

T.C.
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOKTORA PROGRAMI

FAHREDDİN RÂZÎ'NİN TEFSİRİNDE ANTHROPOMORFİST
YAKLAŞIMLARA REDDİYELERİ

DOKTORA TEZİ

Abdussamet VARLI

KASIM 2018

BAYBURT

T.C.
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOKTORA PROGRAMI

FAHREDDİN RÂZÎ'NİN TEFSİRİNDE ANTHROPOMORFİST
YAKLAŞIMLARA REDDİYELERİ

DOKTORA TEZİ

Abdussamet VARLI

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU

KASIM 2018
BAYBURT



T.C.
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA TEZ KABUL TUTANAĞI



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU danışmanlığında, Abdussamet VARLI tarafından hazırlanan bu çalışma 30 / 11 / 2018 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan	: Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU	İmza:
Jüri Üyesi	: Prof. Dr. Lutfullah CEBECİ	İmza:
Jüri Üyesi	: Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ	İmza:
Jüri Üyesi	: Doç. Dr. Ömer DEMİR	İmza:
Jüri Üyesi	: Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL	İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / / 2018

.....

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada orijinal olmayan her türlü kaynağa eksiksiz atıf yapıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda hertür yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ediyorum.

Abdussamet VARLI

30.11.2018



ÖNSÖZ

Kur'an'ı Kerim, insanlığın muhatap olduğu son ilahi kitap ve vahiy halkasının hatimesi olması sebebiyle tarih boyunca, hem inananlarının hem münkirlerinin dikkatini üzerinde toplamıştır. Bu açıdan İslâm toplumu içerisindeki her oluşum, görüşlerini Kur'an ekseninde temellendirmeye çalışmıştır. Bu süreç içerisinde Kur'an'ı, sünnet ışığında anlayıp referansını O'na dayandıran oluşumlar ayakta kalmış ve toplumun dini hayatına yön vermişler, aksi yaklaşım içerisinde olanlar ise tarih sahnesinden ya silinmişler ya da marjinal manada var olmuşlardır. Kur'an'ı, Hz. Peygamberi ve ashabını örnek alarak anlamaya ve yorumlamaya çalışanların temsil etmiş olduğu Ehl-i Sünnet çizgisi, bu tarihi serencam içerisinde kendisini her daim önemli bir konumda bulmuş, bu güne dek Müslümanların ekserisini birleştiren ana oluşum olarak varlığını devam ettire gelmiştir.

İslâm tarihi içerisinde farklı coğrafi ve kültürel çevrelerde İslâmı tanıyan, ancak eski inançlarından tam olarak sıyrılamayarak İslâmı kendi anlayışlarına göre algılayıp, Kur'an'ı da bu bakış açısıyla değerlendirmek suretiyle Ehl-i Sünnet diye tabir olunan temel anlayıştan uzaklaşan ve neticede farklı itikâdî inanışlara sahip olan fırkalar ortaya çıkmıştır. Bu farklı anlayış ve fırkaların karşısında her dönemde Ehl-i Sünnet uleması yer almış ve yanlış yorum ve inanışların düzeltilmesi adına çaba sarfetmişlerdir.

Varlığı, insanlığın varlığı kadar eskiye dayanan ve önceki bütün inançlarda kendisine bir şekilde yer bulan antropomorfik anlayışlar, İslâmî fırkalar içerisinde de varlığını devam ettirmiş, Kur'an-ı Kerim'deki müteşabih ayetlerin bir kısmını kendi anlayışları için delil olarak kullanarak, Allah'ı insanlara benzetmek suretiyle teşbih ve tecsîme düşmüşlerdir. Bu fırkalar Kur'an-ı Kerim'in temel yorum üslûplarından olan mecaz ve kinayenin varlığına yer vermeden, ayetlere zahirî manasını vermek suretiyle inançlarını ispat etmeye çalışarak hatalı bir anlayış ortaya koymuşlardır. Yanlış itikada sahip akımlarla mücadele etmeyi şiar edinen âlimlerin öncülerinden olan Râzî ise, onların bu yanlış anlayışlarını belağî yaklaşımlar, mantıki çıkarımlar ve diğer ayetlerin delaleti çerçevesinde reddederek cevaplamıştır. Antropomorfik bakış açısının, farklı isimler altında bugün de varlığını devam ettiriyor olması sebebiyle, bu çalışma ayrıca önem arz etmektedir. Bu çalışma, Râzî'nin bahsi geçen anlayışlarla mücadelesinin, "*et-Tefsîru'l-Kebîr*" (*Mefâtîhu'l-Gayb*) isimli eserine yansımış olan kısmını kapsamaktadır. Zira hayatını İslâm'ı tahrif eden oluşumlarla mücadeleye adanmış olan Râzî, bu yolda bir hayli eser telif etmiştir.

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde başladığım çalışmamda, konunun seçimi hususunda her türlü yardımını esirgemeyen ve danışmanlığımı üstlenen kıymetli Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ hocama ve beni şevklendirerek çalışmamızın olgunlaşmasında her daim yanımda olan Prof. Dr. Şamil DAĞCI hocama teşekkür etmeyi borç bilirim. Çalışmamı Bayburt Üniversitesine almam ve burada tamamlamam için danışmanlığımı üstlenme dâhil, sürecin her etabında engin bilgisi ve anlayışıyla bizi destekleyen ve çalışmamızın tamamlanmasında çok önemli katkıları olan, muhterem hocam Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU'na sonsuz şükranlarımı arz ederim. Ayrıca tez izleme komitesinde yer alan muhterem hocam, Prof. Dr. Selçuk Coşkun ve Doç. Dr. Ömer Demir hocalarıma ve Dr. Resul ERTUĞRUL hocama teşekkürlerimi arz ederim.

Abdussamet VARLI

Bayburt 2018

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	IV
-------------	----

İÇİNDEKİLER	VI
-------------------	----

ÖZET

ABSTRACT.....	X
---------------	---

KISALTMALAR	XI
-------------------	----

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ	2
---------------------------------------	---

II. ARAŞTIRMANIN AMAÇ VE YÖNTEMİ	4
--	---

III. FAHREDDİN RÂZÎ, ESERLERİ ve TEFSİRİ.....	8
---	---

1. Hayatı.....	8
----------------	---

2. Yaşadığı Dönem	19
-------------------------	----

3. Vefatı.....	22
----------------	----

4. Eserleri	22
-------------------	----

4.1. Tefsir Alanındaki Eserleri:	22
--	----

4.1.1. et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb) Adlı Tefsiri	23
--	----

4.2. Tefsir Alanı Dışındaki Eserleri:.....	27
--	----

4.2.1. Kelâm Alanındaki Eserleri:.....	27
--	----

4.2.2. Mantık ve Felsefe Alanındaki Eserleri:	29
---	----

4.2.3. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü Alanındaki Eserleri:	30
--	----

4.2.4. Arap Dili ve Edebiyatı Alanındaki Eserleri:	30
--	----

4.2.5. Tıp Alanındaki Eserleri:.....	31
--------------------------------------	----

4.2.6. Diğer Alanlarda Kaleme Almış Olduğu Eserler:	31
---	----

BİRİNCİ BÖLÜM	33
---------------------	----

İNANÇ ve DÜŞÜNCE TARİHİNDE ANTHROPOMORFİST (İNSAN-BİÇİMCİ)

AKIMLAR	33
---------------	----

1. İSLÂM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE ANTROPOMORFİST YAKLAŞIMLAR	41
--	----

1.2. Müşebbihe-Mücessime Fırkaları.....	47
1.2.1. Kerrâmîler	47
1.2.1.1. Kerrâmiyye'nin Görüşleri	58
1.2.1.1.1. Allah Tasavvurları	59
1.2.1.1.2. Âlem Anlayışları	62
1.2.1.1.3. İman ve Küfür Algıları	63
1.2.2. Hulûliyye.....	73
1.2.3. Muğîriyye.....	76
1.2.4. Mansûriyye.....	76
1.2.5. Hişâmiyye	77
1.3. Ehl-i Sünnet Ekolü İçerisinde Teşbihin Yansımaları.....	78
1.3.1. Selefi Anlayış	78
1.3.2. Hanbelîlik ve Teşbih	80
İKİNCİ BÖLÜM.....	86
ALLAH TASAVVURU ile İLGİLİ ANTROPOMORFİST YAKLAŞIMLAR ve	
FAHREDDİN RÂZÎ'NİN BAKIŞ AÇISI	86
1. AŞIRI TENZİHÇİ GÖRÜŞLER.....	87
2. AŞIRI KATI GÖRÜŞLER.....	89
3. ORTA YOLCU ANALOJİK (Mecazi) YAKLAŞIMLAR ve RÂZÎ	92
3.1. Allah'ın Zatına Dair İddialar: Cismaniyet İddiası.....	92
3.1.1. Allah'a Sûret ve Uzuv İddiaları	96
3.1.1.1. Yüz ve Göz İddiası	101
3.1.1.2. El ve Bacak İddiası.....	108
3.1.1.3. Nefs İddiası.....	115
3.1.1.4. Avuç İddiası (قبضة)	117
3.1.1.5. Cenb/Yan İddiası (Cenb).....	119
3.1.2. Diğer Cismaniyet İddiaları.....	120

3.1.2.1. Samediyet:	121
3.1.2.2. İstihyâ:	124
3.1.2.3. Lika:.....	126
3.1.2.4. Merhamet ve Gadap:	130
3.1.2.5. Nur Olma İddiası	132
3.2. Allah’ın Sıfatlarına Dair iddialar: Mekânsallık İddiası	136
3.2.1. Allah’ın Mekânsallığı	139
3.2.1.1. İstivâ Meselesi	140
3.2.1.2. Arşta Karar Kılma İddiası	154
3.2.1.3. Allah’ın Katı İfadesi (عند الله)	166
3.2.1.4. ‘Urûc/Yükselme ve Nuzûl/İnme.....	170
3.2.1.5. Perde Arkasında Olma.....	172
3.2.2. Allah’a Cihet İsnadı	173
3.2.2.1. Semada Olma İddiası.....	175
3.2.2.2. Fevkiyyet/Üstte Olma iddiası.....	178
3.2.2.3. Meci/Gelme Meselesi.....	185
3.2.2.4. Ayetlerde Geçen “Allah’a” (إلى الله) ve “Bana” (إلى) Kullanımı	190
SONUÇ	195
KAYNAKÇA	199

ÖZET

Mabudu/tanrıyı, bir şekliyle insana benzetme veya insanî özelliklerle vasfetme şeklinde de açıklanabilecek olan “antropomorfizm”, insanlık tarihi kadar eski bir inanç biçimidir. İlahî hitaptan uzaklaşıldığında ortaya çıkan ve insan-biçimcilik diye de tarif edilebilecek olan antropomorfizm, İslâm tarihi boyunca farklı bölge ve coğrafyalarda ortaya çıkmıştır. Daha çok Ehl-i Kitap kültürünün izdüşümü olan bu anlayış, aynı zamanda Pers kültüründen etkilenmenin sonucu olarak, günümüz İran’ın Horasan bölgeleri, Afganistan ve Orta Asya diyebileceğimiz bölgelerde hicri III. asırdan itibaren varlığını hissettirmeye başlamıştır. Hicri VI. yüzyılda, bu bölgelerde siyasi iradeyi peşinden sürükleyecek kadar güce ulaşmış olan “antropomorfik anlayış”, aynı dönemde yaşamış olan Fahreddin Râzî tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

“Teşbih” veya “tecsîm” kavramlarıyla bilinen ve günlük ilim literatüründe “antropomorfizm” tabiriyle ifade edilen anlayış sahiplerine, islâmi kültür içerisinde Müşebbihe veya Mücessime denilmiştir. Teşbih fikrini benimsemesi açısından Müşebbihe ve Mücessime fırkaları içerisinde zikredilen Kerrâmiyye fırkası da bu yönüyle çalışmamızın kapsamında yer almaktadır. Allah’a cisim, uzuv, cihet ve mekân izafe eden bu gruplara, Ehl-i Sünnet çizgisini takip eden âlimler, her daim karşı çıkmış ve görüşlerinin yanlış olduğunu nas ekseninde ispat etmeye gayret göstermiştir. Bu ulema arasında, hicri VI. ve VII. yüzyıllarda yaşamış olan ve kendisinden sonraki ilmi akımları birçok yönüyle etkilemiş olan Fahreddin Râzî, müstesna bir yere sahiptir. O, yaşamış olduğu dönemde İslâm ümmeti için büyük tehlike olarak gördüğü teşbih gruplarını, başta tefsiri olmak üzere yazmış olduğu birçok eserde ele alarak, fikir ve anlayışlarının tutarsız ve mantık dışı olduğunu, ayetler üzerinde yapmış olduğu yorumlarla ispat etmeye çalışmıştır. Bu çalışmada, o günün siyasi otoritesini karşısına alan Râzî’nin, ortaya koymuş olduğu mücadele, en nadide eserlerinden biri olan *et-Tefsîru’l-Kebîr (Mefâtihu’l-Ğayb)* adlı eser çerçevesinde ele alınmaktadır.

Bu çalışmadan güdülen hedef, günümüzde de farklı parçalanmaları yaşayan İslâm ümmetine, düşülebilecek yanlışlar konusunda ışık tutabilmek ve farklı fikirlerin açmazlarını ortaya koyabilmek ve bu uğurda gösterilmiş fedakârlıkları daha anlaşılır hale getirme hususunda küçük de olsa bir katkı sunabilmektir.

Anahtar Sözcükler: Râzî, Kur’an, Anthropomorfizm, Teşbih, Kerrâmî

ABSTRACT

"Anthropomorphism", which can be described the God in the form of human likeness or human characteristics, is as old as human history. Anthropomorphism, which arises when the divine appeal is moving away and which can be described as human-formalism, has emerged in different regions and geographies throughout the history of Islam. This understanding, which is more a projection of the people of the scripture (Jews & Christians) culture in terms of Islamic civilization is at the same time a result of being influenced by Persian culture, which become evident in the present Khorasan section of Iran, in regions where we can call Afghanistan and Central Asia, starting from the III. century AH. This movement, which reached a level of power that would influence political will in these regions in the VI. century AH was strongly criticized by Fāhrūddīn Rāzī, who lived in the same period. Rāzī expressed during his preaching and guidance activities and in his works the mistakes of the followers of this movement.

The term "anthropomorphism" is mentioned in the Islamic literature as Comparison, Embodiment, and those who have this understanding are referred to as Moshabbihah or Mojassimah. Because of that Qarramiyyah school, which adopts the concept of comparison (tashbih), is included in the scope of our study. Scholars on the Ehl-i Sunnah line always opposed this thoughts who attributed human shapes or categories to Allah and tried to prove that this views were wrong on the nass axis. Fāhredden Rāzī, who lived between the VI. and VII century AH is one of the most preeminent figures among these scholars. His views also influenced the subsequent scholarly movements of that time in many ways, For him these comparison movements constitute a serious threat to the Islamic Ummah. In many written works published he tried to prove that the views and understandings of this comparison movements were inconsistent and illogical. In addition, he also wrote individual works expressing rejections against these movements.

Our work deals with the struggle, in the framework of one of his most rare works, *et-Tefsīru'l-Kebīr (Mefātiḥu'l-Gayb)*, despite the risk Rāzī has often taken like facing opposition of the political authority of that time.

The goal of this work is to make, at least. a contribution to shed light on the misbelieves that can befall the Islamic Ummah, which is experiencing different divisions also today and to highlight the efforts defending the Ahl-i Sunnah line.

Key Words: Rāzī, Quran, Anthropomorphism, Comparison, Qarramiya

KISALTMALAR

a.g.e.	:Adı geçen eser
a.g.m.	:Adı geçen makale
A.Ü.İ.F.	:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
A.Ü.İ.İ.F.D.	:Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi
A.Ü.F.E.F.	:Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
A.Ü.S.B.E.	:Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
as	:Aleyhisselam
B.Ü.S.B.E.	:Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Entitüsü
b.	:İbn
b.t.y.	:Basım tarihi yok
b.y.y.	:Basım yeri yok
Bsk.	:Baskı
Bkz./bkz.	:Bakınız
C.Ü.İ.F.D.	:Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev./çev.	:Çeviren
DİA	:Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	:Diyanet İşleri Başkanlığı
D.İ.B.Y.	:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
H.Ü.İ.F.D.	:Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	:Hicrî

Haz:	:Hazırlayan
H.z.	:Hazreti
İ.Ü.E.F.	:İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
İSAM	:İslâm Araştırmaları Merkezi
m.	:Milâdi
md.	:Madde
Mlf.	:Müellif
MÜİFV	:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
ö.	:Ölümü
U.Ü.İ.F.D.	:Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	:Sayfa
sav	:Sallellahu aleyhi ve sellem
sy.	:Sayı
Thk./thk.	:Tahkik eden
TDVY	:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Trc.	:Tercüme eden
vb.	:Ve benzeri
vd.	:Ve devamı
vs.	:Vesaire
Yay.	:Yayınları

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Kur'an, insanlık tarihinde Hz. Âdem'le başlayan vahiy kültürünün son halkasını temsil eden ilahi mesajdır. Tâbileri tarafından, insanlığın dünya ve ahiret saadetine son kaynağı olduğuna inanılması sebebiyle, nazil olduğu andan itibaren son derece itina ile muhafaza edilmiş ve aynı titizlikte tahrif edilmemesi için özen gösterilmiştir. Bu hassasiyet çerçevesinde Hz. Peygamber hayatının belli bir döneminde, vahyolunan ayetler dışında kendisinden sadır olan sözlerin yazılmasını (hadis kitabeti) yasaklamıştır.¹ O'nun irtihalini müteakip ise Kur'an'ı Kerim'in tedvini ve çoğaltılması amacıyla ciddi çalışmalar yapılmıştır.²

Kur'an'ın lafzının korunmasına yönelik gayretlerin yanı sıra, getirmiş olduğu inanç ve ahlak esasları, temel hüküm ve doktrinlerin varlığını devam ettirmesi, içinin boşaltılmaması açısından da aynı duruş ve çalışmalar devam etmiştir. Özellikle ortaya çıkan yeni oluşumlara karşı eksenin kaymaması adına, İslâm tarihi boyunca âlimler aynı ciddiyeti sergilemiş, bu uğurda uzun ilmi seyahatler yapmış ve çeşitli telifatlar ortaya koymuştur.

Peygamberin risalet vazifesini yerine getirirken muhatap olduğu gruplardan ilki, genel manada putperest inancına sahip olan Mekke müşrikleridir. Bunun yanında Medine'ye hicretten sonra vahyin muhatap alacağı diğer önemli gruplar, inanç bağlamında ilahi kökenli olan ve israiliyyat adı altında birçok bilginin kendileri vasıtasıyla islâmi kaynaklara girmiş olduğu Yahudiler ve Hristiyanlardır. Bu toplulukların belki de en önemli ve Hz. Peygamber sonrası ortaya çıkacak olan oluşumları en çok etkileyen ortak özelliklerinden biri, antropomorfik yaklaşımların inanç sistemleri içerisinde çokça yer bulmasıdır. Putperest anlayışta, inanılan ve ulaşılmaz addedilen mabuda yaklaşma gayretiyle, aracı olarak görülen varlıkların, daha sonra tanrı yerine konulması şeklinde kendini gösteren bu anlayış, Yahudilik ve Hristiyanlıkta, ilaha oğul izafe etme ve ilahın, beşeri sıfatlarla tavsif edilmesi

¹ Müslim b. el-Haccac Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisaburî (ö.261/875), **el-Müsnedü's-Sahîh**, Thk: Muhammed Fu'ad 'Abdülbâki, Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, b.t.y., IV, s. 2298; Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbelî b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî (ö.241/856), **Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel**, Thk: Şuayb el-Arnâvûd, Müessesetü'r-Risâle, 2001, XVII, s. 149.

² Muhsin Demirci, **Tefsir Usûlü**, 30. Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları, 2014, s. 69 vd.

şekliyle vücut bulmuştur. Bu anlayıştan olsa gerektir ki Râzî, Yahudilerin teşbih dini üzere oldukları fikrine sahiptir.³

İslâm devletinin sınırları, henüz Hulefâ-i Râşidîn döneminde çok geniş bölgelere ulaşmıştır. Bu genişleme Müslümanların farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşmasını ve bu kültürlerin İslâmlaşması sonucunu doğurmuştur. İslâmla yeni tanışan kimseler, kendi bakış açıları ve kültürleriyle, girmiş oldukları bu yeni dini yorumlamış, bu durum ise beraberinde farklı fırkaların ortaya çıkmasını getirmiştir.

Tezimizin “Bilimsen Sorun” olarak kabul etmiş olduğu husus; antropomorfist anlayışın tefsir geleneğinde nasıl ortaya konduğunun Râzî özelinde incelenmesidir. Konunun Râzî özelinde incelenmesinin gerekçesi ise, O’nun İslâm düşünce tarihinde ve özellikle tefsir geleneğinde oynamış olduğu rolün yanı sıra yeni bir ekol oluşturmak suretiyle inanç ve anlam dünyamıza katmış olduğu yaklaşımlar olmuştur.

Konunun akışı içerisinde detayları verilecek olan antropomorfik anlayış, Hz. Ömer (ra) döneminde fethedilen Pers İmparatorluğunun etkili olduğu özellikle bu günkü İran, Orta Asya ve Afganistan üçgeninde yer alan bölgelerde şüyu bulmuş ve özellikle bu çevrelerde yaşayan Müslümanlar üzerinde etkisini göstermiştir. Öte yandan hicri II. asrın son yarısından itibaren âlimlerin himmet ve gayreti, Müşebbihe ve Mücessime ismiyle nitelenen bu fırkaların aykırı ve zararlı görüşlerinin izalesi yönünde yoğunlaşmıştır.

İslâmî çizgi içerisinde Ehl-i Sünnet ismiyle kendisine yer bulmuş, Hz. Peygamber ve ashabının İslâmî anlayışını hâkim kılmayı ve yaşamayı görev edinmiş ana damarın korunması adına, tarih boyunca farklı birçok mücadele vuku bulmuştur. Bu çalışma, zikri geçen mücadeleler içerisinde önemli bir yere sahip, hicri VI. yüzyılın ikinci yarısı ile VII. yüzyılın başlarında yaşamış olan ve kendinden sonra gelen bütün âlimlere bir yönüyle etkisini hissettiren Fahreddin Râzî’nin, antropomorfik anlayışın neşvü nema bulmaması adına, ortaya koymuş olduğu ilmi duruşu konu edinmiştir.

Tezin kavramsal çerçevesini belirleyen antropomorfizm anlayışının ortaya çıkışını, insanlığın başlangıcından hemen sonraki dönemlere kadar götürmek mümkündür. Konunun çok geniş olması hasebiyle mevcut çalışma içerisinde, konuyu detaylı bir şekilde ele almak

³ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin Fahrüddîn er-Râzî, **Esâsü’t-Takdîs fi ‘İlmi’l-Kelâm**, Beyrut: Müessesetu’l-Kütübi’s-Sakafiyye, 1995, s. 86.

mümkün değildir. Ancak araştırma içerisinde, bu anlayışın tarihi seyri hakkında genel bilgi ve değerlendirmelerde bulunmaya çalışılacaktır. Çalışmanın ana çerçevesi ise, islâmî inanç ve kültür içerisinde doğmuş olduğu halde, inanç açısından antropomorfizme kayan görüş ve düşüncelere sahip fırkaların incelenmesiyle sınırlandırılmıştır. Ayrıca İslâm akidesi bakımından son derece mahzurlu fikirlere sahip olup, kendilerinin islamî olduğunu iddia eden antropomorfik akımların oluşmasında, bazen dolaylı, ama çoğu zaman doğrudan etkisi olduğunu düşündüğümüz Hristiyan ve Yahudi anlayışın da detaylarına girilmeyip haklarında kısa ve genel bilgi verilmekle iktifa edilecektir. Ziyadesiyle mühim olan bu kısım, çalışmanın sınırlarını aşması sebebiyle, başlı başına bir araştırmanın konusu olabilecek mahiyettedir.

Çalışmanın giriş bölümünde Râzî'nin hayatı, eserleri, tefsiri ve yaşamış olduğu siyasi ve ilmî çevre ele alınacaktır. Daha çok kelâmî açıdan varlığını hissettiren Râzî'nin, aynı zamanda kendi döneminde, bütün ilmî alanlarda “el-İmâm” sıfatını almasına vesile olan,⁴ ilmi etkinlik ve yetkinliğine işaret edilecektir. Birinci bölümde antropomorfizm tabiri, bu anlayışın İslâm öncesi tarihi seyri ve İslâm tarihi içerisinde kendine nasıl ve ne şekilde yer bulduğu konu edinilecektir. Bu çerçevede ortaya çıkan teşbih grupları, bu grupların özellikle antropomorfik anlayışları ifade edildikten sonra, Râzî'nin hayat mücadelesi içerisinde önemli bir yere sahip olan ve bu gruplar arasında sayılan Kerrâmîler ele alınacaktır. Birinci bölümün sonunda ise, Ehl-i Sünnet çizgisi içerisinde kabul edilen ve bazılarının günümüzde de varlığını devam ettirdiği grupların antropomorfizme kayan görüşlerine yer verilmiştir.

İkinci bölümde ise Râzî'nin ana eserlerinden olan ve ilmi birikiminin zirvesini ifade eden *et-Tefsîru'l-Kebîr* (*Mefâtihi'l-Ğayb*) adlı eserinden hareketle, birinci kısımda bahsedilen grupların iddialarına vermiş olduğu cevaplar ve eleştirileri işlenecektir. Râzî teşbih fırkalarıyla olan ve hayatı boyunca sürdürmüş olduğu mücadelesini, farklı yönleriyle tüm eserlerinde ele almıştır. Bu sebeple konu her ne kadar, *et-Tefsîru'l-Kebîr* eseri çerçevesinde ele alınacak olsa da, yeri geldiğinde yazdığı eserlere ve telif etmiş olduğu diğer kitaplarına müracaat edilip konu hakkında ek bilgiler verilecektir.

⁴ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “**Fahreddin er-Râzî'nin Belâgat ve İ'câz Teorisi**”, İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 265.

İkinci bölümde Râzî'nin teşbihî anlayışın iddia ve görüşlerine vermiş olduğu cevaplar iki ana başlık altında ele alınacaktır. Bunlar; “Allah’ın Zatı Hakkındaki İddialar” ekseninde “Cismaniyet İddiaları” ve “Allah’ın Sıfatları Hakkındaki İddialar” çerçevesinde “Mekansallık İddiaları” şeklinde olacaktır. Râzî'nin tefsirinde teşbih ve tecsîm mevzusu, iki temel noktayı belirleyen bu başlıklar çerçevesinde, alt başlıklara bölünerek detaylandırılacaktır. Konunun kelâmî meseleleri içeriyor olması sebebiyle, yeri geldikçe ve miktarınca müteahhirûn ulemasının görüşlerine yer verilerek, zihinsel alt yapının oluşmasına yönelik bilgilendirmelerde bulunulacaktır. Velûd bir müellif olan Râzî'nin, bütün eserlerine araştırmanın şamil kılınması, ortaya çıkacak birçok zorluk sebebiyle, çalışma *et-Tefsîru'l-Kebîr* ile sınırlı tutulmuştur.

II. ARAŞTIRMANIN AMAÇ VE YÖNTEMİ

Araştırmanın amacı, İslâm tarihinde farklı zamanlarda ve bölgelerde ortaya çıkan değişik itikâdî veya ameli gruplar içerisinde, yansımaları günümüzde de hissedilen antropomorfik oluşumları incelemektir. Ayrıca, antropomorfik grupların İslâm anlayışı içerisinde nasıl ortaya çıkmış olduklarına değinmek ve İslâm düşüncesine yön vermiş olan âlimlerin önde gelenlerinden Râzî'nin, bu fırkaların anlayışlarına karşı tutumunu ortaya koymaktır. Bu çerçevede çalışma, Râzî'nin yaşamış olduğu, Horasan, İran ve Afganistan bölgelerinde var olan Müşebbehe ve Mücessime gruplarına karşı, “*et-Tefsîru'l-Kebîr*” adlı eserinde yaptığı eleştiri ve reddiyeleri kapsamaktadır. Çalışmada, Kur'an-ı Kerim'de geçen müteşabih ayetlerin, antropomorfik fırkalarca nasıl yorumlandığı ve bu ayetlerin delil olarak kullanılma keyfiyetleri işlenmiştir.

Allah'ın göndermiş olduğu son ilahî mesaj olan Kur'an'ın sadece metninin değil, insanlara iletmek istediği mesajın doğru anlaşılabilmesi adına, âlimlerin üstlenmiş olduğu kritik ve hayati önemi haiz olan rolü, okuyucunun dikkatine sunulmuştur. Araştırmada, siyasî ve sosyal şartların her dönemde değişiyor olma realitesi bir yana, önemli olanın dinî değerlere sahip çıkma adına her zeminde fedakârlık ortaya koyabilme olduğu vurgulanmıştır. Bu bağlamda, Fahreddin er-Râzî gibi ilim ehlinin, bütün olumsuz şart ve baskılar altında sergiledikleri dik duruş okuyucuya aktarılmaya gayret edilmiştir.

Yukarıdaki amaca matuf olarak, teşbihî anlayışa sahip olan fırkalar ve inanışları temel kaynaklara inilmek suretiyle tespit edilmeye çalışılmış, birçoğunu eserlerinde de zikretmiş olduğu bu yanlış görüşlerine, Râzî'nin ayetler çerçevesinde vermiş olduğu

cevaplar incelenmiştir. Çalışmanın birinci bölümünde, görüşlerini antropomorfik anlayış üzerine bina eden grupların genel olarak iddialarına yer verilmiş, hangi ayetleri hangi iddialarına delil gösterdiklerine değinilmemiştir. İkinci bölümde ise bakış açıları ayetler bağlamında derinlemesine ortaya konularak bu iddialarına, Râzî'nin vermiş olduğu cevaplar ve reddiyeleri okuyucuya aktarılmıştır.

Râzî, tefsirinde teşbih ehlinin iddialarını çürütme noktasında hem ayetlerdeki belağî incelikleri hem de mantıkî çıkarımları kullanmıştır. Bazı durumlarda ise farklı iddialara aynı ayetler ve aynı deliller kullanılarak cevap verme yoluna gidilmiştir. Çalışmada bu gibi durumlarda imkân ölçüsünde farklı noktalar detaylarıyla ele alınmış, daha önce anlatılmış yerlerde ise bahsi geçmiş olduğuna işaret edilerek geçilmiştir. Müteşabih ayetler veya haberi sıfatlar işlenirken, Müşebbihe ve Mücessimenin iddiaları ve Râzî'nin bakış açısı verilmeden önce, konu hakkında okuyucunun asgari düzeyde de olsa bilgi sahibi olabilmesi için, farklı mezhep ve fırkaların düşüncelerine kısaca yer vermeye gayret edilmiştir. Araştırmanın kapsamına, Hz. Peygamberin birçok Hadis-i Şerif'i giriyor olsa da konu, kendi çerçevesi içerisinde işlenmiş, bu hadislerle girilmemiş ancak dipnotlar aracılığıyla gerekli yönlendirmeler yapılmıştır. Bazı istisnaî durumlarda, ulaşılabilmiş ise tahririyle birlikte hadisin verilmesi suretiyle, hakkındaki değerlendirilmeler aktarılma yoluna gidilmiştir.

Araştırma çerçevesinde genel tasvirler ortaya konmuş, konuyla ilgili gerekli tahliller yapılmak suretiyle muhatabın zihni hazırlığı sağlanmaya çalışılmıştır. Antropomorfizm anlayışına Râzî'nin bakışının anlaşılması adına metin analizleri yapılarak gerekli tenkitler ortaya konulmuştur. Neticede elde edilen verilerin değerlendirilmesi suretiyle genel bir değerlendirme yöntemi kullanılmıştır.

Araştırmanın giriş bölümünde eserini tetkik etmiş olduğumuz Râzî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi edinmek için temel kaynaklar kullanılmıştır. Bunlar içerisinde; Ebu'l-Hasan 'Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. 'Abdikerîm b. 'Abdilvâhid eş-Şeybânî İzzeddin İbnu'l-Esîr'in (ö.630/1233), *el-Kâmîl fi't-Târîh*, Cemâleddîn 'Ali b. Yûsuf İbnu'l-Kıftî'nin (ö.646/1248) *İhbâru'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ (Târîhu'l-Hukemâ)*, İbn Ebî Usaybi'a'nın (ö.668/1269), *'Uyûnü'l-Enbâ' fi Tabakâti'l-Etubbâ*, Şemseddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân'ın (ö.681/1282) *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, Zakeriyya b. Muhammed b. Mahmud el-Kazvînî'nin (ö.682/1283), *Asaru'l-Bilâd ve Ahbaru'l-İbâd*, Selâheddîn Halîl b. Aybek es-Sâfedî'nin (ö.764/1363)'nin *el-Vâfi bi'l-*

Vefeyât, Tâceddîn Abdulvehhâb b. Abdilkâfi es-Sübki'nin (ö.771/1369)'nin *Tabakâtu's-Şâfi'ıyyeti'l-Kübrâ*, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesîr'in (ö.774/1372), *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, adlı eserleri ve konuyla ilgili diğer eserler, temel başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır.

Bu temel kaynakların yanında, güncel olarak yapılmış çalışmalara da araştırmada yer verilmiştir. Bunlar içerisinde özellikle editörlüğünü Ömer Türker ve Osman Demir'in yapmış olduğu ve Fahreddin Râzî'nin hayatından başlamak suretiyle, O'nun ilmi kişiliği, yaşadığı ortamın siyasi özellikleri, eserlerindeki usulü ve belagat anlayışına varıncaya kadar, Râzî'yi birçok yönden ele almış müstakil bir eser olan; *“İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Râzî”*, çalışmasının içindeki makalelerden istifade edilmiştir. Bu çalışma dışında, İslâm medeniyeti açısından önemli bir yere sahip olması sebebiyle Râzî hakkında yapılmış birçok güncel araştırma içerisinde, kaynakçada belirtmiş olanlardan azami ölçüde istifade etme yoluna gidilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde antropomorfist anlayışın tarihi gelişimi ve İslâm anlayışı içindeki bazı fırkalara girişi ile ilgili yazılmış makale ve eserlerden faydalanılmıştır. Bu bağlamda öncelikli olarak başvurmuş olduğumuz temel kaynaklar arasında; Râzî'nin, *İ'tikâdâtı Firaki'l-Müslimîn*, *Şerhu Me'âlimi Usûli'd-Dîn* ve *el-Muhassal*, Eş'arî'nin, *Makâlât*, Cürcânî'nin, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Bağdâdî'nin, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Şehristânî'nin, *el-Milel*, İbn Hazm'ın, *el-Fasl*, Kummî'nin, *Kitabu'l-Makâlât*, gibi temel eserler yer almaktadır. Bunların yanı sıra güncel eserlerden; ulaşılabilinen ve çalışma için gerekli görülenlerden istifade edilmiştir. Zamanımızın önemli çalışmaları arasında bulunan, TDV'nin basımını yapmış olduğu İslâm Ansiklopedisi içerisinde teşbih, Yahudilik, Mücessime ve Müşebbihe, din, şirk ve hulûl⁵ gibi farklı maddelere de başvurulmuş, bunun yanı sıra bu bölümün hazırlanması adına, en temel kaynaklar olan fırak türü eserlere ve özellikle Râzî'nin eserlerindeki ilgili görüşlerine değinmeye itina gösterilmiştir.

⁵ Hulûl: Ayrılmanın zıttı olan yerleşme, birleşme manasına gelen hulûl kelimesi, (Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî Ebû Mansur el-Herâvî (ö.370/981), **Tehzîbu'l-Luga**, Thk: Muhammed Avd, Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001, III, s. 279), terim olarak ise; gül suyunun güle sirayet etmesi gibi iki cismin birleşerek aynı mevcuda kavuşmalarını ifade eder. (Yusuf Şevki Yavuz, **“Hulûl”**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, XVIII, s. 340) İtikadî olarak ilk önce Hristiyanların benimsemiş olduğu inanıştır. (Celalüddîn es-Suyutî, **el-Hâvî lil-Fetâvâ**, Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-'Arabî, b.t.y., II, s. 304.) Hulûl; iki grupta toplanmıştır. 1. Mutlak Hulûl: Allah'ın zatıyla her şeye hulûl ettiğini ve her yerde bulunduğunu kabul eden bu telakki “hulûl-i 'am” diye de anılır. 2. Muayyen Hulûl: Allah'ın zatı veya sıfatlarıyla muayyen bir şahsa yahut belirli bir nesneye intikal ettiğini kabul eden bu telakki “hulûl-i has” diye de bilinir. (Bkz: Yavuz, **“Hulûl”**, XVIII, s. 342)

Bununla birlikte Müşebbihe, Mücessime ve Kerrâmiyye adına yapılmış doktora ve yüksek lisans tezleri ile basılmış eserler de kaynaklar arasında yer almıştır. Yine bu alanda ilk çalışmalardan olmaları hasebiyle Erol Erdem'in, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikadî Görüşleri* adlı yayınlanmamış yüksek lisans tezi ve Muhammed Muhtar Süheyr'in, *et-Tecsîm 'inde'l-Müslimîn Mezhebi'l-Kerrâmiyye* eserlerine ayrıca değinilmelidir. Kerrâmiyye ile ilgili yapılmış olan en kapsamlı doktora çalışması olması hasebiyle Salih Aydın'ın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmîye* isimli çalışması, birçok yönden eleştirilebilir olması ve sübjektif değerlendirmeleri çok fazla barınıyor olması yanında, başvuru kaynakları arasında sayılabilir.

Müşebbihe ve Mücessime başlığı altında yer alan “*Ehl-i Sünnet Ekolü İçerisinde Teşbîhin Yansımaları*” bölümü için, yukarıdaki eserlerin yanı sıra, ilk dönem eserlerinden olması sebebiyle, Dârîmî'nin (ö.280/893), *Nakzu'l-İmam Ebî Sa'îd Osman b. Sa'îd 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'Anîd* adlı eseri ve İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328), *Beyan-u Telbîsi'l-Cehmiyye* adlı eserlerine müracaat edilmiştir. Bu eserlerin dışında bazı doktora ve yüksek lisans tezleri ile makalelerden, ayrıca gerek bağımsız gerekse ansiklopedik günümüz çalışmalarından faydalanılmıştır.

İkinci bölümde temel başvuru kaynağımız, Râzî'nin “*et-Tefsîru'l-Kebîr*” adlı eseri olacaktır. Bu eserle beraber farklı eserlerinde de konuyla ilgili var olan görüşlerine yer verilmiştir. Bu bağlamda görüşlerinin araştırıldığı ve ele alınmış olduğu eserleri arasında; *el-Metâlibu'l-'Aliyye mine'l-İlmi'l-İlahiyye*, *Esâsü't-Takdîs fî 'İlmi'l-Kelâm*, *Munazaratu Fahrüddîn er-Râzî*, *el-Muhassal*, *Şerhu Me'âlimi Usûli'd-Dîn*, *Nihâyetü'l-'Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*, *el-Mebâhisü'l-Meşrîkiyye*, kitapları önemli yer edinmektedir. Bunun yanında bu bölüm ele alınırken diğer mezhep ve meşreplerin görüşlerinin verilmesi gerektiği yerlerde temel fırak kaynaklarına başvurulmuştur.

III. FAHREDDİN RÂZÎ, ESERLERİ ve TEFSİRİ

1. Hayatı

Tam adı ve künyesi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Ali et-Teymî el-Bekrî el-Kureşî et-Taberistanî el-Mekkî er-Râzî'dir (544-606/1150-1209).⁶ Hz. Ebûbekir'in soyundan gelmiş olması sebebiyle el-Kureşî el-Bekrî,⁷ doğduğu beldeye nispetle et-Teymî et-Taberistânî⁸ nispeleri ile anılır. Bunun yanı sıra Şafii mezhebine mensup olması sebebiyle eş-Şafîî,⁹ Eş'arî anlayışı benimsemesinden dolayı da, el-Eş'arî denilmiştir.¹⁰ Lakabı Fahreddîn¹¹ veya Fahu'r-Râzî olan¹² İmam Râzî, İbnu'l-Hatîb, el-Fakîhu's-Şafîî, Şeyhu'l-İslâm unvanlarıyla tanınmıştır.¹³ Babası Ziyaüddîn Ömer (ö.559/1164)¹⁴ Rey şehrinin önde gelen vaiz ve hatiplerinden olması ve Hatibu'r-Rey lakabıyla anılmış olması sebebiyle kendisine İbn'l-Hatîb¹⁵ ve İbn Hatîbu'r-Rey (Rey hatibinin oğlu) denilmiştir.¹⁶

⁶ Abdurrahman b. Ebibekr Celâlüddîn es-Suyûtî (ö.911/1506), **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, Thk: 'Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396, s. 115; Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesîr (ö.774/1373), **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Thk: 'Ali Şîrî, Beyrut: Daru'l-Hayati't-Türasi'l-'Arabi, 1988, XIII, s. 66; Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileleri, İlmi ve Siyasî İlişkileri", **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, İstanbul: İSAM Yay., 2013, s. 45.

⁷ Suyûtî, a.g.e., s. 115.

⁸ Taberistan: Irak ve Horasan arasında, Hazar Denizi'ne yakın bölgenin adıdır. (Zakeriyya b. Muhammed b. Mahmud el-Kazvînî (ö.682/1284), **Âsârü'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd**, Beyrut: Dar'u-Sadr, b.t.y., s. 217.) Yerel lehçede تبر (Teber) denilen baltanın, bölgeden ağaçların temizlenmesi için bolca ithal edilmiş olması sebebiyle, bu kelimeden türetilmiş olan طبر kelimesine atfen buraya طبرستان (balta beldesi) denilmiştir. (Bkz: Kazvînî, a.g.e., s. 404.)

⁹ Başka bir rivayette Şafîî Fakihî (الفقيه الشافعي) olarak da kendisinden bahsedilmektedir. (Bkz: Ebu'l-'Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebi Bekr İbn Hallikân (ö.681/1283), **Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân**, Thk: İhsan 'Abbas, Beyrut: Daru's-Sadr, b.t.y., IV, s. 249.)

¹⁰ İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, IV, s. 249; Ebu'l-Hasan 'Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. 'Abdülkerîm b. 'Abdülvehid eş-Şeybânî İzzeddin İbnu'l-Esîr (ö.630/1233), **el-Kâmil fi't-Târîh**, Thk: Ömer 'Abdüsselam Tedmîrî, Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-'Arabî, 1997, X, s. 218.

¹¹ İbn Hallikân, a.g.e., IV, s. 249.

¹² İbn Kesîr, **el-Bidâye**, XVII, s. 11; Tâcüddin Ebu Nasr Abdülvehhab b. Takiyyuddîn es-Subkî (ö.771/1370), **Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ**, Thk: Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire: Dâru'l-Hayati'l-Kütübi'l-'Arabî, b.t.y., VIII, s. 81.

¹³ İbn Hallikân, a.g.e., IV, s. 249-250.

¹⁴ Zamanının meşhur usul âlimlerinden olan Ziyaüddîn Ömer, usul âlimleri arasında 'el-İmam' namıyla maruf olmuştur. İlk eğitimini ve tahsilini almış olduğu babasından Râzî, eserlerinde şeyhi ve üstadı olarak bahseder ve kendisine "el-İmamı's-Said" diye hitap eder. (Bkz: Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı**, s. 45)

¹⁵ Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldûn (ö.808/1406), **Divânü'l-Mübtedei ve'l-Haberu fi Târîhi'l-'Areb**, Thk: Halil Şehade, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988, s. 245; Subkî, a.g.e., VIII, s. 88.

¹⁶ Cemaleddîn Ali b. Yusuf b. İbrahim eş-Şeybânî el-Kıftî (ö.646/1249), **İhbâru'l-'Ulema bi İhbâri'l-Hukemâ**, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, s. 220; Subkî, a.g.e., VIII, s. 81; İbn Hallikân, a.g.e., IV, s. 249-250; Ahmed b. El-Kasım b. Halife b. Yunus el-Hazrecî Muvaffakuddin Ebu'l-Abbas İbn Ebî

Rivayetlere göre Râzî, 25 Ramazan 544 (5 Şubat 1150)¹⁷ yılında Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun başkenti olan Rey¹⁸ şehrinde doğmuştur.¹⁹

Râzî'nin babası Ziyâuddîn Ömer, Rey ve çevresinin kelâm ve fıkıh alanında önde gelen isimlerinden biri olup,²⁰ “Hatîbü'r-Rey” namıyla tanınmaktadır. Beğavî'nin yanında yetişmiş²¹ ve Eş'arî kelâmına dair, Ehl-i Sünnet kelâm kitapları arasında en güzel eserlerden kabul edilen, “*Ğayetü'l-Meram fî İlmi'l-Kelâm*” eserini yazan²² önemli bir müelliftir. Buna karşın, annesi ve eşi hakkında kaynaklarda bir bilgiye rastlanılmamakta, ancak bir kardeşi ve üç çocuğunun varlığından bahsedilmektedir.²³ Râzî'nin torunları olan Muhammed Cemalüddîn Aksarayî (ö.792/1390) ve Alâuddîn Musannifek (ö.875/1470) adlı meşhur âlimlerin, Anadolu'nun İslamlaşmasında ciddi katkıları olmuştur.²⁴ Kureyş'li Teym kabilesine mensup olan ailesi, Rey üzerinden Taberistan'a gelip yerleşmişlerdir.²⁵ Râzî'nin dedelerinden olan el-Hasen b. Ali'nin ticaretle uğraşmış olduğu ve bu sebeple kırk yıla yakın bir zaman Mekke'de hayatını idame ettirdiği rivayetlerde geçmektedir.²⁶

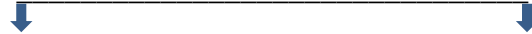
Râzî'nin kısa şeceresi şu şekildedir;

Ali et-Temîmî el-Bekrî

Hasan

Hüseyin

Ziyaüddîn Ömer



Usaybi'a (ö.668/1270), ‘*Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubbâ*, Thk: Nizâr Rızâ, Beyrût: Dar'ü Mektebeti'l-Hayat, b.t.y., s. 462; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, s. 66; Altaş, a.g.m., s. 45.

¹⁷ Doğum tarihiyle ilgili bir diğer görüş ise O'nun 543 tarihinde doğmuş olduğudur. (Bkz: İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, s. 67; İbn Hallikân, a.g.e., IV, s. 252.)

¹⁸ Rey şehri, önemli şehirlerden bir tanesidir. Nişâbü'r şehri ile arası yaklaşık 1000 km dir.

¹⁹ İbn Hallikân, a.g.e., IV, s. 252; İbn Ebî Usaybia, a.g.e., s. 468; Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed b. el-İmâd el- 'Akrî Ebu'l-Fellâh (ö.1089/1678), *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâr-i men Zeheb*, Thk: Mahmud el-Arnâvut, Dimaşk: Daru İbn Kesîr, 1986, VII, s. 40.

²⁰ Subkî, a.g.e., VII, s. 33.

²¹ Subkî, a.g.e., VII, s. 242; İbn Ebî Usaybia, a.g.e., s. 465; İbnü'l-İmâd, a.g.e., VII, s. 40.

²² Subkî, a.g.e., VII, s. 242.

²³ Mehmet Ali Bulut, *Fahreddin Râzî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*, İ.Ü.E.F. Arap-Fars Filolojisi, Yayınlanmamış Bitirme Tezi, İstanbul: 1978, s. 13.

²⁴ Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Fahruddîn er-Râzî Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz'ının Tahkikli Neşri ve Abdülkahir el-Cürcânî'nin Belâgat Alanındaki Eserleriyle Mukayesesi*, A.Ü.F.E.F., Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum: 1987, s. 124.

²⁵ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı*, s. 45.

²⁶ Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzî (Hayatı, Fikirleri, Eserleri)*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991, s. 2.

Fahrüddîn Muhammed

Rüknüddîn

Muhammed Ebû Bekr

Mahmud

Mahmud

Muhammed

Ahmed

Muhammed

Mes'ud

Cemalüddîn Aksarayî

Atâullah

Muhammed

Şemsüddîn el-Herevî

Mecdüddîn Muhammed

Alâuddîn Musannifek²⁷

Râzî, babası²⁸ Ziyaüddin Ömer'in vefatına kadar onun yanında kalmış ve ilk eğitimi ondan almıştır. Râzî'nin fıkıh, kelam ve belagat alanlarındaki görüşlerine bakılacak olursa, babasından almış olduğu eğitimden etkilenmiş olduğu görülür.²⁹ Babasının vefatından sonra ilmini ziyadeleştirmek amacıyla Horasan bölgesinin önemli ilim ve kültür merkezi olan Nişabur'a gitmiş, orada büyük Şâfiî âlimi Kemaleddin Ebû Nasr Ahmed b. Zerrîn el-Hâşimî es-Simnânî'den (ö.575/1179) ilim almış ve daha sonra Rey şehrine geri dönmüştür.³⁰ Râzî'nin Nişabur'a olan bu yolculuğu, bundan sonra ömrünün sonuna kadar devam edecek olan ilmi yolculuklarının ilkidir. Rey'e geri dönmesinin ardından, döneminin felsefe ve kelâm alanında üstadı kabul edilen el-Cîlî'den (ö.565/1169)³¹ Antikçağ Yunan felsefesini öğrenmiştir.³² Hocası Cîlî'nin telkini ile onunla beraber Merağa'ya³³ gitmiş ve orada da hocasından ilim tahsiline devam etmiştir.³⁴ Rivayetlere göre Merağa'daki tahsilinden sonra kelâm ve felsefe alanında telifte bulunabilecek derecede yetkinliğe ulaşmış³⁵ ve kendi ifadesiyle, kelam konusunda ders verme izni verilmiyor olması sebebiyle

²⁷ Hacımuftuoğlu, **Fahrüddîn er-Râzî Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Î'câz'ının Tahkikli Neşri**, s. 124.

²⁸ İsmail Cerrahoğlu, "**Fahreddin er-Râzî ve Tefsiri**", Ankara: A.Ü.İ.İ.F.D., 1977, sayı: 2, s. 7.

²⁹ Cerrahoğlu, a.g.m., s. 8.

³⁰ İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yan**, IV, s. 250; Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı**, s. 45.

³¹ Asıl adı Ebû'l-Fazl Ahmed b. Salih b. Şâfi el-Cîlî'dir. Hicrî 520 yılında Gilan'da doğmuş ünlü felsefe ve Kelâm âlimidir. (Geniş bilgi için bkz; Mehmet Aykaç, "**Cîlî**", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, VII, s. 551.)

³² İbn Ebî Usaybi'a, **'Uyûnü'l-Enbâ**, s. 462; Salahüddîn Halil b. Eybek b. 'Abdullah es-Safedî (ö.764/1363), **el-Vâfi bi'l-Vefâyât**, Thk: Ahmed el-Arnâvudî, Beyrut: Dar'u İhyai't-Turâs, 2000, IV, s. 176; İbn Hallikân, a.g.e., IV, s. 250; Altaş, a.g.m., s. 45; Yusuf Şevki Yavuz, "**Fahreddin er-Râzî**", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, XII, s. 89.

³³ Merağa: Azerbeycan'ın en önemli ve en bilindik şehirlerinden biridir. (Bkz: Ebu 'Abdullah Yakut b. 'Abdillah el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî (ö.626/1229), **Mu'cemu'l-Buldân**, Bayrut: Daru's-Sadr, 1977, V, s. 93.)

³⁴ İbn Ebî Usaybi'a, a.g.e., s. 462.

³⁵ Subkî, **Tabakât**, VIII, s. 86.

kelâm ilmiyle alakalı on iki bin varağı³⁶ ve bunun yanı sıra İmamı'l-Harameyn el-Cüveynî'ye (ö.478/1085) ait olan kelimeden bahseden eş-Şâmil adlı eseri ezberlemiştir.³⁷ Sadece bunlarla yetinmeyip, fıkıh usulü ile alakalı İmam Gazzâlî'nin "*el-Mustasfâ*" ve Mutezilî âlim Ebû'l Huseyn el-Basrî'nin "*el-Mu'temed*" adlı eserlerini de ezberlediği rivayet edilmektedir.³⁸

Tüm imkânları kullanarak kendisini farklı ilim dallarında yetiştiren Râzî, evveleminde eğitimini ilerletmek, ilmini artırmak amacıyla başlamış olduğu seyahatlere, sonraları döneminin kültürel bir etkinliği olarak hayat boyu devam etmiş ve bu seyahatleri sayesinde ilim dünyasında yakalanması zor bir şöhrete kavuşmuştur.³⁹ Hayatını adamış olduğu ilim yolundaki bu gayretleri neticesinde, neredeyse dini ilimlerin tüm alanlarında "İmam" derecesinde söz sahibi olmuştur.⁴⁰

İlk ilmî seyahatlerinden birini yapmış olduğu Harezmi'de,⁴¹ Mutezilî itikada sahip kimselerle yapmış olduğu münazaralar sebebiyle, oradan çıkarılması neticesinde⁴² Buharâ'ya gitmek üzere yola çıkmış, Serahs'a⁴³ geldiğinde, karşılaşmış olduğu bölgenin en büyük tabibi sayılan Abdurrahman b. Abdilkerim es-Serahsî'nin iltifatlarına binaen, bir müddet orada kalmıştır.⁴⁴ Serahs'ta kaldığı süre içerisinde es-Serahsî için, İbn Sînâ'nın "*Şerhu'l-Kânûn*" eserini şerh etmiş, daha sonra ise Ziyaüddîn ve Şemsüddîn isimli iki oğlunu⁴⁵ bu zatın kızlarıyla evlendirmiştir.⁴⁶ Serahs'tan Buhara'ya gelmiş burada belli bir müddet kalarak bölgenin ilim erbabıyla farklı münazaralarda bulunmuş,⁴⁷ özellikle Kerrâmîlerle yapmış olduğu ciddi tartışmalar⁴⁸ büyük yankı uyandırmış ve Kerrâmîlerce

³⁶ Subkî, a.g.e., VIII, s. 86; Uludağ, **Fahrettin Râzî (Hayatı, Fikirleri, Eserleri)**, s. 4; Cerrahoğlu, "**Fahreddin er-Râzî ve Tefsiri**", s. 8.

³⁷ İbn Hallikân, a.g.e., IV, s. 250; Safedî, a.g.e., IV, s. 176; İhsan Kahveci, **Fahreddin er-Râzî'nin Mefatihü'l-Gayb Adlı Tefsirinde Ulumu'l-Kur'an**, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya: 2001, s. 6.

³⁸ Uludağ, a.g.e., s. 4; Cerrahoğlu, a.g.m., s. 8.

³⁹ Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı**, s. 48; Yavuz, "**Fahreddin er-Râzî**", XII, s. 89.

⁴⁰ Nasrullah Hacımüftüoğlu, "**Fahreddin er-Râzî'nin Belâgat ve İ'câz Teorisi**", s. 265.

⁴¹ Harezmi (Huvarizm): Harezmi bir şehir ismi değil bu gün Cürcan da denilen bölgeye verilen genel isimdir. (Bkz: Hamevî, **Mu'cemu'l-Buldân**, II, s. 395-398.)

⁴² Subkî, **Tabakât**, VIII, s. 86.

⁴³ Serahs (Serhas): Horosan bölgesinde, Merv ve Nişâbü'r şehirleri arasında bulunan kâdim, büyük, geniş ve önemli bir şehirdir. (Bkz: Hamevî, a.g.e., III, s. 208.)

⁴⁴ Subkî, a.g.e., VIII, s. 86; Cerrahoğlu, "**Fahreddin er-Râzî ve Tefsiri**", s. 8.

⁴⁵ İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, IV, s. 250; Cerrahoğlu, a.g.m., s. 11.

⁴⁶ İbn Hallikân, a.g.e., IV, s. 250; Yavuz, "**Fahreddin er-Râzî**", XII, s. 89.

⁴⁷ Buharâ'da bulunmuş olduğu dönemlerde Hanefî âlimlerden Şerefüddîn el-Mes'ûdî ve Râdiyyüddîn en-Nisaburî ve Rükneddîn el-Kazvinî ile fikhî hususlarında, Nureddin Sabûnî ile ise akîdevî konularında yapmış olduğu münazaralar sebebiyle büyük takdir toplamıştır. (Bkz: İbn Hallikân, a.g.e., IV, s. 250.)

⁴⁸ İbn Kesîr, **el-Bidâye**, XIII, s. 67.

yapılan kışkırtmalar sebebiyle oradan ayrılarak bölgenin belli başlı merkezlerini dolaştıktan sonra tekrar Rey şehrine geri dönmüştür.⁴⁹

Râzî, ömrünün son yıllarında öğrenci yetiştirmek için Herat'a yerleşmesine kadar seyahatlerine devam etmiş ve İran, Türkistan, Afganistan ve Hindistan'da birçok bölgeyi dolaşarak bu bölgelerde emirler, sultanlar ve bölge insanı tarafından büyük iltifatlara mazhar olmuştur.⁵⁰ O bölgenin ilim, kültür merkezlerinden olan birçok şehre⁵¹ bu ilmî seyahatleri çerçevesinde giderek oralarda belli bir süre kalmış, birçok ilmî münazaralar yapmış,⁵² vaaz ve irşat sohbetleri, ilmî diyalogları neticesinde çokça iltifata nail olmuştur.⁵³ Babası gibi iyi derecede hatip olan Râzî, bu vesileyle müntesiplerinin sayısını artırmış,⁵⁴ karşıtlarına üstünlük kurmuş ve bu sayede özellikle Kerrâmîlere müntesip birçok kişinin ehl-i sünnete intisabına zemin hazırlamıştır.⁵⁵ Kendisine gösterilen teveccüh öyle bir seviyeye ulaşmıştır ki, sokakta yürüdüğü zaman etrafında üç yüze yakın kişinin beraberinde yürüdüğü rivayet edilmiştir.⁵⁶ İltifatına mazhar olup himayesini gördüğü devlet başkanları arasında Bâmyan Emiri Bahâeddîn, Gazne Sultanı Sultan Gıyaseddîn ve Sultan Şehabeddîn el-Gûrî, Harizmşâhı Alaeddîn Muhammed b. Tekiş,⁵⁷ Nişabur Hâkimi İmâdüddîn Müeyyed Ay-Aba (ö.569/1173)⁵⁸ ve kendisinin ölümüyle yerine geçen oğlu Togan Şah (ö.581/1185) ve veziri es-Sadr Kıvamuddîn⁵⁹ ve daha birçok idareci sayılabilir.

Ömrünün son yıllarında (yaklaşık ö.600/1203) yapmış olduğu seyahatleri sonlandırarak, birikimini telifata dökmek ve öğrenci yetiştirmek amacıyla Herata'a yerleşen⁶⁰ ve kalan ömrünü burada geçiren Râzî, bu süre içerisinde sayıları üç yüzü bulan

⁴⁹ İbn Hallikân, a.g.e., IV, s. 250; Subkî, a.g.e., VIII, s. 86; Safedî, **el-Vâfi**, IV, s. 176; Cerrahoğlu, a.g.m., s. 8.

⁵⁰ İbn Kesîr, **el-Bidâye**, XIII, s. 67; İbn Hallikân, a.g.e., IV, s. 250; Subkî, a.g.e., VIII, s. 86; Yavuz, **"Fahreddin er-Râzî"**, s. 89.

⁵¹ Gitmiş olduğu şehirler arasında; Gazne, Bamyân, Horasan, Benâkit, Hucend, Semerkant, Cürçan, Tûs, Herat, Hârizm, Buhârâ, Belh, Nîşâbü'r, Serahs ve bazı Hint beldeleri sayılabilir.

⁵² Râzî'nin kendi ifadesiyle Tûs şehrindeki İmam Gazzâlî'nin makamını ziyaret etmek için bulunduğu dönemde, bölgenin zeki emirlerinden biriyle Gazzâlî'nin "Mustasfa" adlı eseri üzerine münazaralarda bulunmuştur. (Bkz: Râzî, **Munazarat'u Fahrüddîn er-Râzî**, Thk: Fethullah Halif, Beyrut: Daru'l-Meşrik, b.t.y., s. 45.)

⁵³ İbn Hallikân, a.g.e., IV, s. 251; Kiftî, **İhbâru'l-'Ulema**, s. 220; Yavuz, **"Fahreddin er-Râzî"**, s. 89.

⁵⁴ İbn Kesîr, **el-Bidâye**, XIII, s. 55.

⁵⁵ Safedî, **el-Vâfi**, IV, s. 176; Cerrahoğlu, **"Fahreddin er-Râzî ve Tefsiri"**, s. 10.

⁵⁶ İbnü'l-İmâd, **Şezerât**, VII, s. 40; İbn Ebî Usaybi'a, **'Uyûnü'l-Enbâ**, s. 462; Safedî, a.g.e., IV, s. 175.

⁵⁷ İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yan**, IV, s. 250; İbnü'l-İmâd, a.g.e., VII, s. 40; Safedî, a.g.e., IV, s. 176.

⁵⁸ Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı**, s. 51.

⁵⁹ Altaş, a.g.m., s. 54.

⁶⁰ Kiftî, **İhbâru'l-'Ulema**, s. 220.

talebelerini yetiştirmiştir.⁶¹ Zekâsı, hitabeti ve ilminin genişliği ile tanınan Râzî, “allâme” unvanıyla anılan ender âlimlerden olmuştur.⁶² Yerleşmiş olduğu Herat bölgesinde Şeyhu’l-İslâm lakabıyla tanınan Râzî,⁶³ usulcüler arasında ise “el-İmam” olarak tanınmıştır.⁶⁴ Yaşadığı asrın fakihi, müfessiri, belagatçısı, filozofu ve tabibi kabul edilen Râzî, ayrıca astronomi, matematik ve mantık gibi alanlarda da eserler telif etmiştir.⁶⁵ Kıftî (ö.646/1248), Râzî için; “Zamanının en faziletli kişilerinden olup, fıkıh, usul, kelam ve hikmette selefi geride bırakmıştı”⁶⁶ derken, İbn Hallikan, “Râzî, yaşamış olduğu asırda tekti ve ilmi kelam ve ma’kulat ilimlerinde zamanındaki âlimlere üstün gelmişti”⁶⁷ demiştir. İbn Haldun’un ise O’na atfen; “mantık ve münazara ilmini en iyi bilen kişidir” dediği rivayet edilir.⁶⁸

Mühim talebeleri arasında; Kutbuddîn el-Mısrî (ö.618/1221), Şemseddîn el-Hûî (ö.637/1239), Efdaluddîn el-Hucî (ö.646/1248), Şemseddîn Hüsrevşâhî (ö.652/1254), Esîruddîn el-Ebherî (ö.663/1254), Nasîruddîn et-Tûsî (ö.672/1273), Necmeddîn el-Kâtibî (ö.675/1276) ve daha birçok âlim şahsiyet yer almaktadır.⁶⁹

Râzî’nin hocalarını babası Ziyâuddîn Ömer’den başlatmak gerekir. Kelâm, usul ve fıkıh alanında ilk ilmi ondan almış ve fikir dünyasının oluşmasında etkisi çok olmuştur. Râzî, fıkıh ve kelam alanındaki hoca silsilesini vermiş ve bu silsileyi babasıyla başlatmıştır.⁷⁰ Babasının dışında kelam ve felsefe alanında Mecdüddîn el-Cîlî’den uzun süre dersler almıştır.⁷¹ Fıkıh ilminde ise babasından sonra ders aldığı hocası, Gazzâlî’nin (ö.505/1111) öğrencisi olan, Yahya en-Nişabûrî’nin (ö.549/1154) öğrencisi Kemaleddîn es-Simnânî olmuştur.⁷² Azerbaycan bölgesi Merend Kadısı olan Muhyiddîn’den de fıkıh dersleri almıştır.⁷³ Bunlar dışında bazı kaynaklarda geçmekte olan, Muhammed b. Ahmed et-Tabesî

⁶¹ İbnü’l-‘Îmâd, a.g.e., VII, s. 40.

⁶² Yavuz, “**Fahreddin er-Râzî**”, XII, s. 89; Uludağ, **Fahrettin Râzî (Hayatı, Fikirleri, Eserleri)**, s. 71.

⁶³ Safedî, a.g.e., IV, s. 176; Cerrahoğlu, a.g.m., s. 10.

⁶⁴ Altaş, a.g.e., s. 48

⁶⁵ Uludağ, a.g.e., s. 71.

⁶⁶ Kıftî, a.g.e., s. 220.

⁶⁷ İbn Hallikân, a.g.e., IV, s. 249.

⁶⁸ Cerrahoğlu, a.g.m., s. 10.

⁶⁹ İbnü’l-‘Îmâd, **Şezerât**, VII, s. 40; Altaş, **Fahreddin er-Râzî’nin Hayatı**, s. 44.

⁷⁰ İbn Hallikân, **Vefeyâtü’l-A’yan**, IV, s. 250.

⁷¹ Altaş, a.g.m., s. 47.

⁷² Altaş, a.g.m., s. 47.

⁷³ İbn Ebî Usaybia, **‘Uyûnü’l-Enbâ**, s. 462.

(ö.482/1089)⁷⁴ ve Şîî kelâm âlimi Muhammed Ali el-Hımmısî'den dersler aldığına⁷⁵ dair rivayetler bulunmaktadır.⁷⁶

Râzî'nin, kaynaklarda geçmekte olan usul ve furû ilimlerindeki hoca silsilesi şu şekildedir:

Usul İlimlerindeki Hoca Silsilesi:⁷⁷

Ebû Ali el-Cubbâî	(ö.303/915)
Ebû'l-Haseb el-Eş'arî	(ö.321/933)
Ebû'l-Haseb el-Bâhilî	(ö.370/980)
Ebû İshâk İbrahim el-isferâinî	(ö.418/1027)
Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî	(ö.438/1046)
Ebû'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî	(ö.478/1085)
Ebû'l-Kasım Selman b. Nâsır el-Ensârî	(ö.512/1118)
Ziyâeddîn Ömer	(ö.559/1164)

Furû İlimlerindeki Hoca Silsilesi:⁷⁸

Hz. Muhammed (sav)

Ömer İbnu'l-Hattâb (r.a.)

Abdullah b. Ömer	(ö.73/692)
Nâfi	(ö.117/735)
İmâm-ı Malik b. Enes	(ö.179/795)
İmâm Şafî	(ö.204/819)
Ebû İbrahim İsmâil el-Müzenî	(ö.264/877)

⁷⁴ Safedî, **el-Vâfi**, IV, s. 176.

⁷⁵ Altaş, a.g.m., s. 48.

⁷⁶ Eşref Altaş; bahsi geçen makalesinde Râzî'nin, Safedî'nin iddia ettiği gibi Tabesî'den ve İbn Hacer'in iddia etmiş olduğu gibi Hımmısî'den ders aldığına dair bizlere ulaşmış olan rivayetleri incelemiş ve bu iddiaların tutarsız olduğu iddialarını geniş bir şekilde açıklamaya çalışmıştır. Bu iddianın tutarsız olduğunu gösteren en önemli sebebin Tabesî'nin hicri 482 yılında, yani Râzî'den çok önce vefat etmiş olmasıdır. (Altaş, a.g.m., s. 48.)

⁷⁷ İbn Hallikân, a.g.e., IV, s. 252; Altaş, a.g.m., s. 61.

⁷⁸ İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yan**, IV, s. 252; Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı**, s. 61.

Ebû'l-Kâsım el-Enmâtî	(ö.288/901)
Ebû'l-Abbas Ahmed b. Süreyc	(ö.306/918)
Ebû İshâk el-Mervezî	(ö.340/951)
Ebû Zeyd el-Mervezî	(ö.371/981)
Kaffâl el-Mervezî	(ö.417/1026)
Kadı Hüseyin el-Mervezî	(ö.462/1072)
Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesûd el-Ferrâ el Beğavî	(ö.516/1122)
Ziyâuddîn Ömer	(ö.559/1164)

Ders almış olduğu hocalarının yanı sıra sahip olduğu üstün zekâ ve kabiliyeti sayesinde, felsefe ve kelâm ilimleri dışında da kendini yetiştirmiş, tıp, astronomi, edebiyat ve mantık gibi ilimlerde de zamanın ender şahsiyetlerinden biri olmuştur.⁷⁹ En çok dinî ilimlerde, dinî ilimler içerisinde de en çok tefsir ve kelâm alanında temayüz etmiş olan Râzî, daha çok Kelâm alanında eserler vermiş ve tefsir alanında yazmış olduğu “Tefsir-î Kebîr”i kendisinden sonra bu alanda ilk başvuru kaynağı olagelmıştır. Hz. Ali’ye nispet edilen şiirlerle Ebû'l-Alâ el-Ma'arrî'nin şiirlerinden önemli ölçüde etkilenen Râzî, Şerif er-Radî'nin eseri *Nehcü'l-Belâğâ*'yı şerhetmiş, Belagat alanında ise Abdülkahir el-Cürcânî'ye ait olan “Delâilü'l-İ'câz” ve “Esrârü'l-Belâğâ” adlı eserleri ihtisar ederek yeniden telif etmiş ayrıca Zemahşerî'nin “el-Mufasssal”,⁸⁰ Gazzâlî'nin “veciz”,⁸¹ adlı eserine şerh yazmıştır.

Kelâm ve felsefe ilmini diğer ilimler içerisinde farklı bir yere oturtan Râzî,⁸² hayatının son dönemlerinde bu görüşünden vaz geçmiş talebelerinden İbrahim b. Ebî Bekr el-İsfahânî'ye vermiş olduğu vasiyetinde de değindiği üzere, kelâm ve felsefe yolunda hiçbir fayda görmediğini belirtmiştir.⁸³ Keşke kelâm ilmi ile meşgul olmasaydım diyerek ağladığı ve “kelâm ve felsefe yollarını tecrübe ettim ancak sadra şifa, hastalığa deva hiçbir şey bulamadım. En doğru yol olarak Kur'an yolunu gördüm” dediği rivayet olunmuştur.⁸⁴ Tüm

⁷⁹ Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, XII, s. 89; Uludağ, **Fahreddin Râzî (Hayatı, Fikirleri, Eserleri)**, s. 5.

⁸⁰ Safedî, **el-Vâfi**, IV, s. 175; Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, XII, s. 90.

⁸¹ Subkî, **Tabakât**, VIII, s. 87.

⁸² Cerrahoğlu, “Fahreddin er-Râzî ve Tefsiri”, s. 12.

⁸³ Subkî, a.g.e., VIII, s. 91.

⁸⁴ İbnü'l-İmâd, **Şezerât**, VII, s. 41.

ilim dallarıyla ilgilenen ve kendini geliştiren Râzî, başta babası olmak üzere, Gazzâlî, İbn Sîna ve Fârâbî'nin de etkisiyle tasavvufa da ilgi duymuştur.⁸⁵

Vakur bir kişiliğe sahip olan Râzî, ilmine olan güveni sayesinde⁸⁶ çok farklı kimselerin sohbetlerine katıldığı,⁸⁷ kendisine çeşitli hususlarda sorular sorulup cevaplar alındığı bir zat olmuş, samimi vaaz ve hutbeleriyle hem kendisi ağlamış hem de etrafındakileri düşündürmüş ve ağlatmıştır.⁸⁸ Yahudi⁸⁹ ve Hristiyan din adamlarıyla da farklı ortamlarda tartışmalar yapmış olmasına karşın⁹⁰ hiç kimseyi tekfir etmemiş olan Râzî,⁹¹ aile efradına zina ve fasıklık iftirasında bulunan⁹² Kerrâmîleri ise tekfir etmiş,⁹³ onlar da Râzî'yi küfürle itham etmişlerdir.⁹⁴ Hanbelî ve Kerrâmîler Râzî'ye, Râzî'de onlara lanet etmiştir.⁹⁵

Hayatının ilk yıllarında, eğitimi devam ettirdiği zaman dilimi içerisinde çok sıkıntılar ve fakirlikler çekmiştir. Özellikle Tebriz'deki eğitim hayatında çekmiş olduğu sıkıntılar eserlerde acıklı bir anlatımla rivayet edilmiştir.⁹⁶ Hayatının ilk yıllarında çekmiş olduğu bunca yoksulluk ve sıkıntıya rağmen, son dönemlerinde sultanlardan görmüş olduğu izzet ve ikramlar⁹⁷ ve dünürü Serahs'lı tabip, Abdurrahman b. Abdülkerim'den oğullarına

⁸⁵ Uludağ, **Fahrettin Râzî (Hayatı, Fikirleri, Eserleri)**, s. 5.

⁸⁶ Cerrahoğlu, a.g.m., s. 10.

⁸⁷ Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı**, s. 48.

⁸⁸ İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, IV, s. 249; Cerrahoğlu, a.g.m., s. 10.

⁸⁹ Altaş, a.g.e., s. 51.

⁹⁰ Yavuz, **"Fahreddin er-Râzî"**, XII, s. 89.

⁹¹ Râzî, hiç bir zaman taasupkâr bir kimse olmamış, mütekekkim ve filozoflardan hiç kimseyi tekfir etmemiştir. O'na göre mütekekkimler ve filozoflar Allah'ı, tenzih ve ta'zim etmeye çalışmışlar, niyetleri bu olsa da bazıları hata yapmışlardır. Fakat hepsinin gayesi Allah'ı yüceltmektir. (Bkz: Cerrahoğlu, a.g.m., s. 10.)

⁹² Subkî, a.g.e., VIII, s. 89; Safedî; Râzî'nin oğluna, eşine zina iftirası atanların Hanbeliler olduğunu eserinde zikretmiştir. (Bkz: Safedî, a.g.e., IV, s. 176.)

⁹³ Kerrâmîler'in ailesine atmış olduğu ileri derecedeki bu iftiralar karşısında Râzî'nin söylemiş olduğu şu söz O'nun ilmi şahsiyetini göstermiş olması açısından mühimdir. "Aileme atmış oldukları bu iftiraların olmuş olma ihtimali vardır. Oğlum gençtir ve gençlik deliliğin şubelerindendir. Allah'tan O'nu ıslah etmesini ve O'nun tövbe etmesini dilerim. Zevceme gelince, ben yaşlı bir kişiyim ve bu durum, Allah'ın koruması hariç, kadınların düşebileceği bir durumdur Ama Allaha yemin ederim ki, Allah'ın cisim olduğunu söylemek imkânsızdır." (Safedî, a.g.e., IV s. 176; Cerrahoğlu, a.g.m., s. 10.)

⁹⁴ Cerrahoğlu, a.g.m., s. 10.

⁹⁵ Safedî, a.g.e., IV s. 176.

⁹⁶ Altaş makalesinde, ravilerden naklen Râzî'nin Tebriz'deki eğitim hayatı süresince çok yokluk çektiğini, okumuş olduğu medresenin yakınında bulunan ve kızartılmış hayvan kellesi satan bir sakadatçının etrafında dolaşması sebebiyle, dükkân sahibinin kendisine her gün bir kelle verdiğini ve Râzî'nin de sabah bir kısmını akşam bir kısmını tüketmek suretiyle açlığını giderdiği belirtilmektedir. Servet sahibi olduğu hayatının son döneminde bu esnafa hatırı sayılır derecede altın gönderdiğini ancak O'nun vefat etmiş olması sebebiyle bu altınların mirasçılara verildiğinden de bahseder. (Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı**, s. 48)

⁹⁷ Râzî'nin tek kızını Harezmşah sultanının veziri olan Âlâu'l-Melik el-'Alevî ile evlendirmiş olduğu da rivayet edilir. (Bkz: Cerrahoğlu, **"Fahreddin er-Râzî ve Tefsiri"**, s. 10.) Bu evlilik de servetinin sebepleri arasında sayılabilir. Zira bu evlilikten sonra kendisine tahsis edilen sarayda ikamet etmeye başlamıştır. (Altaş, a.g.m., s. 79.)

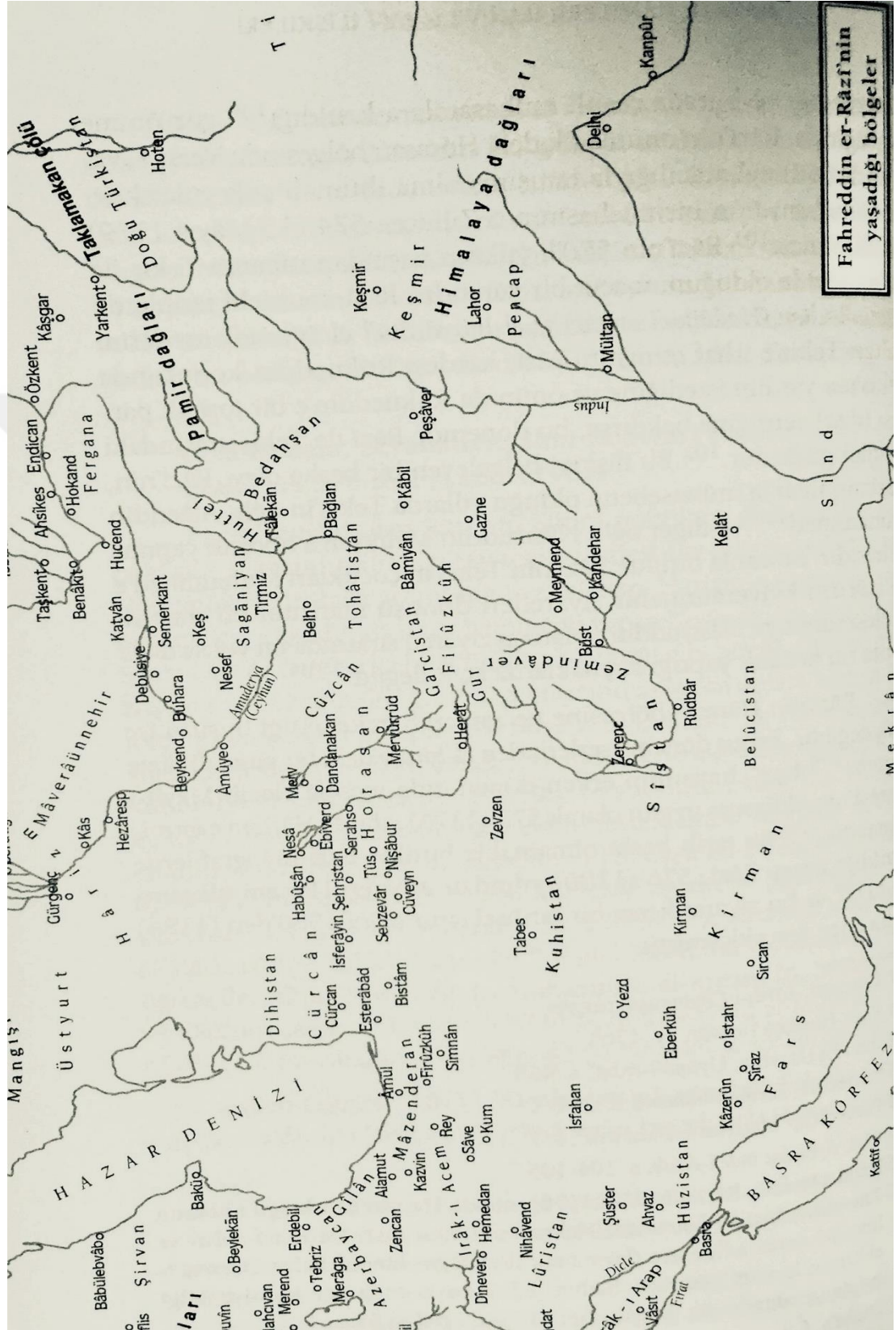
kalan miras sebebiyle zengin sayılacak imkânlarla kavuşmuştur.⁹⁸ Rivayetlere göre vefat ettiğinde, sahip olduğu gayrimenkuller ve hayvanları hariç yaklaşık seksen bin dinar mal bırakmıştır.⁹⁹



⁹⁸ İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, IV, s. 250; İbnü'l-İmâd, **Şezerât**, VII, s. 40; Safedî, **el-Vâfi**, IV, s. 176; Cerrahoğlu, a.g.m., s. 10; Hacımüftüoğlu eserinde, Râzî'nin hayatının sonlarına doğru kavuşmuş olduğu servetin, dünürü olan tabipten kalmış olabileceği görüşünü reddederek, bu servetin o dönemde birbirleriyle kavgalı olmalarına karşın her birisinin takdirini kazanmış olduğu sultanlar vesilesiyle, ilmî otoritesi ve kişiliğinden kaynaklı olduğunu ifade etmiştir. (Bkz; Hacımüftüoğlu, **Fahrüddîn er-Râzî Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz'ının Tahkikli Neşri**, 122.)

⁹⁹ Safedî, a.g.e., IV, s. 178; İbnü'l-İmâd, a.g.e., VII, s. 40.

Fahreddin Râzî'nin yaşadığı bölgelerin haritası;



2. Yaşadığı Dönem

Râzî, Abbasî devletinin gücünü artık kaybettiği, bununla birlikte İslâm topluluklarının buhran, çöküş ve fitneler dönemini yaşamış olduğu, Haçlı ve Moğol saldırılarının İslâm dünyasını bunalttığı,¹⁰⁰ hilâfetten ayrılan irili ufaklı birçok devletin kurulmuş olduğu,¹⁰¹ Şîi-Batınî anlayışların siyasal hâkimiyetlerinin devam ettiği, merkezî Abbâsî otoritesinin boşluğu sebebiyle, yerel hanedanlıkların birbirleriyle mücadele içerisinde olduğu siyasî bir ortamda yaşamıştır.¹⁰²

İslâm dünyası, haçlı seferleri ve Moğol istilası sebebiyle farklı kültürlerle tanışmış, aynı zamanda karşılaşılan bu durum mevcut olan ilmi hayata da darbe vurmuştur.¹⁰³ İç karışıklığın zirve yaptığı, iç ve dış siyasi çekişmelerin İslâm dünyasını etkisi altına almış olduğu bu dönemde, Râzî gibi, sonraki yıllarda İslâm kültürüne yön verecek olan pek çok düşünür ve âlim yetişmiştir. İbn Asâkir (ö.571/1175), Alaaddin el-Kâsânî (ö.586/1190), Şihâbuddin Sühreverdî (ö.587/1191), İbn Rüşd (ö.595/1199), Seyfuddin el-Âmidî (ö.631/1234), İzzuddin b. Abdisselâm (ö.660/1262) bu âlimlerden bir kısmıdır. Bununla birlikte yine bu dönem, İslâm toplumunu derinden etkilemiş olan birçok mutasavvıfın yaşamış olduğu dönemdir. Abdülkadir Geylânî (ö.561/1166), Feridüddîn Attâr (ö.618/1221), Necmuddin Kübrâ (ö.618/1221), Bahauddin Veled (ö.628/1231), Ömer b. Fârız (ö.632/1234), İbn Arabî (ö.638/1240), Sadruddin Konevî (ö.672/1273) ve Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (ö.673/1274) bunlar arasında sayılabilir. Bu dönem siyasî ve toplumsal alanda zor bir dönem olmasına karşın, genel manada bakıldığında ilmî açıdan velûd bir zaman dilimi olmuştur. Telifatın zirve yaptığı, diğer dillerden Arapçaya tercümelerin yaygınlaşmış olduğu, tabiat, felsefe ve astronomi ilimlerinin geliştiği, bunların yanı sıra

¹⁰⁰ Özellikle Râzî'nin yaşadığı doğu bölgesi, tamamen Moğol istilası tehdidi altında bulunuyordu. Nihâyet Râzî'nin ölümünden sonra Horasan ve Maverâünnehir bölgesi tamamen Moğollarca istilâ edilmiştir (ö.617/1220). (Bkz: Hacımuftüoğlu, **Fahrüddîn er-Râzî Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-Î'câz'ının Tahkikî Neşri**, 118.)

¹⁰¹ İlf bint Yahya İmâm, **Mevkifu'r-Râzî min Mesâili'l-Esmâi ve'l-Ahkâm fî't-Tefsîri'l-Kebîr**, Ümmü'l-Kura Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Mekke: 2011, s. 13.

¹⁰² Uludağ, **Fahrettin Râzî (Hayatı, Fikirleri, Eserleri)**, s. 22; Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı**, s. 44.

¹⁰³ Uludağ, a.g.e., s. 22; İslâm dünyasını dışardan tehdit etmekte olan Moğol ve Haçlı tehlikesine karşın, içerde de Abbâsî Hilafetine karşı farklı oluşumlar, melik, sultan ve şahlar ortaya çıkmıştır. Buveyhoğulları (320-447), Selçuklular (429-552), Gazneliler (352-582), Harezmşahlar (485-618) ve Gur'lular (390-612) bu dönemde ortaya çıkmış olan irili ufaklı devletlerdir. (Bkz: Hacımuftüoğlu, **Fahrüddîn er-Râzî Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-Î'câz'ının Tahkikî Neşri**, s. 118.)

sultanlar ve emirlerin ilim erbabını himaye edip beldelerinde türlü imkânlar sağlamak suretiyle ilmi gelişmeyi teşvik ettikleri bir dönem olmuştur.¹⁰⁴

Siyasi çekişmelerin hâkim olduğu bu coğrafyada özellikle Râzî'nin yaşamış olduğu Rey şehri, adeta farklı mezhep ve görüşlerin sergilenmiş olduğu bir saha olarak göze çarpmaktadır.¹⁰⁵ Bu siyasî çekişmelerin içerisinde Râzî'nin hayatını üç safhada değerlendirmek doğru olacaktır. İlk dönem, eğitimi aldığı, sünnî eğilimin hâkim olduğu Irak Selçukluları ve ilk eserlerini vermeye başladığı Horasan Emirlikleri dönemidir. İkinci aşamada daha çok Harizmşahlar'ın himayesinde geçen, seyahatler dönemi olarak isimlendirilebilecek zaman dilimidir. Son dönem ise, yoğun ilmî faaliyetlerini sürdürdüğü ve öğrenci yetiştirmiş olduğu, daha çok Gurlular ve Harizmşahlar himayesinde geçen dönemdir.¹⁰⁶

Râzî'nin hayatının çoğunu geçirmiş olduğu Rey şehri, az sayıda Şafiî, belli oranda Hanefî ve baskın çoğunluğu oluşturan Şia müntesiplerinden oluşuyordu.¹⁰⁷ Râzî'nin yaşadığı dönem, Şafiîler'le Hanefilerin birbirlerine üstünlük kurma adına işi savaşılmaya kadar götürdükleri, bunun yanı sıra Şîî-Sünnî çatışmasının zirve yapmış olduğu¹⁰⁸ ve bu sebeple de birçok insanın öldüğü çekişmeler dönemidir.¹⁰⁹ Oluşumlar arasındaki bu mücadeleler 617 yılında vuku bulan Moğol istilasını da kolaylaştırmıştır.¹¹⁰ Çekişme ve kamplaşmaların İslâm Tarihi boyunca en çok olduğu dönemlerden biri olan bu dönemde, Irak, Horasan, Harezm ve Maverâünnehir bölgesinde Mu'tezile mezhebi;¹¹¹ Herat ve Gazne'de ise, Kerrâmiyye mezhebi etkisini hissettiriyordu.¹¹² Râzî'nin doğup büyüdüğü ve seyahatlerini yapmış olduğu bölgelerde, bu oluşumlar dışında, Müşebbihe, Rafizî, Haricî ve Batınî'lerle beraber, Yahudî, Hristiyan, Mecusî, Sanevî ve Sabîî'ler gibi birçok gruplar da yaşamaktaydı.¹¹³

¹⁰⁴ İlâf, *Mevkifu'r-Râzî*, s. 14.

¹⁰⁵ Hacımüftüoğlu, *Fahrüddîn er-Râzî Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-Î'câz'ının Tahkikli Neşri*, s. 119.

¹⁰⁶ Altaş, *Fahredden er-Râzî'nin Hayatı*, s. 44.

¹⁰⁷ Reşîd Kûkâm, *et-Tefkîru'l- Felsefî ledâ Fahrüddin er-Râzî*, Yayınlanmamış Doktora Tezi-Câmiatü'l-Cezâir Cezayir: b.y.y., 2005, s.15.

¹⁰⁸ İlâf, a.g.e., s. 13.

¹⁰⁹ Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdîsî (ö.390/1000), *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Beyrut: Daru's-Sadr, 1991, 336; Altaş, a.g.m., s. 51; Hacımüftüoğlu, *Fahrüddîn er-Râzî Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-Î'câz'ının Tahkikli Neşri*, s. 119.

¹¹⁰ Hacımüftüoğlu, *Fahrüddîn er-Râzî Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-Î'câz'ının Tahkikli Neşri*, s. 119.

¹¹¹ Hacımüftüoğlu, *Fahrüddîn er-Râzî Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-Î'câz'ının Tahkikli*, s. 119.

¹¹² Yavuz, *"Fahredden er-Râzî"*, XII, s. 90.

¹¹³ Hacımüftüoğlu, *Fahrüddîn er-Râzî Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-Î'câz'ının Tahkikli Neşri*, s. 120.

Siyasî durumun bu denli karışık ve istikrarsızlığın İslâm toplumlarını etkisi altına almış olduğu bu ortamda, toplumsal hayatta da aynı düzensizlik ve kargaşa kendini hissettirmekteydi. Ahlaki yapının dejenere olduğu, fakirlik ve hastalıklarla birlikte hırsızlık ve eşkıyalığın toplumları bunalttığı bu ortamda, aynı zamanda toplumsal kast sistemi de mevcuttu. Bu sistemde toplum, refah düzeyi son derece yüksek olan sultanlar ve burjuvazi, gelir düzeyi onların altında bulunan tabipler, tüccar ve askerler ve toplumun en fakir kısmı olan halk tabakası olmak üzere kısımlara ayrılmıştı.¹¹⁴

Râzî'nin yaşamış olduğu dönem İslâm Dünyasında Şia, Batınîlik, Mu'tezile, Kerrâmiye gibi pek çok farklı anlayış etkisini hissettirdiği bir dönemdir.¹¹⁵ Yahudi ve Hristiyanlarla farklı zaman ve mekânlarda birçok tartışma yapmış olan Râzî'nin¹¹⁶ ilmî ve fikrî mücadelesinde asıl yeri, Mutezile, Kerrâmiye, Felâsife ve Batıniyye grupları tutmaktadır.¹¹⁷ Bu gruplar içerisinde ise antropomorfik yaklaşımları olan Mücessime, Müşebbihe ve Kerrâmiye ise asıl hedef kitlesini oluşturmaktadır.¹¹⁸

Böylesine karışık siyasi ortamda, farklı kültürler arasında seyahat etmekle hayatını geçiren Râzî, belli bir dönemde, sebebi meçhul bir şekilde sünnî olan Irak Selçuklularının himayesinden çıkarak, Mu'tezilî görüşe sahip olan Harizmliler'in himayesine girmiş, daha sonra yine sebebi bilinmeyen¹¹⁹ bir şekilde Kerrâmî inanca sahip Gurlular'ın yaşamayı seçmiştir.¹²⁰ İbnu'l-Esîr eserinde, Irak Selçukluları'nın Harizmşah Sultanı Tekiş tarafından yıkılıp topraklarına sahip olmasından sonra Abbasî ordusuna saldırması neticesinde, Abbasî iktidarının Gurlu Emirler'i Harizmşahlar'a karşı kıskırttığını kayıt altına almıştır.¹²¹ Bu rivayet bağlamında Râzî'nin, hilafet makamına itaati vacip görmesi sebebiyle¹²² Harizmleri terk ederek Gurlular'ın himayesine geçmiş olduğu söylenilebilir.

¹¹⁴ İlâf, *Mevkifu'r-Râzî*, s. 14.

¹¹⁵ Uludağ, *Fahrettin Râzî (Hayatı, Fikirleri, Eserleri)*, s. 25; İlâf, a.g.e., s. 13.

¹¹⁶ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı*, s. 51.

¹¹⁷ Yavuz, *"Fahreddin er-Râzî"*, XII, s. 90.

¹¹⁸ Subkî, *Tabakât*, VIII, s. 81; Enver Bayram, *Fahreddin er-Râzî'nin et-Tefsîru'l-Kebîr'inde Tefsir Usûlü Uygulaması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: 2011, s. 24.

¹¹⁹ Bazı rivayetlerde, Harizmliler'i terk etme sebebinin Sultan Tekiş'in, Bağdat'taki Abbasî otoritesini tanımayıp Sultan Gıyaseddîn'e itaati reddetmesi olarak gösterilmiştir. (Bkz: Altaş, a.g.m., s. 68.)

¹²⁰ Altaş, a.g.m., s. 68.

¹²¹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, X, s. 155.

¹²² Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı*, s. 69.

3. Vefatı

Râzî, 606 (1209) yılında Pazartesi gününe denk gelen bir Ramazan bayramında (1 Şevval), son yıllarını geçirmiş olduğu Herat¹²³ şehrinde, hicri olarak altmış üç yaşından gün almış olarak, vefat etmiş ve ölüm döşeğinde öğrencisine yazdırmış olduğu vasiyetine uygun olarak¹²⁴ Muzdahan (Tanrıevi)¹²⁵ diye bilinen köydeki Musakıb dağının eteklerinde defnedilmiştir.¹²⁶ Defnedildiği yerle ilgili olarak İbn Kıftî ise, aslında Râzî'nin kendi evinde defnedildiğini fakat kendisini mülhidlikle suçlayanların ve düşmanlarının na'sına ve kabrine zarar vermemesi adına Muzdahan köyü yakınlarına defnedildiğinin halka söylendiğini iddia etmiştir.¹²⁷ Vefatının, aralarında ileri derecede düşmanlık olan¹²⁸ Kerrâmîlerce zehirlenmesi suretiyle gerçekleştiği ve Kerrâmîler'in O'nun ölümü üzerine sevinç gösterileri yapmış oldukları da nakledilmektedir.¹²⁹

4. Eserleri

Eserlerinin bir hayli fazla olması ve bizim çalışmamızın amacının dışında kalması sebebiyle, içerikleriyle ilgili bilgi vermeden, Râzî'nin kimliği ve ilmî yetkinliğine işaret amacıyla sadece isimlerini zikredip konumuzla alakalı olan *Mefâtîhu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*¹³⁰ adlı tefsirini detaylandırmaya çalışacağız:

4.1. Tefsir Alanındaki Eserleri:

Râzî'nin tefsir alanındaki en önemli ve hacim bakımından en geniş kapsamlı eseri, *Mefâtîhu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)* dır. Nerdeyse kendisinden sonraki bütün müfessirler, bu eserden etkilenmiş ve tefsir alanındaki çalışmalarında ana kaynak olarak

¹²³ Herat (هراة); Fars memleketine ait Horasan bölgesinin ilmî, ekonomik ve tarımsal faaliyetleriyle temayüz etmiş önemli bir şehirdir. (Hamevî, **Mu'cemu'l-Buldân**, V, s. 397.)

¹²⁴ İbn Ebî Usaybi'a, '**Uyûnü'l-Enbâ**, s. 468; İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, IV, s. 249; Safedî, **el-Vâfi**, IV, s. 177.

¹²⁵ Muzdehan: Herat şehri yakınlarındaki bir köye verilen isimdir. (Bkz: İbn Hallikân, a.g.e., IV, s. 252.) Herat'ın kuzey bölgesinde yer alan bu köy, bir çok alim ve üstadın kabrinin bulunduğu, havası ve suyuyla hoş, cami, medrese ve hankâhların çok olduğu bir köydür. (Altaş, a.g.m., s. 81.)

¹²⁶ Safedî, a.g.e., IV, s. 177; Defin işlemi akşama yakın bir vakitte Muzdahan köyüne yakın bir dağda olmuştur. (Bkz: İbn Hallikân, a.g.e., IV, s. 252.)

¹²⁷ Kıftî, **İhbâru'l-Ulema**, s. 220; Yavuz, "**Fahreddin er-Râzî**", XII, s. 89.

¹²⁸ İbnu'l-İmâd, **Şezerât**, VII, s. 40.

¹²⁹ İbn Kesîr, **el-Bidâye**, XIII, s. 67; Kıftî, a.g.e., s. 220; Ebu'l Fellah, a.g.e., VII, s. 40; Yavuz, "**Fahreddin er-Râzî**", XII, s. 89; Cerrahoğlu, "**Fahreddin er-Râzî ve Tefsiri**", s. 11.

¹³⁰ Eserin meşhur kullanımının "Tefsîru'l-Kebîr" olması sebebiyle biz tezimizdeki bahsi geçen yerlerde bu kullanımı tercih edeceğiz.

faaydalanmışlardır. Râzî'nin tefsir alanında en dikkat çekici eseri *Mefâtihu'l-Gayb* olmasıyla birlikte başka eserleri de mevcuttur. Telif etmiş olduğu, özellikle kelam ve felsefeye dair eserlerine kıyasla Râzî'nin tefsir alanındaki eserleri daha azdır.¹³¹ Tefsir alanındaki eserleri:

1. *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*

2. *Esrâru't-Tenzîl ve Envâru't-Te'vîl*

3. *Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*

4. *Tefsîru Sûreti'l-Bakara*

5. *Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha*

6. *Esrâru'l-Kur'ân*

7. *'Acâibu'l-Kur'ân*

Bu eserleri içerisinde, çalışmamızın temel kaynağı olması açısından *et-Tefsîru'l-Kebîr* adlı eserini biraz daha yakından incelemeye çalışacağız.

4.1.1. *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)* Adlı Tefsiri

Râzî'nin tefsir alanında yazmış olduğu bu esere, diğeri eserlerinde atıf yaparken kullandığı isim Tefsîr-i Kebîr'dir.¹³² Son dönem bazı tabakat müellifleri ise¹³³ O'nun, eserini "*Mefâtihu'l-Ğayb*" ve "*Futuhu'l-Ğayb*" şeklinde isimlendirdiğini söylemelerine karşın bu isimlendirmeleri müellifin yapmış olduğuna dair örnek vermemişlerdir.¹³⁴ Râzî'nin Tefsirini yazmadan önce özellikle kelâm ve felsefe başta olmak üzere tefsir, usul, fıkıh, nahiv, tıp, hendese ve astronomi gibi farklı alanlarda birçok eser vermiş ve ahir ömrünün yaklaştığı bir dönemde *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i kaleme almıştır. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i farklı ilim dallarına ait çeşitli alanlarda bilgilerin sunulduğu, tabiatçılar ve felsefecilere meydan okuyan

¹³¹ Mustafa Öztürk, "**Tefsirde Fahreddin er-Râzî**", İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî, İstanbul: İSAM yay., 2013, s. 328.

¹³² Eşref Altaş, **Fahreddin Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi**, İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî, İstanbul: İSAM Yay., 2013, s. 141; İlâf, söz konusu tezinde Râzî'nin diğeri eserlerinde *et-Tefsîru'l-Kebîr* şeklinde yapmış olduğu atıfları yazarak işaret etmiştir. (Bkz; İlâf, **Mevkifu'r-Râzî**, s. 24)

¹³³ Kıftî, **İhbâru'l-'Ulema**, s. 220; İbn Ebî Usaybi'a, **'Uyûnü'l-Enbâ**, s. 470; İbnu'l-'İmâd, **Şezerât**, VII, s. 41.

¹³⁴ İlâf, a.g.e., s. 24.

cevapların verildiği, Arapça dil kaideleri ve Kur'an'ın belağî yönüne dikkatlerin çekildiği ve kelâmî birçok meselenin ele alındığı bir üslup dokusuyla yazmıştır. Ama bütün bunların ötesinde Râzî, asıl gayesinin Kur'an'a gelecek saldırıları aklî deliller ve kanunlar ışığında durdurmak ve onları susturmak olduğunu, hissettirir bir anlayışla eserini tamamlamıştır.¹³⁵

Her alanda yetkin ilmî şahsiyetini eserine yansıtmış olan Râzî, bu sebeple bazı âlimler tarafından¹³⁶ “tefsir dışında eserinde her şey var” eleştirisine maruz kalmış, bazı âlimler ise; “eserinde tefsirle beraber her şey vardır” diyerek bu anlayışı reddetmişlerdir.¹³⁷ Râzî'nin tefsirini imla yoluyla minberden yazdırmış olduğuna dair rivayetler mevcuttur.¹³⁸

Râzî'nin en mühim eserlerinden biri kabul edilen *et-Tefsîru'l-Kebîr*'ini kendisinin tamamlayıp tamamlamadığıyla ilgili farklı rivayetler nakledilmektedir. Râzî'ye yakın dönem tabakat müellifleri, *et-Tefsîru'l-Kebîr*'den bahsederken, eserini tamamlayamadığı ile ilgili herhangi bir bilgiye yer vermemişken daha sonraki tabakat müelliflerinden İbn Hallikan, O'nun eserini tamamlayamadığı ve talebeleri tarafından tamamlandığı yönünde bir rivayette bulunmuştur.¹³⁹ Bunun dışında İbn Usaybia da Râzî'nin öğrencisi olan ve kendisinden ders okumuş olan, Şemsuddîn el-Huveyyî'nin (ö.637/1239)¹⁴⁰ ve yine en gözde öğrencilerinden olan Şemsuddîn el-Hüsrevşâhî'nin (ö.652/1254) tefsire bir tetimme yazmış olduklarını eserinde belirtmiştir.¹⁴¹ Yine daha sonra gelen birçok müellif bu iddiayı destekler nitelikte, eserin farklı yerlerinde öğrencilerinin haşiye, şerh, tekmile ve tetimmeler yazmış olduklarına dair rivayette bulunmuşlardır.¹⁴²

Bunun yansira eserin tamamının Râzî'ye aidiyeti hususunda görüş bildiren Muhsin Abdülhamid, Muhammed Salih ez-Zerkân, Muhammed Fâzıl b. Aşur ve İsmail Cerrahoğlu gibi bir kısım çağdaş araştırmacılara göre,¹⁴³ bu iddialar, ya eserin tamamına aşina olamama

¹³⁵ Cerrahoğlu, “**Fahreddin er-Râzî ve Tefsiri**”, s. 15.

¹³⁶ İbn Teymiyye (ö.728/1328), İmam Râzî'yi tefsiri hususunda, içerisinde tefsir dışında herşeyin var olması şeklinde eleştirmiştir. (Bkz: Safedî, **el-Vâfi**, IV, s. 179)

¹³⁷ Safedî, a.g.e., IV, s. 179.

¹³⁸ Safedî, a.g.e., IV, s. 179. Râzî'nin tefsirinde bazı surelerin tefsirinin sonunda bulunan “İmam-Allah ondan razı olsun- dedi ki”, “Musannif dedi ki”, “üstadımız -Allah ondan razı olsun- dedi ki” şeklinde var olan ifadeler, Safedî'nin bu iddialarını doğrular niteliktedir. (Bkz: Mustafa Öztürk, **Tefsirde Fahreddin er-Râzî**, s. 330.)

¹³⁹ İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, IV, s. 249.

¹⁴⁰ İbn Ebî Usaybi'a, **Uyûnü'l-Enbâ**, s. 647; Altaş, **Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi**, s. 141.

¹⁴¹ İbn Ebî Usaybi'a, a.g.e., s. 650.

¹⁴² Altaş, Râzî'nin eserine kimlerin hangi bölümleri, tekmileleri yazmış olduğuna dair rivayetleri makalesinde belirtmektedir. Bkz: Eşref Altaş, **Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi**, s. 142.

¹⁴³ Öztürk, **Tefsirde Fahreddin er-Râzî**, s. 331.

veya tamamını okuyamamış olmalarının bir neticesi olan tutarsız değerlendirmelerdir.¹⁴⁴ Fakat bu araştırmacılar dahi eserin içerisinde az da olsa Râzî'nin öğrencilerine ait bir takım eklemelerin olduğunu kabul etmişlerdir. Eserin içerisinde aynı konuları ihtiva eden ayetlerin tefsirinde birbirine zıt manaların verilmiş olması,¹⁴⁵ kendisinden sonra yaşamış olmasına rağmen eserde Kurtûbî'den (ö.671/1272) nakillerin varlığı¹⁴⁶ azda olsa esere, öğrencilerinin sonradan katkılarının olduğu kanaatini güçlendirmektedir.

Eserin yazılış tarihiyle ilgili elimizde bütüncül bir veri olmamakla birlikte bazı surelerin sonuna tefsirinin bitirildiği tarihin, bazı surelerin sonuna ise tarih ile birlikte yerin, müellif tarafından koyulmuş olması yazılış tarihiyle ilgili yaklaşık bir kanaatin oluşmasına yetecek kabildendir.¹⁴⁷ Ancak Râzî'nin tefsirini kaleme alırken nüzul sırası veya tertip sırası şeklinde bir sıralamayı takip etmemiş olması, eserin yazılmış olduğu tarihin tam olarak tespitini bir hayli zorlaştırmaktadır.¹⁴⁸

Râzî tefsirine, müstakil bir cilt oluşturacak şekilde Fatiha Suresi'nin tefsiriyle başlamış olduğu rivayetlerden anlaşılmaktadır.¹⁴⁹ Fatiha Suresi'nin sonuna bitirilmiş olduğu tarih yazılmamış, tertip açısından bu sureden sonra gelen Bakara Suresi için de aynı yöntem tekrar edilmiştir.¹⁵⁰ Fakat Bakara Suresi'ne, tefsirin genelinde yapılmış olan atıflara bakıldığında, bu surenin tefsirinin yaklaşık olarak 595 tarihinde bitirilmiş olduğu varsayılmaktadır.¹⁵¹ Sonuna bitiriliş tarihinin yazılmış olduğu ilk sure, Âli İmran Suresi'dir ve bu tarih, 595 yılı, Rebî'u'l-Âhir ayının ilk günü olan Perşembe gününü göstermektedir.¹⁵² Yine müfessirin kaleme ilk almış olduğu surelerden olan Nas Suresi'nin 592 senesinde

¹⁴⁴ Cerrahoğlu; et-Tefsîru'l-Kebîr'in Râzî tarafından tamamlanmamış olduğuna dair görüşlerin sebebini şu şekilde açıklamıştır: Râzî'nin tefsirini yazarken bitirmiş olduğu surelerin sonuna bazen tarih düşüp bazen tarih düşmemiş olması bazı kısımları farklı kişilerin yazmış olduğu izlenimini vermektedir. Tefsirini bitirmiş olduğu surenin tarihini belirtmediği sureler, daha sonraki bazı ilim erbabında, o tefsirin başkası tarafından yapılmış olduğu algısının oluşmasına sebebiyet vermiştir. Oysa hem Râzî'ye yakın tabakat yazarlarının böyle bir bilgiye yer vermemiş olması, hem de et-Tefsîru'l-Kebîr'in üslup hususiyetleri ayrıca eser üzerine yapılmış olan ciddi tetkikler, onun tek elden çıkmış olduğunun açık göstergesi kabul edilmiştir. Oluşmuş olan bu algının nedeni ise, eserin çok hacimli olmasından ötürü tamamının okunamamış olması olabilir. Esere girmiş olabilecek talebelerinin haşiye ve şerhleri, bütünlüğünü bozmayacak ve farklılık getirmeyecek derecede az olmuş olabilir. (Bkz: Cerrahoğlu, “Fahreddin er-Râzî ve Tefsiri”, s. 14; Ayrıca konuyla ilgili olarak bkz; Eşref Altaş, **Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi**, s. 142)

¹⁴⁵ Tezimizin ikinci bölümünde “İstiva” ile ilgili ayetlerin açıklamasında konuya değinilecektir.

¹⁴⁶ Öztürk, a.g.e., s. 331.

¹⁴⁷ Cerrahoğlu, a.g.m., s. 14.

¹⁴⁸ Eşref Altaş, **Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi**, s. 142.

¹⁴⁹ İbn Ebî Usaybi'a, **Uyûnü'l-Enbâ**, s. 470; Cerrahoğlu, a.g.m., s. 13.

¹⁵⁰ Cerrahoğlu, a.g.m., s. 14.

¹⁵¹ Eşref Altaş, **Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi**, s. 143.

¹⁵² Cerrahoğlu, “Fahreddin er-Râzî ve Tefsiri”, s. 14.

yazılmış olduğu var sayılmaktadır.¹⁵³ Tertip açısından Âli İmran Suresi’nden sonra gelen Nisâ, Enfâl, Tevbe, Yûnus ve Hûd gibi surelerin tefsirlerinin bitiriliş tarihleri kayıtlıdır.¹⁵⁴ Bu durumda Fatıha Suresi veya Nas Suresi ile tefsirini yazmaya başlamış olduğu kabul edildiğinde, Râzî’nin esere başlama tarihi 595 yılından yaklaşık bir, iki yıl öncesi olmalıdır.¹⁵⁵ Eserinde en son kaleme almış olduğu tefsir, Fetih Suresinin tefsiridir ve bu surede 603 tarihi kayıtlıdır.¹⁵⁶ Eserini bitirmiş olduğu tarih muhtemelen bu tarih olmakla birlikte vefat tarihi olan 606 yılına kadar eser üzerinde çalışmış olması da muhtemeldir.

Râzî, tefsir alanında geleceğe yön veren ve şaheseri olan tefsiri için hayatının son yirmi yılında malzeme toplamıştır. Bir taraftan *et-Tefsîru’l-Kebîr*’i yazarken, aynı zamanda içlerinde büyük hacimli eserlerin de yer aldığı yaklaşık olarak yirmi beşe yakın eser de kaleme almıştır.¹⁵⁷ Eldeki veriler ışığında Râzî, eserinin yazımına, hicrî 595 tarihinden en az bir iki yıl önce başlayıp, 603 tarihinden sonraki birkaç yılı da kapsayan, yaklaşık on beş yıllık bir sürede tamamladığı rahatlıkla söylenebilir.¹⁵⁸

Eserinin gayet hacimli olmasının sebebi, Râzî’nin Kur’an tasavvurunda gizlidir. Zira Râzî’ye göre Kur’an, tüm ilimlerin kaynağı olma özelliğini haizdir.¹⁵⁹ Râzî, bu bağlamda eserinde “ما فرطنا في الكتاب من شيء” “Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık”¹⁶⁰ ayetini açıklarken, Kur’an’ı Kerim’in, icmâ, haber-i vahid ve kıyasın delil olduğunu beyan ettiğini, dolayısıyla bu üç yoldan bir tanesiyle sabit olan hükmün aslında Kur’an ile sabit olmuş olacağını ve bu iddianın cumhur ulemanın görüşü olduğunu zikreder.¹⁶¹ Râzî, görüşünü destekler nitelikte “Resul size neyi verdiyse onu alın, sizi neyden nehyettiye ondan sakının”¹⁶² ve “لا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين” “hiçbir yaş, hiçbir

¹⁵³ Eşref Altaş, *Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi*, s. 142.

¹⁵⁴ Cerrahoğlu, a.g.m., s. 14.

¹⁵⁵ Eşref Altaş, *Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi*, s. 142.

¹⁵⁶ Cerrahoğlu, a.g.m., s. 14.

¹⁵⁷ Eşref Altaş, *Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi*, s. 142.

¹⁵⁸ Öztürk, *Tefsirde Fahreddin er-Râzî*, s. 330.

¹⁵⁹ Öztürk, a.g.e., s. 282.

¹⁶⁰ En’âm, 6/38.

¹⁶¹ Râzî, icmâ, haber-i vahid ve kıyasın delil kaynağı olduğuna Kur’an’ın delalet etmiş olduğunu Vahidî (ra) ve İmam Şafî’nin söylemiş oldukları sözlerden örnekler vererek ispat etmeye çalışmıştır. (Bkz: Râzî, *Tefsîru’l-Kebîr (Mefâtihu’l-Ğayb)*, Beyrut: Daru İhyai’t-Turasi’l-‘Arabî, 1420, XII, s. 527.)

¹⁶² Haşr, 59/7.

kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta olmasın”¹⁶³ ayetlerini konuyu anlatırken arz eder.¹⁶⁴ O’nun Kur’an ve sünnet hususundaki düşünüş tarzı ve bakış açısı İmam Şafîî’nin Kur’an yaklaşımıyla benzerlik arz eder. Çünkü Şafîî, Kur’an nassıyla sünnet arasında bağlayıcılık açısından hiçbir fark olmadığı kanaati Râzî’nin bakış açısıyla örtüşmektedir.¹⁶⁵

Müfessirimizin eserinin bu denli hacimli olması ve eserinde yeri geldikçe her konuya ve farklı ilim dallarıyla ilgili yorumlara girmiş olması, O’nun “Kur’an, sonsuz konular ve sırlar içerir”¹⁶⁶ şeklinde özetlenebilecek bakış açısıyla yakından alakalıdır. Râzî, eserini yazarken, zamanına kadar gelmiş olan görüşlerden aktaracak olduklarına eserinde yer verdikten sonra, çoğunlukla onlardan beğendiği görüşü belirtir veya kendi görüşünü diğer yorumların altında zikreder. Kendi görüşünü açıklarken kimi zaman sahabe ve tabiin görüşlerine karşı eleştirisini de belirtir.¹⁶⁷ Çünkü O’na göre eleştirden muaf olan tek kişi Hz. Peygamber’dir.

4.2. Tefsir Alanı Dışındaki Eserleri:

Râzî’nin, yaşamış olduğu dönemde neredeyse tüm ilim dallarında etkin ve yetkin bir şahsiyet olması hasebiyle, tüm bu ilmi konularda eser vermiş olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bir kısmı elimize ulaşmış fakat bir kısmından farklı kaynaklar vasıtasıyla haberdar olduğumuz iki yüz’e yakın eserinin varlığından bahsedilmektedir.¹⁶⁸ Bu eserlerin bir kısmı matbu olarak, bir kısmı ise el yazması şeklinde günümüze ulaşmıştır. Râzî’nin eserlerinin aidiyeti hakkında muhtelif bilgiler verilmektedir.¹⁷⁰ Kronolojiye uygun olarak Eşref Altaş, bu eserlerden doksan dokuz tanesinin Râzî’ye ait olduğunu tespit etmiştir.¹⁷¹ Tefsir dışında eser yazmış olduğu ilim dallarını ve kaleme almış olduğu eserleri şu şekilde özetleyebiliriz:

4.2.1. Kelâm Alanındaki Eserleri:

En çok eser verdiği alanlardan birini Kelâm oluşturmaktadır. Bu alanda yazmış olduğu eserlerin bir kısmı şunlardır:

¹⁶³ En’am, 6/59.

¹⁶⁴ Râzî, **Tefsîru’l-Kebîr**, XII, s. 527-528.

¹⁶⁵ Öztürk, **Tefsirde Fahreddin er-Râzî**, s. 281-282.

¹⁶⁶ Öztürk, a.g.e., s. 285.

¹⁶⁷ Öztürk, a.g.e., s. 296.

¹⁶⁸ Safedî, **el-Vâfi**, IV, s. 178-180.

¹⁷⁰ Uludağ, **Fahrettin Râzî (Hayatı, Fikirleri, Eserleri)**, s. 41-43.

¹⁷¹ Eşref Altaş, **Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi**, s. 91-164.

1. *Ecvibetü 'l-Mesâili 'l-Neccâriyye*
2. *Kitâbu 'l-Erba 'în fî Usûli 'd-Dîn*
3. *Îrşâdü 'n-Nazar ilâ Letâifi 'l-Esrâr*
4. *Esâsü 't-Takdîs*
5. *el-İşâra fî 'İlmi 'l-Kelâm*
6. *el-Beyân ve 'l-Burhân*
7. *Tahsîlü 'l-Hak*
8. *el-Cebr ve 'l-Kader*
9. *el-Cevherü 'l-Ferd*
10. *Hudûsü 'l- 'Âlem*
11. *el-Halk ve 'l-Ba 's*
12. *Kitâbü 'l-Hamsîn fî Usûli 'd-Dîn*
13. *ez-Zübde fî 'İlmi 'l-Kelâm*
14. *Şerhu Esmâillâhi 'l-Hüsnâ*
15. *'İsmetü 'l-Enbiyâ*
16. *er-Risâletü 'l-Kemâliyye fî 'l-Hakâiki 'l-Îlâhiyye*
17. *el-Mebâhisü 'l- 'Îmâdiyye fî 'l-Metâlibi 'l-Meâdiyye*
18. *el-Mahsûl fî 'İlmi 'l-Kelâm*
19. *Risâle el-Me 'âd*
20. *el-Me 'âlim fî Usûli 'd-Dîn*
21. *en-Nübüvve*
22. *Nihâyetü 'l- 'Ukûl fî Dirâyeti 'l-Usûl*
23. *Münâzarâtü Fahreddîn er-Râzî*
24. *el-Hâdiye*
25. *Münâzara fî 'r-Red 'ale 'n-Nasârâ*
26. *Şerhu Kitâbi 'l-Îrşâd*
27. *Mebâhisü 'l-Cedel*

28. *Hilâfû 'l-Ay ve 'l-Hilâf*

29. *et-Tarîkatu 'l- 'Alâiyye fî 'l-Hilâf*

30. *et-Tarîka fî 'l-Hilâf ve 'l-Cedel*

4.2.2. Mantık ve Felsefe Alanındaki Eserleri:

Kelâm alanında yazmış olduğu eserler yanında, çokça eser vermiş olduğu diğer bir alan da felsefe ve mantıktır. Bu eserler:

1. *el-Âyâtü 'l-Beyyinât fî 'l-Mantık (Sağîr)*

2. *el-Âyâtü 'l-Beyyinât fî 'l-Mantık (Kebîr)*

3. *Ecvibetü Mesâili 'n-Neccariyye*

4. *el-Ahlak*

5. *Aksâmü 'l-Lezzât*

6. *Ta 'cîzü 'l-Felâsife*

7. *Risâle fî Ziyâreti 'l-Kubûr*

8. *Şerhu 'l-İşârât ve 't-Tenbîhât*

9. *Şerhu 'Uyûni 'l-Hikme*

10. *Lübâbü 'l-İşârât*

11. *el-Mebâhisü 'l-Meşrikiyye*

12. *Mebâhisü 'l-Vücûd ve 'l- 'Adem*

13. *el-Mûlahhas fî 'l-Hikme ve 'l-Mantık*

14. *el-Mantıku 'l-Kebîr*

15. *en-Nefs ve 'r-Rûh*

16. *el-Hüdâ*

17. *Muhassal*

18. *el-Metâlibü 'l-Âliye*

19. *el-Metâlibü 'l-Meşrikiyye*

20. *Manzûme-i Mantık ve Felsefe*

21. *Risâle fî Ecvibeti Mesâili 'l-Mes'udî*

22. *er-Risâletü 'l-Mecdiyye*

23. *Tehzîbü 'd-Delâil*

4.2.3. Fıkıh ve Fıkıh Usûlü Alanındaki Eserleri:

Fıkıh alanında da hatırı sayılır eserler veren Râzî'nin bu eserlerinin bir kısmı bizlere ulaşmamıştır. Elimize ulaşan eserleri şu şekilde sıralanabilir:

1. *İbtâlû 'l-Kıyâs*

2. *Ahkâmü 'l-Ahkâm*

3. *el-Berâhînü 'l-Behâiyye*

4. *Şerh el-Vecîz li 'l-Gazzâlî fî 'l-Fıkh*

5. *el-Mahsûl fî Usûli 'l-Fıkh*

6. *el-Me'âlim fî Usûli 'l-Fıkh*

7. *el-Müntehabü 'l-Mahsûl fî Usûli 'l-Fıkh*

8. *en-Nihâyetü 'l-Behâiyye fî 'l-Mebâhisi 'l-Kıyâsiyye*

9. *Kitâb fî Usûli 'd-Dîn*

4.2.4. Arap Dili ve Edebiyatı Alanındaki Eserleri:

Râzî, Arapça ve Farsça'da şiir yazacak derecede bu dillere hâkimdir. İlk hocası ve babası Ziyâuddîn Ömer¹⁷² gibi, Arapça ve Farsça sohbet ve vaazlar yapacak derecede de bu dilleri verimli kullanabilmektedir.¹⁷³ Râzî, Arap dili ve Belağat alanında da eserler kaleme almıştır. Bütün ilim dallarında söz sahibi olan Râzî, dil ve edebiyat alanında da imam kabul edilebilecek bir seviyeye sahiptir.¹⁷⁴ Kur'an'ın anlam derinliklerine ulaşabilme adına gerekli olan belagat ilminin teferruatlarını ortaya koyan Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö.471/1078) bu alanda yazmış olduğu *Esrârü 'l-Belâğa*, *Delâilü 'l-İ'câz* ve *er-Risâletü 'ş-Şafiyye* isimli üç

¹⁷²İbn Ebî Usaybi'a, 'Uyûnü'l-Enbâ, s. 465.

¹⁷³İbn Ebî Usaybi'a, 'Uyûnü'l-Enbâ, s. 465; Safedî, *el-Vâfi*, IV, s. 176; Subkî, *Tabakât*, VIII, s. 68; Annaoraz Nurmhammedov, *Fahreddin Râzî'nin Tefsirinde İman ve Küfür Kavramları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa: 2001, s. 23.

¹⁷⁴Hacımüftüoğlu, *Fahreddin er-Râzî'nin Belâgat ve İ'câz Teorisi*, s. 265.

önemli eserini, bir “Mukaddime” ve iki “Cümle” içerisinde telhis etmiştir.¹⁷⁵ Bu eserler dışında bu alanda yazmış olduğu eserler ise şunlardır:

1. *Şerhu Sakti’z-Zendi li Ebi’l-A’lâ el-Mâ’arrî*
2. *Şerhu Nehci’l-Belâğa*
3. *el-Muharrer fî Hakâiki’n-Nahv*
4. *Nihâyetü’l-Îcâz fî Dirâyeti’l-Î’câz*

4.2.5. Tıp Alanındaki Eserleri:

İbn-i Sînâ’nın Kanun’unu şerh etmesi yanında¹⁷⁶ bu alanda başka eserler de kaleme almıştır.

1. *el-Eşribe*
2. *et-Teşrîh*
3. *Şerhu’l-Kânûn*
4. *et-Tıbbu’l-Kebîr*
5. *el-Firâse*
6. *Mesâil fî’t-Tıb*
7. *en-Nabz*

4.2.6. Diğer Alanlarda Kaleme Almış Olduğu Eserler:

Yukarıdaki alanlar dışında tarih, astronomi, ahlak, mezhepler tarihi ve farklı diğer alanlarda eserlerinden bir kısmı ise şunlardır:

1. *Tehzîbu’d-Delâil ve ’Uyûnu’l-Mesâil*
2. *Cevâbu’l-Geylânî*
3. *er-Riâye*
4. *Risâle fî’s-Suâl*

¹⁷⁵ Abdülkahir el-Cürcânî’ye ait eserleri, gereksiz uzatma ve manayı bozabilecek derecedeki kısaltmalardan kaçınarak, kanunları en mâkul şekilde tertip etmek suretiyle telhis eden Râzî, bu eserine “Nihâyetü’l-Îcâz fî Dirâyeti’l-Î’câz” ismini vermiştir. (Bkz: Hacımüftüoğlu, **Fahreddin er-Râzî’nin Belâgat ve Î’câz Teorisi**, s. 268.)

¹⁷⁶İbn Hallikân, **Vefeyâtü’l-A’yân**, IV, s. 250; Cerrahoğlu, **“Fahreddin er-Râzî ve Tefsiri”**, s. 11.

5. *er-Risâletü's-Sâhibiyye*
6. *er-Risâletü'l-Mecdiyye*
7. *Nefesetü'l-Masdûr*
8. *Câmi'u'l-'Ulûm*
9. *Hadâiku'l-Envâr*
10. *el-Letâifü'l-Gıyâsiyye*
11. *el-Vasiyye*
12. *el-Ahkâmu'l-'Alâiyye fî'l-'Âlami's-Semâviyye*
13. *er-Raml*
14. *es-Sirru'l-Mektûm*
15. *Darcu'l-Felek*
16. *İ'tikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*
17. *el-Hendese*
18. *Risâle fî 'İlmi'l-Hey'e*
19. *Fedâilu's-Sahâbe*
20. *Menâkıbu'l-İmâmi's-Şâfî*
21. *Tahrîru'l-Vidâd*
22. *el-Ahlâk*
23. *Risâle fî Zemmi'd-Dünya*
24. *eş-Şeceretü'l-Mübâreke*
25. *er-Riyâzü'l-Mûneka fî Ârâi Ehli'l-İlm*
26. *el-Heyûlâ ve's-Sûret*
27. *Levâmiu'l-Beyyinât*
28. *Arâisü'l-Muhassâl fî Nefâisi'l-Mufassâl*
29. *Şerhu'l-İşârât*¹⁷⁷

¹⁷⁷ Eserler için Bkz: Safedî, **el-Vâfi**, IV, s. 178-180; İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, IV, s. 250; İbnu'l-İmâd, **Şezerât**, VII, s. 40-42; Ayrıca Bkz: Altaş, **Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi**, s. 150-154; Ahmet Kara,

BİRİNCİ BÖLÜM

İNANÇ ve DÜŞÜNCE TARİHİNDE ANTHROPOMORFİST¹⁷⁸ (İNSAN-BİÇİMCİ) AKIMLAR

Antropomorfizm; Yunanca insan anlamına gelen “anthropos” ve biçim anlamına gelen “morphe” kelimelerinden türetilmiş ve kısaca âdemperestlik şeklinde tabir olunabilecek bir kelimedir.¹⁷⁹ İslâm literatüründe teşbih kavramına denk gelen antropomorfizm tabiri, ruhi varlıkların fiziki biçimde, özellikle de insan biçiminde tanımlanmasını veya insana ait özelliklerin mabuda aktarılmasını ifade etmektedir.¹⁸⁰ Antropomorfizm; insana ait özelliklerin insan dışındaki varlıklara yüklenmesini anlatmak için kullanıldığı gibi, aynı zamanda inanılan mabud ve tabiatüstü güçlerin insan şeklinde tasavvurlarını dile getirmek için de kullanılmaktadır.¹⁸¹

Felsefî bir terim olarak ise antropomorfizm; ilahı/mabudu, insan şeklinde ve insanın sahip olduğu vasıflara sahip bir şahsiyet olarak düşünmektir.¹⁸² Bu tanımlamalar neticesinde antropomorfizm için, ilah(lar)a, insanın ya şeklinin, ya niteliklerinin ya da duygularının atfedilmesi şeklinde üç temel ekseninin olduğu söylenilebilir.¹⁸³ İnsan-biçimcilik denilebilecek bu anlayışın, tarihin en erken dönemlerinden itibaren birçok kültürde görüldüğü¹⁸⁴ ve tarihi seyir içerisinde varlığını sürekli olarak farklı biçimlerde sürdürmüş olduğu bir gerçektir.

Araştırmanın bu bölümünde, teşbihi inanç sistemi olarak kabul eden gruplar Müşebbihe ve Mücessime başlığı altında, bu fırkalarla birçok yönden aynı düşünceyi paylaşan Kerrâmiyye ise müntesiplerinin mutasavvıf bir yaşantıya sahip olması, tekfir

Fahreddin er-Râzî ve İ'tikâdâtü Fırâkı'l-Müslimin ve'l-Müşrikin Adlı Eserinin Mezhepler Tarihi Yazıcılığındaki Yeri ve Önemi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: 2010, s. 19-23.

¹⁷⁸ Bu kelimenin asıl kullanımı “Anthropomorphizm” şeklindedir. (Bkz: Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yay., 1999, s. 63) Kelimedede var olan “t” harfinden sonra gelen “h” harfi peltek bir şekilde okunmasını ifade etmektedir. Bu duruma işaretten konunun başlığında orijinal kullanımı verilecek olsa da, ilerleyen bölümlerde bu kelime “antropomorfizm” şeklinde Türkçe dil yapısına uygun olarak kullanılacaktır.

¹⁷⁹ Cevizci, a.g.e., s. 63.

¹⁸⁰ Annemarie Schimmel, **Dinler Tarihine Giriş**, İstanbul: Külliyyat Yay., 1999, s. 284; Ömer Faruk Harman, **“Teşbih”**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011, XXXX, s. 560.

¹⁸¹ Cevizci, a.g.e., s. 63.

¹⁸² Süleyman Hayri Bolay, **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, Ankara: b.t.y., s. 21.

¹⁸³ Fadıl Aygün, **İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi**, İstanbul: Rağbet yay., 2016, s. 85.

¹⁸⁴ Harman, **“Teşbih”**, s. 561.

edilmemesi¹⁸⁵ ve Ehl-i Sünnete hem uygun hem de aykırı yönleri olması¹⁸⁶ sebebiyle, müstakil bir başlık altında ele alınacaktır.

İnsanoğlunun var oluşundan itibaren, ilahların insan veya hayvana benzetilerek tasavvur edilmesini veya tanrının insani özelliklerle vasfedilmesini ifade eden ve antropomorfizm tabiriyle ifade olunan yaklaşımın izlerini, İslâm öncesi inançlarda bulmak mümkündür.¹⁸⁷ Bu bağlamda din anlayışındaki ihtilaf ve farklılaşmaların insanoğlunun vahye ilk muhatap olduğu dönemlerden beri var olduğu ortadadır.¹⁸⁸ Daha önce işaret edildiği üzere, tanrı hakkında teşbihî kullanımın, özellikle Yahudi¹⁸⁹ ve Hristiyan kaynaklarında çok daha fazla yer aldığı görülmektedir.¹⁹⁰

Eski Mısır dinlerinde insanlar ilahlarını, korktukları ve ürkütükleri fil, aslan, yılan, boğa vs. gibi hayvanlara benzetmiş, ilahlarının çoğu hayvan başları şeklinde tasvir edilmiştir.¹⁹¹ Bunun yanında Kur'an'da da ifade edildiği şekliyle,¹⁹² eski Mısır Firavunları, toplum tarafından ilah olarak kabul edilmişlerdir.¹⁹³ İlahların hayvan şeklinde tasvir edilmesine eski Yunan kültüründe ve başka inanışlarda da rastlamak mümkündür.¹⁹⁴ Hz. Âdem sonrasında ilk toplumların dini inanışlarını tahrifleri neticesinde, insanların bu dünyayı yaratan, Yüce bir Yaratıcı ilahın varlığına inandığı ve bu ilahın yaşlı bir baba veya bir ihtiyar şeklinde temsil edildiği iddia edilir.¹⁹⁵ Bu topluluklar, sakin ve yaratıcı baba ilahın altında bulunan, daha çok korkulan ve teskin edilmek ve şerlerinden emin olunmak için

¹⁸⁵ Nadim Macit, **Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili**, İstanbul: Beyan Yay., 1996, s. 113; Râzî, Müşebbihe ve Hulûliyye'yi, cisim olmayan ve hulûl etmeyen bir varlığa (Allah'a) inanmadıkları sebebiyle tekfir etmiştir. (Bkz: Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XVI, s.24,25)

¹⁸⁶ Ebû'l Feth Muhammed b. 'Abdülkerim b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, Thk: el-Ferîd Cuyûm, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, s. 108.

¹⁸⁷ Hüseyin Doğan, "İslâm Düşüncesinde İtikâdî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 14 (26), s. 6.

¹⁸⁸ Râzî, **İ'tikâdât'ü Fırakî'l- Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, Dâru't-Tibâati'l-Muhammediyye, Kahire: 2008, s. 42.

¹⁸⁹ Üzüm, "**Mücessime**", XXXI, s. 449.

¹⁹⁰ Macit, **Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili**, s. 104.

¹⁹¹ Schimmel, **Dinler Tarihine Giriş**, s. 18.

¹⁹² **فَمَا أَتَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى** "(Firavun) 'Ben, sizin en yüce Rabbinizim!' dedi." (Naziât, 79/24)

¹⁹³ Sayın Dalkıran, **Aklın Büyük Yanılgısı Tanrılaştırma**, İstanbul: Yedirenk Yay., 2004, s. 53.

¹⁹⁴ Schimmel, a.g.e., s. 58,61.

¹⁹⁵ Schimmel, a.g.e., s. 19; Wilhelm Schmidt'in monoteizm teorisine göre ise başlangıçta insanlığın inancı monoteizm idi. Âdem ve torunları monoteist olmakla birlikte, onunla Nûh arasında ve Nûh'tan sonra geçen dönemlerde politeist inançlar monoteizmden sapma şeklinde ortaya çıkmıştır. (Bkz: Mustafa Sinanoğlu, "**Şirk**", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, .XXXIX, s. 193.

tapılan ve kendilerine ikramda bulunulması gereken ilahlardan oluşan politeist/çok tanrıcılı¹⁹⁶ bir inanca sahip idiler.¹⁹⁷

Erken dönemlerden itibaren insanların inanmış olduğu gerek yüce tanrının, gerekse diğer tanrıların insan şeklinde tasvir edilmesi birçok kültür ve dinde bulunmaktadır.¹⁹⁸ Bu insan biçimci inanışların en fazla kendini göstermiş olduğu kültürlerden birisi daha sonraları Hristiyanlığın kendisiyle yoğrulmuş olduğu Yunan kültürüdür.¹⁹⁹ Hatta antropomorfizm denilince akla ilk gelen inanç sisteminin eski Yunan inancı olduğu rahatlıkla söylenilebilir.²⁰⁰ Yunan tanrılarının, şekilsel bakımdan insana benzemeleri yanında, duygusal olarak da öfkelenen, sevinen, acı ve kin duyan, zina yapan ve aldatan ilahlar şeklinde inanılmaları,²⁰¹ ilah tasavvurunun ilkel toplumlardaki insan-biçimci durumunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. Eski Yunan dinlerinde, büyük kahramanlıkları olan insanlar, ölümlemlerinden sonra tanrılaştırılarak “Heros” ismini almışlar ve yarı ilah sayılmışlardır.²⁰² Bu inanç sisteminde, gök ve nur ilahı kabul edilen “Zevs” (Zeus), Zevs’in kızı olan “Atena”, hastalıkları ve suçları bağışlayan “Apollon” gibi birçok ilah mevcuttur.²⁰³

Tarihsel süreç içerisinde, eski Yunanlarda olduğu gibi Romalılarda da insan-biçimci tanrı anlayışı görülmektedir. Önceleri sadece ölen imparatorlara tanrılık kisvesi giydirilirken daha sonra yaşayan imparatorların da ilah kabul edilmesiyle,²⁰⁴ antropomorfik anlayış büsbütün bu kültüre de nüfuz etmiştir.

İlkel dinlerin yanı sıra Yahudi ve Hristiyanlıkta da teşbihi anlatımının var olduğu görülmektedir. Yahudiliğin kutsal kitabı olan, Tora, Neviim ve Ketuvim’in baş harflerinin birleşmesiyle ismini alan Tanah, kitabın içerisindeki en önemli kısım olan Tevrat bölümü sebebiyle, tarihi seyir içerisinde her zaman bu isimle anılmıştır.²⁰⁵ Tevrat’ta tanrı, İslâm

¹⁹⁶ Grekçe polus (çok) ve theos (tanrı) kelimelerinden oluşan politeizm; Allah’ın zâtında, sıfatlarında, fiillerinde veya O’na ibadet edilmesinde ortağı, dengi yahut benzerinin bulunduğuna inanmaktır. (Bkz: Sinanoğlu, “Şirk”, XXXIX, s. 193.)

¹⁹⁷ Schimmel, a.g.e., s. 21.

¹⁹⁸ Harman, “Teşbih”, s. 561.

¹⁹⁹ Aygün, **İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi**, s. 86; Harun Ögmüş, “Mu‘tezile’nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller”, **Marife Dergisi**, 9, (3), s. 150, 151.

²⁰⁰ Dalkıran, **Tanrılaştırma**, s. 52.

²⁰¹ Schimmel, **Dinler Tarihine Giriş**, s. 66.

²⁰² Schimmel, a.g.e., s. 59.

²⁰³ Schimmel, a.g.e., s. 60,61.

²⁰⁴ Dalkıran, a.g.e., s. 53.

²⁰⁵ Ömer Faruk Harman, **“Yahudilik”**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, XXXXIII, s. 197.

inancına benzer nitelikleriyle tanımlanmıştır.²⁰⁶ Bunların yanı sıra Yahudi kutsal metinlerinde antropomorfik ifadelerin varlığı azımsanamayacak derecede fazladır.²⁰⁷ Fakat bu tür kullanımların mecazî olarak anlaşılması gerektiği ifade edilmiştir.²⁰⁸ Tanah'taki tecsîmi çağrıştıran ifadelere, yine putperestliği reddeden diğer cümlelerin penceresinden bakıldığında, bu ifadelerin hakiki anlamlarıyla alınmalarının pek de mümkün olmadığı görülecektir. Örnek olması açısından şu pasaj verilebilir:

*“Rab Horev’de ateşin içinden size seslendiği gün hiçbir suret görmediniz. Bu nedenle kendinize çok dikkat edin, Öyle ki, kendiniz için erkek ya da kadın, yerde yaşayan hayvan veya gökte uçan kuş, küçük kara hayvanı ya da aşağıda suda yaşayan balık suretinde, heykel biçiminde put yaparak yoldan sapmayasınız. Gözlerinizi göklere kaldırıp güneşi, ayı, yıldızları görünce sakın aldanmayın, eğilip onlara tapmayın.”*²⁰⁹

Yahudiliğin putperestliği reddeden bu tutumunun yanı sıra, zaman içerisinde bu anlayış yerini Tevrat’ta geçmekte olan ifadeler sebebiyle koyu bir antropomorfizme bırakmıştır. Tevrat’ta tanrının yüzü,²¹⁰ gözü,²¹¹ ağzı,²¹² kolları,²¹³ elleri,²¹⁴ parmakları,²¹⁵ ayakları²¹⁶ gibi fiziki yönlerine işaret eden cümleler çokça yer almaktadır. Ayrıca tanrının insana ait niteliklerle anlatılması Tanah’ta fazlaca kendine yer bulmaktadır. Tanrının konuşması,²¹⁷ işitmesi,²¹⁸ dokunması,²¹⁹ tahtta oturması,²²⁰ yürümesi,²²¹ yere inip göğe

²⁰⁶ Tanah’ta tanrı, âlemi var eden eşsiz, her şeyden ulu, ezeli ve ebedi, her yerde olan bir varlık olarak zikredilmektedir. (Bkz; İşaya 40:18-30, Mezmurlar 95:3, Daniel 6:26, Yeremya 10:10, Eyyub 35:5-7)

²⁰⁷ Tevrat’a sonradan eklendiği iddia edilen bu rivayetlerden bir tanesi şudur: “Musa ile Harun Nadab ve Abihu ve İsrail’in yaşlılarından yetmiş kişi çıktılar ve İsrail’in Allah’ını aleni olarak gördüler. O’nun ayakları altında gök yakuttan tuğla döşeme gibi aydınlandıkça asıl göğe benzer bir şey vardı.” (Huruç 24:9/11)

²⁰⁸ Harman, “**Yahudilik**”, XXXXIII, s. 204; Dalkıran, **Tanrılaştırma**, s. 57.

²⁰⁹ Tesniye 4:15-19.

²¹⁰ Tekvin 32:30; Tesniye 5:4; Hezekiel 20:35.

²¹¹ Tesniye 11:12; Mezmurlar 11:4, 33:18.

²¹² Tesniye 8:3; Meseller 2:6; İşaya 1:20; Yeremya 9:12.

²¹³ Çıkış 15:16; Tesniye 5:15; Mezmurlar 7:16.

²¹⁴ Çıkış 7:4; Mezmurlar 8:7.

²¹⁵ Çıkış 31:18.

²¹⁶ Mezmurlar 132:7.

²¹⁷ Tekvin 8:15.

²¹⁸ Tekvin 16:11; Mezmurlar 10:17.

²¹⁹ Yeremya 1:9.

²²⁰ İşaya 6:1; Mezmurlar 47:9; Râzî, Yahudi toplumunun, Müşebbihiye has olan “Allah’ın arşa istiva etmiş olduğu” görüşünü paylaşmış olduklarını ve bu şekilde hem zaman ve hem de mekân hususunda yanlış yola girdiklerini ve insanları da saptırmış olduklarını ifade eder. (Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXVIII, s.152)

²²¹ Tekvin 3:8; Levililer 26:12.

çıkması,²²² gülmesi,²²³ uyuması,²²⁴ savaşması,²²⁵ sevinmesi,²²⁶ kızması,²²⁷ pişmanlığı,²²⁸ acı çekmesi,²²⁹ nefret edip intikam alması,²³⁰ kıskanması²³¹ ve usanması²³² gibi daha birçok insani duygularla tasvirine rastlamak söz konusudur.²³³ Bu ifadeler sebebiyle Yahudilerin çoğunluğu teşbihî tanrı inancına sahiptirler. Yahudilerin çoğu, Müşebbihede olduğu gibi, cisim olmayan ve cisme hulûl etmeyen bir varlığın mevcudiyetini kabul etmezler.²³⁴ Bu görüşler daha sonra ortaya çıkan bazı İslâmî fırkaları etkilemesi açısından da önem arz etmektedir.

Yahudilikte olduğu gibi Hristiyanlıkta da insan-biçimci dil oldukça başvurulan bir yöntemdir. Tahrif edilmiş Hristiyanlığın dayanmış olduğu temel inancın teslis²³⁵ olması başlı başına antropomorfik bir tutumdur. Hristiyanlar tanrı inançlarının üçlü ayrım şeklindeki teslise dayanmasına karşın, kendilerinin tek tanrı inancına sahip oldukları iddiasındadırlar.²³⁶ Dördüncü İncil olarak kabul edilen ve İsa'nın ilah olduğunu ispat için yazılmış olduğu iddia edilen Yuhanna'da,²³⁷ O'nun gösterdiği mucizelerin ilahlığının sembolü olduğu iddia edilmektedir. Hristiyanlıktaki ruhban sınıfının, dinin nasıl anlaşılacağı ile ilgili bir yorumcular zümresine dönüşmesiyle, Tanrı'nın insana benzetilmesinin önü açılmış ve Hristiyanlık tamamen antropomorfizmin etkisi altına girmiştir.²³⁸ Görüleceği üzere Hristiyanlıkta Yahudiliğin aksine, insanın tanrılaştırılması şeklinde ortaya çıkan insan-biçimci bir yaklaşım mevcuttur.²³⁹ 325 yılında toplanan İznik Konsilinde Hz. İsa'nın baba

²²² Tekvin 11:5, 18:21, 17:22; Çıkış 19:18.

²²³ Mezmurlar 2:4.

²²⁴ Mezmurlar 44:24.

²²⁵ Çıkış 14:14-25.

²²⁶ Tesniye 28:63; Nehemya 8:10; Mezmurlar 104:31.

²²⁷ Çıkış 15:7; İşaya 9:19.

²²⁸ Tekvin 6:6; Yeremya 18:8.

²²⁹ Tekvin 6:6.

²³⁰ Levililer 20:23; Çıkış 32:34.

²³¹ Çıkış 20:5; Tesniye 4:24.

²³² Malaki 2:17.

²³³ Ayrıca bkz: Aygün, **İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi**, s. 40-42.

²³⁴ Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XVI, s. 24.

²³⁵ Hristiyan bilginleri teslis inancını ateş örneğiyle açıklamayı uygun görürler. Buna göre asıl ateş Tanrı'dır (baba), bu ateşin ışığı İsa (oğul), ateşin sıcaklığı ise Ruh'u'l-Kudüs'tür. (Bkz; Mehmet Zafer İnanlar, **Din-Mitos İlişkisi: Hristiyanlık Örneği**, Ankara: A.Ü.S.B.E. Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2015, s. 79-80.

²³⁶ Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 99; İnanlar, a.g.e., s. 79.

²³⁷ Muhammed Ebu Zehre, **Hristiyanlık Üzerine Konferanslar**, Trc: Akif Nuri, İstanbul: Fikir Yay., 1978, s. 90.

²³⁸ İbrahim Coşkun, "Teşbih ile Tenzih Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 3 (1), s. 29.

²³⁹ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ "Yahudiler, "Üzeyr, Allah'ın oğludur" dediler. Hristiyanlar ise, "İsa Mesih, Allah'ın oğludur" dediler. Bu, onların ağızlarıyla söyledikleri (gerçeği yansıtmayan) sözleridir. Onların bu sözleri daha önce inkâr etmiş

(tanrı) ile aynı öze sahip olan gerçek bir ilah olduğu karara bağlanmıştır.²⁴⁰ Bu karardan sonra Hristiyanlıkta putperestlik izleri daha çok kendini hissettirmeye başlamıştır.

Hristiyanlıkta var olan teslis akidesinin batıl oluşunu ve çıkmazlarını Râzî'de tefsirinde detaylıca zikretmiş, Allah'ın İsa'ya hulûl etmiş olduğuna dönük Hristiyan inancının yanlış olmasını genişçe açıklamıştır.²⁴¹ Hristiyanların Allah'ın cisim sahibi olmadığı ve O'nun için bir mekândan bahsedilmesi hususunda İslâm inancıyla aynı görüşe ve bakış açısına sahip oldukları halde, hulûl ve ittihadı kabul etmeleriyle inançlarını temelsiz ve çarpık bir hale getirmiş olduklarını savunur.²⁴² Hristiyanlar tahrif etmiş oldukları anlayış ve inançlarıyla antropomorfik bir görünüm arz etmektedirler.

Eski toplumların genelinde bulunan politeist/çok tanrıcılık ve antropomorfist/insan-biçimci ilah inancının, eski kuzey Arabistan toplumlarında da var olduğu söylenilebilir. Aslında monoteizmin/tek tanrıcılık²⁴³ simgesel varlığını temsil eden Kâbe'nin varisleri olan Hicaz Arapları arasında politeizmin var olması nasıl mümkün olmuştur? İslâmî kaynaklarda, Amr b. Luhay b. Ğâlûse b. Amr b. Âmir²⁴⁴ isimli Arap kabile reislerinden olan ve ne zaman yaşamış olduğu tam olarak tespit edilememiş kişinin, kabilesiyle Mekke'ye gelip Kâbe'nin emirliğini üstlenmesinden sonra putperestliğin bu bölgeye geldiği kabul edilir.²⁴⁵ Amr, Şam bölgesinde bulunan Belka şehrine yapmış olduğu bir seyahat esnasında, putlara tapan Amalika kabilesini görmüş, onlara putların ne işe yaradığını sormuş, almış olduğu; “bunlar

kimselerin söylediklerine benziyor. Allah, onları kahretsin. Nasıl da haktan çevriliyorlar!”(Tevbe, 9/30) ayetinde Yahudilerin de; ‘Üzeyr Allah'ın oğludur’ demek suretiyle, İnsanı Allah'a benzetmeleri söz konusudur. Fakat bu durumun Yahudilerin tamamı için söz konusu olmadığı, onlardan Finhas adında bir kimse ve etrafındakilerin söylemi olduğu rivayet edilir. (Muhammed b. Cerîr b. Yazîd b. Kesîr b. Ğâlib Ebû Cafer et-Taberî, **Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an**, Thk: Ahmed Muhammed Şâkir, Muessesetü'r-Risâle, b.y.y., 2000, XIV, s. 201.)

²⁴⁰ Dalkıran, **Tanrılaştırma**, s. 58.

²⁴¹ Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XXI, s. 531.

²⁴² Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XXI, s. 531.

²⁴³ İnsanoğlunun ilk dinî inancının tek tanrı olduğunu savunan teori. (Bkz: Günay Tümer, “**Din**”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, IX, s.317.)

²⁴⁴ Amr b. Luhay hakkında Peygamber Efendimizden şöyle bir hadis rivayet olunur. “Ben sâibeleri (Allah için adanmış hayvanlar) ilk kez sahraya sürme âdetini ve İbrahim aleyhisselamın tevhid inancını kimin bozduğunu biliyorum.” Kimdir o diye soruldu. Peygamber: “Amr b. Luhay'dır. Ben onun cehennemde bağırsaklarını sürükleyerek, kokusu cehennemdekileri bile rahatsız ederek yürüdüğünü gördüm.” (Bkz: Buḥârî, **Sahîh**, IV, s. 184; İbrahim b. Musa eş-Şâtûbî (ö.790/1388), **el-İ'tisâm**, Thk: Muhammed b. 'Abdirrahman eş-Şekîr, 'Arabistan: Dar İbn Cevzî, 2008, II, s. 358.

²⁴⁵ Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, II, s. 346; Şehristânî, **el-Milel**, III, s. 77; Amr b. Luhay, Cürhümîler'i yenip Kâbe'nin emirliğini üstlenmesinden sonra bir hastalığa tutulmuş, çareler ararken kendisine bu hastalığın şifasının Belkâ şehrinde olduğunun söylenmesi üzerine oraya gitmiş ve şifa bulmuş ve oradakilerin bunu putlarla ilişkilendirmesi sonucu onlardan kendisi için de put yapmalarını istemiştir. Bunun üzerine kendisine yapmış oldukları putları Mekke'ye getirmiştir. (Bkz: Ebu'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Beşîr el-Kelbî (ö.204/819), **Kitâbü'l-Esnâm**, Thk: Ahmed Zeki Baş, Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2000, s. 8)

bizim ilahlarımızdır, onlardan yardım isteriz, yardım ederler, yağmur isteriz, gönderirler, şifa isteriz şifa verirler,” cevabı üzerine, bu putlara tapma işini benimsemiş, Mekke’ye dönüşünde putlardan bir kaçını beraberinde getirmesiyle, politeizmin Arap toplumuna girdiği rivayet edilmiştir.²⁴⁶ Luhay, Mekke toplumunun en önemli putu kabul edilen Hubel’i ayrıca, Vedd, Süva, Yağus, Yaûk ve Nesr gibi diğer önemli putları da Arabistan’a ilk getiren kişi olmuştur.²⁴⁷ Arapların tapmaya başladıkları ilk put olan Menât’a ve diğer putlar olan Lât ve Uzzâ’ya izafeten çocuklarına isimler takmaya ve onlarla Abdülmenât (Menât’ın kulu), Zeydülmenât (Menât’ın olgunlaştırdığı) , Sadmenât (Menât’ın parıltısı), Abdüllât (Lât’ın kulu), Abdüluzza (Uzza’nın kulu), Taymüllât (Lât’ın aşığı) şeklinde künyelenmeye başlamasıyla, Medine ve Mekke civarında putperestlik yayılmıştır.²⁴⁸

Bu yayılmanın neticesinde Araplardan her kabile bir put edinmiş ve onlara tapmıştır. Kelb kabilesinin “Vedd”, Huzeyl kabilesinin “Suvay”, Mezheçliler’in “Ye’uk”, Hımyerliler’in “Nesr”, sakif kabilesinin “Lat”, Hazreçliler’in “Menat”, Kinaneliler’in “Uzza” diye isimlendirdikleri putları mevcuttur.²⁴⁹

İnsanlık tarihi içerisinde putperestliğin akla aykırı olarak her dönemde artmış olmasının birçok sebebi vardır. Aslında akıl, mecburi olarak taş, ağaç veya herhangi ilahlaştırılan bir cismin, yeri, göğü ve canlıları yaratamayacağını idrak etmektedir. Aklın zıttına putperestliğin artması hususunda âlimler bazı fikirler ortaya atmışlardır. Râzî’nin tefsirinde birkaç maddede toparlamış olduğu olasılıklar şunlardır:

1. Çin ve Hindistan bölgesindeki insanlar, Allah ve meleklerin var olduğuna inanıyor ve gökyüzünün arada olması sebebiyle onların kendilerini göremediklerini zannediyorlardı. Bu sebeple ilah ve melek olarak tahayyül ettikleri güzel şekiller yapıp onlara ibadet etmek suretiyle aradaki engelleri aşabileceklerine inanıyorlardı.²⁵⁰
2. Tarihte insanoğlunun büyük bir kısmı gök cisimlerine, ilah veya ilahın temsilcileri olarak inanmış, onların dünyadaki güzel ve kötü olayların

²⁴⁶ Şehristânî, **el-Milel**, III, s. 77,78; Ayrıca bkz: Şinasî Gündüz, **Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebatîlerin Etkileri**, Dinler Tarihi Araştırmaları, Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 1998, s. 355.

²⁴⁷ Gündüz, a.g.m., s. 355.

²⁴⁸ Gündüz, a.g.m., s. 362,363,364.

²⁴⁹ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, II, s. 346.

²⁵⁰ Detaylı bilgi için bkz: Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, II, s. 345.

belirleyicisi olduklarını kabul etmiş ve çoğu zaman görünmemeleri sebebiyle onlara ait heykelcikler edinerek onlara ibadet etmişlerdir.²⁵¹

3. Sihirbazların, bela def etme, mutlu olma vaadiyle yapmış oldukları çok uzun süreli tılsımlara hürmette bulunuluyorken aradan geçen uzun süre sebebiyle bu tılsımlar unutulmuş ortaya konulan şekillere ibadet devam etmiştir.
4. Toplamların değer vermiş oldukları insanların ölümü üzerine, kıyamette kendilerine yardım etmesi maksadıyla ayette belirtilmiş olduğu suretle; هٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ “İşte bunlar Allah katında bizim şefaatçılarımızdır”²⁵² diyerek onlar adına putlar yapıp bu putlara tazim gösterilmiştir. Veya mümkündür ki bu yapılan putları, müminlerin kibleye dönüp ibadet etmesinde olduğu gibi, kendileri için bir mihrap yapmış, daha sonra bu ibadetler bizzat putlara secde etmeye dönüşmüştür.
5. Son olarak, insanlardan bir kısmının, bir şekilde Allah’ın yapmış oldukları putlara hulûl etmiş olduğuna inanması ve tecsîmi bir anlayışın neticesinde bu putlara ibadet etmesi de ihtimal dâhilindedir.²⁵³

Bu maddelerden hangisi sebebiyle olursa olsun, ilahî somutlaştırmanın bir sonucu olan putperestlikle, tecsîm ve teşbih arasında zihni bir yakınlık vardır. Bu nedenle teşbih ve tecsîm inanışlarının ortaya çıkmasında, o toplumların kültür hafızalarında putperestliğin mevcut olması da yatmaktadır.²⁵⁴ Putperest toplumlar, kendi tanrıalarının en büyük nur, meleklerin de küçük nurlar olduğu şeklinde bir inanışa sahip olmuşlar ve putlarını ışık şeklinde yapmışlardır.²⁵⁵ Kur’an’ı Kerim, müşrik Arap toplumundan bahsederken onlardaki bu antropomorfik anlayışa dikkatleri çekmiş ve farklı ayetlerde, Mekke toplumunun aslında Allah’a inandığı halde putperest inanışlarını eleştirmiştir.²⁵⁶ Müşrik Arapların taptıkları putlarından özellikle insan biçiminde olan; Vedd, Suva, Yağus, Yauk ve Nesr²⁵⁷ putları,

²⁵¹ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, II, s. 345.

²⁵² Yunus 10/18.

²⁵³ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz: Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, II, s. 345.

²⁵⁴ Dalkıran, **Tanrılaştırma**, s. 62.

²⁵⁵ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XVIII, s. 459; Râzî, **el-Metâlibu’l-‘Aliyye mine’l-‘İlmi’l-İlâhiyye**, Beyrut: Darû’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1999, II, s. 17.

²⁵⁶ Ankebut 29/61; Zümer 39/38; Zuhuruf 43/87.

²⁵⁷ Nuh 71/23; Kur’an’da geçmekte olan bu put isimleri, rivayete göre Kabil oğullarından olan iyi birkaç kimsene verilmiş isimdi. Bu kişilerin birlikte ölümü onları sevenleri çok üzmüş, içlerinden birinin bu kimselerin birer putunu yapmasıyla yakın akraba ve dostları zaman zaman yanlarına gelerek onlara tazimde bulunmuş ve daha sonraki nesillerde bu geleneğin devam etmesiyle bu kimseler tanrılaştırılmıştır. (Bkz: Dalkıran, **Tanrılaştırma**, s. 65, 66.)

putperestlikle antropomorfizm arasındaki bağlantıyı gözler önüne sermektedir.²⁵⁸ Yine Lât, Menât ve Uzza isimlerinde de teşbihi çağrıştıran yönler mevcuttur. Çünkü Lât ismi ilahtan, Menât ismi Mennân’dan, Uzza ismi ise Azîz’den türetilmiştir.²⁵⁹

Yine yukarıda olduğu gibi, Kur’an-ı Kerim’de Arapların putları için: “biz bu putların âlemi yarattığını söylemiyoruz. Allah bize onlara tapmamızı emrettiğini düşündüğümüz için onlara ibadet ediyoruz” söylemlerine karşılık Allah Teâlâ’nın onlara cevap niteliğinde olan; *“مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مِمَّا أُنْزِلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ*” “Siz Allah’ı bırakıp; sadece sizin ve atalarınızın taktığı birtakım isimlere (düzmece ilahlara) tapıyorsunuz. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir”²⁶⁰ ayetini inzal etmiş olması da, onların bu inancını ortaya koymaktadır.²⁶¹ Konumuzun esasını teşkil etmesi ve İslâm Dini içerisinde daha sonra çıkacak olan teşbih ve tecsîm anlayışını beslemesi açısından bu hususun önemi açıktır.

1. İSLÂM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE ANTROPOMORFİST YAKLAŞIMLAR

İslâmî kaynaklarda antropomorfizmin yerine kullanılan en temel kavram teşbih kavramıdır.²⁶² Teşbihi anlatım, Allah’ın kullarına hitap ederken Kitâb-ı Kerîm’de kullanmış olduğu üsluplardan biridir. Teşbih; Arapçada bir şeyin başka bir şeye benzemesi, benzetilmesi anlamındaki ş-b-h kökünden türemiştir.²⁶³ Tanımdan da anlaşılacağı üzere, “teşbih”; Allah ve diğer varlıklar arasında, Müşebbihe ve Mücessimenin iddia etmiş olduğu gibi, herhangi bir benzerliği ifade etmektedir. Allah ile insanı, aynı düzlemin parçalarıymış gibi kabul edip, aralarındaki ayrımın farkına varamayan ve Allah’ı kendi varlık dünyalarının değerleriyle tanımlamaya çalışan bu anlayış, O’na farklı isim ve nitelikler atfetmiştir.²⁶⁴ İtikâdî ve kelâmî ekollerin teşbihe vermiş oldukları mana bazı farklılıklar taşıyor olsa da, temelde Allah’ın bir yönüyle insanlara benzetilmesi noktasında ortaklık arz etmektedir.²⁶⁵ Söz konusu benzerliğe bir yönüyle inanmaya “teşbih” veya “tecsîm”, buna inananlara ise

²⁵⁸ Eski Araplar’ın taptıkları Lat, Menat ve Uzza insan suretinde tasvir edilmemiş iseler de Allah’ın kızları olarak tanrı kabul ettikleri putlardan üç tanesi idiler. (Bkz; Dalkıran, a.g.e., s. 68.)

²⁵⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XV, s. 417.

²⁶⁰ Yusuf, 12/40

²⁶¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XVIII, s.459.

²⁶² Aygün, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, s. 86; Harman, “Teşbih”, s. 561.

²⁶³ Ebû’l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. ‘Alî İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, Beyrut: Daru’s-Sâdr, 1992, XIII, s. 503.

²⁶⁴ Doğan, *İslâm Düşüncesinde İtikâdî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları*, s. 5.

²⁶⁵ Geniş bilgi için bkz: Yusuf Şevki Yavuz, “Teşbih”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, XXXX, s. 558.

“Müşebbihe” yâda “Mücessime” denilmiştir.²⁶⁶ İslâmî anlayışı içerisinde antropomorfizmin vücut bulmuş şekli olan Müşebbihe ve Mücessime için; “Allah Teâlâ’yı, isim, sıfat veya fiillerinin ya tamamında veya bir kısmında yaratılmışlara benzetenlerdir” şeklinde tanımlamalar yapılmıştır.²⁶⁷

İslâmî kaynaklarda antropomorfizmi ifade etme adına kullanılan kavramlardan bir diğeri olan “tecsîm”; Arapçada, insan, deve vs. gibi varlıkların aza ve bedenlerini ifade etmek manasına gelen c-s-m kökünden gelmektedir. Manası ise “bir şeyi cisimleştirmek, suretleştirmek, ona şekil atfetmek”,²⁶⁸ ve böyle bir varlığın üç boyutlu olduğunu kabul etmek demektir.²⁶⁹ Bu çerçevede Mücessime tabiri; Allah’a cisimlerle alakalı vasıfları atfeden fırkalar için kullanılan ortak bir tabirdir.²⁷⁰ Bu tabir İslâm literatüründe teşbih ve Müşebbihe kavramlarıyla birlikte kullanılmıştır.²⁷¹ Teşbih ve teccsîm kavramlarının ikisi de Allah’ın insan gibi tasavvur edilmesi manasında kullanılıyor olsa da, Bağdâdî; teccsîmin daha çok Allah’ın zâtı ile ilgili hususlarda, teşbihin ise daha ziyade sıfatlar ile bağlantılı olarak kullanıldığını ifade etmektedir.²⁷² Teşbih ve teccsîm arasında öze ait olmayan böyle bir ayırım yapmak mümkündür.

Arapçada belâğatın kısımlarından olan teşbih ile beyan arasında önemli benzerlikler söz konusudur.²⁷³ Bir şeyin başka bir şeyle ortak yönlerinin olması, benzeme yönlerinin kendisine benzetilende daha açık ve anlaşılır olması sebebiyle birbirine benzetilerek muhataba daha iyi anlatılmasını hedefleyen teşbih, belâgat konuları içerisinde önemli bir yere sahiptir.²⁷⁴

İdrak edemediğimiz sınırsız bir âlemi; içinde yaşadığımız sınırlı âlem ve sınırlı duyularla, anlaşılır biçimde ifade etmenin fevkalade bir eylem olduğu muhakkaktır. Bu

²⁶⁶ Aygân, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, s. 86.

²⁶⁷ Nasır b. ‘Abdilkerîm el-‘Akl, *el-Firaku’l-Kelâmiyye*, 1. Baskı, Riyad: Dâru’l-Vatan, 2001, s. 15.

²⁶⁸ Carullah Ebi’l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-Belağa*, Beyrut: Mektebet’ü Lübnan, 1996, s. 59.

²⁶⁹ İlyas Üzümlü, “*Mücessime*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, XXXI, s. 449.

²⁷⁰ Üzümlü, a.g.e., XXXI, s. 449.

²⁷¹ Aygân, a.g.e., s. 90; Üzümlü, a.g.e., XXXI, s. 449.

²⁷² Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî (ö.429/1038), *el-Fark Beyne’l-Fırak*, Mektebet’ü İbn Sina, Kahire, 1988, s. 216.

²⁷³ Gıyasettin Arslan, “Teşbih Retoriği Açısından Kur’an’ın Evrenselliği”, *Dinî Araştırmalar*, 10 (30), s. 24.

²⁷⁴ ‘Ali b. Muhammed b. ‘Ali ez-Zeynû’s-Şerîf el-Cürcânî, *Kitabü’t-Te’rifât*, Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1983, s. 58; Râzî, *Nihâyetü’l-İcâz fî Dirâyeti’l-İcâz*, Thk: Nasrullah Hacımuftüoğlu, Beyrut: Dâru’s-Sadr, 2004, s. 103 vd.

bağlantıyı kurabilme adına Kur'an'ın kullanmış olduğu teşbih yöntemi, nihai hedef olan gerçek hakikatlere ulaşma yolunda, Allah'ın kullanmış olduğu ve "ahsene tefsira" (en güzel açıklama)²⁷⁵ diye nitelediği ilahî bir yöntemdir. Kendisini insanların daha iyi anlaması adına "kolaylaştırılmış" bir kitap olarak nitelemesine karşın,²⁷⁶ Kur'an'ın kullanmış olduğu teşbîhî anlatım metodu, muhatapları tarafında bazen yanlış anlamlandırılabilmiştir. Nitekim Allah Teâlâ hiç bir zaman, kullarının vahyini anlamamasını murat etmemiş ve kelimayı daha iyi anlaşılсын diye teşbih gibi daha birçok edebi sanatı Kur'an'da kullanmıştır.²⁷⁷ Bu aktarım esnasında kullanılmış olan dili müşahede âleminde farklı algılayan, İslâm tarihi içerisinde sınırlı da olsa kendini gösteren fakat ekolleşemeyen antropomorfist düşünceye hâkim fırka Müşebbihe ve Mücessime'dir.²⁷⁸ Bu iki grubun Kur'an ayetlerinden yola çıkarak oluşturmuş olduğu Allah tasavvuru, zatı itibarıyla her insanda olduğu şekliyle organlara sahip olan bir varlık olarak belirginleşmiştir.²⁷⁹ Oysa Kur'an'ın kullanmış olduğu teşbîhî dil, tenzih ve teşbih dengesini koruma odaklı bir dildir. Bu sebeple Kur'an'da Allah'ın zatı için kullanılmış olan teşbih ifadelerinin ardısıra, olumsuz bir sıfat (selbî) getirilerek tenzihe vurgu yapılmış, insan ve Allah'ın varlık düzleminin farklılığına işaret edilmiştir.²⁸⁰ Fakat bu fırkalar, Kur'an ve sünnette var olan bu tenzihi anlayışı algılayamamış ve bu lafızların zahirine takılıp antropomorfizme düşmüşlerdir.²⁸¹

Allah Teâlâ, objektif hakikatleri ifade ederken, soyut değil evrensel bir ifade tarzı kullanma adına teşbih ve temsil usulünü kullanmıştır.²⁸² Ancak Allah'ın, kitabında kendi zatını anlatırken kullanmış olduğu teşbihi anlatım biçiminin insanlar tarafından algılanması ve anlaşılması tarihin seyri içerisinde zaman zaman bir problem olarak zuhur etmiştir. Bu problem Kur'an özelinde tarihi seyir içerisinde karşımıza çıkmış olsa da, aslında diğer ilahi kaynaklı kutsal metinlerde varlığını çok daha fazla hissettirdiği rahatlıkla söylenilebilir. Özellikle Hristiyanlar'da etkileşim içerisinde oldukları eski Yunan kültürünün belirgin etkisi

²⁷⁵ Furkan, 25/25.

²⁷⁶ Kamer, 54/17; Duhan, 44/57.

²⁷⁷ Doğan, *İslâm Düşüncesinde İtikâdî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları*, s. 9.

²⁷⁸ Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, s. 109,110.

²⁷⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII, s. 395.

²⁸⁰ Nuri Tuğlu, "Teşbih İfade Eden Rivayetler ve Ehl-i Sünnet Yorumu Bağlamında İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı", *Dini Araştırmalar*, 8 (24), s. 206; Doğan, *İslâm Düşüncesinde İtikâdî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları*, s. 8.

²⁸¹ Metin Yurdağür, "Haberî Sıfatları Anlamada Yöntem", Kayseri: *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1), s. 239.

²⁸² Kur'an'da teşbihî anlatım, farklı konular için değişik yerlerde bolca kullanılmıştır. Örnek olarak şu ayetlere bakılabilir: Bakara, 2/17, 18, 171; Hüd, 11/24, 42; Ra'd, 13/16, 19; İbrahim, 14/18, 24, 25, 26; Şuârâ, 28/63; Ankebut, 29/41; Lokman, 31/32.

oldukça fazladır.²⁸³ Elimizdeki ilk İncil nüshalarının Yunanca olması ve mevcut Süryanice İncillerin Yunancadan tercüme edilmiş olması,²⁸⁴ bu etkileşimin ne derece fazla olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Kitap bağlamında Kitâb-ı Mukaddes ve İncil kadar olmasa da, ileride detaylarıyla değinileceği üzere, Kur'an-ı Kerim'de de bu anlayışı çağrıştıracak ifadeler mevcuttur ve bu ifadeler İslâm tarihi içerisinde fetihlerin ilerlemesi ve yeni kültürlerin İslâm'la tanışmasıyla, farklı şekillerde yorumlanmıştır.

Müslümanlar Irak, Şam, Mısır gibi Arap yarımadası dışındaki toprakları fethettiğinde, kendi bölgelerinde muhatap oldukları Hristiyan ve Yahudilikten çok daha farklı, eski Yunan kültürüyle mecz olmuş ve kadim kültürlerin etkisinde kalmış bir Ehl-i Kitap bulmuşlardır.²⁸⁵ Kaynaklara baktığımız zaman Suriye (Şam) bölgesinin Müslümanlarca fethedildikten sonra bu bölgelerde Müslüman âlimler ve Hristiyan bilginleri arasında Allah'ın zatıyla ilgili ciddi tartışmaların olduğu görülmektedir.²⁸⁶ Bu tartışmaların sistemli bir hale getirilip Abbasiler dönemine kadar sürdüğü de bilinmektedir.²⁸⁷ Bu tartışmaların yürütüldüğü çizginin İslâm dünyasında ortaya çıkan Müşebbihe ve Mücessime anlayışlarıyla örtüşüyor olması, fetih hareketlerinin bu oluşumların ortaya çıkmasında etkili olduğu tezini destekler niteliktedir. Aynı zamanda sistemli bir hale gelen bu tartışmalarda ortaya çıkan, Hristiyanlığın üç uknûmunun İslâm'daki Allah'ın sıfatlarıyla karşılaştırılması, Mu'tezilenin Allah'ın sıfatlarını nefyetme yolunu seçip ta'til'e düşmesinin gerekçeleri arasında sayılabilir.²⁸⁸

İslâm ümmeti içerisindeki ilk ihtilaflar, henüz Hz. Peygamber hayattayken ortaya çıkmaya başlamış²⁸⁹ fakat Kur'an'ın nüzulünün devam ediyor olması ve İslâm

²⁸³ Eski Yunan'da politeizm hâkimdi ve ilahlar hep insan şeklinde tasvir edilmişti. Bkz: Harman, “**Teşbih**”, s. 561.

²⁸⁴ Yusuf Topyay, **Kutsal Kitap'ta ve Kur'an-ı Kerim'de “Nefs” ve “Ruh” Sözcüklerinin Artsüremli (diachronic) Semantik İncelemesi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: A.Ü.S.B.E., 2016, s. 345, 346.

²⁸⁵ Ögmüş, **Mu'tezile'nin Müşebbihe Algısı**, s. 145.

²⁸⁶ H. Austryn Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, Çev: Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, s. 98.

²⁸⁷ Ögmüş, a.g.e., s. 146.

²⁸⁸ Ögmüş, **Mu'tezile'nin Müşebbihe Algısı**, s. 147.

²⁸⁹ İmam Râzî, ilk ihtilafların daha peygamber hayattayken başlamış olduğuna dair şu örnekleri vermektedir: Ganimet mallarının dağıtımına itiraz eden Huvaysıra et-Temimî'nin Peygamber'i adalete çağırması ve Peygamberin “ben adil değilsem kim adil olabilir ki!” şeklinde cereyan eden olay, ifk hadisesi, Tebuk seferi için hazırlanmış ‘zorluk ordusu’ hususundaki ihtilaflar, uhud hadisesi sonrası münafıkların çıkarmış olduğu fitneler bunlara örnek olarak verilebilir. O'na göre, bütün bu ve bunun gibi olayların ümmet üzerindeki ciddi ve kalıcı etkisinin olmaması Hz. Peygamberin hayatta olması sebebiyledir. (Bkz: Râzî, **İ'tikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn**, s. 44.) Ayrıca Allah'ın zatı hakkındaki ihtilaflar, kırtas hadisesi, Üsame ordusu meselesi için (bkz; Ebu'l Feth Muhammed b. Abdilkerim Ahmed eş-Şehristanî (ö.548/1153) **el-Milel ve'n-Nihal**, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992, I, s. 19-21.)

Peygamberinin olaylara direk müdahil olması sebebiyle, ümmetin bölünmesine sebep olacak şekilde büyümeleri mümkün olmamıştır.²⁹⁰ O'nun vefat etmesinden sonra çoğalan ayrılık ve ihtilaflar hemen defnedilmesinden önce başlamış,²⁹¹ ilk olarak O'nun vefat edip etmediği tartışılmıştır.²⁹² Sonra nereye defnedileceği hususu tartışma konusu olmuştur.²⁹³ En mühim ve sonuçları açısından günümüze kadar etkisi devam etmiş ihtilaflar ise imamet meselesinde vuku bulmuştur.²⁹⁴ İmamet meselesi, ümmete yansması ve etkisinin günümüzde hala devam ediyor olması ve sonuçlarının karşılıklı tekfir edilmeyi beraberinde getirmesi açısından ihtilafların en önemlileri arasında yerini almıştır.

Hiz. Ebû Bekr zamanında başlayan ihtilafların ümmetin bölünmesine sebep olacak hale gelmesi, Hiz. Ömer'in şehit edilmesiyle başlamıştır. İlk üç halife döneminde ihtilaflar ortaya çıkmış olsa da, dinin aslı olan tevhi'd, adalet, va'd ve va'id gibi hususlarda ümmet görüş birliğı içinde olmuştur.²⁹⁵ Bu itibarla İslâm'da görüş ve düşünce farklılıklarının Hiz. Peygamber döneminde de var olduğunu, ancak bu farklılıkların firkalaşma ve zihni ayrışmalara başlamasının Hiz. Osman dönemi sonrasında başladığını söyleyebiliriz. Cemel ve Sıffin savaşları gibi mühim iki hadiseyle sonlanan siyasi kampaşmalar,²⁹⁶ çizgilerin keskinleşerek bölünmelerin bariz hale gelmesine, ²⁹⁷ Hariciler ve Gulat firkalarının doğmasına sebep olmuştur.²⁹⁸ Hiz. Ali'den sonra özellikle imamet ve usûl hakkındaki

²⁹⁰ Râzî, **İ'tikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn**, s. 44.

²⁹¹ Râzî, **İ'tikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn**, s. 42; Şehristanî **el-Milel**, I, s. 21.

²⁹² Hiz. Peygamber vefat edince Hiz. Ömer kılıcını kaldırarak; "Kim Muhammed öldü derse onu kılıcımla öldürürüm. O ölmedi bilakis Meryem oğlu İsa'nın göğe yükseltildiği gibi göğe yükseltildi" demesi, ilk ihtilafların başladığını göstermektedir. (Bkz: Râzî, **İ'tikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn**, s. 45) Ayrıca; Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, s. 12; Şehristanî **el-Milel**, I, s. 21.)

²⁹³ Muhacirlerden bir kısmı peygamberin Mekke'ye defnedilmesi gerektiğini, ensardan bir grup ise Medine'ye defininin lüzum ettiğini söylerken, diğeri bir grup ise Enbiyaların defnedildiği yerin orası olması hasebiyle Beytü'l-Makdis'e defininin uygun olacağını tartışmışlardır. Bu tartışmalar "Peygamberler öldükleri yere defnedilir" hadisi çerçevesinde son bulmuştur. (Bkz: Râzî, **İ'tikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn**, s. 45) ; Ayrıca bkz; Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, s. 12; Şehristanî **el-Milel**, I, s. 22.

²⁹⁴ Peygamber'in yerine kimin geçeceği ile ilgili Ensar ve Muhacir arasında tartışmalar yaşanmış, Ensarın sizden ve bizden birer emir olsun demesine karşılık Ebû Bekr ve Ömer'in itirazlarıyla Hiz. Ebû Bekr Halife olmuş ve bu ihtilaf da aşılmıştır. (Bkz: Râzî, **İ'tikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn**, s. 46,59; Şehristanî **el-Milel**, I, s. 22.) Sünnilere göre hilafet meselesi ile beraber müslümanlar iki, Şia'ya göre ise üç gruba ayrılmışlardır. Bunlar; Hiz. Sa'd b. Ubade'nin halife olmasını isteyen ensar, Hiz. Ebû Bekr'in halife olmasını isteyen muhacirler ve Şia'ya göre Hiz. Ali'nin halife olmasını isteyenlerdir. (Bkz: Hüseyin Atay, **Ehl-i Sünnet ve Şia**, Ankara: A.Ü.İ.F.Y., 1983, s.20-21.)

²⁹⁵ Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, s. 14.

²⁹⁶ Şehristanî **el-Milel**, I, s. 25.

²⁹⁷ Râzî, **İ'tikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn**, s. 49,61; Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, s. 14, 99-100.

²⁹⁸ Sebebiyye'nin kurucusu Abdullah b. Sebe ve haricilerin önde gelenlerinden Eş'as b. Kays, Mesûd b. Fedekî ve Zeyd b. Huseyn et-Tâi bu dönemde yaşamışlardır. Bu iki grubun ortaya çıkmasındaki ana ihtilaf imamet nasıl belirleneceği meselesi olmuştur. Bir grup imamet nass ve tayin ile belirlenebileceğini iddia ederken diğeri grup ise bunun ihtiyar ve ittifakla seçilmesi gerektiğini iddia ediyorlardı. (Bkz: Râzî, **İ'tikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn**, s. 49; Şehristanî **el-Milel**, I, s. 26.)

ihtilaflar²⁹⁹ ayrışmanın derinleşip tartışmaların büyümesine neden olmuş ve bu durum günümüze kadar süregelmiştir.

Birçok Müslümanın yine Müslümanlar tarafından öldürülmesiyle mesele salt bir siyasî ve askerî kutuplaşmayla kalmamış beraberinde hizipleşmeyi ve farklı itikâdî problemleri getirmiştir.³⁰⁰ Bu toplumsal olaylardan başka, sahabe asrının sonlarına doğru başlayan usul tartışmaları ve kader meselesi üzerine çıkan görüş ayrılıkları³⁰¹ Mu'tezile, Kaderiyye ve Mücessime gibi oluşumların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.³⁰² Bu ortamda tartışılan temel konular; Allah'ın iradesi, Allah'ın iradesinin insanlardaki etkisi, insanın fiilinin mahiyeti, insanın sorumluluğu ve bunlardan başka en önde gelen konulardan biri olan büyük günah işleyen (bilerek bir Müslümanı öldürme) kişinin dini anlamda durumunun Allah katında ne olacağı meselesi olmuştur.³⁰³ Bu zihinsel ayrışmalar, fikri bölünmeleri ve farklı fırkaların ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir.

Anlatılanlar neticesinde şu söylenilebilir ki, Hz. Peygamber ve ilk dört halife dönemini kapsayan asrı saadet dönemi, haberi sıfatlarla ilgili herhangi bir yorumun yapılmadığı tevakkuf dönemidir. Bu dönemde Müteşabih sıfatların tartışma konusu edildiğine dair ciddi rivayetlere ulaşılamamıştır.³⁰⁴ Zira bu ayetler, ilk muhatapları tarafından cahiliye döneminin yanlış mabûd anlayışını düzeltip, yerine doğru ve gerçek ilah inancını yerleştirmeyi amaçlayan, bilgiden çok kalbe ve ruha hitap eden ayetler olarak algılanmıştır.³⁰⁵ Sahabe ve onların halkasında yetişen ilk dönem selef âlimleri, haberi sıfatların keyfiyetini araştırmadan tenzih yolunu seçmeyi tercih etmişlerdir.³⁰⁶ Bu kimseler, haberî sıfatları müteşabihattan kabul etmiş ve onların açıklanması yoluna gidenleri şiddetle

²⁹⁹ Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 64; Şehristânî *el-Milel*, I, s. 26; Ayrıca bkz: Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, s.7.

³⁰⁰ Sadece imamet meselesindeki ihtilaf sebebiyle Keysaniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, İ'mâriyye, Mubârekiyye, İsmâiliyye, Memdüre, Kıt'ıyye fırkaları ortaya çıkmıştır. (Bkz: Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 49.)

³⁰¹ Bu tartışmalar hayır ve şerrin kaderden olup olmadığı üzerine ortaya çıkmış tartışmalardır. (Bkz: Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 50.)

³⁰² Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 50.

³⁰³ Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, s. 180.

³⁰⁴ İbrahim Çelik, *Kur'an'da Haberi Sıfatlar ve Mukatil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri*, Bursa: U.Ü.İ.F.D., 1987, II, Sayı. 2, s. 155.

³⁰⁵ Çelik, *Kur'an'da Haberi Sıfatlar*, s. 155.

³⁰⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 104; Ayrıca bkz: Yurdağür, *Haberî Sıfatları Anlamada Yöntem*, s. 255-256.

reddetmişlerdir.³⁰⁷ Ehli Hadis de, haberi sıfatlar hakkında selefi görüşü benimseyerek bu sıfatları, Allah'ta var olan ve mahiyetini bilemediğimiz sıfatlar olarak kabul etmişlerdir.³⁰⁸

1.2. Müşebbihe-Mücessime Fırkaları

Allah'ın sıfatları tartışması temelinden ortaya çıkıp bu sıfatları beşeriyete ait sıfatlar olarak algılayan ve daha sonra farklı saikler etrafında birleşen Müşebbihe fırkaları içerisinde; Hulûliyye, Muğîriyye, Mansûriyye, Hişâmiyye, Yunûsiyye, Hâbîtiyye³³³ Hakemiyye, Cevâlikiyye, Şeytâniyye, Huvâriyye³³⁴ ve Kerrâmiyye³³⁵ sayılabilir. Müşebbihe ve Mücessime grupları genel olarak Allah'ın bir cisim olduğu,³³⁶ miktarının ne kadar olduğu,³³⁷ dolu mu boş mu olduğu,³³⁸ bir mekâna bağlı mı olduğu, yoksa mekânsız mı olduğu, O'nu taşıyıcı meleklerin mi taşıdığı yoksa arşın mı taşıdığı,³³⁹ Allah'ın ağır mı hafif mi olduğu,³⁴⁰ hareket edip etmediği,³⁴¹ O'nu görmenin mümkün olup olmadığı,³⁴² eli, yüzü, gözlerinin olup olmadığı,³⁴³ gibi hususlarda teşbih ve tecsîme düşmüşlerdir.³⁴⁴

Birbirinden birçok noktada ayrılmış olan bu fırkaların diğer görüşlerine temas etmeden, konumuzla alakalı olan teşbih ve tecsîm görüşlerini kısaca belirtmek isabetli olacaktır. Ancak bu gruplar içerisinde kabul edilen Kerrâmîler, Râzî'nin tefsirinde direk muhatap olmaları ve konumuzun ağırlıklı kısmını oluşturmaları sebebiyle daha geniş olarak işlenmeye gayret gösterilecektir.

1.2.1. Kerrâmîler

Kerrâmiyye; III. asrın sonlarından itibaren Horasan ve Maverâünnehir'de, farklı siyasi, itikâdî, fıkhi ve tasavvufî görüşlerle ortaya çıkan ve VII. asrın başlarına kadar

³⁰⁷ A'li 'İmrân'nın yedinci ayetini delil göstererek Allah'a uzuv isnat etmekten insanları men etmişlerdir. Hatta bu hususta "elimle yarattım" (Sad, 75) ayetini veya "müminin kalbi Allah'ın iki parmağı arasındadır" (Müslim, **Sahih**, IV, s. 2045) hadisini söylerken, elini veya parmağını işaret edenin eli veya parmağı kesilir diyecek kadar sert tavır almışlardır. (Bkz: Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 104)

³⁰⁸ Talat Koçyiğit, **Hadisçiler ile Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar**, Ankara: TDV yay., 1989, s. 138.

³³³ Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, s. 214, 215, 216, 241.

³³⁴ Râzî, **İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn**, s. 184, 185, 186.

³³⁵ Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, s. 217.

³³⁶ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, s. 48.

³³⁷ Eş'arî, **Makâlât**, s. 165.

³³⁸ Eş'arî, **Makâlât**, s. 167.

³³⁹ Eş'arî, **Makâlât**, s. 167.

³⁴⁰ Eş'arî, **Makâlât**, s. 169.

³⁴¹ Eş'arî, **Makâlât**, s. 170.

³⁴² Eş'arî, **Makâlât**, s. 171.

³⁴³ Eş'arî, **Makâlât**, s. 173.

³⁴⁴ Eş'arî, eserinde Rafizîler'i teşbih hususunda altı grup olarak saymıştır. (Bkz: Eş'arî, **Makâlât**, s. 44.)

varlığını sürdüren İslâm düşünce ekollerinden birisidir.³⁴⁵ Bu ekolün görüş ve düşüncelerini ifade eden, bizlere ulaşmasını sağlayacak birincil eserlerin yok edilmiş olması sebebiyle³⁴⁶, ikincil eserlerdeki var olan bilgiler ışığında görüş ve düşüncelerine ulaşmamız mümkün olmuştur.

Kerrâmîler, Horasan bölgesinde meşhur olmuş ve geniş bir bölgeye hâkim olmayı başarmıştır. Kendisine tabi olanlar, sayı bakımından binlerle ifade edilebilecek seviyelere ulaşmıştır. Kerrâmiyye görüşlerinin bir kısmı itibariyle (iman, Kur'an, Allah'ın sıfatları ve zatı, nebilerin ismeti vb.) Ehl-i Sünnet'te muhalif olduğundan, Ehl-i Sünnet'ten birçokları tarafından Müşebbihe ve Mücessime olarak nitelenen,³⁴⁷ tasavvufî anlayışa sahip bir fırkadır. Muhammed b. Kerrâm'a (ö.255/869) tabi olmaları sebebiyle Kerrâmiyye diye adlandırılmışlardır.³⁴⁸ Allah'ın sıfatları kabul noktasında Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i Sünnet gibi düşünseler de, ispat hususunda aşırıya giderek teşbihe düşmeleri ve Allah'ın sıfatlarının kudretine bağlı olarak dilemesiyle ortaya çıkacağı noktasında da Ehl-i Sünnet'ten ayrılmışlardır.³⁴⁹ Yine bu fırkanın ayırt edici diğer bir özelliği de, Allah'ı cevher ve cisim olarak nitelemeleridir.³⁵⁰

Kurucuları, Ebû Abdullah Muhammed b. Kerrâm³⁵¹ veya Muhammed b. Kirâm (ö.255/869)³⁵² diye anılır. Muhammed b. Kerrâm b. Irak b. Huzabe b. El-Berra ismiyle de anılmıştır.³⁵³ Kerrâmiyye mezhebinin kurucusu olmamakla birlikte, mezhebe kendi adını veren ve bir mezhep olarak ortaya çıkmasını sağlayan kişidir. Mezhebin oluşması ve olgunlaşması, temel fikir yapısının belirginleşmesi ve toplumda dinamizm kazanması onun zamanında olmuştur.³⁵⁴

³⁴⁵ Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye Mezhebi: Tarihçesi, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", <http://www.sonmezkutlu.net/?pnum=81>, 21.09.2016;

³⁴⁶ Josef Van Ess, *Ungenützte Texte zur Kerramiya eine Metarialsammlung*, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse), Heidelberg: 1980, s. 7.

³⁴⁷ 'Abdullah b. Yusuf el-Cedî', *el-'Akîdetü's-Selefiyye fî Kelâmi Rabbi'l-Beriyye*, Riyad: Daru'l-İmam Mâlik, 1995, s. 292.

³⁴⁸ Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehebî (ö.748/1347), *el-'Arş*, Thk: Muhammed b. Hâlife b. 'Alî, Medîne: 'İmadetu'l-Bahsi'l-İlmî, 2003, I, s. 138.

³⁴⁹ Zehebî, *el-'Arş*, I, s. 141.

³⁵⁰ Râzî, *Usûl*, s. 204.

³⁵¹ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l Fırak*, s. 189.

³⁵² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 808.

³⁵³ Şemseddin Ebi 'Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhul İslâm ve Vefayati'l Meşahiri ve'l-E'lam*, Thk: Beşşâr 'İvâd M'arûf, Beyrut: Daru Ğarbi'l-İslâmî, 2003, VI, s. 188; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, s. 20.

³⁵⁴ (Bkz. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, s. 609) (Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmîye*, s. 39) Bu mezhebin gerçek kurucusu, bu konuda en önemli araştırmacıların başında gelen Van Ess'e göre

Muhammed b. Kerrâm'ın hayatını doğrudan öğrenebileceğimiz kesin bilgi kaynakları olan eserler mevcut değildir. O'nun hayatı hakkındaki bilgi kaynaklarımızı, asırdışları olan fakihlerin ve terâcim müelliflerinin eserleri oluşturmaktadır.³⁵⁵

Muhammed b. Kerrâm'ın tam ismi kaynaklarda Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm b. Arraf b. Hizane b. El-Berâ en-Nizârî olarak tespit edilmiştir.³⁵⁶ Yaşamış olduğu bölgede toplum kendisinden el-İmamû'z-Zâhit Ebû Abdillâh ve ez-Zâhit Muhammed b. Kerrâm diye bahsetmiştir.³⁵⁷ Muhammed b. Kerrâm, hicrî 190 (805) yılında Sicistan³⁵⁸ bölgesinin en önemli şehri olan Horasan ve Hazar denizinin birleştiği yerdeki Zerenc'e bağlı bir köyde dünyaya gelmiştir.³⁵⁹ Daha sonra buradan Horasan'a gitmiş³⁶⁰ ve 255/868'de Kudüs'te³⁶¹ Safr bölgesinde vefat etmiş ve Enbiya mezarlığı olan Eriha kapısında Zekerîyya ve Yahya b. Zekerîyya peygamberlerin kabirleri yanına defnedilmiştir.³⁶² Muhammed b. Kerrâm'ın ölümünden, sadece etrafındaki dostları haberdar edilmiş, düşmanlarının çokluğu sebebiyle gece defnolunmuştur.³⁶³ Bunda yaymış olduğu fikirler sebebiyle oluşmuş husumetler etkilidir.

Muhammed b. Kerrâm'ın, Zerenc'de bulunan Benî Turab ve Benî Nizâr boylarından hangisine mensup olduğu tartışmalı olsa da Benî Nizâr'lı olduğunu söyleyenler çoğunluktadır.³⁶⁴ Ailesi ile ilgili elimizde ciddi ve kapsamlı bilgiler mevcut değildir.

Ahmed b. Harb (234/848)'dir. Muhammed b. Kerrâm ise mezhebin kendi ismiyle müntesip kazandığı, Ahmed b. Harb'in fikirlerini olgunlaştıran ve ciddi toplumsal taban bulmasını sağlayan kişidir.

³⁵⁵ Süheyr Muhammed Muhtar, **et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn "Mezhebu'l-Kerrâmiyye"**, Ezher Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Kahire: 1971, s. 45.

³⁵⁶ Aydın, **Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmîye**, s. 39.

³⁵⁷ Aydın, a.g.e., s. 39.

³⁵⁸ Sicistan; Horasan civarında ve Herat'ın güneyinde bulunan geniş ve büyük bölgenin adıdır. Bu bölgenin merkez şehri ise Zerenc'dir. (Bkz: Hamevî, **Mu'cemu'l-Buldân**, III, s. 190. Süheyr, **et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn**, s. 45)

³⁵⁹ Ebû Sa'd 'Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîm es-Sem'anî (ö.562/1167), **el-Ensâb**, Kahire: Mektebet'ü Teymiyye, 1980, X, s. 375; Ahmed b. 'Ali b. Hacer el-'Askalanî, **Lisanü'l-Mizân**, Thk: 'Abdulfettah Ebû Gudde, Beyrut: Daru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 2002, VII, s. 464; Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, VI, s. 189; M. Şerafeddin Yaltkaya, **"Kerramiler"**, İstanbul: Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası 1929, s. 1.

³⁶⁰ Sem'anî, a.g.e., X, s. 375.

³⁶¹ Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, VI, s. 9; Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, **Mizânü'l-İ'tidâl fi Nakdi'r Ricâl**, Thk: 'Ali Muhammed el-Bucâvî, Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1995, VI, s. 314; Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasan İbn 'Asâkir (ö.571/1175), **Târîhu Dimaşk**, Thk: Amr b. Ğurâme, b.y.y., Daru'l-Fikr, 1995 LV, s. 129; Ayrıca bkz: Hilmi Ziya Ülken, **İslâm Düşüncesi**, 5. Baskı, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2015, s. 129.

³⁶² İbn 'Asâkir, a.g.e., LV, s. 130; Sem'anî, a.g.e., X, s. 376; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, XI, s. 20.

³⁶³ İbn 'Asâkir, a.g.e., LV; Safedî, **el-Vâfi**, IV, s. 265.

³⁶⁴ Subkî, **Tabakât**, II, s. 302; Erol Erdem, **Kerrâmîyye Mezhebi ve İtikadî Görüşleri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994; s. 35; Süheyr, a.g.e., s. 46.

Tarihçiler, tabakât ve biyografi yazarlarının, ismi pek duyulmamış aileler hakkında geniş bilgi vermemeleri O'nun ailesi ile ilgili de net bilgilere ulaşmamızı zorlaştırmaktadır.³⁶⁵ Bununla birlikte rivayetlere bakıldığında babasının, âbidlik ve zahitlik ile anılan,³⁶⁶ dönemin eski sûfilerinden biri olduğu anlaşılmaktadır.³⁶⁷

İbn Kerrâm'ın doğduğu yerin eski Fars Krallığı'nın sınırları içerisinde bulunması sebebiyle, Arap veya Fars olduğu hususunda fikir ayrılıkları olsa da, onun Fars asıllı bir Müslüman olabileceği yönündeki görüşler ağırlık kazanmaktadır.³⁶⁸ Yetişmiş olduğu bölge, Arap ve Fars kültürlerinin birlikte harmanlanmış olduğu bir ortamdır. Muhammed b. Kerrâm'ın düşüncelerine bakıldığında, O'nun fikir dünyasında, bu iki kültürle birlikte batı etkisinin de varlığı hissedilmektedir.

Muhammed b. Kerrâm hayatının çocukluk kısmını doğduğu yer olan Zerenc'de geçirmiş, daha sonra hayatında birçok kez yapacağı³⁶⁹ yolculukların ilki olarak Horasan'a gitmiştir.³⁷⁰ Farklı fikri akımların var olduğu Horasan'ın Nişabur³⁷¹ vilayetinde, daha sonraki düşüncelerini ve anlayışını edindiği Ahmed b. Harb'den (ö.234/848)³⁷² dersler

³⁶⁵ Süheyr, a.g.e., s. 46

³⁶⁶ İbn Hacer, a.g.e., VII, s. 462.

³⁶⁷ Yaltkaya, a.g.m., s. 1.

³⁶⁸ Süheyr, **et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn**, s. 45-46

³⁶⁹ Muhammed b. Kerram, ilim tedrisi için Horasan vilayetlerinden Belh, Nîşâbûr, Meru ve Herat vilayetleri arasında birçok seyahat yapmıştır. (Bkz: Henry Laoust, **İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler**, Trc: Ethem Ruhi Fırlı, Sabri Hizmetli, İstanbul: Pınar Yay., 1999, s. 135.)

³⁷⁰ Subkî, **Tabakât**, II, s. 302.

³⁷¹ Nîşâvûr (نیشابور) şeklinde de kullanılsa da Araplar arasında daha çok Neysâbûr (نيسابور) olarak şöhret bulmuştur. Horasan bölgesindeki dört büyük şehirden biri olan Nîşâbûr, Tahran'ı Meşhed'e bağlayan yol üzerinde 1200 m yükseklikte yer alan önemli bir kültür ve medeniyet şehridir. Bu gün de İran'ın Horasan eyaletine bağlı iki yüz bin üzerinde nüfusuyla aynı önemini korumaktadır. İslâm hâkimiyetine Osman b. Affân zamanında, hicri 30-31/651-652 yıllarında Basra valisi Abdullah b. Âmir tarafından fethedildi. (Bkz: Hamevî, **Mu'cemu'l-Buldân**, V, s. 332; Osman Gazi Özgüdenli, "**Nîşâbur**" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007, XXXIII s. 149.)

³⁷² Zehebî Mîzan'ında, Muhammed b. Kerrâm'ın kendisiyle arkadaşlık yapmış olduğunu, Süfyan b. Uyeyne'den (ö.198/813) hadis rivayet etmiş olduğunu zikreder. Müslim'in ravisi olan İbn Süfyan kendisinden Hadis rivayetinde bulunmuştur. (Bkz: Zehebî, **Mîzân**, I, s. 89; el-Mübârek b. Ahmed b. el-Mübârek b. Mevhûb el-İrbilî İbnu'l-Müstevfî, **Târîhu İrbil**, Thk: Sâmî b. Seyyid Hummas es-Sakar, Irak: Daru'r-Reşid, 1980, II, s. 459; Ayrıca; Kutlu, "**Kerrâmiyye**", XXV, s. 231); Abdullah Ahmed b. Harb en-Nîşabûrî olarak bilinen, fakihî zahid ve muhaddistir. Hicri 176 da doğmuş ve 234 de vefat etmiştir. Tebeu't-tabiin neslinden hadis âlimi ve hafız Süfyan b. Uyeyne'den işiterek hadis rivayet etmiş, birçok büyük fetihlere katılmış, Türk topraklarına gazve için gelmiş ve Mekke'de belli bir süre oturmuştur. Muhammed b. Kerrâm'ın hocası olması hasebiyle, Kerrâmîler tarafından üstad kabul edilmiş O'na hürmet etmişlerdir. İtikadî düzgün bir kimse olan bu zat, Kûfe ve Basra'da ikamet etmiş ve çok sayıda eser vermiştir. (Bkz: Mustafa b. 'Abdillah el-Konstantinî Kâtip Çelebî (ö.1067/1657), **Silmu'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl**, Thk: Mahmud el-Arnâvut, İstanbul: 2010, I, s. 134; İbn Hacer, **Lisânü'l-Mîzân**, I, s. 425; Zehebî, **Mîzân**, I, s. 89;) Kendisinden birçok ravi rivayette bulunmuş ve Yahya b. Yahya kendisi için "O Allah'ın velilerinden değilse kim olabilir ki!" dediği rivayet olunmuştur. (Bkz: İbn Hacer, a.g.e., I, s. 425; Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zeheb (ö.748/1347), **el-İber fi Haberi men Ğaber**, Thk: Ebû Hacı

almıştır.³⁷³ Daha sonra, hocasıyla arasındaki görüş ayrılıkları sebebiyle Horasan'dan Mekke'ye gitmiş,³⁷⁴ orada beş yıl ilim tahsilinin ardından Nişabur'a geri dönmüştür.³⁷⁵ Horasan vilayetleri arasında yapmış olduğu ilmi seyahatler esnasında, Nişabur, Belh ve Merv'de dönemin önemli ilim erbabından ilim tahsil etmiştir.³⁷⁶ Daha sonra memleketi Sicistan'a giden İbn Kerrâm, buradaki tüm mal varlığını satarak Nişabur'a gelerek oraya yerleşmiştir.³⁷⁷

Rivayet etmiş olduğu hadisler sebebiyle çokça eleştirilen İbn Kerrâm, bidat ehli ve hadis rivayetinde yalancı olmakla itham edilmiş, hadislerin en zayıf olanlarını rivayet etmekle suçlanmıştır.³⁷⁸ İbn Kerrâm'ın hadis rivayetinde bulunmuş olduğu kişiler arasında; Ali b. Hucr, Ahmed b. Harb, Malik b. Süleyman el- Herevî Ahmed b. el-Ezher ve Ali b. İshâk b. el-Hanzelî mevcuttur.³⁷⁹ Birçok hadis rivayet etmişse de, hadis rivayetinde titiz olmadığı ve sahih olmayan rivayetlerde bulunduğu anlaşılmaktadır.³⁸⁰

Sicistan'da fikirleri sebebiyle Tahir b. Abdillâh (ö.248/862) tarafından belli bir süre hapsedildi.³⁸¹ Serbest kalınca Şam'ın tenhalarında belli bir süre vakit geçirdikten sonra Nişabur'a gitti.³⁸² Nişabur'da kendisini zühd ve ibadete veren İbn Kerrâm, ileride de işaret edileceği üzere çokça eleştirildiği iman nazariyesini burada ortaya koymuş ve bu fikir etrafında değişik gruplardan pek çok kişi toplanmıştır.

Çevresindeki müntesiplerinin artması sebebiyle, dönemin Sicistan valisi, otoritesinin sarsılmasından endişe ederek bir grup âlim tarafından sorgulanmasını istemiştir.³⁸³ Vali Tahir b. Abdullah'ın huzurunda yapılan tartışma ve sorgulamada, iman nazariyesi ile ilgili

Muhammed b. es-Saîd, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.t.y., I, s. 327.); Ahmed b. Harb için Ahmed b. Hanbel'in ; "Öldüğümde beni , O'nun kayağının ucuna gömün, inşaallah Rabbim beni kendisinin yüzünün suyuna bağışlaya" dediği nakledilir. (Bkz: Aydın, **Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmîye**, s. 42 .)

³⁷³ Hüseyin Doğan, **Horasan ve Maverâünnehir'de İlimli Bir İslâm Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları**, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015, s. 105.

³⁷⁴ Çelebî, a.g.e., I, s. 134; Erdem, **Kerrâmîye Mezhebi**, s. 35; Yaltkaya, "**Kerramiler**", s. 2.

³⁷⁵ Aydın, a.g.e., s. 40; Subkî, **Tabakât**, II, s. 304.

³⁷⁶ Ülken, **İslâm Düşüncesi**, s. 129.

³⁷⁷ Sem'ani, **el-Ensab**, XI, s. 6; Süheyr, **et-Tecsîm 'inde'l-Müslimîn**, s. 55.

³⁷⁸ İbn Hacer, **Lisanü'l-Mizân**, VII, s. 462.

³⁷⁹ İbn Hacer, a.g.e., VII, s. 464.

³⁸⁰ Tritton, **İslâm Kelâmı**, s. 109.

³⁸¹ İbn Hacer, a.g.e., VII, s. 464.

³⁸² 'Abdurrahman b. Muhammed b. 'Abdirrahman el-'Alîmî, **el-Enisü'l-Celîl bi Târîhi'l-Kudsi ve'l-Halîl** (ö.928/1522), Thk: 'Adnan Yûnus, 'Amman: Mektebetü Dendîs, t.y, I, s. 296.

³⁸³ Zehebî, **Mizân**, II, s. 314.

söylemlerinin, Allah'ın kendisine ilhamı olduğunu söylemesi ve farklı iddiaları³⁸⁴ neticesinde Sicistan'dan ilk sürgününü yaşamıştır.³⁸⁵ Sicistan'dan sürgün edilmesinin ardından Garcistan'a (Gazne)³⁸⁶ gitmiştir.³⁸⁷ O bölgedeki Gur,³⁸⁸ Garcistan ve Horasan'ın daha çok kırsal kesimlerinde görüşlerini yaymaya çalışmıştır.³⁸⁹ Özellikle Garcistan'da Şûmin ve Afşin'li³⁹⁰ pek çok kimseyi etkilemiş ve bu bölgelerde de fikirlerinin toplumda zemin bulmasını sağlamıştır.³⁹¹

Sicistan'dan Garcistan'a³⁹² sürgününden sonra bazı taraftarlarıyla birlikte tekrar Nişabur'a gelmiş ve burada tekrar hapsedilmiştir. Bunun sebebini kendi taraftarları, iktidardaki Tahirîlerin³⁹³ otoritesini sarsacağı endişesi olarak ifade ederken, bazı kimseler ise iman nazariyesi sebebiyle ilim ehline bidatçı ilan edilmesini sebep olarak göstermişlerdir.³⁹⁴ Bu seferki hapis hayatı kaynaklara göre Tahirîler'in son hükümdarı Muhammed b. Tahir'i diğer âlimlerin etkilemesi sebebiyle sekiz yıl devam etmiştir.³⁹⁵

³⁸⁴ Subkî, İbn Karram'ın Sicistan'dan çıkarılmasıyla ilgili şöyle bir olay nakletmiştir: Sicistan valisi İbrahim, İbn Karram'a Kelime-i Şehadet getirmesini emretmiş, o da: "eşhedü en lailahe illallah ve eşhedü enne muhammeden abdüke ve resuluke" şeklinde valiyi işaret ederek teşehhüdünü tamamlamıştır. Bu olay neticesinde vali onun Sicistan'dan çıkarılmasını emretmiştir. (Bkz. Subkî, **Tabakât**, II, s. 312).

³⁸⁵ Laoust, **İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler**, s. 135; Erdem, **Kerrâmiyye Mezhebi**, s. 36.

³⁸⁶ En büyük şehri eş-Şâr, başkenti Beşin olan Garcistan, bol ekin ve bostanların olduğu dağlık fakat mamur bir bölgedir. Bölge halkı daha çok tarım ve hayvancılıkla geçinirler. (Bkz: **Hudûdu'l-Âlem mine'l-Meşrik ile'l-Meğrib**, Thk: Yusuf el-Hâdî, Kahire: ed-Dârü's-Sekâfiyyeti li'n-Neşr, 1423, s. 117,123); Bu bölgenin asıl ismi Garşistandır (غَرَشِسْتَان). Bu isim ,kuruş manasına gelen giriş (غرش) kelimesine nispetle oraya verilmiş, paralı bölge anlamındadır. Bölge halkı zamlı buraya Garcistan demeye başlamıştır. Batısında Herat, doğusunda Gur, kuzeyinde Merv ve güneyinde Gazne şehirlerinin bulunduğu bugünkü Afganistan sınırları içerisinde kalan bölgenin adıdır. (Bkz: Hamevî, **Mu'cemu'l-Buldân**, IV, s. 193; 'AbdülMümin b. 'Abdülhak el-Bağdâdî (ö.739/1338), **Merâsidü'l-İttılâ' 'ale'l-Esmâ'i'l-Emkine**, Beyrut: Daru'l-Cîl, 1412, II, s. 989.)

³⁸⁷ Subkî, **Tabakât**, II, s. 304.

³⁸⁸ Gazne ve Herat arasında bulunan dağa ve şehre verilen isimdir. (Bkz: Hamevî, a.g.e., IV, s. 218.)

³⁸⁹ Süheyr, **et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn**, s. 57.

³⁹⁰ Garcistan'ın iki önemli şehrinin adı Şûmin ve Afşin'dir. (Bkz. Hamevî, a.g.e., IV, s. 143)

³⁹¹ Aydın, **Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiye**, s. 40.

³⁹² O dönem Garcistan'da yönetim Tahirîler'e (821-873) aittir. Arap Abbâsî hâkimiyetinin resmi temsilcileri olan bu hanedan, Scistan bölgesinde Hariciler ve Taberistan'da Şiîler'in isyanlarıyla uğraşmak zorunda kalmıştır. (Bkz: Vassiliy Vladimiroviç Barthold, **Moğol İstilasına Kadar Türkistan**, Haz: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul: Kervan Yay., 1981, s. 272, 273.

³⁹³ Tâhirîler; Horasan ve civarındaki bölgelerde 821-873 yıllarında hüküm sürmüş Fars asıllı ilk İslâm boyudur. Abbâsî halifesi Me'mun tarafından Bağdat valiliğinden Horasan valiliğine atanmasını sağlayan Tahir b. Hüseyin tarafından temelleri atılmıştır. O'nun dönemindeki iki yıllık bağımsızlık dışında genelde Abbâsî devletinin bir eyalet valiliği şeklinde yönetimi devam etmiş bir hanedandır. Onlar zamanında Horasan'ın merkezi Merv şehriden Nişâbûr şehrine kaydırılmış ve bu bölgeler tam bir medeniyet ve kültür merkezleri haline gelmiştir. (Bkz: Hasan Kurt, **"Tâhirîler"** DİA, 403; W. Barthold, **İslâm Medeniyeti Tarihi**, Trc: M. Fuad Köprülü, Ankara: D.İ.B.Y., 1973, s. 47.

³⁹⁴ Van Ess, **Ungenüzte Texte zur Kerrâmiya**, s. 20; Süheyr, a.g.e., s. 57-58; Ayrıca bkz: Aydın, a.g.e., s. 40.

³⁹⁵ Doğan, **Kerrâmî Söylem ve Yansımaları**, s. 117; (Hapis hayatının toplamda sekiz yıl olduğunu söyleyenler de mevcuttur. Bkz: Zehebî, **Mizan**, VII, s. 314; Ayrıca; Ülken, **İslâm Düşüncesi**, s. 100.)

Nişabur'daki hapis hayatının uzaması ve takipçilerinin siyasi otorite tarafından baskı görmesi, Kerrâmîler'in, toplum nezdinde genişlemesine neden olmuş ve Horasan bölgesinde daha da artarak fikirleri daha yayılma zemini bulmuştur.³⁹⁶ İbn Kerrâm bu uzun hapis döneminden sonra serbest kalınca Suriye'ye gitmiş, Bizans sınırlarında dolaşmış,³⁹⁷ ancak daha sonra tekrar Nişabur'a gelerek akidesini burada yaymaya devam etmiştir. Taraftarlarının hızla artmasından endişe eden yeni Tahirî hükümdarı³⁹⁸ Muhammed b. Tahir b. Abdillâh tarafından tekrar hapse atılmıştır.³⁹⁹ 251 yılında serbest bırakılınca bazı âlimlerin kararıyla ikinci sürgününe maruz kalmış ve önce Kudüs'e,⁴⁰⁰ burada ortaya atmış olduğu fikirlerinden duyulan rahatsızlık sebebiyle buradan da Şam bölgesinde bulunan Zuğur'a⁴⁰¹ sürgün edilmiştir.

Kudüs sürgünü Kerrâmî söylem için adeta bir dönüm noktası olmuştur. Zira İbn Kerrâm'ın Kudüs'te kaldığı dört yıl boyunca yaptığı vaazlar ve kurmuş olduğu ribat "hangâh" adlı eğitim merkezleri sayesinde ciddi toplumsal taban bularak yirmi bin kişiden fazla taraftar topluluğuna ulaştığı rivayet edilmiştir.⁴⁰² Kudüs'te hatırı sayılır derecede taraftarının artmasından ve söylemlerinden bölgenin ulemasının rahatsız olduğu ve kendisine baskı uyguladıkları anlaşılmaktadır.⁴⁰³ İman akidesini burada ilan etmesiyle oluşan tepkiler sonucu, kitaplarının yakıldığı rivayet olunur.⁴⁰⁴

Bir kısım ulema tarafından çok ciddi eleştirilere tabi tutulmuş olan Muhammed b. Kerrâm için Seksekî, kafasına göre birçok fikir uyduran ve okuma yazma bilmeyen ümmî biri olduğunu iddia etmiş, bunun için söylemiş olduklarının talebeleri tarafında yazılıp kitap haline getirilmiş olduğunu iddia etmiştir.⁴⁰⁵ O'na göre Muhammed b. Kerrâm, âlim bir şahsiyet olmamasına ve görüşlerinin ilmî bir dayanaktan yoksun olmasına rağmen fikirleri, toplumda çok taraftar bulmuştur.⁴⁰⁶ Seksekî'nin bu iddiası, birçok müellif tarafından bidatlerinin çok olması ve mevzu hadisleri çok rivayet etmesi sebebiyle kendisinden hadis

³⁹⁶ Râzî, *İ'tikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn*, s. 101.

³⁹⁷ Sem'anî, *el-Ensâb*, XI, s. 62.

³⁹⁸ Abbasî devletin Horasan eyaleti valisidir. (Bkz: W. Barthold, a.g.e., s.47.)

³⁹⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, s. 20. Ayrıca Bkz; Çağfer Karadaş, *Kerramiyye ve İtikadı*, Kelam Araştırmaları Dergisi, 2007, s. 42.

⁴⁰⁰ Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi*, s. 38. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, s. 609.

⁴⁰¹ Subkî, *Tabakât*, II, s. 304.

⁴⁰² İbn 'Asâkir *Târîhu Dimaşk*, LV, s. 130; Safedî, *el-Vâfi*, IV, s. 176; Erdem, a.g.e., s. 44.

⁴⁰³ İbn 'Asâkir a.g.e., LV, s. 130.

⁴⁰⁴ İbn Hacer, *Lisanü'l-Mizân*, VII, s. 46.

⁴⁰⁵ Ebu'l Fadl 'Abbas b. Mansur es-Seksekî, *el-Burhan fi Ma'rifeti 'Akaîdi Ehlil Edyan*, 2. Baskı, Thk: 'Ali Selametü'l-'Amûş, Ürdün: Mektebetu Menar, 1996, s. 35.

⁴⁰⁶ Seksekî, a.g.e., s. 35,36.

rivayetini caiz görmemeleri ve çokça yalancılıkla itham edilmiş olması,⁴⁰⁷ hatta bazılarınca bu görüşleri neticesinde mümin kabul edilmemesi⁴⁰⁸ sebebiyle makul bir yaklaşım olarak görülebilir.

Bu değerlendirmelerin yanı sıra Muhammed b. Kerrâm'ın öğretisinin tam manasıyla anlaşılamadığını, birincil kaynaklardan klasik mezhepler tarihi yazımında görülen tavır sebebiyle gerçek fikirlerine ulaşılamadığını, O'nun görüş, düşünce ve ideolojisiyle ilgili birçok yanlışın kaynaklarımızda yer aldığını, bu nedenle de kendi döneminde ve sonraki dönemlerde öteki'ne karşı olan tepkisel ve hatalı yargıların olduğunu iddia edenler de mevcuttur.⁴⁰⁹

Kurucusu Muhammed b. Kerrâm'a nispetle takipçilerine el-Kerrâmiyye veya el-Kerrâmîyyûn denilmiştir.⁴¹⁰ Babasının bağ bekçisi (el-Kerm) olmasından ötürü kendisine Kerrâm denildiğini söyleyenler olduğu gibi⁴¹¹ Kerrâm isminin babasının özel ismi olduğunu ileri sürenler de mevcuttur.⁴¹² Kerrâmîler'in ileri gelenlerinden bir grup ise Kerrâm kelimesinin, şeref manasına 'Kerem'den veya cömertlik manasına 'Kiram'dan veyahut da 'keramet' kelimesinden gelmiş olduğunu iddia ederler.⁴¹³

Kerrâmiyye mezhebi, Muhammed b. Kerrâm'ın doğum yeri olan Sicistan'da ortaya çıkmış, temelde altı fırka olmak üzere toplamda on iki farklı fırkaya ayrılarak⁴¹⁴ özellikle Nişabur çevresinde ve Horasan'da yayılmıştır. Bu tarihlerde Horasan ve civarında inanç grupları bağlamında Hanefiler, Şafîiler, Sûfiler ve Kerrâmîler ağırlığını hissettiren oluşumlar olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴¹⁵ Bu ortamda İbn Kerrâm'ın etrafında, tüm eleştirilere rağmen kendi zamanında ve ölümünden sonra belli bir tarihe kadar binlerle ifade edilebilecek derecede tabiler ve müritler toplanmıştır.⁴¹⁶ İbn Kerrâm'ın kurmuş olduğu

⁴⁰⁷ Zehebî, **Mizan**, VI, s. 314; İbn 'Asâkir, a.g.e., LV, s. 129; Şehristânî, **el-Milel**, I, s.109,110.

⁴⁰⁸ Sa'îd Havva, **el-Esâs fi's-Sünne ve Fikhiha (el-'Akâidu'l-İslâmiyye)**, 2. Basım, Kahire: Daru's-Selâm li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1992, I, s. 423 ; İbn Hacer, Muhammed b. Kerrâm hakkında bazı ulemanın; "Kerrâmîler kafirdirler. Tevbeye davet edilirler. Tevbe ederlerse ne ala, aksi takdirde boyunları vurulur" dediğini nakleder. (Bkz: İbn Hacer, **Lisanü'l-Mizân**, VII, s. 461.)

⁴⁰⁹ Aydın, **Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmîye**, s. 8-9.

⁴¹⁰ Şehristânî, Kerrâmiyye'yi Ehl-i Sünnet'ten kabul etmeyip, Sıfatiyye'den kabul etmektedir. (Bkz: Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 108); Sem'anî, **el-Ensâb**, X, s. 374.

⁴¹¹ Sem'anî, a.g.e., X, s. 374.

⁴¹² İbn Hacer, a.g.e., VII, s. 463; Zehebî, **Mizan**, VI, s. 315.

⁴¹³ İbn Hacer, a.g.e., VII, s. 463; Zehebî, **Mizan**, VI, s. 315;

⁴¹⁴ Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 108.

⁴¹⁵ Muhammed Hasan el-'İmâdî (ö.550/1155), **Horasan fi Asri'l-Ğaznevî**, Mlf: Muhammed Hasan 'Abdulkerîm, Ürdün: Müessesetü'l-Hammad, 1997, s. 176.

⁴¹⁶ Zehebî, **Mizan**, VI, s. 314; Safedî, **el-Vâfi**, IV, s. 265.

mektepe üç asır devamlılığını korumuştur.⁴¹⁷ En çok taraftarı, Nişabur ve çevresinde ve daha sonra buradan sürgün edilip yerleşmiş olduğu ve vefat ettiği Kudüs'te toplamıştır.⁴¹⁸ Müntesipleri daha çok toplumun alt kesimlerinden, cahil, miskin ve hakir görülen ezilmiş kimselerden müteşekkildi.⁴¹⁹

Fikirleri sebebiyle Muhammed b. Kerrâm, Nisabur'da sekiz yıl hapsedilmiş,⁴²⁰ ancak bu süre içerisinde tabilerinin sayısı çok fazla artmış, bu sebeple idare tarafından hapiste tutulması mahzurlu görülerek sürgün edilmiştir.⁴²¹ Aslında öldürölmek istenmiş olsa da müntesiplerinin sayısının fazlalığı bunun göze alınmasına mani olunmuş ve bu sebeple sürgün edilmiştir.⁴²² Rivayetlere göre, Kudüs'e sürgünü sebebiyle Nişabur'dan yola çıkarken binlerce kişi O'nunla hareket etmiştir. Kerrâmîler, Gur bölgesiyle Horasan'da hâkimiyet kurmuştur.⁴²³ Rivayetler toplandığında İbn Kerrâm'ın hayatı boyunca, iki kez hapsedilmiş olduğu ve üç defa da sürgün edildiğı ortaya çıkmaktadır. İlk sürgünü, Gur ve Gazne tarafına, ikincisi, Şam sınır boylarına, üçüncü sürgünü ise, ulemanın baskısıyla Şam'ın remle bölgesine olduğu görölmektedir.⁴²⁴

Talebeleri O'nun tasavvufi inziva hayatı yaşadığı yerlerde birer "hankâh" kurmuşlar⁴²⁵ ve bu sayede tasavvufi doktrininin oralarda yerleşmesini ve yayılmasını sağlamışlardır. Bu sayede Kerrâmîyye tarikatının doğmasına önayak olmuşlardır.⁴²⁶ Hayatının son zamanlarını geçirmiş olduğu Kudüs'te, kabrinin bulunduğu yeri tabîleri bir ibadet yeri haline getirmişler ve halk kitlelerinin oraya meyletmesine sebep olmuşlardır.⁴²⁷

Kerrâmîyye birçok farklı fırkalara ayrılmıştır.⁴²⁸ Kerrâmî fırkalar, müellifler tarafından farklı farklı tasniflendirmeye tabi tutulmuştur. Bunların içerisinde en önemlileri; Şehristânî'nin yapmış olduğu tasnifteki şekliyle, 'Âbidiyye, Tûniyye, Zerîniyye,

⁴¹⁷ Ülken, **İslâm Düşüncesi**, s. 129.

⁴¹⁸ Seksekî, **el-Burhan**, s. 35,36.

⁴¹⁹ Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, s. 203; Ayrıca bkz; Tritton, **İslâm Kelâmı**, s. 109.

⁴²⁰ Zehebî, **Mizan**, VI, s. 314.

⁴²¹ Yaltkaya, "**Kerramiler**", s. 3.

⁴²² Seksekî, a.g.e., s. 36.

⁴²³ Seksekî, a.g.e., s. 36.

⁴²⁴ Aydın, **Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmîye**, s. 41.

⁴²⁵ Mutahhir b. Tâhir el-Makdisî (ö.355/966), **El-Bed'u ve't-Târih**, Mektebetü Sekâfeti'd-Dîniyye, b.y.y., b.t.y., V, s. 141.

⁴²⁶ Ülken, a.g.e., s. 129.

⁴²⁷ Seksekî, a.g.e., s. 35,36.

⁴²⁸ Safedî, **el-Vâfi**, IV, s. 265.

Heysâmiyye ve Vâhidiyye'dir.⁴²⁹ Diğer bir tanesi ise Bağdâdî'nin Horasan bölgesindeki gruplar için yapmış olduğu, İshâkiyye, Hakâikiyye ve Tarâikiyye tasnifidir.⁴³⁰ Râzî'nin yapmış olduğu gruplandırma ise farklıdır. Râzî, İshâkiyye, Hamakiyye, 'Âbidiyye, Yunâniyye, Sûremiyye ve Heysemiyye olarak yedili bir tasnife tabi tutmuştur.⁴³¹ Bu gruplar genel olarak görüşleri birbirinden çok farklı olmayan, aklî ve ilmî çerçeveye oturmayan bir düzlemde birleşmişlerdir.⁴³² Bu fırkalaşmalar zaman geçtikçe çoğalmış, Muhammed b. İsa es-Sûfî⁴³³ gibi tasavvufî yönü ağır basan, fakat ilmî açıdan yetersiz daha birçok kimse etrafında da gruplaşmalar oluşmuştur.

Kerrâmiyye fırkaları içerisinde kayda değer olarak görülmüş olanlarının kurucuları ve önderleri şu şekildedir: Muhâciriyye'nin kurucusu kabul edilen İbrahim b. Muhacir (ö. h. IV. asır), İshâkiyye kolunun kurucusu olan İshâk b. Mahmeşâd (ö. h. IV. asır) ve oğlu Ebu Bekr b. İshâk b. Mahmeşaz (ö. h. IV. asır) ve Heysemiyye'nin kurucusu Muhammed b. Heysem (ö. h. V. asır).⁴³⁴ Bu kişiler zamanında Kerrâmiyye en parlak dönemlerini yaşayarak etki alanını genişletmiştir.

Bu gruplardan Sâ mâniler dönemindeki en etkili isim, Muhâciriyye'nin kurucusu sayılan ve hicri 350 yıllarından sonra Kerrâmîler'in temsilcisi durumunda olan İbrahim b. Muhacir'dir. Halk üzerinde etkisi çok fazla olan Muhâcir'in fikirlerinin çok yayılması üzerine, hicri 370 yılında dönemin Horasan valisinin isteği üzerine, kendi huzurunda Allah'ın sıfatları hakkında, Bağdâdî ile çeşitli tartışmalarda bulunmuştur.⁴³⁵

Ebû Yakup İshâk b. Mahmeşâd (ö.373/983) ise Kerrâmiyye'nin İshâkiyye kolunun kurucusudur. Kendisi, oğlu Ebû Bekir b. İshâk b. Mahmeşâd ve Muhammed b. Heysem'in liderliğinde Kerrâmiyye en güçlü dönemlerini yaşamıştır.⁴³⁶ Bu tasavvuf akımının etkisiyle, Gûr idaresinde bulunan bölgelerde, Kerrâmiyyeye ait çok sayıda tasavvufî medreseler inşa

⁴²⁹ Şehristânî, bu grupların hiç birinde aklı başında bir âlim çıkmadığına çoğunluğunun sefih takımı olduğunu söylemiştir. (Bkz: Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 108.)

⁴³⁰ Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, s. 19.

⁴³¹ Râzî, **İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn**, s. 177.

⁴³² Safedî, **el-Vâfî**, IV, s. 266.

⁴³³ İbn Hazm; Bu kimsenin zahit bir kimse olduğunu, dünya malının olmadığını, ağzı çok laf yapan vaiz bir kimse olup, çok saçmalayan, ahmak, doğrusu az yanlışı ise çok bir şahıs olduğunu ifade etmiştir. (Bkz; İbn Hazm, **el-Fasl**, IV, s. 155)

⁴³⁴ İsmail Pırlanta, **Fethinden Sâ mâniler Dönemi Sonuna Kadar Nişabur**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: A.Ü.S.B.E., 2010, s.419-420.

⁴³⁵ Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, s. 213.

⁴³⁶ Kutlu, "**Kerrâmiyye**", XXV, s. 294.

edilmiştir.⁴³⁷ Ebû Bekir b. İshâk b. Mahmeşâd, 388 yılında babasından almış olduğu mirası iyi kullanarak, 402 yılında teşbih fikrini ortaya atıp devlet desteğini kaybetmesine kadar Nişâbûr'un etkin isimlerinden biri olmuştur.⁴³⁸

Kerrâmiyye'nin mühim kollarından olan Heysemiyye'nin kurucusu kabul edilen Muhammed b. Heysem, Kerrâmîler'in en önemli mütekellimi kabul edilmektedir.⁴³⁹ Allah ile arş arasında sonsuz bir uzaklık olduğundan bahseder.⁴⁴⁰ Kerrâmî anlayışı, eleştirilerden kurtarmak ve gelen ithamları hafifletmek adına söylem değişikliğine giden Muhammed b. Heysem, Allah'ın cisim ve cevher diye isimlendirilmesinden kastedilenin, O'nun kendi nefsiyle kâim olduğudur demesine rağmen amacına ulaşamamıştır.⁴⁴¹ O'nun bu söylem reformuyla Kerrâmîler Ehl-i Sünnet çizgisine yaklaşmıştır.⁴⁴² Heysemiyye, Allah için mekân kaplama ve arşla aynı hizada bulunmayı reddederken, Allah'ın üstte olduğu ve âlemden uzak olduğu görüşlerini kabul ederler.⁴⁴³ Muhammed b. Heysem, Gazne hükümdarı huzurunda Ebû İshâk el-İsferâyînî ile tartışmalar yapmıştır.⁴⁴⁴ Ayrıca Fahreddîn Râzî ile de tartışmaları olmuştur.⁴⁴⁵

Bu gruplardan 'Âbidiyye fırkası Allah'ın arşa oturması ile ilgili görüşüyle diğerlerinden nispeten ayrılmıştır. Onlara göre Allah ile arş arasında boşluk ve mesafe vardır.⁴⁴⁶ Osman b. el-'Âbid'in temsilciliğini yapmış olduğu 'Âbidiyye⁴⁴⁷ fırkası hakkında bunun dışında eserlerde çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Bunlardan başka Haydiyye, Zerîniyye, Tevniyye, Sürmiyye gibi farklı alt Kerrâmî gruplardan da bahsedilmiştir.⁴⁴⁸

Hicri altıncı yüzyılda Kerrâmîler'in güçlerini devam ettirmiş oldukları en önemli bölge Afganistan'da bulunan Gûr⁴⁴⁹ bölgesidir. Fahreddîn Râzî'nin İsmâîlîler'den kaçarak

⁴³⁷ 'İmâdî, *Horasan fî 'Asri'l-Ğaznevî*, s. 181.

⁴³⁸ 'İmâdî, a.g.e., s. 179; Kutlu, "Kerrâmiyye", XXV, s. 294.

⁴³⁹ Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmîye*, s. 56.

⁴⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 109.

⁴⁴¹ Râzî, *Usûl*, s. 204.

⁴⁴² Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 108.

⁴⁴³ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 109.

⁴⁴⁴ Kutlu, "Kerrâmiyye", XXV, s. 294; Ayrıca bkz: Pırlanta, a.g.e., s. 420.

⁴⁴⁵ Aydın, a.g.e., s. 57.

⁴⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 108.

⁴⁴⁷ Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 177.

⁴⁴⁸ Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 192,193.

⁴⁴⁹ Gur; Abbasî halifesine bağlı, bu günkü Afganistan toprakları üzerinde bulunan hükümdarlıkla yönetilen bir hanedandır.(Bkz: İqtıdar Husain Sıddıqui, "Gurlular" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996, XIV, s.209.)

sığınmış olduğu ve Kerrâmî görüşlerle mücadelesini sürdürmüş olduğu bölgedir.⁴⁵⁰ Gurlular ve Gur sultanları önceleri Kerrâmiyye mezhebini benimsemişlerdi.⁴⁵¹ Ancak daha sonraları sultanlarından birisi Hanefî bir diğeri ise Şafîî mezhebini benimsemiş ve Kerrâmiyyeden ayrılmışlardır.⁴⁵² Şafîî mezhebine tabi olan Sultan Gıyaseddin, kendine sığınan Fahreddîn Râzî için bir medrese yaptırdı ve fikirlerini yayması için gerekli imkânları kendisine sağladı.⁴⁵³ Sultan'ın bu desteği sebebiyle birçok toplumsal olaylar meydana geldi ve Râzî, Gûr'un başşehri olan Fîrûzkûh'tan gönderilmek zorunda kalındı.⁴⁵⁴ Kerrâmîyyeye ait olan medreseler, bu fırka mensupları ile Hanefî ve Şafîîler arasındaki çatışma ve gerginlikler sonrası tahrip edilmiş,⁴⁵⁵ siyasi iradenin de göz yummasıyla, eserleri yakılarak varlıkları büyük ölçüde sonlandırılmıştır.

1.2.1.1. Kerrâmiyye'nin Görüşleri

Kerrâmiyye ekolü, ortaya çıktığı ilk dönemlerde akla ve rey yoluna başvurmuş olmaları sebebiyle Mürcie ile beraber anılmışsa da,⁴⁵⁶ fikirlerinin yaygınlaşması ve daha anlaşılır hale gelmesiyle, genel olarak Müşebbihe ve Mücessime'nin içerisine dâhil edilmiştir.⁴⁵⁷ Bu ekol, iman hususundaki fikirleri sebebiyle Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/936) tarafından Mürcie'nin bir kolu olarak kabul edilmiştir.⁴⁵⁸ İmam Mâtürîdî (ö.333/944) ise; yine iman görüşleri sebebiyle Kerrâmîyye'yi müstakil bir mezhep olarak anmıştır.⁴⁵⁹

⁴⁵⁰ Sıddıquî, **Gurlular**, XIV, s. 209.

⁴⁵¹ 'Îmâdî, **Horasan fî 'Asri'l-Ğaznevî**, s. 179.

⁴⁵² Sıddıquî, a.g.e., XIV, s. 209.

⁴⁵³ Kutlu, "**Kerrâmiyye**", XXV, s. 294.

⁴⁵⁴ Kutlu, "**Kerrâmiyye**", XXV, s. 294.

⁴⁵⁵ Erdem, **Kerrâmiyye Mezhebi**, s. 64.

⁴⁵⁶ Eş'arî, **Makâlât**, s. 120.

⁴⁵⁷ Şehristânî, **el-Milel**, s. 108.

⁴⁵⁸ Eş'arî, **Makâlât**'ında Kerrâmiyye'yi on ikinci Mürcie grubu olarak değerlendirmiştir. Gerekçe olarak ise; Muhammed b. Kerrâm'ın iman görüşü olan "İman; dil ile ikrar ve tasdiktir, kalbin tasdiki gerekli değildir" ve küfrün ne olduğunu ifade eden "Küfür; dil ile Allah'ı inkâr ve red etmektir" görüşünü verdikten sonra, Mürcie gruplarının bu konudaki görüşleriyle bağlantı kuarar. Mürci'den bazılarının ehli kible olan biri için, fasıklık gerektiren bir işi yapmasından sonra da fasık dememesini delil olarak sunar. (Geniş bilgi için bkz: Eş'arî, **Makâlât**, s. 120, 121, 122.) Eş'arî'nin, Mürcî gruplar içerisinde dokuzuncu sırada Ebû Hanîfe'yi (ö.150/767) ve ashabını saymış olması ve iman hakkındaki görüşlerini "İman; Allah'ı ve Rasulu'nü bilmek ve ikrar etmek ve Rasulu'nün getirmiş olduğu şeyleri toptan kabul ve ikrar etmektir" açıklaması, (Bkz: Eş'arî, **Makâlât**, s. 119.) ayrı düşünce yapısına sahip olmalarına karşın firkaları, farklı bakış açısıyla yorumlayarak gruplamış olduğunu göstermektedir.

⁴⁵⁹ Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944), **et-Tevhîd**, Thk: Fethullah Halîf, 'İskenderiyye: Daru'l-Cami'atu'l-Mısıriyye, b.t.y., s. 378.

Muâsırları Antakî (ö.239/853) ve Muhâsibî (ö.243/857) gibi, İbn Kerrâm da görüşlerini temellendirme noktasında hadise dayanmasına rağmen, hadis rivayetinde, kimi muhaddisler tarafından yalancılıkla itham edilmiştir.⁴⁶⁰ Muasırları gibi, Mu'tezile'nin ifrata kaçtığı yönleri düzeltme yoluna gitmiş, klasik İslâmî öğretiye bağlı kalma adına, genel anlamda bakış açısını ananeye ve nakle bağlı tutma noktasında dikkatli davranmaya çalışmıştır.⁴⁶¹ Kerrâmiyye'nin inanç esasları şu şekilde oluşmuştur.

1.2.1.1.1. Allah Tasavvurları

Kerrâmîler'in Allah tasavvuru konusunda en dikkat çekici ve (bu konudaki) temel görüşlerini ifade eden husus, teşbih nazariyeleridir. Bu görüşleri ile Allah'a cismaniyet ve mekân attettikleri için Ehl-i Sünnet uleması tarafından şiddetle eleştirilmişlerdir. Kerrâmiyyenin Allah tasavvuru, Müşebbihe ve Mücessime ekolleriyle benzerlik arz etmektedir. Konumuzun asıl mevzusu olması açısından da daha detaylı bir şekilde verilmeye çalışılacak olan Allah ile ilgili görüşleri şu şekildedir:

Onlara göre Allah yön olarak üsttedir ve arşta karar kılmış arşın üstüne oturmuş,⁴⁶² arşın tüm genişliğine rağmen tamamına temas etmiş ve dört taraftan arştan taşmıştır.⁴⁶³ Onlara göre Allah diğer cisimler gibi olmayan bir cisimdir⁴⁶⁴ ve bu cismi arşı doldurmuş vaziyettedir. Allah'ın bir zatı, cevheri vardır ve inme, çıkma, hareket etme ve intikal O'nun için mümkün olan hususlardır.⁴⁶⁵

Allah'ın bildiğimiz el gibi olmayan elleri ve bilinen yüze benzemeyen yüzü olduğunu savunan Kerrâmîler, Allah'ın sınırının olup olmamasını da tartışmışlardır. Kerrâmîler'in bazıları altı yön itibariyle de Allah'ın bir sınırı olduğunu söylerken, bir kısmı ise sadece alt taraf itibariyle sınırlı olduğunu, bazıları ise yönler açısından O'nun sınırlı olamayacağını söylemişlerdir.⁴⁶⁶

⁴⁶⁰ Zehebî, **Mizan**, VI, s. 314.

⁴⁶¹ Ülken, **İslâm Düşüncesi**, s. 130.

⁴⁶² Râzî, **Usûl**, s. 209; Makdisî, **el-Bed'u ve't-Târîh**, V, s. 141; Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 108; Safedî, **el-Vâfî**, IV, s. 266.

⁴⁶³ Ebu'l-Mû'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (ö.506/1112), **Tebsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn**, Thk: Hüseyin Atay, Ankara: DİB, 1993, 177,178.

⁴⁶⁴ Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 109; İbn Hacer, **Lisanü'l-Mizân**, VII, s. 462; Zehebî, **Mizan**, VI, s. 314; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, III, s. 48.

⁴⁶⁵ Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 108; Safedî, a.g.e., IV, s. 266; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, III, s. 808.

⁴⁶⁶ Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 109; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, III, s. 808.

Allah üst kısımdan arşa temas edip oturmuştur⁴⁶⁷ ve Allah'ın diğer yönlerde değil ama üst tarafta görülmesinin caiz olduğunu iddia ederler.⁴⁶⁸ Kerrâmîler Allah'ın görüleceği hususunda Ehl-i Sünnet gibi düşünürken, keyfiyeti konusunda farklı görüşe sahip olmuşlardır. Ehl-i Sünnet'in, Allah'ın görülmesi konusundaki fikri, O'nun mekândan ve cihetten bağımsız bir şekilde görüleceği fikrindeyken, Kerrâmîler, mekân ve yön olmadan görmenin imkânsız olduğunu savunmaktadırlar.⁴⁶⁹ Onlara göre bir mekânda ve bir tarafta olan şeyin görülmesinin mümkün olmasından bahsedilebilir aksi durumda böyle bir şeyin görülmesi mümkün değildir.⁴⁷⁰

Onlara göre cisim bir şeyin var olması demektir dolayısıyla Allah yok dememe adına cismi vardır demek gerekir ve var olan bir şey için de ya yakınlık ya da uzaklık söz konusudur ki buna binaen Allah'ın arşa yakın veya uzak olması kabul edilmiştir.⁴⁷¹ Onlara göre Allah cevherdir, ağırlığı vardır zat bakımından ise eşi ve benzeri yoktur.⁴⁷² Allah'ın azameti (büyük oluşu) hususu da bakış açısı itibariyle aralarında farklılık arz eder. Bazıları Allah'ın azametinden, arşın tüm bölümlerinde Allah'ın olmasını anlarken, bazıları kendi bulunduğu kısmın üzerinde olmasını anlamışlardır.⁴⁷³ Ayrıca Allah'ın zatının sonradan meydana gelen şeylerle alakalı olduğunu söylerler.⁴⁷⁴

Allah'ın isimlendirilmesinin hususunda da Ehl-i Sünnet'ten farklı görüşe sahiptirler. Ehl-i Sünnet Allah'ın bir isimle isimlendirilmesinin ancak tevkîfi olmasının caiz olacağını bunun dışında mümkün olamayacağını söylerler.⁴⁷⁵ Kerrâmîler ise aynı görüşte değildir. Onlara göre, eğer akıl Allah'ı bir sıfatla sıfatlandırabiliyorsa o sıfata ait bir ismin Allah için kullanımı da caizdir.⁴⁷⁶ Bu bakış açıları sebebiyle Kerrâmîler, Allah'a cisim ismini de verebilmişlerdir.⁴⁷⁷

⁴⁶⁷ Râzî, *Usûl*, s. 209; Safedî, *el-Vâfi*, IV, s. 266.

⁴⁶⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 109, 112; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 188.

⁴⁶⁹ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 63; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 238.

⁴⁷⁰ Râzî, *el-Muhassal*, s. 181; Râzî, *Nihâyetü'l-'Ukûl fî Dirayeti'l-Usûl*, Thk: Sâ'id Abdüllatif Fûde, Beyrut: Daru'z-Zehâir, 2015, III, s. 7 vd.

⁴⁷¹ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 109.

⁴⁷² Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 111.

⁴⁷³ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 109.

⁴⁷⁴ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 109.

⁴⁷⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XV, s. 417.

⁴⁷⁶ Arif ismi buna örnek olarak verilebilir. Akıl bunu uygun görse de Ehl-i Sünnet böyle bir haber rivayet olunmadığı için Allah'a arif denilemeyeceğini kabul ederken, Kerrâmîye bunun mümkün olduğunu iddia etmektedir. (Bkz: Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 366.)

⁴⁷⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XV, s. 417.

Allah'ın sıfatları meselesi, Mu'tezile, Müşebbihe ve Ehl-i Sünnet fırkaları arasında bir hayli tartışılmış, tekfire kadar uzayan fikri mülahazalar ve ciddi ayrışmalara neden olmuş temel konular arasındadır. Mu'tezile mezhebinin sıfatları nefyetmesi, diğer fırkalar tarafından reddedilmiş ve birçok farklı bakış açısı ortaya çıkmıştır. Bu sıfatlardan biri, Allah'ın irade sıfatıdır. Ehl-i Sünnet Allah'ın iradesinin kendisi için zorunlu olmadığını, bu sıfatın diğer sıfatları gibi zatı ile kaim olan ezeli sıfatlarından biri olduğunu kabul ederken, Mu'tezile, Allah Teâlâ'nın iradesinin bir yerde bulunmaksızın hâdis olduğunu iddia eder.⁴⁷⁸ Kerrâmîlere göre ise Allah'ın iradesi zatında kaim ve hâdis olan sıfatlarından biridir.⁴⁷⁹ Yani Allah'ın irade etmeyi dilemesiyle ortaya çıkan bir sıfatıdır.⁴⁸⁰ Allah, hâdis varlıklar için bir mahaldir. Bu hâdis varlıklar O'nun zatında kudreti sayesinde ortaya çıkarlar.⁴⁸¹ Sadece Allah'ın âlemi var etmek için muhtaç olduğu hâdisler O'nun zatıyla kaimdir ki o da iradedir görüşünü taşırlar.⁴⁸²

Allah'ın السميع (işiten) ve البصير (gören) sıfatlarına sahip olduğu Müslümanlarca kabul edilen ortak bir hakikat ise de, keyfiyeti hususunda ihtilaf söz konusudur. Kerrâmîye'ye göre bu iki sıfat, O'nun bilmesine ilave iki sıfat olduğunu,⁴⁸³ bu iki özelliğin Allah'ta ezelde var olduğunu, işitilen ve duyulan şeyin ise buna bağlı olarak ortaya çıkmış algılar olduğunu kabul ederler.⁴⁸⁴

Allah tasavvurları bu biçimde teşekkül etmiş olan Kerrâmîler'in, İslâmî anlamda genel bakış açılarının daha detaylı anlaşılabilmesi adına diğer görüşlerine de temas edilecektir. Bahsedilecek görüşler içerisinde, Allah'ın sıfatlarıyla alakalı olması sebebiyle, âlem anlayışları ve Ehl-i Sünnet dairesinden çıkmış oldukları varsayılması sebebiyle İman ve küfür anlayışları hakkında detaylı bilgi verilecek, diğer görüşlerine ise, konumuzun esasını teşkil etmemeleri sebebiyle kısaca temas edilecektir.

⁴⁷⁸ Teftazânî (ö.792/1390), **Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi**, Haz: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 2015, s. 152.

⁴⁷⁹ Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XI, s. 317; Teftazânî, a.g.e., s. 152; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, III, s. 142.

⁴⁸⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö.505/1111), **el-İktisâd fî'l-İ'tikâd**, Thk: Abdullah Muhammed Halîli, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, I, s. 83.

⁴⁸¹ Tritton, **İslâm Kelâmı**, s. 111.

⁴⁸² Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, III, s. 58; Râzî, **Nihâyetu'l-'Ukûl**, II, s. 265 vd.

⁴⁸³ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, III, s. 146.

⁴⁸⁴ Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 109.

1.2.1.1.2. Âlem Anlayışları

Kelâmda Mu'tezile'nin tesiri altında olan İbn Kerrâm, Allah'ın sıfatları hususunda farklı bir düşünceye sahiptir. İbn Kerrâm; âleme ait bütün sıfatların Allah'ın içinde olduğunu, ondan zuhur ettiğini söyler ki, bu iddia "ihdas fi'z-zât" nazariyesi olarak literatürde kendine yer bulur. Bu nazariyeye göre; Allah, fani varlıklara ait hususî dileklere (istita'a) müdahale eder ve İlâhi kevn (oluş) onlarda tahakkuk eder. Fakat İbn Kerrâm'a göre Allah âlemden ayrı kalır, Onunla âlem arasında ezeli bir uzaklık söz konusudur.⁴⁸⁵ O'na göre hulûl yoktur. Allah zarurî ve müteâldir, âlem ise mümkün ve mündemiçtir. Allah âlemin prensibidir ve bütün hâdiseler Allah'ın zatından zuhur eder ancak O'ndan ayrırırlar.⁴⁸⁶ Bütün âlemde var olan hâdisler, Allah'ın dileyip ol demesiyle, zatında yer alan bir hudus aracılığı ile var olurlar.⁴⁸⁷ Allah ile âlem arasında ezeli bir ayrılık söz konusudur.⁴⁸⁸

Onlara göre Allah'ın zatıyla kaim olan bir nefsinin olması, varlık düzleminde olan bu cismin, âlemin bir tarafında olmasını gerekli kılmaktadır. İşte Allah da yönlerin en şerefli olan âlemin üst cihetinde yer almaktadır.⁴⁸⁹

Kerrâmîler, âlemin yok olmasını kabul etmeyip ebedi olduğu görüşündedirler.⁴⁹⁰ Onlara göre Allah aslî yalnızlığa geri dönmek için âlemi yok etmez.⁴⁹¹ Bu görüşün yanlışlığını Cürcânî ve Râzî, eserlerinde delilleriyle ispat etmeye çalışmıştır. Kerrâmîler, âlemin ebedi olamayacağı tezine, yaratılmış olsalar da cisimlerin yok olması mümkün değildir, anlayışlarından hareketle cevap vermişlerdir.⁴⁹² Bu hususta farklı düşünceye sahip olan tek fırka Kerrâmîlerdir.⁴⁹³

Var olan maddenin yok olmasından sonra onun tekraren var edilmesinin imkânı kelamcılar arasında tartışılmıştır. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelamcıları yoktan var edilen âlemin yine yoktan var edilebileceğini ve bunun mümkün olduğunu kabul ederler. Ancak Kerrâmîler bir şeyin yok olmasından sonra tekrar var edilmesinin imkânsız olduğu

⁴⁸⁵ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 109.

⁴⁸⁶ Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 131.

⁴⁸⁷ Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 111.

⁴⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 108.

⁴⁸⁹ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 109; Râzî, *Nihâyetu'l-'Ukûl*, III, s. 180, 183.

⁴⁹⁰ Râzî, *el-Muhassal*, s. 123; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 678.

⁴⁹¹ Tritton, a.g.e., s. 111.

⁴⁹² Râzî, Kerrâmîler'in bu konudaki görüşlerini eserinde detaylarıyla anlatmakta ve delillerinden bahsetmektedir. Bkz: Râzî, *el-Muhassal*, s. 124; Ayrıca bkz: Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, s. 61.

⁴⁹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, s. 1166.

görüştünderler.⁴⁹⁴ Onlara göre bu durumda, Allah'ın kendi zatından var etmiş olduğu varlıkların yerini diğer yaratılmışlar alacaktır. Bu durum ise Allah'ın cevherle ortaklığı anlamına gelecek olması sebebiyle kabul edilmez.⁴⁹⁵ Kerrâmîler bu söylemleriyle ahiret inancını yok saymamaktadırlar. Onlar, cisimlerin yok olmadığını, parçalarına ayrılmış ve ufalanmış olduğunu ve tekrar diriltiilenin bu küçük parçaların bir araya getirilmesi neticesinde olacağını iddia ederler.⁴⁹⁶

1.2.1.1.3. İman ve Küfür Algıları

Ebû Hanîfe ve tâbiîleri imanın dil ile ikrar kalp ile tasdik olduğunu ancak amellerin ise imanın şerî (hukûkî) boyutu olup imana dâhil olmadığı görüşündedir.⁴⁹⁷ Eş'arî'lere göre ise iman, sadece kalp ile inanmaktır, dilin ne söylediğine bakılmaz.⁴⁹⁸ İmam Mâtürîdî ise, imanın mekânının kalp olduğunu kabul etmektedir.⁴⁹⁹

Kerrâmîler'in iman nazariyeleri, kendilerinden önce kimsenin iddia etmediği bir temele dayanmaktadır.⁵⁰⁰ Onlar imanını; kalbî itikat ve tasdik olmaksızın ve yapılan amellere bakılmaksızın sadece dilin söylemesi olduğunu ifade ederek kötü bir şöhret edinmişlerdir.⁵⁰¹ Onlar, لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ lafzını söyleyen kim olursa olsun, ister münafık, ister kâfir, isterse zındık olsun artık o, Mümin ve İslâm ümmetinden kabul edilir görüşündedirler.⁵⁰² Bu kimsenin kalbine ve niyetine bakılmaksızın, isterse inkâr etsin ona, hakiki mümin muamelesi yapılır.⁵⁰³ Bu iddialarına delil olarak sunmuş oldukları ayetlerden bir tanesi; وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ “Onların çoğu Allah'a ancak ortak koşarak inanırlar”⁵⁰⁴ ayetidir. Onlara göre burada Allah, kalbinde şirk olsa bile, onların mümin olduğunu kabul etmiştir. Bu sebeple dil ile iman ikrarı, mümin olmak için kâfidir.⁵⁰⁵ Dolayısıyla onlara göre münafık, dünyada

⁴⁹⁴ Râzî, *el-Muhassal*, s. 236; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 548.

⁴⁹⁵ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 111.

⁴⁹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 548.

⁴⁹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, s. 88.

⁴⁹⁸ İbn Hazm, a.g.e., II, s. 88.

⁴⁹⁹ Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, s. 378.

⁵⁰⁰ Yaltkaya, “Kerramiler”, s. 2.

⁵⁰¹ İbn Hazm, a.g.e., II, s. 88; Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 112; Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (Çev: Selahaddin Ayaz), İstanbul: Pınar Yay., 2005, s. 186.

⁵⁰² Râzî, *Usûl*, s. 641; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 52.

⁵⁰³ İbn Hazm, a.g.e., III, s. 106; Seksekî, *el-Burhan*, s. 35; İbn Hacer, *Lisanü'l-Mizân*, VII, s. 462.

⁵⁰⁴ Yûsuf, 12/106.

⁵⁰⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVIII, s. 520.

gerçekten Mümin kabul edilir ahirette ise azaba çarptırılır.⁵⁰⁶ Fakat Kerrâmî söylemde olan bazıları, kalbî olarak küfür içerisinde olsa da, diliyle imanı ikrar edenin cennet ehlinde ve Allah'ın dostu olduğu kimselerden olacağına inanmaktadırlar.⁵⁰⁷

Kerrâmîlere göre iman sadece söz olması,⁵⁰⁸ dil ile ikrarın yeterli olması sebebiyle inandığını diliyle söyleyen kimse, ister yalandan bunu yapsın isterse münafık olsun bu kişi Mümindir ve ahkâm hususunda müminlere tabidir.⁵⁰⁹ Peygamber Efendimiz (sav) zamanında yaşamış olan münafıkların, hakikatte mümin olduklarını iddia ederler. Onlara göre küfür, açık bir dille Allah'ı ret ve inkâr etmektir.⁵¹⁰

Kerrâmîler'in, iman nazariyelerine delil olarak göstermiş oldukları ayetlerden biri; وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَا مَئْمُومَةً مِّنْ حَيْرٍ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللّٰهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ “İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin. Allah'a ortak koşan kadın hoşunuza gitse de, Mümin bir cariye Allah'a ortak koşan bir kadından daha hayırlıdır. İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan erkeklerle, kadınlarınızı evlendirmeyin. Allah'a ortak koşan hür erkek hoşunuza gitse de; iman eden bir köle, Allah'a ortak koşan bir erkekten daha hayırlıdır. Onlar ateşe çağırırlar, Allah ise izniyle, cennete ve bağışlanmaya çağırır. O, insanlara âyetlerini açıklar ki, öğüt alıp düşünsünler” ayetidir.⁵¹¹ Kerrâmîler bu ayetin imanın sadece ikrardan ibaret olduğuna delil sayılacağı iddiasındadırlar. Ayette evlenme haramlığının kalkmasına sebep olarak gösterilen şeyin iman ikrarı olduğunu iddia eden Kerrâmîler, şeriatte imanın ikrar olduğunun, bu ayetin ifadesiyle ortaya çıkıp delillendiğini ifade etmişlerdir.⁵¹²

⁵⁰⁶ İbn Hazm, **el-Fasl**, IV, s. 155; Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 113.

⁵⁰⁷ Bu kimseler, Kerrâmîye imamlarından Muhammed b. İsa es-Sûfî'ye tabi olanlardır. (Bkz: İbn Hazm, a.g.e., IV, s. 155.)

⁵⁰⁸ İbn Hacer, **Lisanü'l-Mizân**, VII, s. 462; Eş'arî, **Makâlât**, s. 121; Makdisî, **el-Bed'u ve't-Târih**, V, s. 145; Râzî, “Sizi razı etmek için, Allah'a yemin ederler. Eğer gerçekten Mümin iseler (bilsinler ki), Allah ve Resûlü'nü razı etmeleri daha önceliklidir” (Tevbe, 9/62) ayetinde geçmekte olan ‘eğer mümin iseler’ vurgusunun, iman için sadece dil ile ikrar için yeterli olamayacağına işaret ettiğini belirtmiştir. (Bkz: Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XVI, s. 92)

⁵⁰⁹ Makdisî, **el-Bed'u ve't-Târih**, V, s. 145; Abdülkerim eş-Şehristânî (ö.548/1153), **Kitab'u Nihâyeti'l-Ekdam fi 'İlmi'l Kelam**, Kahire: Mektebetü's Sekafetü'd-Diniyye, 2009, s. 467.

⁵¹⁰ Eş'arî, **Makâlât**, s. 121; Bağdâdî, bu hususta onların anlayışı izhar etme adına şu görüşlerini ifade etmektedir. Peygamber zamanında yaşamış olan münafıkların imanı, Cebrâil, Mikâil, diğer peygamberler ve diğer melekler gibidir. (Bkz: Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, s. 9.)

⁵¹¹ Bakara, 2/221.

⁵¹² Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, VI, s. 412.

Kerrâmîler imanın artmayacağı ve eksilmeyeceği görüşündedirler.⁵¹³ Onlara göre Münafığın imanıyla Peygamberin imanı eşit derecededir.⁵¹⁴ Çünkü; أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى “Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Dediler ki: belâ”⁵¹⁵ ayetinde belirtilmiş olduğu üzere iman, insanların ruhlar âleminde yapmış olduğu ikrardır. Bu açıdan insanların tamamı mürtetler hariç, iman hususunda eşittirler.⁵¹⁶

İmam Zehebî, Muhammed b. Kerrâm eleştirisinde; kalbinde iman yerine küfür taşıdığı halde diliyle iman ettim diyene kesin olarak münafık denildiği halde O’nun bu kişilere nasıl Müslüman diyebildiğini anlayamadığını zikretmiştir.⁵¹⁷ Râzî ise, إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ

“Senden ancak, Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, kalpleri şüpheyeye düşüp kendileri de o şüphelerinin içinde bocalayan kimseler izin isterler” ayetinin münafıklar için nazil olduğunu ifade ettikten sonra, münafıkların mümin olduğunu iddia eden ve imanını sadece ikrar olduğu iddiasında bulunan Kerrâmîlere şu şekilde cevap verir: Ayette geçmekte olan وَأَزْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فُهُمْ فِي رَبِّهِمْ يَرْجَدُونَ “İşte Allah onların kalplerine imanı yazmıştır”⁵¹⁸ ayetiyle de sabittir.⁵¹⁹

Kerrâmîler, Kur’an’da imanının yerinin kalp olduğuna dair birçok ayeti dikkate almayıp, imanını sadece dil ile ikrar olduğuna Kur’an’dan belli ayetleri delil olarak getirmişlerdir. نَعَالُوا إِلَى كَلِمَةٍ (takva sözü etrafında Müminleri kenetledi),⁵²⁰ وَالزَّمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى (De ki: “Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak

⁵¹³ Yahya b. Ebi’l-Hayr b. Sâlim el-‘İmrânî (ö.558/1163), **el-İntisâr fi’r-Redd ‘ale’l-Mu’tazileti’l-Kaderiyyeti’l-Eşrâr**, Thk: Suûd b. ‘Abdilazîz, ‘Arabistan: Edvâu’s-Selef, 1999, III, s. 763; İbn Kerrâm rivayet etmiş olduğu; “اليمان لا يزيد ولا ينقص” (İman artmaz ve eksilmez) hadis diyerek rivayet etmiş olduğu söz sebebiyle, ciddi eleştirilere maruz kalmış, hatta bu hadisi rivayet ettiği söylenince Buhari, bu kişinin hapsedilip dövülmesi gerektiğini söylemiştir.(Bkz: İbn Hacer, **Lisanü’l-Mizân**, VII, s. 462.) ; Subkî, **Tabakât**, II, s. 305.

⁵¹⁴ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, III, s. 808.

⁵¹⁵ A’raf, 7/172.

⁵¹⁶ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, III, s. 808.

⁵¹⁷ Zehebî, **Mizan**, VI, s. 314.

⁵¹⁸ Mücâdele, 58/22.

⁵¹⁹ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XVI, s. 60.

⁵²⁰ Fetih, 48/26.

bir söze gelin: Yalnız Allah’a ibadet edelim. O’na hiçbir şeyi ortak koşmayalım)⁵²¹ gibi daha başka ayetlerde de⁵²² iman kelimesinin ‘söz’ ve ‘kavl’ anlamlarında kullanılmış olduğunu ve bu sözün de “lâ ilahe illellah” sözü olduğunu iddia etmişlerdir.⁵²³

Kerrâmîler bu iman anlayışlarını hadislerden ise üç temele dayandırmaktadır. Bunlardan ilki, Hz. Peygamber’in ﷺ “أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله” “Allah’tan başka ilah olmadığını söyleyene kadar, insanlarla savaşmakla emrolundum”⁵²⁴ hadisidir.⁵²⁵ İkincisi ise, Allah Resulü, sahabe ve tabiînin, bir kimsenin şahadet getirmesini yeterli görüp amelî bir araştırmaya girişmemeleridir.⁵²⁶ Üçüncüsü ise, من قال لا إله إلا الله دخل الجنة (Kim La ilahe illellah derse cennete girer) Hadis-i Şerifidir. Kerrâmîler tartışmalarında imanın ikrardan ibaret olduğunu ispat için, hadisten delil olarak kullandıkları genelde bu argümanlardır.⁵²⁷

Mâtürîdî ise onların bu anlayışlarını eleştirerek bunun öldürülmekten ve kendileriyle savaşılmasından kurtulmak için gerekli olduğunu, imanı ispat noktasında yeterli olamayacağını, zira onun yerinin kalp olduğunu ifade etmektedir.⁵²⁸ Taftazânî, *Şerhu’l-’Akâid* adlı eserinde, imanın dil ile ikrarının kişiye, örfî ve hukukî sorumluluk açısından Mümin yapacağına ittifak olduğunu, ancak bu durumun onun mü’în olması için yeterli olamayacağını ifade etmiştir.⁵²⁹ Zira burada mesele, itikâdî açıdan bir kimsenin dil ile iman ikrarının onu Mümin yapıp yapmayacağı, yani Allah indinde durumunun ne olacağı meselesidir.

Hz. Peygamber ve ashabının nifakını gizleyip kelime-i şahadeti ikrar edenleri Mümin, münafıklığı açık olanları ise kâfir olarak kabul etmelerinin, bu durumdakilerin zahiren Mümin kabul edilmiş olmalarını gösterdiği, ancak ahiretteki durumları için dilin ikrarının yeterli olmayacağı Ehl-i Sünnetçe kabul edilmektedir. Yine genel olarak kabul edilmiş hususlardan bir diğeri, dilsiz olan birinin kalbî tasdikinin iman için yeterli olacağı

⁵²¹ Âli ‘İmran, 3/64.

⁵²² En‘âm, 6/115; İbrâhîm, 14/27; Fâtır, 35/10; Zuhruf, 43/28.

⁵²³ Kutlu, “Kerrâmiyye”, XXV, s. 295.

⁵²⁴ Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Buhârî, **el-Câmi‘u’l-Müsnedü’s-Sahîh**, Thk: Muhammed Zühayr b. Nasır, Beyrut: Dar’u Tavkî’n-Necât, b.t.y., I, s. 14; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, **Sünen-i İbn Mâce**, Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabi, b.t.y., I, s. 27.

⁵²⁵ Mâtürîdî, **et-Tevhîd**, s. 377.

⁵²⁶ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, III, s. 618.

⁵²⁷ Ahmed b. Atiyye b. Ali el-Ğâmîdî, **el-İmân beyne’s-Selef ve’l-Mütekellimîn**, Medine: Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, 2002, s. 114.

⁵²⁸ Mâtürîdî, **et-Tevhîd**, s. 377.

⁵²⁹ Taftazânî, **Kelâm İlmi**, s. 225.

meselesidir.⁵³⁰ Râzî ise يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُرًى “Ey iman edenler! Kardeşleri sefere veya savaşa çıktığında onlar hakkında, “Onlar bizim yanımızda olsalardı, ölmezlerdi ve öldürülmezlerdi” diyen inkârcılar gibi olmayın. Allah, bunu (bu düşüncüyü) onların kalplerine bir hasret (yarası) olarak koydu. Allah, yaşatır ve öldürür. Allah, yaptıklarınızı görmektedir.”⁵³¹ ayetinde bahsi geçen kimselerin münafıklar olduğunun rivayet edildiğini söylemiştir.⁵³² Ayette bahsedilenlerin münafıklar olması halinde, Kerrâmîler’in iddia etmiş olduğu şekliyle, imanın ikrardan ibaret olamayacağını göstermiş olduğunu dile getirmiştir.⁵³³ Bahsi geçen hususlar sebebiyle Kerrâmiyye’nin iman iddiası ve Mümin anlayışı, Ehl-i Sünnet tarafından reddedilmiş, tutarsız ve yanlış kabul edilmiştir.

Allah’ın kelâmının yaratılmamış (غیرُ مخلوقٍ) olduğunu kabul eden Kerrâmîler, bununla birlikte hâdis olduğu⁵³⁴ görüşündedirler. Onlara göre Allah’ın kelâmı kadimdir ancak kavli kadîm değildir.⁵³⁵ Kur’an, Allah’ın zatıyla kaim harf ve seslerden ibarettir,⁵³⁶ Bu harf ve sesler ise hâdistir.⁵³⁷ Kerrâmîler, Allah’ın kendisi için kelâm sıfatını yaratıncaya kadar mütekellim olmadığı şeklindeki görüşlerini ez-Zurâriyye fırkasından almış ve benimsemişlerdir.⁵³⁸ Onlar harf ve sestem müteşekkil olan kelâmın Allah için hâdis olduğunu kabul ederler.⁵³⁹ Kerrâmîler, Allah’ın ezelde mütekellim oluşunu, zatında istediği zaman kelâm sıfatını yaratabileceği şeklinde anlamışlar ve “ol” emriyle bunun olacağını, sukutunun ise kadîm olduğunu söylemişlerdir.⁵⁴⁰ Allah kelâm sıfatını yaratınca mütekellim olduğunu savunmanın yanı sıra taaddüdü kudema olmaması adına ezelde Allah için kelâm sıfatından söz etmek mümkün değildir derler.⁵⁴¹

Kerrâmîler, Peygamberlerin masumiyeti hususunda da Ehl-i Sünnet’e muhaliftirler. Onlara göre Peygamber olan kişiler, sadece Allah’ın vahyini tebliğ ederken yalan

⁵³⁰ Teftazânî, **Kelâm İlmi**, s. 225; Ayrıca bkz: Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, III, s. 620.

⁵³¹ Âli ‘İmran, 3/156.

⁵³² Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, IX, s. 400.

⁵³³ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, IX, s. 400.

⁵³⁴ Bağdâdî, **el-Fark Beyne’l-Fırak**, s. 52.

⁵³⁵ Tritton, **İslâm Kelâmı**, s. 111.

⁵³⁶ Cedi‘, **el-‘Akîde**, s. 301.

⁵³⁷ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XIV, s. 353.

⁵³⁸ Bağdâdî, **el-Fark Beyne’l-Fırak**, s. 52.

⁵³⁹ Râzî, **el-Muhassal**, s. 177.

⁵⁴⁰ Gazzâlî, **el-İktisad**, I, s. 81.

⁵⁴¹ Cedi‘, a.g.e., s. 301.

söylemekten masumdurlar.⁵⁴² Bunun dışında büyük günah işleyebileceklerini düşünürler.⁵⁴³ Hatta bazı Kerrâmî gruplar Resullerin tebliğ hususunda da yalan söyleyebileceklerini ifade ederler.⁵⁴⁴ Bir kısmı ise adaletine halel getirmeyecek ve haddi gerektirmeyecek günahları işleyebilecekleri görüşündedirler.⁵⁴⁵ Kerrâmîler, nübüvvetin nebinin ölümüyle sona ereceğini iddia ederler.⁵⁴⁶

Allah'ın tek bir Rasul göndermesini hikmetle çelişkili bulan Kerrâmîler, doğru olanın çok resulün olması gerektiği kanısındadırlar.⁵⁴⁷ Yine onlar, velilerin peygamberlerden üstün olabileceği görüşünü, İbn Kerrâm'ın sahabilerden üstün olduğu görüşlerine dayanak olarak sunarlar.⁵⁴⁸

Akıl, Kerrâmiyye'ye göre şeriattan önce iyi ve kötüyü bilme kudretine sahiptir ve Allah'ı bilmesi ve bulması gereklidir.⁵⁴⁹

Kaderi ispat eden Kerrâmîler'in, hayır ve şerrin Allah'tan geldiği yönündeki görüşleri, Ehl-i Sünnet'in görüşü ile örtüşmektedir.⁵⁵⁰ Kulun amelleri hususundaki iradesine gelince, kişinin tam özgür olduğunu ve irade-i cüz'iyeye değil külliyesinin olduğunu kabul etmişlerdir.⁵⁵¹

Şefaât hususunda Ehli Sünnet gibi düşünen Kerrâmîler,⁵⁵² kıyamet günü şefaatin, Allah'ın izin vermiş olduğu kulları için söz konusu olacağına ayetlerin işaret ettiğini ifade ederek, şu ayetleri delil getirmişlerdir: *“رَاحِمَانَ لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا”* “Rahmân'ın katında söz almış olanlardan başkaları şefaât hakkına sahip olmayacaklardır”⁵⁵³, *وَلَا تَنْفَعُ* “Allah katında, O'nun izin verdiği kimseden başkasının şefaati yarar

⁵⁴² İbn Hazm, **el-Fasl**, IV, s. 155.

⁵⁴³ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, III, s. 808; Havva, **el-Esâs**, I, s. 423.

⁵⁴⁴ İbn Hazm, a.g.e., IV, s. 2; Ehl-i Sünnet'in Nebilerin masumiyeti hakkındaki görüşleri için bkz., aynı eser ve sayfa.

⁵⁴⁵ Havva, a.g.e., I, s. 423.

⁵⁴⁶ Tritton, **İslâm Kelâmı**, s. 113.

⁵⁴⁷ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, III, s. 808.

⁵⁴⁸ Tritton, a.g.e., s. 112.

⁵⁴⁹ Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 113.

⁵⁵⁰ Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 112.

⁵⁵¹ Muhammed b. Sâlih b. Muhammed el-Useydiyyîn (ö.1421/2000), **Takrîbu't-Tedmîr**, Demmam: Dar'u İbnü'l Cevzî, 1419, s. 136.

⁵⁵² İbn Hazm, **el-Fasl**, IV, s. 53.

⁵⁵³ Meryem, 19/87.

sağlamaz”⁵⁵⁴ ve “إِلَّا بِإِذْنِهِ” ve “مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ” gibi daha birçok ayetin,⁵⁵⁶ şefaatin olacağını ispat ettiğini söylerler.⁵⁵⁷ Kıyamet günü şefaatin olamayacağını iddia edenlerin delil olarak sunmuş oldukları ayetleri de değerlendirerek, bu ayetlerin⁵⁵⁸ kâfirler hakkında nazil olduğunu iddia ederler.⁵⁵⁹

Salih amel sahibi, Allah’ın razı olduğu kimselere şfaat etme yetkisinin verileceğini, bu özelliklere sahip en öncelikli kişinin de Hz. Peygamber olduğunu söylerler.⁵⁶⁰ Günahkârlar cehenneme gidecektir ancak Hz. Peygamberin şefaati ile kurtulmaları mümkündür.⁵⁶¹

Ahiret inancı konuları arasında kabul edilmekte olan kabir hayatının var olup olmadığı ve kabir azabı hususunda selef uleması görüş birliği içindedirler. النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ “(Öyle bir) ateş ki, onlar sabah akşam ona sunulurlar. Kıyametin kopacağı günde de, Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun denilecektir”⁵⁶² ayetini delil gösterenler burada bahsedilen azabın, kabir azabı olduğunu belirtirler. Bu durumda bu kimselerin diriltileceği ve sorgulanacağı da ortaya çıkmış olur.

Kerrâmiyye fırkası bu noktada görüş farklılığına sahiptir. Onlar, evet azap vardır ancak bu azap bedenler diriltilmeden yapılacaktır. Bedenlerin diriltilmeden azap yapılması mümkündür iddiasındadırlar.⁵⁶³ Bunu sarhoş olan kişinin yediği dayağı, kendine geldiği zaman hissedecek olmasına benzeterek, kabirde cesetlere azap olunacağını, ancak kişinin elemi ve acıyı cesedinin diriltileceği zaman hissedeceğini iddia ederler.⁵⁶⁴ Kâfirlerin ebedi olarak cehennemde, iman edenlerin ise isterlerse büyük günah işlemiş olsunlar, ebedi olarak cennette kalacağına kaildirler.⁵⁶⁵

⁵⁵⁴ Sebe, 34/23.

⁵⁵⁵ Bakara, 2/255.

⁵⁵⁶ Yûnus, 10/3; Ta-ha, 20/109; Zuhurf, 43/86; Necm, 53/26; Ayrıca bkz: Râzî, **Usûl**, s. 638-640.

⁵⁵⁷ İbn Hazm, a.g.e., IV, s. 53.

⁵⁵⁸ Bakara, 2/48, 254; Müddessir, 74/48; İnfitar, 82/19;

⁵⁵⁹ İbn Hazm, a.g.e., IV, s. 53.

⁵⁶⁰ İbn Hazm, a.g.e., IV, s. 53.

⁵⁶¹ Tritton, **İslâm Kelâmı**, s. 112.

⁵⁶² Mümin, 40/46.

⁵⁶³ Râzî, **el-Muhassal**, s. 236; Cürçânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, III, s. 604.

⁵⁶⁴ Râzî, **Usûl**, s. 607.

⁵⁶⁵ İbn Hazm, **el-Fasl**, IV, s. 38.

Fıkhi bağlamda Kerrâmîler, ibadetin kişiler için gerekli olmadığını bu sebeple de münafıkların hakikatte Mümin olduklarını iddia etmişlerdir.⁵⁶⁶ Fıkıhta bidatçı telakki edilen Ebû Kerrâm⁵⁶⁷ için, “Fıkhi Ebû Hanîfe’nin fıkhi, dini ise Muhammed b. Kerâm’ın dinidir”⁵⁶⁸ denilmesi fıkıh anlayışını anlatması adına mühimdir. Bir bakış açısı vermesi açısından misafir namazı için söyledikleri şöyledir: Misafir kimseye namaz kılmış olması için iki tekbir almak yeterlidir. Tekbir dışında ruku‘, secde, kıyam, ku‘ûd, teşehhüt ve selam gibi erkânın yapılmasına gerek yoktur.⁵⁶⁹ Zaten onlara göre namaz için niyet etmek de gerekli değildir.⁵⁷⁰

Hakkındaki bütün tenkitlere rağmen İbn Kerrâm, İslâm düşüncesinin büyük mütefekkirlerinden biri olarak kabul edilmektedir.⁵⁷¹ Bu kanaatin oluşmasında, İbn Kerrâm ve Kerrâmîler’in, tasavvufu dinî hayatın renklerinden kabul etmiş olmaları ve bu alandaki ciddi tesirleri etkili olmuştur. Bu etki, Sühreverdî işrakî düşüncesinin oluşmasında kendini açıkça hissettirmiştir. Tasavvufta en önemli talebesi, Yahya bin Mu‘izz’dır (ö:258) ve tasavvufu ilk defa açık cami dersi haline getirmiştir. Edebî tasavvufun kurucusu sayılabilir. Çünkü O’ndan itibaren mutasavvıflar arasında, edebî tasavvuf bir gelenek olmuştur.⁵⁷²

Muhammed b. Kerrâm’dan sonra O’nun yolunu takip eden Ebû Yâkup İshâk el-Mameşâd’ın (ö.373/983) söylemlerinde, Kerrâmiyye’nin tasavvufî bakışını görebiliyoruz. Tarih kitapları O’ndan âlim, zahit ve imkânı olduğu halde dünyayı terk eden birisi olarak bahsetmektedir.⁵⁷³ Hayatını zikir ve vaaza adayan Ebû Yâkup vaazlarında; *‘Medine’ye gittiğinizde Peygamber’in saraylarını, bağ ve bahçelerini, kızı Fatıma’nın evi, altınları ve mücevherlerini araştırın, sonra ashabının saraylarından sual edin. Allah’a yemin olsun ki! Eğer bunu yaparsanız cevap olarak hiçbir şey bulamayacaksınız. Dolayısıyla dünya için istemiş olduğunuz her şeyde dalalettesiniz*⁵⁷⁴ diyerek halkı irşada gayret etmiştir.

İbn Kerrâm tasavvufî anlayışında üç tabiri ilk kez kullanmıştır. Bunlar da; Cebir, irca ve şek’tir. Cebirden kasıt; Allah’ın kulun fiilini, kul istediği zaman yaratması demektir. İrca

⁵⁶⁶ Seksekî, **el-Burhan**, s. 35.

⁵⁶⁷ Havva, **el-Esâs**, I, s. 423.

⁵⁶⁸ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, III, s. 808.

⁵⁶⁹ Havva, a.g.e., I, s. 423.

⁵⁷⁰ Tritton, **İslâm Kelâmı**, s. 112.

⁵⁷¹ Ülken, **İslâm Düşüncesi**, s. 129.

⁵⁷² Ülken, a.g.e., s. 131.

⁵⁷³ Sem’ânî, **el-Ensâb**, XI, s. 62.

⁵⁷⁴ Semânî, a.g.e., XI, s. 62.

ise; fiilin harici tahakkukunda Allah'ı işe karıştırmamak, kulun iradesiyle fiilin vuku bulmasıdır. Şek ise; sadece kendi imanından şüphe etmektir. ⁵⁷⁵ Ayrıca Kerrâmîler, Maturîdilerin aksine, tasavvufta en önemli bilgi kaynakları arasında kabul edilen ilham ve keşfi bilgi kaynağı olarak kabul etmiş, ⁵⁷⁶ keramete de önem vermişlerdir. ⁵⁷⁷

Dış görünüş anlamında Kerrâmîler'in farklı ve ayırıcı özellikleri vardır. Bu bağlamda İbn Kerrâm giyinişine dikkat eden ve edilmesini tavsiye eden bir şahıs olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendisi tabaklanmış deriden yapılmış olan dikişsiz elbiseler giymeyi tercih eder, koku sürünmeyi önemser ve beyaz sarığını başından çıkarmazdı. ⁵⁷⁸

Siyasî görüşlerden kastedilen daha çok onların imamet ve hilafet meselesine bakışlarıdır. Muhammed b. Kerrâm'ın yaşadığı zamanın Abbasîler dönemi olduğu dikkate alındığında, henüz siyasî gerilimlerin bitmediği, buna bağlı kamplaşma ve tartışmaların taze olduğu ve devam ettiği bir dönemdir. Bu itibarla her fırka ve oluşumda olduğu gibi Kerrâmîler de bu husus üzerinde görüş beyan etmişlerdir.

Kerrâmîler halifenin seçilmesi işinin nasların alanına girmediği, bilakis insanlara bırakıldığı görüşündedirler. Bu hususta Ehl-i Sünnet'le aynı görüşü taşıyan Kerrâmîler, halife veya imamın nas ve tayin yoluyla belirlenemeyeceği, ancak ümmetin genel kararıyla (icma) seçilmesinin gerekli olduğu görüşündedirler. ⁵⁷⁹ Şu kadarı var ki, Ehl-i Sünnet'ten farklı olarak, iki farklı bölgede aynı zaman dilimi içerisinde farklı iki imamın olabileceği ve onlara biat edilmesinin caiz olduğu görüşündedirler. ⁵⁸⁰ Bu görüşlerine Benî Sakîfe'de toplanan ensarın muhacirlere hitaben; "sizden bir imam bizden de bir imam olsun" sözünü delil olarak getirmişlerdir. ⁵⁸¹ Kerrâmîler, bu bakış açılarıyla aynı zaman dilimi içerisinde, biri Medine'de olan Hz. Ali ve diğeri Şam'da olan Hz. Muâviye'nin imametini kabul etmişlerdir. ⁵⁸² Ancak Ali'nin imametinin sünnete uygun olduğunu, aksine Muâviye'nin imametinin aykırı olduğunu fakat halkın ona biatinin zorunlu olacağını savunurlar. ⁵⁸³

⁵⁷⁵ Ülken, **İslâm Düşüncesi**, s. 130.

⁵⁷⁶ Aydın, **Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmîye**, s. 47.

⁵⁷⁷ Doğan, **Kerrâmî Söylem ve Yansımaları**, s. 155.

⁵⁷⁸ Doğan, **Kerrâmî Söylem ve Yansımaları**, s. 156.

⁵⁷⁹ Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 113.

⁵⁸⁰ İbn Hazm, **el-Fasl**, IV, s. 73; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, III, s. 808.

⁵⁸¹ İbn Hazm, a.g.e., IV, s. 73.

⁵⁸² Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 113.

⁵⁸³ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, a.g.e., III, s. 808.

Bir dönem özellikle Horasan ve civarında bir hayli etkin olan Kerrâmîliğin kurucusu kabul edilen Muhammed b. Kerrâm'a birçok eser nispet edilmiş olsa da, İbn Hibban'a göre bu eserlerin çoğunu O'nun adına talebesi Me'mûn b. Ahmed es-Sülemî yazmıştır.⁵⁸⁴ İmanın sadece kavl olduğunu söylemesinden sonra, Azabu'l Kabr dışındaki tüm eserlerinin yakılmış olduğu rivayet olunur.⁵⁸⁵ Muhammed b. Kerrâm'a ait olduğu söylenen, birçoğunun sadece ismi bilinen, az bir kısmının ise bizlere ulaştığı eserlerin önemlileri şunlardır.

Kitâbu 'Azâbi'l-Kabr: Bağdadî ve Şehrîstânî gibi altıncı asırda yaşamış Makâlât yazarlarının bu eserden bahsediyor olmaları, eserin en azından altıncı asra kadar ulaşmış olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.⁵⁸⁶ Bağdadî, Muhammed b. Kerrâm'ın *'Azâbu'l Kabr* eserinde Allah'ın zat ve cevherinden bahsetmiş olduğu ile ilgili bilgiler vermektedir.⁵⁸⁷ Aynı şekilde Şehrîstânî de, Muhammed b. Kerrâm'ın bu eserinde Allah Teâla hususunda 'zat ve cevheri bir, arşa bitişik ve bir yerden başka yere intikal edebilen ve nüzulü caiz olan bir varlık olarak bahsettiğini söylemektedir.⁵⁸⁸ Bu eserden pek çok kaynağın yapmış olduğu alıntılara bakıldığında eserin, ulûhiyet, iman ve benzeri kelâmî konulardan teşekkül ettiği anlaşılmaktadır.

Kitâbu's-Sır: Eserin Muhammed b. Kerrâm'a ait olduğu söylenmektedir.⁵⁸⁹ Eserde İbn Kerrâm'ın kelimeler ve fıkıh meseleleriyle ilgili görüşlerinin yer aldığı anlaşılmaktadır.⁵⁹⁰

Kitâbu't-Tevhîd: Muhammed b. Kerrâm'a ait olan bu eser, tevhîd ile ilgili hususları ihtiva etmektedir. Yazarın bu eseri, diğer bir eseri olan *'Azâbu'l-Kabr* ile aynı eser olması ihtimal dâhilindedir.⁵⁹¹

Makâlât: Muhammed b. Kerrâm'ın hadis ve makaleler suretinde tasnif edilmiş olduğu bazı görüşleri ve insanın nefis ve şehvanî arzularından nasıl kurtulabileceği ile alakalı bazı ahlakî derslerden oluşan eseridir.⁵⁹²

⁵⁸⁴ Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmîye*, s. 12. (İbn Hibban'a ait *el-Mecruhîn mine'l-Muhaddisîn* adlı eserin 1100. Maddesinde yer alan Me'mûn b. Ahmed es-Sülemî ile ilgili İbn Hibban'ın yukarıdaki açıklamasına uygun herhangi bir bilgi bulunamamıştır.)

⁵⁸⁵ Süheyr, *et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn*, s. 62; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, VII, s. 365.

⁵⁸⁶ Erdem, *Kerrâmîyye Mezhebi*, s. 41 ; Süheyr, a.g.e., s. 63.

⁵⁸⁷ Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 203.

⁵⁸⁸ Şehrîstânî, *el-Milel*, I, s. 99.

⁵⁸⁹ Kutlu, *"Kerrâmîyye"*, XXV, s. 295.

⁵⁹⁰ Van Ess, *Ungenützte Texte zur Kerramiya*, s. 12;

⁵⁹¹ Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmîye*, s. 15;

⁵⁹² Süheyr, *et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn*, s. 63; Erdem, *Kerrâmîyye Mezhebi*, s. 41.

1.2.2. Hulûliyye

Hulûliyye, Allah Teâlâ'nın insan suretinde görünebileceğini, bu hulûlün tamamen veya kısmen olabileceğini⁵⁹³ iddia eden fırkalara verilen isimdir. Mutlak ve muayyen şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Mutlak Hulûl; Allah'ın zatıyla her şeye hulûl ettiğini ve her yerde bulunduğunu kabul eden bu telakki “hulûl-i ‘âm” diye de anılır. Muayyen Hulûl; Allah'ın zatı veya sıfatlarıyla muayyen bir şahsa, yahut belirli bir nesneye intikal ettiğini ifade eder. Aynı zamanda bu telakki “hulûl-i has” diye de bilinir.⁵⁹⁴ Hulûl inancının temelde Hristiyanların tahrif etmiş oldukları inanç sistemlerinin temelini oluşturur.⁵⁹⁵ İslâmî anlayıştan hulûl inançları sebebiyle uzaklaşan ve Hulûliyye şeklinde tarif olunan bu fırkaların beslendiği inanç sistemi de yine Hristiyanlıktır. Hulûliyye şeklinde tabir olunan fırkalar Allah'ın bir şekilde kendine hulûl ettiğini iddia eden kimselere tabi olanları ifade etmektedir.⁵⁹⁶ Genelde gulat şiasında bulunan bu inanç, bazen Hz. Ali'nin ilah olduğu, bazen ise, O'nun ehli beytinden gelen imamlardan birinin ilah olduğu biçiminde teşekkül etmiştir.⁵⁹⁷ Bu gruplar birkaç farklı isimle ve farklı oluşum halinde genellikle de Rafizilerin Gulat olanları içerisinde yer almaktadırlar.⁵⁹⁸ Bunların iddiaları; Allah Teâlâ'nın tıpkı فَأَرْسَلْنَا görünüştü⁵⁹⁹ ayetinde Cebrail'in insan şekline girmesinde olduğu gibi,⁶⁰⁰ Allah'ın bir kısmının veya tamamının da şahıs şeklinde olması veya bir takım insanların şekline girmiş olmasıdır.

Bahsi geçen hulûl anlayışında olan birçok fırka vardır. Bunlar içerisinde fırak eserlerinde daha çok yer bulan ve birbirinden farklı özellikleriyle ayrılmış ve antropomorfik anlayışın belirgin olduğu fırkaların içerisinde Sebeiyye, Beyâniyye, Mukannâiyye, Cenâhiyye, Hattâbiyye, Şerî'yye, Nemîriyye, Rizâmiyye, Hulmâniyye, Hallâciyye ve 'Azâfira sayılabilir.

⁵⁹³ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 108,175.

⁵⁹⁴ Yavuz, “*Hulûl*”, XVIII, s. 342.

⁵⁹⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI, s. 531.

⁵⁹⁶ Râzî, *Şerhu Me'âlimi Usûli'd-Dîn*, Mlf: 'Abdullah b. Muhammed İbn Tilmânî (ö.658/1260), Thk: Nizâr Hammâdî, Daru'l-Feth, 'Amman: 2010, s. 204.

⁵⁹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, V, s. 74.

⁵⁹⁸ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 241.

⁵⁹⁹ Meryem, 19/17.

⁶⁰⁰ Şehristânî *el-Milel*, I, s. 108.

Henüz Hz. Ali hayatta iken⁶⁰¹ O'nun hakkında aşırılığa giden bir topluluk olan Sebeyye,⁶⁰² önceleri Hz. Ali'nin Peygamber olduğu iddiasıyla gündeme gelmiş, daha sonra O'nun bir ilah olduğunu⁶⁰³ ve Allah'ın ruhunun O'na geçtiğini iddia etmeye başlayarak teşbihe düşmüşlerdir. Abdullah İbn Sebe'yi⁶⁰⁴ takip etmeleri sebebiyle Sebeyye şeklinde anılmışlardır.⁶⁰⁵ Hz. Ali'nin şehit edilmesiyle Abdullah İbn Sebe, öldürülenin O olmadığını,⁶⁰⁶ O'nun göğe çıkarıldığını⁶⁰⁷ ve zamanı geldiği zaman geri döneceğini,⁶⁰⁸ gök gürlemesi ve şimşegin O'nun birer kırbağı olduğunu, bu sebeple gök gürlemesinden sonra “Ey! Müminlerin emiri, selam sana olsun” demenin gerekli olduğunu iddia etmiş⁶⁰⁹ olan bu fırka mensupları teşbih anlayışına sahip olan grupların en belirgin olanlarındandır.

Sebeyye gibi Beyân b. Sem'an et-Temîmî'yi takip edenlerin⁶¹⁰ oluşturduğu Beyâniyye de teşbih açısından örnek verilecekler arasındadır. Bu kimseler, tabi oldukları ve imametin Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. El-Hanefiyye'den oğluna, O'ndan da Beyân et-Temîmî'ye geçtiğine inandıkları liderlerinin ilah olduğunu iddia etmiş olanlardır.⁶¹¹ Beyân b. Sem'an et-Temîmî'nin Kur'an'da geçen; *هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ* “Bu (Kur'an), insanlar için bir açıklama (*Beyân*), Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için bir hidayet ve bir öğüttür”⁶¹² ayetindeki “Beyân'ın” kendisi olduğunu ve İlah'ın ruhunun imamlara geçip en son da kendisine hulûl ettiğini iddia etmiştir.⁶¹³ Ayrıca, Rahman Suresinde geçmekte olan

⁶⁰¹ Hz. Ali'nin bu sapık görüşleri sebebiyle onların bir kısmını yaktığı bir kısmını da sürgün ettiği rivayet edilmiştir. (Bkz: Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 172-173.) Ayrıca bkz: Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, s.27; Diğer bir rivayet ise, Hz. Ali'nin O'nu yakalayıp bu söylediklerini kendisine sorduğu, O'nun bunları ikarar etmesi üzerine öldürülmesi emrini verdiği, ancak etrafındaki kimselerin Ehli Beyt sevgisi ve Senin velayetini desteklediği için birini öldürtecek misin baskıları üzerine O'nu Medâin'e sürdüğü şeklindedir. (Bkz: Sa'd b. 'Abdullah Ebî Halef el-Eş'arî el-Kummî, *Kitabu'l-Makâlâtî ve'l-Fırak*, Thk: Muhammed Cevâd Şekûr, Tahran: Matbatu Haydârî, s. 20.)

⁶⁰² Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 49; Abdullah b. Sebe'nin Hz. Ali'ye tanrılık atfettiği hususunu müsteşrikler kabul etmemiş ve sonraki kaynakların böylesi bir bilgiyi vermiş olduğunu zikretmişlerdir. İlk Kaynaklarda da böyle bir bilgi bulunmadığı rivayet edilmiştir. (Bkz: Atay, a.g.e., s.27.)

⁶⁰³ Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 172; Kummî, a.g.e., s. 161; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 241.

⁶⁰⁴ İslâm tarihinde ilk kez Ebûbekir, Ömer, Osman ve sahabeye t'an eden kişi olmuştur. (Bkz: Kummî, a.g.e., s. 20.)

⁶⁰⁵ Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 172; Kummî, a.g.e., s. 20.

⁶⁰⁶ Râzî (ö.606/1209), *el-Muhassal*, Çev: Hüseyin Atay, Ankara: A.Ü.İ.F.Y., 1978, s. 248; Eş'arî, *Makâlât*, s. 32.

⁶⁰⁷ Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 172.

⁶⁰⁸ A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, Çev: Mehmet Dağ, Ankara: A.Ü.İ.F.Y., 1983, s. 202.

⁶⁰⁹ Râzî, *el-Muhassal*, s. 249.

⁶¹⁰ Kummî, *Kitabu'l-Makâlâtü ve'l-Fırak*, s. 34.

⁶¹¹ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 241-242.

⁶¹² Âl-i 'İmran 3/138.

⁶¹³ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 242.

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنَّ رَبِّي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ “Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır.

Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır”⁶¹⁴ ayetini, Allah’ın yüzü hariç tüm vücudunun yok olacağı şeklinde anlamış olmaları ve şeklinin insan gibi olduğunu iddia etmeleri⁶¹⁵ sebebiyle Hulûliyye’den kabul edilmişlerdir.⁶¹⁶

Kendisinin ilah olduğunu iddia etmesi açısından teşbihe örnek verilebilecek, el-Mukanna’ (Peçeli) ismiyle bilinen, halktan ipek bir elbise vasıtasıyla kendisini gizleyen bir şahıstır.⁶¹⁷ Kendi etbâna: “Ben birçok surete bürünürüm. Çünkü kullarım beni kendi suretimde görmeye güç yetiremezler.”⁶¹⁸ Beni gören nurumdan tutuşur yanar” diyerek, önce Âdem, sonra Nuh, sonra İbrahim suretinde görüldüğünü, daha sonra Muhammed ve Ali suretlerine büründüğünü iddia etmişlerdir.⁶¹⁹ Allah’ın insan şeklinde görünmüş olduğunu iddia etmeleri sebebiyle Hulûliyye ve Müşebbiheden kabul edilmişlerdir.

Yine, Allah’ın ruhunun önce Âdem’e, sonra Şit’e geçtiğine, sonra Ali’ye ulaşıncaya kadar Peygamber ve imamlar arasında dolaştığına, en son Abdullah b. Muâviye’ye geçtiğine inanan Cenâhiyye,⁶²⁰ İmamların da peygamber olduğu iddiasını,⁶²¹ daha sonra İlah oldukları şeklinde değiştiren ve Hz. Hasan ve Hüseyin’in çocuklarının Allah’ın oğulları ve sevgilileri olduğunu söyleyerek tecsîme düşen Hattâbiyye⁶²² Müşebbihe fırkaları arasında sayılabilir. Bunların yanında, Muhammed, Ali, Fâtıma, Hasan ve Huseyn dışında kendilerine de ilahın hulûl ettiğini iddia etmiş olan Şer’iyye ve Nemûriyye, Abbasi devletinin komutanlarından Ebû Müslim’e, Allah’ın ruhunun geçmesiyle O’nun da bir ilah olduğunu ve böylece Emevîler’i yendiğini,⁶²³ O’nun diri olduğunu ve ölmeyeceğini⁶²⁴ ve O’nun Cebail, Mikail ve diğer tüm meleklerden üstün olduğunu iddia eden Rizâmîyye de bu fırkalar arasındadır.

⁶¹⁴ Rahman, 55/26,27.

⁶¹⁵ Râzî, *Usûl*, s. 203; Râzî, *İ’tikâdâtü Fıraki’l-Müslimîn*, s. 173.

⁶¹⁶ Eş’arî, *Makâlât*, s. 25; Kummî, a.g.e., s.38; Ayrıca bkz: Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, s.44,45.

⁶¹⁷ Bağdâdî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, s. 243; el-Mukanna’ın çok çirkin kısa boylu ve kekeme olması sebebiyle yüzüne altından bir maske taktığı da rivayet edilir. (Bkz: Atay, a.g.e., s.56.)

⁶¹⁸ Bağdâdî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, s. 244.

⁶¹⁹ Bağdâdî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, s. 243.

⁶²⁰ Eş’arî, *Makâlât*, s. 26; Bağdâdî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, s. 242.

⁶²¹ Eş’arî, *Makâlât*, s. 29.

⁶²² Bağdâdî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, s. 242.

⁶²³ Kummî, *Kitabu’l-Makâlâtü ve’l-Fırak*, s.195; Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, s. 56.

⁶²⁴ Eş’arî, *Makâlât*, s. 37

Allah'ın her güzel surete hulûl edeceğini iddia eden ve güzel olan her kişiye secde eden⁶²⁵ Hulmâniyye, nefsin terbiye edenin farklı merhalelere ereceğini,⁶²⁶ en nihayet kendisinde beşeriyetten bir parça kalmayacak duruma geleceğini, Meryem oğlu İsa'ya hulûl ettiği gibi Allah'ın da o kimseye hulûl edeceğini iddia eden Hallâciyye ve İbnü Ebi'l 'Azâfir'in ilah olduğunu iddia eden 'Azâfira da hulûl'u kabul eden teşbih anlayışları içerisinde sayılabilir.⁶²⁷

1.2.3. Muğîriyye

Ğulat fırkalarından kabul edilen bu grup el-Muğîre b. Saîd el-İclî'ye tabi olanlardır.⁶²⁸ Bu kişi, Allah'ın nurdan bir insan olup, başının üzerinde nurdan bir taç olduğunu,⁶²⁹ organlarının ve hikmet fişkiran bir kalbinin olduğunu ileri sürüyordu.⁶³⁰ Bu ilahın organlarının alfabenin harflerine⁶³¹ (veya Hurûf'u Heca'ya)⁶³² benzediğini mesela bacaklarının elif harfine, gözlerinin ayn harfine, cinsel organının ise he harfine benzediğini iddia ediyordu.⁶³³ Daha farklı garip görüşleri olan bu kimseler Allah içi teşbihte bulunmuş olmaları hasebiyle bu başlık altında incelenmiştir.

1.2.4. Mansûriyye

Çölde doğup büyümüş, okuma ve yazması olmayan⁶³⁴ Ebû Mansur el-İclî'nin yolundan gidenlerin oluşturduğu⁶³⁵ bu fırkanın kurucusu olan el-İclî, Allah'ın kendisine benzediğini,⁶³⁶ kendisini göğsüne çıkarıp başını okşadığını ve kendisine: “Ey oğulcuğum! Benden insanlara tebliğ et”⁶³⁷ dediğini iddia etmesi sebebiyle Mücessime'den kabul

⁶²⁵ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 245.

⁶²⁶ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 247.

⁶²⁷ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 249.

⁶²⁸ Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 174; Kummî, a.g.e., s. 74; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 214.

⁶²⁹ Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 174; Râzî, *Usûl*, s. 203; Eş'arî, *Makâlât*, s. 26; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 48.

⁶³⁰ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 229.

⁶³¹ Bir diğer görüşlerinin, ebced harflerinin O'nun azaları adedince olduğu da rivayet edilmiştir. (Bkz: Eş'arî, *Makâlât*, s. 27.)

⁶³² Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 174; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 214.

⁶³³ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 229. (harflerle ilgili olarak, eğer “he” harfinin yerini görerseniz, çok farklı şeyler görmüş olursunuz demek suretiyle kendinin gördüğünü izhar edecek şekilde garip ve uygunsuz hususlardan bahsetmiştir. (Bkz: Eş'arî, *Makâlât*, s. 37); Atay, “he” harfî değil “sad” harfî şeklinde kaleme almıştır. (Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şîa*, s.91.)

⁶³⁴ Kummî, *Kitabu'l-Makâlâtü ve'l-Fırak*, s. 46; Ayrıca Bkz: Atay, a.g.e., s. 46.

⁶³⁵ Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 175.

⁶³⁶ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 214.

⁶³⁷ Eş'arî, *Makâlât*, s. 28; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 215; Kummî ise el-İclî'nin; “Sen nebi ve resulün, Allah seni İbrahim'i dost edindiği gibi kendisine dost eyledi” dediğini rivayet etmiştir. (Bkz: Kummî, a.g.e., s. 46.)

edilmiştir. İlahlık iddia eden bu görüşleri yanında zina ve livatanın mübahlığını savunuyorlardı.⁶³⁸ Muğîriyye mezhebinin farklı diğer görüşlerini paylaşan bu grup Müşebbiheden kabul edilen fırkalar arasındadır.

1.2.5. Hişâmiyye

Farklı iki fırkadan oluşan Hişâmiyyenin iki grubu da, Allah hakkında tecsîm ve teşbihe düşmüşlerdir. Hişâm b. Hakem'e tabi olanlar,⁶³⁹ Allah'ın sınırlı ve sonlu bir varlık olduğunu, uzunluğu, genişlik ve derinliği olduğunu ve bunların birbirinin aynı olan bir cisim olduğunu iddia edenlerdir.⁶⁴⁰ Onlara göre Allah'ın rengi, kokusu, tadı, dokunuşu vardır. Kendi karışı ile yedi karış olan Allah, iddialarına göre saf bir zincir veya parıldayan bir inci gibi nurdur.⁶⁴¹ Hişâm b. Hakem'in rabbi donuk bir rabdir. O, bazen hareket edip bazen duran, bazen oturup bazen kalkan bir tanrıdır. Hakem, görüşlerinde tutarlılığı olmayan kişiliğe sahip bir zattı. Bazen Allah'ın cisim olduğunu, başka bir zamanda ise saf bir gümüş külçesi olduğunu,⁶⁴² diğer bir kerede ise Allah'ın nereden bakılırsa yüzü görünen bir muma benzediğini iddia etmiştir.⁶⁴³

Hişâm b. Salim'e tabi olanlar⁶⁴⁴ ise teşbih konusunda tamamen aşırıya kaçmış olanlardır. Salim'e göre O'nun mabudu, insan şeklinde ancak et ve kanı olmayan bir nurdur. Mabudunun beş duyuya sahip olduğunu ancak bu duyu organlarının farklı olduğunu söylemiştir. Saçlarının siyah nurdan, kalan kısmının ise beyaz nur olduğu iddiasındadırlar.⁶⁴⁵

Bu iki grup Allah hakkında teşbih ve tecsîme götüren görüşleri sebebiyle dalalette kabul edilmişler ve bir grubu Hulûl'a inanıyor olsa da, Müşebbihe grupları arasında sayılmışlardır.

Yukarıda sayılanlar dışında benzer fikirlere ve teşbihî anlayışlara sahip olan fırkalar arasında; yaratılmış olanların iki Rabbi olduğunu ve bunlardan birinin Allah, diğerinin ise İsâ olduğunu iddia eden Hâbitiyye,⁶⁴⁶ Allah'ın cisim olmadığını fakat âdemoğlu suretinde

⁶³⁸ Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 175; Eş'arî, *Makâlât*, s. 28.

⁶³⁹ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 17,216.

⁶⁴⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 44; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 216.

⁶⁴¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 44; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 216; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 48.

⁶⁴² Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 184.

⁶⁴³ Eş'arî, *Makâlât*, s. 165.

⁶⁴⁴ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 17.

⁶⁴⁵ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 216.

⁶⁴⁶ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 217.

surete sahip olduğunu, kan ve et olmaksızın el, ayak ve göze sahip olduğu görüşünde olan Cevâlikiyye⁶⁴⁷ ve Allah'ın yarıdan yukarısının şeffaf, içi boş, alt kısmının ise boş ve şeffaf olmadığı, dolu olduğu iddiasında bulunan Yunûsiyye⁶⁴⁸ de teşbih grupları içerisinde yer almaktadır. Bunların dışında teşbihî anlayışı belirgin olan gruplar içinde olan ve Allah'ın arşa oturduğunu, meleklerin O'ndan zayıf olsalar bile o arşı taşıdıklarını iddia eden Şeytaniyye⁶⁴⁹ ve Allah için, aza, hareket, sübut ve yürümenin varlığından bahseden, Allah'ın ferç ve sakalı dışındaki azalarını da tarif edebileceğini iddia eden Davud el-Huvârî'nin yandaşlarından oluşan Huvâriyye⁶⁵⁰ de bu fırkalar arasında sayılabilir.

Yukarıda sayılan, teşbihi savunan grupların tamamına bakıldığı zaman ortaya çıkacak şey, Allah'ın yetkilerini kendilerinde toplayıp, bu yolla farklı dünyevî menfaatler elde etmeyi amaçlayan kişilerin etrafındaki oluşumlar olduklarıdır. Bizim burada zikretmediğimiz diğer görüşleri de yakından incelenecek olursa, bu kişilerin maksatlarının Allah'ı anlatmak veya insanları O'nun yoluna çağırmaktan çok, farklı vaat ve hurafelerle kendilerine pay devşirmek olduğu netleşmiş olacaktır. Aşağıda detaylıca anlatılacağı üzere kendi otoritelerini sağlamlaştırmak ve çoğu zaman kendi ulûhiyyetlerini ilan etmek için teşbih görüşlerini yayan bu fırkalar bu sapkın emelleri için çoğu zaman Ehl-i Beyti de pervasızca kullanmıştır.

1.3. Ehl-i Sünnet Ekolü İçerisinde Teşbihin Yansımaları

1.3.1. Selefi Anlayış

Özellikle İran kültüründe Hz. Ömer sonrası başlayan İslâmlaşma hareketinin çok zor ve yavaş olduğu bir vakıdır. Bu kültür içerisinde İslâmî anlayış, eski Pers kültürünün

⁶⁴⁷ Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 184.

⁶⁴⁸ Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 185; Abdülkahir el-Bağdâdî ve Eş'arî, Râzî'nin Şeytâniyye fırkasının Allah hakkındaki İddialarını, kitabında Yûnussıyye'nin görüşleri olarak nakletmiş ve Yunusiyye'nin kurucusu Abdurrahman el-Kummî'nin fikirleri hususunda şunları zikretmiştir: Kendi ayaklarından daha ağır olduğu halde ayakları Turna kuşunu nasıl taşıyabiliyorsa, Allah'ı da onlardan daha güçlü ve ağır olduğu halde, hameli arş melekleri taşımaktadır. (Bkz; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 52; Eş'arî, *Makâlât*, s. 35)

⁶⁴⁹ Meleklerin Allah'tan daha zayıf olduğu halde O'nu taşıyabilmelerini, horozun ayağının cılız cüssesinin ise iri olmasına karşın horozu taşıyabilmesi ile açıklarlar. (Bkz: Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 185.) Eş'arî ve Abdülkahir el-Bağdâdî ise Şaytaniyye'nin teşbihe düşen yönünü zikretmemiş ve onu müşebbihe grupları içinde değil rafiziler içinde zikretmiştir. (Bkz: Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 53; Eş'arî, *Makâlât*, s. 37.)

⁶⁵⁰ Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 186; Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 105.

dînî ve felsefî etkisi altında kalarak teşbihî bir çizgiye evrilmiştir.⁹³⁶ Müşebbihe ile İslâmî fırkaların sürekli olarak bir mücadele içerisinde olduğu, özellikle Râzî'nin yaşamış olduğu Selçuklular döneminde bu mücadelenin Pers ve Horasan bölgelerinde ivme kazanmış olduğu açıkça görülmektedir.⁹³⁷ Fars kültürü ile yoğrulmuş birçok kimse İslâm'a girdiğinde Müşebbihe ve Mücessime ekollerini tercih etmiş ve böylece Ehl-i Sünnetle bu gruplar arasında mücadeleler başlamış ve günümüze kadar da devam etmiştir.⁹³⁸

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnetten bazı müellifler, düşünsel yakınlık sebebiyle eserlerinde, Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râheveyh, Yahya b. Ma'în,⁹³⁹ Davud b. Ali el-İsfahânî, Malik b. Enes, Mukâtil b. Süleyman⁹⁴⁰ gibi kimselerin Müşebbiheden olduklarıyla ilgili iddialara yer vermişken, diğer bir kısım müellifler ise onların Müşebbiheden olamayacaklarını gerekçeleriyle ifade etmişlerdir.⁹⁴¹ Örneğin *Makâlât* müellifi Şehristânî, eserinde bu kimselerin Müşebbiheden olmadığını, hepsinin; “kitap ve sünnette olana iman ederiz, Allah'ın mahlûkattan hiçbir şeye benzemeyeceği hususunun kat'i şekilde belli olmasından sonra, bu noktalarda te'vîl'e başvurmayız” demiş olduklarını rivayet etmiştir.⁹⁴² Yine Şehristânî; **“Allah, ‘Ey İblis! Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıyordu?’”**⁹⁴³ ayetini okurken kim ki elini veya parmağını gösterirse onun ellerinin ve parmaklarının kesileceğine hükmetmeleri sebebiyle Müşebbiheden uzak olduklarını ifade etmektedir.⁹⁴⁴ İbn Hazm'da Mukâtil b. Süleyman'ın Müşebbiheden olmadığı görüşünü paylaşmaktadır.⁹⁴⁵ İsmi zikredilen kimselerin, haberi

⁹³⁶ Mikâil Bayram, **Selçuklular Zamanında Müşebbihe Mezhebi**, Selçuklularda Bilim ve Düşünce, Konya: 2013, II, s. 219.

⁹³⁷ Alessandro Bausani, **Selçuklu Döneminde Din**, Trc: Ali Ertuğrul, Sivas: C.Ü.İ.F.D., X/I-2007, 441-465, s. 444.

⁹³⁸ M. Bayram, a.g.m., s. 219.

⁹³⁹ Râzî, **İ'tikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn**, s. 186.

⁹⁴⁰ Eş'arî ve İbn Hazm, Mukatil b. Süleyman'ın Allah için perçemi olan insan suretinde olup, saç, kanı, eti ve kemiği ve sair azaları olmasına rağmen O'nun başkasına başkasının da O'na benzemediği şeklinde görüşü olduğunu rivayet eder. (Bkz: Eş'arî, **Makâlât**, s. 1289; İbn Hazm, **el-Fasl**, IV, s. 155) Ayrıca bkz: Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, III, s. 48.

⁹⁴¹ Eserinde, Mukatil b. Süleyman'ın teşbihle suçlanmasına dair kaynak bilgilerini veren Türkoğlu, buna mukabil Mukâtil'in teşbihi reddetmiş olduğuna dair kendi ifadelerine ve eserlerde yer alan tezkiyelere de yer vermektedir. (Bkz: Hamdi Türkoğlu, **Mukâtil b. Süleyman ve Rivayetlerinin Değerlendirilmesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bayburt: B.Ü.S.B.E., 2015, s.44,45.)

⁹⁴² Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 104.

⁹⁴³ Sâd, 38/75.

⁹⁴⁴ Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 104.

⁹⁴⁵ İbn Hazm, **el-Fasl**, II, s. 89; (Mukatil b. Süleyman için ayrıca bkz: Çelik, **Kur'an'da Haberi Sıfatlar**, s. 159); Cerrahoğlu'da Günümüze ulaşan tefsirinde antropomorfist unsurlara rastlanmayışı, firak kitaplarında O'na nispet edilen sözlerin iftira olma ihtimalinden bahisle, bu ithamların şüpheli olduğunu söylemektedir. (İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, 19. Baskı, Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2010, s. 282, 283) Bunun yanında Cerrahoğlu Hoca, Mukâtil'in tefsirini yazmış olduktan sonra cehm b. Safvan ile tanışıp

sıfatlar hususunda, ‘zahirine iman eder batınını tasdik ederiz, biz bunların içeriğini bilmekle mükellef değiliz ve onların ilmini Allah’a havale ederiz’ demekle yetindikleri ifade edilmiştir.⁹⁴⁶

1.3.2. Hanbelîlik ve Teşbih

Yukarıda adı geçen şahıslar dışında, özellikle Ahmed b. Hanbel ve arkadaşlarının Müşebbiheden olduğu iddialarına Râzî eserinde karşı çıkmış, onların hem ta’tîl ve hem de teşbihten uzak olduklarını, müteşabih ayetler hususunda susmayı tercih edip, bu ayetlere iman ettiklerini ilân ettiklerini belirtmiştir.⁹⁴⁷ Râzî, bu kimselerin Allah ile ilgili el, yüz, gibi ifadeler için “Bunlara inanmakla birlikte Allah’ın benzerinin olmadığı ve hiçbir şeyin O’na benzemeyeceği” görüşünü ifade etmiş olduklarını, bunun da teşbih olamayacağını ifade etmiştir.⁹⁴⁸ Bununla birlikte Râzî, Ahmed b. Hanbel’in yolundan gittiklerini iddia eden kendi döneminde yaşamış olan Hanbeliler ve Kerrâmîlerin, bir takım teşbih görüşleri etrafında ittifak etmiş olduklarına da eserlerinde yer vermiştir.⁹⁴⁹ Ahmed b. Hanbel’i tezkiye etmiş ve O’nun hakkındaki iddiaları reddetmiş olsa da Râzî, yaşamış olduğu dönemde, bölgesinde bulunan Hanbelî mezhebi mensuplarıyla çok yakın olmamış, yukarıda ifade edilmiş olduğu üzere, onları bazen Kerrâmîlere kıyaslamış, bunun yanı sıra aynı Hanbelî grupları da Râzî ile mesafelerini korumuşlardır. Safedî’nin eserinde belirtmiş olduğu gibi, Râzî’nin zindana atılma sebeplerinden bir tanesinin, bölgesinde yaşayan Hanbelîler’in şikâyeti olması,⁹⁵⁰ aralarındaki iletişimi göstermesi açısından mühimdir. Râzî’nin vefatından sonra da bu kopukluk devam etmiş, İbn Teymiyye, Râzî’nin düşünce ve görüşleri hakkında reddiyeler kaleme almıştır.⁹⁵¹

Bu sürece baktığımızda dikkat çeken en önemli noktalardan birinin, teşbih anlayışına sahip kimselerin, diğer Ehl-i Sünnet oluşumları tarafından dışlanmış olmalarının da getirmiş olduğu sığınılacak bir liman arama gayretiyle, genel olarak kendi bölgelerindeki Hanbelî anlayışla mücadele etmediği, bu sonraki dönem Hanbelîlerinin de, teşbihî gruplara

teşbih fikrini benimsemiş olma ihtimalinden de bahsetmektedir. (İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, 5. Baskı, Ankara: Fez Yayınları, 2010, s. 170)

⁹⁴⁶ Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 104.

⁹⁴⁷ Râzî, **İ’tikâdâtü Fırakî’l-Müslimîn**, s. 186.

⁹⁴⁸ Râzî, **İ’tikâdâtü Fırakî’l-Müslimîn**, s. 186.

⁹⁴⁹ Râzî, döneminin bir kısım Hanbelîlerinin tıpkı Kerrâmîlerde olduğu şekliyle; “Allah’ın bir cismi ve mekânı olmaz ise görülmesi imkansız olur” görüşünü paylaştıklarını ifade eder. (Bkz: Râzî, **Usûl**, s. 381)

⁹⁵⁰ Safedî, **el-Vâfi**, IV, s. 176.

⁹⁵¹ Mustafa Güven, **Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşabih Bir Kavram Olarak “İstiva”**, Hikmet Yurdu Dergisi, III, sayı. 6, 2010, s.186.

yakın durdukları hususudur. Ayrıca bölgede yaşayan Müşebbiheye intisaplı kişiler Sünnî mezhebinden olanlara karşı (bunların başında Gazzâlî ve Râzî gelmektedir) keskin bir mücadele verirken, Hanbelî mezhebinden olanlara karşı daha mülayim ve saygılı davranmışlardır.⁹⁵² Yine bakıldığında Hanbelî mezhebine mensup olan kimselerin Müşebbihe'ye meyyal bir görüntü çizmiş oldukları görülecektir.⁹⁵³ Bu yakınlığın sebebinin Ahmed b. Hanbel ve genel selef ulemasının haberî sıfatlarla ilgili ayetlere inanıp yorumlamama yaklaşımlarının, teşbih anlayışına sahip kimselerce hoş görülmesi muhtemeldir. Günümüzde var olan neo-selefî yaklaşımların tarihsel arka planına ışık tutması açısından bu tespitlerin önemi ortadadır.

Müşebbihe ve Mücessime fırkaları, Ehl-i Sünnet anlayışına sahip olan, dönemin önde gelen ilim adamlarından Râzî ve Gazzâlî ile hayatları boyunca mücadele etmişler, bunun doğal sonucu olarak ikisi de mücadelelerini, dönemlerinde bir hayli yayılma imkânı bulmuş olan teşbih ve tecsîme düşmüş bu gruplara karşı yoğunlaştırmışlardır.⁹⁵⁴

Müşebbihe ve Mücessime olarak nitelendirilen bu oluşumlar siyasî olarak Abbasî ve Selçuklu iktidarlarına her zaman mesafeli durmuş, daha çok Nizârî İsmailîlerine yakın bir duruş sergilemiş ve Zervanizm'den⁹⁵⁵ ileri derecede etkilenmişlerdir.⁹⁵⁶ İtikadî olarak selefi anlayışa sahip olan Hanbelîler'in Allah'ın sıfatları hususundaki tasavvur ve inançları önemlidir. Onlar, Allah'ın sıfatlarının te'vil'i yönüne gitmemiş, yorum yapmadan zahiri olarak manasını kabul edilmesi gerektiğini savunmuş ve bu hususta görüş bildirmemişlerdir.⁹⁵⁷ Allah'ın sıfatlarını te'vil etmenin caiz olmadığını ve zahirine göre anlayıp sukût etmenin gerektiğini düşünen gerçek Hanbelî anlayışla, bu sıfatları zahirine göre anlayıp sukût etmeyen ve bu konuda farklı görüşler ortaya koyan ve Allah'a cismaniyet atfeden Müşebbihî anlayışın birbirlerine yakın düştükleri nokta burasıdır. Râzî'nin belirtmiş olduğu gibi hiçbir teşbih anlayışı taşımamasına karşın Ahmed b. Hanbel'i takip edenler,

⁹⁵² Bayram, konuyla ilgili bir olayı nakleder. Burada anlatılmak isteneni açıklama sadedinde aynen aktarılacaktır: "Müşebbihe mezhebinden olanlar eserlerinde, Hanefî'liği Hanferli, Mâlikî'liği Melkerli, Şafîî'liği ise Şefarî kelimeleri ile anmaktadırlar. Bu söylemlerin ne anlama geldiğini bir rastladığımda rahmetli Abdü'l-Fettah Ebû Gudde'ye sordum. O, 'bu sözler o grupları alaya almak amacına yönelik olarak kullanmışlardır' dedi. Bu sıralamada Hanbelîlere neden yer verilmediğini sorduğumda; 'Çünkü, Müşebbihe mezhebinde olanlar, Hanbelîleri kendilerine yakın bulmaktaydılar diye cevap verdi'" (Bkz: M. Bayram, *Selçuklular Zamanında Müşebbihe Mezhebi*, s. 220.)

⁹⁵³ Bausani, a.g.m., s. 443.

⁹⁵⁴ M. Bayram, a.g.m., s. 220.

⁹⁵⁵ Zervanizm: Zaman, gök ve kaderin herşeyi kontrol altında tuttuğu, insanın takdir karşısında gücünün olmadığı inancına sahip Zerdüşt mezhebi. (Bkz: M. Bayram, a.g.m., s. 221.)

⁹⁵⁶ M. Bayram, a.g.m., s. 221.

⁹⁵⁷ Şehristanî, *el-Milel*, I, s. 93.

bölgesel etkenler ve etkileşimler sebebiyle bazı savrulmalar yaşayabilmiş ve bu durum günümüze kadar etkisini hissettirmiştir.

Teşbihî anlayışı benimseyen Müşebbihe fırkasında olduğu gibi, İmam Hanbel'den sonra gelen bazı Hanbelî grupları Allah'ın sıfatları konusunda ayetlerin zahirine bakmışlar, fakat teşbih fırkaları onlardan, sükût etmeyip benzetmeler yapmış olma sebebiyle ayrılmışlardır. Bunun yanı sıra Râzî, kendi döneminde yaşamış bu Hanbelî grupların Allah için cüz ve parçaları kabul etmiş olduklarını belirterek onları eleştirmektedir.⁹⁵⁸ Hatta Râzî, Allah'ın zatının parçalardan oluştuğunu kabul eden bu Hanbelîlerin, itikâdî açıdan Kerrâmîlerden daha kötü bir durumda olduklarını söylemenin mümkün olduğu kanaatini taşımaktadır.⁹⁵⁹ Yukarıda detaylarıyla anlatılmış olan görüşler incelendiğinde, müteşabih ve haberi sıfatların ifade edildiği ayetlerin, hem Müşebbihe ve hem de bazı Hanbeliler tarafından zahirî manalarıyla anlaşıldığı görülmektedir.

Günümüz selefî düşüncesinin ekolleşme süreci dikkate alındığında bunun Ahmed b. Hanbel ile başladığı kanaati hâkim ise de, bu oluşumun metodolojisini oluşturan İbn Teymiyye'dir.⁹⁶⁰ İbn Teymiyye, Kerrâmîleri bazı görüşleri sebebiyle eleştirmesine rağmen onları Ehl-i Sünnet içerisinde kabul etmiş⁹⁶¹ ve onları katı bir antropomorfist olarak görmemiştir.⁹⁶² İmam Râzî'nin Müşebbihe ve Mücessime ekollerinin fikirlerini eleştirmek ve görüşlerini delilleriyle çürütmek için kaleme almış olduğu "Esâsü't-Takdîs" adlı eserini cerh etme maksadıyla, İbn Teymiyye gayet hacimli bir eser olan "Beyan-u Telbîsî'l-Cehmiyye" isimli kitabını yazmış⁹⁶³ ve bu eserde Râzî'yi Mu'tezilî olmakla suçlamış ve Müşebbiheyi çağrıştıracak yaklaşımlara sahip olan Dârîmî'nin görüşlerine benzer yaklaşımları, bu eserinde sergilemiştir.⁹⁶⁴ Râzî ise, Hanbeliler'in kendi bölgesinde yaşayanlarının, Allah için cüz ve parçaları olan zatının olabileceğini kabul ettiklerini,⁹⁶⁵

⁹⁵⁸ Hanbelilerin Allah için cüz ve parçaları kabul etmeleri sebebiyle Râzî, eserinde Kerrâmîlerle birlikte bu mezhep için de "Hasımlarımız" ifadesini kullanmaktadır. (Bkz: Râzî, **Esâsü't-Takdîs**, s. 18.)

⁹⁵⁹ Râzî, **el-Metâlib**, II, s. 25.

⁹⁶⁰ Mehmet Zeki İçsan, **Selefilik- İslâmî Köktencilik Tarihi Temelleri**, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2009, s. 28-29; Ayrıca bkz: Mazhar Tunç, **Çağdaş Selefiye ve Hadis**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s. 2.

⁹⁶¹ Aydın Salih, **Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmîye**, Viyana: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2012, s. 65.

⁹⁶² Aydın, a.g.e., s. 137.

⁹⁶³ Takıyyü'd-Dîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. 'Abdilhâlim b. 'Abdisselâm b. 'Abdillâh b. Ebi'l-Kasım b. Muhammed İbn Teymiyye, **Beyan-u Telbîsî'l-Cehmiyye**, Thk: Mecmû'atu mine'l-Muhakkikîn, Mekke: Mecmeu'l-Melik Fahd, 1426, I, s. 12,30.

⁹⁶⁴ Güven, **"İstiva"**, s. 186.

⁹⁶⁵ Râzî, **el-Metâlib**, II, s. 25.

ancak söz konusu olan bu zatının insanlar gibi olmadığı şeklinde, Kerrâmîler'in sonraki dönemlerindeki cisim anlayışlarıyla yaklaşık bir görüşe sahip olduklarını ifade etmiştir.⁹⁶⁶

İlk dönem müelliflerinden olan ve günümüz selefiyyesinin müracaat etmiş olduğu asli kaynakları arasında kabul edilen ve İbn Teymiyye'nin eserlerinde fikirlerine çokça yer vermiş olduğu ve birçok yerde aynı duruşu paylaşmış olduğu Ebî Sa'îd Osman b. Sa'îd ed-Dârîmî'nin görüşleri de, bu değişen Hanbelî anlayışıyla teşbih akımı arasında görüş yakınlığı olduğuna işaret etmektedir.⁹⁶⁷ “*Nakzu'l-İmam Ebî Sa'îd Osman b. Sa'îd 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'Anîd*” adlı, cehmî anlayışı eleştirmek için kaleme almış olduğu eserine bakıldığı zaman, müellifin bir kısım anlayışının Müşebbihenin duruşuyla örtüşmüş olduğu görülmektedir.⁹⁶⁸

Dârîmî eserinde, müteşabih ayetleri ve rivayet olunan bazı hadisleri zahiri manalarıyla ele almak suretiyle Allah'ın görülebileceği, duyu organlarıyla hissedilebileceği, Allah için hareket ve nüzûlunun imkân dâhilinde olduğu, Allah'ın bir sınırı, sonu ve haddi olduğu, O'nun arşta karar kılmış ve bir mekâna sahip olduğu, ellere, duyma ve görme uzuvlarına sahip olduğu gibi Müşebbihenin iddialarının birçoğunu kabullenmiş ve savunmuştur.⁹⁶⁹ Yukarıda ifade edildiği gibi İbn Teymiyye'nin Râzî'ye reddiye olarak kaleme almış olduğu eserinin içeriğine bakıldığında da, Dârîmî'nin görüş ve düşünceleriyle benzer bilgilerin ve yorumlamaların olması, Râzî'nin kendi döneminde var olan ve İbn Teymiyye ile sonraki dönemlere taşınmış olan bu Hanbelî anlayışa karşı rezervini korumuş olduğu, ancak Ahmed b. Hanbel'in temsil etmiş olduğu Ehl-i Sünnet duruşunu tasvip ettiği görülecektir. İbn Teymiyye ve günümüz selefiyyesinin bir kısmının eserlerine bakıldığında, Hanbelîlik dışında kalan diğer Ehl-i Sünnet anlayışa tabi; Hanefî, Şafîî ve Malikî mensupları için Müşebbihe ve Mücessime tabirinin kullanılıyor olması⁹⁷⁰ da bu hususta dikkat çekilmesi gereken bir nokta olduğu kanaatindeyiz. Bunun gibi Ahmed b. Hanbel'in anlayışından uzaklaşmaları sebebiyle, henüz VI. yüzyılda yaşamış, kendisi de Hanbelî olan İmam Cevzî

⁹⁶⁶ Râzî, eserinde Hanbelîlerin bu Allah anlayışlarına detaylı bir şekilde cevap vermiştir. Geniş bilgi için bkz: Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 18.

⁹⁶⁷ Esere bakıldığı zaman rahatlıkla anlaşılabilecek olan bu durum, Arap alemindeki müelliflerin dikkatini de çekmiş, bu konuda eserler kaleme alınmış ve bu durum hicvedilmiştir. Bu duruma örnek olarak bkz: 'Abdurrahman Halîfe (ö.1364/1945), *el-Müşebbihe ve'l-Mücessime*, b.y.y., el-Mektebetü't-Tahsîsiyye, b.t.y., s. 53 vd.

⁹⁶⁸ Ebî Sa'îd Osman b. Sa'îd ed-Dârîmî, *Nakzu'l-İmam Ebî Sa'îd Osman b. Sa'îd 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'Anîd*, Thk: Ebû 'Asım eş-Şevâmî el-Eserî, Kahire: Mektebetü'l-İslâmiyye, 2011, s. 46, 59, 69, 70, 71.

⁹⁶⁹ Dârîmî, a.g.e., s. 40 vd.

⁹⁷⁰ Bu anlayışın görülebileceği örneklerden biri için bkz: 'Akl, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, s. 43 vd.

(ö.597/1201), nasları zahirine göre yorumlamaları ve Ahmed b. Hanbel'in yolunu bozmaları sebebiyle mezhep mensuplarını eserinde ciddi şekilde eleştirmiştir.⁹⁷¹

Sonuç olarak İslâm inanç geleneğindeki antropomorfist anlayışların gelişimine bakıldığında, bu anlayışın İslâm kültürü içerisinde yayılma alanı bulmuş olmasının nedenlerini şu şekilde özetleyebiliriz.

- a. Ontolojik Nedenler: Varlık temelinde insan ve Allah'ın aynı düzlemi paylaşmıyor olmalarının getirmiş olduğu sorunlar, anlam ve algı karmaşası, Allah'ın insan şeklinde algılanmasının önemli sebepleri arasında yer almıştır.
- b. Kur'an Lafzından Kaynaklanan Nedenler: İkinci bölümde de örnekleri bolca verilecek olduğu üzere, Allah'ın Kur'an-ı inzal etmesi esnasında, onların anlam ve algı dünyalarına uygun mecazi bir dil kullanmış olması önemli bir diğer etken olarak sayılabilir. Dikkat edilirse araştırmamızda belirtilmiş olduğu şekliyle bu şekilde mecazi bir dil kullanımı diğer ilâhî kitaplarda da varlığını hissettirmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli noktalardan birisi; İslâmî anlayış içerisinde antropomorfik algılamalar ve yönelişlerin, genellikle arap dünyası dışında müslümanlığı seçmiş olan bölgelerde ortaya çıkmış olmasıdır. Zira Arap dil kurallarını, Arapçanın inceliklerini, dil ve belagat kurallarını bilmeyen, onlara aşina olmamış toplulukların, Kur'an'da var olan bu mecaz dili gerçek manada kavrayamamış olmalarının bu yanlış yönelimde etkili oldukları kanaatindeyiz.
- c. Sosyo-Kültürel Farklılıklardan Doğan Etkenler: Gelmiş olan yeni din (İslâm), etkilemiş olduğu bölgelerde o bölgenin eski kültürüyle harmanlanarak yeni bir duruş kazanmıştır. İslam inanç sistemi, Fars kültürü ve Budizm gibi köklü kültürlerle girmiş olduğu etkileşim neticesinde, bu bölgelerin kadim kültürünün izleri bazı çevrelerde varlığını devam ettirmiştir. Bunun neticesinde eski anlayışın uzantısı olan ilah algısı, İslâm kültüründe Allah hakkında antropomorfis bir inanç biçimine dönüşmüştür.
- d. Önceki Din ve İnançların Etkisi: Birinci bölümde değinilmiş olduğu üzere, insanların eski inançlarında kopmalarının zor olduğu açıktır. Bu inançlar

⁹⁷¹ Abdurrahman b. 'Ali el-Cevzi, "Def'u Şühbeti't-Teşbih", Tah: Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevserî, **el-'Akîde ve 'İlmü'l-Kelâm**, Haz: Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevserî, 2. Basım, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, s. 233.

evrimleşerek yeni girmiş oldukları dinlerindeki yaşamlarını bir yönüyle etkilemesi mümkündür. Bunun yanı sıra yeni kültürlerle, özellikle Şam bölgesinde eski Yunan felsefesiyle yoğrulmuş olan Yahudilik ve Hristiyanlıkla karşılaşılması İslam kültürü açısından olumlu ve olumsuz belli kırılmaları da beraberinde getirmiştir. Bunlar içerisinde Yahudi ve Hristiyan kültürü içerisinde insanın tanrılaştırılması ve ilahın insanî özelliklerle vasfedilmiş olması da önemli yer tutmaktadır.



İKİNCİ BÖLÜM

ALLAH TASAVVURU ile İLGİLİ ANTROPOMORFİST YAKLAŞIMLAR ve FAHREDDİN RÂZÎ'NİN BAKIŞ AÇISI

Hicri altıncı ve yedinci yüzyılda İslâm ümmeti içerisinde varlığını devam ettiren önemli oluşumlardan birisinin de, teşbih ve tecsîm yanlısı akımlar olduğu yukarıda anlatılmıştı. Gazzâlî (ö.505/1111) ve Râzî (ö.606/1209) kendi dönemlerinde, Allah'ın cisim olduğu iddiasına karşı en çetin mücadeleyi verenlerin başında kabul edilebilirler.⁹⁷² Fahreddin Râzî hayatının büyük bölümünde mücadele içerisinde olduğu Müşebbihe, Mücessime ve Kerrâmîler ve onların temsil etmiş oldukları görüşlere eserlerinde yer verirken, bazen eleştirmiş olduğu kişi ve grupların isimlerini açıkça zikretmiş, bazı durumlarda ise isimlerini zikretmekten uzak durmayı tercih ederek hepsini kapsayan üst kimlik hitapları olarak Mücessime ve Müşebbihe tabirlerini kullanmayı tercih etmiştir.

Bu durumun farklı sosyolojik sebepleri olma ihtimalinin yanı sıra, en önemli nedenleri arasında, Gûr bölgesinde teşbih gruplarının ve özellikle Kerrâmîler'in ulaşmış oldukları siyasi⁹⁷³ ve sosyal güç varsayılabilir. Zira konuya temas eden eserlerde Râzî'nin ölüm nedenine bakıldığında, Kerrâmîler tarafından zehirlenme ihtimalinin oldukça yüksek olduğunun görülecek olması, bu şekilde davranmasının ne denli haklı sebeplere dayandığını da ortaya koymaktadır.⁹⁷⁴

Râzî'nin, bahsedilen bu grupların kendi iddialarına delil olarak sunmuş oldukları ayetleri anlayış biçimlerine karşı vermiş olduğu cevaplar ve ortaya koymuş olduğu delillere geçmeden önce genelde haberî sıfatlar ekseninde devam eden ve birinci bölümde oluşum süreçleri detaylarıyla verilmiş olan fırkalar ve tartışmalarına, ulemanın yaklaşımı hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır. Bu çerçevede detaya girilmeden kısa ve öz bilgiler verilmek suretiyle okuyucunun hafızası canlı tutulmaya çalışılacaktır.

İslam tarihi içerisinde ortaya çıkmış olan antropomorfist yaklaşımlar üç temel gruba ayrılabilir. Bunlar aşırı tenzihçi gruplar, aşırı katı fırkalar ve Râzî'nin de içerisinde bulunmuş olduğu orta yolu tutan ve mecazi yaklaşımı benimseyen anlayışlar olarak değerlendirilebilir.

⁹⁷² Gazzâlî, eserinde Allah'ın cisim, araz olmadığı mekân ve yönden münezzeh olduğunu genişçe anlatmıştır. (Bkz: Gazzâlî, *el-İktisad*, s. 24.)

⁹⁷³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*. XXIX, s. 69.

⁹⁷⁴ Kıftî, *İhbâru'l-'Ulema*, s. 220; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XVII, s. 12.

Bu fırkaların, araştırmanın sınırlarını aşacak olması ve başka araştırmaların konusu olabilecek düzeyde olmaları nedeniyle detaylandırılmayacak, kısa bilgiler verilmek suretiyle Fahreddîn Râzî'nin nasları, manaları paralelinde anlayıp aşırı katı görüşle yorumlayan fırkalar ile olan mücadelesine geçilecektir.

1. AŞIRI TENZİHÇİ GÖRÜŞLER

Allah'ın zati (vücut, kıdem, beka vb.) ve subuti (hayat, ilim, kudret, meşîet vb.) sıfatlarının yanı sıra, sadece Kur'an ve Hadislerde geçmekte olan ve bizlere O'nun zati hakkında bilgiler veren, “yed, vech, istiva, mecii vb.” gibi ifadeler vardır ki bunlara “haberi sıfatlar” denir. Mahiyetleri tam olarak kavranılamadığından dolayı ‘müteşabihat’ şeklinde de isimlendirilen “haberi sıfatlar”ın, bazıları ayetlerle, bazıları hem ayet hem de hadislerle, bazıları ise sadece hadislerle bizlere ulaşmıştır.

Hicri II. asrın başlarından itibaren haberi sıfatların tartışma konusu olmasıyla birlikte, diğer fırkalar ortaya çıkmaya başlamıştır. İlk dönemden sonra sosyo-kültürel faktörlerin etkisiyle İlahî sıfatlar tartışılmaya başlanmış ve bu tartışmalar beraberinde teşbih ve onun zıddı olan ta'tîl görüşünün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Diğer toplumsal ve kültürel etkenlerin yanı sıra teşbih fikrinin, temelde Allah'ın sıfatlardan tenzih edilmesinin ileri derecelere varması olarak da ifade edilebilecek ta'tîl düşüncesine tepki olarak ortaya çıktığı varsayılabilir.

Ta'tîl düşüncesini ilk ortaya atan Ca'd b. Dirhemdir (ö.739/1338). Daha sonra, O'nun öğrencisi olan⁹⁷⁵ ve Cehmiyye'nin kurucusu kabul edilen Cehm b. Safvan'ın (ö.746/1345) temsil ettiği, ileride Mu'tezile olarak anılacak olan bu grup, Allah için haberi sıfatların olamayacağını ve bunun Allah'ı varlıklara benzetmek olması sebebiyle inkâr edilmesi gerektiğini söylemiştir.⁹⁷⁶ Bu kimseler, Allah'ın zatında ve fillerinde tek olduğunu ve sıfatlarının olamayacağını iddia etmişlerdir.⁹⁷⁷ “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur”⁹⁷⁸ ayetini delil getirerek, haberî sıfatları te'vil etmenin, Allah'ı mahluklara benzetme

⁹⁷⁵ Meymun b. Muhammed en-Nesefî, **Bahru'l Kelâm**, Thk: Veliyyüddîn Muhammed Salih el-Ferfûr, Dimeşk: Mektebet'ü Daru'l- Ferfur, 2000, s. 115.

⁹⁷⁶ Çelik, **Kur'an'da Haberi Sıfatlar**, s. 155.

⁹⁷⁷ Şehristanî, **el-Milel**, I, s. 42.

⁹⁷⁸ Şûrâ, 41/11.

olacağını iddia etmişlerdir. Bu, onların “Usûl-u Hamse” olarak kabul ettikleri temel öğretilerinin birincisi olan “tevhîd” prensibinin gereği olarak kabul edilmiştir.⁹⁷⁹

Fikri ayrılıkların zirve yaptığı hicri II. yüzyılın başları sayılabilecek bu dönemde ortaya çıkan ve nasları teorik akılla ilk kez yorumlayan ekol Mu‘tezile olmuştur.⁹⁸⁰ Kendi arasında yirmi iki fırkaya ayrılmış olan⁹⁸¹ Mu‘tezilî grupların, Müşebbihe ve Mücessime fırkalarının ortaya çıkmasını tetikleyen ortak görüşlerinden en önemlisi; Allah’ın ezeli sıfatlarını nefyetmeleri⁹⁸² ve hayat, semi‘, basar, kudret, ilim gibi sıfatlarının olmadığı yönünde görüş beyan etmeleridir.⁹⁸³ Açıklanmış olduğu gibi, o dönemde ortaya çıkan ve etkileri uzun süre devam eden bu fırkalaşmaların en temel sebeplerinden biri ve belki de en önemlisi, tartışırken ve görüşlerini beyan ederken takındıkları tepkisel yaklaşımlarıdır.

Siyasi, itikâdî ve toplumsal olaylar neticesinde yapılan fikri mücadeleler sonucunda ortaya, Mu‘tezile, Müşebbihe, Râfîzîler ve Hâricîler şeklinde, dört ana fırka çıkmıştır.⁹⁸⁴ Bu gruplardan Mu‘tezile tevhidi anlama hususunda, tenzîhî anlayışta aşırıya kaçmış ve Allah’ın sıfatlarını nefyetmede ta‘til’e⁹⁸⁵ düşmüş, Müşebbihe bu oluşuma tepki olarak ortaya çıkarak tefride düşmüş ve Allah’ı yaratılmışların sıfatlarıyla vasıflayarak hata yapmıştır.⁹⁸⁶ Râfîzîler, nübüvvet ve imamet konularında aşırıya gidip insanları yücelterek hulûle, Hariciler ise insanların hakemliğini reddederek onları tekfir etmek suretiyle aşırıya gitmişlerdir.⁹⁸⁷

⁹⁷⁹ Şehristanî, *el-Milel*, II, s. 92; Ahmed Emin, *Duha’l-İslâm*, Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabi, b.t.y., III, s. 23.

⁹⁸⁰ Macit, *Kur’an’ın İnsan-Biçimci Dili*, s. 179.

⁹⁸¹ Bağdâdî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, s. 93.

⁹⁸² Râzî, *İ’tikâdâtü Fıraki’l-Müslimîn*, s. 110.

⁹⁸³ Bağdâdî, *el-Fark Beyne’l-Fırak*, s. 93.

⁹⁸⁴ Râzî, *İ’tikâdâtü Fıraki’l-Müslimîn*, s. 57; Bu tasnif kişilere göre bazen farklılık arzetmiştir. İbn Hazm beşe ayırdığı fırkaları, Ehli Sünnet, Mu‘tezile, Mürcie, Şia, Havaric olarak sınıflandırmaktadır. (Bkz: Ebû Muhammed ‘Ali b. Ahmed b. Sâ’id b. Hazm (ö.456/1064), *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehva ve’n-Nihal*, Kahire: Mektebetü Hanci, b.t.y., II, s. 88.)

⁹⁸⁵ Ta‘til; Allah’ın zatını haberi sıfatlardan tecrit etme, O’na sıfatların nispet edilmeyerek manasız bırakılmasını ifade eden bir söylemdir. Bu anlayışa sahip olanlara Muattıla, Dehriyye ve Melâhide denilmiştir. (Bkz: ‘Abdülkerim eş-Şehristanî (ö.548/1153), *Kitâbu Nihâyetü’l-Ekdâm fî ‘İlmi’l-Kelâm*, Kahire: Mektebetü’s-Sekâfî’tü’d-Dîniyye, 2009, s. 118; Zemahşerî, *Esâsü’l-Belağa*, s. 302,303; Mustafa Sinanoğlu, “Muattıla”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005, XXX, s. 330-331; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul:TDV Yayıncılık, 2010, s. 305; Ayrıca Bkz: Nuri Tuğlu, *Teşbih İfade Eden Rivayetler ve Ehl-i Sünnet Yorumu Bağlamında İmam Mâtürîdî’nin Yaklaşımı*, s.207.)

⁹⁸⁶ Çelik, *Kur’an’da Haberi Sıfatlar*, s. 154, 155.

⁹⁸⁷ Râzî, *İ’tikâdâtü Fıraki’l-Müslimîn*, s. 57; Şehristanî *el-Milel*, I, s. 18.

2. AŞIRI KATI GÖRÜŞLER

Ta'tîl düşüncesine tepki olarak ortaya çıkıp, aksi istikamette aşırılığa düşmüş olduğu söylenilebilecek bir diğer fırka ise Müşebbihe ve Mücessimedir. Ta'tîl düşüncesine tepkinin yanı sıra, teşbih anlayışının Müslümanlar arasında şüyu bulmasının bir başka önemli sebebi de Ehl-i Kitaptan etkilenmedir. Müslüman olan ve İslâm topraklarında Müslümanlarla beraber yaşamını idame ettiren Ehl-i Kitaptan etkilenme de, teşbih fikrine yayılma imkânı sağlamıştır.⁹⁸⁸ Bu durumun muhtemel sonuçlarından biri olarak, Şia'nın bazı kolları ve Haşeviyye⁹⁸⁹ teşbih görüşünü benimsemişlerdir.⁹⁹⁰

Müşebbihe ve Mücessime gibi düşüncelerin ve bakış açılarının doğmasında etkili olan en temel etkenleri: 1. Nasların hakikat-mecaz ayırımına gidilmeksizin zahirine bakılarak yorumlanması. 2. İçerisinde teşbih ve tecsîm düşüncesinin yoğun olarak bulunmuş olduğu Yahudi, Hristiyan ve Sabîî anlayışın etkisi.⁹⁹¹ 3. Kur'an'ın temel ilkelerinden biri olan tevhîd ilkesini temellendirmede (ta'tîl (تعطیل) anlayışında) yapılan yanlışlar⁹⁹² 4. Sapkın ve cahil fırkaların etkileri⁹⁹³ şeklinde dört başlık altında özetlemek mümkündür. Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkaların ortaya çıkışında birçok saik etkili olmuş olsa da bunların içerisinde en belirleyici ve temel etken; 'ta'tîl' anlayışına karşı refleks olarak ortaya çıkmış olduğu söylenilebilir.

Mücessime gruplarının ortak fikri, Allah'ın gerçek bir cisminin olup kan ve etten oluşmuş olduğu yönündedir.⁹⁹⁴ Müşebbihe ve Mücessime kavramı içerisine, Allah'ı diğer varlıklara zat, sıfat ve fiiller açısından benzeten tüm fırkalar dâhil edilmektedir.⁹⁹⁵ Bu düşünceye sahip olan fırkalar, Allah'ı yaratılmışlara benzetmiş ve Allah ile aralarında benzerlikler ihdas etmişlerdir. Bunların arasında; Allah'a cisim diyenlerin yanı sıra, O'nun cisminin sair cisimlerden farklı, etten ve kandan olsa da normal et ve kan gibi olmadığını, O'nun aza ve organları olduğunu, dünyada O'nu ziyaret etmenin imkân dâhilinde olduğunu,

⁹⁸⁸ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, I, s. 326.

⁹⁸⁹ Haşviyye için bkz: Ramazan Altıntaş, *Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1999, sayı: 3, s. 57-100.

⁹⁹⁰ Çelik, *Kur'an'da Haberi Sıfatlar*, s. 157.

⁹⁹¹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 74; 'Akl, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, s. 20; Topyay, "Nefs" ve "Ruh", s. 345.

⁹⁹² Üzümlü, "Mücessime", XXXI, s. 449.

⁹⁹³ 'Akl, a.g.e., s. 21.

⁹⁹⁴ Seyyid Şerif Cürcânî (ö.816/1413), *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, III, s. 48.

⁹⁹⁵ Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, s. 112.

ihlaslı kulların O'na dokunup O'nunla tokalaşabileceğini, hatta O'na sarılmanın mümkün olduğunu iddia edenleri mevcuttur.⁹⁹⁶ Bunlar arasında olan ve aşağıda detayları verilecek olan kimselerden Muğîre b. Sa'îd el-İclî, Allah'ın başında taç bulunan bir insan şeklinde olduğunu,⁹⁹⁷ Hişâm el-Cevâlikî ise, Allah'ın nurdan bir insan suretinde olduğunu ve beş duyu organına sahip olduğunu belirtmiştir.⁹⁹⁸ Bunun yanı sıra, Allah'ın tıpkı bir insan şeklinde olduğu, tüysüz bir delikanlı veya yaşlı bir ihtiyar gibi görüldüğü,⁹⁹⁹ vb. birçok tasavvurlar da Müşebbihe ve Mücessime fırkaları içerisinde kendini göstermiştir.

Müşebbihe ve Mücessime grupları, Allah'a cisim atfetmenin yanı sıra O'nun bir mekânı olduğunu da iddia etmişler ve arşın üzerinde olduğuna dair, daha sonra genişçe işlenecek, birçok ayeti delil getirmişlerdir. Aşağıda detayları verilecek olan bu grupların bazıları hulûl inancına, bazıları tenasüh, bazıları ise ittihat fikrine sahiptirler.

Toplumsal yapıların oluşması, ortaya çıkması ve ortadan kaybolmasında etkili olan tek bir olaydan bahsetmek mümkün değildir. Siyasi çalkantılar, ekonomik sıkıntılar, dinsel farklılık ve ihtilaflar, savaş ve kıtlıklar gibi farklı birçok etken yanında, kişilerin ve kişileri oluşturan toplumun kişisel ve kimliksel özellikleri ve toplumların yapılarının değişmesiyle bire bir alakalıdır. İslâm tarihi içerisindeki kırılmalar, değişimler, oluşumlar ve savrulmalarda da saymış olduğumuz durumların etkisi birlikte hissedilmiştir.

Allah'ın sıfatlarına karşı yaklaşımları açısından İslâm toplumu içerisinde çıkan ekoller şu dört grupta zikredilmiştir; 1. Tevakkuf ehli kabul edilenler. Selef uleması diye de nitelenen bu grup, haberi sıfatlar hakkında yorum yapmaktan kaçınmışlar, varlığına iman edip te'vile yönelmemişlerdir.¹⁰⁰⁰ 2. Allah'ın sıfatlarını nefyetmek suretiyle ta'tîl fikrini benimseyenler Mu'tezile diye anılmışlardır. Tevhîd prensiplerine aykırı gördükleri için sıfatları nefyetmektedirler. Allah'a sıfat atfetmek, O'nunla birlikte başka kadimler, başka ortaklar kabul etmektir görüşünü savunmaktadırlar. 3. Teşbih fikrini kabul edenler ki, genel manada Müşebbihe fırkaları içerisinde değerlendirilmişlerdir. 4. Haberi sıfatlar hususunda te'vil yolunu benimseyenler. Bu görüş aslında selefî görüşünün devamı niteliğini

⁹⁹⁶ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, III, s. 806.

⁹⁹⁷ Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmail b. İshak b. Salim b. İsmail b. 'Abdillâh b. Musa b. Ebi Burde b. Ebi Musa el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn**, Thk: Helmut Ritter, Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2005, s. 27.

⁹⁹⁸ Eş'arî, **Makâlât**, s. 34; Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, s. 216.

⁹⁹⁹ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, III, s. 48.

¹⁰⁰⁰ Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 92.

taşımaktadır. Eş'arî (ö.324/936) ve Maturîdî (ö.333/944) ile sistematik hale geldiği kabul edilir¹⁰⁰¹ ve Allah'ın sıfatlarını ispat etmiş olmaları sebebiyle bu gruplara genel olarak Sıfâtiyye de denilmiştir.

Bu dört grup dışında ilk olarak Râzî'nin müstakil bir grup olarak değerlendirmeye tabi tutmuş olduğu diğer bir fırka olan sûfilerin¹⁰⁰² Allah'ın sıfatlarına bakışı ise şu şekildedir. Mu'tezile'nin ileri derecede tenzihle ta'til'e/تعطیل varmasının eleştirildiği bu bakış açısına göre, akıl gerçek manada Allah'ı tenzih etmekten acizdir. Hicri altıncı yüzyılda yaşamış olan İbnü'l-Arâbî'nin anlayışlarını özetlemiş olduğu sûfilere göre, Allah hakkındaki en büyük övgü لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur”¹⁰⁰³ ayetidir.¹⁰⁰⁴ İbnü'l-Arâbî, İslâm filozoflarının düşmüş olduğu yanlışın, ilahın akıldan hareketle izah edilmeye çalışılması olduğu görüşündedir. O'na göre akıldan hareketle ilahın tanımlanmasında, her türlü maddîlik ve hâdislikten tenzih edilmiş (ta'til'e/تعطیل düşülmüş) bir anlayışa ulaşılır ki bu anlayış bir şekilde teşbihin doğmasına sebep olur. İnsanın duyu organlarından yola çıkarak varılan bir ilah anlayışı da, yine insanı teşbih ve ta'til'e/تعطیل düşürür. O'na göre vahiy insanın akıl ve hayal gücünü birlikte dikkate almak suretiyle bir ilah anlayışı ortaya koymaktadır. İşte sûfilerin bu tahlilden yola çıkarak ortaya koymuş oldukları tanrı anlayışına “ilah-ı mu'tekad”¹⁰⁰⁵ denilmektedir.

Haberi sıfatlarda ortaya çıkmış olan ihtilaf sebeplerinin başında gelen hususlardan bir diğeri ise, Kur'an'da var olan ayetlerin hangilerinin muhkem,¹⁰⁰⁶ hangilerinin ise müteşabih¹⁰⁰⁷ olduğudur. Râzî, müteşabih ayetler sebebiyle ortaya çıkan farklılık ve fırkalaşmaların sebeplerine işaret etmiş ve her mezhep mensubunun, kendi görüşüne uygun delil teşkil eden ayetler için “muhkem”, karşısında bulunan mezhebin görüşüne uygun

¹⁰⁰¹ Şehristanî, el-Milel, I, s. 93.

¹⁰⁰² Râzî, İ'tikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn, s. 197.

¹⁰⁰³ Şûrâ, 42/11.

¹⁰⁰⁴ Tenzih ederken teşbihe düşme tehlikesi ile alakalı bkz: Derya Çakır Baş, **Abdullah Bosnevî'nin Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs'unda Teşbih ve Tenzihe Dair Görüşleri**, Tasavvuf Dergisi, sayı:31 (2013/1), s. 40.

¹⁰⁰⁵ “İlâh-ı mu'tekad” ve sufilerin ilah anlayışı için bkz: Ekrem Demirli, **İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi**, İslâm Araştırmaları Dergisi, sayı: 19, 2008, s. 35-40.

¹⁰⁰⁶ Râzî, muhkem ayetlerin, yanlışla düşmeye mani olacak, sağlam ve kesin anlaşılır ayetler olduğunu ifade etmiştir. (Bkz: Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, VII, s. 138)

¹⁰⁰⁷ Râzî, müteşabih ayetler için; “insanın zihnini iki şeyden birini seçme hususunda aciz bırakacak şekilde benzerlik taşıyan ayetler olarak ifade etmektedir.” (Bkz: Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, VII, s. 138)

ayetler içinse “müteşabih” demiş olmalarını dikkatlere sunarak bu açık çelişkiyi ortaya koymuştur.¹⁰⁰⁸

3. ORTA YOLCU ANALOJİK (Mecazi) YAKLAŞIMLAR ve RÂZÎ

Haberi sıfatlarla ilgili bahsedilebilecek bir diğer grup ise, belli ölçülerde selefin devamı olan ve Şehristani¹⁰⁰⁹ tarafından Allah’ın sıfatlarını kabul edenler anlamında “Sıfâtiyye” olarak nitelenen, “halef” grubudur. Ebü’l-Hasan el-Eş’arî (ö.324/936) ve İmam Mâtürîdî tarafından temsil edilen bu oluşum, Mu’tezile’nin nefyettiği Allah’ın sıfatlarını ispat etmesi yönüyle selef yolunu takip etmiştir. Fahreddîn Râzî de orta yolu tutanlar arasında yerini almakta ve diğer gruplarla en ciddi mücadeleyi vermiş olanların başında gelmektedir. Bu anlayışta olanlar bazı yerlerde te’viller yapılmak suretiyle teşbihten sakınmayı benimsemiş bu yaklaşımın tabiiileri, ta’tîl ve teşbih arasında orta yol olarak da ifade edilebilecek bir yol tutmuşlardır. Bu bakış açıları sebebiyle “halef” diye tabir edilen bu fırka mensupları, bazen Mu’tezîlî bazen ise Selefi olmakla itham edilebilmişlerdir.¹⁰¹⁰

Genel olarak Müşebbihe veya Mücessime şeklinde isimlendirilmiş olan bu fırkaların iddiaları, “Allah’a cismaniyet atfetmek” ve “Allah’a mekân izafe etmek” şeklinde iki ana başlık altında toplanılabilir. Çalışmanın asıl eksenini oluşturan bu iddialar ve Râzî’nin onların iddialarına vermiş olduğu cevaplar bu iki başlık altında, alt başlıklar halinde işlenecektir.

3.1. Allah’ın Zatına Dair İddialar: Cismaniyet İddiası

Allah ile ilgili tartışmalar genel olarak O’nun varlığının keyfiyeti ve zatının mekânsallığı çerçevesinde süregelmıştır. Müşebbihe ve Râzî’nin tartışmalarını daha iyi anlayabilmek için, öncelikli olarak bu tartışmanın temelini oluşturan hususları vermek suretiyle konuya giriş yapılacaktır. Konunun çerçevesini belirleyen Râzî’nin *et-Tefsîru’l-Kebîr* adlı eserinin bu konuya ait müstakîl bir reddiye olmaması ve ilgili ayetler geldikçe konuları açıklıyor olması sebebiyle, O’nun teşbihî düşünceyle olan tartışmasının nerede

¹⁰⁰⁸ Râzî, bu konu etrafındaki anlaşmazlıkların nasıl çıkmış olduğunu gösterme noktasında şu örneği vermiştir: Mutezilenin: *قَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ* “Dileyen iman etsin, dileyen ise inkâr etsin” (Kehf, 18/29) ayetini muhkem kabul ederken, *وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ* “Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemeyince, siz dileyemezsiniz” (Tekvir, 81/29) ayetini ise müteşabih olarak kabul etmiştir. Ehl-i Sünnet ise bunun tersini düşünmektedir. (Bkz: Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, VII, s. 139.)

¹⁰⁰⁹ Şehristanî, *el-Milel*, I, s. 92.

¹⁰¹⁰ Güven, “İstiva”, s. 185.

başladığını ve nerelere vardığını bir bütün olarak kavramak imkân dâhilinde değildir. Bu dağınıklığı kısmi olarak da olsa aşabilme adına, Râzî'nin Müşebbiheye cevap niteliğinde kaleme almış olduğu, *Esâsü't-Takdîs fî 'İlmi'l-Kelâm* adlı eserinden, ilgili bölümlerdeki görüşlerinin ilk olarak verilmesi uygun görülmüştür. Bununla birlikte konunun akışı içerisinde, bu eser yanında başta tefsiri olmak üzere diğer eserlerinde var olan teşbihî anlayışa karşı olan fikirlerine yer verilecektir.

Müşebbihe ve Râzî arasındaki tartışmaların temelini Allah Teâlâ'nın zatının keyfiyeti meselesi oluşturmaktadır. Bu problem var olduğu iddia edilen nesnenin bir cisminin ve mekânının olup olmadığı meselesinden başlamaktadır. Râzî'nin Allah'ı cisim kabul edip, fikriyatını bu görüş üzerine bina edenlere karşı savunmuş olduğu ve ileride detayları verilecek olan hususlar şu şekildedir: O'na göre cisim, hareket ve sukûn özelliğini taşıyan bir varlıktır. Bununla beraber cismin, mutlak suretle bir sınırı vardır ve cisim denilince parçalardan oluşan bir bütün akla gelir. İşte hareket veya durma halinde olan, kısımlardan oluşup parçalanmayı kabul eden ve bir sınırı olan bütün cisimler kesinlikle muhdes varlıklardır. Bu sebeple Allah'ın cisim olması söz konusu edilemez.¹⁰¹²

Râzî, görünen ve bilinen, duyularla algılanabilen bu âlemin, görünmeyen ve bilinmeyen, aynı zamanda duyu organlarıyla da algılanma imkânı olmayan öte âleme kıyas edilmesini temelde sakat ve yanlış bir yaklaşım olarak kabul etmektedir. O, böyle bir tutumun inanan bir kimseyi kâfirlerle aynı düzleme indirgeyeceği düşüncesindedir. Zira O'na göre, onca akıllı kimseler sırf bu bakış açısıyla diğer âlemi değerlendirmeleri sebebiyle küfre düşmüşlerdir. Ve yine O'na göre, görünmeyen âlemin görünen âleme kıyas edilmesi akli olmayan bir yaklaşım olunca, Allah ile ilgili Müşebbihenin bakış açısının ne kadar yanlış olduğu da ortaya çıkmış olacaktır. Râzî, Müşebbihenin, fizik âleminde var olan her şeyin cisim olması ve bir mekânının olması gerektiğinden yola çıkarak, gayb âleminde de durumun böyle olması gerektiği gibi bir sonuca ulaşmış olduğu düşüncesindedir.¹⁰¹³

Bahsi geçen teşbihî düşünceye sahip bu fırkalar, haberi sıfatları insana ait anlamlarıyla kabul etmiş ve Allah'ı beşerî sıfatlarla tavsif etmişlerdir.¹⁰¹⁴ Onlara göre Allah ruhanî veya cismanî mürekkep bir varlığa sahiptir ve bazı uzuvları vardır. O, Gitmek-

¹⁰¹² Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII, s. 395; Râzî'nin cismaniyet problemi hakkında mantıkî istidlallere dair daha geniş bilgi için bkz: Râzî, *Nihâyetu'l-'Ukûl*, III, s. 157-232.

¹⁰¹³ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, s. 368.

¹⁰¹⁴ Güven, "*İstiva*", s. 181.

gelmek, çıkmak-inmek, bir yerde sabit olmak gibi özelliklere sahiptir.¹⁰¹⁵ Hatta bu grup içinde bazıları çok daha ileri giderek, Allah’a dokunmanın, O’nunla musafahanın ve ihlaslı müminler için dünya ve ahirette O’nunla kucaklaşmanın mümkün olduğunu iddia etmekten sakınmamışlardır.¹⁰¹⁶ Kendi görüşlerini delillendirmek için, birçoğu israiliyattan alınmış olan pek çok sözü de hadis diyerek rivayet etmişlerdir.¹⁰¹⁷

Râzî, Allah’ın kalamı konusunda da Kerrâmîlerden farklı düşünmüştür. O, Kerrâmîler gibi, (Kalamı kadim, ifade edilmesi hâdistir) ayırımına gitmeden Allah’ın kalamının hâdis olduğu görüşündedir.¹⁰¹⁸

Râzî, Müşebbihe, Mücessime ve Kerrâmiyyenin Allah’a sonradan meydana gelen (muhtes) sıfatlar ve cismaniyet atfetmelerini reddetmektedir.¹⁰¹⁹ Bu fırklarla mücadelesini birçok ayeti, hadisi ve mantıki çıkarımları delil getirmek suretiyle hayatı boyunca devam ettirmiştir. O, Allah’ın sıfatlarının muhtes olduğunu iddia eden Kerrâmiyye’ye karşı; فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ “Üzerine gece karanlığı basınca, bir yıldız gördü. “İşte Rabbim!” dedi. Yıldız batınca da, “Ben öyle batanları sevmem” dedi”¹⁰²⁰ ayetini delil göstererek, Allah’ın muhtes sıfatları olamayacağını söylemiştir. O’na göre, eğer Allah’ın sıfatları muhtes olsaydı, bu durumda Allah, değişime tabi olan bir varlık olur ve O’nun için de “uful” (kaybolma) söz konusu olurdu. Yok olma ise Allah için söz konusu edilebilecek bir durum değildir.¹⁰²¹

Başka ayetleri de Allah’ın teşbih ve tecsîmden tenzih edilmesi için delil olarak gösteren Râzî, مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَعَزِيزٌ “Allah’ın kadrini gereği gibi bilemediler.

¹⁰¹⁵ Şehristanî, *el-Milel*, I, s. 105; Ayrıca Bkz: Çelik, *Kur’an’da Haberi Sıfatlar*, s. 158.

¹⁰¹⁶ Şehristanî, *el-Milel*, I, s. 105.

¹⁰¹⁷ Bu sözlerden birine örnek olarak efendimizden nakledildiğini söyleyen şu rivayet verilebilir: “Rabbim beni karşıladı, benimle tokalaştı, benimle tartıştı ve parmaklarının soğukluğunu hissedecek şekilde elini omuzuma koydu” (Şehristanî, *el-Milel*, I, s. 106; Ahmed Emin, *Duha’l-İslâm*, I, s. 336-337.)

¹⁰¹⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr* adlı eserinde Allah’ın kalamının hadis olduğunu detaylı olarak açıklamıştır. Şöyle ki; O, Allah eğer bir şeyler söylemişse bu kelimeleri, ya bir anda (toptan) söylemiş veya peşpeşe söylemiştir der. Eğer bir anda söyleneceği kabul edilecek olsa bundan bir mana anlaşılamayacağı için bu yanlış bir bakış açısı olur, yok kelimeleri belli bir sıra ile söylediği kabul edilirse, bu durumda da ilk söylemiş olduğu ve sonraki söylemiş oldukları şeklinde bir öncelik ve sonralık ortaya çıkacağından, Allah’ın kalamı hâdistir sonucuna varmıştır. (Bkz: Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XIV, s. 353.)

¹⁰¹⁹ Râzî, *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye I-II*, Thk: Muhammed el-Mutâsım Billah el-Bağdâdî, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabi, 1990, II, s. 470.

¹⁰²⁰ En’am, 6/76.

¹⁰²¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XIII, s. 45.

Şüphesiz Allah kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir”¹⁰²² ayetindeki ‘Allah’ın kadrinin bilinmemesini, teşbihî söylemdeki, Allah’ın zatının başka zatlara benzetilmesi ve yine Kerrâmî söylemdeki O’nun sıfatlarının, varlıkların sıfatlarına benzetilmesi olarak anlamıştır. Ayetin nuzûl sebebini ise, Allah’ın bu ve bunun gibi söylemlerden tenzih edilmesinin gerekliliği olarak açıklamıştır.¹⁰²³

Allah’a cismaniyet izafe eden Mücessime fırkasının iddialarına, “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur”¹⁰²⁴ ayeti ile de eleştirilerde bulunan Râzî, cisimlerin mahiyet olarak birbirine benzer olduklarını, bu ayetin ise Allah’ın hiçbir şeye benzemesinin mümkün olmadığını beyan etmiş olduğunu ve Allah için cismaniyet iddiasının ayetin hükümsüz kalmasına sebep olacağını ifade etmiştir. Râzî; “iki şey eğer mahiyet açısından benzer iseler, onların farklı arızî sıfatlara sahip olmaları caizdir ve eğer Allah cisim ise kendine has sıfatlarının olması imkân dâhilindedir” görüşündedir. Râzî; böyle bir durumda Allah’ın, o sıfatları kendisine veren bir müdeb bire ihtiyaç duyan bir konuma indirgenmesi ve dolayısıyla ilah olmasıyla çelişen bir durumun ortaya çıkmış olması kaçınılmaz olurdu diyerek bu görüşleri reddeder.¹⁰²⁵

Yukarıdaki ayetten kastedilen benzerliğin sıfatlarda değil zatta ortaya çıkan benzerlik olduğunu ifade eden Râzî, Allah’ın olduğu gibi, kulların da âlim, kadir gibi sıfatlarla nitelenmesinin imkân dâhilinde olduğunu belirtmektedir. Bu durumun ise ayette bahsi geçen, Allah’a benzememenin zat açısından nefyedilmiş olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir. Bunun neticesinde O’na göre ayetin manası; “Hiçbir zat, zatı açısından Allah’a denk değildir” şeklinde ortaya çıkmış olmaktadır. Eğer Allah bir cisim olmuş olsaydı, sıfat değil zatı açısından cisim olması gerekirdi çıkarımını yapan Râzî, bu durumda da mekân, yön, suret vs. açısından, ayetin hilafına olarak, Allah’ın benzerleri ortaya çıkmış olurdu görüşündedir.¹⁰²⁶

Kelam âlimlerinin cismin zat ve hakikat açısından denk olduğunu delilleriyle ispat etmiş olduklarını ve Allah’ın cisim olması halinde O’nun diğer maddelerle aynı özelliklere sahip olacağını ifade eden Râzî, bu durumun ise hem aklen ve hem de naklen mümkün

¹⁰²² Hacc, 22/74.

¹⁰²³ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXIII, s. 252.

¹⁰²⁴ Şûrâ, 42/11.

¹⁰²⁵ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 28.

¹⁰²⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVII, s. 582.

olmadığını şu şekilde açıklamıştır: Allah eğer cisim olsa diğer cisimler hakkında vaki olan şeyler O'nun için de mümkün olurdu. Bu durumda O'nun, tecezziyi, son bulmayı (fani olmayı) ve hâdis bir varlık olmayı kabul eden bir mahlûk olması gerekirdi ki bu aklen mümkün değildir. Naklî ve sem'î delil olarak ise başka birçok ayeti delil olarak sunmuş olsa da; yukarıda bahsi geçmekte olan “O'nun bir benzeri yoktur”¹⁰²⁷ ayetinin aslında delil olarak yeterli olacağı kanaatindedir.¹⁰²⁸

3.1.1. Allah’a Sûret ve Uzuv İddiaları

Müşebbihe ve Mücessime fırkaları ve Kerrâmîler, Allah’a mekân, yön ve suret izafe etmek suretiyle O’nu mahlûkattan bir cisme benzetmişlerdir. Onların bu doğrultudaki söylemlerinden bir tanesi, farklı ayet ve hadislerden yola çıkarak Allah’ın cisim olduğunu ve O’nun insan gibi uzuvları olduğunu ileri sürmeleridir. Bu gruplar, Allah’ın eli, yüzü, gözleri, bacak ve avuçları vs. gibi beşeri azalarının olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır.

Bu bakış açısıyla Müşebbihe gruplarından kimisi açık bir antropomorfizme düşerken, bir kısmı da toplumun tepkisini yumuşatma adına zaman içinde söylemlerinde değişikliğe gitmiştir. İlk zamanlarda katı bir cisim anlayışına sahip olan Kerrâmîlerin kendi içlerinde bölünmesiyle, bu sert söylem bazı gruplar tarafından değiştirilmiştir.

Râzî, Kerrâmîler’in; “Allah’ın cisim olmasından kastettiğimiz şey, O’nun uzunluğu, genişliği ve derinliği olmayan manevi bir varlıktır” şeklindeki anlayışına şiddetle karşı çıkmaktadır. O, Kerrâmîler’in, Allah’ın arşın üstünde ve arştan daha büyük bir cisim olduğunu kabul ederlerken, aynı zamanda böyle bir söylemde bulunmalarının makûl olmadığını ve çelişkili olduğunu ifade etmektedir. Eğer bir varlık arştan daha büyük ise, bu varlığın genişlik, derinlik ve boyutları olmasının kaçınılmaz olacağını ve “Allah, manevi bir cisimdir” iddialarının bu söylemlerle beraber bir aldatma ve yalandan ibaret kalacağını beyan eden Râzî, Kerrâmîler’in bu çelişkili bakış açılarını reddetmektedir.¹⁰²⁹

Râzî, teşbih ve tecsîm anlayışıyla Allah’a insanlardaki gibi uzuvlar isnat edenleri şiddetle eleştirmiştir. Bu görüşte olanların Allah’a ya erkek veya dişi uzuvları atfetmelerinin gerektiğini veya erkek ve dişi dışında burulmuş ve cinsi münasebetten aciz bir varlığa

¹⁰²⁷ Şûrâ, 42/11.

¹⁰²⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVII, s. 584.

¹⁰²⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, I, s. 119.

benzetmeleri gerektiğini açıklayan Râzî, bunun ise, Allah için uzak olduğunu ifade eder. Ayrıca O'na göre, uzuv isnat edilmesi halinde bu varlığın ya sert, ya yumuşak bir varlık olması gerekir ki bu da Allah için muhal bir durumdur. Aynı şekilde Râzî, Allah'ın cisim olması durumunda, kımıldayamayacak bir varlık ise aciz, hareket edebilen ise, bu durumda da bazı değişiklikleri alabilecek bir varlık olacağını, o zaman da لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ “kaybolanları sevmem”¹⁰³⁰ ayetinin muhtevasına girmiş olmasının kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir. Zikri geçen bu ilah Râzî'ye göre; yeme, içmeden uzak ve hareketsiz bir cisimse, ölü gibidir. Aksi düşünüldüğünde ise, yeme-içme ve cinsi münasebete düşkün bir varlık ortaya çıkmış olur ki, bu tür iddialar Allah hakkında batıl kabul edilir.¹⁰³¹

Bunların yanı sıra Râzî, farklı ayetleri de Allah'a uzuv isnat edenlere karşı delil olarak sunmuştur. O'na göre, قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ “De ki: O Allah'tır, birdir”¹⁰³² ayeti mükemmel bir biçimde vahdeti temsil ve tarif eder. Bu ayete göre, Allah'a uzuv isnadı, O'nun vahdaniyyetine hâlel getirmeyi ve bu ayetle tezata düşmüş olmayı beraberinde getirir. Bu surenin sebab-i nüzulüne bakıldığında zaman görülecektir ki sure, müşriklerin, Yahudi ve Hristiyanların Allah'ın keyfiyeti ile alakalı sormuş oldukları sorular üzerine nazil olmuş bir suredir.¹⁰³³ Teşbih ehli olan bu kimselerin sorularına cevap olarak surenin nazil olması sebebiyle Râzî, Müşebbihe fırkalarına da aynı sure ile cevap vermiştir. Râzî, surede geçmekte olan أَحَدٌ “tek” kelimesinin bir'in mübalağa sığası olması sebebiyle Allah'a cismaniyeti şiddetle reddetmiş olduğunu, bir mekânda olan veya cisim olan varlıkların bölünmeyi kabul edip, sağ ve solu olacağını ve böyle varlıkların “ehad” olamayacağına surenin bu kelimesinin işaret ettiğini belirtmiştir.¹⁰³⁴

Mücessimenin, إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلَيْهِمْ “Şüphesiz ki Allah, geniş olan ve (her şeyi) bilendir”¹⁰³⁵ ayetiyle Allah'ın kendisini geniş olarak tasvir ettiği ve cisim olduğu iddiasına Râzî şu şekilde mukabelede bulunmuştur: وَاسِعٌ kelimesine hakiki manasını vermek, neticesi, Allah'ın parçalanmayı ve cüzleri kabul eder bir konuma gelmesi sebebiyle yanlıştır ve bu sebeple

¹⁰³⁰ En'am, 6/76.

¹⁰³¹ Bkz: Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, s. 411.

¹⁰³² İhlas, 112/1.

¹⁰³³ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII, s. 356-357.

¹⁰³⁴ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 24.

¹⁰³⁵ Bakara, 2/115.

te'vil edilmesi gerekmektedir. O'na göre, te'vil edildiğinde ayetin manası ise; “Allah’ın lütfunun genişliği”, “kudret ve mülkünün genişliği”, “mağfiret ve rahmetinin genişliği” şekillerinden biri olması muhtemeldir.¹⁰³⁶

Bakara Suresinde bulunan **اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ** “Allah, kendinden başka hiçbir ilah bulunmayandır. O, Hayy ve Kayyumdur”¹⁰³⁷ ayetini Allah Teâlâ’nın cisim olamayacağına delil olarak sunan Râzî, “kayyum” kelimesinin; yer ve zamana ihtiyaç duymaksızın, kendi zatı ile kâim olmayı ve başkalarını da idare etmeyi ifade etmiş olduğu görüşündedir. Bu da Allah’ın her şeyden müstağni olması ve herşeyin O’na muhtaç olması anlamına gelir. Eğer Allah’ın cismaniyet durumu söz konusu olsa, bu durumda Kayyum olması mümkün olmaz ve ayetin manası geçersiz olurdu demek suretiyle Müşebbihenin cisim görüşünü reddeder.¹⁰³⁸

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ “Ve hiçbir şey O’nun misli ve dengi değildir” ayeti de, Râzî’ye göre Allah’ın cisim olmadığına delalet eden en açık ayetlerden biridir. O, cevherlerin birbirine benzemesi kaçınılmaz olması ve cisimlerin cevherlerden oluşması sebebiyle, Allah’ın cisim olmasının söz konusu olamayacağı görüşündedir. Zira aksi durumda diğer cisimlerin O’na benzemesi kaçınılmaz olurdu. Dolayısıyla Râzî, ayetin ifadesinin makes bulabilmesi için, Allah’ın diğer cisimlerle herhangi bir yönüyle benzerlik içerisinde olmamasının icap ettiğini düşünür.¹⁰³⁹

Ayrıca **وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ** “Allah zengin siz ise fakirsiniz”¹⁰⁴⁰ ayetinin de antropomorfik iddiaların Allah için söz konusu olamayacağına açık delil olacağını iddia eden Râzî, Allah’ın, uzuv ve parçalardan oluşmuş olması durumunda o parçalara muhtaç olmasının söz konusu olacağını ve böyle bir varlığın mutlak manada zengin olamayacağını zikretmiştir.¹⁰⁴¹

¹⁰³⁶ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, IV, s. 22.

¹⁰³⁷ Bakara, 2/255.

¹⁰³⁸ Râzî, **Esâsü’t-Takdîs**, s. 29.

¹⁰³⁹ Râzî, **Esâsü’t-Takdîs**, s. 26.

¹⁰⁴⁰ Muhammed, 47/38.

¹⁰⁴¹ Bkz: Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXVI, s. 411; Râzî, **Esâsü’t-Takdîs**, s. 29.

هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى “O, yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah’tır.

Güzel isimler O’nundur”¹⁰⁴² ayeti hakkında da değerlendirmelerde bulunan Râzî, “halik” ve “musavvir” isimleri üzerinden Allah’a cismaniyet atfedilmesinin yanlışlığını ispat etme yoluna gitmiştir. Hâlik ismi sözlükte takdir eden, miktarı belirleyen demektir.¹⁰⁴³ Eğer Allah cisim olacak olsa sınırlı bir varlık olur ve kendisinin sınırlarını takdir eden bir varlığa ihtiyaç duyardı. Musavvir de suretleri belirleyen ve inşa eden demektir.¹⁰⁴⁴ Yine eğer Allah cisim olsa, kendi suretini yapana ihtiyaç duyar veya kendi suretini yapmak gibi çelişkili bir döngüye düşmüş olurdu. Râzî’ye göre bu ve benzeri sebepler O’nun cismaniyet ve suretten münezzehtir olduğunu sarıh bir şekilde ortaya koymaktadır.¹⁰⁴⁵

Bir başka ayetle de Allah’ın cisim olamayacağına delil getiren Râzî, ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ “O, ilk ve sondur. Zâhir ve Bâtın’dır. O, her şeyi hakkıyla bilendir”¹⁰⁴⁶ ayetini dikkatlere sunmaktadır. Ayetteki Allah’ın kendisini zahir-batın olarak nitelemesine vurgu yapan Râzî, cisimlerin zahir ve batınları farklı olmak zorunda olması hasebiyle Allah’ın cisim olamayacağını ifade eder. Âlimlerin “batın” kelimesine; hissin O’nu algılayamaması, hayalin O’na ulaşamaması¹⁰⁴⁷ şeklinde mana verdiğini belirten Râzî; ‘eğer Allah cisim olsaydı, hissin algılamaması ve hayalin ulaşamaması söz konusu olmazdı’ diyerek, Allah’a cisim isnadını kesin bir dille reddetmiştir.¹⁰⁴⁸

Allah’ın cisim olamayacağına Kur’an’dan farklı ayetleri delil olarak getiren Râzî, bu ayetler içerisinde şu iki ayeti de zikretmiştir: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ “Onların bilgisi ise Rahmân’ı kuşatamaz.”¹⁰⁴⁹ ve ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ “Gözler O’nu idrak edemez.”¹⁰⁵⁰ Bu iki ayetin Allah’ın şekil

¹⁰⁴² Haşr, 59/24.

¹⁰⁴³ Ebu’l-Abbâs Şihâbu’d-Dîn Ahmed b. Yusuf b. Abdü’d-Dâim el-Halebî (ö.756/1355), ‘**Umdetü’l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi’l-Elfâz**, Tah: Muhammed Basil Uyûnu’s-Sûd, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1996, I, s. 526; Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXIX, s. 514.

¹⁰⁴⁴ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXIX, s. 514.

¹⁰⁴⁵ Râzî, **Esâsü’t-Takdîs**, s. 30.

¹⁰⁴⁶ Hadîd, 57/3.

¹⁰⁴⁷ Halebî, a.g.e., I, s. 202.

¹⁰⁴⁸ Râzî, **Esâsü’t-Takdîs**, s. 30.

¹⁰⁴⁹ Ta-ha, 20/110.

¹⁰⁵⁰ En’am, 6/103.

ve suretten münezzezh olduğuna delil olduğunu ifade eden Râzî, aksi halde gözlerin O’nu idrak edebilmesi ve ilmin O’nu kavrayabilmesi söz konusu olurdu.¹⁰⁵¹

أَلَمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ

كَيْدُونَ فَلَا تَنْظُرُونَ “Onların yürüyecek ayakları mı var? Yahut tutacak elleri mi var? Veya görecek gözleri mi var, ya da işitecek kulakları mı var? De ki: “Haydi, çağırın ortaklarınızı, sonra bana tuzak kurun da bana göz açtırmayın bakalım”¹⁰⁵² ayetini Müşebbihe Allah’ın cisim olduğu yönündeki görüşlerine delil olarak getirmişlerdir. Bu ayet hususunda Müşebbihe fırkası; putların ayakları, elleri, gözleri ve kulaklarının olmayışı sebebiyle ilah olma vasfını haiz olmadıklarını Allah Teâlâ’nın belirtmiş olduğunu, dolayısıyla bu organların olmamasının ilah için eksiklik olacağını, dolayısıyla Allah’ın uzuv ve organlara sahip olması gerektiğini iddia etmişlerdir.¹⁰⁵³ Aksi takdirde nasıl ki putların ilahlığını bu uzuvları olmadığı için tenkit edilmiş ise, aynı şeklide Allah’ın ulûhiyetinin de eleştiri konusu olması gerekeceği iddiasında bulunmuşlardır. Bunun yanı sıra “el” denildiği zaman bununla belli bir uzvun kastedilmiş olduğu ve kelimeyi başka bir isme hamletmenin caiz olmayacağı şeklinde ayetlerin zahirinden hareketle bir takım deliller sıralamışlardır.¹⁰⁵⁴

Râzî, yukarıdaki ayetle ilgili Müşebbihenin iddiasının iki açıdan tutarsız olduğunu ifade etmiştir. Birincisi, bu ayetin maksadının yanlış anlaşılmış olmasıdır. Ayetin maksadı ilahın özelliklerini ortaya koymak değil, bilakis insanın Allah’ın kendisine vermiş olduğu özelliklerle putlardan daha şerefli ve üstün olduğunu ifade etmek ve insanın bu haliyle bir puta kullukta bulunmasını belîğ bir şekilde eleştirmek ve kınamaktır.¹⁰⁵⁵

İkinci olarak ise, ayetin sibakına bakılarak, Allah’ın ayetten neyi kastetmiş olduğu ortaya konulmalıdır. Zira bir önceki ayette Allah Teâlâ; إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَفْئَالُكُمْ; “Allah’ı bırakıp tapındıklarınızın hepsi sizin gibi (yaratılmış) kullardır. Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi hemen onları çağırın da size cevap versinler (duanıza icabet etsinler)”¹⁰⁵⁶ buyurmak suretiyle putlara ibadet etmenin niçin kötü ve yanlış

¹⁰⁵¹ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 30,31.

¹⁰⁵² Âraf, 7/195.

¹⁰⁵³ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 91.

¹⁰⁵⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XII, s. 395.

¹⁰⁵⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XV, s. 432; Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 91.

¹⁰⁵⁶ Âraf, 7/194.

olduğunu ifade etmiş ve daha sonra insanoğlunun şerefini ortaya koymak suretiyle yapılan şeyin yanlışlığına dikkat çekmiştir. Putların özellikleri iyice açıklanmış, fayda ve zarardan hali olan varlıkların kulluk edilmeye layık olamayacağı açıkça zikredilmiştir.¹⁰⁵⁷

Bu ayetlerden bir diğeri ise; **فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أَنْدَاداً** “Allah’a ortaklar koşmayın”¹⁰⁵⁸ ayetidir.

Râzî, bu ayette Allah’ın kendisini tüm yönleriyle benzerlerden ve ortaklıklardan nefyetmiş olduğunu, Allah’ın cisim olması durumunda kendisinin ortakları ve benzerlerinin olacağını söylemiştir. O’na göre, eşi ve benzeri olma durumu ancak yaratılan ve cismi olan varlıklar için söz konusudur. Yüce Allah için böyle bir durum muhaldir.¹⁰⁵⁹

Râzî’nin Allah’a cismaniyet izafesine karşı duruşunu ve yaklaşımını kısaca açıkladıktan sonra, bu konu hakkındaki ayet destekli iddialar ve bu iddialara verilmiş cevapların açıklanmasına geçilecektir.

3.1.1.1. Yüz ve Göz İddiası

Allah Teâlâ’nın ayetlerde inzal buyurduğu ve kendi zatına nispet etmiş olduğu yüz ve göz ifadeleri mevcuttur.

وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ “Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü)

Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın vechi işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.”¹⁰⁶⁰ Teşbihî anlayışı benimsemiş olanlar, bu ayetin Allah’ın yüzü olduğunu ve bir uzvun ise ancak cisimler için söz konusu olması nedeniyle Allah’ın bir cisminin olduğunu ispat etme noktasında delil olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁰⁶¹

Râzî, bahsi geçen ayetin, teşbih iddiasında bulunanlar için değil, bilakis bu iddianın gerçek olamayacağını söyleyenler için delil olduğunu, hatta Allah’ın bu gibi hususlardan tenzih edilmesinin gerekliliğini ortaya koyan en önemli ayetlerden biri olarak karşımızda durduğunu ifade eder. Zira “yüz” sözcüğü, hakikatte bir uzvu ifade eden kelime ise de, bu ayetteki kullanımına hakiki manası verilemez. Ayette geçen vech kelimesine zahiri manası verildiği takdirde ayet, gerçeğin hilafına bildirimde bulunmuş olur. Çünkü ayette geçen;

¹⁰⁵⁷ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XV, s. 432, 433.

¹⁰⁵⁸ Bakara, 2/22.

¹⁰⁵⁹ Râzî, **Esâsü’t-Takdîs**, s. 34.

¹⁰⁶⁰ Bakara, 2/115.

¹⁰⁶¹ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, IV, s. 21.

“nereye dönerseniz dönün Allah’ın yüzü oradadır” ifadesi zahiren, Allah’ın yüzünün hem doğuda, hem batıda, hem altta, hem de üstte olması gerektiğini ifade etmektedir. Râzî’ye göre, akla aykırı böyle bir sonucun ortaya çıkacak olması sebebiyle, Allah’ın uluhiyetine uygun mananın, ayetin mutlaka te’vil edilmesiyle ortaya çıkacağı muhakkaktır.¹⁰⁶²

Bu te’villerin nasıl yapılması gerektiği hususuna da değinen Râzî, “Allah’ın yüzü” ifadesinin muhtemel manalarından birinin “Allah’ın zatı” olabileceği görüşündedir. O’na göre, buradaki terkip tıpkı بَيْتُ اللَّهِ (Allah’ın evi) ve نَاقَةُ اللَّهِ (Allah’ın devesi)¹⁰⁶³ terkipleri gibidir. Bu tür kullanımların, Allah’ın o varlıklara şeref ve değer atfetme manası taşımış olduğunu belirten Râzî, Allah’ın her yerde olması hasebiyle bu ayetin manasının “Allah’ın zatı oradadır” şeklinde olabileceğini ifade etmiştir. “Yüz” kelimesinden kastedilen muhtemel bir diğer mana ise Râzî’ye göre “niyet”tir. Bu kelimenin Arapçada “niyet” manasında kullanımına şiirle istidlal getiren Râzî; رَبِّ الْعِبَادِ إِلَيْهِ الْوُجْهُ ... أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ ذَنْبًا لَسْتُ أُحْصِيهِ ... “Hesap edemediğim günahlar sebebiyle Allah’a istiğfar ederim. O, kulların Rabbi, ameller kendisi **kast edilerek** yapılandır” mısrasını, iddiasına örnek vermektedir. Yine “vech” (yüz) kelimesinden kastedilebilecek başka bir mananın da “Allah’ın rızası” olabileceğini söyleyen Râzî, ayrıca bu ayette kullanılan “vech” ifadesinin zait olmasının da imkan dahilinde olduğunu dile getirerek, kullanımın zait olması durumunda mananın; “Allah’a ibadet edilen kible veya Allah’ın rahmeti oradadır” şeklinde olacağını belirtmiştir.

1064

“O’nun vechi dışında her şey yok olacaktır”¹⁰⁶⁵ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

“Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin vechi bâki kalacaktır.”¹⁰⁶⁶ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

Yukarıda geçmekte olan iki ayet de Müşebbihe ve Mücessimenin, Allah’ın yüzü olduğu iddiaları için kullanmış oldukları delillerdendir. Râzî’nin mensup olduğu

¹⁰⁶² Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, IV, s. 21.

¹⁰⁶³ Şems, 91/13.

¹⁰⁶⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, IV, s. 21.

¹⁰⁶⁵ Kasas, 28/88.

¹⁰⁶⁶ Rahman, 55/27.

Eş'ariyyenin kurucusu el-Eş'arî, وَبَيَّنَّا وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ayetini¹⁰⁶⁷ delil göstererek, Allah'ın, keyfiyetini bilemeyeceğimiz şekilde yüzü olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁶⁸

Mücessime ve teşbih ekolleri ise, Kur'an'ı Kerim'deki yüz ve göz gibi ifadelerini, birer uzuv olarak Allah'a izafe etmişlerdir.¹⁰⁶⁹ Bu fırkalar, yukarıdaki ayetin Allah'ın yüzünün var olduğuna en açık bir şekilde delalet eden ayetlerden biri olduğunu iddia etmişler ve bu iddiadan yola çıkarak "Allah'ın yüzü varsa cisimdir" sonucuna ulaşmışlardır.¹⁰⁷⁰ Râzî, Mücessime ve Müşebbehinin bu ayetlerden hareketle, ortaya koymuş oldukları iddialarına tefsirinde cevap vermiştir.

Râzî, Mücessimenin bu yaklaşımına كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ "O'nun vechi dışında her şey yok olacaktır"¹⁰⁷² ayetindeki "vech" ifadesinin manasından yola çıkarak itiraz etmiş, Kur'an'da Allah için kullanılan vech ifadelerinin gerçek manada olmadığını ispat etme yoluna gitmiştir. Bu ayetin manasının; "her şey yok olacak O'nun yüzü hariç" şeklinde verilmesinin aklen mümkün olmadığını söyleyen Râzî; "eğer buradaki "yüz" kelimesi, zahiri manada "Allah'ın yüzü" olarak alınacak olsa, bu durumda Allah'ın yüzü dışında hiçbir uzvu olmayan bir varlık olması ya da başka uzuvları olsa bile, yüzü dışındaki hiçbir uzvunun baki olmayacağı sonucuna ulaşmamız kaçınılmaz olurdu" der.¹⁰⁷³ Çünkü Allah'ın yüzü hariç her şey yok olacağına göre, O'nun var olan diğer uzuvları, ayağı, elleri vs.nin de yok olması zarurî olarak ortaya çıkmış olacaktır ki, böyle bir şeyi akılla bağdaştırmak ve açıklamak mümkün değildir.

Râzî, وَجْهَهُ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ayetindeki "O'nun yüzü" kullanımı, Arapçada günlük bir kullanım olan ve "işin hakikati budur" manasında kullanılan; وَجْهٌ هَذَا الْأَمْرُ كَذَا "İşin gerçek vechi budur" sözüyle aynı yönde bir kullanım olduğu görüşündedir.¹⁰⁷⁴ Ve bu kullanım çerçevesinde ayete verilebilecek doğru mana Râzî'ye göre; "Allah'ın zatı dışında, Allah'ın hakikati dışında her şeyin yok olması" şeklinde olmalıdır. Dolayısıyla bu ayetin dikkat

¹⁰⁶⁷ Rahman, 55/27.

¹⁰⁶⁸ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 22.

¹⁰⁶⁹ Bkz: Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX, s. 355.

¹⁰⁷⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXV, s. 22.

¹⁰⁷² Kasas, 28/88.

¹⁰⁷³ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXV, s. 22.

¹⁰⁷⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXV, s. 22.

çekmiş olduğu nokta, Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla bir ve tüm eksikliklerden münezze bir varlık olduğudur.¹⁰⁷⁵ Bunların yanı sıra Râzî'ye göre ayetin manasının, başka bir te'ville; "Allah'ın hakikati dışında her şey yok olacaktır" olma ihtimali de mevcuttur. Buradaki "vech" (yüz) ifadesinin zait bir kullanım olabileceğini ve mananın; (إلا الله) "Allah dışında herşey yok olacaktır" anlamını da ihtiva etmiş olabileceğini Râzî ifade etmektedir.¹⁰⁷⁶ Yoksa Mücessimenin iddia ettiği gibi düşünüldüğünde, "Allah'ın eli ve ayağı da dâhil olmak üzere her şey yok olacak, fakat sadece Allah'ın yüzü baki kalacak" manası ortaya çıkacaktır. Râzî, daha sonra bu ayetten yola çıkarak, Allah için sıfat ve zat ayrımının mümkün olamayacağını, farklı örneklerle de delillendirmek suretiyle ortaya koyar.¹⁰⁷⁷

"Yüz" kelimesi, insanlar için kullanıldığında da sadece o kimsenin yüzünü değil, insanın bizatihi tüm varlığını ifade ettiğini söyleyen Râzî, bu kullanımın Allah için de söz konusu olduğunu belirtir. Örnek olarak ise, bir kişinin yüzünü gördüğümüz zaman o kişiyi görmüş olduğumuzu söylememize rağmen, ayağını veya elini gördüğümüzde ise aynı şeyi söyleyemiyor olmamızı vermektedir.¹⁰⁷⁸

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ
"Rab'lerinin rızasını isteyerek sabah akşam O'na dua edenleri yanından kovma."¹⁰⁷⁹

وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ
"Sabah akşam Rablerine, O'nun rızasını dileyerek dua edenlerle birlikte ol."¹⁰⁸⁰

فَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ
ve yolcuya hakkını ver. Bu, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak isteyenler için daha hayırlıdır."¹⁰⁸¹

¹⁰⁷⁵ Bkz: Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX, s. 355.

¹⁰⁷⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXV, s. 22.

¹⁰⁷⁷ Bkz: Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX, s. 355.

¹⁰⁷⁸ Râzî, vech kelimesinin kullanımıyla ilgili başka ayetleri ve bu ayetlerde vech kelimesine taalluk eden manaları geniş şekilde anlatmıştır. (Bkz: Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX, s. 356).

¹⁰⁷⁹ En'am, 6/52.

¹⁰⁸⁰ Kehf, 18/28.

¹⁰⁸¹ Rûm, 30/38.

Müşebbihe ve Mücessime firkaları, yukarıdaki ayetlerde geçmekte olan “Allah’ın vechini dilemek, istemek” tabirlerini, diğer ayetlerde olduğu gibi, Allah’ın uzuvları olduğu yönündeki anlayışlarını desteklemek için delil olarak ileri sürmüşlerdir.

Râzî, teşbih düşüncesinde olan ve Allah’a uzuv isnadında bulunan kimselere verilecek en iyi cevabın İhlas Suresi olduğunu belirtir. Bu surenin ilk cümlesi olan “O Allah’tır, tektir” ayetinin gerçek hedefi, Allah’ın vahdaniyetinin ispat edilmesidir. Râzî, bu hakiki mananın yerine oturabilmesi için, ayette bahsedilen tekliğin gerçek manada bir teklik olması gerektiğini ifade eder. Bu sebeple de haberi sıfatlardan bahseden bu ve benzeri müteşabih ayetlerin mutlak suretle te’vil edilmesi gerektiğini dile getirir.¹⁰⁸²

Râzî, “Allah’ın vechinin istenmesi” terkiibinden bahseden ayetlerin yorumunun, iki farklı şekilde yapılmasının mümkün olacağını ifade ettikten sonra bunları şu şekilde açıklar:

- a. “Allah’ın vechini istiyorlar” demek, aslında “Allah’ı istiyorlar” demektir fakat saygı ve hürmet maksadıyla birinci kullanım tercih edilmiştir.
- b. “Allah’ın vechi” terkiibi, sevginin yansımasından mütevellid bir kullanımdır. Zira bir kimseyi seven, onun yüzünü görmeyi murad eder. Bu sebeple “vech” (yüz) kullanımı, sevgisini elde etmekten kinaye bir kullanımdır ve Allah’ın sevgisini talep etme manasını barındırır.¹⁰⁸³

Bahsedilen iki farklı şekilde “Allah’ın vechi” tabirinin, Kur’an’da hangi anlamı ifade etme maksadıyla kullanılmış olabileceğini ortaya koyan Râzî, buna benzer görüşlerini diğer ayetleri açıklarken de ifade etmiştir. **وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ** “Onlar, Rablerinin rızasına ermek için sabreden...”¹⁰⁸⁴ ayetinde bulunan “Allah’ın yüzü” tabirinin de diğerlerinde olduğu gibi mecazi bir kullanım olduğunu söylemiş ve ayetin maksadını şöyle bir örneklendirme ile açıklamıştır: “Nasıl ki maşuku, kendisine aşık olan bir kimseyi dövecek olsa, dövene bakmak suretiyle aşık bu eziyetten haz alacaksa, bunun gibi Allah’ın bela ve imtihanları karşısında O’nu seven kul da imtihanlara sabreder ve onlardan razı olur demektir” der.¹⁰⁸⁵

¹⁰⁸² Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XII, s. 542.

¹⁰⁸³ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXXI, s. 189.

¹⁰⁸⁴ R’ad, 13/22.

¹⁰⁸⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XIX, s. 35.

إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى “Ancak yüce Rabbinin rızasını istediği için (yapar).”¹⁰⁸⁶

إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا “Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz.

Sizden bir karşılık ve bir teşekkür beklemiyoruz.”¹⁰⁸⁷

Râzî, Mücessimenin Allah’ın yüzünün varlığı hususunda delil olarak kullanmış olduğu yukarıdaki ayetlerle ilgili iddialara da cevap vermiştir. O, birinci ayetin diğerlerinde olduğu gibi “Allah’ın rızasını talep etme” manasında olduğunu, إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا “Biz sizi şüphesiz ki Allah rızası için yediriyoruz. Bunun için sizden ne bir karşılık ne de teşekkür beklemiyoruz”¹⁰⁸⁸ ayetinde ise, Hz. Ali’nin fakir kimseler için söylemiş olduğu ve Allah Teâlâ’nın Kur’an’da bahsettiği bu sözle, aynı manayı taşımış olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla O’na göre ayetten kast edilen mana; “Allah’ın rızasını istemek” veya “Allah’ın mükâfat ve ikramını sevmek ve talep etmek” olur.¹⁰⁸⁹

Râzî, teşbihî anlayışta olan ve bu alanda müstakil eser yazmış kimselere de, tefsirinde cevap vermiştir. O, “et-Tevhîd” isimli eserin müellifi Muhammed b. İshâk b. Huzeyme (ö.311/923) isimli şahsa ait olan: “Allah’ın yüzü vardır diyen için Müşebbihe denilmesi uygun değildir. Çünkü Kur’an’da birçok ayette Allah insanlara benzetilmiştir” görüşüne şiddetle karşı çıkmıştır. Bu çarpık düşüncenin sebebinin “misl” kelimesinin manasını bilmemek olduğunu ifade eden Râzî, “misl” (benzer) kelimesinin manası üzerinde geniş açıklamalarda bulunarak Allah’ın yüzünün olduğu ile alakalı görüşlerine detaylıca cevap vermiş ve bu kişinin teşbihle alakalı görüşlerini de reddetmiştir.¹⁰⁹⁰

Ülkemizde telif edilmiş olan Kur’an tercümelerine bakıldığında da teşbihe düşmeme hassasiyetiyle, “vech” kavramının geçtiği ayetlerin bazılarında bu kavrama “yüz” manası

¹⁰⁸⁶ Leyl, 92/20.

¹⁰⁸⁷ İnsan, 76/9.

¹⁰⁸⁸ İnsan, 76/9.

¹⁰⁸⁹ Râzî, et-et-Tefsîru’l-Kebîr, XXXI, s. 189.

¹⁰⁹⁰ Râzî, et-et-Tefsîru’l-Kebîr, XXVII, s. 582, 583.

verilmezken,¹⁰⁹¹ diğer bir kısmında aynı ifadeye, Allah’ın rızası ve hoşnutluğu gibi anlamlar verilmiş olduğu görülmektedir.¹⁰⁹²

Tartışmaların odağında bulunan bir diğer mesele olan; “Allah’ın gözü” anlamına gelecek terkipler ise şu beş ayette geçmektedir:

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا “Bizim gözetimimiz ve vahyettiğimiz biçimde (seni ve seninle beraber olanları kurtaracak olan) tekneyi inşa et.”¹⁰⁹³

فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا “Bunun üzerine, Biz de O’na: “Bizim gözetimimiz altında ve (sana) vahyettiğimiz yöntemlerle (seni ve seninle beraber olanları kurtaracak olan) gemiyi yap.”¹⁰⁹⁴

وَالْقَيْثُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي “Ve (böylece daha o çağda) Kendi katımdan kutlu bir sevgiyle seni kuşattım ki, gözümün önünde yetişip olgunlaşasın.”¹⁰⁹⁵

وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ "O halde Rabbinin hükmünü sabırla bekle, çünkü sen gözümüzün önündesin; ve her ne zaman ayağa kalkarsan Rabbinin sınırsız şanını hamd ile yücelt!"¹⁰⁹⁶

تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءَ لِمَنْ كَانَ كُفِرَ “ve (gemi), gözlerimizin önünde akıp gitti. (Bu,) nankörce reddedilmiş olan o (Nuh) için bir ödül.”¹⁰⁹⁷

¹⁰⁹¹ Muhammed Esed, bu ayetlerden Bakara Suresi 115. Ayetinde geçen “vechullah” ifadesine, “Allah’ın yönü” manasını verirken, (Bkz: Muhammed Esed (ö.1412/1992), **Kur’an Mesajı**, Çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yay., 1999, I, s. 32) Kasas ve Rahmen surelerindeki ayetlerde geçen “vech” ifadelerine “Allah’ın Zatı” manasını vermiştir. Arapçada bu ifadenin, kişinin öz benliği veya tüm varlığı anlamında kullanıldığını da, vermiş olduğu manaya açıklama olarak kayda geçmiştir. (Bkz: Esed, a.g.e., III, s. 1098.)

¹⁰⁹² Muhammed Esed ve diğer müfessirler bu ayetlerde geçen “vech” ifadesine, Allah’ın rızası veya Allah’ın yardımı gibi buna yakın manalar vermişlerdir.

¹⁰⁹³ Hûd, 11/37.

¹⁰⁹⁴ Müminûn, 23/27.

¹⁰⁹⁵ Ta-ha, 20/39.

¹⁰⁹⁶ Tûr, 52/48.

¹⁰⁹⁷ Kamer, 54/14.

“Ayn”, (عَيْن) yani göz kelimesinin Allah’a atfen kullanıldığı ayetlerin hepsini Mücessime fırkaları kendi görüşlerini temellendirme noktasında delil olarak kullanmışlar, Râzî ise onların bu iddialarına itiraz ederek, onlara cevap vermiştir.

Yukarıdaki ayetleri Râzî, tevil edilmesi gereken müteşabih ayetler grubunda değerlendirerek niçin tevil edilmeleri gerektiğini açıklamış¹⁰⁹⁸ ve zahir manalarının dışında birkaç şekilde tevil etmiştir. Tevil edilmesini gerektiren sebeplerden biri; diğerlerinde olduğu gibi Allah’a uzuv atfetmek olacağı ve Allah’ın bundan münezzeh olduğu söylemidir. O’na göre, “Gözümüzün önünde gemi yap” ayetinin manası; “sana gemi yapmayı öğreten meleğin gözetiminde gemi yap” veya “gözümüz üzerindeymiş gibi dikkatlice gemi yap” demektir.¹⁰⁹⁹ Bunun dışında Râzî’ye göre bu ayete; “korumamız, gözetimimiz altında gemi inşa et” manası da verilebilir.¹¹⁰⁰

Genel olarak diğerlerinde de “ayn” kelimesinin te’vilini yukarıdaki açıklamalara benzer şekilde yapmış olan Râzî, “benim rızama uygun yap, sen gözlerimiz önünde muhafazadasın, benim gözüme girecek şeklide yap” manalarını vermiş, وَلِئَصْنَعَ عَلَى عَيْنِي¹¹⁰¹ ayetindeki “aynî” kelimesine ise; “bilgimiz, gözetimimiz dâhilinde yetişesin diye” manalarını vererek, asıl manadan ‘udûl ederek te’vile gitmiştir. Râzî’ye göre, Arapların; “Allah’ın koruması”, gözetmesi manasında kullanmış oldukları; عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ عَيْنٌ كَالْفَتْحَةِ “Üzerinde Allah katından onu koruyan bir göz vardır” sözü de bu çerçevede söylenmiş bir sözdür. Dolayısıyla anlam; “gözümüzün önünde” değil, “gözetimimizde bir gemi yap” şeklinde te’vil olunmalıdır.¹¹⁰²

3.1.1.2. El ve Bacak İddiası

Kur’an’da Allah’a isnat edilerek geçmekte olan bacak, el ve parmak gibi kelimeler, Müşebbihe ve Mücessime tarafından, Allah’a cisim isnat etme meselesinde kullanılmış ve bu ayetler delil gösterilerek Allah’ın bir cisme sahip olduğu iddiasında bulunulmuştur.¹¹⁰³

¹⁰⁹⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XVII, s. 344.

¹⁰⁹⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XVII, s. 344.

¹¹⁰⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXIII, s. 272.

¹¹⁰¹ Taha, 20/39.

¹¹⁰² Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXIII, s. 272; İmam Eş’arî ise, تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ayeti hususunda farklı düşünmüş ve bu ayeti delil göstermek suretiyle, Allah’ın bizim idrakimiz dışında iki göze sahip olduğunu ifade etmiştir. (Bkz: Eş’arî, *el-İbâne*, s. 22)

¹¹⁰³ Muhtar Râzî, *Hucecü’l-Kur’an*, s. 58.

Etrafında en çok tartışmanın dönmüş olduğu husus “Allah’ın eli” konusudur. Kur’an’da “Allah’ın eli” terkibi, ya tekil olarak geçmiş¹¹⁰⁴ veya “iki el” şeklinde Allah’a izafe edilmiş,¹¹⁰⁵ bazı ayetlerde ise “Allah’ın elleri” şeklinde çoğul bir kullanım tercih edilmiştir.¹¹⁰⁶ Allah’a el isnat etme iddiasına temel teşkil eden ayetler ve bu ayetler etrafında gerçekleşen tartışmalar şu şekildedir:

“Onların yürüyecek ayakları mı var? Yahut tutacak elleri mi var? Veya görecek gözleri mi var, ya da işitecek kulakları mı var?”¹¹¹⁰ Yukarıda Allah’ın uzuvlarının olması gerektiğinin delili olarak kullanmış oldukları bu ayeti, bu başlık altında ise, “el” denilince neyin anlaşılması gerektiğine delil olarak getirmişlerdir. Mücessime ekolü, ayetten, “el” denilince anlaşılması gereken şeyin te’vil edenlerin iddiasında olduğu gibi kudret olmadığını, el’den kastın tutmaya yarayan organ olduğunu ayetin ortaya koymuş olduğunu iddia ederler.¹¹¹¹

Mücessime, yukarıda ifade edilmiş olduğu üzere, “Allah’ın eli” tabirine mana verirken, “Onların yürüyecek ayakları mı var? Yahut tutacak elleri mi var?”¹¹¹² ayetini delil olarak getirerek, Allah’ın putları yererken onların elleri, ayakları, gözleri ve kulakları olmamasını ilahlıkları için eksiklik kabul ettiğini bu sebeple Allah’ın eli, ayakları, göz ve kulaklarının olmasının gerektiğini söylemiştir.¹¹¹³

İstidlal getirdikleri diğer bir ayet ise: “Elimle yarattığıma secde etmekten seni men eden nedir”¹¹¹⁴ ayetidir. Onlar; bu ayetlerin zahirinin Allah’ın iki eli veya elleri olduğuna delalet ettiğini, pek çok ayetin de bu ayetlerle mana bakımından uyumlu nazil olduğunu, bu sebeple Allah’ın elleri olduğunu benimsemek ve kabul etmek gerektiğini ileri sürerler.

Râzî, Mücessimenin bu söylemine itiraz ederek, onların bu iddiasının asılsız ve yanlış olduğunu, bu yanlışlığın da Allah’ın cisim olmadığını ortaya koymak suretiyle ispat

¹¹⁰⁴ Fetih, 48/10.

¹¹⁰⁵ Maide, 5/64; Sâd, 38/75.

¹¹⁰⁶ Yasin, 36/71.

¹¹¹⁰ A’raf, 7/195.

¹¹¹¹ Muhtar Râzî, **Hucecû’l-Kur’an**, s. 58.

¹¹¹² A’raf, 195/7.

¹¹¹³ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XV, s. 432.

¹¹¹⁴ Sad, 38/75.

edilebileceğini ifade eder.¹¹¹⁵ Allah'ın cisim olmadığı, cismin, hareket-sükûn ve sınırlılık hallerinden ayrı düşünölemeyeceğini, bu hallerin ise muhdes varlıklar için geçerli alâmetler olduğunu ve Allah için bu hususların düşünölmesinin imkânsızlığını genişçe anlatarak cevap verir.¹¹¹⁶

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.”¹¹¹⁷

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ “Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.”¹¹¹⁸

وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ “Ve lütuf, ihsân, Allah'ın elindedir. Onu dilediğine verir.”¹¹¹⁹

تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ “Hükümlerlik elinde olan Allah, yücedir. O, her şeye hakkıyla gücü yetendir.”¹¹²⁰

“Yed” (el) kelimesi, Kur'an'da Mâide, Yasin, Hadîd, Mülk ve Fetih surelerinde yukarıdaki şekilde, Allah'a atfen kullanılmıştır.¹¹²¹ Allah'ın eli, Allah'ın iki eli ve Allah'ın elleri şeklindeki bu kullanımlara ulema farklı manalar vermişlerdir.

İlk dönem müfessirler ve dilciler, Allah için kullanılmış olan ayetlerdeki “el” kavramlarına uzuv anlamını vermekten sakınmışlardır. Bu ayetlerdeki “el” kullanımlarında mecaz manayı tercih yoluna giden müfessirler, يَدُ اللَّهِ مَعْلُولَةٌ “Allah'ın eli bağıdır”¹¹²² ayetindeki Allah'ın elinin bağılı olmasından muradı, Allah'ın Yahudilere nimet vermemesi, isyanlarına karşın onları hayırdan ve infaktan men etmiş olması olarak yorumlamışlardır.¹¹²³

¹¹¹⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII, s. 395.

¹¹¹⁶ Bkz: Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII, s. 395, XXVI, s. 410.

¹¹¹⁷ Yâsîn, 36/71.

¹¹¹⁸ Fetih, 48/10.

¹¹¹⁹ Hadîd, 57/29.

¹¹²⁰ Mülk, 67/1.

¹¹²¹ Maide, 5/64; Yasin, 36/71; Sad, 38/75; Fetih, 48/10.

¹¹²² Maide, 5/64.

¹¹²³ Mukatîl b. Süleyman, *Tefsîr'u Mukatîl b. Süleyman*, Thk: Mahmud Şehhate, Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabiyye, 2002, I, s. 490; Ebu Zekerîyya Yahya b. Ziyad el-Ferra, *Meânî'l-Kur'an*, Thk: Ahmed Yusuf en-Necâfî, Beyrut: Alimu'l-Kütüb, 1983, I, s. 315

Buradaki “yed” kelimesinden maksadın vermek olduğunu, çünkü nimetin insanlara elle verildiğini, iyiliğin elle yapıldığını ve Arapçada bu kullanımın yaygın olduğunu söyleyerek istidlal getirmişlerdir.¹¹²⁴ Ayetlerde geçen “el” ifadesinden maksadın, direk olarak nimet olduğunu söyleyenler de olmuştur.¹¹²⁵ İnsanlar arasında vermenin el ile vuku bulmasının maruf olması hasebiyle, buradaki elden kastın, Allah Teâla’nın Yahudi milletine nimet vermeyi kesmesi, adeta elini boynuna bağlamış gibi onları fazl ve kereminden mahrum bırakması demek olduğunu belirtmişlerdir.¹¹²⁶ Eş’arî ise, بل يدها مبسوطتان¹¹²⁷ ve خلقت بيدي¹¹²⁸ ayetlerinin keyfiyetlerine girmeden, bu ayetlerin Allah’ın iki eli olduğuna işaret etmekte olduğunu belirtmektedir.¹¹²⁹

Bu genel izahların yanı sıra Râzî, Ehl-i Sünnet anlayışında olan ulemanın يَدُ اللَّهِ “Allah’ın eli” tabirine iki şekilde mana vermiş olduğunu ifade eder. O, bu görüşlerin ilkinin; Allah’ın keyfiyetini bilmediğimiz bir eli olduğunu, ancak bunun belli parçalardan teşekkül etmiş bir uzuv olmasının imkânsız ve bu konuda herhangi bir yorum yapmanın yanlış olacağını, doğrusunun Allah’a bırakılması gerektiğini düşünen, selef ulemasının bakış açısı olduğunu belirtir. Bu konudaki diğer yaklaşımın ise kelimcilerin yaklaşımı olduğunu ifade eden Râzî, kelimcilerin “Allah’ın eli” tabirine, “el” kelimesinin Araplar tarafından, gerçek manası olan “uzuv” dışında, farklı anlamlarda da kullanılmış olması sebebiyle şu şekilde manalar vermiş olduğunu belirtmiştir:¹¹³⁰

1. “El” kelimesi Arapçada “nimet” manasında da kullanılmıştır. Araplar bu manayı göstermek için; لِفَلَانٍ عِنْدِي يَدٌ أَشْكُرُهُ عَلَيْهَا “Bende filan kişinin müteşekkir olduğum bir eli var” tabirini tercih ederler. Bu ifadedeki el kelimesi, nimet anlamına işaret etme adına kullanılır ve bu kullanımın Araplarda maruf olduğunu gösterir.

¹¹²⁴ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, X, s. 450-451.

¹¹²⁵ Ebu’l-Hasan Said b. Mesude el-Ehfeşu’l-Evsat (ö.215/830), **Kitabu Meâni’l-Kur’an**, Thk: Dr. Hedy Mahmud Kurraa, Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 1990, s. 284 (Ehfeş, S’ad Suresi kır beşinci ayeti kerimede ki أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ “ulu’l-yed” ifadesinin de yine ‘nimet sahibi’ demek olduğunu söyleyerek “yed” kelimesine nimet manasını vermiştir. Bkz: Aynı yer)

¹¹²⁶ Taberî, a.g.e., III, s. 130.

¹¹²⁷ Maide, 5/64.

¹¹²⁸ Sâd, 38/75.

¹¹²⁹ Eş’arî, **el-İbâne**, s. 22.

¹¹³⁰ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XII, s. 395.

2. Yine “el” kelimesi “kuvvet” ve “güç” manalarını ifade etmek için de Arapçada kullanılmaktadır. Allah Teâlâ’nın; **وَأَذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ** “(Ey Muhammed!) **Güçlü ve basiretli** kullarımız İbrahim’i, İshâk’ı ve Yakup’u da an”¹¹³¹ sözü, bu kullanıma işaret etmektedir. Ünlü Arap belagat ve dil âlimi Sîbeveyh (ö.180/796)¹¹³² de, bu kullanımı gösterme adına Arapların; **لَا يَدَ لَكَ بِهَذَا** “bu işte senin gücün (gücün) yok” dediklerini ifade etmiştir.¹¹³³
3. “Sahip olma” ve “hâkim olma” manasında da kullanılan “el” kelimesi için Araplar; **هَذِهِ الصَّيْعَةُ بِي يَدِ فُلَانٍ** “Şu mülk filancanıdır” tabirini kullanmışlardır. Bu kullanımın benzeri ayette de şu şekilde geçmektedir: **بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ** “nikâh bağı (yetkisi) elinde bulunan.”¹¹³⁴ Dolayısıyla bu kullanımlar, “el” kelimesinin Araplar tarafından “hakim olma” manasında da kullanıldığını ortaya koymaktadır.
4. Bu kelime ayrıca “çok fazla dikkat gösterme” anlamında da kullanılmaktadır. Türkçedeki “sözüm sözdür” kullanıma benzer Arapçada; **يَدِي لَكَ رَهْنٌ بِالْوَفَاءِ** “elim vefa üzere sende rehindir” şeklinde kullanım da bunu göstermektedir.

Râzî, bu kullanımların ayetlerde geçmekte olan “Allah’ın eli” tabirine, insanlardaki uzuv manasının verilemeyeceğini göstermiş olduğunu, uzuv manası dışındaki yukarıdaki diğer kullanımların ise bu ayetlerdeki “el” kelimesi için mümkün manalar olabileceğini ifade etmiştir.

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ “Yüzü hariç her şey yok olacaktır”¹¹³⁵ ayetini önceki görüşlerin reddi için kullanmış olduğu gibi, “Allah’ın eli” kullanımı için de delil olarak getiren Râzî, eğer bu kişiler, Kur’an’da geçen tüm sıfatları Allah için hakiki manalarında alacaklarsa, ki

¹¹³¹ Sâd, 38/45.

¹¹³² Asıl adı; Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisî, Sibeveyh künyesiyle mâruf olmuş, Farisî bir ailenin çocuğudur. Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcisi kabul edilir. Yazmış olduğu Arap dili ile alakalı gramer kitabı günümüze ulaşmıştır. Geniş bilgi için bkz: M. Reşit Özbalıkcı, “**Sîbeveyhi**”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009, XXXVII, s. 130.

¹¹³³ Râzî, “el” kelimesinin âlimlerin çoğunluğuna göre, “kuvvet” ve “nimet” manasında geldiğini ifade ederek bu iki kullanım hakkında farklı ve detaylı açıklamalarda bulunmuştur. (Bkz: Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XII, s. 396)

¹¹³⁴ Bakara, 2/237.

¹¹³⁵ Kasas, 28/88.

böyle yapmaları gerekir, o zaman sadece yüzden oluşan bir garip ilah tasavvurunun ortaya çıkacağını gündeme getirir. Ayetlere zahiri mana verince ise, تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا “gözlerimiz önünde akar”¹¹³⁶ ayetiyle, bu tek yüzde pek çok gözler, مِمَّا عَمِلْتُمْ أَيَّدِينَا “ellerimizin yaptığınızdan”¹¹³⁷ ayetiyle o yüzde pek çok eller ve يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ “o gün incik açılır”¹¹³⁸ ayeti sebebiyle de o yüze ait tek bir bacak kabul etmeleri gerekir ki, bu garip tasvirle, ayetlerin zahirini kabul etmeleri durumunda nasıl bir çıkmazın içerisine girmiş ortaya çıkmış olur demiştir.¹¹³⁹ Tüm bu sebeplerden ötürü Râzî, “yed” kelimesinin Kur’an’da Allah için gerçek manada kullanılmasının mümkün olamayacağını, en doğru ve makul kullanımın, bu ayetlere mecazî anlamlarından olan “kudret” ve “irade” manalarını vermek olduğunu söyler.¹¹⁴⁰

El kelimesinde olduğu gibi “bacak” kelimesi de teşbih tartışmalarına mahal olmuştur. سَاق (bacak) kelimesi; diz ile topuk arasında yer alan kemiği ifade eden bir kullanımdır.¹¹⁴¹ والتفت الساق بالساق “Bacakların birbirine dolandığı zaman”¹¹⁴² ayetinde de geçmiş olduğu üzere bu kelime, insanlarda vücudu ayakta tutan diz ile topuk arasındaki ana kemiği ifade eder.¹¹⁴³ Elmalılı ise tefsirinde bu kelimenin, topuktan baldıra doğru bacağın incik yeri için kullanılmış olduğunu belirtir.¹¹⁴⁴

Mücessime “yed” kelimesinde olduğu gibi, سَاق (sâk-bacak/ kaval kemiği) kelimesini de Allah’a isnat etmek suretiyle cismaniyet iddiasına devam etmiştir. يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ “Paçaların/bacakların açılacağı (işlerin zorlaşacağı) ve kâfirlerin secdeye çağrılıp buna güç yetiremeyecekleri günü (kıyamet gününü) düşün”¹¹⁴⁵ ayetinde, bahsi geçen “sâk” (bacak) kelimesini Müşebbihe ve Mücessime, Allah’a hamlederek bundan kastın

¹¹³⁶ Kamer, 54/14.

¹¹³⁷ Yasin, 36/71.

¹¹³⁸ Kalem, 68/42.

¹¹³⁹ Bkz: Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXVI, s. 410.

¹¹⁴⁰ Bkz: Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXVI, s. 306.

¹¹⁴¹ James William, **Müntehabât-ı Lügat-ı Osmaniyye-Redhaus**, İstanbul: Matbaâ-i Cerîde-i Havâdîs, 1852, s. 347, 348.

¹¹⁴² Kıyame, 75/29.

¹¹⁴³ İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, X, s. 168.

¹¹⁴⁴ Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dîni Kur’an Dili**, İstanbul: Erkam Matbaacılık, 1992, VIII, s. 283.

¹¹⁴⁵ Kalem, 68/42.

“Allah’ın bacağı” olduğu sonucunu çıkarmıştır.¹¹⁴⁶ Buradaki “sâk” kelimesini İbn Mes’ud’a atfedilen rivayet sebebiyle Müşebbihenin Allah’a nispet etmesini, Râzî de eserinde aktarmıştır.¹¹⁴⁷ Fakat bu görüşün batıl olduğunu söyleyen Râzî, batıl olma gerekçelerini şöyle sıralar; “Her var olan, her hareket eden ve her mümkün olan cisimdir ve muhdestir, ayrıca cisim olan her şey sonludur. Dolayısıyla bu sayılanlar Allah için mümtendir. Ayrıca, eğer sâk kelimesinden kastedilen Allah’ın kaval kemiği olsaydı, bu durumda bu kelime “الساق” şeklinde, Arapçaya uygun olarak mârife (belirli) gelmek durumundaydı”. Râzî; “kelimenin nekre gelmesinden, o günün çok dehşetli bir gün olduğu ve mananın “şiddetin ortaya çıktığı o gün... Ne de dehşetli gün” şeklini almış olacağı anlaşılmış olur ki, kastedilen de budur” görüşündedir. Râzî ayrıca; “Allah Teâlâ hadiste geçmiş olduğu üzere eğer kendini tanıtmak isteyecek olsa, neden kaval kemiğini açsın?” sorusunu yönelterek tanınma ve tanıma işinin bacak değil, yüze bakılma şeklinde ifa edilen bir eylem olduğuna işaret etmektedir.¹¹⁴⁸

Râzî, ayetin muhtemel manasının; Arapların zor ve meşakkatli bir işe girdikleri ve çok gayrete ihtiyaç duydukları durumlarda kullanmış oldukları; كَشَفَ عَنْ سَاقِهِ “Paçaları sıvadı” terkiбинdeki gibi, işlerin zor, çetin, sıkıntılı, belalı ve geri dönülmez bir noktada olduğunu gösterme adına mecazi bir kullanım olduğunu ifade etmiştir. Başka bir yorumun ise; سَاقُ الْإِنْسَانِ “insan bacağı” veya سَاقُ الشَّجَرِ “ağacın gövdesi” kullanımlarında olduğu gibi “bir işin aslı”, “hakikatinin ortaya çıkacağı gün” manasında “kıyamet günü her şeyin hakikati ve aslı meydana çıkar” demek olabileceğini belirtmiştir.¹¹⁴⁹

¹¹⁴⁶ Yazır, **Hak Dîni**, VIII, s. 285-286.

¹¹⁴⁷ “Allah Teâlâ kıyamet gününde Müslümanlar geçerken bir hâle bürünerek onlara görünür ve derki: ‘Kime ibadet ediyordunuz?’. Onlar: ‘Allah’a ibadet ediyorduk’ cevabını verirler. Bunun üzerine Allah Teâlâ, Müslümanları buna iki veya üç kez şahit tutar. Sonra: ‘Rabbini tanıyor musunuz?’ diye sorunca onlar da: ‘O’nu tesbih ederiz, O’nu görürsek tanırız’ derler. Bunun üzerine Allah’ın inciği açılır ve bütün müminler secdeye kapılırlar, münafıklar ise odun yutmuşçasına dik kalır, eğilemezler.”

رُويَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ عَنْهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «أَنَّ تَعَالَى يَتَمَثَّلُ لِلخَلْقِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِينَ يَمُرُّ الْمُسْلِمُونَ، فَيَقُولُ: مَنْ تَعْبُدُونَ

فَيَقُولُونَ: نَعْبُدُ اللَّهَ فَيُشْهِدُهُمْ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا ثُمَّ يَقُولُ: هَلْ تَعْرِفُونَ رَبَّكُمْ، فَيَقُولُونَ: سُبْحَانَهُ إِذَا عَرَفْنَا نَفْسَهُ عَرَفْنَاهُ، فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ، فَلَا يَبْقَى مُؤْمِنٌ إِلَّا حَرَّ سَاجِدًا، وَيَبْقَى الْمُنَافِقُونَ ظُهُورُهُمْ كَالطَّبَقِ الْوَاحِدِ كَأَنَّمَا فِيهَا السَّفَافِيدُ

(Bkz: Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XXX, s. 614; Hadis kaynaklarında rastlamadığımız bu rivayetin daha geniş versiyonu için bkz: Yazır, a.g.e., VIII, s. 283-284.)

¹¹⁴⁸ Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XXX, s. 614.

¹¹⁴⁹ Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XXX, s. 614.

3.1.1.3. Nefs İddiası

وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ “Allah, sizi Nefsine karşı dikkatli olmanız hakkında uyarmaktadır.”¹¹⁵⁰

“Sen benim içimde olanı bilirsin, ama ben Nefsinde olanı bilemem. Şüphesiz ki yalnızca sen gaybları hakkıyla bilensin.”¹¹⁵¹

فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ “Onlara şöyle de: “Selâm üzerinize olsun. Rabbiniz, Nefsi üzerine "rahmeti" yazdı.”¹¹⁵²

وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي “Ben seni Nefsim için seçtim.”¹¹⁵³

“Nefs” kelimesini Allah Teâlâ Kur’an’ı Kerim’de, yukarıdaki dört yerde zatına izafe etmek suretiyle kullanmıştır. Bu dört yerdeki “nefs” kullanımını müfessirler; “Allah’ın ilmi”,¹¹⁵⁴ “Allah’ın zatı” veya “bilgisi” şeklinde anlamışlardır.¹¹⁵⁵ İlk dönem müfessirlerinden İmam Mâtürîdî, Maide Suresi yüz on altıncı ayette yer alan “nefs” kelimesinin Allah’ın cismi anlamında kullanılamayacağını ifade ederek te’vil yoluna gitmiş ve burada kastedilenin, ya “gizlenilen şey” veya “Allah’ın ilmi” olduğunu belirtmiştir.¹¹⁵⁶ Ehl-i sünnet müfessirlerinin çoğunun ortak görüşü de bu yöndedir.¹¹⁵⁷

Müşebbihe ve Mücessime, Allah Teâlâ’nın “nefs” kelimesini bu ayetlerde kendi için kullanmasının, O’nun cismaniyetine delil olacağını iddia etmiştir. “Nefs” kelimesinin cisme sahip bir varlık için kullanılabileceğini, dolayısıyla Allah’ın bu kullanımla kendi cismine işaret ettiğini ve bunun da Allah’ın bir cisme sahip olduğunu ispatı ettiğini ifade etmişlerdir.¹¹⁵⁸

¹¹⁵⁰ Ali ‘İmran, 3/30.

¹¹⁵¹ Maide, 5/116.

¹¹⁵² En’am, 6/54.

¹¹⁵³ Ta-ha, 20/41.

¹¹⁵⁴ Mukatil, *Tefsir’u Mukatil*, I, s. 519.

¹¹⁵⁵ Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te’vilât’u Ehli’s-Sünne*, Tkh: Mecdî Baslum, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005, III, s. 653.

¹¹⁵⁶ Mâtürîdî, *Te’vilât*, III, s. 653.

¹¹⁵⁷ Şemsüddîn el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an (et-Tefsîru’l-Kurtubî)*, Thk: Ahmed el-Berdunî, Kahire: Daru’l-Kutübi’l-Mısıryye, 1964, VI, s. 376.

¹¹⁵⁸ Bkz: Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XII, s. 466.

Râzî, “nefs” kelimesinin “şahıs” anlamına gelmesini delil göstermek suretiyle Allah’a cismaniyet atfeden Müşebbihenin görüşlerinin tutarsız olduğunu, zîra nefsin zat manasında olduğunu ve Arap dilinde var olan; *نفس الشيء و ذات الشيء* “bir şeyin kendisi, bir şeyin zatı” şeklindeki kullanımın buna delil olacağını ifade etmiştir.¹¹⁵⁹ Râzî, En’am suresinde geçen *كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ* “Rabbiniz kendi üzerine rahmeti (merhameti) yazdı” ifadesinin, Allah’ın ‘Zat’ı için ‘Nefs’ tabirinin kullanımının mümkün olduğuna delil olacağını, bu ve diğer ayetlerde¹¹⁶⁰ geçen “nefs” tabirinin “zat” ve “hakikat” manasında olduğunu ifade eder.¹¹⁶¹ O, ayette geçen; *تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ* “Sen benim içimde olanı bilirsin, ama ben sende olanı bilemem”¹¹⁶² ifadesinin ise, Müşebbihenin iddia etmiş olduğu gibi Allah’ın cismine işaret etmeyeceğini, bu ayetten kastın; “sen benim bildiğim şeyleri bilirsin ancak ben senin malum olduğun hususları bilemem” manasına geldiğini ve Allah Teâla’nın konuyu, belaği bir üslupla açıklamış olduğunu söylemiştir.¹¹⁶³

Râzî bu konu üzerine akli çıkarımlarda bulunarak, madde ve kandan oluşmuş olan nefsin cisimlere ait olduğunu, Allah’ın cisim olması halinde mürekkep bir varlık olmuş olacağını ve mürekkep olan varlığın da mümkün bir varlık olması gerektiğini, bu sebeple bu anlamdaki nefsin Allah’ın zatı hakkında kullanımının gayri kabil olduğunu ifade etmiştir. Allah’ın tek olmasının mürekkep olmasına aykırı olduğunu, mürekkep olmayanın da cisim olamayacağını, yine müstağni olan Allah’ın mürekkep olmasının mümteni olduğunu, bütün bunlardan ötürü, Allah için “nefs” kullanımının Müşebbihenin ve Mücessimenin iddiasına uygun olarak, cisim manasında anlaşılmasının mümkün olamayacağını ortaya koymuştur.¹¹⁶⁴

Esâsü’t-Takdîs adlı eserinde de aynı konuya değinen Râzî, konuyla ilgili hadis rivayetlerini de vermek suretiyle “nefs” kelimesinin Allah’a izafe edilerek kullanıldığı ayet ve hadislerde nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamıştır. Bu izahlarına bakıldığında görüleceği üzere, Râzî’nin, “nefs” kelimesinin Allah’ın zatı hakkında kullanıldığı yerlerde

¹¹⁵⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XII, s. 466.

¹¹⁶⁰ Maide, 5/116.

¹¹⁶¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XIII, s. 6.

¹¹⁶² Maide, 5/116.

¹¹⁶³ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XII, s. 466.

¹¹⁶⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XIII, s. 6.

hakiki değil, mecazî anlamlarında kullanılmasının zorunlu olduğu ve bunu delillendirmiş olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁶⁵

3.1.1.4. Avuç İddiası (قبضة)

Allah'ın avucunun olduğu ve bunun cismaniyetine işaret etmiş olduğunu savunan Mücessimenin iddialarına delil olarak getirmiş olduğu ayet şudur: وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ “Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler. Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O'nun **avucundadır**. Gökler de O'nun kudretiyle dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir.”¹¹⁶⁶

Ayette geçmekte olan قَبْض (Kabd) kelimesi; bir şeyi almak, sahip olmak, bir avuç almak-vermek, bir şeyi tutmak gibi manalara gelir.¹¹⁶⁷ Kur'an'ı Kerim'de farklı yerlerde geçen kabza kelimesini,¹¹⁶⁸ yukarıdaki ayette Allah Teâlâ, kendisi için kullanmıştır.¹¹⁶⁹ Mücessime, benzer ayetlerde olduğu gibi bu ayetteki “kabza” (avuç) kelimesini de Allah'ı teşbih etme şeklinde yorumlamış ve Allah'ın avucunun olduğunu iddia etmişlerdir.¹¹⁷⁰ Mukâtil b. Süleyman'ın (ö.150/767) İbn Abbas'tan gelen ve Allah'ın kıyamet günü arzı avucunda tuttuğunu belirten bir hadisi de delil göstermek suretiyle, bu ayete vermiş olduğu ‘yer Allah'ın sağ elindedir’ sözünün¹¹⁷¹ aksine Râzî, bu ayetteki “kabza” kelimesine, “avuç” ve “el” manalarının verilmesinin mümkün olamayacağını ifade etmiştir.¹¹⁷²

Esâsü't-Takdîs adlı eserinde konuyla ilgili birkaç hadisi de örnek olarak vererek, kabza kelimesine el, avuç manasının verilemeyecek olmasının sebeplerini açıklayan Râzî,¹¹⁷³ tefsirinde ise, Zemahşerî'nin bu ayeti tefsirini¹¹⁷⁴ eleştirerek konuyu şu şekilde

¹¹⁶⁵ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 97.

¹¹⁶⁶ Zümer, 39/67.

¹¹⁶⁷ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belağ*, s. 350.

¹¹⁶⁸ Bakara, 2/245; Tevbe, 9/67; Ta-ha, 20/96; Furkan, 25/46.

¹¹⁶⁹ Zümer, 39/67; (Müfredat müellifi, ayette geçen “kabza” kelimesine elinde bulunma, başkasının sahip olamaması şeklinde mana vermiştir. Bkz; ; Rağıp el-İsfahânî, *Mufredât'u Elfâzı'l-Kur'ân*, Dımaşk: Daru'l-İlm, 2011, s. 652.)

¹¹⁷⁰ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 102.

¹¹⁷¹ Mukatil, *Tefsir'u Mukatil*, s. 685.

¹¹⁷² Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII, s. 474.

¹¹⁷³ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 102,103.

¹¹⁷⁴ Zemahşerî bu ayeti açıklarken, ayetteki kabza (avuç) ve yemîn (sağ el) lafızlarıyla hakikat veya mecaz cihetine gitmeksizin, bu lafızların Allah'ın azametini işaret ettiğini ifade etmiştir. (Bkz: Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, s. 139.)

açıklamıştır. Ayette geçen “kabza” ve “yemin/sağ” kelimelerinin zahiri manaları alınacak olursa, bunlar birer uzuv ve organı çağrıştırır. Allah Teâlâ hakkında bir takım uzuv ve organların düşünülmesinin imkânsız olması hususunda aklî deliller mevcut olması sebebiyle, ayetlerdeki manayı mecaz manaya hamletmek gerekli olur.¹¹⁷⁵

Ayetin zahir manası alınması halinde ve ayetteki “kabza” kelimesine “avuç” manası verilmesi durumunda, ‘yeryüzü Allah’ın avucudur, yumruğudur’ gibi bir mananın ortaya çıkacağını ve Allah hakkında bu durumun muhal olduğunu belirten Râzî, farklı bir açıklamayı da sebep olarak zikretmiştir. O’na göre; böyle bir mana verilmesi durumunda üzerinde farklı birçok necaset olan ve dolayısıyla bazı kısımları necis olan yeryüzünün Allah’ın yumruğu olması, necasetin de elinde olacağı sonucunu doğurur ki, bu hal Allah için açıklanması imkânsız olan bir durumdur.¹¹⁷⁶

Râzî, Arapların, bir kimsenin başka birisinin sorumluluğu ve idaresi altında olması durumunu ifade ederken فُلَانٌ فِي قَبْضَةِ فُلَانٍ (Falan kişi, filan kişinin kabzası (gözetimi) altındadır) demiş olmalarını ve fakihlerin قَبْضَ فُلَانٍ كَذَا وَصَارَ فِي قَبْضَتِهِ (Falanca şu şeyi kabzetti (aldı) ve o şey O’nun kabzasına (mülkiyetine) girdi) sözünü delil göstererek, “kabza” kelimesinin manasının “mülkünde olmak” şeklinde olması gerektiği görüşündedir. Dolayısıyla O’na göre ayetin manası; “yeryüzü kıyamet günü bütünüyle O’nun hâkimiyetindedir” şeklinde mecazi manaya te’vil olunmalıdır.¹¹⁷⁷

Bunların yanı sıra Râzî, toprağın yerden yaratılmış ve bozulmayı-imarı, birleşme ve ayrışmayı kabul eder bir yapıda olduğunu, dolayısıyla ayete hakiki mana verilmesi durumunda bu özelliklerin Allah için de var sayılmış olacağı zikreder. Bu durumun ise, Allah’ın avucunun yaratılmış olması ve Allah’ın tecezzi/parçalanma kabul etmesi sonucunu beraberinde getireceği görüşündedir. O’na göre bu sonuç da Allah Teâlâ için söz konusu olamayacak bir durumdur.¹¹⁷⁸

Yukarıda zikredilen sebeplerden ötürü Râzî, Zümer Suresi 67. ayette geçmekte olan ‘kabza’ kelimesine hakiki manasının verilmesinin mümkün olamayacağı ve te’vil yoluna

¹¹⁷⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVII, s. 474.

¹¹⁷⁶ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 102.

¹¹⁷⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVII, s. 474.

¹¹⁷⁸ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 102.

gidilmesinin zorunluluk olduğu kanaatini taşır. O’na göre, ayetteki قبضته ifadesinin manası, Allah’ın kudreti, nusrati, mülkü ve hâkimiyeti şekillerinden biriyle te’vil edilmek suretiyle هذه البلدة في قبضة السلطان (şu belde sultanın mülkü altındadır) cümlesindeki ifade de olduğu gibi anlamlandırılmak zorunludur.¹¹⁷⁹

3.1.1.5. Cenb/Yan İddiası (Cenb)

جَنب kelimesi Arapçada “organ” manasında, vücudun yan kısmı için istiare edilerek kullanılan bir kelimedir.¹¹⁸⁰ Kur’an’da, “cenb” kelimesi kişinin sağ veya sol tarafı,¹¹⁸¹ vücut,¹¹⁸² yakın¹¹⁸³ gibi manalarda kullanılmış, bunların dışında bir yerde ise bu kelimeyi Allah Teâlâ kendi ismiyle birlikte ve kendisine atıfla zikretmiştir.

Zümer Suresi’ndeki ifadede; فِي جَنْبِ اللَّهِ “Allah’ın yan tarafı”¹¹⁸⁴ tabiri kullanılmıştır. Ayetteki فِي جَنْبِ اللَّهِ “Allah’ın yan tarafı” izafet terkiibini açıklarken, Mücâhid,¹¹⁸⁵ Mukâtil,¹¹⁸⁶ Tüsterî¹¹⁸⁷ Taberî¹¹⁸⁸ ve Zemahşerî¹¹⁸⁹ gibi bazı müfessirler¹¹⁹⁰ ve dilcilerin¹¹⁹¹ kahir ekserisi, فِي ذَاتِ اللَّهِ şeklinde, “Allah’ın zatı, emri, sınırları” ve “Allah’ın taati” manasını vermek suretiyle mecaz yolunu tercih etmişlerdir.

Allah’a uzuv isnat eden Müşebbihe ve Mücessime, ayette geçen جَنْب “yan” ifadesine dayanarak Allah’ın yanının olduğunu iddia etmek suretiyle teşbihe düşmüşlerdir.¹¹⁹² Râzî

¹¹⁷⁹ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 103.

¹¹⁸⁰ Isfehânî, *Mufredât*, s. 205.

¹¹⁸¹ Tevbe, 9/35.

¹¹⁸² Secde, 32/16; Al’i ‘İmran, 3/191.

¹¹⁸³ Nisa, 4/36.

¹¹⁸⁴ Zümer, 39/56.

¹¹⁸⁵ Mücahid b. Cebr, *Tefsîru’l-Mücahid*, Thk: Muhammed Abdüsselam Ebu’n-Nîl, Kahire: Daru’l-Fikri’l-İslâmiyye, 1989, s. 580.

¹¹⁸⁶ Mukatil, *Tefsîr’u Mukatil*, II, s. 684.

¹¹⁸⁷ Ebu Muhammed Sehl b. Abdullah b. Yunus b. Ref’ et-Tüsterî (ö.283/896), *Tefsîru’l-Tüsterî*, Thk: Muhammed Basil, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1423, s. 135.

¹¹⁸⁸ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VI, s. 398.

¹¹⁸⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, s. 132.

¹¹⁹⁰ Mâtürîdî’de aynı görüştedir. Allah’ın sınırlarını ve birliğini tanımama ve nimetine nankörlük etme şeklinde açıklamıştır. (Bkz: Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VIII, s. 697)

¹¹⁹¹ Isfehânî, a.g.e., s. 205.

¹¹⁹² Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVII, s. 466.

onların bu iddialarına cevap vermiş ve bu iddialarının tutarsızlığını delillerle ispat etme yoluna gitmiştir.

Râzî'ye göre; şayet جَنْبٍ (yan) kelimesi, Allah'a ait bir uzuv olarak anlamlandırılacak olursa, bu durumda bahsi geçen bu uzuv için ayette geçen فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ "Allah'ın yan tarafında kusur işlemek" manası geçersiz olmak zorundadır. Çünkü Allah'a ait bir uzvun kusur işlemesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla bu sebepten ötürü, ayette geçmekte olan bu ifadenin te'vil edilmesi zorunluluk olarak karşımıza çıkar.¹¹⁹³ Müfessirlerin de bahsi geçen zorunluluk sebebiyle ayette geçen "kusur işlemek" lafzını te'vil ettiklerini delil olarak gösteren Râzî, bu tabir için İbn Abbas'ın; "Allah'ın sevap ve mükâfatını elde edememe", Mukâtil'in; "Allah'ın zikrini yitirme, zâyî etme", Mücâhid'in; "Allah'ın emri", Hasan el-Basrî'nin; "Allah'ın taati", Said b. Cübeyr'in ise; "Allah hakkında" manalarını tercih etmek suretiyle manayı te'vil yoluna gittiklerini ifade etmiştir.¹¹⁹⁴

"Allah'ın cenbî" tabiri hakkında bu detayları veren Râzî, cenb denilmesinin sebebinin, bir varlığın ait olduğu şeyin taraflarından bir kısmı olması olduğunu belirterek, bu ayette de "cenb" kelimesi için "hak, emir ve taat" manalarını takdir etmenin uygun olacağını söylemiştir.¹¹⁹⁵ Burada "cenb" kelimesinin "vech" (rıza) manasında kullanılmasının da mümkün olduğunu, Allah rızası için bir işi yapanın başkasına sırtını döneceğini (onlardan beklentisi olmayacağını), başkalarının rızasının onun için mühim olmadığını ve böylesi ameller için de; جَنْبِ اللَّهِ kavramının kullanılabileceğini, bunun örfen câri bir kullanım olması sebebiyle bahsi geçen ayetteki mananın da bu olmasının makul ve ihtimal dahilinde olabileceğini belirtmiştir.¹¹⁹⁶

3.1.2. Diğer Cismaniyet İddiaları

Yukarıda, zikri geçen haberi sıfatlar hususunda Müşebbihe ve Mücessimenin görüşlerine, kısaca müfessirlerin düşüncelerine ve Râzî'nin görüş ve cevaplarına yer

¹¹⁹³ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII, s. 466.

¹¹⁹⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII, s. 466.

¹¹⁹⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII, s. 466.

¹¹⁹⁶ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 108.

verilmiştir. Haberi sıfatlar dışında bazı konularda da Allah cisimlere benzetilmiş ve İmam Râzî de bu görüşlere cevap vermiştir. Aşağıda bu hususlara da değinilecektir.

3.1.2.1. Samediyet:

Bir şeye veya birine yönelmek,¹¹⁹⁷ dayanmak, sabit olmak, karar kılmak, sebat etmek¹¹⁹⁸ manasında olan صمد (Sa-me-de) kelimesi, İhlas Suresinde'de الصمد (es-Samed) şeklinde, Allah'ın esmasından biri olarak kullanılmaktadır. Bu haliyle kelime, işlerin halli için kendisine müracaat edilen seyyid, efendi,¹¹⁹⁹ yüce bir mekân, içerisinde boşluk olmayan dayanak, kendisinden başka bir şeyin ona dahil olmadığı madde gibi manaları ihtiva etmektedir.¹²⁰⁰

İlk dönem müfessirler الصمد (es-Samed) kelimesini, yaratılmışlarda olduğu şekliyle kendisinde boşluk olmayan, yaratılmışların kendisine ihtiyaç ve isteklerinin halli için yöneldiği, kendisinden yüce kimsenin olmadığı efendi,¹²⁰¹ daima baki olan, yeme ve içmeye muhtaç olmayan,¹²⁰² ancak kendisine ibadet olunulabilecek mabud, ölmeyecek ve kendisine varis olunamayacak ilah,¹²⁰³ şeklinde farklı manalarda te'vil etmişlerdir. Bununla birlikte, الصمد ifadesinin المصمود manasında mef'ul olarak kullanıldığını ve dolayısıyla da mananın; ihtiyaçlar için kendisine güvenilip dayanılan efendi olduğunu ve böyle kabul edildiğinde ise الصمد الله ayetinin manasının, 'tüm mahlûkatın kendisinden müstağni olmadığı O'na dayandığı, O'nu yerin ve göklerin tek yaratıcısı kabul ettiği Allah olacağını' söyleyenler de olmuştur.¹²⁰⁴

¹¹⁹⁷ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğâ*, s. 254.

¹¹⁹⁸ İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, III, s. 258; Halebî, *'Umdetü'l-Huffâz*, I, s. 202; İbrahim Mustafa ve diğerleri, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Kahire: Daru'l-D'ave, b.t.y., I, s. 522.

¹¹⁹⁹ Isfehânî, *Mufredât*, s. 492.

¹²⁰⁰ İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, III, s. 258; İbrahim Mustafa ve diğerleri, *el-Mu'cem*, I, s. 523.

¹²⁰¹ Abdurrahman b. İshak el-Bağdâdî ez-Zeccâcî (ö.337/949), *İştikâku Esmâillâh*, Thk: Abdul Hüseyin el-Mübarek, Müessesetü'r-Risale, b.y.y., 1986, s. 252.

¹²⁰² Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî (ö.375/986), *Bahru'l-'Ulûm*, Thk: 'Adil Ahmed 'Abdelmevcûd, 'Ali Muhammed Meavvad, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993, III, s. 525.

¹²⁰³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, s. 582.

¹²⁰⁴ Zemahşerî, *Keşşaf*, IV, s. 813; Vahidî; Efendimiz'in (sav) İhlas Suresi'ndeki الصمد lafzının ne manaya geldiği hakkında kendisine sorulan soruya الْحَوَائِجِ فِي الْيَوْمِ "Bütün ihtiyaçlar için kendisine yönelilen efendidir" sözünü delil göstererek ayetin manasının bu olduğunu söylemiştir. (Bkz: Ebu'l-Hasan

İsimlerinden bir tanesinin “Necat” olmasını, “Allah’ın insanı dünyada teşbihten kurtarması” olarak anlayan Râzî, bu surenin teşbih ehline büyük bir reddiye olduğu kanısındadır.¹²⁰⁵ İhlas Suresinde geçmekte olan الصمد “es-Samed” tabiri, Râzî’nin ifadesiyle; “Müşebbihenin cahillerinden bazıları”¹²⁰⁶ tarafından “Allah’ın içerisinde boşluk olmayan bir cisim”¹²⁰⁷ olduğuna delil olarak kullanılmıştır. Râzî, kelimenin hakiki manasının; toz tutmayan, kendisine bir şeyin giremediği, kendisinden bir şeyin çıkamadığı düz ve pürüzsüz taş, kendisinden başka bir şeyin ona giremediği, sert olan yumuşaklığı ve gevşekliği olmayan ve içerisinde boşluk olmayan şey anlamında olması hasebiyle, bu kelimenin te’vil edilmesinin gerekli olduğunu, zira bu manaların hiç birinin Allah için sübutunun mümkün olamayacağını söyler.¹²⁰⁸

Yine yukarıdaki şekliyle Râzî, Allah’ın cisim olduğunu iddia etmenin mümkün olamayacağını, çünkü Allah Teâlâ’nın zıtlıktan ve parçalara ayrılabilmekten beri olması ve dış etkilere açık olmaması sebebiyle, cismin özelliklerini taşımadığını ve vâcibu’l-vucûd olması hasebiyle noksanlık ve fazlalıklardan uzak olduğunu ifade etmiştir.¹²⁰⁹ Ayette geçmekte olan “samed” kelimesinin Allah’ın cisim olmadığı ve bir mekânı olmadığına en büyük delil olduğunu söyleyen Râzî, cisim olan şeylerin mürekkep olduğunu ve başkalarına ihtiyaç duyacağını, bunun ise “samed” kelimesiyle tezat teşkil edeceğini ifade etmiştir.¹²¹⁰ Yine “samed” kelimesi, başka hiçbir varlığa muhtaç olmamayı temsil ederken, cisim olma veya organlardan teşekkül etmiş olma iddiası, samediyet vasfına mutlak olarak aykırılık teşkil edecektir. Çünkü görmek için gözlere, tutmak için ellere vs. ihtiyacı olmak, samed olmamayı gerektirmektedir.¹²¹¹

Efendimiz’in (sav) kendisine sorulan soru üzerine “samed” kelimesini; “ihtiyaçlar için kendisine başvurulana efendi”¹²¹² şeklinde tanımlamasının, mecazî manaya yönelmenin gerekli olduğunu gösterdiğini ifade eden Râzî, ayetin öncesinin de hakiki mananın

‘Ali b. Ahmed b. Muhammed b. ‘Ali el-Vahidî (ö.468/1076), *el-Vasîd fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, Tah: ‘Adil Ahmed ‘Abdulmevcûd, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1994, IV, s. 571.)

¹²⁰⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXXII, s. 357.

¹²⁰⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXXII, s. 362.

¹²⁰⁷ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 77.

¹²⁰⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXXII, s. 362; Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 77-78.

¹²⁰⁹ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 78.

¹²¹⁰ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 25.

¹²¹¹ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 26.

¹²¹² Farklı kişilere ait zikredilen şekilde rivayetler olsa da Hz. Peygambere aidiyetin olduğu rivayete rastlanamamıştır.

verilmesine engel olduğunu iddia eder.¹²¹³ Allah Teâla'nın “samed” kelimesinin hakiki kullanımından münezzeh olduğuna şu şiirle istişhad getiren Râzî, buradaki samed kelimesinin mef'ul şeklinde, ‘kimseye muhtaç olmayan efendi’ anlamında kullanıldığını söylemiştir.

1214 أَلَا بَكَرَ النَّاعِي بِخَيْرِ بَنِي أَسَدٍ ... بَعْمَرُو بَنِي مَسْعُودٍ وَبِالسَّيِّدِ الصَّمَدِ

“Ölüm habercisi; Beni Esed’in yani **kimseye muhtaç olmayan efendi** Amr b. Mes’ud’un haberini erken verdi.”¹²¹⁵

Ayette kullanılan terkipten hareketle Râzî, “es-Samed” kelimesinin Allah’ın cisim olduğunu iddia edenlerin söylemlerini nakz edeceğini de şu şekilde açıklamıştır: اللَّهُ الصَّمَدُ (Allah Sameddir) ifadesi, mevcudatta Allah dışında başka bir samedin olmamasını gerekli kılar. الصَّمَدُ (es-Samed) kelimesi, الْمَصْمُود (el-Masmûd: her türlü ihtiyaç için kendisine başvurulmuş veya zatı itibariyle hiçbir değişiklik kabul etmeyen) şeklinde tefsir olununca, varlıklar aleminde Allah’tan başka böyle bir varlık olamayacağı da zahir olmuş olur. Bu şekilde bu ayet bir önceki ayet olan اللَّهُ أَحَدٌ (Allah birdir) ayetinin işaret ettiği manayla örtüşmüş olur.¹²¹⁶

Samed kelimesinin teşbih ehli için adeta bir reddiye olduğunu yukarıda farklı şekillerle ifade eden Râzî, Allah’ın samed oluşunu, O’nun vahdaniyetinin bir nişanesi olarak kabul eder.

¹²¹³ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXXII, s. 362; Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 77.

¹²¹⁴ أَلَا بَكَرَ النَّاعِي بِخَيْرِ بَنِي أَسَدٍ ... نَعَمْ وَابْنُ مَسْعُودٍ وَبِالسَّيِّدِ الصَّمَدِ Bazı nüshalarda şiir bu şekliyle geçmektedir.

¹²¹⁵ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 77.

¹²¹⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXXII, s. 363.

3.1.2.2. İstihyâ:

Lügatte utangaçlık,¹²¹⁷ edep, terbiye,¹²¹⁸ nefsi kötülüklerden uzak tutmak,¹²¹⁹ bulunduğu hal üzere bırakmak,¹²²⁰ manalarına gelen الحَيَاء (el-hayâ) kelimesi, Kuran'ı Kerim'de bir yerde aşağıdaki şekilde Allah Teâlâ'nın zatı için kullanılmıştır:

لَا يَسْتَحْيِي أَنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا “Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez.”¹²²¹

Allah'ın kendi zatı için hayâ kelimesini kullanmış olduğu bu ayetteki لَا يَسْتَحْيِي “çekinmez, hayâ etmez” ifadesi müfessirlerce, hakkı açıklamak ve bu konuda örnek vermekten imtina etmemek,¹²²² korkmamak,¹²²³ şeklinde manalandırılmıştır. İmam Mâtürîdî, ayette geçmekte olan لَا يَسْتَحْيِي “çekinmez, hayâ etmez” ifadesinin Allah'a izafesi noktasında ulemanın ihtilaf ettiğini ifade eder.¹²²⁴ Zemahşerî ise; hayânın insanda meydana gelen bir değişiklik, bir kırılma olduğunu, bu değişikliğin başkaları tarafından ayıplanma ve azarlanma korkusu sebebiyle meydana geleceğini ve insanda kuvvet kaybı, canlılığının azalması gibi neticeler doğuracağını söyler. Dolayısıyla bahsi geçen bu durumların Allah Teâlâ için mümkün olmasının caiz olmadığından hareketle, söz konusu kelimeyi te'vil

¹²¹⁷ İbrahim Mustafa ve diğerleri, **el-Mu'cem**, I, s. 213.

¹²¹⁸ İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, XIV, s. 217.

¹²¹⁹ Ahmed Rıza, **Mu'cemu Metni'l-Lüga**, Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, 1958, II, s. 211.

¹²²⁰ Halebî, **'Umdetü'l-Huffâz**, I, s. 479.

¹²²¹ Bakara, 2/26.

¹²²² Semerkandî, **Bahru'l-'Ulûm**, I, s. 36.

¹²²³ Taberî, hayâ etmenin korkmakla aynı anlamı taşıyor olması sebebiyle bu manayı vermiştir. (Bkz: Taberî, **Câmi'u'l-Beyân**, I, s. 402.)

¹²²⁴ Mâtürîdî; bu kelimenin Allah'a izafesinin caiz olup olmaması noktasında iki farklı düşüncenin var olduğunu belirterek görüşlerini şu şekilde açıklar: Caiz olduğunu düşünenler, إِنَّ اللَّهَ يَسْتَحْيِي أَنْ يَعْذِبَ مِنْ شَاب (Allah Teâlâ, İslâm yolunda yaşlanana azap etmekten utanır) (Bkz: Muhammed b. 'Ali b. el-Hasan b. Beşir el-Hakîm et-Tirmîzî, **Nevâdiru'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Rasûl**, Thk: 'Abdurrahman 'Umeyre, Beyrut: Dâru'l-Cil, b.t.y., III, s. 229) hadisinde de aynı izafenin geçiyor olması sebebiyle bu kullanımın caiz olacağını savunurlar. Hayâ kelimesinin Allah'a izafesinin, تَقَى اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ (Bakara, 2/15) veya يُخَادِعُونَ اللَّهَ (Bakara, 2/9) ifadeleri gibi olduğunu söylerler. Allah'a bu kelimenin izafe edilemeyeceği görüşünde olanlar ise, kelimenin tahtında bir şeyden yüz çevirme gurur yapma gibi insana ait özelliklerin mündemiç olmasını, bunların Allah için caiz olamayacağını sebep olarak gösterirler. Dolayısıyla bu ayette geçmekte olan hayâ tabirinin, terk etme manasında olduğunu ifade ederler. (Bkz: Mâtürîdî, **Te'vilât**, I, s. 407.)

ederek, **لَا يَسْتَحْيِي** أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا ifadesinin buradaki manasının ‘misal vermeyi **bırakmaz, terk etmez**’ olduğunu savunur.¹²²⁵

Allah için utanmak, hayâ etmek kelimelerinin kullanılıp kullanılamayacağı, bu kullanımın Allah’ı cisimlere teşbih etme manasına gelip gelmeyeceği hususunda Râzî’nin, Zemahşerî’nin fikri yapısına yakın bir düşüncede olduğu söylenilebilir. Râzî, konunun iyi anlaşılması adına ‘hayâ’ kelimesinin sözlük anlamını ve ıstikakını öncelikle açıklayarak, الْحَيَاءُ kelimesinin الْحَيَاة kelimesinden müştak olduğunu ve eleştirilme endişesiyle insanda meydana gelen moralsizlik hali ve hayatını üzüntüye gark eden şey olduğunu belirtir.¹²²⁶

Râzî, bedendeki bir değişikliği ifade eden “hayâ” kelimesinin Araplar arasında var olan; مَاتَ حَيَاءً (utancından öldü) ve رَأَيْتُ الْهَلَكَ فِي وَجْهِهِ مِنْ شِدَّةِ الْحَيَاءِ (Çok utanması sebebiyle kahrolduğunu yüzünde gördüm) gibi farklı şekillerde kullanımlarının olduğunu belirtir.¹²²⁷ O; kelimenin mefhumunun insanda meydana gelen ciddi bir değişikliği ortaya koyması sebebiyle, “hayâ” kelimesinin, zahiri manasında Allah için kullanılmasının mümkün olamayacağını ve bu sebeple burada te’vile gidilmesinin zaruret olduğunu ifade eder.¹²²⁸ Çünkü Râzî’ye göre, insanlarda değişikliği ifade eden kelime, aynı manasıyla Allah hakkında da kullanılacak olursa, Allah için de bir değişikliğin olmasını zarurî kılacaktır ki, bu durum Allah için mümkün olmayan hususlar arasında yer almaktadır.

Râzî, hayâ duygusunun, ayette olduğu şekliyle zahiri manasıyla Allah için kullanılması durumunda, te’vile gidilmesinin mecburi olduğunu belirttikten sonra bu ve bunun gibi hisler hakkında genel bir perspektif ortaya koyar. O’na göre Allah Teâlâ’ya bu vasıflar izafe edildiğinde, bu vasıflanma başlangıçları itibari ile değil sonuçları itibari ile Allah için vuku bulur.¹²²⁹

Bu konuya, ayette geçen “hayâ” kelimesinden örnek verilecek olursa şöyle ifade edilebilir: Hayâ kelimesi; başlangıç açısından insanın ayıplanma korkusu ile içine düştüğü cismanî bir değişikliği, sonucu itibarıyla ise, kötü olan bir işi terk etme manasını bünyesinde

¹²²⁵ Zemahşerî, **Keşşâf**, I, s. 117.

¹²²⁶ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, II, s. 361.

¹²²⁷ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, II, s. 361.

¹²²⁸ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, II, s. 361.

¹²²⁹ Râzî, **Esâsü’t-Takdîs**, s. 112.

bulundurmaktadır. Allah için hayâ vaki olduğunda, başlangıç noktası olan “nefsin inkisarı” sayılabilecek bir değişiklikten söz edilmesi söz konusu değildir. Allah için varit olan durum sadece fiili terk etmektir.¹²³⁰ Daha iyi anlaşılması için ‘gazap’ kelimesi için de aynı örnek verilebilir. Gazabın da başlangıcı bir de sonu vardır. Başlangıç açısından gazap, kan basıncının yükselip kişide intikam hırsının ortaya çıkması iken, sonuç açısından ise cezalandırma ve intikam almanın vuku bulması söz konusudur. İnsan için durum böyle olsa da Allah için gazap vasfı söz konusu olduğunda, ortaya çıkan husus kan basıncının artıp intikam hissinin oluşması değil, gazabın son sınırdır ki bu da cezanın gelmesidir.¹²³¹

Râzî, bu vasıfların Allah hakkında kullanılması hususunda başka bir noktayı da dikkatlere sunar. Bu tür vasıflarla Allah’ı nitelemek caiz değilken, bu vasıfları Allah Teâlâ’dan nefyetmek caiz midir? Yani ‘Allah utanmaz’¹²³², ‘O’nu ne unutkanlık ne de uyku tutar’¹²³³, ‘Allah doğmamış ve doğrulmamıştır’¹²³⁴ örneklerinde olduğu şekliyle Allah’ı vasıflamak doğru mudur? Râzî, bu tür bir kullanımın, yani bu vasıfları Allah’tan nefyetme amacıyla: ‘Bu vasıfların kullanılmaları mümkün ve caiz değildir’ demek şeklinde kullanımlarının mümkün olacağını savunmaktadır.¹²³⁵ Yani Râzî’ye göre: “Allah utanmazdır” demek caiz değildir, ancak “Allah utanmazdır demek caiz değildir, yanlıştır, bu kullanım doğru değildir” şeklindeki bir kullanım mümkündür.

Râzî, diğer hissi durumlarda da Allah’ın insanlarda var olduğu şekliyle vasıflanmasının yanlış olacağını, böyle bir durumun ortaya çıkması halinde ise ayetlerin te’vil edilme zarureti ortaya çıkacağını belirtmiş, bu ayette de aynı ilkeyi uygulamıştır.

3.1.2.3. Lika:

Biriyle karşılaşmak, tesadüf etmek,¹²³⁶ görmek, ulaşmak, vasıl olmak¹²³⁷ manalarına gelmekte olan لِقَاء kelimesinin ayetlerdeki kullanımları, teşbih ve tecsîm ehline, Allah’a cismaniyet izafe etmede delil olarak kullanmış oldukları argümanlardandır. Onlar,

¹²³⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, I, s. 223.

¹²³¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, II, s. 361; Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 112.

¹²³² Bakara, 2/26.

¹²³³ Bakara, 2/255.

¹²³⁴ İhlas, 112/3.

¹²³⁵ Daha kapsamlı bilgi için bkz; Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 113.

¹²³⁶ Isfehânî, *Mufredât*, s. 745.

¹²³⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XVI, s. 109.

aşağıda verilecek olan ayetleri ve bazı hadisleri¹²³⁸ kendi fikirlerini desteklemek için kullanmışlardır. Müşebbihe, kavuşma لِقَاء kelimesi için; ‘belli bir cisme sahip olmayana dönülmesi, onunla karşılaşılması ve kavuşulması hayal ürünüdür, dolayısıyla ayetlerde Allah’a dönülüp O’na kavuşulacağından bahsediliyorsa, Allah’ın bir cisme sahip olduğu sabit olur’ iddiasındadır.¹²³⁹ Bu iddiaları için delil olarak kullanmış oldukları ayetler şunlardır:

الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ “Onlar, Rablerine kavuşacaklarını ve gerçekten O’na döneceklerini çok iyi bilirlir.”¹²⁴⁰

وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ “Allah’a karşı gelmekten sakının ve her hâlde onun huzuruna varacağınızı bilin.”¹²⁴¹

قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ “Allah’a kavuşacaklarını kesin olarak bilenler”¹²⁴²

Râzî, Bakara Suresindeki bu ayetlerin tefsirinde; لِقَاء kelimesinin hakiki ve zâhir anlamında kullanılmasının, Allah Teâlâ’ya zanda bulunmak olacağını, bu kullanımın mecazi bir kullanım olduğunu ifade etmektedir.¹²⁴³ Ayette geçmekte olan الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ ifadesi,¹²⁴⁴ mecazî bir kullanımdır. Çünkü Allah ile kavuşmak ölüm sonucunda gerçekleşebilecektir.¹²⁴⁵ Ölen kimseler için kullanılan ve Türkçe’ye de geçmiş olan, Arapçadaki; إنه لقي ربه (O, Rabbine kavuştu) kullanımını, ayetteki bu kullanımın mecazi

¹²³⁸ من احب الله لقاءه “Kim Allah’ı severse, O’na kavuşur” şeklinde, metnine ulaşamadığımız, bir rivayeti, Müşebbihenin, hadis şeklinde delil olarak kullandığını Râzî, söylemektedir. (Bkz: Râzî, **Esâsü’t-Takdîs**, s. 78.)

¹²³⁹ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, III, s. 492.

¹²⁴⁰ Bakara, 2/46.

¹²⁴¹ Bakara, 2/223.

¹²⁴² Bakara, 2/249.

¹²⁴³ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, III, s. 491.

¹²⁴⁴ Bakara, 2/46.

¹²⁴⁵ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, III, s. 491.

olduğuna delil olarak getiren Râzî, bu şekliyle ayetin manasının “o namaz, ölümü her an göz önünde bulunduran huşu sahiplerine zor ve ağır gelmez”¹²⁴⁶ olacağını ifade etmiştir.¹²⁴⁷

Râzî’ye göre; bunun yanı sıra “Allah’la karşılaşma”, “O’na kavuşma” manasını taşıyan diğer ayetlere; ‘Allah’ın verecek olduğu sevap ile karşılaşma’ manası da verilebileceği gibi, daha zahidane bir bakış açısıyla ‘kişinin günahıyla beraber Rabbiyle karşılaşması’ şeklinde de mana verilebilir.¹²⁴⁸

Diğer bir ayet olan; فَأَعْمَبَهُمْ نِفَاقًا فِي فُلُوهِمْ إِلَى يَوْمٍ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ

“Allah’a verdikleri sözü tutmadıkları ve yalan söyledikleri için O da kalplerine, kendisiyle karşılaşacakları güne kadar (sürecek) bir nifak soktu”¹²⁴⁹ ayetinin tefsiri bağlamında Râzî, ilk önce Cübbâî’nin¹²⁵⁰ (ö.303/915) konu hakkındaki fikirlerini vermiş daha sonra kendi fikrini beyan etmiştir. Cübbâî, Müşebbihenin تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ “Kendisine kavuştukları gün, Allah’ın onlara iltifatı, selamdır”¹²⁵¹ ayetini, kendilerine delil olarak gösterdiklerini, ancak bu ayette geçmekte olan “lika” kelimesinin manasının Allah’ın zatını görmek olmadığını ifade etmiştir. Çünkü O’na göre, bu ayette Allah Teâlâ, aynı kelimeyi münafıklar için kullanmıştır ve âlimler, kâfirlerin Allah’ı görmesinin mümkün olmayacağına görüş birliği içindedir görüşündedir.¹²⁵²

Râzî ise, “lika” kelimesinin “görmek” anlamının yanı sıra “vasıl olmak” manasına da geldiğini belirtir. Çünkü ayette; قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ “Mûsâ’nın arkadaşları, ‘Eyvah yakalandık’ dediler”¹²⁵³ “idrak” kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Dolayısıyla Tevbe

¹²⁴⁶ Râzî, **Tefsîr-i Kebir Tercemesi**, II, s. 487.

¹²⁴⁷ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, III, s. 491.

¹²⁴⁸ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, III, s. 491

¹²⁴⁹ Tevbe, 9/77.

¹²⁵⁰ Asıl adı; Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî, tefsir, fıkıh ve kelam alanlarında ün yapmış, Basra bölgesinde Mu’tezilenin önde gelenlerinden biridir. (Bkz: Yusuf Şevki Yavuz, “**Cübbâî**”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, XIII, s. 99)

¹²⁵¹ Ahzab, 33/44.

¹²⁵² Cübbâî, bunun yanında; مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ كَاذِبَةٍ لِيَقْطَعَ بِهَا حَقَّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانٌ “Müslüman birinin hakkını almak için yalandan yemin eden kişi, gazaba uğramış olarak Allah’a **mülaki olur**” (Hadis için bkz: Mecdü’d-Dîn Ebu’s-Se’âdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed ‘Abdülkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü’l-Esîr, **Câmi’u’l-Usûl fi Ehâdisi’r-Resûl**, Thk: ‘Abdülkâdir el-Arnâvûd, Beyrut: Mektebetü’l-Helvânî, 1972, XI, s. 704) hadisini de görüşünü destekleme adına delil olarak sunar. Dolayısıyla buradaki “lika” kelimesinden maksat Cübbâî’ye göre, o kimsenin ceza ile karşı karşıya kalmasıdır. (Bkz: Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XVI, s. 109)

¹²⁵³ Şuara, 26/61.

Suresindeki bu ayetteki mana; “Allah’a verdikleri sözü tutmadıkları ve yalan söyledikleri için O da, kalplerine O’nun hüküm ve kazasının ifa edildiği güne kadar (sürecek) bir nifak soktu” şeklinde te’vil edilmelidir demiştir.¹²⁵⁴

“Öldükten sonra) bize kavuşmayı ummayanlar dediler ki!”¹²⁵⁵ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا

“Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın ve Rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın.”¹²⁵⁶ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا

“Hayır, onlar Rablerine kavuşmayı inkâr etmektedirler.”¹²⁵⁷ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ

“Ey insan! Şüphesiz, sen Rabbine (kavuşuncaya kadar) didinip duracak ve sonunda didinmenin karşılığına kavuşacaksın.”¹²⁵⁸ يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدًّا فَمَلَأْ بِهِ

Allah ile karşılaşma manasına gelebilecek yukarıda yazılmış olan diğer ayetleri de te’vil yoluna giden Râzî, bu bağlamda Yunus Suresi’ndeki ayeti şu şekilde yorumlar: قَالَ “(öldükten sonra) bize kavuşmayı ummayanlar dediler ki...”¹²⁵⁹ ayetindeki ‘bize kavuşmayı ummamak’dan kastedilenin, normal bir kavuşma değil, “Allah’ın vaadi olan mükafatlara kavuşmayı ummama” ve “öldükten sonra tekrar dirilişe inanmama” manasında olduğunu belirtmiştir.¹²⁶⁰

Mücessimenin Allah’a mekân atfederken kullanmış olduğu delillerden bir diğeri; “Bize kavuşacaklarını ummayanlar, “Bize melekler indirilseydi ya dediler”¹²⁶¹ ayetidir. Mücessime, ayette geçmekte olan لِقَاء (karşılaşma) kelimesinin “ulaşma, varma” manalarını ihtiva ettiğini, Arapların bu manayı ifade etmek

¹²⁵⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XVI, s. 109.

¹²⁵⁵ Yunus, 10/15.

¹²⁵⁶ Kehf, 18/110.

¹²⁵⁷ Secde, 32/10.

¹²⁵⁸ İnşikâk, 84/6.

¹²⁵⁹ Yunus, 10/15.

¹²⁶⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XVII, s. 224.

¹²⁶¹ Furkan, 25/21.

için; هَذَا الْجِسْمُ لَقِيَ ذَلِكَ “şu cisim diğerine ulaştı, vardı” sözünü kullandığını belirtir. Ayrıca Kur’an’da; فَالتَّقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ “sular takdir edilmiş bir iş için **birleşti**”¹²⁶² ayetinde de bu kelime, “birleşme” anlamında kullanılmış olduğunu dolayısıyla ayette geçmekte olan “lika” kelimesinin Allah’ın cismiyle yan yana gelmek olarak anlaşılması gerektiğini iddia ederler.¹²⁶³

Râzî, lika kelimesi için Ehl-i Sünnet âlimlerinin şu yorumda bulunduğunu, görüşlerini tasdik ederek ifade etmiştir. Ehl-i Sünnet uleması; “lika” kelimesine “görmek” manası vermektedir. Onlara göre “lika” görme çeşitlerinden bir tanesidir. Bir şey görüldüğü zaman onun hakikatine vakıf olunacağı için bu mana tercih edilmiş ve bu ayet Allah’ın görülmesinin mümkün olduğu hususunda delil olarak kabul görmüştür.¹²⁶⁴

Râzî, يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدًّا فَمَلَأَ بِهِ “Ey insan! Şüphesiz, sen Rabbine (kavuşuncaya kadar) didinip duracak ve sonunda didinmenin karşılığına kavuşacaksın”¹²⁶⁵ ayetinde geçmekte olan kavuşmanın ise, “içinde amellerinin olduğu bir kitap ile karşılaşacaksın” veya “sen amelinle Rabbine koşuyorsun” manasında olduğunu, ayetin sonundaki zamirin bu amel defterine raci olduğunu belirtmektedir.¹²⁶⁶

Sonuç olarak Râzî, “Allah’la kavuşma” veya “Allah’a kavuşma” ayetlerinden kastedilenin fiziki ve cismi bir temas olmadığını, ayetlerdeki bu lafızlardan kastedilen hususun, en genel manada ölümle karşılaşmayı ummak veya ummamak manasında anlaşılması gerektiği kanaatini taşımaktadır.

3.1.2.4. Merhamet ve Gadap:

Öfkelenme, yumuşama, merhamet gibi insanlara ait olan duyguların Allah için kullanılıp kullanılamayacağı, kullanılırsa bunda antropomorfizme düşme tehlikesinin olup olmayacağı hususu, âlimlerce tartışılmıştır. Özellikle Müşebbihe fırkaları Allah’ın

¹²⁶² Kamer, 54/12.

¹²⁶³ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXIV, s. 447.

¹²⁶⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXIV, s. 448.

¹²⁶⁵ İnşikâk, 84/6.

¹²⁶⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXXI, s. 98.

gazabından bahseden ayetleri delil göstermek suretiyle antropomorfizme düşmüş, Râzî ise düşmüş oldukları bu hataları delilleriyle çürütme gayreti gütmüştür.

Allah'ın gazabından bahseden birçok ayet vardır. Bu ayetlerden bir kaç tanesi şunlardır: بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَعِثْنَا أَنْ يُنْزَلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبُذِّمُوا بِعَظَبٍ
“Karşılığında nefislerini sattıkları şeyi kıskançlıkları sebebiyle Allah'ın, kullarından dilediğine lütfuyla indirdiği vahyi inkâr etmeleri ne kötüdür! Bu yüzden gazap üstüne gazaba uğradılar. İnkâr edenlere alçaltıcı bir azap vardır”¹²⁶⁷

وَعَصَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا “Allah, ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.”¹²⁶⁸

وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِعَظَبٍ مِنَ اللَّهِ “Böylece zillet ve yoksulluk onları kapladı. Onlar, Allah'ın gazabına uğradılar.”¹²⁶⁹

Ayetlerde Allah Teâlâ için kullanılan duygu ifade eden, merhamet ve gazap gibi özellikler hususunda Râzî, farklı bir düşünceye sahiptir. O bu tür duyguların Allah adına kullanımının, kullarda olduğu şekliyle tecelli etmeyeceğini ifade etmektedir Dolayısıyla ayetlerdeki “Allah'ın Gazabı” terkibinden kastın, “Allah'ın lanet etmesi” ve “lanet edilmesini istemesi” olduğunu ifade ederek te’vil etmiştir.¹²⁷⁰ Duygu ve hisler açısından da Allah'ın insanlara benzetilemeyeceğini düşünen Râzî, bu ve benzeri ayetleri de te’vil etmek suretiyle, böylesi bir hataya düşmekten muhataplarını men etmiştir.

Râzî, yukarıda ifade edilmiş olduğu üzere, insanlara ait duyguların, başlangıçları itibariyle Allah için kullanımlarının söz konusu olamayacağını, ancak sonuçları açısından Allah'a atfedilebileceklerine işaret etmiştir.¹²⁷¹ Râzî, insanın nefsani hallerinin, Allah için söz konusu olamayacağını belirterek bu gibi hususlar için bir çerçeve ortaya koymuştur. O; gazap, hayâ, merhamet, sevinç, hile, tuzak, kibir, öfke vs. gibi duyguların bir başlangıcı bir de neticesi olduğunu ve bu hislerin başlangıçlarının değil neticelerinin Allah için söz konusu

¹²⁶⁷ Bakara, 2/90.

¹²⁶⁸ Nisa, 4/93.

¹²⁶⁹ Bakara, 2/61.

¹²⁷⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III, s. 602.

¹²⁷¹ Ayrıca bkz: Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I, s. 223.

olabileceğini iddia eder. Örneğin, öfkeyi; “çirkin bir hususa şahit olduğunda insanın kan basıncının artıp karakterinin farklı bir hale girmesi” olarak tanımlayan Râzî, böyle insani bir duyguyu Allah için imkânsız kabul etmektedir.¹²⁷² Bu bağlamda öfkenin başlangıcı olan kan basıncının artmasının Allah için söz konusu olmayacağını, ancak sonu olan karşısındaki kişiye zarar verme ve cezalandırma olarak O’na hamledilmesinin mümkün olabileceği görüşündedir.¹²⁷³

3.1.2.5. Nur Olma İddiası

نور (Nur) kelimesi Arapçada, eşyayı açığa çıkaran ve gözle görülmesini sağlayan ışık manasındadır.¹²⁷⁴ Sözlük manası olan bu anlamıyla, Kur’an’da Allah’ın “nur” kelimesini kendisine izafe etmiş olduğu yerler, ümmet arasında tartışılmıştır.

Allah’ın yerin ve göklerin nuru olması ve yeryüzünün O’nun nuruyla aydınlanması manasındaki ayetlerin, zihinsel ve fikirsel olarak insanlarda, Allah hakkında cismaniyete götürebilecek bir algı zemini oluşturabilme ihtimali sebebiyle Râzî, bu ayetlerden neyin kastedilmiş olabileceği ile ilgili açıklamalar yapmıştır. Kur’an’da insanlarda bu algıya sebep olabilecek iki farklı kullanım vardır. Bunlar:

“Allah, göklerin ve yerin nurudur”¹²⁷⁵ اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

“Yeryüzü, Rabbinin nuruyla aydınlanır”¹²⁷⁶ وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا

Râzî, bu ayetlerde geçmekte olan “nur” ifadesinin, bizim anladığımız manada nur veya ışık cinsinden bir varlık olamayacağı kanaatindedir. O’na göre eğer bizim anladığımız manada bir ışık huzmesi olacak olsa, bu durumda ortaya ciddi sıkıntılar çıkmış olacaktır. Dolayısıyla bu kullanımda, Allah’ın kendi sıfatı ve özelliği olan nura değil, bilakis yaratmış olduğu bir varlık olarak “nura atıf olduğu görüşündedir.”¹²⁷⁷

¹²⁷² Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 112.

¹²⁷³ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, I, s. 223.

¹²⁷⁴ Isfehânî, *Mufredât*, s. 827; Ebû Tâhir Muhammed b. Yakup el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, Thk: Muhammed Na’îm ‘Araksus, Beyrut: Mektebu Tahkîki’t-Turas, 2005, I, s. 488.

¹²⁷⁵ Nur, 24/35.

¹²⁷⁶ Zümer, 39/69.

¹²⁷⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, I, s. 116.

Râzî, “nur” hakkındaki kendi düşüncelerini açıklarken, üstat nitelemesiyle İmam Gazzâlî’nin¹²⁷⁸ de konuya bakışına değinerek görüşlerini kuvvetlendirme yoluna gitmiştir. Allah’ın göklerin ve yerin nuru olmasını Gazzâlî’nin; “Allah’ın tüm âlemin yaratıcısı olması manasında anladığını”, bunun da kendi görüşleriyle aynı istikamette olduğunu zikretmektedir.¹²⁷⁹ Râzî, Allah’ın kendisine atfederek kullanmış olduğu “nur” kelimesinin, bu ayetlerde hakiki ve zahiri manasıyla kullanılmasının imkân dâhilinde olmadığını şu şekilde açıklamıştır:

1. Eğer ayette bahsi geçmekte olan “nur”, bizim anladığımız manada bir ışık olacak olsa, bu durumda mutlaka cisim özelliği taşımak zorunda olacaktır. Cisim özelliği taşıyan bir varlık ise sonradan yaratılmış olacağı için bu durum, Allah için söz konusu olamayacaktır.¹²⁸⁰
2. Bunun yanı sıra, “nur” kelimesi hakiki manasıyla kullanılınca, bununla ya bir cisim veya cismin bir kısmı kastedilir. Böyle bir durumda ise bölünme kabul etmesi ve mümkün bir varlık olması kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Tecezzi kabul edip, mümkün olan bir varlık mutlak suretle hâdis olmak zorundadır. İşte bu sebeple Allah için hakiki manasıyla “nur” kelimesinin kullanılması caiz olamaz.¹²⁸¹
3. Ayrıca Râzî’ye göre, bizim anladığımız manada “nur”un, bir zıttı vardır ve o da “karanlık” (zulmet) tır. Ancak Allah için bir karşıttan söz etmek yanlıştır ve O, bundan münezzehtir. Bu açıdan bakıldığında da Râzî’ye göre, ayetteki nur kavramından, bizim zihnimizde yer bulan ışık huzmesi anlaşılamaz ve anlaşılmamalıdır.¹²⁸²
4. Râzî, “nur” dendiği zaman anladığımız, zihnimizde oluşan varlığın, güneş ve diğer yıldızlarla irtibatlı olduğunu ve aynı manadaki bir kullanımın yine Allah için mümkün olamayacağını da ifade etmektedir.¹²⁸³

¹²⁷⁸ Konumuzun içerisinde yer almadığı için değinemeyeceğimiz hususta Râzî, Gazzâlî’nin **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ** (Nur, 24/35.) ayetiyle ilgili müstakil bir eser olan “Mişkâtü’l-Envâr” eserini yazmış olduğunu, bu eserde Allah’ın gerçekten bir nur, hatta nurun sadece Allah olduğunu iddia etmiş olduğunu ve bu söyleminden neyi kastetmiş olduğunu genişçe tefsirinde açıklamıştır. (Bkz: Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXIII, s. 379-384.)

¹²⁷⁹ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXIII, s. 385.

¹²⁸⁰ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, I, s. 116.

¹²⁸¹ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXIII, s. 378.

¹²⁸² Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, I, s. 116.

¹²⁸³ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXIII, s. 378.

5. Râzî'ye göre bir başka çelişki ise şu noktada ortaya çıkmaktadır. Eğer varlıklar dünyasında müşahade etmiş olduğumuz ve anladığımız “nur” ile ayette kastedilen “nur” aynı şey ise, böyle bir durumda bu nurun kaybolması imkân dâhilinde olacaktır. Çünkü varlıklar dünyasında her şey zıttıyla kaim olduğu gibi, nur da karanlıkla kaimdir ve karanlık gelince nur ortadan kaybolur. Oysa Allah için kaybolmak ve son bulmak gibi bir durum imkânsızdır.¹²⁸⁴
6. Hareket etmesi yönüyle de nuru inceleyen Râzî, Allah için kullanılması durumunda bahsedilen nurun “ezeli olduğu kabul edilmelidir” der. Hakiki manasıyla ise ‘nur’ için, batmak-çıkmak, yer değiştirmek yani hareket etmek mümkün olan bir durumdur. Bu nedenle biz hakiki anlamıyla nur kelimesini Allah’a izafe edersek ezeli olduğunu kabul etmiş oluruz. Ezeli olduğunu kabul ettiğimizde ise, hareketin de ezeli olması sonucu ortaya çıkmış olacaktır. Neticede ezelde Allah ile birlikte başka ezeli varlıkların ortaya çıkması söz konusu olacağından ötürü, Allah için “nurdur” ifadesi mantıksız bir söz olmuş olur.¹²⁸⁵ Dolayısıyla hakiki manada kullanılan “nur”un, hâdis olduğu da ortaya çıkmış olur.¹²⁸⁶

Yukarıda bahsedildiği şekliyle tefsirinin farklı yerlerinde, Kur'an'da, Allah'ın kendisi için kullanmış olduğu “nur” kelimesinden kastedilenin, zihinlerde canlanan ışık anlamındaki “nur” olamayacağını delilleriyle açıkladıktan sonra Râzî, teşbih ehlinin görüşlerinin ayrıca şu noktalarda da tutarsız olacağını vurgular:

1. Râzî, Allah'a cismaniyet izafesinde bulunulan diğer yerlerde de söylemiş olduğu üzere, Kur'an'da Allah Teâlâ'nın kendisinin ne olmadığını zikrettiğini belirterek, *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* “Hiçbir şey O'nun misli gibi değildir”¹²⁸⁷ ayetine işaret etmiş, eğer Müşebbihenin iddia etmiş olduğu şekliyle Allah bir nur olacak olsa bu ayetin hükümsüz ve işlevsiz kalacağını dikkate sunmuştur.¹²⁸⁸

¹²⁸⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I, s. 116, XXIII, s. 378.

¹²⁸⁵ Râzî, nur'un ezelde, hareketli veya hareketsiz olamayacağını şu şekilde izah etmektedir: Ezelde hareketin olması demek; hiç bir şey yokken bir mekândan başka bir mekâna gitmek demektir. Bu da kendinden önce başka yerlerin varlığını ortaya çıkarır ki ezellilik yok olmuş olur. Bu durumda ezelde hareketin olması diye bir şey olamaz. Hareketsizlikte ezeli olamaz. Çünkü ezeli olan ebedî de olmalıdır, oysaki şu anda hareketsizlik ışık için var olan bir durumdur ve zeval buluyor demektir. (Bkz: Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIII, s. 379.)

¹²⁸⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIII, s. 379.

¹²⁸⁷ Şûrâ, 42/11.

¹²⁸⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIII, s. 379.

2. Bir diğerk husus ise ayette geçmekte olan, مَثَلُ نُورٍ “O’nun nurunun örneğı”¹²⁸⁹

terkididir. Bu terkip Râzî’ye göre başlı başına nurun Allah’ın kendisi olmadığına, nurun Allah’a atfedilmiş olduğuna delil olduğunu ifade etmektedir.¹²⁹⁰

3. Allah’ın zatının nur olmadığını, ancak nurları nurlandıran ve halk eden olması hasebiyle, “nur” kelimesini kendisine isim olarak seçmiş olduğunu belirten Râzî,¹²⁹¹ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ “(Allah) Karanlıklar ve nuru yarattı” ayetini de Müşebbihenin görüşlerine reddiye olarak sunmuştur.¹²⁹² Çünkü bu ayetin lafzına bakılacak olursa, nurun yaratılmış olduğunun açıkça zikredilmiş olduğunu ifade etmektedir.

Belirtmiş olduğumuz genel ve özel izahatlarda, ayetlerin te’vil edilmesinin zorunluluğunun ortaya çıkmış olduğunu ifade eden Râzî, ayetlere verilebilecek muhtemel manaların şu şekilde olabileceğini belirtmiştir:

Râzî’ye göre; اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ayeti; “Allah, gökleri ve yeri üstün bir hikmet ve aydın bir hüccet ile idare eder” veya “Allah, gökleri ve yeri en güzel bir tertip ile düzenleyen ve tanzim edendir” veya “Allah göklerin ve yerin nurudur”¹²⁹³ veya “Allah göklerin ve yerin adalet kaynağıdır” manalarına gelebilir.¹²⁹⁴ Yine O’na göre, “nur” kelimesinin “adalet” anlamında kullanılması Arapça açısından da tutarlıdır. Arapların adil melikler için söylemiş olduğu; أَشْرَقَتِ الْآفَاقُ بِعَدْلِكَ “Adaletinle ufuklar parladı (nurlandı)” veya tam zıttı durumlar için; أَظْلَمَتِ الْبِلَادُ بِجُورِكَ “zulmün sebebiyle tüm beldeler karardı” kullanımı bunu göstermektedir.¹²⁹⁵

وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا “Yeryüzü, Rabbinin nuruyla aydınlanır”¹²⁹⁶ ayetini de Mücessime kendi görüşlerine delil olarak kullanmıştır. Mücessime bu ayet hususunda; Allah kıyamet gününde kullar arasında hükmetmek için baktığında, sırf bir nur olması sebebiyle,

¹²⁸⁹ Nûr, 24/35.

¹²⁹⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXIII, s. 379.

¹²⁹¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, I, s. 116.

¹²⁹² Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXIII, s. 379.

¹²⁹³ Râzî, *Tefsîr-i Kebir Tercemesi*, XXVII, s. 78.

¹²⁹⁴ Râzî, *Tefsîr-i Kebir Tercemesi*, XXXIX, s. 227.

¹²⁹⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVII, s. 477; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, IV, s. 153.

¹²⁹⁶ Zümer, 39/69.

etraf O'nun nuruyla aydınlanacaktır der ve bu duruma *اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* “Allah, göklerin ve yerin nurudur”¹²⁹⁷ ayetinin de işaret etmiş olduğunu savunur.¹²⁹⁸

Râzî, onların Nur Suresi’ndeki iddialarının, yukarıda ifade edilmiş olan sebeplerden ötürü mümkün olmadığını ve “nur” kelimesinin “adalet” olarak te’vil edilmesinin en münasip yol olduğunu ifade eder. Bütün bunlarla beraber eğer “nur” kelimesine hakiki manası verilecek olsa bu durum da Râzî’ye göre imkân dâhilindedir ve şu şekilde izah edilebilir: Râzî, ayetteki “nur” ifadesinin Allah’ın zatının sıfatı olması gerekmediğini, Allah’ın yaratmış olduğu ve değer vermek için kendine nispet ettiği bir “nur” olmasının mümkün olacağını söylemiştir. Bu kullanımın “Allah’ın evi” gibi değer atfetme maksatlı bir kullanım olduğunun akla uygun olduğunu belirtmiştir.¹²⁹⁹ Bu durumda ayet; “Yer, Rabbinin yarattığı nuruyla aydınlandı” şeklinde te’vil olunabilir.¹³⁰⁰

3.2. Allah’ın Sıfatlarına Dair iddialar: Mekânsallık İddiası

Allah’a cismaniyet atfetmenin yanı sıra, teşbihî anlayışa sahip kimselerin felsefelerinde şöyle bir bakış açısı da mevcuttur: ‘Var olan iki mevcuttan bir tanesinin diğerinin içinde olması veya onun (altı yön itibari ile) yanında bulunması aklın zarurî olarak kabul ettiği bir husustur. Bunun böyle olmadığını ispat etmeye çalışmak aklın az olduğunun ve ahmaklığın belirtisi ve göstergesidir.’¹³⁰¹ Bu duruş ve anlayışıyla Müşebbihe Allah’ın cisim olmadığını ve bir mekânının olamayacağını iddia etmenin akli olarak mümkün olamayacağını iddia ederek gelebilecek tüm eleştirileri en baştan reddetme tutumu sergilemektedir.

Râzî, Allah’ın mekânının olmadığını ispat etmeye ve Allah’a mekân izafesinde bulunan Müşebbihenin delillerine cevap vermeye başlamadan önce, ilk olarak onların bu temel kabullerini delilleriyle çürütme yolunu seçmiştir. Râzî, Müşebbihenin zarurî ve açık bilgiler diyerek mevcudun ya diğer mevcudun içinde veya altı yönden birinde olmak üzere dışında olduğu iddiasının, onların söylemiş olduğu gibi zarurî ve açık olmadığını, birkaç noktada örnekleyerek şu şeklide reddetmiştir:

¹²⁹⁷ Nur, 24/35.

¹²⁹⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVII, s. 477.

¹²⁹⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVII, s. 477.

¹³⁰⁰ Râzî, *Tefsîr-i Kebir Tercemesi*, XXXIX, s. 227.

¹³⁰¹ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 15.

1. Râzî, ilk olarak ulemanın çoğunluğunun, Teşbih ehlinin yaklaşım ve iddialarının aksine, Allah'ın hem bir cihette olmadığını, hem de âlemin içinde veya dışında olmadığını söylemiş olmalarını, yani teşbih ehlinin kendi görüşlerini temellendirmede kullanmış oldukları argümanların yanlış olduğunu kabul etmiş olmalarını, Müşebbihenin “zarurîdir” demiş oldukları bilgilerin zarurî olmadığını delil gösterir. Zira O'na göre, bu kadar akıl sahibi insanın zarurî olan bilginin hilafına söz söylediği iddiası tutarsız bir iddiadan öteye geçmez. Râzî, ayrıca ulemanın dışında filozofların da, bir yere girmeyip yerleşmeyen; akıl, nefis ve hayal gibi birçok unsurun varlığını kabul etmiş olduklarını da, Teşbih ehlinin yaklaşımının tutarsızlığına delil olarak sunmaktadır.¹³⁰²
2. Râzî, bir takım önermeler vermek suretiyle aklın her çıkarımının mantıkî olamayacağını, bazı durumlarda aklın kararsız kalabileceğini ve kişinin vermiş olduğu hükümlerin Müşebbihede olduğu gibi vehm ve hayalden ibaret olacağını da eserinde açıklamıştır.¹³⁰³
3. Râzî, mevcut ile ilgili en kapsamlı önermenin “var olan bir şey, ya bir yerin içinde veya bir yerin içinde olanın içindedir. Veya ne birincisi ne de ikincisidir” denildiği zaman aklın bunu kabul ettiğini, sadece “var olan bir şey, ya bir yerin içinde veya bir yerin içinde olanın içindedir” kısmıyla yetinildiğinde ise aklın, bu önermenin eksik olduğunu ve bu haliyle yanlış olduğunu kabul etmiş olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Râzî'ye göre, üçüncü kısım olan “veya ne birincisi ne de ikincisi doğrudur” cümlesi ile ancak önerme tamamlanıyor ve aklın kabul edebileceği bir hal alıyor ise, üçüncü hali kabul edebilen böyle bir varlığın mümkün olması ortaya çıkmış olur.¹³⁰⁴
4. Ayrıca Râzî, yer, şekil ve mekânları düşünmeden de insanların varlıklardan bahsedebilmesini onların iddialarına reddiye olarak sunar. Râzî'ye göre ilim, tabiatın mahiyetini anlama yolunda zihni bir çaba sarf etme faaliyetidir. Fakat bu faaliyette bulunan ilim adamında, zihinde var olanların mekânı ile ilgili bir düşüncenin olması beklenemez. Yani zihinsel ilmi çaba mekânlarla münhasır

¹³⁰² Râzî, **Esâsü't-Takdîs**, s. 16.

¹³⁰³ Râzî, ‘bir sayısı ikinin yarısıdır’, ‘Âlemin içinde olmayan ve ondaki yönlerden birine de dâhil olmayan bir varlık mevcuttur’ şeklindeki önermelerden ilkinin akıl kesin olarak kabul ederken ikincisinde kararsız kalmasını görüşüne örnek olarak verir. Geniş bilgi için bkz: Râzî, **Esâsü't-Takdîs**, s. 16.

¹³⁰⁴ Râzî, **Esâsü't-Takdîs**, s. 16, 17.

değildir. Bu durum da Râzî'ye göre, var olanın altı cihet dışında olabileceğinin en açık göstergesidir.¹³⁰⁵

5. Râzî, eşyayı gören gözün veya onu hayal eden akıl gücünün kendilerini görme imkânı yoktur der. Bu durum her şeyin görülmesi veya hayal edilebilir olmasının gerekli olmadığıнын ifadesi ve göstergesidir.¹³⁰⁶

Râzî, Müşebbihenin “Allah ya âlemin içinde veya dışındadır” önermesinin yanlış olduğunu göstermek için, beş tanesi yukarıda belirtilmiş olan, delillere devam etmiş ve alt başlıkları hariç on temel delil ortaya koyarak, Allah'ın zatı hakkında durumun, Müşebbihenin iddia etmiş olduğu gibi olmadığını açıklamaya çalışmış,¹³⁰⁷ böylece Allah'ın cisim olmadığını ve bir mekânının olamayacağını iddia etmenin akli olarak mümkün olamayacağı iddialarının yanlış olduğunu ispat etmiştir.

Müşebbihenin bu iddiası yanında Mücessime de; ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ “Sonra O'na döndürüleceksiniz”¹³⁰⁸ ayetinin Allah'ın bir mekânda varlığını devam ettirdiğine delil olduğunu iddia etmiştir.¹³⁰⁹ Onlar, daha önce farklı ayetleri de iddialarına delil olarak getirmiş oldukları gibi bu ayeti de, cisim olmayan bir varlığa dönüşün mümkün olamayacağı, bunun hayali bir varlık olacağı düşüncesiyle Allah'ın cisminin olduğuna dair iddialarına delil olarak sunarlar.¹³¹⁰ Râzî, onların düşüncelerindeki bu yanlışlığının sebebinin, zahiri manaya takılmış olma olduğu kanısındadır. Ayette Allah'ın kast etmiş olduğu şey Râzî'ye göre, kabirdekilerin diriltilip mahşerde tekrar toplanmaları manasında “Allah'ın hükmüne bir dönüş” olduğudur. Râzî, Arapların da, söz hakkının sadece bir kişi ve makamda olduğunu ifade etme anlamında; رَجَعَ أَمْرُهُ إِلَى الْأَمِيرِ “onun işi Emir'e döndü” (Emir, bu işte tek söz sahibidir) tabirini kullanmalarının, ayetten neyin kastedilmiş olduğuna işaret ettiğini ifade etmektedir.¹³¹¹ Dolayısıyla Râzî, ayetten kastedilen hususun; insanların, “kendilerine fayda

¹³⁰⁵ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 17.

¹³⁰⁶ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 18.

¹³⁰⁷ Bütün deliller görmek için bkz: Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 15-22.

¹³⁰⁸ Bakara, 2/28.

¹³⁰⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II, s. 378.

¹³¹⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II, s. 492.

¹³¹¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II, s. 378.

ve zarar veremeyen bir yere dönmeleri” ve “Allah’tan başka maliklerinin olmadığı” şeklinde anlaşılması gerektiği kanısındadır.¹³¹²

Kur’an-ı Kerim’deki müteşabih ayetlerin yorumlanmasındaki anlayış farkı sebebiyle yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı üzere, bazı fırkalar teşbih ve tecsîm anlayışına düşmüş, Allah’a mekân izafe edilmesi gibi yanlış bir bakış açısıyla ayetleri değerlendirmişlerdir. Özellikle Allah için insani bir takım vasıfların ve varlık âlemindeki sıfatların kullanılması sebebiyle ortaya çıkan bu durum, birçok âlim tarafından eleştirilmiş olduğu gibi, Râzî tarafından da şiddetle eleştirilerek, delilleriyle reddedilmiştir. Allah’a mekân izafesi konusu, Allah’ın mekânsallığı, Allah’a cihet isnadı şeklinde iki başlık altında işlenecektir.

3.2.1. Allah’ın Mekânsallığı

Allah’a mekân izafe edilmesi ve Allah’ın bir mekânda olduğunu çağrıştıracak ifadeler kullanılması, Müşebbihe ve Mücessime tarafından özellikle “istiva” ve “arş” kelimeleri ile alakalı ayetlerin yorumlanmasında kendini göstermiştir. Bu bölümde, Allah’ın arşa istiva etmesi bağlamında istiva ve arş meselesi ve Kur’an’da kullanılmış olan “indellah” ve “urûc” ifadelerinin, Müşebbihe tarafından nasıl yorumlandığı ve bu yanlış bakış açısına Râzî’nin getirmiş olduğu eleştiriler ele alınmaya çalışılacaktır.

Bu bağlamda Râzî’nin Allah’a mekân izafe edenlerin görüşlerine vermiş olduğu cevaplara geçmeden önce, genel anlamda Allah’ın mekânı olmayacağına yönelik değerlendirmelerine temas etmek faydalı olacaktır. Râzî, “O’nun zatından başka her şey yok olacaktır”¹³¹³ ayetin manasının arş dâhil içerisinde bulunan tüm varlık, mekân ve cihetleriyle her şeyin yok olacağından hareketle, eğer Allah için bir mekân ve yön söz konusu olursa bu durumda, Allah’ın zatında bir değişimin olması kaçınılmaz olacaktır görüşündedir. Bundan ötürü Râzî’ye göre ayetin ifadesi, Allah’ın bir mekânda bulunuyor olması iddiasına delil olamaz.¹³¹⁴

Bunun yanı sıra “O, evvel ve ahirdir”¹³¹⁵ ayetine göre de Allah’ın herhangi bir mekânla bağlantısının olmaması gereklidir. Zira Râzî’ye göre, Allah’ın “evvel”

¹³¹² Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, II, s. 492.

¹³¹³ Kasas, 28/88.

¹³¹⁴ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 33.

¹³¹⁵ Hadîd, 57/3.

olması zaman ve mekândan önce var olmasını, O'nun "ahir" olması da zaman ve mekân yok olduktan sonra da varlığını devam ettirmesini zorunlu kılar.¹³¹⁶

Bunların dışında Allah'ın bir mekânda olamayacağını diğer akli delillerle de açıklamaya çalışan Râzî, kısaca şu istidlallerde bulunmuştur: Allah eğer bir mekânda olsaydı, mekânı olan diğer varlıklarla benzerlik arz ederdi.¹³¹⁷ Allah için bir mekân söz konusu olsa mutlaka sınırlı bir varlık olur ve hadis olması gerekirdi.¹³¹⁸ Yine aynı şekilde Allah için bir mekân izafe edildiğinde, bu yaklaşım Allah'ın başka bir varlığa ihtiyacı olduğu sonucunu beraberinde getirmiş olur¹³¹⁹ ve Allah, mürekkep (parçaların birleşmesinden oluşan) bir varlık olmuş olurdu.¹³²⁰

Râzî, bir mekân sahibi olan varlık akli olarak ya hareket etmek veya hareketsiz olmak seçeneklerinden biriyle muttasıftır. Bir cisim için hareketsizlik o cisim için eksiklik sayıldığına göre Allah'a böyle bir eksikliğin isnadı elbette ki düşünülemez. Hadis varlıkların hareketinin Allah'a nispet edilmesi halinde ise, O'nun vasfında değişikliğe sebep olması açısından Allah için böylesi bir durum da mümkün değildir.¹³²¹ Bu sebeple Allah için bir mekân isnadı aklen mümkün ve ispat edilebilir değildir.

3.2.1.1. İstivâ Meselesi

İstiva kelimesi, ilim tarihimiz boyunca birçok ihtilafa sebebiyet vermiş, farklı mezhepler ve ilim erbabınca çeşitli şekillerde yorumlanmıştır.¹³²² Râzî'nin Müşebbihe ve Mücessime, dolayısıyla Kerrâmîler¹³²³ ile mücadelesinin temel noktalarından birini Allah'ın arşa istiva etmesi ile ilgili ayetler çerçevesindeki değerlendirmeler oluşturur. Bu bağlamda

¹³¹⁶ Râzî, **Esâsü't-Takdîs**, s. 34.

¹³¹⁷ Allah'ın bir mekânda olması durumunda mekâna bağlı olan varlıkların özelliklerini taşımasının niçin gerekli olduğunu detaylı bir şekilde açıklamıştır. Geniş bilgi için bkz: Râzî, **Esâsü't-Takdîs**, s. 35.

¹³¹⁸ Konunun geniş açıklaması ve delilleri için bkz: Râzî, **Esâsü't-Takdîs**, s. 37.

¹³¹⁹ Bkz: Râzî, **Esâsü't-Takdîs**, s. 38.

¹³²⁰ Râzî, **Esâsü't-Takdîs**, s. 38.

¹³²¹ Râzî, bizim yukarıda açıkladığımız kısımdan fazlasını eserinde detaylı bir şekilde anlatmış ve Allah'ın hareketli olması ve olmamasının ilahlığa etkisini açıklamıştır. Bkz: Râzî, **Esâsü't-Takdîs**, s. 41,42.

¹³²² İstivâ'nın geniş manası için bkz; İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, XIV, s. 410; Ayrıca; Neseî, **Bahru'l Kelâm**, s. 115-116.

¹³²³ Râzî, eserinde birçok yerde Müşebbihe ve Mücessimeyi eleştirirken aslında Kerrâmîye ekolüne de cevap vermiş olduğu unutulmamalıdır. Onların ismini farklı sâikler sebebiyle açıkça zikretmekten bazen imtina ettiği gözlemlenebilir. Ancak bazı yerlerde Müşebbiheyi zikrederken örneklendirmeleri Kerrâmîye üzerinden yapmış olması, iki ekolü aynı kabul ettiğini gösterir. (Örnek için bkz; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XIV, s. 261-267.)

“Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan, sonra da Arş’a istiva edip işleri yerli yerince düzene koyan Allah’tır.”¹³³³

“Allah, gökleri gördüğünüz herhangi bir direk olmadan yükselten, sonra Arş’a edendir”¹³³⁴

“Rahman arşa istiva etti”¹³³⁵

“Gökleri ve yeryüzünü ve ikisi arasındakileri altı gün içinde (altı evrede) yaratan, sonra da Arş’a kurulan Rahman’dır. Sen bunu haberdar olana sor!”¹³³⁶

“Allah, gökleri ve yeri, ikisi arasındakileri altı gün içinde (altı evrede) yaratan sonra da Arş’a istiva edendir.”¹³³⁷

“O, gökleri ve yeri altı günde (altı evrede) yaratan, sonra Arş’a kurulandır.”¹³³⁸

“İstivâ” kelimesi Kur’ân’da, yedi yerde “arş”¹³³⁹, iki yerde de “sema” kelimesi ile birlikte,¹³⁴⁰ toplam dokuz yerde geçmektedir.¹³⁴¹ Sema kelimesi ile beraber geçmiş olduğu bu ayetlerde “istivâ” kelimesi, Allah’ın semayı¹³⁴² ve arşı¹³⁴³ düzenleyip yaratması şeklinde kullanılmıştır. Bu kullanımlardan farklı olarak Hz. Mûsâ’nın olgunluk çağına ermesi,¹³⁴⁴

¹³³³ Yunus, 10/3.

¹³³⁴ Ra’d, 13/2.

¹³³⁵ Ta-ha, 20/5.

¹³³⁶ Furkan, 25/59.

¹³³⁷ Secde, 32/4.

¹³³⁸ Hadid, 57/4.

¹³³⁹ A’raf, 7/54; Yunus, 10/3; Ra’d, 13/2; Ta-ha, 20/5; Furkan, 25/59; Secde, 32/4; Hadid, 57/4.

¹³⁴⁰ Bakara, 2/29; Fussilet, 41/11.

¹³⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, “İstiva”, XXIII, s. 402-404.

¹³⁴² Bakara, 2/29; Fussilet, 41/11.

¹³⁴³ A’raf, 7/54; Yunus, 10/3; Ra’d, 13/2; Taha, 20/5; Furkan, 25/59; Secde, 32/4; el-Hadid, 57/4.

¹³⁴⁴ Kasas, 28/14.

Cebrâil'in ufkun doruk noktasında durması,¹³⁴⁵ Hz. Nuh'un gemisinin karaya oturması,¹³⁴⁶ insanların gemiler ve hayvanlara binmesi¹³⁴⁷ şeklinde farklı anlamlarda da kullanıldığı karşımıza çıkmaktadır.¹³⁴⁸

Allah'ın arşa istiva etmesi anlamını içeren ayetlerde ise istiva kelimesine farklı manalar verilmiştir. Buradaki istiva kelimesinin istila manasında olduğunu söyleyenlerin¹³⁴⁹ yanı sıra bu kelimeye istila ve istikrar manasın verilemeyeceğini ispat etmeye çalışanlar da olmuştur.¹³⁵⁰

Selef uleması¹³⁵¹ daha önce de zikredildiği gibi, Kur'an ve Hadislerde var olan diğer haberi sıfatlarda olduğu gibi, istivaya da olduğu gibi iman etmiş, keyfiyeti hakkında ise akıl yürütme gereği duymayarak yoruma tevessül etmemişlerdir.¹³⁵² Bir rivayete göre, Medine ehlinin imamı İmam Malik b. Enes'e (ö.179/795) Cehm b. Safvan'ın sorduğu¹³⁵³ şu soruya, vermiş olduğu iddia edilen cevap, selef ulemasının istivaya bakış açısını göstermesi açısından kayda değerdir: "İstiva malum, keyfiyeti meçhul, hakkında soru sormak bid'at, ona iman ise vaciptir."¹³⁵⁴ Bu söz kaynaklarda Ahmed b. Hanbel, Süfyan es-Sevrî ve Davud el-İsfehânî gibi diğer bazı selef âlimlerine de atfedilmiştir.¹³⁵⁵ Dolayısıyla bu durum, o dönem ulemasının özelde istiva, genelde ise haberi sıfatlar hakkındaki tutumunun yansıması olarak değerlendirilebilir. Selefe göre istiva, Allah'ın oturmaksızın ve dokunmaksızın arşa yükselmesini ifade eder. Çünkü oturma ve dokunma varlıkların özellikleri olması hasebiyle Allah bunlardan münezzehtir. Bunun yanı sıra onlara göre Allah arştan ayrı da değildir.¹³⁵⁶

¹³⁴⁵ Necm, 53/6.

¹³⁴⁶ Hud, 11/44.

¹³⁴⁷ Zuhruf, 43/13.

¹³⁴⁸ İsfehânî, **Mufredât**, s. 439.

¹³⁴⁹ İsfehânî, **Mufredât**, s. 439; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, IX, s. 22.

¹³⁵⁰ İbn Kayyim el-Cevzî, **es-Seva'iku'l-Mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla**, Thk: Zekeriyya 'Ali Yusuf, b.t.y., b.y.y., s. 380; Nesefî, **Bahru'l Kelâm**, s. 117.

¹³⁵¹ Selef Ulemasından kasıt, yaklaşık olarak ilk üç asırda yaşamış olan belli bir grup âlimdir. (Bkz: Mehmet Baktır, **Mütekaddimun Selefîyye ve Metod Anlayışı**, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004, VIII, sayı: 2, s. 27.)

¹³⁵² Semerkandî, **Bahru'l-'Ulûm**, I, s. 520.

¹³⁵³ Nesefî, **Bahru'l Kelâm**, s. 116.

¹³⁵⁴ Ebu Mansur 'Abdulkâhir b. Tahir et-Temîmî el-Bağdâdî (ö.429/1038), **Kitâbü Usûli'd-Dîn**, Beyrut: Daru'l-Âfaki'l-Cedîde, b.t.y., s. 112; 'Abdulğani b. 'Abdülvâhid b. 'Ali b. Surûr el-Makdisî (ö.600/1204), **el-İktisâd fî'l-İ'tikâd**, Thk: Ahmed b. 'Atiyye b. 'Ali el-Ğamidî, Medine: Mektebetü'l-'Ulumu'l-Hikme, 1993, s. 88; Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 93.

¹³⁵⁵ Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 93.

¹³⁵⁶ Ebu Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, **el-Esma ve's-Sıfat**, Beyrut: b.t.y., s. 518.

Bunun yanı sıra selef uleması, istivanın ne olduğu hususunda birbirine yakın olmakla birlikte farklı bazı görüşler de ortaya koymuşlardır. Allah'ın göklerin üzerindeki arşa oturması, mahiyeti insanlarca bilinmeyen bir şekilde Allah'ın göklerin ötesinde arşın üzerinde bulunması veya keyfiyeti bizce bilinemeyecek Allah'ın bir sıfatı şeklinde te'vile gitmeksizin kabul edilmesi¹³⁵⁷ gibi değerlendirmeler, bu görüşlerden bazılarıdır.¹³⁵⁸

Daha sonra gelen Ehl-i Sünnet çizgisinde olanlar ise, müteşabih ayetlerin yorumlanması noktasında daha hassas bir çizgide durmayı benimsemişlerdir. Bir taraftan teşbihe düşmeme gayretini gösterirken diğer yönden ta'tîle/تعطیل düşmeme adına bazen selef, bazı durumlarda ise Mutezileye yaklaşmışlardır. Bu sebeple bunlar, selefi düşüncede olanlar tarafından Mu'tezilî olmakla suçlanırken, Mu'tezile tarafından da Müşebbihelikle itham edilmişlerdir. Ehl-i Hadis ise Allah'ın arşa istiva etmesi noktasında, O'nun, cisim olmadan herhangi bir eşyaya da benzemeksizin arşın üstünde olduğu görüşündedirler. Bu görüşlerini; الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ¹³⁵⁹ ayetine dayandırarak, selef uleması gibi keyfiyetini bilemediğimiz bir şekilde Allah'ın istivasına inanırız ve onu sınırlayamayız derler.¹³⁶⁰

Eş'arî, Allah'ın arşa istivası kendisinin söylediği şekildedir, demek suretiyle keyfiyetinin bilinemeyeceği noktasına vurgu yapmış, istivanın, bir oturma eylemi, karar kılma ve mekâna tabi olmaksızın meydana geleceğini ve bunun bir hulûl etme veyahut bir yer değiştirme manası taşımayacağını ifade etmiştir.¹³⁶¹ İmam Eş'arî, Allah'ın arşa istivasının kendine has bir şeklide olduğuna, bunu somut bir oturma şeklinde anlamının yanlış olacağına vurgu yapmaktadır.¹³⁶² Eş'arî, istivanın Mu'tezilenin söyleminde olduğu gibi, temellük edip galip gelmek manalarında kullanarak inkâr etmelerine karşı çıktığı gibi,¹³⁶³ te'vil edilmesine de sıcak bakmamaktadır. İstivâ'nın her şeye Allah'ın istilasına manasında te'vil edilmesinin, Allah'ın yaratılmışları istila etmiş olması sonucunu

¹³⁵⁷ Eş'arî, **Makâlât**, s. 157.

¹³⁵⁸ Konuyla ilgili geniş bilgi için ilgili maddeye bkz: Yavuz, “İstiva”, s. 402-403

¹³⁵⁹ Taha, 20/5.

¹³⁶⁰ Eş'arî, **Makâlât**, s. 168.

¹³⁶¹ Eş'arî (ö.324/936), **el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne**, Thk: Hüseyin Mahmud, Kahire: Daru'l-Ensâr, 1397, s. 21.

¹³⁶² Eş'arî, **el-İbâne**, s. 105.

¹³⁶³ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 108,109,117.

doğuracağı için uygun olmayacağını ve yorum yapmaksızın sadece arşa istiva etme şeklinde kullanılabileceğini savunmaktadır.¹³⁶⁴

Mu'tezile imamları Kur'an'da geçen istiva ayetlerini tamamen mecaz ifadeler olarak kabul etmişlerdir. Onlar, istiva kelimesine yönetme, ele geçirme, idare etme anlamları verirler.¹³⁶⁵ Mu'tezile mezhebine mensup olan, en önemli müfessirlerden Zemahşerî (ö.538/1143), Keşşâf ismiyle şöhret bulmuş olan tefsirinde istiva kelimesine (الاعتدال والاستقامة) “dik durma, düz olma, orta olma, mutedil olma” manalarını vermiştir.¹³⁶⁶ Zemahşerî, istivâ kelimesinin Kur'an'daki kullanımının, sözlük manasındaki şekliyle, “karar kılma ve oturma” olamayacağını Arapların bu kelimeyi kullanış biçimiyle açıklar. O, Arapların bir şeye malik ve sahip olunma, hükmetme anlamı için; اسْتَوَى عَلَى عَرْشِهِ demelerini, bunun aksine mülkiyetinin bitmesi, malın helak olması durumunda ise; ثَلَّ عَرْشَهُ ter kibini kullanmış olmalarını kendi görüşü için delil göstermiştir.¹³⁶⁷ Dolayısıyla; اِثْمَ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ ayetinde¹³⁶⁹ geçen “Allah semaya istiva etti” kullanımından kastın, Allah'ın yeri yaratmasından sonra kendi iradesiyle gökyüzüne yönelmesi olduğunu belirtmiştir.¹³⁷⁰ Zemahşerî, “İstevâ” kelimesinin kullanımının, Arap toplumunda meşhur bir kullanım olduğunu ve bundan; “oturmak, karar kılmak” gibi manalarının anlaşılamayacağını, bilakis bu kullanımın, “mülkün sahibi olma”, “mülkün tamamında tek söz sahibi olma” manalarından kinaye olarak kullanılmış olduğunu ifade etmektedir.¹³⁷¹

Râzî gibi, yaşamış olduğu dönemde, Müşebbiheye karşı yüksek perdeden itirazlarını yükselten ve Müşebbihenin görüşlerini delillerle nefyetme yoluna giden İmam Gazzâlî'nin, istivaya bakışı ise şöyledir. O, Allah'ın arşa istiva etmesinin, orada karar kılması şeklinde anlaşılmasından tenzih edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Sadece cismi olan bir varlığın

¹³⁶⁴ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 107-119.

¹³⁶⁵ Eş'arî, **Makâlât**, s. 157; Ayrıca bkz: Güven, “İstiva”, s. 184.

¹³⁶⁶ Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî (ö.538/1144), **et-Tefsîru'l-Keşşâf**, Thk: Muhammed Abdüsselam Şahin, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015, I, s. 123.

¹³⁶⁷ Zemahşerî, **Esâsü'l-Belağa**, s. 294.

¹³⁶⁹ Bakara, 2/29.

¹³⁷⁰ Zemahşerî, **Keşşâf**, I, s. 123.

¹³⁷¹ Eş'arî, eserinde Mutezilenin istiva kelimesine, istevla manası vermek suretiyle, sahip olma, mülkiyet kurma işgal etme manasına geldiğini kabul ettiklerini söylemektedir. (Bkz: Eş'arî, **Makâlât**, s. 131); Ayrıca bkz: Zemahşerî, **Keşşâf**, III, s. 52.) Râzî ise, Zamahşerî'ye cevap olarak, Mutezilenin kendi batıl ve yanlış inançlarını ispat için, aslında müteşabih olan istiva ayetini muhkemmiş gibi alıp onunla istidlal getirmiş olmasını eleştirmiş, tefsirinin birçok yerinde görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır. (Bkz: Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, VII, s. 143.)

mekânı olabileceği ve o mekânda durabileceğini ifade eden Gazzâlî, böyle bir durumda ise, bu cismin o mekândan ya büyük ya küçük olması gerektiğini veya en azından onunla aynı olabileceğini, bütün bunların ancak bir cisim için geçerli olacağını, Allah'ın ise cisim ve araz olmaması sebebiyle bu sayılanlardan münezzehtir. ¹³⁷² Gazzâlî bu hususta te'vile gidilmesine de sıcak bakmamış ve Râzî'nin bu noktada eleştirisine maruz kalmıştır. O, Allah'ın kendi söylemiş olduğu şekilde, istikrar, dokunma, mekân, hulûl ve intikal olmaksızın bir istivanın varlığından bahseder. ¹³⁷³

Müşebbihe ve Mücessime ise, “Allah Teâlâ'nın istivası” meselesine, yükselme ve arşta istikrar etme olarak mana vermişlerdir. Bu kimseler, daha öncede işaret edildiği üzere Allah'a bir mekân izafe ederek, O'nun meleklerin taşımış olduğu ve göklerin üzerinde bulunan arşın üzerinde oturmuş olduğu iddiasındadırlar. ¹³⁷⁴ Bu gruplar bir adım daha ileri giderek, istivanın mahiyet araştırmasına girişmişler ve Allah'ın sınırları ve dokunması gibi hususlarda görüş bildirmişlerdir. “O Rahmân arşa istiva etmiştir” ¹³⁷⁵ ayetini yorumlamak suretiyle, Allah'ın arşın üstüne dokunuyor olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca Allah'ın arşla birleşmiş olduğu, arştan fazla bir tarafının olmadığı ve arşa tam sığıldığı iddiasında bulunanlar da olmuştur. Bunun yanında Allah'ın arştan daha büyük olduğunu söyleyenler, hatta O'nun iki üç arş miktarı büyüklüğe sahip olduğunu iddia edenler de olmuştur. ¹³⁷⁶ Bu düşünceye sahip olanlardan diğer bir kısmı ise Allah'ın arşta oturduğunu, meleklerin ise arşı taşıdığını iddiasındadırlar. ¹³⁷⁷

Râzî, müteşabih ayetler hususunda âlimlerin iki farklı görüş altında toplandığını, ¹³⁷⁸ belirtir. Kendisine göre yanlış taraflarının olduğunu düşündüğü birinci grubun; bu ayetlerin te'vil edilmesine karşı çıktığını, ¹³⁷⁹ ancak sıkıntılarına rağmen bu yolun hikmete daha uygun ve emin bir yol olacağını ifade eder. ¹³⁸⁰ Kendisi müteşabih ayetleri izah etme yolunu tutmuş

¹³⁷² Gazzâlî, *el-İktisad*, s. 11, 38.

¹³⁷³ Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö.505/1111), *Kavâ'idü'l-'Akâid*, Thk: Musa Muhammed Ali, Lübnan: 'Alemlü'l-Kütüb, 1985, s. 52.

¹³⁷⁴ Güven, “İstiva”, s. 181.

¹³⁷⁵ Taha, 20/5.

¹³⁷⁶ Bağdâdî, *Usulu'd-Din*, s. 131; Eş'arî, *Makâlât*, s. 108.

¹³⁷⁷ Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 185.

¹³⁷⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII, s. 141,142,143.

¹³⁷⁹ Râzî, Gazzâlî ve Ahmed b. Hanbel'i işaret ederek, müteşabih ayetleri te'vil etmeme yönündeki tutumlarının yanlış olduğunu iki noktada izah etmeye gayret etmiştir. (Bkz; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXII, s. 9.; Ayrıca bkz; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II, s. 380.)

¹³⁸⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXV, s. 137.

olsa ve olması gerekenin bu olduğunu söylese de,¹³⁸¹ te’vil yolunu tutarak istiva kelimesine “karar kılma” ve “dikilme” anlamı verenleri cahiller diye isimlendirmiştir.¹³⁸²

İstiva kelimesini izah etme yolunu tutmanın birtakım riskleri olduğunu, istiva kelimesine Mutezilenin dediği gibi, istila manasının verilmesinin de yanlış olduğunu genişçe anlattıktan sonra,¹³⁸³ istivanın, Arapça’da “ayağa kalkmak, dikilmek” anlamlarına geldiğini, bunun zıddının ise eğrilmek ve eğilmek olduğunu söyler. Râzî’ye göre “eğilmek, dikilmek, ayağa kalkmak” gibi fiiller, cisimlerin özellikleri olduğu için Allah Teâlâ hususunda bu anlamda bir istivadan söz edilemez. Diğer bir açıdan bakıldığında ise, O’na göre, ayetteki **ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ** “sonra istiva etti” ifadesinde öncelik sonralık vardır. Oysa Allah için zaman söz konusu değildir. Durum böyle olunca ise istiva ayetini te’vil etmek gereği ortaya çıkar ve buradaki istivadan kastın, ona yönelmek olduğu anlaşılmış olur. Nitekim Râzî; Kur’an’da zikri geçmekte olan; **ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ** veya **ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ** ayetlerindeki istivaya verilmesi gereken doğru mananın, “Allah yerden sonra aralarında zaman olmaksızın semayı yarattı, ona yöneldi” şeklinde olacağını ifade etmiştir.¹³⁸⁴

Râzî, istiva ile ilgili Ayet-i Kerîmeler’in tefsirindeki açıklamalarında, Müşebbiheye ve Kerrâmîlere cevap vermektedir. Ta-ha ve A’raf surelerindeki konuyla ilgili ayetlerin tefsirinde, Müşebbihenin Allah’ın arşın üzerine oturmuş olduğu iddiasını eleştirmiş ve tutarsızlıklarını birçok yönden ortaya koymuştur.¹³⁸⁵ Bunlar şu şekilde özetlenebilir:

1. Râzî, Allah’ın arş ve mekân yok iken de var olduğunu dolayısıyla Müşebbihenin Allah’ın arşa oturduğu yönündeki iddiasının, arşın Allah’la birlikte sürekli var olduğu şeklinde bir sonucu ortaya çıkaracağını söyler. Allah’ın, mekân ve zamandan münezze olma sebebiyle Müşebbihenin bu iddiası tutarsızdır.¹³⁸⁶ Çünkü Râzî’ye göre, eğer Allah’ın arşa istivası, “orada karar kılma” manasında alınacak olsa, arşın sonlu olması sebebiyle Allah’ın da bir yönüyle sonlu olmuş olması ve arşa nispet edilmesi yönüyle eksikliği veya fazlalığının olması

¹³⁸¹ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXII, s. 9.

¹³⁸² Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXV, s. 137.

¹³⁸³ Mutezîleye vermiş olduğu genişçe sayılabilecek cevap için, bkz; Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXII, s. 9-10.

¹³⁸⁴ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, II, s. 380.

¹³⁸⁵ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, II, s. 380.

¹³⁸⁶ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXII, s. 8.

gereklilik olarak ortaya çıkmış olacaktır. Bunların vuku bulması ise kendisinin muhdes olması sonucunu beraberinde getirecektir. Bütün bu sayılanlar, arşa istivanın manasının, orada karar kılmak olamayacağının açık göstergesidir.¹³⁸⁷

Yine bunların yanında Râzî'ye göre, Allah'ın arşın üzerinde oturduğunu iddia etmek Allah'ın sağı, solu olduğunu ve bu yönlerinin birbirinden farklı olmasını ve neticesinde ise Allah'ın bölünebilir bir varlık olarak kabul edilmesi sonucunu beraberinde getirecektir ki bu da Allah için muhal olan bir durumdur.¹³⁸⁸

O, bu değerlendirmeleriyle Müşebbihe ve Kerrâmiyye'nin, Allah'ın bir yönden sınırlı olduğu şeklindeki iddialarına da cevap vermektedir. Allah'ın sınırlı olması iddialarının tutarsızlığını şu şekilde delillendirmiştir. O'na göre, eğer Allah'ın bir tarafı sonlu ve sınırlı olsa, bu kısmın diğer kısma ya denk olması veya denk olmaması şeklinde iki ihtimal söz konusudur.¹³⁸⁹ Fakat şu da bir hakikattir ki, mahiyeti aynı olan iki varlığın birbirine denk olması gerekir. Böyle bir durumda sınırlı olan taraf diğer taraf gibi sınırsız, sınırsız olan kısım ise diğer kısım gibi sınırlı olması gerekir ki bu iddia akla aykırı bir durumdur.¹³⁹⁰ Râzî, bu akli istidlal ve çıkarımları kullanmak suretiyle, Allah'ın bir kısmının (alt tarafından sonsuz değildir) sınırlı olduğu iddiasında olan bazı Müşebbihe ve Kerrâmiyye gruplarının görüşlerini çürütmektedir.

Allah'ın arşa istiva ettiği ve fakat tüm yönlerden sonlu/sınırlı olduğunu iddia edenlere¹³⁹¹ karşı da eleştiri ve tenkitlerde bulunan Râzî, onların görüşlerinin yanlış olduğunu ise şöyle izah etmiştir: Sonlu olan, yani belli sınırları olan her varlık için artma ve eksilme söz konusudur. Bu artma ve eksilmenin miktarını belirleyen başka bir varlığın/müdebbirin olması kaçınılmazdır. Bu sebeple artma ve eksilmeye açık varlıklar mutlaka muhdestir (yaratılmış) ve Allah'ın bu sebeple sonlu/sınırlı olması mümkün değildir.¹³⁹²

2. Yine Râzî'ye göre bir yerde oturan varlığın, çok az bile olsa sağa sola gitmesi aklın kabul etmiş olduğu gerçeklerdendir. Bu ise o varlığın cüzlerden ve kısımlardan oluştuğunu gösterir ve böyle bir varlık başka bir varlığa muhtaçtır.

¹³⁸⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIV, s. 258.

¹³⁸⁸ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 52.

¹³⁸⁹ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 46,47.

¹³⁹⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIV, s. 260.

¹³⁹¹ Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 109; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 808.

¹³⁹² Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIV, s. 259.

Allah başka bir varlığa muhtaç olmadığı ve olamayacağı için bu yönüyle de Müşebbihenin iddiaları tutarsız olmuş olur.¹³⁹³

3. الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى “Rahmân, Arş’a istiva etti”¹³⁹⁴ ayetini Râzî, diğer bazı ayetlerle beraber tefsir eder. Râzî’ye göre, “sema” kelimesi, ileride de açıklanacağı üzere, yukarıda/üstte olan her şeye verilmiş genel isimdir.¹³⁹⁵ Bakara Suresindeki لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ “Göklerdeki her şey, yerdeki her şey O’nundur”¹³⁹⁶ ayeti, yüksekte olan her şeyi kapsamına almış olan bir ayettir ve semada olan her şeyin Allah’a ait olduğunu ifade etmektedir. Eğer Allah arşta, yüksek yerde/üstte oturuyor olsa bu ayetin kapsamına girmiş ve kendi kendisinin kölesi olması gibi bir durum ortaya çıkmış olacaktır. İşte bu sebeple الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ayetinin manasının, “arşta oturuyor olması mümkün değildir.”¹³⁹⁷ Râzî ayrıca, daha önce ifade edilmiş olduğu üzere, Müteşabih ayetlerin hangileri olduğu hususundaki mezhepler arasındaki keyfî yaklaşımın, Müşebbihe fırkası için de cari olduğunu ve bu ayeti muhkemattan kabul ettiklerini, oysa ayetin müteşabihattan olduğunu ifade etmiştir.¹³⁹⁸
4. Râzî, belli bir yerde oturan varlığın başka bir yere geçmesinin mümkün bir durum olduğunu ve böyle bir varlığın ancak yaratılmış bir varlık olabileceğini ve bu durumun da Allah için düşünülemez olduğunu söyler.¹³⁹⁹ Başka bir yere geçmeyecek olsa bile, sanki felçli bir kimsenin kaldırılıp başka bir yere götürülmesi gibi, en azından başka bir yere geçme ihtimali onun için mümkün olur. Böyle bir hususu Allah için söylemek ise yanlış olacağından yine “oturma” iddiası geçersiz kabul edilir.
5. Bütün yönleriyle Müşebbihenin iddiasını çürütebilme adına Râzî, çok farklı örnekler vermekten geri durmaz. Mesela onların teşbih ettikleri ilahlarının ya bir mekânda veya her yerde var olması gerektiğini söyler. Eğer mabutları her mekânda ise Râzî’ye göre bu, necasetlerin olduğu yerde de vardır demektir. Eğer

¹³⁹³ Bkz: Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXII, s. 8; Ayrıca bkz: Râzî, **Esâsü’t-Takdîs**, s. 118.

¹³⁹⁴ Ta-ha, 20/5.

¹³⁹⁵ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXIV, s. 405.

¹³⁹⁶ Bakara, 2/255.

¹³⁹⁷ Râzî, **Esâsü’t-Takdîs**, s. 117.

¹³⁹⁸ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, VII, s. 143.

¹³⁹⁹ Bkz: Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXII, s. 8.

her yerde değilse bu durumda Allah'ın bir sonu ve bir tarafı olması gibi bir durum vaki olmalıdır.¹⁴⁰⁰ Veya yine bir mekânda ise bu durumda kendisini bu mekâna yerleştiren bir mabuda ihtiyaç duyar.¹⁴⁰¹ Her üç durum da Râzî'ye göre Allah için imkânsızdır ve O'na mekân isnat edilemez.

6. Râzî, ayette geçen لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ “O'nun benzeri yoktur”¹⁴⁰² ifadesinin her şekliyle bütün varlığı kapsadığını ve Allah'ın hiçbir yönüyle başka şeylere benzemeyeceğini ve benzetilemeyeceğini, buna oturmanın da dâhil olduğunu ifade eder. O, eğer Allah'a oturma atfedenlerin iddiaları doğru olsaydı, oturma özelliği yönünden başka benzerlerinin var olduğu ortaya çıkardı ve bu ayetin manası tahakkuk etmezdi görüşündedir.¹⁴⁰³

7. Râzî teşbih iddiasında bulunanların iddialarını nefyetme adına Kur'an'daki; وَحَمَلُ “O gün Rabbinin arşını üstlerinde bulunan sekiz melek yüklenir”¹⁴⁰⁴ ayetiyle istidlâlde bulunmuştur. Bu ayetin manasının Müşebbihenin iddia ettiği gibi zahiri olarak alınmasının yanlış olduğunu, zira eğer zahirî mana alınacak olsa o zaman Allah'ın oturduğu bir arşı meleklerin taşıdığı gibi bir sonucun ortaya çıkacağını belirtir. Bu durumun yaratılanların ilahlarını muhafaza etmesi gibi bir sonucu ortaya çıkaracağını, bunun ise ilahlık vasfı için aklî olamayacağını söyler. Çünkü akla ve mantığa uygun olan, yaratılanların yaratıcı muhafazası değil, yaratanın yarattıklarını koruyup gözetmesidir.¹⁴⁰⁵
8. Râzî, Allah'ın sıfatlarıyla yaratılmış olanların vasıflarını benzetenlerin iddialarının yanlışlığını ispat etmek için kevnî hususlarda da delil getirmiştir. Râzî, güneş ve ay gibi varlıkların ilah olmadığı ispat edilirken, onların hareket ve sakin olma vasıflarının olması sebebiyle muhdes (sonradan yaratılmış) oldukları, dolayısıyla böyle varlıkların ilah olamayacağı şeklinde delil getirildiğini zikreder. O'na göre eğer Allah'a mekân isnat edilecek olursa, güneş ve ayın mekân ve hareket sahibi olmaları sebebiyle ilah olamayacakları söylendiği gibi, Allah'ın da ilah olamayacağının söylenilmesi mümkün olacaktır.¹⁴⁰⁶ Veya tam

¹⁴⁰⁰ Râzî, **Esâsü't-Takdîs**, s. 118.

¹⁴⁰¹ Bkz: Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XXII, s. 8.

¹⁴⁰² Şûrâ, 42/11.

¹⁴⁰³ Bkz: Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XXII, s. 8.

¹⁴⁰⁴ Hakka, 69/17.

¹⁴⁰⁵ Bkz: Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XXII, s. 8; Ayrıca bkz: Râzî, **Esâsü't-Takdîs**, s. 33.

¹⁴⁰⁶ Bkz: Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XXII, s. 8.

tersi, tüm yönleriyle sınırları olan bir varlık, hem ezeli, hem kadim ve hem de âlemi var eden biri olabiliyorsa bu durumda âlemin yaratıcısının güneş, ay veyahut herhangi başka bir yıldız olduğu da iddia edilebilecektir.¹⁴⁰⁷ Çünkü güneş ve ayın ilah olamayacağına delil olarak onların; parçalardan oluşmaları, sınırlı birer varlık olmaları ve hareket ve sükûn (doğma ve batma) gibi özelliklere sahip olmaları kabul edilmiş ortak bir husustur.¹⁴⁰⁸

9. Batının ortaçağı yaşadığı yıllarda dünyanın ve âlemin küre şeklinde olduğunu söyleyen Râzî,¹⁴⁰⁹ bu delili Allah’a mekân izafe edenlere karşı da kullanmıştır. Şöyle ki; âlemin küre şeklinde olması sebebiyle bazılarına nispetle üst olan yön, yeryüzünün diğer kısmında olanlar için alt olur. Nitekim mabuda bir mekân ihdas edilecek olunursa bu kimine göre alt, kimine göre ise üst olacaktır. Oysa ulemanın ittifakıyla mabudun altta olduğunu söylemek caiz değildir. Bu açıdan da Allah’a mekân izafesi tutarsızdır.¹⁴¹⁰

Ayrıca Allah’ın zatı tüm yönlerde olacak olsa aklî olarak şöyle denilebilir. Üstte olan şey altta olan şeyin ya aynısıdır veyahut farklı bir varlıktır. Aynısı ise, bu tek cismin bir anda farklı birçok mekânda bulunabilmesi aklın kabul edeceği bir husus değildir. Farklı bir varlık ise, bu durumda da parçalanma (tecezzi) ve belli parçalardan oluşma (terkip) durumu söz konusu olacaktır ki bunlar Allah için mümkün değildir.¹⁴¹¹

10. Başka bir istidlalinde Râzî; ümmetin, **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** “De ki: O, Allah’tır birdir”¹⁴¹²

ayetin muhkem olması hususunda ittifak içerisinde olduğundan hareketle, Allah’a mekân izafe edilemeyeceği üzerinde durur. Bu çıkarımına göre, Allah bir mekânda oturuyor olsaydı O’nun sağ tarafı ve sağ tarafının bittiği şeyler, sol kısmı ve sol kısmının bittiği şeylerden farklı olurdu. Allah bu durumda mürekkep (parçalardan oluşmuş) bir varlık olmuş olurdu ve tek olması mümkün olmazdı. Bu durumda Allah, kısımlara bölünebilecek bir varlık olurdu ki, bu ayetin bir manası kalmazdı görüşündedir. O, Müşebbihenin iddiasının ümmetin

¹⁴⁰⁷ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XIV, s. 268.

¹⁴⁰⁸ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXVI, s. 411.

¹⁴⁰⁹ Bkz: Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XIV, s. 265.

¹⁴¹⁰ Bkz: Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXII, s. 8.

¹⁴¹¹ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XIV, s. 258.

¹⁴¹² İhlas, 112/1.

muhkem kabul etmiş olduğu bu ayetle mana ve içeriğiyle tezat arz ettiğini belirtmektedir.¹⁴¹³

11. Kur'an'daki diğer ayetlerden deliller getirmek suretiyle ehli teşbihe karşı çıkan Râzî, En'am Suresinde, Hz. İbrahim'in (a.s.): قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ "Ben batıp kaybolan şeyleri sevmem"¹⁴¹⁴ demiş olmasını da bu babda kullanmaktadır. Kaybolmanın ilahlık vasfına aykırı olacağını bu ayetin gösterdiğini, dolayısıyla cisimlerin özelliği olan kaybolmanın ilah için söz konusu olamayacağını belirtir. Eğer mabud, iddia edildiği gibi cisim olsaydı veya cismanî özelliklere sahip olan bir varlık olsaydı, nihayetinde kaybolabilecek bir varlık olur ve bu ayetin ifadesiyle tezat teşkil ederdi.¹⁴¹⁵

12. A'raf Suresinde yer alan "Sonra Allah arşın üzerine istiva etti"¹⁴¹⁶ ayetinin siyak ve sibakına dikkat çeken Râzî, bu ayetin gerçek manasını tespit etme noktasında ayetin öncesinde ve sonrasında bahsedilen hususların ne olduğuna bakmanın gerekli olacağını ifade eder. Ayetin ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ kısmından öncesinde bahsedilen konuya bakıldığında, Allah'ın yer ve gökleri yaratmasındaki kudreti, ayetin bu kısmından sonrasına bakıldığında ise yine, Allah'ın geceyi, gündüzü, güneşi ve yıldızları yaratmasındaki kudretine, işaret eden ayetler olduğu müşahade edilecektir.¹⁴¹⁷ Râzî, ayetin başı Allah'ın güç ve kudretine, sonu yine Allah'ın güç ve kudretine işaret ederken, ortada olan ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ kısmının da Allah'ın güç ve kudretine delalet etmesinin gerektiğini savunur. O, işte bu sebeple bu bölümün manasının 'Allah arşta karar kıldı' olamayacağını, mananın; "Allah'ın mülkünü yönetmesindeki kudreti mükemmel oldu" şeklinde olacağını söylemiştir.¹⁴¹⁸

Yine aynı ayete bakıldığında Allah'ın, önce gökleri yaratmış olduğu daha sonra arşı yarattığı görülmektedir. Râzî, Allah'ın arşta karar kılması gibi bir iddianın gerçek olması durumunda, akli ve mantiki olanın; Allah'ın önce kendi yerini yaratması daha sonra yarattıklarının mekânlarını yaratması şeklinde bir yol takip

¹⁴¹³ Bkz: Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XXII, s. 9.

¹⁴¹⁴ En'am, 6/76.

¹⁴¹⁵ Bkz: Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XXII, s. 9.

¹⁴¹⁶ A'raf, 7/54.

¹⁴¹⁷ A'raf, 7/54.

¹⁴¹⁸ Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XIV, s. 268,269.

etmesi olacaktır. Durum, ayetteki gibi bahsedilenin aksi olunca, buradaki “arş” kelimesine verilecek mananın Allah’ın karar kıldığı yer olamayacağı ortaya çıkmış olur.¹⁴¹⁹

Ta-ha Suresindeki “arşa istiva” ayetinin manasının belirlenmesinde de, A’raf Suresinde olduğu gibi siyak sibaka bakmanın gerekli olduğu, Râzî’nin iddiasıdır.

Zira ayetin siyakında *تَنْزِيلًا مِّنْ خَلْقِ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى* “O, yüksek gökleri yaratanın katından peyderpey indirilmiştir”¹⁴²⁰ ayeti bulunmakta ve Allah’ın güç ve kudretine vurgu yapılmaktadır. Ayetin sibakında ise; *لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا تَحْتَ الثَّرَى* “Göklerdeki, yerdeki bu ikisi arasındaki ve toprağın altındaki

her şey, yalnızca O’nundur”¹⁴²¹ şekliyle vurgulanan şey, yine Allah’ın mülkündeki kudret ve azametidir. Râzî, bu siyak ve sibak çerçevesinde, ortada bulunan; *الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى* “Rahman, Arş’a istiva etti”¹⁴²² ayetinin manasının “oturmak” olamayacağını, bunun yanlış bir bakış açısı olduğunu ve bu ayetin manasının; “Allah sonradan yaratmış olduğu, yaratıklarının en büyüğü olan arşa tam hâkim oldu” şeklinde olmasının makul ve gerekli olduğu görüşündedir.¹⁴²³

Râzî, yukarda kısaca zikretmeye çalıştığımız bu hususlardan ötürü, istiva kavramının Müşebbihenin anladığı şekilde, istikrar (bir mekânda karar kılma) manasında değil, “O’nun hâkimiyeti, kudreti, yönetmesi ve muhafaza etmesiyle varlıklar âleminin hâkimi olması,¹⁴²⁴ kudretinin nüfuz etmesi, ilahi kanunlarının cereyanı ve kudretinin ortaya çıkması” manalarının biriyle te’vil edilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁴²⁵ Çünkü istikrar, hudûsa delalet edecek teğayyürü, terkibi ve parçalanabilmeyi barındırır ki, bunların hiçbirisi Allah için câiz hususlar değildir.¹⁴²⁶

¹⁴¹⁹ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 33.

¹⁴²⁰ Ta-ha, 20/4.

¹⁴²¹ Ta-ha, 20/6.

¹⁴²² Ta-ha, 20/5.

¹⁴²³ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 118.

¹⁴²⁴ Bkz: Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XVIII, s. 526.

¹⁴²⁵ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 119.

¹⁴²⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXIV, s. 478.

Râzî, ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ “sonra semaya istiva etti”¹⁴²⁷ ayetlerine; “Allah önce yeri yarattı sonra semaya yönelip onu yarattı ve daha sonra da yeryüzünü yaydı” manası vermiştir. Çünkü O’na göre yer ana, gök ise baba gibidir ve ikisi olmadan madenler, hayvanat ve nebatatın oluşması mümkün değildir.¹⁴²⁸

Görüldüğü gibi Râzî, aynı zamanda bir filozof olması hasebiyle istiva meselesine mantıkî ve aklî açıklamalar ve delillendirmeler getirmiş, Allah’ı cisimlerin özelliği olan arazlardan tenzih noktasında gayret göstermiş ve teşbihe yaklaşan açıklamaları şiddetle reddetmiştir. Hatta denilebilir ki Râzî, te’vil yolunu tutmuş gibi görünse de, bu hususta te’vil ve yorumlama noktasında da müteredit davranmış, istivanın aslının çok net olarak bilinemeceğine işaret etmiştir.¹⁴²⁹

3.2.1.2. Arşta Karar Kılma İddiası

Haberi sıfatlardan olan “Allah’ın Arşı” ile ilgili görüş ayrılıkları da, “istiva” konusunda olduğu gibi aynı zaman diliminde, hicri ikinci asrın ilk yarısından itibaren başlamıştır. Bu zamana kadar bütün Müslümanların, özetle Allah’ın arşının göklerde ve yedinci kat üzerinde bulunan, meleklerin taşıdığı bir makam olarak iman ettikleri ve bütün Müslümanların zihinlerinde bu şekilde yer ettiği görülmektedir.¹⁴³⁰ Kur’an’da yedi yerde istiva kelimesi ile beraber kullanılmış olması sebebiyle aralarında sıkı bir bağ mevcuttur.

Arş kelimesi sözlükte; kırmızı yakut, ölçülü ve mutedil iş, bir şeyin temeli ve esası, yücelik, yükseklik ve izzet, taht, çadır, kavmin işlerini yapan, reis gibi manalarda kullanılmaktadır.¹⁴³¹ İbn Manzûr, Nemle Suresi 27/23 ayetindeki arş kelimesine işaret ederek, bu kullanımın burada, “taht” manasında olmak üzere hakikat, bunun dışındaki isti’maller için de mecaz olduğunu ifade etmiştir.¹⁴³² Ayrıca “arş” kelimesinin kullanılmış olduğu manalar içerisinde; ev, evin çatısı, tabut gibi farklı anlamlar da yer almaktadır.¹⁴³⁴ Istilâhî olarak ise, Allah’ın yaratmış olduğu, nurdan ve cevherden oluşmuş ve insan idrakinin

¹⁴²⁷ Bakara, 2/29; Fussilet, 41/11.

¹⁴²⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXXI, s. 46.

¹⁴²⁹ Kasar, a.g.m., s. 216.

¹⁴³⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Arş”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, III, s. 406.

¹⁴³¹ Fîruzâbâdî, *el-Kâmusu’l-Muhît*, I, s. 597.

¹⁴³² Râzî, *Muhtâru’s-Sıhah*, I, s. 205; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VI, s. 313.

¹⁴³⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VI, s. 313.

kavramaktan aciz olduğu yüce bir makamdır.¹⁴³⁵ Araplar “arş” denince daha çok, kralların üzerinde oturduğu tahtı anlamışlardır.¹⁴³⁶ Mecâzî olarak ise, hükümlanlık, şan, şeref, taht ve melikin mülkü kelimelerinden kinaye olarak kullanılmıştır.¹⁴³⁷ Bir kral için, işleri düzen ve istikamete girip, hükümlerinin yerine geldiği zaman Araplar: اسْتَوَى عَلَى عَرْشِهِ وَاسْتَقَرَّ عَلَى سَرِيرٍ (İşleri yoluna koydu, mülkünde işler yoluna girdi) tabirini kullanırlar.¹⁴³⁸

“Allah’ın arşı” terkibi, hadislerde de farklı manalarda kullanılmış olması sebebiyle,¹⁴³⁹ keyfiyeti sürekli merak edilmiş ve üzerinde fikir beyan edilmiştir. Hadislerde; yeryüzü yaratılmadan önce su üzerinde var olan ve Firdevs Cenneti üzerinde bir yere sahip olan, alt-üst, sağ-sol gibi yönleri ve ağırlığı, gölgesi, köşeleri ve belli bir şekli olan, sağ tarafında Hz. Peygamber’e ait olan “Makam-ı Mahmûd”un bulunduğu, melekler tarafında taşınan ve meleklerin kendisini tavaf ettiği bir yer olarak ifadesini bulmaktadır.¹⁴⁴⁰ Bunun yanı sıra Cebrail’in oturmuş olduğu taht şeklinde de hadislerde geçmiş,¹⁴⁴¹ İbn Abbas ise arşın “Rahman’ın meclisi” olduğu tanımlamasını yapmıştır.¹⁴⁴²

Arş meselesinin Müslüman camianın zihinlerinde bir şekilde yer etmesi ve belli dönemlerde ciddi tartışmalara sebep olması hasebiyle, tartışmaların ana merkezini oluşturan, konuyla alakalı ayetleri, öncelikli olarak vermenin faydalı olacağı düşünülmüştür. Allah’ın arşı ile ilgili ayetler, Kur’an’da yirmi bir mesele etrafında işlenmektedir.¹⁴⁴³ Bunların yedi tanesi Allah’ın arşa istiva etmesi bağlamında zikredilmiştir. Kalan on dört tanesi ise şunlardır;

“Eğer yüz çevirirlerse de فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ

ki: “Bana Allah yeter. O’ndan başka hiçbir ilah yoktur. Ben ancak O’na tevekkül ettim. O, yüce Arş’ın sahibidir.”¹⁴⁴⁴

¹⁴³⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 70.

¹⁴³⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XIV, s. 269.

¹⁴³⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XIV, s. 269; Yavuz, “Arş”, III, s. 406.

¹⁴³⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XIV, s. 269.

¹⁴³⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VI, s. 313.

¹⁴⁴⁰ Yavuz, “Arş”, III, s. 406.

¹⁴⁴¹ Ebû Davud Süleyman b. Davud b. el-Cârud et-Tayâlîsî, *Müsnedü Ebî Davud*, Thk: Muhammed b. ‘Abdilmuhsin et-Türkî, Mısır: Dâru’l-Hicr, 1999, III, s. 265; Hanbel, *Müsned*, XXII, s. 192.

¹⁴⁴² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VI, s. 313.

¹⁴⁴³ Muhtar Râzî, *Hucecü’l-Kur’an*, s.54.

¹⁴⁴⁴ Tevbe, 9/129.

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ “Altı günde semaları ve yeryüzünü yaratan O’dur. Ve O’nun arşı su üzerinde idi.”¹⁴⁴⁵

“De ki: “Eğer onların iddia ettiği gibi, Allah’la beraber (başka) ilahlar olsaydı, o zaman o ilahlar da Arş’in sahibine ulaşmak için elbette bir yol ararlardı.”¹⁴⁴⁶

“Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş’in Rabbi Allah, onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir.”¹⁴⁴⁷

“De ki: “Yedi kat göklerin Rabbi, büyük Arş’in Rabbi kimdir?”¹⁴⁴⁸

“Gerçek hükümdar olan Allah, yücedir. O’ndan başka hiç ilah yoktur. O, şerefli ve yüce Arş’in Rabbidir.”¹⁴⁴⁹

“Allah, kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayandır. Büyük Arş’in Rabbidir.”¹⁴⁵⁰

“Melekleri de, Rablerini hamd ile tesbih edip yücelterek Arş’in etrafını kuşatmış hâlde görürsün.”¹⁴⁵¹

¹⁴⁴⁵ Hûd, 11/7.

¹⁴⁴⁶ İsra, 17/42.

¹⁴⁴⁷ Enbiya, 21/22.

¹⁴⁴⁸ Müminûn, 23/86.

¹⁴⁴⁹ Müminûn, 23/116.

¹⁴⁵⁰ Neml, 27/26.

¹⁴⁵¹ Zümer, 39/75.

الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ
bulunanlar (melekler) Rablerini hamd ederek tespih ederler”¹⁴⁵²

رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ
derecelerini yüceltir, arşın sâhibidir; kavuşma gününden korkutmak için kullarından
dilediğine Rûh'u, emriyle indirir.”¹⁴⁵³

سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ
“Göklerin ve yerin Rabbi, Arş’ın da
Rabbi olan Allah, onların nitelendirmelerinden uzaktır.”¹⁴⁵⁴

وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ
Melekler onun kıyılarındadır. O gün
Rabbinin Arş’ını, bunların da üstünde sekiz taşıyıcı taşır.”¹⁴⁵⁵

ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ
“Arş’ın sahibidir, şanı yüce olandır.”¹⁴⁵⁶

Zemahşerî; “arş” kelimesinin de tıpkı istiva kelimesinde olduğu gibi, Kur’an’daki
kelimenin konulduğu manada (hakikat) bir kullanım olmadığını, anlamının bütün mülkün
sahibi olma manasında mecaz olduğunu belirtir.¹⁴⁵⁷ “Arş” kelimesinin anlamı ve kapsamı
hakkında, Zemahşerî’inde benimsediği şekliyle Mu’tezile de, bu kelimeye ilk önce
Cehmiyyenin vermiş olduğu; ‘yer ve gökler dâhil bütün âlem, mülkün tamamı’ anlamlarını,
benimsemiş ve kullanmıştır.¹⁴⁵⁸

Ehl-i Sünnet kelimcilerinin çoğunluğu da, Mu’tezile’den etkilenmiş ve ilk başlarda
“arş” kelimesine, ‘mülk’ manası vermiş, ancak daha sonra, arşın harici varlığı bulunan ve
mahiyeti bilinmeyen, bir cismi olduğu noktasında fikir birliğine varmışlardır.¹⁴⁵⁹ Müteahhir
Ehl-i Sünnet kelimcileri da bu hassasiyete dikkat etmiş ve Allah’la arş arasındaki

¹⁴⁵² Mümin, 40/7.

¹⁴⁵³ Mümin, 40/15.

¹⁴⁵⁴ Zuhuruf, 43/82.

¹⁴⁵⁵ Hakka, 69/17.

¹⁴⁵⁶ Buruc, 85/15.

¹⁴⁵⁷ Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, s. 294.

¹⁴⁵⁸ Yavuz, “Arş”, III, s. 407.

¹⁴⁵⁹ Yavuz, “Arş”, III, s. 407.

münasebette, teşbihe düşmeme gayreti içerisinde, bir mekân ve yön ilişkisi kurmaktan sakınmışlardır.¹⁴⁶⁰

Eş'arî, arşın Allah'ı taşımasının söz konusu olamayacağını, Allah'ın her şeyin üstünde olduğu gibi arşın da üstünde olduğunu, ancak arşı kudret ve gücüyle ayakta tutanın Allah Teâlâ olduğunu beyan etmiştir.¹⁴⁶¹ İmam Eş'arî, Allah'ın arşın üstünde olmasının O'nu göğe veya arşa yaklaştırmayacağını, Allah'ın arş ve yıldızların kat be kat üzerinde, fakat bütün bunların yanı sıra tüm mevcudata çok yakın olduğunu, وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ, “Biz, ona şah damarından daha yakınız”¹⁴⁶² ayetinin buna açık bir şekilde işaret ettiğini ifade etmiştir.¹⁴⁶³

Mâtürîdî, Allah ile arş ilişkisini açıklarken, arşın naslarda varit olduğu şekliyle ispat edilmesinin gerekli olduğunu, ancak bunu yaparken de teşbih ve tecsîme düşülmeden yapılması ve gerçek manasının bilinemeyeceği inancında olunması gerektiğini belirtmiştir.¹⁴⁶⁴ İmam Mâtürîdî, Allah'ın arşta bulunmasından; O'nun arşı istilâ etmesi, arşın dışında olup onu kuşatmış olması ve onu ihata etmiş olmasının anlaşılacağını ifade etmiştir.¹⁴⁶⁵ İmam Mâtürîdî, arştan kastın maddi bir yükseklik olmadığını, maksadın makamı yüceltmek olduğunu ifade etmektedir. O'na göre arş; nur ve cevherden müteşekkil, insanın bilgisiyle kavrayamayacağı bir şeydir.¹⁴⁶⁶

Selefi anlayışa sahip İbn Teymiyye gibi âlimler ise, arşın hadislerde belirtilmiş olduğu şekliyle yedinci kat göğün ve Firdevs Cennetlerinin üzerinde kubbe şekline benzer bir taht olduğunu ve kâinatın idaresinin buradan yapıldığını kabul etmişlerdir.¹⁴⁶⁷ Allah ile arş arasında yön ilişkisinin varlığının inkâr edilmesinin mümkün olmadığını savunan İbn Teymiyye, Müminlerin Allah'ın arşta karar kılmış olduğuna (oturuyor olduğuna) iman

¹⁴⁶⁰ Gazzâlî, istiva ve arş hususlarında iki yol takip edilmesi gerektiğini bu yollardan birinin avamın diğerinin ise ulemanın yolu olduğunu belirtmiş ve farklı bir anlayış ortaya koymuştur. Cahil halk tabakasının haberi sıfatlarla ilgili sorularına Malik b. Enes'e sorulduğunda vermiş olduğu cevapta olduğu gibi ‘istiva malum, keyfiyeti meçhul ona iman vacip hakkında sula bidattir’ denileceğini ve bu tabaka için bunun yeterli olacağını söylemiştir. Ancak âlimler tabakası ise, bunların birer istiare olduğu bilinciyle davranması gerektiğini belirterek bu konu çerçevesinde farklı değişik örnekler sunmuştur. (Bkz: Gazzâlî, **el-İktisad**, s. 38.)

¹⁴⁶¹ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 21.

¹⁴⁶² Kâf, 50/16.

¹⁴⁶³ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 21.

¹⁴⁶⁴ Yavuz, “**Arş**”, III, s. 409.

¹⁴⁶⁵ Veysel Kasar, **Kur'an'da Müteşâbihattan ‘İstiva’ Kavramı**, Şanlıurfa: H.Ü.İ.F.D., 1997, sayı, 3, s. 212.

¹⁴⁶⁶ Mâtürîdî, **Tevhîd**, s. 52.

¹⁴⁶⁷ Yavuz, “**Arş**”, III, s. 407.

etmelerinin gerekli, ancak bu ilişkinin keyfiyetinin kavranılmasının imkânsız olduğu görüşünü benimsemiştir.¹⁴⁶⁸

Daha önce de işaret edildiği üzere Müşebbihe ve Mücessime fırkalarının genel olarak Allah'ın arşı hususunda görüşleri birbirine yakındır. Allah'ın arşla aynı hizada olduğu veya arşın üstüne oturmuş olduğu fikri temel hareket noktalarını oluşturmaktadır.¹⁴⁶⁹ Buradan hareketle, Allah'ın arştaki keyfiyeti üzerinde birçok görüş ayrılıkları oluşmuştur. Kimi; Allah'ın arşın tamamını kapladığı,¹⁴⁷⁰ diğer bir grup arştan taşıdığı, başka bir grup ise O'nun arşın belli bir kısmında oturduğu ve hareket halinde olduğu, fikrini ileri sürmüş ve bu iddialar neticesinde birçok nüans ortaya çıkmıştır.¹⁴⁷¹ Kerrâmiyye ve diğer bazı Müşebbihe fırkaları ise, arşın Allah'ın makamı ve mekânı olmasının gerekli olduğu, aksi takdirde meleklerin etrafında dönmesinin anlamsız ve saçma olacağı görüşündedirler.¹⁴⁷²

Bununla beraber Allah'ın arştan çok uzak olduğunu ve aralarında çok mesafenin var olduğunu iddia edenler de mevcuttur.¹⁴⁷³ Bazıları ise daha muğlak ve net olmayan ifadelerle Allah'ın arştaki durumunu ortaya koymaya çalışmış ve Allah'ın arşta karar kıldığını söylemekle yetinmiştir.¹⁴⁷⁴ Kerrâmiyye'nin muteahhirun taifesi, kendilerine yönelik ağır eleştiriler ve ortaya çıkan fitneden kurtulma adına, bu görüşü revize ederek, Allah'a cisim demek yerine; Allah'a cisim demekten kastımız, O'nun kendi zatıyla kaim olduğudur diyerek görüşlerini yumuşatma yolunu seçmişlerdir.¹⁴⁷⁵

Arş ve istiva konularının Kur'an-ı Kerim'de birçok yerde beraber kullanılmış olması ve Allah'a mekân ve cisim atfetme noktasında teşbihe varan görüşler ortaya atanların

¹⁴⁶⁸ İbn Teymiyye, Allah'ın arşa istiva ettiğini ifade eden ayetlerin, Allah'ın arşa hükmetmesi şeklinde te'vil edilmesine karşı çıkmıştır. Râzî'yi de bu ayetleri te'vil etmesi sebebiyle eleştirmiş ve Cehmiyye olarak nitelemiştir. Teymiyye, Allah'ın yaratmış olduğu tüm mahlûkata hükmetmesinin zorunluluk olduğunu, bunun tersini söylemenin küfrü gerektireceğini ifade ettikten sonra, dolayısıyla istiva kelimesinin hükmetmek olarak asıl anlamı olan karar kılma dışında te'vil edilmesinin yanlış ve saçma olacağını dile getirmiştir. Doğru olanın ise, Allah'ın arşı yaratma sebebi olan kendisine taht olması ve onda karar kılması olduğunu, fakat bu konuda herhangi bir nassın varid olmaması sebebiyle, bunun keyfiyetinin bilinemeyeceğini iddia etmektedir. (Bkz: Teymiyye, **Beyanu Telbîsi'l-Cehmiyye**, I, s. 30); Ayrıca bkz: Yavuz, "Arş", III, s. 409.

¹⁴⁶⁹ Râzî, **İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn**, s. 188.

¹⁴⁷⁰ Safedî, **el-Vâfi**, IV, s. 266.

¹⁴⁷¹ Râzî, **İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn**, s. 188; Şehristânî, **el-Milel**, I, s. 108.

¹⁴⁷² Yavuz, "Arş", III, s. 408,409.

¹⁴⁷³ Kerrâmî ekollere yöneltilen ağır eleştirileri hafifletme adına, teşbih fikirlerini yumuşatmaya çalışan Abidiyye fırkası bu görüştedir. . (Bkz: Râzî, **İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn**, s. 189.)

¹⁴⁷⁴ Kerrâmiyyenin genel görüşü ve Müşebbiheden olan Şeytaniyye'nin fikri bu yöndedir. (Bkz: Râzî, **İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn**, s. 185.)

¹⁴⁷⁵ Nesefî, **Tebîrâ**, s. 159; Râzî'nin bu konuda Kerrâmîlere yapmış olduğu eleştiri daha önce verilmiştir.

delil olarak kullandıkları ayetlerin ortak olması hasebiyle, Râzî, istiva ile alakalı reddiyelerinin çoğunu “arş” konusuyla beraber işlemiştir. Bu itibarla “arş” konusunu daha iyi anlayabilmek için Razi’nin istiva hakkındaki değerlendirmelerine de bakmak gerekir. İstiva ayetlerindeki açıklamaları dışında, arş hususundaki iddialara vermiş olduğu cevaplar ve görüşleri ise şu şekildedir:

Râzî arşa, Allah’ın emirlerini yerine getiren meleklerin makamı olarak bakmaktadır. Mahlûkatın en büyüğü şeklinde arşı tasvir eden Râzî,¹⁴⁷⁶ buranın adeta bir yönetim merkezi olduğu görüşündedir.¹⁴⁷⁷ Bu son görüş aynı zamanda Gazzâlî’nin görüşüdür. Razi’nin de benimsemiş olduğu Gazzâlî’nin bu anlayışına göre; Allah, gökler ve yer arasındaki tüm işlerini arşta düzenler. Allah, arşta örneğini yaratmadıkça bir varlığı âlemde yaratmaz dolayısıyla, nasıl ki bir mühendis inşa edecek olduğu binayı zihninde ve kâğıt üzerinde öncelikle planlayıp sonra icraya geçer, Gazzâlî’ye göre arş Allah için aynı işleve sahip böyle bir mekândır.¹⁴⁷⁸

Râzî, “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ، Râzî, başkası bilmez. İlimde yüksek gayeye erenler ise: “Biz O’na inandık” derler”¹⁴⁷⁹ ayetini delil göstermek suretiyle bu gibi müteşabih ayetlerin mevzularının aslında Allah’a havale edilmesinin gerekli ve bu konularda teferruata dalmanın lüzumsuz olduğu görüşündedir.¹⁴⁸⁰ Ancak Râzî bu düşüncede olmasına rağmen, konunun ciddi, muarızlarının çok olması ve bu yanlış yolu takip edenlerin oldukça çok olması sebebiyle, istiva konusunda olduğu gibi, arş hususunda da detaylara girme, geniş bilgi ve deliller sunma ve ayetleri te’vil etme yolunu tutmuştur. Allah’ın arşta oturuyor olduğunu iddia eden ve buna benzer tecsîmi ve teşbihi bakış açılarına sahip olanlara Râzî, ayetleri tefsir ederken gereken cevapları ise şöyle vermiştir:

Râzî, Allah’ın arşa istiva etmesi meselesini açıklarken arş konusunda, Allah’ın bir mekâna ihtiyacı olamayacağına ve O’nun için belli bir mekânın varlığından

¹⁴⁷⁶ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ “O, büyük Arş’ın sahibidir” (Tevbe, 9/129) ayetini bu görüşüne delil olarak sunmuştur.

(Bkz: Râzî, **Esâsü’t-Takdîs**, s. 120)

¹⁴⁷⁷ Fikrin asıl sahibi olan Gazzâlî’nin bu görüşünü Râzî’nin de benimsemiş olduğu görülmektedir. (Bkz: Râzî, **Esâsü’t-Takdîs**, s. 120); Ayrıca bkz: Yavuz, “**Arş**”, III, s. 409.

¹⁴⁷⁸ Râzî, **Esâsü’t-Takdîs**, s. 120.

¹⁴⁷⁹ Âl-i ‘İmran, 3/7.

¹⁴⁸⁰ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XIV, s. 259.

bahsedilemeyeceğine vurgu yapmaktadır.¹⁴⁸¹ O'na göre Allah için bir mekândan söz etmek, O'nun bu mekâna ihtiyacı olduğu anlamına gelir. Çünkü bir şeye ihtiyaç duyuluyorsa, muhtaç olunan o şey mantiken, ihtiyaç duyandan bağımsız olmak zorundadır. Söz konusu olan bu yer Allah'tan müstağni olacağı için vacibu'l-vucûd özelliğini haiz olur.¹⁴⁸² Bu çıkarımlar ise, Allah'ın bu yere ihtiyacı olan bir varlık olduğu sonucunu beraberinde getirir. İşte bu gayri kabil durum sebebiyle Razi, Allah'ın bir mekâna ihtiyacının olmadığını ve olamayacağını, O'nun için belli bir mekânın varlığından bahsedilemeyeceğini, kesin bir dille ifade eder.

Râzî, رَافِعُ عَلَى الْعَرْشِ “sonra arşa istiva etti”¹⁴⁸³ ayetlerinin karar kılma anlamında

zahire hamledilmesinin yanlış olduğunu ve bu durumda Allah hakkında yanlış birtakım meselelerin ortaya çıkacağını söyler. Bu ayetlerin manasının zahire hamledilmesinin; Allah'ın, arşa ihtiyacı olduğu ve arşın olmaması durumunda ona yaslanmış olması sebebiyle aşağı düşeceği gibi yanlış bir sonucu ortaya çıkaracağını ifade eden Râzî,¹⁴⁸⁴ inancımıza göre arşa Allah'ın muhtaç olmadığını, bilakis muhtaç durumda olanın arşın kendisi olduğunu zikreder. Bu sebeple, arşı tutan ve muhafaza edenin Allah'ın kendisi olduğunu belirtir. Çünkü yaratıcının, yarattığını muhafaza etmesi gerekir, oysa burada yaratanın korunmaya muhtaç olduğu bir durum söz konusu olmaktadır¹⁴⁸⁵ ve bu sebeple Râzî'ye göre, Allah'a mekân isnadı tutarsız bir iddiadır.

Müşebbihenin; “Biz ayette geçenden bu söylediğinizi kast etmiyoruz” itirazının da tutarsız olduğunu ifade eden Râzî, bunu söylemek için Allah'ın arşa oturmuyor olduğunu kabul etmenin gerekli olduğu görüşündedir. Zira bir şey yere konduğu zaman o şey için; ‘yere oturdu’ denmesi, yerin ona değil onun yere dayanıyor olmasından kaynaklanır. Nihayetinde Râzî, eğer Allah arşa oturmuyorsa ona dayanmış da olamaz ve ayete hakiki mana verilmesi mümkün olamaz görüşündedir.¹⁴⁸⁶

¹⁴⁸¹ Râzî, *el-Metâlib*, II, s. 34 vd.

¹⁴⁸² Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIV, s. 260.

¹⁴⁸³ Ta-ha, 20/5.

¹⁴⁸⁴ Bkz: Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVII, s. 191.

¹⁴⁸⁵ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 118, 119.

¹⁴⁸⁶ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 119.

Bunun yanı sıra, eğer ayetteki mana te'vil edilmeyip olduğu gibi anlaşılmaya çalışılırsa, ayetteki ثَمَّ (sonra) anlamına gelen terâhî¹⁴⁸⁷ edatı, Allah'ın bir halden başka bir hale geçtiğini gösterecektir. Aynı şekilde karar kılmasından önce Allah'ın bir kımıldanış ve hareket halinde olduğu sonucunu da ortaya koymuş olacaktır. Ayrıca 'istiva', eğri olmanın zıttı bir kelime olması hasebiyle Allah'ın önceleri eğri bir durumdayken daha sonra dümdüz olduğu sonucunun da ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır.¹⁴⁸⁸ Bunlarla beraber arşı yaratmadan önce arştan müstağni olan Allah'ın, onu yaratmasından sonra ona ihtiyaç duyacak hale geldiği gibi de bir durum da ortaya çıkar ki, bu sayılanların hepsi Allah için caiz ve mümkün olmayan hususlardır.¹⁴⁸⁹ Yine ayette var olan terâhîden, Allah'ın önce gökleri yaratmış olduğu sonra arşa yöneldiği anlaşılmaktadır. Eğer Müşebbihenin iddiası doğru kabul edilip Allah'ın arşta oturduğu kabul edilecek olsa, bu durumda Allah'ın önce oturması için gerekli olan mekânı yani arşı, daha sonra diğer varlıkları yaratmış olması akli olarak ortaya çıkmış olacaktır. Dolayısıyla ayetteki ثَمَّ edatının ifade etmiş olduğu terâhî sebebiyle, arşın Allah'ın oturduğu bir mekân olamayacağı açıkça anlaşılmaktadır.¹⁴⁹⁰

Râzî, ayrıca, اَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ثَمَّ kullanımından neyin kastedildiğini anlamak için, Arapların bu kelimeleri nasıl kullandığına da bakmanın gerekli olduğunu belirtir. O, Arapların "istevâ" kelimesini hiçbir zaman gerçek manasında kullanmadıklarını bundan ötürü de ayetteki bu kelimenin ve dolayısıyla ayetin manasının mutlaka te'vil edilmesi gerektiğini ifade eder.¹⁴⁹¹

Râzî, açıklamalarda ifade edilmiş olduğu şekliyle "istiva" kelimesindeki gibi, "arş" kelimesi için de, zahiri manasının kullanılmasını uygun görmemiş, her iki kelime için de te'vil yoluna gitmiştir. "İstiva" kelimesine, "hükümrân olmak, istila etmek" manasını vermiş olduğu gibi, "arş" kelimesine de "mülk" manasını vermiştir. Bu manaları verdikten sonra ثَمَّ

¹⁴⁸⁷ Terâhî: Araya belli bir sürenin girmesi, iki iş arasında bir zaman diliminin var olması manalarına gelen bir kelimedir. (Bkz: Ahmed Muhtar 'Abdülhamid 'Ömer, **Mu'cemü'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra**, Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 2008, II, s. 876)

¹⁴⁸⁸ Bkz: Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XVIII, s. 526.

¹⁴⁸⁹ Bkz: Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XVII, 24, s. 191, 478.

¹⁴⁹⁰ Râzî, **Esâsü't-Takdîs**, s. 119.

¹⁴⁹¹ Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XIV, s. 270.

اَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ayetinin manası, “Allah Teâlâ, kudretiyle mülkünü düzenledi”¹⁴⁹² şeklinde ortaya çıkmış olacağı görüşündedir.

İstiva ile beraber anılmış olduğu yerlerde ‘arş’ a yukarıda bahsedilen manaları veren Râzî’nin, arş’a bakışını anlama adına, diğer ayetlerde geçen arş kelimelerine vermiş olduğu manalara göz atılmalıdır. Zira Râzî, istiva kavramında olduğu gibi arş kavramında da, bir taraftan kelimelerin aslî manalarında kullanılmasına karşı bir duruş sergilerken, diğer taraftan “arş” kavramına bazı yerlerde aslî manasını vermektedir. Bu, Râzî’nin Allah’ı yaratılmışların vasıflarıyla tavsif etmeme duyarlılığıyla alakalıdır. Böyle bir duyarlılığın sonucu olarak “arş” kavramının Allah’a mekân izafe etmeyi çağrıştırdığı yerlerde, kelimeyi te’vil yoluna gitmişken; bu manayı çağrıştırmayan, sözlük manasının uygun düştüğü yerlerde ise kelimeyi sözlük anlamıyla ya da bu anlama yakın olarak kullanmıştır. Meselâ; Allah Teâlâ’nın, yaratmış olduğu varlıklar içerisinde en büyük ve azametli olanının arş olduğunu¹⁴⁹³ ve onu kendi azametinin yansıması olarak yarattığını, ifade etmektedir.¹⁴⁹⁴

Yine Kerrâmiyyenin, Allah’ın arşın üzerinde oturmuş olduğu iddiasına karşı Râzî, böyle bir şeyin olabileceğini iddia etmekle, arştan yerin dibine kadar tüm âlemin tek ve bölünmez bir cevherden olduğunu ve bütün mekânlarda bu varlığın bulunduğunu, bu sebeple de birden fazla zannedildiğini söylemek arasında hiçbir fark olmadığını, dolayısıyla aklın bu tip mesnetsiz iddiaları reddedeceğini söyleyerek itiraz etmiştir.¹⁴⁹⁵ Râzî, Mücessimeden bazılarının; ‘Allah Teâlâ hem bölünmez tek bir varlıktır ve aynı zamanda da arşta oturmaktadır’ sözlerinin doğru olabilmesi için, arşın tüm mekânlarda bulunan ancak tek cevherden müteşekkil bir varlık olduğunu kabul etme gereğinin ortaya çıkacağını, bunun da akla aykırı olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁹⁶

وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ “O gün Rabbinin arşını üstlerinde bulunan sekiz melek yüklenir”¹⁴⁹⁷ ayetini istidlal getiren Müşebbihe, “eğer Allah arşın üzerinde olmayacak olsaydı meleklerin arşı taşımaları boş ve anlamsız bir durum olurdu” iddiasındadırlar. Ayrıca

¹⁴⁹² Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XIV, s. 270.

¹⁴⁹³ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XVII, s. 320; Ayrıca yine Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVII, s. 488.

¹⁴⁹⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XVI, s. 179.

¹⁴⁹⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XIV, s. 267.

¹⁴⁹⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XIV, s. 268.

¹⁴⁹⁷ Hakka, 69/17.

bir sonraki ayet olan; *يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ* “O gün (hesap için Allah’a) arz olunursunuz.

Hiçbir sırrınız gizli kalmaz”¹⁴⁹⁸ ayetinde ifade edilen “arz olunma” işinin ancak taht (arş) üzerinde olan biri için mümkün olacağını görüşlerine delil olarak kullanmışlardır.¹⁴⁹⁹

Râzî, Allah’ın arşın üzerinde olması durumunda, Allah hem taşıyan hem de taşınan, hem koruyan hem de korunan durumunda olacaktı ki, bu da yine akılla çelişki arz eden bir durumdur der. Yine O’na göre; mantıklı olan kuvvetli olanın zayıf olanı taşımasıdır ve kendinden çok daha ağır şeylerin taşınması muhal olan bir husustur. Râzî, böyle bir durumda meleklerin Allah’tan daha güçlü ve Allah’ın meleklerle karşı ihtiyaç sahibi olması gibi garip ve anlamsız bir durumun ortaya çıkması kaçınılmaz olur ki, böyle bir mana vermenin imkânsız olacağını açıktır kanaatindedir.¹⁵⁰⁰

Kur’an-ı Kerim’de, Firavun’un Hz. Musa’dan Rabbini anlatmasını talep etmesi üzerine, Hz. Musa’nın kendisine Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğunu ifade etmesine karşılık,¹⁵⁰¹ Firavun’un; *يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ الْأَسْبَابِ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى* “Firavun dedi ki: “Ey Hâmân! Bana yüksek bir kule yap, belki yollara, göklerin yollarına erişirim de Mûsâ’nın ilahını görürüm(!)”¹⁵⁰² ayetindeki şekliyle cevap vermesini Râzî, Peygamberlerin yolu Allah’a mekân isnat etmeme, Firavunların yolu ise ayetteki gibi Allah’a mekân isnat etmektir diyerek, Allah’a mekân isnat edenleri ağır bir dille eleştirmiştir.¹⁵⁰³

Râzî, Allah’ın arş üzerinde bir şekilde oturmuş olduğu yönündeki Müşebbihenin görüşünü, Kur’an-ı Kerim’deki; *وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ* “O, gökte de ilah olandır, yerde de ilah olandır”¹⁵⁰⁴, *وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ*, “biz, ona şah damarından daha yakınız”¹⁵⁰⁵, *وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ* “Nerede olsanız, O sizinle beraberdir”¹⁵⁰⁶ ayetlerinin nefyetmiş olduğunu söyler. Müşebbihe gibi, Allah’ın arşta gerçek manasıyla oturmuş olduğunu kabul eden birisi,

¹⁴⁹⁸ Hakka, 69/18.

¹⁴⁹⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXX, s. 626.

¹⁵⁰⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XIV, s. 268; Ayrıca bkz: Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 33.

¹⁵⁰¹ Şuarâ, 26/23, 24, 26, 28.

¹⁵⁰² Mümin, 40/36, 37.

¹⁵⁰³ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XIV, s. 268.

¹⁵⁰⁴ Zuhruf, 43/84.

¹⁵⁰⁵ Kâf, 50/16.

¹⁵⁰⁶ Hadîd, 57/4.

bu ayetlere de hakiki manalarını vermek durumundadır. Bu durumda ortaya, Allah'ın hem arşın üzerinde oturuyor olduğu ve aynı zamanda da gerçek manasıyla kullarının yanında var olduğu gibi akla muğayir bir durum ortaya çıkacaktır.¹⁵⁰⁷ Ayrıca وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ

إِلَهٌ ayeti Râzî'ye göre Allah'ın gökte olmadığını en açık delillerinde bir tanesidir. Çünkü Allah, ayette aynı vurguyla gök ve yerin ilahı olduğunu söylemiştir. Râzî, yerin ilahı olduğu için nasıl yerde değilse, göklerin ilahı olarak da gökte olması gibi bir durum söz konusu olamayacağı görüşündedir.¹⁵⁰⁸ O, وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ayetinin, kelim ehli tarafından; “Allah'ın ilmi”, “kulları gözetmesi” ve “onları muhafazası” manalarına geldiği hususunda icma olduğunu ve bu şekilde te'vil edilmesinin gerekli olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁰⁹ Râzî, bahsi geçen bu istidlallerle de Müşebbihenin bakış açısını ayrıca reddetmektedir.

Râzî, Müminûn Suresindeki; فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ “gerçek hükümdar olan Allah, yücedir. O'ndan başka hiç ilah yoktur. O, şerefli ve yüce Arş'ın Rabbidir”¹⁵¹⁰ ayetinde geçen “arş” kelimesinden, Allah'ın hâkimiyetinin kastedilebileceğini, bunun yanında meleklerin etrafında döndükleri arşla beraber tüm göklerin kastedilmiş olma ihtimalinin de var olduğunu belirtir.¹⁵¹¹ Râzî bu açıklamaları yaptıktan sonra, bu ayette zikredilen “arş” kelimesinden gerçek mananın da kastedilmiş olabileceğini, âlimlerin çoğunun bu görüşte olduğunu, Allah'ın arşı ‘Kerîm’ vasfıyla birlikte zikretmesinin gerçek vasfı olmasından kaynaklanmış olabileceğini, zira rahmet, bereket ve hayrın kaynağının arş olduğunu, bu konudaki görüşüne eklemektedir.¹⁵¹² Yine, وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ “Melekleri de, Arş'ın etrafını kuşatmış hâlde görürsün”¹⁵¹³ ayetindeki “arş” kelimesine, iman edenlerin mükâfat olarak girecekleri yerin cennet olması gibi, meleklerinde mükâfat yerinin arşın etrafı olduğunu belirterek, gerçek manasını vermeyi tercih eden Râzî, bu ayette de te'vile gitme ihtiyacı hissetmemiştir.¹⁵¹⁴

¹⁵⁰⁷ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 119.

¹⁵⁰⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII, s. 648.

¹⁵⁰⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIX, s. 449.

¹⁵¹⁰ Müminûn, 23/116.

¹⁵¹¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIII, s. 300.

¹⁵¹² Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXIII, s. 300.

¹⁵¹³ Zümer, 39/75.

¹⁵¹⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII, s. 480.

Teşbihe düşme endişesi taşınmadığı yerlerde Râzî, arşın gerçek manalarını kullanmayı uygun görmüş olsa da, Allah’a mekân izafe edilme ihtimaline binaen olsa gerektir ki, sürekli arşın Allah’ın oturduğu bir yer olmadığını belirtme ihtiyacı hissetmiştir. Müminûn Suresindeki “arş” kelimesine meleklerin tavaf ettikleri ve taşıdıkları bir mekân manasını verdikten sonra, bu ayetin aynı zamanda ‘Allah’ın arşta oturduğu’ şeklinde bir mana verilmesine mani olacağını ifade etmektedir. Zira arşı yüklenmiş olanların onda olan bütün her şeyi de taşımış olacaklarını ve Allah’ın arşta oturması söz konusu olunca, O’nu taşımalarının da gerekli olduğunu belirtir. Aynı zamanda Râzî’ye göre, arşı taşıyanların, taşımış oldukları şeyi muhafaza etmeleri de gerekeceğinden, Allah’ı da taşımış ve muhafaza etmiş olacaklardır. Her şeye güç yetiren ve her şeyi muhafaza edenin ilah olmaya, muhafaza edilip yüklenilenin ise kul olmaya daha layık olacağından hareketle Allah için bu sayılanların mümteni’ olduğunu kabul etmektedir.¹⁵¹⁵

“Allah’ın arşı” meselesine Râzî’nin bakışı için yukarıdaki açıklamalar ışığında söylenecek şey şudur: Râzî, her ne kadar arşa mülk, Allah’ın yarattığı şeyler manasını vermiş ve bazen arş hususunda te’vile gitmiş olsa da, O’nun asıl hassas olduğu nokta; Allah’ın arşa oturması, yerleşmesi’ şeklindeki teşbihî algıdır. Bu sebeptendir ki, arş kelimesinin istivadan ayrı zikredildiği yerlerde Râzî, arşa yaratılmış varlıkların en büyüğü, semanın üstündeki yer/mekân demek suretiyle hakiki/zahiri manasını vermekten kaçınmamıştır. Zira arşa hakiki manasını vermek, tek başına Allah’a ne mekân ve ne de cisim izafe etmek anlamına gelmez.

3.2.1.3. Allah’ın Katı İfadesi (عند الله)

Müşebbihe fırkası, Allah’a mekân atfetme hususunda, Kur’an’dan farklı ayetleri delil getirmiş ve bu yöndeki duruşunu farklı deliller etrafında kuvvetlendirmeye gayret etmiştir. Delil olarak kullanmış olduğu “Allah’ın katı” ifadesi geçen ayetlerden bazıları şunlardır:

¹⁵¹⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVII, s. 488.

“Şüphesiz Rabbin katındaki (melek)ler O’na ibadet etmekten büyüklenmezler. O’nu tespih ederler ve yalnız O’na secde ederler”¹⁵¹⁶

“Allah, iman edenlere ise, Firavun’un karısını örnek gösterdi. Hani o, “Rabbim! Bana katında, cennette bir ev yap demişti”¹⁵¹⁷

“Göklerde ve yerde kim varsa hep O’nundur. O’nun katındakiler, ne O’na ibadetten çekinir (ve büyüklenir) ne de yorgunluk (ve bıkkınlık) duyarlar”¹⁵¹⁸

“Eğer onlar büyüklük tasarlarsa, bilsinler ki Rabbinin yanında bulunanlar (melekler), gece gündüz hiç usanmadan O’nu tespih ederler”¹⁵¹⁹ Müşebbihe, ayetteki “yanında” ifadesini zahiri manasıyla değerlendirir. Râzî ise, buradaki ifadenin mekânsal bir yakınlığı anlatmak için kullanılmadığını, bu tabirin zikredilmesinin derece ve iltifat anlamında bir yakınlığı vurgulamayı ifade etmiş olduğunu belirtir. O, buradaki kullanımın tıpkı; فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ “Muktedir bir hükümdarın katında, doğruluk meclisindedirler”¹⁵²⁰ ayetinde olduğu şekliyle, meleklerin Allah katında yüce bir mekânda bulunduklarının (Allah katında çok değerli oldukları) ifadesi olduğu kanaatini taşımaktadır.¹⁵²¹

Müşebbihe fırkaları, Kur’an-ı Kerim’deki; عِنْدَ رَبِّكَ “Rabbinin Katı” ifadelerinin Allah’ın bir makamı ve yeri olduğuna delâlet ettiğini ve bu konudaki bakış açılarının doğruyu yansıtmış olduğunu iddia ederler.¹⁵²²

¹⁵¹⁶ A’râf, 7/206.

¹⁵¹⁷ Tahrîm, 66/11.

¹⁵¹⁸ Enbiya, 21/19.

¹⁵¹⁹ Fussilet, 41/38

¹⁵²⁰ Kamer, 54/55.

¹⁵²¹ Râzî, et-Tefsîru’l-Kebîr, XVII, s. 566.

¹⁵²² Râzî, et-Tefsîru’l-Kebîr, XV, s. 445.

Râzî, bu ayetlerde yer alan “عِنْدَ رَبِّكَ” ifadelerinin Allah’ın bir makamı ve mekânı olacağına delil olarak getirilmesinin yanlış olacağını birkaç madde ile açıklamıştır.

1. Birincisi, Kur’an-ı Kerîm’de; وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ “Nerede olursanız, O sizinle beraberdir”¹⁵²³ ayetinin varlığıdır. Eğer ayetlerde yer alan; “Allah’ın Katı” ifadelerine, Allah’ın makamı/mekânı manası verecek olursanız, bu ayete de “Allah’ın, nerede olursak olalım cisim olarak, yanımızda olduğu” manasını vermeniz kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla bu iddianız gerçeğe aykırıdır.¹⁵²⁴
2. Râzî, benzer manada olan bir hadisi de Müşebbihenin iddialarına cevap olarak sunmaktadır. Allah Teâlâ’nın bir hadisi kutside; أَنَا عِنْدَ الْمُنْكَسَرَةِ قُلُوبُهُمْ لِأَجْلِي “Ben, kalpleri benden dolayı kırık olanların yanındayım”¹⁵²⁵ buyurmuştur. Buradaki ‘yanında olmak’ sözünden sizin anlayışınıza göre; Allah’ın kulun yanında cismen var olması mı anlaşılmalıdır? Oysa durumun böyle olmadığına ittifak olduğuna göre sizin söylem ve iddianız geçersiz olmaktadır.¹⁵²⁶
3. “Rabbinin katı” kelimesinden kastedilen husus Râzî’ye göre, şerefli bir yakınlaşmadır. Burada söz konusu olan yakınlıktan maksat mekânsal bir yakınlık değil, tıpkı : لِلْوَزِيرِ قُرْبَةٌ عَظِيمَةٌ مِنَ الْأَمِيرِ (Vezirin Padişahın nazarında yüce bir yakınlığı vardır) cümlesinde olduğu gibi, önem verilmiş ve yüce kılınmış bir yakınlıktır.¹⁵²⁷ Allah Teâlâ, kendi katına izafe etmek suretiyle meleklerle bir şeref ve değer atfetmek maksadıyla böyle bir kullanımı tercih etmiştir.
4. Farklı başka bir örnekle konuyu daha anlaşılır hale getirmek isteyen Râzî, Padişahın orduları ülkenin değişik yerlerinde olmuş olsa da; إِنَّ عِنْدَ الْخَلِيفَةِ جَيْشًا (halifenin yanında büyük bir ordusu vardır) sözündeki maksatta olduğu gibi, Allah’ın tüm yaratılmışlara gönderdiği elçileri olmaları sebebiyle de; الَّذِينَ

¹⁵²³ Hadîd, 57/4.

¹⁵²⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XV, s. 445.

¹⁵²⁵ Şemsuddîn Ebu’l-Hayr Muhammed b. ‘Abdirrahman b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Mekâsîdu’l-Hasene fî Beyâni Kesîr mine’l-Ehâdîsi’l-Müştehire ‘ale’l-Elsine*, Thk: Muhammed ‘Osman el-Hışt, Beyrut: Dâru’l-Kütûbi’l-‘Arabi, 1985, s. 169; İsmail b. Muhammed b. ‘Abdülhâdî el-Cerâhî el-‘Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, Thk: ‘Abdülhamid b. Ahmed b. Yusuf b. Hindâvî, Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2000, I, s. 230.

¹⁵²⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XV, s. 445.

¹⁵²⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XV, s. 445.

فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّكَ¹⁵²⁸ “Rabbinin katındakiler” tabiri kullanılır, demiştir.

“Muktedir bir hükümdarın katında, doğruluk meclisindedirler”¹⁵²⁹ مَلِيكَ مُقْتَدِرٍ

ayetinde de Râzî, muttakiler için aynı durumun söz konusu olduğunu, burada da kastedilen şeyin de, mekânsal yakınlık değil, şan ve şeref anlamında bir yakınlık¹⁵³⁰ olduğunu ifade etmektedir. Bu ifade Râzî’ye göre, tıpkı; عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ

عِنْدَ الشَّافِعِيِّ (Şafîî’nin yanında, Hanefî’nin yanında) sözlerinde olduğu gibi,

“Allah’ın katında” manasında kullanılmış bir ifadedir.¹⁵³¹ Râzî’nin bakış açısına göre, bu ayetlerde olduğu gibi diğer ayetlerde kullanılan ‘O’nun katı’ ifadelerinin her birisinde de, mekânsal/maddi/fiziksel bir yakınlıktan değil, mertebe ve seviye yüceliğine işaret eden bir yakınlıktan bahsedilmektedir.¹⁵³²

5. Eِنْدَ رَبِّكَ (Rabbinin Katı) kullanımlarının hep aynı manayı, yani makam ve şeref açısından yüceliği yansıtmış olduğunu ifade eden Râzî, buna bir örnek olarak da Kudsî Hadiste geçmekte olan, أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي (Ben kulumun zannı üzereyim)¹⁵³³ ifadesini vermekte ve aynı kullanımın burada da cârî olduğunu söylemektedir.¹⁵³⁴

6. Müşebbihenin “Allah’ın katının”, bir mekân ifadesi olduğuna delil olarak göstermiş olduğu ayetlerden bir diğeri de; وَلَوْ تَرَى إِذْ وُفِّقُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ “Rab’lerinin huzurunda durduruldukları vakit”¹⁵³⁵ ayetidir. Onlar, ayette geçen “Rab’lerinin huzuru” ifadesinin, Allah’ın bir yeri olduğunun ve kıyamet gününde insanların O’nun yakınında olacağının açık göstergesi olduğu iddiasındadırlar.¹⁵³⁶

Râzî ise onların bu iddialarının yanlış olduğunu, çünkü eğer ayetin zahiri alınacak olsa manasının, kıyamet günü insanların Allah’ın üzerinde durdukları şeklinde olması gerektiğini ifade eder. İnsanların Allah’ın zatının üzerinde

¹⁵²⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XV, s. 446.

¹⁵²⁹ Kamer, 54/55.

¹⁵³⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXIX, s. 334.

¹⁵³¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, IX, s. 417.

¹⁵³² Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXII, s. 125.

¹⁵³³ Buhârî, *Sahîh*, IX, s. 121; Muhammed b. ‘İsa b. Sevre b. Musa b. ed-Dehhâk et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî (Câm’u’l-Kebîr)*, Thk: Beşşâr ‘Avvâd M’arûf, Beyrut: Daru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1998, IV, s. 174.

¹⁵³⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVII, s. 566.

¹⁵³⁵ En’am, 6/30.

¹⁵³⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XII, s. 511.

toplanması gibi bir durumun caiz olmaması sebebiyle Râzî, ayetin te'vil edilmesi gerektiğini belirtir. Yapılacak te'vilin sonucunda ayetin muhtemel manalarından birinin; “Kâfirler, Rablerinin kendilerine vad etmiş olduğu azap ve müminlere verecek olduğu mükafat işi üzerine durduklarında” şeklinde olabileceğini ifade eder. Bir diğer yorumun ise; “vukuf” kelimesinden maksadın bilmek olması hasebiyle, “keşke bilselerdi” şeklinde olabileceğini veya sorgu-sual için kölelerin efendilerinin huzurunda durmasından bedel olarak kullanılmış olabileceğini ve mananın “Sorgu-sual için durduklarında” olma ihtimalinin yüksek olduğunu belirtmiştir.¹⁵³⁷

7. Müşebbihenin Allah’a ait bir mekân olduğuna delil olarak göstermiş olduğu ayetlerden bir diğeri ise; *يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا* “Allah’a karşı gelmekten sakınanları Rahmân’ın huzurunda bir elçiler heyeti gibi toplayacağız”¹⁵³⁸ ayetidir. Müşebbihe fırkası, buradaki *إِلَى* edatının intiha-i gaye/hedeflenen son nokta için olduğunu söylemiş ve “Rahman’a” sözünden anlaşılması gerekenin, muttakilerin yolculuğunun Allah’ın huzuruna kadar devam edip, orada son bulacak olması olacağını iddia etmişlerdir. Râzî, bu ayete bu şekilde mana verilemeyeceğini, tevhid ehlinin de böyle yapmayıp ayete; “Biz, takva sahiplerini, Rahman’ın izzet ve ikramının olduğu bir mekânda toplarız” şeklinde mana vermiş olduklarını ifade ederek görüşlerini reddeder.¹⁵³⁹

Sonuç olarak Râzî, yukarıda bahsi geçen ifadelerin Kur’an’da geçmiş oldukları yerlere mana verilirken, hakiki/zahiri mananın te'vil edilerek beyan edilmesi ve Allah’a mekân ve cihet izafe edecek şekilde mana vermekten dikkatle sakınılmasının gerektiği görüşündedir.

3.2.1.4. ‘Urûc/Yükselme ve Nuzûl/İnme

Teşbih düşüncesinde olanlar ve Allah’a, arşın üzerinde bir mekân izafe edenler, meleklerin Allah’ın katına yükseldiğini ifade eden ayeti, görüşlerini temellendirme adına delil olarak öne sürerler. Bahsi geçen ayet şu şekildedir:

¹⁵³⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XII, s. 512.

¹⁵³⁸ Meryem, 19/85.

¹⁵³⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXI, s. 565.

تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ “Melekler ve Ruh (Cebrail) ona süresi

elli bin yıl olan bir günde yükselir”¹⁵⁴⁰

Müşebbihe; bu ayette Allah Teâlâ, ‘yükseklik sahibi’ anlamında mevsuf olarak kendisini nitelendirmiştir, iddiasında bulunur. Dolayısıyla onlara göre, ayetteki bu ifade, Allah’ın, yükseklerde kendisini bir mekân sahibi olarak göstermiş olduğuna, bahsi geçen makamına, yükselerek çıkılacağına işaret etmektedir.¹⁵⁴¹ İkinci olarak yine ayette Allah, meleklerin kendisine ulaşmasını تَعْرُجُ (yükselir) kelimesiyle ifade etmiştir ki, bu ifade tarzı, Allah’ın yükseklerde olduğuna delildir, iddiasındadırlar.¹⁵⁴²

Râzî, Müşebbihenin bu iddialarına, müteşabih ayetlerin eğer hakiki manalarına engel bir durum söz konusu ise, te’vil edilmelerinin gerektiği düşüncesinden hareketle cevap verir. Aksi takdirde, ayet zahiri manasıyla ele alınacak olursa, Allah’a mekân atfetme gibi bir durum söz konusu olacaktır. Ayetteki; ذِي الْمَعَارِجِ “yükseklik sahibi”¹⁵⁴³ ifadesi müfessirler tarafından göklerin sahibi, fazl, ikram ve nimetlerin sahibi ve veli kullara Allah Teâlâ’nın cennette verecek olduğu derecelerin sahibi manalarında tevil edilmiştir¹⁵⁴⁴ ve yapılması gereken de Râzî’ye göre budur.¹⁵⁴⁵ Râzî müfessirlerin bu açıklamalarına ek olarak ذِي الْمَعَارِجِ “yükseklik sahibi”¹⁵⁴⁶ ifadesine şu yorumu getirmiştir; “Âlemin farklı farklı ihtiyaçlarını oraya yükselten ve Allah’ın feyz ve rahmetinin bu âleme inmesini sağlayan mütercimlerin deyimiyle bir asansör ve merdiven mesabesinde olan ruhlara işaret eder.”¹⁵⁴⁷

Râzî’ye göre Ayet-i Kerime’de geçen; تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ “melekler ve Ruh O’na yükselir” ifadesindeki إِلَيْهِ (O’na) edatından kastedilen Allah’ın cihetine ve mekânına değil, tüm işlerin ve her şeyin O’na varacak olduğuna işaret etmektir. Bu anlatı Râzî’ye göre tıpkı

¹⁵⁴⁰ Meâric, 70/4.

¹⁵⁴¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXX, s. 639.

¹⁵⁴² Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXX, s. 639.

¹⁵⁴³ Meâric, 70/3.

¹⁵⁴⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXX, s. 638.

¹⁵⁴⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXX, s. 639.

¹⁵⁴⁶ Meâric, 70/3.

¹⁵⁴⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXX, s. 638; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Tercemesi*, XXII, s. 121.

وَالَّذِي يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ “Bütün işler O’na döndürülür, O’na dayanır”¹⁵⁴⁸ ayetindeki gibidir ve ayetin manası; “melekler ve Ruh izzet ve şerefın makamına yükselir” demek olur ki bu o makamın yüceliğine işaret etmektedir.¹⁵⁴⁹

Müşebbihe ve Mücessimenin; “Allah her gece arştan dünya semasına iner” iddialarına da, Allah’ı varlıklara benzetme bağlamında değinen Râzî, bu iddiaları şu şekilde cevaplandırır: O’na göre, böyle bir şeyin söz konusu olması Allah’ın arştan ve göklerden uzak kalması anlamına gelir ki bu da Allah’ın her şeye hâkim olması hükmüyle (kudretiyle) bağdaşmaz.¹⁵⁵⁰ Onların, Allah arştan büyüktür, arş kürsüden büyüktür, dünya semasına varıncaya kadar bu hiyerarşi böylece devam eder iddialarını ise Râzî, şöyle cevap vererek reddeder: “Eğer bu dediğiniz büyüklük ve küçüklük şeklinde ölçülebilir bir husus olsa, o zaman Allah dünya semasına indiği zaman ya Allah dünya semasına sığacak kadar küçülür veya dünya seması arştan daha büyük bir hal almak zorunda kalır. Oysa bütün bunlar yanlış ve batıl olan şeylerdir.”¹⁵⁵¹ Ayrıca Râzî, Mücessimenin bu iddiasının yanlışlığına dünya ve âlemin küre şeklinde olmasını da delil olarak gösterir. O’na göre, iddialarının doğru olması ve Allah’ın gecenin üçte birinde dünya semasına inmesi halinde şöyle bir çelişki ortaya çıkar. Dünyanın üçte biri her daim geceyi yaşar dolayısıyla dünya semasından gece hiçbir vakit eksik olmaz. Gecenin üçte birinde dünya semasına inen Allah, gecenin sürekli dönmesi ve dünyadan ayrılmaması sebebiyle bir daha arşa dönememesi söz konusu olmuş olur.¹⁵⁵² Böylesi bir çelişki de bu anlatımların mecazî söylemler olduğunu ortaya koymuş olur.

3.2.1.5. Perde Arkasında Olma

Müşebbihe fırkaları Allah’a ait bir mekânın olduğu iddialarına; وَمَا كَانَ لِيَشْرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ “Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir”¹⁵⁵³ ayetindeki وَرَاءَ حِجَابٍ (perde

¹⁵⁴⁸ Hud, 11/123.

¹⁵⁴⁹ Bkz: Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXX, s. 639.

¹⁵⁵⁰ Bkz: Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVI, s. 411.

¹⁵⁵¹ Bkz: Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVI, s. 411.

¹⁵⁵² Bkz: Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVI, s. 411.

¹⁵⁵³ Şûrâ, 42/51.

arkası) terkiibini delil göstermektedirler. Bu ifade onlara göre, Allah'ın mekânına ve bu mekânda var olan perdeyle ayrılmış bir bölümün varlığına işaret etmektedir.¹⁵⁵⁴

Râzî, Müşebbihenin bu iddiasının yanlış olduğuna tefsirinde işaret etmiştir. O, bahsedilen ayetin zahirinin her ne kadar bu mananın verilmesine elverişli olsa da, aklî ve naklî delillerin bu ayetin Allah'a yer atfedecek şekilde yorumlanmasına mani olduğunu ve mananın te'vilinin gerekli olacağını ifade eder.¹⁵⁵⁵ Râzî, ayetten Allah'ın mekânda imiş gibi bir mananın akla gelme sebebini, kendisi görülmeyen bir kimsenin sesinin duyulması, sesin sahibinin sanki perde arkasında olduğu vehmini vermesi, olduğunu söyleyerek Müşebbihenin bu yanlışlığının sebebini açıklamaya gayret eder.¹⁵⁵⁶

3.2.2. Allah'a Cihet İsnadı

Müşebbihe fırkaları Allah'ın sınırlı olup olmadığı hususunu da tartışmışlardır. Bu konuda genel çizgileri teşbihî bir bakış açısına sahip olmaları olsa da, tam bir görüş birliğine varamamışlardır. Kimileri Allah'ın tüm yönlerden sınırlı olduğunu ve nihayetinin var olduğunu iddia etmişler, bir kısmı ise, Allah'ın yönlerin en faziletsiz olması açısından, alt kısımdan nihayeti olduğunu ve diğer yönlerden sınırsız olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer bir grup ise Allah için sınırların olamayacağını sınırsız olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁵⁷

Râzî, aşağıda konuyla ilgili birçok ayetle Müşebbiheye cevap vermiştir. Ancak bunlara geçmeden önce Allah'ın mekân ve yönden beri olduğunu delillendirmeye gayret ettiği şu ayeti dikkatlere sunmak faydalı olacaktır:

“Ben muvahhit olarak

yüzümü, gökleri ve yeri yaratan Allah'a çevirdim ve ben O'na ortak koşanlardan değilim”¹⁵⁵⁸ Râzî, bu ayetin Allah'ın cihetten münezzehe olduğuna delalet ettiğini ifade eder. O, İbrahim Peygamber'in ayette geçen; “ben O'na başka bir şeyi ortak koşmam” sözünün, Allah'ın başka cisimlere benzemeyeceğine delalet ettiği görüşündedir. Çünkü cisimlerin mekânsallık ve cismani özellikler bakımından birbirlerine benzemeleri sebebiyle, Allah'ın cisim olduğunu iddia etmek Allah'a ortak koşmak anlamına gelecektir. Buradan hareketle

¹⁵⁵⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII, s. 612.

¹⁵⁵⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII, s. 612.

¹⁵⁵⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII, s. 612.

¹⁵⁵⁷ Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 189.

¹⁵⁵⁸ En'am, 6/79.

Râzî, ayette, Hz İbrahim'in sözü olan; “hiçbir şeyi Allah’a ortak koşmam” ifadesinin, aynı zamanda Allah’ın cisim olamayacağı anlamına geldiği görüşündedir.¹⁵⁵⁹

Ayrıca İbrahim Peygamber bu ayette Allah Teâlâ’yı, sadece “âlemin yaratıcısı” olarak nitelemiş, Allah da O’nu bu ifadesi sebebiyle ilerideki ayetlerde¹⁵⁶⁰ övmüştür. Eğer Allah cisim olacak olsaydı, O’nu tanıtmak ve övmek için sadece yaratıcı olduğunu söylemek yetmez ve bunu yapan kişi herhangi bir övgüye mazhar olamazdı. Bu durum da Râzî’ye göre, Allah’ın cisim olmadığına ayrıca delalet etmektedir.¹⁵⁶¹ Râzî, bunların yanı sıra Allah’ın cisim olmadığına bir delilin de; cisimlerin farklı halleri kabul etmeleri ve değişik hallere girebilmeleri olduğunu belirterek, Hz İbrahim’in, ayette; “ben halden hale girenleri (kaybolanları) ilah olarak kabul etmem”¹⁵⁶² sözünün Allah’ın cisim olamayacağına delil olduğunu işaret etmektedir.¹⁵⁶³

Bunların yanı sıra Râzî, **وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَنَّمَّ وَجْهُهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**, “Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın vechi işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir”¹⁵⁶⁴ ayetinin, Allah’ın bir yönde olmasının mümkün olmadığını gösteren delillerden biri olduğu görüşündedir. O’na göre Allah’ın, ayette doğu ve batının kendisinin mülkü olduğunu açıklamış olması, tüm yönleri kapsayan bir beyandır. Ayrıca tüm yönler, derinliği, genişliği, yüksekliği olan ve parçalanmayı kabul eden şeylerdir. Râzî, bu durum Allah’ın tüm yönlerin yaratıcısı olduğunun ve onları yaratmadan önce de varlığının kaim olduğunun ve dolayısıyla O’nun için herhangi bir cihet ifadesinin zikredilmesinin mümkün olamayacağının ispatı olduğu görüşündedir.¹⁵⁶⁵

Râzî, bu ayetler dışında da bir takım akli deliller getirmek suretiyle de Allah için yön mefhumunun olamayacağını ispat etmeye gayret etmiştir.

Allah’ın parmakla gösterilebilecek şekilde bir yönde olması durumunda, O’nun ya bölünebilir veya bölünemez bir varlık olmasının gerekli olduğunu ifade eden Râzî; “Allah, bölünmez bir maddedir dendiğinde, maddenin en küçük yapı taşı durumunda olan atom

¹⁵⁵⁹ Râzî, **Esâsü’t-Takdîs**, s. 28.

¹⁵⁶⁰ En’am, 6/83.

¹⁵⁶¹ Râzî, **Esâsü’t-Takdîs**, s. 27.

¹⁵⁶² En’am, 6/76.

¹⁵⁶³ Râzî, **Esâsü’t-Takdîs**, s. 27-28.

¹⁵⁶⁴ Bakara, 2/115.

¹⁵⁶⁵ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, IV, s. 21.

şeklinde bir varlık kastedilir ki, bunu akıl kabul etmez, bölünebilecek büyük bir varlıktır iddiası halinde ise mürekkep olma durumu ortaya çıkacaktır ki, bu da ilah olmaya ters bir durumdur” diyerek teşbih ehlinin iddialarının yanlışlığını ortaya koyar.¹⁵⁶⁶

Bu genel bakış açısını verdikten sonra daha özel olarak Müşebbihenin konuyla ilgili iddiaları ve Râzî’nin bu iddialara vermiş olduğu reddiye ve cevapları şu şekilde tespit edilmiştir.

3.2.2.1. Semada Olma İddiası

Göklerde olduğunu iddia ederek Allah’a mekân isnat eden gruplar, bu iddialarına şu ayetleri delil getirmişlerdir:

“De ki: Göktekiler ve yerdekiler gaybı bilemezler, ancak Allah bilir. Onlar öldükten sonra ne zaman diriltileceklerinin de farkında değildirler.”¹⁵⁶⁷

Teşbih ehlinin bu ayetle ilgili iddiası şöyledir: Onlar Allah’ın semada olmaması durumu söz konusu olsaydı, bu ayette istisna yapılmasının doğru olmaması gerektiğini iddia ederler. Ayrıca onlara göre bu ayette var olan istisna, الله (Allah) lafzının mansup değil madmum olması sebebiyle, istisna-i munkatı¹⁵⁶⁸ değildir. Oysa sadece istisna-i munkatıda, müstesna (istisna edilen), müstesna minh’den tamamen farklı bir cinsten olmak zorundadır. Durum böyle olunca mana; “Gökte ve yerde olanlardan, Allah dışında kimse gaybı bilmez” olur. Bu durumda onlar, Allah’ın, gökte olan diğer varlıklar gibi bir varlık olmasının gerekliliğinin ortaya çıkacağı iddiasındadırlar.¹⁵⁶⁹

Râzî, Müşebbihenin yukarıdaki anlayışının ayetin manasının zahiri olarak alınması neticesinde ortaya çıkacağını, oysa ayetin manasını zahire hamletmeye mani hallerin varlığına ve te’vil edilmesini gerektirecek sebeplerin olduğuna işaret etmiştir.¹⁵⁷⁰ Râzî,

¹⁵⁶⁶ Konunun geniş açıklaması için bkz: Râzî, **Esâsü’t-Takdîs**, s. 43,44.

¹⁵⁶⁷ Neml, 27/65.

¹⁵⁶⁸ İstisna-i Munkatı: Müstasnanın müstesna minh’in cinsinden olmaması şeklinde yapılan istisnalara denir. “Askerler geldi tüfekler hariç” örneğinde olduğu gibi istisna edilenle kendisinden istisna olunan aynı cinsten değildir. (Mehmed Zihni, **el-Müşezzeb**, İstanbul: Şamil Matbaası, 1980, s. 68)

¹⁵⁶⁹ Muhtar Râzî, **Hucecû’l-Kur’an**, s. 55.

¹⁵⁷⁰ Ayete zahiri manasını verememenin sebebini Râzî, şu şekilde izah eder: Allah’a bir mekân isnat edenler O’nun göklerin üzerinde olduğunu söylerken, Allah’ın herhangi bir yerde olmadığını iddia edenler ise

Allah'ın sema ve arzda olmasının mecazi olduğunu, kelimcilerin da buna işareten “Allah her yerdedir” sözünün, O'nun ilminin her yeri kuşatması anlamına geldiğini belirttikten sonra, yerde ve göklerdekiilerin orada olmalarının hakiki manada, Allah'ın yerler ve göklerde olmasının ise mecaz anlamda ve doğru olduğunu savunur. Durum böyle olunca da Râzî, ayetteki şekliyle istisna-i munkatınin yapılması yerinde ve doğru olacağı kanaatini ifade eder.

أَمِنْتُمْ مَّن فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ. أَمْ أَمِنْتُمْ مَّن فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا

“Göktekinin sizi yere geçirivermeyeceğinden emin mi oldunuz? (O zaman)

bir de bakarsınız yeryüzü şiddetle çalkalanıyor. Yahut göktekinin, üzerinize taş yağdıran rüzgâr göndermeyeceğinden mi emin oldunuz? O zaman, uyarım nasılmış bileceksiniz!”¹⁵⁷¹

Mülk Suresindeki bu ayetle Müşebbihe Allah'ın semada olduğuna ikinci bir delil getirmektedir. Râzî ise, bu ayetin manasının hakiki manada kullanılmasının ümmetin icmasıyla caiz olmadığını, zira hakiki manasının alınması, neticesinin göğün Allah'ı kuşatması durumunu ortaya çıkaracağını ve Allah'ın gökten daha küçük olması şeklinde bir neticeyi gerekli kılacağını ifade etmiştir. Böyle bir durumda قُلْ لِّمَن مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ neticeyi gerekli kılacağını ifade etmiştir. Böyle bir durumda قُلْ لِّمَن مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ ayetinden, Allah'ın kendi kendisinin maliki olması gibi akılla çelişen bir durumun ortaya çıkması söz konusu olacağını ve ortaya çıkan bu abes durum münasebetiyle ayetin te'vil edilmesi gerektiğini belirtir.¹⁵⁷³

Ayetin te'vili için farklı manaları takdir eden Râzî, şu şekillerde yorumlanmasının imkânından bahseder:

O'na göre Allah'ın, belalarını ve rahmetini indirme yeri olması sebebiyle ‘gökte olan beladan’ manasında “göktekinden emin mi oldunuz?” manası verilebilir. Yine Arapların, Müşebbihedeki gibi gökteki bir ilahın varlığına inanıyor olmaları sebebiyle “Gökte olduğuna inandığınız o ilahtan emin mi oldunuz” manası da imkân dâhilinde olabilir.

O'nu tüm mekânlardan münezzeh kabul etmişlerdir. Râzî'ye göre bu durumda Allah'ın yerlerde ve göklerde olmadığı icma ile sabit olmuş olur ve Ayete hakiki manasını vermenin imkânsızlığı ortaya çıkar ve ayet te'vil olunur. Bkz: Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XXIV, s. 567.

¹⁵⁷¹ Mülk, 67/16, 17.

¹⁵⁷² En'am, 6/12.

¹⁵⁷³ Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XXX, s. 592; Râzî, **Esâsü't-Takdîs**, s. 32.

Başka bir bakış açısıyla وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ “Hâlbuki O, göklerde de Allah’tır, yerde de”¹⁵⁷⁴ ayetinin ifade ettiği şekliyle “Gökler ve yerin saltanatı elinde olandan” şeklinde de yorumlanabilir. Râzî son olarak, burada kastedilen mananın; “azap edecek melek olan Cebrail’den emin mi oldunuz” şeklinde olmasının ve mananın bu şekilde verilmesinin de mümkün olduğu kanaatindedir.¹⁵⁷⁵

Râzî, bu ayetler dışında “Allah’ın semada olması” fikrini mantıki deliller ışığında da eleştirmiştir. O, Allah’ın üstte olması durumunda kendisinin bizatihi sema olacağını iddia eder ve bu söyleminin sebebini şu şekilde açıklar:

1. “Sema” kelimesi سَمُو (sümüvv-üst) kelimesinden türetilmiş ve her şeyin üstü manasına gelen bir kelimedir.¹⁵⁷⁶ Bu manada, ayette geçmekte olan وَيُنَزِّلُ مِنْ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ “O, gökten, oradaki dağ (gibi bulut)lardan dolu indirir”¹⁵⁷⁷ ifadesindeki السَّمَاءِ (es-Sema) kelimesi, üstte olması sebebiyle bulut manasında kullanılmıştır.¹⁵⁷⁸ Kullanımın böyle olması sebebiyle dilciler, Kur’an’ın üstte olmakla nitelendirmiş olduğu her şeye “sema” ismini vermişlerdir.¹⁵⁷⁹
2. İkinci olarak Râzî’ye göre, eğer Allah semada olacak olsaydı ve gök sakinleri O’na bakacak olsalardı, Allah’ın onlara bakan yönünü görecekler ve Allah’ın zatı onlar için adeta yeryüzünden göğe bakanlar gibi, sema olacaktı. Dolayısıyla bu durumda “Allah semadadır” denilemeyecek, Allah’ın kendisi sema olmuş olacaktı. Râzî’ye göre işte bu iki sebepten ötürü eğer Allah üstte olsaydı O, “sema” olurdu denilebilir.

Allah’ın üstte olması iddiasının, O’nun sema olması gibi bir sonucu beraberinde getireceğini söyleyen Râzî, böyle bir durumda ise, إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ “Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri yaratandır”¹⁵⁸⁰ ayetinde ifade olunduğu gibi, Allah’ın kendi kendini

¹⁵⁷⁴ En’am, 6/3.

¹⁵⁷⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXX, s. 592.

¹⁵⁷⁶ İsfehânî, a.g.e., s. 427.

¹⁵⁷⁷ Nur, 24/43.

¹⁵⁷⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXIV, s. 405.

¹⁵⁷⁹ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 31.

¹⁵⁸⁰ Yunus, 10/3.

yaratması gibi garip bir durum ortaya çıkmış olacaktı görüşündedir. İşte bu sebeple O'na göre, Allah'ın semada veya üstte olması gibi bir durum söz konusu olamaz.¹⁵⁸¹

Râzî, bu ayetlerde Müşebbihenin iddiasında olduğu gibi Allah'ın göklerde olması gibi bir neticenin çıkarılmasının mümkün olamayacağını detaylı bir şekilde ve mantıki çıkarımlara baş vurarak ispat etmeye gayret göstermiştir.

3.2.2.2. Fevkiyyet/Üstte Olma iddiası

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ “O, kullarının üstünde mutlak hâkimiyet sahibidir.

O, hüküm ve hikmet sahibidir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır.”¹⁵⁸²

يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ “Üzerlerinde hâkim ve üstün olan Rablerinden

korkarlar ve emrolundukları şeyleri yaparlar.”¹⁵⁸³

Müşebbihe fırkasının çoğunluğunun görüşü, yukarıda zikredilen ayetlerin delalet ettiği şeyin; Allah'ın cismaniyet olarak ve mekân bağlamında yaratılmışların üstünde bir yeri olduğudur.¹⁵⁸⁴

Râzî, diğer ayetlerde olduğu gibi, birinci ayetin tefsirinde de Müşebbihenin bu görüşünü eleştirmiş ve onların ayete zahiri manayı vermek suretiyle hataya düşmüş olduklarını belirtmiştir. Râzî, “üzerlerinde olan Rablerinden korkarlar” ayetindeki, “üst” ifadesinin, yön gösterme amaçlı bir kullanım olmadığını, diğer ayetlerin delaletiyle açıklamaya çalışır. وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ “O (Allah), kullarının üzerinde kahredicidir”¹⁵⁸⁵ ayeti ve وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ “Biz onların üzerinde ezici bir güce sahibiz” ayetindeki Firavun'a ait kullanımların da aynı tarzda olduğunu ve bu ifadelerin mekânsal kullanımlar olmadığını söyler.¹⁵⁸⁶

¹⁵⁸¹ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 32.

¹⁵⁸² En'am, 6/18.

¹⁵⁸³ Nahl, 16/50.

¹⁵⁸⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XX, s. 218, XII, s. 495.

¹⁵⁸⁵ En'am, 6/18.

¹⁵⁸⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XX, s. 218.

“O (Allah), kullarının üzerinde kahredicidir”¹⁵⁸⁷ ayetinin manasının يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ “Allah’ın eli, onların eli üzerindedir”¹⁵⁸⁸ ayetindeki gibi, “hâkimiyet” manasında olduğunu belirten Râzî, Allah Teâlâ’nın kahr sıfatını ifade eden “fevkiyyet”, cihet bakımından değil, kudret bakımından bir üstünlüktür görüşündedir.¹⁵⁸⁹ Bu durum tıpkı Arapların: أَمْرٌ فَلَانٍ فَوْقَ أَمْرٍ فَلَانٍ (Falancanın emri, diğerinin emrinin üstündedir) kullanımında olduğu gibidir. Sonuç olarak Râzî’ye göre ayetin manası “O, Kullarının üzerinde hâkimiyet ve galebe sahibidir”¹⁵⁹⁰ şeklinde yorumlanmalıdır.

Bunların yanı sıra Müşebbihe; فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ “Artık hüküm, yücelerin yücesi Allah’ındır”¹⁵⁹¹ ayetinde zikredilen الْعَلِيِّ ifadesinin, Allah’ın yön olarak en yüksekte olduğuna, الْكَبِيرِ ifadesinin ise, zatının cüsse olarak çok büyük olduğuna işaret ettiğini iddia etmişlerdir. Râzî, bahsi geçen bu iddiaların yukarıda delillerini vermiş olduğumuz, Allah için bir mekân ve cismaniyet düşünülmesinin imkânsız olması sebebiyle yanlış olduğunu, الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ ifadesinden kastedilen şeyin Allah’ın yücelik anlamında büyüklüğü olmasının daha doğru olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁹²

Râzî, yukarıda verilmiş olan genel bakış açısı yanında Allah’ın neden üstte olamayacağını ve bunun imkânsızlığını akli deliller çerçevesinde izah yoluna gitmiş ve şöyle açıklamıştır:

1. Râzî’ye göre Allah, eğer mekân anlamında âlemin üzerinde bir yerde olacak olsa akli olarak iki durumun kendisi için söz konusu olması kaçınılmaz olurdu. Bunlar da Allah’ın tarafları ayırt edilemeyecek derecede küçük olması veya bütün kara parçalarını ihata edecek derecede büyük olması durumlarıdır. Eğer Allah birinci şıkta zikredilmiş olduğu haliyle atom kadar küçük olacak olsa, o zaman küçük bir güneş ışını içerisindeki zerrelerden bir tanesinin de Allah’ın

¹⁵⁸⁷ En’am, 6/18.

¹⁵⁸⁸ Fetih, 48/10.

¹⁵⁸⁹ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, Trc: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, İstanbul: Huzur Yay., 2013, , s. 471-472.

¹⁵⁹⁰ Râzî, **Tefsîr-i Kebîr Tercemesi**, IX, s. 471.

¹⁵⁹¹ Mümin, 40/12.

¹⁵⁹² Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXVII, s. 496.

zâtı olması, gayet mümkün bir durum olurdu. Fakat bu akla aykırı bir durum olarak karşımıza çıkar. Yok, eğer diğer durum söz konusu olacak olsa, o zaman da Allah, bölünme ve parçalanmayı kabul edecek bir durumda olacaktı ki bu da Allah için caiz olmayan bir sonuç olurdu.¹⁵⁹³

2. Râzî, ikinci olarak yine Allah'ın büyüklüğünü delil getirmek suretiyle Müşebbiheye cevap vermiştir. O'na göre; eğer Allah üst tarafta olacak olsa, bu durumda ya her tarafı kuşatmış bir halde olmalıdır ki, bu O'nun zatının necis olabilecek şeylere de bulaşmasını gerektirecektir ve mümkün değildir. Yok, eğer sonlu ve sınırlı olduğu kabul edilecek olursa bu durumda ise O'nun azalıp çoğalması, bazı taraflarının diğerlerinden fazla veya az olması ve ayrıca bir sınırlayıcının kendisini sınırlaması gerekecekti. Bütün bu sayılanlar ise bölünme, parçalanma ve hâdis olmayı mecbur kılacağı sebebiyle, Allah için caiz olamaz demıştır.¹⁵⁹⁴

3. Râzî, mekân denildiği zaman bundan, ya “kapsayan alan” veya bir “mekânsal uzaklık ve boşluk” anlaşılır der. Dolayısıyla, eğer Allah üsttedir denildiği zaman birinci şık kastediliyorsa, âlemin dışında bulunan yerler için mekân, boşluk, yön v.s. ifadeleri kullanılamaz. Âlemdaki cisimler sınırları ve sonları olan maddelerdir. “Allah üsttedir” dendiği zaman âlemin içindeki bu cisimlerin üstü kastedilmesi sebebiyle, Allah âlemin dışındaki diğer bölgelerde bulunmamış olur.

Eğer “Allah üsttedir” sözünden ikinci maddedeki boşluk kastediliyorsa, bu durumda ise bu boşluğun parçaları birbirinin aynıdır. Allah bir parçada bulunuyorsa, diğerlerinde de olabilir ve bunu tercih eden bir yaratıcının olması gereklidir ve bu sebeple bahsi geçen bu şey hâdis bir varlık olmuş olur. Bu durumda Allah'ın zatının da muhdes olması sonucu ortaya çıkacaktır ki bu O'nun için mümtenidir, söz konusu edilemez.¹⁵⁹⁵

4. Yine Râzî'ye göre, boşluk ve uzaklığın parçalanmayı kabul etmesi sebebiyle bu şeyler, kendilerinden önce var olan bir mucide ihtiyaç duyarlar. Bu sebeple Allah'ın zatının, mekânın varlığından önce olmasının gerekli olduğu ortaya çıkmış olur. Mekânı yaratınca üstüne çıktı demek ise Allah'ın varlığında bir

¹⁵⁹³ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII, s. 495.

¹⁵⁹⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII, s. 495-496.

¹⁵⁹⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII, s. 496.

değişime sebebiyet vereceğinden Allah'ın mekân ve yönden münezzehtir olduğu ispat edilmiş olur.¹⁵⁹⁶

5. Râzî'nin diğer bir eleştirisi ise genel olarak Müşebbiheye yapmış olduğu reddiyelerle benzerlik gösterir. Dünyanın küre olmasından yola çıkan Râzî, Allah'ın bir kavmin üstünde olması durumunda diğer bölgedeki halkın altında veya o halkın, Allah'ın ayakları altında olması gibi bir durum ortaya çıkacaktır. Bunun Allah için söz konusu olamayacağını detaylarıyla açıklamaktadır.¹⁵⁹⁷
6. “Üstte olma” ifadesinden önce ve sonraki kelimelere bakarak değerlendirme yapan Râzî, “fevk” kelimesinden önce الْفَاهِرُ, sonrasında ise عِبَادِهِ kelimelerinin geçtiklerine dikkati çeker. Bu kelimelerden birinin tam bir hâkimiyet ve hükümlanlık ifade ettiğini, diğerinin ise başkasının mülkiyeti altında olup güçsüz olmayı anlattığını, dolayısıyla bu bağlam içerisinde فَوْقُ kelimesinin yön olarak değil, kudret açısından bir üstünlük manasına geldiğinin ortaya çıktığı görüşündedir.¹⁵⁹⁸
7. Bir önceki ayete bakarak konunun gelişi içerisinde genel mana değerlendirmesinde bulunan Râzî, önceki ayet olan; وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِيْخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ “Şayet Allah sana bir zarar dokundursa, bunu O’ndan başka giderecek yoktur. Fakat sana bir hayır dokunduracak olsa onu da kimse geri çeviremez. Bil ki O, her şeye hakkıyla gücü yetendir”¹⁵⁹⁹ ayetinde, Allah'ın kendisini dost edinen ve başkalarını dost edinenlerden bahsettiğini ve kendisinden başkasıyla dostluk yapanların durumuna bu ayette reddiye yaptığına dikkatleri çekmiştir. “O, kulları üzerine mutlak hâkimiyet sahibidir”¹⁶⁰⁰ ayetinde eğer cihet anlamında bir üstünlükten bahsedilmiş olsa, bir önceki ayette, “işlerinde Allah’a güvenme” ve “O’na tevekkül etme” gibi hususlardan bahsedilmezdi. O’na güvenilmesi ve tevekkül edilmesinden

¹⁵⁹⁶ Konunun tamamının açıklamaları için bkz: Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XII, s. 496.

¹⁵⁹⁷ Daha geniş açıklama için bkz: Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XII, s. 496; Ayrıca bkz: Râzî, **Esâsü't-Takdîs**, s. 51.

¹⁵⁹⁸ Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, XII, s. 496.

¹⁵⁹⁹ En'am, 6/17.

¹⁶⁰⁰ En'am, 6/18.

bahsediliyor olması, bu ayetteki “fevkiyyetin” cihetle alakalı değil, yücelikle alakalı bir üstünlük olduğuna delalet etmektedir.¹⁶⁰¹

Bu açıklamalar çerçevesinde Râzî’ye göre يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ayetinin manası te’vil edilmek suretiyle: “Onlar Rablerinin kendilerine, üstlerinden bir azap indirmesinden ötürü O’ndan korkarlar”¹⁶⁰² şeklinde olmalıdır.¹⁶⁰³

تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَلَا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ “Neredeyse gökler (O’nun azametinden) üstlerinden çatlayacaklar. Melekler ise, Rablerini hamd ile tespih ederler ve yeryüzündekiler için bağışlanma dilerler. İyi bilin ki Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”¹⁶⁰⁴

Râzî, yukarıdaki ayette “fevk” ifadesine gerçek manasının verildiği bazı görüşleri detaylıca eleştirmiş ve bu ayetteki “fevkiyyetten” maksadın cihet anlamında bir üstünlük olamayacağını açıklamıştır.¹⁶⁰⁵ Bu ayetin manasının “Gökler neredeyse üstlerinden Allah’ın heybet ve celalinden çatlayacaktı” veya “Gökler neredeyse (insanların Allah’ın bir çocuğu var) bu çirkin iddialardan ötürü çatlayacaktı”¹⁶⁰⁶ şeklinde yorumlanması gerektiği kanaatini ortaya koymaktadır.¹⁶⁰⁷

Allah’ın üstte olduğuna delil olarak Müşebbihenin sunmuş olduğu bir diğer ayet ise; Mümin Suresinin otuz altı ve otuz yedinci ayetleridir: وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَأَتَّبِعَ أُنْبُلُغُ الْأَسْبَابَ. “Firavun dedi ki: “Ey Hâmân! Bana yüksek bir kule yap, belki yollara, göklerin yollarına erişirim de Mûsâ’nın ilahını görürüm. Çünkü ben, onun yalancı olduğuna inanıyorum.”¹⁶⁰⁸ Râzî, bu ayetleri Müşebbihenin kendi düşünceleri için hangi yönlerden delil olarak sunduğunu öncelikli olarak açıklayıp sonra bu görüşlerini delillerle reddetmiştir.

¹⁶⁰¹ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XII, s. 496-498.

¹⁶⁰² Râzî, **Tefsîr-i Kebir Tercemesi**, XIV, s. 239.

¹⁶⁰³ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XX, s. 218.

¹⁶⁰⁴ Şûrâ, 42/5.

¹⁶⁰⁵ Açıklamaların detayı için bkz: Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXVII, s. 577.

¹⁶⁰⁶ Ayetlerin terceme ediliş şekli için bkz: Râzî, **Tefsîr-i Kebir Tercemesi**, XIX, s. 417-418.

¹⁶⁰⁷ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXVII, s. 577-578.

¹⁶⁰⁸ Mümin, 40/36-37.

Müşebbihe fırkaları yukarıdaki ayette Firavun'un bakış açısından yola çıkararak üç farklı şekilde bu ayeti delil olarak kullanmıştır. Onların iddiaları ve Râzî'nin onlara vermiş olduğu cevaplar kısaca şu şekildedir:

1. Firavun'un gökyüzüne kule yaptırma isteğinden hareket eden Müşebbihe, daha önce Allah inancına sahip olmadığı halde, semadaki ilaha ulaşma isteğini beyan etmiş olmasının, Hz. Musa'nın Firavun'a ilahın semada olduğunu söylemesi sebebiyle olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁶⁰⁹

Râzî, onların bu iddialarının yanlış olduğunu belirterek, ayette geçmiş olduğu gibi, Hz. Musa'nın onlara “yaratana bir ilah” demekten başka bir tanımlamasının olmadığını *قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْفَهُ ثُمَّ هَدَىٰ* “Mûsâ, “Rabbimiz, her şeye hilkatini (yaratılış özelliklerini) veren, sonra onlara yol gösterendir” dedi”¹⁶¹⁰ ayetinin buna delil olduğunu söylemiştir.¹⁶¹¹ Dolayısıyla O'na göre ilahın gökte olduğu inancı Firavun'un kendi kuruntusu ve yanlış düşüncesidir.

2. Müşebbiheye göre, *وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا* “Ben O'nun yalancı olduğuna inanıyorum” sözünü Firavun önceki iddialar için söylemiştir. Bu iddialar da, Hz. Musa'nın Rabbinin gökte olduğu iddiasıdır. Dolayısıyla onlara göre Firavun'un sözü; ‘Musa'nın Rabbinin gökte olduğunun yalan olduğuna inanıyorum’ demektir ve Hz. Musa'nın inancına göre Rab, semadadır.

Râzî, Müşebbihenin ortaya atmış olduğu bu iddianın da sakat bir iddia olmaktan öteye geçemeyeceğini vurgulayarak, onları Firavun'un dini üzere olmakla itham etmiştir. Râzî, Firavun'un, Hz. Musa'nın “göklerin ve yerin Rabbi” nitelemesini işittiği zaman, bundan Hz. Musa'nın ilahının, sadece göklerin Rabbi olduğu sonucunu, cahilane bir şekilde çıkarmış olmasının imkân dâhilinde olacağını savunmuştur.¹⁶¹²

3. Müşebbihe son olarak şu delillerini de ifade eder: Küçük-büyük, inanan-inanmayan, dininden dönmüş veya muvahhid, âlim-cahil herkesin, zihni arka planında ilah dendiği zaman, göğe yönelme ve gökte olan bir ilah fikrine sahip oldukları görülür ve bu durum, ilahın göklerde olduğunun fitrî yansımasıdır.

¹⁶⁰⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, s. 514.

¹⁶¹⁰ Ta-ha, 20/50.

¹⁶¹¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, s. 515; Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 26.

¹⁶¹² Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII, s. 515; Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 26.

Dolayısıyla bu durum Allah'ın mekân olarak üstte olduğuna delildir demişlerdir.¹⁶¹³

Râzî, bu iddialarına karşı ise, insanların fitratında böyle bir duygunun varlığının doğru bir yaklaşım olduğunu, ancak bu duygunun Allah'ın göklerde olduğuna delil olamayacağını, böyle bir düşüncenin ancak cahil ve ahmak kişilerin zannı olacağını söylemekle yetinmiştir.¹⁶¹⁴ Ayrıca O'na göre, ilahî tazim için secdeye kapanma şeklinde bir inanış da tüm insanlarda fitraten var olan bir davranıştır. Dolayısıyla bu durum Allah'ın yerde olduğuna nasıl ki delil olmuyorsa, ellerin semaya açılması da O'nun gökte olduğuna delil kabul edilemez. Ayrıca insanların ellerini gökyüzüne çevirmeleri, yağmurun oradan gelmesi, havanın orada olması ve ışığın o cihette olması sebebiyle olabilecek bir durumdur. Ayrıca Râzî'ye göre Allah ibadetler için Kâbe'yi kible yapmış olduğu gibi dualar için de göğü kible yapmıştır.¹⁶¹⁵

Bunların dışında Râzî, *وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ* “secde et ve yaklaş”¹⁶¹⁶ ayetinin de Allah için üstte bir mekânının olmasını nefyettiği görüşündedir. Çünkü Allah'ın üst yönde olmasıyla, eğilerek O'na yaklaşma tezat teşkil etmesi gereken bir durumdur.¹⁶¹⁷

Mücessimenin Allah'ın üstte olduğu yönündeki iddiasına delil olarak sunmuş olduğu bir diğer ayet ise; *سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى* “Yüce Rabbinin adını tespih et”¹⁶¹⁸ ayetidir. Mücessime bu ayetin Allah'ın mekânının yüceliğine işaret ettiğini ve Allah'ın yön itibariyle yücelerde olduğunu gösterdiğini iddia etmiştir. Râzî, onların bu iddialarının yanlış olduğunu, Allah'ın ya sonlu veya sonsuz olduğunu, sonlu olması durumunda O'nun üst yönünün de sonlu olması gerektiğini, bu durumda üstünde bir yön olmasının kaçınılmaz olacağını ve her şeyden üstün olamayacağını dikkate sunar. Sonsuz olması durumunda ise, sonlu yönleri kendisine yakıştırmak imkân dışında kalmış olur diyerek onların iddialarının yanlışlığını ortaya çıkarmıştır. Râzî, Allah için hiçbir şekilde yön ve cihetten bahsedilemeyeceğine dair ise, daha önce de kullanmış olduğu, şu çıkarımı yapmaktadır. Eğer Allah tüm cihetlerden

¹⁶¹³ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII, s. 514; Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 64; Bu günkü vehhabi olarak bilinen akım bahsi geçen duruşları paylaşmaktadır.

¹⁶¹⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII, s. 515.

¹⁶¹⁵ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 64.

¹⁶¹⁶ Alak, 96/19.

¹⁶¹⁷ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 34.

¹⁶¹⁸ A'la, 87/1.

sonsuz ise bu durumda zatı necasetlere bulaşmaktan beri olamaz, fakat Allah böyle bir durumdan münezzehtir. Denilirse ki Allah, bazı yönlerden sonlu bazı yönler itibarıyla sonsuzdur. Bu durumda Allah'ın iki farklı cüzden oluştuğu ortaya çıkar ki bu da O'nun için mümkün değildir. İşte bu sayılan sebeplerden ötürü Râzî, bu ayette geçmekte olan yüceliğin, cihet ve mekânsal bir yücelik olamayacağını ifade etmektedir.¹⁶¹⁹

Râzî, bahsettiğimiz delilleri tefsirinde sıralamak suretiyle Allah'ın mekânsal anlamda üstte olması gibi bir durumun söz konusu olamayacağını, bunun Allah için mümkün olmadığını ifade etmiştir.

3.2.2.3. Meci/Gelme Meselesi

Kur'an'ı Kerim'de Allah'ın gelmesi ve gitmesi diye ifade edilebilecek ayetler, Müşebbihe ve Mücessime tarafından kendi görüş ve düşüncelerini temellendirmek amacıyla delil olarak kullanılmıştır. Râzî'ye göre Allah Teâlâ'ya isnat edilen meci ve ityan, hareket ve sükûn gibi vasıflar, kimi Kerrâmîler tarafından kabul edilirken, kimileri tarafından reddedilmiştir. Bu kavramların ispatı noktasında Râzî'ye göre, Hanbelîler'in büyük bir kısmı ittifak halindedir.¹⁶²⁰ Oysa bu ayetlerin ifade etmiş olduğu gitme ve gelme fiilleri, âlimlerin ittifakıyla Allah'tan tenzih edilmiştir. Râzî de aynı görüşü paylaşan ilim adamları arasında yer almaktadır. Bu ayetlerin önemlileri şunlardır:

“Onlar (böyle davranmakla), bulut gölgeleri içinde Allah'ın (azabının) ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Hâlbuki bütün işler Allah'a döndürülür.”¹⁶²¹

“Rabbin geldiği, melekler de saf saf indiği zaman”¹⁶²²

Râzî, ayetlerde gitme-gelmenin Allah'a izafe edilmesini ulemanın büyük bir çoğunluğunun te'vil ettiğini belirtmiş ve bu te'villerinin sebeplerini tefsirinde izah etmiştir. Bu sebepler şu şekilde özetlenebilir:

¹⁶¹⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI, s. 127.

¹⁶²⁰ Râzî, *el-Metâlib*, II, s. 17.

¹⁶²¹ Bakara, 2/210.

¹⁶²² Fecr, 89/22.

1. Bir varlık için gitme-gelme söz konusu olunca o varlık hakkında hareket ve sukun sabit olur. Bu iki özellik yaratılmışların özelliği olması hasebiyle bu özelliklere sahip olan şey de yaratılmış olacağından bu özellikler Allah’a izafe edilemez.¹⁶²³
2. Mekânlar arası gidip-gelme özelliğine sahip olan bir varlığın ilim ehline ya bölünemeyen çok küçük bir varlık veya çok büyük bir varlık olması gerekir. Bahsi geçen bu varlığın da birbirinden farklı kısımları olmuş olması gerekir. Böyle bir durumda, Arapçada mürekkep varlık diye isimlendirilen, parçalarına ayrılabilen bir cismin olması zarureti ortaya çıkar. Böyle bir varlık kendini var eden bir yaratıcıya ve mekâna¹⁶²⁴ muhtaç olan bir konumda olur ki Allah için böyle bir durumdan bahsedilemez.¹⁶²⁵
3. Yine mekânlar arası gidip-gelme özelliğine sahip olan bir varlığın bir sınırı ve sonu olması gereklidir. Bu sınırın bir başka varlık tarafından belirlenmesi ise aklın gereği olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadîm ve ezelî olan Allah için böyle bir husus da söz konusu olamaz.¹⁶²⁶
4. Âlimler, mekânlar arasında gidip-gelen varlıkların kadîm ve ezelî olduğunun kabul edilmesi durumunda, yıldızlar, güneş ve ay gibi gök cisimlerinin de ilah olarak vasıflandırılmasının önünün açılmış olacağını söylerler. Zira onların doğup batma dışında ilah olmalarına engel zahiri bir durum yoktur görüşünü paylaşırlar. Aynı çerçevede İbrahim Peygamber’in güneş ve ay için söylemiş olduğu ve Kur’an’da geçmekte olan لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ “Kaybolanları sevemem”¹⁶²⁷ sözü, Allah’ın hareket edebilmesinin imkân dâhilinde olduğunu söylemekle havada kalmış olur.¹⁶²⁸
5. Firavun’un Hz. Musa’ya sormuş olduğu; وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ “Âlemlerin Rabbi nedir?”¹⁶²⁹ sorusuna vermiş olduğu cevap, bir cismi ve bir varlığı niteler şekilde değil, bilakis; رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ “Göklerin ve yerin Rabbidir”¹⁶³⁰

¹⁶²³ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, V, s. 356.

¹⁶²⁴ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 44,45.

¹⁶²⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, V, s. 357.

¹⁶²⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, V, s. 357.

¹⁶²⁷ En'am, 6/76.

¹⁶²⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, V, s. 357.

¹⁶²⁹ Şuara, 26/23.

¹⁶³⁰ Meryem, 19/65.

şeklinde keyfiyetten uzak bir cevap olmuştur. Bu da Allah'ın bu şekildeki insani vasıflarla tavsif edilmemesinin gerekliliğini göstermektedir.¹⁶³¹ Yine ayette geçmekte olan هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا “Hiç, O’nun adını taşıyan bir başkasını biliyor musun?”¹⁶³² kısmı ile ilgili İbn Abbas’ın açıklamasını veren Râzî, İbn Abbas’ın bu konuda “Allah’ın bir benzerini tanıyor musun? Eğer Allah cisim olup bir yerde olsa idi o zaman bütün cevherler O’na benzer olurdu” sözünü, Allah’ın cisim olamayacağına delil olarak sunmuştur.¹⁶³³

6. Âlimler; أَفَلَمْ يَكُنْ لَكَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ “De ki! O, Allah’tır, birdir”¹⁶³⁴ ve “O’nun bir benzeri yoktur”¹⁶³⁵ ayetlerinin de Allah’ın vahdaniyetinin kemaline ve tam oluşuna işaret etmiş olduğunu ve eğer cisimlere benzemiş olsa ve hareketli olması söz konusu olmuş olsaydı, bu ayetlerin de hükümsüz kalacağını söylemişlerdir.¹⁶³⁶
7. Son olarak Râzî, ulemanın bu husustaki delillerinden bir tanesini daha zikretmiştir: Allah eğer cisim özelliklerini haiz olup, mekânlar arasında gitme gelme gibi özelliklere sahip olsaydı, bu durumda ya diğer cisimler gibi olurdu veya farklı bir şekilde olurdu. Hem cisim özelliklerine sahip olup hem cisim olmaması imkânsız olduğuna göre, geriye cisim özelliklerine sahip bir cisim olması kalır ki bu da Allah için söz konusu edilemez.¹⁶³⁷

İlk ayet çerçevesinde âlimlerin görüşlerini sıralayan Râzî daha sonra bu ayetlerin te’vilinin nasıl yapılması gerektiği ile ilgili yorumlara yer vermektedir.

“Onlar هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ, Râzî, (böyle davranmakla), bulut gölgeleri içinde Allah’ın (azabının) ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Hâlbuki bütün işler Allah’a döndürülür”¹⁶³⁸ ayetinin siyakına bakıldığında zaman “Allah’ın gelmesinden” kastedilen şeyin, “O’nun cezası,

¹⁶³¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, V, s. 357.

¹⁶³² Meryem, 19/65.

¹⁶³³ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 30.

¹⁶³⁴ İhlas, 112/1.

¹⁶³⁵ Şûrâ, 42/11.

¹⁶³⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, V, s. 357.

¹⁶³⁷ Râzî, Allah’ın cisim özelliklerine sahip olan bir cisim olup olmamasını daha detaylı şekilde tefsirinde anlatmıştır. Biz meselenin anlaşılması adına kısaca değinmeyi uygun bulduk. Geniş bilgi için bkz: Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, V, s. 357.

¹⁶³⁸ Bakara, 2/210.

kahrı, galebesinin gelmesi” olduğunun anlaşılacağını ifade eder. Veya bir başka şekilde te’vil edilip “Allah’ın emrinin gelmesi” olarak da anlaşılmasının mümkün olduğunu Râzî, başka örneklerle açıklamıştır. الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ “onlar Allah ile harp ediyorlar”¹⁶³⁹ ayeti veya وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ “köye sor”¹⁶⁴⁰ ayetlerinde nasıl ki, Allah’ın dostlarıyla savaşmaları kastedilmiş ve diğer ayette ise, “köy halkına sor” denilme murad edilmiş ise, bu ayetten kastın da “Allah’ın emrinin gelmesi” olmasının makul yorumlardan biri olacağı kanaatindedir.¹⁶⁴¹

“(Ey Muhammed!) Onlar هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يُأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ (iman etmek için) ancak kendilerine meleklerin gelmesini veya **Rabbinin gelmesini** ya da Rabbinin bazı âyetlerinin gelmesini mi gözlüyorlar?”¹⁶⁴²

Bu ayette geçen “Rabbin gelir” ifadesi için Râzî, hareketin cisimlerin özelliği olması ve cisimlerin ezeli olamayacağını aklın sabit olması sebebiyle, Allah Teâlâ hakkında sabit olan bu ayetin, tevil edilmesinin gerekli olduğunu söyler. Bu ayetteki “Rabbuke” kelimesine bir muzaf takdir edilmesi ve bu şekilde burada var olan anlam kapalılığının giderilmesi gerektiği ifade eden Râzî, takdir edilecek bu muzaf için farklı öngörülerde bulunur. ‘Rabbin geldi’den kasıt, ‘Rabbinin emri gelmesi’ veya ‘Rabbinin kahrı ve gücünün gelmesi’ veya ‘Rabbinin ayetlerinin gelmesi’ manalarından birinin olabileceğini söyledikten sonra, bir hükümdarın tüm askerlerinin gelmesinin, kendisinin gelmesinden daha etkili olması hasebiyle, “Rabbinin ayetlerinin gelmiş olması” manasını, diğer ayette olduğu şekliyle tasvip ettiğini ifade etmektedir.¹⁶⁴³

Râzî, Mücessimenin, ancak maddi bir varlığa sahip olana gidilir iddiasıyla, kendi görüşüne delil olarak ileri sürdüğü ayetlerden biri olan; إِنَّهُ مِنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا “Şüphesiz, kim Rabbine günahkâr olarak gelirse”¹⁶⁴⁴ ayetindeki “gelme” ifadesinin ise, tıpkı Hz. İbrahim’in ayette yer bulan sözünde olduğu gibi mecazi bir kullanım olduğunu vurgulamıştır.¹⁶⁴⁵

¹⁶³⁹ Maide, 5/33.

¹⁶⁴⁰ Yusuf, 1282.

¹⁶⁴¹ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, V, s. 358.

¹⁶⁴² En’am, 6/156.

¹⁶⁴³ Bkz: Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXXI, s. 159.

¹⁶⁴⁴ Ta-ha, 20/74.

¹⁶⁴⁵ Râzî, İbrahim Peygamberin; kendisi Irak’tan Şam’a gittiği halde, إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي “Ben Rabbime gidiyorum” demesiyle bu ayetteki ifadenin aynı manayı taşıdığını belirtir. (Bkz: Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXII, s. 79)

“Rabbin geldiği, melekler de saf saf indiği zaman”¹⁶⁴⁶ ayetine

gelince Râzî, burada muzafın hazfedilip, muzafun ileyhın onun yerine geçmesi şeklinde çok bilinen bir mecaz yönteminin kullanılmış olduğunu ve bu ayetten kastedilenin de “Rabbin emrinin gelmesi” olduğunu ifade etmiştir. جَاءَ رَبُّكَ ve يَأْتِي رَبُّكَ gibi ifadelerden ‘Allah’ın emrinin gelmesinin’ kastedilmiş olduğunu أَمْرُ رَبِّكَ (O kâfirler) “هل يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ”¹⁶⁴⁷ kendilerine ancak meleklerin veya senin Rabbinin helâk emrinin gelmesini bekliyorlar”¹⁶⁴⁷ ayetini delil göstererek, bu ayetlerin aynı manada oldukları şekliyle açıklamıştır.¹⁶⁴⁸

Ayetlerdeki takdir edilmiş olan muzafun ileyh hakkında da farklı yorumlar getiren Râzî, “Rabbinin muhasebe yapma ve karşılıkları görme emri geldi”, “Rabbinin kahrı geldi”, “Rabbinin yüce ayetleri geldi”, “Rabbinin zuhur vakti geldi” veya “Peygamberi de terbiye etmiş olan “Mürabbi” isimli terbiye edici özelliğe sahip meleklerin en büyüklerinden olan melek geldi”, gibi te’villerin yapılabileceği görüşündedir.¹⁶⁴⁹

Râzî, bu ayette olduğu gibi, وَعَرَضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا “Hepsi saf saf Rabbinin huzuruna çıkarılırlar”¹⁶⁵⁰ ayeti ve وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فَرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ “sizi ilk defa yarattığımız gibi Bize tek tek (tek başına) geldiniz”¹⁶⁵¹ ayetlerini de Allah için bir mekân ve cihet iddialarına delil olarak getiren ve ‘eğer Allah’ın huzuruna gelmek var ise ve O’nun huzurunda saf tutulacaksa, bu durumda Allah’ın bir yerde olması gerekliliktir” iddiasında bulunan Müşebbiheye şu şekilde cevap vermiştir: Allah’ın insanları mahşerde toplamasından maksat, insanların O’nu görmeleri ve kendisine arz olunmaları değil, bilakis dünyada yapmış oldukları iş ve eylemlerin karşılıklarını orada görmeleri ve Allah’ın onları mahşerde hesaba çekmesi manasını ifade etmektedir.¹⁶⁵²

Râzî, yukarıda bahsedilenler dışında gelmek ve gitmek hususlarının Allah’a izafe edilmesinin imkânsız olduğuna; أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَنَا بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا “Dediler

¹⁶⁴⁶ Fecr, 89/22.

¹⁶⁴⁷ Nahl, 16/33.

¹⁶⁴⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, V, s. 358.

¹⁶⁴⁹ Ayetlerin tercemeleri, heyetin Türkçemize kazandırmış olduğu eserden alınmıştır. (Bkz: Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Tercemesi*, XXIII, s. 133.)

¹⁶⁵⁰ Kehf, 18/48.

¹⁶⁵¹ En’am, 6/94.

¹⁶⁵² Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXI, s. 470.

ki: “..yahut iddia ettiğin gibi, gökyüzünü üzerimize parça parça düşürmedikçe; yahut **Allah’ı** ve melekleri karşımıza **getirmedikçe...**”¹⁶⁵³ ayetini delil olarak gösterir. Çünkü Râzî, bu ayetten sonra Allah Teâlâ’nın Peygamber Efendimize hitapla: **قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ** “De ki: Rabbimi tenzih ederim”¹⁶⁵⁴ şeklinde Allah’ı tenzih etmesini istemesinin, O’nun zatına yakışmayan bütün şeylerden tenzih edilmesini ve buna, Allah’ın gelmesi gitmesi gibi hususların da dâhil olduğunu gösterdiği kanaatindedir.¹⁶⁵⁵

Râzî, yukarıda beyan edilmiş olduğu şekliyle, “Rabbin gelmesi” manasındaki ayetlerin mutlak suretle te’vil edilmesinin gerekli olduğunu, sebepleri ve nasıl yorumlanabilecekleriyle birlikte, eserinde genişçe açıklayarak Müşebbihenin görüşlerinin tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmıştır.

3.2.2.4. Ayetlerde Geçen “Allah’a” (إِلَى اللَّهِ) ve “Bana” (إِلَى) Kullanımı

Müşebbiheye mensup olanlar, Kur’an’da var olan “Allah’a” (إِلَى اللَّهِ), ifadelerinin de diğer delillerde olduğu şekliyle, Allah’ın bir yön ve yerde olduğuna işaret etmekte olduğu görüşündedirler.¹⁶⁵⁶ Bu iddialarına delil olarak kullanmış oldukları ayetler ise şunlardır:

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مَتَوَقَّفْ كَمَا وَرَأَيْتَكَ “Hani Allah şöyle buyurmuştu: “Ey İsa! Şüphesiz, senin hayatına ben son vereceğim. Seni kendime yükselteceğim.”¹⁶⁵⁷

بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا “Fakat Allah onu kendisine yükseltmiştir. Allah, üstün ve güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir.”¹⁶⁵⁸

Bu iki ayet teşbihî anlayışa sahip olanların Allah’a mekân ve yön izafe ederken tutunmuş oldukları ve delil olarak sunmuş oldukları ayetlerdendir.¹⁶⁵⁹ Râzî ise bu ifadenin zahirine göre ayetin manalandırılmasının sakıncalı olması sebebiyle bu ayetlerin te’vil edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Râzî, yapılacak te’vil ile ilk ayetin muhtemel manalarının

¹⁶⁵³ İsra, 17/92.

¹⁶⁵⁴ İsra, 17/93.

¹⁶⁵⁵ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXI, s. 409.

¹⁶⁵⁶ Muhtar Râzî, **Hucecû’l-Kur’an**, s. 55.

¹⁶⁵⁷ A’li ‘İmrân, 3/55.

¹⁶⁵⁸ Nîsa, 4/158.

¹⁶⁵⁹ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, VIII, s. 238.

şu şekillerde olabileceğini belirtmiştir: “Ey İsa! Seni keramet ve ikramın mahalline, bulunduğu yere kaldıracam”¹⁶⁶⁰ Râzî, Hz. İsa’ya verilecek olan bu lütfun, O’na tazim olarak sanki Allah’ın katına yükseltilmek gibi olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁶¹ O’na göre, bu ayetlerde var olan yükseltme ifadesi ile eşi benzeri olmayan, cennet ve içindeki nimetlerden daha üstün bir mekân kastedilmektedir.¹⁶⁶²

Bu ve buna benzer ifadelerin Arap dilinde çokça kullanılmış olduğunu ifade eden Râzî’ye göre, Kur’an’da geçmekte olan İbrahim Peygamberin sözünün, kendisi Irak’tan Şam’a gittiği halde, *إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي* “Ben Rabbime gidiyorum”¹⁶⁶³ olması bu duruma örnek bir kullanımdır. Yine padişahın: *ارْفَعُوا هَذَا الْأَمْرَ إِلَى الْقَاضِي* (Bu işi hâkime yükseltin) sözü de aynı şekilde o makamın büyüklüğünü ifade etmek için kullanılan sözlerdendir.¹⁶⁶⁴ Yine Hz. Peygamber’in ashabına, hicretin tavsiye edilmiş olduğu ayette kullanılan; *وَمَنْ يُخْرِجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا*; “Kim evinden Allah’a ve Rasulüne doğru hicret için yola çıkarsa”¹⁶⁶⁵ ifadesinin, hicret aslında Medine’ye olduğu halde “Allah’a” şeklinde ifade edilmiş olması da aynı duruma bir başka örnek olarak verilebilir.¹⁶⁶⁶

Râzî, bu ayetin manası hakkında yapılabilecek bir diğer te’vilin şu şekilde de olabileceğini söylemiştir: “Hz. İsa, kendisi için Allah’tan başka hiç kimsenin hükmedemeyeceği bir mekâna yükseltilir.” Çünkü göklerdeki mekân ve makamlar yerdeki insanların hükmedebileceği yerler değildir. Dolayısıyla Allah, Hz. İsa’yı göklerdeki bir mekâna yükseltmiştir.¹⁶⁶⁷ Buradaki ifadenin, tıpkı; *وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ* “İşler Allah’a döndürülür”¹⁶⁶⁸ ayetindeki gibi olduğunu belirten Râzî, bu sebeple Allah’a mekân isnat etmenin mümkün olamayacağını söyler.¹⁶⁶⁹ Râzî bu ayette Allah’a mekân ve yön izafe etmeyi gerektirecek bir husus olmadığını, ayetin manasının yukarıda bahsedilenlerden birine

¹⁶⁶⁰ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Tercemesi*, VI, s. 350.)

¹⁶⁶¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, VIII, s. 238.

¹⁶⁶² Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XI, s. 262.

¹⁶⁶³ Saffat, 37/99.

¹⁶⁶⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, VIII, s. 238.

¹⁶⁶⁵ Nisa, 4/100.

¹⁶⁶⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XI, s. 262.

¹⁶⁶⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, VIII, s. 238.

¹⁶⁶⁸ Bakara, 2/210.

¹⁶⁶⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XI, s. 262.

veya “seni sevap ve amellerinin karşılığını göreceğin bir yere, bir makama yükselteceğim”¹⁶⁷⁰ şeklinde te’vil edilmesinin gerektiğini iddia etmektedir.¹⁶⁷¹

وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أُطْلَعُ

“Firavun, “Ey ileri gelenler! Sizin benden başka bir ilahınız olduğunu bilmiyorum. Ey Hâmân! Benim için bir ateş yakıp tuğla pişir de bana bir kule yap! Belki Mûsâ’nın ilahına çıkar bakarım. Şüphesiz ben onun mutlaka yalancılardan olduğunu sanıyorum” dedi.”¹⁶⁷²

Müşebbihe, daha önce örnek olarak verilmiş olduğu üzere, bu ayete dayanarak Hz. Musa’nın Firavun’a bu yönde bir tebliğde bulunmuş olduğu kanısındadırlar. Onlar; eğer Hz. Musa, Firavun’a yönelik, Allah’ın gökte olduğuna ve yukarıda olan bu Allah’a iman etmesi yönünde bir tebliği olmamış olsaydı, o zaman Firavun böyle bir talepte bulunmazdı diyerek, bu ayetin Allah’ın yukarıda olduğuna delil olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁶⁷³

Râzî ise, muhtemelen Hz. Musa’nın “göklerin ve yerin Rabbine iman et” demiş olduğunu, fakat Firavunun içindeki fitne ve habaset sebebiyle Musa’nın Rabbinin gökte olduğunu zannettiğini ve bu sebeple böyle bir istekte bulunduğunu, dolayısıyla da bu ayet istidlal edilerek Allah’a yön ve mekân izafe edilmesinin mümkün olamayacağını ifade etmiştir.¹⁶⁷⁴

Müşebbihenin, Allah’ın yukarı tarafta bir mekânda olduğuna delil olarak sunmuş olduğu ayetlerden bir diğeri ise; **إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ** “Güzel sözler ancak O’na yükselir. Salih ameli de güzel sözler yükseltir”¹⁶⁷⁵ ayetidir.¹⁶⁷⁶ Râzî, İbrahim aleyhisselamın putperestlerle tartışması neticesinde söylemiş olduğu ve Kur’an’da yer alan; **وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ** “Ben Rabbime (O’nun emrettiği yere) gideceğim. O, bana yol

¹⁶⁷⁰ Râzî, **Tefsîr-i Kebir Tercemesi**, VI, s. 350.

¹⁶⁷¹ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, VIII, s. 238; Bu ayetle ilgili diğer yorumlar daha önce geçmiş olduğu için burada tekraren verilmemiştir.

¹⁶⁷² Kasas, 28/38.

¹⁶⁷³ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXIV, s. 599.

¹⁶⁷⁴ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXIV, s. 599.

¹⁶⁷⁵ Fâtır, 35/10.

¹⁶⁷⁶ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, XXVI, s. 345.

gösterecektir”¹⁶⁷⁷ ayetindeki “Rabbime gideceğim” anlamını gerekli kılan إِلَى edatının burada da kullanılmış olduğunu ve bu kullanımın, burada olduğu gibi her zaman bu manayı gerekli kılmadığının delili olduğunu ifade eder.¹⁶⁷⁸

Mücessimenin, ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ “En sonunda O’na döndürüleceksiniz”¹⁶⁷⁹ ve وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ “(Oysa) bütün emirler (işler) Allah’a döndürülür”¹⁶⁸⁰ gibi ayetlerle ilgili iddiası ise; bu ayetlerde bulunan إِلَى harfi cer’in intiha-i gaye için olduğu ve bunun da Allah’ın kıyamet gününde kendisine ulaşılabilir bir yerde bulunduğu delil olduğudur.¹⁶⁸¹ Râzî, Mücessimenin iddiasının doğru olmadığı ve buradaki mananın onların iddia etmiş oldukları gibi olmadığını ifade etmiştir. “O gün buyruk, yalnız Allah’ındır”¹⁶⁸² ayetinde olduğu gibi burada kastedilen şey, hüküm yetkisinin sadece Allah’ta olduğudur. Çünkü O’na göre Allah kullarını, çok çeşitli işleri icra etme hürriyetiyle dünyaya göndermiş ve nihayetinde hükmün sadece kendisinde olduğu ve yapmış oldukları işlerin hesabını görecektir olduğu bir günde yine onları toplayacaktır.¹⁶⁸³

Mücessimenin bir diğer iddiası ise; وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ “Rab’lerinin huzurunda toplanmaktan korkanları, onunla (Kur’an ile) uyar”¹⁶⁸⁴ ayetindeki “Rablerine toplanacak” olmaları tabiridir. Onlar, bu kullanımda bulunan إِلَى harfi cer’in yukarıda delil gösterildiği gibi, intiha-i gaye (varılacak son nokta, yer) manasında olduğunu ve bu sebeple bu tarz bir kullanımın, Allah için bir mekân ve cihetin olmasını zorunlu kıldığı görüşündedirler. Râzî, Mücessimenin bu iddiasının yanlış bir çıkarım olduğunu, buradaki zikredilen kullanımdan kastedilen şeyin, “Allah’ın insanların toplanması ve aralarında hüküm vermesi için halk ettiği mekâna işaret etmek” olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁸⁵

¹⁶⁷⁷ Saffat, 37/99.

¹⁶⁷⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVI, s. 345.

¹⁶⁷⁹ Bakara, 2/28.

¹⁶⁸⁰ Bakara, 2/210.

¹⁶⁸¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, V, s. 361.

¹⁶⁸² İnfitar, 82/19.

¹⁶⁸³ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, V, s. 361.

¹⁶⁸⁴ En’am, 6/51.

¹⁶⁸⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XII, s. 540.

Allah'ın son varılacak mekânda (intiha-i gaye) olduğuna; اَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً

“Sen O’ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön”¹⁶⁸⁶ ayetiyle de istidlal eden Mücessime’ye Râzî, bu ayetin manasının: “Rabbinin mükâfatına, Rabbinin ihsanına dön” şeklinde olduğunu söyleyerek cevap vermiştir.¹⁶⁸⁷

Râzî, ifade etmiş olduğu bu delillerle إِلَىٰ رَبِّي , إِلَىٰ إِلَهِ , إِلَىٰ رَبِّكَ veya إِلَىٰ اللَّهِ şeklindeki Kur’ânî kullanımların, Allah’ın makamına, mekânına, yanına ulaşma şeklinde manalandırılmayacağını ortaya koymuştur.

Son bölümde detaylarıyla anlatılmaya ve örnekleriyle ifade edilmeye çalışılan Râzî’nin teşbih ekolleriyle *et-Tefsîru’l-Kebîr* adlı eseri çerçevesinde yürütmüş olduğu mücadelenin yanı sıra, ayetler dışında da bu konu etrafında cereyan eden tartışmalar mevcuttur. Ayetlerde yer almayan fakat hadislerde Peygamberimizin (sav) kullanmış olduğu bir takım ifadeleri kendi görüşleri için delil gösteren teşbih ve tecsîm ekollerinin bu iddialarına Râzî, diğer eserlerinde cevap vermiş ve görüşlerini eleştirmiştir. Konumuzun kapsamı içerisinde olmaması sebebiyle detaylarına girmemiş olduğumuz Efendimizin hadislerinde geçmekte olan bu hususlar şu şekilde sıralanabilir: Allah’ın sureti,¹⁶⁸⁸ Allah’ı şahsı,¹⁶⁸⁹ Allah’ın hicabı,¹⁶⁹⁰ Allah’ın dolunay gibi görülecek olması,¹⁶⁹¹ Rahman’ın nefesi,¹⁶⁹² Allah’ın kolu,¹⁶⁹³ Allah Teâlâ’nın parmakları,¹⁶⁹⁴ Allah’ın ayağı,¹⁶⁹⁵ Allah’ın gülmesi¹⁶⁹⁶ ve Allah’ın sevinmesi.¹⁶⁹⁷ Ayetlerde yer almayan, ancak farklı bir kısım hadislerde zikri geçen bu ifadeler, teşbih ehline Allah’ın cismaniyeti için delil olarak gösterilmiştir. Râzî, bu ifadeler ve bu kullanımlardan yola çıkmak suretiyle Allah’a cismaniyet izafesinde bulunan Müşebbihe ve Mücessime ekollerinin iddialarına diğer eserlerinde detaylı olarak cevap vermiş ve bu mücadelesini ömrü boyunca devam ettirmiştir.

¹⁶⁸⁶ Fecr, 89/28.

¹⁶⁸⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXXI, s. 162.

¹⁶⁸⁸ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 70.

¹⁶⁸⁹ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 75.

¹⁶⁹⁰ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 80.

¹⁶⁹¹ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 98.

¹⁶⁹² Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 97.

¹⁶⁹³ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 105.

¹⁶⁹⁴ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 106.

¹⁶⁹⁵ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 109.

¹⁶⁹⁶ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 110.

¹⁶⁹⁷ Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, s. 111.

SONUÇ

Klasik dönem müfessirlerinden farklı bir metot benimsemiş olan Râzî'nin, muhtemelen daha çok kelâmî yönünün öne çıkmış olması ve yaşamış olduğu ortamın siyasi ve sosyal atmosferi sebebiyle tefsiri, o dönemde yazılmış diğer tefsirlere göre çok daha şümullu bir eserdir. Hayatla Kur'an arasında kurmuş olduğu bağın ve Kur'an anlayışının yansımaları olan tefsiri çeşitli eleştirilere maruz kalmış, bazı araştırmacılar tarafından eleştiri bağlamında içerisinde "tefsir dışında her şeyin" olduğu şeklinde bir eleştiriye de tabi tutulmuştur. Günümüzde aynı çerçevede yapılan eleştiriler, aslında zımnen övgü içeren ifadelerdir. Zira kanaatimize göre tefsir; ayetlerin muhtemel bütün manalarını tazammun edip kapsamaması gereken ve okuyucuya bu yönde bir ufuk kazandırma amacı olan bir çalışmadır. Ayetlerdeki sarîh, remzî ve işarî ne kadar muhtemel mana varsa, onları kapsamına alan tefsir gerçek bir tefsir sayılmaya daha elverişlidir.

Her dönemde farklı savrulmaları değişik coğrafyalarda içerisinde barındırmış olan İslâm Tarihi, bu savrulmalardan, dönemine hâkim olan, ilmi ve irfanıyla temayüz etmiş âlimlerin ortaya koymuş oldukları gayretlerle kurtulmuş, kaleme almış oldukları eserlerle bu gayretler sonraki nesillere aktarılacak devasa bir kültür oluşmuştur. Bu yazılı kültür içerisinde, övgüyle bahsedilebilecek eserlerden bir tanesi, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*' dir. Müşebbihe ve Mücessime fırkalarının bütün yıkıcılığı ile ortaya çıkmış olduğu hicri VI. yüzyılda, bu akımların zararlı etkisinden İslâm ümmetini koruma ve zamanın diğer çıkmazlarına Kur'an eksenli çareler üretebilme adına Fahreddin Râzî tarafından kaleme alınmıştır. Yapılan tetkiklere göre ömrünün en verimli dönemine tekabül eden zaman diliminde yazılmış, dolayısıyla ilmi birikimin zirvesini ifade eden eserle Râzî, Kur'an maharetiyle muarızlarına cevap vermiş ve kimi zaman siyasi iradeleri karşısına alıp hicret etmek zorunda kalarak eserini ve mücadelesini sekteye uğratmamıştır.

İlâhî mesajdan uzaklaşma, insanoğlunun var olduğu günden beri farklı sapmalara zemin hazırlamıştır. Yaratıcısından uzaklaşan insan, fitratında var olan yüce bir güce inanma güdüsüyle, farklı cisim ve varlıklara yönelmiş ve bu yöneliş beraberinde antropomorfik (insan-biçimci) tanrı anlayışının oluşmasına sebebiyet vermiştir. İlâhî kaynaklardan uzaklaşmanın yanı sıra, bu kaynakları farklı dış etkenler sebebiyle, yanlış okuma da aynı anlayışa kaymanın temel sebepleri arasında sayılabilir. Putperest inancının oluşmasında

etkili olan bu etkenler, aynı zamanda Yahudî ve Hristiyan inanç sisteminde de varlığını hissettirmiş ve bu inanç sistemlerinde antropomorfik anlayışların etkileri hâkim olmuştur.

İslâmî literatür içerisinde “teşbih” ve “tecsîm” ifadeleriyle karşılanan ve ilaha cisim ve mekân isnat etme de dâhil olmak üzere, ilahın insani özelliklerle tasvir edilmesi veya insanın tanrılaştırılması olarak ifade edilebilecek olan antropomorfik düşünce, Hz. Peygamberin öğretisinin etkisini daha fazla hissettirmiş olduğu ve O’nun döneminde İslâmlaşan Arap yarımadasında çok fazla etkili olamasa da, sınırlarının hızla geliştiği diğer bölgelerdeki Müslüman topluluklar üzerinde zaman zaman etkili olmuştur. Gerek Ehl-i Kitap olan topluluklardan Müslüman olan kimselerin, gerekse temelde putperestliğin etkili olduğu diğer kavimlerden İslâm’a girenlerin eski inançlarının etkisinin bir şekliyle devam etmesi, özellikle günümüz Afganistan, İran çevresinde zaman içerisinde, teşbih anlayışının yayılmasında etkili olmuş ve ciddi bir tabana ulaşmıştır.

Müşebbihe ve Mücessime şeklinde tesmiye edilen bu fırkalar, hicri III. asırdan itibaren varlıklarını hissettirmiş ve hicri V ve VI. yüzyıllardan itibaren İslâm coğrafyasının bazı bölgelerinde iktidar ve devlet yönetimlerinde ciddi manada söz sahibi olacak bir güce kavuşmuşlardır. Bu oluşumlar içerisinde, özellikle Râzî’nin yaşamış olduğu bölge ve döneminde etkisini hissettirmiş olan ve O’nun hayatı boyunca mücadele içerisinde olduğu ve kaynakların bir kısmı itibariyle, onlar tarafından zehirlenerek öldürülmüş olduğu rivayet edilen Kerrâmîler yer almaktadır. Farklı iman anlayışları ve Allah’ı cisim olarak tavsif edip O’nun için bir mekân tahsis etmiş olmaları sebebiyle, Ehl-i Sünnet çizgisi dışında kabul edilerek Müşebbihe fırkalarından biri olarak kabul edilmiş bu ekol, aynı zamanda görüşleri itibariyle Râzî’nin en fazla mesai ayırdığı gruptur.

Allah’a cismaniyet ve mekân izafe etme şeklinde genel iki anlayış altında toparlanabilecek anlayışları sebebiyle bunlar, Râzî tarafından şiddetle eleştirilmiş ve bu görüş ve itikatları sebebiyle, İslâm dairesi dışına çıkmış oldukları öne sürülmüştür. Allah için tecezzi ve parçalanmayı kabul etmiş olmaları sebebiyle, kendi bölgesinde bulunan bazı Hanbelî mezhebi mensuplarını da eleştiren Râzî’nin, bu görüşlerinin teşbih ve teccîm anlayışıyla paralellik arz etmiş olması nedeniyle onlara karşı da mesafeli olduğu görülmüştür. Muhtemeldir ki, bu düşüncesi sebebiyle İbn Teymiyye tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmış ve günümüz selefi çizgisinde olanlar tarafından kendisine mesafeli yaklaşım korunmuştur.

Râzî, Kur'an'ın kullanmış olduğu dilin bazen mecazî üslubu içermiş olduğunu ve hakiki mananın kabulüne mani olacak aklî sebeplerin ortaya çıktığı bu gibi yerlerde, ayetlerin te'vil edilmesinin gerekli olduğu kanaatini taşımaktadır. Müşebbihe fırkalarının antropomorfizme düşmesinin başlıca sebepleri arasında bu gibi ayetlere zahirî manalarını vermiş olmalarının geldiği görüşünde olan Râzî'nin, bu bağlamda titiz bir ayırım yapılması kanaatini taşımış olduğu müşahede edilmiştir. Hakiki ve zahirî manaların ayetlere verilebilecek olduğu durumlarda, ayetlerin te'viline kesin bir dille karşı çıkan Râzî, sonucu İslâmî çizginin dışına çıkmaya yol açacak hususlarda, ayetlerin tevil edilmesi gerektiği yönünde bir tavır takınmıştır.

Bu bağlamda naslara dayanarak Allah'a cismaniyet ve mekân ispatında bulunan fırkaların iddialarına hem diğer naslar, hem Arap şiiri ve Arap dil kuralları ve hem de aklî ve mantikî çıkarımlarla cevap vermiş ve Allah'ın zat ve sıfatları hakkında geniş açıklamalarda bulunmuştur. Allah'ın zatı için el, yüz, göz, bacak, avuç gibi insana ait uzuvların ve öfke, hayâ şeklinde yine insana ait sıfatların zahiri anlamlarıyla izafesinin mümkün olmadığını, yine O'nun için üstte, sağda, solda, semada, yerde, arşta gibi mekân ifadelerinin de kullanılmasının imkân dâhilinde olmadığını belirtmiştir. Bu kullanımların cismi olan, zaman ve mekâna bağlı, muhdes varlıklar için söz konusu olabileceğini ve Allah'a böyle bir izafenin O'nu yaratılmış olan diğer varlıklar seviyesine indirgeyip, ilahlık vasıflarından uzaklaştıracağı bakış açısında hareket ederek, bu vurguyu eserinde detaylı olarak işlediği ve bu yaklaşımlara karşı titiz bir ilmi duruşa sahip olduğu anlaşılmıştır.

Râzî'nin bu gayret ve çalışmaları sayesinde yaşamış olduğu bölgede çok sayıda teşbih ve tecsîm anlayışını benimsemiş kişi fikir ve inançlarını düzeltmiş ve Ehl-i Sünnet inancına geri dönmüştür. O gün meyvesini veren çalışmalar, kendinden sonra gelen ümmet için her daim başvuru kaynağı olmuş ve adeta bir kandil vazifesi icra etmiştir.

Kendi dönemi ve sonraki dönemler için mutlak müracaat kitabı olmayı hak etmiş ve ilim ehli arasında, temel kaynak olarak kazanmış olduğu bu değer yüzyıllardır devam edegelmiş *et-Tefsîru'l-Kebîr* adlı eserinde Râzî, özellikle tevhîd çizgisini koruma hassasiyetini her daim ön planda tutmuştur. Kendi yaşamış olduğu dönemin her alanı için ayetleri sadra şifa olacak şekilde yorumlayan Râzî'nin, özellikle döneminin itikâdî sapmalarını engelleme adına bütün gayretini sarf etmiş olduğu eserinde göze çarpan en önemli noktalardan biridir. Bu bağlamda, müteşabihatı yorumlama noktasında hassasiyetini

ortaya koyarak, ince bir çizgi üzerinde, ifrat ve tefritten uzak, muhatabı ikna edici, aklî ve tutarlı yorumlarla birçok inananın yanlış yollara sapmamasını ve büyük bir taifenin de düşmüş oldukları yanlış akımlardan kurtulmasını sağlamıştır.

et-Tefsîru'l-Kebîr adlı eserin üzerinde birçok araştırma ve çalışmanın yapılmış olmasına karşın Râzî bu eserinde, yaşamış olduğu dönemden, gelecek için çıkış yolları ortaya koymuş olma vizyonu sebebiyle, bugün ve yarın Kur'an'ın yorumlanması noktasında kazanmış olduğu haklı şöhretini korumaya devam edecektir.



KAYNAKÇA

- ‘Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. ‘Abdülhâdî el-Cerâhî (2000), **Keşfu’l-Hafâ I-II**, Thk: ‘Abdülhamid b. Ahmed b. Yusuf b. Hindâvî, Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye.
- ‘Akl, Nasır b. ‘Abdikerîm (2001), **el-Fırekü’l-Kelâmiyye**, 1. Baskı, Riyad: Dâru’l-Vatan.
- ‘Alîmî, ‘Abdurrahman b. Muhammed b. ‘Abdirrahman (b.t.y.), **el-Enisü’l-Celîl bi Târîhi’l-Kudsi ve’l-Halîl**, Thk: ‘Adnan Yûnus, Amman: Mektebetü Dendîs.
- Altaş, Eşref (2013), “Fahreddin er-Râzî’nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri”, Ömer Türker (Ed.), **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, 1. Baskı *İçinde* (41-90), İstanbul: İSAM Yay.
- Altaş, Eşref (2013), “Fahreddin Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”, Ömer Türker (Ed.), **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, 1. Baskı *İçinde* (91-166), İstanbul: İSAM Yay.
- Altıntaş, Ramazan (1999), “Haşviyye’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (3), 57-100.
- Arslan, Gıyasettin (2007), “Teşbih Retoriği Açısından Kur’an’ın Evrenselliği”, **Dinî Araştırmalar**, 10 (30), 15-40.
- Atay, Hüseyin (1983), **Ehl-i Sünnet ve Şîa**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- ‘Askerî, Ebû Hilal el-Hasen b. Abdullah b. Sehl b. Said b. Yahya b. Mihran (h.1412), **M’ucemu’l-Furûki’l-Lügaviyye**, Thk: Beytullah Beyat, b.y.y., Muessesetü’n-Neşru’l-İslâmî.
- Ayğan, Fadıl (2016), **İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi**, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Aykaç, Mehmet (1993), “Cîlî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 7, (551), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aydın, Salih (2012), **Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmîye**, Viyana: Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Bağdadî, Ebû Mansur ‘Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed (1988), **el-Fark Beyne’l-Fırak**, Kahire: Mektebet’ü İbn Sina.

Bağdadî, (b.t.y.), **Kitabu Usuli’d-Dîn**, Beyrut: Daru’l-Âfaki’l-Cedîde.

Bağdâdî, ‘Abdül Mümin b. ‘Abdülhak Safiyyüddîn (h.1412), **Merâsidu’l-İttıla’ ‘ale’l-Esmâi’l-Emkine I-III**, Beyrut: Daru’l-Cîl.

Baktır, Mehmet (2004), **Mütekaddimun, Selefiyye ve Metod Anlayışı**, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas, , VIII/2, s. 25-48.

Barthold, Vassiliy Vladimiroviç (1981), **Moğol İstilasına Kadar Türkistan**, Haz: Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul: Kervan Yay.

Bausani, Alessandro (2007), **Selçuklu Döneminde Din**, Trc: Ali Ertuğrul, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Gergisi, X/I, s. 441-465.

Bayram, Enver (2011), **Fahreddin er-Râzî’nin et-Tefsîru’l-Kebîr’inde Tefsir Usûlü Uygulaması**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bayram, Mikâil (2013), **“Selçuklular Zamanında Müşebbihe Mezhebi”**, ·Ali Düz (Haz), Selçuklularda Bilim ve Düşünce Sempozyumu, Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları.

Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh (b.t.y.), **el-Câmi’u’l-Müsneû’s-Sahîh I-IX**, Thk: Muhammed Zühayr b. Nasır, Beyrut: Dar’u Tavkî’n-Necât.

Bulut, Mehmet Ali (1978), **Fahreddin Râzî’nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri**, Yayınlanmamış Bitirme Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Bolay, Süleyman Hayri (b.t.y.), **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, Ankara: b.y.y.

Cedî’, ‘Abdullah b. Yusuf (1995), **el-‘Akîdetü’s-Selefiyye fî Kelâmii Rabbi’l-Berîyye**, Riyad: Daru’l-İmam Mâlik,.

Cerrahoğlu, İsmail (1977), **“Fahreddin er-Râzî ve Tefsiri”**, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.

Cerrahoğlu (2010), **Tefsir Usûlü**, 19. Baskı, Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları.

Cerrahoğlu (2010), **Tefsir Tarihi**, 5. Baskı, Ankara: Fecr Yayınları.

Cevizci, Ahmet (1999), **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Cevzî, İbn Kayyım (t.y.), **es-Savâ'iku'l-Mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla I-IV**, Thk: Zekeriyya Ali Yusuf, b.y.y.

Cevzî, Abdurrahman b. 'Ali (2009), "Def'u Şübheti't-Teşbih", Tah: Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevserî, **el-'Akîde ve 'İlmu'l-Kelâm**, Haz: Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevserî, 2. Basım, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.

Coşkun, İbrahim (2001), "Teşbih ile Tenzih Arasında S. Âmidî'nin Allah'ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 3 (1), 23-59.

Cürcânî, Seyyid Şerif (2015), **Şerhu'l-Mevâkıf**, Trc: Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Cürcânî, 'Ali b. Muhammed b. 'Ali ez-Zeynü's-Şerîf (1983), **Kitabü't-Te'rîfât**, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.

Çakır Baş, Derya (2013), **Abdullah Bosnevî'nin Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs'unda Teşbih ve Tenzihe Dair Görüşleri**, Tasavvuf Dergisi, sayı. 31, s. 33-56.

Çelebî, Kâtip Mustafa b. 'Abdillâh el-Konstantînî (2010), **Silmu'l-Vusûl ilâ Tabakâtî'l-Fuhûl**, Thk: Ekmeleddin İhsanoğlu, Muhammed el-Arnâvut, İstanbul: Entegre Matbaacılık.

Çelik, İbrahim (1987), **Kur'an'da Haberi Sıfatlar ve Mukatil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri**, Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 2, Sayı. 2.

Dalkıran, Sayın (2004), **Aklın Büyük Yanılgısı Tanrılaştırma**, İstanbul: Yedirenk Yayınları.

Dârîmî, Ebî Sa'îd Osman b. Sa'îd (2011), **Nakzu'l-İmam Ebî Sa'îd Osman b. Sa'îd 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'Anîd**, Thk: Ebû 'Asım eş-Şevâmî el-Eserî, Kahire: Mektebetü'l-İslâmiyye.

Demirci, Muhsin (2014), **Tefsir Usûlü**, 30. Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları.

Demirli, Ekrem (2008), **İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi**, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı 19, s. 25-44.

Doğan, Hüseyin (2015), **Horasan ve Maverâünnehir'de İlmî Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları**, İstanbul: Rağbet Yayınları.

Doğan, Hüseyin (2012), "İslâm Düşüncesinde İtikâdî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 14 (26), 1-24.

Ebû Davud, Süleyman b. Davud b. el-Cârud et-Tayâlisî (1999), **Müsnedü Ebî Davud I-IV**, Thk: Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî, Mısır: Dâru'l-Hicr.

Ebû Zehre, Muhammed (1978), **Hristiyanlık Üzerine Konferanslar**, Trc: Akif Nuri, İstanbul: Fikir Yay.

Ehfeşu'l-Evsat, Ebû'l-Hasan Sa'îd b. Mes'ude (1990), **Kitabu Me'âni'l-Kur'an**, Thk: Hedy Mahmud Kurra'a, Kahire: Mektebetü'l-Hancı.

Emin, Ahmed (b.t.y.), **Duha'l-İslâm**, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi.

Erdem, Erol (1994), **Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikadî Görüşleri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Esed Muhammed (1999), **Kur'an Mesajı**, Çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yay.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan Musa (1980), **Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn**, Thk: Helmut Ritter, Wiesbaden: Dar'u Franz Stein.

Eş'arî, (h: 1397), **el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne**, Thk: Hüseyin Mahmud, Kahire: Daru'l-Ensâr.

- Ferra, Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyad (1983), **Me'âni'l-Kur'ân I-III**, Thk: Ahmed Yusuf en-Necâtî, Beyrut: 'Alemlü'l-Kütüb.
- Fîruzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Yakup (2005), **el-Kâmusu'l-Muhît**, Thk: Muhammed Na'im 'Araksus, Beyrut: Mektebu Tahkîkî't-Turas.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (2004), **el-İktisâd fî'l-İ'tikâd**, Thk: 'Abdullah Muhammed Halîlî, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed (1985), **Kavâ'idü'l-'Akâid**, Thk: Musa Muhammed 'Ali, Lübnan: 'Alemlü'l-Kütüb.
- Gündüz, Şinasî (1998), Cahiliye Dönemi Arap politeizmine Nebatîlerin Etkileri, **Dinler Tarihi Araştırmaları**, Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, s. 355-378.
- Güven, Mustafa (2010), Hakikat ve Mecaz Bağlamında Müteşabih Bir Kavram Olarak "İstiva", **Hikmet Yurdu Dergisi**, III (6), 175-192.
- Ğâmidî, Ahmed b. 'Atiyye b. 'Ali (2002), **el-Îmân beyne's-Selef ve'l-Mütekellimîn**, Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, s. 114.
- Hacımuftüoğlu, Nasrullah (2013), "Fahreddin er-Râzî'nin Belâgat ve İ'câz Teorisi", Ömer Türker (Ed.), **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, 1. Baskı *İçinde* (265-278), İstanbul: İSAM Yay.
- Hacımuftüoğlu (1987), **Fahrüddîn er-Râzî Nihayetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz'ının Tahkikli Neşri ve Abdülkahir el-Cürcânî'nin Belâgat Alanındaki Eserleriyle Mukayesesi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi.
- Halebî, Ebu'l-'Abbâs Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Yusuf b. 'Abdü'd-Dâim (1996), **'Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz I-IV**, Tah: Muhammed Basil 'Uyûnu's-Sûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Halîfe, 'Abdurrahman (b.t.y.), **el-Müşebbihe ve'l-Mücessime**, b.y.y., el-Mektebetü't-Tahsîsiyye.

- Hanbel, Ebû ‘Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî (2001), **Müsneû’l-İmam Ahmed b. Hanbel**, Thk: Şuayb el-Arnâvut, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle.
- Harman, Ömer Faruk (2013), “Yahudilik”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 43, (197-201), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Harman, Ömer Faruk (2011), “Teşbih”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 40, (560-563), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Havva, Sa’îd (1992), **el-Esâs fi’s-Sünne ve Fikhuha (el-‘Akâidu’l-İslâmiyye) I-III**, 2. Basım, Kahire: Daru’s-Selâm li’t-Tıbâa ve’n-Neşr.
- Herâvî, Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî Ebû Mansur (2001), **Tehzîbu’l-Luğa I-VIII**, Thk: Muhammed Avd, Beyrut: Dar’u İhyai’t-Turâsi’l-‘Arabî.
- Hudûdu’l-‘Âlem mine’l-Meşrik ile’l-Meğrib (1423)**, Thk: Yusuf el-Hâdî, Kahire: ed-Dârü’s-Sekâfiyyeti li’n-Neşr.
- Hüseyin, Ebû Bekr Ahmed (b.t.y.), **el-Esma ve’s-Sıfat**, Beyrut: b.y.y.
- İsfahanî, el-Rağıp (2011), **Mufredat’u Elfazı’l-Kur’an**, Thk: Safvan ‘Adnan Davûdî, Dimaşk: Daru’l-‘İlm,
- Izıtsu, Toshihiko (2005), **İslâm Düşüncesinde İman Kavramı**, Çev: Selahaddin Ayaz, İstanbul: Pınar Yay.
- İbn Ebî ‘Usaybi’a, Ahmed b. el-Kasım b. Halife b. Yunus el-Hazrecî Muvaffakuddin Ebû’l-Abbas (b.t.y.), **‘Uyûnü’l-Enbâ fî Tabakâti’l-Etîbbâ**, Thk: Nizâr Rızâ, Beyrût: Dar’u Mektebeti’l-Hayat.
- İbnu’l-Esîr, Ebu’l-Hasan ‘Ali b. Ebi’l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. ‘Abdikerîm b. ‘Abdilvâhid eş-Şeybânî İzzeddin (1997), **el-Kâmîl fî’t-Târîh I-X**, Thk: Ömer Abdüsselam Tedmirî, Beyrut: Daru’l-Kitabu’l-Arabî.
- İbnü’l-Esîr, Mecdü’d-Dîn Ebu’s-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Muhammed Abdilkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî (1972), **Câmi’u’l-Usûl fî Ehâdîsi’r-Rasûl I-XII**, Thk: Abdülkâdir el-Arnâvûd, Beyrut: Mektebetü’l-Helvânî.

İbn Hacer, Ahmed b. ‘Ali el-‘Askalanî (2002), **Lisânü’l-Mîzân I-X**, Thk: ‘Abdulfettah Ebû Gudde, Beyrut: Daru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye.

İbn Haldûn, ‘Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed (1988), **Divânu’l-Mubtedi’ ve’l-Haber fî Tarîhi’l-‘Areb**, Thk: Halil Şehade, Beyrut: Daru’l-Fikr.

İbn Hallikân, Ebû’l-‘Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebi Bekr (b.t.y.), **Vefâyâtü’l-A’yân ve Enbâu Ebnâi’z-Zamân I-VIII**, Thk: İhsan ‘Abbas, Beyrut: Daru’s-Sadr.

İbn Hazm, Ebû Muhammed ‘Ali b. Ahmed b. Sâ’id (b.t.y.), **el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehva ve’n-Nihal I-XV**, Kahire: Mektebetü Hanci.

İbnu’l-‘Îmâd, ‘Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed b. El-Îmâd el- ‘Akrî (1986), **Şezerâtü’z-Zeheb fî Ahbari min Zeheb I-XI**, Thk: Mahmud el-‘Arnavut, Dimaşk: Daru İbn Kesîr.

İbn Kesîr, Ebû’l-Fida İsmail b. Ömer (1988), **el-Bidâye ve’n-Nihâye I-XXI**, Thk: ‘Ali Şîrî, Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-‘Arabi.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (b.t.y.), **Sünen-ü İbn Mace I-II**, Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabi.

İbn Manzur, Ebû’l-Fadl Cemalu’d-Din Muhammed b. Mükerrrem b. ‘Ali (1992), **Lisânu’l-‘Arab I-XV**, Beyrut: Daru’s-Sadr.

İbnu’l-Müstevfî, el-Mübârek b. Ahmed b. el-Mübârek b. Mevhûb el-İrbîlî (1980), **Târîh’u İrbil I-II**, Thk: Sâmi b. Seyyid Hummas es-Sakar, Irak: Daru’r-Reşîd.

İbn Teymiyye, Takıyyü’d-Dîn Ebu’l-‘Abbas Ahmed b. ‘Abdilhâlim b. ‘Abdisselâm b. ‘Abdillâh b. Ebi’l-Kasım b. Muhammed (h: 1426), **Beyan-u Telbîsi’l-Cehmiyye I-X**, Thk: Mecmû’atu mine’l-Muhakkikîn, Mekke: Mecmeu’l-Melik Fahd.

Îlâf, Yahya İmâm (2011), **Mevkifu’r-Râzî min Mesâili’l-Esmâi ve’l-Ahkâm fî’t-Tefsîri’l-Kebîr**, Mekke: Ümmü’l-Kura Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

- ‘İmâdî, Muhammed Hasan (1997), **Horasan fî Asri’l-Gaznevî**, Mlf: Muhammed Hasan ‘Abdulkerîm, Ürdün: Müessesetü’l-Hammad.
- ‘İmrânî, Yahya b. Ebi’l-Hayr b. Sâlim (1999), **el-İntisâr fî’r-Reddi ‘ale’l-Mu‘tezileti’l-Kaderiyyeti’l-Eşrâr**, Thk: Suûd b. ‘Abdî’l-‘Azîz, ‘Arabistan: Edvâu’s-Selef.
- İnanlar, Mehmet Zafer (2015), **Din-Mitos İlişkisi: Hristiyanlık Örneği**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İşcan, Mehmet Zeki (2009), **Selefilik- İslâmî Köktencilğin Tarihi Temelleri**, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Kahveci, İhsan (2001), **Fahreddin er-Râzî’nin Mefatihü’l-Ğayb Adlı Tefsirinde Ulumu’l-Kur’an**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kara, Ahmet (2010), **Fahreddin er-Râzî ve İ’tikadatu Fırakı’l-Müslimin ve’l-Müşrikin Adlı Eserinin Mezhepler Tarihi Yazıcılığındaki Yeri ve Önemi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karadaş, Cağfer (2007), **Kerrâmiye ve İtikadı**, Kelam Araştırmaları Dergisi 5:2, s. 41-62.
- Kasar, Veysel (1997), **Kur’an’da Müteşâbihattan ‘İstiva’ Kavramı**, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy, 3, s. 201-227.
- Kazvînî, Ahmed b. Faris b. Zekerîya (1979), **Mu‘cemu Mekayisu’l-Lüga I-VI**, Thk: ‘Abdusselam Muhammed Harun, b.y.y., Daru’l-Fikr.
- Kazvînî, Zekerîyya b. Muhammed b. Mahmud (b.t.y.), **Âsâru’l-Bilâd ve Ahbâru’l-‘İbâd**, Beyrut: Dar’u Sadr.
- Kelbî, Ebu’l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Beşîr (2000), **Kitâbü’l-Esnâm**, Thk: Ahmed Zeki Baş, Kahire: Daru’l-Kütübi’l-Mısriyye.
- Kûkâm, Reşîd (2005), **et-Tefkîru’l- Felsefî ledâ Fahrüddin er-Râzî**, Cezâir: Yayınlanmamış Doktora Tezi, Cezayir Üniversitesi

- Kummî, Sa'd b. Abdullah Ebî Halef el-Eş'arî (h: 1321), **Kitabü'l-Makâlâtî ve'l-Fırak**, Thk: Muhammed Cevâd Şekûr, Tahran: Matbaatu Haydârî.
- Kurt, Hasan (2010), "Tâhirîler", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 39, (403-404), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kurtubî, Şemseddin (1964), **el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân (et-Tefsîru'l-Kurtubî) I-XX**, Thk: Ahmed el-Berdunî, Kahire: Daru'l-Kutûbi'l-Mısıryye.
- Kutlu, Sönmez (2016), "**Kerrâmiyye Mezhebi: Tarihçesi, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları**", <http://www.sonmezkutlu.net/?pnum=81>, (21.09.2016).
- Kutlu, Sönmez (2002), "Kerrâmiyye", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 25, (294-296), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kıftî, Cemaleddîn 'Ali b. Yusuf b. İbrahim eş-Şeybânî (2005), **İhbâru'l-'Ulema bi İhbâri'l-Hukema**, Beyrut: Daru'l-Kütûbi'l-'İlmiyye.
- Koçyiğit, Talat (1989), **Hadisçiler ile Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar**, Ankara: TDV Yay.
- Macit, Nadim (1996), **Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili**, İstanbul: Beyan Yay.
- Makdîsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (1991), **Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm**, Beyrut: Daru's-Sadr.
- Makdîsî, Mutahhir b. Tâhir (b.t.y.), **el-Bed'u ve't-Târîh I-VI**, b.y.y., Mektebetü Sekâfeti'd-Dîniyye.
- Makdîsî, 'Abdulğani b. 'Abdülvâhid b. 'Ali b. Surûr (1993), **el-İktisâd fî'l-İ'tikâd**, Thk: Ahmed b. 'Atiyye b. 'Ali el-Ğamidî, Medine: Mektebetü'l-Ulumi'l-Hikme.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansur (2005), **Te'vilât'ü Ehli's-Sünne I-X**, Tkh: Mecdî Baslum, Beyrut: Daru'l-Kütûbi'l-'İlmiyye.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansûr (b.t.y.), **et-Tevhîd**, Thk: Fethullah Halîf, İskenderiyye: Daru'l-Cami'atu'l-Mısıryye.

- Mâtürîdî, Ebu Mansur (2005), **Kitabü't-Tevhîd Tercümesi** Trc: Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları.
- Muhtar, Ahmed 'Abdülhamid 'Ömer (2008), **Mu'cemi'l-Lügati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'asıra I-IV**, Kahire: 'Âlemi'l-Kütüb.
- Mukatil, Süleyman (2002), **Tefsîr'u Mukatil b. Süleyman**, Thk: Dr. Mahmud Şehhate, Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-'Arabiyye.
- Mücahid, Cebr (1989), **Tefsîru'l-Mücahid**, Thk: Muhammed 'Abdüsselam Ebu'n-Nîl, Kahire: Daru'l-Fikri'l-İslâmiyye.
- Müslim, b. el-Haccac Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisaburî (b.t.y.), **el-Müsnedü's-Sahîh I-V**, Thk: Muhammed Fu'ad Abdülbâki, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-'Arabi.
- Nesefî, Meymûn b. Muhammed (2000), **Bahru'l-Kelâm**, Thk: Veliyyüddîn Muhammed Salih el-Ferfûr, Dîmeşk: Mektebet'ü Daru'l- Ferfûr.
- Nesefî, Ebu'l-Mû'in Meymûn b. Muhammed (1993), **Tebşîratu'l-Edille fî Usûlu'd-Dîn**, Thk: Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Nurmuhammedov, Annaoraz (2001), **Fahreddin Râzî'nin Tefsirinde İman ve Küfür Kavramları**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öğmüş, Harun (2009), "Mu'tezile'nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller", **Marife Dergisi**, 9, (3), 141-145.
- Özbalıkcı, M. Reşit (2009), "Sîbeveyhi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 37, (130-134), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özgüdenli, Osman Gazi (2007), "Nişâbur", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 33, (149-151), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Öztürk, Mustafa (2013), "Tefsirde Fahreddin er-Râzî ", Ömer Türker (Ed.) **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, 1. Baskı *İçinde* (279-346), İstanbul: İSAM Yay.

Pırlanta, İsmail (2010), **Fethinden Sâmânîler Dönemi Sonuna Kadar Nişabur**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Râzî, Ebû ‘Abdillah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn et-Temîmî Fahrüddîn (h: 1420), **et-Tefsîru’l-Kebîr (Mefâtihu’l-Ğayb) I-XXXII**, Beyrut: Daru İhyai’t-Turasi’l-‘Arabî.

Râzî (2004), **Nihâyetü’l-İcâz fî Dirâyeti’l-İ‘câz**, Thk: Nasrullah Hacımüftüoğlu, Beyrut: Dârü’s-Sadr.

Râzî, (1999), **el-Metâlibu’l-‘Aliyye mine’l-İlmi’l-İlâhiyye**, Beyrut: Darû’l-Kütübi’l-‘İlmiyye.

Râzî, (2008), **İ’tikadât’ü Fireki’l- Müslimîn ve’l-Müşrikîn**, Kahire: Dâru’t-Tibâati’l-Muhammediyye.

Râzî, (1995), **Esâsü’t-Takdîs fî ‘İlmi’l-Kelâm**, Beyrut: Müessesetu’l-Kütübi’s-Sakafiyye.

Râzî, (b.t.y.), **Munâzaratu Fahrüddîn er-Râzî**, Thk: Fethullah Halif, Beyrut: Daru’l-Meşrik.

Râzî, (1978), **el-Muhassal**, Çev: Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları.

Râzî, (2010), **Şerh’u Me‘âlimi Usûli’d-Dîn**, Thk: Nizâr Hammâdî, Amman: Daru’l-Feth.

Râzî, (2013), **Tefsir-i Kebîr**, Trc: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, İstanbul: Huzur Yayınları.

Râzî, (2015), **Nihâyetü’l-‘Ukûl fî Dirâyeti’l-Usûl I-IV**, Thk: Sâid ‘Abdullatif Fûde, Beyrut: Dâru’z-Zehâir.

Râzî, (1990), **el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye I-II**, Thk: Muhammed el-Mu‘tâsım Billah el-Bağdâdî, Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabi.

Râzî, Zeynu’d-Dîn Ebû ‘Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr b. ‘Abülkadir el-Haneffî (1999), **Muhtaru’s-Sıhah**, Thk: Yusuf eş-Şeyh Muhammed, Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye.

- Râzî, Ahmed b. Muhammed b. el-Muzaffer b. el-Muhtar (1986), **Kitâbu'l-Huceci'l-Kur'an**, Thk: Ahmed Ömer el-Mehmesânî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Rıza, Ahmed (1958), **Mu'cemu Metni'l-Lüga**, Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat.
- Safedî, Salahuddîn Halil b. Eybek b. 'Abdullah (2000), **el-Vâfi bi'l-Vefâyât I-XXIX**, Thk: Ahmed el-Arnayudî, Beyrut: Dar'u İhyai't-Turâs.
- Sehâvî, Şemsuddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. 'Abdirrahman b. Muhammed (1985), **el-Mekâsîdu'l-Hasene fî Beyânî Kesîr mine'l-Ehâdîsi'l-Müştehire 'ale'l-Elsine**, Thk: Muhammed 'Osman el-Hışt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabi.
- Schimmel, Annemarie (1999), **Dinler Tarihine Giriş**, İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- Seksekî, Ebi'l Fadl 'Abbas b. Mansur (1996), **el-Burhan fî Ma'rifeti 'Akaîdî Ehli'l-Edyân**, 2. Baskı, Thk: 'Ali Selametü'l-'Amûş, Ürdün: Mektebetu Menar.
- Sem'anî, Ebu Sa'd 'Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîm (1980), **el-Ensâb**, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim (1993), **Bahru'l-'Ulûm**, Thk: 'Adil Ahmed 'Abdulmevcûd, 'Ali Muhammed Me'avvad, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Sinanoğlu, Mustafa (2005), "Muattıla", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 30, (330-331), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.
- Sinanoğlu, Mustafa (2010), "Şirk", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 39, (193-198), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Sıddıquî, İqtıdar Husain (1996), "Gurlular", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 14, (207-211), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Subkî, Tâciiddin Ebû Nasr 'Abdülvehhab b. Takiyyuddîn (b.t.y.), **Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ I-X**, İkinci Basım, Thk: 'Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-'Arabî.

Suyûtî, ‘Abdurrahman b. Ebibekr Celâleddin (h: 1396), **Tabakatü’l-Müfessirîn**, Thk: ‘Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü Vehbe.

Suyûtî, (b.t.y.) **el-Hâvî lil-Fetâvâ**, Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-‘Arabi.

Süheyr, Muhammed Muhtar (1971), **et-Tecsîm ‘inde’l-Müslimîn “Mezhebü’l-Kerrâmiyye”**, Ezher Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi.

Şâtıbî, İbrahim b. Musa (2008), **el-İ’tisâm**, Thk: Muhammed b. ‘Abdirrahman eş-Şekîr, ‘Arabistan: Dar İbn Cevzî,

Şehrîstânî, Ebû’l Feth Muhammed b. ‘Abdîlkerim b. Ebî Bekr Ahmed (b.t.y.) **el-Milel ve’n-Nihal I-III**, Thk: el-Ferîd Cuyûm, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye.

Şehrîstânî, (2009), **Kitab’u Nihâyeti’l-Ekdâm fî ‘İlmi’l-Kelâm**, Kahire: Mektebetü’s-Sekafetü’d-Diniyye.

Şeybanî, Ebû’l-Hasan ‘Ali b. Ebi’l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. ‘Abdîlkerim b. ‘Abdîlvahid İzzeddîn İbnu’l-Esîr (1997), **el-Kâmîl fî’t-Târîh I-X**, Thk: Ömer ‘Abdüsselam Tedmirî, Beyrut: Daru’l-Kitabu’l-‘Arabî.

Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yazîd b. Kesîr b. Ğâlib Ebû Ca’fer (2000), **Câmi’u’l-Beyân fî Te’vîli’l-Kur’ân I-XXIV**, Thk: Ahmed Muhammed Şâkir, b.y.y., Müessesetü’r-Risâle.

Taftazânî, (2015), **Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi**, Haz: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Muhammed b. Ali b. el-Hasan b. Beşîr el-Hakîm et-Tirmîzî, **Nevâdiru’l-Usûl fî Ehâdisi’r-Rasûl I-IV**, Thk: Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru’l-Cîl, b.t.y.

Tirmizî, Muhammed b. ‘İsa b. Sevre b. Musa b. ed-Dehhâk (1998), **Sünenü’t-Tirmîzî (Câmi’u’l-Kebîr) I-VI**, Thk: Beşşâr ‘Avvâd M’arûf, Beyrut: Daru’l-Ğarbi’l-İslâmî.

Tritton, A. S. (1983), **İslâm Kelâmı**, Çev: Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Topaloğlu, Bekir ve diğerleri (2010), **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: TDV Yayıncılık.

- Topyay, Yusuf (2016), **Kutsal Kitap'ta ve Kur'an-ı Kerim'de "Nefs" ve "Ruh" Sözcüklerinin Artsüremli (diachronic) Semantik İncelemesi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tuğlu, Nuri (b.t.y.), "Teşbih İfade Eden Rivayetler ve Ehl-i Sünnet Yorumu Bağlamında İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı", **Dinî Araştırmalar Dergisi**, 8 (24), 203-217.
- Tümer, Günay (1994), "Din", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 9, (339-341), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tunç, Mazhar (2015), **Çağdaş Selefiye ve Hadis**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Türkoğlu, Hamdi (2015), **Mukâtil b. Süleyman ve Rivayetlerinin Değerlendirilmesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. 'Abdullah b. Yunus b. Ref' (h: 1423), **Tefsîru'l-Tüsterî I**, Thk: Muhammed Basil 'Uyûnu's-Sû'd, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Uludağ, Süleyman (1991), **Fahrettin Râzî (Hayatı, Fikirleri, Eserleri)**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Useymiyyîn, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed (h: 1419), **Takrîbü't-Tedmîr**, Demmam: Dar'u İbnü'l-Cevzî.
- Ülken, Hilmi Ziya (2015), **İslâm Düşüncesi**, 5. Baskı, Ankara: Doğubatı Yayınları.
- Üzüm, İlyas (2006), "Mücessime", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 31, (449-450), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Vahidî, Ebû'l-Hasan 'Ali b. Ahmed b. Muhammed b. 'Ali (1994), **el-Vasîd fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Mecîd**, Thk: 'Adil Ahmed 'Abdu'l-Mevcûd, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Van Ess, Josef (1980), **Ungenützte Texte zur Kerrâmîya eine Metarialsammlung**, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse), Heidelberg.

- W. Barthold, (1973), **İslâm Medeniyeti Tarihi**, Trc: M. Fuad Köprülü, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- William, James (1852) **Müntehabât-ı Lüğat-ı Osmaniyye-Redhaus**, İstanbul: Matbaâ-i Cerîde-i Havâdis.
- Wolfson, H. Austryn (2001), **Kelâm Felsefeleri**, Çev: Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Yaltkaya, M. Şerafeddin (1929), “Kerrâmîler”, **Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, sy. 11, 1-15.
- Yurdagür, Metin (1983), “Haberî Sıfatları Anlamada Yöntem”, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1 (1), 249-264.
- Yavuz, Yusuf Şevki (1991), “Arş”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 3, (406-409), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yavuz, (1991), “Cübbâî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 8, (99-102), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yavuz, (1995), “Fahreddîn er-Râzî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 12, (89-95), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yavuz, (1998) “Hulûl”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 18, (341-344), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yavuz, (2001), “İstiva”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 23, (402-404), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yavuz, (2011), “Teşbih”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi içinde**, 40, (558-560), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (1992), **Hak Dîni Kur'an Dili**, İstanbul: Erkam Matbaacılık.

Zehebî, Şemseddin Ebi ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman (2003), **Târîhu’l İslâm ve Vefâyâtî’l Meşâhîri ve’l-E’lâm**, Thk: Beşşâr ‘İvâd M‘arûf, Beyrut: Daru Garbi’l-İslâmi.

Zehebî, Şemseddin Ebi ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed (1995) **Mizânü’l İ’tidal fi Nakdi’r Ricâl I-IV**, Thk: ‘Ali Muhammed el-Bucâvî, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye.

Zehebî, (b.t.y.), **el-‘İber fî Haberi men Ğaber I-IV**, Thk: Ebû Hacir Muhammed b. es-Sa‘îd, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye.

Zehebî, (2003), **el-‘Arş**, Thk: Muhammed b. Hâlife b. ‘Ali, Medîne: ‘İmâdetu’l-Bahsi’l-‘İlmî.

Zemahşerî, Carullah Ebi’l-Kasım Mahmud b. Ömer (1996), **Esâsü’l-Belâğa**, Birinci Baskı, Beyrut: Mektebet’ü Lübnan.

Zemahşerî, (2015), **Tefsîru’l-Keşşâf I-IV**, Thk: Muhammed Abdüsselam Şahin, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye.

Zihni, Mehmed (1980), **el-Müşezzeb**, İstanbul: Şamil Matbaası.

Ziyât, Mustafa ve diğerleri (b.t.y.) **el-Mu‘cemu’l-Vasît**, Kahire: Daru’l-Da‘ve.

Zysow, Aron (1988), “Two Unrecognized Karrâmî Texts”, **Journal of the American Oriental Society**, 108, s. 577-587.

ÖZGEÇMİŞ

Abdussamet VARLI, 25/05/1979 tarihinde Trabzon'un Çaykara ilçesinde dünyaya geldi. İlk ve orta öğrenimini Rize'de tamamladı. Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bitirerek 2001 yılında mezun oldu. Yüksek Lisans eğitimini, aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesi tefsir alanında; "Kur'an'da Dünya Ahiret Dengesi" konulu teziyle 2005 yılında tamamladı. 2001 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nda imam-hatip olarak başlamış olduğu vazifesinde, vaizlik ve yurt dışı görevlerinde bulunarak, 2014 yılında, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesine Tefsir Öğretim Görevlisi olarak intisap etti. Halen aynı göreve devam eden, evli ve dört çocuk babası olan Varlı, Almanca ve Arapça bilmektedir.