

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İMAM MÂTURİDÎ'NİN
TE'VÎLÂTU'L-KUR'ÂN'DA GAYBÎ KONULARA
YAKLAŞIMI

ELİF ERDOĞAN

2501171277

DANIŞMAN

Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ

İstanbul-2020

ÖZ

İMAM MÂTURİDÎ'NİN TE'VÎLÂTU'L-KUR'ÂN'DA GAYBÎ KONULARA YAKLAŞIMI ELİF ERDOĞAN

Gayb terim olarak insanın akıl ve duyuları ile ulaşamadığı alan anlamında kullanılan bir kavramdır. Gaybın kapsamını belirleyebilmek için insanın elde edebileceği bilginin sınırlarının ortaya konması gerekir. Bunun için insanın bilgiye ulaşma yolları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Ebu Mansûr el-Mâturîdî'nin oluşturduğu bilgi kuramında bilgiye üç vasıta ile ulaşılır. Bilgi kaynaklarının ilki; duyular (a'yân) insanın hem beş duyu hem iç gözlemine ifade etmek üzere kullanır. Mâturîdî'nin ikinci bilgi kaynağı olarak gördüğü haber ise; vahiy, haber-i Resul ve genel haberler olmak üzere üç kısımdır. Bilgi kaynaklarının sonuncusu ise; istidlal yani akıl yürütmedir. İnsan bu vasıtalarla bilgi edinir ve zihinde bir anlama ulaşır. İşte gayb kavramı tam olarak, insanın bu vasıtalarla zihninde bir anlama ulaşamadığı alan ve konuları ifade eder. Bu muğlaklık eşyanın özüne ait değildir, insanın o eşya ile ilişkisi bağlamında ortaya çıkar. Bu nedenle gayb kavramı mutlak ve izafi gayb olmak üzere iki gruba ayrılarak değerlendirilir. İki gruba ayrılmış olsa da neyin mutlak, neyin izafi gayb kapsamına gireceğini belirlemek önem kazanır.

Kabaca bir tarifile mutlak gayb, sadece Allah'ın ihata edeceği bilgi sahası olarak değerlendirirken şartların ve zamanın belirlediği bilinmezlikler izafi gayb ismini alır. Mâturîdî de gaybı aynı şekilde iki grupta değerlendirir. Gayba dair durumlar hakkındaki sorular, bu kavrama yüklenen manaya göre değişiklik oluşturur. Bu çalışma, İmam Mâturîdî'nin sadece mutlak gayb kapsamına giren konulardaki usûlünü tayin etmeye çalışmak üzerinedir.

Anahtar Kelimeler: Mâturîdî, Gayb, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Tefsir, Bilgi Kuramı.

ABSTRACT

MÂTURÎDÎ'S APPROACH TO UNSEEN (AL-GHAYB) ISSUES IN TE'VÎLÂTU'L-QURAN

ELİF ERDOĞAN

As a term unseen (al-ghayb) is a notion which is used in the meaning of an area where emotions and mind can not reach. In order to define the capacity of unseen one has to prove the limits of knowledge. That is why it has been tried to determine the ways of reaching it.

In epistemology of Ebu Mansûr el-Mâturîdî, there are three means to reach knowledge. The first of knowledge resources are the senses, they are used to express both five senses and introspection. Mâturîdî sees news as the second resource segmented in three parts which are oracle, news of the Prophet, and general news. The latest of the knowledge resources is ratiocinate in other words inference. Man get information by this way and it reaches a meaning in mind. At this point the notion of unseen states such area and subjects where man can not reach a meaning even with these resources. This ambiguousness does not belong to the essence of objects. It comes in sight within the context of its relationship with the object itself. That is the reason why this concept has been tried to evaluate in the groups such as absolute and relative. Even if parted in two groups it is highly important to define what is absolute and what is relative. In rough description while absolute unseen is evaluated as a source of knowledge only Allah environs, relative unseen is named after by the obscurity of conditions and time. Mâturîdî evaluates unseen in two categories. Questions about unseen situations change according to the meaning loaded on this concept. This study is focused on the methods of Mâturîdî in the matters included in only absolute unseen.

Key Words: Matüridi, Unseen (al-Ghayb), Te'vilâtü'l-Qurân, Tafseer, Knowledge Theory.

ÖNSÖZ

Ebu Mansûr el-Mâtûrîdî, kendi döneminde çok bilinmemesine rağmen günümüzde hakkında birçok akademik çalışma yapılan önemli bir İslam alimidir. Bu çalışmada, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli tefsir eserinde, İmam Mâtûrîdî'nin mutlak gayb kapsamı sınırlarında gayb kavramını nasıl bir usûl ile okuduğunu tespit etmeye çalıştık.

Tez üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde konumuzun kavramsal çerçevesini oluşturan gayb kelimesini ele aldık. Kelimenin semantik tahlili, lügat ve ıstılah anlamları, bilinip bilinmemesi açısından gayb, kelimenin tarihi anlam alanı, Kur'ân'da gayb kavramı ve gaybî haberlerden oluşan bölümde ayrıca gaybı bilme imkânına da kısaca değinmeye çalıştık.

Tezin ikinci bölümünde ise; Mâtûrîdî'nin hayatına kısa bir şekilde yer verdikten sonra Mâtûrîdî'ye göre gaybın tanımı ve kapsamı, Mâtûrîdî'ye göre bilgi vasıtaları ve Allah'ın gaybı bildirme keyfiyeti başlıklarından sonra tezimizin temel amacı olan Mâtûrîdî'nin gaybî konulara yaklaşımındaki usulü saptamaya gayret ettik.

Son bölümde mutlak gayb kabul edilen ve Mâtûrîdî'ye göre gayba konu teşkil eden temel meseleleri ele aldık. Bu bölümde özellikle Mâtûrîdî'nin gayba nasıl baktığını anlayabilmek için örnek ayetler üzerinden değerlendirmelerine yer verdik. İlk olarak Allah'ın gelmesi (ityan-mecî), arşa istivâsı, Allah'ın yüzü (vechullah), gözü (aynullah), eli (yedullah), yakın oluşu (kurb) ve nuru (nurullah) başlıkları ile sınırlayarak müteşabih kabul edilen bu konular üzerinden Mâtûrîdî'nin yaklaşımını anlamaya çalıştık. Daha sonra Mâtûrîdî'nin şeytan, melek ve cin kavramlarını nasıl anladığı, müşahhas varlık olup olmadıkları ve nüzul döneminde nasıl tanımlandıkları ile alakalı konuları başlıklar altında inceledik. Bu konularda Mâtûrîdî'nin tefsiri *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da*, ayetler ışığında nasıl bir yaklaşım sergilediğine dair değerlendirmelerde bulunduk.

En son başlık olarak ise; ahiret meselelerine yer verdik. Kıyametin tanımı, İslam öncesi toplumda kıyamet kelimesinin anlam alanı, kıyamet alametleri ve zamanı, kıyamette insanın cesedi ile mi yoksa ruhu ile mi diriltileceği konusu, haşır ve kıyamette amellerin tartılması mevzularına yer verdik. Son olarak da cennet ve cehennem konusu ile üçüncü bölümü bitirdik.

Cennet-cehennem kelimelerinin tanımı ve cennet-cehennem ehlinin hali, İslam öncesi toplumda cennet ve cehennem kelimesinin anlam alanı hakkında kısaca bilgi verdik. Bu konuda özellikle Mutezile'ye karşı görüş beyan ederek birçok yerde cennet ve cehennemin ebediliği ve büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedi olarak kalmayacağı mevzusunda Mâturîdî'nin görüşlerine değindik.

Ders ve tez dönemimde benden yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Yaşar Düzenli'ye değerli ilmî katkılarından dolayı çok teşekkür ederim. Ayrıca yüksek lisans süresi boyunca Kur'ân'a bakışımı şekillendiren tüm kıymetli hocalarıma da minnettarlığımı ifade etmek isterim. Maddî manevî destekleri ile yanımda olan aileme ve dualarını eksik etmeyen arkadaşlarıma da şükranlarımı sunarım. Vakit ayırıp tezimi baştan sona okuyarak eksik ve hatalar konusunda notlarını benimle paylaşan arkadaşım Gülnur Küçükcaladağlı'ya ayrıca teşekkürü bir borç bilirim. Özellikle çocukluğumdan bu yana İslami ilimlerle uğraşmam için destek olan ve dua eden rahmetli annem Hatice Erdoğan'ın da bu süreçte okuduğum her bir harften payidar olmasını Cenâb-ı Hak'tan niyaz ederim.

Elif ERDOĞAN

İstanbul, 2020

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	iv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	viii
GİRİŞ	1

I. BÖLÜM

GAYB KELİMESİNİN SEMANTİK TAHLİLİ

A-Gayb Kavramının Lügat ve İstilah Anlamları.....	8
B-Bilinip Bilinmemesi Açısından Gayb.....	9
C- İslam Öncesi Toplumda Gayb Kelimesinin Anlam Alanı.....	10
D-Kur’ân’da Gayb Kavramı.....	13
1. Gayba İman	14
2. Kur’ân’da Gayb Haberleri.....	15
E- Gaybı Bilme İmkânı	17

II. BÖLÜM

İMAM MÂTURÎDÎ’NİN HAYATI VE GAYB İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

A. Ebu Mansur el-Mâturîdî’nin Hayatı.....	20
B. Mâturîdî’nin Tefsir Metodu	22
C. Matûridî’ye Göre Bilgi Vasıtaları	24
D. Matûridî’ye Göre Allah’ın Gaybı Bildirme Keyfiyeti.....	26
E. Matûridî’nin Gayb Tanımı ve Gaybî Konulara Yaklaşımında Usûl.....	28

III. BÖLÜM

İMAM MÂTURÎDÎ’YE GÖRE GAYBA KONU TEŞKİL EDEN TEMEL MESELELER

A. Allah.....	34
1. İtyan-Mecî (Allah’ın Gelmesi)	37
2. İstivâ	38
3. Vechullah (Allah’ın Yüzü).....	41

4. Aynullah (Allah'ın Gözü).....	41
5. Yedullah (Allah'ın Eli).....	42
6. Kurb (Allah'ın Yakın Oluşu)	43
7. Nurullah (Allah'ın Nuru).....	44
8. Nefsullah (Allah'ın Zatı/Kendisi).....	45
 B. Şeytan, Melek ve Cin	46
1. Şeytan.....	48
a. Şeytan Kelimesinin Tanımı.....	48
b. İslam Öncesi Toplumda Şeytan Kelimesinin Anlam Alanı.....	49
c. Şeytanın İnsan Üzerindeki Tesiri	50
d. İblis Meleklerden mi Yoksa Cinlerden midir?	53
e. Cibet ve Tağut.....	56
 2. Melek	58
a. Melek Kelimesinin Tanımı	58
b. İslam Öncesi Toplumda Melek Kelimesinin Anlam Alanı	60
c. Kulak Hırsızlığı (İstiraku's-Sem) ve Melekleri Aracı Kabul Etme/Tapma	61
d. Meleklerin Günah İşlemesinin İmkânı	63
e. Efdaliyyet Tartışması	65
f. Meleklerin İnsan Kılığına Girmesi	67
 3. Cin.....	69
a. Cin Kelimesinin Tanımı.....	69
b. İslam Öncesi Toplumda Cin Kelimesinin Anlam Alanı.....	71
c. Gayb Bilgisi ve Haber Hırsızlığı (İstiraku's-Sem)	73
d. Cinler ve Peygamberlik	74
e. Cinlerde Mükâfat ve Ceza.....	76
 C. Ahiret Meseleleri.....	77
1. Kıyamet (Saat)	79
a. Kıyamet Kelimesinin Tanımı.....	79
b. İslam Öncesi Toplumda Kıyamet Kelimesinin Anlam Alanı.....	82
c. Kıyamet Alametleri.....	83
d. Bir Gayb Bilgisi Olarak Kıyametin Zamanı	85
e. Kıyamette Sura Üflenmesi	90

f. Kıyamette İnsanın Cesedi/Ruhani Varlığı (Cevheri) ile Diriltileceği Konusu	90
g. Haşır.....	91
h. Kıyamette Amellerin Tartılması	93
2. Cennet ve Cehennem	94
a. Cennet-Cehennem Kelimelerinin Tanımı ve Cennet-Cehennem Ehlinin Hali	94
b. İslam Öncesi Toplumda Cennet ve Cehennem Kelimesinin Anlam Alanı	99
c. Cennet ve Cehennemin Ebediliği ve Büyük Günah İşleyenlerin Cehenneme Girmesi.....	101
d. Cehennemin On Dokuz Görevlisi ve Kapıları	104
SONUÇ.....	106
KAYNAKÇA	109

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e.:	Aynı eser/yer
a.g.e.:	Adı geçen eser
bkz.:	Bakınız
bsk:	Baskı
c.:	Cilt
çev.:	Çeviren
d.:	Doğum
der:	Derleyen
DİA:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.:	Editör
h.:	Hicrî
haz:	Hazırlayan
Hz.:	Hazreti
İFAV:	Marmara Üni. İlahiyat Fakültesi Vakfı
ö.:	Ölüm
s.:	Sayfa
s.a:	Aleyhisselam
t.y.:	Tarih yok
tah:	Tahkik eden
vb.:	Ve benzeri
vd.:	Ve devamı/diğerleri
y.y.:	Yayın yeri yok
Yay.:	Yayınları/Yayınevi

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu

Varlık alemi insanın kendi sınırlılığı açısından kısımlara ayrılır. Buna göre insanın akıl ve havas-ı hamse (beş duyu organı) ile algılayabildiği varlık alemine şehadet, bu imkanlarla kavrayamadığı aleme gayb adı verilir.

Gayb kavramı, insanın sınırlılığına kıyasla mutlak ve izafî olarak iki grupta ele alınır. Bu ayrıma göre zaman ve mekan gibi engeller nedeniyle bilinemeyen ama bu engeller kalktığında idrak edilebilen konular izafî gayb, hakkında vahiy dışında hiçbir yolla bilgi elde edilemeyen konular ise mutlak gayb olarak değerlendirilir. Bu iki varlık alemi arasındaki ortak nokta ise insandır. Bu nedenle insan gördüğü alemde duyular üstü aleme dair bilgi elde etmeye çalışır.

Kur'ân'da gayb kapsamında değerlendirilecek birçok haber bulunur. Kur'ân'ın şehadet alemi ile birlikte gayb alemini de konu edinmesi yani iki varlık alemini ayrı ayrı ele almaması hem kelâmın ilahî oluşunun hem de peygamberin nübüvvetinin ispatı hususunda mühim bir noktadır. Vahiy vasıtası ile elde edilen bu haberleri Hz. Peygamber'in kendi kendine bilme imkanı yoktur. Bilakis Kur'ân gayba dair konuları tümüyle bilen ve varlık alemini idare eden bir yaratıcının sözüdür.¹ Bu hakikati Kur'ân da Hz. Peygamber'e hitaben şöyle beyan eder: *“De ki: Ben kendim için, Allah'ın dilediği dışında ne bir fayda elde edebilirim ne de zarardan kurtulabilirim. Eğer gaybı biliyor olsaydım elbette bundan çok faydalanırdım, başıma kötülük de gelmezdi. Ben yalnızca inanan kimseler için uyarıcı ve müjdeleyiciyim!”* (Araf-7/188).

Gaybla alakalı durumlar bilgi sunmaktan ziyade bir anlam ortaya koyar. Bu bağlamda bu çalışma, gayb kavramının Kur'an'ı anlamak için oldukça mühim bir konu olması üzerine inşa edilmiştir. Erken dönem İslam alimlerinden İmam Mâturîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde gayba dair yaptığı izahlar çalışmanın çerçevesini oluşturmaktadır. Bu okuma sırasında İmamın sadece mutlak gayb olarak sayılan konularda bir usulü olup olmadığı saptanmaya çalışılmıştır.

¹ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî Ulumi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut: 1995, c. II, s. 285.

II. Araştırmanın Amaç ve Problemleri

İslam toplumlarında akla, içtihad ve istidlale vurgu yapan “akılcı zihniyet” hareketinin temsilcilerinden Ebu Hanife’nin din anlayışını geliştirerek temellendiren en önemli şahsiyetlerden birisi İmam Mâturîdî’dir. *Kitabu't-Tevhid* ve *Te’vilâtu-l Kur’an* adlı eserlerinde akılla temellendirilen İslam anlayışının görülmesine rağmen Mâturîdî, aklın bilgi elde etme konusunda sınırlı olduğunu ifade eder. Ona göre aklın en önemli işlevi olayları inceleyip genel hükümler elde edebilmektir. Bilgi kaynaklarını sem’iyyat (ilahi hitap ile bilinen), aklîyyat (akıl yolu ile bilinen) ve hissiyyat (duyular yolu ile bilinen) olarak tasnif eden Mâturîdî’ye göre gayb esas iman alanını kapsar.

Bize istidlal imkânı sunan şهادet alemleri belli bir ölçüde gaybı ve gayba konu olan şeyleri anlayabilmemizi sağlar. Fakat akıl, tamamıyla gaybın yapısını kavrayacak potansiyelde değildir. Bu nedenle gayb akıl ile kanıtlanacak değil, iman ile tasdik edilecek hakikatlerdir. Bilgi elde etme konusunda aklı yeterli görmeyen Mâturîdî için gayb alanına dair bilgiye ulaşmanın yolu vahiy ve mütevatir sünnettir.

Bu noktada sorulması gereken sorular şunlardır: Kur’ân’da gayba dair ifadeler insanın ihata edemediği bir varlık alemleri hakkında malumat elde etmesi için mi yoksa daha temel mesajların önemini göstermek adına bir vasıta olarak mı kullanılmıştır? Gayb konusunun Kur’ân’da bu denli yer almasının sebebini tevhidin inşası önünde en önemli engellerden biri olan Mekke halkının İslam öncesindeki zihin algısı olarak görmek mümkün müdür? Buna bağlı olarak gayb alanına dair konuların birçok ayette yer alması yeni bir bilinç inşa etmek gayesini mi taşımaktadır?

Çalışmanın amacı Kur’an’da gaybî mevzulara yer verilmesinin aslî sebebini anlamak, bunu doğru bir zemine oturtmanın tevhidin vurgulanması ve nübüvvetin ispatı açısından da önemli bir durum olduğunu Mâturîdî’nin ifadeleriyle ortaya koymaktır.

Bu çalışmada amaç daha önce belki birçok çalışmanın konusu olan gayb kavramını bir kez daha açıklamak değildir. Kur’an’ın aksine şهادet ve gayb kavramlarını birbirinden ayrı iki mevzu olarak çalışmanın doğurduğu problemleri ortaya koymaktır. Varlık alemlerinin şهادet ve gayb olarak ikiye ayrılmasının sebebini

sadece insanın sınırlılığı açısından olduğunu belirtmek ve bu açıdan meydana gelen şirk unsurlarını gözler önüne sermektir.

Bu zikredilen amaçlar İmam Mâtûrîdî'nin tefsiri çerçevesinde ele alındığı için diğer bir husus da onun bu konuları açıklarken tutarlı olup olmadığıdır. Gaybi konularda yaptığı bir takım uzun izahlar literal açıklamalar mıdır yoksa kimi zaman kelamcı yönünün müfessir tarafının önüne geçmesinden mi kaynaklıdır? Örneğin meleklerin günah işleme potansiyeli, cehennemde ebediyen kalma mevzusu gibi başlıklarda gayba dair okuma usulünün biraz dışına çıkmış gibi gözüken Mâtûrîdî için bu durum bir tutarsızlık ya da usulsüzlük olarak değerlendirilebilir mi?

Bir kelimâ ekolünün imamı olarak bilinen İmam Mâtûrîdî'nin gayb konusuna bakışını inceleyebilmek ancak tefsir alanında yapılan bir çalışma ile mümkün olabilir. Çünkü kelimâ düşüncelerini beyan ettiği eseri *Kitabu't-Tevhîd*'de gayb konularına ve özellikle ahiret ahvaline dair konulara yer vermez. Mâtûrîdî'nin bu düşüncelerini öğrenebilmek için baş vurmamız gereken eseri *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'dır.

III. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada konu başlıkları genelden özele doğru bir sıra belirleyerek sıralanmıştır. Çok geniş bir çerçevesi olan gayb konusu müellifin eseri *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ile sınırlandırılmıştır. Mâtûrîdî'nin düşünce sistemine yer verildikten sonra Mâtûrîdî'nin eseri baştan sona taranarak gaybî konular hususundaki izahları bulunup kaydedilmiştir. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da konuya dair örnek açıklamalarla durumun daha anlaşılır hale gelmesi amaçlanmıştır. Müellifin eserindeki yorumlarından tümevarım yöntemiyle gaybi konulara yaklaşımı saptanmaya çalışılmıştır. Elde edilen verilerin Mâtûrîdî'nin düşünme sistemine uygunluğu göz önünde bulundurulmuştur.

Çalışmanın birinci bölümünde gayb kavramı klasik sözlüklerden, ilgili kitap, tez ve makalelerden istifade edilerek ulaşılan bilgiler ışığında kelimenin anlamı, gaybın kısımları ve kapsamına giren konular başlıklar halinde çalışılmıştır.

İkinci bölümde İmam Mâtûrîdî'nin hayatından kısaca bahsedildikten sonra gayb kavramını nasıl anladığına değinilmiştir. Ona göre bilgi vasıtalarının neler olduğu, gaybî kimlerin bileceği sorularının cevapları aranmış ve konuyla alakalı ayetleri okumadaki usulüne yer verilmiştir.

Son bölümde ise mutlak gayb sayılan Allah, cin, melek, şeytan, ahiret meselelerinden kıyamet, cennet ve cehennem gibi konuların geçtiği ayetler hakkında Mâturîdî'nin değerlendirmeleri paylaşılmıştır.

Tezin içerisinde olan her bir başlık tefsirin tamamında ayrıca okunup değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra Mâturîdî'nin bir diğer eseri *Kitabu't-Tevhid*'e gerektikçe başvurulmuştur. Tezde yer verilen tüm kavramlar için klasik sözlüklerden, gayb kavramı ve İmam Mâturîdî ile ilgili yazılan kitap, tez ve makalelerden istifade edilmiştir.

IV. Literatür ve Kaynak Analizi

Literatür taramasına gayb kavramına dair okumalar yaparak başlanmıştır. Kavrama dair öncelikle klasik ve modern tefsirlerde bulunan izahlara yer verilmiştir. Daha sonra bu konuda Halis Albayrak², İsrail Balcı³, İlyas Çelebi'nin kitap⁴, makale⁵ ve ansiklopedi maddesinden⁶ faydalanılmıştır.

Kur'ân ve Tefsir Araştırmalarının İstanbul'da düzenlediği İslam Düşüncesinde Gayb Problemi I ve İslam Düşüncesinde Gayb Problemi II çalıştay kitapları kullanılmıştır. Semantik anlamda gayb ve şehadet kavramlarının izahı noktasında Toshîhiko Izutsu'nun⁷ Kur'ân'da Tanrı ve İnsan kitabından istifade edilmiştir.

Tezde *Kitâbü't-Tevhid*'in kullanılan nüshası Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi tahkikli nüshadır.⁸ Mâturîdî'nin hayatına dair verilen kısa bilgiler ise Bekir Topaloğlu'nun Türkçe'ye tercüme ettiği kitabın mukaddimesinden alınmıştır.⁹ Hayatı ile ilgili daha geniş bilgi için dipnotta başka kaynaklar da zikredilmiştir. *Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı eserinde ise Mecdi Basellum'un tahkik ettiği Beyrut nüshası

² Halis Albayrak, **Kur'ân'da İnsan Gayb İlişkisi**, Şule Yayınları, İstanbul 1993.

³ İsrail Balcı, **Hiz. Peygamber ve Gayb**, Ankara Okulu, Ankara 2016.

⁴ İlyas Çelebi, **İslam İnancında Gayb Problemi**, İfav 1996.

⁵ İlyas Çelebi, "İnsanın Gaybla İlişkisi", **Din Dilinde Gayb**, Kuramer, İstanbul 2015; "Kur'ân ve Sünnetin Okültizme Bakışı", Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları: **İslam Düşüncesinde Gayb Problemi I**, Kuran ve Tefsir Araştırmaları V, ed. Bedrettin, Çetiner, Ensar Neşriyat, İstanbul 2003.

⁶ İlyas Çelebi, **DİA**, "gayb", İstanbul 1996, c. XIII, s. 407.

⁷ Toshîhiko Izutsu, **Kur'ân'da Tanrı ve İnsan**, Pınar Yay., İstanbul 2018.

⁸ Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâturîdî, **Kitâbü't-Tevhid**; tah. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2003.

⁹ Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâturîdî, **Kitâbü't-Tevhid**; çev. Bekir Topaloğlu, İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2017.

kullanılmıştır.¹⁰

Çalışma boyunca Mâtûrîdî'nin sistemi ve tefsir anlayışı gibi konularla alakalı çeşitli kitap ve makalelerden¹¹ istifade edilmiştir.

Çalışmanın başlangıcında yapılan araştırmada Mâtûrîdî'de gayb başlığına denk gelinen tek çalışma, Salahaddin Polat'ın 1986 yılında Ebu Mansur Semerkandî-Mâtûrîdî Kongresi tebliğlerinden “Mâtûrîdî'ye Göre Gayb Meselesi” isimli makalesi olmuştur.¹² Bu makale oldukça kısa ve konuyu anlatmak açısından birkaç başlıkla iktifa etmiş bir çalışmadır. Sadece Mâtûrîdî başlığı ile aratılınca onlarca tez, makale ve kitaba rastlamak mümkündür. Fakat Mâtûrîdî'nin gaybî konular hakkındaki görüşleri açısından bu çalışma başladıktan çok uzun süre sonra Selim Gülverdi tarafından “İmam Mâtûrîdî'ye Göre Gayb Meselesi” adıyla bir doktora tezi yayınlanmıştır. Gülverdi'nin tezi kelam alanında çalışılmış olup, konu kelam ve felsefe yönünden ele alınmıştır. Bu çalışmada ise gayb meselesi tefsir disiplini açısından değerlendirmeye çalışılmıştır.

Gayb kavramı daha çok kelam ve tasavvuf alanlarında ele alınmış olsa da Mâtûrîdî'nin gaybî konulara nasıl baktığını bulabilmenin yolu tefsirinden geçmektedir. Bu bağlamda konunun tefsir disiplini ile çalışılması önemli bir açığı kapatmaya yöneliktir. Çünkü Mâtûrîdî gaybî konulara dair özellikle de ahiret ahvali ile ilgili mevzulara sadece *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde müfessir kimliği ile cevap vermiştir.

Mâtûrîdî ile alakalı akademik boyutta ilk çalışmalardan biri sayılan Tavit et-Tancî'nin¹³ makalesi, daha yakın dönemde çalışmış birçok ismin Mâtûrîdî hakkında

¹⁰ Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, tah: Mecdi Basellum, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 2005, c. I, s. 32.

¹¹ Talip Özdeş, *Mâtûrîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003; Sönmez Kutlu, *İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik*, haz.: Kitabiyat Yay., Ankara 2003; “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtûrîdî”, *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2003; “Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri”, TDV, Ankara 2002; “Mâtûrîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı”, *E-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, II/1, 2009; Ali Özek, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012; Celal Kırcı, “İmam Mâtûrîdî'ye Göre Tefsir ve Te'vîl Kavramları”, *Kur'ân ve Bilim*, İstanbul 1996; Ahmet Vehbi Ecer, *Büyük Türk Alimi Mâtûrîdî*, Yesevi Yayıncılık, II. Baskı, İstanbul, 2007; Kemal Işık, *Mâtûrîdî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yayınları, Ankara 1980.

¹² Salahaddin Polat, “Mâtûrîdî'ye Göre Gayb Meselesi”, *Ebu Mansur Semerkandî-Mâtûrîdî Kongresi Tebliğleri*, Kayseri 1986.

¹³ Muhammed b. Tavit Tancî, “Ebu Mansûr Mâtûrîdî”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1955, sayı 1-2.

yayınlanan makaleleri incelenmiştir.¹⁴

Adil Bebek'in "Mâtûrîdî'nin Kelam Sisteminde Ahiret inancı"¹⁵ isimli makalesi bu çalışmanın üçüncü bölümüne yakın bir çalışma olmasına rağmen kapsam olarak daha dar bir başlığa sahiptir. Mâtûrîdî'nin gaybi bir mevzu olan ahiret hallerine dair başlık sadece konu edilerek kelam sistemi içinde okunmaya çalışılmıştır. Bebek'in kendisi sonuç kısmında şunları ifade etmiştir: "Mâtûrîdî bir kelam kitabı olan *Kitabu't Tevhid*'inde ahirete dair meselelerden bahsetmez. Dolayısıyla onun ahiret hayatına ilişkin düşüncelerini tespit ederken, bir dirayet tefsiri örneği olan *Te'vilâtu'l Kur'an* adlı eserini esas almaya mecbur kaldık. Bu nedenle Mâtûrîdî'nin bu makalede yansıtmaya çalıştığımız görüşleri, onun kelamcı kimliğinden çok, tefsirciliğinden kaynaklanan yorumlardır."

Aynı şekilde Emrah Dindi'nin "Te'vilâtu Ehli's-Sünne'de Ahiret Betimlemelerinin Kültürel-Antropolojik Yorumu"¹⁶ isimli makalesinde de Mâtûrîdî'nin tefsirinde sadece ahiret konularındaki yorumları ele alınmıştır. Bu bağlamda Dindi'nin makalesinin ana hedefi insan merkezli okuma biçimleri ile kültürel antropolojik okuma ilişkisini ortaya koymak olmuştur.

Çalışmada konunun daha iyi anlaşılabilmesi için gayb dahil her kavramın İslam öncesi Arap toplumundaki kullanımına da yer verilmiştir. Çünkü diğer metinlerde olduğu gibi Kur'ân da kendi dilinden ve kültüründen bağımsız gelişmemiştir. Bu anlamda Kur'an'ın anlaşılmasında nüzul dönemindeki Arap toplumunun dil ile alakalı alışageldikleri kullanımlar önem arz eder. Bu bağlamda tarihi konularda öncelikle Cevad Ali'nin *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm* kitabına¹⁷ daha sonra ise İbn

¹⁴ İsmail Çalışkan, "Tefsirde Mâtûrîdî'yi Keşfetmek İmam Mâtûrîdî ve Te'vilâtu'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri", **Milel ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi**, cilt 7 sayı 2 Mayıs – Ağustos 2010, s. 84-88; Şaban Ali Düzgün, "Mâtûrîdî'nin Kur'ân Yorum Yöntemi", **Kelam Araştırmaları**, 10:1 2012; Mehmet Akif Koç, "Mâtûrîdî'nin Kur'ân Tasavvuru", ed. Şaban Ali Düzgün, *Mâtûrîdî'nin Düşünce Dünyası*, **T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı**, 2011, s. 143-157; Ahmet Ak, "Mâtûrîdîliğin Hanefilik ile İlişkisi", **Milel ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi**, c. VII, s. 2, Mayıs – Ağustos 2010; Ali Duman, "İmam Mâtûrîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri", **Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi**, Yıl 2, s. 4, Temmuz-Aralık 2009; Muhittin Akgül, "Ebu Mansûr El- Mâtûrîdî ve Te'vilâtu'l- Kur'ân", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 4 / 2001.

¹⁵ Adil Bebek, "Mâtûrîdî'nin Kelam Sisteminde Ahiret inancı", **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi** 19, İstanbul 2000, s. 5-41.

¹⁶ Emrah Dindi, "Te'vilâtu Ehli's-Sünne'de Ahiret Betimlemelerinin Kültürel-Antropolojik Yorumu", **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları**, İstanbul 2019, s. 295-324.

¹⁷ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, İkinci Baskı, Bağdat 1984.

Hişam'ın¹⁸ ve İbn İshak'ın es-Siretü'n-Nebeviyye¹⁹, İzzet Derveze'nin Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı²⁰, A. Aziz Durî'nin İlk Dönem İslam Tarihi²¹, M. M. El-A'zami'nin Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi²², Neşet Çağatay'ın İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı²³, Adem Apak'ın Ana Hatlarıyla İslam Tarihi²⁴ gibi eserlere müracaat edilmiştir.

Metnin içerisinde kullanılan ayetlerin Türkçe tercümelerinin tamamı *Te'vilâtu'l Kur'an*'ın Ensar Yayınevinden çıkan baskısından alınmıştır.



¹⁸ Ebu Muhammed Abdülmelik Hişam, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, tah. Muhammed Hamidullah, Akabe yayın, İstanbul 1988.

¹⁹ Muhammed İbn İshak, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, tah. Muhammed Hamidullah, Akabe yayın, İstanbul 1988.

²⁰ İzzet Derveze, **Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı**, Düşün Yayıncılık, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul 2011.

²¹ A. Aziz Durî, **İlk Dönem İslam Tarihi**, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991.

²² M. M. El-A'zami, Vahyedilişinden **Derlenişine Kur'ân Tarihi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.

²³ Neşet Çağatay, **İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, A. Ü. İlahiyat Yayınları, Ankara 1957.

²⁴ Adem Apak, **Ana Hatlarıyla İslam Tarihi**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014.

BİRİNCİ BÖLÜM

GAYB KELİMESİNİN SEMANTİK TAHLİLİ

A-Gayb Kavramının Lügat ve İstilah Anlamları

Gayb/غيب lügatte gözle görülmeyen ve gizli olan²⁵, şek ve şüphe, arkasında ne olduğu bilinmeyen yer²⁶, biraz alçak çukurca olan mekan²⁷, kuyunun görünmeyen kısmı²⁸, bir kimsenin arkasından zemde bulunmak²⁹, sık ağaçlı orman³⁰, güneşin batıp gözden kaybolması³¹ anlamlarına gelir.

İstilahî olarak ise; bir varlığın ilmî dahilinde olmayıp elçiler aracılığı ile kendisine haber verilen her duruma,³² reddedilmesi halinde kişiye mülhîd adının verileceği şeye gayb denir.³³

İslâm alimleri ise Kur'ân ve hadis kaynaklarının ışığında gayb kelimesini çeşitli şekillerde tanımlar. Gayb insanın akıl ile kavramadığı, ulaşamadığı hakikatler³⁴, deney ve gözlemlerine konu olmayan³⁵, duyularla idrak edilemeyen şeyler³⁶, Allah

²⁵ Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Ragıb el-İsfehâni, **el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'ân**, tah: Muhammed Seyyid Geylani, Dârü'l-Marife, Beyrut, s.366-367; Ebu's-Saadât Mübarek b. Muhammed el-Cezeri İbnu'l-Esir, **en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis ve'l Eser**, tah. Ali İbn Hasan İbn Ali İbn Abdülhamid el-Halebi el-Eseri, Dar-ü İbnu'l-Cevzi, Suudi Arabistan 2000, c. III, s. 399.

²⁶ Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr, **Lisanü'l-Arab**, tah. Abdullah Ali el-Kebîr, Dârü'l-Meârif, Kahire, c. V, s. 3322; Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Fîrûzabâdî, **el-Kâmûsu'l-muhîr**, tah: Mektebu't-tahkîki't-turâsi fi müesseseti'r-risâle, Müesseseti'r risâle, Dimeşk 1998, s. 121.

²⁷ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed Zemahşerî, **el-Keşşaf an hakaiki't-tenzil ve uyunü'l-ekavil fi vücuhi't-te'vil**, thk. Adil Ahmed Abdul-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvid, Mektebetü'l-Ubeykan, Beyrut 1998, c. I, s. 153.

²⁸ Yusuf-12/10-15.

²⁹ Hucurat-49/12.

³⁰ Halil bin Ahmed, **Kitabu'l Ayn**, tah: Abdülhamit Hindevi, Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 619.

³¹ Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriya el-Kazvini er-Razi İbn Faris, **Mucemu'l Mekayisi'l-Luga**, Beyrut 1412, c. IV, s. 403.

³² Ebu Mansur Muhammed b. Ahmet Ezheri, **Tehzibü'l-Luğa**, Daru'l Kavmiyye, Mısır 1964, c. VIII s. 214. 25

³³ İsfehâni, **Müfredat**, s. 367.

³⁴ Muhammed Esed, **Kur'ân Mesajı Meal Tefsir** (Çev. Cahit Koytak/Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul, 1997, s. 4.

³⁵ Ebu'l Al'a Mevdudi, **Tefhimu'l Kur'ân**, İnsan Yayınları, 1996, c. I, s. 49.

³⁶ Fahreddin Razi, **Mefatihü'l Gayb et-Tefsîru'l-Kebîr**, tah. M. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1962, c. II, s. 27; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Dârü't-Tûnisîyye, Tunus 1984, s. 229.

katından gelenler, Kur'ân'ı Kerim, cennet, cehennem, ölümden sonra diriliş, kıyamet günü, melekler, peygamberler manasına gelir.³⁷ Gaybdan ne murat edildiği hususunda diğer görüşler ise şöyledir; O vahiydir, Aziz ve Celil olan Allah'ın kaderidir, Onu görmeyenler için Resul'e imandır.³⁸ Gayb Allah'ın bilgisine engel koyduğu şeylerdir. Allah'ın insanlara idrak gücü vermediği ve onlara ulaşacak sebepleri de vermediği mevzulardır.³⁹

B-Bilinip Bilinmemesi Açısından Gayb

İnsanoğlunun yaşamındaki bilgi, havas-ı hamse (beş duyu) ve aklî istidlalden daha çok haber vasıtası ile elde edilir.⁴⁰ Bu bilgi ile insan zihninde bir anlama ulaşır. Haber elde edilemeyen alan için kullanılan gayb kelimesi ile ifade edilen bilinmezlik ise eşyanın özüne ait değil insanın o eşya ile ilişkisi bağlamında söz konusu olur.⁴¹

Gaybın temel unsuru olan bilinemezliği kimileri aslî, kimileri ise ârizî bir vasıf olarak görür. İlk gruptakiler terimi “zahirî ve bâtinî duyularla kavranamayan, delili bulunmayan, insan bilgisinin dışında kalan varlık alanı” biçiminde tanımlar. Gaybın bilinemez olma özelliğini zaman, mekan ve şartlara göre farklılık gösteren birer ârizî vasıf olarak görenler ise kelimeyi “duyuların idrak sınırlarının üzerinde var olan veya henüz mevcûd durumda olmayan varlık alanı” şeklinde ifade eder.⁴²

Bilinip bilinmemesi açısından gayb mutlak ve izafi olarak ikiye ayrılır. Mutlak gayb bütünü itibariyle yalnızca Allah'ın vakıf olduğu hakikatlerdir. Örneğin Allah'ın ontik mahiyeti, sıfatları, kıyametin vakti, kişinin ne zaman ve nerede öleceği, ahiret hayatı, arş, kürsi, melekler, cinler bu başlık altında sayılabilir. Hakikatlerini tamamıyla bilmek imkânsız olsa da varlıklarına inanmanın müminler için şart olduğu konulardır.⁴³

³⁷ Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Camiu'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân, Müessesetü'r-Risâle*, Beyrut 1994, c. I, s. 92.

³⁸ Ebu'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali İbnü'l Cevzi, *Zadu'l Mesir Fi İlmi't-Tefsir*, Beyrut 1987, c. I, s. 24.

³⁹ Muhammed Reşit Rıza, *Tefsiru'l Menar*, Matbaatu'l-Menar, Kahire 1947, c. VII, s. 422.

⁴⁰ Yaşar Düzenli, “Seyyid Kutub'un Gaybî Konulara Yaklaşımı”, Şehadetinin 50. Yılında Seyyid Kutub, Mardin-Artuklu Üniversitesi, 2019, s. 157.

⁴¹ Halis Albayrak, *Din Dilinde Gayb*, Kuramer, İstanbul 2015, s. 120.

⁴² İlyas Çelebi, *DİA*, “gayb”, c. XIII, s. 407.

⁴³ Sadık Kılıç, “Kuranda Gayb Alemi”, *İslam Düşüncesinde Gayb Problemi* I, s. 53.

İzafi gayb, bilgisi bazısına gizli olup bazılarına gizli olmayan gaybdır. Mesela meleklerin kendi alemlerinin bilgisi kendilerine gayb değilken insanlar için gaybdır.⁴⁴ Bunun yanı sıra izafi gayb var olsun ya da olmasın şu an bilinmeyen ama şartlar oluştuğunda bilinmesi mümkün olan şeylerdir. Mutlak gayb olarak kabul edilen kıyamet, cennet, cehennem bile gerçekleştiğinde artık gayb olmaktan çıkacaktır.⁴⁵ Zaman ve mekan farklılıklarından ötürü oluşan bilinmezlik gayb olarak değerlendirilir.⁴⁶

C- İslam Öncesi Toplumda Gayb Kelimesinin Anlam Alanı

Bir kelime, konuşulan muhatap dikkate alınarak seçilir. İfade edeceği bilgiye hazırlık olmak üzere muhatabına hitap eder. Bir Kur'ân terimi de muhatabıyla bağ kurar ve onun duygularını tetikler. Kelimelerin semantik tahlili, üretilen ve düşüncenin anahtarı olan terimler üzerinden onları kullananların dünya görüşlerinin yapısını çözümleme imkânı sunar. Semantik sadece dilin özellikleri ile ilgilenmez aynı zamanda dilin bize taşıdığı anlama dikkatleri çeker. Kur'ân terimlerinin nüzul sürecinde ve sonrasında sürekli değişim göstermesi, zamana eşlik etmesi Kur'ân'ın nazmının yanında icazını da gösterir. Bu bakışla yapılacak bir semantik okuma kişiyi, canlı bir Kur'ân ontolojisiyle karşı karşıya getirecektir. Bu da her ayette okuyucunun kendisini özne olarak hissetmesini sağlayan Kur'ân'ın hitabının bir özelliğidir.⁴⁷

Kur'ân'da geçen bir kavramın hangi manalarda kullanıldığını anlayabilmek için o kavramın vahiy öncesindeki dönemde nasıl kullanıldığına bakmak gerekir. Kimi zaman Kur'ân bir kelime ya da kavramı sözlük anlamından daha ziyade bölge halkının zihninde yer edinmiş manası ile kullanmış olabilir. Ayetlerdeki kelime seçimini kavrayabilmek için o kelime ile anlatılmak istenen arasında vahyin nasıl bir bağ kurduğunu inceleme lüzumu doğar.⁴⁸

⁴⁴ Reşit Rıza, **Menar**, c. VII, s. 422.

⁴⁵ Muhsin Demirci, “Gaybî Bir Bilgi Kaynağı Olarak Vahiy”, **İslam Düşüncesinde Gayb Problemi I**, s. 81.

⁴⁶ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubî, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, thk. Abdullâh b. Abdül Muhsin et-Türkî. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006, c. VIII, s. 51.

⁴⁷ Şaban Ali Düzgün, “Kur'ân Terimlerinin Semantik Çok Katmanlılığı”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 59:1 (2018), s. 49-51.

⁴⁸ Ömer Özsoy, **Sünnetullah Bir Kuran İfadesinin Kavramsallaşması**, Fecr Yay., Ankara 1994, s. 45.

Gayb ve şehadet kelimeleri cahiliye dönemi Araplarının bilip kullandığı kelimelerdi. Bu meşhur cahiliye dönemi şairi Antere bin Şeddad'ın bir şiirinde *alemu'l-gayb* kelimesini kullanmasından da anlaşılır. Şair gaybı bilinmeyen gelecek manasında kullanmıştır. Gayb kelimesi Arap şiirinde daha genel manasıyla insan aklının alamayacağı şeyler, kalpte gizlenen⁴⁹, görünmezlik ve yokluk⁵⁰ gibi anlamlarda kullanılır.

Maddî görmenin uzağında kalan her şeyi gayb olarak sayan Arapların⁵¹ İslam'dan önce dinî inançlarında gayb âleminin mühim bir yeri vardır. Gerçi Araplar içinde yaratıcıyı ve ahireti inkâr edenler olsa da Allah ve ahiret inancına sahip bulunan Hanîfler de bulunuyordu. Müşrikler, putlara tapmalarına rağmen yüce bir tanrının ve birçok görünmeyen varlığın da olduğuna inanıyorlardı. Arapların birçoğunda üst bir tanrı inancı mevcuttu. Bu inanış nedeniyle tanrı ve insan doğrudan bir ilişki içinde bulunamıyordu. Bu sebeple aracılara ihtiyaç duyuyorlardı.⁵²

Arap dilinde bu tür varlıkları ifade etmek üzere ruh, melek, şeytan, cin gibi isimler kullanıyorlardı. Cahiliye Arapları kötü ve iyi olmak üzere iki kısma ayırdığı gözle görülemeyen varlıkların kötü tabiatlı olanlarına şeytan ve bazı cin türlerini, iyi tabiatlı olanlarına da melek ve habis olmayan cinleri dahil etmekteydi. Araplar melekleri Allah'ın kızları, cinleri de onların akrabası olarak görüyordu. Cinler bir takım gaybî bilgileri kulak hırsızlığı ile meleklerden çalıp kâhin, arraf ve mecnun dostlarına bildiriyordu. Ruhani varlıkların görünmemesi nedeniyle putları onların dünyadaki sembolleri olarak görüyorlardı. Bu nedenle de tapınıyor, şefaatlerini umuyor ve yeryüzünün idaresi hususunda onları tanrının ortakları kabul ediyorlardı. İbadet yerlerinde ruhani varlıklarla iletişime geçip gaybdan haber alıyorlardı.⁵³

Cinlerle Allah arasında soy ilişkisi olduğunu düşünen Araplara göre Hz. Muhammed de bir mecnun (cinlenmiş) ya da kahindi çünkü insan görünmeyen alemden haberleri ancak cinler vasıtası ile verebilirdi. Kahinler cinlerle iletişim halindeyken fiziksel farklılıklar içine giriyorlardı. Bu tecrübeden hareketle Araplar vahiy alma esnasında terleyen, titreyen Hz. Muhammed'in (sav) de bir cin tarafından

⁴⁹ Toshihiko Izutsu, **Kur'ân'da Tanrı ve İnsan**, Pınar Yay., İstanbul 2018, s. 134-135.

⁵⁰ Halis Albayrak, **Din Dilinde Gayb**, Kuramer, s. 121.

⁵¹ Sadık Kılıç, "Kur'ân'da Gayb Alemi" **İslam Düşüncesinde Gayb Problemi I**, s. 41.

⁵² İsrail Balcı, **Hiz. Peygamber ve Gayb**, s. 19.

⁵³ İlyas Çelebi, **DİA**, "gayb", c. XIII, s. 405.

ele geçirildiğini düşünüyordu. Yani onlara göre gaybî bilginin merkezinde cin ve şeytanlar vardı.⁵⁴

Bu ruhani varlıklarla iletişim kurabilme yeteneğine sahip olduğunu düşünmeleri nedeniyle kahinler, arraflar, falcılar Araplar arasında önemli bir konuma sahipti. Bir konuda karar alacakları zaman bu kişilere başvurur, onlar da cinlerle irtibata geçip gaybdan haber verirlerdi.⁵⁵

Bu nedenle Kur'ân'ın çağdaşı olan Araplar aslında bir melek veya cinden haber alınmasına itiraz etmiyordu. Onlar daha çok vahyin muhtevasına ya da bu haberi getiren şahsa dair çeşitli itirazlarda bulunuyorlardı. Çünkü onlara göre melek ya da cin gibi bir varlıktan haber almak kültürel telakkilerinde yer edinmiş bir durumdu. Cin gibi şahadet alanı dışındaki varlıklardan bilgi alınabileceğine inanan bir toplum için vahiy getiren bir melek algısına inanmak da çok güç değildi. Kur'ân'ı şiir, kehanet gibi o günün kültüründe kabul gören metinlerin seviyesine indirme ya da peygamberi şair, kahin gibi nitelendirmeye çalışmalarını bu sayede anlamak mümkündür.⁵⁶

Gaybdan haber veren, sihir ve büyü yapan kişileri peygamber seviyesinde görmeleri nedeniyle onlar Hz. Muhammed'i de sihirbaz ya da kahin olarak konumlandırmak istediler.⁵⁷

"Biz, mecnun (cinlenmiş) bir şair için ilahlarımızı mı terk edeceğiz?" diyorlardı. (Saffat-37/36) Gaybdan haber almak iddiasıyla hem peygamber hem de kahin ortak bir noktada bulunur. Peygamberin melekten, kahinin ise cinden haber alması da onları insanların nazarında farklı kılmaz. Çünkü ikisi de insanların ispat edemeyeceği bir bilgi türü olduğu için onları bu konuda birbirinden ayırmak mümkün değildir. Bu yoldan iddialarını doğrulama ya da yanlışlama imkânı olmayınca toplum içinde görünen taraflarını incelemekle farkı bulmak icap eder. Beşir ve nezir sıfatlarına sahip peygamberin hitabındaki genel vurgusu ahiret merkezliken Arap kültüründe kahinlerin genel dünya vurgusunun yanında pek de ahiret fikri bulunmuyordu. Kahinlerin yaptıkları iş karşılığında ücret ya da itibar beklentilerinin yanı sıra peygamberlerin öğüt ve ikazları için hiçbir maddî beklentileri yoktu. Ayetlerde de sık

⁵⁴ Halis Albayrak, **Din Dilinde Gayb**, Kuramer, s. 120.

⁵⁵ İsrail Balcı, a.g.e, s. 21.

⁵⁶ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, Kitabiyat, Ankara 2001, s. 57.

⁵⁷ İlyas Çelebi, "Kur'ân ve Sünnetin Okültizme Bakışı", s. 141.

sık vurgu yapılan “sizden hiçbir ücret istemiyorum” ifadesi de onların peygamberliklerinin kanıtı olarak gösterilir. Arapların toplumlarında alışık oldukları kahinlerden hareketle Hz. Peygamber’e kadın, para, makam gibi maddî tekliflerinden peygamberi konumlandırmak istedikleri mevki açık bir şekilde anlaşılır. Risaleti öncesinde peygamberin içinde yaşadığı toplulukta iyi ve güvenilir birisi olarak tanınması da onu kahinlerden ayıran en önemli özelliklerinden birisidir. Görünen alemde mevcut olan bu farkların görünmeyen alemden haber alma noktasında da farkları olduğu sonucuna varmak mümkündür.⁵⁸

D-Kur’ân’da Gayb Kavramı

İbn Abbas şöyle demiştir: “Allah Kur’ân’ı dört vecih olarak indirdi. Helal ve haram alanı, herkesin bilebileceği konular, Arap olanların anlayacakları ve Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceği alanlar.”⁵⁹

İnsan açısından değerlendirilip ortaya konulan şehadet ve gayb taksimi birbirinden net çizgilerle ayrılması mümkün durumlar değildir. Bu noktada Kur’ân sınırlı bilgiye sahip olan insana bütüncül bir okuma imkânı sunar ve varlık dünyasını ayrı ayrı ele almaz. Fakat insan, duyular ötesi aleme ait haberleri okurken ancak kendi zihninde canlandığı kadarını anlar. İnsanların kullandığı kavramlar, duyuları ile algıladığı varlıkların zihinde canlanması ile ortaya çıkar. Kur’ân hem şehadet alanına hem de duyular üstü aleme dair bilgilendirme sunar.⁶⁰

Kur’ân’da kullanılan gayb kelimesi görünen alan haricindeki her şeyi ifade ettiği gibi, Allah’tan başka kimsenin bilgisine vakıf olamayacağı melekut aleminin mahiyeti, ahiret halleri ve gelecekte gerçekleşecek olayları da kapsar.⁶¹

Kur’ân’ı Kerim’de gayb kelimesi altmış yerde geçer. Bunlardan biri gaibe, biri “gıybet etmek” manasından türemiş fiil, üçü gaibin şeklinde sıfat, ikisi gayâbe (bir şeyin dibi) şeklinde isimdir. Dört yerde de cemi olarak guyûb tarzında yer alır. Kırk

⁵⁸ Çağfer Karadağ, **İslam Düşüncesinde Gayb Problemi I**, Kuran ve Tefsir Araştırmaları V, ed. Bedrettin, Çetiner, Ensar Neşriyat, İstanbul 2003, s. 156-159.

⁵⁹ Bedruddin Muhammed b. Abdillâh Zerkeşi, **el-Burhan Fi Ulumi’l-Kur’ân**, Daru İhyai’l Kutubi’l Arabiyye, Kahire 1957, c. II, s. 74.

⁶⁰ Yaşar Düzenli, **Üslub ve Semantik Açısından Kur’ân ve Şefaât**, Pınar Yay., 2006, s. 32.

⁶¹ Ömer Özsoy, İlhami Güler, **Konularına Göre Kur’ân**, Fecr Yay., Ankara 1997, s. 70.

sekiz ayette kırk dokuz defa gayb olarak geçer.⁶²

1. Gayba İman

Gayb alanı bilimsel yollarla ispatlanan ya da reddedilen bir alan değildir. Hakikatin gözlemlenebilen alandan çok daha fazlasını kapsadığına inanmış birisi vahyin işaret ettiği şeylere iman edebilir. Kendisine “gayba iman edenler için bir rehber” denilen Kur’ân, zihinleri bu öncülü kabul edemeyenler için kapalıdır.⁶³

Muhammed Abduh’a göre insanlar iki kısma ayrılır. İlki; maddî açıdan olaylara bakar, sadece duyuları ile algılayabildiklerine inanırlar. Diğerleri ise maddeci değildir, duyuları ile algılayamadıkları birtakım şeylere yani; deliller ve selim bir vicdanın kendilerini yönelttikleri şeylere de inanırlar. Abduh’a göre gayba iman; duyuların sınırları dışında kalan şeylere kesin bir şekilde iman etmektir. Bir insan doğru yolu bulduktan sonra sadece kendisine yolu gösterecek birisine ihtiyaç duyar. Duyu organları ile gayb alemini algılaması mümkün değilse bile, duyular aleminin ötesinde de başka varlıkların olduğuna inanırsa artık akıl da bu hakikatleri kabul etmeye başlar.⁶⁴

Hakikat anlamı “muhalefet etmeyeceği ve yalanlamayacağı hususunda ona güvence verdi” olan iman kelimesi, ba harf-i ceri ile kullanılınca “onaylıyorum ve itiraf ediyorum” manasına gelir. Muttakilerin gayba inancı da “onu kabul edip gerçek olduğu konusunda ona güven verirler” yani “iman ettikleri şey kendileri açısından gayb olmasına rağmen iman ederler” şeklindedir. İbni Mes’ud şöyle der: “Peygamberi görenler için onun durumu apaçık bir haldeydi. Kendisinden başka ilah olmayan Allah’a yemin olsun ki, hiçbir mümin gıyaben iman etmekten daha faziletli bir imana sahip olabilmiş değildir.”⁶⁵

Gayba imandan selefın farklı ifadeleri mevcuttur. Bunların her biri kast edilmiş olabilir. Ebu Cafer er-Razi, Ebu Aliye’den şöyle rivayet eder: “Gayba iman; Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, cennete, cehenneme ve

⁶² Muhammed Fuad Abdülbaki, **el-Mucemu’l Müfehres**, “gayb” Md., Kahire 1987, s. 643-644.

⁶³ Muhammed Esed, **Kur’ân Mesajı Meal Tefsir**, s. 4.

⁶⁴ Reşit Rıza, **Menar**, c. I, s. 127.

⁶⁵ Zemahşerî, **Keşşaf**, c. I, s. 152,153.

Allah ile buluşmaya, ölümden sonraki dirilmeye inanmaktır. Çünkü bunların hepsi gaybdır.” Katade’den rivayetle gayb kulların göremedikleri şeylerdir. Süfyan-ı Sevrî’den diğer bir rivayette ise gayb Kur’ân’dır. İsmail b. Ebi Halid’den gelen rivayette ise gayba iman İslam’dır, denir.⁶⁶

“Gayba iman” ifadesinden anlaşılan mana konusunda farklı görüşler beyan edilir. Bu ifade ile kast edilen şeyin kaza ve kader olduğunu söyleyenler bulunur. Haşr, sırat, mizan, cennet ve cehennem olduğunu iddia eden müfessirler de vardır.⁶⁷

Gayba iman, insanın hayvanlar aleminden ayrıldığı noktadır. Allah, Kur’ân’da müminleri “onlar gaybe inanırlar” vasfıyla tanımlar. Bu tanım ile hislerin ve bilginin sınırları haricinde hiçbir şeyin olmadığını düşünen zamanımızın maddeci anlayışından insanı kurtarır.⁶⁸

2. Kur’ân’da Gayb Haberleri

Gayb konusunda bilgi alabileceğimiz kaynak Kur’ân’ı Kerim’dir. Kur’ân’ın “alemu’l-gayb” ve “alemu’s-şehade” diye isimlendirdiği alemlerden sadece görünen alem insanın iradesi ile rol aldığı kısımdır. Allah ise bu iki alemini de bilgisi ile ihata eder. Zaten insan söz konusu olduğunda bu taksim yapılır yoksa Allah için gayb diye bir şey yoktur.⁶⁹

Muhammed Abduh’a göre vahiy vasıtası ile peygamberlerin insanlara gayb ile ilgili verdikleri haberler izafi gayb kısmına girer.⁷⁰ Alimler Kur’ân’ın gaybdan verdiği haberleri, zamanı açısından değerlendirirken üç kısma ayırırlar. Birincisi; Kur’ân’ın maziden verdiği haberlerdir. Kur’ân geçmişte yaşanmış ve nüzul dönemine ulaşmamış haberleri bildirir. Maziden verilen gayb haberlerine kıssaları örnek verebiliriz.⁷¹

⁶⁶ Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dımaşkî İbn Kesîr, **Tefsirü’l Kur’ân’ il Azim**, tah. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., Mektebetu Evlâdi’s-Seyh li’t-Türâs, Kahire 2000, c. I, s. 265.

⁶⁷ Ebu Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, **el-Muḥarrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz**, Vüzâretü’l-Evkâf ve’s-Suuni’l-İslâmiyye, Katar 2007, c. I, s. 105.

⁶⁸ Seyyid Kutub, **Fi Zilali’l Kur’ân**, Daru’s-şuruk, Beyrut 1985, c. I, s. 40.

⁶⁹ İzutsu, **Kur’ân’da Tanrı ve İnsan**, s. 133.

⁷⁰ Reşit Rıza, **Menar**, c. VII, s. 422.

⁷¹ İlyas Çelebi, **DİA**, “gayb” maddesi, c. XIII, c. 406.

“İşte bunlar, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin. O hâlde sabret. Çünkü (iyi) sonuç, Allah’a karşı gelmekten sakınanların olacaktır.” (Hud-11/49)

İkincisi; Kur’ân’ın halden (şimdiki zaman) verdiği haberlerdir. Bu kısmın örnekleri ise nüzul döneminde yaşayan Müslüman, Yahudi, münafık ve müşriklerin Peygamberin gıyabında yaptığı, konuştukları ya da planladıkları şeylerin vahiyle açığa çıkarılıp haber verilmesidir. Peygamberin ailesi içinde geçen konuşmalar, hakkında planlanan suikastlar, aralarında bulunan münafıkların yalanları Kur’ân’da bu türden gayb haberlerine misal olarak verilebilir.

“Hani peygamber eşlerinden birine, gizli bir söz söylemişti. Fakat eşi o sözü (başkasına) haber verip Allah da bunu peygambere bildirince, peygamber bunun bir kısmını bildirmiş, bir kısmından da vazgeçmişti. Peygamber bunu ona (sırrı açıklayan eşine) haber verince o, "Bunu sana kim bildirdi?" dedi. Peygamber, "Bunu bana, hakkıyla bilen ve hakkıyla haberdar olan Allah haber verdi" dedi.” (Tahrim-66/3)

“Hani kâfirler seni tutuklamak veya öldürmek, ya da (Mekke'den) çıkarmak için tuzak kuruyorlardı. Onlar tuzak kuruyorlar. Allah da tuzak kuruyordu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır.” (Enfal-8/30)

“Kitap ehlinde inkâr eden kardeşlerine, "Yemin ederiz ki, siz (Medine'den) çıkarılırsanız, muhakkak biz de sizinle beraber çıkarız. Sizin hakkınızda asla kimseye boyun eğmeyiz. Eğer size karşı savaşılırsa size mutlaka yardım ederiz" diyerek münafiklık yapanlara bakmaz mısın? Halbuki Allah onların kesinlikle yalancı olduklarına şahitlik eder.” (Haşr-59/11)

Üçüncüsü ise; Kur’ân’ın istikbalden verdiği haberlerdir. Kuran’ın gelecek hakkında verdiği haberlerden biri Rum sûresinin başındaki ayetlerde yer alır. Bu ayetler Bizans İmparatorluğu’nun bir yenilgiye uğradığı ama birkaç sene sonra tekrar galip geleceğini bildirir.⁷²

“Rumlar, yakın bir yerde yenilgiye uğratıldılar. Onlar yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir. Önce de sonra da emir Allah'ındır. O gün Allah'ın (Rumlara) zafer vermesiyle mü'minler sevinecektir. Allah dilediğine yardım eder. O, mutlak güç sahibidir, çok merhametlidir.” (Rûm-30/2-5)

⁷² Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî Ulumi'l-Kur’ân*, c. I, s. 69-70.

Nasr sûresinde gelecekte Mekke'nin ve başka beldelerin fethine ve dahası insanların kalplerinin fethine işaret edilir.⁷³

“Allah'ın yardımı ve fetih gelip de insanları fevc fevc Allah'ın dinine girerlerken gördüğünde, Rabbine hamd ile tesbih et ve O'ndan mağfiret dile. Şüphesiz O, tevbeleri kabul edendir.” (Nasr-110/1-3).

“Muhakkak ki siz mallarınız ve canlarınızla imtihan edilecek, sizden önce kendilerine kitap verilenlerden (Yahudi ve Hristiyanlardan) ve müşriklerden birçok incitici şeyler işiteceksiniz. Eğer sabreder ve korunursanız, işte bu büyük işlerdendir.” (Al'i- İmran-3/186).

Hicret etmelerinden sonra bir daha Mekke'ye gidemeyen müminlere Hz. Muhammed müjde vermişti. Medine'de iken gördüğü bir rüyasında, müminlerin güven içinde Mescid-i Haram'a girdiklerini ve Kabe'yi tavaf ettiklerini gördüğünü söyledi.⁷⁴

“Andolsun, Allah, Peygamberinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse, siz güven içinde başlarınızı kazıtmış veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz. Allah, sizin bilmediğinizi bildi ve size bundan başka yakın bir fetih daha verdi.” (Fetih-48/27)

Tezin alanı mutlak gayb ile sınırlandırıldığı için burada sadece zamanı açısından yapılan taksimden bahsedilip örnek birkaç ayet vermek ile iktifa edilmiştir.

E- Gaybı Bilme İmkânı

Gaybî bilgi ve onu kimlerin bileceği konusu ayetlerde ifade edilen mühim bir konudur. Gayb kavramının yanlış bir zemine oturtulması, tevhidin zarar görmesine ve istismarı yüksek bir alanın açılmasına sebep olur. Bu nedenle gayb konusunun ve sınırlarının Kur'ânî bir temele oturtulması önem arz eder. Her dönem Allah ile beşer arasındaki sınırları doğru çizemeyen düşük zihniyetlerin gaybdan haber veren kutsal şahsiyetler ürettiğini ve onlara uluhiyetten pay sahibi yaptıkları görülür. Bu nedenle

⁷³ İlyas Çelebi, **DİA**, “gayb” maddesi, c. XIII, c. 406.

⁷⁴ Celâleddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, **Lübâbü'n-nükûl fî Esbâbi'n-nüzûl**, Semerkand, İstanbul 2016, s. 476.

gayb bilgisi ve onu kim bilebilir sorusu her zaman ciddiyetini korumuş bir konu olarak karşımıza çıkar.⁷⁵

Kainatta meydana gelen hadiselerle dair bilgi sadece duyularla algılanabilen bir yapıda değildir. Duyular ötesindeki bu çeşit bilgiye ulaşabilen var mıdır? İnsanoğlu gaybî alandan bilgi elde edebilir mi? Bu tarz soruların cevabı yine Kur'ân'dan öğrenilmeye çalışılır. Çünkü Kur'ân'da gaybî bilginin bir kısmının sadece elçileri vasıtası ile insanlara bildirildiği ifade edilir. Beşer yönü vurgulanan elçilerin gaybî bilgiye ulaşmasının yolu ise ayetlerde vahiy olarak gösterilir.

“Allah, pisi temizden ayırmaya kadar mü'minleri içinde bulunduğunuz şu durumda bırakacak değildir. Allah size gaybı bildirecek de değildir. Fakat Allah, peygamberlerinden dilediğini seçer (gaybı ona bildirir). O halde Allah'a ve peygamberlerine iman edin. Eğer iman eder ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız sizin için büyük bir mükâfat vardır.” (Al'î İmran-3/179)

Akıl ve beş duyumuz şahadet alanı için bilgi vasıtası olarak kabul edilse de ilahiyat meselelerinin aklî delillerle çözülmesi ve rasyonel kesinlik ölçülerini ilahiyat meselelerine uygulama imkânı yoktur.⁷⁶

İslam'da varlık meselesinin özü tevhiddir. Din Allah'tan bağımsız olarak ne şahadet ne de gayb alemini konu edinir. Bu iki alemin incelerken Allah ile aralarındaki bağı görmeye çalışır. Bundan ötürü gayb konusunda temel şart tevhidin muhafaza edilmesidir. *“Onlara yalvarsanız duanızı işitmezler, işitseler bile size karşılık veremezler. Kıyamet günü de onları (Allaha) ortak koşmanızı kabullenmezler. Hiç kimse sana, her şeyden haberdar olan Allah gibi bilgi veremez.” (Fatır-35/14).* Bu alana dair bilgi edinmek için din, bilgi vasıtası olarak akıl ve duyuların yanına vahiy de ekler. Vahiy tevhid dairesini muhafaza eder ve gayb alanını kötüye kullanan kahin, falcı, büyücü gibi kimselere izin vermez. Bu noktada müslüman bir denge üzere olmalıdır. Vahyin kendi sınırları içerisinde kalıp tevhid alanını muhafaza ederek bu alanı kimsenin zorlamasına izin vermemek ve öte yandan bu alanı çok daraltıp

⁷⁵ Hikmet Zeyveli, **İlahi Dinlerde Mucize ve Gayb Geleneğini Yeniden Okumak**, Kuramer, İstanbul 2018, s. 205.

⁷⁶ Mehmet Vural, **Gazzali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem**, Ankara Okulu, Ankara 2004, s. 150.

tamamen dinin kendi yapısından farklı rasyonalist bir yapıya da sürüklememek gerekir.⁷⁷

Allah insanı yeryüzünün halifesi olarak yarattığını söylerken aslında ona kâinatın sahip olduğu kuvvetleri ve kaynakları sunup bir de onları nasıl kullanacağına dair bilgi, kudret ve istidat vermiştir. Yeryüzüne hakim olan bu kuvvetlerle insanın istidatları arasında tam bir uyum mevcuttur. Bu nedenle bu alemde insanoğlunun konumu önemlidir. Faydasına olan tabiat kanunlarını Allah, insana sunarken fayda elde edemeyeceği gayb bilgisini ise ona açmaz. Bu kısım bilgiler insanın hilafet vazifesinin gereklerinden değildir. Kısacası yeryüzünde halifelik vazifesi yapacak insana gerekli tabiat kanunlarının bilgisi bahşedilmiş ama insan aklına gaybe dair hadiselerden haberdar olma kabiliyeti ve ihtiyacı da verilmemiştir.⁷⁸

Kur’ân’ı Kerim ayetlerde geçen “Alimu’l-gayb” ve “Allamu’l-guyub” şeklindeki ifadelerde gaybı bilmeyi Allah’ta bulunan bir sıfat olarak ifade eder. Göklerin ve yerin gaybının, gaybın anahtarlarının ve mutlak gaybın Allah’a hasredilmesi ise bu durumu başka varlıklara nispet etmenin tevhid ilkesine ters bir durum oluşturacağını gösterir. Gaybın Allah’a hasredilmesinin yanı sıra bir kısım ayetler ise resullerden dilediğine, gaybdan haber vereceğini söyleyerek sadece seçmiş olduğu elçilere gaybın kapısını aralar.⁷⁹

Özellikle gaybı kimin bileceği mevzusu suiistimale en açık alan olarak görünür. Tevhidi doğru anlamak adına işlevsel bir niyetle konu edilen gayb, yanlış bir zihniyetle okunduğunda tam tersi durumlara sebebiyet verir. Bilgi bir egemenlik vasıtasıdır. Bu nedenle Allah’tan başkasının gayb alanına ait bilgiye sahip olduğuna inanmak tevhide en büyük zararı verecek zihniyetin sızacağı bir gedik açmaktır.

⁷⁷ İlyas Çelebi, **İslam Düşüncesinde Gayb Problemi II**, s. 346.

⁷⁸ Seyyid Kutub, **Fi Zilali’l Kur’ân**, c. I, s. 59.

⁷⁹ İlyas Çelebi, **İslam İnancında Gayb Problemi**, s. 94.

İKİNCİ BÖLÜM

İMAM MÂTURÎDÎ'NİN HAYATI VE GAYB İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

A. Ebu Mansur el-Mâturîdî'nin Hayatı

Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâturîdî⁸⁰, 9. asrın sonlarına doğru, bugün Özbekistan sınırları içerisinde bulunan Semerkant şehrinin bir mahallesi olan Matûrid'e nispetle Mâturîdî diye anılır.

Onun dünyaya geldiği bu dönemde Mâverâünnehir, Abbasi Devleti'nden ayrılan Samaniler'in yönetimi altında bulunuyordu. Haricilik, Mutezile, Mürcie, Zeydilik gibi birçok itikadî ve siyasî mezhebin görüşlerini yaymaya çalıştığı bir dönemdi.⁸¹ Doğup yaşadığı bu muhit hem maddî hem de manevî yönden oldukça münbit bir yerdi. Mâturîdî, tercüme faaliyetlerinin son derece hız kazandığı bir dönem olması nedeniyle çeşitli fikirlere karşı İslamî düşüncüyü korumak adına, sorulara çözümler arayan alimlerden bir tanesiydi. Bu soruların büyük bir çoğunluğu gaybî alana dair sorulardı. Mâturîdî, İslam inancına zarar verme niyeti güden bu maksatlı sorulara cevaplar vererek her türlü sapık düşünceye karşı muvaffak olmuş bir alimdi.⁸²

“İmamu'l-hüda” (hidayet önderi), “imamu'l-mütekellimin” (kelamcılarının lideri), “musahhihu akaidu'l-müslimin” (Müslümanların akaidini yanlışlardan

⁸⁰ Mâturîdî'nin hayatı, eserleri ve fikirleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, **Tabakâtu'l-Müfessirîn**, tah.: M. Özel- M. Erbaş, İzmir 2005, s. 34; Ö. Nasuhi Bilmen, **Büyük Tefsir Tarihi**, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973, c. I, s. 376-378; Ebu'l-Mu'in en-Neseffî, **Tebisratü'l-edille**, tah.: Hüseyin Atay, Ankara 1993, s. 471-473; Mâturîdî, **Kitâbu't-Tevhîd**; çev. Bekir Topaloğlu, İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2017, s. 21-42; Talip Özdeş, **Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 35-53; Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, **“İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik”**, haz.: Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yay., Ankara 2003, s. 18; Celal Kırcı, “İmam Mâturîdî'ye Göre Tefsir ve Te'vîl Kavramları”, **Kur'ân ve Bilim**, İstanbul 1996, s. 156-170; Şükrü Özen, “Mâturîdî “maddesi, **DİA**, XXVIII, İstanbul 2003, 146-159, “Ebu Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası, (Basılmamış Doçentlik Çalışması)”, İstanbul, 2001, 5-69; Ahmet Vehbi Ecer, **Büyük Türk Alimi Mâturîdî**, Yesevi Yayıncılık, II. Baskı, İstanbul, 2007, 31-54; Ali Duman, “İmam Mâturîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri”, **Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi**, Yıl 2, S. 4 (Temmuz-Aralık 2009), s. 109-126; Veysel Gengil, “Tefsir ve Te'vîl Ayrımı Bağlamında Mâturîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi”, İstanbul 2018, s. 15-22; vd.

⁸¹ Geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, “Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri”, **TDV**, Ankara 2002, s. 156-158.

⁸² Ali Özek, **Büyük Türk Bilgini İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik**, s. 16-17.

arındıran), reisu ehli's-sunne" (Ehl-i Sünnetin reisi) gibi lakaplarla anılır. Ona nispet edilen bu lakaplar mensuplarının gözündeki Mâturîdî'yi tarif etmektedir.⁸³

Hayatı hakkında kaynaklarda çok az bilgi bulunan Mâturîdî'nin aile fertleri hakkında ise babası ve dedesinin (Muhammed b. Mahmûd) adından başka bir şey bilinmemektedir. Mâturîdî, künyelerin anlamlarını açıkladığı bir ayetin tefsirinde Ebu Mansûr künyesinin evladı olmayan kişilere oğlu olması temennisiyle verilebileceğini söyler. Sadece bir rastlantı değilse bu durum kendisinin erkek evladı bulunmadığının bir işareti olabilir.⁸⁴

Akaid konularında İmam Ebu Hanife'yi takip eden Mâturîdî, Ebu Bekr el-Cüzcânî, Muhammed b. Mukâtil, Nusayr b. Yahya, Ebu Nasr el-İyâzi gibi zatlardan ilim tahsil etmiştir. Ali b. Said Ebu'l-Hasan Rustuğfenî, Ebu'l-Kâsım es-Semerkandî, Ebu Muhammed Abdülkerim b. Musa b. İsa el-Pezdevî ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî gibi isimlere de hocalık yapmıştır.⁸⁵

Mâturîdî'nin ilmî çalışmaları ve çevresi hususunda en eski kaynak Ebu'l-Muin en-Neseî'nin Tebsîratü'l-edille isimli eseridir. İmamın hoca silsilesi Ebu Hanife'ye dayanır ve birçok Haneî alimden eğitim gördüğü bilinmektedir. Kendisinden sonra gelen Haneî alimleri etkilemiş, bu nedenle de onun görüşleri Hanefilik ile birlikte diğer bölgelere yayılmıştır. İmam Mâturîdî, Ebu Hanife'nin itikadi görüşlerini sistemli hale getiren alim olarak görülmüştür.⁸⁶

İslâm müellifleri, İmam Mâturîdî'nin hayatı hakkında fazla bir malumata sahip olunamamaktan, bibliyografya kitaplarında Mâturîdî hakkında aradıklarını bulamamaktan şikayet ederler. Onunla ilgili bu bilgi eksikliğinin sebeplerine dair çeşitli tahminlerde bulunulur. Bu durumu yaşadığı çevreye ve içinde bulunduğu şartlara yoranlar vardır. Yaşadığı bölgenin merkeze uzak olmasını, ilim talebi ile o bölgeye gelenlerin az olmasını ve Mâturîdî'nin de fazla seyahat etmemesini sebep olarak gösterirler.⁸⁷ Muasır araştırmacılar da Kelâm ilmî üzerinde Mâturîdî'nin kuvvetli tesirinin saklanması fikrinin etkili olduğunu düşünür. Saklama sebebini de

⁸³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*; çev. Bekir Topaloğlu, s. 21.

⁸⁴ Şükrü Özen, "Mâturîdî" maddesi, *DİA*, Ankara 2003, c. 28, s. 146.

⁸⁵ Muhittin Akgül, "Ebu Mansûr El- Mâturîdî ve Te'vilâtü'l- Kur'ân", s. 58.

⁸⁶ Ahmet Ak, "Mâturîdîliğin Hanefilik ile İlişkisi", s. 235-236.

⁸⁷ Merve Mahmud, "İmam Mâturîdî'nin Kelâm Yöntemi Olarak Akıl ile Nakil Arasında Kurduğu Denge", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, İfâv, İstanbul 2009, s. 78.

yalnız muasırı Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'yi Sünnî akideyi müdafaaya ve taşkın fırkalarla mücadeleye koyulmuş İslâm büyüğü olarak gösterme çabası olduğunu iddia ederler.”⁸⁸

İslam dünyasındaki ilmî çalışmalardan bahseden eserlerde Mâturîdî'den neredeyse hiç söz edilmemiş ve kendi bölgesinde bile iki asra yakın bir süre ihmal edilmiştir. Eserlerinin birkaç tanesi günümüze ulaşmıştır. Mâturîdî'nin Akîde'si isimli bir sürü yazma eser bulunmasına rağmen bunların, bizzat imamın görüşleri mi yoksa talebeleri tarafından onun görüşlerinin derlendiği bilgilerden mi oluştuğu bilinmemektedir. Mâturîdî hakkındaki bu muğlaklık daha sonraki nesillerde de devam eder ve buna sebep olarak onun hilafet merkezinden uzakta ilmî faaliyetlerini sürdürmüş olması gösterilir.⁸⁹

İmam Mâturîdî'nin doğum tarihi tam olarak bilinemese de 333/944 yılında Semerkant'ta öldüğü ve Türk asıllı olduğu bilinmektedir. Kelam, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Mezhepler ve Kıraat konusunda çok sayıda eseri olmasına karşın bunların çoğu, korunamadığı için çeşitli sebeplerle kaybolmuştur. Eserlerinden, tefsir alanında *Te'vilâtu'l-Kur'ân* ve kelam alanında dünyada tek bir yazma nüshası bulunan *Kitâbu't-Tevhîd* bugüne ulaşmıştır.⁹⁰

B. Mâturîdî'nin Tefsir Metodu

Mâverâünnehir çevresinde büyük bir etki oluşturan Ebu Mansur el- Mâturîdî, Eş'arî gibi Selefiyye ve Mu'tezile arasında yol tutarak Ehl-i Sünnet kelamının kurulmasına ve kelam bahislerine oldukça geniş yer verdiği *Te'vilâtu'l-Kur'ân* adlı eseri ile de dirayet tefsirine⁹¹ öncülük yapar.⁹² Ehl-i Sünnet'in Kur'ân yorumlarında belirleyici bir rol oynar. Eserin önemini Katip Çelebi şu sözler ile ifade eder: “Bu kitap

⁸⁸ Muhammed b. Tavit et-Tancî, “Ebu Mansûr Mâturîdî”, s.8.

⁸⁹ W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev.: E. R. Fırlalı, Sarkaç Yayınları, İstanbul 2010, s.384-385.

⁹⁰ Mâturîdî, **Kitâbu't-Tevhîd**; çev. Bekir Topaloğlu, s. 40-43.

⁹¹ Dirâyet Tefsiri: Re'y tefsiri ve aklî tefsir de denilen bu yöneme göre müfessir rivayet tefsirinin kaynaklarını ve yöntemini kullanmakla yetinmez; yer yer bu kaynakların verilerini eleştirir, rivayetin ortaya koyduğu bilginin yetersiz kalacağı düşüncesiyle ilgili ayeti veya sûreyi yorumlamaya çalışır. Bu tefsir tarzında müfessir daha aktiftir; elinde bulunan kaynakları akıl süzgecinden geçirir, bir bakıma ictehad yapar.

⁹² Bekir Topaloğlu, **Kelam İlmi Giriş**, Damla Yayınevi, İstanbul 1981, s. 25.

bu konuda hiçbir kitabın kendisine denk olmadığı, hatta bu ilim hakkında ondan önceki kitapların kendisine hiç yaklaşmadıkları bir kitaptır.”⁹³

Eserine tefsir yerine te’vil ismini vermeyi tercih eden Mâtürîdî, yoruma açık ayetlerde kendi bilgisine ve aklî yeteneğine dayalı yorumlar ortaya koyar. Bu yorumları hiçbir zaman kesinlik ifade etmez. Onun uyguladığı usule göre vahye dayalı kesin bir delil olmadan bir ayete öznel yorumların getirilmesi ile tefsir olmaz. Bu durumu “te’vil, kâle ehlu’t-te’vîl, kâle âmmetu ehlu’t-te’vîl” gibi ifadeler ile açıklar. Kendisinin ya da başkalarının yorumlarını ifade ederken “yahtemilu, câizun, yecûzu” kelimelerini kullanır. İmam Mâtürîdî ayetlere anlam verirken Kur’ân’ı kendi bütünlüğü içerisinde ele alır. Ayetlerin farklı kıraatlerinden doğabilecek anlam farklarına işaret eder. Ayete açıklık getirecek hadislerle başvurur. Bu hadisleri isnatsız bazen de sadece manen nakleder. Bu haberlerin kimisine “aslı varsa; sabit ise” kaydını ekler. Kesin olarak bilinmesi mümkün olmayan konulara Hz. Peygamber’den gelen rivayeti esas alır. Haberin sıhhati konusunda şüpheleri varsa, “bu konu hakkındaki detayı bilmek durumunda değiliz” der. Genel olarak açıklamaları isim ve kaynak belirtmeden paylaşmasına rağmen kimi zaman Hasan-ı Basrî, Mukatil b. Süleyman ve Ebu Bekir el-Esam’ın isimlerini zikreder. Garip kelimeler ya da mecaz söz konusu olduğunda en çok İbn Kuteybe ve Ebu Avsece isimlerine baş vurur. Yorumları ile dirayet tefsirinin tüm özelliklerini bünyesinde barındıran eserinde, görüşlerini beyan ettikten sonra ayetin hakikatini Allah’ın daha iyi bildiğini her seferinde “Vallahu a’lem” ifadesi ile hatırlatır. İtikadî konularda özellikle Mutezile’ye karşı reddiye mahiyetinde yorumlar yapar. Cebriyye, Cehmiyye gibi bazı fırkaların da görüşlerini paylaşarak itiraz sadedinde açıklamalarda bulunur.⁹⁴ Kendine ait bir sistem kurmuş olsa da tefsirinde bunun dışına çıktığını gözlemek mümkündür. Bunun sebepleri ise mezhebinin görüşlerine uygun yorumlar yapması, Ebu Hanife’nin içtihatlarına aykırı hareket etmemesi ve az da olsa başka müfessirlerin görüşlerine riayet etmesi sayılabilir.⁹⁵

⁹³ Katip Çelebi, **Keşf-üz-Zünun An Esâmi’l-Kütübi Ve’l-Fünûn**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2017, c. I, s. 307.

⁹⁴ Murat Sülün, “İmam Mâtürîdî ve Te’vilâtü’l-Kur’ân Adlı Eseri -Genel Bir Bakış-, **Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi**, 5-6, Bışkek 2008, s. 66-68.

⁹⁵ İsmail Çalışkan, “Tefsirde Mâtürîdî’yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te’vilâtü’l-Kur’ân’ın Tefsir İlmindeki Yeri”, s. 88.

Ehl-i Sünnet kelamının en önemli temsilcisi Ebu Mansûr el-Mâtûrîdî, dirayet yoluyla Kur’ân’ı baştan sona ve Ehl-i Sünnet inancına göre tefsir eden ilk kişidir. Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri, Peygamber, sahabe ve tabiin rivayetleri, istidlal, semantik açıklamalar gibi yöntemleri kullanır. Ayetlerde geçen kavramların açıklamaları için ilk dönem müfessirler kadar Arap şiirine yer vermez. Hikmetli sözlere ve halk sözlerine de nadiren yer verir. Rivayetlerin sahih olmama ihtimalini göz önünde bulundurup kendi yorumunu ifade etmekten çekinmez. İsrailiyat tarzı rivayetler ve nüzul sebeplerini çok sık kullanmaz. Başka alimlerin görüşlerine yer verse de bazen bu görüşlere katılmadığını söyleyerek kendi düşüncesini paylaşır. Yanlış anlaşılmalara önüne geçmek için açık ifadelerle akla gelebilecek sorulara cevap vermeye çalışır. Her ayette kendi kişisel yorumlarına yer vermeyip bazı ayetlerde sadece söylenenleri nakletmekle yetinir. Kimi yerlerde ayrıntılı bilgi vermenin lüzumu olmadığını ifade eder. Kur’ân’ın indiği toplum ve Kur’ân’ın dil özellikleri, ifade tarzları arasında paralellik olduğuna işaret eder.⁹⁶ Ayetleri anlama hususunda onun yöntemi, nüzul ortamını ve yorumcunun yaşadığı ortamı göz önünde bulundurmasıdır. Bunlardan ayrı olarak da akılcı yorumlara yer vermesidir.⁹⁷

C. Matûridî’ye Göre Bilgi Vasıtaları

Mâtûrîdî, bilgi üzerine sorular soran, problemleri tartışan ve İslam dünyasında bir bilgi kuramı oluşturan öncü bir alimdir. Mâtûrîdî duyular, haber ve akıl yoluyla elde edilen bilginin kesin bilgi olduğunu ve inkârının söz konusu olmadığını ifade eder. Mâtûrîdî, bilgi kuramını Kur’ân’dan hareketle oluşturur.⁹⁸ “Siz, hiçbir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.” (Nahl-16/78). Mâtûrîdî bu ayette geçen kulak kelimesi ile sesleri işitip ayırt eden, göz kelimesi ile nesnelerin renklerini fark eden, kalpler ile de

⁹⁶ Tefsir yönteminin geniş açıklaması için bkz. Bekir Topaloğlu, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, c. I, s.19-20, İsmail Çalışkan, **Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci**, s. 129-136; Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtûrîdî”, s. 22-23, 30-36; Talip Özdeş, **Mâtûrîdî’nin Tefsir Anlayışı**, s. 73-199; **Mustafa Çetin, Tefsirde Dirayet Metodu**, s. 154-174; Ali Karataş, “Rivayet ve Dirayet Kaynakları Açısından Mâtûrîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ı”, s. 162-172; Mehmet Akif Koç, “Mâtûrîdî’nin Kur’ân Tasavvuru”, s. 143-157; vd.

⁹⁷ Şaban Ali Düzgün, “Mâtûrîdî’nin Kur’ân Yorum Yöntemi”, s. 8.

⁹⁸ Sönmez Kutlu, “Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmam Mâtûrîdî”, c. 5, s. 14.

gözle görülmeyen ve kulakla duyulmayan şeyleri idrake yarayan bir şey olarak açıklar. Ayetin başında “sizler bir şey bilmez bir durumdayken...” ifadesinin ardından işitme, görme ve kalpten (akıl) bahsedilmiştir. Bunları, varlığın bilgisine ulaşmak için bir vasıta olarak gören Mâtûridî, kendisine vasıtası verilen bir şeyin bilgisinin de verileceğini söyler.⁹⁹

Nesnelerin ve olayların hakikatının bilinebilmesinin yolları; duyular ile algılama, haber ve akıl yürütmedir diyen İmam Matûridî, Kur’ân’ın ifadelerini yorumlarken iki yol takip eder.¹⁰⁰ Birincisi tefsir ve te’vil ayrımıdır.¹⁰¹ İkincisi ise bilgi vasıtaları olarak kabul ettiği yöntemler ile ulaşılan beşeri bilgiyi kullanarak vahyi anlamaya çalışır. İzlediği bu yöntemde tamamlayıcı unsur olarak Kur’ân’ın muhkem bir kitap oluşu ilkesi ile hareket eder.¹⁰²

Matûridî’ye göre bilgi kaynaklarının ilki duyular (a’yân) insanın hem beş duyu, iç duyu ve iç gözlemine hem de hayvanların içgüdülerini ifade etmek üzere kullanılır. Matûridî ikinci bilgi kaynağı olarak gördüğü haberleri ise; vahiy, Haber-i Resul ve genel haberler olmak üzere üç kısımda inceler. Haberi, kaynağı Allah ve kaynağı insan olmak üzere iki kısma ayırır. Kaynağı bizzat Allah olan haber vahiy, Peygamber’den bize ulaştığında ise haber-i resul adını alır. Genel haberler, kaynağı insan olan haberlerdir. Matûridî’ye göre bilgi kaynaklarının sonuncusu ise istidlal yani akıl yürütmedir. Kur’ân’da istidlali emreden ayetler mevcuttur. “*Kur’ân’ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz. Rabbinin her şeye tanıklık etmesi (onlar için) yeterli değil midir?*” (Fussilet-41/53). Daha birçok ayette (88/20), (2/164), (51/20-21) Allah istidlal konusunda teşvik edici ifadeler kullanmış, şahadet aleminden hareketle görülmeyeni anlamayı gerekli kılmıştır.¹⁰³

Matûridî’ye göre olguları inceleyen ve onların iyi ya da kötü olduğunu anlayan, olayları inceleyip sınıflandıran, sonucunda da hükümler elde eden akıl ve bu akıl ile

⁹⁹ Mâtûridî, **Te’vîlât**, c. VI, s. 545.

¹⁰⁰ Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtûridî, **Kitâbu’t-Tevhîd**; tah: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, s. 69.

¹⁰¹ Geniş bilgi için bkz. Veysel Gençil, “Tefsir ve Te’vil Ayrımı Bağlamında Mâtûridî’de Tefsirin İmkânı Meselesi”, İstanbul 2018.

¹⁰² İsmail Çalışkan, “Tefsirde Mâtûridî’yi Keşfetmek: İmam Mâtûridî ve Te’vîlâtı’l-Kur’ân’ın Tefsir İlmindeki Yeri”, s. 84.

¹⁰³ Mâtûridî, **Kitâbu’t-Tevhîd**, s. 11-21.

çatışmayan nakil, dini bilginin üretilmesinde iki önemli kaynaktır. Akıl iki aleme, semi (haber) gâib aleme, hisler ise şehadet alemine yönelik bilgi üretir. Ona göre akıl haber ve duyu yolu ile elde edilen bilgilerin doğruluğunu belirleyecek unsurdur. Buna rağmen Mâtûridî, bilgi elde etmede aklın da sınırlı olduğunu kabul eder.¹⁰⁴

D. Matûridî'ye Göre Allah'ın Gaybı Bildirme Keyfiyeti

Ademoğlu her zaman göremediği alem, sırlı durumlar ve gelecek konularına alaka duymuştur. Asırlardır kahinlik, arrafılık, fal ve cinlerle bağlantı kurarak bilgi edinmeye çalışma değişmez bir merak unsuru olarak ilgi görmeye devam eder. Bu geçmek bilmeyen ilgiden dolayı bu işlerle uğraşan bir kısım insanlar hem itibar hem de maddî olarak ciddi kazançlar elde eder. Kapitalinin son derece yüksek olduğu bu alanda kimlerin söz sahibi olduğu ise en mühim konu haline gelmiştir. Ele geçirildiği vakit art niyetle kullanılabilecek olan bu alanı Allah'ın sınırlarını belirlediği şekilde anlayabilmek çok önemli bir durumdur. İslam dışında birçok inanç türünde büyücüler, mistikler, şamanlar, rahipler gibi dini liderler ve buna benzer birtakım kişilerin akıl ile idraki mümkün olmayan ve görülmeyen aleme dair bilgiye ulaştıklarına inanılır. Onlara göre bu bilgi türüne ulaşma vasıtası büyü, sihir, fal, ilham, rüya, sezgi, teemmül ve dua benzeri durumlardır.¹⁰⁵

İmam Mâtûridî gayb alanının konusu olan şeyleri Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini, alakalı ayetleri izahı esnasında tekraren ifade eder. İnsanların nesne ve olayların iç yüzü hakkında Allah'ın bildirdiğinden başka hiçbir şey bilemeyeceklerini meleklerin itirafı ile ilişkilendirir. *"Senin öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur."*(Bakara-2/32). İnsanın idraki ile kavrayamadığı şeyleri yalnızca Allah bilir ve elçilerinden istediği kişiler hariç, gayb alanını kimseye bildirmez.¹⁰⁶

"Allah size gaybı da bildirecek değildir..." (Al'i İmran-3/179) ayetinde peygamber olarak seçtiği kişiyi istisna eder. İmam Matûridî'ye göre Allah'ın gayb ile

¹⁰⁴ Sönmez Kutlu, "Mâtûridî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı", **E-Makâlât Mezhep Araştırmaları**, II/1 (Bahar 2009), s. 11-16.

¹⁰⁵ Şinasi Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Vadi Yayınları, Konya 1998, s. 138.

¹⁰⁶ Mâtûridî, **Te'vîlât**, c. II, s. 237.

ilgili başkasına haber vermesi peygamberlik makamına has bir durumdur. Resulullah'ın (s.a.) peygamberliğinden evvel şeytanlar dünya semasına yükselir, kulak hırsızlığı yapar ve orada duyduklarını kahinlere ulaştırırdı. Kahinler ise bu haberleri kâfirlere haber verirdi. Ayette geçen “...*fakat Allah (gaybı bildirmek için) peygamberlerinden dilediğini seçer...*” ifadesi Allah'ın izni olmadıkça kimsenin gayba muttali olmasının mümkün olmayacağını beyan eder. Allah'tan başka kimsenin gaybı bilemeyeceğini ifade eden ayetler olduğuna göre peygamberlerin bu durumdan istisnası bizzat gaybı bilmelerini sağlayan farklı bir kabiliyetlerinin olduğunu değil, vahye doğrudan muhatap olduklarını gösterir. Tam bu noktada Mâtûrîdî, gaybî bir konuda peygamberlerin söylediği şeylerin nübüvvetin bir mucizesi olduğu kanısındadır.¹⁰⁷

“Allah'ın peygamberleri toplayıp da onlara ‘Size ne cevap verildi?’ diye soracağı gün onlar ‘Bizim bir bilgimiz yok. Bütün gizlileri tam olarak bilen yalnız sensin’ diyecekler.” (Maide-5/109). İmam Mâtûrîdî, bir kısım müfessirlerin Allah'ın “size ne cevap verildi?” diye soracağı gün onlar karşılık olarak ‘bizim bir bilgimiz yoktur’ demelerini günün dehşetinden dolayı peygamberlerin korkması ve gaflete düşmeleri olarak tefsir ettiklerini söyler. Mâtûrîdî'ye göre böyle dehşet içinde bir halde bulunsalardı cevap dahi veremezlerdi. Oysa ayette peygamberler cevap vermişlerdir. Allah onlara, kavimlerinin verdikleri cevaplardan ziyade kalplerinde olan gerçeği sormuştur. Onlar da Allah'a sen bizi kalplerindeki yani gaybî olanı bilmeye muttali kılma. Bunu sadece sen bilebilirsin diyeceklerdir. İmam Mâtûrîdî bu ayete ikinci bir yorum daha getirir. Kavimlerin hakkımızda ne iddia ettiklerini bilmiyoruz. Bütün gizlileri sen bilirsin.¹⁰⁸

Bu iki yorumdan da hareketle denilebilir ki peygamberler insanların kalbini ve arkalarından uydurdukları şeyleri bilmezler. Gayba peygamberlerin kendi istekleri üzerine muttali olmaları da söz konusu değildir. Hakiki bilgiler Allah katındadır. Aralarında Hz. İsa'nın da olduğu peygamberler gaybı bilmediklerini ve sadece Allah'ın vakıf olduğunu ifade ederler.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, c. II, s. 541-542.

¹⁰⁸ Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, c. III, s. 645-646.

¹⁰⁹ Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, c. III, s. 281.

Allah vahiy ile bildirmediği peygamberlerin insanların durumlarını bilmesi için maddî delillere ihtiyacı vardır. Allah peygamberine içlerinde bedevilerden ve Medinelilerden iki yüzlülüğü alışkanlık haline getirmiş münafıkların olduğunu haber verdiği ayette ‘sen onları bilmezsin’ demektir. Allah’ın resulü bu kişileri konuşma tarzları, namaza ve cihata karşı isteksizliklerinden anlıyor olsa bile Allah “*Sen onları bilmezsin; onları biz biliriz.*” (Tevbe-9/101) diye buyurur.¹¹⁰

Nübüvvetin ispatı niteliğinde olan Allah’ın gaybdan resulüne haber vermesine örnek bir diğer durum da Tahrim sûresinde geçmektedir. “*Hani peygamber, eşlerinden birine gizli bir şey söylemişti. Eşi bunu başkalarına aktarmıştı...*” (Tahrim-66/3). Ayetten anlaşıldığı üzere peygamberin eşi kendisine verilen sırrı bir başkasına anlatmıştır. İmam Mâtürîdî peygamberin Allah tarafından haberdar edildiğini bu ayetin gösterdiğini söyler. Ayetin devamında eşi “*bunu sana kim haber verdi?*” diye sorunca, bunun üzerine Allah Resulü’nün dilinden şu ifade beyan edilir: “*Her şeyi bilen, her şeyden haberdar olan Allah bana bildirdi diye cevap verdi.*” (Tahrim-66/3).¹¹¹

Bu örnekleri çoğaltabilmek mümkündür. Görüldüğü üzere müşahede alanı dışında kalan ve Mâtürîdî’ye göre imanın gerçek konusu olan gaybî mevzular sadece Allah’ın bildiği, bir kısmını ise ancak peygamberleri vasıtası ile insanlara bildirdiği bir alandır. Allah’ın gaybı bildirdiği iddia edilen gruplar “*ricâlü’l-gayb*” başlığı altında daha çok tasavvuf alanında çalışılmış bir konu olarak literatürde kendine yer bulmuştur. Bu çalışmanın aslî konusu olmaması nedeniyle bu kadar bilgi ile iktifa edilmiştir.

E. Matûridî’nin Gayb Tanımı ve Gaybî Konulara Yaklaşımında Usûl

İmam Mâtürîdî gayba şehadet kelimesi ile birlikte anlam verir. Gaybı duyular ötesi, şehadeti ise duyular alemi olarak tanımlar. Bir başka deyişle gayb kelimesi ile mahlukattan saklanan durumlar, şehadetle ise herkesin açık bir şekilde gördüğü

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. IV, s. 462.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. X, s. 82.

durumlar kastedilir. Ya da gayb gelecekte olacağı bilen, şehadet ise geçmişte olanı bilen manasına gelir.¹¹²

Mâtûrîdî, gaybı duyu ve akıl yoluyla idraki mümkün olmayan şeyler olarak kabul eder. Daha önce de ifade edildiği gibi imanı da Kur’ân’ın gaybdan haber verdiği şeylere inanmak olarak yorumlar. Bu gaybî ihbarların hepsi şehadet alanının dışındadır. Allah’ın, meleklerin, kaderin gaybî oluşu gayet açıkken Peygamber ve kitabın doğruluğu konusunda müşahede yoluyla elde edilmiş kanıtlar bulunmaz. İslam’da imanın esaslarını oluşturan unsurları insanın aklî melekesi ile elde ettiği bilgiler sayesinde bulması mümkün değildir. Bu hususta mutlak kabul ve tasdik söz konusudur. Bu konularda ise vahiy yoluyla gelen haber dışında bir bilgi kanalı yoktur. İnsan da bu bilgileri kabul veya reddetmeyi tercih eder.¹¹³

Gaybın imanın asıl alanını oluşturmaması hususuna Mâtûrîdî, Yunus sûresinde Firavun’un ölmek üzereyken iman etmesine değinirken de yer verir. “...*Sonunda Firavun boğulmak üzereyken şöyle dedi: İnandım ki, İsrailoğulları’nın iman ettiğinden başka tanrı yokmuş! Ben de artık kendimi O’na teslim edenlerden biriyim.*” (Yunus-10/90). Mâtûrîdî’ye göre iman Allah’a teslimiyet ile olur. Bu teslimiyet ise şehadet alemine bakarak gayb alemine delil getirmekle gerçekleşir. Bu istidlal ise tefekkür ile mümkündür.¹¹⁴

Matûridî’ye göre, ölüm döşeginde ümitsiz halde bulunan bir kişinin imanı geçerli değildir. Çünkü bu kişi gerçek manada gayba inanmamıştır. Mâtûrîdî’nin bu yaklaşımından anlaşılır ki pozitif ilimlerin ışığında bir şeyi tasdik etmek ile iman gerektiren şeylere tasdik bir değildir. İman edilmesi gereken şeyler, gaybla ilgili olduğuna göre artık ahirete yüzünü dönmüş ölüm döşegindeki bir kişinin imanı da gayba değil şehadete dayanan bir imandır.¹¹⁵

İmam Matûridî’nin gaybî konulara yaklaşımındaki usûlünü anlamak için öncelikle *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’da müteşâbihat konusunu nasıl değerlendirdiğini anlamak gerekir. Tefsir geleneğinin içerisinde müfessirler gayba ait konuları anlamada

¹¹² Mâtûrîdî, *Te’vîlât*, c. VIII, s. 690.

¹¹³ Salahaddin Polat, “Mâtûrîdî’ye Göre Gayb Meselesi”, s. 102-103.

¹¹⁴ Mâtûrîdî, *Te’vîlât*, c. VI, s. 81.

¹¹⁵ Kemal Işık, *Mâtûrîdî’nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 54-55.

nasıl bir usûl edinmiştir diye sorulduğunda, bu sorunun cevabı için ilk bakılması gereken yer Al-i İmran sûresinin yedinci ayetidir.¹¹⁶

“Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım ayetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Halbuki onun te'vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek payeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız aklıselim sahipleri düşünüp anlar.” (Al-i İmran-3/7)

İnsan sorumluluk sahibi bir varlık olarak yaratılmıştır. Mâturîdî'ye göre Allah insanları mükellef tuttuğu konularda imtihan ederken sebepleri de bu sisteme dahil etmiştir. Ona göre insanlar bu sebepler sayesinde her türlü erdeme ulaşp, dereceye yükselebilirler. İnsanların bu erdeme erişmesi bazen açık bazen de gizli yöntemle bilgiye ulaşmasından ibarettir. Aklını kullanacak kişilerin bu yolda sarf edecekleri gayret onların üstünlüğünü ortaya çıkaracaktır. Bu tarz bir bilgi için Allah insana iki yol belirlemiştir. Mâturîdî'ye göre birincisi, bilgi vasıtalarının en üstünü olan müşahededir. Bu tarz bir edinim bilginin gizli olan yönleri için bir temel niteliğindedir. İkincisi ise, duyuların vasıtası ile elde edilen nakildir.¹¹⁷

Mâturîdî, nakil konusunu da muhkem ve müteşâbih olarak iki başlık halinde ele alır. Müteşâbih kelimesi sözlükte ş-b-h kökünden somut ya da soyut olsun aralarında benzerlik olan iki şeyin birbirinden ayırt edilememesi manasına gelen bir kelimedir.¹¹⁸

Her ne kadar Allah nakil hususunda muhkem ve müteşâbih diye bir taksim yapmış olsa da her fırka kendine göre muhkemâtı belirler. Karşı fikirdeki fırkaların da onların tespitine göre hareket etmesi gerektiğini düşünür. Fırkanın ihtiyaç ve görüşleri farklılık arz ettiği için her biri kendisi muhkem ve müteşâbihi anlamlandırmak zorunda kalır. Oysa *“Kuran'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!” (Nisa-4/82)* ayetinin de ifade ettiği gibi Kur'an'da çelişkiye yer yoktur.¹¹⁹

¹¹⁶ Yaşar Düzenli, “Seyyid Kutub'un Gaybî Konulara Yaklaşımı”, s. 164.

¹¹⁷ Mâturîdî, **Kitâbu't-Tevhîd**; tah: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, s. 351-352.

¹¹⁸ İsfehani, **Müfredat**, s.654.

¹¹⁹ Mâturîdî, **Kitâbu't-Tevhîd**; tah: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, s. 353.

Mâturîdî'ye göre muhkemi müteşâbihden ayırma hususunda ortaya çıkan bu ayrımlar insanların fitrî tabiatlarından ortaya çıkar. Bu nedenle ona göre Allah akıllı hüccet kabul eder ve akıllı selim olan kişiyi fitrî olarak sevmediği ama akıllarının güzel kabul ettiği şeye uymak, tam tersi durumlardan sakınmakla mükellef tutar. İnsan fitrî olarak sadece duyu alanına giren şeyleri algılamak akıl yoluyla hem duyu hem de duyular ötesinde bulunanları algılamak. Bu nedenle akıl her konunun çözüme kavuşturulması gereken bir temeldir. Akla muhalif düşüldüğünde muhkem müteşâbih suretinde ve müteşâbih ise muhkem suretinde görünüp Kur'an'ı idrak edebilmek zorlaşır.¹²⁰ Mâturîdî'ye göre Allah insana bilgi edinmede araştırmak ve gerektiği yerde durmak konusunda bir sınır çizer.

Mâturîdî'ye göre müteşâbihat kapsamında değerlendirilen ümmetin sonu ya da kıyametin zamanı gibi mevzular Allah'ın peygamberlerini dahi bilgilendirmediği ve idraki zor olan mevzulardır. Bunlarla uğraşmak “...Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler...” (Al-i İmran-3/7) beyanında belirtildiği gibi zayıf akıllıların zihnini karıştırır. Bu nedenle müteşâbihat kapsamına giren konuların mahiyetini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği haber verilmiştir. Böyle bilgiler başkası tarafından ancak Allah'ın haber vermesi sayesinde bilinebilir.

Mâturîdî'ye göre ancak sahip olduğu fikri araştırıp akıllı ikna eden deliller bulabilenler, “ilimde yüksek payeye erişen kişi”yi ifade eder. Mâturîdî, müteşâbihleri te'vilde aşırılığa gitmeyi de uygun bulmaz. Müteşâbih ayetlerin yorumunda selefe yakın bir tutum sergilerken yine de aklî izahlar yaparak durumu anlaşılır hale getirmeye çalışır.¹²¹

Kur'an'da müteşâbihatın yer almasının Mâturîdî'ye göre iki ihtimali bulunur. Alimin cahile üstünlüğünün ortaya çıkması ya da insanların o konuyu araştırmaya yönlendirilmesidir. Eğer bu konular kesinlikle bilinmeyecek mevzular ise o zaman imtihan hikmetine bağlı olarak Allah insanları susup bir şey konuşmamakla sınar.¹²²

¹²⁰ Mâturîdî, **Kitâbu't-Tevhîd**; tah: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, s. 356.

¹²¹ İsmail Çalışkan, “İmam Mâturîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri”, s. 85.

¹²² Mâturîdî, **Te'vilât**, c. II, s. 311-312.

Teşbihi konularda insan zihninde bir tasavvur oluşur. Muhkemât ise bu tasavvurun sınırını oluşturur. Mâturîdî'nin müteşabihâtı değerlendirmesinin yanında gayba ait konulara dair de böyle bir metot uyguladığı görülür.

Duyulur aleme bakarak bilgi elde edip bu bilgiler ve varsayımların duyu ötesi alem için delil teşkil etmesini *Kitâbu't-Tevhîd*'de “delâletü'ş-şâhid ale'l-gâib” yani şahidin gaibe delaleti olarak ifade eder. Ona göre hiçbir şeyin fer'i asıldan ayrı bir özellik taşımaz. Bu nedenle kıyas edebilmek için bir benzerin bulunması gerekir. Mâturîdî'ye göre duyulur alem, kendi benzerine kılavuzluk eder, duyular ötesi de ona benzer bir şekilde meydana gelir.¹²³

Kur'an'ın teşbihi yolla insanlara aktardığı gayba dair konuların mutlak sınırlarını bilme imkanı yoktur. Bu konuların hakikatini sadece Allah bilir. Bunların kitapta ele alınması bilgi konusundan daha çok bir bilinç konusudur. Bu anlamda da teşbihi ifadelerin muhkem olana irca edilerek okunması gereklidir.

Mâturîdî, gaybın şehadetin delaleti ile bilinebileceğini savunsa da ona göre görünen alemden görünmeyen gayb alemini idrak etmek oldukça zor bir iştir. Buna sadece Allah'ın lütfu ile ulaşılabileceğini sözlerine ekler. Fakat bu lütuf bir hikmete bağlı olarak ihsan edilir. Bunu ihsan etmek Allah'a vacip değildir.¹²⁴

Mâturîdî, Allah'ın haber vermediği bilgileri üç kısma ayırır. Birincisi, insanların yaratılışları itibariyle bilgi elde etme noktasında aciz bıraktığı bilgi çeşididir. Mesela insan hayatı özelliği olan suyun cevherini öğrenmek istese de bu bilgiye vakıf olamaz. Her türlü eşyanın özünü kavramak da bu cinstendir. İkincisi, herhangi bir nakil olmasa bile insanların hakkında düşünerek bilgi elde edebildiği konulardır. Allah'ı ya da O'nun tek olduğunu idrak etmek bu türden bilgiye örnektir. Üçüncüsü ise Allah'ın haber vermediği için idrakten aciz bıraktığı bilgilerdir. “*Gaybı O bilir, gizlisini kimseye açmaz, ancak elçi olarak seçtiği başka. Allah, onların önlerinden ve arkalarından gözcüler gönderir.*” (Cin-72/26-27). Bu ayette kastettiği bilgi türü üçüncü kısma örnektir. Ancak haber ve elçi vasıtası ile bu bilgi çeşidine ulaşılabilir ve bu tür bilgi akıl ile kavranma ihtimali olmayan bilgidir. Bu ayet ve daha nicesinde resul aracılığı ile ulaşılacak bilgi olduğu vurgulanmaktadır. Bu tür bilgi ile gelmiş kişinin risaletle vazifeli olduğu anlaşılır. Ayrıca hakkında akıl yürütülerek elde

¹²³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*; tah: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, s. 47.

¹²⁴ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. II, s. 456.

edilmemiş bilgilere, adı unutulmuş olsa da toplumda öğretisi devam eden bir peygamberin verdiği haberle ulaşıldığını gösterir.¹²⁵

“Allah size gaybı da bildirecek değildir; fakat Allah (gaybı bildirmek için) peygamberlerinden dilediğini seçer. Artık Allah'a ve peygamberlerine iman edin; inanır ve sakınırsanız sizin için büyük bir ecir vardır.” (Al'i İmran-3/179). Allah gayb bilgisini paylaşma hususunda vahiy için seçtiği ve peygamberlik makamına yükselttiği kişiyi istisna eder. Yani Mâturîdî'ye göre gayb ilmî, peygamberliğe ait mucizelerden biridir.¹²⁶

Öte yandan Mâturîdî'ye göre gaybdan verilen haberler Kur'ân'da tutarsızlıklar olmadığına da bir kanıttır. Şayet Kur'ân, Allah'tan başkası tarafından gönderilmiş olsaydı, Hz. Peygamber'in verdiği haberler ona aykırı düşerdi. Gaybdan haber verdiğini söyleyen kahinlerin verdikleri haberler her zaman gerçek çıkmaz. Oysa Hz. Peygamber'in verdiği haberlerin gerçekleşmesi Kur'ân'ın Allah'tan gelen bir haber olduğunu kanıtlar. Bu durumda Kur'ân'daki gaybî haberler hem kitapta çelişki olmadığına hem de nübüvvetin ispatı niteliğindedir.¹²⁷

Mâturîdî, gaybî konularla alakalı ahad haberlerin hüccet olmadığını söyler ve usûl olarak vahye ve akla muhalif bulduğu haberleri reddedip bazen de bu rivayetleri aktarsa da meseleye farklı bir yorum getirmeyi tercih eder. Nakilden sonra Allah'ın insana verdiği aklın kullanılması gerektiğini düşünen Mâturîdî, gaybî konuların yorumuna da bu minvalde yaklaşır.

¹²⁵ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. X, s. 264-265.

¹²⁶ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. II, s. 541-542.

¹²⁷ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. III, s. 230.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İMAM MÂTURÎDÎ'YE GÖRE GAYBA KONU TEŞKİL EDEN TEMEL MESELELER

Bir şeyin gözden gizli kalması demek olan "gayb" mastardır ve "gâib" ile aynı anlamdadır. İki kelime arasındaki fark şu şekilde izah edilebilir; gayb görmediğin halde seni gören, gâib ise görmediğin ve seni görmeyen şeydir. Bu tanıma göre Allah için “gayb” denilebilir fakat “gâib” denilemez. Zaten bir şeyin “gayb” oluşu, Allah’ın ilminin dışında kalan hiçbir şey olmadığından Allah’a göre değil insanlara göredir.¹²⁸ *“Gökte ve yerde gâib hiçbir şey yoktur ki apaçık bir Kitap’ta (Levh-i Mahfuz’da) olmasın.” (Neml-27/75)*

Allah, Kur’ân’ın hiçbir yerinde kendini gayb kelimesi ile nitelendirmemiştir. Gayba konu teşkil eden meselelerde değerlendirme sebebimiz ise O’nun insanlar tarafından görünmeyen olmasıdır.¹²⁹ İnsanın Allah’ı gayb olarak değerlendirmesi kendi varlığının sınırlılığının bir sonucudur. Gayb denildiği vakit ilk esnada görünmeyen esrarlı varlıklar, durumlar, tabiat üstü hadiseler düşünülse de insan açısından ilk sıradaki gayb konusu Allah’ın zatıdır.¹³⁰

İnsanların göz ile müşahade edip görememesi açısından gayb kapsamında değerlendirilen Allah başlığı, özellikle müteşabihata konu olan bazı isimlere izafeti ile sınırlandırılarak ele alınacaktır.

A. Allah

Allah ismi cahiliye Araplarının bildiği bir isimdi. Cahiliye şiiri, bazı bileşik şahıs isimleri ve eski kitabeler bu duruma birer delildir. Göklerin ve yerin yaratıcısı olan Allah isminde bir tanrıya inanıyorlar ve onu en yüce mevkideki tanrı olarak görüyorlardı. Bu durumda Kur’ân onlara yabancı gelen bir tanrı isminden

¹²⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’ân Dili**, Azim Dağıtım, İstanbul, c. I, s. 167.

¹²⁹ Halis Albayrak, **Kur’ân’da İnsan Gayb İlişkisi**, s. 99.

¹³⁰ Halis Albayrak, a.g.e., s. 180.

bahsetmiyordu.¹³¹ Hatta cahiliye Araplarının kabul ettiği Allah kavramı ile Kur’ân’ın bahsettiği Allah kavramı birbirine oldukça yakındır. Bu nedenle Kur’ân bu yeni öğretiyi neden inanmadıklarını hayretle karşılar.¹³²

“Şayet o inkârcılara, Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı yasalarına boyun eğdiren kimdir?” diye soracak olsan, hiç tereddütsüz Allah’tır, derler. O halde haktan nasıl yüz çevirirler?” (Ankebut-29/61)

“Yine onlara, Göklerden su indirip de onunla ölü toprağa hayat veren kimdir? diye sorsan, hiç tereddütsüz Allah’tır, derler. De ki: ‘Hamd Allah’a mahsustur; ama onların çoğu akıllarını kullanmazlar.’” (Ankebut-29/63)

Cahiliye dönemindeki Arapların inandığı kavramlar arasında Allah kavramının da olduğunu gösteren diğer bir kanıt ise onlar için en mübarek mekan olan Kabe’nin Rabbi olduğuna dair inançlarıdır. Yalnızca Kur’ân’a bakılsa bile Arapların putlardan ayrı tuttukları bir Allah inancının mevcut olduğu görülür.¹³³

Ayetlerde Allah’ın gelmesi, öfkesi, eli, yüzü, gözü, kürsüsü, nefsi gibi ifadeler geçer. Alimlerin bir kısmı bu ifadeleri yorumlamazken bir kısmı ise Âli İmrân sûresinin yedinci ayetindeki durağı Mücahid’e dayandırılan kıraat şekliyle “rasihun” kelimesine koyarak te’vil ederler. İmam Mâturîdî bu nevi ayetlerin birkaç ihtimal taşıdığını söyler. Allah’ın hiçbir benzerinin olmadığı prensibine inanıp Allah’ın bu naslarda bahsedildiği gibi niteleneceğini ifade eder. Bunun yanında Allah’a nispet edilen fiillerde başkasına benzemediğinin şuuru da taşımak gerektiğini sözlerine ekler.¹³⁴

Öte yandan Razî’nin de ifade ettiği gibi Kur’ân’ın söylemine göre değişen bir varlığın ilâh olamayacağına kesin bir şekilde işaret edilmesi bu ayetlerin ulûhiyyete yaraşır şekilde te’vil edilmesini zorunlu hale getirir.¹³⁵

İmam Mâturîdî ayetlerde geçen muhkem ve müteşabih hakkında çeşitli görüşlere yer verir. Muhkem ayetler kitabın esasıdır, müteşabih ayetler ise başka manalarla benzerlik taşıyanlardır. Mâturîdî’ye göre Allah, öğrenilmesi ile bizi sınıadığı ve öğrenmekten bizi aciz bıraktığı diye ilmî iki kısma ayırır. Kalplerinde sapma meyli

¹³¹ Izutsu, **Kur’ân’da Tanrı ve İnsan**, s. 37.

¹³² Izutsu, a.g.e., s. 152-159.

¹³³ Izutsu, a.g.e., s.160-161.

¹³⁴ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. I, s. 170.

¹³⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “nüzul” maddesi, **DİA**, c. XXXIII, s. 310.

olanlardan kasıt ise müteşabihatın te'vilinin peşine düşen bidatçilerdir. Bunların amaçları insanların zihinlerini karıştırmaktır. Bu kişiler Allah'ın peygamberlerini dahi haberdar etmediği kıyametin saati gibi mevzularla uğraşır. Allah bu gibi konuların mahiyetini kendinden başka kimsenin bilemeyeceğini haber vermiştir. İmam Mâtûrîdî, müteşabih ayetlerin Kur'ân'da yer almasının hikmetinin iki ihtimali olabileceğini söyler. Birincisi; ona göre müteşabihler bilinen konularda ise alimin cahile üstünlüğünü ortaya koymak, diğeri ise insanları ayetten maksadın ne olduğunu araştırmaya yönlendirmektir. Eğer müteşabihler bilinmeyen konularda ise bir dünya imtihanı olduğunu kabul edip susmak gerekir.¹³⁶

Âlimler Allah'ı tanımak için Kur'ân'a müracaat etmiş ve kendisine nisbet edilen isim ve sıfatlardan hareketle O'nu aşkın bir varlık olarak tanımlamışlardır. Fakat bu tanımlamalarda farklı yöntemler kullandıkları için sıfatullah konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Tevhid inancının önemine binaen Allah'ın yaratılmışlardan hiçbir şeye benzemediği, eşi ve benzerinin olmadığı birçok ayette önemle vurgulanır. Bunun yanı sıra bazı ayetlerde ise Allah'tan bahsedilirken tevhid inancına zıt gibi gözüken birtakım teşbihlere ve müteşabih ifadelerle yer verilir. Çelişki gibi görünen bu durumu haberi sıfatlar oluşturur. Bunlar beşere ait özellikleri andıran, mana cihetinden müteşâbih olan sıfatlardır.¹³⁷

Bu sıfatlar literal manaları ile düşünüldüğünde el ve yüz gibi uzuvları olan, hareket eden kısacası yarattıklarına benzeyen bir zat akla gelir. Allah ayetlerle kendisinin her şeyden münezzeh olduğunu birçok kez ifade etmişken bu sıfatları doğru anlamak büyük önem arz eder. Bir kısmı Kur'ân'da bir kısmı hadislerde yer alan ve hem Kur'ân hem hadislerde mevcut olanları da vardır.¹³⁸ Bu kısımda Allah'ın zatı ve fiilleriyle ilgili olan haberi sıfatları Mâtûrîdî'nin nasıl te'vil ettiğini anlayabilmek için *Te'vilâtı'l Kur'an'dan* örnekler verilecektir.

¹³⁶ Mâtûrîdî, **Te'vilât**, c. II, s. 303-312.

¹³⁷ Recep Önal, "Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât En-Nesefî'nin Konuya Bakışı", **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, c. 14, 2016, s. 378.

¹³⁸ Mevlüt Özer, **İslam Düşüncesinde Tevhid**, Nun Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 166-168.

1. İtyan-Mecî (Allah'ın Gelmesi)

İtyan/اِيتَان ve mecî/مَجِئ kelimeleri Kur'ân'da çeşitli yerlerde geçen ve gelme anlamında kullanılan iki kelimedir. Bazı ayetlerde ise ityân ve mecî (gelmek) Allah'a nisbet edilir.¹³⁹

Sözlükte ityan “eta” kökünden “kolayca geliş” manasındadır. Hem hayır hem şer ifade eden kelimelerle birlikte kullanıldığı gibi hem somut hem de soyut şeyler için kullanılır.¹⁴⁰ Mecî ityandan daha geniş bir kullanıma sahiptir.

“cae/جاء” fiili rahat bir şekilde gelmek anlamındadır. İtyan elde edilmemiş olsa da getirilmek istenen şeyi kast etmek için söylenebilirken mecî sadece meydana gelen şeyler için kullanılır. Mecî de hem soyut hem de somut için kullanılır. Bazen bizzat geliş bazen de emir ile geliş ifade eder. Mesela “*Kentin en uzak yerinden bir adam koşarak geldi.*” (Yasin-36/20) ayetinde bizzat geliş anlatılırken “*Rabbin geldiği ve melekler saf saf dizildiğinde.*” (Fecr-89/22) ayetindeki geliş emir ile, bizzat değildir. İbn Abbas bu şekilde tefsir etmiştir.¹⁴¹

“...Allah'ın ve meleklerin gelmesini mi bekliyorlar? ...” (Bakara-2/210) ayeti ile ilgili bu Allah'ın emrinin gelmesidir, denilmiştir. İmam Mâturîdî ise ityan ile kast olunan mananın kıyamet olduğunu söyler. Ona göre Allah, kıyametin önemini göstermek amacıyla “Allah'ın gelmesi” şeklinde kelimeyi kendi zatına nispet etmiştir. Bunun gibi mecî ve istivâ fiilleri de hiçbir zaman gerçek manalarında kullanılmamıştır. Şehadet aleminde hükümdarların gelmesi de aslında onların emirlerinin meydana gelmesidir. Asıl manası ile gelmek, bir mekana geçmek mekan işgal eden varlıklar için geçerlidir. Oysa Allah mekandan münezzehtir. O halde Allah'ın gelmesini bir mekandan başka bir mekana intikal olarak düşünmek zaten temelden yanlıştır.¹⁴²

Mâturîdî, ayette “ilmîn gelmesi” (Alî İmrân-3/19) ifadesinde mecî kelimesini bir intikal ve mekan değişikliği gibi düşünmenin doğru olmadığını söyler. Ona göre bu durum mecî, ityan ve istivâ fiillerinin faili olarak Allah gelince de geçerlidir. Mekan değişikliği şeklinde anlayıp anlam vermek caiz olmaz.¹⁴³

¹³⁹ Bakara 2/210; En'âm 6/158; Fecr 89/22.

¹⁴⁰ İsfahani, **Müfredat**, s.8.

¹⁴¹ İsfahani, **Müfredat**, s.103-104.

¹⁴² Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. I, s. 414-415.

¹⁴³ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. II, s. 332.

“...Rabbinin gelmesini bekliyorlar...” (Enam-6/158) ayetinde ve “Yahut Rabbinin emrinin gerçekleşmesini mi bekliyorlar?” (Nahl-16/33) ayetinde olduğu gibi Rabbinin emri yani azabını mı bekliyorlar manasında kullanılmıştır. Zaten tehdit manasında Allah’a nispet edilen yerlerdeki kurala göre bu ifadelerle Allah’ın zatı değil O’nun azabı ve cezası kastedilir. Mâtûrîdî’ye göre yine Âli İmrân sûresinde “Allah kendisi hakkında sizi uyarıyor.” (3-28) ayetinde olduğu gibi Allah kendi zatı hakkında değil azabı hakkında uyarır.¹⁴⁴

İmam Mâtûrîdî, “Rabbin ve melekler geldiğinde...” (Fecr-89/22) ifadesini hiç kimsenin Allah’ın bir mekandan diğer bir mekana intikali şeklinde düşünmeyeceğini, Allah’a fiillerin neticelerinin nispet edilmesinin caiz olduğunu belirtir. Allah’a izafe edilen fiiller eğer onun şanına yaraşır şeyler değil ise o halde uygun bir mana takdir edilir. Mesela “...Allah hiç beklemedikleri bir yerden geliverdi.” (Haşr-59/2) ayetinde Allah’ın gelmesinden kasıt beşerin bir yerden bir yere intikali gibi bir durum değildir. Allah’ın azabının gelmesi manasındadır. İtyan ve mecî yani gelmek fiili farklı anlamları olan kelimelerdir. Her geldiği yerde onlara aynı anlamı vermek uygun olmaz. Mâtûrîdî, arazlara nispet edildiğinde şahıslara nispet edildiğinden farklı olarak “ortaya çıkma” manasına geleceğini ifade eder. Mesela “Allah’ın yardımı ve zaferi geldiğinde!” (Nasr-110/1) ayetinde Allah’ın yardımının gelmesi intikal değil ortaya çıkma anlamındadır. Bir diğer örnekte ise Allah “Hak geldi, batıl yıkılıp gitti.” (İsra-17/81) derken hakkın ortaya çıkmasını kast eder. Ona göre böyle bir ifadede hakkın bir yerden bir yere intikalini anlamak doğru değildir. Kısacası Allah’a nispet edilen gelme fiili ile O’na uygun olan mananın verilmesi gerekir. İmam Mâtûrîdî Allah araz değildir, bu nedenle arazlara nispeti halinde verilen anlamın O’na da verilmesi doğru değildir, bu durumda tefsirde tevakkuf etmek gerektiğini belirtir.¹⁴⁵

2. İstivâ

İstivâ/استوى; bir şeyin kendi zatındaki doğrulması, dikilmesi, bir şeyin tesviyesi, o şeyi ya yükseklikte veya alçaklıkta düzeltme manasına gelir.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Mâtûrîdî, **Te’vîlât**, c. IV, s. 326-327.

¹⁴⁵ Mâtûrîdî, **Te’vîlât**, c. X, s. 523-524.

¹⁴⁶ İsfehani, **Müfredat**, s. 251; İbn Manzur, **Lisanü’l-Arab**, c. III, s. 2163.

Kavram olarak İmam Mâturîdî istivâyî üç şekilde açıklamıştır. Birincisi bu fiil ala/على harfî ceri ile kullanıldığında istilâ yani hakimiyeti altına almak manasında kullanılır. “*Rahman arşa istivâ etmiştir/hükümrânlığı altına almıştır.*” (Ta-ha-20/5). İkinci manası, yukarı doğru çıkmak, üzerine yerleşmektir. “*...sırtlarına binesiniz, üzerine yerleştiğinizde Rabbinizin nimetini hatırlayasınız ...*” (Zuhruf-43/13). Üçüncü olarak ise tamam olmak, kemale ermek manalarına gelir. “*Musa olgunlaşınca, ona hikmet ve ilim verdik.*” (Kasas-28/14) ayetinde “esteve” fiili güçlü ve verilecek şeyi yüklenebilen anlamlarında kullanılır. Bunların dışında fiile, irade etti, yarattı anlamlarını verenler de olmuştur. İstevâ fiiline “hakimiyet altına alma” arşa ise “mülk” anlamı verenler ise Allah’ın bütün yaratıklarına hakim olduğu manasını verir.¹⁴⁷

Kemale erme manasını tercih edenler Allah’ın emrinin hakim olması, gökler ve yerin yaratılması ardından insan ve cin türünün yaratılması ve ölümden sonra dirilmenin kast edildiğini düşünür. Alemin yaratılmasının hikmeti ancak ölümden sonra insanların dirilmesi ile ortaya çıkar. Böylece arş yani mülk tamam olur.¹⁴⁸

İmam Mâturîdî bu nevi ayetlerin birkaç ihtimal taşıdığını söyler. Allah’ı bu naslarda bahsedildiği gibi nitelemenin yanında kendisine nispet edilen fiillerde başkasına benzemediğinin şuurunu da taşımak gerektiğini belirtir. Ona göre bu tür ilahi ifadelerde sözün özlü söylenmiş olması mümkündür. Mesela “*Sen ve Rabbin gidin ve savaşın*” (Maide-5/24) ayetinde aslında anlamın Rabbinin yardımıyla savaşın demek olduğu düşünülebilir. İtyan ve mecî ifadelerinin geçtiği ayetlerde kimse Allah’ın hakikat manasında geleceğini düşünmez. Semaya istivâ etmesi hususunda da benzer durum söz konusudur. Sema ya da arş hükümrânlık anlamında istivâ ise bu hükümrânlıkta eksik bulunmayan anlamındadır. Bir diğer bakış açısına göre de sema ya da arşa istivâ etmesi yücelik olarak da düşünülebilir. Çünkü sema yaratılmış alemin en üst ve en yüce noktasıdır. Allah her şeyin ötesinde en yüce konumdadır. Özetle İmam Mâturîdî istivâ ve diğer benzer ifadeler için Allah’ın fiilini yaratıkların fiiliyle, O’nun niteliğini yaratıkların niteliği ile kıyaslanmaması fikrini benimser.¹⁴⁹

Mâturîdî “Allah arşa istivâ etti” ifadesinden kastın hükümrânlık olduğunu ifade eder. “*Rabbiniz gökleri ve yeri altı günde yaratan sonra arşa istivâ eden...*” (A’raf-

¹⁴⁷ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VII, s. 268-269.

¹⁴⁸ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. IX, s. 513.

¹⁴⁹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. I, s. 410-412.

7/54) ayetinde Allah'ın beyan ettiği şekliyle daha önce temyiz gücüne sahip kimse yoktu. Daha sonra Allah bu güce sahip insanı yarattı. İnsana mevki ve mana olarak en yüce noktada olduğunu beyan için arşa istivâ ettiğini haber verdi. Mâturîdî, “Arşa istivâ”dan ehl-i teşbih gibi bir mekan anlamak doğru değildir, der. Çünkü Allah'ın bir mekan, bir taht ya da kürsüde oturmaya ihtiyacı yoktur. O bu gibi ihtiyaçlardan münezzehtir. Bilakis O varken henüz mekan diye bir şey yoktu. Bir mekanda olmak sonradan olmanın bir belirtisidir. Allah'a nispet edilen şeyden, yaratılanlar hakkında düşünölen anlama yorulması doğru değildir. Nasıl ki “hududullah” ifadesinde Allah'ın sınırları denilince maddî bir anlam düşünölmüyorsa istivâ ve benzeri kavramlarda da beşeri anlamların düşünölmemesi gerekir. “Sonra arşa istivâ etti” derken aslında Allah'a nispet edilen bir yaratma anlamı vardır. Kur'ân'da yaratma fiili farklı kelimelerle haber verilir. Bu söz ile Allah'ın arşı yaratmayı, onu yüceltmeyi ve hükümlanlığını tamamlamayı kastettiği söylenebilir.¹⁵⁰

İmam Mâturîdî Allah'a mekan nispet etmenin üç ihtimal doğuracağını söyler. Ya arş Allah'ın zatını kuşatmıştır ya O'na eşittir ya da Allah arşı kuşatmıştır. Bu üç ihtimal de Allah'ın zatının sınırlandırıldığı anlamını doğurur. Mekan tarafından sınırlandırılan zaman ile de sınırlandırılabilir. Böylelikle Allah zatı itibariyle eksik kalmış olur. Aynı zamanda ona göre istivâyı maddî yüksekliğe yormak da doğru olmaz. Aksine ayetlerde Allah'ın yüceliğine işaret vardır. “Dünyada falanca kişi bu bölgenin işini üzerine aldı ya da hakimi oldu” denildiğinde bu cümleden mekan manası anlaşılmaz. Bilakis bundan otoritesinin, hükmünün orada geçtiğinin anlaşılabileceğini belirtir. İstiva kelimesi de Allah'a nispet edildiğinde böyledir. Arş, insanlar için düşünebilecekleri en yüce mekandır. Bu manadan hareketle Mâturîdî, insan aklının tasavvur edebildiğı arşa atıf yaparak Allah'ın her türlü mekandan yüce olduğu vurgusunun yapılmış olabileceğini söyler. Sonuç olarak Allah'ın arşa istivâ etmesinden Kur'ân'ın ifadelerine bakarak O'na nispet edilen sıfatların ve fiillerin yarattıklarının sıfat ve fiillerine benzemediğini hatırimızda tutmamız gerektiğini sözlerine ekler.¹⁵¹

¹⁵⁰ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. V, s. 449-455.

¹⁵¹ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VII s. 267-269.

3. Vechullah (Allah'ın Yüzü)

Bilinen anlamıyla yüz organını ifade eden vech/وجه kelimesi her şeyin en değerli, en göze çarpan kısmı manasındadır. Bazen de bir şeyin bizzat kendisi için kullanılırken yöneliş, amaç ve saygınlık anlamlarını da taşır.¹⁵²

“Allah'ın vechi (yüzü) oradadır.” (Bakara-2/115). Bu ayet hakkında farklı görüş beyan edenler vardır. Allah'ın vechi oradadır; yani Allah'ın zatı, rızası, kıblesi veya rızasına vesile edinilen şey oradadır anlamları verilmiştir.¹⁵³

İmam Mâturîdî “vech” yani yüz organı anlamına gelen kelimenin Allah ile izafet halinde gelmesine dair yukarıda zikredilen görüşlere yer verir ama bu görüşleri verirken herhangi bir öznel açıklama ya da tercihte bulunmaz. Ama Rahman sûresinde “Azamet ve kerem sahibi Rabbinin zatı (vech) baki kalır.” (Rahman-55/27) ayetinde geçen “vech” için ise rızadan kinaye olarak kullanıldığını söyler.¹⁵⁴

İmam Mâturîdî vechullah ya da vechehu şeklinde Allah'a izafe olarak gelen ayetlerde rıza ve hoşnutluk manası vermekle yetinir.¹⁵⁵

4. Aynullah (Allah'ın Gözü)

Ayn/عين kelimesi organ olarak göz, gözü olan, bir şeyi gözetleyen gibi anlamlara gelir. Allah kelimesi ile izafe olduğunda Allah'ın koruması ve muhafazası manasındadır.¹⁵⁶

Ayn lafzı Kur'ân'da Allah'ın bir sıfatı olarak üç yerde geçer. “Bizim gözetimimiz altında ve öğrettiğimiz şekilde gemiyi yap...” (Hud-11/37). “Bunun üzerine ona şöyle vahyettik: Bizim gözetimimiz altında ve bildirdiğimiz şekilde gemiyi yap...” (Müminun-23/27). “Gözetim ve korumamız altında akıp gidiyordu, kendisine inanılmamış olan o kulumuza bir mükâfat olmak üzere” (Kamer-54/14).

Mâturîdî, “bi-a'yunina/بإعيننا” kelimesine bir kısım müfessirler emrimiz ve vahyimiz anlamı verirken bir kısmı ise gözetim ve korumamız altında anlamını

¹⁵² İsfehani, **Müfredat**, s. 513-514; Halil bin Ahmed, **Kitabu'l Ayn**, c. IV, s. 349-350.

¹⁵³ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. IX, s. 472.

¹⁵⁴ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. I, s. 545.

¹⁵⁵ ((Bakara-2/272), (Kehf-18/28), (Kasas-28/88), (Rum-30/38-39), (Rahman-55/27), (Leyl-92/20).

¹⁵⁶ İsfehani, **Müfredat**, s. 355; Halil bin Ahmed, **Kitabu'l Ayn**, c. III, s. 263.

vermişlerdir diyerek bu kullanım hakkındaki görüşleri belirtir. Kendisi ise burada iki ihtimal olduğunu söyler. Birincisi, Allah'ın gözü üzerinde olsun yani seni korusun anlamındadır. İkinci olarak ise, seni bilgilendirmemiz sayesinde manasındadır. Ona göre her iki durumda da Allah'ın koruması ya da bilgilendirmesi anlaşılır ki göz kelimesi burada bilindik anlamı ile kullanılmamıştır.¹⁵⁷

5. Yedullah (Allah'ın Eli)

Yed/يد kelimesi bildiğimiz el anlamında kullanılmakla birlikte geniş bir anlama sahiptir. Bu kelime bazen istiare yoluyla nimet manasına da kullanılır. Yardım etmek, kontrol ve mülkiyet manaları, bazen kuvvet anlamında da kullanımı söz konusudur.¹⁵⁸

Maide sûresinde Yahudiler “*Allah'ın eli bağlanmıştır.*” (Maide-5/64) dediler. Bunun anlamının Yahudilerin Allah'ın onlara azap etmekten alıkonmuş olduğu veyahut cimrilikten kinaye olduğu söylenir. Allah Yahudilere bol bol rızık vermişti. Daha sonra Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetini inkâr ile karşıladıklarında rızıkları kesildi. Mâturîdî'ye göre bu ayette bizzat elin kendisi kastedilmiş değildir.¹⁵⁹

“*Allah'ın eli onların eli üzerindedir.*” (Fetih-48/10) ayeti için ise Müslümanlar peygambere yaptıkları biate vefa gösterirlerse Allah'ın eli de onların üzerinde olacaktır diye yormak mümkün olduğunu söyler. Ya da burada Allah'a nispet edilen el ile Resulullah (s.a.) kastedilmiş olabilir. Resulullah'a (s.a.) yardım manasına gelebileceğini de söyler.¹⁶⁰

“*Kendi ellerimle yarattığım şu varlığın önünde seni secde etmekten alıkoyan nedir?*” (Sad-38/75). “Kendi ellerimle” ifadesi için alimler birçok te'vilde bulunur. Ancak İmam Mâturîdî bu zorlama te'villerin gereksiz olduğunu söyler. Allah'ın burada el kelimesini kullanmasının nedeni dünyada insanlar işlerinin çoğunu elleri ile yapar. Mâturîdî, eğer ayette belirtilen bu işi insanlar yapsaydı elleri ile yaparlardı diye düşünür. Allah'a nispetinde de bu manaya yormamızın uygun olacağını ifade eder.

¹⁵⁷ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VI, s. 129.

¹⁵⁸ İsfehani, **Müfredat**, s. 550-551; Halil bin Ahmed, **Kitabu'l Ayn**, c. IV, s. 410.

¹⁵⁹ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. III, s. 551.

¹⁶⁰ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. IX, s. 298-299.

Ona göre bu tarz kelimelerin Allah’a izafesinde hiç kimse bilinen eli düşünmez.¹⁶¹

“*Kıyamet gününde bütün dünya O’nun avucundadır.*” (Zümer-39/67). Mâturîdî’ye göre bu tarz ifadelerde meselenin aslı şudur ki Allah bu özelliklerden münezzeh olduğunu ifade etse de insanların anlayabilmeleri için kendi aralarında kullandıkları kelimeler ile hitap eder. Avuç denildiğinde bunun yarattıklarının avucu gibi olduğu düşünülmez. Çünkü Allah’ın benzeri olmadığı ayetlerle sabittir. Bu gibi ayetlerde Allah’a nispet edilen kelimelere benzerlikten başka manalar yüklenmelidir. Mâturîdî, mesela şu belde falan kişinin avucundadır denildiğinde o kişinin gücü ve kudreti kast edildiğine dair izahta bulunur. Bu örnekte olduğu gibi “kabda”, “yed” ve “yemin” ifadeleri de Allah’ın kudretini ve gücünü nitelemek için kullanıldığını belirtir.¹⁶²

6. Kurb (Allah’ın Yakın Oluşu)

“K-r-b” kökünden türetilen kurb/قرب, uzağın zıddı olan “yakın” manasına gelmektedir. Kelime olarak nesep ya da mekan bakımından yakınlığı ifade eder.¹⁶³

“Kurb” kelimesi mekan, zaman, mevki, nispeti güç ve koruma konularında kullanılır. “*Kullarım, beni soracak olurlarsa, de ki ben kendilerine çok yakınum.*” (Bakara2/186). Kur’ân’da şu ayetler de aynı konumdadır: “*Üç kişi gizli konuştuğu takdirde dördüncüsü mutlaka O’dur.*” (Mücadele-58/7), “*Biz ona şah damarından daha yakınız.*” (Kâf-50/16), “*Biz ona sizden daha yakınız, fakat göremezsiniz.*” (Vakı’a-56/85). İsfehanî’ye göre bu ayetler kurb kelimesinin güç ve koruma konularındaki kullanımına örnektir.¹⁶⁴

İmam Mâturîdî, “*Ben kendilerine çok yakınum*” beyanının birkaç şekilde yorumlanabileceğini söyler. Birincisi, bana itaat edene lütuflarım ile yakınlığımı gösteririm. İkincisi, dua edenlere cevap vermemle onlara yakın olurum. Ona göre buradaki yakınlıktan kasıt insanların birbirlerine fiziki yakınlıkları gibi mekan ve zat yakınlığı değildir. Bu ve buna benzer ayetlerde geçen yakınlık (kurb) kelimesinin ilim

¹⁶¹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VIII s. 646-647.

¹⁶² Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VIII s. 704-705.

¹⁶³ İbn Manzûr, **Lisanü’l-Arab**, c. 5, s. 3566.

¹⁶⁴ İsfehani, **Müfredat**, s. 398-399.

ve ihata yakınlığını ifade etmek için kullanıldığını ifade eder.¹⁶⁵

İmam Mâturîdî, Vakıa sûresinde geçen ayette “ölüm esnasındaki bir kişiye biz sizden daha yakınız”¹⁶⁶ derken bazı müfessirlerin bu durumu görevli meleklerin yakınlığı olarak tefsir ettiğini söyler. Siz melekleri göremezsiniz ve melekler gelip vazifelerini Allah’ın emriyle yaparlar. Bu nedenle bahsi geçen iş Allah’ın emri ile gerçekleştiği için Allah onu kendi zatına nispet eder.¹⁶⁷

Mâturîdî, “Biz ona sizden yakınız, fakat göremezsiniz” mealindeki ayetten, “Biz ona şah damarından daha yakınız” ayetiyle, Allah’ın yardımı ya da O’nun ilmînin anlaşılacağını belirtir. Ona göre ayetlerdeki yakınlıktan maksat, Allah’ın insanın açık ve gizli bütün hallerini bilmesinden kinayedir. “Biz onu daha iyi biliriz, ona herkesten daha çok yardım ederiz” gibi anlamlara da gelebileceğini ifade eder.¹⁶⁸

7. Nurullah (Allah’ın Nuru)

Karanlığın zıttı ziya¹⁶⁹, ışık, manasına gelen nur/نور kelimesi dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki çeşittir. Dünyevi nurun bir kısmı basiret ile görülebilen türdeyken bir kısmı bizzat göz ile görülen cisimlerden yayılan ışıktır.¹⁷⁰

Nur kelimesi Kur’ân’da bazı yerlerde Allah’a izafe olunarak gelir. “İsterler ki Allah’ın nurunu ağızlarıyla söndürüversinler...” (Tevbe-9/32). İmam Mâturîdî, ayette geçen Allah’ın nuru ifadesi için Allah’ı anma, tevhid, Kur’ân ve İslam’dır diyenlerin olduğunu söyler. Yani inkârcılar çeşitli yöntemlerle İslam’ın ve Kur’ân’ın yolundan alıkoymak ister. Mâturîdî’ye göre ise ayet buna güçlerinin yetmeyeceğini mecazi bir dille ifade eder.¹⁷¹

“...ama inkârcılar hoşlanmasalar da Allah nurunu muhakkak tamamlayacak!” (Saff-61/8) ayetinde geçen Allah’ın nuru ifadesi için de İmam Mâturîdî Allah’ın dini, kitabı veya resullerinin kastedildiğini belirtir.¹⁷²

¹⁶⁵ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. I I, s. 49.

¹⁶⁶ Vakı’a-56/85.

¹⁶⁷ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. I X, s. 508.

¹⁶⁸ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. I X, s. 351.

¹⁶⁹ İbn Manzûr, **Lisanü’l-Arab**, c. VI, s. 4571.

¹⁷⁰ İsfahani, **Müfredat**, s. 508.

¹⁷¹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. V, s. 359-360.

¹⁷² Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. IX, s. 632.

Bazı müfessirlerin “Allah göklerin ve yerin nurudur” (Nur-24/35) ayetini Allah göklere ve yere yolu gösterendir, şeklinde tefsir ettiklerini söyleyen Mâtürîdî, bu konuda bir yorum veya tercihte bulunmaz. Ayetin devamında ise “Allah nuruna dilediğini kavuşturur.” beyanındaki nur kelimesi için Hz. Muhammed’in (s.a.) getirmiş olduğu nur yani Kur’ân’dır açıklamasını yapar. İman, Kur’ân ya da Hz. Peygamber güzellik ve kıymet bakımından Allah tarafından nura benzetilmiştir yorumunda bulunur.¹⁷³

“...Artık Rabbinin nuruyla yer aydınlanır.” (Zümer-39/69). İmam Mâtürîdî burada geçen nurun, Allah’ın yeryüzü için yarattığı bir ışık olduğunu, kendi zatına ait bir nur olmasının muhtemel olmadığını söyler. “Rabbinin nuruyla” ibaresi Rabbinin nimetiyle, Rabbinin ihsanıyla, Rabbinin lütfuyla ifadelerine benzer. Bu noktadan hareketle Mâtürîdî’ye göre ayetten anlaşılan husus, yaratılan nimetler ve gönderilen lütuflardır. Yerin aydınlanmasından maksat sırların kalkması, hakikatin ortaya çıkması ve karışıklıkların son bulmasıdır. İnsanların dünyada yapmış olduğu hayır ve şer her işin kıyamette ortaya çıkmasıdır. Ya da o gün insan onun hayır mı şer mi olduğunu anlayacağından dolayı yaşanacak aydınlanmadan bahsedilir. İmam Mâtürîdî Rabbinin nuruyla sözü için bazılarının, “Rabbinin adaletiyle” manasına geleceğini söyler. Yani yer Rabbinin adaletiyle aydınlanır.¹⁷⁴

Bu dört ayette de Allah ismine izafeli gelen nur kelimesi için Mâtürîdî’nin bizzat ışık anlamından ziyade temsili anlatım yolunu tercih ederek mecazi anlamlara yordugunu söylemek mümkündür.

8. Nefsullah (Allah’ın Zatı/Kendisi)

Kur’ân’da nefis/نفس ruh, hava, ferahlık ve zat anlamlarında kullanılan bir kelimedir. Allah’a nefis kelimesi izafe edildiğinde sahip olma, kontrolü altına alma anlamlarına gelir.¹⁷⁵

İmam Mâtürîdî, “Allah kendisi hakkında sizi uyarıyor” (Al’i İmran-3/28,3/30)

¹⁷³ Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. VII, s. 562-564.

¹⁷⁴ Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. VIII, s. 707-708.

¹⁷⁵ İsfehani, **Müfredat**, s. 501; İbn Manzur, **Lisanü’l-Arab**, c. 6, s. 4500.

ayetinde Allah'a nispet edilen “nefs” kelimesinin manasını, akıbet ve ceza hususunda insanları ihtar etmesi olarak yorumlayanların bulunduğunu belirtir. Bunu örnek vererek açıklar: “Adamın biri diğerine, seni falan kişi hakkında uyarıyorum” derse, bununla o adamdan gelecek kötülüğü kastetmiş olur. Buna göre “Allah kendisi hakkında sizi uyarıyor” demek, böyle yaptıkları takdirde bizzat Allah’tan gelecek olan felaket ve cezadan onları uyarması anlamına gelir.¹⁷⁶

“...Sen benim içimdekini bilirsin, ama ben senin zatında olanı bilmem.” (Maide-5/116). Mâturîdî’ye göre burada geçen "nefs" kelimesi ile onunla içte gizlenen şey ve kişinin kendisi kastedilir. Allah Teala, yaratılanlar gibi nitelendirilmekten münezzehtir. Bu nedenle ayette, gizlenen şey anlamının kastedilmiş olduğu anlaşılır. Ona göre bu ayete “Sen bende olanı bilirsin, fakat ben sende olanı bilmem.” ya da “Benden olan şeyi sen bilirsin, fakat senin gaybına ben muttali değilim” manası verilebilir.¹⁷⁷

B. Şeytan, Melek ve Cin

İslamî kaynaklara göre duyular üstü aleme dair bilgi elde edebilmenin yolunun vahiy olduğu kabul edilir. Fakat şeytan, melek ve cin gibi duyu organlarıyla algılanamayan varlıklarla alakalı bilgi edinmek isteyen birtakım kişiler bu varlıklarla bağlantılı olduğunu söyleyenlerin iddialarına da inanır. Bu durumda duyular üstü varlıklar hakkında farklı yorumların ortaya çıkmasına sebep olur. Şeytan, melek ve cin İslam öncesi Arap toplumunun kendi uydurdukları tanrıları haricinde taptıkları ve kutsal gördükleri varlıklardır. Bu özellikleri nedeniyle şeytanlar, melekler ve cinler gayb alanının konusu olarak ele alınır.¹⁷⁸

İlk zamanlar tabiat üstü güçlere tapıyor ve henüz yüce bir tanrının varlığını tasavvur edemiyorlardı. Kur’ân nazil olmadan kısa bir dönem öncesinde gökleri ve yeri yaratıp idare eden bir tanrının varlığı hakkında düşünmeye başladılar. Bununla beraber arabulucu olarak gördükleri şeylerden ve şefaet düşüncelerinden henüz sıyrılıp

¹⁷⁶ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. II, s. 301-302.

¹⁷⁷ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. III, s. 652-653.

¹⁷⁸ İzutsu, **Kur’ân’da Tanrı ve İnsan**, s. 39.

tek bir tanrı düşüncesini kabul etmemişlerdi. Tapındıkları diğer güçler sayesinde korunduklarına ve yardım gördüklerine inanıyorlardı. Zaten atalarından miras yolu ile aldıkları inanç da bu yöneydi. Allah'ın da tapındıkları putlara ve şefaatçilere rıza gösterdiğini düşünüyorlar ve “eğer Allah bu işlerden razı olmasaydı onları yapmazdık” diyorlardı. Onlar sadece bir ilaha gaybî bir iman ile bağlanıp rıza gösterme seviyesine ulaşamamışlardı.¹⁷⁹

İslamiyet öncesi inançları hususunda herhangi bir köklü değişime karşı genel olarak düşmanca tavırları vardı. Putperestlik yaygın durumdaydı ve içlerinde yerleşik halde olan Yahudilere ve dışardan gelen Hristiyanlık propagandalarına hep karşı durmuşlardı.¹⁸⁰ Kur'ân'da içinde bulundukları bu durum şöyle ifade edilir: “*Onların çoğu ortak koşmadan Allah'a inanmazlar.*” (Yusuf-12/106).

İslam'ın gelişinden sonra duyular üstü varlıklar hakkındaki güvenilir tek bilgi kaynağı vahiydir. Kur'ân'da pek çok ayette bu varlıklardan söz edilir. Kur'ân yalnızca duyularla idrak edilen şehadet aleminden değil duyular üstü varlık aleminden de söz eder. Kur'ân'ın muhtevası şehadet ve gayb alemini içerdiği gibi beşeri olan kadar beşer üstü olanı yani şeytanları, melekleri ve cinleri de kapsar.¹⁸¹

Kur'ân'ın duyular üstü alemde bahsetmesinin sebeplerini sûrelerin bütünlüğü içerisinde doğru anlamak gerekir. Kur'ân'ın vurguladığı amacı anlamayan kişiler gayb alanı hakkında gereksiz ayrıntılara yönelerek asıl mesajı kaçırabilmektedir. Bu konularda ayetleri daha iyi anlayabilmek için Kur'ân'ın inmiş olduğu toplumun mevcut şeytan, melek ve cin anlayışlarının kökenlerini de bilmek gerekir. Kur'ân'ın melekler, şeytanlar, iblisler ve cinlerden bahsettiği ayetlerde Allah'ın her şeyi kuşattığı, hakimiyet ve egemenliğe tek başına sahip olduğu konularına açık bir şekilde vurgu yaptığı görülür. Kur'ân'ın muhatap kitlenin zihin yapısını göz önünde bulundurarak hayatta farklı işlerde birtakım araçlar kullanmaya alışmış olan kişilere gaybî bir meseleyi somutlaştırıp yakınlaştırmayı amaçladığı anlaşılır. Bu nedenle Kur'ân'ın asıl mesajını yakalayabilmek için meleklerin, şeytanların ve cinlerin mahiyeti, yaratılışı ve vazifeleri gibi konulara haddinden fazla dalmamak gerekir.

¹⁷⁹ İzzet Derveze, **Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı**, c. I, s. 404-405.

¹⁸⁰ M. M. El-A'zami, **Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi**, s. 53.

¹⁸¹ Temel Yeşilyurt, “Kur'ân'da Cin, Melek, Şeytan”, **Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Haziran, 2018, 2(1), s. 10.

1. Şeytan

a. Şeytan Kelimesinin Tanımı

Kutsal kitapların hepsinde şeytandan iradesi olan müşahhas bir varlık olarak söz edilir. Fakat bu kaynakların hiçbirinde fiziki özelliklerinden herhangi bir şekilde bahsedilmez. Bir varlık olarak bahsedilmesine rağmen şeytanın simgelediği kötü özelliklere sahip olan kişi ve durumlar için de aynı isim kullanılır. Eski Ahit'e göre insanlara imtihan vesilesi olması için daha yaratılıştan kötü olan ve Tanrı'nın yerine göz diktiği için kovulan şeytan, Yeni Ahit'e göre önceleri iyi bir melek iken daha sonra isyanı nedeniyle huzurdan kovulur. Kur'an'da ise şeytan, insan üzerinde etkisi olan bir varlıktır. Bazı ayetlerde şeytandan insanın düşmanı, bazen de müşahhas tek bir varlık yerine kötülüğü simgeleyen bir olgu olarak bahsedilir. Tanrı'ya isyanı ve kibri nedeniyle şeytana dönüşüp kıyamete dek lanetlenir. Böylelikle insanın düşmanı olarak kıyamete kadar uğraş verecek olan şeytan kötülüğün bir sembolü haline gelmiştir.¹⁸²

Sözlükte şeytan/شیطان, “şe-ta-ne” kökünden olup ip ile bağlamak, uzaklaşmak anlamına gelir.¹⁸³ Kimilerine göre ise “şe-ye-ta” kökünden “yandı” manasına gelir. Ebu Ubeyde azgın olan cine, insan ve hayvanların tamamına şeytan adının verildiğini söyler. İnsanların bütün kötü huylarına da şeytan adı verilir. Mesela Hz. Peygamber (s.a) “*Haset şeytandır, kırgınlık şeytandır*” der.¹⁸⁴

Şeytan, insanın düşmanı olarak tanımlanır ve ayetlerde şeytanın herhangi bir müdahalesinde insana Allah'a sığınması tavsiye edilir. Oysa şeytan, insanın kendi türünün dışında ve göremediği bir düşmandır. Mâturîdî'ye göre insana görmediği bir düşmandan korunmasını tavsiye etmenin iki hikmeti bulunur. İlki insanın böyle bir düşmana karşı her zaman daha dikkatli ve uyanık olması gerekir. İkincisi ise insanın böyle bir durumda daima Allah'a sığınıp niyaz halinde olması içindir.¹⁸⁵

Kur'an'da kötü niyetle yapılan gizli konuşmaların da insanın düşmanı olarak tanıtılan şeytandan olduğu belirtilir. “*O (tür) gizli konuşmalar ancak şeytandandır.*” (Mücadele-58/10). Adem İblis kıssası hakkındaki rivayetlerden birinde şeytanın

¹⁸² Harun Işık, “Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'a Göre Şeytan”, **Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (2018/13) s. 68-69.

¹⁸³ İbn Manzur, **Lisanü'l-Arab**, c. 4, s. 2264.

¹⁸⁴ İsfahani, **Müfredat**, s. 261

¹⁸⁵ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. V, s. 121-122.

gizlice Hz. Adem'e karşı niyetini dile getirdiği söylenir. *“Allah eğer beni Adem'e üstün tutarsa onu helâk etmek için uğraşacağım, o bana üstün tutulursa da kendisine düşmanlık yapacağım.”* Mâturîdî, bu rivayete göre kötülük hususunda gizli konuşma yapan ilk kişinin şeytan olduğunun anlaşılacağını söyler.¹⁸⁶

Şeytanın gayb alanının konusu olduğunu Nas sûresindeki “hannas” sıfatından da anlamak mümkündür. Çünkü hannas “görülmez ve ortaya çıkmaz” anlamlarına gelir. Nitekim bir ayette de Allah, *“Şeytanın hem kendisi hem de yandaşları, onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler”* (Araf-7/27) buyurur. Bu bağlamda gündüzleri görülmedikleri için yıldızlardan bahsederken de Kur'ân “el-hunnes” kelimesini yıldızların sıfatı olarak kullanır.¹⁸⁷

Gaybî alana ait olan Şeytan kavramı, Kur'ân'da bazen tekil bazen de çoğul kullanımla karşımıza çıkar. Özellikle Mekkî sûrelerde şeytanlar olarak çoğul kullanılır. *“İman edenlerle karşılaştıkları zaman, İnandık, derler. Fakat şeytanlarıyla (münafık dostlarıyla) yalnız kaldıkları zaman şüphesiz, biz sizinle beraberiz. Biz ancak onlarla alay ediyoruz”* derler. (Bakara-2/14). Kötülüğü simgeleyen şeytan kelimesi bazen mecazî olarak bazen de insanlar için kullanılır.¹⁸⁸

b. İslam Öncesi Toplumda Şeytan Kelimesinin Anlam Alanı

Şeytan, İslâm öncesi Arap toplumunda bilinip kullanılan bir kavramdır. Bazı kaynaklarda cahiliye zamanında erkek ve dişi şeytanların olduğuna dair bir inancın olduğu ifade edilir. Şeytan kelimesi kullanım olarak Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemden çok daha önceki dönemlere ait bir kelimedir. Hatta cahiliye döneminde Arap şairlerinin söz söylemedeki kabiliyetlerini şeytandan aldıkları düşünülürdü.¹⁸⁹

İnsanlar, şeytan ve melekler hakkındaki bilgiye kendi gözleri ile müşahade edememeleri nedeniyle sadece sahih haberler ile ulaşmıştır. Nesnelerin çirkinliğine şeytanla, güzel görülüp övülmesine meleklerle örnekler verilir. Mâturîdî'ye göre gözleri

¹⁸⁶ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. IX, s. 570.

¹⁸⁷ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. X, s. 662.

¹⁸⁸ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 187.

¹⁸⁹ Ali Osman Ateş, *Kur'ân ve Hadislere Göre Şeytan*, Beyan Yay., İstanbul 1995, s. 104.

ile müşahade edemedikleri şeylerin güzel ya da çirkin olduğu haber yoluyla insana bildirilmiş olmasında nübüvvetin ispatı söz konusudur. Çünkü peygamberler, şeytan ve melek gibi gaybî olan konular hakkındaki haberleri ancak Allah'tan alıp getirir.¹⁹⁰

Hz. Yusuf'u gören kadınların, *"bu bir beşer değil, bu ancak değerli bir melektir."* (Yusuf-12/31) demeleri, melek görmemiş olsalar da meleğin güzel olduğu anlayışının toplumda var olduğunun göstergesidir.¹⁹¹

Saffat sûresinde de bu duruma örnek vardır. *"Biz o zakkumu zalimler için bir sinama aracı yaptık. O, cehennemde yetişen bir ağaçtır. Tomurcukları sanki şeytanların kelleleri gibidir."* (Saffat-37/63-65) Ayette zakkum ağacının cehennemde bulunduğu ve zalimler için bir sinama aracı olduğu söylenmiş ve bu ağacın tomurcukları şeytanların kellelerine benzetilmiştir. Mâtürîdî, öncelikle zakkum ağacının ne olduğuna ve tomurcuklarının benzetildiği şeytanın mahiyetine dair görüşleri paylaşır. İmam Mâtürîdî'ye göre insanlar şeytanları görmemiş olsalar da şeytanlara karşı çirkin duygular besler. Bu durumu Hz. Muhammed'in (s.a) peygamberliğine dair büyük bir delil olarak düşünür. Şeytana dair zihinlerindeki bu algı vahyi bir bilgidir. İnsanlar bu bilgiye peygamberlerin verdiği bilgi ile ulaşmıştır. Mâtürîdî'ye göre onlar peygamberlik müessesine itiraz ediyorsa da aslında çirkinlik manasında kullandıkları şeytan algısını risalet ile elde etmiştir, öyleyse bu insanlar peygamberin her dediğini de kabul etmelidir.¹⁹²

c. Şeytanın İnsan Üzerindeki Tesiri

Kur'ân'da şeytanla alakalı ayetlerin tefsirinde Mâtürîdî'nin genel yorumu şeytanın insan üzerinde hiçbir gücünün olmadığıdır. Şeytan sadece telkin ve teklif etme iznini insana karşı kullanır. Bu nedenle her insan şeytanın vesveselerine rağmen kendi yapıp ettiklerinden sonuna kadar sorumludur. *"Şüphesiz Allah size gerçek bir vaatte bulunmuştu; ben de size bir söz verdim ama yalancı çıktım. Aslında benim sizi zorlayacak gücüm yoktu; benim yaptığım size çağrıda bulunmaktan ibaretti, siz de*

¹⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. III, s. 183.

¹⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VI, s. 234.

¹⁹² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. VIII, s. 567.

benim çağırma uydunuz. O halde beni kınamayın, kendinizi kınayın. Ne ben sizi kurtarabilirim ne de siz beni kurtarabilirsiniz. Ben daha önce, beni Allah'a ortak koşmanızı kabul etmemiştim. Doğrusu zalimler için elem verici bir azap vardır.” (İbrahim-14/22).

Mâturîdî, şeytanın insanlar üzerindeki etkisi ve uzaktan vesvese verdiği konusunda iki görüşe yer verir. Bir kısım alimlere göre şeytanın kalbe doğrudan bir etkisi vardır. Bunu “*Şeytan insanoğlunun bedenine kanın dolaşması gibi nüfuz eder.*” (Müslim, Selam, 24) rivayetine dayandırır. Diğer görüş ise şeytanın insanların kalpleri üzerinde herhangi bir hakimiyetinin olmadığıdır. O insanları ancak kötülüğe davet eder. Onun bu çabası insanın hayır veya şer hallerine bağlıdır. Mâturîdî, ayette de belirtildiği üzere şeytanın insanı kötülüğe davet etmek dışında bir gücünün olmadığını söylemenin doğruya en yakın görüş olduğunu ifade eder.¹⁹³

Mâturîdî “*sizi zorlayacak gücüm yoktur*” ifadesinde geçen “sultan” kelimesinin üç manaya geldiğinden bahseder. Birincisi güç, kahır; ikicisi delil, kanıt ve üçüncüsü velayet manasındadır.¹⁹⁴ İçlerinden delil manasına dikkat çeker. Şeytanın insanları kandırmak için söylediği iddialarında herhangi bir delili yoktur, oysa ki peygamberlerin davet ettikleri hakikatin delilleri vardır. Ona göre eğer insanın üzerinde şeytanın baskısı söz konusu olsaydı zorlanan insan mecbur olacak, mecburiyet altında kötü fiil yapan kişinin de mazur sayılması gerekecekti.¹⁹⁵

Halbuki insan delili olmayan ya da herhangi bir gücü olmayan şeytanın davetine uymak ile delilleri olan peygamberlerin davetine uymak arasında tamamen kendisi sorumluluk sahibidir. Şeytan tek başına bir güce sahip değildir. Onu güçlü kılan şey insanın iradesinin zayıf oluşu ve onunla baş edecek bir takvaya sahip olmamasıdır.¹⁹⁶ Mâturîdî’ye göre her kötülük şeytanın insanı davet etmesi ile başlar. Şeytan kişinin kalbine o işi sokar ve bu konuda vesvese verir. Sonra bu kötü iş insanda bir karara dönüşür ve sonunda da kişi bunu fiile dönüştürür.¹⁹⁷

Kur’ân’da içki, kumar, fal gibi kötülükler şeytan işi (ameli’ş-şeytan) diye isimlendirilir. “*Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç*

¹⁹³ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. I, s. 438.

¹⁹⁴ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VII s. 81.

¹⁹⁵ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VI s. 385-389.

¹⁹⁶ Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur’ân**, s. 191.

¹⁹⁷ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VI s. 208.

şeylerden ibarettir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.” (Maide-5/90). Mâturîdî, bu tanımlamanın izahını yaparken gerçekte bunların hiçbirinin şeytanın işi olmadığını belirtir. Çünkü bu çirkinlikleri bizzat yapan şeytan değildir. Ona göre bu işleri yapmaya davet etmesi ve bunları insanlara süslü göstermesi nedeniyle şeytana nispet edilir. Hz. Musa kavga eden iki kişi görür ve kendi halkından olan adam ondan yardım talep eder. Hz. Musa diğer adama bir yumruk atıp ölümüne sebep olur. Bunun üzerine ayetin bildirdiğine göre “Bu şeytanın işidir; o gerçekten ayartıcı ve apaçık bir düşman!” (Kasas-28/15) dedi. Bu kıssayı okuyunca da görülür ki şeytan açıkça bir iş yapmış değildir. Sadece Hz. Musa’yı kötü bir şey için ayartır. Adem-İblis kıssasında da aynı durum söz konusudur. “Şeytan onları bulundukları yerden çıkardı.” (Bakara-2/36). Şeytan, Adem ile Havva’yı bizzat gelip cennetten çıkarmaz, ayaklarının kaymasına ve oradan çıkarılmalarına neden olur. Mâturîdî, bu örneklerde olduğu gibi şeytanın insanları kötülüğe davet ettiği için kötü fiillerin ona nispet edildiğini ifade eder.¹⁹⁸

Şeytanın insana vesvese vermesi konusunda farklı yorumların doğmasına sebep olan sorun, bunu yapmaya nasıl imkan bulduğu meselesidir. Bazı rivayetlerde şeytanın kanın bedende dolaştığı gibi insanın manevî yapısına nüfuz ettiği ifade edilir. Mâturîdî, bu ifadeyi onaylamayanlar olduğunu söyledikten sonra kendisinin bunu makul bulduğunu açıklar. Ona göre nasıl ki yeme içme işlemi insanın vücudunda hayati bir enerjiye dönüşüyor, bu faktörler sinir sistemine ve tüm bedene fark edilmez yollarla etki ediyor, işte şeytanın insana vesvese vermesi buna benzer bir durumdur. Ona göre insan ne yazıcı meleklerin nerede oturduğunu bilir ne kalemlerin gıcirtısını duyar ne de hakkında yazılanları görebilir. İşte şeytanın vesvese vermesi de insan tarafından böyle fark edilmeyen türden bir haldir. Mâturîdî, şeytanın insana ne zaman ve nerede vesvese verdiğini belirlemenin ihtiyaç duyulan bir şey olmadığını söyler. Çünkü Allah, insana “Şeytan da yandaşları da kendilerini göremeyeceğiniz yerden sizi görürler” (A’raf-7/27) beyanıyla bu durumun belirlenemeyeceğini bildirir. Mâturîdî’ye göre önemli olan insanın manevî hayatını olumsuz yönde etkileyecek olan vesveseleri fark etme hususunda dikkatli olmasıdır. Allah insana lütfuyla bu tahrikleri fark edebilme imkânı verir.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. III, s. 604.

¹⁹⁹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. X, s. 665-666.

Mâturîdî'ye göre şeytanın imkan ve yöntemleri bilmekle mükellef olunan konular değildir. Ona göre şeytanın vesvesesine maruz kalındığında ayetlerin gösterdiği yol, Allah'a dönerek O'na sığınmaktır.²⁰⁰ “Eğer şeytanın kışkırtması seni etkilerse Allah'a sığın. Şüphe yok ki O işiten ve bilendir” (A'raf-7/200); “De ki: Rabbim! Şeytanların kışkırtmasından ve yanımda bulunmasından sana sığınırım” (Mü'minun-23/97-98); “Takva sahipleri, içlerine şeytandan gelen bir saptırıcı fikir doğduğunda O'nu düşünüp hemen gerçeği görürler” (A'raf-7/201).

Şeytan kâfirlerin dostu, gerçekte ise insanın düşmanıdır. Gücü olmamasına rağmen insana olan düşmanlığı için sadece çağrıda bulunur. İnsanın bu çağrıya itaat etmesi dışında şeytanın ona karşı hiçbir yaptırımı yoktur. Buna rağmen şeytanın bu çağrısı bile Allah tarafından zayıf olarak değerlendirilir. “Şüphe yok ki şeytanın kurduğu düzen zayıftır.” (Nisa-4/76). Mâturîdî'ye göre şeytan zaten tuzaklarına dikkat edip vesveselerinden korunan kimse karşısında zayıf bir yaratıktır.²⁰¹

İmam Mâturîdî, şeytanla alakalı olan ayetlerin çoğunluğunda onun insan üzerinde hiçbir gücü olmamasının altını çizerken Sad sûresinde, Hz. Eyyub'tan bahseden ayette Allah'ın şeytana verdiği gücün sebebini bilmediğini söyler. “Kulumuz Eyyub'u da an. O, Rabbine, Şeytan bana sıkıntı ve acı vermektedir diye seslenmişti.” (Sâd-38/41). Mâturîdî'ye göre bu ayette şeytana nispet edilen gücün ne olduğunu Allah'tan gelen bir bilgi olmadan bilmemize imkân yoktur. Fakat Allah'ın kulunu istediği şekilde imtihan etme hakkı her zaman vardır. O nedenle burada şeytana nispet edilen gücü Allah'ın kulunu sınama vesilesi olarak kabul etmek gerektiğini söyleyerek daha fazla bir yorumda bulunmaz.²⁰²

d. İblis Meleklerden mi Yoksa Cinlerden midir?

Kur'ân'da şeytanla alakalı iki kelime kullanılır. Bunlar şeytan ve İblis kelimeleridir. İblis kelimesinin “be-le-se/بليس” kökünden türediğini düşünenler vardır ve buradan hareketle iblas kelimesi şiddetli zorluk ardından doğan üzüntü ve

²⁰⁰ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. X, s. 665-666.

²⁰¹ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. I, s. 618.

²⁰² Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VIII s. 632-633.

pişmanlık, İblis ise aşırı üzgün, pişman anlamlarına gelir.²⁰³

Kur'ân'da İblis kelimesinin geçtiği on bir ayete bakınca ana konunun, şeytanın Hz. Adem'e secde etmemesi nedeniyle huzurdan kovulması olduğu fark edilir. Mâturîdî, tefsirinde öncelikle İblis hakkında farklı görüşlere yer verir. Bazıları onun meleklerden olduğunu, diğer bir kısım ise meleklerden olmadığını iddia eder. Melek olmadığını savunanlara göre melekler itaatkar ama İblis isyankardır. *"Beni ateşten, onu ise çamurdan yarattın"* (A'raf-7/12) ayetinin bildirmesi üzerine meleklerin nurdan yaratıldığını bu nedenle İblis'in melek olmadığını savunurlar. Mâturîdî, *"İblis hariç herkes"* ifadesi için Hasan-ı Basri'nin görüşünü paylaşır. Ona göre istisna konusunda istisna edilenin kendisinden istisna edilen şey türünden olması gerekmez. Meleklerden olduğunu savunanlar ne semavi kitaplarda ne de Kur'ân'da İblis'in meleklerden olmadığına dair herhangi bir kaydın olmadığını söyler. *"Onlar (melekler) emrettiği hususlarda Allah'a asi olmazlar ve kendilerine verilen talimatı yerine getirirler."* (Tahrim-66/6 ayetini buna bir delil olarak görür ve esasen melekler isyan edemeyecek olsaydılar o zaman onların itaatinden dolayı övülmelerinin bir manası olmazdı yorumunu yaparlar. Böyle inananlara göre *"O cinlerden idi"* (Kehf-18/50) ayetindeki cin kelimesinden melekler kastedilir, melekler duyu ötesinde bulunduğundan cin diye anılır. İblis meleklerdendir denilmiştir. Mâturîdî, *"İblis'ten başka hepsi secde ettiler. O cinlerdendi."* (Kehf-18/50) ayetinin anlamı hakkında ihtilaf edildiğini belirtir. Bazılarına göre İblis cennette çalışan cinlerdendi, bu nedenle bu ayette cinlerden olduğu söylendi. Bazıları ise meleklerin cin isminde bir kabilesinin bulunduğu ve İblis'in bu kabileden olduğunu iddia ettiler. Onlara göre bu nedenle ayette İblis'in cinlerden olduğu söylendi.²⁰⁴

Mâturîdî, Hasan-ı Basri'nin İblis meleklerden değildi, o Allah'ın dediği gibi cinlerdendi dediğini paylaşır. İblis, cinlerin atası ve Rabbine ilk karşı gelendir. Ayrıca Hasan-ı Basri İblis'in meleklerden olmadığına dair başka bir ayeti de delil getirir. *"...İblis'in dışındakiler secde ettiler. O secde edenler arasında yer almadı. "Allah buyurdu: 'Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir?' (İblis), 'Ben ondan daha üstünüm; çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın' dedi.'"* (Araf-7/11-12). Ayetlerde zikredildiği üzere Allah melekleri nurdan İblis'i ise nardan

²⁰³ İsfehani, **Müfredat**, s. 60; İbn Manzur, **Lisanü'l-Arab**, c. I, s. 343.

²⁰⁴ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VII s. 181-182.

(ateşten) yaratmıştır, nar (ateş), nur ile aynı cevherden değildir. Bu da İblis'in meleklerden olmadığını gösterir. Hasan-ı Basrî'den gelen bu rivayeti paylaşmasına rağmen Mâturîdî, “İblis'in meleklerden olup olmadığını bilmeye değil bizim düşmanımız olduğunu bilmeye ihtiyacımız vardır” diyerek ana konunun ne olduğunu vurgulama ihtiyacı duyar.²⁰⁵

İmam Mâturîdî'ye göre İblis'in melek ya da cinlerden olması hususundan daha mühim olan şey, Kur'ân'da ondan bahsedilme sebebidir. Adem İblis kıssası hakkında beyan edilen görüşleri belirtmiş olmasına rağmen kendisi bu ayetin tefsirinde görüşünü söylemez. Ona göre bu kıssanın ana teması nübüvvetin ispatıdır. Çünkü Hz. Peygamber (s.a) kıssayı semavi kitaplardaki şekliyle anlatmıştır. Fakat O ne bu kitapların dilini biliyor ne de o dinlerin mensuplarından bu konuda bilgi almıştır. Mâturîdî, Kur'ân'ın bu kıssaya yer vermiş olmasının nedenini Hz. Muhammed'in bu bilgiyi vahiy yolu ile aldığıının vurgulanması olarak görür. Bu nedenle de Mâturîdî'nin bu ayetleri okuma usulüne dair denilebilir ki o İblis'in cevheri üzerinde uzunca durmaya ihtiyaç duymaz. Ona göre İblis'ten bahsetme sebebi nübüvvetin ispatıdır, yani bu ayetler bilgi vermekten ziyade işlevsel bir amaç taşır.²⁰⁶

Buraya kadar İblis'in melek mi, cin mi olduğu hususundaki tartışmalara daha farklı bir bakış açısı ile yaklaşan Mâturîdî, başka bir ayetin izahında istisna edatını İblis'in meleklerden olduğuna kanıt olarak değerlendirir. “*Bunun üzerine meleklerin hepsi secde ettiler. Yalnız İblis hariç; o, secde edenlerle birlikte olmaktan kaçındı.*” (Hicr-15/30-31). İstisna pozisyonunda olan sözün icmalen zikredilen şeylerden düşmesi gereklidir. Ona göre secde emri İblis'in içinde bulunduğu topluluğa hitabendi ve istisna da bu topluluktan yapıldı. Mâturîdî secde emri ve ayette var olan istisnanın İblis'in meleklerden olduğunu gösterdiğini söyler.²⁰⁷

Kur'ân'da farklı sûrelerde geçen Adem İblis kıssasına nübüvvetin ispatı olarak bakan Mâturîdî burada tercihini melek olduğu yönünde kullanır.

Hemen ardından ise bu kıssanın Kur'ân'ın farklı yerlerinde geçmesine rağmen hadisenin bir kere yaşanmış olduğuna işaret eder. Ebu Bekir el-Esam'dan bu durumun izahını paylaşır. Ona göre İblis kıssasının değişik yerlerde ve farklı sözlerle

²⁰⁵ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. IV, s. 368.

²⁰⁶ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. I, s. 423-425.

²⁰⁷ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VI, s. 437.

zikredilmesinin sebebi, bu kıssa diğer ilahi kitaplarda farklı sözlerle geçer. Allah, Kur’ân’da onların kitaplarındaki bu farklılıklara göre zikrederek Resulullah’ın bu kıssayı Allah’ın bildirmesine göre beyan ettiğini vurgulamış olur.²⁰⁸

Şeytanın ne olduğu, mahiyeti, işlevi ve özellikleri açısından birçok şey söylenmiştir. Bu noktada Matûridî’nin bu kavramı farklı yorumlarla izah ettiği de görülür. “*Münafıklar iman edenlerle karşılaştıkları vakit, biz de inandık derler. Şeytanlarıyla baş başa kaldıkları zaman ise, Aslında biz sizinle beraberiz, müminlerle sadece alay etmekteyiz diye konuşurlar!*” (Bakara-2/14). Bu ayetin yorumunda Mâturîdî, halktan uzaklaştıkları için kahinlere de şeytan denildiğini ya da tüm kahinlerin emrinde bir şeytanın bulunması nedeniyle onlara bu ismin verildiğini, bir diğer görüşe göre de hududu aşan ve bunda ısrarcı olan herkese şeytan denildiğini belirtir.²⁰⁹

“*Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman yarattık. Bunlar, aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar. Rabbin dileyeydi bunu yapamazlardı. Artık onları uydurdukları şeylerle baş başa bırak.*” (En’am-6/112). Bu ayette insan ve cin şeytanlarını izah ederken Mâturîdî, yine öncelikle farklı görüşlere yer verir. Bazılarına göre şeytanların tamamı cinlerdendi. Onlar insanları Allah’a isyana çağırırlardı. Bazılarına göre ise cinlerden de insanlardan da şeytan olanlar var ve bunlar kendi cinsini Allah’a isyan etmeye çağırır. Mâturîdî ise bu noktada her kim bir başkasını günaha ve isyana davet ederse, o şeytandır, zaten şeytan Allah’ın rahmetinden uzak olandır diyerek aslında konuya daha genel bir çerçeve çizer.²¹⁰

e. Cibî ve Tağût

“جبت/c-b” kendisinde hayır bulunmayan değersiz şey anlamında bir kelimedir. Allah dışında tapınılan her şeye, sihirbazlar ve kahinlere de cibî adı verilir.²¹¹

²⁰⁸ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VI, s. 438.

²⁰⁹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. I, s. 386.

²¹⁰ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. IV, s. 222.

²¹¹ İsfahanî, **Müfredat**, s. 85; İbn Manzûr, **Lisanü’l-Arab**, c. I, s. 534.

Azmaq, haddi aşmaq anlamındaki “t-ğ-y/طغى” kökünden gelen tağut kelimesi hem tekil hem çoğul için kullanılıp Allah dışında tapınılan her şeye isim olur. “*Tağutu inkâr edip Allah 'a inanan kimse kopmak bilmeyen sağlam bir kulpa sarılmıştır.*” (2-Bakara/256). “*Kâfirlerin dostları tağuttur.*” (2-Bakara/257). Tağut her türlü azgınlıklarından dolayı sihirbaz, kahin, cin ve doğru yoldan sapanlar ve onların liderleri için kullanılır.²¹²

“*Kendilerine kitaptan nasip verilenleri görmedin mi? Putlara ve batıla(cibt-tağut) iman ediyorlar, sonra da kâfirler için, bunlar Allah'a iman edenlerden daha doğru yoldadır diyorlar.*” (Nisa-4/51).

İmam Mâturîdî ayette geçen ‘cibt’ ve ‘tağut’ kelimeleri hakkındaki görüşleri paylaştıktan sonra kendisi yorumunu ekler. “Cibt” kelimesine şeytan, büyü, kahin; “tağut”a ise şeytan, Arapların kahinleri diyenlerin olduğunu söyler. Bir görüşe göre de şeytan ve kahinlere inanmaları nedeniyle Yahudilerin alimlerinden Huyey b. Ahtab ve Kâb b. Eşref’tir de denir. Mâturîdî, tağut kelimesinin rahmet ve rehbet köklerinden türeyen “rahamut” ve “rehebut” gibi “tuğyan” kökünden türemiş bir isim olduğunu belirtir. Taşkınlıkta son noktaya ulaşanlar ve Allah’tan başka kendisine ibadet etmenin helal kabul edildiği herkes için kullanılır. Cibt kelimesi için ise büyü manasına geldiği söylenir. Mâturîdî, cibt ve tağut hakkında yapılan bu yorumlardan hangisi kabul edilirse de Allah’ın bu kelimelerle ifade edilen durumları yermesini ve bunlara iman edenleri cahillikle nitelemiş olmasını vurgular.²¹³

Gaybî konularda peygamberlerin söylediği şeylerin, nübüvvetin bir kanıtı olduğu kanısında olan Mâturîdî, birçok ayette şeytan kavramını da bu bakış açısı ile değerlendirir. Genel olarak kendi görüşlerini belirtmeden önce mevcut farklı görüşlere yer verir. Şeytanın hareket alanının kötülüğe davet olarak sınırlı olduğunu birçok defa tekrar eder. Bazı yerlerde de Allah’ın sınırlarını aşan, asi olan herkese şeytan denileceğini söyleyerek çerçeveyi oldukça geniş tutar.

²¹² İsfahanî, **Müfredat**, s. 304-305; İbn Manzur, **Lisanü’l-Arab**, c. IV, s. 2678.

²¹³ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. III, s. 206-207.

2. Melek

a. Melek Kelimesinin Tanımı

Melek, ilahî dinlerin hepsinde varlığına inanılan ve iman akideleri içerisinde sayılan bir kavramdır. Farklı dinlerdeki melek algısında ortak noktalar olduğu gibi görüş ayrılıkları da bulunur. Dinlerin melek inancındaki temel ortak noktası, meleklerin duyular üstü varlıklar oluşu ve insandan farklı bir cevherden yaratılmış olmalarıdır. Tüm bu dinlere göre melekler çeşitli görev ve sorumluluklara sahiptir.²¹⁴

Kur'ân'da meleklerin varlığına inanma, imanın temel kaidelerinden biri sayılır ve meleklerin varlığını reddetme ise bir sapkınlık hali olarak ifade edilir. *“Ey iman edenler! Allah'a, peygamberine, peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr eden kimse iyice sapıtmıştır.”*” (Nisa-4/136).

Melek/ملك kelimesinin kökeni ve anlamı ile ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır. Melek kelimesi İbranice ve Arapça gibi Sâmi dillerde “göndermek” manasına gelen “l'ek” kökünden olup “haberci, kuvvetli, güçlü ve yöneten” manalarına geldiği²¹⁵, muhtelif şekillere girebilen ve duyular üstü nurani ve latif varlıklara dendiği²¹⁶, bazı ayetlerde geçen melâike kelimesinin müfredi olduğu²¹⁷, melk kökünden türemiş olup ruhani varlıklardan yönetimle meşgul olan kısmına melek, insanlardan yönetimde olana ise melik²¹⁸ ismi verildiği söylenmiştir.

Meleklerin nurani varlıklar olduğu ifade edilmiş olsa bile onların cevherleri hakkında kesin bilgiye ulaşmak zor görünür. Hadislerde meleklerin nurdan yaratıldığına dair ifadeler geçer. Hz. Aişe'den nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber *“Melekler nurdan, cinler yalın bir ateşten, Adem ise, size nitelendirilen şeyden*

²¹⁴ Murat Serdar, “Semavi Dinlerde Dört Büyük Melek”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 13:2, 2008, s. 228.

²¹⁵ Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, **Es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâh'l-Arabiyye**, Daru'l-İlmi Li'l-Melayin, Beyrut 1990, c. IV, s.1611; el-Fîrûzabâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn, **el-Kâmûsu'l-muhît**, tah: Mektebu't-tahkîki't-turâsi fî müesseseti'r-risâle, Müessesetü'r risâle, Dimeşk 1998, s. 954; Erbaş, Ali, **DİA**, “melek”, c. XXIX, s. 37.

²¹⁶ Seyyid Şerif Cürcani, **Kitabu't-Ta'rifat**, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1983 s. 229.

²¹⁷ İbn Manzûr, **Lisanü'l-Arab**, c. 10, s. 496; Halîl b. Ahmed, **Kitabu'l-Ayn**, c. IV, s. 166

²¹⁸ İsfahanî, **Müfredat**, s. 473.

(topraktan) yaratıldı” (Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. 6, s. 168) buyurur. Kur’ân’da ise meleklerin nurdan yaratıldıklarına dair herhangi bir bilgi yoktur.²¹⁹

Kur’ân’da İslam dininin inanç esasları arasında sayılan meleklerin özellik ve görevleri hakkında bilgilere yer verilir. “Şüphesiz Rabbin katındaki (melek)ler O’na ibadet etmekten büyüklenmezler. O’nu tespih ederler ve yalnız O’na secde ederler.” (A’raf-7/206).

Meleklerin yaratılışında Allah’ın tabiat ve insan ile ilişkileri yönünden birçok hikmetin olduğu söylenebilir. Varlık bilgisine sadece deney ve gözlemle ulaşılabileceğini düşünen akılcı anlayışlara karşı varlığın sadece maddeden oluşmadığına, ruhani yönlerinin de olduğuna dair melek inancı her din açısından önemli bir yere sahiptir.²²⁰

İslam inancında meleklerin varlıkları vahiyle de belirtildiği üzere haber verilen ve kabul edilmesi zorunlu bir iman meselesi olarak görülür. İslam dini açısından meleklerin varlığı hususunda fikir ayrılığı olmamasına rağmen yapılarının müphem olması nedeniyle mahiyetleri hakkında ihtilaflar mevcuttur. Müslümanların çoğunluğunun kabul ettiği görüş ise melekler gökte bulunan, çeşitli biçimlere girebilen ve yer işgal eden cisimlerdir. Bazılarına göre ise melekler zatıyla kaim, yer işgal etmeyen bir cevherdir.²²¹

İslam’ın gelişi ile birlikte melekler varlık kategorisinde farklı bir yer edinmiş ve bu varlıklar artık tapınma unsuru olmaktan çıkarılmıştır. Allah’ın emirlerini yerine getiren varlıklar olarak aynı insan gibi O’na ibadet eden aciz kulları konumuna yerleştirilmiştir. Bu durum ayetler ile Kur’ân’da şöyle beyan edilir: “Ne Mesih Allah’ın bir kulu olmaktan geri durur ne de yakın melekler. Büyüklenerek O’na kulluktan geri duranların hepsini Allah, yakında huzuruna toplayacaktır.” (Nisa-4/172).

Gayb alanına ait unsurların Arapların zihinlerindeki anlamları İslam ile yeniden konumlandırılmıştır. Melek inancı temelde muhafaza edilse de İslam’ın yeni öğretisi ile büyük bir semantik değişim geçirir.²²²

Kur’ân’da birçok ayette meleklerden ve onların sürekli Allah’ı tesbih halinde olduklarından bahsedilir. “Neredeyse gökler (onun azametinden) üstlerinden

²¹⁹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. I, s. 425.

²²⁰ M. Sait Özervarlı, “melek” maddesi, **DİA**, c. XXIX, s. 40-41.

²²¹ Süleyman Ateş, **Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988, c. I, s.132-133.

²²² Izutsu, **Kur’ân’da Tanrı ve İnsan**, s. 41.

çatlayacaklar. Melekler ise, Rablerini hamd ile tespih ederler ve yeryüzündekiler için bağışlanma dilerler. İyi bilin ki Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (Şûra-42/5).

İmam Mâturîdî duyular üstü varlık olan melekleri, insanları gören ama onlar tarafından görülemeyen varlıklar olarak tarif eder. Ona göre insan, yapısına bağlı bazı engeller nedeniyle melekleri göremez.²²³

Allah dünya hayatında insana gayb alanına ait şeyleri görebilme kudreti vermemiştir. İnsan yapısı bu konularda zayıftır. Mâturîdî’ye göre “*Kıyamet gününde insana, açılmış vaziyette önüne konulacak olan bir kitap çıkaracağız.” (İsra-17/13)* ayetinde nasıl ki insan ahirette o kitabı görecektir ise yine aynı şekilde insanların yaptıklarını kayıt altına alan melekleri de görebilecektir.²²⁴

b. İslam Öncesi Toplumda Melek Kelimesinin Anlam Alanı

İslam öncesi Arap toplumunda melek inancı, atalarından bu yana devam eden bir inanıştır. Bu inanç onların duyular üstü alana ait varlıklar olduklarını kabul etme, Allah’ın kızları olarak görme ve şefaathlerini umma şeklindedir. Meleklerle ibadet ediyor, onların aracı olarak şefaathini umuyorlardı. Cahiliye döneminde müşrikler, Allah ile melekler arasında bir akrabalık olduğunu iddia ediyordu. Müşrik Araplara göre melekler Allah’ın kızlarıydı ve yeryüzünde onların sembolü olarak gördükleri bazı putlar edinmişler ve onlara Lat, Menat, Uzza gibi dişi isimleri koyulmuştu. Allah katındaki durumlarının kendi durumlarından daha etkili olduğuna inanıyorlardı. Kısacası Arap toplumunda İslam öncesi dönemlerde meleklerin varlığına inanç ve zihinlerinde onlara ait üstün bir konum söz konusuydu. Bazen onları Allah ve insan arasında bir aracı olarak görüyor, bazen de tek başına bir tapınma unsuru olarak kabul ediyorlardı. Daha önceki peygamberlerin tebliğleri vasıtasıyla onların birtakım görevlerinden haberdar oldukları da anlaşılır.²²⁵

²²³ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. V, s. 28.

²²⁴ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. IX, s. 353.

²²⁵ İzzet Derveze, **Kur’ân’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı**, c. I, s. 368-369; İzutsu, **Kur’ân’da Tanrı ve İnsan**, s. 40.

Daha önce melek görmemiş olsalar bile meleğin güzel olduğu anlayışı toplumda mevcut bir görüştür. Güzel olan şeyleri meleğe, çirkin olan şeyleri de şeytana benzetiyorlardı.²²⁶

c. Kulak Hırsızlığı (İstiraku's-Sem) ve Melekleri Aracı Kabul Etme/Tapma

Cahiliye döneminde Araplar, kulak hırsızlığı (istirâku's-sem/استرق السمع) olarak isimlendirilen Allah'ın Mele-i A'la'da meleklerle konuşması sırasında cinlerin gizli bir şekilde bilgi aşırıp kahin, mecnun ve şair olan birtakım kişilerle bu bilgileri paylaştıkları inancına sahipti.²²⁷

Mâturîdî, bu noktada nasıl oluyor da melekler gökyüzünü korumakla görevli oldukları halde cinler haber hırsızlığı yapma imkânına sahip olmuştur sorusuna şu cevabı verir: Melekler de imtihan edilir ve onlar başka işlerle meşgul oldukları sırada cinler gelip haber hırsızlığı yapma imkânını bulmuş olabilirler. Cinlerin nasıl ve ne sebeple melekleri dinlediklerini bilemeyeceğimizi belirten Mâturîdî, iki ihtimalden bahseder. Allah yeryüzünde olacakları bir kitapta yazmıştır ve cinler oraya bakarak bilgi elde eder. Ya da melekler kendi aralarında konuşurken cinler onların konuşmalarını dinler. Mâturîdî, bununla cevherleri farklı olsa da cinlerin, meleklerin konuşmalarını anlayabileceklerine işaret olduğunu düşünür.²²⁸

Müşrikler, melekleri Allah'ın kızları olarak kabul ediyor ve onlara dişi varlıkların adlarını veriyordu. Mâturîdî, bu iddialarının asılsız olduğunu ayetlerde birçok kez ifade edildiğini söyler. “*Ahirete inanmayanlar meleklerle dişi varlıkların isimlerini veriyorlar. Oysa onların bu konuda bir bildikleri yok; sadece zanna uyuyorlar. Zan ise asla gerçek bilginin yerini tutamaz.*” (Necm-53/27-28). Mâturîdî'ye göre meleklerin dişi olduğunu anlayabilmeleri için ya onları müşahade etmiş olmaları ya da peygamberden böyle bir haberin onlara ulaşmış olması gerekir. Oysa ki peygambere inanmayan bu kişiler istidlalde de bulunamazlar. Mâturîdî, bilgiye

²²⁶ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VI, s. 234.

²²⁷ İzzet Derveze, **et-Tefsiru'l-Hadîs, Nüzul Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri**, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2014, c. II, s. 16.

²²⁸ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VIII, s. 548.

ulaşmanın üç yolunu da elde edememiş bu kişilerin iddialarının sadece bir kuruntudan ibaret olduğunu ifade eder.²²⁹

Melekleri, cinleri ve putları Allah’a yakın kabul ettikleri için aracı olduklarını düşünerek onlara yalvaranları, Allah kendisinden başka kimseye yalvarmamaları için ayetlerde birçok kez uyarır. “*De ki: Allah’ı bırakıp da tanrı olduğunu ileri sürdüklerinize yalvarın! Ama onlar sizin sıkıntınızı ne kaldırabilir ne de ferahlığa çevirebilirler.*” (İsra-17/56).

Ayetler, muhataplara Allah’tan başka kimseden bir şeyler ummamaları ve korkmamaları için ikazda bulunur. “*De ki; Allah’tan başka (İlâhî güçlere sahip) sandığınız varlıkları çağırın bakalım! Onlar göklerde ve yerde zerre miktarı bir şeye sahip olmadıkları gibi, buralarda herhangi bir ortaklıkları da yoktur; Allah’ın onlardan bir destekçiye de ihtiyacı bulunmamaktadır.*” (Sebe-34/22).

“*Bu insanların yalvardıkları o varlıkların Allah’a en yakın olanları bile Rablerine daha yakın olabilmek için vesile ararlar; O’nun rahmetini umar, azabından korkarlar. Rabbinin azabı gerçekten sakınılması gereken bir azaptır.*” (İsra-17/57). Bu ayette geçen vesile kelimesini bazıları melekler olarak yorumlar. İmam Mâturîdî, eğer buradaki vesilenin melekler olduğunu düşünürsek o zaman ayetin manasının şöyle olacağını söyler: Kendileri de Allah’a itaat için vesile arayan bu varlıklara (meleklerle) niçin tapıyorsunuz? Ona göre bu ifadeyle Allah, Mekke halkına ne kadar da akılsızca bir tutum içinde olduklarını belirtir.²³⁰

“*O gün Allah onların hepsini toplayacak ve meleklerle soracak: Bunlar mıydı size tapmakta olanlar? Melekler şöyle cevap verecekler: Hâşâ! Sen yüceler yücesisin. Bizim velimiz onlar değil sensin. Gerçekte onlar cinlere tapıyorlardı; çoğu onlara inanmıştı.*” (Sebe-34/40-41). Allah “bunlar mıydı size tapanlar?” diye sorar ve melekler evet ya da hayır demek yerine soruya cevap olarak gözükmeyen bir ifadeyle karşılık verir. İmam Mâturîdî meleklerin cevabını inkâr edenlerin iddiasına cevap olarak değerlendirir. Ona göre inkârcılar, meleklerin Allah’ı bırakıp kendilerine tapmaları konusunda onlara emir vermiş olduklarını iddia ediyordu. Bunun üzerine melekler de bu iddiaya karşılık bu cevabı vermiş olmalıdır. Bu durum Allah’ın Hz. İsa’ya “*İnsanlara sen mi ‘Allah’ın dışında beni ve annemi birer tanrı edinin’ dedin?*”

²²⁹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. IX, s. 427.

²³⁰ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VII, s. 67.

(Maide-5/116) demesi gibidir. Meleklerle göre inkârcılar cinlerin ve şeytanların vesveselerine kulak verip onlara itaat ediyordu. Elbette Allah ezeli ilmî ile her şeyi bilmekte lakin yaptıklarından ötürü inkârcıları ayıplamak ve yalanlarını ortaya çıkarmak için bu soruyu sormuştur. Mâturîdî ayetteki soru cevabın bu şekilde yorumlanabileceğini söyler.²³¹

d. Meleklerin Günah İşlemesinin İmkânı

Bakara sûresinde geçen Adem İblis kıssasında meleklerin “*yeryüzünde kan dökecek birini mi yaratacaksın?*” (Bakara-2/30) sorusuna alimler farklı anlamlar yükler. Bu durumun, meleklerin bir dil sürçmesi sonucu olduğunu söyleyenler olduğu gibi, bazıları bu soruyu İblis’in sorduğunu söyler. Bir kısım alimler ise meleklerin günah işlemesini caiz görür ve böyle bir soru sormalarını günah olarak değerlendirir. Onlara göre meleklerin fiilleri cebir ilkesine bağlı olsaydı yaptıkları ibadetler konusunda övülmezlerdi. Bu iddiayı paylaşanlara göre “*Melekler Allah’a asi olmaz*” (Tahrim-66/6) ayetine dayanarak günah işleme ihtimali olmayan kimseler için bu tarz bir ifade kullanılmaz. Meleklerin yaptıklarının övgüye mazhar olmasının sebebi günah işleme imkânına sahip oldukları halde Allah’a taati tercih etmiş olmalarıdır. Melekler çeşitli sıkıntılarla imtihana tutulurlar. Bir hususta imtihan olunan kişinin o hususta başka bir yola gitmesi de mümkün olarak değerlendirilir.²³²

Mutezile mezhebinden olanların çoğunluğu meleklerin günah işleme güçlerinin bulunduğu görüşündedir. Bakara sûresinde yer alan “*Yeryüzünde bozgunculuğa yol açacak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?*” (Bakara-2/30) ayetindeki soruyu melekler Allah’a sorabildiğine göre onların günah işleme güçlerinin olduğunu iddia ederler. Çünkü Allah’a böyle bir soru sormak günahıdır. Onlara göre “*...Onlardan biri, Tanrı O değil, benim! diyecek olsa, biz onu da cehennemle cezalandırırız. Zalimleri böyle cezalandırırız.*” (Enbiya-21/26-29) beyanında tanrı edinilen meleklerin kendilerinin de böyle yanlış bir iddiayı ortaya koyma ihtimalleri olmasa Allah onlara yasak getirmezd. Meleklerin günah işleme gücünün olduğuna

²³¹ Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. VIII s. 456.

²³² Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. I, s. 424.

inanana göre fitratları gereği iyi olanlar övölmez. Ayetlerde melekler övölđüğüne göre hayrı işlemeleri bir zorunluluk değildir.²³³

Mâturîdî ise meleklerin imtihan edildiklerini,²³⁴ günah işlemelerinin ihtimal dahilinde olduğunu söyler ve İblis'in de meleklerden olduğunu hatırlatır. Eğer İblis'in meleklerden olduğu görüşü doğru ise İblis Allah'a asi olmayı seçmiştir. Bir kısım alimlerin görüşü olarak verdiği meleklerin günah işlemesinin imkânını, Enbiya sûresinin tefsirinde ise kendi görüşü olarak beyan eder.²³⁵

“Böyle iken (bazıları) ‘Rahman evlat edindi’ dediler. Hâşâ! O bundan münezzehtir. Bilakis o evlat dedikleri lütuf ve ihsana mazhar olmuş kullardır. O’nun sözünün önüne geçmezler, sadece O’nun emriyle hareket ederler. Allah onların önlerindeki de arkalarındaki de bilir. Onlar Allah’ın razı olduklarından başkasına şefaât edemezler ve Allah korkusundan titrerler. Onlardan biri, ‘Tanrı O değil, benim!’ diyecek olsa, biz onu da cehennemle cezalandırırız. Zalimleri böyle cezalandırırız.” (Enbiya-21/26-29).

Allah’ı bırakıp İsa’yı, melekleri ve başka şeyleri ilah edinenlere hitaben ayet, tanrılık iddiasında bulunan herkesi Allah’ın cehennem ile cezalandıracağını beyan eder. Hasan-ı Basri’ye göre ilah olarak görölenlerin böyle bir iddiaları olduğu için değil, ne denli yüce mertebeye sahip olsalar da insanların Allah’tan başkasının ilah olamayacağını bilmeleri için bu ifadeyi kullanmıştır.

Mâturîdî, meleklerin günah işlemelerinin mümkün olduğunu ve birçok ayette meleklerin övölmesini sağlayan davranışlarını kendi özgür iradeleri ile yaptıklarını savunur. Övgüyü hak ettiklerine göre bu davranışların hiçbirini yaratılış gereği yapmazlar.²³⁶

Mâturîdî, *“Dileseydik elbette herkesin doğru yolda yürümesini sağlardık. Fakat şu sözüm mutlaka gerçekleşecek: Cehennemi hem cinlerden hem insanlardan bir kısmıyla dolduracağım!” (Secde-32/13)* ayetinin ise Allah’ın meleklerini cehennemi hak edecek işler yapmaktan muhafaza edeceğine dair bir delil olarak görür. Ona göre *“Onlardan biri, Tanrı O değil, benim! diyecek olsa, biz onu da cehennemle*

²³³ Emrullah Fatış, “Meleklerde Şuur ve İrade Problemi”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, s. 788.

²³⁴ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VIII s. 310.

²³⁵ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VII s.339.

²³⁶ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VII s.339.

cezalandırırız” ayetinden sonra cehennemi insan ve cinlerden dolduracağını beyan etmesi ile meleklerin cehenneme girmeyeceği anlaşılır. Mâturîdî, meleklerin sadece başkalarına azap etme vazifesi nedeniyle cehennemde bulunacaklarını, azap göreceği bilinen cehennem ehlinde olmayacaklarını söyler. Ona göre Allah dilediği kişilere böyle bir vazife yükleyebilir ve bununla onları imtihan edebilir.²³⁷

Mâturîdî *“Biz, cehenneme meleklerden başkasını koymadık” (Müddessir-74/31)* ayetinde kastedilen mananın da meleklerin cehennem işlerine bakmakla memur olduklarını ve ayetin cehennem ateşinde azap görecekler anlamına gelmediğini ifade eder. Ona göre melekler Allah için kızar ve sadece emri yerine getirir. Ona göre melekleri insan ve cinlerden ayıran en önemli özellik onlar kimseye meyletmezler ve azabı hak eden kişilere merhamet etmezler.²³⁸

e. Efdaliyyet Tartışması

Kelam ilminin mevzusu olan efdaliyyet tartışması, melekler mi yoksa insanlar mı daha üstün varlıklardır sorusu üzerine kuruludur. Bu konuda görüş ayrılıkları vardır. Allah Kur’ân’da insanın zayıf yaratıldığını haber verir. *“...çünkü insan zayıf yaratılmıştır.” (Nisa-4/28). “Gerçekten insan pek tahammülsüz bir tabiatla yaratılmıştır.” (Mearic-70/19).*

İnsan kendisine yüklenen sorumluluk ve ibadetlerden sıkılır, melekler gibi değildir. Çünkü meleklerden zayıflık ve yorgunluk belirtisi göstermeyen, gece gündüz Allah’ı tesbih ve tenzih eden varlıklar olarak bahsedilir.²³⁹ Buradaki zayıflıkla kâfirlerin kastedildiğini söyleyenler vardır. Çünkü kâfirin kalbi zayıftır ve nefsi çabuk usanç gösterir. İmam Mâturîdî bununla hem kâfirin hem de Müslümanın kastedilmiş olabileceğini söyler. Buradaki zayıflık ona göre varlık olarak değil, dönem olarak bir betimlemedir. Ayetin, insanın başlangıç dönemindeki zayıflığını işaret edebileceğini belirtir.²⁴⁰

²³⁷ Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. VIII, s. 336.

²³⁸ Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. X, s. 315-316.

²³⁹ Enbiya-21/19-20.

²⁴⁰ Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. III, s. 138.

Alimler efdaliyyet konusunda farklı görüşler ileri sürer. Meleklerin insandan daha faziletli olduğunu iddia edenlere göre “*Ne Mesih Allah’ın kulu olmaktan geri durur ne de yakın melekler.*” (Nisa-4/172) ayetinde pekiştirme yapılmış, kural olarak dengi ile değil daha faziletli olanla pekiştirme yapılması gerekir. Meleklerin daha üstün olduğunu düşünenlerin diğer bir açıklaması da meleklerin asi olmamasıdır. Nasıl isyankar olanla hiç isyan etmeyen ve daima ibadet halinde olan eşit olabilir sorusunu sorarlar. Meleklerin daha üstün olduklarına dair diğer bir delil olarak da cennette Hz. Adem ve Havva’yı İblis’in siz melek olacaksınız diyerek kandırmış olmasını gösterirler. Bir kısım alimler meleklerin kendileri için değil mümin kullar için Allah’tan mağfiret dilemesinin insanlardan daha üstün olduklarının bir kanıtı olarak görür.²⁴¹

“*Arşı yüklenenler ile onun çevresinde bulunanlar Rablerini hamd ile tesbih ederler, O’na iman ederler ve müminlerin bağışlanmasını dilerler: Ey Rabbimiz! Sen, rahmetin ve ilmînle her şeyi kuşattın. Tövbe edenleri ve yolundan gidenleri bağışla, onları cehennem azabından koru.*” (Mümin-40/7).

İnsanların meleklerden üstün olduğunu savunan alimlere göre melekler, isyana çağıran şehvetten uzaktır. Ayrıca insanın kendi türünden düşmanları varken melekler için böyle bir şey söz konusu değildir. Bu durumda kendisini kendi nefsinin şehvetinden ve düşmanlarından koruyan insan böyle şeylerle uğraşmak zorunda kalmayan meleklerden daha üstündür. Matûridî’ye göre ise bu konularda konuşmak lüzumsuzdur. Zaten ayette düşünülmesi gereken mevzu meleklerin mi yoksa insanın mı daha üstün olduğu değildir. Allah sizin tapmakta olduğunuz kim varsa onlar da bana kul olmaktan geri durmazlar, bu haldeyken siz nasıl geri durursunuz der. Ona göre birini diğerine üstün kılmak Allah’a ait bir durumdur.²⁴²

“*O güzel son, babalarından, eşlerinden ve çocuklarından layık olanlarla birlikte girecekleri Adn cennetleridir; melekler de her kapıdan onların yanına girerler.*” (Ra’d-13/23). Mâturîdî “melekler her kapıdan girerler” ifadesinde iki mana olabileceğini söyler. Birincisi, insanlar ahirette melekler ile dostluk imkânı bulacak ve Allah onları birbirine dost kılacaktır. Diğerisi ise melekler cennete giren insanlara

²⁴¹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. III, s. 427-429.

²⁴² Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. III, s. 427-429.

hizmet edecektir. Mâtûrîdî, bunun insanların meleklerden daha faziletli olduğunu gösterebileceğini söyler.²⁴³

İmam Mâtûrîdî, meleklerin cevherlerinin farklı olduğunu ve hiçbir şeyin üstünlüğünün kendi cevherine bağlanmadığını belirtir. Bu nedenle Hasan-ı Basri'nin “...Allah dileseydi elbette onları hidayet üzerinde toplayıp birleştirirdi.” (En'am-6/35) ayeti hakkında söylediği “*melekler hidayete mecbur edilmiş ve Allah meleklerle insandan daha üstün özellikler vermiştir*” ifadesinin sorunlu bir cümle olduğunu iddia eder. Ona göre kişi özü itibarıyla değil, salih ameli ile üstün olabilir. Mâtûrîdî'ye göre üstünlük, akıl sahibi olup kendi iradesi ile itaate yönelme sayesinde gerçekleşir. Bu nedenle meleklerin insanlardan üstün olması fikrine karşı çıkar.²⁴⁴

“*Andolsun biz insanoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık.*” (İsra-17/70).

Mâtûrîdî'ye göre melekleri Adem'e secde ettirmesinden dolayı ademoğlunun üstün olması mümkündür. Fakat yine de hem bunun hakkında bir bilgimiz yoktur, hem de bizim bunu bilmeye ihtiyacımızda yoktur ifadesini sözlerine ekler. Bu konuda mutlaka bir söz söylemek gerekirse o zaman peygamberler, elçiler, takvalı kimseler ve melekler arasında kimisi diğerine göre daha üstündür denilebileceğini ifade eder.²⁴⁵

f. Meleklerin İnsan Kılığına Girmesi

Kur'ân kıssalarında kendisinden peygamberlerin endişe duyduğu, yemek yemeyen ve gaybî haberler vermesi nedeniyle melek olduğu sonucuna varılan birtakım kişilerden bahsedilir. Elçi (resul) kelimesi Kur'ân'da peygamberler için kullanıldığı gibi bazı yerlerde görevli melekler için de kullanılır. Bazı Kur'ân kıssalarının içinde yer alan vazifeli melekler insan suretinde misafirler olarak karşımıza çıkar. Hz. Meryem'e Cebrail, Hz. İsa'nın haberini verecekken insan kılığında görünür. “*Onlarla kendi arasına bir perde çekmişti. Derken, ona ruhumuzu gönderdik; ruh ona tam bir*

²⁴³ Mâtûrîdî, **Te'vîlât**, c. VI, s. 334.

²⁴⁴ Mâtûrîdî, **Te'vîlât**, c. I, s. 437; c. IV, s. 74, 308.

²⁴⁵ Mâtûrîdî, **Te'vîlât**, c. VI 87-88.

insan şeklinde göründü.” (Meryem-19/17). Mâturîdî, haber veren melek tam bir insan suretindeydi, üzerinde insandan farklı olan herhangi bir alamet yoktu açıklamasını yapar.²⁴⁶

Yine Kur’ân’da Hz. İbrahim’e ihtiyar yaşına rağmen bir oğlu olacağını haber veren elçilerden bahsedilir. *“Onun yanına girip selâm vermişler, o da “Doğrusu biz sizden korkuyoruz demişti. Korkma dediler, “Biz sana akıllı ve bilgili bir çocuk müjdeliyoruz.” (Hicr-15/52-53). “Ellerini yemeğe uzatmadıklarını görünce, onları yadırgadı ve onlardan dolayı içinde bir korku duydu. Dediler ki: "Korkma, çünkü biz Lut kavmine gönderildik.” (Hud-11/70). “(Yemediklerini görünce) onlardan İbrahim’in içine bir korku düştü. Onlar, "korkma" dediler ve onu bilgin bir oğul ile müjdelediler. (Zariyat-51/28).*

Melekler, Hz. Lut’a gelerek karısı da dahil kavminin içinde bulundukları sapkın hal nedeniyle helak olacaklarını haber verdi. *“Elçilerimiz Lut’a geldiklerinde, Lut, onlar yüzünden tasalandı, onlar hakkında çaresizlik içine düştü. Elçiler ona, "Korkma, üzülme. Biz seni ve aileni kurtaracağız. Ancak karın başka. O geride kalıp helak edilenlerden olacaktır.” (Ankebut-29/33).*

Mâturîdî, Kur’ân’ın birçok defa unuttukları konularda insanları ihtar etmek için temsili (farazi) tarzda anlatım yöntemi kullandığını belirtir. Sad sûresinde Hz. Davud ve iki hasım arasında geçen davayı bir temsili anlatım örneği olarak görür. *“Davacıların hikâyesi sana ulaştı mı? Bu adamlar mabedin duvarına tırmanıp Davud’un yanına girmişlerdi. Davud onları görünce telâşlanmıştı. Korkma! dediler, birimizin diğerini haksızlık etmekle suçladığı iki davacıyız biz. Aramızda adil bir hüküm ver; doğruluktan sapma, bize de doğru yolu göster. Şu adam benim kardeşim. Onun doksan dokuz koyunu, benim ise bir tek koyunum var. Buna rağmen onu da bana ver dedi ve bu tartışmada bana baskın çıktı.” (Sad-38/21-23).*

Mâturîdî, bu ayetlerde bahsi geçen adamların hakikatte melek olduklarını savunur. Karşısında davalıları gören Hz. Davud endişelenir ve adamlar ona korkma biz iki davacıyız der. Bu korkma uyarısı daha önce başka ayetlerde melekler tarafından Allah’ın elçilerine söylenen bir sözdür.²⁴⁷

²⁴⁶ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VII s. 227.

²⁴⁷ Hud-11/70, Taha-20/68, AnkEbut-29/33, Zariyat-51/28.

İki melek davalı olsa bile yanlarında duruma şahitlik eden başka melekler de vardır. Mâturîdî'ye göre Hz. Davud'un sadece bir tarafı dinleyerek “*Senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemekle doğrusu sana karşı haksızlık etmiştir*” demesi mümkün değildir, ancak bu duruma diğerlerinin şahitlik etmesi ile hüküm vermiş olabilir. Mâturîdî, iki hasmın melek olduğunu söyledikten sonra akla bazı sorular geleceğini ifade ederek o sorulara cevaplar verir. Melekler hasım olmayacağına ve koyun sahibi olamayacaklarına göre neden Hz. Davud’a gelip böyle bir hikaye anlattılar? Melekler yalan söylemezler, o zaman bu durumun izahı nedir? Mâturîdî, sorduğu bu sorulara ayette temsili (farazi) anlatım yolunun kullanıldığını söyleyerek açıklama yapar. Ona göre hakikatte böyle bir olay yaşanmamış, Allah insanların gaflete düşüp unuttukları hakikatleri hatırlatmak ve uyarmak için temsili bir şekilde anlatmıştır. Bu konuda tefsirlerde Hz. Davud ile ilgili geçen rivayetlerin kesinlikle doğru olamayacağını söyler. Allah’ın ona melekler gönderip, temsili (farazi) anlatım yoluyla muhakeme ederek azarlanmasını ise peygamberlerin en üstün özellikleri olarak açıklar. Çünkü onlar en küçük hatalarında dahi sorguya çekilir. Mâturîdî bu tarzda anlatım yönteminin Kur’ân’ın bir üslubu olduğunu ifade eder.²⁴⁸

3. Cin

a. Cin Kelimesinin Tanımı

Cin/جن kelimesi “cenne” fiilinden türemiş, aslı itibariyle duyu organları ile idrak edilemeyecek ölçüde saklı, insanlar tarafından görülmeyen varlıklar²⁴⁹ anlamına gelen bir kelimedir. Sözlükte gizlemek, saklamak, gece çökmek, delirmek anlamlarına gelir.²⁵⁰ Göğsün içerisinde saklandığı için kalbe “cenan”, ağaçları yeri kapladığı için her türlü bahçeye “cennet”, anne karnında olduğu süre boyunca bebeğe ve ölüyü sakladığı için kabire “cenin”, sahibini koruduğu için kalkana “micen”, aklın örtülmesi nedeniyle deliliğe “cinnet”, içindeki nimetlerin insandan saklanmış olması nedeniyle de ahirette müminlerin gideceği yere cennet denilir.²⁵¹

²⁴⁸ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VIII s. 614-618.

²⁴⁹ Halil b. Ahmed, **Kitabu’l-Ayn**, c. I, s. 267.

²⁵⁰ Muhammed Ali Neccar, vd. **Mucemu’l-vasît**, Mektebetu’s-Şuruk ed-Devliyye, Kahire 2004, s. 140.

²⁵¹ İbn Manzur, **Lisanü’l-Arab**, c. I, s. 702; İsfehani, **Müfredat**, s. 98; İbn Fâris, **Mu’cem**, c. 1, s. 1187.

Cin kelimesi tanınmayan insan grupları için de kullanılır. “*De ki: Cinlerden bir topluluğun (Kur’anı) dinleyip şöyle söyledikleri bana vahyolundu: Biz, harika bir okuma dinledik.*” (Cin-72/1) ayetinde topluluğa cin ismi verilmiştir. Çünkü onlar Mekkeliler tarafından tanınmıyorlardı. Cin kelimesini bu şekilde yorumlayanlar, bu topluluğun Medine’de ensar ismini alacak Müslümanların ilk grubunu oluşturduğunu söyler. Onlar Hz. Peygamber ve inananların iki sene sonra Medine’ye hicret etmelerini, Medineli iman etmiş dostlarının daveti olarak yorumlar. Çünkü ayet Mekkelilerin tanımadığı, onlar gibi inkâr etmeyen, Kur’ân’ı dinler dinlemez iman eden bir topluluktan bahseder.²⁵²

Matûridî’ye göre insana “insan” denmesinin sebebi herkes tarafından görülebilmesidir. Cine ise kendi türünden olmayana gizli kalması nedeniyle “cin” denilir.²⁵³

“*Cinleri de yalın ateşten yarattı.*” (Rahman-55/15) ayetinde geçen “cân” kelimesi ile kast olunan bazılarına göre cinlerin atası, bazılarına göre de İblis’tir.²⁵⁴ Tekil bir kelimedir ve çoğulu cindir. Ebu Avsece’ye göre cinler dumansız ateşten yani saf alevden, Ebu Ubeyde’ye göre ise cinler dumanla karışık bir alevden yaratılmıştır. Mâturîdî, bu görüşlerin üzerine bunları bilmeye ihtiyaç olmadığını, Allah’ın Adem’i topraktan, cân’ı ise ateşten yaratmasındaki hikmeti bilmeye ihtiyacın olduğunu söyler. Ona göre Allah, bununla insanı topraktan ve cân’ı ateşten yaratmaya kadir olduğunu, hiçbir şeyin kendisini acze düşürme ihtimalinin olmadığını gösterir. Tüm insanlar ve cinler bir araya gelseler de Allah’ın yaratmış olduklarının mahiyetini idrak edemezler.²⁵⁵

İmam Mâturîdî, cinleri müşahhas varlıklar olarak kabul eder. Hz. Peygamber’in insanlara ve cinlere peygamber olarak gönderildiğini, cinleri aslî suretinde görebilmesi için Hz. Peygamber’in gözlerinin güçlendirildiğini ya da cinlerin insan kılığında geldiğini söyler.²⁵⁶

Mâturîdî’ye göre cinler insanlardan zayıf varlıklardır. İnsanlardan saklanmalarının ve farklı kılıklara girerek gözükmelerinin bunun bir kanıtı

²⁵² Muhammed el-Behiy, **İnanç ve Amelde Kur’âni Kavramlar**, Yöneliş Yay., İst. 1998, s. 138-139.

²⁵³ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. X, s. 313.

²⁵⁴ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VI, s. 436.

²⁵⁵ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. IX, s. 468.

²⁵⁶ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. X, s. 240-241.

olabileceğini düşünür. Cinlerin zayıf oluşlarını kimsenin mal ve canını telef etme gibi güçlerinin olmaması ile de teyit eder. Durum böyleyken güçlü olanın zayıf olandan yardım istemesinin bir zillet hali olduğunu belirtir. *“İnsanlardan bazı adamlar cinlerden bazı kişilere sığınarlardı, onlar da bunları daha sapkın hale getirirlerdi”* (Cin-72/6) ayetinde geçen “rahak” kelimesinin zaaf ve zillet anlamında te’vili de bu anlayışa dayanır.²⁵⁷

b. İslam Öncesi Toplumda Cin Kelimesinin Anlam Alanı

Araplar için cinler ilahlardan daha fazla bir öneme sahipti. Bunun nedeni cinlerin kendilerine zarar verebileceklerine inanıyorlardı. Bu zarardan sakınabilmek için yaptıkları şeyler, onları ilahlardan daha mühim bir noktaya getirdi. Cinlerin onların hayatlarına yaptığı bu etki ilahların nüfuzunu geride bıraktı.²⁵⁸

İslam öncesinde Araplar, yaşadıkları yerlerin cinlerle dolu olduğuna özellikle de daha تنها ve karanlık mekanlarda yer tuttuklarına inanırdı. Bunun sebebi insanların bu tarz yerlerden korkmalarıydı. Mezarlık gibi yerlere gece vakti giren insanlar ise bu korkuları nedeniyle hayallerinde onları canlandırıyor ve gördükleri şeyleri hikaye şeklinde anlatmaya başlıyordu.²⁵⁹

Arapların bir kısmı cinlerin gaybı bildiğine ve insanların eşyaları üzerinde de etkileri bulunduğuna inanıyordu. Bu nedenle cinlere yakın olup memnun etmek için onlara kurban keserlerdi. Hz. Peygamber cinler adına kesilen bu kurban adetini daha sonra yasakladı.²⁶⁰

Şiir ve kehaneti, çölde özel bir vadide kabileler halinde yaşayan cinlerin bulunduğu aleme ait olan birer olgu olarak görüyorlardı. Onlara göre cinler, insanlar gibi fiziksel bir yapıları olmaması nedeniyle gaybî alandan haber verebilme gücüne sahipti. Farklı ontolojik düzeylerine rağmen cinler bir kısım özel nitelikli insanlarla irtibata geçip onlara gaybdan haber veriyordu.²⁶¹

²⁵⁷ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. X, s. 247.

²⁵⁸ Cevad Ali, **el-Mufasssal**, c. VI, s. 709.

²⁵⁹ Cevad Ali, **el-Mufasssal**, c. VI, s. 718.

²⁶⁰ Cevad Ali, a.g.e., c. VI, s. 720-722.

²⁶¹ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, s. 64-65.

Arap yarımadasında şaman şiir anlayışı hakimdi. Onlara göre şair, görünmez alemlerden bilgiye ilk ulaşan ve bu bilgiyi kendi tecrübelerinden değil cin adı verilen doğaüstü varlıklarla kurdukları özel ilişki sayesinde elde eden kişiydi. Fakat cinler herkesle bu özel irtibatı kurmaz, kendileri hoşlandıkları birisini bulur ve onu dünyadaki sözcüsü olarak seçerdi. Her şairin halil (sıkı dost) adı verilen arada ilham vermek için yeryüzüne inip onunla ilişki kurduğu bir cini vardı. Bu ilişkiyi gökten inen ilham olarak gördükleri için inmek anlamındaki nüzul kelimesini kullanıyorlardı. Arap toplumunda şairin hem savaş zamanlarında hem de barışta önemi çok yüksekti. Şair cininden gaybî haberler alabildiği için neredeyse kabilesinin lideri sayılıyordu. Savaş zamanlarında şairin, düşmanı efsunlarıyla etkisiz hale getirecek güçleri olduğuna inanıyorlardı. İslam'ın gelişinden önceki dönemde etkisi azalmış olsa da genel olarak şiire ve şaire oldukça önem veriliyordu. Araplar gökten aldığı ilhamla (nüzul) ruhani bir varlığın O'na, gayba dair bilgiler getirdiğini düşünüyordu. Bu inançları nedeniyle Hz. Muhammed'i cinden ilham alan bir şair olarak görüp O'nun peygamber olduğunu kabul etmiyorlardı.²⁶²

“Cinlere kapılmış (mecnun) bir şairin sözüyle tanrılarımızı mı bırakacağız derler. Aksine o, gerçeği getirdi, Allah'ın diğer elçilerini de doğruladı.” (Saffat-37/36-37). “Bu kadar beraber yaşadığınız kişi kesinlikle mecnun değildir.” (Tekvir-81/22). Kur'an'ın sıklıkla peygamberin “cin tarafından ele geçirilmiş” biri olmadığını vurgulaması Arapların böyle düşüncelerinin olduğunun bir göstergesidir. Onlara göre şiir ya da kehanet ile uğraşan insanların cinlerle irtibatı vardı. Bu inançları sayesinde bir meleğin gökten bir insana vahiy getiriyor olması durumuna itiraz etmemişlerdi. Onların itirazı ya vahyin içeriğine ya da vahyi getiren kişiye yönelik olmuştu. O zamanın kültürüne göre bir insanın bir melekten haber alabilmesi fikrine itiraz etmeseler de vahyi şiir ya da kehanet, peygamberi de şair ya da kahin konumuna indirgemek istemişlerdi.²⁶³

Kur'an'da bu tür bilgilere yer verilmesinin amacı çeşitli şekillerde dile getirilen esas ilkelerin vurgulanması ve desteklenmesidir. Yoksa bizzat cin, melek ya da benzeri gaybî varlıklarla alakalı bilgi verme gibi bir amaç söz konusu olmamıştır. Kur'an'ın cinlerle alakalı olarak bahsettiği hususlar Arapların cinlerle ilgili inançlarıyla

²⁶² Izutsu, **Kur'an'da Tanrı ve İnsan**, s. 254-258.

²⁶³ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, s. 65.

bağlantılıdır.²⁶⁴

Putperest Araplar, “*Onlar Allah ile görülmez varlık türleri arasında da bir soy birliği yakıştırdılar. Oysa bu varlıklar iyi biliyorlar ki kendileri de mutlaka hesap yerine götürüleceklerdir.*” (Saffat-37/158) ayetinde beyan edildiği gibi Tanrı, melek ve şeytan arasında aslî bir fark görmeyip hepsinin aynı soydan cinler olduğunu düşünüyordu. Cinlerden kötü ve azgın olanların adına şeytan, iyi ve hayırlı olanlarına ise melek diyorlardı. Bazı rivayetlere göre onlar Allah ile cinler arasında evlilik bağı olduğunu ve bu evlilikten de meleklerin ortaya çıktığını söylüyordu. Mekkeli müşrikler melekleri Allah’ın kızları olarak sayıyordu. Bir başka görüşe göre de Allah’ın şeytan (haşa) ile kardeş olduğunu düşünüyorlardı. Hasan-ı Basri’den gelen rivayete göre de onlar cinlere itaat ederek Allah’a ortak koşuyordu.²⁶⁵

Vahiy olgusunun İslam öncesinde insanın melekler, şeytanlar ve cinler gibi başka alemler ile iletişim imkanının olduğuna inanılan bir kültüre dayandığı ortadadır. Kur’ân ise Arapların kültürel bir ögesi halinde bulunan cin tasavvurunu tamamen yok saymadan bir sistem içerisinde yeniden inşa eder. Hatta bu konu hakkında ismi de cin olan müstakil bir sûre bulunur.²⁶⁶

c. Gayb Bilgisi ve Haber Hırsızlığı (İstiraku’s-Sem)

Cinler, İslami anlayışa göre yaşam süreleri insanlardan daha fazla, bedenleri daha latif ve görüş açıları daha geniş varlıklar olarak kabul edilir. Bu sebepten onların geleceğe dair birtakım şeyleri önceden yorumlayabildikleri düşünülür. Fakat onlar tam olarak gelecek ve gayb hakkında bilgi veremezler.²⁶⁷

“*Bunlar, (şeytanlara) kulak verirler, çoğu da yalandır.*” (Şuara-26/223). Allah yeryüzünde olacak bir işi göklerdeki meleklerle bildirir, onlar da kendi aralarında bildirilen bu işi konuşurlar. Cinler de bu konuşulanlara kulak verir ve duydukları şeyleri kahinlere iletirler. Kahinler ise bu bilgilere yalanlar ekleyerek insanlara

²⁶⁴ İzzet Derveze, **Kur’ân’ı Anlamada Usûl**, s. 178.

²⁶⁵ Zemahşeri, **Keşşaf**, c. V, s. 233.

²⁶⁶ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, s. 66.

²⁶⁷ İlyas Çelebi, “İslam İtikadında Şeytan”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, s.70.

aktarırlar. Onların sözlerinin çoğunluğu yalandır.²⁶⁸

İslam'ın gelişi ile birlikte Kur'an ayetleri ise cinlerin gaybı bilemeyeceği hususunda muhataplarını bilgilendirir. *“Süleyman ölümüne hükmettiğimizde, öldüğünü ancak asâsını kemiren ağaç kurdu sayesinde anlamışlardı. Süleyman'ın cesedi yere yıkılınca ortaya çıktı ki, eğer cinler gaybı bilmiş olsalardı o aşağılayıcı eziyete katlanıp durmazlardı.”* (Sebe-34/14) ayeti için Mâturîdî, cinlerin Hz. Süleyman'a yaklaşamamalarının iki sebebi olabileceğini söyler. Birincisi, Hz. Süleyman'ın insanlar üzerindeki etkisi ve hükümranlığıdır. Bu sebeplerden dolayı hayvanlar ve cinler ona boyun eğmiştir. İkinci sebep ise, Allah'a çok ibadet eden birisi olduğu için sıklıkla yalnız kalırdı. Bu nedenle kimse onun yanına girmeye cesaret edemezdi. Mâturîdî, bu sebeplerden birisi nedeniyle cinlerin Hz. Süleyman'ın yanına yaklaşamadıkları için onun öldüğünü fark edemediklerini belirtir. Gaybı bildiği iddia edilen cinlerin bununla imtihan edildiklerini düşünür. *“Eğer gaybı bilmiş olsalardı o aşağılayıcı eziyete katlanıp durmazlardı”* beyanı Hz. Süleyman'ın onları zor işlerde kullandığını gösterir. Mâturîdî'ye göre ayetten kendilerini bu zor şartlardan kurtaramayan cinlerin gaybı bilemeyeceği anlamı çıkar.²⁶⁹

d. Cinler ve Peygamberlik

Cinlerin insanlar gibi bir ümmet olduğu ve onlara peygamber gelip gelmediği konusunda farklı görüşler beyan edilir. Bu konudaki bir görüş, cinlere kendi içlerinden peygamberler geldiği şeklindedir. Diğer görüş ise insanlara gelen peygamberler onları da davet etmiştir. Cin ve peygamber ilişkisi bu ihtimaller kapsamında konuşulmuş ve bunlara cevap aranmıştır.

“Doğrusu biz seni hak ile desteklenmiş bir müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Hiçbir ümmet yoktur ki içlerinden bir uyarıcı gelip geçmemiş olsun.” (Fatır-35/24). Bu ayette geçen ümmet kelimesinin kapsamını *“Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır”* (Enam-6/38) ayeti ile anlayanlar olmuş ve bütün yaratılmışların

²⁶⁸ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. VIII s. 92.

²⁶⁹ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. VII s. 435.

değişik vasıfta olmalarına rağmen insanlar gibi birer ümmet oldukları sonucuna varmışlardır. Bazılarına göre ise bu ayetlerde gelen uyarıcının muhatabı olarak bütün yaratılmışlar değil sadece insan ve cinler kast edilmiştir ve cinler de insanlar gibi akıl sahibi varlıklardır.²⁷⁰

“Ey cin ve insan topluluğu! İçinizden size ayetlerimi anlatan ve bugünle karşılaşacağınıza dair sizi uyaran peygamberler gelmedi mi? Kendi aleyhimize şahitlik ederiz derler; dünya hayatı onları aldatmış oldu ve (ahirette) kâfir olduklarına dair kendi aleyhlerine şahitlik ettiler.” (Enam-6/130) ayetinin işaret ettiği anlam konusunda ihtilaf edilir. Kimilerine göre cinlerden peygamber gelmemiş, sadece insanlardan peygamber gelmiştir. Ayetin zahirinden insanlar gibi cinlere de peygamber geldiği anlaşılrsa da ayette Allah peygamberleri her iki cinse nispet eder. Mâturîdî, bazen iki ya da daha çok gruptan söz edilirken aslında bir tanesinin kastedildiğini, dilde bu tarz kullanımların mevcut olduğunu belirtir. Örneğin, yedi kabilenin içinde bir mescit vardır derler ancak yedi kabilenin insanların toplandığı sadece bir mescit vardır. Kimi zaman cemaate nispet edilip aslında sadece bir kişinin kastedildiği durumlar bulunur. Bunun gibi peygamberlerin hem cinlere hem de insanlara nispet edilmesi de böyledir. Kimileri de her iki cinse de peygamberler geldiğini iddia eder. İnsanlara insanlardan, cinlere de cinlerden peygamber gelmiştir. Kimine göre de cinlerden gelenlerin peygamber olduğu belirtilmemiştir. Bahsedilen cinler uyarıcı cinler niteliğindedir. Uyarıcılar peygamberlerden mertebe olarak daha alt konumdadır. Mâturîdî, bu görüş farklılıklarına yer verdikten sonra bunların bilinmesine lüzum yoktur diyerek bu konulardaki genel üslubunu ortaya koyar. Ona göre mühim olan hem insanların hem cinlerin Kur’ân karşısında aciz oluşlarını fark etmektir. Bu da Kur’ân’ın mucize bir kelim olduğu göstergesidir. Peygamberin, insanlardan olsa da cinlerin onu dinlemelerinin, bu delillere sahip çıkmalarının, ona uymaları ve kavimlerine tebliğ etmelerinin mümkün olduğunu ifade eder. Mâturîdî, burada cinlerin insanlardan daha güçlü olmalarına rağmen onların da Kur’ân’ın benzerini getirmekten aciz bırakıldıklarından bahseder.²⁷¹

Cin sûresinde Mâturîdî cinlerin insanlardan daha zayıf varlıklar olduğunu ifade etmişti. Ona göre cinlerin zayıf oluşları insanlardan saklanmalarından ve fark edilme

²⁷⁰ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VIII, s. 482.

²⁷¹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. IV, s. 259-260.

korkusu ile başka kılıklara girmelerinden anlaşılır. Ayrıca ona göre cinler, insanların ne canlarına ne de mallarına bir zarar verebilirler.²⁷²

Mâturîdî, *“De ki: Cinlerden bir topluluğun (Kur’ân’ı) dinleyip şöyle söyledikleri bana vahyolundu: Biz, harika bir okuma dinledik.”* (Cin-72/1) ayetinden farklı sonuçlar çıkarılabileceğini söyler. İlk olarak denilebilir ki Hz. Peygamber hem insanlara hem cinlere peygamber olarak gönderilmiştir. İkincisi, Hz. Peygamber’i dinleyen cinler uyarıcı cinlerdir ve Kur’ân’ı dinleyip arkadaşlarını uyarmaya başlamışlardır. *“Hani Kur’ân’ı dinlemek üzere cinlerden bir grubu sana yöneltmiştik. Onlar, onun huzuruna gelince birbirlerine, “Susun!” dediler. Okuma sona erince de uyarıcılar olarak kendi topluluklarına döndüler.”* (Ahkaf-46/29). Üçüncü olarak da bu ayet, cinlerin hemen iman edip arkadaşlarını uyarmaya başlamalarına karşılık Hz. Peygamber’in aralarında doğup yaşadığı kavminin ne kadar akılsız bir tutum içinde olduklarını vurgulamak için gelen bir ayettir. Kendi aralarında büyümüş ve yalanına hiç şahit olmadıkları bir kişinin getirdiği haberi yalanlayanlara adeta “o tapındığınız cinler Kur’ân’ı sadece bir kere işiterek hemen tasdik ettiler” denilmiş olur. Mâturîdî, bazı müfessirlere göre, ayette cinlerin Kur’ân’ı dinler dilemez hayret içinde kalışlarının ölümünden sonra dirilme ve risalet hakkında fikri olmayanlar için tevhit ilkesi, risalet ve diriliş fikrini yerleştirme gayesi olduğunu söyler.²⁷³

Mâturîdî, *“Hakikaten biz (cinler) göğü yokladık, onu güçlü muhafızlar ve alev toplarıyla doldurulmuş bulduk.”* (Cin-72/) ayetinde geçen alev topu meselesini kâfirlerin kendi aralarında bildikleri bir mevzu olduğunu söyler. Ona göre Kur’ân’da kâfirlerin bildikleri mevzulardan bahsedilmesi Hz. Peygamber’i destekleyen semavî bir kanıttır. Kahinlerin cinlerden haber alamamaları Mâturîdî’ye göre Hz. Peygamber’in söylediklerini doğrulayan bir delil olarak kabul edilebilir.²⁷⁴

e. Cinlerde Mükâfat ve Ceza

İslam alimleri cinlerden kâfir olanların cehennemle, mümin olanların cennetle

²⁷² Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. X, s. 247.

²⁷³ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. X, s. 239-240.

²⁷⁴ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. X, s. 242.

mükâfatlandırılması konusunda farklı görüşler beyan eder. Çoğunluğa göre mümin olan cinler cennete girecektir. Ebu Hanife başta olmak üzere bir kısım alimler ise cinlerin cehennemden kurtulmasının mükâfat olarak sayılacağı ama cennete giremeyeceği ve hayvanlar gibi yok edilecekleri görüşünü savunur. Bu görüşün dayanağı olan durum ise Kur’ân’da ve hadislerde cennet konusunda cinlere ait bir ifade yer almamasıdır.²⁷⁵

“İyiliğin karşılığı da ancak işte böyle iyiliktir. Artık Rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz?” (Rahman-55/60-61). Sûrenin ikil hitabından dolayı Ebu Yusuf ve Muhammed cinlerin de insanlar gibi sevap kazanacaklarına dair görüşlerine bu ayeti delil olarak gösterirler. Onlara göre cinler ve insanlar vaad ve uyarı konusunda aynı konumdadırlar.²⁷⁶

Mâturîdî tefsirinde, Ebu Hanife’nin cin ve insanları bu hususta aynı konumda görmediğine yer verir. *“Âlemlere uyarıcı olsun diye kuluna Furkan’ı indiren Allah aşkındır, cömerttir.” (Furkan-25/1)* ayetinde Mâturîdî, alemler kelimesinden insan ve cin türlerinin anlaşılabileceğini söyler. Burada uyarmadan bahsedilmiş ama müjdelemeden bahsedilmemiş olmasını Ebu Hanife’nin görüşüne kanıt olarak değerlendirir. Çünkü Ebu Hanife’ye göre cinler itaat ederlerse azaptan kurtulur ama sevap kazanmazlar. Günah işlemeleri halinde ise ceza göreceklerdir. Bunun nedenini ise *“Ey halkımız! Allah’ın davetçisine uyun ve ona iman edin ki, Allah günahlarınızı bağışlasın ve sizi acılı azaptan korusun” (Ahkaf-46/31)* ayetinde Allah’ın sevaptan değil, isyan etmeleri durumunda azaptan bahsetmesi olarak gösterir.²⁷⁷

C. Ahiret Meseleleri

Ahiret inancı bir yaratıcının varlığını kabul eden neredeyse bütün inanç sistemlerinde var olan ama mahiyeti noktasında farklı görüşlerin benimsendiği bir olgudur.²⁷⁸

Ahiret/آخرة kelimesi sözlükte birinci anlamına gelen evvel kelimesinin zıddı

²⁷⁵ Ahmet Saim Kılavuz, “cin” maddesi **DİA**, c. VIII s. 10.

²⁷⁶ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. IX s. 482.

²⁷⁷ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VIII s. 4; c. IV, s. 418.

²⁷⁸ Bekir Topaloğlu, “ahiret” maddesi, **DİA**, c. I, s. 543.

olarak geçer. Sonuncu olan şey, kıyamet, kabir, cennet-cehennem anlamlarına gelir.²⁷⁹ Engellemek, geri bırakmak, geciktirmek gibi anlamları da ifade etmek üzere kullanılır.²⁸⁰

Dünya hayatına “darü'd-dünya/دار الدنيا” ifadesinin kullanılması gibi ölümden sonraki ikinci hayat için ahiret yurdu anlamına gelen “darü'l-ahiret/دار الآخرة” kelimesi kullanılır. Kur’ân’a göre ise ahiret yurdu insan için asıl hayattır.²⁸¹ “*Ahiret yurduna gelince, işte asıl hayat odur.*” (Ankebut-29/ 64).

Kur’ân’dan putlara taptıklarını öğrendiğimiz Arap toplumunun genel manada ortak bir inanışları bulunmuyordu. Puta tapanlar arasında Allah’a inanmakla birlikte öldükten sonra yeniden dirilişi ve ahireti kabul etmeyenler bulunuyordu. Bu şekilde düşünenler için Kur’ân’da birçok cevap ve uyarıyı görmek mümkündür. Cahiliye dönemindeki Arapların Allah’ı en yüce yaratıcı kabul edip, dua ve yeminlerinde adını geçirmelerine rağmen ona olan inançları bir hayli zayıf ve belirsizdi. Onlar bir sıkıntı ya da tehlike durumunda dua etseler de sonra unutuluyordu.²⁸²

Her kabilenin kendine özgü bir putu bulunurken, zamanla bazı putların yüceltilmesine doğru bir süreci bu putlardan daha ulu bir ilahın varlığına inanma şekli takip etti. Bu durum yine de geleneksel muhafazakar bir toplum olarak Arapların, atalarının inancını bıraktıkları ya da putperestliğin zayıfladığı anlamına gelmemekteydi.²⁸³

İslam öncesi Arap toplumunda yeniden dirilişe ve ahiretin varlığına inanmayanlar Mekke’de sözüne itibar edilen kişilerdi. “*Onlar, hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir; biz bir daha diriltilecek değiliz, demişlerdi.*” (Enam-6/29). Mâturîdî’ye göre bu sözü söyleyenler eğer Arap müşrikleri ise, öldükten sonra diriliş konusunda bilgi sahibi olan reisleri söylemiş olmalıdır. Bu tarz konuşmalarla halkı kendilerine bağlamak ve dünyada itaat etmelerini sağlamak istemişlerdir. Şayet onlar ahiretin varlığından bahsetseler halk ona hazırlanmak için kendilerine itaat etmeyi terk edebilirdi.²⁸⁴

²⁷⁹ Mukatil b. Süleyman, Mukatil b. Süleyman, **el-Vücûh ve’n-nezâir fi’l-Kur’ân’il- ‘Azîm**, tah: Hâtim Salih ed-Dâmin, Merkezu cum’ati’l-mâcid, Dübey 2006, s. 130.

²⁸⁰ İbn Manzûr, **Lisanü’l-Arap**, c. I, s. 39; Fîrûzabâdî, **Kâmûsu’l-muhît**, s. 342.

²⁸¹ İsfahani, **Müfredat**, s. 13; Muhammed Ali Neccar, vd. **Mucemu’l-vasît**, s. 9.

²⁸² Adem Apak, **Ana Hatlarıyla İslam Tarihi**, c. I, s. 98-101.

²⁸³ A. Aziz Durî, **İlk Dönem İslam Tarihi**, s. 70-71.

²⁸⁴ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. IV, s. 65.

Kur’ân sayıları az ya da çok olsun ahiretin varlığını inkâr eden kişilere yönelik olarak cevaplar verir. Ahirete inanan ama inanmıyor gibi yaşayanların sayısı ise daha büyük bir çoğunluğu oluşturduğu söylenebilir. Ahiretin varlığına inanç noktasında Mâturîdî, Allah insanları bir akıbet ve fayda olmaksızın yok olup gitmeleri için yaratmış olamaz yorumunda bulunur.²⁸⁵ “*Sizi sırf boş yere yarattığımızı ve sizin artık huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?*” (Müminun-23/115).

Ahiret aleminin gerekliliğini savunan Mâturîdî, insanlar için dünyadaki kaynakların ortak olması nedeniyle kötü ve iyi olanları birbirinden ayıracak başka bir hayatın olmasını kaçınılmaz bulur. Ona göre bütün insanların yaptıklarının meydana çıkacağı ve tüm hususların birbirinden ayrılacağı bir ortam olması gereklidir.²⁸⁶

“*Bir de şöyle demektedirler: Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir. Halbuki onların bu konuda bir bilgileri yoktur, zannetmekten başka bir şey yaptıkları yok.*” (Casiye-45/24). Mukatil b. Süleyman Mekke’de içlerinde Ebu Cehil’in de bulunduğu bir grubun bu şekilde düşündüklerini söyler.²⁸⁷

Mâturîdî, Kur’ân’da ahiretle ilgili konuların geçtiği ayetlerde yer yer zahiri yorumlara yer verse de bu ayetlerde çoğu ifadeyi temsili olarak izah eder.

1. Kıyamet (Saat)

a. Kıyamet Kelimesinin Tanımı

Kıyamet/قيامة kelimesi “dikilmek, kalkmak, ayakta durmak” anlamlarındaki “kame” kökünden türemiş bir isimdir.²⁸⁸ Kıyamet kelimesinin asıl anlamı, insanın bir seferde hızlıca ayağa kalkmasıdır.²⁸⁹

İslam inancına göre dünya hayatının bir sonu vardır ve bu konuda Kur’ân’da gayet açık ifadeler bulunur. “*Böylece (kıssayı anlatarak insanları) onlardan haberdar*

²⁸⁵ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VII, s. 500.

²⁸⁶ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. X, s. 550.

²⁸⁷ Mukatil b. Süleyman, **Tefsir-i Kebir**, tah. Ahmed Ferîd, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, c. III, s. 206.

²⁸⁸ İbn Manzûr, **Lisanü’l-Arab**, c. V, s. 3781.

²⁸⁹ İsfehani, **Müfredat**, s. 417.

ettik ki, Allah'ın vaadinin hak olduğunu ve kıyametin şüphe götürmez olduğunu bilsinler.” (Kehf-18/21). Kur'an'a göre kıyamet bir yok oluşu bildirirken aynı zamanda bir var oluşu da haber verir. Kıyametten ne zaman ve nasıl olacağı konusunda peygamberlerin de bilgisinin olmadığı bir hadise olarak bahsedilir. “Kıyamet saati hakkındaki bilgi yalnız Allah'ın katındadır; O, yağmuru yağdırmakta; rahimlerdekini bilmektedir. Hiç kimse yarın ne elde edeceğini bilemez; hiç kimse nerede öleceğini bilemez, ama Allah her şeyi bilir, her şeyden haberdardır” (Lokman-31/34). Kur'an'da kıyamet günü “yevmu'l-fasl/يوم الفصل” yani yargı, hüküm günü olarak tarif edilir. “Evet, bu, asılsız olduğunu savunduğunuz yargı günüdür.” (Saffat-37/21). Mâturîdî, bu tabirin ayırma günü anlamına da gelebileceğini söyler. Allah kâfirler ile inananları o gün birbirinden ayıracaktır.²⁹⁰

Ayrıca Kur'an'dan ifadelerle kıyametin hem bir toplanma hem de bir ayrışma günü olduğunu söyler. O gün yeniden dirilişin ve haşredilmenin başlangıcı olan toplanma günüdür. “Toplanma günü için sizi bir araya getireceği zaman işte o kayıp ve kazanan (kime ait olduğunun) ortaya çıkacağı zamandır.” (Teğâbun-64/9). Daha sonra durumları belirlenen kişiler artık bir daha birleşmeyecek şekilde ayrılırlar.²⁹¹ “Yine kıyamet koptuğunda, işte o gün insanlar birbirinden tamamen ayrılacaklar. (Rum-30/14).

Kur'an'da kıyametin ismi olan kelimelerden biri de “saat/ساعة”tir. Mâturîdî, kıyamete çok süratli bir şekilde gelmesinden ve bir anda kopacağından dolayı saat denildiğini ifade eder.²⁹² “Kıyamet bir göz kırpması kadar yahut daha da kısa olacaktır.” (Nahl-16/77).

Yine Kur'an'da yakın anlamında kıyametin ismi olmuş diğer bir kelime “Âzife/آزفة”dir. Kıyametin yaratılanlara vakit açısından yakın olduğunu ifade ettiği için Mâturîdî, bu kelimenin saat kelimesi gibi olduğunu söyler.²⁹³

Kur'an'da kıyametin diğer bir ismi ise gerçekleşecek olay diye anlam verilen “hakka/حاقة” kelimesidir. Mâturîdî'ye göre bu ifade için hak sahibi olan herkesin amelinin karşılığı gerçekleşmiştir. Cehennemlik olan cehennemi hak etmiş, cennetlik

²⁹⁰ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VIII s. 555.

²⁹¹ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VIII s. 257.

²⁹² Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. X, s. 415.

²⁹³ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. IX, s. 438.

ise cenneti hak etmiştir şeklinde yorumda bulunur.²⁹⁴

Naziat sûresinde ise kıyamet “tamme/طامة” kelimesi ile isimlendirilir. Sözlükte sayha, çılgılık manası verilen bu kelime ayette “kübra/كبرى” sıfatı ile beraber kullanılır. Mâturîdî, her şeyi kuşatmasından dolayı kıyamete bu ismin verildiği ve “kübra” yani büyük diye sıfat almasıyla da kıyametin devamlılığının vurgulandığını söyler.²⁹⁵

Mâturîdî, Hasan-ı Basri ve Ebu Bekir el-Esam’ın görüşü olarak çılgılık, İbn Kuteybe’den sıkıntı, Zeccac’tan ise sağır eden anlamlarını haber vererek “sahha/صاحا” kelimesinin de kıyametin bir ismi olduğunu söyler. Mâturîdî’nin yorumuna göre Allah, kıyameti içerisinde hangi durum ya da fiil gerçekleşiyorsa onunla isimlendirilir.²⁹⁶ Örneğin büyük-küçük, övülen-yerilen ya da şaki-said ayırt etmeden herkesi bürüyen manasında kıyamet, Kur’ân’da “gâşiye/غاشية”²⁹⁷, korkunç ses manasında “karia/قارعة” kelimesi ile isimlendirilir.²⁹⁸

Kur’ân’da kıyameti tanımlayan “din günü/يوم الدين” tamlaması herkesin yaptığı işlerin karşılığını görmesi manasına gelebilir. Mâturîdî, din kelimesinin iki anlamı olabileceğini söyler. Ona göre din yapılan amellerin karşılığını görmek ya da teslim olup inkârı bırakmaktır.²⁹⁹

Kur’ân’da kıyametin ne zaman gerçekleşeceğine dair vakit belirtilmezken o an ayrıntıları ile tarif edilir. Kur’ân onun dehşetini tarif ederken her emzikli kadının bebeğini unutacağı, gebe olanların ise çocuklarını düşüreceklerini, kişinin o gün kardeşinden, annesinden, babasından, eşinden ve çocuklarından kaçacağını söyler.³⁰⁰ Mâturîdî bu ifadelerin gerçek manada kullanılmadığını ifade eder. “Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirdiği çocuğu unutacak, her gebe kadın karnındaki çocuğu düşürecektir.” (Hac-22/2) ayetindeki emzikli çocuğunu unutan ya da karnındaki düşüren kadın ifadeleri Mâturîdî’ye göre o günün dehşetini yansıtmak için kullanılmıştır ve temsili anlam taşımaktadır. Yani öyle dehşetli bir gündür ki bir kadın emzirdiği çocuğu olsa onu unutur ya da gebe olsa o gün karnındaki düşürür.³⁰¹

²⁹⁴ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. X, s. 163.

²⁹⁵ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. X, s. 413.

²⁹⁶ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. X, s. 427-428.

²⁹⁷ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. X, s. 508.

²⁹⁸ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. X, s. 604.

²⁹⁹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. X, s. 458.

³⁰⁰ Hac-22/2, Abese-80/34-37, Lokman-31/33.

³⁰¹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VII s. 387-388.

Aynı şekilde “Sizde inkârda direnirseniz çocukları ihtiyarlata n o günden kendinizi nasıl koruyacaksınız?” (Müzzemmil-73/17) ayetinde geçen çocukları ihtiyarlata n ifadesi için Mâturîdî, gerçek anlamda olabileceği gibi günün dehşetini zihinde canlandırma tarzında temsili bir anlatım yolu olabileceğini de söyler. Gerçekleşme ihtimalinin uzak görüldüğü meselelerde, o işin dehşetinin anlaşılması için bu tarz temsili bir anlatım yolu kullanılabileceğini ifade eder.³⁰²

Mâturîdî ayrıca kıyamet konusunda insanların iki gruba ayrıldığını söyler. Bu tasnife göre birinci grup; kıyamete inanan ve gerçek olduğunu kabul etmelerine rağmen onun için hazırlanmak konusunda kuşku içerisinde olanlar, ikinci grup ise; kıyametin gerçekleşmeyeceğini söyleyerek inkâr edenlerdir.³⁰³

b. İslam Öncesi Toplumda Kıyamet Kelimesinin Anlam Alanı

Kur’ân’da kıyametle alakalı ayetlerde İslam öncesi Arap toplumunun sorgulamalarını ve inkârını görürüz. Onların bir kısmı öldükten sonra dirilmeyi ve ahireti önceden beri anlatılan hikayeler olarak kabul ediyordu.³⁰⁴ “Hayır onlar, öncekilerin söyledikleri sözler gibi sözler ettiler. Dediler ki: “Gerçekten biz, ölüp bir toprak ve kemik yığını haline geldikten sonra mı tekrar diriltileceğiz? Andolsun, biz de bizden önce atalarımız da bununla tehdit edildik. Bu eskilerin söylencelerinden (esatiru’l evvelîn) başka bir şey değildir.” (Müminûn-23/81-83).

İslam öncesi Arap toplumunda hesaba, dirilişe ve kıyamete dair inanışlar, Cahiliye ve İslam’ın erken dönem şiirlerinde görülen ifadelerdir. Bazı rivayetlere göre Kureyş kabilesi yıldız kaymalarının çoğalmasını kıyamet alameti olarak kabul ediyordu. Bu rivayetlere rağmen Arap toplumunun kıyamet konusunda ortak bir inanışları mevcut değildi. Varlığına inananlar olduğu gibi, şüphe içinde olanlar ya da tamamen reddedenler de vardı.³⁰⁵

Arap yarımadasında farklı dinlerin mevcut olması nedeniyle inansalar ya da

³⁰² Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. X, s. 287.

³⁰³ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. IX, s. 234.

³⁰⁴ M. Mahfuz Söylemez, **Siyer Dersleri-Mekke Dönemi Bildiriler**, Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018, s. 96.

³⁰⁵ M. Mahfuz Söylemez, “İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı”, **Milel ve Nihal**, 13:1, 2016, s. 89-91.

inanmasalar bile bu tarz konularda fikir sahibiydiler. Mesela Vakş oğlu Seleme komşusu olan bir Yahudinin putperest kâfirlere kıyamet, yeniden diriliş, ahiret, hesap, mizan, cennet ve cehennem gibi konulardan bahsettiğini rivayet eder. Müşrikler onunla alay ederek bugünün geleceğine dair bir delil göstermesini istedi. O da Mekke ve Yemen taraflarını işaret edip bu bölgeden çıkacak bir peygamberin bunun delili olduğunu söyledi. İçlerinde en genç olan Seleme'yi göstererek “şu genç yaşarsa onu görecektir” dedi. Seleme Hz. Muhammed'in risaletine yetişip iman etmiş ama Yahudi, kendisi haber vermesine rağmen “bu o kişi değildir” diyerek inkâr etti.³⁰⁶

Bu rivayetten de anlaşıldığı gibi inanmasalar bile Arap toplumunda kıyamet ve benzeri gaybî mevzular ehli kitabın bulunduğu bir bölge olması sebebiyle duydukları konulardı. Ama Araplar ümmi bir topluluk olduğu için kitap okumazdı. Bu konulardaki bilgileri ehli kitaptan işittikleri ile sınırlıydı. Bu nedenle de bu bilgiler bir inanca dönüşmemişti.³⁰⁷

Üstelik bunun bir kanıtı olarak İslam öncesi döneme ait şiirlerde bu konulara yer verildiği görülür. Hicaz'da tanrının birliğine inanan Ümeyye b. Ebu's-Salt, Kur'ân'da geçen “yevmü't-teğabün/يوم التغابن” tabirini şiirlerinde ilk kez kullanan kişidir. Tanrının birliğine, cennet ve cehenneme dair de birçok şiir söylemiştir.³⁰⁸

c. Kıyamet Alametleri

Kur'ân'da kıyametin vaktine dair sorulara cevap verilmezken aşamalarından, kainat ve insanın içine gireceği durumlardan bahsedilir.

Mâturîdî, Hasan-ı Basri'nin kıyamet öncesi tövbe kapısının kapanması ve o saatten sonra imanın kabul edilmeyeceğini gösteren bazı alametlerin ortaya çıkacağı görüşüne yer verir. Daha önce inanmamış kimsenin kıyamete dair bir kısım işaretler geldiğinde iman etmesinin fayda etmeyeceğini söyler. “*Daha önce inanmamış yahut inancı sayesinde bir iyilik yapmamış kimseye, Rabbinden bazı işaretler geldiği gün iman etmesi fayda sağlamaz*” (Enam-6/158). Mâturîdî'ye göre kıyamet alameti olarak

³⁰⁶ Ebu Muhammed Abdülmelik İbn Hişam, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1971, c. I, s. 132.

³⁰⁷ Muhammed İbn İshak, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, tah: Muhammed Hamidullah, s. 136.

³⁰⁸ Neşet Çağatay, **İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, s. 153

sayılan şeyler daha önceden inanmayan kişinin iman etmesini sağlamamasının sebebi ise bu alametlerin herkese yönelik olmasıdır. Bunlar herkes tarafından görünebilen şeyler olunca batıl üzere yaşayanlar bu hadiselerin kendileri yüzünden başlarına geldiğini düşünemez. Kıyamet alametleri tamlaması Kur’ân’da Muhammed sûresinde geçen bir ifadedir. *“Onlar (yola gelmek için) kıyamet vaktinin ansızın gelivermesini mi bekliyorlar? Halbuki onun alâmetleri geldi. O gelip çatınca akıllarını başlarına devşirmeleri neye yarar!”* (Muhammed-47/18). Mâturîdî, ayette ifade edilen bu alametlerin iki şekilde yorumlanabileceğini söyler. Birinci olarak Hz. Peygamber’in gelişi kıyametin gerçek bir alametidir. Çünkü ondan sonra bir daha peygamber gelmeyecektir. Diğer ihtimalin de Hz. İsa’nın nüzulü, Dabbetü’l-arz ve Deccal’in çıkması türünden işaretler olduğunu söyler.³⁰⁹

“Söylenen (kıyamet) başlarına geldiği zaman, onlara yerden bir yaratık çıkarırız da insanların ayetlerimize kesin bir şekilde iman etmedikleri konusunda onlarla konuşur.” (Neml-27/82) ayetinde bahsedilen Dabbetü’l-arz, İmam Mâturîdî’ye göre Hz. Peygamber’in risaletinin ve nübüvvetinin ispatı noktasında çok mühim bir delildir. Ayette bildirilen durum gerçekleştiği vakit Hz. Peygamber’in doğru söylediği ortaya çıkacaktır. Mâturîdî, dabbenin ne olduğuna dair hiçbir yorum yapmazken Allah’ın takdirinin ne öne alınabilmesi ne de tehir edilmesinin mümkün olmadığına dikkat çeker.³¹⁰

Hz. İsa’nın nüzulünün kıyametin alameti olarak sayılması hakkında farklı görüşlere yer veren Mâturîdî, bu konuda öznel yorumlarda bulunmaz ve bunların her birinin bir ihtimalden ibaret olduğunu belirtir.³¹¹ *“Bilin ki, o kıyamete ait bir bilgidir. Sakın ondan şüphe etmeyin ve bana tâbi olun. Bu dosdoğru yoldur.”* (Zuhruf-43/61) ayetindeki “hu” (o) zamirinin hem Hz. İsa’ya hem de Hz. Muhammed (s.a.)’e yorulabileceğine işaret eder. İki seçenek arasında bir tercih yapmaz ve ihtimaller üzerine konuşmakla yetinir. Ona göre eğer ayette kastedilen Hz. Muhammed (s.a) ise o zaman anlam, “Ben kıyamete ait bir bilgiyim, kıyamete yakın olarak gönderildim, dolayısıyla bana tâbi olun!”, eğer Hz. İsa ise o vakit Resulullah (s.a.) “Hz. İsa, kıyamete ait bir işarettir, bu nedenle de o gelmeden önce bana tâbi olun!”, şeklinde

³⁰⁹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. IX, s. 273-274.

³¹⁰ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VIII, s. 136.

³¹¹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. III, s. 413.

olur.³¹²

Mâtûrîdî, kıyametin alametleri olarak sayılan durumları bizzat konu olarak ele alıp ayrıntılı yorumlarda bulunmak yerine, gerçek alamet olarak belirttiği Hz. Peygamber'in nübüvvetinin bir ispatı olarak değerlendirir.

d. Bir Gayb Bilgisi Olarak Kıyametin Zamanı

Kıyametin vakti, hesabı ve o günün dehşeti farklı üsluplarla Kur'ân'da en çok tekrarlanan konudur. Ayrıca Kur'ân'ın tebliğ, inzar ve müjdeleme için kullandığı en temel meselelerden biridir. *“Eğer doğru söylüyorsanız, bu tehdit ne zaman gerçekleşecek? diye soruyorlar.”* (Enbiya-21/38). Ayette görüldüğü üzere böyle meydana okuyan tarzdaki ifadelerinin sebebi ahirete inanmayan kişiler bulunmasıydı. *“İnkâr edenler, bize kıyamet gelmeyecek dediler. Dekî: Bilakis! Gaybı bilen Rabbime andolsun ki o size mutlaka gelecektir.”* (Sebe-34/3). Bu inkâr ve sorularına karşılık Allah gayet net bir ifadeyle *“Bilakis onlara kıyamet ansızın gelecek ve onları şaşkına çevirecek. Artık ne onu geri çevirebilecekler ne de kendilerine süre verilecektir!”* (Enbiya-21/40) diye cevap verir.³¹³

Allah'ın kıyametin vakti hakkında ansızın ve yakın zamanda gerçekleşecek türden haberlerine karşılık bu sefer insanlar onun vaktini hesap etmeye çalışıp durdular. *“İnsanların hesaba çekilecekleri gün iyice yaklaştı.”* (Enbiya-21/1) ayetinde kıyametin vaktinin yakın olduğunun haber verilmesi karşısında insanlar bu süreyi kendi ecelleri ile kıyasladılar. Kafalarında belirledikleri bu süre geçince bu haberi yalanlamaya başladılar.³¹⁴

Matûrîdî'ye göre de Mekkeliler başlarına geleceği söylenilen bu azabı vaktini sorarak alaya alıyordu. Hz. Peygamber onları ahirette başlarına gelecek azapla uyardığı gibi daha öncekilerin dünyada maruz kaldıkları azapları hatırlatıyordu.³¹⁵

Kıyametin varlığına inanmayan ya da alaya alan kişiler onun vaktini soruyordu. Çünkü kendilerinden önceki kişilerin başlarına gelen helaklerden ve kıyamet ile ilgili

³¹² Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, c. IX, s. 178-179.

³¹³ İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, c. I, s. 554.

³¹⁴ Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, c. VII, s. 326.

³¹⁵ Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, c. VIII, s. 132.

söylenenlerden haberleri vardı. Hakikatini bilmiyorlarsa da ondan korkuyorlardı. Bu itiraz ve alaya almaları bilgi ve korkusu olmayanın değil, inatçı ve kendini beğenmiş kişilerin hakikati göz ardı etmesidir.³¹⁶

Bu nedenle aslında bilmelerine rağmen zayıfların akli karışsın diye alay eder tarzda soruyorlardı. Kıyametin vaktinin gelmediğini düşündükleri halde Hz. Peygamber'i zor durumda bırakmak için "onun kopma saati ne zamandır?" deyip kendilerince bu durumdan faydalanmak istiyorlardı.³¹⁷

Kıyametin ansızın ve çok hızlı gerçekleşeceğini anlatan ayetlerin yorumunda Mâturîdî, benzer içerikli hadislerle de yer verir.

"Ebu Hureyre (r.a.) Resulullah'ın (s.a.) şöyle buyurduğunu rivayet etmektedir: "Hiç şüphe yok ki kıyamet kopacaktır. Hem de alıcı ile satıcı, bir elbiseyi indirip de baktıkları sırada, daha alış-veriş tamamlanmadan ve elbisenin katlanması mümkün olmadan kopacaktır. Muhakkak ki kıyamet kopacaktır. Hem de devesinin sütünü sağıp gelen biri, o sütün tadına bile bakamadan kopacaktır. Kıyamet mutlaka kopacaktır. Hem de insan havuzunu onardığı halde suyunu içmeden kopacaktır. Kıyamet kesinlikle kopacaktır. Hem de insan, lokmasını ağzına götürdüğü halde yutamadan kopacaktır. (Buhari, "Rikak"; Müslim, "Fiten")".

Kıyametin bu kadar hızlı gerçekleşmesi durumunda insanlar kendi ailelerinden bile habersiz olacaklardır. *"Birbirleriyle uğraşırken kendilerini ansızın yakalayacak korkunç bir ses; işte o anda onlar ne bir vasiyette bulunabilecekler ne de ailelerine dönebilecekler."* (Yasin-36/49-50). Mâturîdî, sıklıkla kıyamet ile ilgili ayet ve hadislerde bulunan tarifleri, kıyametin ansızın gerçekleşeceği şeklinde yorumlar. Yani hayat normal seyrinde devam ederken kimse farkına varmadan meydana gelecektir.³¹⁸

Mâturîdî'ye göre kıyametin zamanını soran eğer ona inanan kimseler ise o zaman soru, öğrenmek amacıyla sorulmuştur. *"Hak ve hakikat içerikli kitabı ve o sayede ölçü ve dengeyi gönderen Allah'tır. Nereden bileceksin, kıyamet vakti belki de çok yakın. Ona inanmayanlar onun çabuk gelmesini istiyorlar; inananlar ise gerçek olduğunu bilerek ondan kaygılanmaktalar"* (Şura-42/17-18). Mâturîdî'ye göre buna benzer birçok ayet ve hadisin varlığı insanları kıyametle ilgili daha fazla düşünmeye

³¹⁶ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VI, s. 296.

³¹⁷ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. X, s. 415.

³¹⁸ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VIII, s. 526.

sevk etmiş ve sorular sormuşlardır. Enes ve onun dışındaki sahabeden naklen Resulullah'ın (s.a.) şöyle dediği rivayet edilmiştir: *“Ben ve kıyamet şu ikisi gibi gönderildik. Ravi şöyle demiştir: işaret parmağıyla orta parmağını birleştirmiştir.”* (Buhari, “Rikak”; Müslim, “Fiten”). Kıyametin saatini “Ne zaman gelip çatacak?” diye Hz. Peygamber’e sorduklarında vahiy onların sorularına *“Göklerin ve yerin gaybı Allah’a aittir. Kıyamet bir göz kırpması kadar yahut daha da kısa olacaktır. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir.”* (Nahl-16/77) diye cevap verir. Mâturîdî’ye göre ayette geçen göklerin ve yerin gaybından kasıt, kıyamettir. Göz kırpma ifadesi sürenin hızını anlatmak için temsil olarak söylenir.³¹⁹

Mâturîdî kıyametin ne zaman gerçekleşeceğini soranlara karşı, *“De ki: Ben size, Allah'ın hazineleri benim yanımdadır, demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size, ben meleğim de demiyorum. Ben sadece bana vahyolunana uyarım. De ki: Hiç kör ile gören bir olur mu? Siz hiç düşünmez misiniz?”* (Enam-6/50) ayetinin cevap olarak verildiğini söyler.³²⁰

“Ne zaman gelip çatacak? diye sana kıyamet saatini sorarlar. De ki: Onun hakkındaki bilgi sadece Rabbimin katındadır. Vakti geldiğinde onu açığa çıkaracak olan ancak Allah'tır. O (kıyamet), göklere de yere de ağır gelecektir! Sizi ansızın yakalayacaktır! Sanki sen onu biliyormuşsun gibi sana soruyorlar. De ki: Onun bilgisi Allah katındadır, fakat insanların çoğu bunu bilmezler.” (Araf-7/187). Kıyametin vaktini kimse bilmez ve hiçbir yaratılmışın tesiri olmadan sadece Allah'ın yönetimi ile gerçekleşir. Ne peygamberin ne de başka birinin bu konu ile alakalı sahip olduğu bir malumat yoktur. İmam Mâturîdî *“insanların çoğu bunun olacağını bilmezler”* ifadesinin iki anlama gelebileceğini söyler. Birincisi Hz. Peygamber'in, kıyametin ne zaman olacağına dair bir bilgisi olmadığını bilemezler. İkinci anlam olarak da insanlar kendi lehlerine ve aleyhlerine olan durumları bilmezler. *“De ki: Ben kendim için, Allah'ın dilediği dışında ne bir fayda elde edebilirim ne de zarardan kurtulabilirim. Eğer gaybı biliyor olsaydım elbette bundan çok faydalanırdım, başıma kötülük de gelmezdi. Ben yalnızca inanan kimseler için uyarıcı ve müjdeleyiciyim!”* (Araf-7/188). Mâturîdî, bu ayette Hz. Peygamber'in gaybı bilmesi durumunda neler olacağı üzerine görüşlere yer verir. Şayet Allah Resulü vahiyden fazlasını biliyor olsaydı onun

³¹⁹ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VI, s. 543.

³²⁰ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. IV, s. 89.

faydalanacağı durumlar hasıl olurdu. İman etmeyecek kişileri bilmesi durumunda onlara tebliğ ile hiç vakit kaybetmezdi. Ya da kâfirler onun gaybı bilmesi durumunda fayda elde etmek için ona hemen iman etmeyi tercih ederdi. Fakat onun bir uyarıcı ve korkutucu olduğunu ve gaybı bilmediğini Kur’ân çeşitli üsluplarla tekrarlar.³²¹

Bununla birlikte Mâturîdî, Hz. Peygamber’i kıyametin alameti olarak değerlendirir. Ondan sonra peygamber gelmeyeceği için bu durumu bir alamet olarak kabul eder. Zaten Peygamber, kıyametin kendisi ile yakınlığına iki parmağının arasındaki mesafeyi göstererek işaret eder.³²²

Kıyamet vaktinin gizliliği konusunda belki de en net ifade Taha sûresinde yer alır. *“Onun vaktini herkesten gizlemiş olsam da her bir kişinin yapıp ettiğinin karşılığını görmesi için kıyamet mutlaka gelecektir.”* (Taha-20/15). Mâturîdî, ayette geçen “ekadü” fiiline verilen anlama göre iki mananın ortaya çıkacağını söyler. Buna göre ilk anlam, “kade” istedi anlamında kullanırsa ayetin anlamı o zaman “onu gizlemek istiyorum” olur. İkinci olarak ise, fiil bir şeyin yaklaşması manasında kullanılırsa bu durumda anlam kıyamet olayının büyüklüğüne dikkat çekmektir. Yani onun vaktini Allah nerdeyse kendisinden bile gizli tutacaktı, bu durumda başka birine bildirmesi söz konusu bile olamaz manasına gelebilir. Mâturîdî, İbni Abbas’ın da “kıyametin vaktini benim (Allah) dışımda kimseye açıklamam, bilgi vermem.” diyerek kendi açıklamasına yakın şeyler söylediğini ifade eder.³²³

Mâturîdî, kıyametin saati ile ilgili ayetleri izah ederken hepsinde bunun gaybî bir bilgi olduğunu ve Hz. Peygamber’in de bu bilgiye vakıf olmadığını söyler. “Mugayyebat-ı hamse” yani “beş bilinmeyen” olarak adlandırılan Lokman sûresinin 34. ayetinde geçen hususlar için “gaybın anahtarları” şeklinde bir niteleme mevcuttur. Ona göre anahtar ifadesinden kasıt, anahtarın görünmeyeni açmasından hareketle gayb olan şeye ulaşım bilmekten kinayedir. İnsanların “bana şunu aç yani açıkla, öğret” ifadelerindeki gibi bir anlamda kullanılır. Gayb ilmî Allah’ın elindedir ve gayba ulaştıracak vasıtalar da O’nun elindedir, buna başka kimse sahip değildir. Allah böyle bir bilgiye sadece resullerini muttali kılacağını bildirir.³²⁴

³²¹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. V, s. 106-110.

³²² Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VI s. 471-472.

³²³ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VII s. 274.

³²⁴ Kurtubî, **el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân**, c. VIII, s. 402.

“Kıyamet saati hakkındaki bilgi yalnız Allah’ın katındadır; O, yağmuru yağdırmakta; rahimlerdekini bilmektedir. Hiç kimse yarın ne elde edeceğini bilemez; hiç kimse nerede öleceğini bilemez, ama Allah her şeyi bilir, her şeyden haberdardır.” (Lokman-31/34). Mâturîdî’ye göre ayette bahsedilenler hakikatinin bilinmesi mümkün olmayan durumlardır. Bunların bazı işaretler sayesinde bilinebileceğini söyler. Hz. Peygamber’e vahiy olmadan ne kıyametin saati ile ilgili ne de gelecekle ilgili herhangi bir durum hakkında konuşma izni verilmemiştir. Mâturîdî, bu gibi konularla meşgul olmanın Allah’ın emirlerini terk etmeye ve rızık temini için falcılık gibi işlerle harama dalmaya sebep olacaktır diye yasaklandığını hatırlatır. Ona göre Allah kıyametin ahvalini insanlara haber verirken mahiyetini, zamanını ve sınırlarını saklı tutar. Bunlar sadece kendi katında mevcut bulunan bilgilerdir.³²⁵

Mâturîdî, Batıniler ve Rafiziler dışında kıyametin vakti konusunda kimsenin bilgiye sahip olmadığına dair ittifak olduğunu belirtir. Batıniler ve Rafiziler’in iddialarını Kur’ân’a aykırı bulur. *“Kıyametin zamanını bilmek sadece Allah’a havale edilir; keza O’nun bilgisi olmadan ne meyveler kabuklarını çatlatıp çıkar ne de bir dişi gebe kalıp doğurur. Allah onlara, Tanrılıkta bana ortak saydıklarınız nerede? diye seslendiği gün, sana açıkça söyleyelim, içimizde (sana ortak bulunduğu) bir tanık yok, derler.”* (Fussilet-41/47). Üzerine tartışılan kıyamet zamanı ayette ifade edildiği gibi sadece Allah’a havale edilir. Ayetin devamını ise Mâturîdî, meyvenin ne zaman ve ne kadar çıkacağını ya da çıkmayacağını, kadının rahmine çocuğun ne zaman düşeceğini ya da düşmeyeceğini Allah’tan başkasının bilemeyeceğine yorar. Bunların her biri ona göre Allah’ın vahdaniyetini ve uluhiyetini ortaya çıkarır. Çünkü hiç kimse O’nun ilmî ve kudreti seviyesinde bir noktaya gelemes.³²⁶

Mâturîdî’ye göre Hz. Peygamber’in soranlara kıyametin vaktini bilmediğini söylemesi onun peygamberliğinin işaretlerinden biridir. Çünkü o dünyalık bir makam peşinde olsaydı bilsin ya da bilmesin kendisine sorulan sorulara cevap vermeye gayret ederdi. O ise kendisine emredildiği şekilde bu sorunun cevabını Allah’a havale eder. Lider olmak isteyen bir kişi gibi davranmayıp “onun bilgisi Allah katındandır” diyerek risalet görevini yerine getiren bir peygamber olduğunu gösterir.³²⁷

³²⁵ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VIII s. 324-325.

³²⁶ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. IX s. 93-94.

³²⁷ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VIII s. 416.

e. Kıyamette Sura Üflenmesi

Mâturîdî, bu konuda öncelikle “nefh/نفخ” (üfleme) ve “sur/صور” hakkında var olan ihtilaflara ve nefh nedir, sayısı kaçtır, sur nasıl bir şeydir sorularına verilen cevapları paylaşır. Nefhten maksat hakikat anlamıdır diyenler olduğu gibi üfleme fiili kıyametin hızı ya da Allah’a hafif gelişinden kinayedir diyenlerin de olduğunu ekler. Üflemenin sayısı konusunda da ittifak halinde olunmadığını söyleyip farklı görüşleri paylaşır. Kimisinin “*Sadece tek bir çılgılık*” (Yasin-36/12) ayetinde ifade edildiği gibi bir sefer olacağını, kimisinin “*O gün şiddetle sarsan sarsar; onu ikinci sarsıntı izler.*” (Naziat-79/6-7) ayetinden hareketle iki sefer olacağını, kimisinin de üflemenin üç kez olacağını iddia ettiğini ifade eder. Mâturîdî, benzer rivayetler bulunduğunu ve bu rivayetlerin sabit olmaması durumunda bu konuda tevakkuf edilmesi gerektiğini savunur.

Ona göre surun mahiyetinin ne olduğunu bilinemez ve ayrıca bunu bilmeye ihtiyaç da yoktur. Kimi müfessirlerin suret, boynuz, boru gibi yorumlarını belirttikten sonra kendisinin bu tarz bir açıklama yoluna gitmediğini belirtir. Ayrıca bunun ameli gerektiren bir konu olmadığını sadece tasdiki gerekli olan bir haber olduğunu da sözlerine ekler. Hz. Peygamber’den bir açıklama gelmediği sürece nefh ve sur hakkında ayetler neyi ifade ediyorsa o ölçüde kabul edip açıklama yoluna gitmemeyi tercih ettiğini ifade eder.³²⁸

Mâturîdî, “sur”dan bahseden hadislerin ahad haber olduğunu ve bunun ameli konularda bilgi sağlasa da iman konularında kesinlik ifade etmediğini söyler.³²⁹

f. Kıyamette İnsanın Cesedi/Ruhani Varlığı (Cevheri) ile Diriltileceği Konusu

Arapçada “a-v-d/عود” kökünden türeyen meâd kelimesi bir şeyden yüz çevirdikten sonra ona geri dönmek³³⁰, bir işe yeniden başlamak, önceden ait olunan

³²⁸ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VIII s. 140.

³²⁹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. X, s. 304.

³³⁰ İsfehani, **Müfredat**, s. 351.

yere dönmek anlamlarına gelir.³³¹ Terim olarak meâd dünya hayatının sona ermesi ve ebedî olan ahiret hayatının başlayacağı zamanı tanımlamak için kullanılır. Kelam ilmînde meâd konusu bazı inkâr eden gruplara karşı kainatın geçici bir yok oluştan sonra yeniden yaratılışının aklen imkanı bağlamında konuşulmuştur. Ahiretteki dirilişin cismen ya da ruhen olacağı konusu kelamcılarla bazı filozoflar arasında tartışmaya sebep olmuştur. Kur'an'daki açık ifadeler³³² sebebiyle İslâm alimlerinin çoğunluğu haşrin cismanîliğini kabul eder.³³³

Mâturîdî eserinde bu konuda iki tarafın da görüşlerine yer verir. Cesetlerin baki olmasının ahirette ibret almak açısından daha münasip olduğu görüşünü aklî ve naklî delillere daha uygun bulur. Mâturîdî, yeniden dirilişi inkâr edenlere Kur'an'ın verdiği cevaplar üzerinden temel problemin cesetler ile ilgili olduğunu söyler.³³⁴

“Kendi yaratılışını unutup bize örnek getirmeye kalkışıyor ve şu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş, diyor. De ki: Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek. O yaratmanın her türlüünü bilir.” (Yasin-36/78-79).

Allah insanları hem lezzeti hem de elemi hissedecek şekilde yaratmıştır. İnsanın teşvik ya da tehdit edilmesi bu lezzet ve elemi duymasına bağlıdır diyen Mâturîdî, bu sebeple cismani haşrin daha isabetli olduğunu ifade eder. Ama ona bu göre bu ceset artık dünyadakinden farklı olarak latif özelliklere sahip olan bir bedene dönüşmüş olacaktır. Bu bedenler yok olma ya da bozulma gibi afetlere maruz kalmayacaktır.³³⁵

g. Haşır

Kıyametin vuku bulmasının ardından ba's/بعس (yeniden diriliş) ve haşır/خسر (toplanma) ilk merhalelerdir. Haşır, sözlükte sadece topluluk için kullanılan ve bir grubu yerinden çıkarmak anlamına gelen bir kelimedir. Bütün varlıkların kıyametin kopmasının ardından hesaba çekilmek için bir meydanda toplanmasına denir.

³³¹ İbn Manzur, **Lisanü'l-Arab**, c. XXXI, s. 3157.

³³² bkz. Nisâ-4/56; Yasin-36/65; Fussilet-41/20-22; Kıyâme-75/3-4.

³³³ M. Sait Özervarlı, “meâd” maddesi, **DİA**, c. XXVIII, s. 212.

³³⁴ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. III, s. 219.

³³⁵ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. III, s. 219-220.

Toplanılacak olan bu yere de mahşer adı verilir.³³⁶

Ahret ve dünya arasında kuvvetli bir alaka mevcuttur. Dünyanın ardı sıra gelecek olan ahret, ona benzerlikler arz etse de ölümsüz olan daha farklı bir hayat formudur. Dünyadan bu ebediyet alemine geçerken çeşitli durumlar ve merhaleler bulunur.³³⁷

İmam Mâturîdî, mahşer ile alakalı ayetlerin tefsirinde öncelikli olarak var olan farklı görüşlere yer verir. Bu görüşler arasında önemli ya da isabetli gördüklerinin üzerinde daha uzun durur.

Mâturîdî, bu toplanmanın ayrı ayrı gruplar şeklinde olmayacağını belirtir. Tüm varlıkların tek bir seferde haşrolup bir araya getirilmelerine “yevmu’l-haşr/يوم الخسر” ve “yevmu’l-cem/يوم الجمع” denilir. Bu nedenle Allah ayetinde bu izdihamı ifade etmek için çekirge benzetmesi yapar. “Gözlerini korku bürümüş halde kabirlerinden çıkıp etrafa yayılmış çekirgeler gibi koşarlar.” (Kamer-54/7). Daha sonra ise cennet ve cehennem ehli olarak bir daha birleşmeyecek şekilde birbirlerinden ayrılırlar ve bugüne ayırım günü manasında “yevmu’l-fasl/يوم الفصل” denilir. Yani kıyametin kopmasından sonraki gün hem toplanma hem de ayrılma günü olarak kabul edilir.³³⁸ “*Ve Ey günahkârlar! Siz bugün şöyle ayrılın. (denir).*” (Yasin-36/59).

Mâturîdî, ölümden sonra diriliş ve mahşerde huzura çıkma olmasaydı insanların yok olup gitmeleri için yaratılmış varlıklar olacağını söyler. Bu durum bir amacı olmadan bina yapıp sonra yıkan kişinin durumu gibidir. Hayatı anlamlı kılan şey ölümden sonra başka bir alemin varlığı ve bu dünyada yapılanların hesabının sorulacak olmasıdır. Ayette Allah, “*Sizi sırf boş yere yarattığımızı ve sizin artık huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?*” (Müminun-23/115) derken bu durumun anlamsızlığını ifade etmiş gibidir.³³⁹

Mâturîdî, ayrıca Allah’a hiçbir işin zor olmamasına rağmen haşrin çok kolay diye nitelendirilmesini kâfirlerin itirazlarıyla alakalı bulur. Ona göre kâfirler o günü uzak ve imkânsız görür. Oysa ki Allah için ilk yaratma gibi diriliş ve haşir de aynı kolaylıktadır.³⁴⁰ “*Yerküre kendilerinden ayrılıp paramparça olduğu gün göz açıp*

³³⁶ İsfehani, **Müfredat**, s. 119; İbn Manzur, **Lisanü’l-Arab**, c. IX, s. 882.

³³⁷ Bekir Topaloğlu, “Ahiret” maddesi, **DİA**, c. I, s. 543.

³³⁸ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VIII, s. 531; c. VIII, s. 257.

³³⁹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VII, s. 500.

³⁴⁰ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. IX, s. 370.

kapayıncaya kadar (o seslenene yöneleceklerdir); bu bizim için çok kolay bir toplamadır.” (Kaf-50/44)

Kur’ân’da toplulukların mahşer günü diz üstü çökmüş ve boyun eğmiş bir halde tasvir edilmelerini Mâturîdî iki şekilde yorumlar. Ya bu mecazi bir anlatımdır ve nasıl ki insan dünyada bir yargıç önünde yargılanıyorsa kıyamet gününde de yargılanacaktır. Ya da gerçekten o günün dehşetinden insanlar ayakta duramayacaklar ve diz üstü çökmüş bir halde bekleyeceklerdir.³⁴¹ Kur’ân’ın sıklıkla temsili anlatım üslubunun olduğunu hatırlatan Mâturîdî, burada yorumları arasında herhangi bir tercihte bulunmaz.

h. Kıyamette Amellerin Tartılması

Kur’ân’da kıyamet günü yapılacak ölçü ve tartıdan bahsedilir. O gün herkesin yaptıkları hiçbir haksızlık olmadan hesaplanır ve ona göre kişilerin ahiretteki durumları belli olur.³⁴²

“Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız; artık kimseye hiçbir şekilde haksızlık edilmez. Yapılan, bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu getirir ortaya koyarız. Hesap görücü olarak biz yeteriz.” (Enbiya-21/47).

Mâturîdî’ye göre kıyamette insanların amellerinin tartılacağı “mevazin/موازن” (teraziler) ne müfessirlerin çoğunluğunun kabul ettiği gibi insanların iyilik ve kötülüklerinin ölçülmesi ne de Hasan-ı Basri’nin dediği gibi iki kefesli olan bir terazide tartılmasıdır. Ona göre ölçüden kasıt sınırlar ve takdirdir. O gün her şeyin değeri hiçbir haksızlık yapılmadan belirlenecektir. Mâturîdî bu görüşlere itiraz ederken ayetlerde mümin ve kâfir ayrımı gözetilmediğine dikkat çeker. O nedenle kâfirin yaptığı iyiliklerin onun şirkinin ve aynı şekilde müminin kötülükleri de onun imanının önüne geçemez. *“O gün ölçü-tartı haktır. Artık kimin tartıları ağır gelirse işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Kimin de tartıları hafif gelirse işte onlar, ayetlerimize karşı haksızlık ettiklerinden dolayı kendilerini ziyana sokanlardır.” (Araf-7/8-9).* Mâturîdî’ye göre tartıların hafif ya da ağır gelmesi temsili bir anlatım yoludur, gerçek manada tartılar

³⁴¹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. IX, s. 231.

³⁴² Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. IV, s. 363.

kurulmayacaktır. Bununla müminlerin amellerinin büyüklüğü ve kâfirlerin amellerinin batıl oluşu ve değersizliği tarif edilir.³⁴³

Zaten Kur’ân insanın günahlarını yük olarak tanımlar. “*Kim ondan yüz çevirirse bilsin ki kıyamet günü sırtında ağır bir yükü huzurumuza gelecektir.*” (Taha-20/100). Mâtûrîdî günahların, insanın dünyada belini büküğü gibi ahirette de belini bükecek ve sahibini cehenneme sürükleyecek kötü bir yük olduğunu söyler.³⁴⁴

İnsanın günah yükünü nitelendiren “hardal tanesi” ya da “zerre miktarı” gibi ölçüler de Mâtûrîdî’ye göre tamamen temsili olarak kullanılan ifadelerdir. Bu ölçülerden kasıt o gün en ufak bir hayrın ya da şerrin gözden kaçmayacağı, terazilerin en küçük şeyi bile ölçeceğidir.³⁴⁵

2. Cennet ve Cehennem

a. Cennet-Cehennem Kelimelerinin Tanımı ve Cennet-Cehennem Ehlinin Hali

Örtmek, kaplamak anlamına gelen “c-n-n/جن” kökünden türemiş olan cennet kelimesi ağaçların yeri kaplaması nedeniyle her türlü bahçeye ve içindeki nimetlerin insandan gizlenmiş olmasından dolayı da ahirette müminlerin gideceği yere isim olmuştur.³⁴⁶

Cehennem kelimesinin Arapça bir isim olduğunu iddia edenler olduğu gibi bu kelimenin başka dilden Arapçaya geçtiğini düşünenler de mevcuttur. Ebu Nasr el-Cevherî gibi hem Arapça hem de Farsçadan Arapçaya geçmiş olma ihtimalini göz önünde bulunduranlar da vardır.³⁴⁷ İsfehani ise kelimenin aslının Farsça “cinham” kelimesinden geldiğini ama sonradan Arapçalaştırıldığını söyler.³⁴⁸ Semîn’e göre meşhur olan görüş ise bu kelimenin Arapça özel bir isim ve gayri munsarif

³⁴³ Mâtûrîdî, **Te’vîlât**, c. IV, s. 363-364.

³⁴⁴ Mâtûrîdî, **Te’vîlât**, c. VII, s. 307.

³⁴⁵ Mâtûrîdî, **Te’vîlât**, c. VII, s. 350.

³⁴⁶ Halil b. Ahmed, **Kitabu’l-Ayn**, c. I, s. 267; Muhammed Ali Neccar, vd. **Mucemu’l-vasîf**, s. 140; İbn Manzûr, **Lisanü’l-Arab**, c. I, s. 702; İsfehani, **Müfredat**, s. 98; İbn Fâris, **Mu’cem**, c. 1, s. 1187; Muhammed el-Behîy, **İnanç ve Amelde Kur’ânî Kavramlar**, s. 138-139. (Bkz. Bu kelime ile ilgili “cin” başlığında bilgi verilmiştir.)

³⁴⁷ Cevherî, **es-Sihâh**, c. V, s.1892.

³⁴⁸ İsfehani, **Müfredat**, s. 102.

olduğudur.³⁴⁹

Mâtûrîdî, Allah'ın Kur'ân'da cenneti farklı kelimelerle isimlendirmesine rağmen gerçeklikte tek bir cennetin var olduğunu söyler. Bu isimlerin her biri ona göre cennetin farklı bir özelliğini yansıtır. Rumca bahçe anlamına gelen Firdevs, nimet içinde yaşam anlamına gelen Naim, ikamet anlamında Adn ve Me'va kelimeleri Kur'ân'da cenneti ifade eden kelimelerdir. “Hz. Peygamber'den (s.a.) şöyle nakledilen “*Firdevs, cennetin en yücesi, tam ortası ve en güzel yeridir.*” hadisini örnek olarak verip bu rivayet sabit ise o, zikri geçtiği gibidir”, der.³⁵⁰ Bu ifade tarzının rivayetlere karşı Matûridî'nin genel tutumu olduğunu söylemek mümkündür.

Matûridî'ye göre Kur'ân'da rahmet kelimesi cennetin isimlerinden biri olarak kullanılır. İnsanların cennete kendi amelleri ile değil Allah'ın rahmeti ile girebileceğini ve bu nedenle de cennete rahmet isminin verildiğini söyler.³⁵¹

Aynı şekilde selam kelimesinin de cennet anlamında kullanılmasının muhtemel olduğunu ifade eder. Cennete girenler her türlü sıkıntıdan selamette olduğu için ona esenlik anlamında selam adı verilir. Ayette geçen “darü's-selam/دار السلام” tamlamasının “esenlik yurdu” manasına gelebileceği gibi selam kelimesinin Allah'ın ismi olmasından dolayı Allah'ın yurdu olarak mana verildiğinde de cennet anlamına geleceğini söyler.³⁵²

Aslında Kur'ân'da cennet ne ile tavsif edilmişse tam tersi kelime de cehennemi anlatmak için kullanılır. Kur'ân ahiret kavramlarını bu ikilem yöntemi ile anlatır.³⁵³ Cennet “darü's-selam” yani esenlik yurdu olarak tanımlanırken, cehennem “suu'd-dar/سوء الدار” yani “kötü ikamet” olarak isimlendirilir.³⁵⁴

Yine aynı şekilde cennet için “hayru'n-müstekarran/خير مستقرا” kalınacak yerlerin en iyisi ve “ahsenu mekila/احسن مقبلا” dinlenme yerlerinin en güzeli tanımlamaları kullanılırken cehennem için “şerru mekanen/شر مكننا” en kötü yer ifadesi kullanılır.³⁵⁵

³⁴⁹ Ahmed b. Yusuf el-Ma'rûf bi's-Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz Fî Tefsiri Eşrefi'l-Elfâz*, tah: Muhammed Basil Uyun Sud, Daru'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, c. I, s. 355.

³⁵⁰ Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, c. VII s. 453.

³⁵¹ Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, c. IV, s. 35.

³⁵² Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, c. IV, s. 255-256; c. VI s. 31.

³⁵³ İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 139.

³⁵⁴ Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, c. VI s. 335.

³⁵⁵ Mâtûrîdî, *Te'vîlât*, c. VIII s. 20.

Mâtûrîdî, kolaylık anlamına gelen “Yüsra/يسرى” ve en güzel anlamındaki “Hüsna/حسنى” kelimelerinin cennetin, zorluk manasındaki “Usra/عسرى” ve kötü anlamındaki “Su’a/سوء” kelimelerinin cehennemin adı olabileceğini söyler.³⁵⁶

Yine bu konuda Mâtûrîdî, Kur’ân’da geçen “cahîm” kelimesinin cehennemin büyük bir kısmının ya da en alt seviyelerinden birinin ismi olduğunu, kökü tutuşturmak manasına gelen “se’îr/سعر” kelimesinin de aynı anlamda kullanıldığını söyleyen görüşlere yer verir.³⁵⁷

Ayrıca kişinin istediği her ne varsa kavuşacağı yer olan cennet, Furkan sûresinde “va’den mes’ula/وعدا مسؤولا” yani gerçekleşmesi istenen vaad olarak tarif edilir. “Orada kendileri için sonsuza kadar istedikleri her şey vardır. Bu, Rabbinin, gerçekleşmesi istenen bir vaadidir.” (Furkan-25/16). Mâtûrîdî’ye göre bu ayet göstermektedir ki cennete gidecek olanlar orayı kendi amellerinin karşılığında değil çok istemeleri, yalvarıp yakarmaları ve şefaât edilmeleri nedeniyle hak eder.³⁵⁸

Kur’ân’da cennete girecek kimse için “Artık o, hoşnut olacağı bir hayat içindedir.” (Hakka-69/21) ifadesi geçer. Mâtûrîdî, ayetin kişi razı olacağı bir hayat içindedir anlamına gelebileceği gibi bu ifade ile cennetin kendisinin kast edilmiş olabileceğini de söyler. Yani cennet içindekilerden hoşnuttur. Tıpkı cehennem için kızgınlıkla homurdanan³⁵⁹ ya da dünya için kullanılan gurur (aldatma)³⁶⁰ ifadelerinde olduğu gibi bir anlam olabileceğini belirtir.

Ayette Allah, cenneti “Gökler ve yer kadar geniş olan” (Al-i İmran-3/133) diye tarif eder. Mâtûrîdî’ye göre bu ifadedden cennetin bir zamanı olmasa da mekan olarak bir sonunun olduğu anlaşılır. Bir şeyin genişliğinden bahsetmek onun bir sonunun olduğunu gösterir.³⁶¹

Mâtûrîdî’nin buradaki yorumu literal bir okumadan ziyade onun kelamcı yönünü ortaya koyan bir yaklaşım olarak görülmelidir. Ona göre bu ayette bir sınırdan değil aksine bir sınırsızlıktan bahsedilir. “Genişliği gökle yerin genişliği gibi olup Allah’a ve peygamberlerine iman edenler için hazırlanmış bulunan cennete ve

³⁵⁶ Mâtûrîdî, **Te’vîlât**, c. X, s. 551.

³⁵⁷ Mâtûrîdî, **Te’vîlât**, c. III, s. 575.

³⁵⁸ Mâtûrîdî, **Te’vîlât**, c. VIII, s. 12.

³⁵⁹ Furkan, 25/12.

³⁶⁰ Casiye, 45/35.

³⁶¹ Mâtûrîdî, **Te’vîlât**, c. II, s. 480.

Rabbimizin bağışlamasına erişebilmek için yarışın...” (Hadid-57/21) ayetini örnek olarak verip ifadenin insan nezdinde gök ve yerden daha geniş bir yer bulunmamasından ötürü temsili olarak kullanıldığını söyler. Mâturîdî, benzer iki ayete farklı üslupla yaklaşmış gibi gözüke de yorumda bir çelişki yoktur. Yorumlardan birinde onun kelamcı yönü, diğer yorumda tefsirci yönü ortaya çıkar.³⁶²

Allah cenneti geniş, cehennemi dar olarak tarif eder. Mâturîdî, bu ifadelerde insanın hayal gücünün hesap edildiğini düşünür. Gerçek bir ölçü verilmeyip temsili bir anlatım yolu tercih edildiğini söylese bile gerçek anlama göre bir izahta bulunmayı da ihmal etmez. Bu konularda bazen tam bir tercih belirtse de bazen hem mecazi hem gerçek anlam için izahta bulunması ayeti mana olarak sınırlamak istememesi olarak değerlendirilebilir. “Zincirlerle sınıksız bağlı olarak onun dar bir yerine atılınca oracıkta yok olmayı isterler.” (Furkan-25/13). Bu mekânsal ölçüleri gerçek anlamları ile değerlendirdiğinde cehennemin geniş olmasının azap edilene fayda vermeyeceği için daraltıldığını söyler. Aynı zamanda cennetin de geniş olmasının insana mutluluk ve zevk vereceğini sözlerine ekler.³⁶³

Cennetin geniş ve cehennemin dar oluşunu temsili anlatım yolu olarak açıklayan İmam Mâturîdî, aynı zamanda “cehennemin konuşması” hususunda da değerlendirmelerde bulunur. “O gün cehenneme ‘Doldun mu?’ diyeceğiz; cevap verecek: Daha yok mu?” (Kaf-50/30).

Ona göre Allah’ın cehenneme konuşma gücü vermesi mümkündür. Kur’ân’da organların ve derilerin şahitliğinden, cansız varlıkların ya da hayvanların tesbihinden bahsedilmesini örnek göstererek bu durumların Allah’ın takdirinde olduğunu ve aklın bunları imkânsız görmeyeceğini ifade eder. Bu yorumla yetinmeyip temsili anlatım yolunun tercih edilmiş olabileceğini ve bu durumda da ortaya iki ihtimalin çıkacağını söyler. Mâturîdî, ilk olarak cehennem şayet konuşabilen bir varlık olsaydı Allah’ın sorusuna “daha yok mu?” diye cevap vereceğini belirtir. O zaman ayet, Allah’ın emirlerine tüm mahlukatın boyun eğip itaat ettiklerini göstermek için inmiştir. İkinci olarak da ayet dünyada gelmiş geçmiş ne kadar kâfir varsa bunların hepsinin ve fazlasının da cehenneme sığacağı anlamında temsili bir anlatımdır. Bu ayetin izahında, bazı müfessirlerin tefsirlerinde yer verdikleri “Cehennem daha fazlasını isteyince,

³⁶² Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. IV, s. 334.

³⁶³ Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. IX, s. 530.

Rahman ayağını cehennemine üzerine koyar, içerdekileri iyice bastırıp sıkıştırır, o kadar ki bir tek kişinin girebileceği kadar bir yer bile kalmaz.” rivayetini doğru bulmadığını ifade eder. Ona göre aklî delillere ters düşen bu tarzdaki teşbihi rivayetlerin reddi gerekir.³⁶⁴

Mâtûrîdî, Allah’ın Kur’ân’ın birçok yerinde kıssa ve çeşitli vaatler ile cennet ve cehennemden söz etmesinin sebebini insanları düşünmeye yöneltme, iyiye teşvik ve kötü olandan sakındırma olarak yorumlar.³⁶⁵

Bu ayetlerde cennet ve cehennemden hangi ayrıntılarla bahsedilmiş olsa bile Mâtûrîdî’ye göre, özünde cennet her türlü güzelliği ve temizliği barındıran, cehennem ise her türlü çirkinlik ve iğrençliğin mevcut bulunduğu ve ehline bunların sunulacağı yerlerdir.³⁶⁶

Kur’ân’da cennet ve cehennem kavramları, ikilem ilkesi üzerine kurulduğu gibi cennet ehli ve cehennem ehli de çoğu kez aynı şekilde bir arada geçer. Ashab’ul-nar/ اصحاب النار (cehennem ehli), ashabu’l-cenne/ اصحاب الجنة (cennet ehli)³⁶⁷, ashabu’ş-şimal/ اصحاب الشمال (sol ehli), ashabu’l-yemin/ اصحاب اليمين (sağ ehli)³⁶⁸, ashabu’l-meş’eme/ اصحاب المشئمة (sol ehli), ashabu’l-meymene/ اصحاب الميمنة (sağ ehli)³⁶⁹ ifadeleri buna örnektir.

Kur’ân’da cennet ehlinin halini tarif eden ayetler de bulunur. “*Bir gün ki nice yüzler ağaracak, nice yüzler de kararacaktır*” (Al-i İmran-3/106). Mâtûrîdî, cennet ehlinin yüzünün ağarmasını saflık ve sevincin çokluğundan kinaye olarak yorumlar. Ona göre beyaz ve siyah sıfatlarının gerçek anlamı ile kullanılmış olması pek muhtemel değildir.³⁷⁰

Hatta başka bir ayette cehennem ehlinin yüzleri gece karanlığına benzetilmiştir. “*Yüzleri sanki kapkaranlık gecenin bir parçasıyla kaplanmış. İşte bunlar da cehennemliklerdir, kendileri orada devamlı kalıcıdırlar.*” (Yunus-10/27).

Cennet ehlinin ve cehennemliklerin arasındaki mesafe ya da birbirlerini görebilmelerine dair Mâtûrîdî, “*Şimdi dönüp bakar mısınız (ona) dedi. Sonra kendisi*

³⁶⁴ Mâtûrîdî, **Te’vîlât**, c. IX, s. 361-362.

³⁶⁵ Mâtûrîdî, **Te’vîlât**, c. VI, s. 537.

³⁶⁶ Mâtûrîdî, **Te’vîlât**, c. X, s. 203.

³⁶⁷ Bakara-2/81-82, Yunus-10/26-27, Haşr-59/20.

³⁶⁸ Vakıa-56/41; 56/90-91.

³⁶⁹ Vakıa-56/8-9, Beled-90/18-19.

³⁷⁰ Mâtûrîdî, **Te’vîlât**, II/451.

dönüp baktı ve arkadaşını cehennemde ortasında gördü.” (Saffat-37/54-55) ayeti üzerinden hayret verici iki unsur bulunduğunu söyler. Cennetteki birinin cehennemlik olanı görebilmesi ya onların birbirine yakın olduğunu ya da uzak olsalar bile dünyadaki görme kabiliyetinden farklı olarak uzağı görebildiklerini iddia eder. Diğer husus ise cennet ehli cehennemde yakmış olduğu bir kişiyi nasıl anlayacaktır. Mâturîdî, bunun Allah’a pek kolay geleceğini ve bazı alametlerle kişinin tanınmasını sağlayabileceğini söyler. Ayrıca bazı müfessirlere göre; Allah cennetteki kişiye küçük bir pencere açar ve ona cehennemde merak ettiği kişinin durumunu gösterir. Cennetteki kişi ise bunun üzerine haline şükreder.³⁷¹ Mâturîdî, bu yorumu paylaştıktan sonra bununla alakalı öznel bir yorumda bulunmaz.

Cehennemde azaba maruz kalacak kimseler için ayetlerde çeşitli ifadeler bulunur. *“Onların üstünde kat kat ateş olacak, altlarında da (böyle) katlar bulunacak.” (Zümer-39/16) “Onlar için cehennem ateşinden döşekler, üstlerine de örtüler vardır.” (A’raf-7/41); O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılıp onların alınları, böğürleri ve sırtları dağlanacak.” (Tevbe-9/35).* Mâturîdî bu ayetlerde beyan edilen durumları, azabın cehennem ehlini tamamen kuşatmasından kinaye olarak düşünmenin mümkün olacağını söyler. Ona göre azap o kişileri her cihetten kuşatacak ve bu durumdan kurtulmaya güç yetiremeyeceklerdir.³⁷²

b. İslam Öncesi Toplumda Cennet ve Cehennem Kelimesinin Anlam Alanı

Kur’ân’da özellikle Mekke döneminde nazil olmuş sûrelerde, ahiret ile alakalı kullanılan kavramlara muhatapları tarafından bir itiraz gelmemesi onların bu kavramları bildiklerini gösterir.³⁷³

Cennet ile alakalı ayetlerde bahsedilen ikramlar, lüks eşyalar, zevk ve sefayı ifade eden nitelemeler Kur’ân’ın muhatap aldığı Peygamber ve onun etrafındaki kişilerin bildiği şeyler olmalıdır. Bakara sûresinde *“İnanıp, yararlı işler yapanlara,*

³⁷¹ Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. VIII s. 564.

³⁷² Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. V, s. 363-364.

³⁷³ M. Mahfuz Söylemez, “İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı”, s. 96.

kendilerine altlarından ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele. Onlara buranın bir ürünü rızık olarak verildiğinde, bu daha önce de rızıklandığımızdır, derler. (Bakara-2/25) ayetinde ifade edildiği gibi cennette vaad edilen şeyler dünyadaki nimetlerin benzeridir.³⁷⁴

Kur'ân'da cennetle ilgili ayetlerde, ilk muhatap kitlenin ilgisini çekecek ifadeler tercih edilir. Bu kişilerin zevk ve beğenileri, içinde yaşadıkları tarih ve coğrafyadan kaynaklanan istek ve ihtiyaçları dikkate alınmış gibidir. Büyük çoğunluğu maddî özellik taşıyan bu unsurlardan hareketle bu ayetlerin yerel bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür.³⁷⁵

Bu konuda Mâturîdî, “Koltuklar üzerinde oturup seyrederler.” (Mutaffifîn-83/23) ayetinin tefsirinde dünyada bildikleri şeylerin aracılığı ile cennet nimetlerinin insanlara anlatıldığını söyler. Örnek olması açısından da ayette geçen koltuklar (erike) kelimesinin tarihini açıklar. Yemen halkından birisi sosyal bir makam elde ettiğinde bir koltuk edindiğini ve herkesin bu durum için “falan kişinin koltuğu (erike)” şeklinde bir ifade kullandığını ifade eder. Cennetten bahsedilirken de Kur'ân, insanlara koltuklar üzerinde oturacaklarını müjdeler. Çünkü bu durum insanların dünyadayken kavuşmayı arzu ettikleri bir nimettir.³⁷⁶

Bursevî'nin Vakıa sûresinde geçen “Çağlayarak akan sular” (Vakıa-56/31) ayeti için söylediklerini bu duruma örnek olarak gösterebiliriz. “Araplar sularının ekserini kuyulardan ve göl gibi su birikintilerinden elde etmekteydi, akar suları yoktu. Onlar suya ancak kova, su kabı gibi herhangi bir şeyle ulaşabilirlerdi. Bu nedenle kendilerine bol bol akan hatta canın çekmesine bağlı olarak havada akacak derecede bol akacak olan su vaad olunmuştur.”³⁷⁷

Yine aynı şekilde Mâturîdî, cennet tasvirlerinde geçen nehirler, saraylar, çadırlar, kadehler ve bunlara benzer birçok vaad için, insanların zaten dünyada rağbet gösterip istedikleri şeylerdir, yorumunda bulunur.³⁷⁸

“Orada sizin için çeşitli meyveler vardır, onlardan afiyetle yersiniz” (Zuhruf-

³⁷⁴ İzzet Derveze, **Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı**, c. I, s. 79-80.

³⁷⁵ Mustafa Öztürk, “Kur'ân'ın 'Cennet' Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler”, **İslamiyat IV** (2001), sayı 1, s. 148.

³⁷⁶ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. X, s. 463.

³⁷⁷ İsmail Hakkı Bursevî, **Rûhu'l-beyan**, Damla Yayınevi, İstanbul 2012, c. VIII s. 444.

³⁷⁸ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. IV, s. 426.

43/73) ayetinin tefsirinde Mâturîdî, buna benzer vaatlerin, her çeşit meyvenin bulunmaması nedeniyle sanki Mekkelilere hitaben gelmiş olduğunu söyler.³⁷⁹

Ayrıca ona göre insanların dünyadayken farklı zevk ve isteklere sahip olması göz önünde bulundurularak, teşvik edici olması açısından cennet ayetlerinde de çeşitli vaatlere rastlanır.³⁸⁰

Kur’ân’ın ilk muhataplara göre anlatım üslubunu, cennet ayetlerinde olduğu gibi cehennem ayetlerinde de görülür. “*Onların giysileri katrandandır; yüzlerini de ateş bürüyecektir.*” (İbrahim-14/50) ayetinde Mâturîdî, ahiret azaplarının kâfirlerin dünyada övündükleri şeyler üzerinden olacağını söyler. Bu ayette cehennem ehli dünyada sahip oldukları zenginlik ve kıyafetler ile övündükleri için kıyafetlerinin katran olacağı haber verilir. Allah cehennemde dünyada sahip oldukları elbise, yiyecek, içecek ve daha birçok övündükleri şeylerin yerine, ceza olarak onların hiç hoşlanmayacakları farklı hallerini yaratır. Çünkü şeyler onların Allah ve Resulünün davetini kabul etmeme sebepleriydi. Bunun yanı sıra bu kişilerin dünyadaki dostlarının yerine de bir şeytan tahsis edileceği haber verilir.³⁸¹

Kur’ân’ın ilk muhataplarının dilini, örfünü ve yaşam tarzlarını merkez alarak kullandığı dil, onun evrensel mesajlar içerdiği hakikatine aykırı bir durum değildir. Bununla ilgili olarak Şâtıbî, Kur’ân’ı anlamak için nüzul döneminde yaşayan Arapların söz, fiil ve hareket tarzlarını içeren adetlerini bilmenin gerekli olduğunu söyler.³⁸²

c. Cennet ve Cehennemin Ebediliği ve Büyük Günah İşleyenlerin Cehenneme Girmesi

Dünya ve içindeki nimetlerin zevali insanı üzen ve endişelendiren bir unsurdur. “*O durumda hidayettime uyan kimseler için ne bir korku vardır ne de üzülmeleri söz konusudur.*” (Bakara-2/38) ayetinden hareketle Mâturîdî, cennet ve nimetlerinin fani olmasının söz konusu olmadığını, ebedi olup hiçbir zaman yok olmayacağını söyler.³⁸³

³⁷⁹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. IX, s. 186.

³⁸⁰ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VI, s. 444.

³⁸¹ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. VI, s. 377.

³⁸² İbrahim b. Mûsâ Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, Dâr İbn Affân, 1997, c. IV, s. 154.

³⁸³ Mâturîdî, **Te’vîlât**, c. I, s. 441-442.

“Onlar orada ebedi olarak kalacaklardır” (Bakara-2/39) ifadesi cennet ve cehennemde sonsuz ikamet olarak yorumlanır. İmam Mâturîdî önce buna karşı çıkan Cehmiyye’nin görüşüne yer verir. Onlara göre cennet, cehennem ve içindekiler fanidir. Çünkü baki yani sonsuz olma durumunda Allah’a benzerlik göstermiş olacaklardır. Mâturîdî bu görüşü bir vehim olarak değerlendirir. Cennet ve cehennem Allah gibi zatıyla ebedi değildir. Bir başkası sayesinde ebedi olma özelliği kazanmışlardır. Ayrıca Mâturîdî, cennetin “darü’l-kuds”, “darü’s-selam” olarak isimlendirilmesi nedeniyle onu kusursuz bir alem olarak tanımlar. Ona göre cennet ve nimetlerinin yok olması kusurların en büyüğüdür.³⁸⁴

Mâturîdî’ye göre cehennem ebedi olmasaydı kâfirlerin oradan kurtulma umudu olurdu ve bu durumda onun azabını küçümserlerdi. Ayrıca dünya hayatında da suçlara verilen cezalar eğer süreli olsaydı kişiyi caydırma oranının düşük olurdu.³⁸⁵

Mâturîdî, gaybî konularda her ne kadar kullanılan bazı ifadeleri temsili anlatım tarzı olarak görse de öncelikli olarak akılla çelişmeyen naklî kabul etmeyi tercih ettiği söylenebilir. Kâfir cehennemde sürekli olarak kalacakken günahkar kişi eğer mümin ise, onun durumu kâfirle aynı olmayacaktır. Cehennemin kâfirler için hazırlanmış olduğunu beyan eden ifadeye bakarak Mâturîdî, bu ayetin hükmüne kâfirlerden başkasının girmesinin caiz olmadığını söyler. Nasıl ki cennete mümin olanlardan başkası giremeyecekse bu durum cehennem için de geçerlidir. Bu noktada “*Kalbinde zerre kadar kibir taşıyan kişi cennete giremez. Kalbinde zerre kadar iman bulunan insan da cehenneme girmez.*” hadisine işaret ederek iman edenlerin de cehenneme gireceği iddialarının yanlış olduğunu söyler.³⁸⁶

Bu konuda Mâturîdî, Mutezile’nin büyük günah işleyenlerin de ebedi olarak cehennemde kalacağı iddiasını reddeder. Mutezile, cennet müminler için hazırlanmış olmasına rağmen müşriklerin akıl baliğ olmayan çocuklarının cennette olacağını iddia eder. Öyleyse müminlerden başkalarının da cennete girmesinin mümkün olduğunu söyler. Buna kıyasla Mutezile, cehennemin de kâfirler için hazırlanmış olsa da kâfir olmayanların orada ebedi azaba uğraması caizdir sonucunu çıkarır. Mâturîdî, müşriklerin çocuklarının cennette olmasını Allah’tan bir lütuf olarak değerlendirir.

³⁸⁴ Mâturîdî, Te’vîlât, c. I, s. 406.

³⁸⁵ Mâturîdî, Te’vîlât, c. I, s. 442.

³⁸⁶ Mâturîdî, Te’vîlât, c. II, s. 477.

Buradan hareketle kâfir olmayanların ebedi azaba mahkum edileceği sonucunun çıkarılmasının mümkün olmadığını söyler.³⁸⁷

Mâturîdî, Mutezile'nin bu görüşünü Allah'a kötü zanda bulunmak ve O'nun rahmetinden ümit kesmek olarak değerlendirir. *"Şüphe yok ki Allah zerre kadar haksızlık etmez; o zerre bir iyilik ise onu katlar, kendi katından da büyük mükâfat verir."* (Nisa-4/40) ilahi beyanının Mutezile'nin görüşünü reddettiğini savunur. Büyük günah işleyen bir kişinin, pek çok iyi ameli olsa da ebedi olarak cehennemde kalacak olması Mâturîdî'ye göre ayete muhalif bir durumdur. Ayrıca ayetin tefsirinde görüşünü kuvvetlendirecek birkaç rivayete yer verir. Ebu Said el-Hudri'den rivayet edildiğine göre Resulullah şöyle buyurmuştur: Allah şöyle buyuracaktır: *"Kalbinde zerre kadar iyi işi olan kimseyi cehennemden çıkarın."* rivayeti bunlardan bir tanesidir.³⁸⁸ Yine Ebu Said el-Hudri'den rivayet edilen yüz kişiyi öldüren adamın haberini³⁸⁹ örnek olarak yer verir ve kâfir bir kişinin yüz kişiyi öldürmesine rağmen tövbesinin kabul olduğunu söyler.³⁹⁰

Mutezile'nin küçük günahlar kendiliğinden bağışlanır, büyük günah işleyenler ise ebedi cehennemde kalır ve bağışlanmaları söz konusu değildir görüşüne karşılık olarak Mâturîdî, bunun Allah'ın bağışlamaya ya da azap etmeye mecbur olması manasına geleceğini ve o zaman *"O, dilediğine azap eder, dilediğini de bağışlar."* (Maide-5/40) ilahi beyanındaki muhayyerliğin bir anlamı kalmayacağını söyler.³⁹¹

İmam Mâturîdî büyük günah işleyenlerin durumunu, cennet ve cehennemin ebediliğini tek bir yönden değerlendirmez. Bu konulardaki naklî delillerin yanı sıra aklî delillere de yer verir. Fakat bir müminin, cezası ebedi cehennem olan büyük

³⁸⁷ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. II, s. 402.

³⁸⁸ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. III, s. 185-186.

³⁸⁹ Ebu Said el-Hudri'nin rivayetine göre, Resulullah (s.a.) şöyle buyurmuştur: "Sizden öncekiler içinde bir adam vardı ki 99 kişiyi öldürmüştü, yeryüzünün en alim kişinin kim olduğunu sordu, kendisine bir rahip gösterildi. O rahibe giderek şöyle dedi: "Ben haksız yere 99 kişiyi öldürdüm, benim için tövbe var mıdır?" Rahip ona: "Hayır" dedi. Bunun üzerine onu da öldürdü. Sonra yine yeryüzünün en alim kişisini sordu, ona bir adam gösterildi. O da adama giderek şöyle dedi: "Ben haksız olarak yüz kişiyi öldürdüm, benim için bir tövbe imkânı var mıdır?" Alim: "Evet, tövbe ile senin arana kim girebilir ki? Şöyle bir yer var, oraya git, oradaki insanlar Allah'a ibadet ederler, sen de onlarla beraber ibadet et" dedi. Katil kişi gitti, yolun yarısına varınca ölüm meleği geldi. Bundan sonra rahmet melekleri ile azap melekleri onun için tartışmaya başladılar. Bu sırada bir melek geldi, onu aralarında hakem yaptılar. O da şöyle dedi: İki toprak arasını ölçün, hangisine daha yakınsa kendisi ona aittir. Onlar da ölçtüler, gitmek istediği yerin daha yakın olduğunu buldular, dolayısıyla rahmet melekleri onun ruhunu aldı." (**Buhari**, "Enbiya", 54; **Müslim**, "Tövbe", 47; **İbni Hibban**, "Sahih", 211-212.)

³⁹⁰ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. III, s. 330.

³⁹¹ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. III, s. 518.

günahları işlemesi halinde durumunun ne olacağını ayetlerde açık bir şekilde bulmak pek mümkün olmaz. Oysa Kur’ân’da mümin, kâfir gibi tanımlamalar oldukça açıktır. Bu nedenle Mâturîdî de bu konudaki açıklamalarında sıklıkla rivayetlere yer verme ihtiyacı duyar. Bu konudaki tartışmalarda ve ayetlerin yorumunda Mâturîdî’nin kelamcı yanı daha fazla görülür.

Özellikle bu konuda Mâturîdî’nin birçok defa benzer ayetlerde Mutezile’nin görüşlerine itiraz ederek aynı açıklamaları yaptığına rastlanır. Bu da onun ayetleri yorumlarken arada geçen zaman diliminde fikrinin değişmediğinin bir göstergesi kabul edilebilir. Bu durum onun kendine ait bir üslubu ve bütüncül bir yaklaşımı olduğunun delilidir.

d. Cehennemin On Dokuz Görevlisi ve Kapıları

Müddessir sûresinin otuzuncu ayetinde ifade edilen cehennemin on dokuz görevlisi hakkında tefsirlerde farklı yorumlar vardır. “*Orada on dokuz görevli vardır!*” (Müddessir-74/30). Bu on dokuz görevlinin cehennemin bekçisi olduğu, cehennemde on dokuz tabaka olup her birinin bir meleğin emrinde olduğu ya da kâfirin orada on dokuz çeşit azap göreceği ve her bir azap için görevli bir meleğin olduğu söylenir. Mâturîdî bu görüşlere kısaca yer verdikten sonra işin aslını hikmet kavramı ile izah eder. Allah’ın her fiilinde hikmetler olduğu fakat her hikmetin akıl ile kavranamayacağını söyler. İnsanı hikmet çizgisinin dışına iten durumlar; bilgisizlik, acziyet ve ihtiyaç sahibi olmaktır. Allah ise alim, güçlü ve zengindir. Bu nedenle O’nun hikmet çizgisinin dışında bir fiilin gerçekleşmesi mümkün değildir. Mâturîdî on dokuz görevli ayetini bu çerçevede değerlendirerek şöyle der; manasını kavrayamamak, bahsi geçen meleklerin sayısını inkâr etmeyi gerektirmez.³⁹²

Mekke’nin ileri gelen kişileri ikinci bir hayata ve orada bulunan cehenneme değil, ayette geçen on dokuz görevli ifadesine itiraz eder. Çünkü onlara göre cehennem çok geniş bir alandır ve orası için on dokuz melek yeterli değildir. Hatta bu konuda Ebu Cehil yalnızca on dokuz görevliyi alt etmenin zor olmayacağını iddia etmiştir.³⁹³

³⁹² Mâturîdî, *Te’vîlât*, c. X, s. 314.

³⁹³ M. Mahfuz Söylemez, “İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret

Kur'ân'da cennet ve cehennem kapıları olduğundan bahsedilir. Cennet kapılarının sayısı belirtilmezken³⁹⁴, cehennem yedi kapısı olduğu Hicr sûresinde geçer. “*Onun yedi kapısı vardır, her kapıdan girmek üzere de onlardan birer grup belirlenmiştir.*” (Hicr-15/44). Mâturîdî bu kapılardan büyük günah işleyenlerin değil sadece kâfirlerin gireceğini savunur. Ona göre bu yedi kapının her biri ahireti inkâr edip hiçbir şeye inanmayanlar, Dehriyeler, Seneviler, müşrikler, Yahudiler, Hristiyanlar ve münafıklar içindir.³⁹⁵

Öte yandan Mâturîdî, Zümer sûresinde geçen “*Nihayet oraya vardıklarında cehennem kapıları açılacak.*” (Zümer-39/72) ifadesinden sonra bu kapıların hakiki manada kapı değil, yollar manasına gelme ihtimalini de değerlendirir. Falan kişiye şu kapı açıldı derken nasıl ki o kişiye şu yol açıldı anlamına geliyorsa, ayette de onlara cehenneme giden yollar açılacak anlamına gelebileceğini söyler.³⁹⁶

Kapılar dünyada mahremiyet ya da hırsızlık gibi nedenlerle kapalı tutulur. Mâturîdî, cennette bu tür durumlar bulunmayacağı için cennetin kapılarının açık olmasının mümkün olduğunu söyler. “*Kapıları kendilerine ardına kadar açılacak Adn cennetleri vardır.*” (Sad-38/50). Ona göre bu ayetten cennette kapıların olmayacağı gibi bir anlam da çıkarılabilir.³⁹⁷

Mâturîdî, cennet ve cehennem hususunda diğer gaybî konularda olduğu gibi ayet ve hadislerden oluşan naklî deliller yanında aklî değerlendirmelerde bulunmayı ihmal etmez. Kur'ân'da cennet ve cehennem betimlemeleri, mükâfatlar, cezalar konusunda insanoğlunun dünyadaki arzularının göz önünde bulundurulduğu, teşvik ve uyarı nitelikli ifadeler olduğu yönündeki temsili anlatımlara da vurgular yapar.

İnancı”, **Milel ve Nihal**, 13 (1), 2016, s. 97.

³⁹⁴ Bekir Topaloğlu, “cennet” maddesi, **DİA**, İstanbul 1993, c. VII, s. 378.

³⁹⁵ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VI s. 443.

³⁹⁶ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VIII s. 709.

³⁹⁷ Mâturîdî, **Te'vîlât**, c. VIII s. 638-639.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim, birçok ayetinde hem kainatı hem de duyular ötesi varlık alemini düşünmeye sevk edici ifadeler barındırır. İnsana bu iki varlık dünyasını bir arada okuma imkanı sunar. Fakat insanın sınırlılığı, gayb diye adlandırılan ve şehadet alanı dışında kalan varlık alemini kavramasını zorlaştırır. Güvenilir haber kaynağı (vahiy) ve akli vasıta kılarak şehadet aleminden yapılan istidlal gayb hakkında bilgi elde etmenin iki yolu olarak görülür.

İmam Mâturîdî de bilgi elde etme metodunu akıl, haber ve istidlal olarak sınıflandırır. Nasları göz ardı etmeden İslam'ın itikadi konularını akli yorumlarla izah etmeye çalışır. Bu yönüyle *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, dirayet tefsirinin ilk örneği olarak kabul edilir. Büyük olasılıkla içinde yaşadığı zaman ve toplumun etkisiyle geleneksel yorumlara yer verse de gayba konu olan itikadî mevzuları anlama noktasında akıl ile nakil arasında geliştirdiği bir metot kullanır.

Duyulur aleme bakarak bilgi elde edip bu bilgilerin duyu ötesi alem için delil teşkil etmesini Mâturîdî “delâletü's-şâhid ale'l-gâib” yani şahidin gaibe delaleti yöntemi ile ifade eder. Hiçbir şeyin fer'i asıldan ayrı bir özellik taşımaz diyen Mâturîdî'ye göre bir şeyi kıyas edebilmek için bir benzerin bulunması gerekir. Böylece şehadet alemini görünmeyen gayb alemine kılavuzluk eder.

Müfessirlerin gayba dair konuları nasıl bir yöntemle okuduğunu anlayabilmek için öncelikle muhkem ve müteşabih kavramlarını nasıl değerlendirdiğine bakmak gerekir. Mâturîdî'ye göre Kur'an'da müteşabihlerin varlığı ya düşünen ile düşünmeyeni ayırt etmek ya da insanın sınırlarını bilmesi hususunda bir imtihan sebebidir. Muhayyilesi oldukça geniş olan insan muhkem ile sınırlandırılmıştır. Her ne kadar akli ön planda tutsa da Mâturîdî de insanın fitrî tabiatına aykırı hususlarda bile sorumlu tutulduğunda imtihan hikmetine binaen susması gerektiğini savunur.

İki varlık alemini birbirinden ayırmadan birlikte ele alan Kur'ân'ı doğru anlayabilmek için gayb konusunu, bu metot ile sağlam bir zemine yerleştirir. Tevhidi kavrayabilmenin yolu gaybı anlamaktan geçer. Ona göre gaybî konular ile alakalı ayetler fûruya bakarak aslı görmenin, görünenden görünmeyene gidebilmenin yoludur.

Akli gaybî bilgi ile bir düşünme sistemi elde eder ve bunu hayata geçirir. Bu

sistemi uygulayan kişi ise artık Kur'ân'ın gayba dair konulara yer vermesinin bilgi amaçlı olmadığını ve bunlardan bahseden ayetlerin tevhid, ahiret inancı ve nübüvvet gibi ana mesajların anlaşılması için işlevsel bir yapıya sahip olduklarını fark eder. Kur'ân böyle bir bakış açısı ile okunmaya başlandığında kıyametin zamanı, cin-melek gibi varlıkların cevheri, cennet-cehennemin boyutları ve buna benzer konuların tali meseleler olduğu ve tefsir külliyyatında haddinden fazla yer tuttuğu fark edilir.

Bu nedenle Mâturîdî, bu tali meseleler için bizim bunları bilmemize gerek yoktur uyarısını sıklıkla yapar. Bu uyarıda tevhid ve nübüvvet gibi ana konuları kaçırma endişesi yattığı söylenebilir. Gaybı anlamak için gerekli olan haberin sıhhati, ancak peygamberin nübüvvetinin sıhhati ile mümkün olur. Bu nedenle gaybî konuların birçoğunun tefsirinde Mâturîdî, nübüvvet vurgusu yapar. Gayba konu olan ayetlerden bahsederken aynı yorumları tekrarlaması onun kendine ait bir üslubunun olduğunun en belirgin örneğidir.

Kur'an insanı hayra ve salih amele yöneltirken olguları zihinlere yaklaştırır ve ele aldığı her konuyu bu gayeyi etkin hale getirecek şekilde gündemine alır. Müfessirlerin Kur'an'ın bu gayesini anlama ve yorumlamasında ise kullandıkları yöntemler farklı sonuçlar elde etmelerini sağlar. Bu açıdan Mâturîdî'nin *Te'vilâtı'l-Kur'ân*'da gaybî konuları ele alış tarzı lafzî-literal okuma tarzında değildir. O mecazî bir dille bu konuların vasıta kılınarak aslî konulara hizmet ettiğini düşünür.

Fakat ayetleri anlamak için kimi zaman bu ayrıntılara değinmenin kaçınılmaz olduğu bir gerçektir. Mâturîdî de bu noktada ele aldığı konu ile alakalı olarak öncelikle farklı görüşleri ve zahiri anlamı paylaşmayı ihmal etmez. Bu noktada ayetleri kendi anladığı şekliyle sınırlandırmak ya da anlam daralmasına sebep olmak istemediği düşünülebilir.

Özellikle gayba konu olan ahiret hallerine dair ayetlerin izahında mecaz vurgusu yapar. Ona göre cennet ve cehennemle ilgili tasvirlerde insanların dünya hayatında hoşlandığı veya hoşlanmadığı şeyler dikkate alınmıştır. Ya da vahyin indiği dönemde bu tasvirlerin, muhatap kitle olan Arapların zihin ve hayal dünyasının esas kabul edilerek yapıldığını düşünür. Bu düşünce onun ahiret ahvalini lazım-ı faide-i haber türünden okuduğunu gösterir. Yani Allah, sanki muhatap kitleye göremediğiniz varlık alemi hakkında nasıl bir tasavvura sahip olduğunuzu biliyorum demek ister. Her türlü durumlarına vakıf olan Allah bunu mecazi bir üslupla dile getirir.

Mâturîdî, tefsirinde gayb, müteşâbihat, büyük günah işleyenlerin durumu, cennet-cehennem ebediliği gibi itikadi konularda Ehl-i Sünnet dışındaki mezheplere karşı eleştirel yorumlara da yer verir. En çok görüşlerini eleştirdiği mezhep Mutezile olmasına rağmen bazı konularda Mutezile'ye yakın yorumlar getirir. Buna örnek olarak haberi sıfatları tevil etmesi ve müteşabihleri yorumlaması söylenebilir.

Mâturîdî'nin tefsir yöntemini dönemindeki diğer tefsirlerden ayıran ayetleri akıl ile kritik etmesidir. Bu çalışmada bu yöntemi sadece gayb konusu ile sınırlandırarak ele alındı. Fakat tefsir yöntemi geleneksel olsa da ayetlere akılcı yaklaşımı tefsirinin genelinde görülür. Tefsirinde deliller ışığında akıl ile istidlalde bulunarak dirayet tefsirinin en güzel örneklerinden birisini ortaya koyar.

KAYNAKÇA

- A'zami, M. M.: **Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Abdûlbaki, Muhammed Fuad: **el-Mucemu'l Müfehres**, “gayb” Md., Kahire 1987.
- Ak, Ahmet: “*Mâturîdîliğin Hanefîlik ile İlişkisi*”, **Milel ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi**, c. VII, s. 2, Mayıs – Ağustos 2010.
- Akgül, Muhittin: “*Ebu Mansûr El- Mâturîdî ve Te'vîlâtı'l- Kur'ân*”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 4 / 2001.
- Albayrak, Halis: **Din Dilinde Gayb**, Kuramer, İstanbul 2015.
- Albayrak, Halis: **Kur'ân'da İnsan Gayb İlişkisi**, Şule Yayınları, İstanbul 1993.
- Ali, Cevad: **el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm**, İkinci Baskı, Bağdat 1984.
- Apak, Adem: **Ana Hatlarıyla İslam Tarihi**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2014.
- Ateş, Ali Osman: **Kur'ân ve Hadislere Göre Şeytan**, Beyan Yay., İstanbul 1995.

Ateş, Süleyman:

Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri, Yeni
Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988.

Balcı, İsrâfîl:

Hız. Peygamber ve Gayb, Ankara
Okulu, Ankara 2016.

Behiy, Muhammed:

İnanç ve Amelde Kur'âni Kavramlar,
Yöneliş Yayınları, İstanbul 1998.

Bursevî, İsmail Hakkı:

Rûhu'l-beyan, Damla Yayınevi,
İstanbul 2012.

Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad:

**es-Sihâh Tâcu'l-luğa ve Sihâhu'l-
Arabiyye**, tah. Ahmed Abdulgafur
Attar, Dârü'l-İlm Li'l-Melayin, Beyrut
1989.

Cürcani, Seyyid Şerif:

Kitabu't-Ta'rifat, Beyrut Dârü'l-
Kutubu'l-İlmiyye, 1983.

Çağatay, Neşet:

**İslamdan Önce Arap Tarihi ve
Cahiliye Çağı**, A. Ü. İlahiyat Yayınları,
Ankara 1957.

Çalışkan, İsmail:

“Tefsirde Mâturîdî’yi Keşfetmek İmam
Mâturîdî ve Te’vîlâtü'l-Kur’ân’ın Tefsir
İlmindeki Yeri”, **Milel ve Nihal İnanç,
Kültür ve Mitoloji Araştırmaları
Dergisi**, c. 7, s. 2 Mayıs – Ağustos 2010,
s. 84-88.

Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci, 129-
136;

Çelebi, İlyas:

“gayb” maddesi, **DİA**, İstanbul 1996, c. XIII.

“İnsanın Gaybla İlişkisi”, **Din Dilinde Gayb**, Kuramer, İstanbul 2015.

“İslam İtikadında Şeytan”,
Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi,
s.70.

“Kur’ân ve Sünnetin Okültizme Bakışı”,
Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları **İslam
Düşüncesinde Gayb Problemi I**, Kuran
ve Tefsir Araştırmaları V, ed. Bedrettin,
Çetiner, Ensar Neşriyat, İstanbul 2003.

**İslam Düşüncesinde Gayb Problemi
II**, s. 346.

İslam İnancında Gayb Problemi, İfav
1996, s. 94.

Çelebi, Katip:

**Keşf-üz-Zünun An Esâmi’l-Kütübi
Ve’l-Fünûn**, Tarih Vakfı Yurt
Yayınları, İstanbul 2017, İstanbul.

Çetin, Mustafa:

Tefsirde Dirayet Metodu, Kevser
Ajans, İzmir 1997.

Demirci, Muhsin:

“Gaybî Bir Bilgi Kaynağı Olarak
Vahiy”, **İslam Düşüncesinde Gayb
Problemi I**, Kuran ve Tefsir
Araştırmaları V, ed. Bedrettin, Çetiner,
Ensar Neşriyat, İstanbul 2003.

Derveze, İzzet:

et-Tefsiru'l-Hadîs, Nüzul Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2014.

Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı, Düşün Yayıncılık, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul 2011.

Kur'ân'ı Anlamada Usûl, Ekin Yayınları, İstanbul 2017.

Duman, Ali:

“İmam Mâturîdî, Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesindeki Yeri”, **Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi**, Yıl 2, s. 4, Temmuz-Aralık 2009.

Durî, A. Aziz:

İlk Dönem İslam Tarihi, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991.

Düzenli, Yaşar:

“Seyyid Kutub’un Gaybî Konulara Yaklaşımı”, **Şehadetinin 50. Yılında Seyyid Kutub**, Mardin-Artuklu Üniversitesi, 2019.

Üslub ve Semantik Açından Kur'ân ve Şefaât, Pınar Yay., 2006.

Düzgün, Şaban Ali:

“Kur'ân Terimlerinin Semantik Çok Katmanlılığı”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 591 (2018), s. 49-51.

“Mâturîdî'nin Kur'ân Yorum Yöntemi”, **Kelam Araştırmaları**, 101 (2012), s. 8.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid:

İlahi Hitabın Tabiatı, Kitabiyat, Ankara 2001.

Ecer, Ahmet Vehbi:

Büyük Türk Alimi Mâturîdî, Yesevi Yayıncılık, II. Baskı, İstanbul, 2007.

Edirnevî, Ahmed b. Muhammed:

Tabakâtu'l-Müfessirîn, tah. M. Özel-M. Erbaş, İzmir 2005.

Erbaş, Ali:

“melek”, **DİA**, c. XXIX

Esed, Muhammed:

Kur'ân Mesajı Meal Tefsir (Çev. Cahit Koytak/Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul, 1997.

Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmet:

Tehzibü'l-Luğa, Daru'l Kavmiyye, Mısır 1964.

Fatîş, Emrullah:

“Meleklerde Şuur ve İrade Problemi”, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, c.13, sayı 2, 2015, s. 796.

Fazlurrahman:

Ana Konularıyla Kur'ân, çev. Alparslan Açıkgöç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.

Fîrûzabâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn:

el-Kâmûsu'l-muhît, tah. Mektebu't-tahkîki't-turâsi fî müesseseti'r-risâle, Müessesetü'r risâle, Dimeşk 1998.

- Gengil, Veysel: “Tefsir ve Te’vîl Ayrımı Bağlamında Mâturîdî’de Tefsirin İmkânı Meselesi”, İstanbul 2018.
- Halebî, Ahmed b. Yusuf el-Ma’rûf bi’s-Semîn: **Umdetü’l-Huffâz Fî Tefsiri Eşrefi’l-Elfâz**, tah. Muhammed Basil Uyun Sud, Daru’l Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Halil b. Ahmed: **Kitabu’l-Ayn**, tah. Abdülhamit Hindevi, Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Işık, Harun: “Kitab-ı Mukaddes ve Kur’ân’a Göre Şeytan”, **Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (2018/13) s. 68-69.
- Işık, Kemal: **Mâturîdî’nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı**, Fütüvvet Yayınları, Ankara 1980.
- Izutsu, Toshihiko: **Kur’ân’da Tanrı ve İnsan**, Pınar Yay., İstanbul 2018.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir: **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, Dâru’t-Tûnisiyye, Tunus 1984.
- İbn Atıyye, Ebu Muhammed Abdülhak b. Gâlib: **el-Muḥarrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz**, Vüzâretü’l-Evkâf ve’s-Şuuni’l-İslâmiyye, Katar 2007.
- İbn Faris, Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriya el-Kazvini er-Razi: **Mucemu’l Mekayisi’l-Luga**, Beyrut 1412.

İbn Hişam, Ebu Muhammed **es-Siretü'n-Nebeviyye**, Ankara
Abdülmelik: Üniversitesi Basımevi, Ankara 1971.

İbn İshak, Muhammed: **es-Siretü'n-Nebeviyye**, tah.
Muhammed Hamidullah, Akabe yayın,
İstanbul 1988.

İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. **Tefsirü'l Kur'ân'il Azim**, tah. Mustafa
Kesîr el-Kuraşî ed-Dımaşkî: es-Seyyid Muhammed vd., Mektebetu
Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, Kahire 2000.

İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn **Lisanü'l-Arab**, tah. Abdullah Ali el-
Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Kebîr, Dârü'l-Meârif, Kahire.
Ahmed:

İbnu'l Cevzi, Ebu'l-Ferec Cemâleddîn **Zadu'l Mesir Fi İlmi't-Tefsir**, Beyrut
Abdurrahmân b. Ali: 1987.

İbnu'l-Esir, Ebu's-Saadât Mübarek b. **en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis ve'l Eser**,
Muhammed el-Cezeri: tah. Ali İbn Hasan İbn Ali İbn
Abdülhamid el-Halebi el-Eseri, Dar-ü
İbnu'l-Cevzi, Suudi Arabistan 2000.

İsfehani, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. **el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'ân**, tah.
Muhammed er-Ragîb: Muhammed Seyyid Geylani, Dârü'l-
Marife, Beyrut.

Karadaş, Cağfer:

İslam Düşüncesinde Gayb Problemi
I, Kuran ve Tefsir Araştırmaları V, ed.
Bedrettin, Çetiner, Ensar Neşriyat,
İstanbul 2003.

Karataş, Ali:

“Rivayet ve Dirayet Kaynakları
Açısından Mâturîdî’nin Te’vîlâtı’l-
Kur’ân’ı”, s. 162-172.

Kılavuz, Ahmet Saim:

“cin” maddesi”, **DİA**, İstanbul 1993, c.
VIII

Kılıç, Sadık:

“Kur’ân’da Gayb Alemi” İslam
Düşüncesinde Gayb Problemi I, Kuran
ve Tefsir Araştırmaları V, ed. Bedrettin,
Çetiner, Ensar Neşriyat, İstanbul 2003.

Kırca, Celal:

“İmam Mâturîdî’ye Göre Tefsir ve
Te’vîl Kavramları”, **Kur’ân ve Bilim**,
İstanbul 1996, s. 156-170.

Koç, Mehmet Akif:

“Mâturîdî’nin Kur’ân Tasavvuru”, ed.
Şaban Ali Düzgün, **Mâturîdî’nin
Düşünce Dünyası**, T.C. Kültür ve
Turizm Bakanlığı, 2011, s. 143-157.

Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b.
Ahmed b. Ebi Bekr:

el-Câmî’ li Ahkâmi’l-Kur’ân, thk.
Abdullah b. Abdül Muhsin et-Türkî.
Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2006.

Kutlu, Sönmez:

“Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri”, **TDV**, Ankara 2002.

“Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini İmam Mâturîdî”, **Dini Araştırmalar**, Ocak-Nisan 2003, c. V, s. 14.

“Mâturîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı”, **E-Makâlât Mezhep Araştırmaları**, II/1 (Bahar 2009), s. 11-16; **Büyük Türk Bilgini İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik**, s. 549-555.

İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik, Kitabiyat Yay., Ankara 2003.

Kutub, Seyyid:

Fi Zilali'l Kur'ân, Daru's-şuruk, Beyrut 1985.

Mahmud, Merve:

“İmam Mâturîdî'nin Kelâm Yöntemi Olarak Akıl ile Nakil Arasında Kurduğu Denge”, **Büyük Türk Bilgini İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik**, İfav, İstanbul 2009.

Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî:

Te'vilâtu Ehli's-Sunne, tah. Mecdi Basellum, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

Kitâbu't-Tevhîd; çev. Bekir Topaloğlu, İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2017.

Kitâbu't-Tevhîd; tah. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2003.

Mevdudi, Ebu'l Al'a:

Tefhimu'l Kur'ân, İnsan Yayınları, 1996.

Neccar, Muhammed Ali vd.:

Mucemu'l-vasît, Mektebetu's-Şuruk ed-Devliyye, Kahire 2004.

Neseî, Ebu'l-Mu'in:

Tebîrâtü'l-edille, tah. Hüseyin Atay, Ankara 1993.

Ö. Nasuhi Bilmen:

Büyük Tefsir Tarihi, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973.

Önal, Recep:

“Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât En-Neseî'nin Konuya Bakışı”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, c. 14, 2016, s. 378.

Özdeş, Talip:

Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Özek, Ali:

Büyük Türk Bilgini İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.

Özen, Şükrü:

“Ebu Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usulünün Yeniden İnşası, (Basılmamış Doçentlik Çalışması)”, İstanbul, 2001.

“Mâturîdî” maddesi, **DİA**, XXVIII, İstanbul 2003.

Özer, Mevlüt:

İslam Düşüncesinde Tevhid, Nun Yayıncılık, İstanbul 1995.

Özervarlı, M. Sait:

“meâd” maddesi, **DİA**, c. XXVIII,

“melek” maddesi, **DİA**, c. XXIX.

Özsoy, Ömer:

Sünnetullah Bir Kuran İfadesinin Kavramsallaşması, Fecr Yay., Ankara 1994.

Özsoy, Ömer; Güler, İlhami:

Konularına Göre Kur’ân, Fecr Yay., Ankara 1997.

Öztürk, Mustafa:

“Kur’ân’ın ‘Cennet’ Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler”, **İslamiyat IV**, (2001), sayı 1.

Polat, Salahaddin:

“Mâturîdî’ye Göre Gayb Meselesi”, **Ebu Mansur Semerkandî-Mâturîdî Kongresi Tebliğleri**, Kayseri 1986, s. 102-103.

Razi, Fahreddin:

Mefatihu’l Gayb et-Tefsîru’l-Kebîr, tah. M. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1962.

Rıza, Muhammed Reşit:

Tefsiru’l Menar, Matbaatu’l-Menar, Kahire 1947.

Serdar, Murat:

“Semavi Dinlerde Dört Büyük Melek”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 13:2, 2008, s. 228.

Söylemez, M. Mahfuz:

“İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı”, **Milel ve Nihal**, 13:1, 2016, s. 97.

“**Siyer Dersleri-Mekke Dönemi Bildiriler**, Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân:

Lübâbü'n-nükûl fî Esbâbi'n-nüzûl, Semerkand, İstanbul 2016.

Süleyman, Mukatil b.:

Tefsir-i Kebir, tah. Ahmed Ferîd, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

el-Vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'ân'il-'Azîm, tah. Hâtim Salih ed-Dâmin), Merkezu cum'ati'l-mâcid, Dübey 2006.

Sülün, Murat:

“İmam Mâturîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Eseri -Genel Bir Bakış-, **Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi**, 5-6, Bişkek 2008, s. 66-68.

Şâtıbî, İbrahim b. Mûsâ:

el-Muvâfakât, Dâr İbn Affan, 1997.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr:

Camîu'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994.

Tancî, Muhammed b. Tavî:

“Ebu Mansûr Mâturîdî”, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara 1955, sayı 1-2.

Topaloğlu, Bekir:

“ahiret” maddesi, **DİA**, İstanbul 1988, c. I.

Kelam İlmi Giriş, Damla Yayınevi, İstanbul 1981.

Vural, Mehmet:

Gazzali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem, Ankara Okulu, Ankara 2004.

Watt, W. Montgomery:

İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. E. R. Fırlalı, Sarkaç Yayınları, İstanbul 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki:

“nüzul” maddesi, **DİA**, c. XXXIII.

Yazır, Elmalılı Hamdi:

Hak Dini Kur’ân Dili, Azim Dağıtım, İstanbul.

Yeşilyurt, Temel:

“Kur’ân’da Cin, Melek, Şeytan”, **Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Haziran, 2018.

Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh:

el-Burhan Fi Ulumi’l-Kur’ân, Daru İhyai’l Kutubi’l Arabiyye, Kahire 1957.

Zemahşeri, Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed:

el-Keşşaf an hakaiki’t-tenzil ve uyunü’l-ekavil fî vücuhi’t-te’vil, thk. Adil Ahmed Abdul-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvîd, Mektebetü’l-Ubeykan, Beyrut 1998.

Zeyveli, Hikmet:

**İlahi Dinlerde Mucize ve Gayb
Geleneğini Yeniden Okumak,**
Kuramer, İstanbul 2018.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm:

Menâhilü'l-irfân fî Ulumi'l-Kur'ân,
Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut: 1995.

