TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

KELÂMÎ PARADİGMALARIN TEFSİRDEKİ ETKİSİ

İbrahim ARSLAN

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

KELÂMÎ PARADİGMALARIN TEFSİRDEKİ ETKİSİ

İBRAHİM ARSLAN

Danışman: Doç. Dr. Sami KILINÇLI
Jüri Üyesi: Prof. Dr. H. Mehmet SOYSALDI
Jüri Üyesi: Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ
Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Ali TEMEL
Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Merve SAÇLI

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2023

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Sami KILINÇLI
(Danışman)

Üye: Prof. Dr. H. Mehmet SOYSALDI

Üye : Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Ali TEMEL

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Merve SAÇLI

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.
…/…/2022

Prof. Dr. Serap ÇABUK
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. …. / …. / 2023

İbrahim ARSLAN

ÖZET

KELÂMÎ PARADİGMALARIN TEFSİRDEKİ ETKİSİ

İbrahim ARSLAN

Doktora Tezi, Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı
Danışman: Doç. Dr. Sami KILINÇLI
Ocak 2023, 328 Sayfa

Bu araştırma kelâmî paradigmaların tefsir üzerinde etkili olup olmadığını incelemeyi hedeflemektedir. Araştırmanın amacı ilk dönem müfessirlerinden Taberî ve Mukâtil'in tefsirleri esas alınarak kelâmın Râzî, Mâtürîdî, Zemahşerî ve Tûsî'nin âyetleri yorumlamalarına etkisini tespit etmektir. Araştırma dört bölümden oluşmaktadır. Girişte araştırmanın konusu, kapsamı, amacı, önemi, metodu ve kaynakları hakkında bilgiler sunulmuştur. Araştırmaya dair literatür değerlendirmesine de yer verilmiştir. Birinci bölümde İslâm ilim geleneğinde ilimlerin sınıflandırılması hakkında bilgi verilmiş, kelâm ilminin bu tasniflerdeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde kelâmın tefsir üzerindeki paradigmatik etkisi incelenmiştir. Üçüncü bölümde kelamın tefsir üzerindeki metodolojik etkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dördüncü bölümde ise kelâmî meselelerin tefsir literatürüne yansıması ve etkisi ele alınmıştır.

Araştırmamız sonucunda kelâm ilminin İslâm düşüncesini savunması sebebi ile tefsir ilmi üzerinde de baskın bir etkiye sahip olduğu tespit edilmiştir. Eş'arî, Mâtüridî, Mu'tezile ve Şîa (İmamiyye) kelâm ekollerine bağlı Râzî, Mâtürîdî, Zemahşerî ve Tûsî'nin tefsirleri incelenmiş, söz konusu müfessirlerin özellikle zât-sıfat ilişkisi, haberi sıfatlar, Kur'ân'ın yaratılıp-yaratılmadığı, insanın özgürlüğü, peygamberlerin ismeti, ru'yetullah vb. konularda itikâdî hassasiyetlerini dikkate alarak Kur'ân âyetlerini te'vîl ettikleri görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Te'vîl, Kelâm, Kur'ân, Âyet, Ekol, İtikad,

ABSTRACT

THE EFFECT OF THE SCIENCE OF KALAM PARADIGMS ON TAFSIR

İbrahim ARSLAN

Ph.D. Thesis. Department of Bacis İslâmic Studies
Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Sami KILINÇLI
January 2022, 328 pages

This research aims to examine whether theological paradigms are effective on tafsir. The aim of the research is to determine the effect of kalam on the interpretations of verses by Razi, Mâturîdî, Zemahşerî and Tusi, based on the commentaries of Tabari and Mukâtil, who are the first period commentators. The research consists of four parts. In the introduction, information about the subject, scope, purpose, importance, method and sources of the research is presented. A literature review of the research is also included. In the first chapter, information about the classification of sciences in the Islamic scientific tradition has been given, and the place of the science of kalam in these classifications has been tried to be determined. In the second part, the paradigmatic effect of kalam on tafsir is examined. In the third chapter, the methodological effect of kalam on tafsir has been tried to be revealed. In the fourth chapter, the reflection and effect of theological issues on the tafsir literature are discussed.

As a result of our research, it has been determined that the science of kalam has a dominant effect on the science of tafsir as it defends the Islamic thought. The commentaries of Razi, Maturidi, Zamahshari and Tusi, who belong to Ash'ari, Maturidi, Mu'tazila and Shia (Imamiyye) theological schools, were examined, especially the self-adjective relationship of the mentioned commentators, khabaric attributes, whether the Qur'an was created or not, freedom of man, innocent of the prophets, visibility of God etc. It has been seen that they interpreted the verses of the Qur'an by taking into account their theological sensitivities.

Keywords: Tafsir, Interpretation, Kalam, Qur'an, Verse, School, Faith.

ÖN SÖZ

Kur'ân-ı Kerim Yüce Allah'ın insanlığa son seslenişidir. 7. Yüzyıl Arabistan'ında Arap dili ile nazil olmuştur. Kur'ân o gün o mekânda meydana gelen olaylara çözüm olarak inerken Hz. Peygamber ve sahâbenin hayatını inşa ediyor ve onlara yol gösteriyordu. Bu dönemde sahâbe için Kur'ân'ı anlama ile ilgili problem meydana geldiğinde Hz. Peygamber'e soruluyor ve ondan işin iç yüzü öğreniliyordu. Hz. Peygamber'in vefatı ile Müslümanlar arasında meydana gelen siyasi ve sosyal hadislerle birlikte başka din mensuplarının Müslüman olmaları neticesinde örf ve adetlerini de yeni dinlerine taşımaları ile Hz. Peygamber döneminde sorulmayan birtakım sorular gündeme gelmeye başlamıştır. Bunun sonucunda Müslümanlar arasında birtakım görüş ayrılıkları oluşmuştur. Zamanla bu görüş farklılıkları mezhep adını almıştır.

Kur'ân'ı anlamak ve onun hükümlerini günlük hayatta tatbik etmek önemli bir konu olmuştur. Kur'ân'ı daha iyi ve doğru anlamaya yönelik farklı ilimler ortaya çıkmıştır. Bu ilimlerin başında da tefsir ve kelâm ilimleri yer almaktadır. İlk dönemlerden itibaren İslâm düşünürleri ilimleri çeşitli açılardan tasnif etmiş ve bu tasniflerinde kelâm ve tefsir ilmine de yer vermişlerdir. Kelâm ilmine İslâm itikadını içeriden ve dışarıdan gelen tehlikelere karşı koruma ve savunma görevi vermişlerdir. Artık her ekolün bir usulü'd-dîn anlayışı oluşmuş ve her ekol başkasının görüşlerini bu temel esaslara göre değerlendirmeye başlamıştır. Bu durum da Müslümanlar arasında görüş ayrılıklarına neden olduğu gibi Kur'ân tefsirine de etki etmiş; her ekol itikâdî hassasiyetlerini önceleyerek Kur'ân âyetlerini te'vîl etmeye başlamıştır. Bu çalışma Ehl-i Sünnet (Eş'arî, Mâtürîdî), Mu'tezile ve Şîa (İmâmiyye) ekollerine mensup Fahreddin er-Râzî, İmam Mâtürîdî, Zemahşerî ve Tûsî'nin tefsirlerini temel alarak bu müfessirlerin Kur'ân'ı tefsir ederken kelâmî anlayışların etkisinde kalıp kalmadıklarını araştırmayı hedeflemektedir.

Çalışmamızı incelemek suretiyle eleştiri ve tavsiyelerde bulunan ve bu çalışmanın olgunlaşmasında önemli katkıları olan danışman hocam Doç. Dr. Sami KILINÇLI'ya özellikle teşekkür ediyorum. Çalışmamızı okuyarak yapıcı eleştirleri ile katkı sunan Prof. Dr. H. Mehmet SOYSALDI'ya, Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ'e, Dr. Öğr. Üyesi Ali TEMEL'e ve Dr. Öğr.Üyesi Merve SAÇLI'ya teşekkür ediyorum. Çalışmamızı baştan sona okuyan Türkçe Öğretmeni Yasin ÇELİK'e ve Türk Dili ve

Edebiyatı uzmanı Fatma Demir'e de teşekkür ediyorum. Son olarak çalışmam süresince sevgi ve ilgimden mahrum kalan çocuklarım Ayşenur ve Beyzanur'a, her türlü sıkıntıma katlanan değerli eşim Tülay'a şükranlarımı sunuyorum.

İbrahim ARSLAN

Adana / 2023

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET ..... İV
ABSTRACT V
ÖN SÖZ ..... Vİ
KISALTMALAR X
GİRİŞ 1
1. Araştırmanın Amacı ve Önemi 1
2. Araştırmanın Kapsamı 2
3. Araştırmanın Kaynakları ve Literatür Analizi 3

BÖLÜM I
İSLÂM İLİM GELENEĞİNDE İLİMLERİN SINIFLANDIRILMASI

1.1. İlimler'in Tasnifi 7
1.1.1. Fârâbî'nin İlimler Tasnifi 10
1.1.2. Âmirî'nin İlimler Tasnifi 12
1.1.3. İhvân-ı Safâ'nın İlimler Tasnifi 14
1.1.4. Gazzâlî'nin İlimler Tasnifi 20
1.1.5. Taşköprîzâde'nin İlimler Tasnifi 26
1.2. Kelâm'ın Usulü'd-Dîn Oluşu 31
1.3. Tefsirin Müstakil Bir İlim Olup Olmaması 36

BÖLÜM II
KELÂMIN TEFSİR ÜZERİNDEKİ PARADİGMATİK ETKİSİ

2.1. Kur'ân'ın Tanımı 45
2.2. Kur'ân'ın Mahiyeti ve Halku'l-Kur'ân 49
2.3. Re'yle Tefsirin Caiz Olup Olmaması 61
2.4. Mürtedin Durumu 69

BÖLÜM III
KELÂMIN TEFSİR ÜZERİNDEKİ METODOLOJİK ETKİSİ

3.1. Muhkem-Müteşâbih 76

3.2. Sebepte Hususilik Lafızda Umumilik İlkesi ve Evrensellik 92
3.3. Mecaz 102
3.4. İ'cazu'l-Kur'ân 108
3.5. Secavendlerin Tayini 125
3.6. Esbâb-ı Nüzûl 134

BÖLÜM IV
KELÂMİ MESELELERİN TEFSİR LİTERATÜRÜNE YANSIMASI VE ETKİSİ

4.1. İlâhî Sıfatlar 141
4.1.1. Zât-Sıfat ilişkisi 142
4.1.2. Sübûtî Sıfatlar 148
4.1.3. Haberî Sıfatlar 152
4.2. Nübüvvet Meselesi 174
4.2.1. Nübüvvet'in Tanımı 174
4.2.2. Nübüvvetin Gerekliliği 175
4.2.3. İsmet 179
4.2.4. Beşâirü'n-Nübüvve 192
4.2.5. Mûcize 197
4.2.6. Hz. Muhammed'in (sav) Diğer Peygamberlerden Üstünlüğü 203
4.3. Mead (Âhiret) Telakkisine Etkisi 211
4.3.1. Cennet ve Cehennemin Ebediliği 213
4.3.2. Büyük Günah İşleyenin Durumu 224
4.3.3. Kabir Azabı 235
4.4. Hilâfet ve İmâmet 241
4.5. İnsanın Özgürlüğü 253
4.6. Âlemin Hudûsu 263
4.7. Ru'yetullah 271

SONUÇ 286
KAYNAKÇA 293
ÖZGEÇMİŞ 328

KISALTMALAR

a.g.m. : Adı Geçen Makale

a.mlf. : Aynı Müellif

AİBÜ : Abant İzzet baysal Üniversitesi

AÜİF : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Ata. Ünv. : Atatürk Üniversitesi

bkz. : Bakınız

çev. : Çeviren

DİA : Diyanet İslâmAnsiklopedisi

DÜİFAD : Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Ens. : Enstitü

ed. : Editör

h. : Hicrî

İSAM : İslâm Araştırmaları Merkezi

İÜİFD : İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

krş. : Karşılaştır

MEB : Millî Eğitim Bakanlığı

MÜİFV : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı

nşr. : Neşreden

OMÜ : On Dokuz Mayıs Üniversitesi

sy. : Sayı

TDVY : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları

tsz. : Tarihsiz

trc. : Tercüme Eden

thk. : Tahkîk

Ünv. : Üniversite

Yay. : Yayınları

YYÜİFD : Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

GİRİŞ

1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

İlk insan Hz. Âdem'den itibaren Yüce Allah insana rehberlik yapmış, iyi ile kötünün, helal ile haramın ne olduğunu gönderdiği vahiy aracılığıyla bildirmiştir. Bu ilâhî rehberliğin son halkası da Hz. Muhammed'e (s.a.v.) gönderilen Kur'ân-ı Kerim olmuştur. Hz. Peygamber döneminde sahâbe hem Kur'ân'dan hem de Allah'ın kitabına mutabık bir hayat yaşayan Resulünden faydalanarak Allah'ın muradına uygun bir mücadele verip O'nu razı edecek bir hayat sürmüşlerdir. Bu dönemde Hz. Peygamber'in rehberliği sayesinde ve vahyin nazil oluşuna şahitlik etmeleri sebebiyle sahâbe, Kur'ân'ı anlama konusunda herhangi bir sıkıntı yaşamamıştır. Ancak Hz. Peygamber'in ve sahâbenin vefatından sonra Kur'ân'ın iniş serüvenine vakıf olamayan tabiîn neslinin Kur'ân'ın yazılı hali olan mushafla baş başa kalmaları onların Kur'ân'ı anlamaları konusunda bazı sıkıntılar yaşamalarına sebep olmuştur.

Bundan sonraki süreçte Kur'ân'ı doğru bir şekilde anlamak önemli bir faaliyet olacaktır. Bu yüzden Kur'ân'ı anlamak için İslâm âlimleri tarafından çeşitli ilimler geliştirilmiştir. Bu ilimler Kur'ân ilimleri başlığı altında tefsir usulü ile ilgili yazılan kaynaklarda yerini almıştır. Bununla birlikte Kur'ân'ı anlamanın bir çabası olarak kâleme alınan tefsir alanında büyük bir müktesebat ortaya çıkmıştır. Fakat Kur'ân'ı anlamanın çabası olan bu eserlerin Hz. Peygamber ve sahâbenin Kur'ân algısına ve anlayışına uygun/mutabık olup olmaması da önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bu konudaki mihenk taşı Hz. Peygamber ve sahâbenin Kur'ân'dan anladıklarıdır. Bu sebeple sonradan yazılan tefsirlerin değeri ilk dönem anlayışına uygunluğu ile doğru orantılı olacaktır. Bu çalışma kelâmî paradigmaların tefsir üzerindeki etkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu yüzden çalışmada ilk dönem müfessirlerin itikadî/kelâmî konularla ilişkilendirilen âyetler hakkındaki yorumları ele alınacaktır. Âyetlerin ilk dönem müfessirleri tarafından nasıl anlaşıldığı tespit edildikten sonra, kelâmî ekollerin teşekkül etmesinden sonra kelâmî ekollere mensup müfessirlerin bu âyetleri nasıl te'vîl ettikleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2. Araştırmanın Kapsamı

Hz. Peygamber döneminde sosyal hayatta meydana gelen ihtilaflar, gerek yüce Allah'ın vahiy yoluyla müdahale etmesi gerekse Hz. Peygamber'in kendisinin problemlere çözüm getirmesi sebebiyle, toplum içinde farklı görüş ve düşüncelerin gelişmesine yol açmamıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar hem vahyin canlı rehberliğinden hem de vahyin cisimleşmiş hali olan Hz. Peygamber'in rehberliğinden mahrum olmuşlardır. Bu dönemde ayrıca Kur'ân da mushaf halini alınca bu cansız metni anlama problemi ortaya çıkmıştır. İslâm âlimleri Kur'ân'ın anlaşılması ve hayata tatbik edilmesi konusunda çeşitli ilmî disiplinler oluşturmuşlardır. Tefsir ilmi bu disiplinlerden birisi olduğu gibi ümmetin inancını ortaya koyan ve bu itikadı dışardan ve içerden gelen yanlış yorum ve anlayışlara karşı koruyan kelâm ilmi de bu disiplinlerin içerisinde yerini almıştır.

Bu minvalde kelâm ilmi, Müslümanların dinî, siyasî ve ictimaî problemlerinden doğduğu gibi Müslümanların İslâm dışı din ve kültürlerle karşılaşmalarından dolayı bu din ve kültürlerin ortaya çıkardığı problemlerin etkisiyle doğduğu da kabul edilmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların kendilerini idare edecekleri bir halifeyi seçme konusundaki ihtilafları (imâmet), Kur'ân'ın üslûbu, muhkem ve müteşâbih konusu ve kader meselesi gibi mevzular ile İslâm devletinin sınırlarının genişlemesi sebebiyle farklı kültürlerin beraber getirdikleri din anlayışının Müslümanların itikadî konulardaki fikir ve düşüncelerini etkilemeleri sebebiyle dini düşüncede birtakım farklılıklar ve ekolleşmeler ortaya çıkmıştır. Özellikle Râşit halifelerden Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde Müslümanlar arasında meydana gelen iç karışıklıklar neticesinde ölen ve öldüren kimselerden her iki tarafın da Müslüman olmaları Müslümanların düşünce dünyasında birtakım kırılmaların ve ihtilafların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Buna paralel olarak Kur'ân'ın dil yapısı ve Yüce Allah'ın sıfatları ile ilgili müteşâbih ifadeler birtakım tartışmalara neden olmuştur. Bütün bunların bir araya gelmesi sonucunda Müslümanlar arasında itikâdî tartışmalar ortaya çıkmış ve neticede Şîa, Mücessime, Müşebbihe, Mürcie, Cebriyye, Kaderiyye, Mu'tezile, Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye gibi itikâdî ekoller meydana gelmiştir. Bu nedenle mezhebî aidiyetlerin Kur'ân'ı anlamaya ve yorumlamaya etkisini tespit etmek önem arz etmektedir. Dolayısıyla Yüce Allah'ın kitabında ne demek istediğini tam tespit etmek için mezhebî aidiyetlerden mümkün olduğu kadar sıyrılarak Kur'ân'ı anlamaya çalışmak gerekmektedir. Bu noktada doğru tespitlerde bulunmak için Hz.

Peygamber'in sireti önem arz etmektedir. Tüm bu konuları ele alan çalışma neticesinde kelâmî ekollerin kendi görüşlerini desteklemek için Kur'ân âyetlerini kendi mezhebî algılarına göre anlayıp anlamadıkları ortaya çıkarılmış olacaktır.

Dolayısıyla bu çalışmada ilk dönem müfessirlerinin yorumları esas alınarak sonraki dönemlerde ortaya çıkan meselelerin çözümü konusunda delil olarak sunulan âyetlerin yorumlanmasında itikâdî hassasiyetlerin dikkate alınıp alınmadığı tesbit edilmeye çalışılacaktır. Bu sayede kelâmın tefsir üzerindeki etkisi de görülmüş olunacaktır.

3. Araştırmanın Kaynakları ve Literatür Analizi

Çalışmamızın temel kaynakları, âyetlerin erken dönemlerde nasıl anlaşıldığını tespit için Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) *et-Tefsîrü'l-Kebîr'i* ile Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân'ı* ve İbn Ebû Zemenîn'in (ö. 399/1008) *Tefsîru'l-Kur'âni'l 'Azîz'i* gibi ilk dönem tefsirleri olacaktır. Yeri geldikçe İbn Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 327/938) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm* adlı eseri ile Süyûtî'nin (ö. 911/1505) başta *el-İtkân* olmak üzere tefsir ile ilgili diğer eserlerine de müracaat edilecektir. Ayrıca âyetlerin Kelâm mezhepleri tarafından nasıl anlaşıldığını tespit etmek ve meramımızın daha iyi anlaşılması açısından Eş'arî mezhebi için Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209)'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb* ve Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* adlı eserleri, Mu'tezile mezhebine örnek olarak Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl* adlı eseri ile Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) *et-Tehzîb fî Tefsîri'l-Kur'ân'ı*, Mâtürîdî mezhebine örnek olarak İmâm el-Mâtüridî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân (Te'vîlâtü Ehli's-Sünne)*, Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-Akli's-Selîm* ve Ebü'l-Berekât Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâ'iku't-Te'vîl* adlı eserleri ve son olarak da Şîa'dan Muhammed b. Hasan et-Tûsî (ö. 460/1039)'nin *et-Tibyân fi't-Tefsîri'l Kur'ân,* Tabersî'nin (ö. 548/1154) *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîr'l-Kur'ân* ile Tabâtabâî'nin (ö. 1981) *el-Mîzân* adlı eserleri incelemeye tabii tutulacaktır. Ayrıca konuyla alakalı kitap, tez ve makalelerden de faydalanılacaktır.

Çalışmamızın tefsiri ilgilendirdiği gibi kelâmı da ilgilendiren yönü bulunmaktadır. Bu yüzden kelâm kitaplarından da faydalanılmıştır. Bu kapsamda İmâm Mâtürîdî'nin (ö. 33/944) *Kitâbü't-Tevhîd'i*, Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Fark Beyne'l-Firak ve Usûlu'd-Dîn*, İbn

Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Fasl*, Ebü'l-Muîn Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tabsiratü'l-Edille*, Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*, Cürcânî'nin (ö. 756/1355) *Şerhu'l-Mevâkıf,* Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsıd* adlı eserleri başta olmak üzere birçok kelâm eserinden faydalanılmıştır. Ayrıca çağdaş dönemde yazılan birçok kitap, tez, makale ve bildiriye de müracaat edilmiştir.

Aşağıda çalışmamızın içeriğine benzer yönleri bulunan bazı kitap, tez, makale ve bildirilere yer verilerek bu çalışmaların bizim çalışmamızdan farklı olan yönlerine kısaca değilenilmiştir.

a. Kitap ve Tezler

Süleyman Narol, *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri*, Fecr Yayınları, Ankara 2016. Bu eser yazarın Necmettin Erbakan Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Bilim Dalı'nda yapmış olduğu "*Mezhep Mensubiyetinin Kur'ân'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği)"* adlı doktora tezinin kitaplaştırılmış halidir. Yazar bu çalışmasında Mu'tezile ekolünden Kâdî Abdülcebbar ile Eş'ariyye ekolüne mensup Fahreddin Râzî özelinde mezhebî aidiyetin Kur'ân'ı anlama ve yorumlamaya ne kadar etki ettiğini mukayeseli bir tarzda ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu yönüyle eser ile bizim çalışmamız arasında bir benzerlik bulunmaktadır. Ancak bizim çalışmamız kelâm ilminin âyetleri anlamaya etkisini ortaya koymaya yönelik bir çalışma olması itibarı ile ve Ehl-i Sünnet (Eş'ari, Matürîdî), Mu'tezile ve Şîa (İmâmiyye) ekollerine mensup müfessirlerin görüşlerini ele alıp incelemesi açısından bu eserden farklıdır. Çalışmamızın ilgili yerlerinde bu çalışmadan faydalanılmış ve çalışmaya atıfta bulunulmuştur.

Mustafa Sağlam, *Tefsirlerdeki Farklı Görüşlerin Arka Planı ve Kur'ân'nın Anlaşılmasına Yansımaları,* Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) 2020. Söz konusu çalışmada Kur'ân tefsirinde farklı düşünmenin ve yorumlamanın arka planındaki nedenlerini ele almaktadır. Çalışmanın üçüncü bölümünde itikâdî ve siyasî kabullerin yol açtığı farklılıkları işlemesi bizim çalışmamıza benzer yönünü oluşturmaktadır.

Abdulcebbar Adıgüzel, *Kur'ân'ı Mezhebî Saik ve Kaygılarla Okumanın Şiî Formu*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012. Bu araştırmada Şia'nın kendi tarihsel konumlarında Kur'ân'ı ideolojik bir okumaya tabi tutarak ekolleri zaviyesinden nasıl yorumladıkları açıklanmaya çalışılmaktadır. Biz çalışmamızda Mu'tezile, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye, İmâmiyye

ekollerini bu açıdan incelediğimizden ve çalışmamıza benzer şekilde bu çalışma da bir mezhepteki durumu gösterdiği için her iki çalışma arasında benzerlikler bulunmaktadır.

a. Makaleler ve Bildiriler

Mustafa Sinanoğlu, Kelâmcıların İsmet Anlayışının Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi, *Dinî Araştırmalar* cilt: 3, 2000. Bu çalışma peygamberlerin ismet sıfatını Kur'ân açısından ele almaktadır. Ayrıca Kelâmcıların bu konu ile ilgili âyetleri itikâdî anlayışları paralelinde yorumladıklarını ifade etmektedir. Eser bu yönüyle bizim çalışmamızla benzerlik oluşturmaktadır.

Muhit Mert, Geleneksel ve Modern Kelâmda İtikadi Meseleleri Âyetlerle Temellendirmenin İçerdiği Sorunlar, *Günümüz İnanç Problemleri, İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Sempozyumu,* Erzurum 2001. Bu çalışmada kelâmcıların itikadî meseleleri Kur'ân'la temellendirmeye çalışırlarken ne tür hatalar yaptıkları üzerinde durulmaktadır. Bu noktada her ekol kendi konumunu muhalifine göre belirlediğinden Kur'ân'ı yorumlamada mezhebî algıların etkili olduğunu savunmakta ve bu yönüyle de bizim çalışmamızla benzerlik göstermektedir.

Bununla birlikte bizim çalışmamız yukarıda bahsettiğimiz çalışmalardan farklılık göstermektedir. Zira biz çalışmamızda Taberî ve Mukâtil gibi ilk dönem müfessirlerinin Kur'ân tefsirlerini temel alarak kelâm ilminin tefsir üzerindeki etkisini tespit etmeye çalıştık. Bunun için Ehl-i Sünnet (Eş'ari, Matürîdî), Mu'tezile ve Şîa (İmâmiyye) ekollerine mensup müfessirlerden Râzî, Mâtürîdî, Zemahşerî ve Tûsî'nin tefsirlerine müracaat ederek söz konusu müfessirlerin Kur'ân tefsirinde itikâdî hassasiyetlerinin etkisinde kalıp kalmadıklarını ortaya koymaya çalıştık.

BÖLÜM I

İSLÂM İLİM GELENEĞİNDE İLİMLERİN SINIFLANDIRILMASI

İslâm dini insanlara yol gösterip doğru ile yanlışı tayin ederken ilmi temel dayanak olarak ele almıştır. Bu sayede İslâm medeniyeti kurulmuş ve ilim bu dönemden itibaren toplumun değer verdiği ve önemsediği bir konu haline gelmiştir.

Kur'ân-ı Kerim'in nazil olduğu dönemin kendine özgü şartları ve imkânları bulunmaktadır. Özellikle Kur'ân-ı Kerim'in büyük bir kısmının (86 sûre) geldiği Mekke yılları Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve az sayıdaki ashabının ağır şartlar içerisinde varlık mücadelesi verdikleri bir dönemdir. Aynı zamanda yoğun bir eğitim dönemi olan bu yıllarda özellikle İslam'ın bayraktarlığını yapacak olan ashabın iman, ahlak, yaşantı ve düşünce itibariyle yetişmesi ve olgunlaşması hedeflenmiştir.[1] Hz. Peygamber (s.a.v.) İslâm medeniyetinin çekirdek kadrosu olan sahâbeyi bu şekilde yetiştirerek ilme verdiği önemi kendi hayatında uygulamalı olarak göstererek sonraki nesillere önder şahsiyetler miras bıraktı. İşte bu öncü şahsiyetleri Kur'ân, sünnet, sahâbe kavli gibi ilim adına her ne buldularsa kendi müktesebatına eklemeyi bir görev edinen âlimler takip etti. İslâm dininin temel kaynağı Kur'ân ve sünnete dayanılarak elde edilmiş olan bilgiler ve bu bilgilerin işlenmesi sonucunda ortaya çıkan İslami ilimlere, diğer medeniyetlerden elde edilen, insan aklının büyük gayretleri sonucu ortaya konmuş felsefi ilimler de eklenince İslâm bilim dünyasında muazzam bir bilgi yekûnu, zengin bir bilim müktesebatı oluştu.[2] Tezimiz kelâm ve tefsir ilimleri temelinde şekilleneceğinden bu ilimlerin ilimler tasnifindeki yerini bilmek önem arz etmektedir. Bu sınıflandırmalar içerisinde kelâm ve tefsirin konumunu göstermek için İslâm âlimlerinin yaptıkları tasnifleri görmek önemlidir. Biz de bazı İslâm âlimlerin ilim tasniflerini açıklayarak kelâm ile tefsirin bu sınıflandırmalardaki yerini ortaya koymaya çalışacağız.

---

[1] Abdülhamit Birışık, "Kur'ân İlimleri ve Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu", *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, cilt:19, sy:1, 2006, s. 29.

[2] Halil İbrahim Kaygısız, *İslâm İlimleri Tasnifinde Tefsir (Taşköprîzâde'nin Miftâhu's-Saâde'si Örnekliğinde),* Marmara Ünv. Sosyal Bilimler Ens. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 20011, s. 69-70.

1.1. İlimler'in Tasnifi

Tasnif, sözlükte eşyayı özelliklerine göre birbirinden ayırarak sınıflamak,[3] terim olarak ise ilimleri öğrenmek için konuları genelden özele doğru sıralamak anlamına[4] gelmektedir. Ayrıca her ilmin konusunu tayin etmeye, sınırlarını belirlemeye ve aralarında bulunan bağları tanımaya, ilimlerin tasnifi denilmektedir.[5]

İnsanların anlama, öğrenme, bilme, daha güzel ve daha mutlu bir hayat şartlarına kavuşma isteği, belli bir hedefe yönelik bilgi edinme gayretini artırmış ve çeşitli bilimlerin/ilimlerin doğup gelişmesine zemin hazırlamıştır. Zaman geçtikçe yöntemli bir araştırma süreci şekline dönüşmüş olan bilgi edinme çabasının artarak gelişmesi, bilimlerin de çoğalmasına neden olmuştur. Bu çoğalma, bilgi dizgesi içinde farklı açılardan bilimlerin yerini belirleme ihtiyacını, dolayısıyla da bilimlerin tasnif edilmesini gerektirmiştir. Söz konusu ihtiyacı karşılamak isteyen filozoflar, çeşitli bilimlerin amaçlarını, konularını, yöntemlerini, sadelik veya karmaşıklıklarını, işlevlerini, faydalarını ya da insan ihtiyaçlarını da dikkate alarak, her bilimin doğuşunu, gelişimini ve diğer bilimlerle arasındaki karşılıklı bağımlılığını ortaya çıkarabilmek için bilimlere ilişkin sınıflama yapmışlardır. Gerçekten bilimler, sınıflara ayrılmadıkları takdirde karmaşık bir manzara arz ederler. Sanki aralarında herhangi bir bağ yokmuş gibi bir izlenim uyanabilmektedir.[6]

Ne var ki, bilimlerin gelişerek birbirlerinden ayrılmaya başlaması, özel birer bütün halinde ortaya çıkmaları, başka bir ifadeyle, bilim dallarının sürekli artıp karmaşıklaşması ve alt-dallara ayrılmalarının çoğalması, kesin geçerliliği olan bir tasnifin ortaya konulmasını zorlaştırmıştır.[7]

İlimlerin alan ve sınırlarını birbirinden ayırmak, alanlar arasındaki derin ilişkileri ortaya koymak[8] farklı ilimlere ait birikimleri sistematik bir şekilde değerlendirmek ve nihâyet eğitim sisteminin temel müfredatını oluşturmak üzere İslâm düşünür ve bilginleri çeşitli dönemlerde ilimleri tasnif etme yoluna gitmişlerdir. Ayrıca tarihî gelişimleri içinde ilimlerin öncelikle din ilimleri ve felsefî ilimler şeklinde temel bir ayırıma tâbi tutulması din-felsefe ilişkisi problemini daima canlı tutmuş, bununla

---

[3] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* Dâru Sâder, Beyrut 1414 h, IX , 198.
[4] Hüseyin Akpınar, "İlimler Tasnifinde Mûsikînin Yeri", *İstem*, Yıl:3 sy: 5, 2005, s. 191.
[5] Edmond Goblot*, İlimler Sistemi*, çev. Fethi Yücel, Maarif Basımevi, İstanbul 1954, s. 9.
[6] Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul Ünv. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1958, s. 13; Eyüp Erdoğan, "Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, sy: 7 (Bahar 2009),* s. 138.
[7] Erdoğan, Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları, s. 138.
[8] Abbas Muhammed Hasan Süleyman, *Tasnîfu'l-Ulûm Beyne Nasîriddîn et-Tûsî ve Nâsıriddîn el-Beyzâvî*, Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, Beyrut 1996, s. 8.

birlikte bazı düşünürler tasniflerinde dinî ilimleri, bazıları da felsefî ilimleri ön plana çıkarmış, büyük sentezler peşinde olanlar ise kapsamlı tasnifleriyle bu problemi aşmayı denemişlerdir.[9]

Bilimlerin sınıflandırılması veya tasnifi daha ilk çağlardan beri filozofların ve bilim insanlarının dikkatini çeken bir konu olmuştur. Birçok filozof farklı temellerden yola çıkarak kendi bilim paradigmalarına göre bilimleri sınıflandırmıştır. Birçok bilimin sistemleştirilmesinde olduğu gibi sınıflandırılmasında da antik Yunan filozofları öncülük etmiş, daha sonra da onları İslâm filozofları takip etmiştir. Ardından batı felsefesinde ve modern çağda da bu gelenek devam etmiştir. Ancak günümüzde hâlâ genel geçer bir bilimler sınıflandırılmasından söz etmek mümkün görünmemektedir.[10] Filozof ve düşünürler ilimleri sınıflandırırken kendi dönemlerindeki ilmi gerçeklikten etkilenip güncel olan ilimleri dikkate aldıklarından yaptıkları sınıflandırma da birbirinden farklılık arz etmiştir.

İlimlerin sınıflandırılması "muallim-i evvel" olarak da bilinen ve aynı zamanda bilim tarihçileri tarafından sistematik anlamda bilimlerin kurucusu kabul edilen Yunanlı düşünür Aristo'ya kadar uzanır ki onun "muallim-i evvel" olarak isimlendirilmesi de bu sebepledir.[11] Zira İslâm düşüncesinde "meşşâi" diye bilinen filozoflar ilimlerin sınıflandırılması konusunda Aristoteles'ten etkilenmişlerdir.

Bilimler Aristoteles tarafından bilgi (teorik), eylem (pratik) , faydalı ve güzel nesnelerin oluşturulması (prodüktif) olmak üzere üçe ayrılırlar.[12] Aristoteles'e göre bilim veya bilgi üç çeşittir. Akıl vasıtasıyla hayatına anlam katmaya çalışan insan çevresindeki nesneleri gözlemler bunlar üzerinde tefekkür eder, sonunda buradan hareketle bir şeyler üretir. Bu özelliklerden dolayı Aristoteles insanın sahip olduğu bu üç tür bilgiyi, bilimi veya düşünce biçimini; I- "Görmeye" (theoretik, teorik, nazari), II- "Yapmaya, meydana getirip üretmeye" (poetik, sınai) ve III- "Bir fiilde bulunup davranış gerçekleştirmeye" dayanan (pratik, ameli) bilgi ve düşünüş tarzı, akıl türü olarak nitelendirir [13] ki bu da İslâm ilimler tasnifinin teşekkülünde ayrı bir öneme haizdir.

İslâm düşünce geleneğinde ilim kavramına ve ilimler tasnifine ilişkin değerlendirmelerde genellikle naklî/şer'i-aklî/vaz'î, dinî-aklî, Arabî-Acemî şeklinde

[9] İlhan Kutluer, "İlim", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 113.
[10] Mahmut Meçin, "İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırlması", *DÜİFAD*, cilt: 16, sy: 1, 2014, s. 437.
[11] Mahmut Kaya, "Aristo", *DİA*, İstanbul 1991, III, 375-378.
[12] David Ross, *Aristoteles,* çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 46.
[13] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles.* İstanbul Bilgi Ünv. Yay. İstanbul 2007, s. 39.

ikili bir ilim sınıflandırması yaygın kabul görmektedir. Birincisi tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi İslâmî/şer'i ilimler adı verilen disiplinleri kapsarken ikincisi ise genellikle antik felsefe mirası çerçevesinde yer alan metafizik, fizik, mantık ve matematik gibi bilimleri kapsamaktadır.[14]

İlimler tasnifi ile ilgili literatürün gelişmesiyle İslâm ilimler tasnifi, dini ve felsefi ilimlerin aynı şemada ayrıntılı bir şekilde yer aldığı daha gelişmiş bir ilimler sistemine dönüşmüştür. İslâm dünyasında ilimler tasnifinin ne zaman başladığı tam olarak bilinmemekle birlikte, bunun yaklaşık hicri ikinci asır olduğu tahmin edilmektedir.[15] Câbir b. Hayyân'ın (ö.200/815*) Kitâbü'l-Hudûd'*una kadar giden ve Kindî'nin (ö. 252/866) *Kitâbü Aksâmi'l-'İlmi'l-İnsî* isimli günümüze ulaşmayan eseriyle devam eden ilimlerin sınıflandırılması geleneğinin günümüze kadar gelen ilk sistematik örneği Fârâbî'nin *İhsâ'ü'l-'Ulûm* adlı eseridir. Bu eserlerden sonra kâleme alınan dikkat çekici eserlerden biri de Hârizmî'nin (ö. 387/997) aslında terminolojik bir çalışması olan *Mefâtîhu'l-'Ulûm* adlı eseridir.[16] İlimlerin sınıflandırılması ile ilgili bu eserlerle birlikte İbn Ferîgûn'un *Cevâmi'u'l-'Ulûm* [17], Ebü'l-Hasan el-Âmirî'nin (ö. 381/992)[18] *el-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslâm*[19], İhvan-ı Safâ'nın *Resâ'il'ini*[20], Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) *Risâle fi'l-'Ulûm'unu* da zikretmek gerekmektedir. İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *Merâtibü'l- 'Ulûm'u* ile Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Risâle fî Mevzû'ati'l- 'Ulûm ve Ta'rîfihâ* adlı eseri din âlimlerinin konuya olan ilgisini göstermesi açısından anılmaya değer eserler arasında yer almaktadır. İbn Sinâ (ö. 428/1037) da *Aksâmü'l-'Ulûmi'l-'Akliyye* adlı müstakil bir risâle yazarak konuya katkı sunmuştur. Gazzâli (ö. 505/1111) de *İhyâ'*ında ilimler tasnifi konusunu ele almıştır. Geç dönemde ortaya konmuş literatürün önemli örnekleri arasında ise İbn Haldûn'un kapsamlı tasnifi, özellikle Osmanlı dönemi ile ilgili olarak Molla Lutfî'nin (ö. 900/1495) *Risâle fi'l-'Ulûmi'ş-Şer'iyye ve'l-'Arabiyye* adlı dini ilimlerin tasnifine münhasır eseri, Nev'î'nin (ö. 1007/1599) dini ve felsefî ilimleri birlikte ele alan

---

[14] Murteza Bedir, "İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn", "*İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy: 15, 2006, s. 5.
[15] Hidâyet Peker, "İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi" *Uludağ Ünv. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 18, sy: 1, 2009, s. 320.
[16] Kutluer, "İlim", XXII, 113.
[17] Cengiz Kallek, "Cevâmiu'l-Ulûm", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 440-442.
[18] Mahmut Kaya, "Ebü'l Hasan Âmirî", *DİA*, İstanbul, 1991, III, 68-72.
[19] Âmirî bu eserinde ilimleri, temelde dinî ve felsefî olarak ikiye ayırarak bu ilimlerin alt bölümlerini değer ve faydaları açısından değerlendirip gerek esasta gerekse ayrıntıda hiçbirinin dine aykırı olmadığını, yer yer âyet ve hadislerle teyit ederek ispata çalışır. Geniş bilgi için bak. Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *el-İ'lâm bi Menâkıbi'l-İslâm*, Dâru'l-Asale li's-Sekafe, Riyad 1988, s. 79-119, Kaya, "Ebü'l Hasan Âmirî", III, 68-72.
[20] İhvân-ı Safâ, *Resâ'il,* Merkezü'l-İ'lâmü'l-İslâm, Tahran 1405 h., I, 266-275.

*Netâicü'l-Fünûn'*u, Taşköprîzâde'nin (ö. 968/1561) *Miftâhu's-Sa'âde* adlı kapsamlı ve ayrıntılı eseri, Saçaklızâde'nin (ö. 1145/1732) *Tertîbü'l-'Ulûm'*u ve Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfü'z-Zunûn'*daki ilgili bölüm zikredilebilir.[21]

Bu kısa bilgilerden sonra bazı İslâm düşünürlerinin ilimler tasnifini özetle vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Zira burada ele alınan örnek tasnifler İslâm ilimler tasnifinin içeriği hakkında genel bilgiler edinme imkânı sunacaktır. Bununla birlikte tarihsel süreç içerisinde meşhur olmuş bazı bilinen ilim tasniflerinden hareketle İslâm ilimler tasnifinin gelişimini de görmüş olacağız. Bu tasniflerin ortaya konması neticesinde tefsir ve kelâm ilminin de İslâm ilimler tasnifindeki konumunu ve değerini daha net ortaya koyup anlama imkânı da elde etmiş olacağız.

1.1.1. Fârâbî'nin İlimler Tasnifi

Filozoflar ilk çağlarda felsefenin bütün ilimlerin genel prensiplerini ortaya koyan, sınırlarını belirleyen tümel ve kuşatıcı bir ilim olduğuna inanmışlardır. Bu sebeple ilim paradigmalarını kurarken işe ilimlerin tasnifini yapmakla başlamışlardır. Fârâbî'nin de yaygın olan bu geleneği takip ederek *et-Tevtı'e fi'l-Mantık*, *el-Elfâzü'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, *Tahsîlü's-Sa'âde ve et-Tenbîh 'âlâ Sebîli's-Saâde* gibi kitaplarında ilimlerin birbirlerine yakın tasniflerinden söz ettiği görülmektedir. Fârâbî *İhsâü'l-'Ulûm* adlı eserini ise sadece bu konuya tahsis etmiştir.[22] Bu yüzden İslâm dünyasında ilimlerin sınıflandırılması konusunda yazılmış müstakil ilk eser olmakla ünlenen Farâbî'nin adı geçen eseri kendinden sonraki dönemlerde bu konuda fikir serdeden filozof ve düşünürleri etkileyerek ilimler tasnifinin yerleşmesinde büyük katkılarda bulunmuştur. Dolayısıyla Fârâbî'nin ilimler tasnifi sadece kendinden sonraki İslâm düşünürlerini etkilemekle kalmamış, aynı zamanda Batı düşünürlerini de etkilemiştir. Latinceye çevrilen eser Batı'da yıllarca el kitabı olarak okutulmuştur. Ayrıca günümüzde hemen hemen bütün Batı dillerine tercüme edilmiştir.[23]

Fârâbî (ö. 339/950), *Tahsîlü's-Sa'âde* adlı eserinde ilimleri (a) nazarî ve (b) amelî şeklinde tasnif ederken[24] *İhsâu'l-'Ulûm* adlı eserinde daha farklı bir metot takip etmiştir. Zira bu ikinci eser tamamen ilimlerin tasnifine yönelik olduğundan bu eserindeki sınıflandırmayı vermek daha doğru olacaktır. Fârâbî, *İhsâ'u'l-Ulûm* adlı eserinde ilimleri, (a) Lisan ilimleri, (b) Mantık ilmi, (c) Matematik-Teâlîm ilmi, (d)

[21] Kutluer, "İlim", XXII, 113.
[22] Mahmut Kaya, "İhsâü'l- Ulûm" *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 549-550.
[23] Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDVY, Ankara 2009, s. 15.
[24] Fârâbî, *Tahsîlü's-Sa'âde*, Mektebetü'l- Hilâl 1995, s. 25-47,

Tabiî ve İlâhî/Fizik ve Metafizik ilmi, (e) Medenî, Fıkıh ve Kelâm ilmi şeklinde beş kategori altında tasnif ettiği görülmektedir.[25] Fârâbî, yaptığı bu tasnifte kelâm ilmini medenî/siyaset ve fıkıh ilmi ile pratik ilimler arasına dâhil etmiştir. Fıkıh ve kelâm ilmine tasnifinde yer vermesi onun tasnifinde özgün bir tavır sergilediğini de göstermektedir.

Fârâbî ilimleri sınıflandırırken Aristo ve Eflatun'dan faydalanmıştır. Ancak Fârâbî 'nin yaptığı bu tasnif herhangi bir Yunan filozofunun yaptığını tekrarlamaktan ibaret olmadığı da açıktır. Zira onun sınıflandırmasında tamamıyla İslami olan fıkıh ve kelâm ilimleri gibi döneminde bulunan birçok ilmin bölümlerini de görmekteyiz. Bu sebeple Kıftî (ö. 646/1248) eserinde *"İhsâü'l-Ulûm"*dan söz ederken hiç kimsenin Fârâbî'den önce böyle bir eser yazmadığını ifade ettiği gibi[26] Hüseyin Nasr da Fârâbî'nin ilim tasnifinin ufak tefek değişikliklerle İslâm düşünürleri tarafından benimsendiğini belirtmektedir.[27] Farâbî'nin fıkıh ve kelâm ilmini ameli felsefe kapsamında değerlendirmesi İslâm dininin akla ve düşünmeye ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Bu yönüyle Fârâbî kendinden sonraki düşünürlere, felsefî düşüncenin ilerlemesi için özgün düşünmenin ne kadar önemli olduğunu da göstermiştir.

Aynı zamanda Fârâbî kelâm ve fıkhı ilm-i medenî'nin alt kolları altında sıralayarak bu ilimleri felsefî ilimlere entegre etmekle İslâm düşüncesi ve felsefî gelenek açısından yeni bir yaklaşım ortaya koymuştur.[28] Bu da açıkça, amelî alandaki bilgilerin temel olarak aklî/felsefî yolla bilindiği, dolayısıyla bu sahada "aklî/felsefî belirleme" nin esas olup dinin ise ona tabi bir söylemi benimsediği anlamını taşımaktadır.[29]

Görüldüğü üzere Fârâbî'nin dönemindeki ilimlerin tasnifini temel kabul etmesi[30], içinde bulunduğu kültürel ortamı[31] dikkate aldığını göstermektedir. Fârâbî

---

[25] Fârâbî, *İhsâ'ül-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Ateş, MEB Yayınları, İstanbul 1990, s. 54-139., Hüseyin Atay, "Bazı İslâm Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, AÜF İslâm İlimleri Enstitüsü Yayınları, sy: 4, Ankara 1980, s. 5-13; Ahmet Kâmil Cihan, "Bilimler Tasnifi ve İbn Sina" *Erciyes Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy: 9 Yıl: 2000, s. 443.

[26] Cemaluddin Ebu'l-Hasan Ali el-Kıftî*, İhbârü'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hükemâ*, thk. İbrahim Şemsü'd-Dîn, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2005, s. 210; İbrahim Agâh Çubukçu, "İslâm Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzali'nin Yeri" *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VII, Ankara 1960, s. 121-122.

[27] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, İnsan Yay. İstanbul 2008, s. 60.

[28] Şenol Korkut, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi" *Eskiyeni,* 28/Bahar 2014, s. 99.

[29] Hümeyra Özturan, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese" *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, cilt: V, sy: 1, 2019, s. 6.

[30] Kaya, "Fârâbî", XII,147.

[31] Kaygısız, *İslâm İlimleri Tasnifinde Tefsir*, s. 86.

tasnifinde kelâm ve fıkıh ilmine yer vererek fıkıh âliminin dinin kurucusunun doğru ve gerçek diye kabul edip açıkça anlattığı fikir ve işleri ele aldığını, onları temel yaparak, onlardan gerekli olan neticeleri çıkardığını belirtmektedir. Mütekellimin ise fakihten farklı olarak başka şeyler istidlal edip çıkarmadığını, sadece onları destekleyip muzaffer kılmaya çalıştığını savunmaktadır.[32] Böylece Fârâbî de dini farklı inanç ve düşüncelere karşı savunma ve dini düşünceyi koruyup kollama görevini kelâm ilmine ve dolayısıyla da mütekellimin uhdesine tevdi etmiştir.

Neticede İslâm düşünce tarihinde ilimleri tasnif eden ilk filozof Fârâbî (ö. 339/950) olmuştur. O çeşitli eserlerinde ilimleri tasnif etmiş olmakla birlikte *"İhsâü'l-Ulûm*" adlı eserini sadece bu konuya tahsis etmiştir. Tasnifinde fıkıh ve kelâm ilimlerini siyasî/medenî ilim kapsamında değerlendirmesi tasnifinin özgün yanını oluşturmaktadır. Kelâm ilmini dini farklı inanç ve düşüncelere karşı koruma ve dini muzaffer kılma görevi ile vazifelendirmiştir.

1.1.2. Âmirî'nin İlimler Tasnifi

Ebü'l-Hasan Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî (ö. 381/992), Fârâbî ile İbn Sînâ arasındaki dönemde yetişmiş, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde büyük ün yapmış olan bir İslâm filozofudur.[33] Âmirî, Kindî (ö. 252/886) ekolüne mensup olup din ve felsefeyi uzlaştırmaya çalışmasıyla birlikte ilimleri öncelikle dinî (milli) ve felsefî (hikemî) olarak ikiye ayırıp bu ilimleri değer ve faydaları açısından inceleyerek gerek temelde gerekse ayrıntıda hiçbirinin dine aykırı olmadığını ispat etmeye çalışmıştır.[34]

Âmirî, konuya ilmi "bir şeyi olduğu gibi hatasız bir şekilde kuşatmaktır"[35] şeklinde tanımlayarak giriş yapmaktadır. Ona göre dinî ilimlerin kaynağı Peygamberler, felsefî ilimlerin kaynağı ise (hükemâ) filozoflardır. Bu arada Âmirî'ye göre her peygamber hekîmdir fakat her hekîm peygamber değildir. Kaynakları bakımından ikiye ayırdığı ilimleri Âmirî her bir ilmi de elde ediliş yolları bakımından da üçe ayırmaktadır. Bu tasnife göre:

---

[32] Fârâbî, *İhsâ'ül-Ulûm (İlimlerin Sayımı),* s. 133.
[33] Kaya, "Ebü'l-Hasan Âmirî", III, 68-72.
[34] Kaya, "Ebü'l-Hasan Âmirî", III, 68-72.
[35] Âmirî, *Kitabü'l-İlâm bi-Menâkibi'l-İslam*, Dâru'l-Esâle li'n-Neşr ve'l-İ'lâm, Riyad 1988, s. 80.

1. Dinî ilimler:

a- Duyularla (semâi) elde edilen, Hadis ilmi[36]

b- Akıl yoluyla elde edilen, Kelâm ilmi

c- Akıl ve duyuların birlikte kullanılmasıyla ele edilen, Fıkıh ilmi.

2. Felsefî ilimler: Âmirî felsefi ilimleri de üç kısma ayırmaktadır.

a- Duyularla elde edilen ilimler; Tabiî ilimler: Bu ilimler duyu idrakine konu olan cisimlerle ilgili ilimler olup tıp, farmakoloji, boyacılık ve süslemecilik gibi ilimlerdir.

b- Akıl ile elde edilen; Varlıkların ilk sebeplerini, özellikle gerçek ve biricik varlık hakkında şüpheden arınmış bilgiyi araştırmaktadır. Evrenin meydana gelişi ile ilgili ilk sebepleri anlatan tek bilim olup, o da metafiziktir. Bu sebeple bu ilme sahip olmayanın hekim (filozof) olması mümkün değildir.

c- Akıl ve duyuların birlikte kullanılmasıyla elde edilen; matematik ilimlerini de aritmetik, geometri, astronomi, te'lif ve mekânik olmak üzere beş kısma ayırmaktadır.[37]

Âmirî'nin ilimler tasnifi Fârâbî'nin tasnifinden farklı ve muhteva açısından ise daha tutarlı olduğu söylense de[38] Aristo'nun bazı eserleri üzerinde çalıştığından olsa gerek Yeni Eflâtuncu filozoflardan büyük ölçüde etkilendiği belirtilmiştir.[39] Bu sebeple tasnifinde tefsir ilmine yer vermediği gözlenmektedir. Ayrıca Âmirî İslâm dünyasında siyasi ve sosyal çalkantıların hüküm sürdüğü bir dönemde yaşadığı[40] için döneminde revaçta olan dini ilimlerden hadis, kelâm ve fıkıh ilimlerinde derinleşip İslâm ile Yahudilik, Hristiyanlık, Sâbiîlik, Zerdüştîlik ve Putperestlik dinleri arasında itikat,

---

[36] Âmirî'nin Hadis ilmi hakkında görüş ve düşünceleri için bz. Âmirî, *Kitabü'l-İlâm bi-Menâkibi'l-İslam*, s. 107-108.

[37] Âmirî, *Kitabü'l-İlâm bi-Menâkibi'l-İslam,* s. 81-89; Ömer Ali Yıldırım, *İbn Haldun'da İlimler Tasnifi ve Felsefe Eleştirisi,* Marmara Ünv. Sosyal Bilimler Ens. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2005, s. 23.

[38] Kaya, "Ebü'l-Hasan Âmirî*",* III, 70.

[39] Kaya, "Ebü'l-Hasan Âmirî", III, 70.

[40] Âmirî'nin yaşadığı dönem Abbasilerin hüküm sürdüğü bir dönemdir. Bu dönemde Horasan bölgesinde Sâmâniler hanedanı hüküm sürmek için mücadele etmektedir. Râfi' b. Leys'in Maveraünnehir bölgesinde Abâsiler'e karşı isyanının bastırılmasında bu hanedanın hizmetleri bulunmaktadır. Daha sonra Halife Mu'temid-Alellah buranın idaresini bu aileye verdi. Sâmânilerin hâkim olduğu bu topraklarda Müslümanların yanı sıra Mecûsî, Budist, Maniheist, Yahudi ve Hristiyanlar da bulunuyordu. Müslümanların çoğunluğunu Hanefî, Şâfiî ve Şiîliğin çeşitli kollarının mensupları teşkil ediyordu. Hatta Horasan'da Bâtınîlerin taraftarları da bulunuyordu. Zaman zaman Bâtınîler takibata uğruyordu. Bâtınîlerin lideri Muhammed b. Ahmed en-Nesefî bu dönemde idam edilmiştir. Kadılar genellikle Hanefî ve Şafîler'den seçildiğinden Şiî kesim ile Sünnîler arasında çatışmalar da yaşanıyordu. Bununla birlikte özellikle Nîşâbur'da Hanefîler ile Şâfiîler arasında siyasîlerin müdahale etmesine varacak şekilde çekişmeler yaşanıyordu. Dindar çevrelerin filozofları zındıklıkla suçlamaları yüzünden Âmirî halkın arasında dolaşmaktan çekinmiştir. Geniş bilgi için bkz. Aydın Usta, "Sâmânîler", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 64-69; Kaya, "Ebü'l-Hasan Âmirî", III, 69.

ibadet, muâmelât ve ukûbât açısından karşılaştırma yaparak[41] İslam'ın bu dinlerden üstün olduğunu ispat etmeye gayret etmiştir. Bu sebeple olsa gerek tefsir ilmine tasnifinde yer vermemiştir. Âmirî İslâm toplumunun içinde bulunduğu olumsuz durum nedeniyle Müslüman kelâmcıların dinin aslı ve temeli olan İslâm akaidini bir yandan açıklayıp savunurlarken öte yandan da aklî deliller kullanarak ispat etmelerinden dolayı övmektedir. Bu sebeple kelâm ilmini dinin aslı olarak kabul etmektedir. Kelâm asıl olunca da fer'de ona tabi olmak durumundadır. Aslın bozulması fer'in de bozulması anlamını taşıdığından usûlu'd-dîn'deki bir hata küfrü gerektirir. Böylece kelâmcılar dinin rükûnlarının sağlam olmasını dikkate almak zorundadırlar.[42]

Yukarıda görüldüğü üzere Âmirî tasnifinde dinî müktesebatın koruyucusu ve savunucusu görevini kelâm ilmine tevdi etmektedir. Bu yüzden onun bozulmadan muhafaza edilmesine büyük önem vermektedir. Zira aslın bozulması fer'in de bozulması anlamını taşıdığından aslın muhafazası önem arz etmektedir.

Sonuç olarak Âmirî İslâm dünyasının siyasî açıdan sıkıntılı bir döneminde yaşadığından İslâm dininin diğer dinlerden üstün olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Tasnifinde tefsir ilmine yer vermemekle birlikte Kur'ân'ın diğer kutsal kitaplardan üstün olduğunu savunmuştur. Ona göre Kur'ân; hitab şekli, lafızlarının dizilişi ve anlamının oluşturulması yönü ile diğer kutsal metinlerden üstündür.[43] Ayrıca Âmirî'ye göre dînî unsurların en üstününü itikâdî esaslar oluşturmaktadır.[44] Bu sebeple Müslüman kelâmcılar dinin aslı ve temeli olan İslâm akaidini savunmalarından dolayı onları övmüş ve kelâm ilminin dinin aslı olduğunu savunmuştur. Zira İslâm ilâhiyyâtı medeniyetin beliryecisi konumunda olup onu diğer medeniyetlerden ayırmaktadır. Kelâm ilmi de bu medeniyetin askeri olduğundan dinî müktesebatı koruma ve savunma görevi mütekellimlere başka bir ifade ile kelâma verilen bir vazifedir.

1.1.3. İhvân-ı Safâ'nın İlimler Tasnifi

İhvân-ı Safâ IV.(X.) yüzyılda Basra'da ortaya çıkıp, dinî, felsefî, siyasî, ilmî ve ahlakî hedefleri olan bu hedefleri gerçekleştirebilmek için de kardeşlik, dostluk, yardımlaşma ve dayanışmayı temel ilkeleri olarak kabul eden ve bu ilkeler için

[41] Âmirî, *Kitabü'l-İlâm bi-Menâkibi'l-İslam,* s. 121-150.
[42] Âmirî, *Kitabü'l-İlâm bi-Menâkibi'l-İslam,* s. 21; 109-111.
[43] Âmirî, *Kitabü'l-İlâm bi-Menâkibi'l-İslam*, s. 132.
[44] Âmirî, *Kitabü'l-İlâm bi-Menâkibi'l-İslam*, s. 123.

çabalayan bir grubun ismidir.[45] İhvan'ın yaşadığı dönem İslâm dünyasında dinî, siyasî ve kültürel tartışmaların hatta çekişmelerin yaşandığı dönemdir.[46] Ayrıca bu dönem halkın dinî ve ahlakî duyarlılığının gittikçe zayıfladığı, mezhepler arası çekişmelerin yoğun olarak yaşandığı bir zaman dilimidir. Bu sebeple İhvan-ı Safâ İslâm toplumunun sürüklendiği bu çıkmazdan, ancak dinî ve ahlakî unsurların desteklenerek kurtulabileceğini düşünmüştür. Bunun için de toplumda dostluk, kardeşlik ve dayanışma duygularının harekete geçirilip birlik ve beraberliğin sağlanması ile, entelektüel alanda felsefe ve bilim ile takviye edilerek aydın ve müreffeh bir toplum oluşturmayı hedeflemişlerdir. Halk arasında yaygın olan din anlayışının birtakım batıl inanış ve hurafelerle tehdit edildiğini düşünen İhvan-ı Safâ, Tevhidî'nin ifadesiyle "yanlış bilgiler ve cehaletle kirletilmiş olan dini, felsefe ile yeniden temizlemeyi"[47] hedef edinmiştir. Bu hedeflerini gerçekleştirmek için, mezhebî önyargılardan uzak doğru bildiği her düşünceyi kaynağına ve kim tarafından söylendiğine bakmadan bu düşüncelerden faydalanmayı kendilerine ilke edinmiştir. Bu şekilde bir tutum takınmaları da doğal olarak "eklektik" özellikte bir düşünce ortaya çıkarmıştır.[48]

İhvân-ı Safâ'nın kâleme aldığı *Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, döneminin bilim ve felsefe anlayışını halkın seviyesine indirerek anlatması bakımından önemlidir.[49]

Risâleler matematik, mantık, coğrafya, astronomi, felsefe, din ve ahlâk yanında mitoloji, sihir, tılsım gibi sözde bilimlere de yer verdiği ve X. yüzyıl İslâm düşüncesinin seviyesini ansiklopedik bir şekilde yansıttığından dolayı Resâil yazarları bazı modern düşünürler tarafından "İslâm Ansiklopedistleri" olarak adlandırılmışlardır.[50] Ayrıca Risâlelerde bilgilerin dört kaynaktan faydalanılarak telif edildiği ifade edilmektedir. a) Bilge ve filozoflar tarafından yazılmış olan matematik ve doğa bilimleri ile ilgili

---

[45] İhvan, yazdığı risalelerde bu grubu oluşturup örgütleyen kişilerin kimler olduğunu belki de siyasi soruşturma endişesiyle açıklamamaktadır. Bu sebeple İhvan-ı Safâ Risalelerinin kimler tarafından yazıldığını İslâm düşüncesi tarihi üzerine yazılan kaynaklardan öğreniyoruz. Bu kaynaklarda geçen isimler, Zeyd b. Rufâa, Ebû Süleyman Muhammed b. Mu'şir el-Bustî (Makdisî veya Mukaddesî olarak da geçmektedir.), Ebu'l-Hasan Ali b. Harun ez-Zencânî, Ebû Ahmed el-Mihrcânî ve el-Avfî'dir. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, Dâru Seâde es-Sabah, Kahire 1992, s. 46; el-Kıftî, *İhbârü'l-Ulamâ bi-Ahbâri'l-Hükemâ,* s. 68; Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ'nın, X. Yüzyıl İslâm Dünyasında Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi*", Cumhuriyet Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* VI/II, Sivas 2002, s. 93.

[46] Hanna el-Fahurî-Halil el-Cerr, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Daru'l-Cîl, Beyrut 1993, I, 224.

[47] Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 46; Kıftî*, İhbârü'l-Ulamâ bi-Ahbâri'l-Hükemâ,* s. 68.

[48] Uysal, "İhvân-ı Safâ'nın, X. Yüzyıl İslâm Dünyasında Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi*",* s. 94.

[49] Bu risâlelerin sayısı hakkında bkz. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, Mektebü İ'lâmi'l-İslâmî, Tahran 1405 h., I, 21, 43, 77, 282; III, 538; IV, 64, 186, 250, 282, 284.

[50] Uysal, "Resâilü İhvâni's-Safâ", XXXIV, 577.

kitaplar. b) Tevrat, İncil ve Kur'ân'la birlikte peygamberlere indirilen sahifeler. c) Yıldızların hareketi, burçların kısımları ve yeryüzünde bulunan varlıkların şekilleri ile maden, bitki ve hayvanlardan bahseden astronomi, jeoloji ve botaniğe dair tabiî eserler. d) Bütün âleme nüfuz eden nefsin cevheri ve bölümleri ile nesneler dünyasındaki etkisinden söz eden metafiziğe dair eserler.[51] *Resâilü İhvâü's-Safâ* diye isimlendirilmiş olan bu eser, riyaziyât, tabiî cisimler, aklî nefisler ve ilâhi kanunlarla ilgili bilgileri içermektedir.[52] İhvân-ı Safâ, bilimleri pratik (riyazî), dinî (şerî) ve felsefî bilimler olarak üç ana kategoriye ayırmaktadır. Bu bilimlerden pratik bilimler geçim talebi ve dünya hayatının iyileştirilmesini sağlamak; dinî bilimler ise nefisleri tedavi ederek ahiret hayatını elde etmek için bu sınıflandırılmaya dahil edilmiştir.[53] Böylece felsefî bilimleri dört başlık altında inceleyen İhvân-ı Safâ, tasnifinde basitten karmaşığa doğru seyreden bir metot takip ederek matematikten başlayıp mantıkla devam eden, akabinde doğa bilimleri ve nihai hedef olan metafizik ile doruk noktasına ulaşan aşamalı bir yol izlemiştir.[54]

1) Pratik Bilimler (el-Ulûmu'r-Riyâziyye): Bu ilimler dokuz çeşittir:

a. Okuma ve yazma (kıraat ve kitabet)
b. Dil ve gramer (Lügat ve nahiv)
c. Muhasebe ve iş muameleleri (Hesap ve muamelat)
d. Şiir ve aruz
e. İyi ve kötü kehanet (Zecr, fal)
f. Sihir, büyü vb.
g. Çeşitli meslek ve sanatlar
h. Alış-veriş, ticaret ve ziraat
i. Siyer ve tarih

2) Dinî Bilimler (el- Ulûmu'ş-Şer'îyye): Bu ilimler altı çeşittir.

a. Vahiy ve ilmi (İlmu't-Tenzil)
b. Tefsir ilmi (İlmu't-Te'vîl)
c. Hadis ilmi (İlmu'r-Rivâyet ve'l Ahbâr)

---

[51] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* IV, 42; Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ ve Metafizik", *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, VI, 272.
[52] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* I, 21; İbrahim Agâh Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, AÜİF Yayınları, Ankara 1972, s. 103.
[53] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* I, 266-267; Mahmut Meçin, "İhvân-ı Safâ 'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması" *DÜİFD*, cilt: 16, sy: 1, 2014, s. 440; Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar,* s. 104; Emrullah Yüksel, "İhvânu's-Safâ'ya Göre İlimlerin Sınıflandırılması", *Ata. Ünv. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Özdem Kardeşler Matbaası, İstanbul 1986, sy: 7. s. 149-153.
[54] Meçin, "İhvân-ı Safâ 'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması", s.440.

d. Fıkh ilmi (İlmu'l-Fıkh ve Sünen ve'l Ahkâm)

e. Zikir, zühd ve tasavvuf ilmi (İlmu't-Tezkâr ve'l Mevâiz ve'z-Zühd ve't-Tasavvuf)

f. Rüya yorumlama ilmi (İlmu't-Te'vîl ve Menâmat)

3) Felsefî Bilimler: Bu ilimler dört çeşittir:

a. Matematik Bilimleri (Riyazîyât)

1- Aritmetik

2- Geometri

3- Astronomi

4- Musîki

b. Mantık Bilimleri (Mantıkîyât)

1- Analitika (Şiir sanatı)

2- Retorika (Hitabet)

3- Topika (Cedel)

4- Politika (Burhan ilmi)

5- Sofistika (İkna ilmi)

c. Tabiat Bilimleri (Tabiîyât): Bu ilimler sekiz çeşittir:

1- Cismanî İlkeler Bilimi (İlmu'l-Mebâdiu'l-Cismaniyye)

2- Gök ve Âlem Bilim (İlmu's-Semâ ve'l-Âlem)

3- Oluş ve Bozuluş Bilimi (İlmu'l Kevn ve'l Fesad)

4- Meteoroloji (İlmu'l- Havadisi'l -Cevviyye)

5- Mineraloji (İlmu'l-Meâdi)

6- Botanik (İlmu'n-Nebat)

7- Zooloji (İlmu'l-Hayvan)

8- Tıp ve Veterinerlik Bilimleri

d. Teoloji ve Metafizik Bilimleri (el- Ulûmu'l-İlâhiyye): Bu ilimler beş çeşittir:

1- Tanrı ve Sıfatları Bilimi

2- Metafizik Âlem Bilimi (İlmu'r-Ruhâniyât)

3- Psikoloji (İlmu'n- Nefsâniyât)

4- Siyaset Bilimi (İlmu's- Siyase)

5- Ahiret Bilimi (İlmu'l- Meâd)[55]

[55] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* I, 266-275; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, (çev. Nazife Şişman), İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s. 51-54; Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, s. 15-

İhvân-ı Safâ hiçbir ilmi, tasnifin dışında bırakmadan dönemlerinde ulaşabildikleri her çeşit bilgiyi toparlayıp ilim paradigmaları çerçevesinde olumlu taraflarını alarak özgün bir ilimler tasnifi oluşturmayı başarmıştır. Bununla birlikte kimi bilimlerin değer bakımından daha üstün olduğunu ifade etmekten de vazgeçemez: "Şüphesiz ki ilimlerin tamamı değerli ve yücedir. İlme ulaşmak onu elde eden açısından bir şeref, kalpler için nur, nefisler için hayat ve hidayet kaynağıdır. Fakat bazı ilimler daha değerli ve daha üstündür. Nitekim sorumlu kişilerin elde ettiği ilimlerin en paha biçilmez olanı Ma'rifetullahtır (Teoloji). Bunun akabinde önemli olan ise ilmu'n-nefstir. Üçüncüsü de meâd ilmidir."[56] Ayrıca İhvân-ı Safâ 'ya göre âlimlerin en değerli olanı, meâd ilmi hakkında taklidi bir iman ve rivâyet dayalı bir bilgi ile değil, yakîn ve basirete dayalı bir ilim ile inanandır.[57] Meâd ilmini ilimler arasında özlerin özü olarak kabul eden İhvân, meâd ilminin doğru olarak anlaşılabilmesi için öncelikle nefs ve beden ilişkisinin doğru bir şekilde tespit edilmesini şart koşmaktadır.[58] Meâd ilmini oldukça önemseyen İhvân-ı Safâ, bu ilimden habersiz olanı dünyada kör, ahirette ise yolunu kaybetmiş sapkınlar olarak nitelemektedir.[59] Böylece İhvân dinî bilimleri nefisleri tedavi etmek ve ahiret hayatını elde edip kurtuluşa ermek için[60] tasnifinde yer verdiğini beyan etmektedir.

İhvân-Safâ'nın düşüncesinde sistematiğinde İsmaili/Bâtınî eğilimde oldukları kabul edilmektedir.[61] Verdikleri mücadele ve izledikleri siyaset dikkate alındığında İsmaili/Bâtınî anlayışa dayalı Şiî bir egemenlik tesis etme isteğinde oldukları anlaşılmaktadır. Kaldı ki risalelerin telif edildiği dönem, kelâmcıların ve özellikle de Eş'ari kelâmcıların müesses yapıya en büyük desteği verdikleri anlaşılmaktadır. Gerek düşüncenin tesisi gerekse korunması ve geliştirilmesi konusunda kelâmcıların üstlendikleri misyon nedeniyle İhvân'ın en büyük mücadelesi kelâmcılarla olmuştur.[62] Ma'rifetullahı (Teoloji) ilimlerin en şereflisi olarak kabul eden İhvân-ı Safâ, kelâmcıları ilim ehline benzemekle birlikte gerçek anlamda ilim ehli olmadıklarından insanları

17; Yüksel, "İhvânu's-Safâ'ya Göre İlimlerin Sınıflandırılması", s. 151-152; Uysal, "İhvân-ı Safâ'nın, X. Yüzyıl İslâm Dünyasında Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi", s. 98-99; Meçin, " İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması", s. 441-442.

[56] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* III, 287, 301-302.

[57] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* III, 287.

[58] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* III, 288, 302.

[59] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* III, 310; Meçin, "İhvân-ı Safâ 'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması", s. 447.

[60] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* I, 267.

[61] Cerr, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye,* I, 226.

[62] Ahmet Erkol, "İhvân-ı Safâ Risalelerinde Kelâma Karşı Takınılan Olumsuz Tavrın Nedenleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Marife*, yıl: 9, sy: 2, güz 2009, s. 177.

aldatmakla suçlamaktadır. İhvân'a göre kelâmcılar, felsefeyi bilmeyen, dini de gerçek anlamda tahkik edemeyen, bununla birlikte hakikat bilgisine sahip olduklarını iddia eden şahsiyetlerdir. Bunlar sığ görüşleri ile hakikatin bilgisine ulaşma imkânından mahrumdurlar. Kendilerini tanımaktan aciz oldukları gibi gizli bilgileri birbirinden ayırabilecek ehliyete de sahip değillerdir. Kelâmcılar, duyu organları tarafından algılanıp akıl tarafından anlaşılabilen varlıkları bile anlamaktan acizdirler. Bu acziyetlerinin farkına varmadıklarından olsa gerek, "tafra", "cüz'ü la yetecezza" ve bunun gibi anlaşılması zor meselelere de dalmaktadırlar. Bu tarz konuları açıklamakta güçlük çektikleri için de cedel yöntemine sığınmaktalar.[63] Kelâm konularında yeterince bilgi ve donanıma sahip olmadığı halde bu konularda konuşma cesareti gösteren kelâmcıları eleştiren İhvân-ı Safâ, onları güzel konuşan deccallar, kalpleri körelmiş kişiler, hakikatten şüphe edenler ve doğru istikametten sapanlar olarak tanıtmaktadır.[64]

Kelâmcıları, âlimler için büyük bir felaket, peygamberleri yalanlayanlar, araştırıp tahkik etmedikleri halde hakikate ulaştıklarını iddia edenler, bilmedikleri konularda iddialı konuşan kişiler olarak niteleyen İhvân-ı Safâ, "*Siz ancak mücadele eden bir topluluksunuz"*[65] âyetinin kelâmcılara işaret ettiğini ifade etmektedirler. Bu kişileri "bilmediklerini ve yapmadıklarını söyleyenlerdir" şeklinde itham ettikten sonra bunlardan Allah'a sığınmak ve uzak durmak gerektiğini de taraftarlarına öğütlemektedirler.[66] İhvân-Safâ Zuhruf sûresinin 58. âyetini kelâmda kullanılan cedel yönteminin yanlışlığının kanıtı sadedinde zikretmektedir. Ancak âyetin siyak ve sibakı dikkate alınmadan, cedel yöntemi aleyhine delil olarak sunulması, İhvân-ı Safâ'nın iç çelişkisinin de bir ifadesi olduğu görünmektedir. Zira Risâlelerde, dinî ve felsefî düşüncelere aynı mesafede olup hepsini dikkate aldıklarını beyan etmelerine rağmen âyeti bağlamından koparark kelâmcıları tenkit[67] sadedinde kullanmaları bunu göstermektedir.

---

[63] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* IV, 50; Erkol, "İhvân-ı Safâ Risalelerinde Kelâma Karşı Takınılan Olumsuz Tavrın Nedenleri Üzerine Bir Değerlendirme", s. 177-178.
[64] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* IV, 50-51; Erkol, a.g.m., s. 178.
[65] Zuhruf 43/58.
[66] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* IV, 51; Erkol, a.g.m., s. 178.
[67] Bu âyet Hz. Peygamber'in müşriklere "*Şüphesiz hem siz hem de Allah'tan başka taptıklarınız cehennem odunusunuz; oraya mutlaka gireceksiniz"* (Enbiyâ 21/98) âyetini okuyunca müşriklerden orada bulunan bazı kimseler Hz. İsâ'yı örnek vererek, Hristiyanların Hz. İsâ'ya taptıklarını bu sebeple de onun da cehennemlik olup olmadığını sormaları üzerine nazil olmuştur. Dolayısıyla bu âyet Hz. Peygamber ile müşrikler arasında meydana gelen tartışmayı konu edinmektedir. Bunun kelâmcılara teşmil etmek anakronik bir yaklaşım olacaktır. Âyetin tefsiri ile ilgili olarak bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Müessesetu'r-Risâle, 2000, XXI, 628-630; Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Kitab el-'Arabî, 1407. h. Beyrut, IV, 259-260; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, h. 1420 Beyrut, XXVII, 639; Erkol, a.g.m., s. 178-179.

Şerî ilimler arasında kabul ettikleri vahiy ve te'vîli birbirinden ayrı iki ilim olarak zikreden İhvân'a göre, vahiy ilminin bilginleri kurralar ve hafızlar iken te'vîl ilminin bilginleri imamlar ve peygamberlerin halifeleri olmaktadır.[68] Risalelerde bu kısa açıklama ile yetinen İhvân-ı Safâ'ın bu taksiminden te'vîl ilmini vahiy ilminin tefsiri olarak kabul ettiğini ifade edebiliriz. Neticede vahyi te'vîlden ayrı tutarak risâlelerde zikrettiği âyetlerin mecazî ve batınî te'vîline işaret etmektedir.[69] Böylece İhvân'a göre Kur'ân âyetlerinin te'vîli dakik ve ince bir sır, ilmi ise derin bir okyanus gibidir.[70]

İhvân-ı Safâ ma'rifetullahı ilimlerin en değerlisi ve meâd ilmini de özlerin özü olarak değerlendirmesi ki bu iki ilim kelâm ilminin kapsamına dâhildir, yaptığı ilimler tasnifinde kelâm ilmini değerli gördüğü anlamına gelmektedir. Yaşadıkları olumsuz sosyal ve siyasi şartlar dolayısıyla kelâmcılara güvenmedikleri ve onları eleştirdikleri görülmektedir. Ancak kelâmcıları eleştirirken âyetleri bağlamından koparıp delil olarak sunmaları, ideolojik bir yaklaşımdan soyutlanamadıklarının bir göstergesidir. Bununla birlikte şer'i ilimler içerisinde tefsir ilmine de yer vermeleri yaptıkları ilimler taksimini kendinden önceki tasniflerden ayırdığını göstermektedir. Tüm bunlar İhvân-ı Safâ'nın tasnifini orijinal kılan yönlerden biridir.

Neticede İhvân-ı Safâ tefsir ilmini dinî ilimler kapsamına alırken kelâm ilmini felsefî ilimler içerisinde değerlendirmişlerdir. İlimleri değer bakımından birbirlerinden üstün olduğunu savunarak, en değerli ilmin de Ma'rifetullah/Teoloji olduğunu söylemişlerdir. Şer'î ilimler içerisinde tefsir ilmine yer vermeleri onların ilim tasnifini orijinal kılmaktadır.

1.1.4. Gazzâlî'nin İlimler Tasnifi

İslâm düşüncesinin önemli simalarından birisi olmasına rağmen Gazzâlî'nin, (ö. 505/1111)[71] ilimler tasnifiyle alâkalı olarak kesin bir tasniften bahsetmek oldukça güç görünmektedir.[72] Zira müellif eserlerinde ilimleri farklı şekillerde tasnif etmiştir. Ancak bu tasniflerinde hemen hemen aynı bakış açısını yansıttığını da ifade etmek mümkündür. Buna göre Gazzâlî *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, *el-*

[68] İhvân-ı Safâ, *Resâil,* I, 267; Meçin, "İhvân-ı Safâ 'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması", s. 451.
[69] Meçin, a.g.m.s. 451.
[70] İhvân-ı Safâ, *er-Risâletu'l- Camiâ*, thk. Cemil Salîbâ, Matbaatu't- Terakkî, Dımeşk 1949, I, 109. Ayrıca İhvân'ın Kur'ân yorumu için bak. Mustafa Öztürk, "İhvân-ı Safâ'nın Felsefî Düşünce Sisteminde Kur'ân ve Yorum", *OMÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 14-15, Samsun 2003, s. 283-306.
[71] Atay, "Bazı İslâm Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi", s. 23.
[72] Çubukçu, "İslâm Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzâlî'nin Yeri", s. 126.

Mustasfâ min İlmi'l-Usûl ve *el-Munkiz* gibi eserlerinde ilimlerin tasnifinden, derecelerinden söz etmiş ve her eserinde o eserin gayesine göre farklı yöntemlerle ele aldığından ilimler tasnifini net bir sistem içerisinde incelememiştir. Bundan dolayı bu konuda bir dağınıklık görülmektedir.[73] Gazzâlî'nin *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* ve *er-Risâletü'l-Ledünniyye'de* yaptığı tasnif birbirinden çok farklı ve hatta birbiriyle çeliştiği dahi söylenebilir. Zira *İhyâ'*da yaptığı tasnifte İslami hava etkili iken *er-Risâletü'l-Ledünniyye'*de (şer'i ilimleri nazarî ve amelî olarak iki kısma ayırmasından dolayı) Aristo'nun etkisinin hâkim olduğu söylenebilir.[74] Gazzâlî *er-Risâletü'l-Ledünniyye* adlı eserinde ilimleri şer'i ve aklî diye ayırdıktan sonra, şer'i ilimleri de nazarî-amelî diye sanki Aristocu anlayışı benimsercesine iki kısma ayırmaktadır. Müellif usûl ilmi diye isimlendirdiği teorik ilimler kapsamına tevhid, tefsir ve hadis ilmini alırken, fıkıh, ibadet, muamelat ve ahlâkı da amelî ilimler kapsamında değerlendirmektedir. Ayrıca aklî ilimleri de matematik ve mantık, tabiat ilmi ile ilâhiyat olarak üç kısımda mütalaa etmiştir.[75]

Gazzâlî *er-Risaletü'l-Ledünniyye* adlı eserinde şer'i ilimler içerisinde usûl ilimlerinin ilk sırasına tevhid ilmini koymakla aslında yaptığı tasnifte bu ilmin ne derece önemli olduğunu da fiilen ifade etmektedir. Bu noktada tevhid ilminin tanımını yaparak bu ilim hakkında detaylı bilgi vermektedir. Buna göre tevhid ilmi, "Allah Teâla'nın zâtından, ezelî, zâtî ve fiilî sıfatlarından, peygamberlik kurumundan, halifelerin ve sahâbenin hallerinden, hayat, ölüm, kıyamet, diriliş, haşir, hesap, ru'yetullah gibi ahiret ahvali ve konularından bahseden ve bu konuları araştıran bir ilimdir."[76] Gazzâlî böylece kelâm ilminin içeriği hakkında kısaca bilgi vermesinin ardından kelâmcıları da eleştirmeyi ihmal etmemektedir. Ona göre kelâmcılar, öncelikle âyet ve hadislere daha sonra da aklî delillere, kıyas ve burhana tutunmaktadırlar. Bununla birlikte kelâmcılar, cevher, araz, delil, nazar, istidlal, hüccet gibi birçok kavramı yerli yerinde kullanmayıp, filozofların kesinlikle kastetmedikleri

---

[73] Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, (Mecmûatü Resâili'l-İmâm el-Gazzâlî içinde, thk. İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Kahire, tsz.) s. 244-247; a. mlf, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'ş-Şa'b, Kahire tsz., I, 24-39; a.mlf, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Erkam bn. Ebî'l-Erkam, Beyrut 1994, I, 11-12; Atay, "Bazı İslâm Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi", s. 23.

[74] Abbas Muhammed Hasan Süleyman, *Tasnîfu'l-Ulûm Beyne Nasîriddîn et-Tûsî ve Nâsıriddîn el-Beyzâvî,* s. 26-27

[75] Ebû Hâmid Muhammed el- Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, (Mecmûatü Resâili'l-İmâm el-Gazzâlî içinde) el-Mektebetü'l-Tevfîkîyye, Kahire, tsz. s. 244-246; Bedir, "İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn", s. 11.

[76] Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye,* s. 244; Mustafa Akçay, "İmam Gazzâlî ile Taşköprizâde'nin İlimler Tasnifinde Kelâm İlminin Yeri ve Değeri", *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, (Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri) Kastamonu 2016, s. 599.

anlamlarda kullandıklarını[77] ifade ederek aslında kelâmcıların bu tutumlarının hatalı olduğunu da belirtmiş olmaktadır. Ayrıca Gazzâlî, kendisinin "tevhid ilmi" dediği bu usûl ilminin kelâmcılar tarafından "kelâm ilmi" şeklinde isimlendirildiğini ve bu şekilde meşhur olduğunu da ifade etmektedir.

Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde ilimleri tasnif ederken dini temel kıstas olarak almaktadır. Gazzâlî'nin bu eserindeki tasnifinin teolojik tasnif türü olduğu söylenebilir. Bu yüzden Gazzâlî ilimleri temelde "farz-ı ayn" ve "farz-ı kifaye" şeklinde ikiye ayırmaktadır.

1- Farz-ı Ayn İlimler; Gazzâlî bu ilimleri aynı zamanda memduh ilimler olarak kabul etmektedir. Müellif farz-ı ayn olan ilimleri açıklamadan önce vacip olan bu ilimlerin göreceli olduğunu belirtmektedir. Zira kelâm, fıkıh, tefsir, hadis ve tasavvuf âlimlerinden her birinin kendi ilim alanının farz olduğunu öne sürdüğünü, ancak onların bu yaklaşımlarının isabetli olmadığını belirterek, bu hususta şüpheleri ortadan kaldıracak olanın kendisinin tespit ve değerlendirmesi olduğunu beyan etmektedir.[78] Gazzâlî'ye göre farz-ı ayn ilimler, iman esaslarını anlamayı ve bu esasların doğru olduğuna kesin bir şekilde iman etmeyi içeren akaid ilmi ile farzları ve haramları idrak edecek kadar fıkıh ilminden müteşekkildir.[79]

2- Farz-ı Kifaye Olan İlimler; Bu ilimler şer'î ve şer'î olmayan ilimler olarak iki kısma ayrılmaktadır.

A- Şer'i İlimler; hesap (matematik) gibi sadece akıl, tıp gibi tecrübe ile ve dil gibi işitme yoluyla değil de peygamberler aracılığıyla öğrenilen bilgiler bu kapsamda değerlendirilmektedir. Ayrıca şer'î ilimlerin tamamı makbul olmakla birlikte şer'î olduğu zannedilen bazı bilgilerin karışması sebebiyle mezmum oldukları için şer'î ilimler kendi içinde makbul ve mezmum olarak iki kısımda incelenmektedir. Mezmum olan ilimler, büyü, tılsım, illüzyon (şa'beze) ve hile (telbisât) gibi ilimlerdir. Makbul olan şer'î ilimler dört sınıftır. Birinci kısım, kitap, sünnet, icma ve sahâbenin yolu gibi dinin asıl ve temelini oluşturan ilimler usûl ilmi kapsamında değerlendirilmektedir. Füru' ilimlerden kabul edilen fıkıh ve ahlak ilmi ikinci kısım olarak ifade edilmektedir. Mukaddimât yani lügat ve nahiv gibi Kur'ân ve sünnetin anlaşılmasında alet ilmi olarak değer gören ilimler üçüncü kategoride sayılmaktadır. Son olarak dördüncü

[77] Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye,* s. 244
[78] Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'ş-Şa'b, Kahire tsz., I, 24-25.
[79] Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn,* I, 25; Akçay, "İmam Gazzali ile Taşköprizâde'nin İlimler Tasnifinde Kelâm İlminin Yeri ve Değeri", s. 600.

sırada mütemmimât ilimler, kıraat, meharicu'l-huruf, tefsir gibi Kur'ân ilimleri ile senet ve rical ilmi gibi hadis ilimleri yer almaktadır.[80]

B- Şer'î Olmayan İlimler; şer'î ilimlerin tanımından "mefhumu muhalif" ilkesi gereği anlaşıldığı vechiyle Gazzâlî'nin ayrıca tanımlama gereği görmediği şer'î olmayan ilimler ise peygamberlerden öğrenilmeyen sadece akıl, tecrübe ve duyular vasıtasıyla kazanılan ilimler şeklinde anlaşılabilir. Bu ilimler de üç kısma ayrılmaktadır. Birinci kısım, şer'î olmamakla birlikte dünya işlerinin düzenli ve tertipli bir şekilde sürdürülmesinde yardımı olan tıp, hesap, ziraat, terzilik, dokumacılık, idarecilik/siyaset gibi ilim, sanat ve zanaat kapsamında değerlendirilebilecek övülen ilimler bu kapsamda sayılmaktadır. İkinci kısımda şer'î olmamakla birlikte büyücülük ve sihirbazlık gibi yerilen ilimler yer almaktadır. Üçüncü sırada öğrenilip öğrenilmemesi ne yasak ne de farz kapsamında olmayan edebiyat, şiir ve tarih gibi şer'î olmayan mübah ilimler olarak tasnifte yer almaktadır.[81]

Gazzâlî ilimleri tasnif ederken eserinin konusunu dikkate alarak tasnifini şekillendirdiği de görülmektedir. Fıkıh Usûlü eseri olan *Mustasfâ'*da ilimleri aklî ve naklî olup olmamasını dikkate alarak üç ana kategoride incelemektedir.

1- Sırf aklî ilimler: Hesap, hendese (geometri), nücûm (astronomi) ve benzeri ilimler olup, bu ilimlerin şeriat (din) ile direkt bir ilişkileri bulunmamaktadır.[82] Bu sebeple ay ve güneş tutulması gibi doğal olaylar matematiksel hesap ve bilimsel ispatlara konu olan kesin bilgilerdir. Bu gibi bilimsel konuları din ile ilişkilendirmek veya din adına reddetmek dine zarar verebilir.[83]

2- Sırf naklî ilimler: Hadis ve tefsir gibi doğrudan akılla ilgisi olmadığı gibi akılla elde edilmeyen ilimler bu başlık altında incelenmektedir. Bu tür ilimler için ezber kuvveti yeterli olduğundan bunları öğrenmek kolaydır.

3- Akıl ve naklin birlikte bulunduğu ilimler: Akıl ve naklin başka bir ifadeyle re'y ve şeriatin birlikte kullanıldığı ilim Gazzâlî'ye göre en şerefli ilimdir ki, bu da fıkıh ve fıkıh usûlü ilmidir. Bu sebeple bu ilimde söz sahibi olan âlimler itimada şayan kimseler olup en yüksek makamlarda yer alan kimseler olarak kabul edilmektedirler.[84]

---

[80] Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn,* I, 28-30; Türker, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi", s. 548-549.
[81] Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn,* I, 28; Akçay, "İmam Gazzali ile Taşköprizâde'nin İlimler Tasnifinde Kelâm İlminin Yeri ve Değeri", s. 600.
[82] Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, Beyrut 1994, I, 11.
[83] Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, (Mecmûatü Resâili'l-İmâm el-Gazzâlî içinde), s. 585-586; Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1994, s. 34.
[84] Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl,* I, 12-13; Akçay, "İmam Gazzali ile Taşköprîzâde'nin İlimler Tasnifinde Kelâm İlminin Yeri ve Değeri", s. 598-599; Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri,* s. 35.

Gazzâlî ilimleri aklî ve naklî diye sınıflandırdığı gibi, ayrıca kapsamları bakımından da değerlendirerek küllî ve cüz'î şeklinde de tasnif etmektedir. Dinî ilimler içerisinde sadece Kelâm ilmini küllî ilimler kapsamında değerlendirirken, Fıkıh, Hadis ve Tefsir ilimlerini cüz'î ilimlerden saymaktadır. Gazzâlî bunun sebebini şu şekilde açıklamaktadır: Müfessir sadece kitabın (Kur'ân) manasıyla ilgilenmektedir. Muhaddis, sadece hadisin rivâyet yolları ile ilgilenir. Fakih, sadece mükellefin fiillerinin hükümleri ile iştiğal etmektedir. Usûlcü de sadece şer'î hükümlerin delilleri ile ilgilenirken Mütekellim (kelâmcı), bütün mevcudata bakarak önce onu kadîm ve hadîs olarak taksim ederken daha sonra da hâdîs'i cevher ve araz , araz'ı da çeşitli şekillerde ele almaktadır.[85] Burada Gazzâlî, kelâmı muhtevasına ve işlevine göre değerlendirerek onu en şerefli ilim kabul etmektedir.

Gazzâlî kelâm ilmini konusu, gayesi ve sağladığı faydalar açısından değerlendirerek bu konuda farklı eserlerinde değişik değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu sebeple *er-Risaletü'l-Ledünniyye* isimli eserinde bir ilmin değer ve öneminin o ilmin kıymet ve önemi nispetinde olduğu, âlimin kıymet ve derecesinin de sahip olduğu ilmin değeri oranında olduğuna[86] dikkat çekmektedir. Bu argümandan hareketle "bilinenlerin/malumatın en şerefli, faziletli ve en üstünü, Âlemlerin Rabbi olan Allah-u Teâla olup O'nu hakkıyla tanıyıp bilmek de Tevhid ilmi sayesinde mümkün olmaktadır. Bu sebeple Tevhid ilmi başka bir ifadeyle Kelâm, ilimlerin en faziletlisi, en üstünü ve en ekmelidir. Dolayısıyla bu ilmi öğrenmek bütün akıl sahiplerinin görevidir"[87] diyerek Kelâm ilminin ne derece önemli olduğunu da ifade etmiş olmaktadır.

Gazzâlî ayrıca *el-Munkız* adlı eserinde kelâm ilminin tanımını, ortaya çıkış nedeni, dini değeri, dini ilimler içerisindeki görev ve gayesini belirtmektedir. Buna göre kelâm ilmi, "Allah'ın zât ve sıfatlarından bahseden bir ilim olup farz-ı kifaye kategorisinde yer almaktadır. Kelâm ilminin görevi ve temel amacı da ortaya çıkardıkları bid'atleriyle halkı aldatmaya çalışan şerli taifenin şerrinden insanların gönül dünyalarını korumak ve Ehl-i Sünnet akidesini muhafaza etmektir."[88]

Gazzâlî kelâm ilmini fizik ve tıp ilmi ile mukayese ederek, insanların tıp ilmine fizik ilminden daha çok ihtiyaç duyduklarını bu yüzden tıp ilminin fizik ilminden üstün

[85] Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl,* I, 18.
[86] Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye,* s. 240.
[87] Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye,* s. 240.
[88] Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 582; Akçay, "İmam Gazzali ile Taşköprizâde'nin İlimler Tasnifinde Kelâm İlminin Yeri ve Değeri", s. 601.

olduğunu savunmaktadır. Kelâm ilmini de insanların akıl ve kalbini bid'atçilerin şerrinden ve aldatmasından koruduğu için bu ilmin tahsil edilmesi farz-ı kifaye olarak kabul etmektedir. Kelâm ilmi, dini ilimler içerisinde hacc yolunda hacıları korumak için kiralanan bekçi mesabesinde olup dini bid'atlerin saldırısından korumak için ortaya çıktığını belirtmektedir. Hacc yolunun güvenli hale dönmesi sonucunda muhafızlara ihtiyaç duyulmaması gibi bid'atçilerin de dine saldırmaktan vazgeçmeleri neticesinde kelâm ilmine duyulan ihtiyaç kendiliğinden ortadan kalkacaktır.

Ona göre kelâm ilmi İslâm dininin gerekli unsurlarından olmakla birlikte, tüm Müslümanların bu ilimle iştigal etmesi gerekmemektedir. Sadece belli bir zümrenin bu ilimle uğraşması kâfidir. Zira bu ilim farz-ı ayn değil farz-ı kifaye sayılmaktadır.[89] Gazzâlî'ye göre her mükellefe farz-ı ayn olan husus, kelime-i tevhid ve kelime-i şehadet getirip bu ikisinin anlamını öğrenmekten ibarettir. Kişinin kelime-i şehadeti söyleyip tefekkür etmesi yeterli olup, bu konuda araştırma yapıp delil araması zorunlu değildir. Bu konuda şüphe etmeden inanması ve tasdik etmesi mükellefin iman etmesi için yeterli olmaktadır. Böylece itikadî konularda herhangi bir araştırma olmadan sadece taklit ve işitme yoluyla iman gerçekleşmiş bulunmaktadır. Hz. Peygamber cahil Arapların iman etmeleri için herhangi bir delil ortaya koymadan sadece kelime-i şehadeti tasdik ve ikrar etmeleri ile yetinmekteydi. Böylelikle kelime-i şehadeti anlamak ve ikrar etmek mükellefe farz-ı ayn olan bir hususdur. Bu durumda mükellef kendi sorumluluğunu yerine getirmiş, bu anda yapması gereken bundan başka bir şey kalmamıştır.[90] Gazzâli'ye göre kişinin itikâdî konularda ve kelime-i şehadetin anlamında şüphesini izale edecek kadar ilim öğrenmesi farzdır. Ancak bu konularda iç dünyasında herhangi bir şüphe meydana gelmeden, Allah'ın kelâmının kadîm olduğunu, ahirette görüleceğini, sonradan meydana gelen olaylara mahal olmayacağı gibi kelâmî konuları öğrenmeden ölürse, bu kişinin mümin olarak öldüğü konusunda icma olduğunu savunmaktadır.[91]

Gazzâlî bir taraftan kelâm ilmini konusu ve amacı açısından övüp yüceltirken diğer yandan bu ilimle uğraşanları gereksiz yere felsefî konulara dalıp, hasımlarının tesirinde kaldıklarını ifade etmekle bu ilimle ilgili olarak kararsız bir tavır takındığı fark edilmektedir. Hatta ma'rifetullah konusunda derinleşmenin kelâm ilmi ile mümkün olmayacağını, kelâm ilminin ma'rifetullah konusunda ilerlemeye mâni ve engel

[89] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Mısır, tsz. s. 4-8.
[90] Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn,* I, 25; Akçay,"İmam Gazzali ile Taşköprizâde'nin İlimler Tasnifinde Kelâm İlminin Yeri ve Değeri", s. 602.
[91] Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn,* I, 26.

olduğunu[92] ifade edecek kadar ileri gitmesi, ilimleri insana faydası açısından değerlendirdiği anlamına gelmektedir. Dini bid'atçilerin hücumundan koruyan bekçi olması ile nitelendirdiği kelâmın önemi bu saldırının şiddeti ile doğru orantılı olmaktadır. Sahâbeyi sahâbe yapan şeyin ne kelâm ne fıkıh ne de tefsir ve hadis ilminde derinleşmeleri değil, onların Allah'a ve Rasûlüne karşı samimiyeti ve teslimiyeti olduğunu söylemesi ve ma'rifetullah bilgisini insanın kemale ermesi için önemli olduğunu ifade etmesi adını koymasa da tasavvuf ilmini insanı insan yapan ve ona değer katan bir ilim olduğuna inandığını göstermektedir.

Neticede Gazzâlî tefsir ilmini cüz'î ilimlerden sayarken kelâm ilmini küllî ilim olarak kabul etmektedir. Bu sebeple kelâm ilmine Ehl-i Sünnet akaidini koruma görevi vermektedir. Ona göre her ne kadar kelâm ilmi İslâm dininin gerekli unsurlarından biri olsa da herkesin onu öğrenmesi gerekli değildir. Bu konuda mükellefe farz-ı ayn olan husus, kelime-i tevhid ve kelime-i şehadet getirip bu ikisinin anlamını öğrenmektir. Burada Gazzâlî sahâbeyi örnek olarak vermektedir. Zira onlar sonradan ortaya çıkan bu ilimlerden habersiz olmalarına rağmen iman ve İslâm için sonradan gelen Müslüman nesillere örnek olacak bir hayat yaşamışlardır. Onların bu mücadelesi kelâm, hadis ve tefsir ilimlerinde derinleşmeleri değil, Allah ve Rasülüne karşı gösterdikleri teslimiyet ve samimiyetleri ile mümkün olmuştur. Bu durumun da onların ma'rifetullah hakkındaki derinlikleri ile mümkün olduğunu savunmakla aslında adını koymasa da insanı insan yapıp kemâle erdirenin tasavvuf ilmi olduğuna inanmasıdır.

1.1.5. Taşköprîzâde'nin İlimler Tasnifi

Taşköprizâde'nin (ö.968/1560*) "Miftâhu's-Saâde*"[93] isimli eseri İslâm medeniyetinde ilimlerin bibliyografyası, tasnif ve tanıtımı ile ilgili yazılmış eserlerin en kapsamlısı, en detaylısı, dönemine kadar gelen ilimlerin tümünü kapsaması bakımından en tamam ve en mükemmeli olarak kabul edilmektedir.[94] Ayrıca Osmanlı ilim zihniyetinin beslendiği kaynak ve literatürü ortaya koyması, bu zihniyetin XVI. yüzyıldaki yansımalarını göstermesi[95] bakımından da eser önem arz etmektedir. İlimleri aklî ve mantıkî açıdan sınıflandırmakta, her ilmi disiplini yerine göre tanım, konu, ilkeler, pedagojik amaç ve genel faydaları açısından ele almakta ve ilgili ilmin tarihi

[92] Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn,* I, 39.
[93] Eser hakkında bk. İlhan Kutluer, "Miftâhu's- Saâde", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 18-19.
[94] Akçay,"İmam Gazzali ile Taşköprizâde'nin İlimler Tasnifinde Kelâm İlminin Yeri ve Değeri", s. 604.
[95] Atay, "Bazı İslâm Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi", s. 27; Kutluer, "Miftâhu's- Saâde", XXX, 18.

veya otoriteleriyle ilgili genel bilgiler verdikten sonra da o alanın literatürünü de genel hatlarıyla tanıtmaktadır.[96] Bahsi geçen eser aynı zamanda Taşköprizâde'nin ilim anlayışını ve ilme bakışını ortaya koyduğu gibi Osmanlılarda ilim sahasını ve zihniyetini yansıtması bakımından da değerli bir çalışma olarak kabul edilmektedir.[97]

Eser çok fazla ilim içerdiği için - 300'ün üzerinde olduğu ifade edilmekte-[98] sınıflandırması da biraz karmaşık görünmektedir. Bununla birlikte Taşköprizâde ilimler tasnifi geleneğinde ikili tasnif şekli olan şer'î-gayri şer'î ayrımını yapan âlimlerin metodunu takip ettiği söylenebilir. Diğer İslâm bilginlerinden farklı olarak ilimleri varlık kategorilerine ayırarak sınıflandırması onun tasnifinin en orijinal yönünü teşkil etmektedir.[99] Müellif zikri geçen eserinde, her şeyin bir varlığa sahip olduğunu bu varlıkların da dört şekilde bulunabileceğini ifade etmektedir:

1. Kitâbet: Harf, yazı ve hat gibi kitâbî vücuda sahip varlıklar,
2. İbâre: Söz ve telaffuz gibi sesle ilgili vücûdu bulunan şeyler,
3. Ezhan: Kavramlar gibi zihinde sûretleri bulunan soyut vücûdlar,
4. A'yân: Dış dünyada somut vücutları bulunan varlıklar.[100]

Taşköprizâde'ye göre, bu varlık mertebelerin tamamı birbirleriyle ilişkili olup, her biri kendinden sonraki ilim için bir araç niteliğinde kabul edilmektedir. Zira kitâbet (yazıyla ortaya konulan şeyler), ibâre (sözlü ifade) zihinde soyut varlığı bulunan anlam ve kavramlara işaret etmektedir. Zihnî varlıklar da dış dünyada somut varlığı bulunan (a'yâna) şeylere işaret etmektedirler.[101] Örneğin, yazıyla yazılan "masa" harfleri, ses ile ifade edilen "masa"yı, o da "masa"nın zihinde bulunan imgesini, o da fizikî âlemde, elle tutulan, gözle görülen gerçek "masa"yı göstermektedir. Bu dört vücut mertebesinde asıl olan hakiki varlık yani masanın kendisidir.[102] İlk üç varlık mertebesinde bulunan varlıkları konu edinen ilimlere âlî, başka bir ifadeyle âlet ilimleri denmektedir.[103]

---

[96] İlhan Kutluer, "Miftâhu's-Saâde", XXX, 18; Ali Duman, "Taşköprîzâde Ahmed Efendi ve Mevzu'âtu'l-'Ulûm'da Yer Alan Usul ve Fıkıh ile İlgili İlimler", *Gazi Ünv. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2004/1, cilt: III, sy: 5, s. 47-64.

[97] Akçay, "İmam Gazzâlî ile Taşköprîzâde'nin İlimler Tasnifinde Kelâm İlminin Yeri ve Değeri", s. 604.

[98] Kutluer, "Miftâhu's-Saâde", XXX, 18.

[99] Süleyman Çaldak, "Taşköprülüzâde'nin Mevzû'âtu'l-Ulûm'undaki İlimler Tasnifi Üzerine" *Fırat Ünv. Sosyal Bilimler Dergisi,* cilt: 15, sy: 2. Elâzığ 2005, s. 118; Selime Çınar, *Fârâbî'den Taşköprîzâde'ye: İslâm Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi,* Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ünv. Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2014, s. 63.

[100] Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, I, 75; Çaldak, "Taşköprülüzâde'nin Mevzû'âtu'l-Ulûm'undaki İlimler Tasnifi Üzerine", s. 118. Taşköprîzâde'nin varlık anlayışı ile ilgili olarak bkz. Hüseyin Adem Tülüce, *Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, Çukurova Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Adana 2021.

[101] Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Saâde*, I, 75.

[102] Çaldak, "Taşköprülüzâde'nin Mevzû'âtu'l-Ulûm'undaki İlimler Tasnifi Üzerine", s. 119.

[103] Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Saâde*, I, 75.

Müellif ilimleri sınıflandırma sadedinde onları yedi "davha"ya ayırarak tasnif etmektedir. "Davha" sözcüğü Arapçada yüksek dallı budaklı büyük ağaç anlamında olması hasebiyle her bir ana ilim sınıfının birçok dalları, dalların dalları ve budakları olduğunu bu kelimeyle kastetmiş bulunmaktadır. Bu yedi ana bölümü şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Yazı ile ilgili olan ilimler[104]
2. Söz (lafz) ile ilgili olan ilimler,[105]
3. Mefhum ve Kavram ile alakalı olan ilimler (Mantıkla ilgili ilimler),[106]
4. Felsefe- Varlıklar ilmi,[107]
5. A'melî Felsefe- Hikmet-i Ameliye,[108]
6. Dinî (Şerî) ilimler,[109]
7. Bâtın ilimleri (Manevî ilimler).[110]

Taşköprizâde, asıl ilimler tasnifini eserinin batınî ilimler sınıflandırmasına ayırdığı VII. davhasında yaptığı söylenebilir. Zira bu bölüm Gazzâlî'nin *İhya*'sından etkilenerek ilimleri "mahmud ve mezmûm ilimler" şeklinde ikiye ayırarak, sadece peygamberlerden öğrenilen ilimleri şer'i ilimler, filozofların idrak ve anlayışlarına dayanan ilimleri de gayr-ı şer'î ilimler olarak tanımlamaktadır.[111]

Şer'î ilimler; bu ilimlerin tamamı mahmûd (övülen) ilimler olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte şer'î ilim olmadığı halde şer'î zannıyla bu ilimler kapsamında değerlendirilen ilimler olabileceği endişesiyle şer'î ilimler de mahmûd ve mezmûm olarak iki kısma ayrılmaktadır. Mahmûd olarak kabul edilen şer'î ilimler usûl ve furû olarak iki kısma ayrılır. Kitap, sünnet, icma ve kıyas usûl ilimleri dâhilinde kabul edilmektedir. Furû olan mahmûd ilimler de dünyevî, mukaddimât ve mütemmimât ilimler olur. Fıkıh ve ahlak ilmi furû ilimlerden, lugat, sarf, nahiv, kitabet, me'ânî ilimleri de mukaddimât ilimler kategorisinde kabul edilmektedir. Kıraat, meharic-i huruf, tefsir, nasih-mensuh gibi diğer Kur'ân ilimleri ile hadis ve hadis ilimleri de mütemmimât ilimlerdendir.

---

[104] Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Saâde*, I, 77-93.
[105] Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Saâde*, I, 97-262.
[106] Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Saâde*, I, 263-284.
[107] Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Saâde*, I, 285-377.
[108] Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Saâde*, I, 380-395.
[109] Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Saâde*, II, 5-558.
[110] Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Saâde*, III, 7-564.; Kutluer, "Miftâhu's- Saâde", *DİA*, XXX, 18; Atay, "Bazı İslâm Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi", s. 27.
[111] Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Saâde,* III, 9-11.

Gayr-ı şer'î ilimler: Bu ilimler kendi içinde memdûh, faziletli, mezmûm ve mübah ilimler şeklinde tasnif edilmektedir. Memdûh ilimler, tıp, hesap/matematik, ziraat, siyaset gibi insanlığın temel dünyevî ihtiyaçları neticesinde ortaya çıkmış olan ilimler olup, bu ilimleri elde etmek farz-ı kifaye kabilinden sayılmaktadır. Faziletli ilimler ise insanın temel dünyevî işlerinin tanzimiyle ilgili olmayıp, insanoğlunun yaşayışına güzellik katan ilimler olup bu ilimleri elde etmek fazilet kabilindendir. Tıp ve matematik konularında uzmanlaşmak fazilet sayılmaktadır. Mezmûm ilimler, sihir, şa'beze (illüzyon) gibi insanlığa bir katkısı olmadığı gibi insanın bazı işlerini ihlal edip zarar veren ilim ve sanatlar bu kabildendir. Mübah ilimler, şiir, edebiyat, tarih gibi insanın temel ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak olmalarına karşılık insan hayatına zarar vermeyen ilimlerdir.[112]

Taşköprîzâde eserinde kelâm ilmini üç farklı şekilde değerlendirmektedir. İlk olararak kelâm ilminin usûlu'd- din oluşu bakımından değerlendirmektedir. Bu konuyu eserinde şer'î ilimlere yer verdiği bölüm olan VI. Davha'nın V. şubesine yerleştirmektedir.[113] İkinci olarak kelâmın akaid ilmi olması yönüyle ele aldığı kısımdır. Burada akaid ilmini kelâmın alt dalı anlamında "furûi ilmi usûli'd-din" olarak isimlendirmektedir. Bu bölümü de eserinin VI. Davha'nın VIII. şubesinin V. matlabında ele almaktadır.[114] Üçüncü olarak kelâmı "kavaidu'l-akaid" akaid ilkeleri yönüyle ele alıp değerlendirdiği bölümdür. Müellif "Kavaidu'l-akaid" olarak isimlendirdiği bu ilmi, bâtınî ilimlere ayırdığı VII. davha'nın "ikinci asıl" ında "fî kavaidi'l-akaid" başlığı altında işlemektedir.[115] Kelâm ele aldığı konu ve meseleler açısından İslâm ilimlerinin aslı ve temeli mesabesindedir. Cibril hadisinde ifade edildiği gibi amentü esaslarının delilleriyle kişide itminan sağlayacak şekilde tafsili olarak bilinmesidir. Taşköprizâde, kelâm ilminin konumunu tayin ederken Gazzâlî'den "farz-ı ayn" ve "farz-ı kifaye" ayırımını ödünç alarak, kelâmın ve mütekellimin misyonunu, kelâm öğrenimi konusundaki yaklaşımını benimsemektedir. Bu açıdan müellife göre iman esaslarını icmalî olarak bilmek her Müslüman mükellefe farz-ı ayn; bu konuları tafsilatlı bir şekilde delilleriyle bilmek ise Hanefilere/Mâtürîdîlere göre farz-ı kifaye, Şafiilere/Eş'arîlere göre ise farz-ı ayn olarak benimsenmiş ihtilaflı bir meseledir. Bununla birlikte müçtehit âlimlerden ve büyük mutasavvıflardan hiç kimse kelâmı

[112] Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Saâde,* III, 9-15; Akçay, "İmam Gazali ile Taşköprîzâde'nin İlimler Tasnifinde Kelâm İlminin Yeri ve Değeri", s. 605.
[113] Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Saâde,* II, 132-162.
[114] Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Saâde,* II, 554.
[115] Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Saâde,* III, 24-24; Akçay, "İmam Gazzâlî ile Taşköprîzâde'nin İlimler Tasnifinde Kelâm İlminin Yeri ve Değeri", s. 605.

yasaklamamış, kelâm ilmi ile iştiğal etmenin haram olduğunu söylememiştir.[116] Hiç şüphesiz kelâm ilmi iman esasları ile ilgili olarak ele aldığı hususlarda kitap ve sünnete muhalefet etmez bilakis onları takviye etmektedir. Bu sebeple bu ilim farz olup haram ve mekruh olarak nitelemez. Hatta iman esasları ile ilgili meseleler farz-ı ayn diğer meseleler ise farz-ı kifaye kabilindendir. Bu itibarla kelâm ilmi avamın akidesini, değerli şeyleri ve sair hakları koruyan yargı ve yöneticiler gibi bid'atçilerin ortaya attığı şüphe ve vesveselerden muhafaza etmektedir ki bu da farz-ı kifaye olarak kabul edilebillmektedir. Böylece kelâm ilmini tedris etmek farz-ı kifaye olup fıkıh ve tefsir ilmi gibi yaygın bir şekilde avam tabakasına öğretilmesi isabetli değildir. Zira kelâm bu açıdan ilaç gibi olup fıkıh ve tefsir ise gıda mesabesindedir. Açıktır ki gıdanın zarar verme ihtimali ilacın zarar verme ihtimalinden daha azdır.[117] Böylece müellif kelâm ilmi ile herkesin uğraşmasının doğru olmayacağı, zira kelâm ilmini sahih bir şekilde elde etmeyenlerde zehir etkisi yaratacağı ifade etmekle bu ilimle iştiğal etmenin tehlikelerini de ortaya koymuş görünmektedir.

Neticede İslâm ilimleri tasnifinde kelâm ve tefsir ilmi hakkında şunları söyleyebiliriz: Fârâbî İslâm düşünce tarihinde ilimleri ilk olarak sınıflandıran filozof olması ile bilinmektedir. Tasnifinde kelâm ilmini siyasî/medenî ilimler kapsamında ele almıştır. Âmirî ise İslâm dünyasının siyasî açıdan sıkıntılı bir döneminde yaşadığından İslâm dinini diğer dinlere ve düşüncelere karşı savunma ihtiyacı duymuştur. Bu sebeple olsa gerek tasnifinde tefsir ilmine yer vermemekle birlikte Kur'ân'ın diğer kutsal kitaplardan üstün olduğunu savunmuştur. Âmirî dînî unsurların en üstününün itikâdî esaslar olduğunu benimsediğinden kelâm ilmini dinin temeli saymıştır. Ayrıca ilâhiyyâtı medeniyetin beliryecisi konumunda olduğunu savunduğundan, kelâm ilmini de bu medeniyetin askeri olarak konumlandırmıştır. Bu yüzden dinî müktesebatı koruma ve savunma görevini mütekellimlere vermiştir.

İhvân-ı Safâ tefsir ilmini dinî ilimler kapsamında değerlendirirken, kelâm ilmini felsefî ilimler içerisinde ele almıştır. İlimleri değer bakımından birbirlerinden üstün olduğunu kabul ettiğinden, en değerli ilmin Ma'rifetullah/Teoloji olduğunu söylemiştir. Şer'î ilimler içerisinde tefsir ilmine yer vermeleri onların ilim tasnifini orijinal kılmıştır.

Gazzâlî tefsir ilmini cüz'î, kelâm ilmini de küllî ilim olarak kabul etmiştir. Bu sebeple kelâm ilmine Ehl-i Sünnet akaidini koruma görevi vermiştir. Kelâm ilmi İslâm

---

[116] Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Saâde,* II, 139; Akçay, "İmam Gazzâlî ile Taşköprîzâde'nin İlimler Tasnifinde Kelâm İlminin Yeri ve Değeri", s. 606.

[117] Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Saâde,* II, 142; Akçay, "İmam Gazzâlî ile Taşköprizâde'nin İlimler Tasnifinde Kelâm İlminin Yeri ve Değeri", s. 606.

dininin gerekli unsurlarından biri olsa da herkesin onu öğrenmesini gerekli görmemiştir. Bu konuda mükellefe farz-ı ayn olan hususun, kelime-i tevhid ve kelime-i şehadet getirip bu ikisinin anlamını öğrenmekten ibaret olduğunu savunmuştur.

Taşköprîzâde tefsir ilmini şer'î ilimler kapsamında ele almakla birlikte onu mütemmimât ilimlerden saymıştır. Kelâm ilmini tedris etmenin farz-ı kifaye olduğunu ifade etmiş, fıkıh ve tefsir ilmi gibi yaygın bir şekilde avam tabakasına öğretilmesini isabetli olmadığını savunmuştur. O kelâm ilminin ilaç, fıkıh ve tefsirin ise gıda mesabesinde olduğunu, bu yüzden kelâm ilmi ile herkesin uğraşmasının doğru olmayacağını savunmuştur.

1.2. Kelâm'ın Usulü'd-Dîn Oluşu

Kelimenin çoğulu olan kelâm sözlükte "yaralamak, etkilemek"[118] anlamındaki *kelm* kökünden türemiş bir isim olup "bir fikri tam olarak anlatan söz" anlamındadır. Kelam ilmi, konusu ve gayesi dikkate alınarak farklı ekoller tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Konusunu esas alarak yapılan tariflerden bir kısmı Allah'tan başka nübüvveti, bir kısmı ahireti tanımın kapsamına almakla yetinirken[119] diğer bir kısmı da üç temel esası da tarifin kapsamına dâhil etmektedir. Bu sebeple kelâm ilmi "Allah'ın zâtından ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, başlangıç ve sonuç itibariyle kâinatın ahvalinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir"[120] şeklinde tanımlanmaktadır. Fârâbî'nin (ö. 339/950) ve Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) kelâmın gayesine göre yaptıkları tanım daha çok kabul görmektedir. Fârâbî, "Kelâmı din kurucusunun açıkça belirttiği belli düşünce ve davranışları teyit edip bunlara aykırı olan her şeyin yanlışlığını sözle gösterme gücü kazandıran bir tartışma yeteneği"[121] şeklinde tanımlamaktadır. Fârâbî yaptığı tanımında kelâm ilminin kapsamına sadece inançları değil amele ilişkin temel dini esasları da dâhil edip genel itibariyle kelâmın dini korumayı hedefleyen bir disiplin olduğunu belirtmiştir.[122] Adudüddîn el-Îcî'nin ise, "kesin delillerle ileri sürülen karşı fikirleri çürütmek sûretiyle dinî inançları kanıtlama

[118] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 525.
[119] Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1985, s. 194.
[120] Ömer Nasuhi Bilmen, *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri (Muvazzah İlm-i Kelâm),* sadeleştirenler: Salih Sabri Yavuz, Faruk Sancar, Semerkand Yayınları, İstanbul 2015, s. 17; Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm" *DİA,* İstanbul 2002, XXV, 196.
[121] Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm,* s. 133.
[122] Yavuz, "Kelâm", XXV, 196.

gücü kazandıran bir ilimdir"[123] şeklindeki tanımı Farâbî'nin tanımı ile paralellik göstermektedir.

Gerek konusu ve gerekse gayesi açısından yapılan tariflerde kelâm, belli bir mezhebi değil tüm kelâm ekollerini kapsayan bir disiplin olduğu kabul edildiği halde Gazzâlî kelâmı sadece Ehl-i Sünnet inancını Ehl-i bid'at'ın eleştirilerine karşı savunan bir ilim olarak telakki etmiş,[124] Ehl-i Sünnet'in dinin temel esaslarıyla aklın ilkelerini buluşturmayı başardığını, Haşviyye ve Mu'tezile'nin müfrit müntesiplerinin bu hedefi gerçekleştirecek yöntemlere sahip olmadıklarını ileri sürmüştür.[125] İbn Haldûn (ö. 800/1406) ise kelâmı, "inanç esaslarını aklî delillerle savunan akait alanında Selef ile Ehl-i Sünnet yolundan ayrılan bid'atçilerin görüş ve düşüncelerini cevaplamaya dair bilgileri kapsayan bir ilim"[126] şeklinde tanımlamaktadır. Ancak müteahhir dönem kelâmcıları, sünnî metoda bağlı olup olmamasını dikkate almadan dinin itikâdî ve amelî hükümlerini aklî delillerle temellendirmeye yönelik yapılan bütün faaliyetlerin kelâm kapsamına dâhil edilmesi gerektiği[127] yönünde görüş beyan etmektedirler. Esasen İslâm'ın temel ilkelerini savunan Mu'tezile ve Şîa kelâmcıları tarafından yazılmış olan eserlerin varlığı, sadece Sünnî metoda göre kâleme alınan çalışmaları kelâm ilminin kapsamına alarak diğerlerini bu ilmin dışında bırakmanın isabetli olmadığını gösteren bir delil olarak kabul edilebilir. Öte yandan bazı yeni araştırmacılar, kelâm ilminin sınırlarını iman esaslarından öte dinin doğruluğu adına yürütülen bütün ilmi çalışmaları kelâm ilminin kapsamına dâhil edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Hatta kelâm ilminin sadece dinin esaslarını aklî ve naklî kanıtlarla ispatlayan bir ilim olmayıp siyasî ve toplumsal sorunlara çözüm üretmeye çalışan bir disiplin olması gerektiği tezini benimsemenin daha doğru olacağı[128] yönünde görüş ortaya koymuşlardır. Ancak fıkıh ve ahlâk gibi dinî ilimlerle birlikte birçok sosyal bilimin görevini kelâm ilmine yüklemek anlamını taşıyan [129] bu görüş pek hakkaniyetli olmasa gerektir.

Genel anlamda hayatı okuma noktasında en önemli dönüm noktalarında birisi asıl- fer' ikilisidir. Dolayısıyla bir düşünce, inanç ya da davranış, asıl veya fer' oluşuna göre değer kazanmakta, sonuçları da bu minval üzere şekillenmektedir. Buna göre nakledilen ilim, Peygamber'in vahiy yolu ile getirdiği ilim ise bu ilim, -Kur'ân ilmi;

[123] Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l- Kütüb, Beyrut 2005, s. 7.
[124] Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 583.
[125] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd,* s. 2-3; Yavuz, "Kelâm", XXV, 196.
[126] İbn Haldûn, *Mukaddime,* Dâru'l-Belhî, Dımeşk 2004, II, 205; Ali b. Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996, I, 29.
[127] Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn,* I, 30.
[128] Hasan Hanefî, *Mine'l-'Akide ile's-Sevre*, Dâru't-Tenvîr, Beyrut 1988, I, 64-77.
[129] Yavuz, "Kelâm", XXV, 196.

nakledilen bilgi Peygamber'e dayanıyorsa rivâyeti'l-hadîs ilmi olarak adlandırılır. Nakledilen bilgi ilâhî kelâmın anlaşılmasına yönelik ise tefsîru'l-Kur'ân; Peygamber'in sözü ise ilmu dirâyeti'l-hadîs ismini almaktadır. Nassın anlaşılması görüş ve düşünce alanında ise ilmu usûli'd-dîn; fiiller alanında ise buna da ilmu usûli'l-fıkh ismi verilmektedir.[130]

Kelâm ilmi, bazen İlmu Usûli'd-Dîn, bazen İlmu't-Tevhîd olarak isimlendirilmektedir.[131] Kelâm ilmi dinde inanılması gereken meseleleri konu edinmesi ve aklî delilleri kullanarak dinin bu asıllarını ispat etmesi ve onları muhaliflere karşı savunması sebebi ile İlmu Usûli'd-Dîn şeklinde adlandırılmaktadır.[132] Bu açıdan İslâm ilimleri arasında kelâm ilmine ayrıcalıklı bir konum tayin edildiği görünmektedir.

Bu noktada asıl ve fer' kavram çifti önem arz etmektedir. Sözlükte asıl "başkasının kendisi üzerine bina edildiği şey"; "kendisi başkasına ihtiyaç duymadığı halde kendisine ihtiyaç duyulan", "hükmü kendisiyle sabit olan ve üzerine başkasının bina edildiği şey"[133] şeklinde tanımlanmaktadır. Fer' ise "aslın tersi olup, başkası üzerine bina edilen"[134], "başkasından türeyen"[135] şeklinde tanımlamaktadır. Böylece şeriatın büyük olarak kabul edip emrettiği şeyler Usûlü'd-Dîn, daha düşük seviyede önemsediği konular fürû' ve tamamlayıcı unsur[136] olarak kabul edilmektedir.

Din inanç/tevhid/marifet ve amel/taat konularını kapsamaktadır. İnanç alanı kelâm ilminin konusu olup, usulü'd-dîn alanıdır. Amel ise furu' olup, fıkıh ilminin içeriğini oluşturmaktadır.[137] Şehristânî (ö. 548/1153)'nin ifade ettiğine göre bazı kelâmcılar usûlü, "Makul olan her şey ile kendisine nazar ve istidlâl yöntemi kullanılarak elde edilen bilgi" şeklinde tanımlamışlardır. Bununla birlikte kıyas ve ictihat yolu ile elde edilip zan ifade eden bilgi de furu' olarak adlandırılmıştır.[138] Bu yüzden usûlü'd-din konularında zanna dayanarak hüküm verilmez. Bu tür konular için

---

[130] Kannevcî, Sıddık b. Hasan, *Ebcedü'l-Ulûm*, thk. Abdulcebbâr Zekar, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1978, II, 17; Sinan Öge, "Usûlu'd-Dîn Kavramının Tanım ve Kapsam Problemi", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 11 sy: 31(Bahar 2007), s. 108.

[131] Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali b. Muhammed, *et-Tuhaf fî Mezâhibi's-Selef*, thk. Seyyid Asım Ali, Dâru'l-Kitâbe li't-Turâs.Tanta 1989, s. 27.

[132] Tâhir Cezâirî, *Tevcîhu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, Mısır tsz, s. 24; İbn Hicce, Ebu'l-Mehâsin Takiyyuddin Ebu Bekr b. Ali el-Hamavî, *Hizânetü'l-Edeb ve Ğâyetü'l-Ereb*, Mektebetü'l-Hilal, Beyrut 2004, I, 364.

[133] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 28; Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn*, I, 37.

[134] Cürcânî, et-*Ta'rîfât*, s. 172.

[135] Ebû Ya'lâ, İbnu'l-Ferrâ Muhammed b. Hüseyn, *el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, thk. Vedi' Zeydan Haddad, Dâru'l-Meşrık, Beyrut 1974, s. 279.

[136] Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, Dâru İbn. Affân, 1997, I, 338.

[137] Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, I, 36.

[138] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 36.

kesin delillerin bulunması gerekmektedir.[139] Zira vahyi sahih bir delile dayanmadan akılla yorumlayarak birtakım inançları usûlu'd-dîne dâhil etmek *"Fakat, inkâr edenler Allah'a karşı yalan uyduruyorlar. Zâten çoklarının aklı da ermez"*[140] âyetinde işaret edilen "iftira" kapsamında değerlendirilmektedir.[141] Zira hakkında ihtilafın olmadığı konular akliyâta dayansın veya dayanmasın usûlden sayılmaktadır.[142] Buradan anlaşıldığına göre usulü'd-dîn'in kapsamına giren konularla ilgili nasların kesin olması gerektiği gibi bu konularda zan ile hüküm vererek naslarda yer almayan birtakım itikadî esaslar belirlemek de doğru kabul edilmemektedir.

Usulü'd-dîn ile ilgili bu bilgilerden sonra kelâm mezheplerinin temel prensip olarak belirledikleri ilkelere geçebiliriz. Bu anlamda İslâm dini tevhîd, nübüvvet ve ahiret olarak üç temel prensibe dayanmaktadır. Bu üç esası bütün kelâm ekolleri kabul etmektedir. Ancak her ekol bu esaslarla birlikte kendisini diğer ekollerden farklı kılan başkaca prensiplere usulü'd-dîn anlayışlarında yer vermiştir. Buna göre Ehl-i Sünnet çeşitli âyet[143] ve hadislerden[144] yola çıkarak bu esasları, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe ve kadere inanmak şeklinde belirlemiştir.[145] Ehl-i Sünnet'in belirlemiş olduğu bu prensiplerden ilk beş tanesi Kur'ân âyetlerinde yer almakla birlikte kaza-kadere imanı doğrudan emreden bir âyet Kur'ân'da bulunmamaktadır. Kadere iman Peygamberimizin hadislerinde özellikle de Cibril hadisinde yer almaktadır.[146]

Mu'tezile ekolü ise bu esasları, tevhîd, adl, va'd ve va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker şeklinde belirlemiştir.[147] Mu'tezile

---

[139] Muhammed Tahir b. Muhammed İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus 1984, V, 134, IV, 279; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I,36.

[140] Mâide, 5/103.

[141] İbn Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX, 120.

[142] Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî İmâmu'l-Harameyn Abdulmelik, *Kitâbu'l-İctihâd*, thk. Abdulhamid Ali Ebû Züneyd, Dâru'l-Kâlem, Beyrut,1408 h., s. 25.

[143] bkz. Bakara, 2/177; Nisâ, 4/136; En'âm, 6/90.

[144] Müslim, "İmân" 1; Tirmizî, "İmân" 4; Ebû Dâvûd,"Sünne"39; İbn Mâce, "İmân" 9.

[145] Ebû Hanife, "*el-Fıkhu'l-Ekber",* (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde), trc. Mustafa Öz, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2017, s. 53; Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, thk. Muhammed Enver Hâmid Îsa, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 2011, I, 157; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Biter Lens, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs. Kahire 2003, s. 153; Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed*, el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs. 2012, s. 369-370; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, Mektebetü Dâru'l-Farfûr, Dımeşk 2000, s. 152; Bekir Topaloğlu-Yusuf Şevki Yavuz-İlyas Çelebi, *İslâm'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2018, s. 34.

[146] Cibril hadisi için bkz. Müslim, "İmân"1; Tirmizî, "İmân" 4; Ebû Dâvûd, "Sünne"39; İbn Mâce, "İmân"9.

[147] Abdulcebbâr, Ebu'l-Hasan Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996, s. 128-148; Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1974, s. 51-95; Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF Yayınları, Ankara 1967, s. 67-73.

el-Usûlü'l-hamse olarak adlandırdığı beş esası, dinin temel esası olarak kabul etmektedir.[148] Mu'tezile din ile ilgili düşünce ve yorumlarında bu aklî ilkelere bağlılığı mezheplerinin gereği saymıştır.[149] Aslında Mu'tezile'yi bu şekilde bir tavır almaya iten motivasyonun Kâdî Abdülcebbâr'ın da ifade ettiğine göre diğer ekollerle olan tartışmalarıdır.[150] Dolayısıyla diğer ekollerle yapılan münakaşalar olmasaydı bu esaslar ortaya çıkmayacaktı. Kaldı ki Mu'tezile mezhebinden önce de hiç kimse bu esaslardan bahsetmemiştir. Oysa dinin esaslarını muhalif gruplarla yapılan tartışmalardan değil, bizzât dinin temel kaynaklarından esinlenerek ortaya koymak daha makul ve mantıklı bir tavır olmalıdır. Zira dinin temel esasları olarak kabul edilen usûlu'd-dîn konuları zamana, mekâna ve münakaşa ortamlarına göre değişkenlik arz etmez. Bunun ötesinde kabul etmeyenin Kâfir sayılmadığı anlayış ve yorumlar ise zaman, mekân, ilmî ortam, kişi ve mezheplere göre değişkenlik gösterebilir.[151]

İmâmiyye Şîa'sına mensup çağdaş âlimlerinden Tabâtabâî (ö. 1981) usûlü'd-dîni eserinin bir yerinde tevhid, nübüvvet, ahiret (mead) olarak sayarken[152] başka bir yerinde ise inanç esaslarını Allah'ı tanıma, peygamberleri tanıma, ahireti tanıma ve imamı tanıma şeklinde sıralamaktadır.[153] Ancak Şîa'ın kabul ettiği inanç esaslarını en geniş bir şekilde Şeyh Müfîd (ö. 4013/1022) belirlemiştir. Ona göre Şîa'ın temel inanç esasları tevhid, adalet, imâmet, nübüvvet ve mead olmak üzere beş tanedir.[154] Ancak bu esaslardan imâmet konusu ile ilgili Kur'ân'da açık bir âyet olmamasına rağmen Şîa, çeşitli âyetleri te'vîl ederek imâmet ile ilişkilendirmektedir.[155] Ancak yakın dönem Şiî kelâmcıları imâmetin bir inanç esası olarak benimsenmesinin Müslümanların büyük bir kısmını iman dairesinin dışında tutmak gibi bir risk taşıdığını fark ettiklerinden, bu riskten kurtulmak için usûlü'd-dîn ve usûlü'l-mezhep ayırımına gitmişlerdir. Buna göre tevhid, nübüvvet ve meadı usûlü'd-dîn, adl ve imâmeti usûlü'l-mezhep kapsamına almışlardır.[156] Bu da usûlu'd-dîn ile ilgili temel esasları belirlerken mezhebî ve itikadî kabullerin etkili olduğunu göstermektedir.

---

[148] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.123-124.
[149] Bu konuda farklı değerlendirmeler için bkz. Kamil Güneş, "İman Esasları Konusundaki Mezhep Kabulleri Üzerine", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, Mart 2005, s. 135-136.
[150] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 123-124.
[151] Kamil Güneş, "İman Esasları Konusundaki Mezhep Kabulleri Üzerine", s. 136.
[152] Tabâtabâî, *İslam'da Şia*, çev. Kadir Akaras- Abbas Kazimi, Kevser Yayınevi, tsz. s. 185.
[153] Tabâtabâî, *İslam'da Şia*, s. 155-283.
[154] Şeyh Müfîd, *en-Nüketü'l-İtikadiyye*, thk. Rızâ el-Muhtârî, 1413 h. s. 16-47; Emrullah Yüksel, "İmâmiyye Şia'sında İnanç Esasları", *Ata. Ünv. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 11, Erzurum 1993, s. 18-35; Avni İlhan, "Şîa'da Usulü'd-Din" *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1993, s. 409-428.
[155] Bununla ilgili olarak bkz. Şeyh Müfîd, *en-Nüketü'l-İtikâdiyye*, s. 41.
[156] İlyas Üzüm, "İsnâaşeriyye" *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 148.

Sonuç olarak Kelâm ilminin Usûlü'd-din ilmi ve Tevhid ilmi olarak adlandırılması onun dinin inanç esaslarını dışarıya karşı korumayı hedef edindiğini göstermektedir. Bu açıdan dinin asıllarını konu edinmekte ve dini düşünceyi şekillendirmektedir. Ancak İslâm kelâm ekolleri dinin bu asıllarını belirlerken içinde bulundukları siyasî, içtimaî ve sosyal şartlardan bağımsız davranamamış, bunların etkisinde kalarak bu konuda ön yargıdan bağımsız bir tavır gösterememişlerdir. Her kelâm ekolü kendisini muhalif olarak kabul ettiği diğer ekollerden ayıracak ve bu konuda onları biricik kılacak esaslara usûlü'd-din anlayışlarında yer vermeye çabalamıştır. Ehl-i Sünnet bu esasları Allah'a, meleklere, kitaplara, peygamberlere, ahiret gününe ve kadere inanmak şeklinde belirlemiştir. Mu'tezile tevhîd, adl, va'd ve va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emr bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker şeklinde belirlerken, İmâmiyye ise tevhid, adalet, imâmet, nübüvvet ve mead şeklinde sıralamaktadır. Aslında bütün ekoller usûlü'd-din anlayışlarını ortaya koyarken öteki olarak algılayıp kabul ettikleri düşüncelere karşı tavır alarak onların görüşlerini çürütmek ve haklı olduklarını ortaya koyacak prensipler edinmeye gayret etmişlerdir. Zaman zaman bu tavır alışlarda siyasî hassasiyetlerin de (Şîâ'ın imâmet ilkesi gibi) ön plana çıktığı olmuştur.

Bütün bu ekollerin usûlü'd-din esasları incelendiğinde tevhid, nübüvvet ve ahiret esaslarının bütün ekollerde ortak oldukları gözlenmektedir. Buradan Allah'a, peygambere ve ahiret gününe inanmanın esas olduğu söylenebilir. Bunun ötesinde diğer ilkeler ve bu ilkelerin ayrıntılarında farklılıkların bütün ekoller tarafından tolere edilmesi Müslümanların hayrına olacağı gibi düşünce dünyalarının renklenmesine katkı sunacaktır. Bu anlamda İslamofobinin sosyal medya tarafından da yaygınlaştırılmaya çalışıldığı bir zaman diliminde Müslümanların mezhepsel ayrılıklarını bir zenginlik olduğunu kabul edip, mezhebi, meşrebi, itikadî görüşü ne olursa olsun bütün inananları kardeş olarak kabul etmesi önem arz etmektedir.

1.3. Tefsirin Müstakil Bir İlim Olup Olmaması

Tefsir kelimesi فسر veya taklib yoluyla سفر köklerinden تفعيل vezninde mastardır. Sözlükte fesr, beyân etmek, keşf ve izhar etmek, üzeri kapalı bir şeyi açmak gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bu anlamlardan hareketle "fesr" sözlükte doktorun hastalığı teşhis etmek için baktığı numune için de kullanılmaktadır. Bu nedenle

herhangi bir hastalığı teşhis etmek için yapılan tahlile de "fesr" denmektedir.[157] Tefsir kelimesinin taklib yoluyla türetildiğini ifade ettiğimiz "sefr" kökü de çeşitli anlamlara gelmekle birlikte bu kelime Araplar arasında, kapalı bir şeyi açmak, aydınlatmak anlamlarında kullanılmaktadır.[158] Mesela (سفرت المرأة عن وجهها) kadın yüzünü açtı, yani yüzündeki örtüyü, (إذا كشفت عن وجهها النقاب)[159] kaldırdı anlamındadır. Bununla birlikte Emin el-Hûlî bu iki kelime arasındaki mana inceliğine işaret ederek, "sefr" kelimesinin görünen maddî bir şeyi açmak manasını ifade ettiğini "fesr" ise, gizli ve manevî olan bir şeyi açmak[160] anlamında olduğunu ifade etmektedir. Tefsiri teknik bir terim olarak şu şekilde tanımlamamız mümkündür: Tefsir, murada delâlet etmesi bakımından Yüce Allah'ın kelâmını, beşer gücü oranında araştıran bir ilimdir.[161]

Kur'ân tarihin belli bir zaman diliminde Allah tarafından indirilerek tarihteki yerini almıştır. Bu kelâmın dili, dönemin şartları gereği olarak Arapçadır. Öncelikle Hicaz Bölgesi'nde yaşayan Arap toplumunu hedef almış ve daha önceki kutsal kitapların içeriklerinden de söz ederek onları da inanmaları için İslâm'a davet etmiştir. Bu davetin içeriği yaklaşık 23 yıllık bir sürede tamamlanmıştır. Allah'ın kelâmı, muhatap toplumun algı düzeyine uygun bir biçimde nazil olmuştur.

Yüce Allah kelâmını inzal ederken yaşanan hayatı dikkate aldığından ilk muhataplara bir hitap olarak nazil olmuştur. Bu yüzden ilk muhataplar inen âyetleri kendi dünyalarında bir yerlere oturtma konusunda zorluk çekmediklerinden daha kolay anlamışlardı. Ancak tek tek sahâbî söz konusu olduğunda, hepsinin aynı düzeyde Kur'ân'ı anladıklarından elbette söz edilemez. Ancak sahâbeden bazıları Hz. Muhammed'in yakınında bulunmaları ve yaşanan olayların aktörü olmaları sebebiyle o olaylarla ilişkili olarak inen âyetleri daha iyi anlama şansına sahiptiler. Bütün

---

[157] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 55; Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*. Dâru'l-Hidaye, tsz., XIII, 323; Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, s. 380; Zürkânî, *Menâhilü'l–İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân,* II, 6; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay. Ankara 1996, I, 18; Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2014, s. 13; Nurettin Turgay, Sahâbenin Tefsir İlmindeki Yeri, *Bilimname* XIV, 2008/1, s. 36.

[158] İbn Manzûr*, Lisânu'l-Arab*, IV, 367.

[159] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XII, 41.

[160] Emin el-Hûlî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metot*, trc. Mevlüt Güngör, Bayrak Matbaası, İstanbul 1995, s. 13.

[161] Muhyiddin el-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, thk. Nâsır bn.Muhammed el-Matrûdî, Dâru'l-Kâlem, Dımeşk 1990,s. 150; Ebü'l-Hasen el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985, s. 65; Zürkânî, *Menâhilü'l–İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 6; Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s. 13.

sahâbîlerin aynı şansa sahip oldukları iddia edilemez. Bütün bunlar, aslında "Tefsir" faaliyetinin henüz Kur'ân indirilirken ortaya çıktığına bir delil olabilir.[162]

Kur'ân'ın Arapça[163]oluşu, onun bir dil varlığı olduğunu da göstermektedir. Dil, bir toplumun ortak varlığı olmasına rağmen herkes tarafından aynı düzeyde bilindiği ve kullanıldığı anlamını da taşımamaktadır. Kur'ân'ın Kureyş lehçesiyle indirildiği bilinmektedir. Ancak bu durum Kur'ân'da diğer Arap lehçelerinden herhangi bir kelimenin kullanılmadığı anlamını da taşımamaktadır. Dolayısıyla Kureyş kabilesine mensup olanlar Kur'ân'ın diline aşina olmalarına rağmen farklı kabilelere mensup olan sahâbenin Kur'ân'ın bazı kelimelerini anlamamaları doğal bir durumdur. Mesela Hz. Ömer Abese sûresindeki "ebben" kelimesinin anlamını bilmediğini[164]ifade etmiştir. Böylece tefsir faaliyetinin Kur'ân'ın indirildiği dönemde başladığını söylememiz mümkündür. Zira hem tefsir kitaplarında hem de hadis kaynaklarında Hz. Muhammed'in tefsire ilişkin açıklamaları yer almaktadır. Ancak tefsire olan ihtiyacın sahâbe neslinden sonra doğduğunu söylemek gerekir.

İslâm ümmetinin öğrenmesi gerekli olan ilimler arasında tefsir ilmi elbette ilk sıralarda yer almaktadır. Zira Kur'ân'ın anlaşılması ancak bu ilim sayesinde mümkündür. Bu sebeple Yüce Allah kelâmında insanoğlunu devamlı tedebbüre çağırmaktadır.[165] Oysa Kur'ân anlaşılmadan onun tedebbür edilmesi elbette mümkün değildir. Onun manalarını anlamak ancak onun tefsiri ile mümkündür. Zira tefsir Allah'ın kitabının ihtiva ettiği hazinelerin anahtarı mesabesindedir. Bu yüzden tefsir olmadan bu hazinelere ulaşmak mümkün değildir.[166]

Bu açıklamalardan sonra tefsirin müstakil bir ilim olup olmadığı bahsine geçebiliriz. Zira İslâm âlimleri tefsirin müdevven bir ilim mi yoksa diğer ilimlerin toplamından meydana gelip tesâmüh gereği ilim kabul edilmesi önerilen cüz'î bir bilgi mi olduğu[167] konusunu enine boyuna tartışmışlardır. Tefsirden ne kastedildiği veya tefsirin bir ilim olup olmaması veya ilim ise bir yönteminin bulunup bulunmaması elbette ki önem arz eden konulardır. Çünkü İslâm tarihi boyunca farklı mezhepler, fırkalar, ekoller ve eğilimler Kur'ân'a atıfla söyledikleri her şey, doğrudan ya da dolaylı

---

[162] Halis Albayrak, "Tefsir İlminin Sınırlarına Dair", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-III/3*, İstanbul 2011, s. 79.
[163] Şuarâ 26/195; Nahl 16/103; Zuhruf 43/3; Yûsuf 12/2; Fussilet 41/3; Zümer 39/28; Tâhâ 20/113; Ra'd 13/37.
[164] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XXIV, 229
[165] Nisâ 4/82; Sâd 38/29; Muhammed 47/24.
[166] Ebû Hayyân el-Endelûsî*, el- Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, I, 13
[167] Sıddık Baysal, "Tanımları Üzerinde Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar,* Temmuz-Aralık 2015, cilt: 18, sy: 47, s. 222.

olarak tefsirden ne anlaşıldığı ve tefsir adı altında ne yapıldığı ile ilgilidir.[168] Zira bu sorun İslâm âlimlerinin aralarında tartıştıkları entelektüel bir mesele olmasının da ötesinde bireysel ve toplumsal karşılığı olan bir durumdur. Tefsir müdevven bir ilim olarak kabul edilmediği takdirde nasıl elde edildiğine bakılmaksızın Kur'ân'dan çıkarılan her mananın murad-ı ilâhî olduğu bahanesiyle bireye ve topluma dayatılmasının önünde herhangi bir engel bulunmayacaktır. Ayrıca bu yorumlara batınî aydınlanmalar, mezhebî söylemler ve ideolojik kurgular da dâhil olmak üzere her türlü subjektif ve anakronik yorumlarda eşlik edecektir. Bütün bunlarla birlikte birey ve toplumun inanç dünyalarını ve pratik hayatlarına bu yorumların yön verdiği gerçeği düşünüldüğünde olayın vahameti daha iyi anlaşılacaktır. Kur'ân'dan çıkarılan her türlü sübjektif ve anakronik yorumların tefsir iddiası ile mutlaklaştırılması inanç açısından toplumun bölünmesini de beraberinde getirecektir. Bu noktada tefsiri çok önemli görevler beklemektedir. Çünkü söz konusu olan Kur'ân'ın hoyratça ve pervasızca yorumlanmasıdır. Kur'ân'ın açıklanması (keşf ve beyanı) ve yorumlanması (te'vîli) tefsirin en başat görevidir.[169]

Tefsirin bir "ilim" olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Tefsirin ilim olmadığına kail olanlar, Kur'ân-ı Kerîm'in sonsuz ve sınırsız bilgiler içerdiği, coğrafî, metafizik ve sosyal konulardan bahsetmesi sebebiyle onun bir metodolojisinin de mümkün olmadığını[170] ifade etmektedir. Zira tefsir ilminde aynı âyetten farklı hükümler ve sonuçlar çıkarılması hatta farklı ekollerin aynı âyetten hareketle birbirlerine zıt fikirler ortaya koymaları tefsirin bir yönteminin olmadığı anlamını taşımamaktadır. Tek ve en gelişmiş bilimlerde bile kesin, mekanik yasalara yer yoktur. Bilim, olasılıkçı bir nitelikle yetinmek zorundadır. Özneden tam bağımsız bir gerçek düşünülemez. Tüm bilimsel açıklamalar öznenin etkin katkısının söz konusu olduğu yorum niteliğindedir. Bilimsel sonuçların, bilgi düzeyine; gözlem, ölçme, bilgi araçlarına bağımlılığı, bunların değişmesiyle tümüyle değişmesi de doğal karşılanmalıdır.[171] Bu durum tefsir ilmi için de geçerlidir. Aslında Kur'ân tefsirlerinde müfessirlerin farklı anlam ve sonuçlar ortaya koymaları onun bir sisteminin olmayışından değil aksine onun metodoloji olarak genişliğinin, durum ve şartlara göre kendini yenileyici özelliğinin bir sonucudur.[172]

---

[168] Mustafa Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2013, s. 30.
[169] Baysal, "Tanımları Üzerinde Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin bir Değerlendirme", s. 222.
[170] Mustafa Öztürk, "Tefsirde Usül (süzlük) Sorunu", *İslamiyat*, sy: 4, 2003, s. 73; Süleyman Karacelil, "Tefsir Usûlünün Yeterliliği", *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*, Ankara 2009, s. 423.
[171] Tuncer Bulutay, *Bilimin Niteliği Üzerine Denemeler*, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, Ankara 1986, s. 1.
[172] Karacelil, "Tefsir Usûlünün Yeterliliği" s. 423.

Tefsirin ilim olup olmadığına karar vermek için bu ilmin kendine özgü sınırlarının belirlenmesi gerekmektedir. İlk kez Molla Fenârî tefsir ilminin mahiyetini belirleyip, bu mahiyetin tafsilini vermeyi hedeflemiştir.[173] Molla Fenârî (ö. 834/1431) tefsir ilminin mahiyetini araştırırken, bu ilim için tam bir tanım yapmayı hedeflemiştir. Bu sebeple Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365) ve Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) tefsir tanımlarını eleştirerek her iki tanımın da yetersiz olduğunu ifade etmiştir. Kutbüddin er-Râzî tefsir ilmini, "Allah Teâlâ'nın Kur'ân'daki muradının araştırıldığı şeydir" şeklinde tanımladığını beyan ederek bu tanımın kıraat araştırmalarını ve tefsir ilminde incelenen nâsih-mensûh, Mekkî-Medenî, nüzûl tertibi gibi lafızlara arız olan hâlleri içermediğinden tanımlananın bütün fertlerini kuşatmadığını ifade etmiştir. Diğer yandan fıkıh ve kelâm gibi dini ilimlerden her biri Kur'ân ile sabit olan konularda murâd-ı ilâhîyi araştırdığından, bu tanımın aynı zamanda tefsiri diğer ilimlerden tam manasıyla tefrik etmediğini savunmaktadır.[174] Teftâzânî ise tanımdaki müşkillerden kurtulmak için tefsiri "murada delaleti bakımından Allah kelâmının lafızlarının hâllerini araştıran ilim" şeklinde tarif edip "lafızların hâlleri" ibaresini ekleyerek Kutbüddin er-Râzî'nin tanımındaki eksikliği gidermeye çalışmıştır. Ancak Fenârî bu tanımı da birçok yönden sorunlu bularak eleştirmiştir. İlk olarak, tanımda tefsir ilminin lafızların hâllerini sadece murada delaletleri açısından incelediği belirtilmiştir. Ancak birçok kıraat bahsinde tefsir ilmi, herhangi bir anlam taşımayan ve manaya da bir katkısı bulunmayan meseleleri de ele aldığı görülmektedir. İkinci olarak Fenârî Teftâzânî'nin tanımında ifade edilen "murad" lafzını ele alır. Buradan hareketle lafızların mutlak delaletinden elde edilen anlam ile belli bir konuşmacının muradına tekabül eden anlam üzerinde durur. Bu yüzden Kur'ân ifadelerinin öncelikle mutlak murada, ikinci olarak ise mütekellim olan Allah-u Teâlâ'nın muradına delalet yönünden incelenebileceğini ifade eder.[175] Ayrıca burada murad ile kastedilen, kelâmın mutlak anlamda murada delaleti ise bu tefsirin değil dil ilimlerinin konusu içerisinde yer almaktadır. Tanımda murad lafzıyla kastedilen Allah Teâlâ'nın muradı olduğu iddia edilirse bunu anlamak için tanım dışı bir açıklamaya ihtiyaç duyulmaktadır. Zira murad lafzıyla kastedilen Allah-u Teâlâ'nın nefsü'l-emirdeki muradı ise, tefsir araştırmasının her zaman bu anlamı ortaya çıkarmaya salahiyeti olamayabilir. Binaen aleyh tefsir ilminde çoğunluğu haber-i vâhid olan

[173] M. Taha Boyalık, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslâm Araştırmaları Dergisi,* sy: 18, 2007, s. 75.
[174] Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, 1325 h. s. 4; Boyalık, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili" s. 77.
[175] Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, s. 4; Boyalık, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", s. 77-78.

rivâyetler ve Arap dili olmak üzere iki dayanak bulunmaktadır. Ancak bunlardan birincisi kati sûrette, ikincisi ise yorum düzleminde zan ifade etmektedir. Bu yüzden zannî bilgiden hareketle nefsü'l-emrin bilgisine ulaşmak imkânsız olduğundan, bu ilim dâhilindeki birçok araştırmada murâd-ı ilâhînin bilgisini de elde etmek mümkün olmayacaktır. Bu aşamada anlam soruşturmasının tek seçeneği kalmaktadır; o da birçok âyetin tefsirinde müfessirin, Kur'ân'ı ancak zann-ı galibe dayalı olarak anladığıdır. Teftâzânî'nin tanımında ise "murad" lafzı "ilâhî" sıfatıyla kayıtlanmadığı gibi, zannîliğe işaret eden ilave bir kayıt da yer almamıştır.[176]

Tüm bu açıklamalardan sonra Fenârî tefsir ilmini şu şekilde tanımlamaktadır: "Tefsir ilmi; Kur'ân olması ve onun delaletinin Allah'ın muradı olduğunun bilinmesi açısından Allah kelâmının hallerinin beşer takati oranında bilinmesidir"[177] Böylece Fenârî "Mukaddime"deki tefsirin mahiyeti ile ilgili tartışmasında tefsir ilminin müstakil bir usûl ve yeterli sayıda küllî kaideye sahip olmadığı neticesine vararak bu ilimde meleke kazanmanın mümkün olmadığı görüşünü savunmaktadır.[178] Fenârî 'den sonra talebesi Kâfiyeci tefsir ilmini başlı başına bir ilim olarak değerlendirerek, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr* adlı eserinde tefsir ilmindeki külli kaidelere işaret ederek tefsir ilmini tedvin etme iddiasında bulunmaktadır.[179]

O halde bir alanın müstakil ilim alanı olup olmadığının tespiti, "bir konunun ilim olarak kabul edilmesi için şu kriterleri taşıması gerekir" şeklindeki bir anlayış sübjektif bir okuma olup kişiden kişiye farklılık arz etmektedir. Bu sebeple de tefsir bir âlime göre ilim olarak kabul edilirken başka bir âlime göre bilgi anlamında ilim olarak kabul edilmektedir. Fakat ikinci anlayış yüzyıllardır süregelen ve tefsiri bir ilim olarak kabul eden geleneği görmezden gelmek anlamını taşımaktadır. Madem âlimler aynı verileri ve aynı yöntemi kullanıp aynı neticeleri elde ediyorlarsa ortada bir ilim var demektir.[180] Elbette her ilim gibi tefsir de başlangıçta sınırlı bilgilerden, çeşitli malumattan müteşekkildi. Ancak Kur'ân'ın nüzûl ortamından uzaklaştıkça doğru anlama ulaşmak için bilinmesi gerekenlerin sayısı arttı ve belirli bir yöntem doğrultusunda kullanılmadıkları takdirde doğru anlama ulaşmak imkânsız bir hal aldı. İşte bu aşamadan sonra artık tefsir bir ilim halini almış ve belirli bir amacı, yöntemi ve alanı

[176] Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, s. 5; Boyalık, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", s. 79.
[177] Molla Fenârî, *Aynü'l-A'yân*, s. 5.
[178] Boyalık, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", s. 76.
[179] Muhyiddin el-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, s. 151; Boyalık, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", s. 76.
[180] Muhammet Abay, "Tefsir Nasıl Bir İlimdir?", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-3*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011, s. 196.

olan bir disiplin şekline dönüşmüştür.[181] Böylece tefsir İslâm Bilimleri arasında yerini alan bir disiplin konumuna gelmiştir. Nüzûl dönemindeki anlamın peşinde olup, güncel bağlamlarla kelâmullah arasındaki ilişkide te'vîlle ulaşılacak sonuçların ve hükümlerin peşinde değildir. Dil ve tarihe dair somut verileri kullanan ve araştırmalarında nesnellik ilkesine uyma imkânı oldukça fazla olan bir disiplindir. Böylece tefsir, deskriptif, analitik ve eleştirel bir ilim olarak Fıkh ve Kelâm ilminden ayrılmaktadır.[182]

[181] Abay, "Tefsir Nasıl Bir İlimdir?", s. 197.
[182] Albayrak, "Tefsir İlminin Sınırlarına Dair", s. 85.

BÖLÜM II

KELÂMIN TEFSİR ÜZERİNDEKİ PARADİGMATİK ETKİSİ

Kur'ân-ı Kerim yaklaşık 23 yıllık bir zaman diliminde birbirini takip eden olaylar ve farklı sebeplerle ilintili olarak Hz. Muhammed (s.a.v.)'e indirilmiş bir hitaptır. Kur'ân hususî bir bildirim (vahiy) yoluyla insana sunulan, menşe bakımından zaman-mekân üstü olmasına karşın, amaç bakımından bütünüyle insana, vakıaya, topluma, tarihe ve olaylara dönük tarihin malı olmuş bir belge[183] hüviyetini taşımaktadır. Kur'ân-ı Kerim kelâm-ı ilâhî olması nedeniyle insanlar ona herhangi bir metin gibi yaklaşmamışlardır. Bu sebeple ilk dönemlerde Kur'ân hakkında gelişigüzel konuşmanın hoş karşılanmadığı tarihi bir hakikattir. Bu korku ve çekingenliğin nedeni metnin kelâm-ı ilâhî, yorumun ise beşerî olması idi. Bu handikapı sahâbe ve tabiîn rasyonel (re'y) açıklamalara fazla girmeden aşabildiler.[184] Zâten Kur'ân vahyi Hz. Peygamber ve sahâbenin hayat tecrübeleri içerisinde nazil olmuştu. Bu yüzden, Hz. Peygamber ve sahâbe Kur'ân'ı her âyeti tek tek açıklanması gereken bir metin olarak değil, İslâm davetini tebliğ yolunda ittiba edilmesi gereken ilâhî bir rehberlik olarak algılamış, dolayısıyla nüzul döneminde, gelecek Müslüman nesillerin anlama sorunları gibi bir meseleye de kafa yorulmamıştır. Keza Hz. Peygamber ve sahâbe hangi âyetin ne zaman, nerede ve hangi sebeple nazil olduğu hakkında bilgi aktarma ihtiyacı da duymamıştır. Bu durum, vahyin sona erdiği günden itibaren bilgi boşluğuna yol açmış ve bu boşluğun dramatik ve yaygın şekilde fark edilmesi ilk defa tâbiîn döneminde söz konusu olmuştur.[185] Tâbiîn nesli bilgi yoksunluklarını, sahâbenin tanıklığına başvurmak sûretiyle gidermeye çalışmışlardır. Tâbiîn, sahâbenin vahiy bilgisinden azami derecede istifade ederek yetişen şanslı bir nesil olarak tarihteki yerini aldılar. Daha sonraki nesiller sahâbe ve tabiîn kadar şanslı ve teslimiyetçi olmadıkları gibi hayat da yeni nesillere kendi şartlarını dayattığı için farklılıkların başlaması kaçınılmaz bir hal aldı. Ortaya çıkan yeni düşünsel, sosyal ve siyasal gelişmeler Kur'ân karşısındaki teslimiyetçi tavrın değişmesine neden olmuştu. İlk dönemlerde çok fazla belli olmayan düşünsel farklılıklar zamanla gün yüzüne çıkmaya başlamıştır.

---

[183] Sadık Kılıç, "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dînî Metin", *Kur'ân ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Van 2001, s. 97.
[184] İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci,* Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s. 141.
[185] Mustafa Öztürk*, İlâhî Hitâbın Tefsiri*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2018, I, 25.

Bu tarihsel süreçte sosyal bir olgu olarak itikâdî ve amelî mezhepler ortaya çıkmaya başladı. Artık İslâm mezhepleri paradigmalarını belirlemek zorunda kalınca İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'i de bu paradigmalar çerçevesinde yorumluyorlardı. Elbette paradigmalarını insanlara daha rahat benimsetebilmek için Kur'ân'ın karizmasında faydalanmak yolunu seçtiler. Sonuçta bir fikri ve olguyu Kur'ân'la temellendirmek onun meşruiyetini de sağlamak anlamını taşıyordu. Artık İslâm dünyasında çeşitli sosyal ve siyasal nedenlerle farklı yorumlar/te'vîller ortaya çıkmaya başladı. Bundan böyle "Acaba ilâhî kelâm bu yorumların hangisini kastetti" sorusu önem arz etmeye başladı. Fakat bu soruya muhatap olan her ekol kendisini göstererek en doğru ve Kur'ân'a en uygun yorumun kendilerine ait olduğunu ifade ederek kendileri gibi düşünmeyen herkesi en kötü sıfatlarla birlikte anıyorlardı. Ayrıca "kelâm mezhepleri görüşlerini oluştururken zaman zaman Kur'ân'da sunulan iç örgüyü tümüyle değerlendirmek yerine kendi sistemlerinin bütünlüğünü esas almışlar, nassı da te'vîl yoluna gitmişlerdir."[186] Karşılaşılan metodik, psikolojik birtakım engeller, alınan sosyal ve siyasal tutumlar sebebiyle anlama, bazen yanlış ve hatalı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.[187]

Bununla birlikte her ekol kelâmî konuları tartışırken çoğu zaman ekollerinin hassasiyetlerini esas kabul ederek meseleleri değerlendirmektedirler. Mesela, Kur'ân'ın mahlûk olup-olmadığı şeklindeki tartışmada bunu görmek mümkündür. Zira Ehl-i Sünnet Allah'ın sıfatları konusunda hassas davranırken, Mu'tezile Allah'tan başka kadîm varlıkların olacağı endişesi ile konuyu ele almaktadır. Bu sebeple her ekol hassasiyetlerinin haklılığına âyetlerden delil bulurken zaman zaman hatalı yorumlar yapmak durumunda kalmışlardır.

Bütün bunlarla birlikte özellikle klasik tefsir geleneği kelâmî paradigmalar çerçevesinde şekillenmiş, dolayısıyla hemen her müfessir itikâdî konularla ilgili âyetlerin yorumunda bir taraftan mezhebî kabullerini pekiştirmeyi, bir taraftan da karşıt mezheplerin görüşlerini çürütmeyi kendine öncelikli vazife olarak algılamıştır.[188]

Netice itibariyle, Kur'ân Hz. Peygamber'e vahyedilmiş Allah kelâmıdır. Hz. Peygamber onun nasıl anlaşılması gerektiğini örnek davranışları ile ortaya koymuştur. Sahâbe de Kur'ân'ın anlamakta zorlandıkları yerlerini Hz. Peygamber'e sorurak onun

---

[186] Mustafa Sinanoğlu, "Kur'ân ve Kelâm İlmi", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları II*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2001, s. 138.
[187] Karşılaştırmak için bkz. Muhit Mert, "Kelâmî Tartışmaları Kur'ân Âyetleriyle Temellendirmenin İçerdiği Sorunlar", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, s. 213.
[188] Öztürk, *İlâhî Hitâbın Tefsiri*, I, 33.

bu açıklamalarıyla mutmain olurlardı. Tabiîn ise Kur'ân'ın anlaşılması konusunda bilgi eksikliklerini sahâbeden sorarak gidermeye çalışırlardı. Ancak sonraki dönemlerde Kur'ân'ın yorumlanması konusunda yetkili mercilerden (Hz. Peygamber) yoksun olunması, sosyal bir olgu olarak itikâdî mezheplerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu süreçte her ekol düşünce ve fikirlerini birtakım esasları dikkate alarak açıklama gereği duymuştur. Bu esasları ekollerinin temel prensipleri haline getirerek Kur'ân'ı bu esaslara göre te'vîl etmeye başlamışlardır. Böylece kelâm ekolleri, İslâm düşüncesinde çeşitli nedenlerle ortaya çıkan yeni meseleleri temel esaslarını dikkate alarak çözümlemeye çalışmışlardır. Bu da onların zaman zaman Kur'ân âyetlerini objektif bir şekilde anlamalarına engel teşkil etmiştir.

Biz de kelâm ekollerinin Kur'ân'ı anlama konusundaki farklılıklarını daha net ortaya koyabilmek için Kur'ân'ın tanımı konusundan başlayacağız. Zira bu farklılık Kur'ân'ın tanımı meselesinde de kendisini göstermektedir.

2.1. Kur'ân'ın Tanımı

Kur'ân'ın ne olduğu önemli olduğu gibi onun nasıl tanımlandığı da bir o kadar önemli bir konudur. Zira yapılan tanımların tanımı yapanların dinî ve siyasî eğilimlerinden bağımsız olduğunu düşünmek zor görünmektedir. Oysa bu konuda Kur'ân'ın ve Resulullah'ın yaptığı tanım önemlidir. Zira onların tanımını bilmeden sonradan yapılan tanımları değerlendirmek doğru olmayacaktır.

Gerek Kur'ân'da gerek ise Peygamber'imizin hadislerinde fıkıhçıların ve kelâmcıların Kur'ân tanımına benzer bir tanım görmek mümkün görünmemektedir. Zira şartlar gereği Kur'ân kendisini daha çok beşer kelâmı olmayıp Allah kelâmı olduğu, şair ve kâhin sözü olmadığı şeklinde tanımlarken Hz. Peygamber onun faziletine yönelik tanımlar yapmaktaydı.

Kur'ân'ın kendisini tanıtması onun bütün yönleri ile tanımlayan bir tanım olmaktan ziyade çeşitli açılardan niteliklerini anlatan tanımlar şeklindedir. Zira nüzul döneminde önemli olan konu Kur'ân'ın Allah tarafından Hz. Peygamber'e gönderildiği ve onun vahiy mahsulü olduğu meselesiydi.[189] Zira Kur'ân'ın muhatapları bu konuda şüphe içerisinde oldukları gibi onun Allah kelâmı olmadığını iddia ediyorlardı.[190]

---

[189] bkz. Âl-i İmrân, 3/7; Nisâ, 4/174; Fussilet, 41/2, 42.; Kehf, 18/1; Şûrâ, 42/17; Vâkıa, 56/80; Hâkka, 69/40-43.

[190] Bu konuda geniş açıklama için bkz. Nihat Uzun, "Kur'ân'ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur'ân Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, cilt: 2, sy: 1, Nisan 2018, s. 102-104.

Bununla birlikte Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tanımlaması onun faziletlerini belirtme şeklinde olduğu görülmektedir.[191]

İslâm ilimlerinin teşekkül etmeye başladığı erken dönemde âlimlerin "Kur'ân" kelimesinin iştikakı hakkında görüş beyan ettikleri görülmektedir. Taberî'nin ifadesine göre İbn Abbâs (ö. 68/687) bu konuda görüş belirtmiş ve kelimenin قرأ kökünden türeyip, okumak anlamına geldiğini söylemiştir.[192]

Geçmişten günümüze Kur'ân kelimesinin hangi kökten türediği konusu erken dönem müfessirlerinin ilgisini çekmiştir. Tefsir ve Kur'ân ilimleri ile meşgul olan âlimler meseleyi detaylı bir şekilde eserlerinde tartışmışlardır. Bu konuda temel olarak üç görüşün ortaya çıktığı söylenebilir. Bu görüşler Kur'ân'ın hemzeli, hemzesiz kökten türetildiği ve âlem isim olduğu şeklindeki görüşlerdir.[193] Bu görüşlerden âlem isim olduğu görüşü İmam eş-Şâfiî'ye (ö.204/820) aittir.[194] Muhammed b. Abdillah b. el-Hakem'den rivayet edildiğine göre İmam Şâfiî "Kur'ân kelimesi harf-i tarifli ve hemzesiz "el-Kur'ân" şeklinde olup "*kara'e"* veya başka bir kökten de türemiş değil, aksine Tevrat, İncil gibi Allah'ın gönderdiği vahyin özel ismidir" demiştir.[195] Ona göre "Kur'ân" kelimesinin "okumak" anlamına gelen kökten türediğini savunmak her okunanın Kur'ân olduğunu söylemek anlamına gelecektir. Oysa durumun böyle olmadığı aşikârdır.[196]

Bazı İslâm âlimleri Kur'ân kelimesinin hemzesiz bir kökten müştak olduğu fikrini savunmuşlardır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936) gibi bazı âlimlere göre Kur'ân, "birleştirmek, birbiriyle bağlantılı hale getirmek" anlamındaki *krn* (karn) kökünden türemiştir. Sûreler, âyetler ve harflerin birbirine ilişik olmasından dolayı ilâhî vahiy "Kur'ân" diye adlandırılmıştır. Ferrâ (ö. 207/822) ise âyetler birbirini tasdik edip birbirine benzediği için Kur'ân'ın "karineler, işaretler, göstergeler" anlamındaki

---

[191] Uzun, "Kur'ân'ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur'ân Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme", s. 105. Bu konudaki örnek hadisler için bkz. Dârimî, "Fedâilü'l-Kur'ân" 1; Tirmîzî, "Fedâilü'l-Kur'ân" 14, 25; Buhârî, "İlim" 20.

[192] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, I, 90; Uzun, "Kur'ân'ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur'ân Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme", s. 107.

[193] Bu konuda farklı görüşler için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 195-197; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân,* II, 336-345; Mustafa Öztürk, *Kur'ân, Vahiy Nüzûl*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2016, s. 11.

[194] Öztürk, *Kur'ân, Vahiy Nüzûl*, s. 12.

[195] el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tezîbü'l-Lüğa*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001, IX, 209; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, Riyad 1430 h., III, 575.

[196] Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 277-278; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 339.

"karâin" kelimesinden türediğini söylemiştir.[197] Bu iki anlayışa göre "Kur'ân" kelimesi hemzesiz olduğu gibi kelimenin sonundaki nun da kelimenin aslından sayılmıştır.[198]

İslâm âlimleri arasında Kur'ân kelimesinin kökünde hemze bulunduğu söyleyenler ise kök kelimenin قرأ ve قرء olduğunu savunmuşlardır. İbn Abbâs, Kutrub (ö. 206/821) ve Lihyânî (ö. 215/830) gibi âlimler Kur'ân'ın قرأ kökünden türediğini savunmaktadırlar. İbn Abbâs ve Lihyânî Kur'ân kelimesinin okumak, okunan şey anlamına geldiğini, Kutrub ise kelimenin "izhar ve tebyin" anlamına geldiğini söylemektedir.[199] Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 208/823) ve Zeccâc (ö. 311/923) gibi bazı âlimler ise Kur'ân kelimesinin "toplamak, bir araya getirmek" anlamındaki *kar'* kökünden türediğini belirtmişlerdir. Bu âlimlere göre söz konusu kelimenin Kur'ân ile anlam ilişkisi, Kur'ân'ın geçmiş semavi kitaplardaki mesajları ve ayrıca bütün ilimleri bünyesinde toplaması açısından kurulmaktadır.[200]

Kur'ân-ı Kerim'in kelime anlamını açıkladıktan sonra Kur'ân'ın terim anlamına geçebiliriz. İslâm âlimleri ilgi alanlarına göre Kur'ân tanımı yapmışlardır. Özellikle Fakihler,[201] Mütekellimler ve Mutasavvıflar[202] bu konu ile ilgilenmiş ve durdukları konuma istinaden bir tanım yapma gereği duymuşlardır. Biz tezimiz gereği itikadî anlayışların Kur'ân tanımına etkisini görmek açısından kelâmcıların yaptıkları tanımı, bu tanımda yer alan ifadelerin gerekçelerinin neler olabileceğini açıklamaya çalışacağız.

Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) göre Kur'ân "Hz. Peygamber'e indirilmiş, mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dil ile okunan Allah kelâmıdır. Bizim Kur'ân'ı telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahlûktur ancak Kur'ân mahlûk değildir."[203] Yine Kur'ân "Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen, mushaflarda yazılan, tevâtürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fâtiha sûresiyle başlayıp Nâs sûresiyle biten, başkalarının

---

[197] Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, III, 576-577; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 339-340; Öztürk, *Kur'ân, Vahiy Nüzûl*, s. 15.

[198] Vâhidî, *et-Tefsîru'l- Basît*, III, 577; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 340; Râzî*, Mefâtîhu'l Ğayb*, V, 253.

[199] Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 277-278; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 340-341; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, tsz. I, 23-24.

[200] Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 341; Ebü'l-Kâsım er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, tsz, II, 520; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Câmiatü eş-Şârika, 2006, I, 362-364; Öztürk, *Kur'ân, Vahiy Nüzûl*, s. 16; Abdülhamit Birışık, "Kur'ân", *DİA,* İstanbul 2002, XXVI, 383.

[201] Fıkıh Usûlü bağlamında yapılan Kur'ân tanımları hakkında bkz. Uzun, "Kur'ân'ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur'ân Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme", s. 111-114.

[202] Tasavvuf alanında yapılan Kur'ân tanımları için bkz. Uzun, "Kur'ân'ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur'ân Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme", s. 118-121.

[203] Ebû Hanife, *"el-Fıkhu'l-Ekber", (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde),* s. 53.

benzerini getirmekten âciz kaldığı Arapça mûciz bir kelâm"[204] şeklinde de tarif edilmiştir. Kelâm uleması tanım yaparken özellikle onun Allah kelâmı ve Hz. Peygamber'in mûcizesi olduğu yönünü vurgulama ihtiyacı duymuşlardır. Tanımda özellikle Allah kelâmı vurgusu onun beşer kelâmından farklı olduğu ve kadîm olduğunun ifadesidir. Kur'ân'ın mahlûk olmadığının tanımda zikredilmesinin sebebi, Ehl-i Sünnet kelâmcıların Mu'tezile gibi Ehl-i Sünnet dışı ekollerle yaptıkları halku'l-Kur'ân tartışmaları olduğunu söylemek mümkündür. İnsanın onu telaffuzu, yazması ve okumasının mahlûk oluşunun ifade edilmesi kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ayırımına dikkat çekilmesi, temelde Allah'tan gelen bir mana olması açısından kadîm, insanların kendisiyle ilişkiye geçtiği lafız olması yönüyle de mahlûk olduğunu anlatmaya yöneliktir. Mushaflarda yazılı kaydının düşülmesi ise Kur'ân'ın tebdil ve tağyir edildiğini iddia eden Hişam b. Hakem (ö. 195/810) gibi Rafizîlerin Kur'ân'a dair yaklaşımlarına cevap olması yönüyledir.[205] Bütün bunlar İslâm ulemasının Kur'ân'ı tarif ederken sahip oldukları düşüncelerin ve ait oldukları kelâmî ekolün kriterlerine göre davrandıklarını, hasımlarının görüş ve düşüncelerini çürütmeye çalıştıklarının göstergesi sayılabilir.[206]

Neticede Kur'ân'ın, belli bir kökten türeyip türemediği âlimler tarafından tartışıldığı gibi Kur'ân'ın terim anlamına da onların mezhebi duruşlarının etkili olduğu görülmektedir. Nüzul döneminde vahiy, Kur'ân'ın beşer sözü olmadığı gibi kâhin ve şair sözü olmadığı üzerinde durmuş, benzerinin insanlar tarafından meydana getirilmesinin mümkün olmadığını söyleyerek müşrik Araplara meydan okumuştur. Bu dönemde Kur'ân'ın kelâmullah olduğu vurgulanmıştır.

İslâm ilimlerinin teşekkül etmesi ile Müslümanlar arasındaki itikadî tartışmalar Kur'ân tanımını belirlemiştir. Özellikle Ehl-i Sünnet ekolü Kur'ân'ı tanımlarken hasım olarak kabul ettiği ekollerin bu konudaki farklı anlayışlarını dışlamak için mezhebî ve itikâdî kabullerini tanımda zikretme ihtiyacı duymuştur. Yaptıkları tanımda Kur'ân'ın kadîm olduğunun, mahlûk olmadığının, Fâtiha ile başlayıp Nâs sûresi ile bittiğinin vurgulanması bunu göstermektedir. Bu da aslında kelâmın itikadlaşmasıyla birlikte ekollerin din anlayışlarında ne derece etkili ve belirleyici olduğunu göstermektedir.

---

[204] Birışık, "Kur'ân", XXVI, 383; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-Medḫal li-Dirâseti'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Livâ, Riyad 1987, s. 6.

[205] İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâtı'i'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih-Tevfîk Ali Vehbe, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2009, s. 100-121; Zürkânî, *Menâhilü'l–İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 17-20; Uzun, "Kur'ân'ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur'ân Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme", s. 115-117.

[206] Uzun, "Kur'ân'ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur'ân Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme", s. 117.

2.2. Kur'ân'ın Mahiyeti ve Halku'l-Kur'ân

Halku'l Kur'ân tabiri Kur'ân'da yer almadığı gibi Hz. Peygamber döneminde de bu şekli ile ele alınıp tartışılmamıştır. Konu kelâm ilminin teşekkül etmesi ile itikâdî bir mesele olarak ele alınmış ve tartışılmaya başlanmıştır.

Bu mesele ilâhî sıfatlarla ilişkili olup, bu sıfatların ezelî veya hâdis olarak algılanmasına göre değer kazanmaktadır. Dolayısıyla bu meselenin Müslümanlar arasında itikadî bir sorun haline getirilerek tartışılmasının bazı sebepleri bulunmaktadır. Kimileri Yahudilerin Tevrat'ın yaratılmış olduğu düşüncesinden hareketle Kur'ân'ın da mahlûk olduğunu iddia etmişlerdir. Sünnî, Mu'tezilî ve Şiî âlimler ise Hristiyan ilâhiyatçıların bu konuda etkili olduğunu savunmuşlardır. Onlar Hz. Îsâ'nın ilahlığını kanıtlamak için Kur'ân'da Hz. Îsâ'nın "kelimetullah" olarak anılmasından hareketle Kur'ân'ın mahlûk olmadığını savunmuşlardır. Bu durumda Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söylemek aynı zamanda Hz. İsa'nın ilah olduğunu benimsemek anlamına geldiği gibi Allah'la birlikte kadîm varlıkların varlığını da kabul etmek anlamına gelmekteydi. Bu yüzden tevhid konusunda hassas olan ve tevhid ilkesini ekollerinin ilk prensibi olarak kabul eden Mu'tezile, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunarak bu çelişkiden kurtulmuş ve Allah'la birlikte başka kadîm varlıkları kabul etmek zorunda kalmamıştır. Ayrıca bu mesele Allah'ın sıfatları konusu ile de bağlantılıdır. Zât-sıfat ilişkisi hakkındaki kabullerde bu meselede belirleyici rol oynamaktadır. Mu'tezile Allah'ın zâtından ayrı sıfat kabulünün taadüd-i kudemâ neticesine götüreceği endişesiyle Allah'ın (sübûtî) kadîm sıfatlara sahip olmasını tevhid ilkesini zedeleyici bir tutum olacağından bu tür sıfatları reddetmiştir. Ehl-i Sünnet ise böyle bir durumun Allah'ın sıfatlarını reddetme veya onları etkisiz hale getirme anlamına geleceği endişesiyle bu sıfatların zâtın aynısı olmadığı gibi gayrısı da değildir diyerek sorunu çözmeye çalışmıştır.[207] Neticede mesele Allah'ın sıfatları konusunda belirleyici olduğu için konuyu burada ele almayı uygun gördük.

İlk önce Kur'ân'ın mahlûk olduğu konusunda delil olarak ileri sürülen âyetlerin ilk dönem tefsirlerde nasıl ele alınıp yorumlandığını ortaya koyduktan sonra kelâm ekollerinin konuya yaklaşımı ve bu âyetleri görüşlerini ispat etmek için ne şekilde te'vîl ettiklerini ortaya koymaya çalışacağız. Bu konuda delil kabul edilen âyetlerin başında *"O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece 'ol' der, o da*

[207] İbn Murtaza, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald- Wilzer, Beyrut 1961, s. 123-124; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya,Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, tsz, s. 207-208.

hemen oluverir"[208] âyeti gelmektedir. Taberî (ö. 310/923), "Allah bir işe hükmedip kesin karar verdikten sonra ona sadece "ol" der ve o iş de Allah'ın emrettiği ve istediği şekilde meydana gelir" şeklinde yorumlamaktadır. Bu konu ile alakalı olarak çeşitli görüşlerin bulunduğunu ve bu görüşleri sıraladıktan sonra en doğru görüşü şöyle ifade etmektedir: Bu âyet Allah'ın planlayıp emrettiği bütün konuları kapsaması konusunda umûm ifade etmektedir. Âyetin zahirinden bu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir delil olmadan bu gibi âyetleri bâtinî bir te'vîle tabi tutmak caiz değildir. Bu sebeple Allah'ın mevcut olmayan bir şey/durum için olmasını dilediğinde onun meydana gelmesine engel olacak bir irâde söz konusu olamaz. Netice de Taberî'ye göre âyetin "Allah çocuk edindi" diyen ve Hz. İsâ'yı Allah'ın oğlu sayan Hristiyanlara, Allah çocuk sahibi olmaktan münezzehtir. Zira gökler, yer ve bu ikisinin arasında bulunan her şeyi Allah yaratmış, bütün bunlar Allah'a boyun eğerek kulluk ederler ve yaratılmış bulunan bütün varlıklar O'nun vahdaniyetine delâlet etmektedir şeklinde bir cevaptır. Kâinatta varlık âlemine gelen her şey Allah'ın "ol" emrinin tezahürü olduğu gibi Hz. İsâ'yı babasız dünyaya getirme hadisesi de O'nun irâdesi dâhilinde meydana gelmiştir.[209] Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) da bu âyetin Necran'dan gelip Hz. İsâ'nın Allah'ın oğlu olduğunu iddia eden Hristiyanlara cevap olarak nazil olduğunu ifade etmektedir. Allah'ın Hz. İsâ'yı anne karnında babasız dünyaya getirmeyi dilediğinde sadece ona *"ol"* dediğini ve onun da babasız bir şekilde dünyaya geldiğini söylemektedir.[210] İlk dönem tefsirlerden anlaşıldığı gibi bu âyetin Kur'ân'ın mahlûk olması ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Zira âyetin asıl maksadı Allah'ı çocuk edinmekten tenzih etmek ve Hz. İsâ'nın Allah'ın oğlu olmadığı ve onun da tıpkı diğer varlıklar gibi Allah'ın "ol" emrinin tecellisi olarak babasız dünyaya geldiğini vurgulamaktır.

Yine kelâm ekolleri tarafından Zuhruf sûresi 43/3. âyetin Kur'ân'ın mahlûk oluşuna delil olduğu iddia edilmektedir. Söz konusu bu âyette "*Biz, onu anlayasınız diye Arapça bir Kur'ân yaptık"* buyurulmaktadır. İlk dönem müfessirleri bu âyetten, Kur'ân'ın muhataplarının Arap olması hasebiyle Kur'ân'ın da başka bir dilde değil de Arapça nazil olduğunu anlamışlardır. Kaldı ki Mukâtil'in de isabetli bir şekilde ifade

[208] Bakara, 2/117.
[209] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, II, 466-473.
[210] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Müessesetü't-Târîhi'l Arabî, Beyrut 2002, I, 133-134. Benzer yorumlar için bkz. İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, Riyat 1997, I, 214-215; İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz,* thk. Ebî Abdullah Hüseyn b. 'Akkâşe, Muhammed b. Mustafa el-Kenz, el-Fâruk el-Hadîse li't-Tıblâati ve'n -Neşr, Kahire 2002, I, 173.

ettiği gibi, eğer Kur'ân Arapça olmasaydı Mekke toplumu onu anlamayacaktı.[211] Dolayısıyla bu âyetin daha sonraki dönemlerde çeşitli gerekçelerle savunulan Kur'ân'ın yaratılıp/yaratılmadığı konusu ile uzaktan yakından bir ilgisinin bulunmadığı görülmektedir.

Ayrıca Nisâ sûresi 4/171. âyetinde yer alan *"Hz. İsâ'nın Allah'ın kelimesi ve ruhu olduğu"* bölümünün konu ile ilgili olduğu söylenmektedir. Dolayısıyla bazı kelâm ekolleri bu âyeti Kur'ân'ın mahlûk olduğuna delil olduğunu iddia etmişlerdir. Oysa ilk dönem tefsirler bu âyeti söz konusu mesele ile ilişkilendirmemektedirler. Zâten âyet Hristiyanların Hz. İsâ'ya ilahlık vasfı vermelerinden dolayı inanç sistemlerini bozduklarını ifade etmekle başlamaktadır. Olay onların zannettikleri gibi değildir. Ne İsâ Allah'ın oğludur ne de tanrının kendisidir. O da diğer varlıklar gibi Yüce Allah'ın كُنْ (ol) emri ile vücûd bulmuş kuludur. Bu âyette yer alan كلمته Hz. İsâ'nın bir sıfatı değil onun kün kelimesinin neticesinde Allah tarafından diğer varlıklar gibi yaratıldığının ifadesidir.[212] Dolayısıyla kelime İsâ'ya dönüşmedi, aksine Hz. İsâ Allah'ın "ol" kelimesi ile babasız dünyaya gelmiştir.[213] Hristiyanların Hz. İsâ'nın Allah'ın kelimesi olduğunu savunmalarını Kur'ân dinde sapma olarak değerlendirmektedir. Hz. İsâ'nın hemcinslerinden farkının sadece babasız dünyaya gelmekten ibaret olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.

İlk dönem tefsirlerinin meseleye yaklaşımını ortaya koyduktan sonra Kur'ân'ın mahiyeti ve mahlûk olup/olmadığı ile ilgili kelâm ekollerinin yaklaşımlarına geçebiliriz.

Kur'ân'ın Allah kelâmı olması konusunda bütün Müslümanlar ittifak etmişlerdir. Bu konuda Müslümanlar arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmasa da Kur'ân'ın mâhiyeti ile ilgili farklı görüşlerin ve ihtilafların bulunduğu tarihi bir gerçekliktir.[214] Bununla birlikte halku'l-Kur'ân tabiri Kur'ân'da yer almadığı gibi "halk" kelimesi Kur'ân'da Kur'ân'ın diğer isimlerinden herhangi biriyle de terkip halinde kullanılmamıştır. Erken dönem hadis kaynaklarında da bu tabire rastlanılmamakta ve Hz. Peygamber'in konuya dair herhangi bir açıklamada bulunduğu da nakledilmemektedir.[215]

---

[211] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, III, 789; Taberî, C*âmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XX, 545; İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*, IV, 175.
[212] Mukâtil ,*Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 424 ; Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân,* VII, 701-704.
[213] İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*, III, 1123.
[214] Mehmed Hayri Kırbaşoğlu, "Allah'ın Kelâm'ı Olması Açısından Kurân'ın Mâhiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Qudâme El-Maqdîsî'nin "Kitâbu'l-Burhân Fî Beyâni Haqîqati'l- Qur'ân"ı", *AÜİF Dergisi*, Ankara 1986, XXVIII, s. 428.
[215] Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA,* İstanbul 1997, XV, 371.

Kelâm ilminin teşekkül etmesi ve halku'l-Kur'ân meselesinin itikadî bir problem olarak tartışılmaya başlamasından sonra bazı kaynaklarda Resûl-i Ekrem'e[216] atfen birtakım rivâyetler yer almaya başlamıştır.

İslâmiyet'in çeşitli din ve kültürlerle etkileşimi sonucunda birtakım dış nedenlerden ve Müslümanların yaşadığı düşünsel problemlerin bir uzantısı olarak h. II. Asrın başlarında Emevî devletinin son dönemlerinde ortaya çıkmıştır. Kur'ân'ın Allah kelâmı olmadığını iddia ederek bu konudaki ilk tartışmayı başlatan ve kelâmi bir problem olarak ortaya atıp savunan Ca'd b. Dirhem[217] ve Cehm b. Safvan'dır. Esasen bu tartışmanın diğer kelâmî ya da ilmî tartışmalardan bir farkı bulunmamakla beraber mezhep ve siyaset sahasına çekilerek bu alandaki tartışmalara malzeme konusu yapılması meseleyi ilmî bir tartışma konusu olmaktan çıkarmıştır. Bu yönüyle konu, iktidar mücadelesinde bir baskı unsuruna dönüştürüldüğü gibi mezhebî bölünmenin en belirgin göstergelerinden birisi haline getirilmiştir.[218]

Mu'tezile'nin görüşlerini iktidar gücüyle zorla kabul ettirme çabası içerisine girip ilim ehline "mihne" denilen sıkıntılar yaşatması neticede Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikrini benimsemesi, Mu'tezile'ye düşünce dünyasında yer alma ayrıcalığı sunarken aynı zamanda Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'yi birbirinden ayıran önemli ihtilafların başında gelen konulardan birini teşkil etmiştir. Halku'l-Kur'ân nazariyesi iktidarın varlığını sürdürüp otoritesini pekiştiren, zamanın Müslümanlarına ve ilim insanlarına karşı mücadelede kullanılan[219] bir aparat görevi görmüş ve Mu'tezile ile özdeşleşerek tarihteki yerini almış bir konudur.

Sünnî kelâm ekolleri ile Selefiyye'nin teşekkül etmesinden sonra biri Sünnî kelâmcılara, biri Selefiyye'ye, diğeri de Mu'tezile ve Şîa'ya ait olmak üzere halku'l-Kur'ân konusunda üç temel görüş ortaya çıkarak zamanımıza kadar devam etmiş ancak Kerrâmiyye ve Vâkıfe'ye ait görüşler[220] ise taraftar bulamadığından İslâm dünyasında yaygınlaşarak Müslümanlar nazarında fazla revaç görememişlerdir.

---

[216] Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-Sıfât,* tsz. I, 520-522;Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", XV, 371.

[217] Saîd b. Nâsır el-Ğâmmidî, *Hakîkatü'l-Bid'a ve Ahkâmuhâ*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd tsz, I, 114; Muhammed b. Halîfe b. Ali et-Temîmî, *Makâletü't-Ta'tîl ve Ca'd b. Dirhem*, Edvâu's-Selef, Riyad 1997, I, 148; Mustafa Muhammed Hilmî, *Menhecu Ulemâi'l-Hadîs ve's-Sünneti fî Usûli'd-Dîn*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût 1426 h. I, 15.

[218] Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Ğaras Yay. Kuveyt 2005. s. 42; Süleyman Narol, *Mezhebî Aidiyetlerin Tefsirdeki İzdüşümleri (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği)*, Fecr Yay. Ankara 2016, s. 317. Meselenin tarihsel süreci için bkz. Sinan Öge, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, Atatürk Ünv. Sosyal Bilimler Ens. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2005, s. 1-8.

[219] Narol, *Mezhebî Aidiyetlerin Tefsirdeki İzdüşümleri,* s. 317**.**

[220] Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", XV, 372.

Bu konuda ortaya çıkan görüşleri şöyle özetlemek mümkündür:

1- Kur'ân Allah'ın gönderdiği diğer bütün kitaplar gibi mahlûktur. Allah-u Teâlâ'nın kelâm sıfatı fiili bir sıfattır. Kur'ân Allah'ın fiili sıfatının tecellisi olup harf ve seslerden müteşekkildir. Dolayısıyla bu harf ve sesler hâdis olup duyulması ve anlaşılması bakımından insan sözünden farklı değildir. Allah-u Teâlâ yarattığı bu harf ve seslerle mütekellimdir. Zira insanlar bu harf ve sesleri anlar. Allah için bu harfler ve seslerden başka bir kelâm tanımı doğru değildir. Bu nedenle Allah'a ait onun zâtında mevcut ikinci bir kelâm (kelâm-ı nefsi) yoktur. Hristiyanların Hz. İsâ'nın tabiatıyla Kur'ân arasında paralellik kurmaya çalışmalarından dolayı Mu'tezile ekolü de bunun doğuracağı olumsuz sonuçlardan kaçınmak için Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunmuştur. Zira Kur'ân'da Allah'ın kelimesi olduğu ifade edilen Hz. İsâ Allah tarafından yaratılmış olduğuna göre Kur'ân da mahlûktur. Aksine bir kabul Müslümanların da Hristiyanların yanlış inançlarına ortak olmaları anlamına gelecektir. Bu görüş Mu'tezile, Hâriciler, Şîa ve Cehmiyyenin görüşüdür.[221]

2- Kur'ân Allah kelâmı olup mahlûk değildir. Hem lafzı hem de manası Allah'ın zâtıyla kaim ve kadîmdir. Kur'ân Allah'ın kelâmı, dolayısıyla O'nun sıfatı olduğundan ne şekilde ifade edilirse edilsin ister yazılsın ister telaffuz edilsin mahlûk değildir. Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inanmak küfrü gerektirir. Kur'ân hem lafız hem de manadan müteşekkildir. Bu konuda lafız ve mana ayırımı yapmadan onun Allah kelâmı olduğuna inanmak gerekmektedir. Bu görüşü başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Selefîler savunmaktadır.[222]

3- Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusunda hüküm verirken lafızlarını ve o lafızların içerdiği manayı birbirinden ayırmak gerekir. Kur'ân'ın Allah'ın zâtı ile kaim olan manası, yani lafızlardan soyutlanmış aslı ezelî olup mahlûk değildir. Allah'ın zâtı ile kaim olan sıfatların yaratılmışlıkla nitelendirmek sûretiyle mahlûkun sıfatlarına benzetilmesi hem aklen hem de naklen mümkün değildir. Manası yani aslı itibariyle Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylemek küfrü gerektirir. Bununla beraber kelâm-ı nefsî (zâtî) olarak adlandırılan bu manayı insanların idrak alanına sunan Kur'ân'ın lafızları

---

[221] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasar fî Usuli'd-Dîn* , tsz. s. 341; a. mlf. *el-Muğnî*, VII, 55-94; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, thk.Hans Biter Lens, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs. Kahire 2003, s. 62-63; Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, I, 484.

[222] Buhârî, *Halku Ef'âli'l-'İbâd, (Akâidü's-Selef içinde),* nşr.Ali Sâmî en-Neşşâr- Ammâr C. et-Tâlibî, Mektebetü Âsâri's-Selefiyye, İskenderiyye 1971, s. 118-120; İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl,* thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1991, I, 257-258; Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, I, 484.

(ibare) ise mahlûktur. Bu görüşün sahipleri Eş'arî ve Mâtürîdîler'in oluşturduğu Sünnî kelâm ekolüdür.[223]

Gerek Mu'tezile gerekse Şîa halku'l-Kur'ân konusunda nakli delillere başvurmuşlardır. Kelâm ekollerinin konu ile ilişkilendirdikleri Kur'ân âyetlerini nasıl anlayıp yorumladıklarına geçebiliriz.

Bakara sûresi 2/117. *"O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece "ol!" der, o da hemen oluverir."* âyeti Kur'ân'ın yaratıldığına delil olarak kullanılan nakli deliller arasında zikredilir. Bu âyette yer alan "كُنْ فَيَكُون"[224] ifadesi âlimler arasında farklı değerlendirilmelere neden olmuştur. Tûsî (ö. 460/1067) ilk olarak bedi' kelimesinin anlamı üzerinde durarak bu kelimenin icat ve inşa anlamlarına geldiğini belirtmiştir. Kelimenin bir şeyi ilk defa yapıp ortaya koymak anlamına da geldiğini Ahkâf 46/9. *"De ki: "Ben türedi bir peygamber değilim. Bana ve size ne yapılacağını da bilmem. Ben sadece bana vahyedilene uyarım. Ben sadece apaçık bir uyarıcıyım."* âyetini esas alarak açıklamaktadır. Bid'at kelimesinin de bu manada dinde bir şeyi ilk defa ortaya çıkarıp yapmak anlamında olduğunu ve hadis-i şerifte her bi'atin sapıklık olduğunun belirtildiğini de söylemektedir.[225] Daha sonra Tûsî âyette geçen قضى kelimesinin anlamını Kur'ân âyetlerinden hareketle irdeleyip hangi manalara geldiğini ifade etmektedir. Buna göre bu kelime Kur'ân'da yaratmak[226] tavsiyede bulunmak, bildirmek[227] bir şeye hükmetmek[228] emretmek[229] gibi anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla اِذَا قَضَى اَمْرًا âyetindeki قضى kelimesi iki anlama muhtemeldir ki bu anlamların birincisi yaratmak-Belhî ve Cubbâî yaratma anlamını tercih etmektedirler- ikincisi ise bir şeye hükmetmektir. Tûsî كُنْ فَيَكُونُ ibaresinin de iki anlama geldiğini söylemektedir. Bu ibarenin örnek (mesel) kabilinde olduğunu, Yüce Allah'ın bir güçlükle karşılaşmadan kolay bir şekilde yarattığını ifade ettiği gibi Yüce Allah'ın bunu meleklere bildirdiğinde meleklerin bir işin meydana geleceğini bilmeleri anlamına da geldiğini beyan etmektedir. Tûsî bu iki anlamında güzel olduğunu ancak birincisinin

---

[223] Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille,* I, 466; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2007, s. 142-146; Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", XV, 372-373; Narol, *Mezhebî Aidiyetlerin Tefsirdeki İzdüşümleri,* s. 318.

[224] Aynı ifade Kur'ân'ı Kerim'de farklı sûrelerde geçmektedir. Yasin 36/82; Nahl 16/40; Mümin 40/68; Âl-i İmrân 3/59, 47; Meryem 19/35; En'âm 6/73.

[225] Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz. I, 429.

[226] Secde 32/12.

[227] İsrâ 17/4.

[228] Zümer 39/42.

[229] İsrâ 17/23.

daha güzel ve Arabın sözünde fasih konuşanların âdetine benzediğini söyleyerek[230] tercihini birinci anlamdan yana kullandığını ifade etmektedir.

Tûsî bu ve benzeri âyetlerin Kur'ân'ın kadîm olduğuna delil olarak sunulduğunu ifade etmektedir. Bu âyete göre Kur'ân mahlûk olunca Yüce Allah'ın her yarattığı şeye emretmesi ve "ol" demesi icap etmektedir. Bu da sonu olmayan bir teselsüle götürür. Teselsül batıl olunca bu sözün (كُنْ) kadîm olması gerekmektedir. O halde Allah'ın sözü olan Kur'ân kadîmdir ve yaratılmamıştır. Ancak Tûsî bu görüşün batıl olduğunu savunmaktadır. Ona göre aksine bu âyet Kur'ân'ın yaratıldığını ispatlamaktadır. Zira bu âyet Yüce Allah'ın kelâmının muhdes olmasını gerektirir. Şöyle ki yaratılmasını dilediği şeyler (كُنْ) emrinden sonra meydana gelmektedirler. Zâten bu kelimeden sonra da fa-i takibiyye gelmektedir. Dolayısıyla (كُنْ) emri ile meydana gelen şeyler aynı anda olmayacağına göre Kur'ân muhdestir ve onun yaratılmadığını söyleyenlerin görüşleri de bu durumda batıl olmaktadır.[231] Bu âyetten önceki âyette müşriklerin Yüce Allah'ın çocuk edindiğini iddia ettiklerini ifade etmektedir. Tûsî Bakara 117. âyetinin aynı zamanda Yüce Allah'ın çocuk edinmediğine de delil olduğunu söylemektedir. Şöyle ki Allah nasıl ki gökleri ve yeri hiçbir örneği olmadan yarattı ise Hz. İsa'yı da aynı şekilde babasız yaratmıştır. Bu sebeple Yüce Allah'ın çocuk edinmesi uygun değildir. Zira çocuk edinmek eksiklik işaretidir. Hâlbuki Yüce Allah eksikliklerden beridir.[232]

Zemahşeri (ö. 538/1144) Bakara 117. âyetinde geçen كُنْ فَيَكُونُ lafzının kelâmda (dilde) mecaz ifade ettiğini ve temsil kabilinde olduğunu[233] belirtmektedir. Söz konusu âyet Allah'ın cisim olmadığını ortaya koymaktadır. Zira cisim olan bir varlığın kendisi gibi cisim olan diğer varlıkları yaratması mümkün değildir. Allah cisim olmadığına göre O'nun çocuk edinmesi de mümkün değildir.[234] Bu âyeti Kur'ân'ın yaratılması ile irtibatlandırmamıştır.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) bu âyetin tefsirinde âyette geçen قضى kelimesinin Kur'ân'da yaratmak,[235] emretmek, hükmetmek,[236] haber vermek, [237] bir şeyi

---

[230] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I, 430-431; Benzer yorumlar için bkz. Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* Dâru'l-Ulûm, Beyrut 2005, I, 266-268; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* Müessesetü'l-E'âlemî li'l-Mabûât, Beyrut 1997, I, 257-258.

[231] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I, 432-433. Ne var ki Tabersî ve Tabâtabâî bu âyetin tefsirinde Kur'ân'ın mahlûk oluşuna dair herhangi bir açıklamada bulunmamaktadırlar. bkz. Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I, 266-268; Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I, 257-258.

[232] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I, 433.

[233] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 181.

[234] Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fî Tefsîr*, thk. Abdürrahman Süleyman es-Sâlimî, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısriyye, Kahire 2019, I, 566.

[235] Fussilet 41/12.

[236] İsrâ 17/23.

[237] İsrâ 17/4.

tamamlamak[238] gibi manalara geldiğini beyan ettikten sonra bu âyette hakiki anlamında kullanıldığını bu durumda da اذا قضى امرا ifadesinin "Bir şeyi yarattığında", "Bir şeyi yapmaya karar verdiğinde", "Bir şeyi sapasağlam yaptığında" gibi anlamlar verildiğini belirtmektedir. Râzî 'ye göre âyette geçen "emir" ifadesinin de belli bir söze ait olmak üzere gerçek anlamında kullanıldığı hususunda âlimler ittifak etmişlerdir. Dolayısıyla bu âyette de hakiki anlamında kullanılmıştır. Râzî bu ifadelerden sonra âyetteki كُنْ فَيَكُونُ ifadesini açıklamaya başlar. "Bil ki bu âyette kastedilen mana "Allah-u Teâlâ'nın olmasını dilediği şeye "ol" dediği ve o anda onun bu sözle (ol) meydana geldiği" anlamına gelmemektedir.[239] Böylece Râzî bu ifadeden sonra Allah'ın yaratmasının "ol" sözüyle gerçekleştiğini söylemenin yanlış ve geçersiz bir yaklaşım olduğunu ifade ettikten sonra bu sözün hadis olup kadîm olmadığına dair delillerini sıralamaktadır. كُنْ lafzı ya kadîmdir ya da hadistir. Râzî'ye göre ikisi de yanlıştır. Böylece varlıkların meydana gelişinin كُنْ lafzına dayandığı kabul etmekte batıl ve geçersiz olmuş olur. Zira كُنْ lafzının kadîm olması caiz değildir. Çünkü bu lafız "kâf" ve "nun" harflerinden oluşan bir terkiptir. Bu yüzden "kâf" harfi "nun" harfinden önce geldiğine göre burada öncelik-sonralık durumunun bulunması bu lafzın muhdes olduğunu gerektirmektedir. Ayrıca كُنْ lafzının kadîm olması da imkânsızdır. Âyete göre Allah'ın yaratılmışları كُنْ emri ile yaratması cümlesinin akabinde fâ-i takibiyye ile başlayan فَيَكُونُ lafzının gelmesi, كُنْ lafzının belli bir zamanda yaratılmış olan varlıklardan önce gelmesi ve belli bir zamanda meydana gelen muhdes varlığa tekaddüm etmesi onun da muhdes olmasını gerektirir. Bu sebeple كُنْ lafzının kadîm olması caiz değildir. كُنْ lafzının muhdes olması da caiz değildir. Zira bu durumda كُنْ lafzının meydana gelmesi de başka bir muhdese ihtiyaç duymak durumunda kalır. Bu da teselsülü gerektireceğinden muhdes olduğunu söylemek ve kabul etmek doğru değildir. Ayrıca da Allah mahlûka, varlıkların meydana gelmesinden önce ya da meydana geliş anında "ol" demiştir. Bu durumda ikisi de geçersizdir. Eğer Allah varlıklara yaratılmalarından önce yoklukları durumunda "ol" dedi ise bu maduma hitap olacağından saçma bir durum olacaktır. Allah'ın meydana gelmiş ve yaratılmış bir şeye tekrar "ol" demesi de yine faydasız olacaktır. Râzî delillerini bu ve benzeri bir şekilde sıraladıktan sonra bu âyeti te'vîl etmek gerektiğini ifade etmektedir. Buna göre en güçlü te'vîlin Allah'ın كُنْ (ol) sözünden maksadının "eşyanın yaratılmasında ilahî kudretin çok süratli bir şekilde ona nüfuz ettiğinin"

---

[238] Ahkâf 46/29, Hûd 11/44, Hac 22/29.

[239] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IV, 25-27; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl,* Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, I, 102.

anlaşıldığını, Allah'ın düşünmeden, herhangi bir yardım almadan ve denemeden yarattığını gösterdiğini söylemektedir. Bu tercihine de Fussilet sûresi 41/11. *"Sonra Allah duman halinde bulunan göğe yönelip ona ve yeryüzüne, "İsteyerek veya istemeyerek gelin" dedi. İkisi de , "İsteyerek geldik" dediler."*âyetini delil olarak getirmektedir. Bu âyette göklerin ve yerin söylediği herhangi bir söz olmadığı halde onların yaratılmasında da aynı şekilde ilahî kudretin herhangi bir engelle karşılaşmaksızın çok süratli bir şekilde nüfuz edişinin ve benzeri olmadan yaratıldığının ifade edildiğini söylemektedir.[240] Dolayısıyla Râzî bu âyetin Kur'ân'ın mahlûk olup olmaması ile ilgili olmadığını ifade etmiş olmaktadır.

İmam el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ise Bakara sûresi 117.âyetinin yorumuna بَدِيعُ kelimesini açıklayarak başlamaktadır. Bu kelime bu âyette (gökler ve yer) hiçbir şey ortada yok iken, benzeri daha önce bulunmadan Allah tarafından yaratıldığını ifade etmektedir. Bu yüzden hevasına, arzu ve isteklerine tabi olan kişiye yaptığı davranışı ondan önce hiç kimse yapmadığı için mubtedi' denilmektedir. Mâturidi ayrıca bu âyetin "Allah çocuk edindi." şeklinde bir iddiada bulunan müşriklere ortada hiçbir şey ve sebep olmadan gökleri ve yeri yaratmaya kadir olan Yüce Allah'ın Hz. İsa'yı da babasız yaratmaya muktedir olduğunu beyan ettiğini ifade etmektedir. Mâturidi bu âyetten hareketle mükevvin ile mükevvenin aynı şey olmadığını dolayısıyla (ol) sözüyle yaratılan şeyin farklı şeyler olduğunu ve Allah'ın ezelde muhdis ve mükevvin olduğunu[241] beyan etmektedir. Mâtürîdî bu âyeti Kur'ân'ın yaratılmadığına delil olarak getirerek kendi prensibi dâhilinde te'vîl etmektedir.

Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu savunanlar bu görüşlerine Zuhruf sûresi 43/3. âyetini delil olarak kabul ederler. Bu âyetteki "*Apaçık Kitap'a and olsun ki, iyice anlayasınız diye biz, onu Arapça bir Kur'ân yaptık"* جَعَلْنَاهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا kısmının Kur'ân'ın yaratıldığına bir işaret olduğu savunulmaktadır. Tûsî bu âyetteki *"Arapça bir Kur'ân kıldık"* bölümünü Kur'ân'ın harf ve mefhum olarak Arapların anlayacağı kalıplarla ifade edildiğini dolayısıyla yaratıldığını ifade etmektedir. Ancak Kur'ân her ne kadar yaratılmış olsa da belagat, fesahat ve yücelikte onun benzerini inşa edip meydana getirmeye de kimsenin gücünün yetmeyeceğini de ayrıca belirmektedir.[242] Tûsî'ye göre bu âyet Kur'ân'ın hadis olduğuna işaret etmektedir. Zira mecûl olan bir şey aynı

[240] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IV, 25-27.
[241] Mâtürîdî*, Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 548-549; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ, Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, Kahire 1971, I, 245-246; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-Tenzîl ve Haka'iku't-Te'vîl),* Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998, I, 124.
[242] Benzer ifadeler için bkz. Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 52.

zamanda muhdesdir.[243] Çünkü bir sözün Arapça olması Arapçanın da hadis olması hasebiyle o sözün de hadis olduğunu göstermektedir. Buradaki جعلنا kelimesinin "isimlendirmek" anlamına gelmesinin mümkün olamadığını zira bu durumda bir kişinin onu Arapça olarak isimlendirmesiyle Kur'ân'ın dilinin de farklı olmasına rağmen onun da Arapça olması icap ederdi. Bu durumda Kur'ân başka bir dille ifade edildiği için Yüce Allah da onu o dille isimlendirmiş olurdu. Hâlbuki durum bu şekilde olmadığına göre جعلناlafzını da "isimlendirmek" anlamında kabul etmek fasid olur.[244] Böylece Tûsî mezhebî eğilimini esas alarak bu âyetin Kur'ân'ın yaratıldığına işaret ettiğini iddia etmektedir.

Zemahşeri aynı âyette جعلkelimesinin صَيَّرَ (dönüştü, değişti) ve خلق (yarattı) şeklinde iki anlama muhtemel olduğunu belirtikten sonra Kur'ân'ın başka dilde değil Arapça olarak Allah'ın iradesi neticesinde yaratıldığını[245] ifade ederek mezhebî bağlılığını burada da izhar etmiştir. Mâtürîdî ise Yüce Allah'ın Arapça bir Kur'ân olarak indirdiğini ve onu Kur'ân olarak yaratmayıp bilakis Kur'ân olarak isimlendirip indirildiği dönemin insanları anlasınlar diye Arap diliyle ifade ettiğini belirterek جعل kelimesinin indirmek anlamında[246] olduğunu ifade etmektedir. Râzî de aynı âyeti tefsir ederken bu âyetin Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ileri sürenlerin kendi görüşlerine delil olarak getirdiklerini ifade etmektedir. Âyette geçen جعل kelimesine "yaratma" anlamı verdiklerini aktararak onların ileri sürdüğü delilleri yine onlardan naklederek açıklamalarda bulunmaktadır. Bununla birlikte Râzî Mu'tezilenin جعل kelimesine "yaratma" anlamı vermesini ve Mu'tezilenin diğer delillerini kabul ettiğini beyan etmektedir. Ancak bütün bu delillerin Kur'ân'ın harf ve kelimelerinin muhdes olduğuna işaret etmesine rağmen kelâmullahın kadîm olmasına engel olmadığını[247] da belirtmektedir.

Yine Mu'tezile'nin teaddüd-i kudemâ'ya sebep olacağı endişesinin temelinde Hz. İsa'nın "Allah'ın kelimesi ve ruhu" olduğunu bildiren Nisâ sûresi 4/171.âyetin[248] Hristiyan din adamlarınca baba ve ruh'un yaratılmamış olduğu yönündeki inançlarına destek olarak kullanılması yer almaktadır. Bu âyete dayanarak Hz. İsa'nın mahlûk

[243] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 180; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 52.
[244] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* IX, 180.
[245] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 236; Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-Tefsîr*, IX, 6282.
[246] Mâtürîdî*, Te'vîlâtü Ehli's-Sünne,* IX, 145
[247] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XXVII, 617.
[248] *Ey Kitab ehli! Dininizde sınırları aşmayın ve Allah hakkında ancak hakkı söyleyin. Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve kendisinden bir ruhtur. Öyleyse Allah'a ve peygamberlerine iman edin, 'Allah' üçtür demeyin. Kendi iyiliğiniz için buna son verin. Allah ancak bir tek ilâhtır. O, çocuk sahibi olmaktan uzaktır. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey O'nundur. Vekil olarak Allah yeter.*

olduğunu söyleyip, Kur'ân'nın mahlûk olmadığını söylemek çelişkiye düşmek anlamına gelmektedir. Mu'tezile'nin buna karşı bir tepki olarak Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikrini savunduğu şeklindeki görüşün önemli bir gerekçe olduğu[249] söylenmektedir. Tûsî bu âyette Yüce Allah'ın ellerinde İncil bulunan Hristiyanlara hitap ettiğini, onların dinlerinde aşırıya giderek haddi aşmamaları, Hz. İsa ile ilgili gerçekle bağdaşmayan sözler söylememeleri gerektiğini ifade etmektedir. Zira Hristiyanlar gerçekle ilgisi olmadığı halde Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu iddia etmekteler. Hâlbuki Yüce Allah hiç kimseyi evlat edinmedi ki Hz. İsa da onun oğlu olsun. Böylece Yüce Allah Hristiyanlara Hz. İsa ile ilgili gerçeği söylemelerini emredip, tevhide çağırarak Allah'ın bir ve tek olduğunu itiraf etmelerini istemektedir.[250] Tusî bu âyetteki "كلِمَتُهُ اَلقَاها الى مَرْيَم" ifadesindeki "كلم" lafzını risalet ve müjde olarak açıklamış Cübbâî'nin ise bunun mecaz olduğunu, kelimeden maksat onların (Hristiyan) Allah'ın kelâmı ile hidâyete ulaştıkları gibi Hz. İsa ile de doğru yola iletilmeleri olduğunu belirtir.[251] Ayrıca Tusî "اَلْقَاهَا اِلَى مَرْيَم" sözünü de Hz. Meryem'e haber verdi, ona bildirdi şeklinde tefsir etmektedir.[252]

Zemahşeri de bu âyeti, Allah'ın Hz. İsa'yı babasız olarak yarattığı, Yahudilerin İsa'yı zaniyenin evladı olarak kabul ettikleri, Hristiyanların da onu ilah seviyesine çıkararak dinlerinde ve inançlarında haddi aştıkları[253] şeklinde tefsir etmektedir.

Râzî bu âyette Yüce Allah'ın Hz. İsa konusunda Hristiyanları uyardığını ifade etmektedir. Zira Hristiyanlar Hz. İsa'yı yücelterek Allah'ın oğlu dolayısıyla da ilah olduğunu kabul etmekteler. Hâlbuki bütün kâinat Allah'ın mülkü olduğu gibi onun tasarrufu altındadır. Dolayısıyla da Hz. İsa'da Allah'ın kendisine ibadetle sorumlu kıldığı kuludur.[254]

Mâtürîdî Hristiyanların dinlerinde haddi aşmamaları gerektiğini vurgulayan âyette Hz. İsa'nın da Allah'ın diğer varlıkları yarattığı gibi Allah tarafından onun "ol" emri ile yaratıldığını ifade etmektedir. Bu sebeple İsa ilah değil Allah'ın kulu ve elçisidir.[255] Mukâtil de tefsirinde Hz. İsa'nın Allah'ın "ol" emri neticesinde diğer varlıklar gibi yaratıldığını ifade etmektedir.[256] Bütün bunlardan sonra görüldüğü gibi bu âyet Kur'ân'ın yaratılması ile ilişkilendirilmeden tefsir edilmiş olup bu âyetten

---

[249] Narol, *Mezhebî Aidiyetlerin Tefsirdeki İzdüşümleri,* s. 319.
[250] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* III, 399.
[251] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* III, 400; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, III, 205.
[252] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* III, 401.
[253] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 593.
[254] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XI, 271.
[255] Mâtürîdî*, Te'vîlâtü Ehli's-Sünne,* III, 425.
[256] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân,* I, 424.

hareketle Kur'ân'ın yaratıldığı veya yaratılmadığı fikrine ulaşmanın imkân dâhilinde olamadığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak Hristiyanların Hz. İsa hakkında Müslümanlarla tartışmaları bu meseleyi tartışma zeminine çekmiştir. Kur'ân'ın Hz. İsa'yı "Allah'ın kelimesi" şeklinde nitelemesini fırsat bilen Hristiyanlar, Hz. İsa'nın Tanrının bir parçası olduğu fikrini ortaya atmışlardır. Hristiyanların bu görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymak adına İslâm kelâm ekolleri arasında Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı tartışılmaya başlanmıştır. Meselenin siyasî tarafı olmakla birlikte konunun arka planında kelâm ekollerinin Allah ile ilgili tasavvurlarının da etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira konunun Allah'ın sıfatları ile bağlantılı bir tarafı bulunmaktadır. Mu'tezile tevhid ilkesi konusunda hassas olduğunu ve bu ilkeyi düşüncelerinin temel ilkesi olarak kabul ettiklerini Allah'tan başka kadîm varlık kabul etmeye neden olabileceği endişesiyle Allah'ın zâtından ayrı sıfat kabul etmenin doğru olmayacağını iddia etmiştir. Ehl-i Sünnet ise bu durumun Allah'ın sıfatlarını reddetmek anlamına geleceğinden, sıfat konusunda hassas davranmıştır. Neticede Mu'tezile ve onun gibi düşünenler Kur'ân'ın mahlûk olduğunu bazı âyetleri yorumlamak sûretiyle ispat etmeye çalışırken, Ehl-i Sünnet de birtakım âyetlerden hareketle onun mahlûk olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Bu konuda birbirlerine zıt fikirler savunan her iki taraf konunun politize olmasının da etkisiyle bu konuda aşırı davranmış, kendi yorumlarını en doğru yorum kabul etmişler, bu yüzden aksi görüşte olanları zındıklık, dalâlet, ilhâd ve küfürle itham etmişlerdir.[257] Bu meselede iki tarafın da birtakım hassasiyetleri olmasına rağmen düşüncelerini ispat etmek adına bazı âyetleri delil olarak kullanmışlardır. Netice itibarı ile ilk dönem müfessirleri kelâm ekolleri tarafından Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna delil olduğunu iddia ettikleri Bakara 2/117, Zuhruf 43/3, Nisâ 4/171. âyetlerini Kur'ân'ın yaratılıp-yaratılmadığı meselesi ile ilişkilendirdikleri görülmüştür. Ancak Bakara 2/117. âyetini Râzî ilk dönem tefsirlerine uygun bir şekilde tefsir etmiştir. Mâtürîdî'nin ise bu âyetin Kur'ân'ın yaratıldığına delil olduğunu ifade etmesi ile âyetin asıl anlamına uygun olmayan bir yorum yaptığı görülmüştür. Zemahşerî bu âyeti söz konusu mesele ile ilişkilendirmezken, Tûsî bu âyetten hareketle Kur'ân'ın yaratıldığını savunmuştur. Zuhruf 43/3 âyete gelince Tûsî ve Zemahşerî bu âyeti Kur'ân'ın yaratıldığına işaret ettiğini söylemekle âyeti kendi itikâdî ilkelerine delil olarak kullanmışlardır. Mâtürîdî de bu âyetin Kur'ân'ın yaratılmadığını ifade ettiğini savunmakla o da âyeti kendi itikâdî

[257] Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Muhammed Hâmid Muhammed, tsz., s .151-152; Buhârî, *Halku Ef'âli'l-'İbâd, (Akâidü's-Selef içinde),* s. 117-119.

ilkesine uygun şekilde te'vîl etmiştir. Râzî ise ayette yer alan "ceale" fiilinin her ne kadar yaratmak anlamında olsa da Kur'ân mahlûk değildir demek sureti ile itikâdî ilkesine bağlılığını göstermiştir.

2.3. Re'yle Tefsirin Caiz Olup Olmaması

Sözlükte "gözle görmek" yanında "akıl gözüyle görmek, kalp gözüyle görmek; bilmek, anlamak; düşünmek, zannetmek" gibi anlamları taşımakla birlikte "görülen şey, düşünülen şey, şahsî kanaat, eğilim" gibi anlamlarda da kullanılmaktadır. Aynı kökten türeyen rü'yet "gözle görmek", rü'ya ise "uykuda görmek" anlamına gelir.[258] Kur'ân'ı Kerîm'de re'y kelimesinin yer aldığı iki âyetin haricinde (Âl-i İmrân 3/13; Hûd 11/27) 326 yerde aynı kökten türeyen kelimeler bulunmaktadır. Bunların bir kısmında yıldız, güneş, ateş vb. maddî bir cismin gözle görülmesi, bir kısmında rabbinin burhanını görmek (Yûsuf 12/24), rabbinin büyük âyetlerini görmek (en-Necm 53/18) gibi kalp/akıl gözüyle görmekten bahsedilmektedir.[259]

Daha geniş anlamıyla re'y kalp/akıl gözüyle görme anlamı doğrultusunda olmak üzere "sonuç açısından doğru olanı ortaya çıkarma"[260], "sonuçtaki durumu ortaya çıkarma"[261] gibi tanımlar yapılmıştır. Bütün bunlar re'yin bir akıl yürütme/içtihat mekanizması olarak algılandığını ortaya koymaktadır.

Tarihsel süreç içerisinde Kur'ân'ın re'y ile tefsir edilip edilemeyeceği ile ilgili olarak birtakım tartışmalar yapılmıştır. Neticede re'y ile tefsire taraftar olup savunanlar olduğu gibi bu konuda katı davranarak re'y ile tefsirin mümkün olmadığına kanaat getirenler de olmuştur. Bu sebeple Kur'ân'ın re'y ile tefsiri konusunda, biri yeren diğeri de öven olmak üzere iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Re'y ile tefsir konusunda olumsuz görüşe taraftar olanlar bu konuda Hz. Peygamber'e dayandırılan rivayetleri[262] esas alarak görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Re'y ile Kur'ân tefsirini yasakladağı ifade edilen rivâyetleri iki ayrı metin halinde ortaya koymak mümkündür. Birincisi "Kim Allah'ın kitabında (Kur'ân'da) kendi re'yi ile bir söz söylerse, isabet etse bile

---

[258] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* XIV, 291-304.
[259] Muhammed Fuâd Abdülbâkî, e*l-Mu'cemü'l- Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l- Kütübi'l - Mısriyye, Kâhire, "Re'y" md. s. 280.
[260] İbn Fûrek*, el-Hudûd fi'l-Usûl*, nşr. Muhammed es-Süleymânî, Dâru'l-Arab el-İslâmî, Beyrût, 1999, s. 148.
[261] Ebü'l-Vefâ İbn Akîl, *el-Vâdıh fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1999, I, 205.
[262] Mâverdî*, en-Nüket ve'l-Uyûn* I, 34; İbn Teymiye*, Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr* ,thk. Adnan Zarzûr, Dımeşk 1972.s. 105-108; Muhammed b. Suleymân el-Kâfiyeci, *Kitâbu't-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr,* thk. Mustafa Muhammed ez-Zehebî, Mektebetu'l-Kudsî, Kâhire 1998, s. 22-25; Muhammed es-Seyyid Huseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kâhire, tsz. I, 183-188.

hata etmiştir"[263] şeklinde Ebû Dâvud (ö. 275/888) ve Tirmizî (ö. 279/892)'nin eserlerinde sahâbî Cündüb b. Abdullah el-Becelî (ö. 70/689) tarafından rivâyet ettiği hadis olup ikincisi İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî'nin (ö. 303/915) eserlerinde, sahâbî Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687) tarafında rivâyet edilen "Kim Kur'ân hakkında ilimsiz (biğayri ilmin) bir söz söylerse, cehennemdeki yerine hazırlansın"[264] hadisidir.[265] Kadir Gürler re'y ile Kur'ân tefsirini yasaklayan bu iki rivâyetle ilgili makalesinde iki rivâyetinde zayıf olduğu neticesine varmıştır. Zira birinci hadisin senedinde yer alan Süheyl hadis âlimleri tarafından eleştirilmiş[266] ve aynı zamanda Ebû Dâvud da Sünen'inde bu hadisin zayıf olduğunu[267] ifade etmiştir. Ayrıca Tirmizî de Hadis ehlinin Süheyl b. Ebî Hazm ile ilgili tenkitleri sebebiyle bu hadisin garip bir hadis olduğunu[268] ifade etmiştir. Bununla birlikte ikinci rivâyetin bir başka özelliği de İbn Ebî Şeybe'nin ilgili rivâyeti Hz. Peygamber'e dayandırmayıp, İbn Abbâs'a ait bir söz[269] olarak nakletmesidir.

Bu iki rivâyette "men fessera" yerine kelimeler adeta özenle seçilerek "men kâle" ifadesine yer verildiği görülmektedir. Zira tefsir re'ye değil, sema ve nakle raci bir eylemdir. Kur'ân tarihin belli bir döneminde ilk muhataplarına belli bir şey söylediğine göre tefsir de bu ilk söylenen mananın ne olduğunun tespiti işlemidir. Bu bakımdan re'ye dayanan ve büyük oranda öznel fikirlerden oluşan şey tefsir değil te'vîldir. Fakat günümüzde tefsir ve te'vîl kavramları birbirinin yerine kullanılmakta, hatta Kur'ân araştırmacılarının Kur'ân'la ilgili özel fikirleri de çok kere "tefsir" diye adlandırılmaktadır.[270]

Bu durumda, tefsir ve te'vîlin müradif terimler gibi kullanılmasının bugüne özgü olmadığını, erken dönemlerde de bu gibi kullanımlara rastlandığını da[271] ifade etmek gerekmektedir. Tefsir ve te'vîl kelimelerinin aynı anlamda kullanılmaları ile ilgili olarak İbn Arabî, "Tefsir, te'vîl ve mânâ aynı anlamdadır"[272] ve Ebu'l-Abbas Ahmed b.

---

[263] Ebû Dâvud,"İlm" 5; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân" 1.
[264] İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef,* thk. Muhammed b. Usâme b. İbrahim b. Muhammed, Kâhire 2008, X, 43; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*, el-Musned*, Dâru'l-Hadîs. Kâhire, tsz. II, 508; Tirmizî, *"*Tefsîru'l-Kur'ân" 1; Nesâî, *es-Sünenu'l-Kübrâ,* VII , 285.
[265] Kadir Gürler "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2004/1, cilt: III. sy: 5. s. 17-46.
[266] Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 28.
[267] Ebû Dâvud, "İlm" 5.
[268] Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân" 1.
[269] İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef,* X, 43.
[270] Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, s. 67.
[271] Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, s. 67.
[272] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V, 55.

Yahyâ, "Tefsir, mânâ ve te'vîl aynı anlamı ifade etmektedir"[273] derken Zerkeşî, " Tefsir ve te'vîl örfte aynı anlamda kullanılmakla birlikte sahih olan ikisinin de farklı anlamda olduğudur"[274] diyerek iki kavram arasındaki farkları şu şekilde sıralamaktadır.

- Tefsir daha çok kelime ve lafızlarla ilgiliyken te'vîl cümle ve anlamla ilgilidir.
- Te'vîl daha çok ilâhi kitaplarda kullanılırken tefsir bunun dışındaki alanlarda kullanılmaktadır.
- Te'vîl manadaki kapalılığın giderilmesidir. Bu sebeple tefsir rivâyete, te'vîl ise dirâyete dayanmaktadır.[275]

Bununla birlikte, tefsir ve te'vîlin müradif kelimeler gibi kullanılmasının bugüne has olmadığını, erken dönemlerde de bu şekildeki kullanımlara rastlandığını da kabul etmek gerekmektedir. Mesela Taberî (ö. 310/923) tefsir ve te'vîl kavramlarını birbirinin müradifi gibi kullanmıştır. Taberî tefsirini yaptığı âyetlerle ilgili ilk etapta mevcut rivâyet malzemesini senetli olarak aktardıktan sonra rivâyete dayalı farklı açıklamalar arasında tercih yapma yöntemini benimsemiştir. Bu durum dikkate alındığında Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân* adlı tefsirinde tefsir ile te'vîli harmanlayıp, söz konusu iki kavramı bir arada kullandığı söylenebilir. Diğer yandan klasik dönemlerde, "re'y ile tefsir" tabirinin kullanıldığı da bir gerçektir. Ancak "re'y ile tefsir", "re'y tefsiri" gibi tabirlerin kullanılması pek isabetli görünmemektedir. Zira tefsir rivâyet temelli bir olgudur. Tefsir ve te'vîl müradif olarak kullanıldığı takdirde, Kur'ân'ın gerçekten söylediği şeyle, ona atıfla söylenen şey arasında, başka bir deyişle Kur'ân'daki ilk ve aslî anlam ile sonradan ona giydirilen anlamları birbirinden ayırmak imkânsız hale gelir ki bu da günümüzde sıkça rastlandığı üzere öznel fikirlerin "Kur'ân'a Göre" başlığı altında takdim edilmesi gibi ciddi bir yanlışa yol açmaktadır.[276] Durum böyle iken bazı müfessirler "re'y ile tefsir mümkündür" görüşünü benimsemektedirler. Örneğin Kurtubî (ö. 671/1273), "Bazı âlimler tefsirin nakle dayalı olduğu görüşünü savunmuş ve bu konuda Nisâ 4/49. âyetle istidlalde bulunmuşlardır. Ancak bu görüş fasittir" dedikten sonra şunları eklemiştir: Hz. Peygamber'e dayandırılan hadislerdeki Kur'ân'ın re'y ile tefsiri hakkındaki yasak hükmünün "Bir kimse Kur'ân hakkında sadece nakle dayalı olarak konuşsun" şeklinde bir manaya geldiğini söylemek doğru değildir. Zira sahâbîler Kur'ân'ı okumuş fakat onun tefsirinde farklı görüşleri benimsemişlerdir. Onların tefsirle

[273] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 33.
[274] Ebû Abdillah Bedrüddin ez-Zerkeşî, *el- Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru't-Turâs. Kâhire. 1984, II, 149.
[275] Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân,* II, 149-150; Fatih Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*, Uludağ Ünv. Sosyal Bilimler Ens. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa 2008, s. 321.
[276] Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, s. 67-68.

ilgili görüşlerinin tamamı Hz. Peygamber'den işitilmiş değildir. Ayrıca, Hz. Peygamber Abdullah b. Abbas hakkında, "Allah'ım onu din konusunda derin anlayış ve kavrayış sahibi kıl; ona te'vîli öğret."[277] diye de dua etmiştir. Şayet te'vîl, tenzil gibi nakle dayalı olsa idi, o zaman Hz. Peygamber'in İbn. Abbas'a yönelik bu özel duasının bir anlamı olmazdı.[278] Eskiden beri Kur'ân'ın re'y ile tefsir edilip edilemeyeceği konusunda İslâm âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Bu mevzuda birbirine zıt iki tutum sergilemişlerdir. Re'y ile tefsire kendileri cüret etmedikleri gibi âlim, fakih ve din ilimlerinde geniş bilgi sahibi olsalar da başkaları için de caiz olmadığı yönünde görüş beyan etmişlerdir. Zira tefsir Hz. Peygamber'den, Kur'ân'ın inişine şahit olan sahâbe ve bu konudaki bilgileri sahâbeden alan tabiînden rivâyet edilen bir olgudur. Bu tutumun karşısında Kur'ân'ı re'y ile tefsir etmeyi bir sorun olarak algılamayan, bunu bir içtihat olarak değerlendirip, dini alanla ilgili bilgi ve donanımı olan kimselerin makul bir şekilde kâlem oynatmalarında herhangi bir sakınca görmeyen âlimlerin tutumu yer almaktadır.[279]

Re'y ile Kur'ân'ın tefsir edilemeyeceğini savunanların gerekçelerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Re'y ile Kur'ân'ı tefsir, Allah'a karşı ilimsiz (biğayri ilmin) söz söylemek anlamını taşımaktadır ki böyle bir şey de kesinlikle yasaklanmıştır; dolayısıyla da re'y ile tefsir de yasaklamıştır. Re'y ile tefsir yapan müfessir; Allah'ın kastettiği manaya isâbet ettiğini bilemeyeceğinden bu konuda söyledikleri de zandan öte bir anlam taşımayacaktır. Zanna dayalı olarak bir şey ileri sürmek ise Allah'a karşı bilgisizce söz söylemekle aynı anlamı taşımaktadır. Bu bağlamda Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da şöyle buyurduğu ifade edilmiştir: *"Bilmediğin şeyin ardına düşme."* (İsrâ, 17/36)

2. Bu konuda bir diğer dayanak da şu âyettir: *"Biz sana da zikri (Kur'ân'ı) indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara açıklayasın, ta ki düşünüp öğüt alsınlar"* (Nahl, 16/44). Bu âyete göre, Hz. Peygamber'den başka hiç kimsenin Kur'ân'ı açıklama konusunda yetkisinin olmadığı anlaşılmaktadır.

3. Re'y ile tefsirin câiz olmadığı konusunda âyetlerden ayrı olarak bu konuda Hz. Peygamber'den nakledilen sünnetinde Kur'ân hakkında re'y ile konuşmaya izin vermediği ifade edilmiştir. "Kim bile bile bana yalan isnat ederse cehennemdeki yerine hazırlansın. Kim Kur'ân hakkında kendi re'yi ile konuşursa, o da cehennemdeki yerine

---

[277] Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Ebû Muhammed İbn Aşûr, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2002, I, 75.
[278] Ebû Abdillah Muhammed el- Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân, thk*. Abdullah b. Abdu'l -Hasen et-Türkî, Müessetü'r-Risâle, Beyrût 2006, I, 58; Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, s. 68.
[279] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn,* I, 183.

hazırlasın"[280]; "Kim Kur'ân hakkında kendi re'yi ile söz söylerse, isabet etmiş olsa bile hatadadır"[281]

4. Bu noktada ileri sürülen diğer bir gerekçe de şudur: Sahâbe ve tâbiûndan olan kimi âlimlerin açıklamalarından anlaşılmaktadır ki, onlar, Kur'ân tefsirini büyük ve önemli bir alan olarak telakki etmişler ve bu noktada kendi kişisel görüşleri ile hüküm vermekten kaçınmışlardır. Örneğin Hz. Ebû Bekir'in, "Allah'ın kitabı hakkında bilgisizce konuşursam, hangi gök beni gölgelendirir ve hangi yer beni taşır"[282] dediği nakledilmiştir.[283]

Bununla birlikte re'y ile Kur'ân'ın tefsir edilebileceğini savunanlar da şu gerekçeleri ileri sürmüşlerdir:

1. İlk olarak re'y ile Kur'ân tefsirinin câiz olmayacağını benimseyenlerin de yaptığı gibi, Kur'ân'dan âyetler ile kendi görüşlerini savunmak olmuştur. Örnek olarak; "*Hâlbuki onu elçiye ve aralarında yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi."* (Nisâ, 4/83); *"Bu Kur'ân, âyetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsın diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır."* (Sâd, 38/29); *"Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi var?"* (Muhammed, 47/24).

2. Re'y genel anlamda içtihat anlamını taşımaktadır. Bu sebeple re'y ile tefsirin câiz olmaması içtihadın da câiz olmadığı anlamını taşımaktadır. Hâlbuki içtihat kapısı açıktır. Bu yüzden müçtehit, verdiği hükümde isabet de etse hata da etse mükâfatlandırılacaktır.[284]

3. Sahâbe bir yandan Kur'ân okurken, diğer yandan da Kur'ân'ın tefsirinde birbirlerinden farklı fikirler benimsiyorlardı. Bu da onların tefsirde, sadece Hz. Peygamber'den duydukları ile yetinmedikleri anlamını taşıyordu.[285] Zira Allah Rasûlu onlara Kur'ân'ın tamamını değil bir kısmının açıklamasını yapmıştı.[286] Açıklama yapmadığı noktalarda sahâbe kendi içtihadıyla açıklamalarda bulunmaktaydı.

---

[280] Tirmizî,"Tefsîru'l-Kur'ân" 1.
[281] Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân" 1.
[282] İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef,* X, 244.
[283] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn,* I, 183-186; Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 30.
[284] Abdurrahmân b. Abdurrahim el-Mubârekfûrî, *Tuhvetu'l-Ahvezî bi Şerhi Câmii't-Tirmizî*, Dâru'l-Fikr, tsz. VIII, 280; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn,* I, 183.
[285] İbnu'l-Esîr, *Câmiu'l-Usûl fi Ehâdîsi'r-Rasûl*, Mektebetü'l-Halvânî,1969, II, 4; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân,* I, 56.
[286] Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın ne kadarını tefsir ettiği ile ilgili iki görüş bulunmaktadır. Âlimlerden bir kısmı Resûl-i Ekrem'in Kur'ân'ın bir kısmını tefsir ettiğini belirtirken diğer bir kısmı da Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın tamamını tefsir ettiğini ifade etmektedirler. Hz. Peygamber Kur'ân'ın tamamını tefsir etmediğini savunanlar Hz. Âişe'den rivâyet edilen "Peygamber, Cibrîl'in kendisine öğrettiği sayılı

4. Hz. Peygamber Abdullah b. Abbas için; "Allah'ım! Onu dinde fakih kıl ve ona te'vîli öğret" diye dua etmiştir. Bu nedenle te'vîl, sadece rivâyet ve nakille sınırlandırılmış ise Hz. Peygamber'in İbn Abbas için bu şekilde dua etmesinin bir anlamı kalmazdı.[287] O halde, İbn Abbas için söz konusu edilen te'vîl, nakil ve rivâyetten başka bir şey olmalı ki, o da re'y ve içtihatla Kur'ân' tefsir etmek anlamını taşımaktadır.[288]

Re'y ile Kur'ân tefsiri sahâbe döneminde de bulunan bir olgu idi. Sahâbenin bir âyeti nüzûl sebebine dayanarak açıklamaları bir esasa mebni gibi görünse de aslında onların şer'i hükümlerle vakıalar arasında bağlantı kurup sonuca varmaları içtihadidir. Sahâbe arasındaki sebeb-i nüzûllerde meydana gelen ihtilaf bunun en büyük delilidir. Tabiiler devrinde âyetleri kendi re'yleri ile tefsir etme hareketi daha net olarak görülmektedir. Onlar re'y ile yaptıkları tefsirlerde, sadece kendi fikirlerini ortaya koymamışlar, bununla birlikte, aynı dönemde yaşadıkları toplumun düşünsel tasavvurlarını, yaşayışlarını da aksettirmişlerdir.[289] Böylece tarihsel süreçte ortaya çıkan yeni yorumlar genellikle kuşkuyla karşılanmış ve bu yorumlara karşı olumsuz tavır takınılarak yeni yaklaşımlar genellikle toplumun çoğunluğu tarafından tepkiyle karşılanmıştır.[290] Kur'ân'ın yorumu bağlamında ciddi ihtilaflara sebep olan ve siyasi bağlantısı da bulunan muhkem-müteşâbih, mübhemât, âmm-hâss, halku'l-Kur'ân, ru'yetullâh ve te'vîl gibi konular bu türdendir. Mesela, Kur'ân'daki müteşâbihler, sadece mezhepler arasındaki ihtilaflardan birisi değil, aynı zamanda Müslümanlar arasında Kur'ân'ın anlaşılması bağlamında ilk ihtilaf noktalarından ve orta yolu izleyen çevrelerde tefsire karşı olumsuz tavır takınılmasına neden olan konuların başında gelmektedir.[291]

Çeşitli fırkaların Kur'ân'ı kendi ilkeleri, çıkarları ve gelecekleri için yorumlamaları veya âyetleri o şekilde anlamaları, Kur'ân tefsirinin kişisel ve ideolojik tercihlere boyun eğmesi anlamını taşımaktadır. Bu durum, kutsal metnin âdeta yorumcunun elinde oyun hamuru konumuna düşmesi anlamını taşımaktadır.[292] Bu

---

âyet dışında Allah'ın kitabından herhangi bir şey tefsir etmezdi" hadisini delil olarak kabul ederek görüşlerini temellendirmektedirler. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın tamamını tefsir ettiğini savunanlar ise Nahl, 16/44, 64. âyetleri delil olarak kabul etmektedirler. bkz. Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tsz. I, 18; Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân,* I, 78; Abdülhamit Birışık, "Tefsir", *DİA,* İstanbul, 2011, XXXX, 281-290.

[287] İbnu'l-Esîr, *Câmiu'l-Usûl fi Ehâdîsi'r-Rasûl*, II, 4; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân,* I, 58.

[288] Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 31.

[289] Cerrahoğlu*, Tefsir Tarihi*, I, 105.

[290] Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 36.

[291] Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 49-50.

[292] Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 143.

sebeple Kur'ân'ın metinlerini yorumlayan yorumcunun rolü, metni kişisel ve mezhebî isteklere boyun eğdiren bir araca dönüştürecek nitelikte mutlak değildir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, metin eli kolu bağlı bir nesne, yorumcu özgür, bağımsız bir özne pozisyonunda değildir. Bu anlamda metin, dilsel ve anlamsal verilerine bakılmaksızın, bağlamı dikkate alınmaksızın, kesinlikle yorumcunun ideolojisine hizmet eden bir araca dönüştürülmemelidir.[293] Bu sebeplerle selef Kur'ân hakkında bilgisiz ve ilimsiz konuşmayı hoş karşılamamıştır. Hz. Ebû Bekir'in, "Allah'ın kitabı hakkında bilgisizce konuşursam, hangi gök beni gölgelendirir ve hangi yer beni taşır"[294] dediği nakledilmiştir. Ayrıca Hz. Ömer de Kur'ân'ı anlaşılması gerekenden farklı şekilde yorumlayanları eleştirmiştir.[295] Bu konuda Hz. Peygamber'den bir de hadis rivâyet edilmiştir. Bu Rivâyete göre Hz. Peygamber, "Ümmetinin geleceği için üç şeyden korktuğunu" belirtirken bu üç şeyden birisinin de "Kur'ân'ı, içermediği şekilde yanlış yorumlarla tefsir eden kimselerin ortaya çıkışıdır."[296] Ayrıca İbn Abdilberr "Bid'at ehli sünneti terk ederek, sünnetin beyanı aksine Kur'ân'ı te'vîl edince hem kendileri saptılar hem de başkalarını saptırdılar. Biz bu tür aşırılıklardan Allah'a sığınırız "[297] diyerek konunun önemine dikkat çekmiştir.

Selefin, tefsir noktasında bu derece hassas davranmalarından Kur'ân'ın rey ile tefsir edilemeyeceği yönünde bir sonuç çıkarmak, biraz zorlayıcı olsa gerektir. Söz konusu anlatımları, selefin bildikleri konularda söz söyleyip yorum yaptıkları (re'y), bilmedikleri konularda ise söz söylemeyi hüner saymadıkları biçiminde anlamak daha doğru olacaktır. Mesela, Hz. Ebû Bekir'e kelâle hakkında sorulunca; "Size bu konuda kendi re'yimle cevap vereceğim; eğer doğru ise Allah'tan, yanlış ise benden ve şeytandandır" diye cevaplamıştır.[298] Yine aynı şekilde Hz. Ömer de Hz. Osman'a: "Dede (nin mirası) ile ilgili bir re'yde bulundum; eğer ona uymayı uygun görürseniz, uyunuz" demiş, Hz. Osman da ona: "Senin görüşüne uymak rüşttür; Ebû Bekir'in görüşüne uymak ise bir başka güzeldir!" demiştir.[299] Bundan da anlaşıldığı gibi sahâbe

---

[293] Mevlüt Erten, "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)", *EKEV Akademi Dergisi*, Ankara 2001, cilt: 3, sy: 1, s. 83-84.
[294] İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef,* X, 244;
[295] İbn Abdilberr Ebû Yûsuf en-Nemerî, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihî ve mâ Yenbağî fî Rivâyetihî ve Hamlihî,* thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Zuheyrî, Riyad 1994, II, 1202-1204.
[296] Ebû Dâvud Suleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Merâsîl*, thk. Şuayb el-Arnavut, Beyrut 1988, s. 358.
[297] İbn Abdilberr, *Câmiu Beyâni'l-İlm,* II, 1199.
[298] Dârimî, "Ferâiz" 26.
[299] Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîb er-Rahman el-A'zamî, Beyrut 1973, X, 263; Dârimî, "Mukaddime" 52.

Kur'ân'da tam olarak açıklanmamış konularda kendi re'yleri ile çözüm arama yolunu seçmiştir.

Re'y ile tefsir faaliyeti sahâbe döneminde de bulunan bir olgu idi. Onların bir âyeti, nüzül sebebine dayandırarak tefsir etmeleri, bir esasa dayanarak tefsir gibi görünüyorsa da onların hükümlerle vakıalar arasında bir ilişki kurmak gibi bir durum karşısında kalmaları, yine onların kendi görüşleri çerçevesinde oluşmaktaydı. Bu bakımdan sahâbe arasında sebebi nüzullerde bile bir ittifak meydana gelmemiştir. Tabiiler döneminde ise, âyetleri kendi re'yleri ile tefsir etme hareketi daha açık bir şekilde kendini göstermektedir. Onlar re'y ile yapmış oldukları tefsirlerde, sadece kendi fikirlerini ortaya koymamışlar, bununla birlikte, aynı zamanda yaşadıkları cemiyetin fikri tasavvurlarını, yaşayışlarını, harika ve hurafeleriyle birlikte aksettirmişlerdi.[300]

Şunu özellikle belirtmek gerekir ki, gerek klasik dönemde gerekse sonraki dönemlerdeki çalışmalara bakıldığında, re'y ile Kur'ân tefsirini yasaklayan hadislerde geçen "re'y" kavramı, "Herhangi bir asla ya da kitap ve sünnet bilgisine dayanmayan, araştırma yapılmaksızın söylenen, mücerret akıl, hevâ" anlamında tanımlanmış ve de yorumlanmıştır.[301] Ayrıca Paçacı'nın deyişiyle; "Buradaki re'y, çağdaş dönemde genellikle anlaşıldığı gibi, 'salt akıl' değil, geleneğin paradigmatik belirleyiciliğinin dışına çıkma eğilimi taşıyan ve öncüllerini meşrû kelâmî paradigma dışında alan belli bir tür akıldır.[302] Öyle görünüyor ki Kur'ân'ın re'y ile açıklanıp yorumlanmasını yasaklayan rivâyetler, ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasındaki ihtilafların ve buna bağlı olarak nakledilen bağımsız yorumların tefsir kategorisine dâhil edilip edilmemesi noktasında cereyan eden tartışmaların bir yansımasıdır. Bu bağlamda, selef ulemasının re'y ile Kur'ân tefsiri konusunda ihtiyatlı davranmayı salık veren ifadelerinin Hz. Peygamber'e izafe edilerek merfu hadis formuna sokulma ihtimalinden de söz edilebilir.[303] Ayrıca başka bir değerlendirmeye göre, kimi varyantlarında Kur'ân tefsirinde re'ye başvurmayı küfürle itham edecek kadar ağır suçlama içeren bu rivâyetler, Hz. Peygamber'in kendisine inananlara böyle ağır bir suçlama yöneltip yöneltmeyeceği meselesi bir yana, nakilci dogmatik zihniyete sahip çevrelerin naklin

---

[300] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* I, 105; Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 35.

[301] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân,* I, 58; el- Münâvî, *Feydu'l-Kadîr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1972, VI, 190; Ali el-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtih*, thk.Cemal A'ytânî Dâru'l-Kütübi'l- İ'lmiyye, Beyrut 2001, I, 445; el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine 1968, X, 84-85; el-Mübârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, VIII, 277-282.

[302] Mehmet Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?", *İslâmiyât*, cilt: 6, sy: 4, Ankara 2003, s. 91.

[303] Öztürk, *Tefsirin Hâlleri,* s. 75.

yanında aklı da kullanmak isteyen ve tarihte re'y ekolü olarak bilinen akımı zemmetmek için uydurulmuş olabilir. Tarihen Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın re'y ile tefsiri diye ciddiye alınabilecek bir olgu bulunmadığı sabit olduğundan, mantıken de bu ifadenin bir anakronizm ile ma'lûl olduğu, dolayısıyla geç dönemlerin ürünü olması gerektiği kolayca anlaşılır. Diğer yandan, Hz. Peygamber'in böyle bir sözü gerçekten söylediği kabul edilecek olursa, bunun doğuracağı –asırlarca pek çok re'y (dirâyet) tefsiri yazmış olan meşhûr birçok müfessirin töhmet altına sokulması gibi- tehlikeli bir sonucu da kabullenmek gerekeceği unutulmamalıdır. Sonuç itibariyle, bu tür rivâyetlerin aslında peygamber sözü olmayıp, iki zıt grup arasındaki ideolojik bir sürtüşmede, bir tarafın diğerine üstünlük sağlamak amacıyla, Hz. Peygamber'in otoritesinden faydalanmak istemesinin, daha doğru bir ifadeyle, onu istismar etmesinin bir ürünü olduğunu görmek hiç de zor değildir.[304]

Neticede Kur'ân'ın re'y ile tefsir edilmesinden insanların Hz. Peygamber'in otoritesine sığınarak yasaklamaları, Kur'ân'ın yorumunun özgürce yapıldığı bir ortamın mevcut olmadığını betimlemektedir. Bununla varılmak istenen muhtemel hedeflerden birisi; Kur'ân'ı tefsir etme ya da yorumlama işlevinden, hür ve özgürlükçü beşerî birikimi soyutlamaktır. Bu durum geleneğin belirleyiciliğin dışına çıkmama eğiliminin oluşturmuş olduğu bir duruştur ki, bu da başlı başına ideolojik bir okuma[305] olup aynı zamanda sübjektif bir nitelik taşımaktadır.

2.4. Mürtedin Durumu

Kelime anlamı olarak geri çevirmek, kabul etmemek, geldiği yoldan geri dönmek anlamlarını ifade etmek için kullanılan "redd" kökünden türeyen irtidat ve ridde kelimeleri aynı anlamda isim olup dönmek, geldiği yoldan geri dönmek anlamında kullanılmaktadır.[306] Buradaki dönme, bir halden başka bir hale dönmek şeklinde de olabilir.[307] Ayrıca "ridde" kelimesi sadece küfür anlamını ifade ederken, "irtidat" kelimesi hem küfür hem de başka anlamları ifade etmek için kullanılmaktadır.[308]

Terim olarak irtidat; Müslüman bir şahsın kendi iradesiyle herhangi bir baskı söz konusu olmadan islâm dininden çıkmasını ifade etmektedir. Tanımda bulunması

---

[304] M. Hayri Kırbaşoğlu, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", *İslâmiyât*, cilt: 3, sy: 3, Ankara 2000, s. 125-126; Öztürk, *Tefsirin Hâlleri,* s. 75-76.
[305] Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", s. 45.
[306] İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, I, 255; Firuzâbâdi, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 282; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 173; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs.*VIII, 90.
[307] Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs.* VIII, 90; İsfehânî, *Müfredât Elfâzu'l-Kur'ân*, s. 192.
[308] İsfehânî, *Müfredât Elfâzu'l-Kur'ân*, s. 193.

gereken nitelikleri dikkate aldığımızda irtidat ve mürted kavramlarını şu şekilde tanımlamak mümkündür: Akıllı, bülûğ çağına ermiş, erkek veya kadın Müslümanın, bir baskı olmadan irtidat amacı ile, İslâm dininde kesin bir şekilde inanılması gereken inanç esaslarını, tamamen veya kısmî olarak, inkâr etmesi ve bu inkâr durumunu söz, fiil ve istihza gibi yollardan biri ile alenen ortaya koymasına irtidat, bu davranışı sergileyen kimseye de mürted denmektedir.[309] Âyetlerde dinden dönme suçunu işleyen kişinin dünyadaki cezası ile ilgili olarak amellerinin boşa gideceği[310] dışında bir ceza açıkça ifade edilmemektedir.[311] Kur'ân'da ifade edilmeyen mürtedin cezalandırılması meselesi bu mevzuda esas kabul edilen "Kim dinini değiştirirse öldürün!"[312] ve "Allah'tan başka ilah olmadığına, benim de Allah'ın elçisi olduğuma şehâdet eden bir Müslüman'ın kanı ancak şu üç şeyden birisi ile helal olur: Bir cana kıyan, evli olduğu halde zina eden, dinini terk edip cemaatten ayrılan"[313] şeklinde rivâyet edilen iki hadise dayandırılmaktadır.[314] Mürtedin cezası esas olarak bu iki hadise veya aynı hadislerin biraz daha farklı lafızlarla rivâyet edilenlerine dayandırılmaktadır.

İslâm hukukçuları, buluğa ermiş bir kimsenin, herhangi bir baskıya maruz kalmadan, aklı başında olup bilinçli bir şekilde İslam'dan ayrılması neticesinde mürted kabul edileceğini ifade etmişlerdir. Yukardaki hadisleri esas alan İslâm hukukçuları mürted olan kimsenin erkek olması durumunda öldürülmesi gerektiği noktasında ittifak etmişlerdir. Bu durumda olan kimse öldürülmeden önce tövbeye davet edilmektedir. Fıkıhçılar bu konuda Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin uygulamalarını delil kabul

---

[309] Mürted ile ilgili farklı tanımlar ve genel bilgiler için bkz. Ebu'I-Hasen Ali b. Muhmmed b.Habib el-Maverdi, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, thk. Ahmet Câd, Dârü'l-Hadîs. Kahire 2006, s. 94; Şemseddin es-Serahsî, *el-Mebsût*, Dâru'l-Marife, Beyrut, tsz. X, 98-99; İbn Kudame, *el-Muğnî*, thk. Abdulkadir Ahmet Ata, Mektebetü'l-Kahire, 1969, IX, 3; İbnü'l-Hümam, *Fethü'l-Kadir*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, VI, 64; Muhammed Necîb el-Mutiî, *Tekmiletü'l-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, Mektebü'l-İrşâd, Cidde, tsz, XXI, 59; Şemsüddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, VII, 413; Mansûr b. Yunus el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-Kına an Metni'l-İknâ'*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, VI, 167; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1985, VI, 183.

[310] Bakara 2/217; Mâide 5/5; En'am 6/88; Zümer 39/65.

[311] Nihat Dalgın, "Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme ve İnanç Özgürlüğü", *Makâlât* 1999/1, s. 44.

[312] Buhârî, "Cihad" 149, "İ'tisam" 28; Ebû Dâvûd, "Hudûd" 1; Tirmizî, "Hudûd" 25; Nesâî, "Tahrim" 14 ; İbn Mâce, "Hudûd" 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 364, IV, 335, IV, 336, V, 119, XXXVI, 343. Ayrıca Muvatta'da ise "Dinini değiştirenin boynunu vurun" şeklinde rivâyet edilmektedir. Malik b. Enes. *Muvatta,* Mecmûatü'l-Furkân et-Ticâriyye, 2003, "Akdiye" 18.

[313] Buhârî,"Diyât" 6; Müslim, "Kasame" 25, 26; Ebû Dâvûd, "Hudûd" 1; Tirmizî, "Hudûd" 15; Nesâî,"Tahrim" 5,11,14; İbn Mâce,"Hudûd" 1; Dârimî, "Siyer" 11, "Hudûd" 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* I, 491, 502, 512, 534, VI, 120, VII, 431.

[314] Abdurrahman Ateş, "İnanç Özgürlüğünün Sınırı/Kapsamı ve İnanç Özgürlüğü Açısından 'Mürtedin Cezalandırılması'na Dair Bir Değerlendirme", *Kur'ân'ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı-Sempozyum*, Konya, 12-13 Mayıs 2006, s. 190-191.

etmektedirler.[315] Mürted erkeklerin öldürülmesi gerektiği konusunda İslâm âlimleri ittifak etmişlerdir. Kadın mürted ile ilgili olarak ise, Şafiiler, Malikiler ve Hanbeliler öldürülmesi gerektiğini söylerken, Hanefiler aklî ve naklî birtakım deliller ile kadın mürtedin öldürülmesine karşı çıkmışlardır.[316]

Bütün bunlarla birlikte Kur'ân'da ifade edildiği şekliyle dinden dönenlerin cezası uhrevidir, dünyadaki cezası ise amellerinin boşa gitmesi, şaşkınlık ve sapkınlık içinde bir hayat yaşamalarıdır.[317] Zira irtidat hadisesi kişinin iç dünyası ile ilgili olan ve uhrevi cezaya konu teşkil eden bir alan olması dolayısıyla hukuk otoritesinin alanı dışında bir durumdur.[318] Bu açıdan küfür ve irtidat kişi ile Rabbi arasındaki ilişkiye halel getirir ve hatta koparır. Neticede bu kopuş nedeniyle hesap gününde iyilik adına değerlendirilecek bir şey kalmayacaktır.[319]

Mürted hadisesinin İslâm düşüncesindeki durumu ile ilgili bu kısa girişten sonra bu konuda delil olarak ileri sürülen âyetlere müfessirlerin yaklaşımı üzerinde durulacaktır. Mürtedin öldürülmesi konusunda delil olarak kabul edilen âyetlere (Bakara 2/217 ve Mâide 5/54) müfessirlerin nasıl yaklaştıkları ele alınacak ve bir sonuca ulaşılmaya çalışılacak. Bu âyet haram aylarda Müslümanlar tarafından bir müşrikin öldürülmesi ve bunun sonucunda da müşriklerin Müslümanları haram ayda cana kıymalarından dolayı kınamaları üzerine nazil olmuştur. Dolayısıyla âyet "*Sana haram aylarda savaşmanın hükmünü soruyorlar"* şeklinde başlayarak, "*Haram aylarda savaşmak günahtır ancak Allah'ı inkâr, insanları Allah yolundan alıkoymak, inanan insanları Mekke'den çıkarmak Allah katında adam öldürmekten daha büyük günahtır"* şeklinde devam etmektedir. Bu girişten sonra âyet, müşrikler sizi dininizden döndürmeye çabalıyorlar, şayet sizden biri müşriklerin bu çabaları üzerine dininden dönerse bütün yaptığı iyi ameller boşa gittiği gibi ahirette de ebediyen cehennemde kalacaktır diyerek Müslümanları uyarmaktadır. İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil, bu

---

[315] Bu konu ile ilgili geniş açıklama için bkz. Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbâr,* Beytü Efkâri'd-Devliyye, Lübnan 2004, s. 1458-1459; Cemalüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf Zeylaî, *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, Dâru'l-Kıble Li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Cidde, tsz. III, 456-461; Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâi fî Tertîbi'ş-Şerâ'i,* Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 22003, IX, 531; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu,* VI, 186-188.

[316] Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâi*, IX, 532-533; Zuhaylî*, el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, VI, 186.

[317] Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kâğıtçılık T.L.Ş., İstanbul 1955, I, CCI-CCII (209-210).

[318] Recep Ardoğan, "Tarihsel Nedenler ve Teorik Sakıncalarıyla İslâm'da İrtidatın Cezalandırılması-Teolojik Yaklaşım", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy: 26, 2015, s. 329; Şükrü Aydın, "Kur'ân Açısından Dinden Dönme (İrtidat) ve Cezası", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 10. sy: 54. 2017, s. 962.

[319] Aydın, "Kur'ân Açısından Dinden Dönme (İrtidat) ve Cezası", s. 963.

âyetin tefsirinden dinden dönenin öldürülmesi ile ilgili herhangi bir görüş zikretmediği gibi bu konuda delil kabul edilen hadislerden de söz etmemektedir.[320] Bu da Mukâtil'in, dinden dönen kimse için dünyevî bir cezayı kabul etmediği anlamına gelmektedir. Taberî de âyetin nüzûl sebebini anlattıktan sonra, dinden dönüp, tövbe etmeden kâfir olarak ölen kişinin iyi amellerinin boşa gideceği, bu sebeple ahirette ebedî olarak cehennemde kalacağı şeklinde tefsir etmekte ve o da mürtedin dünyada cezalandırılmasını salık veren hadislerden söz etmemektedir.[321] Bakara sûresi 217. âyetin tefsirinde Mâtürîdî ölüm cezasından söz etmemektedir. Böyle kimselerin amellerinin dünya ve ahirette boşa gideceği ifade edilmektedir. Zira amellerin dünyada boşa gitmesi, bu amelleri işleyen kimsenin yaptığı hayırlar ve dine olan bağlılığı nedeniyle toplum nazarında elde ettiği saygı, üstün tutulma ve hayırla yâd edilmenin yok olması şeklinde kendini göstermektedir. Böylece dinden dönen kimsenin, elde ettiği iyi sonuçlar yok olduğu gibi toplum nezdinde köpek ve domuzdan daha aşağı bir yaratık menzilesine düşecektir. Mürtedin iyi amellerinin ahiret hayatında boşa gitmesi ise işlediği güzel amellerin mükâfatının yok olması anlamına gelmektedir. Kaldı ki kişinin ahiret hayatında mükâfat elde etmesi için dünyada iken iyi ameller işlemekle birlikte bu amelleri Yüce Allah'ın huzuruna çıkarması da gerekmektedir.[322] Görüldüğü üzere Mâtürîdî, bu âyetten hareketle dinden dönen kişinin öldürülmesi gerektiği ile ilgili dünyevi herhangi bir cezadan bahsetmemektedir. Ayrıca âyetin tefsirinde ilk dönem müfessirlerinin görüşlerine paralel bir yaklaşım göstermektedir.

Zemahşerî de bu âyetin tefsirinde dinden dönenen kişi mürted olarak öldüğü takdirde işlediği iyi amellerin mükâfatının dünya ve ahirette boşa gideceğini belirterek,[323] dinden dönenlerin dünyada cezalandırılması ile ilgili olarak herhangi bir görüş ifade etmemektedir.

Râzî ilgili âyette geçen *"amellerin boşa gitmesi"* bölümünü irtidat eden kimsenin yakalandığı zaman öldürülmesi, bu tür kimselerle savaşılıp mücadele edilmesi, müminlerden herhangi bir dostluk ve yardım görmemesi, mümine olan hanımının ondan bâin talak ile ayrılması ve Müslüman akrabalarına mirasçı olamaması şeklinde açıklamaktadır. Bu onların dünyadaki cezasıdır. Ahirette ise hiçbir sevap elde

[320] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 187.
[321] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, III, 660-666.
[322] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 115. Ayrıca Nesefî ve Ebüssuûd Efendi de bu âyetin tefsirinde mürted için dünyevî bir cezadan söz etmemektedirler. Bkz. Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, I, 181; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, I, 339.
[323] Zemahşerî, *el-Keşşâf* , I, 259. Benzer yorumlar için bkz. Hâkim el- Cüşemî, *et-Tehzîb fî Tefsîr*, I, 872.

edemeyecekler ve ebediyen cehennemlik olacaklardır.[324] Görüldüğü üzere Râzî mürtedin dünyadaki cezasını açıklarken ölüm cezasını da zikrederek âyeti ilk dönem müfessirlerinden farklı anlamaktadır. Razî fıkhî konularda Şâfiî mezhebine bağlı olduğundan konuyu fıkhî açıdan ele almakta ve mürtedin öldürülmesi gerektiğini savunmaktadır.

Tûsî ise dinden dönen kişinin yaptığı güzel davranışların hiç işlenmemiş gibi olacağını ifade etmektedir.[325] Ayrıca bu tür kimseler için dünyevi bir cezadan söz etmemektedir.

Mâide sûresi 54. âyette yer alan *"sizden kim dininden dönerse"* ifadesini Taberî Peygamberin vefatından sonra dinden dönenlerin olacağını önceden haber verdiğini savunmaktadır. Ona göre Yüce Allah dinden dönen bu kimselerin yerine Allah'a, Resulüne bağlı olup dinden dönmeyen kimseleri getirmeye kadirdir.[326] Mukâtil ise Uhut savaşında Müslümanların yenilmesi sebebi ile birtakım kimselerin dinden dönmeleri ile ilişkilendirmektedir.[327] Ancak iki müfessir de bu âyeti mürtedin öldürülmesi ile ilişkilendirmemişlerdir.

Mâtürîdî'ye göre ise bu âyet bir topluluktan söz etmektedir. Zira bundan kasıt bir veya birkaç kişi olsaydı yakalanır, hapsedilir, tekrar İslam'a dönmeyi kabul etmezse öldürülür. Ancak bir topluluk İslam'dan dönecek olsa, tıpkı Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) yaptığı gibi onlarla savaşmak gerekir.[328] Her ne kadar Mâtürîdî bu âyetten hareketle mürtedin öldürülmesi gerektiğini ifade etmese de âyetle ilgili yaptığı yorumda müellifin dinden dönen kimselerin öldürülmesi kanaatini taşıdığını söylemek mümkündür.

Zemahşerî ise ilgili âyet hakkında yorum yaparken dinden çıkan kimselerin on bir fırkadan oluştuğunu (on bir olay), bu olaylardan üçünün Hz. Muhammed (s.a.v.) döneminde, yedisinin Hz. Ebû Bekir (r.a.) döneminde, birinin ise Hz. Ömer (r.a.)

---

[324] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VI, 394; Beydâvî ise Râzî ile aynı ekolden olmasına rağmen bu âyetin tefsirinde mürted için dünyevî bir cezadan bahsetmemektedir. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I, 137.

[325] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 208. Benzer yorumlar için bkz. Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* II, 63; Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 171-172.

[326] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, VIII, 517-518.

[327] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 485. Mürted hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Osman Kurt, *"Yahudilik'te, Hristiyanlık'ta ve İslâm'da İrtidat"*, C. Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 2000.

[328] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 541. Nesefî ise bu âyet gelecekte dinden dönenlerin olacağını önceden haber verdiğinden Hz. Peygamberin nübüvvetine delil olduğunu, aynı zamanda Hz. Ebû Bekir mürtedlerle savaştığından dolayı onun hilafetini de ispat ettiğini savunmaktadır. bkz. Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî,* I, 454.

döneminde meydana geldiğini belirtmektedir.[329] Bu olaylarda dinden dönenlerin öldürüldüğünü ifade etmesi Zemahşerî'nin dinden dönen kimselerin öldürülmesi kanaatini taşıdığı söylenebilir.

Râzî bu âyette yer alan *"Ey Müminler! Sizden kim dinden dönerse, Allah onların yerine Allah'ı seven, Allah'ın da kendilerini sevdiği kimseleri getirir"* kısmının gelecekten haber verdiği için Kur'ân'ın bir mûcizesi olduğunu savunmaktadır. Ayrıca bu âyetin dinden dönenlerle mücadele edip onları öldürmesi sebebiyle Hz. Ebû Bekir'in halife olacağının bir işareti olduğunu belirtmektedir.[330] İmâmiyye ise bu âyetin Hz. Ali'nin halife olacağına işaret ettiğini ancak mürtedlerle mücadele eden kişinin Hz. Ebû Bekir olması hasebi ile âyetin Hz. Ali'den söz etmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır. Tûsî ise tam tersine bu âyetin Hz. Ali'nin halife olacağının delili olduğunu belirtmektedir. Zira âyette yer alan *"müminlere karşı şefkatli, kâfirlere karşı izzetli"* olan kişinin Hz. Ali olduğunu savunmaktadır.[331] Her iki müfessirde fikirlerini mürtedler ile savaş üzerine bina ettiklerinden bu âyetten hareketle dinden dönenlerin öldürülmesini savunduklarını söylemek mümkündür.

Sonuç olarak**,** Mürtedin öldürülmesi için delil olarak kabul edilen âyetler dikkatli bir şekilde incelendiği takdirde, toplumun birliği ve beraberliğine karşı bir eylemle suçlanmayan pasif mürtedlerin öldürülmesi ile ilgili doğrudan bir ifade yer almadığı gibi bir işaret de bulunmamaktadır. Hz. Peygamber döneminde elbette dinden dönmeler olmuştur. Ancak siyer kaynaklarından öğrendiğimize göre bu dönemdeki mürtedler sadece İslam'dan ayrılan pasif kimseler değil, aynı zamanda Müslümanların varlığı ve bütünlüğü aleyhinde düşmanla iş birliği yapan kimselerdi. Dolayısıyla bu tür kimseler ya müşriklerin safına geçiyorlar veya kendileri bir gurup oluşturarak Müslümanlara karşı faaliyetlerde bulunuyorlardı. Kaldı ki hiçbir toplum kendi aleyhine silahlı eylemde bulunan kimseleri cezasız bırakmamaktadır. O halde Hz. Peygamber döneminde mürted kelimesinin eylem suçlusu anlamında kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu sebeple "Dinini değiştireni öldürün" hadisi belli bir müddet içinizde sizden biri gibi yaşadığı halde sizden ayrılarak size karşı düşmanla bir olup eyleme kalkışanı öldürün şeklinde

[329] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 644-646. Hâkim el-Cüşemî bu âyetten çıkarılan hükümleri sıralarken dinden dönenlerle savaşmanın vacip olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple Cüşemî'nin de mürtedin öldürülmesi kanaatini taşıdığı söylenebilir. bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fî Tefsîr*, III, 2001.
[330] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XII, 378; Benzer görüşler için bkz. Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, II, 131-132.
[331] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, III, 556; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* III, 294.

anlaşılmalıdır. Nitekim tarihi olaylar da bunu doğrulamaktadır.[332] İlk dönem müfessirlerinin konu ile ilişkilendirilen âyetleri tefsir ederlerken sadece iyi amellerinin boşa gideceği ve ahirette ebedî olarak cehennemde kalacaklarını belirtmeleri siyasi eylemde bulunmayıp kendi halinde yaşayan mürtedin öldürülmeyeceğini göstermektedir. Bakara sûresi 217. âyetine Mâtürîdî, Zemahşerî ve Tûsî'nin ilk dönem müfessirlerinin yorumlarına benzer yorumlar yaptıkları görülmüştür. Onlar bu âyetten hareketle dinden dönen kimseye dünyevî bir ceza öngörmemişlerdir. Sadece amellerinin sevabının boşa gideceği ve ebedî cehennemde kalacağını belirtmişlerdir. Râzî ise ilk dönem müfessirlerinden ayrılarak bu âyete göre mürtedin yakalandığı takdirde öldürülmesi gerektiği şeklinde bir görüş belirterek kendi fıkhî ekolüne göre âyetten hüküm çıkardığı görülmektedir. Konu ile ilgili olan Mâide sûresi 54 âyet ile ilgili olarak ilk dönem müfessirleri mürtedin öldürülmesi konusunda herhangi bir görüş belirtmemişlerdir. Mâtürîdî bu âyetin topluca dinden dönmekten bahsettiğini bir veya birkaç kişi olsaydı öldürülürler derken mürtedin öldürülebileceği kanaatini taşıdığı ve bu âyetin tefsirinde ilk dönem müfessirlerin yorumlarına aykırı görüş beyan ettiği görülmüştür. Zemahşerî, Râzî ve Tûsî bu âyeti Hz. Ebû Bekir dönemi olayları ile ilişkilendirerek dinden dönenlerle savaşılması, dolayısıyla öldürülmesi gerektiği kanaatini taşıdıkları görülmüştür. Bu sebeple onlar da bu âyeti ilk dönem müfessirlerden farklı tefsir etmişlerdir.

[332] Hamza Aktan, "Bazı Yanlış Telâkkilerin Kur'ân Hakemliğinde Yeniden Değerlendirilme İhtiyacı", *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (23-27 Kasım 1998),* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, s. 269-270. Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Sami Kılınçlı, "Velâyet, Hicret ve Nifak Bağlamında İrtidat", *Bilimname* XXXVIII, 2019/2, s. 421-448; Yener Öztürk, "Kur'ân ve İnanç Hürriyeti", *DÜİFD*, cilt: VII., sy: I. Diyarbakır 2005, s. 105-111; Kaşif Hamdi Okur, "İslâm Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım Üzerine Bazı Düşünceler", *Gazi Ünv. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2002/1, s. 352; Hacer Şahinalp, "Din Hürriyeti Bağlamında Din Değiştirme Hürriyeti: İrtidat", *İÜİFD,* Güz 2013/4(2), s. 113; Mehmet Köroğlu, "İslâm Hukukunda Ölüm Cezasını Gerektiren Suçlar", *Ata. Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 43, Erzurum 2015.s. 233-235.

BÖLÜM III

KELÂMIN TEFSİR ÜZERİNDEKİ METODOLOJİK ETKİSİ

3.1. Muhkem-Müteşâbih

Müteşâbih âyet meselesi eskiden beri İslam âlimleri tarafından tartışılan konular arasında yer almaktadır. Bu kavramın ne ifade ettiği hakkında birçok görüş bulunmaktadır.[333] Bu kavramdan kasdedilenin, anlaşılması için ciddi çaba ve tefekküre ihtiyaç duyulan, kapalı ve birden çok anlamı olduğundan dolayı açıklanmaya ihtiyaç duyulan âyetler olduğu ifade edilmiştir.[334] Oysa Kur'ân'daki herhangi bir âyetin geldiği anda hazır bulunan muhataplar tarafından anlaşılmadığını söylemek mümkün görünmemektedir.[335] O halde müteşâbih kavramını iki şeyin birbirine benzemesinden dolayı birbirinden ayırdedilemeyip, birbirine karıştırılması şeklinde anlamak meseleyi daha anlaşılır kılmaktadır. Başka bir ifade ile müteşabibihât, dünyadaki varlıklar için kullanılan kavramların insan aklının idraki dışında kalan metafizik konular ve özellikle Allah ile ilgili olarak kullanılması neticesinde ve bunlar arasındaki benzerliğin meydana getirdiği anlama problemi olduğu söylenebilir.[336] Hz. Muhammed'in yaşadığı toplumun günümüze göre yazılı kültüre sahip bir kanun toplumu değil; sözlü kültüre sahip bir töre toplumu olduğu bir gerçektir. Dolayısıyla böyle bir toplumda araştırmaya, incelemeye dayanan farklı düşünce ve fikirlere rastlamak imkânsız bir durumdu. Bilim ve felsefenin olmadığı bu toplumda kelimeler ve kavramlar günümüzde olduğu gibi soyut-somut, maddi-manevi şeklinde bir ayırıman tabi tutulmadığı görülmektedir. Bütün bu kelimeler tek kelime ile karşılanmakta idi. Mesela hem Allah'ın hem de insanın önünde yere kapanmak anlamında secde, tek bir kelime olarak kullanıldığı gibi Allah'a veya insana teşekkür için de tek kelime (şükr) kullanılıyordu. Ayrıca onların fizik- metafizik veya cevher-araz şeklinde bir ayırımdan da heberleri yoktu.[337] Bu sebeple felsefe ve kelâmın ortaya çıkıp bu tür kavramları farklı farklı kelimelerle ifade etmeye başlaması ile müteşâbih konusu da sorun haline gelmiştir.

---

[333] Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, III, 163-165.
[334] Hayri Kırbaşoğlu, "Müteşabihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", *1. Kur'ân Sempozyumu, Tebliğler- Müzakereler,* 1-3 Nisan 1994, s. 367.
[335] Halil Hacımüftüoğlu, *Türkçe Kur'ân Tercümelerinde Metot Sorunu*, A. Ü. Sosyal Bilimler Estitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2006, s. 127-128.
[336] bkz. Kırbaşoğlu, "Müteşabihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", s. 368-369.
[337] Halil Hacımüftüoğlu, *Kral Tanrı Allah'ın Krallığı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011, s. 45-48.

Muhkem kavramı lügatte, menetmek, engel olmak ve alıkoymak manalarına gelen *"hkm*" mastarından türemiş olup "if'al" kalıbında ism-i mef'ûldür. Zulmü engellediği için yargıca "hâkim",[338] binicisine itaatsizlik eden ata engel olduğundan dolayı gemin her iki yanına bağlı olan kısmına da "hakeme" denilmektedir.[339] Yine bu kökten türeyen "ihkâm" mastarı da bir şeyi sağlam yapmak, dış etkilere ve bozulmalara karşı korumak, kişiyi kötü davranmaktan menetmek anlamlarına gelmektedir.[340] Bu kalıbın ism-i mef'ûlü olan muhkem kelimesi, güçlü, sağlam, sağlam kılınmış, dayanıklı, isabetli gibi anlamlara gelmektedir.[341] Mesela "binâun muhkemun" şeklinde kullanıldığında bununla sağlam bir şekilde yapılmış, dıştan yapılan saldırılara karşı korunaklı bina kastedilmektedir.[342] Kısaca muhkemin, sözlük anlamı itibarıyla sağlam, korunaklı, kuvvetli, bozulmamış, mükemmel gibi anlamlara geldiği söylenebilir. Terim olarak muhkem, manası açık ve tek olup, başka bir manaya ihtimali olmayan, nazım ve te'lifi yönüyle ihtilafa yol açmayacak şekilde manası açık olan âyetleri ifade etmektedir.[343] Ayrıca Cürcânî (ö. 816/1413), muhkemi terim olarak "tebdil, tağyir, tahsis, te'vîl ve neshten uzak, net olarak anlaşılan nas"[344] şeklinde tanımlamaktadır. Başka bir ifade ile hâricî bir açıklamaya ihtiyaç duyulmadan manası kolaylıkla anlaşılan, Kur'ân'daki helal, haram, ibadetler, güzel ahlak ve muamelat gibi ahkâma dair âyetler muhkem olarak isimlendirilirler. Bu yüzden muhkem âyetler Kur'ân'ın anlaşılmasında esas ölçü olarak kabul edilmektedirler.

Muhkem kelimesi Kur'ân'da biri tekil bir şekilde ve sözlük anlamında,[345] diğeri de çoğul ve teknik anlamıyla[346] olmak üzere iki âyette yer almaktadır.[347]

Müteşâbih ise, *ş-b-h* kökünden türeyen, tefâül vezninde ism-i fâil kalıbında bir kelimedir. Sözlükte benzeşme, iki şeyin biri diğeri zannedilecek şekilde birbirine

---

[338] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 141; Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 68.
[339] Halîl b. Ahmed Ebû Abdirrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn Müretteben alâ Hurûfi'l- Mu'cem,* thk. Abdülhaid el-Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 343; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* XII, 144; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, II, 91; Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân,* II, 68.
[340] Firuzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1095; Tuncay Başoğlu, "Muhkem", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 42.
[341] İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh*, thk. Abdulğafur Attar, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1979, V, 1902; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 206; İbn Manzûr*, Lisânu'l-Arab*, XII, 143.
[342] Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn*, II, 1489.
[343] Zürkânî, *Menâhilü'l–İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 214; Suyûtî*, el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 2; Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 68-69.
[344] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 218.
[345] Muhammed 47/20.
[346] Âl-i İmrân 3/7.
[347] Zülfikar Durmuş, "Mutezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelenmesi" *Marife* yıl: 3, sy: 3, kış 2003, s. 262.

benzemesi anlamında kullanılmaktadır.[348] Benzer şeylere müteşâbih denir.[349] Kısaca müteşâbih, insan zihninin birbirinden ayırt edemeyecek şekilde iki şeyin birbirine benzemesi demektir.[350]

Teşâbehe fiili ve ondan elde edilen müteşâbih kelimesi Kur'ân'da iki şeyin birbirine benzemesi ve benzerlikleri sebebiyle iki şeyin birbirine karıştırılması şeklinde iki anlamda kullanılmaktadır.[351] Bakara 118.âyet " تَشَابَهَتْ قُلُوبُهم " ile En'âm 141. âyette "وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّان مُتشابِهًا و غيرَ مُتشابِه" yer alan "teşâbehe" ve "müteşâbih" kelimeleri "birbirine benzeyen iki şey" anlamında kullanılmaktadır. Bakara 70.âyet " إِنَّ البَقَرَ تَشابَهَ عَلَيْنا" ile Ra'd 16. âyetin "فتشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِم" ifadelerinde yer alan "teşâbehe" fiilleri "benzerliklerinden dolayı birbirine karıştırmak, ayıramamak" anlamında kullanılmaktadır.

Ancak pek çok İslâm âlimi Âl-i İmrân sûresi 7. âyetinde geçen müteşâbihât kelimesinin "muhkemin zıddı, maksadı zor anlaşılan, muğlak, kapalı" anlamına geldiğini belirtmişlerdir.[352] Ne var ki müteşâbihât ile ilgili olarak yapılan bu yorumda teşâbehe fiilinin zikredilen iki anlamından sadece biri göz önüne alınmış olup diğeri büyük oranda ihmal edilmiştir. Oysa bu kavramla ilgili esas nokta "iki şeyin birbirine benzemesi" olmalıdır. Zâten kelimenin kök anlamı da bunu ifade etmektedir.[353]

Hûd 11/1. âyette Kur'ân âyetlerinin muhkem kılındığı ifade edilmekte, Zümer 39/23.âyette de Kur'ân müteşâbih bir kitap olarak tanıtılmaktadır. İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre bu âyetler arasında herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Zira Kur'ân'ın tümüyle muhkem olması ilâhî kelâm sıfatı taşıması, lafız ve manasının erişilmez bir üstünlüğe sahip olması şeklinde anlaşılmaktadır. Doğruluk, sağlamlık, mükemmellik, lafız ve muhteva bakımından erişilmez üstünlük, insanlığa rehberlik ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini temellendirme açısından da bütünüyle müteşâbih olduğu kabul edilmektedir.[354] Ancak müteşâbih konusundaki asıl ihtilaf, Kur'ân'ın birtakım âyetlerinin muhkem bir kısmının ise müteşâbih olduğunu ifade eden şu âyet üzerinde meydana gelmiştir:

---

[348] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, 503-504; Firuzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1247; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, I, 394; Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 204.
[349] İbn Fâris. *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, II, 243.
[350] Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn*, II, 1437; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 309.
[351] Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, I, 493; İbn Manzûr*, Lisânu'l-Arab*, XIII, 503-504.
[352] Taberî*, Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, V, 192; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 351; Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, I, 237; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII, 138.
[353] M. Hayri Kırbaşoğlu, "Müteşâbihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", *I. Kur'ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları: 1, Ankara 1994, s. 369.
[354] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII, 138-139; Mustafa Öztürk, *Kur'ân*, T*efsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 108; Yavuz, "Müteşâbih", XXXII, 204.

"O, sana kitabı indirendir. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar Kitabın anasıdır. Diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar 'Ona da inandık, hepsi Rabbimiz katındandır' derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar."[355] Bu âyette Kur'ân âyetlerinin muhkem veya müteşâbih olduğu ifade edilmekle birlikte müfessirler âyette yer alan muhkem ve müteşâbih kavramlarının anlamları konusunda ihtilaf etmişlerdir.[356] Âyetle ilgili bir diğer ihtilaf ise, müteşâbihin Allah'tan başkası tarafından bilinip bilinemeyeceği meselesidir.[357] Söz konusu tartışma âyette yer alan "وَالرّاسِخُونَ في الْعِلْم" *"ilimde derinleşmiş olanlar"* ifadesidir. Müteşâbih âyetlerin te'vîlinin ilimde derinleşenler tarafından bilinebileceği kanaatini taşıyanlar bu ifadeyi atıf cümlesi kabul edip âyeti şöyle anlamlandırmaktalar: *"Oysa onun (müteşâbihin) gerçek manasını ancak Allah ve ilimde derinleşenler bilir"*.[358] Müteşâbihin Allah'tan başkası tarafından bilinemeyeceğini iddia edenler ise bu ifadeyi ibtidâ cümlesi olarak kabul ederek âyeti şöyle yorumlamaktadırlar: *"Oysa onun manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar (acziyetini itiraf ederek) 'Ona inandık hepsi Rabbimiz katındandır.' derler*."[359] Ancak bu âyette yer alan "ilimde derinleşenler" in kime delalet ettiği de önemli bir konu olduğu açıktır. Her ne kadar bununla ilgili farklı yorumlar olsa da bu ibârenin Ehl-i Kitap ulemasına karşılık geldiği söylenmektedir.[360]

Diğer yandan âyetin anlamının doğru olarak tespit edilebilmesi için nüzûl sebebinin bilinmesi önem arz etmektedir. Siyer, tabakât ve tefsir kitaplarında Âl-i İmrân 3/7. âyetin nüzûlüne dâir iki farklı rivâyet bulunmaktadır. Bir rivâyete göre Kur'ân'da yer alan mukattaa harflerinden hareketle İslâm'ın ve ümmetin ömrünü tespit etmeye

---

[355] Âl-i İmrân 3/7.

[356] Muhkem ve müteşâbih kelimelerinin anlamları ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân,* V, 192-197; Ebû Bekir Ahmed er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Dâru'l-İhyâ li't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1996, II, 280-282; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, III, 163-165; Durmuş, "Mutezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelenmesi" s. 262; Kırbaşoğlu, "Müteşâbihat Konusundaki Yaklaşımların değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", s. 364-365.

[357] Âyetteki durak işaretinin nerede olacağına dair geniş bilgi için bkz. Yusuf Işıcık, *Kur'ânı Anlamada Temel Bir Problem (Te'vîl)*, Esra Yayınları, İstanbul 1997, s. 70-75.

[358] Bu konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Muhammed Hâdî Marifet, *et-Te'vîl fi Muhtelifi'l-Mezâhib ve'l-Âra,* el-Cem'ül-'Âlemiyye, Tahran 2006, s. 24-28.

[359] Mecduddin Muhammed b. Yakub el- Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs.* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, s. 55; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, I, 354; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 3; Mansur Yayla, "Sünnî-Şiî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu-İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği*", İlahiyat Akademi Dergisi*, sy: 10, 2019, s. 110.

[360] Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs.* s. 55; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 264; Öztürk, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, s. 109-110.

çalışan Yahudilerin bu davranışlarının hatalı olduğunu belirtmek için bu âyetin indiği söylenmiştir.[361] Mukâtil ve Taberî gibi bazı erken dönem tefsircileri âyetin bu rivâyette anlatılan olay üzerine nazil olduğu görüşünü savunmaktalar.[362] Ne var ki İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi kimi müfessirler ise söz konusu rivâyetin problemli olduğuna dikkat çekmişleridir.[363]

Âyetin nüzûl sebebi ile ilgili rivâyet edilen ikinci rivâyette ifade edildiğine göre Necranlı bir grup Hristiyan Hz. Peygamber'e gelip, onunla Hz. İsâ'nın kimliğini tartışmaya açarak şöyle demiştir: "Sen İsâ'nın Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir ruh olduğunu söylemiyor musun? diye sorarlar. Hz. Peygamber "evet" diye karşılık verince onlar "artık başka bir söze gerek kalmadı" deyip Hz. İsâ'nın tanrı vasfına sahip olduğu görüşünü savunurlar. Bu arada Hz. Peygamber onları İslam'a davet edince, "biz senden daha önce Müslüman olduk" şeklinde karşılık verirler. Bunun akabinde Hz. Peygamber, "İsa'yı Allah'ın oğlu olarak kabul edecek, domuz eti yiyecek, haça tapınacaksınız, sonra da kendinizi Müslüman olarak kabul edeceksiniz, bu olacak şey değil" şeklinde bir söz söyler. Bu tartışma sırasında heyette bulunanlar Hz. Peygamber'e İsâ'ın babasının kim olduğunu sorarlar, bunun üzerine Âl-i İmrân sûresinin ilk seksen küsur âyeti nazil olur.[364]

Aslında Âl-i İmrân sûresinin ilk atmış küsur âyeti incelendiği zaman Necran Hristiyanları ile ilgili rivâyette anlatılan olayın söz konusu âyetin gerçek sebeb-i nüzûl olduğunu söylemek mümkündür.[365] Zira sûrenin bu âyetlerinde Yüce Allah'ın eş ve ortaktan tenzîhi belirtilmekte akabinde Tevrat ve İncil'in Allah tarafından gönderildiği gibi Kur'ân'ın da kaynağı itibariyle ilâhî olduğu vurgulanmaktadır. Devamında Kur'ân'ın kimi âyetlerinin muhkem kimi âyetlerin de müteşâbih olduğu belirtilmektedir. Bu kapsamda müteşâbih âyetlerin te'vîlinin peşine düşenlerin, bu konudaki hakikati kabulden imtina eden kimseler oldukları vurgulanmaktadır. Özellikle

---

[361] Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, Dâru Tîbe, Riyad 1989, II, 9; Ebû Muhammed İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafîz eş-Şiblî,1955, I, 546-547.

[362] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 264; Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, V, 199.

[363] Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Müessetü Kurtuba, Kahire 2000, I, 257; Ahmed Hasan Ferhâd, "Meâni'l-Muhkem ve'l-Müteşâbih fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelletü'ş-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, III/5, Kuveyt 1986, s. 142-208; Öztürk, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, s. 110.

[364] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, V, 205; Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, II, 9; Ebü'l-Hasen el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl,* Dâru'l-Meymân, Riyad 2005, s. 217-218; İbn Ebû Hâtim (Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî), *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Esat Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nezzâr Mustafa el- Bâz, Riyad 1997, I, 585; Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr,* thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire 2003, III, 441-442; İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, Yarın Yayınlar, İstanbul 2015, II, 441-448.

[365] Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs.* Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2000, VII, 114.

35-61.âyetlerde Hz. İsâ ile ilgili tafsilatlı bilgiler verilmekte, Allah tarafından yaratılmış olmaları açısından Adem ile İsâ arasındaki benzerliğe işaret edilmektedir. Son olarak Hz. İsâ hakkında bu anlatılanlara rağmen hakikati çarpıtanlara Hz. Peygamber'in lanetleşme teklifinde bulunması istenmektedir.[366]

Özetle Âl-i İmrân sûresinin Allah'ın birliği ve O'nun zâtına yakışmayan sıfatlardan tenzîhi ile başlaması, Hristiyanların Hz. İsâ ile ilgili yanlış tasavvurlarına bir cevap sadedindedir. Dolayısıyla 7.âyette yer alan "müteşâbih" ve "te'vîl" kavramları da Hz. İsâ'nın Kur'ân'da yer alan[367] Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir ruh olması ile alakalıdır. Bu açıdan te'vîl bilindiği şekliyle bir yorum ameliyesi olmayıp, Hz. İsâ'ın söz konusu sıfatlarının gerçek mana ve mahiyetini belirleme iradesine delalet etmektedir. Binaenaleyh Hz. İsâ'nın "Rab" veya "Efendi" manasında kullandığı "Baba" kelimesine hulûl ve teslis doktrinlerini destekleyen bir anlam yüklemek veya İsâ'nın Allah'tan bir ruh (رُوحٌ مِنْه) ve kelime (كَلِمَتُه) olduğunu ifade eden Nisâ 4/171. âyetindeki[368] ifadeleri Hz. İsâ'nın ilahlığına yormak mütaşâbihin te'vîli anlamındadır. Bu durumda âyette geçen "fitne" kelimesi Hz. İsâ hakkında haddi aşmak, ölçüsüz davranmak şeklinde bir anlama gelmektedir.[369]

Âyetin nüzûl sebebi ile ilgili olarak anlatılan rivâyetlerden şunu anlamak mümkündür: Gerek Necran Hristiyanları gerekse Yahudiler, mahiyet ve keyfiyet itibariyle aklın sınırları dışında kalan birtakım hakikatler ve gelecekte meydana gelecek bazı gaybî hadiselerle ilgili olarak gayeleri doğrultusunda birtakım bilgiler ortaya koymak istemişler, buna mukabil Yüce Allah, bu âyet vesilesiyle bunun muhal bir durum olduğunu beyan etmiştir.[370]

Neticede Allah dışında kimsenin bilemeyeceği müteşâbihler, kıyametin kopması, ümmetin eceli gibi gelecekte olacak hadiseler veya gayb olduğundan bilinmesi muhal olaylar olduğu gibi Allah'ın zât ve sıfatı ile ilgili olup, mahiyet ve hakikati aklı aşan gerçekler de olabilir.[371] Nitekim İbn Teymiyye de gayba ait durumları, cennet ve cehennemin nitelikleri, Allah'ın sıfatları gibi konuların sadece Allah tarafından bilindiğini ve bunları Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini belirtmektedir. Ayıca bunların dışında Kur'ân'da manası anlaşılmayan kelime/âyet olmadığını ifade

[366] Öztürk, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, s. 111-112.
[367] Nisâ 4/171.
[368] Bu âyette yer alan söz konusu ifadelerin tefsir geleneğindeki farklı yorumları için bkz. Öztürk, *Kıssaların Dili,* s. 281-283.
[369] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* VII, 189.; Öztürk, Kur'ân, *Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler,* s. 112-113.
[370] Işıcık, *Kur'ânı Anlamada Temel Bir Problem (Te'vîl),* s. 79.
[371] Işıcık, *Kur'ânı Anlamada Temel Bir Problem (Te'vîl),* s. 80.

etmektedir.[372] Ancak muhkem ve müteşâbih meselesinin istismar edildiğini, bazı fırkaların liderlerinin kendi fikirlerine uymayan âyetleri müteşâbih olarak lanse edip bunları kendilerinin haricinde kimsenin bilemeyeceğini iddia ederek insanları yoldan çıkardıklarını ve dini de parçaladıklarını belirtmektedir.[373] Râzî de bu durumdan şikâyet etmektedir.[374] Taberî ise sûrelerin baş tarafında yer alan mukattaa harflerini -ki harflerden hesap vasıtasıyla gelecekle ilgili bilgi elde etmek sûretiyle Hz. Peygamber'in davası ve ümmetin ömrünü belirlemeye çalışan Medine Yahudilerine cevap olarak nazil olmuştur- müteşâbih âyetlerden kabul etmektedir. Hâsılı Taberî bundan başka Kur'ân'da müteşâbih âyetin bulunmadığını belirtmektedir. Zira Kur'ân'ı insanlara anlamaları ve ondan faydalanmaları için yol gösterici olarak gönderen Allah'ın insanlara anlamadıkları ifadelerle hitap etmesi mümkün değildir. Kaldı ki Allah insanlara gerekli şeyleri Kur'ân'da açıklamış, bunun haricindeki bilgileri açıklamamıştır.[375]

Bütün bunların neticesinde muhkem ve müteşâbih meselesinin itikadî bir konu olduğu söylenebilir. Zira nüzûl döneminde Kur'ân'ın herhangi bir ifadesinin yanlış anlaşılması veya anlaşılmaması hatta daha sonraki dönemlerde kullanılan terimlerde belirtildiği gibi muhkem, müşkil veya müteşâbih olması mümkün görünmemektedir. Söz konusu dönemde esas mesele "iman/inkâr" meselesidir. Ayrıca hem Hz. Peygamber'e iman edenler hem de onu inkâr edenler, neye iman ettiklerini ve neyi inkâr ettiklerini tamamen anlamışlardır. Aksi takdirde Allah'ın insanlara bir mesaj göndermek istediği ancak bu mesajı da karmaşık ve ne demek istediği tam olarak anlaşılmayan ifadelerle anlattığı şeklinde bir durum ortaya çıkar ki bu da Yüce Allah'ın hikmetine uygun olmayan bir durumdur. Daha sonraki dönemlerde Kur'ân'ın anlaşılmasında birtakım zorlukların yaşanması ve Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması için de birçok eserin telif edilmesi, nüzûl vasatında ilâhi bir hitap olarak herkes tarafından kolayca anlaşılan vahyin daha sonraki zamanlarda "bağlamından ve nüzûl ortamından" kopuk "yazılı bir metin" olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple sonraki dönemler için tefsir, nüzûl ortamını anlamaya yönelik bilgileri toplamak, başka bir ifade ile söz ile bağlamı, vahiy ile sîreti buluşturmaktır. Dolayısıyla tefsir ilmi için rivâyet bu açıdan önem taşımaktadır. Kaldı ki muhkem ve müteşâbih ifadeler âyetlerin lafzından çok

[372] İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, XIII, 150.
[373] İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, XIII, 78; Hasan Elik, Muhammed Coşkun, *Tevhid Mesajı Özlü Kur'ân Tefsiri,* MÜİFV Yayınları, İstanbul 2015, s. 154-155.
[374] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII, 188.
[375] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, V, 200; Elik-Coşkun, *Tevhid Mesajı Özlü Kur'ân Tefsiri,* s. 154.

manasının gayb ile ilgili olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu âyetin muhatapları dönemin Yahudi ve Hristiyanlarından Hz. Peygamber'e karşı çıkanlar olup, hedefleri de Hz. Muhammed'e inananların kalplerine şüphe tohumları ekmek ve onları kendi dinlerine dönmelerini sağlamaktır. Nitekim Necran Hristiyanları Kur'ân'ın Hz. İsâ hakkında kullandığı ifadeleri çarpıtarak müminleri imanından etmeye çabalamışlardır. Ancak Necran Hristiyanları Kur'ân'da yer alan söz konusu ifadelerin o anlama gelmediklerini de çok iyi biliyorlardı. Bu yüzden Kur'ân onların bu çabalarını "fitne peşinden koşmak" şeklinde nitelendirmiştir.[376] Hristiyanlar Hz. İsâ ile ilgili Kur'ân ayetleri hakkında spekülasyonlar yaparak Müslümanların zihinlerine Kur'ân ile ilgili şüphe tohumları ekmeye çabalamışlardır.

Neticede müteşâbih kavramının belli bazı konulara münhasır olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar kıyamet, kıyamet öncesi ve sonrası meydana gelecek olaylar, Muhammed ümmetinin eceli, istikbalde ne gibi olayların zuhur edeceği, bazı âyet ve hadislerde Yüce Allah hakkında kullanılan zât, yed, vech, nefs, istiva, nüzûl gibi ifadeler, Hz. İsâ için kullanılan Allah'ın ruhu ve kelimesi gibi konular olduğu söylenebilir. Görüldüğü üzere bu konular ya gelecekte meydana geleceği için gaybi olaylardır veya Allah'ın zât ve sıfatları ile ilgili olduğundan aklın idrak sınırlarını aşan hakikatlerdir. Dolayısıyla gelecekte meydana gelecek olan olaylarla ilgili müteşâbihleri Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği aşikâr bir durumdur. Allah'ın zât ve sıfatları ile ilgili olan müteşâbihlerde geçen ifadelerin ise hakikat, mahiyet ve keyfiyetleri yine tam olarak bilinemez; bunlara âyet ve hadislerde bildirildiği şekli ile te'vîl edilmeksizin inanılması gerekmektedir. Zahir ve hakikatlerinden alınıp başka anlamlara çekilmeleri doğru görünmemektedir.[377] Anlamı bu şekilde belirlendikten sonra müteşâbihlerin te'vîli ise, bunların ne zaman meydana gelecekleri, hakikat ve mahiyetlerinin ne olduğu meselesidir. Bu sebeple müteşâbihler, tefsir değil te'vîl edilirler. Buradaki te'vîlin tefsir ve beyan ile hiçbir ilgisi bulunmamaktadır.[378] Zira buradaki te'vîl bir şeyin akibet ve sonucu demektir.[379]

Dolayısıyla âyette yer alan *"O'nun te'vîlini Allah'tan başkası bilemez"* sözüyle Yüce Allah'ın şunu murad ettiği söylenebilir: Kıyametin ne zaman kopacağını, Muhammed (s.a.v.) ümmetinin ecelinin ne zaman sona ereceğini, ilerde daha başka ne gibi olayların meydana geleceğini Allah'tan başka kimsesinin bilme imkânı

[376] Elik-Coşkun, *Tevhid Mesajı Özlü Kur'ân Tefsiri*, s. 155-157.
[377] Işıcık, *Kur'ânı Anlamada Temel Bir Problem (Te'vîl*), s. 82.
[378] Işıcık*, Kur'ânı Anlamada Temel Bir Problem (Te'vîl),* s. 82.
[379] Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 452.

bulunmamaktadır. Ebcet hesabı yaparak, müneccimlik ve kâhinlikle bu gibi şeyleri bilme hevesine kapılan hiç kimsenin de bu bilgilere ulaşmasının imkânı bulunmamaktadır. Kaldı ki ilimde rüsûh sahibi olup, "biz müteşâbihlere iman ettik; muhkem ve müteşâbihin hepsi Allah katındandır." diyenlerin bile bunları bilmeleri imkânsızdır. Ancak rüsûh sahibi olanların bu konudaki üstünlükleri, bunu ancak Allah'ın bilebileceğini ve ondan başka kimsenin bu konuları bilmesinin mümkün olmadığını bilmeleridir. Ferrâ (ö. 207/822) ve Zeccâc (ö. 311/923) gibi ilk dönem İslâm âlimlerinin de müteşâbihlerin Allah'tan başka kimse tarafından bilinemeyeceği kanaati taşıdıkları görülmektedir.[380]

Müteşâbih ve te'vîl kavramlarının Kur'ânî bağlam içinde doğru anlamlarının göz ardı edilmesinden, sonraki dönemlerde Kur'ân'da insanlarca anlaşılmayan âyetlerin bulunup bulunmadığı tartışılmıştır. Hatta bazı âlimler Yüce Allah'ın insanların teslimiyet durumlarını ölçmek için anlaşılmayan birtakım âyetler vahyettiğini, bu âyetlerin de müteşâbih olarak adlandırılan âyetler olduğu çıkarımında bulunabilmişlerdir. Diğer bir grup âlim ise, Yüce Allah'ın insanlara yol göstermek için indirdiği Kur'ân'da, onların anlayamayacağı âyetlerin yer almasının abes ve muhal olduğunu belirterek, rasih ulemanın, müteşâbih âyetleri anlayıp te'vîl (tefsir) ettiklerini savunmuşlardır.[381]

Sünnî âlimlerin muhkem ve müteşâbih ile ilgili görüşlerini selef âlimlerinin görüşleri ve halef âlimlerinin görüşleri şeklinde tasnif etmek konunun anlaşılması bakımından uygun olacaktır. Nitekim Sahâbe, Tâbiîn, Etbâu't-Tâbiîn ile onların takipçileri olan dört mezhep imamlarından müteşekkil selefin bu konudaki görüşleri onlardan sonra gelen halefin görüşlerinden farklıdır. Ayrıca selef ulemasının muhkem ve müteşâbih konusunda birbirlerinden farklı birtakım görüşlere sahip olsalar da söz konusu âlimlere göre müteşâbih, Allah'ın sıfat ve fiilleri, kıyametin vakti, levh-i mahfuz, beyt-i ma'mur, ruh, sûr, ahiret ile ilgili durumlar, meleklerin mahiyeti gibi hakikati ancak Allah tarafından bilinen gaybî halleri konu edinen âyetlerden müteşekkildir. Muhkem ise gayb ile ilişkili olmayan âyetlerdir. Bu konuda önde gelen sahâbelerden İbn Mes'ûd (ö. 32/652) Übeyy b. Ka'b (ö. 33/654), İbn Abbâs (ö. 68/687), Câbir b. Abdillâh'tan (ö. 78/697) muhkem ve müteşâbih hakkında şöyle bir rivâyet aktarılmaktadır: Müteşâbih, birçok anlama te'vîl edilme ihtimali olan ve kıyametin vakti

[380] Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kurân,* Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, I, 191; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kurân ve İ'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988, I, 378.
[381] Abdu'l-Alî Muhammed b. Nizâmuddîn, *Fevâtihu'r-Rahamût bi Şerhi Müselemi's-Subût*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, II, 20-21; Işıcık, *Kur'ânı Anlamada Temel Bir Problem (Te'vîl),* s. *85-86.*

gibi te'vîlini sadece Allah'ın bildiği âyetlerdir. Muhkem ise, iman ve amel etmeyi gerektiren âyetlerdir.[382] Tabiûn ve Etbâu't-Tâbiîn uleması da bu konuda sahâbe ile hemfikirdirler. Onlara göre muhkem amel edilen âyetler, müteşâbih ise amel etmeyi gerektirmeyen âyetlerdir.[383] Kaldı ki müteşâbih âyetler gaybî konularla ilgili olduğundan bu tür âyetler imanın konusu olmaktadırlar.

Selef âlimlerinin son halkası sayılan Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmâm Mâlik (ö. 179/795), İmâm Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) muhkem ve mütaşâbih meselesinde Sahâbe ve Tâbiûn ile aynı görüşleri paylaşmaktalar.[384]

Hicri ilk üç asırda durum bu şekilde iken, selef âlimlerinden sonraki Ehl-i Sünnet ulemasının bu konuda farklı düşünmelerinde Mu'tezilenin akılcı yaklaşımının etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Zira İbn Kuteybe (ö. 276/889) Kur'ân'da manası bilinmeyen âyetlerin bulunduğunu savunan görüşleri ilk eleştiren kişilerden sayılmaktadır. İbn Kuteybe'nin uzun bir zaman Mu'tezilî âlim Câhız'a (ö. 255/869) öğrencilik yaptığı bilinmektedir.[385] Hicri ikinci yüzyılda ortaya çıkan Mu'tezile mezhebinin, birçok ilmî konuda Ehl-i Sünnet âlimlerini etkilediği bilinmektedir. Neticede İbn Kuteybe Kur'ân'da manası bilinmeyen âyetlerin varlığını benimsemenin, Kur'ân'ın nûr, mübin, hidâyet gibi sıfatları ile bağdaşmasının imkânsız olduğunu ifade ederek, ilimde derinleşen âlimlerin müteşâbihin anlamına vakıf olduklarını savunmuştur.[386] İbn Kuteybe'nin Kur'ân'da manası bilinmeyen âyetlerin varlığının mümkün olmadığı fikrinden hareketle muhkem ve müteşâbih âyetler ile ilgili selef âlimlerinden farklı bir tutumun geliştirilmesinde İmâm Eş'ârî (ö. 324/936)[387] ve İmâm Mâtürîdî'nin (ö. 333/944)[388] etkisinin olduğu söylenebilir. Zira Eş'ârî ve Mâtürîdî'nin müteşâbih âyetlerin manalarının ilimde derinleşenler tarafından bilinebileceği şeklindeki kabulleri kendilerinden sonraki kelâm âlimlerinin bu konudaki düşüncelerini büyük oranda etkilemiştir.[389] Böylece Ehl-i Sünnet ekolü müteşâbih âyetlerin

---

[382] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, V, 193-194; Yayla, "Sünnî-Şiî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu-İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği", s. 111.
[383] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, III, 7.
[384] Kâdî Muhammed Senâ'ullâh el-Osmânî el-Mazharî, *Tefsîru'l-Mazharî*, thk. Ahmed İzz İnâye, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, Beyrut 2004, II, 10-11.
[385] Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kütübil-Arabî, Beyrut 1925, III, 199.
[386] Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlü Müşkili'l-Kurân*, Dâru't-Turâs. Kahire 1973, s. 98-99.
[387] İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlati'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 190-191.
[388] Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid,* s. 302.
[389] Yayla, "Sünnî-Şiî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu-İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği", s. 112-113.

manalarının araştırma ve inceleme neticesinde bilinebileceği görüşünü savunduğu söylenebilir.

Bu meselede Şîa'nın Ahbâriyye ve Usûliyye ekolleri arasında birtakım görüş farklılıkları bulunmaktadır. Hicri ilk dört asırda meydana gelen Ahbâriyye ekolü, Kur'ân'ın manasını sadece imamların bilebileceğini savunmaktadır. Zira Şîa'ya göre imamlar ile Allah arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Hatta İmâmiyye uleması imamların vahiy aldıklarını savunmaktadır.[390] Bu sebeple imamlar Kur'ân'daki ilimlerin tamamına vakıftırlar. Zâten Kur'ân onların anlayacağı şekilde vahyedilmiştir. Kaldı ki Kur'ân'ın anlaşılmasının yegâne kaynağı imamlar ve onlardan intikal eden haberlerdir.[391] Ahbârîlere göre âyetlerin manası ancak imamlardan gelen haberler vasıtasıyla bilinebilir.[392]

Muhkem ve müteşâbih hakkında bu malumattan sonra müfessirlerin Âl-i İmrân 3/7. âyeti ile ilgili yorumlarına göz atabiliriz.

İlk dönem müfessirlerden Mukâtil, muhkem âyetlerden kastın, Allah'ın peygamberlerine indirdiği bütün ilâhî kitaplarda yazılı olan dinin temel esasları ve haramlarından söz eden âyetler olduğunu savunmaktadır. Müteşâbih âyetler ise, birtakım sûrelerin başında bulanan mukattaa harfleri olduğunu söylemektedir. Zira Yahudiler bu harflerden hareketle Muhammed ümmetine ömür biçmeye çalışmış, ancak mukattaa harflerinin birçok sûrede bulunması bu durumun onlar için içinden çıkılmaz bir hale gelmesine sebep olmuştur. Bu karışık durum karşısında, "ilimde rüsûh sahibi olanlar/derin ilim sahibi olanlar" bütün bunların Allah katından olduğuna iman ettik derler. Mukâtil bu âyette yer alan "rüsûh sahibi" olanlardan kastın, Adullah b. Selâm gibi Tevrat'ı bilen Yahudiler olduğunu düşünmektedir.[393] Mukâtil'in bu yorumundan anlaşıldığına göre, Yahudilerin aklı başında olanları aslında Kur'ân'ın Allah tarafından gönderilen bir kitap olduğunu bilmekte, ancak bu kişiler Müslümanlar arasında karışık fikirler yayarak fesat çıkarmaya çalışmaktadırlar.

Taberî ise muhkem âyetleri, kitabın aslını oluşturan, dinin temeli olup Allah'ın peygamber'e ve Müslümanlara farz kıldığı âyetler şeklinde tefsir etmektedir. Ona göre müteşâbih âyetler ise, okunuşları benzer ancak anlamları farklı olan âyetlerdir.[394] Ona göre müteşâbih âyetler, kıyamet saati, İslâm ümmetinin yaşama süresi gibi Allah'tan

---

[390] Muhammed b. Yakûb el-Küleynî, *Usûlü'l-Kâfî*, Dâru'l-Mürtezâ, Beyrut 2005, I, 163; Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, VI, 250.
[391] Küleynî, *Usûlü'l-Kâfî*, I, 128.
[392] Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesûd el-Ayyâşî, *Tefsîrü Ayyâşî*, Müessetü'l-Bi'se, Kum 1421 h., I, 86-87.
[393] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 264.
[394] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, V, 192.

başka kimsenin bilemeyeceği durumlardır. Buna göre "ilimde rüsûh" sahibi olanlar da bu tür konuları bilemezler. Onlar ise, "bütün bunların bilgisinin Allah katında olduğuna iman ettik" derler. Onların da bu konularda bilgisi bulunmamaktadır. Böylece onların bu konuda diğerlerden ayrıcalıklı olan tarafları ise Allah'tan başka kimsenin bu tür konular hakkında bilgi sahibi olamayacağına olan imanlarıdır.[395] Taberî de müteşâbih âyetleri kıyametin ne zaman kopacağı gibi Allah'tan başkası tarafından bilinmeyen konuları kapsayan âyetler olduğunu savunmakta, bunların bilgisine de sadece Allah'ın sahip olduğunu, derin bilgili kişilerin de bu konularda bilgi sahibi olmadıkları, onları bu konularda ayrıcalıklı kılan şeyin ise bu tür konuların Allah'tan başka kimsenin bilmediğine olan imanları olduğunu savunmaktadır.

Zemahşerî, müteşâbih âyetlerin sadece Allah tarafından değil, aynı şekilde derin bilgi sahibi kimseler tarafından da bilineceğini savunmaktadır. O, vav harfini atıf edatı olarak yorumlayarak düşüncesini temellendirmeye çalışmaktadır. İlimde derinlik sahibi olanlar bu tür âyetlerin te'vîlini bilirler, muhkemi ve müteşâbihi ile bütün âyetlerin Allah katından nazil olduğuna da inanırlar.[396] Böylece Zemahşerî Mutezilî doktrini esas alarak Kur'ân'da manası anlaşılmayan âyetlerin bulunmasının imkânsızlığı düşüncesinden hareketle böyle bir sonuca ulaştığı söylenebilir. Mu'tezile'nin adalet ilkesi gereği Yüce Allah'ın bütün fiillerinin hikmetli ve isabetli olması gerekmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'da manası anlaşılamayan âyetlerin bulunması bu ilkeye aykırı düşeceğinden Zemahşerî mezhebî anlayışın etkisinden kurtulamamıştır. Bu görüşünü temellendirmek için "vav" harfini atıf kabul ederek sübjektif kabullerinden vazgeçememiştir.

Razî ise bu âyette yer alan "vav" konusunda ihtilafın bulunduğunu belirttikten sonra, âyette yer alan "vav" harfinin ibtidaiyye vavı olduğunu tercih etmiştir. Dolayısıyla müteşâbih âyetlerin anlamını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği görüşünü benimseyip, İbn Abbâs, Hz. Aişe, Malik b. Enes, Kisâî ve Ferrâ gibi âlimlerin de bu görüşü benimsediklerini ifade etmiştir.[397] Ayrıca Râzî tercih ettiği bu görüşün isabetli olduğunu birçok delil ile ispat etmektedir.[398] Râzî'nin söz konusu âyetteki bu tercihinin ilk dönem müfessirlerin yorumuna mutabık olduğu görülmektedir.

---

[395] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, V, 217; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, II, 599.
[396] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 338. Hâkim el-Cüşemî, ilimde derin anlayış sahibi olan kimselerim müteşâbih âyetlerin te'vîlini bildiklerine dair delilin, Sahâbe ve Tâbiîn'in Kur'ânın bütün âyetlerinin tefsir edildiği üzerine olan icmaları ve İbn Abbas'ın "Ben ilimde derinlikli olanlardanım" sözüdür. Zira hitaptan maksadın anlaşılmak olduğu aşikardır. bkz. Hâkim el- Cüşemî, *et-Tehzîb fî Tefsîr*, II, 1100.
[397] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII, 190; Benzer yorumlar için bkz. Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, II, 6.
[398] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII, 190-192.

Dolayısıyla Razî bu âyette mezhebî kabullerin etkisinden sıyrılarak objektif bir yorumda bulunmuştur.

Mâtürîdî, müteşâbih âyetlerin te'vîlini Allah ve ilimde yüksek pâyeye ulaşanlar bilirler demek sûretiyle buradaki vakfın yerini değiştirmiş ve bu konuda ilk dönem müfessirlerden ayrılmıştır.[399]

Tûsî'ye göre Kur'ân ve Peygamber'in sünneti arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Zira "Hz. Peygamber, benden size Kur'ân'a aykırı bir rivayet gelirse, onu duvara çarpın" sözü ile de bunu ispat etmiştir. Ancak bu durumda Kur'ân âyetlerinin hepsinin anlaşılması gerekmektedir. Zira manası anlaşılmayan bir kitabın delil olması mümkün değildir. Buna göre Tûsî, mana açısından Kur'ân âyetlerinin dört kısma ayrıldığını, bu manalardan bir tanesinin manası "Allah'tan başkası tarafından bilinemeyenler" diyerek, Şiî tefsir geleneğine aykırı bir görüş ortaya koymuştur. Ancak, müteşâbih âyetlerin anlamının ilim erbabı tarafından bilineceğini ifade etmekle[400] de Âl-i İmrân 7. âyetin mana ve maksadına aykırı bir görüşü savunduğunu da belirtmek gerekmektedir.

Müteşâbih âyetler konusunda İslam âlimleri arasında dört temel yaklaşım oduğu gözlenmektedir:

1- Selef Metodu: Selef âlimleri bu tür âyetleri yorum yapmadan olduğu gibi kabul etmektedirler. Dolayısıyla onların bu şekildeki tutumlarını "Bila keyfe" doktrini şeklinde tanımlamak mümkündür.[401] Ümmü Seleme istivânın mahiyeti hakkında sorulan soruya, "İstivâ vardır, keyfiyyeti akıl ile idrak edilemez, onu kabul etmek imanın gereğidir, inkârı da küfürdür" şeklinde cevap vermesi selef metodunun müteşâbih âyetlere yaklaşımını özetler mahiyettedir.[402] Selef âlimlerinin bu şekilde davranmalarının asıl nedeni, yapacakları yorumun Allah'ın zâtı ve sıfatlarına ters bir mana içermesi ihtimali olduğu söylenebilir.

2- Teşbih Metodu: Müteşâbih âyetlerin yorumunda lafızcı bir anlayışı benimseyip, teşbih ve tecsimi andıran yorumlar yapan, Yüce Allah'ı beşerî ve cismânî şekilde tasavvur eden Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye adları ile tanınan ekollerin

---

[399] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 311-312. Benzer yorumlar içim bkz. Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, I, 238.

[400] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I, 5, 10, II, 396; Benzer yorumlar için bkz. Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l -Kur'ân*, III, 31-34.

[401] Binyamin Abrahamov, "Bi-Lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri", çev. Orhan Ş. Koloğlu, *Uludağ Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XI, sy: 2, 2002, s. 214-225; Ali Can, "Aliyyü'l-Kâri'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2013), s. 135.

[402] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-Bâri bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, thk. Abdü'l-Kadir Şeybe el-Hamd, 2001, XIII, 417.

metodudur.[403] Mu'tezile ekolünün aşırı tenzihçi anlayışına tepki olarak ilâhî sıfatları teşbihe varacak şekilde ispat etmeye çalışmışlardır.

3- Nefy Metodu: Kur'ân'da teşbih ifade eden âyetleri te'vîl eden ekolün metodur. Mu'tezile ekolünün benimsediği bir yöntemdir. Mu'tezileye göre müteşabih âyetleri zahiri anlamıyla benimsemek Allah'ı mahlûkata benzetmek anlamına gelmektedir. Bu sebeple Mu'tezile inanç ile ilgili olarak benimsediği ilkelere göre Allah'ı bir cisim gibi düşünmeye neden olacak sıfatlarla nitelemenin doğru olmayacağını düşündüklerinden, bir kısım müteşâbih ifadeleri nefyetme yolunu benimsemişlerdir.[404]

4- Halef Metodu: Belirli ilkeleri dikkate alıp, Arapçanın dil ve ifade özelliklerine aykırı olmamak kaydıyla müteşâbih nasları te'vîl etmeyi uygun gören Ehl-i Sünnet kelâmcılarının metodudur. Bu metodu benimseyenler hem Allah'ın sıfatlarını isbat hem de O'nu mahlûkata benzetmekten tenzih etmişlerdir. Böylece te'vîl, aklî bir yöntem olarak uluhiyyete yakışmayacak anlayışları insan zihninden uzaklaştırmak için kullanılmıştır.[405]

Aslında müteşâbih konusu Kur'ân'ın Allah'ın zâtı ile ilgili olarak kullandığı ifadelerin sonraki dönemlerde problem olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Bu mesele Allah kelâmının kendi gerçekliği içinde değil felsefî ve kelâmî tarzda anlaşılmaya çalışılması ile ilgili olduğu görünmektedir. Zira Kur'ân nazil olduğu çağda dönemin saf ve bozulmamış aklıyla çelişmeyecek şekilde anlaşıldığı görülmektedir. Bu yüzden Kur'ân'ı günümüzün kelâmî aklı ile değil doğduğu dönem insanının aklı, mantığı ve onların kabulleri ile anlamak daha doğru görünmektedir.[406] Kelâmcıların Allah'ı nitelerken bağlı oldukları Allah'ın bir benzerinin olamayacağı ilkesi ve bu ilkeye bağlı olarak onda insanda olduğu gibi birtakım organların olamayacağı ilkesi kelâmî sorunların temelini oluşturmaktadır. Kelâmcılar bu tür konularda aklı temel alarak anlamaya çalışmışlar, sonra da aklî ilkelere uymayan ifadeleri te'vîl etmeye çalışmışlardır. Mesela Allah kendini insanbiçimsel olarak tanıtmakta, yüz (vech) ünden, göz (basar/ayn) ünden, el (yed) inden vb. organlardan söz etmektedir. Oysa Kur'ân'a kelâmî ön kabullerden bağımsız olarak bakıldığında bu ifadelerin çoğunun gerçek anlamında kullanıldığı görülecektir. Bu sebeple bu konuda selef âlimlerinin takındığı

[403] Bağdâdî, *el-Ferk Beyne'l-Fırak*, s. 225, Abdullatif Harputi, *Kelâm Tarihi*, Sadeleştiren, Muammer Esen, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 84.
[404] Can, "Aliyyü'l-Kâri'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", s. 138-139.
[405] Metin Yurdagür, "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 1, 1983, s. 263.
[406] Hacımüftüoğlu, *Kral Tanrı Allah'ın Krallığı*,s. 48-49.

tavrın Kur'ân'a daha uyumlu olduğu söylenebilir.[407] Bu ifadelerden sonra ilk dönem tefsirlerinin ve kelâmın bir ilim haline gelmesinden sonraki dönem müfessirlerinin Allah ile ilgili bu nitelemeler hakkında nasıl yorum yaptıklarını görmek meramımızı daha iyi ifade edecektir.

Örneğin Zümer sûresi 67. âyetinde Allah'ın avucu ve sağ elinden söz edilmektedir. Âyetin meâli şu şekildedir: " *Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler. Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O'nun elindedir. Gökler de O'nun kudretiyle dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir*." Mukâtil kıyamet gününde semanın Allah'ın sağ avucunda olacağı şeklinde sağ el (yemîn) ve avuç (gabza) kelimelerini hakiki anlamında almış ve herhangi bir yorumda bulunmamıştır.[408] Taberî de bu kelimeleri hakiki anlamında ele almış, ibn Abbas'tan " Yedi gök ve yedi yer ogün Allah'ın elinde sizin elinizdeki hardal tanesi gibi olacaktır" şeklinde bir rivayet de aktararak bunu teyid etmektedir.[409] Görüldüğü ilk dönem müfessirleri Allah'ın sağ elinden ve avucundan söz etmişledir. Bu konuda herhangi bir te'vîlde de bulunmamışlardır.

Zemahşerî bu âyetin tefsirinde bu konuda hakikat ve mecaza başvurmadan "yeryüzü ve göklerin onun elinde ve avucunda olması" ifadesinin Allah'ın kudretinin büyüklüğüne işaret ettiğini savunmaktadır. Ayrıca O'nun yüce fiillerinin insan zihni tarafından anlaşılmasının mümkün olmadığını da savunmaktadır.[410] Tûsî de Allah'ın gücü ve kuvvetinin büyüklüğünü ifadeye yönelik olduğunu düşünmektedir.[411] Görüldüğü gibi Zemahşerî ve Tûsî âyeti tenzih ilkesi müvacehesinde yorumlamaktadırlar.

Mâtürîdî Allah'ın her türlü noksanlıktan münezzeh olduğunu dolayısıyla Allah'ı duyusal bilgilerle tanımlamanın doğru olmadığını savunmaktadır. İnsan aklı duyularla algılanamayan varlıkları fiillerinin izleri ile tanımaya çalışır. Dolayısıyla bu organlar insan için kullanıldığında başka bir mana, Allah için kullanıldığında ise farklı bir anlam anlaşılmaktadır.[412] Görüldüğü gibi Mâtürîdî Allah'ın hiçbir şeye benzemesinin mümkün olmadığı ilkesi gereği âyeti te'vîl etmektedir.

Râzî'ye göre ise "sağ el ve avuç" bu âyette hakiki anlamda kullanılmıştır. Ancak "Bir sözün hakiki anlamda kullanılması mümkün olmadığı zaman mecaza tahvil etmek

[407] Geniş değerlendirme için bkz. Hacımüftüoğlu, *Kral Tanrı Allah'ın Krallığı*, s. 39-45.
[408] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, III, 685.
[409] Geniş açıklama için bakz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, XXI, 324-328.
[410] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 143.
[411] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 46.
[412] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VIII, 704.

vaciptir" ilkesi gereği bunu mecaza hamletmek gerekmektedir. Zira ancak bu sayede Allah'a cisim ve mekân izafe etmekten kurtulunacağını söylemektedir. Râzî bu âyette yer alan "Allah'ın yeri ve semayı sağ eline ve avucuna alması" ifadesini Allah'ın kâinata hâkim olduğunun göstergesi olduğunu savunmaktadır.[413] Görüldüğü gibi Râzî de "sağ el ve avuç" ifadelerini Allah'a cismiyyet izafet etmemek adına mecaz olduğunu savunmaktadır.

"*Göktekinin sizi yere geçirivermeyeceğinden emin mi oldunuz?*"[414] âyetinin müfessirler tarafından nasıl anlaşıldığına bakalım. Kelâmcıların belirlediği ilkelerden birisi de Allah'ın zamandan ve ekandan münezzeh olmasıdır. Oysa Allah'ın zamandan ve mekândan münezzeh olduğuna dair Kur'ân'dan ve hadislerden açık veya işareten bir bilgi bulunmamaktadır.[415] Aksine bu âyette olduğu gibi O'nun belli bir mekânda olduğuna dair naslar bulunmaktadır. Dönemin insanlarının zihin dünyalarında bir varlığın mekândan münezzeh olması hakkında bir bilgisinin olması da mümkün değildi. Bu yüzden olsa gerek Mukâtil ve Taberî bu âyette gökte bulunanın Allah olduğunun ifade edildiğini söylemektedirler.[416] Mâtürîdî ise "gökte olan" ibaresini "semanın sahibi ve yöneticisi"[417] şeklinde tefsir ederek Allah'ın mekândan münezzeh olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Râzî ise Müşebbihe'nin bu âyeti zahirine göre anlayarak Allah'a mekân izafe ettiğini, oysa bu âyeti zahirine göre anlaşılmayacağı konusunda Müslümanların ittifakı bulunduğunu söylemektedir. Kaldı ki Allah'ın semada olması demek semanın O'nu kuşatması demektir. Bu da Allah'ın semadan küçük olduğu anlamına gelir. Ayrıca Allah'ın semada olmasını kabul etmek O'nun kendisinin de sahibi olduğu demektir ki, bu da imkânsız bir şeydir. O halde bu âyeti te'vîl etmek daha uygundur. Razî, azap ve nimet semadan geldiği için, bu âyette semada olanın Allah'ın azabı olduğunu veya Allah'ın gücü ve kudretinin büyüklüğünü ifade ettiği gibi çeşitli yorumlar yapmaktadır.[418] Zemahşerî ise semada olanın Allah'ın melekûtu olduğunu zira semanın meleklerin iskân yeri olduğunu söylemektedir. Allah'ın arşının, kürsisinin ve levh-i mahfuzunun semada olması gibi kazasının, kitaplarının, emir ve yasaklarının da semadan geldiğini söylemektedir.[419] Böylece Zemahşerî de âyeti te'vîl etmektedir. Tûsî de "gökte olan" ibaresini emir ve nehiyleri, saltanatı gökte olan ve her şeyden haberdar

[413] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVII, 474.
[414] Mülk 67/16.
[415] Hacımüftüoğlu, *Kral Tanrı Allah'ın Krallığı*, s. 59.
[416] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, IV, 392; Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, XXIII, 513.
[417] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, X, 117.
[418] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXX, 592.
[419] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 580.

olan şeklinde te'vîl etmektedir.[420] Görüldüğü gibi kelâmî ilkelerin etkisinde kalan müfessirler Allah'ın gökte olduğunu ifade eden âyeti te'vîl ederek ilk dönem müfessirlerden farklı yorum yapmışlardır.

Neticede müteşâbih konusu sonraki dönemlerde tartışılmış. Hangi âyetlerin müteşabih olduğu konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Burada müteşabih konusunun Allah'ın Kur'ân'da kendisini nitelediği kelimeler etrafında şekillendiği görülmüştür. Bu meselenin çözümünde faklı metotlar geliştirilmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in ve sahâbenin anlayışına en uygun olan yöntemin selef metodu olduğu görülmüştür. İlk dönem müfessirleri de konu ile ilgili âyetleri onların anlayışına uygun tefsir etmişlerdir. Ancak daha sonra kelâmcıların geliştirdiği tenzih ilkesi, Allah'ın varlıklara ve insana benzemediği, zamandan ve mekândan münezzeh olduğu ilkesi gibi anlayışlar müfessirleri bu konudaki âyetleri te'vîl etmelerine neden olmuştur. Dolayısıyla Mâtürîdî, Râzî, Zemahşerî ve Tûsî bu tür âyetleri kelâmın etkisinde kalarak ilk dönem müfessirlerinden farklı bir şekilde tefsir ederek kelâmın tefsir üzerindeki etkisini göstermişlerdir.

3.2. Sebepte Hususilik Lafızda Umumilik İlkesi ve Evrensellik

Kur'ân ve sünnet naslarının ekserisinin, çeşitli vesilerlerle nâzil ve vârid olduğu bilinmektedir. Söz konusu sebep Hz. Peygamber'e sorulan bir soru olabildiği gibi o dönemde meydana gelen bir hadise de olabilir.[421] Kur'ân âyetlerinden bir kısmının iniş ortamını resmeden bu şekilde nüzul sebeplerinin bulunması, Kur'ân'ın soyut bir düşünce biçimi değil, yaşanmış, yaşanabilir ve yaşanacak bir hakikat ve hidâyet rehberi olduğunun göstergesidir.[422] Dolasıyla nüzul ortamında yaşananlar, o dönem muhataplarının anlayacağı şekilde anlatılmıştır.[423] Başka bir deyişle Allah'ın kelâmından Kur'ân'a yansıyan ifadeler nüzul vasatında yaşayanlarca Yüce Allah'ın muradına uygun bir şekilde kolayca anlaşılıyordu.

---

[420] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, X, 66.

[421] Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, III, 258-259; Ferhat Koca, "Kur'ân-ı Kerîm'deki Fıkhî Hükümlerin Evrensellik ve Târihselliğini Tesbit Konusunda Bir Ölçüt Denemesi", *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi,* Ağustos. Eylül, Ekim, sy: 10, 11, 12, s. 73.

[422] Ahmet Nedim Serinsu, "Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasında Esba-ı Nüzûl'e Yeni Bir yaklaşım", *1. Kur'ân Sempozyumu,Tebliğler-Müzakereler,* Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1994, s. 189; İshak Özgel, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'ân'ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif),* Süleyman Demirel Ünv. Sosyal Bilimler Ens. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Isparta 2002, s. 147.

[423] Sami Kılınçlı, "Kur'ân-ı Kerim'deki 'Ekseru'n-Nâs' Lafzının Bağlamları ve Muhatapları", *Ondokuz Mayıs Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sy: 37, 2014, s. 166.

Hâl böyleyken Kur'ân'ı doğru anlaşılmasını sağlayan hususlardan belki de en önemlisi âyetlerin bağlamına (siyak-sibak) dikkat etmektir. Kaldı ki bağlam dikkate alınmadan girişilen her anlama faaliyeti eksik ve hatalı bir netice ile sonuçlanacaktır. Bağlamın Kur'ân'ın anlaşılması için bu kadar önemli olmasının nedeni, Kur'ân'ın dilsel bir hitap oluşundan mütevellittir. Kur'ân, öncelikle karşısındaki muhataplara hitap etmek üzere belli bir zaman diliminde kullanılan belli bir dil zemininde nazil olmuştur. Bu da Kur'ân ifadelerinin içinde yer aldığı bir bağlamının olduğu anlamına gelmektedir. Ayrıca bu bağlam metin içi olduğu gibi metin dışı (tarihsel, toplumsal vs.) da olabilmektedir.[424]

Diğer yandan İslâm âlimleri âyetlerin lafızları ile nüzul sebepleri arasında ilişki kurmaya çalışmışlar ve bunun neticesinde lafzın umûmî oluşunu mu yoksa sebebin husûsî oluşunu mu dikkate alınması gerektiği konusunda ihtilaf etmişlerdir.[425] Ancak usûl âlimlerinin büyük bir çoğunluğu herhangi bir âyetin belli bir sebep veya hadise üzerine nazil olmasının âyetteki hükmün o hadise ve sebebe münhasır olduğu anlamına gelmediği fikrini benimsemiştir.[426] Bu sebeple fıkıh usûlünde, belli bir olay veya kişi ile ilgili bir âyetin o olaya veya kişiye hâs olmayacağını belirtmek üzere el-ibretü bi-umûmi'l-lafz lâ bi-husûsi's-sebep (sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar edilir) şeklinde bir kural geliştirilmiştir. Ayrıca vahyin belli zaman diliminde nazil olması, sonraki nesillerce müphem olan lafızlarında Kur'ân'da bol miktarda bulunması da usûl âlimleri tarafından umumiliğin bir delili kabul edilmiş ve birçok kelime de umumiliğin lafzî unsurları arasında sayılmıştır.[427] Bu görüşte olan usûlcüler, lafız ve sebep ilişkisinde hüccetin hangisi olduğunu tartışmışlardır. Bu âlimlere göre otorite, sebep veya soru değil bizzât lafzın kendisidir.[428] Bâcî bunu 'hükümler, sebebe değil, şâri'nin lafızlarına müteallikti r' şeklinde ifade emektedir.[429] Yani burada aslolan şâri'nin kullandığı lafız, yani nasstır. Sebebin olup olmaması hiç önem taşımamaktadır.

---

[424] Nihat Uzun, "Hz. Peygamber'in Tefsirinde 'Bağlam' Meselesi", *Bilinname,* XXII, 2012/1, s. 133-134.
[425] Muhsin Demirci, "Esbâbu'n-Nüzûlün Kur'ân Tefsirindeki Yeri", *MÜİFD*, sy: 11-12, 1993-1994, İstanbul 1997, s. 16.
[426] Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl,* Müssesü'r-Risâle, Beyrut 1989, s. 181; Ebû İshâk İbrâhim b.Ali eş-Şîrâzî, *et-Tabsıra fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1983, s. 144-146; Seyfuddin Ali b.Ebî Ali el- Âmîdî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru's-Samî'î, Riyâd 2003, II, 347; Öztürk, Kur'ân, *Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler , Teklifler,*s. 79.
[427] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Öztürk, Kur'ân, *Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler* , *Teklifler*, s. 79.
[428] Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, s. 179; Şîrâzî, et-*Tabsıra fî Usûli'l-Fıkh*, s. 145; Ebû İshâk İbrâhim b.Ali eş-Şîrâzî,*el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülkadir el-Hatîb el-Hüsnî, Dâru'l-Hadîs el-Kitabiyye, Beyrut 2013, s. 137; Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, III, 265.
[429] Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, s. 179.

Bunun da en önemli delili, ibtidâen nazil olan âmm lafızlardır. Zira sebep önemli olsaydı, bütün bu âmm lafızların bir sebebinin olması gerekirdi. Durum bu şekilde olmadığına göre sebebin, hitâbın yanında bir fonksiyonu bulunmadığı anlamına gelmektedir.[430]

Usûl âlimleri arasında sebebin hususiliğine itibar edilmesi gerektiğini kabul edenler de bulunmaktadır. Bu âlimlere göre sebebin hususiliğine itibar etmeyi gerektiren birtakım gerekçeler söz konusudur. Bu gerkçelerden birini şöyle açıklamak mümkündür: Söz konusu âyet ibtidâen değil, bir sebep üzerine nazil olmuştur. Şâyet şâri'in amacı sadece sebebin hükmünü açıklamak ve umûmî bir kâidenin beyânı olsaydı, şâri' bu konuyla alakalı açıklamasını sorunun sorulması veya olayın meydana gelmesi zamanına kadar geciktirmezdi. Beyânı geciktirdiğine göre bu durumda buradaki amaç, sadece özel sebebin hükmünü açıklamaktır. Böylece hüküm sadece sebebe hasredilmiş olmaktadır.[431]

"Sebebin husûsiliği hükmün umûmiliğine mâni değildir" prensibi sahâbe döneminden itibaren telaffuz edilmektedir. Sahâbeden Ka'b b. Ucre "*sizden birisi hastalık veya başındaki bir rahatsızlıktan dolayı tıraş olmak zorunda kalırsa, fidye olarak, oruç tutması veya sadaka vermesi ya da bir kurban kesmesi gerekir"*[432] âyetinin kendisi ile ilgili olarak nazil olduğunu, fakat hükmün diğer insanları da kapsadığını ifade etmektedir.[433] Bu konu ile ilgili olaraki zıhar âyeti[434] Evs b. Samit'in hanımı Havle b. Sa'lebe; lian âyeti[435] Hilal b. Ümeyye , kelâle âyeti[436] Cabir b. Abdillah hakkında nazil olmuştur. Söz konusu âyetler her ne kadar zikredilen sebepler üzerine nazil olsa da diğer insanları da elbette kapsamaktadır. Zira Kur'ân'ın umum ifadelerinin belli bir kişi ile ilişkilendirilmesi makul görünmemektedir.[437] Nitekim bu konuda İbn Teymiyye

---

[430] Ömer Kara, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında 'İtibar, Sebebin Husûsîliğine Değil, Lafzın Umûmîliğinedir' İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları*, Ank. Ünv. Sosyal Bilimler Ens. (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara 2001, s. 252.

[431] Şîrâzî, *et-Tabsıra fî Usûli'l-Fıkh*, s. 146; Fahreddin er- Râzî, *el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Tâhâ Câbir el-Alvâni, Müessetü'r-Risâle, Beyrut 1992, III, 126; Abdullatif Abdullah Azîz el- Berzencî, *er-Te'âruz ve't-Tercih Beyne'l-Edillet'ş-Şer'îyye*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1993, I, 376; Kara, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında 'İtibar, Sebebin Husûsîliğine Değil, Lafzın Umûmîliğinedir' İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları,* s. 257.

[432] Bakara 2/196.

[433] Buhârî,"Tefsir" 32; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, II, 230.

[434] Mücâdile 58/1-4. Âyetin nüzul sebepleri ile ilgili olarak bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, XIII, 441-447.

[435] Nûr 24/6-9. Âyetin nüzul sebepleri ile ilgili olarak bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, X, 173-179.

[436] Nisâ 4/176. Âyetin nüzul sebepleri ile ilgili olarak bkz.İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, IV, 394-396.

[437] Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 196-197 ; Zürkânî, *Menâhilü'l–İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 105-109; Subhi es-Salih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1977, s. 158-159.

şunları söylemektedir: "Özellikle sebeb-i nüzul rivâyetinde zikredilen, bir şahıs olduğunda 'bu âyet şunun hakkında indi' şeklindeki ifadelere sıklıkla rastlanmaktadır. Tefsir ilminde nakledilen rivâyetler, lian âyeti, zihâr âyeti ve kelâle âyeti gibi âyetlerin kim veya kimler hakkında indiğini belirten esbâb-ı nüzûl rivâyetleri ile bazı âyetlerin Mekke müşrikleri, Ehl-i kitap veya Müminlerden bir grup hakkında indiğini belirten rivâyetler bu kabildendir. Âyetlerin belirli şahıslarla ilgili indiğini söyleyenler, âyetin hükmünün sadece bu şahıslarla sınırlı olduğunu kastetmezler. Bu, Müslüman olan veya aklı başında olan birinin hiçbir sûrette söyleyemeyeceği bir sözdür. Her ne kadar İslâm âlimleri husûsi bir sebep üzere inen umumi bir lafzın, söz konusu sebebe has olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerse de hiçbir İslâm âlimi, Kitap ve Sünnetin, umumî lafızlarının, muayyen bir şahsa has olduğunu savunmamıştır. Bu konuda selef âlimlerinin söylediklerinden amaç şudur: Bu âyet veya hadis bu şahıs gibilere has olup, bu şahsın durumunda olanları da kapsamına almaktadır ki bu durumda umum manaya lafızlar aracılığı ile ulaşılmaz."[438]

İbn Teymiyye'nin ifadelerinden, umum ifade eden bir lafzın nüzul sebebi ile tahsis edileceğini söyleyenlerin âyetin hükmünün tealluku konusunda diğer âlimler ile aynı noktada birleştikleri anlaşılmaktadır. Kaldı ki iki grup arasındaki farklılık umum manaya nasıl ulaşılacağı ile ilgilidir. Cumhur umum manaya ulaşmada ibârenin delaletini esas alırken, sebebin hususiliğine itibar edenler ise âyetin nüzul sebebinde zikredilen kişiye ait olan hükmü kıyas veya benzeri yöntemlerle umuma teşmil etmektedirler. Böylece cumhura göre âyet nüzul sebebi dışındaki kişilere kesin bir şekilde tealluk ederken sebebin hususiliğine itibar edenlere göre zannî bir şekilde tealluk etmiş olmaktadır.[439]

Kur'ân'ın bütün zamanlara hitap eden bir metin olduğu dikkate alındığında, belli bir kişi veya olay hakkında nazil olan âyetlerin sadece o kişi veya olaya özgü olmadığı, aksine kıyas yoluyla benzer başka kişi veya olayları kapsayacağı fikri kesinlikle isabetli olmakla birlikte Kur'ân'da yer alan bütün ifadeleri umumileştirerek anlamak çok sıkıntılı anlayışlara neden olacağı da aşikârdır. Benzer bir durum birçok âyette[440] yer

[438] Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsir*, thk. Adnan Zarzur, 1972, s. 47.
[439] Zürkânî, *Menâhilü'l–İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 107; Muhammed İsa Yüksek, "Tefsirde Sebeb-i Nüzulun Bağlayıcılığı ve İşlevi", *Hitit Ünv.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 17, sy: 34, 2018/2, s. 416.
[440] bkz. İsrâ 17/11, 67, 83; Kehf 18/54; Hacc 22/66; Yasin 36/77; Zümer 39/8,49; Fussilet 41/49; Zuhruf 43/15; Abese 80/17; İnfitar 82/6; Fecr 89/15; Alak 96/6; Âdiyat 100/6.

alan "el-insan" kelimesinin Kur'ân meallerinde[441] "insanoğlu" anlamında "insan" diye anlamlandırılmasında kendini göstermektedir. Oysa klasik tefsirlere göz atıldığında söz konusu âyetlerde geçen "el-insan" ın gerçek medlulünün Velid b. Muğire, Nadr b. Hâris. Ebû Cehil, Übey b. Halef, Utbe b. Rebîa veya daha genel bir ifade ile "kâfir/müşrik" insan olduğu görülecektir.[442] Oysa bugün İslâm hakkında derinlikli bir araştırma gücüne sahip olmayan bir mümin bu âyetlerin mealini okuduğu zaman âyetlerde geçen başta nankörlük, azgınlık, acelecilik, cedelcilik gibi olumsuz sıfatların bütün insanoğluna şamil olduğu zehabına kapılacaktır. Kendisi de bir insan olması hasebiyle son derece nankör ve aşağılık bir varlık olduğunu düşünecek ve bu yüzden ümitsizliğe kapılacaktır. Oysa söz konusu âyetlerde geçen insan lafzı kesinlikle "insanoğlu" manasına gelmediği gibi bu şekildeki bir genellemeye de uygun düşmemektedir.[443] Bu âyetlerdeki insan kelimesi "insanoğlu" şeklinde genel bir manaya hamledildiği zaman insanlık ailesinin bir üyesi olan peygamberlerin de yukarıda sayılan olumsuz vasıflarla niteleneceği de unutulmamalıdır.

Evrensel kelimesi sıfat olup, evrensellik ise bu sıfatın isimleşmiş halidir. Dolayısıyla evrensel sözcüğü "evrenle ilgi her şeyi ve herkesi ilgilendiren, varlıkların ve nesnelerin tümünü kapsamına alan, hiçbir istisna kabul etmeyen, âlemşumûl"[444] anlamlarında kullanılmaktadır. Kelimenin sözlük anlamından anlaşıldığı gibi her zaman ve zeminde geçerli olma keyfiyeti olduğu söylenebilir. Bu sebeple evrensellikte zaman ve mekânla sınırlı olmama, genel geçerlilik ve süreklilik hali şeklinde anlamak mümkündür. Böylece bir fikrin, inancın veya düşüncenin evrensel olduğu söylendiğinde, bu fikrin, inancın ve düşüncenin her zaman ve mekânda geçerliliği de kabul edilmiş olmaktadır. Bu özellik Kur'ân için düşünüldüğünde, onun zaman aşımına uğramayan, her çağ ile çağdaş olan ve tüm zamanlarda geçerli bir vizyona haiz olan bir metin akla gelmektedir.[445]

Elbette Kur'ân evrenseldir. Ancak bu evrenselliğin hangi boyutlarda olduğu, neye karşılık geldiğinin iyice açıklanması gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında Kur'ân mesajının en evrensel ilkeleri inanç ile ilgili olan ilkeler olduğu söylenebilir.

---

[441] Bu tür anlamladırmaya örnek olarak bkz. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli,* Diyanet işleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2011, s. 302, 309, 310, 322, 371, 490, 509, 514, 532, 541, 684, 692, 697.

[442] Öztürk, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, s. 81; Örnek olarak bkz. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, Beyrut 1422 h. III, 12, 38, 49, 92, 248, 533; IV, 9, 22, 56, 74, 401, 410, 443, 467, 481.

[443] Öztürk, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, s. 82.

[444] Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 664; Pars Tuğlacı, *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*, Cem Yayınevi, İstanbul 1985, III, 767.

[445] Öztürk, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, s. 67.

Zira bütün peygamberler bu manada aynı ilkeleri tebliğ edip savunmuşlardır. Bununla beraber inanç ilkelerinin öz olarak evrensel sûret (biçim, form) olarak değişken ve tarihsel olduğu söylenebilir. Zira insanoğlunun bu evrensel değerleri ifade etmeleri zaman ve mekân unsurlarını dikkate alındığında elbettte farklılık gösterecektir. Ancak bütün bu farklı ifade tarzları özle ilgili olmayıp şekilsel olduğu unutulmamalıdır. Nitekim tevhid inancı sabit ve evrensel olmakla birlikte Kur'ân ilk muhataplarının algı düzeylerini göz önüne alarak Allah'ın haberî sıfatlarını anlatmaktadır. Erken dönem selef âlimlerinden Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebû Saîd ed-Dârimî (ö. 280/894) Allah'ın bütün haberî sıfatlarını naslardaki gibi kabul etmek gerektiğini savunmaktadırlar. Kaldıki Dârimî Allah'ın gökte olduğunu ve O'nun bir mekânda olmasından hareketle O'nun had ve sınırının bulunduğunu savunmuştur. Yine aynı âlimler Allah'ın haberi sıfatlarını te'vîl edenleri Cehmiyye'den olmakla suçlayarak onların küfrüne hükmetmişlerdir.[446]

Selef âlimlerinin haberî sıfatlar ile ilgili olarak kabul ettikleri bu düşünceler kendi döneminde Ehl-i Sünnet'in görüşleri olarak kabul edilmekteydi. Ehl-i Sünnet ekolünün bugün haberi sıfatlar[447] konusunda kâfirlikle suçladıkları Cehmiyye ile aynı çizgiye geldiği söylenebilir. Nitekim bu olgusal durum evrensellik ile ilgili olarak öz/sûret ayırımının nasıl anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Öz/sûret ayırımını ahiret ile ilgili diğer naslara uygulamak da mümkündür. Bu açıdan ahiret inancı öz olup, sabit ve evrenseldir, fakat ahiret ile ilgili tasvirler böyle değildir. Daha spesifik bir anlatımla ifade edersek, cennet özdür; sabit ve evrenseldir ancak cennet ile ilgili tasvirler yerel ve tarihseldir.[448] Nitekim Arabın özlemini çektiği güzelliklerin bu anlamda Kur'ân'a yansıdığı söylenebilir.

Dolayısıyla Kur'ân'ın hükümlerinin arasında tarihsel unsurlar bulunduğu gibi evrensel unsurların da bulunmasında aklen bir çelişki bulunmaktadır. Zira belli bir tarih, coğrafya ve sosyal yapı içinde nazil olan ilâhî hitâbın, ilk muhataplarının sorun ve problemlerini göz ardı etmesi mâkul ve mantıklı bir yaklaşım olmasa gerektir. Kaldı ki Kur'ân'da yer alan bütün hükümler ilk muhatapların bilgi, kültür ve yaşam standartlarının fevkinde olsaydı bu durum akla uygun olmadığı gibi Yüce Allah'ın hikmeti ile de bağdaşmazdı. Yüce Allah'ın tarihe son sözlü müdahalesi olan Kur'ân'da

---

[446] Ebû Saîd Osmân b. Saîd ed- Dârimî *Nakzü Osmân b.Saîd 'ale'l-Merîsî*, el -Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire 2012, s. 59-201; Öztürk, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler , Teklifler*,s. 90.

[447] Haberî sıfatlar ile ilgili olarak bkz. Şaban Ali Düzgün,"Allah'a İman", *İslâm İnanç Esasları (El Kitabı),* Grafiker Yayınları, Ankara 2013. s. 81-82; Mevlüt Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", *Kelâm (El Kitabı)* , Editör: Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 242-250.

[448] Öztürk, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, s. 91.

hem ilk muhataplarına hem de bütün insanlığa hitap eden birtakım ortak evrensel mesaj, değer ve hükümlerin bulunması bir çelişki ve problem sayılmamalıdır.[449] Nitekim bu konuda asıl yanlış, "tarihsel" olanın "evrensel" kabul edilip üzerine hüküm bina edilmesidir. Yapılan bu yanlış dolayısıyla hayatımıza tarihseller yön vermiş olacağından içinde yaşadığımız çağı ıskalayarak çağdışı bir konuma düşmüş olmamız mümkündür. Bu sebeple seleflerimizin hayatını yaşamak yerine kendi çağımızda kendi hayatımızı yaşamak için, elzem olan Kur'ân'ın hükümlerinden evrensel olanlarının tarihsel olanlarından ayırt edilerek tespit edilmesidir.[450]

Sebepte hususilik lafızda umumilik ilkesinin âyetlerin bağlamını dikkate alarak âyetin kime ne dediğini anlamak ve âyetin ilk anlamını tespit etmek açısından önem arzettiği görülmektedir. Bağlam dikkate alınmadığı takdirde âyetlerin iniş maksatlarına aykırı yorumların yapılması kaçınılmaz olacaktır. Âyetler tarihi, kültürel bağlamları ve kendi bütünlükleri içerisinde ele alınmalıdır. Âyetler bu şekilde ele alınmadığı takdirde ortaya yeni birtakım anlayışların çıkması, Kur'ân âyetleri de çeşitli grupların dayanağı ve meşruiyyet kaynağına dönüşecektir.[451] Bu ifadelerden sonra konu ile ilgili birkaç âyetin üzerinde duralım. İlk olarak Vâkı'a sûresi 79. âyete bakalım. "*Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir."* Kimi müfessirler bu âyetten hareketle Kur'ân'a abdestsiz dokunlamayacağı görüşünü dile getirmişlerdir. Biz âyetin tarihsel/ilk anlamını tesbit etmek için ilk dönem müfessirlerin bu âyeti nasıl anladıklarına bakalım. Taberî bu âyette yer alan "o" zamirinden Allah katında korunmuş olan kitabın yani "Levh-i Mahfuz"un kastedildiğini söylemektedir. Müşrikler Kur'ân'ın Hz. Muhammed'e şeytanlar tarafından indirildiğini iddia etmekteydiler. Yüce Allah onların bu iddialarının doğru olmadığını, Kur'ân'ın Levh-i Mahfuz'da korunduğunu, ona ancak temiz ve günahsızların yani meleklerin el sürebildiğini söyleyerek karşılık vermiştir.[452] Dolayısıyla Taberî bu âyeti Kur'ân'a abdestsiz dokunmak ile ilişkilendirmemiştir. Bu durumun vahyin inzali ile ilgili olduğu bellidir.

---

[449] Koca, "Kur'ân-ı Kerîm'deki Fıkhî Hükümlerin Evrensellik ve Târihselliğini Tesbit Konusunda Bir Ölçüt Denemesi", s. 81; Ömer Özsoy, *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları,* Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 96-100.

[450] Evrensel hükümlerin tarihsel hükümlerden nasıl ayrılacağı ile ilgili olarak bkz. Koca, "Kur'ân-ı Kerîm'deki Fıkhî Hükümlerin Evrensellik ve Târihselliğini Tesbit Konusunda Bir Ölçüt Denemesi", s. 78-95.

[451] Nihat Uzun, *Bağlam ve Kur'ân'ın Anlaşılması Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 31-32.

[452] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, XXIII, 149-152.

Mukâtil de aynı âyetteki "temiz olanlar"dan kastın günahlardan arınmış/melekler olduğunu ifade etmektedir.[453] Mukâtil de bu âyetten "Kur'ân'a abdestsiz dokunulmaz" şeklinde fıkhi bir hüküm çıkarmamıştır. Söz konusu âyetin önceki iki âyetle bağlantılı olduğu görülmektedir. "*Şüphesiz bu, korunmuş bir kitapta bulunan değerli bir Kur'ân'dır. Ona temizlenenlerden başkası dokunamaz*."[454] Görüldüğü gibi âyetler abdestli müminlerden değil, Kur'ân'ın Peygamberimiz'e indiriliş şeklinden söz etmekte ve bu ifadelerle Yüce Allah müşriklere Kur'ân'ın beşer sözü olmadığını bildirmektedir. Ayrıca bu âyetler ile Şuarâ 26/193-196 ve 210-212. âyetler aynı manayı vurgulamaktadır. Kur'ân'ın aslı levh-i Mahfuz'dur. Öyleki cinler ve şeytanlar ona etkide bulunması muhaldir, ona sadece Allah'ın pak ve temiz melekleri dokunabilir. Âyetlerin bağlamı dikkate alındığı takdirde abdestsiz Kur'ân'a dokunulup dokunulmayacağı ile ilgili olmadığı söylenebilir.[455] Dolayısıyla bu konuda Taberî ve Mukâtil'in görüşleri isabetli görünmektedir.

Mâtürîdi çeşitli âyetler[456] zikrederek Kur'ân'ın tebdil ve tahriften korunduğunu bu yüzden ona sadece tertemiz olan/meleklerin dokunabileceğini ifade etmektedir.[457] Râzî de bu âyette "temiz olanlar" dan meleklerin kasdedildiğini tercihe şayan görüş olarak kabul etmektedir. Bununla birlikte "İmâm Şâfiî neden Kur'ân'a abdessiz olanların el sürmesini caiz görmemektedir? şeklindeki soruya Hz. Peygamber'den nakledilen hadis veya bu âyetten istinbat ettiği görüş ile diyerek cevap vermektedir.[458] Görüldüğü gibi Ehl-i Sünnet müfessirleinden Râzî ve Mâtürîdî âyetin bağlamını dikkate alarak isabetli bir şekilde tefsir etmişlerdir.

Zemahşerî "*Ona ancak temiz olanlar dokunabilir.*" âyeti كِتابٌ مَكْنُون ibaresinin sıfatı olarak kabul edildiği takdirde temiz olanlardan kasıt melekler olur. Şayet söz konusu cümle Kur'ân'ın sıfatı olarak kabul edilirse o zaman mana şu şekilde olur: ona ancak temiz olan/abdestli insanlar dokunabilir, başka bir ifade ile mushafa ancak abdestli olanlar el sürebilir. Bazı kimseler de Kur'ân'ın abdestsiz okunamayacağı şeklinde bir görüş belirtmişlerdir. Zemahşerî İbn Ömer'den (ö. 73/693) " Bana en sevimli gelen onu ancak taharet üzere olanların okuyabilmesidir" şeklinde bir rivayet

[453] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, IV, 224. Aynı görüş için bkz. İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*, IV, 344.
[454] Vâkıâ 56/77-79.
[455] Uzun, *Bağlam ve Kur'ân'ın Anlaşılması Üzerine*, s. 30.
[456] Şuarâ 26/193-194; Necm 53/5; Hicr 15/9.
[457] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, IX, 506.
[458] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIX, 431.

nakletmektedir.[459] Zemahşerî temiz olanlardan kastın melekler olduğunu ifade etmekle birlikte Kur'ân'ı abdestli okumayı tercih ettiği söylenebilir.

Tûsî İbn Abbas, Mücahit ve Dahhâk'tan "Gökteki kitaba ancak günahlardan arınmış/melekler dokunabilir" şeklinde bir bir rivayet aktararak temiz olanlardan kastın melekler olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte bu âyetin cünüp, hayızlı ve abdestsiz olanların Kur'ân'a dokunmasının caiz olmadığına delil olduğunu da iddia etmektedir.[460] Aslında Tûsî âyetin bağlamını dikkate alarak neye işaret ettiğini söylemekle isabetli davranmış ancak bu âyeti delil getirerek abdestli olmayanların Kur'ân'a dokunmasını caiz görmemekle ilk anlamdan ayrıldığı söylenebilir.

Nahl sûresi 43. âyette geçen "ehl-i zikr" ibaresinden ne kastedildiğini, bu konuda müfessirlerin âyetlerin bağlamını dikkate alıp almadıklarını görelim. Âyetin meali söyle verilmektedir: "*Senden önce de ancak, kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun*."

Taberî ayette "ehl-i zikr" kavramının Tevrat ehli/Tevrat ve İncil ehli, Tevrat ve İncil'i okuyanlar gibi anlamların verildiğini söyleyerek âyetin bağlamını dikkate aldığı görülmektedir.[461] Mukâtil de bundan kastın Tevrat ehli olduğunu ifade etmektedir.[462] İlk dönem müfessirleri âyetin bağlamını dikkate alarak bu kelimenin ilim ehli/bilenler değil Kur'ân'dan önce nazil olan Tevrat ve İncil'i bilen kimseler olduğunu ifade etmişledir.

Mâtürîdî burada bilmediğiniz konularda bilgi sahiplerine sorun ve onlardan bilgi alın, onları taklit edin, babalarınızı ve kitabı bilmeleyenleri taklit etmeyin şeklinde bir yorum yapmaktadır. Bununla birlikte Mâtürîdî bundan Ehl-i Kitap'tan şeref sahibi olanlarında kastedilme ihtimali olduğunu da ikinci görüş olarak nakletmektedir.[463] Mâtürîdî ehl-i zikr kavramına birinci anlam olarak bilenler şeklinde yorumlaması tarihi bağlamı dikkate almak istemediği gibi bir çıkarım yapmak mümkündür.

Râzî bu kavramla ilgili dört tane anlam sıralarken birinci sırada Tevrat ehlini söylemesi onun da bağlamı dikkate aldığını göstermektedir.[464] Zemahşerî ehl-i zikr'den kastın ehl-i kitap olduğunu ifade ederek âyetin bağlamına uygun anlam takdir etmiştir.[465] Tûsî de söz konusu kavramın ehl-i kitap anlamında olduğunu ifade etmekle

[459] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 469.
[460] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 510.
[461] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, XVII, 208.
[462] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, 470.
[463] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VI, 509.
[464] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XX, 211.
[465] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 607.

bağlamı dikkate aldığını göstermektedir.[466] Bütün bunlardan sonra "ehl-i zikr" kavramının bilenler/bilgi sahibi olanlar/âlimler şeklinde anlamanın Kur'ân'ın tarihsel anlamına ters düştüğünü, bu kavramın ilk/biricil anlamının Tevrat ve İncili bilen Yahudi ve Hristiyanlar olduğu görülmektedir.

Sonuç olarak Kur'ân soyut bir düşünce olmadığı, yaşanmış ve yaşanacak bir hakikatin ifadesi olduğu söylenebilir. Bu sebeple nüzul ortamında yaşananlar Kur'ân'ın doğru anlaşılması için önemlidir. Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında âyetlerin içinde yer aldıkları bağlam bilgisi kadar siyer bilgisine vakıf olmak da gerekmektedir.

İslâm âlimleri Kur'ân lafızları ile nüzul sebepleri arasında ilişki olduğundan hareketle el-ibretü bi-umûmi'l-lafz lâ bi-husûsi's-sebep (sebebin hususiliğine değil lafzın umumiliğine itibar edilir) şeklinde bir kural geliştirmişlerdir. Ancak bu kural lafzın umumiliğine itibar edelim derken âyetlerin bağlamından koparmak ilk/tarihsel anlamın ihmal edilmesine ve âyetlerden ilgisi olmayan anlamların çıkartılmasına neden olabilmektedir. Yaptığımız incelemede ilk dönem müfessirlerinin âyetlerin bağlamını dikkate aldıklarını ve âyetlerin bu bağlamını esas alarak tefsir ettikleri görülmüştür. Vâkıâ sûresi "*Ona ancak temiz olanlar dokunabilir*" 79. âyetinde temiz olanlardan kastın melekler olduğu, tefsirlerini incelediğimiz müfessirlerin tamamı tarafından dile getirilmiş ve âyetin tarihsel anlamı doğru tesbit edilmiştir. Ancak Zemahşerî onu okumak için abdestli olmanın daha iyi olacağını ifade etmesi âyetin tarihsel anlamından ziyade isteğini dile getirdiği görülmüştür. Tûsî'nin ise âyetin tarihsel bağlamını doğru tesbit ettiği görülmekle birlikte Kur'ân'a cünüp, hayızlı ve abdestsiz dokunmanın caiz olmadığını sadece bu âyetle delillendirmesinin isabetli olmadığı görülmüştür. Bir Müslümanın Kur'ân okurken abdest alması elbette güzel bir davranıştır. Ancak abdest için bu âyetin delil kabul edilmesi âyetin konuşmadığı konuda konuşturmak anlamına geldiği unutulmamalıdır.

Yine Nahl sûresi 43. âyette geçen "ehl-i zikr" kavramının Tevrat ehli/Yahudiler/Ehl-i Kitab anlamında olduğu ilk dönem tefsirlerinden hareketle ortaya konulmuştur. Mâtürîdî'nin bu kavramı bilenler/âlimler şeklinde anladığı görülmüştür. Diğer müfessirlerin bu kavrama Tevrat ehli anlamını takdir ettikleri, bağlamı dikkate alarak tefsir yaptıkları görülmüştür.

---

[466] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VI, 384.

3.3. Mecaz

Dil Yüce Allah'ın bir lütfu, insan aklının ürünüdür. Bu yönüyle canlı bir bünyeye sahiptir. Kabul gören teoriye göre[467] dili meydana getiren kelimeler başta tek bir anlam ifade etmek üzere konulmuşlardır. Bu sebeple ilk zamanlar dilin son derece sınırlı, belagatten yoksun hatta donuk bir vaziyette olduğunu söylemek mümkündür. Daha sonra insanın çevresinde bulunan diğer varlıklarla ilişkisi sonucunda kullandığı kelimelerde birincil anlamlardan ikincil anlamlara doğru bir eğilim ortaya çıkmaya başlamış, neticede dilin kullanım alanı da genişleme göstermiştir. Dilin bu şekilde genişlemesi beraberinde birtakım edebî incelik ve güzellikleri meydana getirmiştir.[468] İşte bu edebî güzelliklerden biri de dilde meramın ifade edilmesinin en güzel vasıtalarından biri sayılan mecâz üslubu olduğunu söylemek mümkündür.

Varlık alanları itibariyle Kur'ân dili için yapılan ayırımlar, din dilinde farklı değerler taşıdığı gibi, dil yönüyle de problematiktir. Zira fizikî dünyaya ait konuların anlatımında herhangi bir problem yaşanmazken insanın algı alanının dışında konumlanan metafizik alanla ilgili bilgi aktarımında sıkıntıların yaşandığı yadsınamaz bir gerçektir. Nitekim Allah'ın zâtına ait durumların mahiyeti yönüyle anlaşılması zor konular olduğu söylenebilir. Zira fizikî dünyaya ait kelime ve kavramlarla metafizik âlem hakkında yorum yapılmaktadır.

Elbette ki her dil muhatapları tarafından en iyi bir şekilde anlaşılmayı hedeflemektedir. Din dilinin vasıflarını barındıran bütün metinlerde olduğu gibi Kur'ân'da mesajını iletmek istediği toplumun dilini kullanmıştır. Kaldı ki Kur'ân içinde yer aldığı toplumun dilini kullanırken, türedi kelimeler ve dil kuralları kullanmak yerine Arapların kendi dillerini kullanmayı tercih etmiştir. Bununla birlikte Kur'ân söyleminin kendine has birtakım özelliklerinin olduğu söylenebilir. Yani Kur'ân bir yandan muhatap olduğu toplumun dilini kullanırken diğer yandan da dile kendine has aşkın damgasını vurmayı da başarmıştır.[469]

Mecaz kelimesi, geçip gitmek, bir yola girip orada yürümek anlamında câze fiilinin mef'al kalıbında ism-i zaman, ism-i mekân ve mimli mastar kipi olup, gelip

---

[467] Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî*, el-Hasâis,* thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-'İlmiyye, tsz. I, 44; İbn Haldun, *el-Mukaddime*, thk Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dâru Y'arib, Dımeşk 2004, II, 378; Celâlüddin Suyûtî, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğa,* Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-Asriyye, Beyrut 1986, I, 8.

[468] Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, Vizaretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992, II, 189-190; Abdulmuttalip Arpa, "Kur'ân'da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye'nin Mesele'ye Yaklaşımı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, yıl: 12 sy: 44, Şubat-Nisan 2010, s. 182.

[469] Abdulmuttalip Arpa, "Zâhirîlik ve Mecâz" *Sakarya Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIV, sy: 25 (2012/1), s. 46.

geçilen yer veya gelip geçmek anlamına gelmektedir.[470] Kelimenin ism-i mekân kipi çok kullanıldığından Araplar insanların gelip geçtikleri yolu "mecaz" olarak adlandırmışlar.[471]

Mecazın terim anlamı ile ilgili birçok tanım yapılmıştır. Abdülkâhir Cürcânî mecazı, kelimeyi asli anlamın dışında kullanmak şeklinde tanımlamaktadır. İbnu'l-Esîr ise, "sözcüğün asıl anlamı dışında başka bir mana için kullanılması" şeklinde tanımlamaktadır. Kazvînî'ye göre mecaz, konuşma dilinde aralarındaki ilişkiden dolayı kelimenin vazedildiği anlamın dışında kullanılmasıdır.[472] Mecaza, bir hakikatin doğrudan değil dolaylı bir yolla ifade edilmesi diyebiliriz.

Arap dilinde ve Kur'ân-ı Kerim'de mecazın bulunup bulunmadığı konusu İslâm âlimleri arasında tartışılan kadîm meselelerden birisidir. Klasik İslâm kaynaklarında Ebû İshâk el-İsferâyinî (ö. 418/1027) ve onun yolundan giden bir cemaatin Arapçada mecazın olmadığını savundukları belirtilmektedir.[473] Söz konusu âlimlere göre kelimeler çoğunlukla birçok anlam için vazedilmişlerdir. Bu sebeple mecaz anlamda kullanıldığı zannedilen kelimeler aslında vazedilen anlamlardan birinde kullanılmışlardır. Örneğin, Araplar "aslan" (esed) kelimesini hem malum olan yırtıcı hayvan hem de cesur kişi anlamında müşterek bir lafız şeklinde kullanmışlardır. Dolayısıyla bu kelime her iki durumda da hakiki anlamında kullanılmış sayılmaktadır.[474] Suyûtî (ö. 911/1505) İsferâyinî'nin bu görüşlerini zikrettikten sonra delillerle bu görüşlerin yanlış olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.[475]

Ayrıca Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvud b. Ali (ö. 270/883), bu kişinin oğlu Muhammed (ö. 297/910), Şâfiî âlimi Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed et-Taberî (ö. 335/946), Mu'tezilî müfessir ve fıkıhçı Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfehânî (ö. 322/934) ve Mâlikî âlimlerden Huveyzmendâz (ö. 400/1010) gibi âlimler Kur'ân'da

---

[470] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 326; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi (el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît)*, çev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, III, 2457; Ebû Ali el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde fî Mehâsni'ş-Ş'ir ve Âdâbih ve Nakdih*, thk. M. Muhyiddîn Abdülhamid, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1981, I, 266; İsmail Durmuş, "Mecaz", *DİA,* Ankara 2003, XXVIII, 217.

[471] Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, III, 2459; Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 149.

[472] Celâleddin Ebû Abdillah Muhammed el- Kazvînî, *el-Îdah fî Ulûmi'l-Belâga*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 202-203; Abdülkâhir b. Abdirrahmân b.Muhammed el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâga*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir, Dâru'l-Medenî, Cidde 1991, s. 351-352; İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve'ş-Şâir*, nşr. Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tabâne, Dâru Nahda, Kahire tsz, I, 84.

[473] Celâlüddin Suyûtî, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğa*, I, 364-366; Abdülazîm el-Mut'înî, *el-Mecaz fi'l-Luğa ve'l-Kur'âni'l-Kerim,* Meketebetü Vehbe, Kahire tsz. II, 617-622.

[474] Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, s. 163; Konu ile ilgili geniş açıklama için bkz. Nâsıruddîn Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008, s. 91-98.

[475] Celâlüddin Suyûtî, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğa*, I, 364-366.

mecaz ifadelerin bulunmadığını savunan âlimler arasında yer almaktadırlar.[476] Mecazın gerek dilde gerekse Kur'ân'da olmadığını savunan bu âlimlere göre mecaz sonradan ortaya çıkmış nevzuhur bir durum yani bid'attır. Bu kavram hicrî III. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Sahâbe ve tabiinden hiç kimse mecazdan söz etmediği gibi ilimleri ile meşhur Mâlik (ö. 179/795), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Evzâî (ö. 157/774), Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Şâfiî (ö. 204/820) gibi âlimlerin yanında Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyh (ö. 180/796) gibi dilciler de mecazdan bahsetmemişlerdir.[477] Dolayısıyla lafızların ilk defa bir mana için konulması diye bir şey söz konusu değildir.[478] Ayrıca mecaz yalanla eşdeğerdir. Kaldı ki Kur'ân'da mecazın var olduğunu kabul etmek aynı zamanda Allah'ın yalan söylediğini de kabul etmek anlamına gelmektedir. Hâlbuki Allah'ı yalancılık ile nitelemek imkânsızdır.[479] Diğer yandan mecaz, kelimelerin hakiki anlamını kullanırken meramını net bir şekilde ifade etmekten aciz kalındığında başvurulan bir yöntemdir. Oysa yüce Allah'ın meramını anlatırken aciz kaldığını düşünmek imkânsız bir durumdur. Ayrıca konuşmalarında mecaza başvuran kişi "mütecevviz" olarak adlandırılır. Bu adlandırma sözde sahtekârlık ve mukallitliği kapsamaktadır. Allah'ın kelâmı ise bu tür zafiyetten uzaktır.[480] Mecazı kabul etmeyenlerin bu iddialarına karşıt cevaplar verilmiştir.[481]

İlk dönem dilcilerin mecaz kavramını kullanmadıkları ve söz konusu ismin dördüncü hicrî asırdan sonra ortaya çıktığı doğru bir tespittir. Ancak bir şeyin ilk dönemlerde, sonradan ortaya çıkan ismi ile anılmaması o şeyin kendisinin de olmadığı anlamına gelmemektedir. Öyleyse bunu "mecaz kavramı ilk dönemde kullanılmamış, bu kavram hicrî dördüncü asırdan sonra kullanılmaya başlanmıştır" şeklinde ifade etmek daha doğru olsa gerektir. Kaldı ki mecaz üslup olarak eski şairler, edipler tarafından kullanıldığı gibi ilk müfessirlerin tefsirlerinde de bunu görmek mümkündür.[482]

Dilde varlığı kesin olan mecazın Kur'ân'da da mevcut olduğunu savunan âlimler de bulunmaktadır. Zira Kur'ân Arap dilinin ifade kalıplarını kullandığından dilde çokça

---

[476] Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 255; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015, s. 177; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2015, s. 199.
[477] İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, VII, 60.
[478] İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ,* VII, 65.
[479] İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, IV, 29; İbn Kuteybe , *Te'vîlü Müşkili'l-Kurân*, s. 132; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, IV, 1507.
[480] Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 255; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I, 48; Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, s. 164-165.
[481] Bu iddialara verilen cevaplar için bkz. Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm,* I, 47-55; Akdemir, "Kur'ân-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi" *Harran Ünv. İlâhiyat Fakültesi Dergisi IV*, Şanlıurfa 1998, s. 84-89.
[482] Akdemir, "Kur'ân-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi", s. 84.

kullanılan mecaz, istiare, kinaye, teşbih, temsil, telmih ve hazf gibi edebi sanatlara yer vermesi de doğal bir durum olarak kabul edilmelidir. Bu gerekçelerden olsa gerek dilcilerin ve İslâm âlimlerinin ekseriyeti Kur'ân'da mecazın varlığını kabul etmektedirler.[483] Bu görüşü savunanlar arasında Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde Ma'mer b.el-Müsennâ (ö. 210/827) gibi dilci âlimler ile Mu'tezile'ye mensup âlimlerden özellikle Câhız (ö. 255/869) gibi âlimler bulunmaktadır. Bu âlimlerden başka İbn Kuteybe (ö. 276/889), Zerkeşî (ö. 794/1391), Suyûtî (ö. 911/1505) ve Tehânevî (ö. 1158/1745) vb. âlimlerin de bu görüşü paylaştıkları ifade edilmektedir. Nitekim bu âlimler, muhalif görüşte olanların iddialarının yersiz ve mesnetsiz olduğunu ifade ederek, mecazın Kur'ân'dan nefyedilmesi durumunda, onun anlatım güzelliğinin en azından yarısının ortadan kaybolacağını iddia etmektedirler.[484]

Yine söz konusu âlimlere göre mecaz Arap dilinde yaygın olarak kullanılmaktadır. Kur'ân da Arap dilinin kalıplarını ve ifade biçimleri kullandığından dolayı onda, mecaz, kinâye, istiâre, teşbih, temsîl, telmih ve hazf gibi edebi sanatların kullanılması da doğal bir durum sayılabilir. Kaldı ki Ehl-i Sünnetin büyük çoğunluğu da Allah'ın sıfatları, fiilleri ve müteşâbih nasları te'vîl etmiştir. Örneğin (العين)[485]"göz" himâye, koruma, gözetme, (اليد)[486] "el" kudret, (الوجه)[487] "yüz" zât, (الاستوى)[488] "oturmak" yönetmek-idare etmek, (الاتيان)[489] "gelmek" Allah'ın emrinin gelmesi, (العرش)[490] "tavan" mülk ve saltanat, (الكرسي)[491]"sandalye" ilim-kudret şeklinde te'vîl edilmişlerdir.[492]

Bununla birlikte Hz. Peygamberin de zaman zaman bazı mecazî ifadeler kullandığını, sahâbenin bu ifadelerin mecazî ifadeler olduğunu anladıklarını müşahede etmekteyiz. Hz. Peygamber hanımlarının: "Hangimiz sana daha önce kavuşacağız?"

---

[483] Abdülhamit, Birışık, "Mecâzü'l-Kur'ân", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 223.
[484] Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 255; Subhi es-Salih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 329; Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 200.
[485] Hûd 11/37; Tâhâ 20/39; Müminûn 23/27; Tûr 52/48; Kamer 54/14.
[486] Âl-i İmrân 3/26, 73; Mâide 5/64; Feth 48/10; Hadîd 57/29.
[487] Bakara 2/115, 272; Ra'd 13/22; Rûm 30/38, 39; Rahmân 55/27; İnsân 76/9; Leyl 92/20.
[488] A'râf 7/54; Yûnus 10/3; Ra'd 13/2; Tâhâ 20/5; Furkân 25/59; Secde 32/4; Hadîd 57/4.
[489] En'am 6/158; Fecr 89/22.
[490] A'râf 7/54; Tevbe 9/129; Yûnus 10/3; Ra'd 13/2; İsrâ 17/42; Tâhâ 20/5; Müminûn 23/116; Furkân 25/59; Neml 27/26; Secde 32/4; Zümer 39/75; Mümin 40/7.
[491] Bakara 2/255.
[492] Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 201.

şeklindeki sorusuna "Eli uzun olan" şeklinde cevaplamış,[493] sahâbe de bu ifade ile cömert olanın kastedildiğini anlamışlardır.[494]

Neticede mecazın dilde varlığı ispat edilmeye gerek kalmayacak şekilde açık bir konudur. Bütün dillerde bazı kelimelerin mecazî anlamlarının bulunduğu da her kesin bildiği bir husustur. Örneğin iki kişi kendi aralarında başkalarının anlamasını istemedikleri bir konu hakkında konuşurlarken şifre kabilinden bazı kelimelere farklı anlamlar yükleyerek maksatlarını açıklamaya çalışmaları da bir çeşit mecaz sayılabilir. Dolayısıyla fertlerin kendi aralarında zaman zaman kullandıkları mecazî manalar gibi, tüm toplum tarafından hüsnü kabul görmüş ve yaygın bir şekilde kullanılan mecazî manaların bulunduğu da bir hakikattir.[495] Bütün dillerde bu tür mecaz ifadelerin bulunduğu inkâr edilemez bir gerçekliktir.

Kur'ân açısından olayı tahlil ettiğimizde nazil olduğu zaman itibariyle cahiliye döneminde her ne kadar mecaz lafzı kullanılmasa da kelâmı süsleyen bir üslûp olarak kullanıldığı bilinmektedir. Örneğin hem cahiliye hem de asr-ı saadet dönemini yaşayan büyük şairlerden Ebû Züeyb el-Hüzelî (ö. 28/648-49) bir beytinde, ölümü yırtıcı hayvana benzeterek onun pençelerinin olduğunu ifade ederken daha sonra istiâre şeklinde adlandırılacak olan bir mecaz nevini kullandığını görmekteyiz.[496] Bu malumat da bize mecazın dilde cahiliye döneminden beri şairlerin şiirlerinde yer aldığını göstermektedir.

Mecaz ile ilgili bu bilgilerden sonra konu ile ilgili olarak çok tartışılan Kur'ân ifadelerinin tefsirlere yansımasına geçebiliriz.

İlk olarak *" Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır."*[497] Bu âyette yer alan "vech" ifadesinin mecaz olup olmadığı konusunda müfessirlerin yorumlarına bakalım. Taberî bu âyette yer alan "vech" kelimesinden kastın Allah'ın zâtı olduğunu ifade etmektedir.[498] Mukâtil de bu kelimeyi mecaz olarak kabul ederek "Allah'ın zâtı" anlamını vermiştir.[499] Dolayısıyla bu kelime ilk dönem müfessirlerine göre burada mecaz olarak Allah'ın zâtı anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla burada bir hakikat mecaz olarak ifade edilmiştir. Bu kelime Kur'ân'da ilk kullanımı ile Allah için

---

493 Buhârî,"Zekât" 11.
494 Birışık, "Mecâzü'l-Kur'ân", XXVIII, 223; Demirci, *Tefsir Usulü*, s. 201.
495 Akdemir, "Kur'ân-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi", s. 80.
496 Celâlüddin es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhidi'l-Muğnî*, tsz. s. 263; Ebû Saîd el-Hasen b. el-Hüseyn b. Ubeydillâh es-Sükkerî, *Şerhu Eş'âri'l-Hüzeyliyyîn*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc, Mektebetü Dâri'l-Örfiyye, tsz. I, 8; Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâğâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 41; Akdemir, "Kur'ân-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi", s. 80.
497 Rahmân 55/27.
498 Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, XXIII, 38.
499 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, IV, 198.

hiç kullanılmamıştır. Fakat bu Allah'ın bir yüzünün olmadığı anlamına da gelmez. Zira Hz. Peygamber Allah'ın insanı kendi suretinde yarattığını söylemiştir.[500] İlk dönem müfessirlerinin yaptıkları yorumlarda da anlaşıldığına göre Allah'ın bir zâtının bulunduğunu düşünülmektedir. Rabbinin zâtı dışında her şey yok olacak demeleri O'nu bir varlık olarak telakki ettikleri anlamına gelmektedir.

Mâtürîdî "vech" kelimesinin Allah'ın rızasından kinâye olduğunu savunmaktadır. Allah'ı yüceltmek ve ona saygı göstermek anlamında geldiğini söylemektedir.[501] Öyle görünüyor ki Mâtürîdî Allah'ı bir varlık olarak kabul etmemektedir. Zât dediğinde sanki onun cisim olduğunu kabul edeceğini anlamına geleceğini düşündüğünden kelimeyi "rıza" olarak te'vîl ederek bu tehlikeden kendisini kurtarmaktadır.

Râzî ise buradaki "vech" kelimesini Allah'ın zâtı ve hakikati anlamında olduğunu ifade etmektedir. Hâlbuki Mücessime onu uzuv (yüz) manasına almış ki, bu hem akla hemde Kur'ân'a aykırı bir durumdur. Ayrıca Râzî vech kelimesinin zât anlamında kullanılmasının örfü bir kullanım olduğunu zira vech örfte insanın zâtını ve hakikatini ifade için kullanılmaktadır.[502] Zemahşerî de vech kelimesinden maksadın Allah'ın zâtı olduğunu savunmaktadır.[503] Tûsî ise Allah'ın delilleri ile açık bir şekilde kalması anlamına geldiğini savunmaktadır.[504] Görüldüğü gibi sadece Mâtürîdî hariç diğer müfessirler vech kelimesini zât almında mecaz olduğunu söyleyerek ilk dönem müfessirlerinin kabul ettiği tarihi anlamına/ilk anlama uygun bir şekilde anlamışlardır.

İkinci olarak "*Sana da ey Mûsâ, sevilesin ve gözetimimizde yetiştirilesin diye tarafımızdan bir sevgi bırakmıştım*"[505] âyetindeki "ayn" kelimesi bağlam gereği koruma/himaye etme anlamında kullanılmıştır. Taberî bu kelimeye gözetimim ve iradem altında şeklinde tefsir ederken Mukâtil'in de "Allah'ın gözetiminde" diyerek kelimeyi mecaz anlamında tefsir ettikleri görülmektedir.[506] Zâten her şey Allah'ın gözünün önünde meydana geldiğine göre, burada "himayem altında yetiştirilsin diye" şeklinde anlamak mümkündür.

---

[500] Konu ile ilgili olarak bkz. Hacımüftüoğlu, *Kral Tanrı Allah'ın Krallığı*, s. 76-77; Ebû Hureyre şöyle rivayet etmektedir: Sizden birisi kardeşi ile dövüştüğünde yüze vurmaktan sakınsın. Zira Allah Âdemi kendi suretinde yaratmıştır. bkz. Müslim,"el-Birru ve's-sılatu ve'l-âdab" 32.
[501] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, IX, 472.
[502] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIX, 355.
[503] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 446.
[504] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 472.
[505] Tâhâ 20/39.
[506] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, XVIII, 304; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, III, 27.

Mâtürîdî sözü edilen bu kelimeye "korumam altında"[507] anlamını verirken Râzî de bu kelimenin mecaz olduğunu dolayısıyla "iradem/bilgim ve kurumam altında" şeklinde anlam vermektedir.[508] Tûsî de bu kelimeye sevgim ve iradem altında, ki bu da seni görüyorum anlamında diyerek kelimeyi mecaza hamletmektedir.[509]

"*Allah, sabredenlerle beraberdir*."[510] âyeti de mecaz olarak kabul edilmektedir. Bu âyette yer alan 'me'a' ifadesi mecaz ifade etmekte, zira Allah fiilen onların/sabredenlerin yanında bulunmamaktadır. Taberî anılan ifadeyi " Allah kendi yolunda sabrederek savaşanların yardımcısı ve destekçisidir"[511] derken Mukâtil de bu ifadeyi "Allah'ın yardım etmesi" [512]şeklinde yorumlamaktadır. İki müfessirin de ibareyi mecaz olarak yorumladıkları görülmektedir. Mâtürîdî ve Râzî söz konusu ifadeyi "Allah yardımı ve zafer vadiyle onların yanındadır"[513] şeklinde tefsir etmektedirler.

Neticede dilsel açıdan mecazın inkâr edilmesinin mükün olmadığı, İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu mecazın hem dilde hem de Kur'ân'da kullanıldığı görüşünü benimsedikleri görülmüştür. Müfessirlerin daha çok Allah'ın nitelikleri ve fiillerinin konu edindiği âyetleri mecaza hamletme gereği duydukları görülmüştür. Onların bu şekilde davranmalarının temelinde "Allah mahlûkatına benzemez", "Allah zaman ve mekândan münezzehtir" gibi kelâmî ilkeler olduğu görülmüştür.

3.4. İ'cazu'l-Kur'ân

Kur'ân Yüce Allah'ın insanları sahih bir inancı kabul etmeye ve bu inanç gereği salih amel işlemeleri için Cebrail aracılığı ile Hz. Peygambere tedricen indirilmiş ve Hz. Muhammed'in en büyük mûcizesi kılınmıştır. Mekke müşriklerinin Kur'ân'ın Allah kelâmı olmadığı şeklindeki ısrarlı karşı çıkışlarına karşılık Kur'ân onları kendisinin benzerini meydana getirmeye davet etmiş ve bunun da imkânsız olduğunu yine kendisi tarihe not olarak kaydetmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın bu meydan okumasının sübutu ve müşriklerin bu konudaki acizliği hususunda herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır. Lakin Kur'ân'ın hangi yönden müşriklere meydan okuduğu, hangi yönden mu'ciz olduğu konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Birçok meselede olduğu gibi bu konuda da mezhebî ayrılıklar ve kişisel kanaatler devreye girmiş her kişi veya mezhep

[507] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VII, 280.
[508] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXII, 48.
[509] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VII, 173.
[510] Bakara 2/249.
[511] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, V, 353.
[512] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 209.
[513] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 228; *Râzî, Mefâtîhu'l-Ğayb*,VI, 514.

kendi anlayışları çerçevesinde teorize etme çabası sergilemiştir. Bu kısır tartışmalar Hz. Peygamberin yegâne somut mûcizesi olan Kur'ân'ın i'cazının teorik tartışmalara kurban gitmesi ile neticelenmiştir.

Kaynaklarda bu mesele genellemeci bir tarzda ele alınarak Kur'ân'ın her yönüyle mu'ciz olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. Neticede bu durumu ona duyulan saygı ve onu yüceltme kaygısı ile açıklamak mümkündür. Ancak Kur'ân'ın bu tür yaklaşımlara ihtiyacı olmadığı da açıktır. Onun yüceliği izahtan varestedir. Bununla birlikte onun i'caz yönünün belirlenmesi bu meselede istenen sonucu elde etmek için yeterli olacaktır.

İ'câzü'l-Kur'ân meselesi sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde araştırılmamış, ancak III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren âlimlerin üzerinde durdukları önemli bir konu haline gelmiştir. Dolayısıyla bu kavram başlangıçta Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna (ö. 209/824?)'nın *Mecazü'l-Kur'ân*, İbn Kuteybe (ö. 276/889)'nin *Ğaribü'l-Kur'ân* ve *Müşkilü'l-Kur'ân'ı* gibi nahiv ve dil eserleri ile Taberî (ö. 310/923)'nin *Camiü'l-Beyan'ı* gibi tefsir kitaplarının satır aralarında geçtiği görülmektedir. Nitekim Hicri III. asırdan itibaren bu konuda müstakil eserler yazılmaya başlanmış, bu konudaki kitaplar daha çok *"Nazmü'l- Kur'ân"* adı altında kâleme alınmıştır. Mu'tezile âlimlerinden Câhiz (ö. 255/869)'in *Nazmü'l- Kur'ân* isimli eseri bize kadar ulaşmamıştır. Yine aynı isimle hicrî III. asrın sonu ve IV. asrın başlarında Ebubekir Abdullah es-Sicistânî (ö. 316/929), Ebû Zeyd el-Belhî Ahmed b. Süleyman (ö. 322/934) ve Ebubekir Ahmed b. Ali b. el-İhşid (ö. 326/938) eserler kâleme almışlardır.[514]

Hicrî V.yüzyılda Ebubekir el-Bakıllânî (ö. 403/1013) ve Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve Abdülkâhir el- Cürcânî (ö. 471/1078) gibi âlimlerin telif ettiği eserler sayesinde i'câzü'l-Kuran araştırmaları altın çağına ulaşmış görünmektedir.[515] Hicrî VI. yüzyılda ise, Mahmut b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1143), İbn Atiyye el-Endelûsî (ö. 542/1147), Şiî âlimlerden Emînüddin el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî (ö. 548/1154),[516] Hicrî VII. yüzyılda Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Sirâcüddîn es-Sekkâkî (ö. 626/1229), Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), H. VIII. yüzyılda İbn Teymiyye el-Harrânî (ö. 728/1328), İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Ebü'l-Fidâ' İbn Kesir

[514] Aişe Abdurrahman, Bintu'ş-Şati', *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'ân,* Dâru'l-Meârif, Kahire 1971, s. 19-20; Arpa, "İ'cazü'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım", *AÜİFD*, cilt: XLIII (2002) sy: 1, s. 82-83.
[515] Geniş bilgi için bkz. Mahmud es-Seyyid Şeyhûn, *el-İ'câz fî Nazmi'l-Kur'ân*, Mektebtü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1978, s. 25-61; Salâh Abdulfettah el-Hâlidî, *İ'câzü'l-Kur'ân el-Beyânî ve Delâilu Masdaruhu er-Rabbânî,* Dâru İ'mâr, Amman 2000, s. 81-96.
[516] Naîm Hımsî, *Fikratü İ'câzi'l-Kur'ân mine'l-Bi'seti ilâ 'Asrinâ el-Hâdır*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1980, s. 91-97.

(ö.774/1373) Muhammed ez-Zerkeşî (ö. 772/1370) Celalüddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) vb. âlimler bu konuda yaptıkları çalışmalarla adını duyuran isimler arasında sayılabilir.[517]

İ'câz kelimesi, عجز sülâsi fiilinden türeyen if'âl kalıbında mastar olup, "aciz bırakmak, güç yetirememek, rakibi geçmek ve geride bırakmak, engel olmak ve zayıf düşürmek" gibi anlamlara gelmektedir.[518] Böylece i'caz kelimesinin temelinde acziyetin olduğunu söylemek mümkündür.

Terim olarak i'câz ise, İnsanın çok arzulamasına rağmen benzerini meydana getirmeye gücünün yetmemesi ve güçsüzlüğün de sürekli olma halini ifade etmektedir.[519]

İ'câzü'l-Kur'ân ise bir izafet terkibi olup, Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirme hususunda Arapları ve daha sonra gelen nesilleri Kur'ân'a muaraza etmekten aciz bırakarak Hz. Peygamber'in risâlet davasının doğruluğunu ispat etmektir.[520] Ayrıca Kur'ân'ın i'câzı "Kur'ân'ın sahip olduğu edebî üstünlük ve muhteşem muhteva zenginliği sebebiyle benzerinin meydana getirilememesi" şeklinde de tanımlanmaktadır. Dolayısıyla bu tanımda yer alan edebî üstünlük daha çok Arap diline vâkıf olan dilcileri ilgilendirirken muhteva üstünlüğü bunlarla birlikte bütün akl-ı selim ve ilim sahibi insanları ilgilendirmekte ve böylece Kur'ân'ı evrensel bir ilâhî mesaj haline getirmektedir."[521]

Ayrıca kelâm ve sözde i'câz, anlamın diğer bütün yolların dışında en beliğ olan bir yolla ifade edilmesi[522] şeklinde tanımlanmaktadır. Böylece "Kur'ân i'câzı; Kur'ân'ın ister beyan, belagat ve fesahatinde, ister teşri' ve tanziminde, ister geçmiş ve gelecekle ilgili olarak verdiği haberlerde olsun beşer takatinin fevkinde olması hasebiyle beşerin, onun bir benzerini meydana getirmekten aciz olduğu zirve bir noktada bulunması"[523] anlamını taşımaktadır. Buna göre Kur'ân'ın i'câzı, indiği dönemde belagatin bütün

---

[517] Hımsî, *Fikratü İ'câzi'l-Kur'ân mine'l-Bi'seti ilâ 'Asrinâ el-Hâdır*, s. 99-163.
[518] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* V, 369; İbn Fâris. *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, IV, 232; Cevherî*, es-Sıhah*; III, 883-885; Firuzâbâdi, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 515-516; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XV, 199-201; İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, s. 419.; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, I, 635-636.
[519] Mustafa Dib el-Buğa-Muhyiddin Dib Mistu, *el-Vâdıh fî 'Ulûmi'l-Ku'ran*, Dâru'l-'Ulûmi'l-İnsaniyye, Dımeşk 1998, s. 151.
[520] Zürkânî, *Menâhilü'l–İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 259; Menna' Halil el-Kattan, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân,* Mektebetü Vehbe, Kahire tsz. s. 250.
[521] Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 403.
[522] Cürcânî, et-*Ta'rîfât*, s. 32; Muhammed b. 'Abdilaziz el-Avâcî, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerim İnde Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye,* Mektebetu Dâri'l-Minhâc, Riyad 1427 h. s. 96; Naim Döner, "İ'caz İlminin Doğuşu ve Tarih Süreci", *Bingöl Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 2 sy: 4 yıl: 2014/2 s. 74.
[523] Musa İbrahim el-İbrahim*, Buhûsun Menheciyye fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru Ammar, Amman 1996, s. 125; Hasan Diyauddin İtr, *el-Mu'cizetü'l-Hâlide*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1994, s. 107.

gelişmişliğine rağmen Kur'ân'ın ilâhî bir kaynaktan gelmediğini iddia edenlerin bu iddialarını ispat edememelerinde tezahür ettiği söylenebilir.

Diğer yandan Kur'ân'ın i'câzından maksat onun insanları aciz bırakmasından ziyade Kur'ân'ın ilâhî kaynaklı olması ve onu getiren elçinin de Allah tarafından gönderilen bir elçi olduğunun kesinliğini ortaya koymaktır.[524] Aslında diğer bütün peygamberlere verilen mûcizelerin de temel amacı aynıdır. Bu mûcizelerden maksat peygamberlerin Allah adına getirdikleri hususlarda sadık olduklarına delâlet etmesidir. Böylece insanlar bu mûcizeler karşısında kendilerinin aciz birer kul olduklarının farkına vararak, peygamberlerin Allah tarafından görevlendirilen birer elçi olduklarına daha kolay inanma fırsatı bulmuş olurlar. Aksi takdirde peygamberlerin ellerinde bu tür olağanüstü deliller olmadığı takdirde onları yalancılardan ayırmak imkânı da bulunmayacaktır. Yüce Allah'ın tebliğ anında bu tür mûcizeleri ortaya koyması, risâlet davasında elçilerini teyit ettiği anlamına gelmektedir. Kaldı ki Yüce Allah'ın yalancı bir kimseyi teyit edip desteklemesi muhaldir. Zira yalancı bir kimseye destek vermek yalancının tasdiki anlamına gelir ki yalancıyı tasdik de bir nevi kizb demektir. Bunu Cenab-ı Allah'a isnat etmek mümkün değildir.[525]

Kur'ân'da i'câzü'l-Kur'ân terkibi yer almamaktadır. Ancak Hz. Peygamber'e nazil olan vahyin beşer sözü olmadığı ve insanların benzerini meydana getirmekten aciz kaldıkları ilâhî bir kelâm olduğu da ısrarla vurgulanmaktadır. Hatta Hz. Peygamber'in vahiy olmadığı halde bazı sözleri vahiy gibi lanse etmesi durumunda şiddetli bir şekilde cezalandırılacağı da yine Kur'ân tarafından vurgulanmaktadır.[526] Ayrıca Kur'ân Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr edenlerin istedikleri takdirde Kur'ân ifadelerine benzer sözler söyleyebilecekleri şeklindeki iddialarını[527] dile getirecek kadar öz güvenli bir metin olduğunu beyan etmekten çekinmemiştir. Kaldı ki Kur'ân bu konuda kendisinin Hz. Peygamber'in yegâne mûcizesi olduğunu belirterek,[528] benzerini ortaya koymak konusunda diledikleri kimselerden yardım alabileceklerini beyan ederek onlara meydan(tehaddî) okumuştur.[529]

---

[524] Muhammed Mustafa Müslim, *Mebâhis fî İ'câzi'l-Ku'ran*, Dâru'l-Müslim, Riyad 1996, s. 20; Avâcî, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerim İnde Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye*, s. 96.
[525] Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, Dâru'ş-Şurûk, Beyrut 1994, s. 82.
[526] Hâkka, 69/44.
[527] Enfâl, 8/31.
[528] Ankebût, 29/50-51.
[529] Tehaddî, meydan okuma anlamına gelen bu kelime peygamber olduğunu belirten nebinin, onun peygamberliğini inkâr edenlere, madem benim gösterdiğim mûcizeye inanmıyor ve benim Allah tarafından gönderildiğimi kabul etmiyorsanız o halde sizde benim gösterdiğim mûcizenin bir benzerini ortaya koyun şeklinde muhaliflerini mübareze meydanına davet etmesidir. Cumhurun kabulüne göre Kur'ân'ın bu meydan okuması dört aşamada gerçekleşmiştir. İlk aşamada Tûr, 52/33-34 âyetlerde ifade

İslâm tefsir ve kelâm tarihinde Kur'ân'da ifade edilen tehaddinin ve onun mûcizeliğinin neye tekabül ettiği başka bir ifade ile Kur'ân'a özgü olan bu i'cazın nasıl ve Kur'ân'ın neresinde gerçekleştiği ayrıca nasıl anlaşılması gerektiği öteden beri tartışılan bir mesele olmaya devam etmektedir. Bu sebeple olsa gerek, Mu'tezile i'caz meselesine Arap olsun acem olsun herkesin kabul edebileceği evrensel bir anlam katmak için i'cazı lafız üzerinden değil, gaybi haberlerde aranması düşüncesinden hareketle mana üzerinden temellendirme yolunu seçmiştir. Zira gaybî konulardan bahsetmek lafız ile ilgili olmayıp tamamen mana ile ilgili bir durumdur. Mu'tezile'nin İslâm muhaliflerine karşı geliştirdiği bu tez Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından da Mu'tezile'nin bu düşüncelerine karşı fikirler öne sürmeleri ile farklı boyutlar kazandı. Sonuç olarak Kur'ân'ın i'caz yönünün lafızda mı, manada mı yoksa hem lafız hem de manada mı gerçekleştiği ile ilgili tartışma başlamış oldu.[530]

İslâm âlimleri Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in risâletini tasdik eden bir mûcize olduğu konusunda ittifak etmektedirler. Fakat Kur'ân'ın i'câz yönünün ne olduğu ve insanlara nasıl meydan okuduğu konusunda farklı fikirlere sahip oldukları görülmektedir. Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserinde İslâm âlimlerinin bu konu ile ilgili görüşlerini on altı madde altında toplanacak şekilde sıralamaktadır.[531] Ayrıca Zerkeşî de *el-Burhân* adlı eserinde Suyûtî'nin eserinde naklettiği görüşleri özetledikten sonra Kur'ân'ın i'caz yönlerine, dinleyenlerin kalplerine korku salması, okuyan ve dinleyen kimseler için daima yeniliğini muhafaza etmesi, her yönüyle zevk veren bir metin olması, son kitap olup başka herhangi bir kitaba muhtaç bırakmaması şeklinde[532] birtakım i'caz yönleri eklediği görülmektedir. Ancak bütün bu i'câz yönleri birbiriyle iç içe olduğu ve çoğu da tek başına bir i'câz yönü olmaya elverişli olmadığından bütün bu görüşleri: 1-Sarfe Teorisi 2- Gaybî haberler verme yönüyle 3-

---

edildiği gibi Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından uydurulduğunu söyleyen müşriklerin onun benzeri bir söz getirmeleri istenmektedir. İkinci aşamada, Hûd 11/13. âyette belirtildiği gibi Kur'ân'ın sûrelerine benzer on sûre getirmeleri şeklinde meydan okunmuştur. Üçüncü aşamada, Yûnus. 10/38 ve Bakara 2/23. âyetlerde ifade edildiği gibi inkârcılara Allah dışında yardım alacaklarını düşündükleri tüm yardımcıların desteğini alarak Kur'ân'ın herhangi bir sûresine benzer bir sûre getirmeleri çağrısında bulunmuştur. Dördüncü aşamada ise, İsrâ 17/88. âyette belirtildiği üzere insanlar ve cinler bir araya gelip yardımlaşsalar da Kur'ân'ın bir benzerini kesinlikle meydana getiremeyecekleri ifade edilerek bu konuda son nokta konulmuştur. Konu ile ilgili olarak bkz. Hımsî, *Fikratü İ'câzi'l-Kur'ân mine'l-Bi'seti ilâ 'Asrinâ el-Hâdır,* s. 22-23; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân,* V, 1875; Mustafa Müslim, *Mebâhis fî İ'câzi'l-Ku'ran*, s. 35-41; İtr, *el-Mu'cizetü'l-Hâlide,* s. 116-123; Avâcî, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerim İnde Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye*, s. 146-151; Murat Serdar, "Kelâm'da Delâilu'n-Nübüvve Bağlamında İ'câzü'l-Kur'ân Meselesi", *Katre (Kur'ân'ın İ'câzı Sayısı),* İstanbul İlim ve Kültür Vakfı, 2/2016, s. 31.

[530] Muhammed Âbid el- Câbirî, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, Merkezü Dırâsâtü'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2009, s. 76; Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, s. 218, 220.

[531] Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, V, 1879-1895.

[532] Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 94-107.

Dil ve üslûp yönüyle 4- Muhteva yönüyle 5- İlmî İ'câz 6-Sayısal İ'câz 7- Sosyolojik deliller şeklinde özetlemek mümkün görünmektedir. Biz de Kur'ân'ın bu i'câz yönlerini kısaca açıkladıktan sonra i'câzı müfessirlerin nasıl anladıklarını ortaya koymaya çalışacağız.

1-Sarfe Teorisi: "geri çevirmek, engel olmak" manasındaki sarf kökünden türeyen sarfe, belagat açısından Kur'ân'a nazire yapmaya dönük çabalara ilâhî irade tarafından engel olunması tezine dayanan İ'câzu'l- Kur'ân teorisini ifade etmektedir.[533] Bazı İslâm kaynakları bu teorinin ilk temsilcisi olarak Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) veya İsâ b. Sabîh el-Murdâr (ö. 226/841) olduğunu ifade etseler de çoğu müellif sarfe teorisinin ilk olarak Nazzâm (ö. 231/845) tarafından savunulduğunu beyan etmektedir.[534] Nazzâm'ın dışında bu görüş Hişâm b. Amr (ö. 218/833'den sonra), Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864), Câhız (ö. 255/869), Rummânî (ö. 384/994) gibi Mu'tezile mensupları yanı sıra İbn Hazm (ö. 456/1064), İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi sünnî; Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073) ve Yahyâ b. Hamza el-Alevî (ö. 749/1348) gibi Şiî âlimler tarafından benimsenip savunulmuştur.[535] Ancak safre teorisini savunan âlimler "Allah onları benzerini getirmekten alıkoydu" ifadesiyle tam olarak ne kastedildiği ifade bağlamında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Zürkânî bu konuda üç ihtimal zikretmektedir: a- Araplar çok istemelerine rağmen Allah onlardan Kur'ân'a nazire yapma düşüncesini almıştır. b- Allah onlardan mauraza için gerekli olan ilimleri çekip almıştır. c- Güçleri yetmelerine rağmen Allah onları Kur'ân'a nazire yapmaktan alıkoymuştur.[536]

Safre teorisi bağlamında yukarıda ifade edilen ihtimallerden hangisi kastedilirse edilsin, Kur'ân'ın bu şekildeki bir alıkoyma ile mu'ciz kılındığını savunmak pek mümkün görünmemektedir. Zira Allah'ın insandaki potansiyel güç ve kudretini alıp adeta onu ölü mesabesine getirdikten sonra "haydi Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirin" şeklinde meydan okuması mantıkla bağdaşır bir tavır da değildir. Ayrıca bu durumda mu'ciz olan Kur'ân değil aksine Allah'ın kendisi olmaktadır.[537] Kaldı ki Yüce Allah âyet-i kerimesinde "De ki: "*Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun*

[533] Ebu'l-Hasan Ali b. İsa er-Rummânî, *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân, (Selâsü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân içinde)*, nşr. Muhammed Halefullah, Muhammed Zeğlul Sellâm, Dâru'l-Meârif, Kahire tsz.s. 110.; Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *DİA,* İstanbul 2009, XXXVI, 140.
[534] Suyûtî*, el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, V, 1879; Yavuz, "Sarfe", XXXVI, 140.
[535] el-Hâlidî, *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 108; Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", XXI, 404.
[536] Zürkânî, *Menâhilü'l–İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 320-321.
[537] Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 94.

benzerini getiremezler"[538] buyurmaktadır. Oysa gücü ve kudreti elinden alınmış varlıkların bir araya gelmesinin de bir anlamı da olmayacaktır. Dolayısıyla Allah için bu şekildeki bir meydan okumayı uygun görmek de doğru değildir.

Neticede Yüce Allah'ın insanlardan Kur'ân'a nazire yapabilme gücünü ellerinden alıp onlara meydan okuması tehaddinin mantığına uygun bir durum olarak görünmemektedir. Şayet böyle bir durum düşünüldüğünde Allah'ın Kur'ân gibi mu'ciz bir kitap inzal etmesine de gerek kalmadan daha basit bir metin indirerek "gücünüz yetiyorsa siz de bu basit ve sıradan bir metin getirin" şeklinde meydan okuması gerekirdi. Bu yüzden olsa gerek Kur'ân'ın sarfe yönü ile mu'ciz olduğu düşüncesi Mutezile mensupları dışındaki âlimler tarafından kabul görmediği gibi Zemlekânî (ö. 727/1327), Bâkıllânî (ö. 403/1013), Hattâbî (ö. 388/998), Abdülkahir el-Cürcanî (ö. 471/1078-79), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi konu ile ilgilenen ve eserlerinde yer veren meşhur İslâm âlimleri tarafından reddedilmiştir.[539]

Bütün bunlardan sonra sarfe teorisi Kur'ân'ın i'câzı açısından zayıf bir teori olduğu söylenebilir. Yüce Allah'ın inkârcı Arapları Kur'ân'a nazire yapmaya çağırması Allah'ın onların bu konudaki iradelerini ellerinden alıp engellemediği anlamına gelmektedir. Aksi takdirde güçlerinin ellerinden alındıktan sonra insanlar ve cinlerin bir araya gelerek bu konuda güçlerini birleştirmelerinin ve yardımlaşmalarının da bir anlamı kalmamaktadır. Ayrıca Müslümanlar Kur'ân'ın i'câz özelliği konusunda icma etmişlerdir. Dolayısıyla onun bir benzerini meydana getirilememesi Allah'ın engellemesine bağlanırsa bu durum Kur'ân'ın bizâtihi mu'ciz olmadığı anlamını ifade edecektir. Neticede sarfe bir i'câz tarzı ve teorisi olmaktan ziyade Kur'ân'ın i'câzı ile ilgili olarak savunulan zayıf bir delil olabilir.[540] Çünkü bu tezi benimsemek Kur'ân'ın içeriği ve dili açısından beşer sözünden bir farkının olmadığını itiraf etmek anlamına gelmektedir. Oysa Kur'ân Hz. Peygamberin ebedî mûcizesidir. O'nun Kur'ân'dan başka da ebedî mûcizesi bulunmamaktadır.[541]

---

[538] İsrâ 17/88.

[539] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân,* tsz. s. 29-31; Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed el-Hattâbî, *Beyânü İ'câzi'l-Kur'ân*, *(Selâsü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân içinde)*, nşr. Muhammed Halefullah, Muhammed Zeğlul Sellâm, Dâru'l-Meârif, Kahire tsz. s. 22-23; Abdülkahir el-Cürcâni, *er-Risâletü'ş-Şafiye,* (*Selâsü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân içinde*), nşr. Muhammed Halefullah, Muhammed Zeğlul Sellâm, Dâru'l-Meârif , Kahire tsz. s. 146-154; İbn Teymiyye, *et-Tefsîru'l-Kebir*, thk Abdurrahman Umeyra, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz. II, 156-157; Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 94; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, V, 1879-1880.

[540] Yavuz, "Sarfe", XXXVI, 141.

[541] Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, V, 1880.

2- Gaybî haberler verme yönüyle: Kur'ân'da geçmiş ve geleceğe dair bilgilerin bulunması onun i'câz yönlerinden birisi olarak kabul edilmektedir. Zira Kur'ân'da yer alan tarihi olaylar ve peygamber kıssaları geçmiş ile ilgili gaybî haberler kategorisinde yer almaktadır. İleride yapılacak bir savaşta Bizanslıların İranlıları yeneceği,[542] Kur'ân'ın tahrif edilemeyeceği,[543] Hz. Peygamber'in düşmanlarından korunacağı,[544] Bedir savaşında Müslümanların galip geleceği,[545] Müslümanların Mescid-i Harâm'a girecekleri ve Mekke'yi fethedecekleri,[546] Kur'ân tarafından önceden haber verilmiş, zaman içinde haber verilen bu olaylar aynıyla meydana gelmiştir.[547] İnsanların gaybı bilmeleri mümkün olmadığından Kur'ân'da bu tür gaybi haberlerin bulunması onun bir insan tarafından uydurulmadığı aksine ilâhî kaynaklı olduğunu gösterdiğinden birçok İslâm âlimi tarafından Kur'ân'ın i'câz yönlerinden olduğu savunulmuştur. Ancak bazı İslâm âlimleri gaybî haberlerin Kur'ân'ın bütün sûrelerinde bulunmadığından i'câz yönü olamayacağını ifade etmektedirler. Zira Kur'ân, muhaliflerinden Kur'ân sûrelerinin herhangi birine benzer bir sûre getirmeleri konusunda meydan okumaktadır. Bu sûrenin hangisi olacağı Kur'ân tarafında tayin ve tespit edilmediği de ortadadır. Bu durum da gaybe dair haberlerin i'câz kapsamında değerlendirilemeyeceğini göstermektedir.[548] Bâkıllânî de Kur'ân'ın gaybî haberler içermesini diğer bazı yönlerle birlikte bir bütün olarak değerlendirerek i'câz yönlerinden saymaktadır.[549]

Görüldüğü üzere söz konusu yönü kabul eden âlimler daha çok bu yönü diğer yönlerle beraber i'câz meselesinin bir kısmı olarak kabul etmektedirler. Her ne kadar Kur'ân'da geçmiş ve gelecek ile ilgili gaybî haberler bulunsa da Kur'ân'ın bütün sûrelerinde gaybî bilgilerden bahsedilmemektedir. Hâlbuki Kur'ân herhangi bir ayırım yapmadan Kur'ân'ın sûrelerinden bir sûrenin getirilmesini müşrik Araplardan talep etmektedir. Bu sebeple Kur'ân i'câzının gaybî haberlerde aranması pek mümkün görünmemektedir.

3- Dil ve üslûp yönüyle: Kur'ân'ın dil açısından benzerinin telif edilemeyeceği tezine dayanmaktadır. Ayrıca bu ilkeye göre Kur'ân Arap edebiyatında bulunan bütün anlatım şekillerini en üst seviyede kullanmış, aynı konuları farklı üslûp tarzları ile dile getirmiş, dil kusurlarından tamamen arınmış, ilginç bir telif biçimi ortaya koymuş,

[542] Rûm, 30/2-6.
[543] Hicr, 15/9.
[544] Mâide, 5/67.
[545] Kamer, 54/45.
[546] Fetih, 48/27.
[547] Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 33-34;Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", XXI, 405.
[548] el-Hattâbî, *Beyânü İ'câzi'l-Kur'ân, (Selâsü Resâil fi İ'câzi'l-Kur'ân içinde),* s. 23-24.
[549] Bâkıllânî*, İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 33.

manaları ifade ederken kulağa hoş gelen lafızları tercih etmiş, kelimeleri içinde yer aldıkları cümlenin bütünüyle uyumlu olacak şekilde kullanmıştır.[550] Sünnî düşüncede genel kabul gören bu i'câz teorisinin en şiddetli savunucularından birisi Eş'arî kelâmcısı Bâkıllânî'dir. O, Kur'ân'ın i'câzını metin dışı bir mûcizeye ve gayba müteallik haberlerde olmadığını savunarak, böyle olması durumunda Kur'ân ile Tevrat ve İncil gibi diğer semavi kitaplar arasında herhangi bir farkın kalmayacağını iddia etmektedir. Hâlbuki diğer vahiy metinleri gaybî haberler içermesi konusunda Kur'ân gibi mûcize olsalar da nazım ve telif yönünde onları mu'ciz saymak mümkün değildir. Zira Allah bu kitapların Kur'ân gibi mu'ciz olduğunu beyan etmemiştir.[551] Yine Bâkıllânî'ye göre Kur'ân'ı dilcilerin yazdığı metinlerden ayıran temel özelliklerden birisi de nazmının güzelliği, telif ve tertibinin harika oluşudur. Zira onda uyumsuzluk olmadığı gibi bütünüyle belagatin zirvesini temsil etmektedir. İster uzun âyetler olsun isterse kısa âyetlerde olsun hepsi eşit derece mu'cizdir. Oysa ona göre meşhur Arap edip ve şairlerine isnat edilen sözlerin uyumsuzluk ve tutarsızlıkla malul oldukları da ortadadır. Hâlbuki Kur'ân, oldukça uzun ve hacimli bir metin olmasına rağmen fesahat ve nazım yönüyle mükemmeldir.[552]

Bu teoriyi savunanlara göre müşrik Arapların Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu anlamaları için onun belagat ve fesahatinden başka da bir kriterleri söz konusu değildi. İslâm âlimlerinin büyük bir kısmının Kur'ân'ın dil mûcizesi olduğunu savunmaları bu konuda en büyük delil kabul edilmektedir.[553] Ancak Kur'ân'ın dil ve üslûp yönüyle mu'ciz olduğu görüşü, Arap olmayanlar veya Arap olup da onun edebiyatına mukayese yapacak derecede vakıf olamayan insanlar için tek başına bir i'câz yönü oluşturamayacağı gerekçeleri ile eleştirilmektedir.[554]

4- Muhteva yönüyle: Kur'ân'ın i'câz yönlerinden birisi de muhtevasında birbirini nakzeden bir yapısının bulunmayışıdır. Nüzul tarihi verilerine göre Kur'ân yirmi üç yılda vuku bulan olaylarla irtibatlı olarak peyderpey nazil olmasına rağmen hiçbir âyeti diğeri ile çelişmemiş, aynı konu farklı sûrelerde değişik vecheleri ile anlatılmasına rağmen birbiriyle uyumlu olduğu görülmektedir. Bu durum onun ilâhî kaynaklı olduğunun bir diğer göstergesi olarak kabul edilmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın dinî öğretisi ontolojik açıdan akla uygun olup insanı rahatlatan ve gereksiz

[550] Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", XXI, 404; Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, s. 238.
[551] Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 31.
[552] Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 37-38; Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, s. 239.
[553] el-Hâlidî, *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 135-224.
[554] el-Hâlidî, *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 221-223;Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", XXI, 404.

meşakkatlerden zihnini arındıran bir muhtevaya sahiptir. Zira tevhid ilkesini esas alarak tenzih esasına dayanan ulûhiyet inancını benimseyip politeist tanrı anlayışının yanlışlığını beyan etmesi bunun açık göstergelerinden sayılabilir. Dünyevi hayatı tanzim ederken evrensel değerler niteliğinde esaslar benimsemesi insan hayatı için önem arz etmektedir.[555]

Kur'ân kendisi de çelişki ve tenakuzdan uzak olduğunu ifade etmektedir. *"Hâlâ Kur'ân'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı."*[556] İşte Kur'ân bu yönüyle eşsiz olduğunu, beşer sözü olmadığını kendisi de ifade etmektedir. Zira beşer sözü olsaydı içinde birtakım tutarsızlık ve çelişkilerin olması kaçınılmazdı. İnsan tam ve mükemmel bir varlık olmadığından onun elinden çıkan eserinde mükemmel olması elbette ki mümkün değildir.[557] Bu durum da onun beşer sözü değil, ilâhî kaynaklı olduğunun en büyük göstergesi sayılmaktadır.

Kur'ân bütün her şeyiyle, sûreler, âyetler, cümle, kelime ve harfler hatta lafız ve manalar tam bir insicam içerisine uyumlu bir armoni sergilemektedir.[558] Bu yüzden muhteva açısından Kur'ân'ın muciz olduğunu savunanlara göre Kur'ân müşrik Araplara, "Eğer Kur'ân'ın ilâhî bir metin değil de bir insan tarafından meydana getirildiğini savunuyorsanız, buyurun siz de içerisinde herhangi bir çelişki ve tutarsızlığın bulunmadığı, birbiriyle uyumlu bir kitap getirin" diyerek meydan okumuştur.

5- İlmî İ'câz: Kur'ân'ın erişilmez bir bilgi mûcizesi olduğu temeline dayanan bir i'câz türüdür. Pozitif bilimlerin deney ve gözlem neticesinde ulaştığı bilimsel bilgilerle Kur'ân'ın bu konularda yaptığı açıklamaların uygunluk göstermesi bu i'câzın temelini oluşturmaktadır. Dünyanın belli bir yörüngede hareket etmesi, canlıların erkekli dişili yaratılması, dünyayı kuşatan atmosfer tabakasının bulunması, güneşin ısı ve ışık kaynağı olması, bitkilerin rüzgar yolu ile tozlaşması, yerkürenin üzerinde canlıların yaşamasına uygun bir şekilde dizayn edilmesi, uzayın genişlemesi, yerküreyi sarsılmaktan korumak için dağların ağırlık merkezi olması, denizde tatlı su ile tuzlu suyu birbirinden ayırmak için bir engelin konulması, göğe doğru yükseldikçe oksijenin

---

[555] Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 205-207; el-Hâlidî, *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'ân,* s. 351.; Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", XXI, 405.
[556] Nisâ, 4/82.
[557] Mustafa Sadık er-Rafiî, *İ'câzü'l-Kur'ân ve Belağatü'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1973, s. 203
[558] Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 36; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, V, 1900-1901.

azalması [559] gibi modern bilimin ortaya koyduğu konulara Kur'ân'da kısaca veya işareten temas edilmesi ilginç i'câz örnekleri arasında gösterilmektedir.[560] Ancak Kur'ân'ın ilmî içeriğe sahip olup/olmaması konusu İslâm âlimleri arasında ihtilaflı bir konudur. Zira İmam Şâtıbî (ö. 790/1388)'ye göre Kur'ân'ı eldeki ilmî verilerle açıklamak ve bu yönüyle Kur'ân'ın mu'ciz olduğunu iddia etmek doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü vahyin inzal olduğu Arap toplumu ümmî bir toplum olması hasebiyle şeriatta ümmi bir özellik arz etmekteydi. Aksi söz konusu olsaydı bu toplumun Kur'ân'ı anlaması mümkün olmadığı gibi bu onlar için teklif-i mâ lâ yutâk anlamına gelirdi. Bu sebeple onlarda haklı olarak mazeret beyan ederlerdi. İddia edildiği gibi Kur'ân'da bütün ilimlerin esaslarının bulunduğu anlayışı doğru bir anlayış değildir. Kur'ân'ı daha iyi bildiklerinden şüphe olmayan sahâbe, tâbiîn ve onların takipçileri olan selef âlimlerinin de böyle bir iddiası söz konusu olmamıştır. Şüphesiz Kur'ân birtakım ilimler içermektedir, fakat söz konusu bu ilimler nüzûl dönemi Araplarının aşina oldukları ilimlerdi.[561] Şâtıbî'nin ifade ettiği gibi Kur'ân'ın tefsir edip anlamak için kelimelerin nüzûl döneminde ne anlam ifade ettiği ve nasıl kullanıldıklarını bilmek doğru bir yaklaşım olsa gerektir. Zira Kur'ân bir hidayet rehberidir. Bu yüzden onun matematik, biyoloji ya da astronomi gibi ilimleri içerdiğini söylemek doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

Bu yüzden ilmî/bilimsel i'câz teorisi problemli görünmektedir. Zira Kur'ân'da işaret edildiği iddia edilen bilimsel konular bugün bilimin ulaştığı seviye bakımından hayli iptidai görünmektedir. Kaldı ki Kur'ân'ın birtakım âyetleri, orta çağlardaki hâkim kozmoloji doğrultusunda yeryüzünün düz ve sabit olduğu yönündeki bilimsel i'câz iddiasına referans olarak gösterilirken modern zamanlarda yeryüzünün yuvarlak ve hareketli olduğuna dair görüş de yine aynı âyetlerin bilimsel i'câzı kapsamında gösterilmektedir. Dolayısıyla birbirini nakzeden farklı bilimsel görüş ve anlayışlar bir şekilde Kur'ân âyetleri ile ilişkilendirilmiş ve bu da bilimsel i'câz olarak sunulmuştur.[562] Oysa Kur'ân'ın i'câzı için bu nevi zorlama yorumlara gerek olmadığı da aşikârdır.

---

[559] Âyetler için bkz. Zâriyât,51/49; Hicr, 15/19, 22; Enbiyâ, 21/30; Fussilet, 41/11; Zümer, 39/5; Yâsîn, 36/38.

[560] Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 210-212; Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", XXI, 405.; Öztürk, *İlâhî Hitâbın Tefsiri,* II, 65.

[561] Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, II, 69-76; Abdullah Aygün, "Şâtıbî'nin Kur'ân'ın Ümmîliği ve İlmi Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Deneme", *Usûl (İslâm Araştırmaları),* sy: 7, Ocak-Haziran 2007, s. 158-168.

[562] Öztürk, *İlâhî Hitâbın Tefsiri*, II, 65-66.

6-Sayısal İ'câz: Kur'ân'ın i'câzı ile ilgili bu teori, Kur'ân'da bulunan kelimeler arasında sayı yönüyle bir uygunluğun yer aldığı ve bu dengeyi bozan herhangi bir istisnaya rastlanmadığı fikrine dayanmaktadır. Bu görüş özellikle son yıllarda dillendirilmiş, Abdürrezzak Nevfel tarafında bilgisayar kullanılarak yapılan çalışmalar neticesinde, sayıların öne çıktığı bu dijital dönemde Kur'ân'ın da bu noktaya ilişkin bir i'câzının olması gerektiği varsayımından hareket edilmiştir. Yapılan çalışmalar neticesinde Kur'ân'da anlam açısından zıt olan kelimelerin eşit sayıda kullanıldığı ifade edilmiştir. Meselâ dünya ve âhiret 115'er defa, şeytan ve melâike 68'er, hayat ve mevt 145'er defa tekrarlanmıştır. Bu özelliklere haiz olan bu kitabın, her şeyin ölçüsünü en ince detayına kadar hesap eden ve de her şeyin kemiyet, keyfiyetini bilen Allah'a ait olduğu sonucuna varılmıştır.[563]

Modern dönemde sayısal i'câzı savunan en meşhur temsilcilerden birisi de Reşâd Halîfe'dir. Müddessir 74/30. âyette yer alan "عَلَيْها تِسْعَةَ عَشَر" (*Onun üzerinde on dokuz vardır)* ibaresinden hareketle "19 mûcizesi" diye isimlendirdiği sözde sayısal mûcize teorisini geliştirdiğini iddia etmiştir. Ancak geliştirdiği bu teoriye uymadığından dolayı Tevbe 9/128-129. âyetlerin Kur'ân metnine ait olmadığı hezeyanıyla son bulmuştur.[564] Ayrıca Reşâd Halîfe'nin bu iddiası, Bahailik inancını temellendirmeye yönelik bir çalışma olarak değerlendirilmiş ve tutarsız bir teori olduğu da kanıtlanmıştır.[565]

7-Sosyolojik deliller: Kur'ân'ın tebliğcisi olan Hz. Muhammed'in okur-yazar olmadığı,[566] yetiştiği çevrenin de kültür seviyesinin çok da yüksek olmadığı hem tarihî ve sosyolojik hem de Kur'ânî bir gerçekliktir. Dolayısıyla okuma yazma bilmeyen ve hayatında düzenli bir öğretim sürecinden geçmemiş olan bir kimsenin Kur'ân gibi mu'ciz bir metni kendiliğinden ortaya koyması da mümkün değildir. Ayrıca nazil olduğu dönem itibariyle okuma yazma ve kayda geçirme imkânlarının kıt olduğu bir zaman ve zeminde ortaya çıkmasına rağmen -diğer ilâhî kitapların aksine- aslını korumuş, dahası bu durum Mekkî bir sûrede[567] ifade edilmek sûretiyle kıyamete kadar sürecek bu hakikat önceden beyan edilmiştir. İnsanların çeşitli din ve inançlara bağlı bulunduğu coğrafyada doğup dünya dinleri içerisinde seçkin bir konum elde etmesi

[563] Abdürrezzâk Nevfel, *el-İ'câzü'l-'Adedî li'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, Beyrut 1987, s. 4, 7-24, 253; Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", XXI, 405.
[564] Öztürk, *İlâhî Hitâbın Tefsiri*, II, 66. Reşâd Halîfe'nin görüşlerinin yanlış olduğu ile ilgili olarak bkz. Orhan Kuntman, "Ondokuz Meselesi'nin Reddi ve Bu Mesele ile İlgili Önemli Açıklamalar", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 2 sy: 7 Mayıs 1988, s. 7-22.
[565] el-Hâlidî, *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 368-377.
[566] A'râf, 7/157.
[567] Hicr, 15/9.

sosyolojik bir gerçek[568] olmakla birlikte Kur'ân'ın i'câzı için de sosyolojik bir delil sayılmıştır.

İ'câz konusunun ilk olarak İslam'ı ve Kur'ân'ı savunmak amacıyla kelâm âlimleri tarafından ele alınması meselenin filolojik olmaktan çok teolojik olduğunu göstermektedir. Bakara 2/23-24, Yûnus 10/38, Hûd 11/13, İsrâ 17/88.âyetlerde Kureyşli müşrikler ve Yahudilere Kur'ân'ın mislini veya onun sûreleri gibi on sûre yahut bir sûre getirmeleri istenerek meydan okunduğu bir gerçek olmakla birlikte bu meydan okumanın neye karşılık geldiği hususu da ihtilaflıdır. Geleneksel anlayışı benimseyenler yukarda belirtilen âyetler insanoğlunun Kur'ân'daki bir âyet veya sûreye benzer bir metin meydana getiremeyeceklerini ifade etmektedir. İslâm âlimleri Kur'ân'ın mu'ciz olan miktarı konusunda farklı görüşler ileri sürmektedirler. Nitekim bazı Mu'tezilî âlimler Kur'ân'ın tamamının mu'ciz olduğunu benimserken, bazıları ise i'câz özelliğinin bir âyette değil, âyet grubunda bulunduğunu iddia etmektedirler. Kaldı ki bazı âlimler Bakara 2/23.âyetten i'câzın bir tek sûrede gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir. Bu son görüşü benimseyenlere göre Kur'ân'ın bir sûresi veya en az Kevser sûresine denk bir bölüm mu'ciz kabul edilmektedir. Bu görüşü savunanlara göre, Kevser sûresinde daha az bir bölüm için i'câz söz konusu değildir.[569] Bir başka grup ise, herhangi bir sûre ile kayıtlamaksızın, Kur'ân'ın mana ifade eden küçük olsun büyük olsun her söz biriminin mu'ciz olduğunu savunmuştur. Söz konusu görüşü benimseyenler *"Eğer doğru söyleyenler iseler, haydi onun gibi bir söz getirsinler!"* [570] mealindeki âyetle müdellel hale getirmeye çalışmışlardır. Âyette yer alan "söz" kelimesi, bir âyet olabileceği gibi bir âyetten daha az harf ve kelime ihtiva eden bir ibare de olabilir. Dolayısıyla mu'cizlik için âyet ve sûre olması da şart değildir.[571]

Diğer yandan meşhur Mu'tezilî âlim Câhız, Kur'ân'da yer alan birkaç harf veya kelimenin mu'ciz olmadığı kanaatindedir. Zira insanlar günlük konuşmalarında " الحمد لله" (Hamd Allah'a mahsustur), " ربنا الله" (Rabbimiz Allah'tır), " حسبنا الله"(Allah bize kâfidir) vb. Kur'ân'da bulunan bazı ibareleri hiç zorlanmadan telaffuz etmektedirler. Ancak insanların Kur'ân'da yer alan bir sûre ölçeğindeki bir metni Yüce Allah'ın vahyettiği şekle uygun bir tarzda yazıya dökmeleri ise imkânsızdır. Bu sebeple Kur'ân'ın mu'ciz olan miktarı harf, kelime veya âyet değil, uzun veya kısa bir sûre

[568] Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *DİA*, XXI, 405.
[569] Mustafa Müslim, *Mebâhis fî İ'câzi'l-Ku'ran*, s. 38-40; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, V, 1896; Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 108-109.;
[570] Tûr, 52/34.
[571] Mustafa Müslim, *Mebâhis fî İ'câzi'l-Ku'ran*, s. 39; Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, s. 231-232.

kadar olan kısmıdır.[572] Dolayısıyla i'câzın tahakkuk etmesi için belli miktarda bir metnin olması gerekmektedir. Zira kısa ve beliğ bir metin üretmek insanın gücü dâhilindedir.

İ'caz ile ilgili bu tarihi bilgilerden sonra bu konuya ilk dönem müfessirlerin nasıl baktığını daha sonra da tefsirlerine müracaat ettiğimiz diğer müfessirlerin meseleye bakışını ortaya koymaya çalışacağız. Mukâtil konu ile ilgili "*Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiğimiz (Kur'ân) hakkında şüphede iseniz, haydin onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka şahitlerinizi çağırın (ve bunu ispat edin).*"[573] âyetini "Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiğimizde (Kur'ân'dan indirdiğimizde) şüpheniz varsa haydi onun mislinde (yani Allah'tan bu Kur'ân'a benzer) bir sûre getirin ve bu konuda Allah'tan başka varsa yardımcılarızı da size yardım için çağırın"[574] şeklinde tefsir etmektedir. Burada Mukâtil müşriklerin kendilerinin Kur'ân benzeri bir sûre yazmalarını değil onların da Allah'tan Kur'ân sûrelerine benzer bir sûre getirmelerinin talep edildiğini söylemektedir. Yine Mukâtil Yûnus sûresi 38. âyeti "Kur'ân'ı Muhammed'in uydurduğu ve Allah'a isnad ettiği iddiasında doğru iseniz siz de Kur'ân'ın sûrelerinin benzeri bir sûre getirin ve bu konuda Allah'tan başka varsa yardımcılarınızı çağırın da size yardımcı olsunlar"[575] şeklinde tefsir etmektedir. Mukâtil Kur'ân'ın dil yönü ile mu'ciz olduğunu savunduğunu söylemek mümkündür.

Taberî Bakara sûresi 23.âyetin tefsirinde şöyle demektedir: Yüce Allah bu âyetle müşrik Araplara ve ehl-i kitaptan olup da Hz. Muhammed'in peygamberliğinde şüphe edenlere seslenmektedir. Onlara, bu Kur'ân'ı kulum Muhammed'e indiren benim, siz ise ona inanmadınız ve onu tasdik etmediniz. O zaman onun delilini ortadan kaldıracak delil getiriniz, siz de bilirsiniz ki peygamberler peygamberliğini ispat etmek için hiç kimsenin aksini getiremeyeceği deliller getirirler. Hz. Muhammed'in gerçek peygamber olduğuna dair delil de katımdan getirdiği Kur'ân'dır. Siz ve kendilerinden yardım dilendiğiniz bütün yardımcılarınız bir araya gelseniz onun tek sûresinin benzerini getirmeye gücünüz yetmez. Oysa siz, belâğat ve fesahat ehli olup dilinizin akıcılığı ve

---

[572] Abdülkerîm el-Hatîb, *el-İ'câz fî Dirâseti's-Sâbıkîn*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1974, s. 173 ; Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, s. 232; a.mlf. *İlâhî Hitâbın Tefsiri*, II, 67.
[573] Bakara 2/23.
[574] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 105.
[575] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, 238. Hud sûresi 13.âyette de "Yüce Allah Kur'ân'ın sûrelerine benzer on uydurulmuş sûre getirin diye meydan okumaktadır. İsrâ sûresi 88.âyette ise insanlar ve cinler Kur'ân'ın benzeri bir kitap meydana getirmek için bir araya gelip yardımlaşsalar onun benzerini meydana getiremezler diyerek müşriklere meydan okumaktadır. bkz. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân,* II, 274-275; II, 548-549.

etkileyiciliği ile övünmektesiniz. Şayet onu Hz. Muhammed'in uydurduğunu düşünüyorsanız, Kur'ân sûresine benzer bir sûre de siz yazınız. Zira siz de onun gibi beşersiniz, onun konuştuğu dili de konuşmaktasınız.[576] Kur'ân'ı Muhammed uydurdu diyorsanız, siz de onun gibi Arapsınız, dili güzel ve akıcı konuştuğunuzu da iddia ediyorsunuz, o zaman onun getirdiği Kur'ân sûresine benzer bir sûre de siz yazın. Sanki Taberî Kur'ân'ın i'caz yönünün dil ve üslup ile onun hak ve doğru olması ve içerisinde batıl ve yalanın bulunmaması şeklinde olduğunu savunmaktadır. Ancak Taberî Yûnus sûresi 38. âyetin tefsirinde meydan okumanın lafız ile değil mana ve içerik yönü ile olduğunu ifade etmektedir.[577] O halde ilk dönem müfessirlerinin Kur'ân'ın meydan okumasını, Arap harfleri kullanılarak insanı doğru ve güzele yönlendirmesi, içinde çelişki bulunmaması, meramını kusursuz ve açık bir şekilde ifade etmesi şeklinde anladıkları söylenebilir. Bu da Taberî'nin Kur'ân'ın dil ve üslûp yönü ile mu'ciz olduğunu benimsediğini göstermektedir.

Zemahşerî Bakara sûresi 23.âyet ile ilgili şunları söylemektedir: Bu âyette Kur'ân'ın parçalar halinde indirilmesi meydan okuma açısından daha etkili olduğundan onun tedricî olarak indirildiğine vurgu yapılmaktadır. Zira Müşrikler bu duruma şöyle itiraz ediyorlardı: Kur'ân Allah katından indirilen bir kitap olsaydı, hatip ve şairlerin âdeti olduğu üzere parça parça, âyetler veya sûreler halinde olayların ve hadiselerin gelişimini esas alarak inmezdi. Hâlbuki şairler ve hatipler eserlerini yaşanan olay ve hadislere göre aklına geldikçe bölüm bölüm yazarlar. Hiçbir şair veya hatip divanını veya eserini tek seferde meydana getirmemiştir. Eğer Kur'ân' Allah tarafından indirilen bir kitap olsaydı tek seferde indirilmesi gerekirdi.[578] Zemahşerî'ye göre Müşrikler, "Kur'ân Allah tarafından indirilen bir kitap olsaydı tek seferde inmesi gerekirdi, zira Allah şair ve hatipler gibi eserini düşünerek yazmaz, onun gücü kitabını tek seferde indirmeye yeterdi, tek seferde indirilmediğine göre bu kitap Muhammed'in uydurduğu bir kitaptır"demek istiyorlar. Onların bu itirazlarına karşılık Yüce Allah, "Eğer bu şeklilde tedrici olarak indirilen Kur'ân hakkında şüpheniz varsa, sizde onun tek seferde indirilen bölümlerinden bir tanesini getirin" diyerek meydan okumuştur. Ayrıca Zemahşerî, Kur'ân'ın misli nedir ki onlar bu misli getirsinler? şeklindeki soruya şu şekilde cevap vermektedir: Siz de nazım güzelliği, mertebe üstünlüğü ve sıra dışı beyân sahibi olması gibi niteliklere haiz olan bir sûre/on sûre/Kur'ân'ın benzerini getirin.

[576] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, I, 396-398; XII, 343-344; XXI, 596.
[577] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XII, 183.
[578] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 96.

Veya "Siz de Onun halinde olan (Hz. Muhammed gibi) herhangi bir kitap okumamış, âlimlerden herhangi bir şekilde bilgi edinmemiş, ümmî bir Arap ve beşer olan birinden böyle bir sûre getirin" şeklinde anlaşılması da mümkündür.[579] Zemahşerî'ye göre Kur'ân'ın i'caz yönü onun güzel bir şekilde düzenlenmiş olması/tertip ve en doğru yöntemle ifade edilmiş olması/üslûp olduğu söylenebilir. Başka bir ifade ile o i'caz da nazmının ve beyanının güzelliğini öne çıkarmaktadır.

Mâtürîdî Bakara 23-24. âyetlerinin tefsirinde dile vurgu yaptığı görülmektedir. Hz. Muhammed'in müşriklerle yaratılış, dil ve cevher bakımından aynı olduğu, hatta bu manada Hz. Muhammed'in inkârcılardan herhangi bir üstünlüğünün de olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla Muhammed bu Kur'ân'ı uydurdu diyorsanız siz de onun gibi bir Kur'ân uydurabilirsiniz. Oysa Hz. Muhammed'in hiçbir zaman yalan söylemediğini aynı dili konuşan inkarcıların ise iftira ve yalana müsait olduklarını söylemektedir.[580] Yûnus 38. âyeti Mâtürîdî " Hz. Muhammed ile aynı dili konuşuyorsunuz, yalan ve iftira konusunda da mahirsiniz, onu Muhammed uydurdu diyorsanınız siz de Kur'ân'ın sûrelerine benzer bir sûre getirin" şelinde tefsir etmektedir.[581] Mâtürîdî bu âyette Kur'ân'ın diline vurgu yaparak onun dilsel yönden mu'ciz olduğunu benimsediği söylenebilir. Yine müfessir İsrâ sûresi 88. âyette insanlar ve cinler bir araya gelseler Kur'ân'ın benzerini meydana getiremeyeceklerini ifade ettiğini vurgulamaktadır. Ayrıca şayet insanların güçleri onun gibi bir kitap meydana getirmeye yetseydi, Hz. Peygamberi bu konuda yalancı çıkartmak için bunu kesinlikle yaparlardı. Oysa onlar bunu yapamadılar ve anladılar ki bu kitap Allah tarafından indirilmiştir.[582] Bu da Mâtürîdî'nin sarfe görüşünü benimsemediğini göstermektedir. Zira sarfe görüşüne kail olanlar, aslında insanların Kur'ân'ın benzerini meydana getirme gücüne sahip olduğu, ancak Allah'ın insanların iradelerine engel olduğunu söylemektedirler. Ancak Mâtürîdî insanlarda bu gücün olmadığı kanaatindedir. Ayrıca Hûd sûresi 13. âyetin tefsirinde Hz. Muhammed'in sadece vahiy yolu ile bilebileceği içinde kâfirlerin sırlarının bulunduğu âyetler getirdiği, eğer sizin de gücünüz yetiyorsa Muhammed'in gizli sırlarını içeren bir sûre getirin şeklinde meydan okunduğunu ifade etmektedir.[583] Bu ifadeye göre Mâtürîdî gaybî bilgiyi Kur'ân'ın i'caz yönüne dâhil etmektedir. Ayrıca Mâtürîdî, söz dizimi (nazım) ve tertibi, doğruluğu, delilleri, ilmi ve hikmeti, hükümlerinin sağlamlığından

[579] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 99. Konu ile ilgili diğer âyetlerin tefsiri için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 347; II, 382; IV, 414.
[580] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 401.
[581] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VI, 43.
[582] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VII, 109.
[583] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VI, 106.

her birini Kur'ân'ın i'caz yönünü oluşturduğunu savunmaktadır.[584] Dolayısıyla buradan hareketle Mâtürîdî'nin i'caz ile ilgili olarak nazım ve muhtevayı esas aldığı söylenebilir.

Râzî Bakara sûresi 23.âyeti tefsir ederken şöyle demektedir: Hz. Muhammed'in peygamberliğinin isbatı Kur'ân'ın mu'cize oluşuna bağlı olduğundan bu âyette Kur'ân'ın i'cazına dair deliller bulunmaktadır. Ona göre Kur'ân'ın mu'cize oluşunu iki yolla izah etmek mümkündür. Birinci yol: Kur'ân için üç durumundan birisi geçerlidir: Ya Kur'ân fasih kimselerin sözleri ile aynıdır. Veya fasih kimselerin sözünden o kadar da üstün değildir. Ya da fasih kimselerin sözünden son derece üstündür. Eğer Kur'ân fasih kimselerin sözü gibi veya onların sözünde çok da üstün bir kelâm olmasaydı fasih konuşan bir millet olan Arapların onun benzerini meydana getirmeleri gerekirdi. Böyle bir durum olmadığına göre Kur'ân'ın mu'ciz olduğu ortaya çıkmış olur. Râzî ikinci yolu şöyle izah etmektedir: Kur'ân fesahat bakımından ya i'caz sınırına ulaşmıştır veya ulaşamamıştır. Eğer Kur'ân i'caz sınırına ulaşmış ise bu durumda onun mu'ciz olduğu sabit olmuştur. Şayet i'caz sınırına ulaşamamış ise bu durumda da onun benzerini ortaya koymak mümkün olur. Oysa inkârcılar, muaraza etmeleri mümkün olduğu halde ve onları muarazaya sevkeden çok fazla sebep varken bunu yapamamış olmaları oldukça önemli bir olaydır. Bu da Kur'ân'ın mu'ciz olduğunu gösteren bir durumdur. Râzî bu ikinci yolun daha doğru olduğunu savunmaktadır. Râzî, Kur'ân'ın i'caz yönü ile ilgili ihtilafların bulunduğunu, bazı kimselerin i'cazı Kur'ân'ın fesahatinde olduğunu; bazıları üslûbunda bazıları onda tenakuzun bulunmamasında olduğunu; bazıları onun pekçok ilim içermesinde olduğunu, bazıları sarfe; diğer bazıları ise gaybî haberleri içermesinde olduğunu söylediklerini aktarmaktadır. Ancak Râzî Kur'ân'ın i'cazının onun fesahatinde olduğunu savunmaktadır.[585]

Tûsî konu ile ilgili âyetlerde[586] meseleyi ele almaktadır. Yüce Allah fesahat ve belağatın zirve olduğu bir zaman diliminde Araplardan müşrük ve münafıklara ve bir de ehl-i kitaptan olup da Hz. Muhammed'in peygamberliğine karşı çıkan inkârcılara Kur'ân ile meydan okuduğunu ifade etmektedir. Müşriklerin Kur'ân'n bu meydan okumasına kesinlikle karşılık veremediğini bunun da. Ku'ran'ın mu'ciz olduğunun delili olduğunu belirtmektedir. Tûsîye göre Kur'ân'ın i'caz yönü onun fesahatının, nazmının ve te'lifinin güzelliğindedir.[587]

---

[584] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VII, 109.
[585] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 347-352; XVII, 252-256; XVII, 324-325; XXVIII, 214-215.
[586] Bakara 2/23; Yûnus 10/38; Hûd 11/13.
[587] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I, 103-104; V, 378-379; V, 456-457.

Sonuç olarak Kur'ân son peygamber Hz. Muhammed'e Allah tarafından indirilen ve kıyamete kadar insanlar için yol gösterici bir hidayet rehberi olmayı sürdüren ilâhî kelâm olduğu bir hakikattir. Bu yönüyle Kur'ân'ın nübüvvetin delili ve kanıtı olduğu da bir gerçektir. Nitekim Kur'ân'ın i'câzı ile ilgili olarak âlimler tarafından ortaya konan i'câz türlerinin her biri önemli ve kayda değer olmakla birlikte ilk dönem tefsirlerinde Kur'ân'ın dil ve üslûp yönünden mu'ciz olduğunun belirtildiği görülmüştür. Zemahşerî'nin bu meselede Kur'ân nazmının ve beyanının güzelliğini i'caz yönü olarak benimsedeği, Mâtürîdî'nin ise nazım ve muhtevayı esas aldığı görülmüştür. Râzî'nin Kur'ân'ın i'cazını fesahatinde olduğunu savunduğu, Tûsî'nin ise i'caz yönünün onun fesahatı, nazmı ve te'lifinin güzelliğinde aradığı görülmüştür.

3.5. Secavendlerin Tayini

Hz. Peygamber döneminde Kur'ân kitap haline getirilmediğinden Kur'ân'ın okunuşu sırasında nerelerde durulacağı veya geçileceği ile ilgili olarak herhangi bir işaret de bulunmamaktaydı. Sonraki dönemlerde Kur'ân'ın okunuşu hakkında tecvid kuralları geliştirildiği gibi okuma sırasında nerelerde vakf ve vasl edileceğine dair kurallar belirlenmiştir. Biz burada secavend tayininde kelâmî ve itikâdî hassasiyetlerin etkili olup olmadığını ortaya koymaya çalışacağız.

Kur'ân-ı Kerim ilâhî bir kitap olduğu için onun anlaşılması Müslümanlar açısından büyük önem taşımaktadır. Bu sebeple Kur'ân, Müslümanlar tarafından Arap dilinin bütün incelikleri dikkate alınarak büyük bir titizlikle ele alınmış, bu da Kur'ân'la birlikte birçok ilmin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu ilimlerden bir tanesi de Tecvit ilmidir. Söz konusu ilmin en önemli rükünlerinden birisi de vakf ve ibtidâ konularını bilmek ve uygulamaktır. Dolayısıyla âyetlerdeki durak yerlerinin belirlenip tespit edilmesi, Kur'ân-ı Kerim'in doğru okunup anlaşılması için yapılan çalışmalar içerisinde büyük bir öneme sahiptir. Zira bu çalışmalar önemini, âyette durulan yere göre mananın değişmesinden almaktadır. Bu yüzden mananın tamamlandığı yerde durmak hem Kur'ân'ın tertil üzere okunmasının hem de anlamın netleşmesi açısından önemlidir.[588] Neticede vakf ve ibtidâ ile ilgili bilgi ve uygulamalar Kur'ân tefsiri, sahih anlamın, isabetli hükmün ve sağlıklı bir itikadın oluşması açısından önemli bir konudur.[589]

---

[588] Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Muradi en-Nehhâs, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf,* thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1992, s. 1-2; Müsaid b. Süleyman b. Nasır et-Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân ve Eseruhâ fi't-Tefsîr*, Mecmau'l-Melik Fehd, Medine 1431 h. s. 2.

[589] Veli Kayhan, "Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", *Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: X, sy: 2, 2006, s. 329.

Vakf kelimesi, ayakta dur (dur)mak,[590] herhangi bir yerde eğleşmek,[591] kelime (üzerinde) durmak[592] demektir. Bu fiil aynı zamanda "hapsetmek, menetmek ve engel olmak" anlamında da kullanılmaktadır.[593] Vakf terim olarak, kelimenin sonunda o kelimeyi sonraki kelimeden ayırarak bir müddet sesi kesmek olarak tanımlanmaktadır.[594] Kıraati kesmeye vakf dendiği gibi durulması gereken yerler için de aynı kelime kullanılmaktadır. Sözlükte "başlamak, bir şeyi ilk defa yapmak" manasındaki bed' kökünden türeyen ibtidâ,[595] vakf kelimesinin zıddı olup, "ilk defa okumaya başlamak, durduktan (vakf) sonra tekrar okumaya başlamak" anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca "bir şeye yeniden başlamak" anlamına gelen istînaf ve i'tinâf kelimeleri de bu anlamda kullanılmaktadır.[596] Kat' kelimesinin de kelimenin sonunda nefesi kesip durmak anlamında vakf yerine kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin aktardığına göre mütekaddim ulemâ herhangi bir kayıt zikretmedikleri zaman kat' kelimesini çoğunlukla "vakf" yerine, müteahhirûn ulemâ ise okumayı kesmek, kıraati bitirmek anlamında kullanmışlardır.[597]

Bir ilim dalı olarak vakf ve ibtidâ, "Kur'ân okurken lafız ve mana açısından uygun yerlerde durmak ve akabinde tekrar başlamak için gerekli bilgileri sağlayan ilim" şeklinde tanımlanmaktadır.[598] Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması açısından Kur'ân okurken durmanın veya durmamanın gerektiği yerleri bilmek ve bunu uygulamak önemlidir. Zira normal bir metin okurken bile metnin tam anlaşılması için cümlenin bittiğini ifade eden nokta işaretinde durmak gerektiği gibi vurguyu tam anlamıyla metne yansıtmak için virgül vb. noktalama işaretlerine uymak çok önemli bir husustur. Diğer yandan Kur'ân'da vakf ve ibtidâ kelimeleri yer almamakla birlikte Kur'ân'ın anlaşılmasının,[599] tertil ve tecvide riayet ederek dura dura okunmasının[600] istendiği esas

---

[590] Cevherî, *es-Sıhâh*, IV, 1440; İbn Fâris. *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, VI, 135; İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân,* s. 688; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX, 359; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XXIV, 468; Firuzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 860.
[591] İbn Fâris. *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa,* VI, 135.
[592] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX, 359; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XXIV, 468.
[593] Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Uşmûnî, *Menâru'l-Hudâ fî Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 24.
[594] Uşmûnî, *Menâru'l-Hudâ fî Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 24-25; Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, thk. Cemâlüddin Muhammed Şeref, Dâru's-Sahâbe li't-Türâs. Tanta 2006, s. 19.
[595] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 28; Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, I, 125.
[596] Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, IV, 3633; Abdurrahman Çetin "Vakf ve İbtidâ", *DİA*, İstanbul 2012, XXXXII, 461.
[597] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz. I, 239.
[598] Nasır et-Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân ve Eseruhâ fi't-Tefsîr*, s. 18-19; Çetin "Vakf ve İbtidâ", XXXXII, 461.
[599] bkz. Bakara, 2/221, 242, 266; Âl-i İmrân, 3/118; Nisâ, 4/8.
[600] Furkân, 25/32; Müzzemmil,73/4.

alındığı takdirde söz konusu duruma başta Kur'ân'ın kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür. Kaldı ki Hz. Ali tertil ifadesinin geçtiği âyetleri "vakfedilecek yerleri bilmek ve tecvit ile okumak" şeklinde yorumlamıştır.[601] Hatta İbnü'l Enbârî, "Kuran'ı tam olarak bilmenin vakf ve ibtidâ ilmini bilmek ile olacağını"[602] ifade etmektedir. Aynı zamanda vakf ve ibtidâyı dikkate alarak okumanın Hz. Peygamber'in sünneti ile de sabit olduğu ile ilgili rivâyetler de bulunmaktadır. Ümmü Seleme, "Resûlullah Kur'ân'ı âyet sonlarında durarak okurdu" deyip bu görüşüne Fatiha'dan örnek vererek her âyetin sonunda durduğunu ifade etmiştir.[603] Hatta Üşmûnî, Abdullah b. Ömer'den nakledilen bir hadise dayanarak, ashabın Hz. Peygamber'den Kur'ân'ı öğrendikleri gibi vakf yerlerinin de yine ondan öğrendiklerini ifade etmektedir.[604] Nitekim Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) bu hadisten hareketle âyet sonlarındaki vakf yerlerinin tevkîfî olduğunu ve bu konuda da sahâbenin icmasının bulunduğunu ifade etmektedir.[605]

Yukarıda ifade edildiği gibi âyetlerde durulması uygun olan veya olmayan yerlerle ilgili olarak Hz. Peygamber ve sahâbeden rivâyet edilen bilgilerle birlikte kıraat imamları, müfessirler ve dilciler de bu konu ile ilgili görüş beyan etmişlerdir. Bununla birlikte bu konuda birçok âlim de eser telif etmiştir. Bu eserlerin hicrî ikinci asırda başladığı göz önüne alınınca konunun erken sayılabilecek dönemde gündeme geldiği de görülmektedir.[606]

Diğer yandan bu vakıf işaretleri âyet içi bölümlemeler olup, âyetlerin anlamı dikkate alınarak konulmuştur. Bu konuda bu alanın önde gelen âlimlerinden Enbârî (ö. 328/940) İbn Ömer'in lahn yapan oğlunu dövdüğünü nakletmektedir. Ebü'l-Aliye'de (ö. 90/709) "İbn Abbas bize lahnı da öğretiyordu" şeklinde bir rivâyette bulunmaktadır.[607] Bu sebeple bazı İslâm âlimleri okuyucuya kolaylık sağlamak için mushafa vakf ve vasl işaretleri koymuşlardır. Vakf, mananın tamamlandığını ifade eden durma, vasl ise mananın tamamlanmadığı, bu sebeple anlama ve düşünme üzerinde çok büyük bir etkisi olan geçiştir.[608] Bu yüzden Enbârî, kârinin vakf-ı tâm'ı, vakf-ı kâfî'yi ve vakf-ı kabîh'i

---

[601] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr*, s. 225; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 541.
[602] Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ fi Kitâbillâh*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, Dımeşk 1971, s. 108.
[603] Tirmizî, *Sünen*, "Fezâilü'l-Kur'ân", 23; Nehhâs, *el-Kat've'l-İ'tinâf,* s. 11-12; Çetin "Vakf ve İbtidâ", XXXXII, 461.
[604] Uşmûnî*, Menâru'l-Hudâ fi Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 12.
[605] Ebû Amr ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, s. 16.
[606] Mustafa Karagöz, "Âyetlerdeki Durak Yerlerinin Manaya Etkisi (Bakara Sûresi 96. Âyet Örneği)", *Bilimname*, sy: XXI, 2011/2, s. 201-202.
[607] Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ fi Kitâbillâh*, s. 25-26.
[608] Şaban Muhammed İsmail, *Resmu'l-Mushaf ve Zabtuhu*, Dâru'l-İslâm, Kahire 2012, s. 91.

iyi bilmesi gerektiğini savunmaktadır.[609] Vakf-ı tâm, kendisinden sonraki kelime ve ifade ile lafız ve anlam yönünden herhangi bir ilgisi olmayan dolayısıyla orada durmanın, peşinden gelen lafızla başlamanın güzel olduğu yerde yapılan vakıftır. Bu tür vakıflar genellikle âyet başlarında bulunmaktadır. Vakf-ı kâfi, kelime, lafız ve anlam bakımından tam olmakla birlikte kendisinden sonra gelen ibare ile anlam ilgisi devam eden yerlerde yapılan vakıftır. Vakf-ı kabîh ise, kendisinde sonra gelen ibare ile anlam ilişkisi sıkı bir şekilde devam ettiği için lafız ve anlam açısından tamamlanmayan yerlerde yapılan vakıftır.[610]

Enbârî'nin ortaya koyduğu bu vakf işaretlerini Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî (ö. 560/1165)[611] daha olgunlaştırarak kullanışlı bir şekle koymuş, böylece bu işaretler "secâvend" adıyla şöhret bularak terminolojideki yerini almıştır. Secâvendî kendi yöntemine göre baştan sona kadar vakf işaretleri kullanarak durulması gereken yerleri mushaf üzerinde göstermiştir.[612] Dolayısıyla Secâvendî'nin bu noktada en büyük katkısı, pratik ve kategorik bir sistem kurarak vakf yerlerini gösteren rumuzları ayrıntılı bir şekilde belirlemesidir.[613] Daha sonra mushaf yazımında onun kullandığı terim ve rumuzlar kabul görüp yaygınlık kazanmıştır. Secâvendî, lâzım (م), mutlak (ط), câiz (ج), mücevvez li-vechin (ز), murahhas li-zarûretin (ص) terimlerini belirlemiş, vakfın câiz olmadığı yerler için de lâmelif (لا) koymuştur.[614] Ancak bu rumuzların kullanılmasında ülkelere göre farklılıklar bulunmakla birlikte Türkiye'de basılan Mushaflarda vakıf işaretleri ayrıntılı bir şekilde gösterilirken Mısır'da basılan Mushaflarda vakıf yerleri için daha az sayıda rumuz kullanılmış, diğerleri için farklı işaretler tercih edilmiştir.[615] Yine ülkemizde yayımlanan Mushaflar ile Suûdî Arabistan'da basılan Mushaflar arasında da vakıf yerleri açısından farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Kaldı ki vakıf işaretlerinin Suûdî Arabistan baskılı Mushaflarda bizdeki Mushaflara oranla daha az olduğunu söylemek mümkündür.[616] Ayrıca Mushaflarda vakf yerlerinin ve rumuzlarının ülkeden ülkeye farklılık göstermesi vakf işaretlerininim âlimlerin ictihadî uygulamalarına dayandığını da göstermektedir.[617]

---

[609] Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ fî Kitâbillâh*, s. 108.
[610] Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 359-360; Çetin "Vakf ve İbtidâ", XXXXII, 462; Hikmet Koçyiğit, "Kur'ân'ın Bölümlenmesi", *Ata. Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 39, Erzurum 2013, s. 374.
[611] Hayatı hakkında bkz. Tayyar Altıkulaç, "Secâvendî", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 268-269.
[612] bkz. Muhemmed Tayfur es-Secâvendî, *İlelu'l-Vukûf*, thk. Muhammed Abdullah b. Muhammed el-'İdi, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2006, s. 171-1183.
[613] Karagöz, "Âyetlerdeki Durak Yerlerinin Manaya Etkisi (Bakara Sûresi 96. Âyet Örneği)", s. 202.
[614] Altıkulaç, "Secâvendî", XXXVI, 268.
[615] Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 245.
[616] Karagöz, "Âyetlerdeki Durak Yerlerinin Manaya Etkisi (Bakara Sûresi 96. Âyet Örneği)", s. 202.
[617] Koçyiğit, "Kur'ân'ın Bölümlenmesi", s. 374.

Anlamı esas alan bu uygulamaların İslâm dünyasında Kur'ân'ın anlayarak okunmasına verilen değerin de bir göstergesi olarak kabul etmek mümkündür.

Türkiye'de basılıp T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu'nun incelemesinden geçmiş bütün Kur'ân-ı Kerim'lerde yer alan secâvendlerden özellikle üç tanesinin bulunduğu yerler açısından sakıncalı olduğu söylenemektedir. Bunlar: Yûsuf sûresi 24. âyetindeki cim (ج), Bakara sûresinin 283.âyetinden sonra konulan ayn (ع), ve Tevbe sûresi 128. âyetinde yer alan kaf (ق) bazı Mushaflarda ze(ز) harfleridir.[618] Söz konusu âyetlerdeki manaların doğru bir şekilde anlaşılması için bu âyetlerde bulunan vakf işaretlerinin bulundukları yerlerden kaldırılıp uygun görüldüğü takdirde bu yerlere münasip başka işaretlerin getirilmesi önerilmektedir. Örneğin; Yûsuf sûresi 24.âyette bulunan "cim" harfinin yerine "durulmamalı" veya "vaslet" anlamına gelen "sılî" ya da "sakın durma!" anlamına gelen "lamelif" yazılabileceği belirtilmektedir.[619] Söz konusu âyetin mealini şu şekilde verilebileceği söylenmektedir: "*Andolsun, kadın ona (göz koyup) istek duymuştu. Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı, Yûsuf da ona istek duyacaktı. Biz, ondan kötülüğü ve fuhşu uzaklaştırmak için işte böyle yaptık. Çünkü o, ihlâsa erdirilmiş kullarımızdandı."*

Yûsuf sûresi 24.âyette وَلَقَدْ هَمَّتْ بِه وَهَمَّ بها 'dan sonra "cim" rumuzu esas alınarak, "durmak caizdir" anlayışıyla okunup, بها dan sonra durulup geri alınmadan okunduğu takdirde şöyle bir anlam ortaya çıkmış olur: "Kadın ona kesin olarak karar vermişti, Yusuf da ona kesin karar vermişti" Bu şekilde bir mana Hz. Yusuf'a iftira olurdu! Kaldı ki bu durumda âyetin devamı cümle-i iptidaiyye, yani başlangıç cümlesi olur. O zaman âyetin anlamı şöyle olurdu: لَوْلا اَنْ رَأَى بُرْهانَ رَبِّه "Eğer/Keşke Rabbi'nin burhanını görmeseydi!" Oysa âyette böyle bir anlam kastedilmediği gibi gördüğü burhan sebebiyle hiç meyletmediği bir şeye "Karar vermişti" şeklini alırdı.[620] Şayet Hz.

---

[618] Cim (ج) : Vasl ve vakfetmenin tercihe bağlı olarak caiz olduğunu gösteren bir rumuzdur. Ancak bu işarette vakfetmek daha evla kabul edilmektedir. Ze (ز): vakfetmenin caiz olduğunu gösteren bir rumuz olmakla birlikte vasl etmek daha evla kabul edilmektedir. Kaf (ق): Kurra'ın çoğunluğuna göre vasl işareti olmakla birlikte vakfetmek de caiz kabul edilmektedir. Ayn (ع): Rükû' alametidir. Okuyucu rükûa varmak istediği takdirde bu rumuza geldiğinde rükûa varması uygun görülmüştür. Zira bu rumuz bir konunun veya bir kıssanın bitip diğerinin başladığını ifade etmektedir. bkz. Kur'ân-ı Kerim, Merve Yay. tsz. s. 609-610. Sayfalarda yer alan "fî keyfiyyeti's-secavend el-vaki' fi'l-Kur'âni'l-azîm" bölümü.

[619] M. Zeki Duman, "Tefsir Te'vîl ve Tefsirde Temel İlkeler Açısından 'Secavend'lerde Mânaya Tesir Eden Önemli Üç Hata", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2010, s. 510.

[620] Mâverdî de همت به'de cümlenin tamamlanıp sona erdiğini, bundan sonra ise Hz. Yusuf'la ilgili bölümün başladığını ifade etmektedir. Ayrıca bu ibarenin "Yusuf, Rabbi'nin burhanını görmeseydi o da bu işe yönelecekti" şeklinde olması gerektiğini söyleyerek bu durumu desteklemektedir. Mâverdî, *en-*

Yusuf'tan rivâyetlerde anlatıldığı gibi böyle bir hata ve günah sadır olmuş olsaydı, Hz. Yusuf'un bu günahından dolayı tövbe etmesinin de Kur'ân'da anlatılması gerekirdi. Nitekim hatalarından tövbe eden diğer peygamberlerin yaptıkları bu tövbeler Kuran'da övülerek anlatılmaktadır. Kaldı ki Yüce Allah Hz. Yusuf'a övgüde bulunarak, onu ihlası sayesinde kurtarılmış biri olarak kabul etmiş, karşılaştığı bu kötü durumda nefsine karşı cihat ettiği ve neticede Yüce Allah'ın övgüsüne mazhar olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca onun kıssası kıyamete kadar gençlere bir örnek olarak sunulmuş ve Kur'ân'ın en güzel kıssası olarak takdim edilmiştir.[621]

Bütün bu gerekçelerden dolayı وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَم بها 'dan sonra vakf işareti olarak konulmuş olan "cim" harfinin mutlaka kaldırılması gerektiği ve söz konusu âyetin bu bölümü vasl ile okunması gerektiği iddia edilmektedir. Buna göre âyetin anlamı şu şekilde olacaktır: *"Kadın ona kesin karar verip yönelmiş, şayet Rabbi'inin burhanını görmeseydi Yusuf da ona kesin olarak karar verip yönelecekti*[622] Nitekim meal yazarlarının da bu vakfı dikkate almadan âyete anlam verdiklerini görülmektedir.[623] Oysa ilk dönem müfessirleri "Kadın onu istedi (yani sır üstü yattı), Yûsuf da onu istedi (pantolonunu çözdü)" şeklinde anlam vermektedirler.[624] Hatta Taberî bu konudaki en doğru tavır Allah'ın Hz. Yûsuf hakkında söylediklerine iman etmek, onun dışındaki şeyleri Allah'ın bilgisine havale etmek gerektiğini ifade etmektedir.[625] Bu da ilk dönem müfessirlerinin " Yûsuf Rabbinin burhanını görmeseydi kötü fiili yapacaktı" şeklinde anladıkları anlamına gelmektedir.[626] Görüldüğü gibi ilk dönem tefsirleri sonradan konan durak işaretini dikkate almadan yorum yapmışlardır.

Ancak Mâtürîdî bu âyetten hareketle Yûsuf'un kadını arzuladığını yani pantolonunu çıkardığı ve benzeri sözlerin hepsinin hurafe olduğu ve aslının bulunmadığını, Hz. Yûsuf hakkında bu şekilde bir ifade kullanmanın helal olmadığını[627] ifade ederken âyete sonradan konan "cim" harfini yanlış bulduğu anlaşılmaktadır.

Nüket ve'l-Uyûn, III, 24. Ayrıca bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*.VI, 226; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, V, 295.

[621] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 457.

[622] Duman, "Tefsir Te'vîl ve Tefsirde Temel İlkeler Açısından 'Secavend'lerde Manaya Tesir Eden Önemli Üç Hata", s. 511.

[623] Örnek olarak bkz. Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, s. 325; Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2011, s. 256.

[624] İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, VII, 2122-2123; İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz,* II, 321; Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XIII, 85-87.

[625] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XIII, 100.

[626] Hatta Taberî bu konudaYûsuf sûresi 24.âyeti, Nisâ sûresi 83. âyete benzetmektedir.bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XIII, 86.

[627] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VI, 226.

Razî böyle büyük bir günahı peygambere yakıştırmanın uygun olmayacağını, peygamberlerin ismeti konusunda birçok delilin bulunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca muhakkik müfessir ve mütekellimîne göre Hz. Yûsuf böyle batıl amel ve haram istekten beridir.[628] Zemahşerî de Hz. Yûsuf'un kadınla birlikte olmak istediği, onun için pantolonu çözdüğü gibi ifadelerin Haşvîlerin ve Cebriyecilerin görüşü olduğunu, Mu'tezilenin bu tür söylentilerden uzak olduğunu ifade etmektedir.[629] Tûsî de akıl ve din peygamberlerin kabih fiilleri işelemeyi caiz görmez, bu sebeple "Hz. Yûsuf kadın ile birlikte olmak istedi" şeklindeki yorumun kesinlikle doğru bir yorum olmadığını savunmaktadır.[630] Görüldüğü ilk dönem tefsirleri buraya sonradan konan durağı dikkate almadan âyeti tefsir etmişlerdir. Ancak Râzî, Mâtürîdî, Zemahşerî ve Tûsî peygamberlerin ismeti konusunu esas alarak Hz. Yûsuf'a böyle çirkin bir davranışı yakıştırmamaktalar. Bu sebeple âyetteki وَلَقَدْ هَمَّتْ بِه وهَمَّ بِها 'dan sonra vakf işareti olarak konulmuş olan "cim" harfi mutlaka kaldırılması gerektiği şeklindeki teklifler peygamberlerin ismeti ile ilgili itikâdî hassasiyetlerden kaynaklandığı görülmektedir.

Buna benzer bir yanlışlık da Bakara sûresi 283.âyetin sonuna konulan ayn (ع) harfi için geçerlidir. Zira 282, 283 ve 284.âyetler bir bütün halinde borçlanmadan bahseden bir kontekst içinde yer almaktadır. Dolayısıyla 284.âyeti içinde bulunduğu kontekstten ayırıp sonraki pasaja dâhil etmek âyetin yanlış anlaşılmasına zemin hazırlayacaktır. Âyetin meali şu şekildedir: *"Göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah'ındır. İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi, onunla sorguya çeker de dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder. Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter."*[631]

Kurtubî Bakara sûresi 284.âyetin kendinden sonra gelen " أَمَنَ الرَّسُولُ بِما أُنزِلَ اليْه مِن رَبِّه وَالمُؤمِنون" ile başlayan bölümle ilgili olduğunu ifade etmektedir. Ebû Hureyre ve İbn Abbas'tan nakledilen şu rivâyet Kurtubî'nin bu şekilde düşünmesine neden olmuştur: İfade edildiğine göre "Ve in tübdû ma fî enfüsikum ev tuhfûhû yuhasibkûm bihillah" âyeti Hz. Peygamber'e nazil olduğunda bu âyet ile amel etmede sahâbe hayli zorlandı. Zira Yüce Allah bu âyete göre kullarını hem yaptıklarından hem de yapmasalar da zihin ve kalplerinden geçirdikleri çirkin düşünceleri sebebiyle hesaba çekeceğini ve neticede dilediğini bağışlayıp, dilediğini de cezalandıracağını söylüyordu. Bu sıkıntılı durum sonunda sahâbeden bazıları Hz. Peygamber'e gelip, "Ya Resulullah! Bize namaz, cihat,

[628] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVIII, 439-441.
[629] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 456-458.
[630] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VI, 122-123.
[631] Bakara, 2/284.

oruç ve sadaka gibi gücümüzün yettiği ibadetler emredildi, biz de bu emirleri yerine getirdik. Fakat bu âyette emredilene bizim gücümüz yetmez." şeklinde serzenişte bulundular. Resulullah ise *"Siz, Yahudi ve Hristiyanların peygamberlerine dedikleri gibi 'işittik, isyan ettik 'mi demek istiyorsunuz? Rabbimiz, iman ettik ve itaat ettik; bizi bağışla! deyin!"* buyurdu. Sahâbe yaptıklarının hatalı olduğunu anladı ve *"Rabb'imiz, biz iman ve itaat ettik; bizi bağışla!"* cümlesini tekrar etmekten dilleri adeta uyuşacak hale geldi. Bu sebeple de Yüce Allah "أَمَنَ الرَّسُولُ بِما أُنزِلَ اِلَيه مِن رَبِّه والمُؤمِنونَ" ile başlayan âyeti indirdi. Böylece Yüce Allah sahâbeyi denedi, onların Ehl-i Kitab'tan bazılarının peygamberlerine isyan ettikleri gibi isyan etmeyip, güçlerinin yetmediği hükümlere bile itaat ettikleri görmüş oldu. Bunun sonucunda "Lâ yükellifûllâhû nefsen illâ vüs'ahâ…" âyeti ile yapmadıkları halde zihinlerinde geçirdikleri kötülüklerden dolayı sahâbeyi sorumlu tuttuğuna dair hükmü nesh etti.[632]

Âyetin içinde yer aldığı konteksti göz ardı edip, sadece ilgili rivâyeti esas alanlara göre Bakara sûresi 284.âyeti şu anda mensuh olup; bir geçerliliği söz konusu değildir![633]

Zira bu konuda Tabiun âlimlerinden Mücâhid, İkrime ve Şa'bi'nin İbn Abbâs'tan naklettiklerine göre, *"İçinizdekini ister gizleyin ister açığa vurun…"* âyeti insanın içinde gizlediği kötü düşüncelerle ilgili olmayıp tamamen borçlanma sırasındaki şahitliğin gizlenmeyip adil bir şekilde yapılması ile ilgilidir. İlgili sûrenin 282 ve 283. âyetlerinde de alış-veriş esnasında şahitlik ile ilgili konulara değinilmiştir. Taberî de âyetin mensuh olmadığını tercih etmiştir.[634] İbn Atiyye (ö. 541/1147) Taberî'nin bu görüşünün isabetli olduğunu ifade etmektedir.[635] Dolayısıyla âyetin içinde bulunduğu bağlam göz önüne alınınca âyetin mensuh olmadığı anlaşılmaktadır. Âyette yer alan *"gizleseniz de açığa vursanız da Allah içinizdekini bilir"* ibaresinden maksat şahitlerin borçlanma sırasında doğru şahitlik yapmaları, taraflardan herhangi biri ile ilgili lehte veya aleyhte bazı şeyleri içlerinde gizlemelerinin uygun olmadığı vurgulanmaktadır. Ayrıca bu konuda gizlenen durumun her şeyi bilen Allah'tan saklanılmayacağı ve ahirette bunun hesabının verileceği söylenerek şahitlik konusunda hassas olunması müminlerden istenmektedir.

---

[632] Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân*, IV, 485-486; Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, VI, 104-105; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 215.
[633] Duman, "Tefsir Te'vîl ve Tefsirde Temel İlkeler Açısından 'Secavend'lerde Mânaya Tesir Eden Önemli Üç Hata", s. 513.
[634] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, VI, 103, 116.
[635] İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I, 390.

Bu bilgiler ışığında Mushaf'ta, konunun veya kıssanın bittiği ve yeni bir mevzunun başladığını ifade eden "ayn" harfinin 283.âyetten sonra değil 284. âyetin sonunda yer alması daha doğru ve isabetli görünmektedir.

Tevbe sûresi 128.âyette de durak hatası bulunmaktadır. T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu'nun incelemesinden geçmiş Mushafların bir kısmında لَقد جَاءَكم رَسُولٌ مِن أنْفُسِكم عَزِيز ibaresinin sonunda "durmak caiz olmakla birlikte vasl etmek evladır" anlamını ifade eden ze (ز) harfi[636] bazılarında ise Kaf (ق) harfi bulunmaktadır. Bu rumuzdan dolayı cevaz yönü tercih edilip عزيز kelimesinde durulduğu zaman âyete şu şekilde meal verilir:

لَقَدْ جاءَكم رَسُول مِن أنْفُسِكم عزِيزٌ"Muhakkak ki size içinizden aziz bir Resul/peygamber gelmiştir."

عَلَيهِ ما عَنِتُّم "Sizi sıkıntıya düşürecek şey onun üzerindedir ve onun aleyhinedir!"

حَرِيصٌ عَليكم"O size düşkündür."

بالمؤمِنين رَءوُفٌ رَحيمٌ "Özellikle müminlere son derece şefkatli ve merhametlidir."

Hâlbuki durak için sonradan konulan noktalama işareti kaldırılıp okunduğu takdirde âyetin literal anlamı şöyle olur:

لَقدْ جاءَكم رَسُولٌ مِن أنْفسِكم "Muhakkak ki size içinizden bir Resul/peygamber gelmiştir."

عَزيز عليْهِ ما عَنِتُّم "Sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir."

حرِيصٌ عَليكم "O size düşkündür."

رَءوُفٌ بالمؤمنين رحيمٌ "Özellikle müminlere son derece şefkatli ve merhametlidir."[637]

İ'rabu'l-Kur'ân ile ilgili eserler yukarda ifade ettiğimiz anlamı doğrulamaktadır. ما عنتم ibaresinde yer alan "mâ"، "azîz" den dolayı ref mahallindedir. Bu durumda "azîzun aleyhi" 'Resul'un sıfatı durumundadır. Başka bir görüşe göre "ma" muahhar mübteda olup, "azîz"de onun tekaddüm etmiş haberidir. Bu durumda yine bu cümle Resul'ün sıfatı konumundadır.[638] İbn Atiyye (ö. 541/1147) ise "ما عنتم" ibaresinin "عزيز" kelimesinin faili ve "عزيز" kelimesinin de "resul"un sıfatı olduğunu söylemektedir.

---

[636] *Kur'ân-ı Kerim*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (5. Baskı) İstanbul 2018, s. 206.

[637] Duman, "Tefsir Te'vîl ve Tefsirde Temel İlkeler Açısından 'Secavend'lerde Mânaya Tesir Eden Önemli Üç Hata", s. 515.

[638] Mekkî b. Ebî Talib el-Kaysî, *Kitâbü Müşkili İ'râbi'l-Kur'ân*, thk. Hâtem Salih ed-Dâmin, Müesssetü'r-Risâle, Beyrut 1984, s. 338; Ebû Ca'fer Muhammed b. İsmâîl en-Nehhâs. *İ'râbü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2008, s. 387; Ebü'l-Bekâ el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kurân*, Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, Riyad 1998, s. 191.

Ayrıca bu görüşün daha doğru olduğunu da savunmaktadır.[639] Ayrıca "عزّ" على harf-i cerri ile kullanıldığından[640] âyette "عزيز" kelimesi üzerinde durulduğu zaman harf-i cer ile o harf-i cerrin müteallakı olan fiil birbirinden ayrılmış olacağından dolayı yine bu kelimede vakfetmek doğru olmayacaktır. Bu yüzden söz konusu âyette عزيز kelimesi üzerinde yer alan vakf rumuzunun doğru anlam açısından kaldırılması gerekmektedir.

Yukarda belirttiğimiz âyetlerde yer alan durak hataları yanı sıra Bakara sûresi 96.âyet [641] ve A'raf sûresi 188.âyette [642] de benzer vakf hataları bulunmaktadır.

Sonuç olarak âyet sonlarındaki durakların Peygamberimiz tarafından belirlendiği rivâyet edilmekle birlikte âyetlerin içindeki vakf yerlerinin İslâm âlimleri tarafından belirlendiği görülmüştür. Bu sebeple âyet içinde bulunan vakf ve ibtidâ yerlerinin ictihadî olduğu söylenebilir. Ancak bazı vakf yerlerinin hatalı olduğunun dile getirildiği görülmüştür. Özellikle Yûsuf sûresi 24.âyetteki vakf işareti itikâdî hassasiyetler sebebi ile eleştirildiğini söylemek mümkündür. İlk dönem müfessirleri peygamberlerin ismet sıfatını dikkate almadan âyeti tefsir etmelerine rağmen, Razî, Matürîdî, Zemahşerî ve Tûsî ismet sıfatını esas alarak âyeti tefsir etmişler ve cümleyi bu easası dikkate alarak yorumlamışlardır. Bu durum da secâvendlerin yerlerini tayinde itikâdî hassasiyetlerin etkili olabildiğini göstermektedir.

3.6. Esbâb-ı Nüzûl

Müslümanlar için Kur'ân-ı Kerim'in doğru anlaşılması büyük önem arz etmektedir. Bu yüzden geçmişten günümüze tefsir disiplini altında birçok çalışma yapılmıştır. Ulûmu'l-Kur'ân şeklinde mücessem hale gelmiş olan bu çalışmalar II. /VII. yüzyıldan itibaren sistemleştirilmiş, bu alanda müstakil eserler meydana gelmiştir. Bu sahada en hacimli eserler İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Zerkeşî (ö. 794/1392), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Suyûtî (ö. 911/1505) tarafından kâleme alınmıştır. Ulûmu'l-Kur'ân eserlerinin havi olduğu konulardan birisi de esbâb-ı nüzûl bahsidir. Dolayısıyla

---

[639] İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, thk. Abdüsselâm Abdüssâfî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, III, 100.

[640] Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, II, 163.; Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-Sıhâh*, thk.Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1999, I, 207.

[641] Bu âyette ولتجدنهم احرص الناس على حيوة ibaresinde durak yeri على حيوةkelimesi üzerine vakf-ı caiz anlamında ج rumuzu bulunmaktadır. Oysa bu âyette mananın doğru anlaşılması açısından ومن الذين اشركوا ifadesinden sonra konulması daha uygun görünmektedir. Geniş açıklama için bkz. Karagöz, "Âyetlerdeki Durak Yerlerinin Manaya Etkisi (Bakara Sûresi 96. Âyet Örneği)", s. 199-221.

[642] Bu âyette de لاستكثرت من الخير ibaresinin sonunda "ج" rumuzu bulunmaktadır. Oysa mananın doğru anlaşılması için bu vakfın وما مسني السوء ifadesinden sonra gelmesi daha uygun görünmektedir. Geniş açıklama için bkz. Karagöz, "Uzak Bir Mananın Âyetlerdeki Vakf Yerine Etkisi", *Bilimname,* sy: XXXIV, 2017/2, s. 31-96.

esbâb-ı nüzûl bilgisi müfessirler, muhaddisler, fıkıh âlimleri ve ulûmu'l-Kur'ân müellifleri nazarında Kur'ân-ı Kerim'i anlamanın en önemli araçlarından biri olarak kabul edilmiştir.[643] Tefsir alanında ashabı alternatifsiz bir nesil haline getirip yükselten nedenlerden birinin de esbâb-ı nüzûl bilgisi[644] olduğu bilinmektedir. Bu yüzden sahâbe ve tâbiûn dönemlerinde esbâb-ı nüzûl ilmi müstakil bir ilim olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'i anlamak isteyenler için bu ilim vazgeçilmez bir ilim sayılmıştır.[645] Sahâbe de nüzûl vasatına şahit olduğundan Kur'ân'ı açıklamak için bu ilimden oldukça fazla faydalanmıştır. Bu da onlar açısından tabii bir durum sayılmalıdır. Zira onların esas hedefi Kur'ân'ı anlayıp, yaşamak olduğu açık bir gerçektir.[646]

Sahâbe her âyetin nüzûl sebebini bildiğini de iddia etmemiştir. Kaldı ki bir insanın uzun bir zaman diliminde ve farklı mekânlarda bazen bir âyet bazen de bir âyet grubu şeklinde nâzil olmuş âyetlerin sebeplerini tümüyle bilmesi de imkânsız bir olgudur.[647] Nitekim bu durumun farkında olan âlim sahâbenin her nüzûl sebebini bilme ve her âyeti tefsir etme gibi bir iddiası da kesinlikle olmamıştır. Onların kendilerine yöneltilen bu alanla ilgili sorulara "bilmiyorum" şeklinde cevap vermeleri bunun bir göstergesi sayılabilir.[648]

Bizzât Hz. Peygamber'in ve daha sonra da halifelerin fethedilen şehirlere gönderdikleri muallim sahâbenin nüzûl vasatına şahit olmaları neticesinde âyetlerin nüzûl sebeplerini bilmeleri ile övünmeleri [649] de bu açıdan önem arz etmektedir. Zira sahâbeye göre ve Şâtıbî'nin de ifade ettiği gibi esbâb-ı nüzûl ilmini bilen kimse Kur'ân'ı da biliyor demektir.[650]

Esbâb-ı nüzûl ilmi naklî ilimlerdendir. Bu sebeple sahâbe kendisinden sonra gelen nesle bu ilmi talim yolu ile öğretmiştir. Hatta tabiîlerden tefsir ilmi ile meşhur âlimler bu bilgileri hangi sahâbîden aldıklarını da çeşitli vesilelerle ifade etmektedirler.

---

643 Sabuhi Shahavatov, "Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetleri ve Nüzûl Ortamını Tespit Etmede Yeterliliği Meselesi", *Bakü Devlet Ünv. İlahiyat Fak. İlmi Mecmuası*, Haziran 2014, s. 146.
644 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 116.
645 Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, Şule Yayınları, İstanbul 2012, s. 48.
646 İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsir*, s. 37.
647 Subhi Salih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 133.
648 İbni Abbas, kendisine bir âyet hakkında soru sorulur fakat o sorulan bu soruya cevap vermeyi reddeder. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, I, 86; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, I, 12; İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsir*, s. 110. Bu konu ile ilgili başka olaylar için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XI, 283; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 210; Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân,* thk. İmam Ebî Muhammed b. Aşûr, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 2002, IV, 138; İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kurân*, s. 99; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm,* I, 43; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, II, 13; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV, 319.
649 Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, I, 80; İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsir*, s. 96; Şâtıbî*, el-Muvâfakât,* III, 350.
650 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 350.

Bazen de tabiî müfessirlere Kur'ân'dan bir âyetin anlamı hakkında sorulduğu zaman "Kur'ân âyetlerinin hangi sebeple indiğini bilenler artık aramızda bulunmamaktadır"[651] şeklinde cevap vermeleri sahâbenin Kur'ân'ı anlama konusunda kendilerinden daha yetkin olduğunun da bir itirafı sayılabilir.

Bu kısa girişten sonra esbâb-ı nüzûl kavramının tanımına geçebiliriz. Esbâb-ı nüzûl mürekkep bir kavram özelliğini taşımaktadır. Bu yüzden bu tabiri tam olarak anlamak ve lügat anlamını belirlemek için "esbâb" ve "nüzûl" kelimelerinin sözlükte ne ifade ettiklerini ortaya koymak gerekmektedir.[652] "Esbâb" kelimesi "sebep" kelimesinin cem'i olup, lügatte "ip, bağ, dayanak ve yol" gibi anlamları ifade etmekle birlikte, bir amaca ulaşmada veya bir işi gerçekleştirmek için kullanılan her çeşit vesile, araç ve bilgiyi kapsayacak kadar geniş bir anlama haizdir.[653] Bu terkipte yer alan "sebep" kelimesi "bir olayın meydana gelmesi için şart olan şey" manasında değil bir tefsir kavramı olarak, "Kur'ân'ın bir bölüm âyetleri veya bir sûrenin nüzulü için vesile olan şey" anlamındadır.[654] Yani âyetlerin inişine sebep olan olay değil, nüzûl anında toplumun içinde bulunduğu durumun resmedilmesi anlamındadır. Dolayısıyla nüzûl sebebi terkibi içerisinde genellikle vesile anlamında kullanılan bu kelime, Kur'ân'da tekil ve çoğul şekliyle benzer anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.[655]

Bir tefsir ıstılahı olan nüzûl lafzı ise, نزل kelimesinin mastarı olup, yukardan aşağı inmek, konmak, konaklamak, hulûl etmek gibi anlamlarda kullanılmaktadır.[656] Ayrıca isim formatında kullanıldığı takdirde bu kelime kök anlamına paralel olarak inme, iniş gibi anlamlara gelmektedir.[657] Dolayısıyla bu kelimenin temel anlamı ister maddî ister manevî olsun yukarıdan aşağıya inişi ifade etmektedir.[658] Nüzûl sebebi terkibi içerisinde ise sözlük anlamına uygun olarak Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e

---

[651] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, I, 86; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, I, 13; Şâtıbî, *el-Muvâfakât,* III, 350; Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, s. 50.

[652] 'İmâdüddin Muhammed er-Reşîd, *Esbâbu'n-Nüzûl ve Eseruha fi Beyâni'n-Nusûs,* tsz. s. 17.

[653] Cevherî, *es-Sıhâh*, I, 145; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 458.; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs.* III, 37-39; İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kurân,* s. 464; Ali Rıza Gül, "Kur'ân Âyetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 7, sy: 19, s. 193.

[654] Ahmet Gündüz, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Ezbâb-ı Nüzûl'ün Müsbet ve Menfi Etkisi", *DÜİFAD*, 18(1), 2016, s. 95.

[655] Örnek olarak bkz. Kehf, 18/84-85, 89, 92; Hac, 22/15; Sâd, 38/10; Mümin, 40/36-37.

[656] Firuzâbâdi*, Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1062; İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, II, 631; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 656-658.

[657] Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, V, 4785; İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, II, 632.

[658]Allâme Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ân*, Merkezü Neşri Âsâri'l-Allâme el-Mustafavî, Tahran 1393 h. XII, 95.

vahyedilişi anlamındadır.[659] Böylece Kur'ân'ın nüzulü, Hz. Peygamber'e ilk vahyin indirilişinden başlayarak 23 yıl süren bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Esbâb-ı nüzûl kavramı ise, "nüzûl ortamında meydana gelen bir hadise veya Hz. Peygamber'e yöneltilmiş bir soruya, vuku bulduğu günlerde, bir veya daha fazla âyetin, hadiseyi/soruyu kapsayan nitelik ve özellikleri içermek, cevap vermek veya hükmünü açıklamak üzerine inzal olunmasına vesile teşkil eden ve vahyin nazil olduğu ortamı resmeden hadiseye denir."[660] Nüzûl sebepleri anlamını ifade eden esbâb-ı nüzûl terimi, Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın bir bölümünün nazil olmasına yol açan soru veya durumu kapsamaktadır.

Tarihin belli bir zaman diliminde ve belli bir coğrafyada ete kemiğe bürünen bir metni anlamak için onun kültürel bağlamını yani beşerî arka planını doğru bir şekilde anlamak gerekmektedir. Zira metni yorumlamada dil, zaman, mekân, tarih, beşer, olgu ve kültür belirleyici rol oynamaktadır.[661] Metnin doğru anlaşılmasında dil dışı bağlamın da bu manada çok önemli olduğu söylenebilir. Esbâb-ı nüzûl ilmi de Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasında rol oynayan metin dışı bağlam unsurlarından kabul edilebilir. Ancak Kur'ân'ın bütün âyetlerinin muayyen sebeplere bağlı olarak inmediği de bilinmektedir. İslâm âlimlerine göre bir sebep üzerine 472 âyet inmiştir. Rivâyet konusunda hassas davranmayıp bu konuda eline geçen her rivâyeti nüzûl sebebi olarak kabul edenler ise bu sayıyı 888'e kadar çıkarmışlardır.[662] İbn Teymiyye, bu sayının dışında kalan çok sayıdaki âyetin nüzûl sebebini herhangi bir dış olayda değil âyetlerin kendi muhtevalarında aramak gerektiği kanaatindedir.[663] Bununla birlikte âyetlerin sebepsiz ve hikmetsiz indiğini düşünmek de doğru değildir. Dolayısıyla bu tür âyetler ihtiva ettikleri mana ve konuyu anlatmak için nazil olmuş olabilirler.

Sahâbe Hz. Peygamber'e nazil olan âyetlerin doğrudan muhatabı ve bu dönemde meydana gelen bütün olayların da şahidi idiler. Bu anlamda nüzûl sebepleri konusunda sahâbe kilit noktada kabul edilmektedir. Zira nüzûl sebepleri ilmi, tamamen nakle ve rivâyete dayanan bir ilimdir. Akıl, rey ve içtihatla bilinebilecek bir olgu değildir.[664] Bu

---

[659] Muhyiddin Ebû Abdillah Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyeci, *Kitâbû't-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr,* Metni tercüme eden ve notlarla birlikte neşre hazırlayan: İsmail Cerrahoğlu, AÜİF Yayınları, Ankara 1974, s. 24.(Tercümesi için bkz. s. 64.)

[660] Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, s. 56; Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 219; aynı mlf, "Esbâb-ı Nüzûl", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 360.

[661] Sadık Kılıç, "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dînî Metin" *Kur'ân ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik -Sempozyumu*, Yüzüncü Yıl Ünv. İlahiyat Fakültesi, Erzurum Mayıs 2001, s. 97.

[662] İsmet Ersöz, "Kur'ân ve İlmu Esbâbi'n-Nüzul", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-III*, İstanbul 2002, s. 315.

[663] İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsir*, s. 48.; Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", XI, 360.

[664] Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 96.

konuda yapılacak yorumlar tahminden öte bir anlam ifade etmediği gibi kesin bir sonuç da içermez.[665] Bu sebeple Kâfiyeci (ö. 879/1474) nüzûl sebepleri işitme ve müşahede ile bilineceğinden bunlar ile ilgili delilsiz söz söylemenin caiz olmadığını beyan etmektedir.[666] Zira herhangi bir rivâyet olmadan bu konuda görüş beyan etmek zandan öte bir anlam ifade etmeyecektir.

Selefin nüzûl sebeplerine bu kadar kıymet vermelerinin onu hadis ilminin bir kolu olarak değerlendirerek şifahî yöntemle nakletmelerinden kaynaklandığı söylenebilir. Bu sebeple esbâb-ı nüzûl rivâyetleri hadis ilminin kriterleri çerçevesinde tenkide tabi tutularak, sıhhat durumlarının tespit edilmesi gerekmektedir. Ayrıca bu konuda sadece senet yönünden rivâyetin tenkidi ile yetinilmemeli, rivâyet metin açısından da değerlendirilmeli ki hangi rivâyetlere itimat edileceği hangilerinin mevzu olduğu ortaya çıksın.[667] Bu sayede müfessir söz konusu bu rivâyetleri mutlaklaştırmadan nüzûl ortamı, nüzûl süreci ve tarihî vakıaya uygunluk açılarından değerlendirmiş olsun. Zira vakıaya uygun olmayan rivâyetler yanlış bir tarih ve zihin inşasına neden olabilirler.[668]

Ancak bazı İslâm âlimleri nüzûl sebeplerini âyetin varlığına neden olmadığı, söz dizimi ve ifade biçimini belirlemediğini savunmaktadırlar. Zira İslâm âlimlerinin çoğunluğu *"O, korunan bir levhada (levh-i mahfûz) bulunan yüce bir Kur'ân'dır"*[669] âyetini esas alarak Kur'ân'ın ezelî olduğunu, kadir gecesinde oradan dünya semasına indirilip, yirmi seneyi aşan bir zaman diliminde de Hz. Peygamber'e azar azar indirildiğini benimsemektedirler. Zerkeşî de bu görüşü benimseyen âlimler arasındadır.[670]

İslâm âlimlerinin nüzûl-sebebini ayetlerin inmesine neden olan olay şeklinde anlamalarında kelâmî endişeler olduğu söylenebilir. Zira nüzûl sebebi olarak kabul edilen olgular onlara göre vahyin nedeni olarak kabul edildiği takdirde Kur'ân'ın ezelî bir kelâm olmadığını kabul etmek gerekecektir. Buna göre bu sıkıntıdan kurtulmanın yolunu sebep kelimesini vesile anlamında kabul etmekte buldular. Onlara göre âyetleri sebepli ve sebepsiz olarak meydana getiren gerçek güç Allah olduğundan nüzûl sebepleri âyetlerin lafız ve ifade biçimlerini etkilemeyip sadece âyetlerin iniş

[665] Mesut Okumuş, Ulûmu'l-Kur'ân", *Tefsir El Kitabı*, ed. M. Akif Koç, Grafiker Yayınları, Ankara 2015, s. 327.
[666] Kâfiyeci, *et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, s. 47.
[667] Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, s. 143.
[668] Sami Kılınçlı, "Bazı Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetlerinin Bağlam Çerçevesinde Yeniden Değerlendirilmesi" *Çukurova Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 19, sy: 2, 2019, s. 403.
[669] Burûc, 85/21-22.
[670] Zerkeşî*, el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 228.

zamanlarını etkileyen faktörlerdir. Buna göre hiçbir sebep bulunmasa bile Kur'ân Yüce Allah'ın ezelî kelâmı olduğundan bugünkü şekli ile Hz. Peygamber'e vahyedilecekti.[671]

Din/Kur'ân, toplumun dünya görüşünü değiştirmek ve tüm insanî yapıp-etmelerini ilâhî mesaj ile değiştirerek yeniden oluşturmak istemektedir. İşte Kur'ân'ın hitap ettiği bu hedef kitlenin başka bir ifade ile Kur'ân'ın ilk muhatabı olan kimselerin yapıp-ettikleri sözkonusu eylemler esbâb-ı nüzul olarak değerlendirilmektedir. Bu yüzden esbâb-ı nüzul, nüzul vasatında fiili olanı ve somut hayatı göstermesi bakımından aracı bir delil olarak kabul edilebilir. Böylece Kur'ân vahyi nazil olduğu fikrî ve sosyal çevrede insani birçok probleme cevap vermiş olmaktadır.[672]

Belli bir tarihin ve coğrafyanın içine nazil olmuş olan ilahi hitabın, nazil olduğu coğrafyanın şartlarını dikkate almadığını iddia etmek mümkün değildir. Bu sosyal ve fiziki şartları dikkate alan ilahî iradenin herhangi bir eksiklik ile malul olmadığını Müslümanlar tarafından bilinmesi icap etmektedir. Bu yüzden naslardan hüküm elde ederken, bu nasların ilintili olduğu tarih ve sosyolojiyi hesaba katmamak, İslâm teşri tarihini ilâhî irade tarafından önceden planlanan bir senaryonun çekilen fragmanlarına ait fotoğrafların saklandığı bir albüm haline getirerek seyretmek demektir.[673] Bu durum vahyi durağan, cansız ve ruhsuz bir hale getirir. Oysa teşri döneminde vahiy hayatla içiçe ve ilâhî olan ile beşerî olan bir arada yürürken, bir yandan tarihi inşa etmekte diğer yandan da insanı geliştirip kemale eriştirmekteydi.

Şimdi nüzûl sebebi zikredilen âyetlerden örnek vererek müfessirlerin âyetleri tefsir ederken bu sebepleri ne kadar dikkate aldıklarını görmeye çalışalım.

Bu konuda örnek olarak A'râf sûresi 31. âyeti ele alalım. Âyetin meali şu şekilde verilmektedir: "*Ey Âdemoğulları! Her mescitte ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyinin). Yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez*". Klasik tefsirlerde bazı Arap kabilelerinin Kabe'yi çıplak tavaf etmeleri ve ihramlı iken birtakım yiyecekleri kendilerine yasaklamayı âdet edinmeleri üzerine nazil olduğu ifade edilmektedir.[674] Dolayısıyla bu âyetin camiye giderken en güzel elbiselerinizi giyinerek süslenin, helâlinden yiyin için, ancak, israf etmeyin şeklinde bir emir ve tavsiye içermediği açıktır. Mâtürîdî bu âyeti tefsir ederken yukarda ifade ettiğimiz nüzûl sebebini zikretmektedir. Ancak her ne kadar âyetin ilk manası/tarihsel anlamı bu olsa da

---

[671] Gül,"Kur'ân Âyetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü", s. 194.
[672] Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, s. 336.
[673] Koca, "İslâm Hukukunda Ahkamın Değişimi Üzerine Bazı Düşünceler", s. 67.
[674] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XII, 389-395; İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*, II, 119.

âyet camiye her gidişinde süslenmek gerektiği emrini de kapsamaktadır. İnsanlar nasıl toplandıkları zaman süsleniyorlarsa, cami de toplanma yeri olduğundan camiye giderken süslenmek ve avret yerlerini örtmek gerekir. Ayrıca yiyin için emri ile ilgili olarak, yiyin fakat bu konuda haddi aşmayın demektedir. Hatta Mâtürîdî bu âyetin çok yemeyi yasakladığını da söylemektedir.[675] Görüldüğü gibi Mâtürîdî âyetin nüzûl sebebini klasik tefsirlere uygun bir şekilde tesbit etmekte, ancak âyeti sevk ediliş gayesi dışında başka konularla da ilişkilendirmekte ve camiye giderken süslenmek gerektiğini âyetten çıkarmaktadır. Öyle görünüyor ki Mâtürîdî âyeti tarihe hapsetmek endişesi taşıdığından onu farklı meselelerle ilişkilendirmeye çalışmaktadır.

Râzî de âyetin tefsirinde Arap kabilelerinin Kâbe'yi çıplak tavaf etme âdetini zikretmektedir. Bu âdetin âyetin nüzûl sebebi olduğunu da söylemektedir. Ancak namazın sıhhati için setr-i avretin şart olduğunu, bayramlarda en güzel elbiseleri giymenin sünnet olduğunu bu âyetten istinbat etmektedir. Bunu da fıkıhtaki "sebebin hususiliği değil lafzın umumiliği esas alınır" ilkesine dayandırdığını söylemektedir.[676] Râzî de tarihselliğe düşmek yerine âyetin sevk ediliş sebebini genelleştirmeyi daha uygun görmektedir.

Zemahşerî, âyetin nüzûl sebebini Arapların zikredilen âdeti olduğunu ifade etmekle birlikte ancak namaz kılmak için camiye gidildiğinde en güzel elbiselerin giyinilmesinin sünnet olduğunu da bu âyetten çıkarmaktadır.[677] Tûsî de âyetin tefsirinde Arapların Kâbe'yi çıplak tavaf etme âdetinden söz etmekte, Cuma ve bayramlarda süslenmenin sünnet oluşunu da bu âyetten istinbat etmektedir.[678] Görüldüğü gibi âyetin nüzûl sebebine dikkat edilmediği zaman âyet ilgisi olmayan konularda delil olarak kullanılmaktadır. Bu durum da âyetin sevk ediliş amacı dışında kullanılmasına neden olmaktadır.

Neticede âyetlerin nüzûl sebebini bilmek o âyetin ilk anlamını tesbit etmede önemli bir kriter olduğu görülmüştür. Ancak âyetin nüzûl sebebini tesbit etmek yeterli değil, âyeti ilgisi olmayan konularda konuşturmak onun ilk anlamından uzaklaşması anlamını taşımaktadır. Zira 'Arâf sûresi 31 âyetinde görüldüğü gibi ilk anlamı dikkate alınmadığı takdirde süslenmenin gerektiği, fazla yemenin yasaklanması gibi âyetle hiç ilgisi olmayan hükümlerin çıkarılmasına neden olmaktadır.

---

[675] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, IV, 404-406.
[676] Râzî, *Mefâtîhu'l Ğayb*, XIV, 228-229.
[677] Zemahşerî, *Keşşâf,* II, 100.
[678] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IV, 386.

BÖLÜM IV

KELÂMİ MESELELERİN TEFSİR LİTERATÜRÜNE YANSIMASI VE ETKİSİ

4.1. İlâhî Sıfatlar

Kâinatı yoktan var eden yüce Allah'ın varlığını inkâr etmek sâlim akıl sahibi insana imkânsız görünen bir olgu olması hasebiyle insanlar, onun otoritesini şirk vasıtasıyla paylaşan düşüncelere sahip olmuşlardır. Bu yüzden Kur'ân-ı Kerim daha çok Allah'ın birliği ve eşsizliği üzerinde durmuştur.[679] Esasen Kur'ân'ın baştan sona Allah'ın ulûhiyeti ve birliği üzerine ısrarlı bir şekilde vurgu yaptığını söylemek mümkündür.

Allah'ın ulûhiyetinden söz eden âyetlerin çoğunluğu daha çok O'nun sıfatlarına dairdir. Esasen Kur'ân müşriklerin aşırı tenzihçi anlayışını yıkarak bu konuda dengeyi inşâ etmek istemektedir. Bu sebeple olsa gerek Yüce Allah görülenden hareketle görünmeyeni anlatma prensibine uygun olarak insanî diye tanımlanabilecek birtakım niteliklerinden söz ederek kendisini tanıtmaktadır.[680] Zira bu tür nitelikleri te'vîl etmek yerine olduğu gibi kabul etmek daha doğru bir anlayış olacaktır.

İlâhî sıfatlar meselesi, yüce Allah'ın "kimliğini, niteliklerini ve etkilerini ortaya koyan, O'nu kendi yüceliği bağlamında şahıslaştıran hatta O'nunla mahlûkatı arasındaki ilişkide kılavuzluk yapan, mümkün olduğu oranda açıklamaya çalışan bir tartışma alanı olduğu söylenebilir.[681] Dolayısıyla sıfatlar, Allah'ın zâtına nispet edilen mana ve mefhumlar olup, bu nitelikler sayesinde insanlar Allah'ı tanımaktadırlar. İlâhî isim ve sıfatlar Allah'ı tanımanın yegâne yolu olarak kabul edilmektedir. Allah'ın zâtı hakkında konuşmak, görüş beyan etmek insanın kapasitesini aşan bir olgu olduğundan, Yüce Allah ancak sıfatları sayesinde anlaşılmaktadır. Müteal bir varlık olan Allah kendisini sıfatlarla nasıl tanıtıyorsa ancak o nispette tanınabilir.[682] Dolayısıyla biz de bu konuda önce zât-sıfat arasındaki ilişkiyi açıkladıktan sonra yüce Allah'ın sıfatları konusunu ve müfessirlerin meseleye yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.

---

[679] M. Sait Özvarlı, "İsbât-ı Vâcib", *DİA,* İstanbul 2000, XXII, 495; Mevlüt Özler, "Tevhid", *DİA*, İstanbul 2012, XXXXI, 18.
[680] Hacımüftüoğlu, *Kral Tanrı Allah'ın Krallığı*, s. 148.
[681] Tuna Tunagöz, "Mevlânâ'da İlâhî Sıfatlar", *Turkish Studies.* Volume 8/3, Winter 2013, s. 584.
[682] Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 56; Osman Oral, "Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi", *Türk-İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, yıl: 4, sy: 14, Aralık 2017, s. 198.

4.1.1. Zât-Sıfat ilişkisi

Yüce Allah insanları kendi varlığından haberdar etmek ve kendisini doğru bir şekilde tanıtmak için peygamberler göndermekte ve bu peygamberlere de vahiy ile yol göstermektedir. Ancak yüce Allah'ı her açıdan sınırlı olan beşerin hakkıyla kavraması ve keyfiyetine vakıf olması elbette mümkün değildir. Beşer aklı O'nun zâtını kavramaktan aciz olduğundan ancak bazı benzetmelerle Rabbini tanıma şansını yakalayabilmektedir. Bu yüzden olsa gerek Kur'ân'da Allah'ın kâdir, âlim, mürit, semi', basîr gibi isim ve sıfatlarla tanıtıldığı görülmektedir. Allah kendisini zâtının keyfiyeti üzerinde değil de sahip olduğu sıfatları vasıtasıyla tanıtmaktadır. Sahâbe de bu sıfatları Kur'ân'da yer aldığı şekli ile kabul edip inanmıştır. Ancak sonraki dönemlerde birtakım iç ve dış sebeplere bağlı olarak bu isim ve sıfatların nasıl anlaşılacağı konusunda birtakım ihtilafların ortaya çıktığı gözlenmektedir.

İslâm düşüncesinde Allah'ın sıfatları ile ilgili tartışmaların ne şekilde başladığı ihtilaflı olmakla birlikte, bazı batılı düşünürler, bu tartışmanın Hristiyanların etkisiyle meydana geldiğini savunmaktadırlar.[683] Diğer bazı düşünürler ise, ilk dönemde ortaya çıkan siyasi ve sosyal çekişmeler, büyük günah, kaza-kader, haberî sıfatlar gibi dini tartışmaların bu meselenin ortaya çıkıp tartışılmasında etkili olduğunu söylemektedirler.[684] Ancak gerek sıfatlarla ilgili tartışmalar ve gerekse de diğer kelâmî tartışmaların esasen Kur'ân'ın dilinin ifade biçiminden kaynaklanmakla beraber harici nedenlerin de problemin ortaya çıkmasında etkili olduğu tarihi verilere daha uygun düştüğünü söylemek mümkündür.[685]

Yüce Allah'ın noksan sıfatlardan münezzeh, kemal sıfatları ile muttasıf olduğu konusunda İslâm âlimlerin arasında herhangi bir ihtilafın olmadığı bir gerçektir. Fakat söz konusu kemal sıfatlarının Allah'ın zâtı ile ne şekilde ilişkilendirilmesi gerektiği konusunda ihtilafın olduğu görünmektedir. Kelâmcılar nezdinde zor bir mesele olarak nitelendirilen[686] bu konu özellikle Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında tartışılan konuların başında yer aldığını söylemek mümkündür.[687]

---

[683] H.Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 1996, s. 77-78.
[684] İrfan Abdülhamid, *Dırâsâtün fi'l-Fıraki ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, Matbaatü'l-İrşâd, Bağdat 196, s. 214-219.
[685] Rıza Korkmazgöz, "Mu'tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma", *Ondokuz Mayıs Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sy: 45, Aralık 2018, s. 302.
[686] Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1988, s. 31.
[687] Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", s. 251.

Kur'ân ve Sünnet zât-sıfat ilişkisine tartışılan şekli ile değinmediği açık olmakla birlikte bu konuda yapılan tartışmalar kesinlikle aklî bir zeminde cereyan etmektedir. Sahâbe bu konuda Kur'ân ve Sünnette yer alan bilgilere tamamen teslimiyetçi bir tavır takınmış ve bu konuda herhangi bir tartışmaya girmemiştir.[688] Eş'arî bu tartışmanın Mu'tezile ile başladığı kanaatini taşımaktadır.[689] Eş'arî'ye göre sahâbe döneminde bulunmayan bu tartışma Mutezile ile ortaya çıkmıştır.[690] Bu yüzden Ehl-i Sünnet de kendisi dışındaki ekollerin bu tür konuları gündeme taşıyıp tartışmalarından dolayı gündemine alarak tartıştığını söylemek mümkündür.

Aslında bütün bu tartışmaların temel hedefi, Allah'ın birliğine halel getirmemek, O'nun zâtında kesret olmadığını, kemal sıfatlarla muttasıf olduğunu ortaya koymaktır. Zâten İslâm filozof ve kelâmcılarının tamamı da Allah'ın zâtında çokluğun bulunmadığı, sıfatlarının kesretinin Zât'ta bir taaddüt ifade etmediği konusunda hem fikirdirler.[691] Bu sebeple durum doğrudan "Tevhid" ile ilgilidir. Münakaşaların tamamının ana hedefi de Allah'ın tekliğini her türlü şaibeden korumaya müncer olduğu açıktır. Meselenin ortaya çıkış şekli ve kim tarafından başlatıldığından öte gerek Mu'tezile gerekse Ehl-i Sünnet meseleyi ciddiye alarak çözüm üretmeye çalışmışlardır. Zira Kur'ân ve hadislerde yer aldığından varlıkları hakkında herhangi bir şüphe bulunmayan sıfatları, Allah'ın zâtından ayrı ve bağımsız şeyler olduklarını kabul etmek, tevhid esasıyla bağdaşmayan bir tavır olduğunu düşünmüşler.[692] Tevhid ilkesi ile yakından ilgili olan zât-sıfat meselesinde, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in, zikredilen ilke ile bağdaştırmaları farklı olduğundan ulaştıkları netice de birbirinden farklı olmuş ve aralarında hararetli tartışmalar meydana gelmiştir.

İnanç ile igili düşüncelerini "el-usûlü'l-hamse" (beş ana prensip) dâhilinde ele alan[693] Mu'tezile'nin ilk prensibi "Tevhid" olup, söz konusu prensibin de en önemli mevzusu sıfatlar konusudur.[694] Mu'tezile, Kur'ân'da Allah'ın sıfatları ile ilgili nasların yer almasından dolayı, Allah'ın sıfatlarının bulunduğunu kabul etmektedir. Fakat onlara göre bu sıfatlar, O'nun zâtı üzerine eklenmiş manâlar olmayıp zâtı ile birlikte olup, O'nda mündemiçtir. Nitekim Mu'tezile, Allah'ın Âlim, Kadir vb. olduğunu inkâr etmemektedir. Sadece bu sıfatları Allah'ın zâtından ayrı manalar olmadığını, bu

[688] Abdullatîf Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, İstanbul 1330 h., s. 75-77.
[689] Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Muhammed Hâmid Muhammed, tsz, s. 239-240.
[690] Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", s. 251.
[691] Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* X, 78.
[692] Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 160.
[693] Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 51; Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF Yayınları, Ankara 1967, s. 67.
[694] Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 61-75; Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 67-69.

sıfatların zâtın aynı olduğunu iddia etmektedir.[695] Yani Mu'tezile, Allah'a sıfat nispet eden nasları inkâr etmeyip, bu nasları te'vîl etmektedir. Mu'tezile'ye göre Allah, zâtı ile hayy, zâtı ile âlim, zâtı ile kadir olup,[696] zâtından ayrı ilim, hayat, kudret gibi ezelî manalar söz konusu değildir.[697]

Allah'ın zâtında mündemiç sıfatları kabul edip zâtından ayrı ezelî sıfatların varlığını kabul etmeyen Mu'tezile, söz konusu görüşünü şu temel prensibe dayandırmaktadır: Allah'tan ayrı ezelî sıfatlar kabul edildiği takdirde, söz konusu bu sıfatların ya hadis ya da kadîm olması gerekecektir. Yüce Allah hadise mahal teşkil etmeyeceğine göre, bu durumda bu sıfatların kadîm olması gerekir. Oysa kadîm olmak sadece Allah'a has bir durumdur. Zira O'nun zâtında ayrı kadîm varlıkların bulunduğunu kabul etmek, taaddüd-i kudema'yı gerektireceğinden imkânsız bir durumdur ve tevhid ilkesine de aykırıdır. Allah'ın sıfatları zâtından ayrı kadîm manalar olarak kabul edilirse, bu durumda ulûhiyetin en özel vasfı olan "Kıdem" de Allah'a ortak olacaklarından, ulûhiyette de O'na ortak olmaları anlamına gelecektir.[698]

Mu'tezile'nin zât-sıfat ilişkisi konusundaki görüşünü dayandırdığı ikinci prensip şudur: Allah'ın zâtından ayrı sıfat kabulü, Allah ile diğer varlıklar arasında benzerlik ile sonuçlanır. Zira Allah zâtı ile kadir olmayıp zâtında bağımsız bir kudretle kadir olsaydı O'nun cisim olması icap ederdi. Çünkü cisimler bir kudretle kadirdirler. Allah'ın zâtında ayrı bir kudretle kadir olması durumunda O da cisim olur ve o durumda diğer varlıklarla arasında benzerlik bulunması kaçınılmaz olurdu. Böylece Allah'ın zâtında ayrı bir kudretle değil, zâtı ile kadir olduğu ortaya çıkmaktadır.[699]

Mu'tezile'nin Allah'ın zâtından bağımsız sıfat kabul etmemesinin nedenlerinden biri de tenzih ilkesidir. Zira onlar Allah'ı mahlûkata benzetmekten şiddetle kaçınmaktadırlar.[700] Bütün bu sebeplerden dolayı, Allah'ın zâtından ayrı ve bağımsız varlığı bulunan sıfat anlayışını şiddetle reddeden Mu'tezile, bunu "Tevhid" ilkesinin gereği olarak kabul etmekte ve Allah ile başka kadîm varlık kabul etmediklerinde dolayı

---

[695] Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*, I, 423-424.
[696] Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*, I, 424; Ahmed b. Yahya b. el-Murtadâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Beyrut 1961, s. 7.
[697] Ebû Osman el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mısır 1966, IV, 90; Kâdî Abdulcebbâr, *Tabakâtü'I-Mu'tezile*, s. 347.
[698] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 44-45; Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 62-63; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*, I, 423; Zübeyir Bulut, *"Hanbeli Akaid Sistemi"*, A. Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2003, s. 278-279; Orhan Şener Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl:12, cilt: 12, sy: 2, 2017, s. 46-54; Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", s. 252.
[699] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 162.
[700] Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*, I, 423.

da kendilerini Muvahhit (Allah'ı birleyen ve O'nu tek ve bir olarak kabul edenler) şeklinde isimlendirmektedirler.[701]

Şiî dünyası sıfatlar konusunda aynı Mu'tezile gibi düşünmektedir. Şiîler de Mu'tezile gibi Allah'ın sıfatlarının bulunduğunu kabul etmektedirler. Ancak bu sıfatların zâtından ayrı manalar değil de zâtıyla birlikte bulunduğunu kabul ederler. Allah'ın zâtıyla hayy, zâtıyla kadir, zâtıyla âlim olduğunu savunmaktalar. Dolayısıyla Şîa katında sıfatların mercii Allah'ın zâtıdır. Sıfatlar zâtın kendisidirler.[702] Yine İmâmiyye 'ye göre Allah'ın fiillerini irade etmesi, bizzât fiillerin kendisi anlamını taşımaktadır.[703]

Ehl-i Sünnet ise Allah'ın sıfatlarının ezelî[704] ve "sıfattan mücerret zât" üzerine zait olduğunu düşünmektedir.[705] Ehl-i Sünnet âlimleri bu konuda müttefiktirler. Bu konuda Allah'ın zâti sıfatlarının, zâtının ne ayrı ne de gayrı olup, kendi zâtıyla kaim, kadîm manalar olduğunu düşünmektedirler. Bu yüzden Allah ezelde ilmi ile Âlim, kudretiyle Kadir, kelâmıyla da mütekellimdir.[706] Ehl-i Sünnet âlimleri, Mu'tezile'nin bu konuyu tartışma zeminine çekmeleri sebebiyle münakaşa etmeye başlamışlardır.[707] Bu sebeple Ehl-i Sünnetin bu konuda ortaya koyduğu tezler daha çok Mu'tezile 'ye cevap sadedindedir.

Ehl-i Sünnet sıfatları zât ile aynîleştireceği ve neticede sıfatları inkâra götüreceğinden[708] sıfatların zât ile aynı olamayacağını savunmaktadır. Zira Allah'ın zâtı tek olup sıfatları ise çoktur.[709] Bu durumda Allah'ın sıfatları zâtı ile aynı olduğu zaman iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. Sıfatlar ya zâtının tamamı ya da bu zâtın bir cüz'ü (parçası) olurlar. Sıfatlar zâtın tamamı olarak kabul edildiğinde, zât ile sıfat aynîleşir ve tek olarak kabul edilen şey hem zât hem de zâtın sıfatı olur ki akıl bunu reddetmektedir.

---

[701] İbnu'l-Murtadâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 2.
[702] İbrahim b. Ali el-Âmilî el-Kef'amî, *Misbâhu'l-Kef'amî*, Müessesetü'n-Nu'mân, Beyrut 1992, I, 364; a.mlf, *el-Makâmü'l-Esnâ fî Tefsîri'l-Esmâi'l-Hüsnâ,* Dâru'l-Hâdî, Beyrut 1992, s. 37.
[703] Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 19; Kamil Güneş, "Şiî Kaynaklarda Şia (İmâmiyye) ile Mu'tezile Arasında ittifak Ya Da İhtilaf Edilen Bazı Kelâmî Meseleler Üzerine", *Bakü Devlet Ünv. İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, Temmuz 2004, s. 187.
[704] Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 69.
[705] İbn Teymiyye, *Minhâc's-Sünneti'n-Nebeviyye*, II, 124; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm,* I, 281.
[706] Ebû Hanife, *"el-Fıkhu'l-Ekber", (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde),* s. 53.
[707] Abdullatîf Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 75; krş. Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, s. 249.
[708] Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*, I, 270.
[709] Naşi el-Ekber, *Kitabu'l-Evsat fî'l-Makâlât*, thk. Josef Wan Ess. Beyrut 1971, s. 90.

Şayet, sıfatlar zâtın parçası olurlarsa Allah'ın zâtı mürekkep olur ki, bu da batıldır. Bu durumda Allah'ın sıfatlarının zâtı üzerine zait olduğu kesinleşmiş olur.[710]

Diğer yandan Allah kendi sıfatlarının varlığını kitabında haber verdiğinden ve kendisinin Âlim, Kadir, Hay olduğunu söyleyerek sıfatları kendi zâtına nispet etmesinden dolayı, Allah'ın sıfatlarının varlığını reddetmek de mümkün değildir. Zira Âlim denildiğinde, lügatte, biri zât, diğeri ise zâtın sahip olduğu ilim olmak üzere iki ayrı şeyin anlaşıldığı aşikârdır. Ayrıca Âlim demek ilim sahibi olan zât demektir. İlim sahibi olmayana âlim demek doğru olmadığı gibi imkânsız bir durumdur. Bu yüzden zâtın varlığını ve onun sıfatlarını birbirine karıştırmamak gerekmektedir. Zira sıfatsız bir zâtın varlığı zihnen imkân dâhilindedir ve sıfat zât üzerine zait ikinci bir mana olmaktadır. Örneğin cahil bir kişi düşünelim ki, bu kişi sonradan ilim öğrenmiş olsun. Bu kişinin sonradan sahip olduğu bu ilim vasfı onun üzerine zait bir mana olduğu açıktır. Bu durumda bu kişiye âlim denildiğinde, onun zâtına ek bir mana kabul edilmiş demektir. Bu mana zâtıyla bir ve aynı olarak kabul edildiğinde âlim olma durumu ile cahil olma durumu arasında fark ortadan kalkacağında bu doğru bir anlayış olmayacaktır. Allah için de durum buna benzemektedir. Zira Yüce Allah kitabında kendi zâtını birtakım sıfatlarla nitelediğine göre, O'nun bu sıfatlarının da ezelî ve zâtı üzerine zait manalar olduğunu kabul etmek de zarurîdir. Bilinen şey olmadan ilim olmayacağı gibi, ilmi olmayana da âlim demek muhaldir. Zira âlim ismi ilimden, kadir ismi kudretten, hay ismi de hayattan türetilmiştir. Yani âlim olanın, zihnen, zâtında bağımsız bir ilmi, hay olanın hayatı, kadir olanın da bir kudreti bulunmaktadır. Neticede Allah'tan, lügatten anlaşılan bu manaları nefyedecek aklî bir delil olmadığına göre, Allah'ın zâtından ayrı sıfatlarının bulunduğunu kabul etmek gerekmektedir.[711] Kaldı ki, bir şeyin zâtı ile sıfatı arasında fark bulunduğu muhakkaktır. Zira "Allah" dememiz ile "Allah âlimdir" dememiz arasında fark bulunmaktadır. Birinci ifade O'nun zâtını, ikinci ifade ise zâtıyla birlikte ikinci bir manaya delalet etmektedir. Dolayısıyla bu iki ifadenin aynı şey olduğunu söylemek mümkün değildir.[712]

Zât'tan ayrı kadîm manaların varlığını taaddüd-i kudema gerekçesi ile reddeden Mutezile'nin bu düşüncesini kabul etmeyen Ehl-i Sünnet, "Allah'ın zâtı sıfatlarının

---

[710] Fahreddin er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât Şerhu Esmâillahi Teâlâ ve's-Sıfât,* Mısır 1323 h. s. 12-15; krş. a.mlf, *el-Metâlibu'l-Âliye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Seka, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1987. III, 223-234.
[711] Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, s.239-248; a. mlf, *el-Lüma' fi'r-Red 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, nşr. Hamude Ğarabe, tsz, 1955, s. 26-28; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *et-Temhîd*, el-Mektebetü'l-Şarkiyye, Beyrut 1957, s. 198; İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 295; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye,* s. 36-40.
[712] İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 295.

muktezası değil, sıfatları zâtının muktezasıdır. Zira Allah bizâtihi vacip bir varlık olup, sıfatlar ise kendi zâtları ile değil, ancak Allah'ın zâtıyla birlikte kadîmdirler. Böyle bir durumda gerçekte iki şey yoktur ki taaddüd-i kudema meydana gelsin. Oysa muhal olan şey, sadece birden çok kadîm zâtların bulunmasıdır. Bu kadîm zâtla birlikte bulunan sıfatların kadîm olması muhal değil, mümkündür"[713] demektedir. Birden çok kadîm varlığın olabilmesi için, zâtla sıfatların ayrılığının kabul edilmesi gerekmektedir. Oysa Ehl-i Sünnet, zâtla sıfatın ve sıfatların birbirleriyle ayrılığını kabul etmemektedir.[714] Zira gayriyyet, zaman, mekân veya vücut, âdem (var olma-yok olma) itibariyle birbirinden ayrı olan ya da birbirinden tamamen ayrı iki şey arasında olabilir. Allah'ın zâtı ve sıfatları için böyle düşünmek mümkün olmadığından, onları iki ayrı şey olarak tasavvur etmek ve anlamak yanlış olacaktır.[715] Allah, biri zâtı, diğerleri de sıfatları olarak dokuz ayrı kadîmin bir araya gelmesiyle oluşan bir zât değil ki, taaddüd-i kudema olsun. Bundan dolayı Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi Hristiyanların teslis inancına benzetmek doğru değildir. Çünkü onlar Tanrıyı üç ayrı zâttan meydana geldiğini ve Allah'ı da bu zâtlardan biri olarak kabul etmektedirler. Onlar üç ayrı kadîm varlığın bulunduğunu düşündüklerinden Kur'ân onları tekfir etmiştir.[716] Oysa Ehl-i Sünnet, Allah'ın zâtından ayrı bağımsız sıfatların varlığını onaylamamaktadır. Onlar indinde "Allah" ismi, zâtla birlikte sıfatları da muhtevidir. O'nun sıfatları isminin müsemmasının dışında bağımsız varlığı bulunan şeyler değildir.[717]

Ehl-i Sünnet Allah'tan başka kadîm varlıkların bulunmadığını savunduğundan ve bu meselede hassas davrandığından olsa gerek, tek başlarına sıfatlar için, "sıfatlar kadîmdir" demek yerine; "Allah sıfatları ile kadîmdir" diyerek bu çekincelerinden kurtulmaya çalışmışlardır.[718] Zira Allah bütün nitelikleri ile tektir, bütün isim ve sıfatları ile kadîm ve ezelîdir, O'nun sıfatları zâtının gayrı olmadıkları için de zâtının bekası ile bâkîdirler.[719]

Ehl-i Sünnet, Allah'ın sıfatlarını zâtı ile aynı kabul ederek, "sıfatlar zâtın aynıdır" görüşünü, sıfatları reddetmeye götürdüğü için; "sıfatlar zâtın gayrıdır" fikrini ise, Vacibu'l-Vücud olan Allah'ın zâtının haricinde, müstakil kadîm varlıkları ispata

---

[713] Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 37; a.mlf, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV,82; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* X, 61-87.
[714] Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 80; Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, I, 361-362.
[715] Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 80; el-Lekkânî, *Şerhu Cevheri't-Tevhîd*, Matbaatü's-Saâde, Mısır 1955, s. 118-119.
[716] Mâide 5/73.
[717] Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 36-37.
[718] Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 70.; Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, s. 182.
[719] Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 90; Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, I, 405-407.

neden olduğundan kabul etmemiş, bu meselede düşüncesini, "Sıfatlar Allah'ın zâtının ne aynı ne de gayrıdır, Lâ huve ve lâ ğayruhu"[720] sıfatlar Allah'ın zâtı ile kaim ve O'nunla mevcutturlar, şeklinde formüle etmiştir. Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi Mâtürîdî, bir şey ile onun rengine benzetirken,[721] diğer bazı kelâmcılar da bu durumu "on" sayısında bulunan "bir" rakamının "on" ile olan ilişkisine benzetmekteler.[722] Zira bir şeyin rengi o şeyin aynısı olmadığı gibi gayrı da değildir. Yine "on" sayısının içinde yer alan "bir" rakamı da "on" sayısının ne aynısıdır ne de gayrısıdır. "Bir" rakamı "on" sayısının aynısı değildir, çünkü "bir" in müstakil bir mefhumu bulunmaktadır. Gayrı da değildir; çünkü varlığı "on" sayısı ile mütalaa edilebilmektedir.[723]

Neticede Zât-sıfat ilişkisi kelâm ekolleri arasında ihtilaflı bir mesele olduğu görülmüştür. Mutezile sıfatları zâtla birlikte ve onda mündemiç olduğunu savunmuştur. Zira onlar bu konuda Allah'tan başka kadîm varlık bulunmadığı, Allah'ın diğer varlıklara benzemediği ilkelerini esas almışlar ve düşüncelerini bu prensipler dâhilinde ortaya koymaya çalışmışlardır. Şîa da bu konuda Mu'tezile gibi düşünmüştür.

Ehl-i Sünnet ise sıfatları ezelî ve sıfattan mücerret zât üzerine zait olması şeklinde iki temele dayandırmışlardır. Onlar sıfatlar konusunda hassas oldukları için zâtla birlikte sıfat anlayışının sıfatların varlığını ortadan kaldıracağı düşüncesi ile kabul etmemişlerdir. Ehl-i Sünnet de Allah'tan başka kadîm varlık bulunmadığı konusunda hassas olduğundan "sıfatlar kadîmdir" demek yerine "Allah sıfatları ile kadîmdir" demişlerdir.

4.1.2. Sübûtî Sıfatlar

Allah'ın zâtına nispet edilen, ezelî olarak O'nun zâtı ile kâim manalar olan, insan zihnine O'nun zâtının daha iyi anlaşılması konusunda yardımcı olan ve O'nun ne olduğunu ifade den sıfatlara sıfât-ı sübûtiyye denmektedir. Ayrıca bu sıfatlar, "Sıfat-ı Zâtiyye", "Sıfat-ı Maânî" ve "Sıfat-ı Maneviyye" olarak da isimlendirilmektedirler.[724]

---

[720] Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 90; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 79; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*, I, 270.
[721] Ali Nar, *İmâm-ı A'zam'dan Günümüze Ehl-i Sünnet'in En Meşhur Akâid Risâleleri*, Misak Yayınları, tsz. s. 80.
[722] Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 90; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 39; Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, I, 414-415.
[723] Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", s. 257; Bulut, "Hanbeli Akaid Sistemi", s. 286.
[724] Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", s. 234; İlyas Çelebi, "Sıfat", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 104.

Yüce Allah'ın söz edilen bu sıfatlarla nitelendirilerek zıtlarından da tenzih edilmesi zaruri bir durumdur.[725]

Allah'ın sübûtî sıfatları O'nun isimleri ile ilgili olduğundan sübûtî sıfatların sayısının çok olmasından bahsedilmektedir. Ancak birçok isim ve sıfatın anlamı bir diğerinde mündemiç olduğundan, öğretici, telifte kolaylık ve düzen sağlamak bakımından genel bir kabulle bu sıfatlar yedi veya sekiz olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla Eş'ariler yedi, Mâtürîdîler ise sekiz tane sübûtî sıfatın varlığını savunmaktadır. Böylece mütekellimlerin çoğunluğuna göre sübûtî sıfatlar hayat, ilim, semi', basar, kudret, irade[726] kelâm[727] ve tekvindir.[728]

Ehl-i Sünnet âlimleri sübûtî sıfatları, zâta zait olması ve ezelî olması şeklinde iki temel asla dayandırırlar. Ancak söz konusu sıfatların zâta zait ve ezelî olmasını Mu'tezile kabul etmemektedir. Mesela onlar, ilim, kudret ve hayat sıfatı gibi ezelî sıfatları, zâta zait sıfatlar olarak kabul etmemektedirler. İrade ve kelâm sıfatlarını da fiilî sıfat kabul ederek bu sıfatların hâdis olduğunu savunmaktadırlar. Semi' ve basar sıfatlarını idrak olarak değerlendirip, ilim sıfatına dâhil etmişlerdir. Böylece Mu'tezile, Ehl-i Sünnetin ittifakla benimsediği yedi sıfattan beşini, üç sıfata indirgemiş, kıdemi de bu sıfatlara ekleyerek dört sıfatı, zâta zait olmayan ezelî sıfatlar şeklinde değerlendirmiştir.[729]

Allah'ın selbî sıfatları genelde beş tane olduğu ifade edilmesine rağmen bu konuda herhangi bir sayı telaffuz edip sınırlamanın mümkün olmadığını savunanlar da bulunmaktadır. Nitekim İbn Teymiyye (ö. 728/1328) sıfatların belli bir sayı ile

---

[725] Topaloğlu-Yavuz-Çelebi, *İslâm'da İnanç Esasları,* s. 117.

[726] Sözlükte istemek anlamına gelen irade, "Allah'ın emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür olduğunu ifade eden sıfat" şeklinde tanımlanmaktadır. Mu'tezile, ilahî fiillerin tabiatta farklı şekillerde ortaya çıkmasından hareketle irade sıfatının varlığına kanıt olduğunu söylemektedir. Fakat Mu'tezile'ye göre bu irade, Allah'ın zâtında veya O'nun haricinde herhangi bir mekânda bulunmayan hâdis bir fiilî sıfattır. bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 431-435, 447-449; Fahreddin Râzî, *el-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire 1986, I, 214-217.

[727] Kelâm, "harflerden ve seslerden oluşan bir irade beyanı" olması hasebiyle Allah'ın konuşması zâtı haricinde herhangi bir şeyde ses ve harf yaratmasıyla mümkün olmaktadır. Harf ve sesler yaratılmış olduklarından kelâm sıfatı da Allah'ın zâtı ile kâim değildir. Zira Allah'ın zâtı hadislere mahal teşkil etmediği gibi ezelde henüz yaratılmamış varlıklarla da konuşması akla uygun görünmemektedir. Kelâm fiilî sıfat olduğundan bütün fiilî sıfatlar gibi hadistir. Cehmiyye, Mu'tezile ve Şîa âlimleri bu görüştedirler. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 143-163; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nehcü'l-Hak ve Keşfü's-Sıdk,* Dârü'l-Hicr, Kum 1407 h., s. 59-62.

[728] Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", s. 234; Çelebi, "Sıfat", XXXVII, 104; Topaloğlu-Yavuz-Çelebi, *İslâm'da İnanç Esasları*, s. 117.

[729] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 241; Orhan Şener Koloğlu, *"Cübbâ'îler'in Kelâm Sistemi"*, Uludağ Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa 2005, s. 171; Fatih Kurt, "Kelâm İlmindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, Aralık 2019, s. 623.

sınırlandırmanın doğru olmadığını savunmaktadır.[730] Diğer yandan sübûtî sıfatların sayısı hakkında bir birliktelikten söz etmek de mümkün görünmemektedir. Eş'arilerin büyük bir kısmı bu sıfatların yedi tane olduğunu benimserken, Mâtürîdîler ise sekiz olduğunu savunmaktadırlar. Mâtürîdîler fiilî sıfatları, tekvin sıfatına dâhil ederek meânî sıfat olarak kabul etmektedirler.[731] Eş'ariler ise tekvin sıfatını fiili sıfatlar içerisinde kabul ederek, sübûtî sıfatların yedi tane olduğunu benimsemişlerdir. Fakat Bağdadî gibi kimi Eş'ariler, sübûtî sıfatların sekiz olduğunu savunmaktadırlar. Bağdadî (ö. 429/1037-38), sübûtî sıfatları; ilim, kudret, irade, kelâm, beka, hayat, semi' ve basar şeklinde sıralamaktadır. Bu sıralamada selbî ve tenzihî sıfat olarak benimsenen bekâ sıfatını Bağdadî, sübûtî sıfatlar arasında zikretmektedir.[732]

Şîa mütekellimleri, sübûtî sıfatlar konusunda ilkesel olarak Mu'tezile gibi düşünmekle beraber kısmen Sünni âlimlerden etkilenerek, zâtının aynı hayat, ilim, irade, kerâhet (istememe), kudret, tekellüm, sem', basar ve ğınâ benzeri sıfatlarla Allah'ı niteledikleri görülmektedir.[733]

Sübûtî sıfatlarla ilgili bu bilgilerden sonra bu sıfatları delillendirmek için kullanılan âyetlere müfessirlerin yaklaşımların inceleyerek, müfessirlerin bu konuda kelâm ekollerine göre âyetleri tefsir edip etmediklerini ortaya koymaya çalışacağız.

İlk dönem müfessirlerden Mukâtil, Bakara 255.âyette yer alan "hayy" kelimesini ölmeyen,[734] şeklinde tefsir ederken, Taberî, sürekli canlı olan, evveli ve ahiri için bir sınır belirlenemeyen, ölmeyen diri şeklinde[735] tefsir etmektedir. İlk dönem müfessirleri Allah'ın "hayat" sıfatının bulunduğunu ifade etmekle birlikte bu sıfatın zât ile ilişkisi hakkında yorum yapmadıkları görülmektedir.

Zemahşerî Bakara sûresi 255. âyeti tefsir ederken Allah'a hayat sıfatını nispet etmemek için, Allah'ın hay olmasını, yokluğu imkânsız bâkî anlamına geldiğini savunmaktadır.[736] Bu görüşte Allah'a sıfat nispet etmekten sakınan, Allah'ın sıfatlarının zâtının aynı olduğunu ifade eden Mu'tezile'nin bu düşüncesi ile örtüşmektedir.

---

[730] İbn Teymiyye, *Minhâc's-Sünneti'n-Nebeviyye*, II, 497.
[731] Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 110-113; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 180-181; Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, I, 494.
[732] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1928. s. 90.
[733] Süyûrî, *en-Nâfi' Yevme'l-Haşr fî Şerhi'l-Bâbi'l-Hâdî 'Aşer*, thk. Mehdî Muhakkık, Tahran 1365 h. s. 98-128; Ca'fer es-Sübhânî, *el-İlâhiyyât*, nşr. Hasan Muhammed Mekkî el-Âmilî, Müessetü'l-İmâmi's-Sâdık, Kum 1388 h. s. 82-85, 107-184; Çelebi, "Sıfat", XXXVII, 104.
[734] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 212. Benzer yorumlar için bkz. İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, II, 486.
[735] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, IV, 527.
[736] Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 299. Hâkim el-Cüşemî, bu âyette yer alan "hayy" sıfatını idrak edilenleri idrak edip anlayan diye yorumlayarak bu sıfatı ilim sıfatına dahil etmiştir. bkz. Hâkim el- Cüşemî, *et-Tehzîb fî Tefsîr*, II, 999-1000.

Râzî ise aynı âyette yer alan hayy sıfatının Allah'ın zâtî, hakiki ve izafî bütün sıfatlarında yokluk kabul etmeyen kâmil bir varlık anlamında olduğunu ifade etmekte, ayrıca bu sıfatın Allah'ın bütün sıfatlarını kapsayan bir sıfat olup bütün sıfatların esasını oluşturduğunu savunmaktadır.[737] Râzî'nin bu tutumundan onun hayat sıfatı konusunda Ehl-i Sünnetin savunduğu gibi zât üzerine zait bir sıfat olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî ise Bakara 255. âyeti tefsir ederken Allah'ın hay olduğunu, ancak O'nun diğer varlıklarda olduğu gibi zâtının haricinden gelen bir hayatla değil, bizâtihi hay ve diri olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple Yüce Allah'ın ölüme maruz kalmaktan münezzeh olduğunu, çünkü O'nun kendinden diri olduğunu söylemektedir. Ayrıca hay, azamet ve yücelik anlamında da kullanılmakta olup, hiçbir şeyin O'nun bilgisi ve gözetimi dışında meydana gelmediği anlamına da haizdir.[738] Netice olarak Allah'ın dirilik vasfının bulunduğunu, ancak Yüce Allah'ın bu dirilik vasfının bizâtihi olduğunu ifade etmektedir.

Tûsî, Bakara 255. âyetin tefsirinde, âlim ve kadir sıfatlarının hay olmayan bir varlıkta bulunması imkânsız olduğundan Allah'ın hay olmasının zaruri olduğunu vurgulamaktadır.[739] Ayrıca bu sıfatı Allah'ın ebedî olup, hakkında ölümün düşünülmediği varlık anlamında olduğunu savunmaktadır.[740]

Zemahşerî, Enbiyâ 21/4 ve Kehf 18/12. âyetleri tefsir sadedinde Allah'ın kendi zâtı ile âlim olduğunu beyan ederek[741] bu konuda içinde yer aldığı ekolün görüşlerine tabi olduğu görülmektedir.

Râzî ise Nisa sûresi 4/166. âyetin tefsirini yaparken ilim sıfatının Allah'ın zâtının aynı olmadığını savunmaktadır. Zira ilim sıfatı zâtının aynı olsaydı, o takdirde bir şeyin yine kendisine izafe edilmesi gerekirdi ki bu ise muhaldir,[742] diyerek ekolüne paralel bir görüş ortaya koymaktadır.

Mâtürîdî Burûç sûresi 85/16. âyetin tefsirinde Yüce Allah'ın ezelde irade sıfatı ile muttasıf olduğunu beyan etmektedir.[743] Mâtürîdî de bu konuda içinde bulunduğu kelâm ekolü paralelinde görüş ortaya koymaktadır.

---

[737] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII, 7-8.; VII, 130; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, I, 154.
[738] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 234-235, 297; IX, 47; Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, I, 209.
[739] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 307; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 129; Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 334-335.
[740] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 92.
[741] Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 103; II, 706.
[742] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XI, 269.
[743] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, X, 489.

Tûsî ise Nisâ sûresi 4/58. âyetin tefsirinde Allah'ın ezelde semî' ve basîr (işitme ve görme) sıfatlarına sahip olduğunu ifade etmektedir. Ancak sâmi' ve mubsir (işiten ve gören) olabilmesi için işitilen ve görülen şeylerin bulunması gerektiğini savunmaktadır.[744]

Sonuç olarak Yüce Allah'ın birtakım sıfatlarının bulunduğunu Kur'ân'dan öğrenmekteyiz. Kur'ân bize Allah'ı tanıtırken bu sıfatlar üzerinden tanıtmaktadır. İlk dönem müfessirleri de bu âyetleri tefsir ederken bu sıfatları Kur'ân'da geçtiği gibi anlamış, sıfatların zât ile ilişkisi ile ilgili herhangi bir yorumda bulunmamışlardır. Ancak sonraki dönemlerde çeşitli sebeplerle bu tür konuların Müslümanların gündemine girmesi ve kelâmın bir ilim haline gelmesi ile bu konuda da farklı fikirlerin gün yüzüne çıktığına şahit olmaktayız. Her müfessir bağlı bulunduğu kelâm ekolünün bu konudaki görüşleri doğrultusunda bu tür âyetleri yorumlama ihtiyacı duymuştur. Zemahşerî Bakara sûresi 255. âyeti tefsir ederken Allah'a hayat sıfatını nispet etmemek için, Allah'ın hay olmasını, yokluğu imkânsız bâkî anlamına geldiğini ifade ederken ekolünün sıfatların zâtının aynı olması düşüncesine göre yorum yapmıştır. Râzî ve Mâtürîdî Allah'ın sıfatlarından bahseden âyetleri tefsir ederken bu sıfatların zâtla aynı değil zât üzerine mündemiç manalar olduğu ilkesini gözönüne almışlardır. Tûsî de bu konuda Mu'tezile gibi sıfatların zât ile aynı olduğunu ilkesini tefsirine yansıtmıştır.

4.1.3. Haberî Sıfatlar

Bazı İslâm âlimleri Allah'ın sıfatlarını, Zâtî, Subûtî, Fiilî, Selbî veya Tenzihî şeklinde gruplara ayırarak incelemeye çalışmışlardır.[745] Bu sıfatlardan ayrı olarak bir de Kur'ân ve hadislerde yer almasından dolayı "Haberî" veya "Sem'î" olarak adlandırılan ve Allah'ın mahlukata benzerliğini çağrıştıran sıfatlar bulunmaktadır. Dolayısıyla haberî sıfatların en temel tanımı; yed (el), ayn (göz), kadem (ayak), mecî' (geliş), nüzûl (iniş), vech (yüz), istivâ (taht üzerine oturma) gibi mahlûkata ait sıfatların Allah'a izafe edilmesidir.[746]

Haberî sıfatların anlaşılmasındaki asıl mesele, müteal olan yaratıcının mahlûkata ait sıfatlarla tavsif edilmesinin nedenini açıklayabilmektir. Allah aşkın olmasına rağmen

---

[744] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, III, 235; IX, 149-150.
[745] Ebû Hanife, "*el-Fıkhu'l-Ekber", (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde*), s. 53; Mâtürîdî*, Kitabu't-Tevhid,* s. 44-49; Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*. s. 22-23.
[746] Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 280; Naif Yaşar, *İlk Üç Asır Kelâm Tartışmaları ve Taberî*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 132; Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İÜİFD*, sy: 1, İstanbul 1999, s.133.

neden gönderdiği kutsal metinlerde kendisini insana ait vasıflarla nitelemektedir? Söz konusu bu nitelikler Allah'ın kendisine ait niteliklerden mi yoksa muhatabından mı kaynaklanmaktadır? Kaldı ki bu kendisinden kaynaklanıyorsa bu durum O'nun için bir eksiklik anlamına gelmez mi? Bu şekildeki bir anlatım muhatabın algı düzeyine inmek ise bu sıfatları tam olarak nasıl anlamak daha doğru olacaktır?[747] Neticede tüm kelâm ekolleri dilin imkânlarını kullanarak inanç sistemleri çerçevesinde bu gibi soruları cevaplamaya çalışmışlardır.

Müslümanlar, diğer inançlara karşı İslam'ın tevhid inancını ispat etmek için Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinde eşsiz olduğunu ve her türlü noksanlıklardan, beşerî unsurlardan beri olduğu konusunda her zaman hassas davranmışlardır. Allah'ı tecsîm ve teşbihten tenzih etmeye gayret etmişlerdir.[748] Ancak iş bu durumun nasıl yapılacağı noktasına gelince bu konuda farklı yaklaşımların ortaya çıktığı görülmektedir.[749]

Kuran-ı Kerim'in tevhid inancına özellikle vurgu yaptığı görülmektedir. Vahyin ilk muhatapları olan sahâbe, Yüce Allah'ın bu konudaki açıklamalarını sözlük anlamları dâhilinde anlamışlardır. Ayrıca onlar, müteşâbih âyetlerde ifade edilen ve kelime anlamı itibariyle Allah'ı insan şeklinde tavsif eden bu açıklamaları te'vîle başvurmadan Kur'ân'da olduğu gibi benimsemişlerdir. Sahâbenin bu teslimiyetçi tavrının tabiîn döneminin sonlarına kadar devam ettiği görülmektedir.[750] Daha sonraki dönemlerde haberi sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği konusu Yahudi ve Hristiyan inanç sistemlerinde tartışıldığı[751] gibi bu konular benzer şekilde İslâm inanç sisteminde de değişik fırkalar tarafından tartışılmaya başlanmıştır. Bu konuda İslâm düşüncesindeki eğilimleri tevfîz, tecsim ve te'vîl şeklinde üç başlık altında incelemek mümkündür:

1- Tefvîz; "Allah'ın zâtı ve sıfatlarının mahiyeti ile ilgili bilgiyi ilâhî ilme havale etmek" anlamındaki tefvîz, selef[752] âlimleri tarafından benimsenen bir tavırdır. Genel olarak hicrî ilk üç asırda yaşayan âlimlerin belli bir kısmına verilen bir sıfat olan Selef, haberî sıfatları Kur'ân ve hadislerde geçtiği şekli ile kabul etmiş, bu sıfatları te'vîl etmemiş, keyfiyetsiz olarak zahirî manalarına göre anlayarak bu meselede herhangi bir yorumda bulunmamışlardır. Dolayısıyla naslarda ifade edilen bu sıfatlara ayırım

[747] Yaşar, *İlk Üç Asır Kelâm Tartışmaları ve Taberî*, s. 133.
[748] Recep Önal, "Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât en-Nesefi'nin Konuya Bakışı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, cilt: 14, sy: 2, 2016, s. 382.
[749] Bu konudaki farklı yaklaşımlar için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 92-93; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* II, 183; Çelebi, "Sıfat", XXXVII, 102; Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, İstanbul 1989, II, 489-490.
[750] Çelebi, "Sıfat", XXXVII, 101.
[751] Bu konuda bkz. Yaşar, *İlk Üç Asır Kelâm Tartışmaları ve Taberî*, s. 133-135.
[752] Selef ile ilgili olarak bkz. Mehmet Baktır, "Mütekaddimun Selefiyye ve Metod Anlayışı", C. *Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VIII/2, Aralık 2004 Sivas. s. 28.

yapmadan hepsine iman etmek gerektiğini savunmuşlardır.[753] İnsan sınırlı ilmi ve kapasitesiyle Allah'ın zâtının keyfiyet ve mahiyetini bilemediği gibi sıfatlarının mahiyetini de bilemeyeceğinden ilâhî sıfatlar ulûhiyete özgü kavramlar olarak kabul edildiği zaman problemin çözüleceğini düşünmektedirler.[754] Selef akidesini benimseyen âlimler, bu konuda mecaz ve temsili kabul etmemek sûretiyle teşbih ve tecsimden uzak kalacaklarını düşünmüşlerdir. Neticede onlar, "Allah'ın eli, yüzü, gözü, nefsi vardır, ancak bu sıfatlar insanların sıfatları gibi değildir, keyfiyeti bilinmeyen Allah'a özgü sıfatlardır" görüşünü savunarak Müşebbihe ve Mücessime'den kati bir şekilde ayrıldıklarını, tecsim ve teşbih imkânını ortadan kaldırdıklarını belirtmektedirler.[755] Selefin bu yöntemine tevakkuf ismi de verilmektedir.[756]

Selef âlimleri bu meselede âyetleri te'vîl etmeden olduğu şekli ile kabul ederek nassa bağlı kalmışlardır. Bu konuda "Teşbihten kaçınalım derken Allah'ın zâtını vasfettiği şekli inkâr edemeyiz. Ancak, onların keyfiyetinden bahsetmez, Allah'ın söylediğini der, O'nun bir şey demediği noktada ise susarız" demektedirler.[757]

İslâm düşünce tarihinde, Hasan Basri (ö. 110/728), Cafer Sadık (ö. 148/765), Ebu Hanife (ö. 150/767), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Dâvûd b. Alî el-İsfahânî (ö. 270/884) gibi âlimlerin selef yöntemini benimsedikleri görülmektedir.[758] Bu fakihlerin yanı sıra Buhârî (ö. 256/869), Müslim (ö. 261/875), Ebu Davud (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/89), Nesâî (ö. 303/915) gibi büyük muhaddisler de "Selefiyye" şeklinde anılan grup içerisinde yer almaktadırlar.[759]

Selef yöntemini benimseyen âlimler haberî sıfatlar dini metinlerde nasıl yer alıyorsa o şekilde inanmayı prensip edinmişlerdir. Bu konuda teşbih ve tecsimden uzak durarak, ancak herhangi bir te'vîle de başvurmadan aynen kabul etmenin daha doğru bir davranış olacağını savunmuşlardır. Haberî sıfatlardan zahiren anlaşılan manaya iman etmişler, insan aklının bu sıfatların hakikatini anlayamayacağını söyleyerek, manaları hakkında herhangi bir görüş belirtmemişler (tevakkuf), bu konuda soru soranlara

---

[753] İbn Teymiyye, *er-Risâletü't-Tedmüriyye*, tsz. s. 7-11.
[754] Muhammed b. Emân el-Câmi', *es-Sıfâtü'l-İlâhiyye*, Mektebetü'l-Furkân, 2002, s. 218.
[755] Ebû Hanife*, "el-Fıkhu'l-Ekber", (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde),* s. 56.
[756] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 92; Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", s. 136.
[757] İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz,* Dâru'r-Râye, Riyad 1991, s. 41-42; Sâbûnî, *Akîdetü's-Selef*, Dâru'l-Minhâc, Kahire 2003, s. 36-38.
[758] Bağdâdî*, el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 314-315; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 80; Önal, "Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât en-Nesefi'nin Konuya Bakışı", s. 388.
[759] Oral, "Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi", s. 207.

şiddetle karşı çıkmışlardır.[760] Mesela İmam Malik *"Allah arşa istivâ etmiştir"*[761] âyetinde yer alan istivâ hakkında, "istivâ malumdur, buna iman etmek vâcip, keyfiyeti ise meçhuldür. İstivâ hakkında soru sormak ise bidattir" diyerek[762] bu konuda nasıl bir tavır takındığını ortaya koymuştur. Yine Ebu Hanife "Allah bir şey (varlık) dir, ancak diğer varlıklar gibi değildir. O'nun varlığı, cisim, cevher, araz, had, zıt, eş ve ortaktan uzaktır. Kur'ân'da zikredilen el, yüz ve nefs gibi şeyler keyfiyetsiz sıfatlardır. Allah'ın elinin (yed) O'nun kudreti veya nimeti olduğunu söylemek doğru değildir. Zira bu durumda sıfatın iptali söz konusu olmaktadır. O'nun eli keyfiyetsiz bir sıfat olduğu gibi, gazabı ve rızası da keyfiyetsiz (bila keyf) sıfatlarındandır." şeklinde görüş belirtmektedir.[763] Dolayısıyla selef âlimlerine göre, haberî sıfatları te'vîl etmek yani "istivâ'ya" hâkim olmak, Allah'ın nüzulünü, O'nun emrinin gelmesi, şeklinde mana vermek Allah'ın sıfatlarını değiştirmek ve tahrif etmek anlamına geleceği için bu tür yorumlardan uzak durmak gerekmektedir.

Selef âlimlerini haberî sıfatlar konusunda teslimiyetçi bir tavır takınmalarına sebep, Âl-i İmrân sûresi 7. âyetinde te'vîlin peşine düşen kimselerin yerilmesidir. Zira onlara göre te'vîl zanna dayalı bir hüküm vermektir. Kaldı ki Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak zan ile hüküm vermek de caiz değildir. Bu durumda en sağlam yol, müteşâbihatın zahirine inanıp, batınını tasdik ederek işin içyüzünü Allah'a havale etmektir.[764] Ayrıca selef, insanların bu tür nasların te'vîlini bilmekle de sorumlu olmadığını, İnsanın, mükellef olduğu hususun, Allah'ın eşi ve benzeri olmadığına kesin bir şekilde iman etmek olduğunu savunmaktadır.[765] Zâten bu tür sıfatların keyfiyetini Hz. Peygamber de ümmetine açıklamamıştır. İnsan eğer bu tür sıfatların keyfiyetini bilmek ile yükümlü olsaydı, Müslümanların ihtiyaç duyduğu hükümleri açıklamakla görevli olan Hz. Peygamber, bunları da detaylı bir şeklide açıklardı.[766]

Selef âlimlerinin haberî sıfatlar konusunda benimsedikleri metodun doğru olduğuna dair ileri sürdükleri ikinci delil ise, Sahâbe'nin bu tür sıfatların te'vîli ile uğraşmamış olmalarıdır. Şayet bu sıfatların veya nasların te'vîli ile ilgilenmek caiz

---

[760] İrfan Abdülhamid, *Dırâsâtün fi'l-Fıraki ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, s. 213; Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, s. 52.
[761] Tâhâ, 20/5.
[762] Sâbûnî, *Akîdetü's-Selef*, s. 45; İbn Kudame, *Lum'atu'l-İ'tikâd*, tsz. s. 8; Muhammed b. Salih el-Useymîn, *Şerhu Lum'atu'l-İ'tikâd*, Edvâu's-Selef, Riyad 1995, s. 68-69.
[763] Ebû Hanife, *"el-Fıkhu'l-Ekber", (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde),* s. 54; Oral, "Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi" s. 208-209.
[764] Şehristânî*, el-Milel ve'n-Nihal*, I, 92-93; Zübeyir Bulut, "*Hanbeli Akaid Sistemi*", A. Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2003, s. 270-271.
[765] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* I, 92-93.
[766] Sâbûnî, *Akîdetü's-Selef*, s. 60-61.

olsaydı buna en layık olanlar sahâbe ve tabiîn olurdu. Oysa onların bu konularda te'vîl yaptıkları ile ilgili herhangi bir haber bize nakledilmemiştir. Zira sahâbe bunu yapsa idi bu te'vîller meşhur olur ve mütevatir bir yol ile nakledilirdi. Bu yüzden bu tür konularla uğraşmak caiz değildir.[767]

Selef ve Ehl-i hadis, haberî sıfatlar konusunda selefî metodu benimsemişlerdir. Onlar bu sıfatları "mahiyeti meçhul, ancak Allah'ın sabit olan sıfatları" şeklinde anlamışlardır.[768] Dolayısıyla bu yöntemi benimseyen âlimlere göre, haberî sıfatların anlamının ne olduğunu bilmek beşer gücünün fevkinde olduğundan bunların gerçek anlamının ne olduğunu Allah'a havale etmek gerekmektedir.

2- Teşbih: Haberî sıfatlar konusunda en aşırı görüşler Allah'ı yaratılmış varlıklara ve cisimlere benzeten ekoller tarafından ortaya atılmıştır. Kelâm literatüründe Allah'ı zâtı ve sıfatları ile ilgili nasları literal bir şekilde anlayıp O'nu yaratılmışlara benzetmeye teşbih, bu düşünceyi benimseyenlere de Müşebbihe adı verilmektedir.[769] Allah'ı cisim gibi telakki ederek, cismânî unsurlara sahip olduğuna inanmaya tecsim, bu inancı savunanlara da mücessime denilmektedir.[770] Mücessime ve Müşebbihe terimleri sistemli bir düşünce yapısına sahip müstakil birer ekolü ifade etmekten daha çok haberî sıfatlar konusunda Allah'ı sıfatlar açısından yaratılmışlara benzeten bir düşünceyi belirtmek üzere ortak bir isim olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu yüzden Allah'ı nesnelere benzettiklerinden dolayı müşebbihe ekolü ile anılmıştır. Bazı kaynaklarda bu iki kavram eş anlamlı olarak kullanılmış olmakla birlikte Allah'a mekân isnat edenler için Mücessime yerine daha çok Müşebbihe ismi tercih edildiği gözlenmektedir.[771]

İslâm düşünce tarihinde tecsim ve teşbihin ne zaman ortaya çıktığı konusunda muhtelif görüşler bulunmakla birlikte, kabul edilen görüşe göre hicrî birinci asrın sonu ve ikinci asrın başında ortaya çıktığı yönündedir.[772] Bu tür fikirlerin İslâm dünyasında Şiî veya Rafizilerin bir alt kolu olan Gulât fırkasıyla birlikte ortaya çıktığı

---

[767] Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs.* Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, İskenderiyye 2001, s. 239.
[768] Ali Budak, "Haberî Sıfatlara Dair Rivâyetlerin Te'vîl Yoluyla Çözümü Bağlamında Râzî'nin Esâsu't-Takdîs Adlı Eseri", *Hitit Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 10, sy: 19, 2011/1, s. 43; Hadisçilerin haberî sıfatlar ile ilgili görüşleri için bkz. Talât Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar,* AÜİF Yayınları, tsz. s. 137-141.
[769] Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 225; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 239.
[770] İlyas Üzüm, "Mücessime", *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 449-450; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 232.
[771] Önal, "Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât en-Nesefi'nin Konuya Bakışı", s. 383.
[772] İrfan Abdülhamid, *Dırâsâtün fi'l-Fıraki ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, s. 212.

düşünülmektedir.[773] Bu düşünceye sahip olan fırkaların Yahudi ve Hristiyan düşüncesinde var olan tecsim ve teşbih fikirlerinden etkilenerek bu fikirleri benimsediklerini düşünenler de bulunmaktadır.[774] Bu düşüncenin aksine tecsim ve teşbih fikrinin ortaya çıkışını dahili sebeplerden kaynaklandığını benimseyenler de bulunmaktadır. Böyle düşünenlere göre bu tür fikirlerin ortaya çıkışında bizzât Kur'ân ve hadislerde Allah'a haberî sıfatları isnat eden ifadelerin bulunması etkili olmuştur. Zira bu tür naslar lafzî olarak anlaşıldığı takdirde tecsim ve teşbihe yol açmakta ve Allah'a beşerî unsurlar izafe etmektedir.[775] Bu tür açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla tecsim ve teşbih fikrin İslam'dan önceki din ve kültürlerde bulunmakla birlikte, İslâm dünyasının bu tür düşüncelerle iletişime geçmesinin ardından Kur'ân ve Hadislerde de bu şekilde ifadelerin yer alması Müslümanlar arasında tartışmalara sebep olmuş, neticede Allah'ı yaratılmışlara benzeten bu tür ekoller ortaya çıkmıştır.

Ayrıca İslâm dünyasında Haşviyye olarak adlandırılan, Kur'ân ve Hadislerde yer alan ifadelere dayanarak Allah'ı cisim şeklinde tasavvur eden, O'nu beşerî sıfatlarla tavsif eden kimselerde bulunmaktadır. Bu ekole mensup olanlar, dinî meselelerde akıl yürütmeye karşı çıkıp, nasların literal anlamlarına bağlı kalmak sûretiyle haberî sıfatlar konusunda tecsim ve teşbihi düşünceleri savunmaktadırlar. Lügatte, "yastık ve benzeri eşyanın içini dolduran nesne, lüzumsuz ve gereksiz söz" anlamına gelen Haşviyye, genellikle birtakım manasız dinî telakkilere sahip bilgisiz kimseler için kullanılmaktadır. Bunların kim oldukları hakkında farklı görüşler olmakla birlikte, Haşviyye daha çok, "dinî konularda akıl yürütmeyi reddedip sadece nakle itibar eden ve özellikle uluhiyet meselelerinde naslar arasında bağlantı kurmayarak teşbih ve tecsime kadar varan telakkileri benimseyen kimseler" şeklinde tarif edilmektedirler.[776]

Haşviyye ve benzeri kelâm ekolleri, zâhirî olarak teşbih ifade eden haberî sıfatları literal bir şekilde anlamalarıyla birlikte benzer manalar içeren başka ifadeleri de bunlara eklemektedirler. Haberî sıfatlar konusunda böyle bir yöntemi esas alanlar, daha çok Ehl-i Hadis, Ğulat-ı Şia, Kerrâmiye ve Mürcie 'ye nispet edilen şahıslar arasından çıktığını söylemek mümkündür.[777] Bu fırkalar içerisinde yer alan bazı âlimler, Allah'ın cisim olduğu, insana benzeyen bir cüssesinin bulunduğunu, et, kan, kıl ve kemikten

[773] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 105; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 225.
[774] İrfan Abdülhamid, *Dırâsâtün fi'l-Fıraki ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, s. 214-217.
[775] İrfan Abdülhamid, *Dırâsâtün fi'l-Fıraki ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, s. 217-218; Önal, "Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât en-Nesefi'nin Konuya Bakışı", s. 383.
[776] Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn*, I, 678-679; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 119; Oral, "Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi", s. 204-205.
[777] Haşviyye konusunda detaylı bilgi için bkz. Ramazan Altıntaş, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", *C. Ünv. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 3, Sivas 1999, s. 57-96.

müteşekkil olduğunu, el, yüz, baş, ayak, dil, göz gibi organlarının bulunduğunu savunmaktadırlar. Hatta Allah için nüzûl, suûd (çıkış), intikal (bir yerden bir başka yere gitmek, intikal etmek) câiz görmekle birlikte onunla musâfaha yapmanın da mümkün olduğundan bahsetmektedirler.[778] Bu şekilde düşünenlerden ayrı olarak başka bir grup da Allah'ın insan şeklinde olmasının et ve kandan müteşekkil olduğu anlamına gelmediği, aksine parlayan bir ışık olup, beş duyu organı, eli, ayağı, ağzı, burnu, kulağı ve siyah saçının bulunduğunu savunmaktadırlar.[779] Dolayısıyla haberî sıfatlar konusunda Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye benzeri ekoller katı bir antropomorfik anlayış sergiledikleri görülmektedir.

3- Te'vîl: Haberî sıfatlar meselesinde Mu'tezile ve Müteahhirûn Ehl-i Sünnet (Eş'ariyye ve Mâtürîdîyye) ve Şîa te'vîl metodunu benimsemektedirler.

Mu'tezile itikadî meselelerin yorumunda daha çok akla önem veren bir ekoldür. Dolayısıyla bu ekol nasları yorumlarken akla aykırı görünen ifadeleri te'vîl etme esasını benimsemiştir. Aslında onları bu şekilde hareket etmelerine neden olan etken tenzih fikri olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple Kur'ân ve Hadislerde yer alan haberî sıfatları teşbih ve tecsimden kaçınmak için te'vîl edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Mu'tezile haberî sıfatların zahirî manaları ile anlamanın Allah'ı yaratılmışlara benzeteceğinden bu tür sıfatları te'vîl edilmesi gerektiğini benimsemiştir. Mu'tezile ekolünden bu konuda ilk kâlem oynatan kişinin Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) olduğu söylenmektedir. Vâsıl b. Atâ'nın Maniheistlere reddiye yazdığı da bilinen bir husustur. Şehristânî "kim kadîm bir mana ve sıfatın varlığını kabul ederse, iki ilah kabul etmiş olur" dediğini nakletmektedir.[780] Mu'tezile ekolü tevhid ilkesini usûl-i hamsenin ilk prensibi olarak kabul ettiğinden, Allah'ın zâtından ayrı ezelî sıfatların kabulünü bu ilkeye aykırı olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden olsa gerek Mu'tezile, Allah'ı yaratıklara benzemesine neden olabilecek her türlü fikirden uzak tutmaya çalışmaktadır. Bu manada Allah'ın en özel sıfatının "kıdem" sıfatı olduğunu savunur, bu sıfata halel getiren her şeyi "teaddüd-i kudemâ" endişesiyle reddetmektedir. Allah'ın zâtından ayrı kadîm sıfatları olmadığını, bu sıfatların zâtla aynı olduğunu söylemektedir. Bu

[778] İrfan Abdülhamid, *Dırâsâtün fi'l-Fıraki ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, s. 199-200; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* I, 105.
[779] Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 69; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 185.
[780] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 46.

düşünceyi savunduğundan dolayı da muhalifleri tarafından "Muattıla" diye adlandırılmıştır.[781]

Yine Mu'tezile, haberî sıfatlar meselesinde Allah'ı insana ve cisimlere benzeten Haşviyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkaların ilah tasavvurlarını şiddetli bir şekilde eleştirmekte ve onların bu tür fikirlerinin tevhid ilkesine aykırı olduğunu ifade etmektedir.[782] Allah'ın cisim olduğunu savunan Mücessimeye karşı çıkan Mu'tezile, Allah'ın muhdes olmadığı için cisim de olamayacağını savunmaktadır. Ayrıca Mu'tezile, "Allah, diğer cisimlere benzemeyen bir cisimdir" şeklindeki bir anlayışa da karşıdır. Zira bu durum mümkün olduğu takdirde, şahıs ve bedenlere benzemediği halde şahıs ve beden olarak vasıflandırılması ve görünür âlemde söylendiği gibi "cüsselidir" "şişmandır" denilmesi de mümkün olurdu.[783] Bu yüzden Mu'tezile haberî sıfatlar konusunda te'vîl anlayışını benimsemektedir. Düalist ilah tasavvuruna karşı çıktığı gibi Tanrıyı insan ve cisim şeklinde tasavvur eden Mücessime ve Müşebbihe türü tasavvurların da yanlış olduğunu savunmaktadır. Allah'ın zâtına ilave bütün mana ve sıfatları tevhid ilkesine aykırı kabul ettiği için reddetmektedir. Bu manada Mu'tezile Allah tasavvurunda selbi metodu benimsediği için gerçek tevhidin bu metotla ortaya konulacağını savunmaktadır. Dolayısıyla Mu'tezilî düşüncede haberî sıfatlar tenzih anlayışı çerçevesinde te'vîl edilerek Allah'ın yüceliğine uygun bir şekilde yorumlanmaktadır. Örneğin Allah'ın ğanî oluşu, Allah'ın her türlü ihtiyaçtan münezzeh olduğu anlamına gelmektedir. Bu da Allah'ın her şeyden müstağni olduğu anlamına gelmektedir. Müstağni olan bir varlığın da anne ve babasından söz etmek mümkün değildir. Anne ve babadan münezzeh olan bir varlığın çocuktan da münezzeh olması tabiîdir. Dolayısıyla Allah mutlak anlamda müstağnidir. Mutlak anlamda müstağni olan, kâinatı yaratmada başkasına muhtaç olması da düşünülemez. *"O, doğurmamış ve doğrulmamıştır"*[784] âyeti Allah'ın her şeyden müstağni olduğu, hiçbir şeye muhtaç olmadığı, değişim ve dönüşümden münezzeh olduğu anlamına gelmektedir.[785] Mu'tezile haberî sıfatları tenzih ilkesine muvafık bir şekilde yorumlamıştır. Zira Mu'tezile'nin tevhid ilkesi Allah'tan başka kadîm bir varlığın olmaması ve Allah'ın

---

[781] Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, nşr. A. Guillaume, tsz. s. 123-130; Oral, "Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi", s. 210.
[782] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasar fî Usuli'd-Dîn*, tsz. s. 331-332.
[783] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasar fî Usuli'd-Dîn*, s. 332; Oral, "Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi", s. 211.
[784] İhlâs. 112/3.
[785] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 213-214; Ahmed Emin, *Duha'l- İslâm*, III, 25-26; Oral, "Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi", s. 211.

cisim olmaması şeklinde iki temel esasa dayanmaktadır.[786] Bu yüzden onlar Allah'la ilgili olarak bu iki esasa ters düşen bütün isim ve sıfatları te'vîl etmektedirler.

Nitekim Şîa'nın önde gelen fırkaları olan Zeydiyye ve İsnâaşeriyye ilahî sıfatlar konusunda büyük oranda Mu'tezile ile yakın görüşlere sahiptir. Şîa'ya göre Allah'ın sıfatları olabilir fakat bu O'nun zât ve sıfatlardan oluşan bir varlık olduğu anlamına gelmemektedir.[787]

Mütekaddim Ehl-i Sünnet kelâmcılar selef uleması gibi haberî sıfatları te'vîl etmeden olduğu gibi kabul etmişlerdir. Ancak Cüveynî (ö. 478/1085) ile başlayan süreçte haberî sıfatlar ve müteşâbih lafızların te'vîl edilmesi Sünnî kelâmcılar tarafından savunulmaya başlanmıştır. Nitekim Cüveynî, zahiri olarak Allah'ı yaratılmış varlıklara benzer şekilde tavsif eden haberî sıfatları O'nun tenzihine halel gelmeyecek tarzda te'vîl edilmesi gerektiğini savunmuştur.[788] Diğer yandan Ehl-i Sünnet kelâmcılar Allah'ın hayat, ilim semi, basar, irâde, kudret ve kelâm gibi sıfatlarının bulunduğunu ve bu sıfatların ezelî ve ebedî olduğunu savunurlar. Söz konusu bu sıfatların Allah'ın zâtı ile aynı olmadığı gibi O'nun zâtından ayrı ve bağımsız da değillerdir. Zira ilim olmadan âlim, kudret olmadan kâdir, hayat olmadan dirilikten söz edilemez. Ehl-i Sünnet'e göre bu sıfatları kabul etmek Mu'tezilenin iddia ettiği gibi teaddüd-i kudemâyı da gerektirmez. Çokluk başkalığı gerektiren bir kavramdır. Oysa zât ve sıfatlar arasında bir başkalıktan söz edilmediği gibi sıfatlar da birbirlerine aykırı değildirler. Örneğin hayat ve ilim anlam itibariyle farklı olsa da var olma cihetiyle aynıdır. Bu durumda Allah'ın sıfatlarının olması teaddüd-i kudemayı gerektirmez. Böylece Sünnî düşünce ekolü, sıfatları zâtın aynısı olarak kabul etmedikleri gibi zâtın gayrısı olarak da kabul etmemektedirler.[789]

Naslarda ifade edilen haberî sıfatların anlaşılmasına yönelik çabalarda özellikle Allah'ın kadîm bir varlık olduğu ve O'nunla hadis varlıkların kesin bir şekilde farklı olduğu temel kriter olarak kabul edilmektedir. Buna göre kadîm bir varlığın aynı zamanda cisim olması da mümkün değildir. Bu yüzden de Allah'ın cismanî özelliklerinden de söz edilemez. Ehl-i Sünnet ekolünün önde gelen temsilcilerinden Mâtürîdî ve Gazzâlî, *"O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"*[790] âyetinin, naslarda Allah'a cismanî nitelikler atfedilmesine sebep olan ifadelerin zahirî anlamlarına

[786] Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", s. 46.
[787] Çelebi, "Sıfat", XXXVII, 102.
[788] Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 137-140.
[789] Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 36-37; Oral, "Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi", s. 214.
[790] Şûrâ, 42/11.

hamledilemeyeceğinin en açık ve kesin delili olarak kabul ederler.[791] Dolayısıyla Ehl-i Sünnet ekolü haberî sıfatların anlaşılmasında bu âyeti muhkem bir âyet olarak kabul etmektedirler.[792] Bu açıdan Ehl-i Sünnet Allah'ı muhdes varlıklara benzetmeden ve O'nu cisim olmadığını da beyan ederek haberî sıfatları te'vîl yolu ile anlamaya çalışmışlardır.

İslâm düşünce tarihinde yer alan kelâm ekollerinin haberî sıfatlara ilişkin yöntemlerini böylece özetledikten sonra Kur'ân ve hadislerde yer alan haberî sıfatların neler oldukları ve söz konusu sıfatlara müfessirlerin yaklaşımlarına geçebiliriz.

Kur'ân ve hadislerde yer alan haberî sıfatları şunlardır: İstivâ/Arş'a oturma,[793] Vech/yüz,[794] Yed/el,[795] Ayn/göz,[796] Kurb/yakın olma,[797] İtyân ve meci'/gelmek,[798] Allah'ın Semâda (gökte) bulunması,[799] Nüzûl/aşağı inme.[800] Biz burada Kur'ân ve hadislerde yer alan haberî sıfatlar içerisinde istivâ, vech ve yed sıfatlarını ele alarak, bu sıfatlar özelinde müfessirlerin bu sıfatları bağlı oldukları kelâmî ekollere göre anlayıp-anlamadıklarını ve dolayısıyla ekollerinin anlayışlarını Kur'ân tefsirine yansıtıp-yansıtmadıklarını ortaya koymaya çalışacağız.

İlk olarak istivâ sıfatını ele alacağız: İstivâ, ifrat ve tefritten uzak, mutedil ve eşit olmak, karar kılıp yerleşmek, yönelmek, yukarı çıkmak, tahta oturmak ve hâkim olmak manalarında kullanılmaktadır.[801] Bu kelime Kur'ân'da geçtiği ilk âyet Bakara 29. âyetttir. Âyette şöyle denilmektedir. *"O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök hâlinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir."* İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil bu âyette yer alan "istevâ" kelimesini yaratmak olarak tefsir etmekte ve Yüce Allah'ın yaratma fiiline gökleri ve yeri yaratarak başladığını söylemektedir. Zira gökleri yedi kat şeklinde yaratmak insanı yaratmaktan daha büyük bir olaydır. Bu duruma da *"göklerin ve yerin yaratılması,*

---

[791] Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 138; *Gazzâlî, İlcâmü'l-Avâm an 'İlmi'l-Kelâm*, (Mecmûatü Resâili'l-İmâm el-Gazzâlî içinde), s. 346.
[792] Sabri Yılmaz, "Kelâmda Te'vîl Problemi", *Sistematik Kelâm*, ed. Mehmet Evkuran, Bilay Yayınları, Ankara 2020, s. 177.
[793] A'râf, 7/54; Yunusa. 10/3; Ra'd, 13/2, Tâhâ, 20/5; Furkân, 25/59; Secde, 32/4; Hadîd, 57/4.
[794] Bakara, 2/115, 272; Ra'd,13/22; Rûm, 30/38, 39; Rahmân, 55/27; İnsân, 76/9; Leyl, 92/20.
[795] Âl-i İmrân, 3/26, 73; Mâide, 5/64; Feth, 48/10; Hadîd, 57/29.
[796] Hûd, 11/37; Tâhâ, 20/39; Mümin, 23/27; Tûr, 52/48; Kamer, 54/14.
[797] Bakara, 2/186; Hûd, 11/61; Sebe', 34/50; Kâf, 50/16;Vâkıa, 56/85.
[798] En'am, 6/158; Fecr, 89/22.
[799] Mülk, 67/16.
[800] Buhârî, "Teheccüd", 14; Müslim,"Salâti'l-Müsâfirîn ve Kasriha", 24.
[801] İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, I, 331-333; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV, 410-415; Cevherî, *es-Sıhâh*, VI, 2385-2386.

insanların yaratılmasından daha büyük bir şeydir"[802] âyetini delil olarak sunmaktadır.[803] Taberî ise bu kelimenin anlamı ile ilgili görüş ayrılığının bulunduğunu ifade ettikten sonra kendisi "Göğü kudreti ile tasarlayıp düzenledikten sonra yedi kat olarak yarattı" şeklinde anlamanın daha doğru olduğunu söylemektedir.[804] Ayrıca Taberî A'raf 7/54.âyette yer alan "isteva ale'l-arş" ibaresini arşı yarattı şeklinde tefsir ederken,[805] Kur'ân'da çeşitli âyetlerde yer alan " istevâ ala'l-arş" ibaresini, kulların bütün işlerini yürütmek, yaratacağı şeylere karar verip yönetmek için arşa oturdu[806] anlamını vermektedir. Diğer yandan bu ibareyi Mukâtil, arşa oturdu şeklinde tefsir etmektedir.[807] Görüldüğü gibi ilk dönem müfessirler "arşa istiva"yı Allah'ın tahtına kurulması olarak anlamışlar. Onların bu şekildeki anlayışları sahâbenin anlayışına uygun görünmektedir.[808]

Mu'tezilî müfessir Zemahşerî, istivâ kelimesinin Kur'ân'da ilk yer aldığı âyet olan ve Allah'ın yeri yarattıktan sonra göklere yöneldiğini anlatan Bakara 2/29. âyetin tefsirinde, bu kelimenin itidal ve istikamet anlamında olduğunu, bir çubuk veya başka bir şey düz ve dik durduğunda bu durumun istivâ fiili ile ifade edildiğini beyan etmektedir. Yine bir ok, doğrudan hedefine ulaştığında da bu durum için de istevâ ileyhi (ona yöneldi) dendiğini, ثُمَّ اسْتَوَى إلى السَّماءِ ifadesinde isti'âre olarak kullanıldığını savunmaktadır. Dolayısıyla Zemahşerî, bu âyeti "yerdekileri yarattıktan sonra, irade ve meşîeti ile doğrudan, ikisi arasında herhangi bir şey yaratmayı dilemeden, semâya yöneldi"[809] şeklinde anlamaktadır. Zemahşerî, A'râf 7/54, Ra'd, 13/2 âyetlerinde yer alan istivâ kelimeleri ile ilgili herhangi bir yorum yapmadan geçerken, Yûnus. 10/3. âyette bulunan istivâ'yı, hikmetin gereği olarak her şeyi ölçüp hükme bağlayıp hükümranlığı altına almaktan kinaye olduğunu,[810] Tâhâ, 20/5. âyette yer alan istivâ'yı mülk sahibi ve kral olmak anlamında kinaye olarak kullanıldığını, kralın tahta oturup

---

[802] Mümin, 40/57.
[803] Mukâtil, Tefsîru *Mukâtil b. Süleymân*, I, 96; İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*, I, 131.
[804] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, I, 457.
[805] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, X, 245.
[806] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, I, 457; XII. 113.; XIII, 411.; XVI, 11.
[807] Mukâtil, Tefsîru *Mukâtil b. Süleymân*, II, 225.; II, 366.
[808] Konu ile ilgili olarak bkz. Hacımüftüoğlu, *Kral Tanrı*, s.79-84.
[809] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 123. Benzer yorumlar için bkz. Cüşemî, *et-Tehzîb fî Tefsîr*, I, 305-307.
[810] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 328. Hakîm el- Cüşemî, A'raf sûresi 54.âyetin tefsirinde "isteva" kelimesi hakkında farklı görüşleri sıraladıktan sonra, Mukâtil ve Kelbî'nin bu kelimeyi "oturdu/kuruldu/yerleşti şeklinde anladıkları, bu şekildeki bir anlayışın ise hatalı olduğunu savunmaktadır. Zira ona göre bir mekâna yerleşmek, cisimlerin niteliğidir, oysa Allah cisim olmadığı gibi onunla ilgili olarak yön ve mekândan da söz edilemez. Bu yüzden Allah'ın bir yön ve mekânda bulunduğunu söylemek caiz değildir. bkz. Cüşemî, *et-Tehzîb fî Tefsîr*, IV, 2588-2589.

yönetimi eline alması gibi Allah'ın kinatı yönettiği şeklinde anlamaktadır.[811] Zemahşerî'nin yaptığı yorumlardan anlaşılan, arşa istivâyı, bir kralın tahta oturup yönetimi ele alması misali, Yüce Allah'ın kâinatın yönetimini ele alıp hükümranlığını sürdürmesi, dilediği gibi yönetmesi anlamında kullanarak te'vîl etmektedir. Yüce Allah Kur'ân'da kendisini insanlara tanıtırken beşerî idrak düzeyini esas almakta ve insanların aşina oldukları meliklik sembolü olan arş'ı istivâ metaforunu kullanmaktadır. Zemahşerî de Mu'tezile ekolünün haberî sıfatları anlamasına paralel şekilde âyetleri yorumlamış, istivâyı, Allah'ın mülkü kontrol altında tutması, hükümlerini icra etmesi ve belli bir düzen ve intizam içerisinde yönetmesi anlamında hükümranlıkla te'vîl ederek, ekolünün itikadî prensiplerine bağlı bir şekilde anladığı görülmektedir.

Mâtürîdî, A'râf 7/54. âyetin tefsirinde bu meselede ayrıntılı bilgi vermektedir. Müfessir arşın harici bir mevcudiyetinin olduğunu kabul etmekle birlikte istivânın bir mekâna yerleşmek ve orayı istilâ etmek anlamında kullanılmasının tenzîh ilkesine aykırı olduğunu savunmaktadır. Zira Allah için bir mekândan söz etmek mümkün değildir. Mekân yaratılmadan önce O var idi. O, mekân var olmadan önce nasılsa öyledir. Dönüşüm ve değişime uğramaktan da münezzehtir. Kaldı ki bir mekânda bulunmak yaratılmışların sıfatıdır. Ayrıca istivânın tamam oldu, kastetti, yükseldi, ele geçirdi gibi farklı anlamları da bulunmaktadır. Söz konusu kelimenin farklı anlamları olduğuna göre insanın bu anlamlar içerisinden de en kötüsünü seçerek bunda ısrar etmesinin de anlamlı olmadığını savunmaktadır.[812]

Yine Ra'd sûresi 13/2. âyetin tefsirinde Mâtürîdî, arşa istivâ etmenin mekânla bir ilişkisinin olmadığını savunmaktadır. Allah'ın kesinlikle mahlukata benzemediği ve bu meselede Şûrâ 42/11. âyetin temel prensip olduğunu ifade etmektedir. Zira burada esas olan Yüce Allah'ın emrini yerine getirmesi, kâinatta her şeyi otoritesi altına alıp dilediğini yapmasıdır. Kaldı ki ülkelerini idare eden kralların hepsinin bir tahtının bulunduğunu fakat sözlerinin geçmesi için bu tahta oturmalarının şart olmadığını, insanlar için durum bu şekilde olduğuna göre mekândan münezzeh olan Allah için pek tabii böyle olduğunu ifade ederek te'vîl yöntemini esas almaktadır.[813]

---

[811] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 52; Cüşemî, *et-Tehzîb fî Tefsîr*, V, 3315.

[812] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, IV, 450-451. Nesefî, "istiva" kelimesini hâkim olmak şeklinde tefsir etmektedir. ZiraYüce Allah bütün yaratılmışlara hâkim olduğundan, arşa da hakimdir. Dolayısıyla müşebbihe'nin dediği gibi arşı, taht, istivayı da oturmak olarak anlamak batıldır. Zira Yüce Allah arştan önce de mekânsız bir şekilde vardı. Zira değişip-dönüşmek yaratılmışların sıfatlarındandır. Bu sebeple istiva, malumdur ve onu inkâr küfrü gerektirir. bkz. Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, I, 573; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, II, 349.

[813] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VI, 303; Benzer yorumlar için bkz. Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, II, 141.

İstivâdan bahseden A'râf 7/54. âyetin tefsirinde Râzî, istivânın tahta oturma olarak anlaşılmasının doğru olmadığını söylemektedir. Allah'ın mekândan münezzeh olduğunu aklî ve naklî deliller sayarak uzun açıklamalarla ispat etmeye çalışmaktadır. Söz konusu uzun açıklamalardan sonra tercihini, "Allah'ın cihet ve mekândan münezzeh olduğuna inandığını ancak bu gibi müteşâbih âyetlerin anlamı ile ilgili derine dalmadan Allah'a havale etmenin daha doğru olacağı" yönünde yapmaktadır. Bununla birlikte istivânın "hâkimiyeti altına almak" anlamına geldiğini de sözlerine eklemektedir.[814] Yûnus sûresi 10/3. âyetin tefsirinde ise Râzî, bu âyette yer alan istivâ kelimesini zahirine hamletmenin mümkün olmadığını savunarak, bu âyette istivânın Allah'ın bütün kâinata hâkim olup yönetmesi, hikmetinin gereği olarak kâinatın işlerini takdir etmesi şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmaktadır.[815]

Râzî istiva hakkında Tâhâ sûresi 20/5. âyeti tefsir ederken de bilgi vermektedir. Müşebbihe'nin istivâyı hakiki anlamıyla anladıklarını dolayısıyla da Allah'ı arşa oturan bir zât olarak tasavvur ettiklerini belirtmektedir. Oysa Allah mekândan münezzehtir, zira mekân yok iken de Allah vardı. Bu kısa açıklamadan sonra Râzî, müteşâbih âyetlerle ilgili olarak iki yaklaşımın bulunduğunu, bu yaklaşımlardan ilkinin, Allah'ın mekândan ve cihetten münezzeh olduğunu belirtip, hakikî anlamlarını Allah'a havale etmek olduğunu ifade etmektedir. Ancak Râzî bu görüşün iki açıdan eleştirildiğini, ilk olarak Allah'ın mekândan münezzeh olması itibariyle istivânın oturmak anlamına gelemeyeceğini zâten içinde barındırdığını, ikinci olarak da bu kelimenin Arap dilinde istikrar ve istîlâ şeklinde iki anlamının bulunduğunu, ancak tenzîh ilkesi gereği burada istikrar (oturmak, bir mekâna yerleşmek) anlamına gelmesi söz konusu olamayacağı için istivânın burada istîlâ (hâkimiyet altına almak) manasına gelmesi gerektiğini savunmaktadır. Bununla birlikte istivâya istîlâ anlamı vermenin de sakıncaları olduğunu ancak bu durumda "Allah'ın istîlâsının" kudreti şeklinde tefsir edilmesi durumunda bu sakıncaların ortadan kalkacağını belirtmektedir. Te'vîli de müteşâbih âyetlerle ilgili ikinci yaklaşım olarak zikretmektedir. Ancak bu konuda Bâtınîlerin yaptıkları te'vîllerden örnek vererek dikkatli olmak gerektiğini de belirtmeden geçmemektedir.[816] Neticede Râzî istivâ kelimesinin istikrar (oturmak) şeklinde anlaşılmasının teşbih ifade ettiği ve Allah'a mekân izafe edilmesi gibi sakıncalardan dolayı hâkimiyet ve kudret

[814] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIV, 255-270. Benzer yorumlar için bkz. Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, III, 16.
[815] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVII, 191-192.; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, III, 104.
[816] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXII, 8-10. Ayrıca bkz. XXV, 136-139.; Celil Kiraz, "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları", *Uludağ Ünv. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 17, sy: 2, 2008, s. 545.

şeklinde anlamanın daha doğru olacağını ifade ederek, bu konuda Ehl-i Sünnet ekolünün te'vîl yöntemine göre âyetleri tefsir ettiği görülmektedir.

Şiî âlim Tûsî ise A'râf sûresi 54. âyette yer alan "arşa istivâ" etmenin iki anlama geldiğini, bunlardan birinci anlamın istîla (hakimiyet altına almak), ikinci anlamın ise, emrinin gelmesi şeklinde olduğunu ifade etmekle birlikte bu konuda herhangi bir tercihte bulunmamaktadır.[817] Tabâtabâî, bu ifadenin Allah'ın mülküne hâkim olması, kâinattaki bütün işleri yerine getirmesinden kinaye olduğunu savunmaktadır.[818]

Yine Tûsî, Bakara sûresi 29. âyette yer alan istivâ kelimesinin çeşitli anlamlara geldiğini birincisinin Ferra'nın dediği gibi yönelmek ve kastetmek olduğunu çeşitli örneklerle anlatmaktadır. İkinci mananın hâkimiyet ve boyunduruk altına almak olduğunu ifade etmekte, üçüncü olarak da Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) emrini yerine getirmek şeklindeki görüşü olduğunu beyan etmektedir. Bütün bu görüşleri anlattıktan sonra bu konudaki en güzel görüşün, yenerek üste çıkmak, boyunduruk altına almak yükseltmek, kudreti ve gücü ile düzenlemek olduğunu ifade etmektedir.[819] Tûsî bu meselede Şîa'nın haberî sıfatları te'vîl ederek anlama konusundaki prensibi doğrultusunda anladığı görülmektedir.

Vech: Sözlükte "yüz, çehre, zât" gibi manalarda kullanılan vech,[820] Kur'ân'da Allah veya rab kelimeleriyle birlikte tamlama şeklinde (vechu'llah, vechü rab)[821] kullanılmaktadır. Ancak müfessirler "Allah'ın/rabbin yüzü" şeklindeki bu ifadeleri müteşâbihattan kabul ederek "Allah'ın zâtı, kendisi, varlığı, rızası, hoşnutluğu ve kıblesi" şeklinde tefsir etmişlerdir.[822]

Zemahşerî *"(Ey Müminler!) Doğu da batı da Allah'ındır. Bu yüzden hangi yöne dönerseniz dönün; sonuçta O'na yönelmiş olursunuz. Şüphesiz Allah'ın lütuf ve rahmeti çok geniştir; O her şeyi bilendir."* Bakara 2/115. âyetinde geçen vechullâh lafzının tefsirini şu şekilde yapmaktadır: Bu âyette yer alan Allah'ın yüzünden maksadın, 'Allah'ın emredip razı olduğu yön yani kıbledir. Bu âyette sanki şöyle denilmek istenmektedir: Mescid-i Haram'da veya Beyt-i Makdis'de namaz kılmaktan engellenirseniz üzülmeyin, zira yeryüzünün tümü sizin için mescit kılınmıştır. İstediğiniz mekânda namaz kılınız. Namaz kılarken sizi kıbleye dönmekten kimse

[817] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IV, 422; Tabersî ise istivayı hâkim olmak, emri altına almak şeklinde tefsir etmektedir. bkz. Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IV, 201.
[818] Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VIII, 152.
[819] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I, 124-125. Ayrıca bkz. V, 335; VI, 214; VIII, 293; IX.519. Benzer yorumlar için bkz. Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I, 94-95.
[820] İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, II, 665-666.
[821] Bakara, 2/115, 272; Ra'd, 13/22; Kasas. 28/88; Rûm, 30/38-39; Rahmân, 55/27; İnsân, 76/9.
[822] Süleyman Uludağ, "Vechü'l-Hak", *DİA*, İstanbul 2012, XXXXII, 584.

engelleyemez.[823] Zemahşerî'nin yaptığı bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere o, 'Allah'ın vechi' ifadesini hakiki anlamıyla algılamamakta, âyeti bütün mekânlarda Allah'a ibadet edilebileceği şeklinde anlamakta ve burada yer alan haberî sıfatı te'vîl ederek anlamaya çalışmaktadır.

Yine Zemahşerî Bakara 2/272. âyette geçen "Allah'ın vechini isteme" ifadesini "sadece Allah rızasını kazanmak amacıyla iyilik ve ihsanda bulunmak" şeklinde izah etmektedir.[824] Allah'ın vechi için sabah-akşam ona yakaranların durumunu açıklayan En'âm 6/52. âyetin tefsirinde, vechi, bir şeyin bizzât kendisi ve hakikati anlamında kullanıldığını bu sebeple de bu âyette yer alan söz konusu ifadenin bahsedilen kişilerin samimi ve ihlaslı bir şekilde Allah'a ibadet etmeleri anlamında olduğunu beyan etmektedir.[825] Ra'd sûresi 13/22. âyette yer alan "O'nun vechi için sabretme" ibaresini gösteriş yapmak, musibetler karşısında ne kadar da sarsılmaz biri! desinler diye değil, sadece Allah'ın rızası için sabretmek şeklinde tefsir ederek[826] buradaki "vech" kelimesini Allah'ın rızası şeklinde anlamlandırarak te'vîl yöntemini kullandığı görülmektedir.

Yine Zemahşerî, Rahmân sûresi 55/27. âyet ve Kasas sûresi 28/88. âyetlerde yer alan "vech" ifadesini Allah'ı zâtı anlamında tefsir etmektedir.[827]

Yukardaki açıklamalardan anlaşıldığı gibi, Zemahşerî, vechullâh ifadesiyle bir organın kastedilmediği açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Vechullâh ibaresinin Allah'ın rızası, zâtı ve kendisine yönelmemizi istediği kıblesi manalarına geldiğini belirtmektedir. Dolayısıyla haberî sıfatları te'vîl ederek Mu'tezile ekolünün ilkeleri doğrultusunda hareket ettiğini de söylemek mümkündür.

Mâtürîdî Bakara 2/115. âyetin tefsirinde vechullâh ifadesi konusunda çeşitli görüşlerin bulunduğunu beyan ettikten sonra, bu ifadeyi Allah'ın rızası, kıblesi veya zâtı şeklinde anlaşılabileceğini söylemektedir.[828] Ra'd 13/22. âyette yer alan ve sözlükte yüz anlamına gelen "vech" kelimesinin iki anlama yorumlandığını beyan etmektedir. Bu anlamların "Allah'ın rızasını istemek" ve "Allah'ın katında yüksek bir makam elde etmek" için sabretmek [829] şeklinde olduğunu söyleyerek vech kelimesini te'vîl etmektedir.

---

[823] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 180.
[824] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 317.
[825] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 27; Benzer yorumlar için bakz. III, 481; IV, 668; IV, 765.
[826] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 525.
[827] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 446; III, 437.
[828] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 545.
[829] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VI, 332.

Yine Mâtürîdî Kasas sûresi 28/88. âyette yer alan "vech" ifadesini Allah'ın zâtı şeklinde anlamakta,[830] Rûm sûresi 30/38-39. âyetlerde ise Allah'ın rızası ve hoşnutluğu[831] anlamında, Rahmân sûresi 55/27. âyettte yer alan "Rabb'inin yüzü" Allah'ın rızası gözetilerek yapılan bütün işler demek olup, burada geçen "vech" kelimesinin Allah'ın rızasından kinaye olarak kullanıldığını savunmaktadır.[832] Mâtürîdî de Kur'ân'ın çeşitli âyetlerinde yer alan "vech" (yüz) ifadesi bir organ şeklinde anlamamaktadır. Bu ifadeyi Allah'ın zâtı, rızası, hoşnutluğu şeklinde te'vîl ederek haberî sıfatları te'vîl metoduna uygun bir şekilde anlamaktadır.

Râzî, Bakara 2/115. âyetinde yer alan "vechullâh" ifadesinin bilinen organ anlamında olmadığını dolayısıyla bu tür ifadelerin mutlaka te'vîl edilmesi gerektiğini beyan etmektedir. Bu âyet tecsimi ret ve tenzîhi ispat eden açık bir delildir. Âyette doğu ve batının Allah'ın mülkü olduğunun ifade edilmesi, bunların yaratılmış birer varlık olduğunun göstergesidir. Yaratılan her varlığın da mutlaka bir yaratıcısı ve mucidi bulunmaktadır. Bu durumda Allah bütün yönlerin yaratıcısı olduğundan Allah herhangi bir yön ve mekânda bulunmaktan da münezzehtir. "*Her nereye dönerseniz, Allah'ın yüzü (kıblesi) oradadır"* ifadesi de Allah'ın cisim olamayacağının delilidir. Eğer O, cisim olsaydı bu durumda cisimden bir yüzünün de bulunması gerekirdi. Bu cisim olan yüzünün de belli bir yöne müteveccih olması kaçınılmaz bir durum arz edecekti. Böylece *"Her nereye dönerseniz, Allah'ın yüzü oradadır"* ifadesinin de doğru olması mümkün olmazdı. Kaldı ki Yüce Allah, açıkça bunu ifade ettiğine göre, O cisim olmaktan münezzehtir.[833] Râzî vechullâh ifadesinin te'vîlinin Allah'ın zâtı, kast, niyet ve Allah'ın rızası şeklinde olabileceğini çeşitli delillerle anlatmaya çalışmaktadır.[834]

Allah'ın vechi için infakta bulunmayı anlatan Bakara 2/272. âyetin tefsirinde Râzî, yüzün insanın en şerefli varlığı olması dolayısıyla şeref anlamında kullanıldığını Arap dilinde kullanılan örnek cümlelerle anlatmaya çalışmaktadır. Ayrıca "Bunu onun için yaptım" denildiğinde söz konusu fiilin başkalarının yanı sıra onun için de yapıldığını ifade ettiğini, ancak "Bunu onun vechi için yaptım" denildiği zaman bu ifadenin "Bunu sadece onun için yaptım" şeklinde anlaşıldığını,[835] dolayısıyla âyette de bu ifadenin yapılan harcamanın başkalarını hoşnut etmek yerine sadece Allah'ın rızası ve hoşnutluğu için yapıldığının bir ifadesi olduğu şeklinde yorumlamaktadır.

---

[830] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VIII, 206.
[831] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VIII, 280-281.
[832] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, IX, 472.
[833] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IV, 21. Ayrıca bkz. XII, 542.
[834] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IV, 21. Ayrıca bkz. XXV, 103; XXX, 748.
[835] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII, 66-67.

Yine Râzî, Allah'ın vechi dışında her şeyin helak olacağını beyan eden Kasas 28/88. âyetin tefsiriyle ilgili olarak, Mücessime'nin bu gibi âyetlerin Allah'ın cisim olduğuna delil olduğunu savunduklarını belirtmektedir. Oysa durum böyle olsa idi Allah'ın yüzünün haricinde bütün azalarının yok olması gerekirdi. Hâlbuki Arap dilinde bir şeyin vechi ibaresiyle, o şeyin bizzât kendisi kastedilmektedir. Bu durumda âyetin, "Allah dışında her şey yok olacaktır" anlamına geldiğini savunmaktadır.[836] Bütün bunlardan sonra Râzî, vech ifadesinin bir organ şeklinde anlaşılmasının mümkün olmadığını bu tür ifadelerin te'vîl edilmesi gerektiğini beyan etmekle Ehl-i Sünnetin te'vîl yöntemini benimsediği ve âyetleri bu esas üzere te'vîl ettiği anlaşılmış olmaktadır.

Şiî müfessir Tûsî Bakara 2/115. âyette bulunan vechullâh lafzının neye taalluk ettiği konusunda ihtilafın bulunduğunu ve bu konuda farklı görüşlerin olduğunu beyan ettikten sonra söz konusu görüşleri şöyle sıralamaktadır: Hasan Basrî ve Mücahid'e göre vechullâh kıble yani Kâbe anlamındadır. Zira bütün mekânlardan oraya dönüp ibadet etmek mümkündür. Vechullâh ifadesinin Allah'ın rızası anlamında olduğunun savunanların da bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak söz konusu ifadenin kendinden önceki ibare ile bağlantısı düşünüldüğünde şöyle yorumlamakta mümkündür: Mabetleri tahrip edenlerin bu davranışları sizi Allah'a ibadet etmekten alıkoymasın. Her nerede olursanız Allah'ı zikredin. Zira doğu ve batı Allah'ın olduğu gibi bütün yön ve cihetler de O'nundur.[837] Ayrıca Tûsî Bakara 2/272. âyette bulunan vechullâh lafzının da Allah'ın rızası anlamında olduğunu söylemektedir.[838] Ra'd sûresi 13/22. âyette yer alan vech ifadesini Allah'ın sevabı şeklinde[839] Kasas sûresi 28/88. âyette yer alan vech ifadesini Allah'ın zâtı anlamına[840] Rahmân sûresi 55/27. âyette yer alan vech ifadesini ise Allah'ın zâtı, O'nun büyüklüğü ve yüceliği anlamına[841] geldiğini beyan etmektedir. Zikredilen âyetlerde yer alan vech kelimesini hakiki anlamında değil mecaz anlama geldiğini savunan Tûsî, haberî sıfatları te'vîl konusunda mezhebinin ilkeleri doğrultusunda hareket ettiği görülmektedir.

Yed: Sözlükte "el" anlamına gelen yed, mecaz olarak "güç, kuvvet, hâkimiyet, nimet-lütuf, yardım-destek" gibi anlamlarda kullanılmaktadır.[842] Kur'ân-ı Kerim'in

---

[836] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXV, 20-22. Ayarıca bkz. XXIX, 355-357.
[837] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I, 424-425.
[838] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 345.
[839] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VI, 245.
[840] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VIII, 184.
[841] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 472.
[842] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV, 421-425; Yusuf Şevki Yavuz, "Yed", *DİA*, İstanbul 2013, XXXXIII, 375.

çeşitli âyetlerinde Allah'ın elinden (yedullâh),[843] iki elinden (yedâhu),[844] ellerinden (eydînâ)[845] söz edilmektedir. İslâm âlimleri haberî sıfat olarak kabul ettikleri yed kelimesinin anlamıyla ilgili çeşitli görüşler beyan etmişlerdir. Biz de burada müfessirlerin yed kelimesine yaklaşımlarını ele almaya çalışacağız.

Zemahşerî Mâide 5/64.âyette yer alan *"Allah'ın eli bağlıdır"* ibaresinin Allah'ın elinin olduğunu ispat için sevk edilmiş bir âyet olmadığını belirtikten sonra elin bağlı (kapalı) ve açık olmasının cimrilik ve cömertlik anlamında kullanılan mecazi bir ifade olduğunu savunmaktadır. İsrâ sûresi 17/29.âyeti delil olarak kullanarak görüşünü müdellel hale getirmeye çalışmaktadır. Zira bu âyette de benzer kalıplar kullanılarak insanı cimrilik ve israf konusunda uyarıldığını ifade etmektedir. Kaldı ki cimrilik ve müsriflikle alakalı olarak âyette gerçek anlamda elin varlığı veya açık ve kapalı olması kastedilmediği gibi Mâide 5/64. âyette de Allah ile ilgili olarak aynı durum geçerli görünmektedir. Dolayısıyla iki ifadenin mecaz olması bakımından aralarında herhangi bir fark bulunmamaktadır.[846] Böylece Zemâhşerî'ye göre bu âyet, Allah'ın gerçek anlamda elinin bulunduğunu ve bu elin de açık olduğunu ispat etmek için değil; aksine Yahudilerin iddia ettikleri gibi cimri değil cömert bir tanrı olduğunu mecaz kullanarak açıklamaktadır.

Yine Zemâhşerî, Sâd sûresi 38/75. âyette geçen *"iki elimle yarattığım"* ibaresi ile ilgili olarak, "iki ele sahip olan varlıklar işlerinin ekserisini el yordamıyla yapmaktadırlar. Bu yüzden başka organları ile yaptıkları işler için bile "iki elimle yaptım" tabirini sıklıkla kullanırlar. Hatta kalp ile yaptıkları işler için de kullandıkları görülmektedir"[847] diyerek âyette geçen yed kavramının mecaz bir kullanım olduğunu söylemektedir.

Yâsîn sûresi 36/71. âyette yed kelimesinin cem'i kullanılmaktadır. Zemahşerî "ellerin ürünü" ifadesinin elle üretenlerin ürettikleri şeylerden isti'âre olduğunu, kesinlikle hakikî anlamda kullanılmadığını savunmaktadır.[848]

Hudeybiye Antlaşması öncesinde sahâbenin Hz. Peygamber'le yaptıkları bîatlaşmayı ifade eden Fetih sûresi 48/10. âyette yer alan "*Allah'ın eli onların elinin üzerindedir"* kısmı ile ilgili olarak Zemâhşerî, bu ibareyi, söz konusu antlaşmanın gücünü tekit etme sadedinde tahyîlî bir ifade olarak değerlendirmektedir. Bu âyetteki

[843] Âli İmrân 3/73; Mâide 5/64; Feth 48/10; Hadîd 57/29.
[844] Mâide 5/64; Sâd 38/75.
[845] Yâsîn 36/71.
[846] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 654.
[847] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 105.
[848] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 27.

"yedullah" lafzı sahâbe ile sözleşmek için ellerini onların elleri üzerine koyan Hz. Peygamber'in elidir. Zira Allah, organ ve cisimsel özelliklere sahip olmaktan münezzeh ve yücedir. Dolayısıyla bu âyette ifade edilen peygamberle sözleşmek tıpkı Allah ile sözleşmek gibidir. Bu iki durum arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Bu ise *"peygambere itaat eden Allah'a itaat etmiş demektir"*[849] âyeti gibidir.[850]

Yine Hadîd sûresi 57/29. âyette geçen *"iyilik Allah'ın elindedir, onu dilediği kimselere verir"* ibaresinde yer alan yed kelimesini Zemâhşerî, mülkiyetinde dilediği şekilde tasarruf etme yetkisi manasını ifade eden bir mesel, başka bir ifade ile temsil olduğunu söylemektedir.[851] Görüldüğü gibi Zemahşerî âyetlerde geçen *"*Allah'ın eli" ifadesini tenzîh ilkesi gereği hakikî anlama gelemeyeceğini savunmakta ve bu ifadeleri dilin mantığı ve edebî sanatların yardımıyla zâhirî anlamından farklı bir şekilde değerlendirerek, mensubu olduğu Mu'tezile ekolünün haberî sıfatları anlama ilkesi doğrultusunda âyetleri anlama yolunu tercih etmektedir.

Mâtürîdî Mâide 5/64. âyetin tefsirinde bu âyeti israf ve cimrilikler ilgili İsrâ 17/29. âyetle irtibatlandırmakta, Yahudilerin Allah'ı cimrilikle suçladıkları, oysa bütün nimetlerin Allah'ın mülkünde bulunduğu, dilediğine bolca rızık verdiğini, dilediğine de çeşitli hikmetlere binaen nimetlerinin kıstığını ifade etmekte; ayrıca Allah'a el isnat etmenin diğer varlıklara el isnat etmek arasında hiçbir benzerliğin bulunmadığını, Allah'a el isnat etmenin doğru olmadığını, bunun *"Bu, sizin ellerinizin yaptıkları sebebiyledir"*[852] benzeri âyetlerde olduğu gibi hakîkî anlamda olmadığını söylemektedir.[853]

Yâsîn sûresi 36/71. âyetin tefsirinde Mâtürîdî, insanların kendi elleri ile yaptığı ziraat, ağaç dikmek gibi eylemleri Allah'ın kendi nefsine isnat etmesi anlamına gelebileceğini veya *"Biz gökleri ellerimizle bina ettik"*[854] ve *"Ey İblis! İki elimle yarattığım (Âdem'e) secde etmekten meneden nedir?!"*[855] âyetlerinde olduğu gibi elden maksadın "Allah'ın gücü ve kudreti" olduğunu söylemektedir.[856] Ehl-i Sünnet ekolünün mensubu olan Mâtürîdî "yed" lafzını zâhirî ve hakîkî manada anlamamakta, haberî

[849] Nisâ 4/80.
[850] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 335.
[851] Zemahşerî*, el-Keşşâf,* IV, 484; Kiraz, "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları", s. 526.
[852] Âl-i İmrân 3/182.
[853] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 550-552.
[854] Zâriyât 51/47.
[855] Sâd 38/75.
[856] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VIII, 538. Ayrıca bkz. IX, 299.

sıfatlar konusunda mensubu olduğu ekolün prensipleri doğrultusunda te'vîl yöntemine uygun bir şekilde âyetleri tefsir etmektedir.

Râzî Mâide sûresi 5/64. âyetin tefsirinde, elin açık ve kapalı olmasını cimrilik ve cömertlik için isti'mal edilen meşhur mecazi bir kullanım olduğunu belirterek, bu âyeti İsrâ sûresi 17/29. âyetle ilişkilendirmekte ve şu açıklamalarda bulunmaktadır: "Mal vermek ve infak etmek gibi işlerin çoğunluğu el yordamıyla yapılmaktadır. Bu sebeple Araplar sebebin ismini müsebbebe vermiş, neticede cömertlik ve cimriliği, (sebep olan) el, parmaklar, avuç içi veya parmak uçlarına isnat etmişlerdir. Böylece cömert olan kimseler için, avucu feyizli/bereketli, eli açık, parmakları açık ve parmak uçları engin ibarelerini kullanmışlardır. Buna karşılık cimriler için ise, parmakları dar, avuç içi dar, parmak uçları zayıf şeklinde ifadeler kullanmışlardır."[857] Âyetle alakalı olarak verdiği dilsel bilgilerden sonra Râzî, Kur'ân'daki bu gibi ifadelerin Mücessime tarafından "Bu her insanda bulunduğu gibi maddi bir organdır." şeklinde hakîkî anlamına hamledilerek yanlış anlaşılmalara sebep verdiğini savunmaktadır. Daha sonra Râzî, Mücessime'nin bu görüşünün yanlışlığını şu şekilde ortaya koymaktadır: "Eğer bu tür âyetlerde yer alan el lafzı bir organ şeklinde anlaşılırsa bu durumda Allah bir cisim şeklinde anlaşılacaktır. Oysa Allah için cisimdir demek doğru değildir. Bunun da delili şudur: Cisim hareket ve sükûn halinden ayrı telakki edilemez. Hâlbuki hareket ve sükûn halleri muhdestir. Muhdesten ayrı düşünülmesi mümkün olmayan şey de muhdes olacaktır. Bununla birlikte her cismin bir sınırı söz konusudur. Sınırlı olan her şey de muhdestir. Ayrıca her cisim, parçalardan meydana gelmektedir. Parçalardan meydana gelen her şey bir araya gelme ve çözülüp dağılma hadisesini de kabul etmek durumundadır. Bu hal üzere olan her şey kendisini meydana getiren parçalara ihtiyaç duymaktadır ve başkasına ihtiyaç duyan her şey de yine muhdes olmak zorunda olacaktır. İşte bütün bu açıklamalardan Allah'ın cisim olmasının imkânsızlığı anlaşılmış olmaktadır. Böylece O'nun cismani bir elinin olması da imkânsızdır."[858] Râzî, Mücessime'nin görüşünün tutarsızlığını aktardıktan sonra tevhid inancını benimseyen cumhûrun "Allah'ın eli" tabiri ile ilgili iki görüşünün bulunduğunu belirtmektedir. İlk olarak selefin bu konudaki görüşüne göre, Kur'ân, Allah'ın eli olduğunu beyan ettiğine göre buna inanmak gerekmektedir. Ancak diğer yandan akıl, Allah'ın elinin belli bir cisim veya parçalardan meydana gelen bir uzuv olmasını imkânsız gördüğüne göre bu el bizim bildiğimiz manada bir el değildir. Öyleyse bu elin mahiyetini bilmeyi Allah'a havale etmek gerekmektedir. Kelâmcılara

[857] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XII, 394.
[858] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XII, 395.

ait olan ikinci görüşe göre, bu tür âyetlerde yer alan yed kelimesi lügatte, bildiğimiz organ anlamına ek olarak, nimet, kuvvet, mülk (hâkimiyet ve yetki anlamında), dikkat ve itina göstermek gibi anlamlarda kullanımı bulunmaktadır. Bu durumda yed'i, bu anlamlardan birine hamletmek mümkündür.[859] Bu açıklamalardan da anlaşıldığı kadarıyla müfessir olmanın yanı sıra kelâmcı kimliği de olan Râzî, bu âyetlerde yer alan el lafzının çoğunluğun görüşü olarak zikrettiği nimet ve kudret manasına geldiği görüşünü tercih etmektedir.[860]

Sâd sûresi 38/75. âyette geçen *"iki elimle yarattığım"* ifadesinin tefsiri sadedinde şu açıklamalarda bulunmaktadır: "Mücessime gibi Allah'ın, uzuvlardan ve cüzlerden oluştuğunu savunanlar Kur'ân'da Allah için bahsedilen uzuvlarla yetindikleri takdirde şöyle bir tanrı portresi ile karşılaşacaklar: Üzerinde pek çok gözlerin, tek bir yanın (böğür) ve yanın üzerinde, birçok elin ve tek bir bacağın bulunduğu sadece bir yüz parçası meydana gelecektir. Bu durumda ortaya çıkan şeklin en çirkin şekil olacağı malumdur. Şayet bu ortaya konan portre köle olsa hiç kimse bu sûret ve şekilde olan bu köleye rağbet etmeyecektir. Öyleyse, aklı başında hiçbir insan, âlemlerin Rabbinin bu şekilde olduğunu söyleyemez"[861] diyerek buradaki yed kavramının hakîkî anlamda anlaşılmasının nelere mal olacağını ironik bir şekilde ortaya koymaktadır.

Yasin sûresi 36/71. âyette yer alan *"ellerimizle yaptığımız"* ifadesini Râzî, "hiç kimseden yardım ve destek almadan sadece gücümüz ve kudretimizle yaptığımız"[862] şeklinde tefsir ederken, Zümer sûresi 39/67. âyette geçen "Kabza" ve "yemîn" kelimeleri hakîkî anlamda anlamanın mümkün olmadığını, bu kelimelerin mecâza hamledilmesinin daha doğru olacağını savunmaktadır.[863] Görüldüğü gibi Râzî, Kur'ân âyetlerinde geçen "yed" kelimesi Arap dilinin imkânları dâhilinde, Yüce Allah'ın büyüklüğüne yakışır bir tarzda, teşbih ve tecsim tehlikesine düşmeden te'vîl edilmesini savunurken halefin haberî sıfatları anlama ilkesini esas alarak yorumladığını söylemek mümkündür.

Şiî müfessir Tûsî, Kur'ân'da geçen "yed" lafzının, bilinen organ, nimet, güç (kuvvet) ve mülk gibi manalarının bulunduğunu, bu yüzden söz konusu kelimeyi hakîkî anlamda anlamanın doğru olmayacağını ifade ederek[864] Şîa'nın haberî sıfatları anlamada takip ettikleri te'vîl metoduna uygun bir şekilde âyetleri tefsir etmektedir.

[859] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XII, 395.
[860] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XII, 396.
[861] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVI, 410.
[862] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVI, 306.
[863] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVII, 474.
[864] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, III, 580-581; VIII, 475, 581; IX, 45-46.

Böylece Tûsî'nin Kur'ân'ı ekolünün prensiplerine göre anladığını söylemek mümkün görünmektedir.

Sonuç olarak Allah'ın Zâtî, Subûtî, Fiilî, Selbî sıfatlarından ayrı olarak Kur'ân ve hadislerde yer almasından dolayı "Haberî" veya "Sem'i" olarak adlandırılan sıfatlar bulunmaktadır. Bu sıfatlar yaratılmışlarda da bulunduklarından dolayı bunların Allah'a izafesi konusunda bazı ihtilaflar ortaya çıktığı görülmüştür. Kur'ân ve hadislerde haberi sıfatların bazen hakiki bazende mecazî anlamda yer aldığı görülmüştür. Selef âlimlerinin bu sıfatları te'vîl etmemişler. Bu sebeple klasik dönem müfessirlerini bu tür ifadeleri kimi zaman hakiki kimi zaman da mecazî anlamda tefsir etmişlerdir. Mecazî anlamda tefsir etseler de bu Allah'ın yüzü, eli, gözü'nün vb. olmadığı anlamına gelmemektedir.[865] Ancak sonraki dönemlerde durum farklılaşmıştır.

Bununla ilgili olarak Mutezile ekolü tevhid ilkesini çok önemsediğinden bu ilkeyi prensiplerinin ilki olarak kabul ettiği ve bununla bağlantılı olarak şu prensipleri önemsedikleri görülmüştür:

1- Allah sonradan yaratılmış varlıklara benzemez.

2- Allah'tan başka kadîm varlık bulunmadığından O'nun zâtından ayrı ezelî sıfatları da bulunmamaktadır.

3- Allah muhdes olmadığından cisim olarak da telakki edilemez. Bu ilkelerden hareketle Mu'tezile ekolüne mensup olan Zemahşerî'nin, haberi sıfatlarla ilgili âyetleri bu ilkelere aykırı görmesi sebebi ile te'vîl ettiği görülmüştür. Şiî müfessir Tûsî de bu konuda Mu'tezile ekolu gibi hareket etmiştir.

Ehl-i Sünnet ekolü de bu konuda iki ilkeyi esas almıştır:

1- Allah kadîm bir varlıktır.

2- Allah hadis varlıklardan kesin bir şekilde farklıdır. Ehl-i Sünnet ekolüne mensup müfessirlerden Mâtürîdî ve Râzî'nin de haberi sıfatları konu edinen âyetleri bu ilkeler ışığında te'vîl ettikleri görülmüştür. Zira sözkonusu müfessirlere göre bu sıfatlar hakiki anlamda anlaşıldığı takdirde Allah'ın insana benzetilmesi tehlikesi bulunmaktadır. Oysa Allah hiçbir varlığa benzememektedir. Bu durum da kelâmî anlayışların âyetleri anlamlandırmada etkili olduğunu göstermektedir.

[865] Konu ile ilgili geniş açıklamalar için bkz. Hacımüftüoğlu, *Kral Tanrı*, s.39-89.

4.2. Nübüvvet Meselesi

4.2.1. Nübüvvet'in Tanımı

Kur'ân-ı Kerim dünya ve ahiret mutluluğunun elde edilmesi için insanlara rehberlik eden elçiler hakkında nebi ve resul kavramlarını kullanmaktadır. Nebi kelimesinin, nebe' veya nübüvvet kelimelerinden türediğini savunan iki görüş bulunmaktadır. En-Nebe': Kendisiyle ilme ulaşılan, faydalı ve oldukça önemli haber anlamındadır. Dolayısıyla bu üç niteliği kendisinde bulundurmayan haber nebe' olarak kabul edilemez. Zira nebe' sıradan bir haber değildir. Bu açıdan nebi, şüphe barındırmayan kesinlik ifade eden ilimleri, çok önemli, faydalı haber ve olayları insanlara bildiren şahsiyetlerdir.[866] Kur'ân'da nebe' şeklinde adlandırılan varlık ve olaylara baktığınızda yapılan tarife uygun olduğunu görmekteyiz.[867] Nübüvvet kelimesi ise, sözlükte yücelik ve yükseklik anlamına gelmektedir. Buna göre nebiler, yücelik, yükseklik ve şeref sahibi kişiler olarak anılırlar. Çünkü peygamberler Allah'ın seçtiği yüce kişilerdir. Kur'ân'da "*Allah meleklerden de insanlardan da elçiler seçer*"[868] şeklinde ifade etmektedir. Allah tarafından seçilen kişi değer ve şeref sahibi kişidir. Bu yüzden resuller, seçilmiş ve değerli kişilerdir.[869] Nübüvvet kurumuna ve nebilerin görev ve sorumluluklarını incelediğimizde nebi kelimesinin her iki anlamı da kapsadığını söylemek mümkündür. Ancak nebi kelimesinin nebe'den türemiş olma ihtimalinin daha yüksek olduğu söylenebilir. Zira nebe' sözcüğünün anlamları ile nebinin görevleri arasında oldukça anlamlı bir ilişki olduğu gözlenmektedir. Nebilerin çok önemli ve faydalı bilgileri Allah'tan alarak insanlara iletmesi buna işarettir.[870]

Resul kelimesi, gönderilen anlamından hareketle "sözü ve mesajı taşıyan" kişi yani elçi demektir. Dolayısıyla nebi ve resul kelimeleri sözlük anlamları itibariyle birbirine yakın anlamlar ifade eden kelimelerdir. Ancak resul kelimesi Kur'ân'da melek için de kullanılmaktadır.[871] Peygamberlerin ayrıca beşir ve nezir sıfatları bulunmaktadır.

---

[866] Râğıp el- İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, s. 622-623; Semin el-Halebî, *Umdetu'l-Huffaz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Daru'l-Kütübü'l -İlmiyye, Beyrut 1996, IV, 134; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 162-164.; Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Müessetü 'İzzu'd-Dîn, Beyrut 1406 h., s. 84; Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 279; Musa Bilgiz, "Kur'ân'da Nübüvvet", *Diyanet İlmî Dergi,* cilt: 49, sy: 1 2013, s. 25.

[867] Kur'ân tarafından nebe' olarak kabul edilen varlık ve olaylardan bazıları: Peygamberlerin mûcizeleri (Âl-i İmrân, 3/49); dünyada işlenen bütün olayların ahirette haber verilmesi (Mâide,5/14, 105); Allah'ın Peygamberlere ğaybi hususları bildirmesi (Âl-i İmrân, 3/44; En'am, 6/34), geçmiş kavimlerin kıssaları (Araf, 7/101) kıyamet ve ahiret, (Yunus, 10/53) vb.

[868] Hacc, 22/75.

[869] Bu konuda bkz. Âl-i İmrân, 3/33; A'raf, 7/144; Sad, 38/47; Neml, 27/59.

[870] Bilgiz, "Kur'ân'da Nübüvvet", s. 25-26.

[871] Hâkka, 69/40; Hûd, 11/69, 77, 81; Mürselât, 77/1; Zuhruf, 43/80.

Beşir, iman etmekle birlikte güzel davranışlarda bulunan kimseleri müjdeleyen, nezir ise, inkârda ısrar ederek kötü davranışı alışkanlık haline getirenleri uyaran anlamında kullanılmaktadır. Elbetteki peygamberler sadece bu iki hususta değil, bunlarla birlikte insanların ihtilafa düştükleri diğer konularda hüküm verip, doğruluğu söz ve davranışları ile bir bütün halinde yaşayarak örnek olan değerli şahsiyetlerdir.[872]

Kur'ân'da Allah Teâlâ'nın Hz. Nuh ve İbrahim'in soylarından birtakım kimselere kitap, hüküm ve nübüvvet verdiğini, onları nebi ve resul olarak seçtiğini, ayrıca İsrâiloğulları'na kitap ve nübüvvet verdiğinden söz etmektedir.[873] Kur'ân'daki çeşitli âyetlerden Allah'ın, insanlara yaratılıştan itibaren peygamberler aracılığıyla vahiyler ve bunları içeren kitaplar gönderdiği, ilk peygamber olarak Hz. Âdem'i seçtiği anlaşılmaktadır.[874] Ayrıca Resulullah'a atfedilen bir hadiste 124 bin peygamberin gönderildiğinden bahsedilmekte, bunlardan 315'inin resul, diğerlerinin ise nebî olduğu belirtilmiştir. İlk nebinin Hz. Âdem, ilk resülün Hz. Nûh, son resül ve nebînin de Hz. Muhammed olduğu, onunla nübüvvet ve risâlet binasının tamamlandığı bildirilmiştir. Ancak Şuayb Arnaût hadisin isnad açısından çok zayıf olduğunu belirtmektedir.[875]

4.2.2. Nübüvvetin Gerekliliği

Peygamber akıl ve vahiy, Allah ile beşer arasında önemli halkaları teşkil etmektedir. Dolayısıyla nebevi fonksiyonun tohumları, bitkileri ve meyveleri bulunmaktadır. Zira tohumları ilim, bitkileri amel, meyveleri ise ahiretteki kurtuluştur.[876] Bu sebeple peygamberler bu dünya hayatının olumsuzlukları ve çalkantıları arasında insanlara yolgösteren birer kurtuluş feneri görevi görmektedirler. İnsanlar bu kurtuluş fenerinin aydınlığında kendilerine yön verip doğru yolda yürürlerse öte dünya için kendilerine faydalı bir ürün hazırlamış olurlar ve bu ürünün meyvelerini ahiret gününde alırlar. Genel olarak ifade etmek gerekirse peygamberin kendisi insanlığın tekâmül süreçlerinden sadece bir tanesini oluşturmaktadır. Bu sebeple İslam'da "peygamberlik kurumunun nihâiliğini" idrak etmek büyük bir anlam ifade

[872] İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, s. 258-259; Bilgiz, "Kur'ân'da Nübüvvet", s. 27.
[873] En'âm, 6/83-89; Meryem, 19/49-58; Ahzâb, 33/39-40.
[874] Bakara, 2/30, 37; Âl-i İmrân, 3/33.
[875] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaût, Âdil Mürşid, Müessetü'r-Risâle 2001, XXXV, 432; Yavuz, "Nübüvvet", XXXIII, 280-281.
[876] J.M.S. Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınları, Ankara 1994, s. 89.

etmektedir. Artık bu nihâiliğin ardından insanlık "kendi yağında kavrulmaya mecbur olmak"[877] durumundadır.

Nübüvvet konusu İslâm düşünce tarihinin en önemli konularından birisidir. Bu yüzden Kelâmcılar peygamberlik olgusunu genel itibariyle nübüvvetin imkânı, vukuu, gerekliliği, mahiyeti ve ispatı yönünden incelemeye çalışmışlardır. Bu sebeple Gazzâlî (ö. 505/1111) münkirlerin nübüvveti inkâr etmelerinin haricinde esas problemin nübüvvetin imkânı, vukuu ve belli bir kişinin peygamber olarak gönderilmesi konularında zuhur ettiğini[878] söylerken bu konuya dikkat çekmektedir.

Kelâm âlimlerine göre insan aklı birçok yönden eksik ve yetersiz olarak yaratılmıştır. Akıl neyin vacip neyin mümteni olduğunu bilse bile, mümkün varlıklar âlemini tam olarak kavraması imkân dâhilinde değildir. Bu sebeple insan, aklıyla kimi zaman iyi sonuçlar elde edebileceği gibi kimi zaman da kötü neticeye ulaşabilmektedir.[879]

Nübüvvetin gerekliliği fert ve toplum olarak vahiy ve peygamberlik kurumuna ihtiyaç duyulup duyulmadığı, eğer ihtiyaç duyuluyorsa bu ihtiyacın özellikle hangi alanlarda duyulduğunun tartışılması konularını kapsamaktadır. Bu noktada İslâm bilginleri ittifakla, entelektüel ve psiko-sosyal eksiklikleri açısından insanın vahyin ve peygamberlerin önderliğine ihtiyaç duyduğunu belirtmekle beraber, bu ihtiyacın hangi alanlarda hangi oranda olduğu konularında ise ihtilaf etmişlerdir.[880]

İnsan yaptığı çalışmalar neticesinde bu dünyaya yönelik işlerde olumlu ve faydalı neticeler elde ederken ahirete taalluk eden konularda ise yetersiz kalmaktadır. Bu noktada her şeyin neticesini bilen, sınırsız ilim sahibi birinin neyin iyi neyin kötü olduğunu insana açıklaması gerekmektedir. İnsan da bu sayede kendi sınırlarını bilecek, yapması veya kaçınması gereken şeyleri anlayacaktır. İşte peygamberler, insan aklının idrakten aciz kaldığı konularda ona yol gösteren rehber konumundadırlar. Zira peygamberler "Allah ile O'nun akıl sahibi yaratıkları arasında, onların dünya ve ahiret işlerine dair akıl ve idrâklarının yetmediği konuları izah etmek için gönderilen elçilerdir."[881] Ayrıca insan "içgüdü", "duyular", "akıl" ve "vahiy-peygamberler" olmak üzere dört basamaklı rehberler aracılığıyla yönlendirilmektedir. Ancak ilk üç basamağın

[877] Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 89.
[878] Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, (Mecmûatü Resâili'l-İmâm el-Gazzâlî içinde), s. 599; Mustafa Akçay, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", *Sakarya Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2001, s. 217.
[879] Nesefî, *el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd*, s. 239-240; Temel Yeşilyurt, "Nübüvvetin Gerekliliği, Kapsamı ve Süresi" *Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri*, (17-19 Ekim 2014) Gaziantep 2015, s. 230-231.
[880] Akçay, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", s. 218.
[881] Nesefî, *el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd*, s. 242; Yeşilyurt, "Nübüvvetin Gerekliliği, Kapsamı ve Süresi", s. 231.

her biri kontrol ve düzeltilme için kendinden üsttekine ihtiyaç duymaktadır.[882] Böylece peygamberler ilk planda insanların son derece muhtaç oldukları hidayeti onlara öğretecek eğitici konumundadırlar.[883]

Kelâm ekolleri peygamberlik kurumunu zarûret-i diniyyeden kabul etmekle birlikte Allah'ın peygamber göndermesinin hükmü konusunu ise nazarî olarak nübüvvet vacip mi, câiz mi yoksa mümkün mü şeklinde tartışarak farklı neticelere ulaşmışlardır.[884]

Selef bilginleri akaid konusundaki genel tutumlarına bağlı olarak nübüvvet konusunda da literal bir yaklaşım sergilemişlerdir. Genel olarak birtakım temel gerçekliklerin akıl ile kavranabileceğini, ancak akılla idrak edilen bu gerçekliklerin dinlerle sabit olmadan hiçbir mana ifade etmeyeceğini belirtmişlerdir.[885] Özellikle Allah'ı, onun esmâ, sıfat ve fiillerini, cennet, cehennem gibi ahiret ile ilgili durumları peygamberlerin rehberliği olmadan aklın tek başına tafsilatıyla bilemeyeceğini kabul etmişlerdir. İnsanın bu dünyada onurlu ve kişilikli bir hayat serüveni için ilâhî hikmetin de bir tecellisi olarak peygamber gönderilmesinin zorunlu olduğunu söylemişlerdir. Bundan dolayı Allah'ın insanın kendi cinsinden bir kişiyi peygamber olarak seçtiği ve bunun da Allah'ın hikmet ve adaletiyle ilgili bir tercihi olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. İyi ve kötüyü ayırmada ancak peygamberlerin rehberlik edebileceğini, Allah'ın rızasını elde etmenin tek yolunun da peygamberlerin getirdiği bu değerli öğretilere uymakla mümkün olacağını savunmuşlardır.[886] Hatta ibn Kayyım, insanın peygambere olan ihtiyacını, bedenin ruha, gözün ışığa ve ruhun hayata ihtiyacına[887] benzeterek dünya hayatında vahyin önderliğinin ne derece önemli olduğunu vurgulamaya çalışmıştır.

Mu'tezile bilginleri ise Allah'ın peygamber göndermesinin aklen vacip olduğunu kabul etmişlerdir. Bu açıdan nübüvvetin zorunluluğu "adalet" prensibi noktasında ele alınmış ve bu konu "Salah-Aslah"[888] ile "Hüsn-Kubh"[889] konusundaki

---

[882] Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 84.
[883] Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 91.
[884] Recep Önal, "İslâm Kelâmında Nübüvvetin Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi,* cilt: 2 sy: 2 2013, s. 161.
[885] Akçay, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", s. 220.; Önal, "İslâm Kelâmında Nübüvvetin Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği", s. 161.
[886] İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdet't-Tahâviyye*, thk.Ahmed Muhammed Şakir,1418h,s. 22-23; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-Me'âd*, thk. Şuayb Arnaût, Abdulkadir Arnaût, Müesssetü'r-Risâle, Beyrut 1998, I, 68-69.
[887] İbn Kayyım, *Zâdü'l-Me'âd*, I, 68.
[888] Konu ile ilgili olarak bkz. Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, I, 464-467.
[889] Konu ile ilgili olarak bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerü'l-Usûli'l-Hamse*, thk.Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996, s. 564-568.

ilkeler çerçevesinde açıklanmışlardır. Mu'tezilî bilginler, peygamberlik kurumunun insanlığın yararına olduğu ve dolayısıyla Allah'ın insanlar için en güzel ve en faydalı olanı yaratma mecburiyetinden hareketle peygamber göndermenin de bu prensip dâhilinde Allah'a vacip olduğunu savunmuşlardır. Mu'tezile mezhebinin adalet anlayışına göre "Kul için en faydalı ve aslah olanı yaratmak Allah'a vaciptir." Bu sebeple bunun aksini savunmak Allah'a zulüm isnat etmek anlamına gelir ki bu durum Mu'tezile'nin adalet prensibi ile çelişen bir hal alır. Oysa âdil bir varlık olan Allah'a en yakışan şey kulları için en faydalı olanı seçmektir. Aksi takdirde böyle bir varlığın da Allah olması söz konusu olamaz.[890]

Şîa'nın nübüvvet anlayışı Mu'tezile mezhebinin anlayışıyla benzerlik arz etmekle[891] birlikte Mu'tezile'den nübüvveti imâmetle ilişkilendirmesi ve peygamberleri imamlara kıyas etmesiyle ayrılmaktadır. Böylece Şîa'da nübüvvet meselesi imâmet düşüncesi etrafında şekillenmiş, âdeta imâmetin ayrılmaz bir parçası haline getirilmiştir.[892] Şîa'ya göre nübüvvet Allah'ın bir fiili olup, bizâtihi güzeldir ve insanların da hayrınadır. Bu sebeple Şiî âlimler, nübüvvetin Allah'a vacip olduğunu düşünmektedirler. Vaciplik Allah'ın lütfu ve rahmeti gereği olup O'nun zâtına zorunlu bir durum değildir.[893] Bu yüzden peygamber göndermek adâlet, dolayısıyla rahmet ve lütuf olarak Allah'a vaciptir.[894]

Eş'ariler sadece Allah'ın insanlara peygamber göndermesinin vacip veya müstahil olması açısından meseleye yaklaşmaktan ziyade, Allah'ın fiillerinden olması sebebiyle O'nun diğer fiilleri gibi nübüvvetin de imkân dâhilinde olduğu konusunda müttefiktirler.[895] Eş'ariyye ekolüne göre eşyanın ve fiillerin güzellik ve çirkinliğini, iyilik ve kötülüğünü belirlemede akıl belirleyici değildir. Bir şeyin güzel veya çirkin,

---

[890] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 563, Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *İthâfü's-Sâdeti'l-Müttekîn,* Beyrut 1994, II, 199.

[891] Nasîruddin et-Tûsî, *Risâletü Kavâ'idi'l-Akâid*, thk.Ali Hasan Hazım, Dâru'l-Ğurbe, Lübnan 1992, s. 89.

[892] Şeyh Saduk el-Kummî, *el-İ'tikâdât*, Dâru'l-Müfîd, Beyrut 1993, s. 89-90; Muhammed Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, thk.Şeyh İbrahim el-Ensârî, 1413 h. s. 39; Önal, "İslâm Kelâmında Nübüvvetin Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği", s. 162.

[893] Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-Nübüvve*, thk. Salâh es-Sâvî, Gulâm Rızâ Âvânî, tsz. s. 7-8; Muhammed Rıza el- Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, Merkezu'l-Ebhâs el-Akâidiyye,Kum 1422 h. s. 47-52.

[894] Muhammed Mekkî el-Amilî, *el-İlâhiyyât*, thk. Şeyh Ca'fer es-Sübhânî, Dâru'l-İslâmiyye, 1989, I, 258; Abdülbâkî Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîilik*, Der Yayınları, İstanbul 1987, s. 274-275.

[895] Cüveynî, *el-Akîdetü'l-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs.1992, s. 62; Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih,Tevfîk Ali Vehbe,Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 2009, s. 245; Cüveynî, *Luma'u'l-Edille fî Kavâ'idi Ehli's-Sünne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, 1987, s. 123; İbn Fûrek*, Mücerredü Makâlati'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987, s. 174; Bakillânî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2000, s. 58; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahman 'Umeyre, Beyrut 1998, V, 5.

zararlı veya faydalı olduğuna din karar verir ve belirler. Bu sebeple insan ancak peygamberin bildirmesinden sonra iyiyi veya kötüyü seçip sorumlu olabilir. Allah'ın insanlara peygamber göndermesi aklî yönden vacip değil, mümkündür. Allah'ın insanlara peygamber göndermesi Allah'tan bir lütuf ve ihsan olup, göndermemesi ise zaaf ve eksiklik değildir.[896]

Mâtürîdî âlimler ise bu konuda iki farklı görüş ortaya koymuşlardır. Çoğunluğu Eş'ariler gibi nübüvvetin aklen mümkün olduğunu ancak peygamber göndermenin Allah'a vacip olmadığı görüşünü benimsemiştir.[897] Mâtürîdî âlimlerden Mâverâünnehir kökenli olanlar bu meselede Mu'tezilî anlayışa yaklaşmışlar; ancak Allah'ın peygamber göndermesini, Mu'tezile'nin kabul ettiği anlamda kendi zâtı ve kudreti bağlamında değil, lütfu ve hikmeti bağlamında ve insanların nübüvvete olan ihtiyacı bağlamında vacip olduğu yönünde görüş beyan etmişlerdir.[898]

Genel itibariyle hemen hemen bütün ekollerin nübüvvetin Yüce Allah'ın bir lütfu ve ihsanı olduğu noktasında müttefik oldukları görülmektedir. Zira birçok noksanlıkla malul olan insanın iyiyi ve güzeli elde etmesinin en kestirme yolu peygamberlerin rehberliğinden geçmektedir. Bu manada Allah'ın insana peygamber göndermesi ona yapacağı en büyük lütuftur.

4.2.3. İsmet

İslâm düşüncesinde peygamberlere nispet edilen niteliklerin nasıl ve ne şekilde anlaşılması gerektiği önem arz eden konular arasında yer almaktadır. Bu nitelikler peygamberlerin dindeki konumları ve teşrî'deki rollerini belirleyip anlamak hatta risâlet kurumunun temel özelliklerini de açıklamak açısından üzerinde önemle durulan meselelerden birini oluşturmaktadır. Peygamberlerin taşıması gereken sıfatlardan bir tanesi de onların Allah tarafından korunduğunu ifade eden "ismet" sıfatıdır. Peygamberlerin Allah'tan getirdikleri yüce ve pak mesajın kendileri tarafından uygulanması, bu mesaja uygun bir yaşam sürerek etrafındaki diğer insanlara örnek olmaları gibi durumlar

---

[896] Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, thk. Muhammed Enver Hâmid Îsa, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs. Kahire 2011, II, 665; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlati'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 174-175; Akçay, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", s. 222- 232.

[897] Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, thk.Hans Biter Lens, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs. Kahire 2003, s. 96; Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, II, 665; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Fehullâh Huleyf, Dâru'l-Meârif, Mısır 1969, s. 85.

[898] Mâtüridî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçı, Dâr Sâdr, Beyrut 2001, s. 247-256; Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, s. 85-86; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 6; Zebîdî, *İthâfü's-Sâdeti'l-Müttekîn,* II, 199; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2007, s. 269-270.

dikkate alındığında söz konusu korunmuşluğun boyutunu belirlemek gerekmektedir. Klasik kelâm literatüründe bu mesele ile ilgili müstakil eserler telif edilmiştir. Bu eserler arasında Nûreddin es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) *el-Müntekâ min 'İsmeti'l-Enbiyâ'sı* ve Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) '*İsmetu'l-Enbiyâ* adlı eseri en meşhurlarıdır. Ayrıca bu konu kelâm kitaplarının nübüvvet başlığı altında ele alınmış olmakla beraber, konuya yaklaşım tarzı ise mezheplerin sistemlerine göre şekillendirdikleri nübüvvet anlayışlarının etkili olduğu görülmektedir.[899]

İsmet kelimesi sözlükte, menetmek, korumak, sığınmak, tutunmak ve güvenmek anlamlarına gelmektedir.[900] Zeccâc, Arapların ismet kelimesini ip vb. gibi tutunulan şey anlamında kullandıklarını ifade etmektedir.[901] Ayrıca bu kelime Kur'ân'da "korumak ve kurtarmak" anlamında kullanılmaktadır.[902] Bu kelimenin hadislerde de sözlük anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. Hz. Peygamber kelimenin ism-i mef'ulü olan mâsûm" kelimesini "Allah tarafından korunup himaye edilen kimse" şeklinde tanımlamıştır.[903]

İslâm âlimleri ismet kelimesini terimsel olarak kısmen farklı şekillerde tanımlamaktadırlar. Bu sıfat Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile kelâmında "günah işleme konusunda peygamberlerin Allah tarafından korunması" şeklinde terimleşmekle birlikte Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) en genel anlamda "güçleri yetmekle beraber peygamberlerin günahlardan uzak olma melekesi"[904] şeklinde tanımlamaktadır. Râğıb el-İsfahanî (ö. 502/1109) peygamberlerin ismeti konusunda birkaç faktörden bahsetmektedir. Bunlar peygamberlerin yaratılış itibariyle saf ve temiz olmaları, bedensel ve ruhsal olarak üstün meziyetlerle donatılmaları, ilâhî yardıma mazhar olup Allah tarafından azim ve kararlılıkla muttasıf olmaları ve Allah'ın peygamberlerde ruhsal dinginlik yaratıp, kalp ve gönüllerini muhafaza ederek, onları hayra muvaffak kılıp başarıya ulaştırması[905] şeklinde özetlenebilir. Bundan peygamberlikle

---

[899] Mustafa Sinanoğlu, "Kelâmcıların İsmet Anlayışlarının Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi", *Dinî Araştırmalar,* Eylül-Aralık 2000, cilt: 3 s. 163.

[900] Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye,Beyrut 1998, I, 657-658; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 403-408; Ebu'l-Huseyin Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Haren, Dâru'l-Fikr, tsz. IV, 331; Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn,* II, 1183-1184; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 163; Mehmet Bulut, "İsmet", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 134-136

[901] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 405.

[902] bkz. Mâide 5/67; Yûnus 10/27; Hûd 11/43; Mümin 40/33.

[903] Buhârî,"Kader", 8; Nesâi, *Sünenü'n-Nesâi bi Şerhi's-Suyûtî*, Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Halep tsz. "Bey'at", 32.

[904] Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* s. 156.

[905] Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, s. 438; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 39-40; Galip Türcan, "Peygamberlerin İsmeti Meselesi", *Süleyman Demirel Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 2003/2 sy: 11, s. 97.

görevlendirilecek kişinin çocukluktan itibaren Allah'ın gözetimi altında bulundurularak üstün ahlaki özelliklerle donatılması anlaşılmaktadır.

Kur'ân peygamberlerin de diğer insanlar gibi beşer[906] olduklarını kabul etmekle birlikte, tebliğ ettikleri mesajdan kendilerinin de sorumlu olacakları[907] ancak Allah'ın onları hidayete erdirerek[908] peygamberlik görevi verdiğini[909] ifade etmektedir. Ayrıca Kur'ân'da peygamberlerin ismet sıfatına sahip olduklarını ifade ettiği kabul edilen âyetler bulunmaktadır. İbrâhîm, İshak ve Yâ'kub peygamberlerle ilgili olarak *"Şüphesiz onlar, ahiret yurdunu düşünme özelliği ile (temizleyip) ihlâslı kimseler kıldık. Şüphesiz onlar bizim katımızda hayırlı, seçkin kimselerdendir"*[910] buyurulmaktadır. Yani bu peygamberlerin Allah'ın seçkin kulları olduğu bu sebeple Allah'ın bu peygamberleri risâlet ilmine vakıf kılarak hem kendisi hem de risâlet için seçtiğini ifade etmektedir.[911]

Bütün bunlardan yola çıkarak peygamberler insanlar içerisinde Allah tarafından seçilen onlara rehberlik yapmak için görevlendirilen seçkin kullar olması hasebiyle peygamberleri sair insanlarda ayıran en temel özellik de onların masum olmalarıdır. İslâm düşünce tarihinde peygamberlerin mâsûm oldukları konusunda ittifak olmasına rağmen, bu konunun genel çerçevesi ve sınırlandırılmasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu mevzu peygamberlerin tebliğ ettikleri dini doğrudan etkilediğinden dolayı ciddiye alınmıştır. Ayrıca konu, peygamberlerin mâsûmiyetinin hangi alanlarda geçerli olduğu, mâsûmiyetin risâlet öncesi ile ilgisi ve tebliğ edilen mesaja etkisi gibi temel konular etrafında tartışılarak şekillenmiştir.[912]

İsmet konusunda farklı görüş ve düşüncelerin ortaya çıkmasının nedenlerinden biri, bu konuda yapılan tartışmaların Fazlur Rahman'ın (ö. 1988) belirttiği gibi Hz. Peygamber'den sonra oldukça geç bir dönemde temellendirilmiş olmasıdır.[913] Bu konunun kavramsal çerçevesi sonraki dönemlerde temellendirilmiş olsa da gerek sahâbe gerekse ilk nesiller arasında Hz. Peygamber'in tartışmasız bir otoritesinin varlığı müsellemdir. Kur'ân'da Hz. Peygamber'e itaati emreden âyetler[914] bu otoriteyi destekleyen amiller

---

[906] bkz. İsrâ 17/94; Enbiyâ 21/8; Hac 22/75; Furkân 25/20.
[907] A'râf 7/6-7; Ahzâb 33/7-8.
[908] En'âm 6/90; Meryem 19/58.
[909] Âl-i İmrân 3/74; En'âm 6/88; İbrâhîm 14/11; Nahl 16/2.
[910] Sâd 38/46-47.
[911] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VIII, 637; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 99.
[912] Mahmut Çınar, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mûcize ve İsmet" *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi,* sy: 21, İstanbul 2011, s. 112-113.
[913] Fazlur Rahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 124-125.
[914] Âl-i İmrân 3/32; 132; Nisâ 4/59; Mâide 5/92; Enfâl 8/1, vb.

arasında yer almaktadır. Bu otorite Hz. Peygamber'in özellikle dini konularda koruma altında olduğunu, yanılması ve hata etmesi durumunda derhal uyarılacağı gerçeğini tazammun etmektedir. Bu durum Hz. Peygamber'in her an kontrol altında olduğu, herhangi bir yanlış hareketi olduğunda derhal cezalandırılacağı şeklinde Kur'ân âyetlerine[915] yansımaktadır. Kur'ân'da geçen bu ifadelerden ve Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili sahip olduğumuz bilgilerden Hz. Peygamber'in ve diğer peygamberlerin bilhassa dini konularda mâsûm oldukları düşüncesinin ilk dönemlerden itibaren var olduğunu ortaya koymaktadır.[916] Ancak bu konuda sahâbeden herhangi bir tercih söz konusu olmadığından sonraki nesiller arasında ihtilafların yaşanmasına sebep olmuştur.

Eş'arîler ismeti "Allah'ın peygamberlere itaat gücü verip isyan gücü vermemesi"[917] şeklinde ifade etmektedirler. Mâsûm kimsenin nefsinde veya bedeninde onu günaha yönelmekten koruyan bir özelliğin varlığını[918] iddia etmişlerdir. Nitekim Eş'ariyye'nin bu görüşü peygamberi melek statüsüne çıkarıp günah işleme iradesini ortadan kaldırdığından[919] eleştirilmiştir. Ayrıca Eş'arîler peygamberlerin nübüvvetten önce "zelle" denilecek hatalar işlemeleri mümkün görmektedirler.[920] Ancak nübüvvetten sonra kasıtlı olarak günah işlemeleri söz konusu değildir.[921] İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), peygamberlerden büyük günah sadır olmamasını onların mûcize ile desteklenmesine bağlamakta ve bunun aklın bir gereği olduğunu vurgulamaktadır. Küçük günahların ise aklen mümkün olduğunu dolayısıyla bunun meydana gelmeyeceğiyle ilgili naklî bir delilin bulunmadığını ifade etmektedir.[922]

Mâtürîdîler ise ismetin peygamberlerin irade ve ihtiyarını devre dışı bırakmadan onları günaha düşmekten alıkoyduğu ve hayırlı fiilleri işlemeye sevk ettiğini belirtmiştir. Sabûnî (ö. 580/1184) peygamberlerin vahiyden önce ve sonra küfre düşmekten mâsûm olduklarını, büyük günahtan mâsûmiyetin ise vahiyden sonra söz konusu olduğunu savunmaktadır. Peygamberlerin vahiyden sonra onların tebliğ görevlerine halel getirecek herhangi bir günaha düşmeyeceklerini de belirtmiştir. Zira peygamberler Allah'ın birer hüccetleri olduğundan günaha ve hataya bulaşmamaları icap etmektedir. Aksi durumda güvenilirliklerini yitirerek insanlara örnek olmaları da

---

[915] Hâkka 69/44.
[916] Çınar, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mûcize ve İsmet", s.113.
[917] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 169; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere fî İlmi'l-Kelâm*, nşr. Muhyiddin Abdülhamîd, Mısır, tsz. s. 125.
[918] Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm*, s. 366.
[919] Bulut, "İsmet" , XXIII, 135.
[920] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 168.
[921] Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn,* s. 102.
[922] Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 249-280.

mümkün olmayacaktır. Nitekim Mâtürîdî'ye göre ismet sıfatı Allah'ın bir lütfu olup, peygamberlerin denenmesini ve onların iradesini ortadan kaldıran bir sıfat değildir.[923] Dolayısıyla ismet sıfatının emir ve nehyi ortadan kaldırması imkânsız bir durumdur (ismet külfeti kaldırmaz). Hatta ismetten söz edebilmek için öncelikle emrin ve nehyin bulunması gerekmektedir. Böylece peygamber ismet sıfatıyla emredileni yapıp, yasaklanan davranıştan uzak durabilsin.[924]

Mu'tezile ekolü ise peygamberlerin bilerek ve kasıtlı bir şekilde büyük günah işlemelerini mümkün görmemekle birlikte, insanların nefret etmeyeceği türden küçük günah işlemelerinin mümkün olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu konuda Mu'tezile içerisinde farklı anlayışların geliştiğini söylemek de mümkündür. İbrâhim en-Nazzam (ö. 231/845) peygamberlerin bilerek büyük ve küçük günah işlemelerinin caiz olmadığını, te'vîl yolu ile olsa bile hata yapmalarının mümkün olmadığını beyan etmektedir. Ancak yanılma ve unutma sebebiyle hata yapmalarının mümkün olduğunu, bu sebeple de uyarıldıklarını ileri sürmektedir.[925] Peygamberler ilim açısında mükemmel olduklarından sürekli teyakkuz halindedirler. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ise peygamberlerin kasıtlı olarak büyük ve küçük günah işlemelerinin caiz olmamakla birlikte tevîlde hata yapmalarının caiz olduğunu ifade etmektedir.[926] Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) peygamberlerin nübüvvetten sonra günaha düşmelerinin mümkün olduğunu savunanların bu görüşlerinin çelişkili olduğunu belirtmektedir. Zira peygamberlerin gönderiliş amacı insanları günah ve mâsiyettten korumaktır. Peygamberler insanları sakındırdıkları fiilleri kendileri işlemeleri getirdikleri mesajla tezât teşkil ettiği anlamına gelmektedir.[927] Kendi mesajları ile çelişen kimselerin ise davetlerinde başarılı olmaları mümkün değildir.

Şîa'ya göre ise peygamberlerin gerek kasten gerekse yanılma ve unutma şeklinde de olsa kesinlikle büyük ve küçük günah işlemeleri mümkün değildir. Şerif el-Murtezâ (ö. 436/1044) günah işlemenin insanların nefretini celp etmesinden dolayı peygamberlerin nübüvvet öncesi ve sonrasında büyük ve küçük günah işlemekten beri olduklarını ifade ederek bu görüşün Şîa'nın görüşü olduğunu da belirtmektedir. Bu kapsamdaki bir ismet anlayışının sadece peygamberlere has olmayıp imâmlar içinde

---

[923] Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, s. 95-96; ayn.mlf., *el-Müntekâ min İsmeti'l-Enbiya*, Dâru İbn Hazm, tsz. s. 245.
[924] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 177-178.
[925] Fahreddin er-Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ,* Kahire 1986, s. 40.
[926] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 573; Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 40; Türcan, "Peygamberlerin İsmeti Meselesi", s. 104; Çınar, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mûcize ve İsmet", s. 116.
[927] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, tsz. XV, 300.

geçerli olduğunu ifade ederek[928] mâsûmiyetin kapsamını genişletmektedir. Ayrıca Kâşifü'l-Ğıta (ö.1373/1954) İmâmiyye'nin bütün peygamberlerin Allah tarafından gönderilen şerefli kişiler olduğuna iman ettiğini ifade ettikten sonra Hz. Muhammed'in bütün fiillerinde hatadan korunmuş olduğunu, hayatı boyunca hiçbir günah işlemediğini ve vefatına kadar da Allah rızası dışında hiçbir eylemde bulunmadığını belirtmektedir.[929]

Bu mevzu ile ilgili olarak kimi Sünni âlimler Bakara 2/124, Enfâl 8/20,46, Yûnus 10/15, İsrâ 17/ 73-74, Ahzâb 33/57, ve Sâd 38/ 45-47. âyetleri delil olarak göstermişlerdir.[930] Bizde Kur'ân'da peygamberlerin hatalarını anlatan âyetlere müfessirlerin yaklaşımlarını ve ismet anlayışının bu âyetlerin tefsirine yansımalarını göstermeye çalışacağız.

İlk olarak Nisâ sûresi 105-106. âyeti ele almaya çalışacağız. Söz konusu âyette şöyle buyurulmaktadır: *"(Ey Muhammed!) Biz sana Kitab'ı (Kur'ân'ı) hak ile indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin. Sakın hainlerin savunucusu olma. Allah'tan bağışlanma dile. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."* Bu âyet Tu'me ibn Ubeyrik hakkında nazil olmuştur. Tu'me Zeyd b. Semin adında bir Yahudiden bir zırh emanet olarak alır. Daha sonra Zeyd b. Semin Tu'me'den emanet aldığı zırhı kendisine iade etmesini talep eder. Fakat Tu'me bunu inkâr eder. Zeyd b. Semin durumu kendi akrabalarına bildirir. Durumu öğrenen Tu'me zırhı Ebî Muleyk'in evine atar. Gelenlere zırhın Ebî Müleyk'in evinde olduğunu söyler ve zırh onun evinde bulunur. Daha sonra Tu'me'nin akrabaları onun suçsuz olduğunu ispat etmek için durumu Hz. Peygamber'e bildirirler. Hz. Peygamber'in ve bu konuda bir karar vermesini ve Tu'me'yi bu iftiradan kurtarmasını isterler. Hz. Peygamber de Tu'me'nin bu konuda suçsuz olduğuna karar verir. İşte bu âyet bunun üzerine nazil olur. Mukâtil olayı bu şekilde anlattıktan sonra Hz. Peygamber'in âyette ifade edildiği gibi yaptığı hatadan dolayı istiğfar ettiğini belirtmektedir.[931] Mukâtil bu durumu Peygamber'in ismet sıfatına aykırı olduğu hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in kendine yanlış aksettirilen bir olayla ilgili olarak yanlış bir hüküm vermiş ve sonunda Allah tarafından uyarılarak durumu

---

[928] Ebü'l-Kâsım Ali. b. Hüseyin Şerif el-Murtezâ, *Tenzîhü'l-Enbiyâ*, İntişârâti'ş-Şerif er-Rızâ, 1376 h. s. 15.

[929] Muhammed Hüseyin Kâşifu'l-Ğıtâ, *Aslu'ş-Şiâ ve Usûlihâ*, Kum 1994, s. 220; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfu'l-Murâd*, İntişârât Şekûrî, Kum 1372 h. s. 376; Bulut, "İsmet", XXIII, 136; Çınar, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mûcize ve İsmet", s. 117.

[930] Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, s. 65.

[931] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 405; Benzer yorumlar için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, VII, 457-470; İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*, I, 403-404.

düzeltmiştir. Bu insani durum belki de dinin etmel konuları ile ilişkili olmadığından olayı yaşayan insanlar da son derece insani olan bu durumu Hz. Peygamber aleyhine kullanarak dillerine dolamamışlardır. İlk dönem tefsirlerde bu âyetler bu şekilde yorumlanmış ve ismet sıfatı ile ilişkilendirilmemiştir. Ancak sonraki dönemlerde son derece insani olan bu durumun peygambere uygun bir davranış olmadığı ve ismet sıfatına halel getirdiği endişesi ile farklı şekillerde yorumlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Râzî, âyette nehyin yer alması, nehye muhatap olanın onu yaptığı anlamına gelmediğini, Hz. Peygamber'in bu olay üzerine hüküm vermeyip vahyi beklediğini,[932] ve ismet anlayışını eleştirenlerin bu âyeti delil olarak kullandıklarını oysa Hz. Peygamber'den herhangi bir günahın (hata) sadır olmadığını söylemektedir. Râzî ismet anlayışına uygun olarak bu âyetteki hatayı te'vîl etme yolunu seçmektedir. Buradan da anlaşıldığı gibi kelâmi ve itikâdî endişelerden dolayı âyet ismet sıfatı ile ilişkilendirilerek son derece insanî bir durum peygamberliğe halel getirecek zannı ile te'vîl yoluna gidilmiştir.

Ahzâb sûresi "*Hani sen Allah'ın kendisine nimet verdiği, senin de (azât etmek suretiyle) iyilikte bulunduğun kimseye, 'Eşini nikâhında tut' diyordun. İçinde Allah'ın ortaya çıkaracağı bir şeyi gizliyor ve insanlardan çekiniyordun. Oysa kendisinden çekinmene Allah daha lâyıktı"* 37. âyeti Hz. Peygamber'in Zeynep konusunda kalbinde bir şey gizlediğinden söz etmektedir. İlk dönem klasik tefsirlerinde Hz. Peygamber'in "Keşke Zeyd, Zeyneb'i boşasa da onunla evlensem" şeklindeki düşüncesini insanların dedikodusundan çekindiğinden gizlediği ifade edilmektedir. Hatta bu âyetle ilgili olarak Hz. Aişe'den (r.a) "Şayet Hz. Peygamber vahiyden bir şey gizleseydi, bu âyeti gizlerdi"[933] şeklinde bir rivayet nakledilmektedir. Görüldüğü üzere ilk dönem müfessirleri bu durumu Hz. Peygamber için insani bir durum olarak algılamış ve onu bu konuda kınayan herhangi bir açıklamada bulunmadıkları gibi bunu onun ismet sıfatına halel getiren bir durum olarak da değerlendirmemişlerdir.

Mâtürîdî ise *"Eşini nikâhında tut, onu boşama, Allah'tan sakın diyordun. İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı şeyi gizliyor ve insanlardan çekiniyordun*"[934] âyetini te'vîl ehlinin, "nefsinde onu sevdiğini ve beğendiğini gizliyordun, keşke (Zeyd) onu boşasa da onunla evlensem diye içinden geçiriyordun" şeklinde tefsir etmelerinin imkânsız bir

[932] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XI, 212.
[933] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, III, 494-495; Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l Kur'ân*, XIX, 114-117; İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*, III, 401-403.
[934] Ahzâb 33/37.

yorum olduğunu savunmaktadır.[935] Anlaşılan o ki, Mâtürîdî, Kur'ân'ın zahirinden anlaşılan bu durumu ismet sıfatına aykırı gördüğünden reddetmektedir.

Zemahşerî Peygamber'in içinde gizlediği şeyin, gönlün ona kayması olduğu gibi Zeyd'in ondan ayrılmasını arzu etmesi olduğunun da söylendiğini belirtmektedir. Ona göre insanın kalbî duyguları, kadın gibi arzu edilecek bir şeyi istemesi ne aklen ne de dinen çirkin bir şeydir. Kaldı ki bu durum insanın kendi fiili olmadığı gibi iradesiyle meydana gelmiş bir durum da değildir. Zira mübah bir şeyi meşru bir yolla elde etmeye çalışmak çirkin görülecek bir durum değildir. Bununla birlikte Zeyd'in Zeyneb'den soğuyup ondan rahatsız olduğu, Peygamber'in ise ona gönül verdiği açık bir şekilde bilindiği Zemahşerî tarafından ifade edilmektedir. Zemahşerî Arapların bu durumu yadırgamadıkları, bunun onlar için olağan bir şey olduğunu söyledikten sonra konunun her açıdan mübah olduğu gibi herhangi bir yönüyle de kötü olmadığını ve bu durumun ne Zeyd'e ne de bir başkasına herhangi bir zararının dokunmadığını savunmaktadır.[936] Böylece Zemahşerî bu durumu Peygamber'in ismetine aykırı bir durum olarak görmemiş ve bunu günah olarak değerlendirmemiştir.

Şiî müfessir Tûsî de Hz. Peygamber'in içinde gizleyip insanların duymasından çekindiği şeyi Zeyneb'e olan ilgisi olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in Zeyneb'i gördükten sonra "Keşke Zeyd ondan ayrılsa da ben evlensem" diye bir temenni de bulunduğunu ancak bu duygusunu gizlediğini de sözlerine eklemektedir. Belhî'nin beşerin fıtratında güzel gördüğü şeye karşı isteği olması hasebiyle bu durumun Hz. Peygamber için de caiz olduğunu savunduğunu belirtmektedir.[937] Böylece Tûsî, Hz. Peygamber'in Zeyneb'e karşı ilgisini kalbinde gizlemesini ismete aykırı bir durum olarak değerlendirmemiş bu durumu normal karşılamıştır. Âyeti ilk dönem tefsirlerine uygun bir şekilde yorumlayarak objektif davrandığı gözlenmektedir.

Bu konu ile ilgili olarak Yûsuf sûresi 12/24. âyete göz atalım. Âyette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "*Andolsun, kadın ona (göz koyup) istek duymuştu. Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı, Yûsuf da ona istek duyacaktı.*" İlk dönem müfessirlerden Mukâtil, " Kadın zina etmek isteğiyle yattı, Hz. Yûsuf da şalvarını çözüp onun bacaklarının arasına oturarak kadının isteğini yapmak üzere iken Rabbinin burhanını yani babası Yakûb'u parmağını ısırır vaziyette gördü ve bu eylemden vazgeçti" şeklinde tefsir etmektedir.[938] Görüldüğü üzere Mukâtil Hz. Yusûf'un bu teşebbüsünü ismet

[935] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VIII, 391.
[936] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 540-543.
[937] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VIII, 344.
[938] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, 327-328.

sıfatına aykırı görmemiştir. Taberî de Yüce Allah hem Aziz'in karısının hem de Hz. Yûsuf'un birbirlerine karşı isteklerini haber verdiğini söylemektedir. Ayrıca Rabbinin burhanını[939] görmeseydi Hz. Yûsuf'un, bu eylemi gerçekleştireceğini söylemektedir.[940] Taberî de Hz. Yûsuf'un bu durumunu peygamberliğe layık olmayan bir eylem olarak değerlendirmemiştir.

Râzî bu âyetin iyi bir şekilde incelenmesi gereken âyetlerden olduğunu belirttikten sonra bu konuda şöyle demektedir: Hz. Yûsuf'tan günah sadır olup olmadığı konusunda iki görüş bulunmaktadır. İlk görüş Hz. Yûsuf'un günaha niyetlendiği şeklindedir. Vâhidî (ö. 468/1076) *el-Basît* adlı eserinde "İlmine güvenilen ve rivayetlerine itibar edilen müfessirler, Hz. Yûsuf'un kadına niyetlendiğini, Rabbinin burhanını görmeseydi o kötü fiili gerçekleştireceğini ifade ettiklerini" söylemektedir. Hatta Vâhidî Câfer-i Sâdık'tan Hz. Ali'nin "Hem kadın hem de Hz. Yûsuf birbirlerini arzulamıştı. Yûsuf'un arzusu kuşağını çözmeye niyetlenmesi şeklinde kendini göstermiştir" sözünü aktarmaktadır. Râzî, bu konuda Vâhidî'nin ibn Abbas'tan yaptığı rivayetleri de aktardıktan sonra, onun bu hususta birçok gereksiz nakillerde bulunduğunu oysa bu sözleri doğrulayacak ne bir âyet ne de itimad edilecek bir hadisi delil getirmediğini ifade ederek, Vâhidî'nin bu konuda iyi araştırma yapmadığını savunmaktadır. Bu konudaki ikinci görüş ise Hz. Yûsuf'un bu batıl iş ve haram niyetten berî olduğu görüşüdür. Râzî, bu görüşün muhakkik müfessirlerin ve kelâmcıların görüşü olduğunu kendisinin de bu fikirde olduğunu beyan etmektedir. Râzî peygamberlerin günahsız olduklarına dair birçok delil olduğunu söyledikten sonra sözlerini şöyle sürdürmektedir: "Zina büyük günahların en çirkini kabul edilmektedir. Böylesi çirkin bir eylemi birçok mûcize ile desteklenmiş bir peygambere isnad etmek doğru değildir. Ayrıca peygamberlerden ne zaman bir zelle sadır olsa, onlar bunu büyük görür ve hemen ardından tövbe ederek pişmanlıklarını dile getirirler. Şayet Hz. Yûsuf böyle hoş olmayan bir günaha yeltenmiş olsaydı onun hemen tövbe ve istiğfarda bulunması gerekirdi. Eğer tövbe etmiş olsaydı Yüce Allah onun tövbe ettiğini Kur'ân'da naklederdi. Bu konuda Kur'ân'da herhangi bir âyet olmadığına göre Hz. Yûsuf'dan hiçbir günah ve masiyet sadır olmamıştır"[941] diyerek bu konuda itikâdî hassasiyetlerinin

[939] Taberî, bu burhanın Hz. Yûsuf'u günah işlemesine imkân vermeyen bir engel, Hz. Yakûb'un sureti, melikin sureti, Allah'ın zina hakkındaki tehdidi gibi Allah'ın mûcizelerinden herhangi birisinin olmasının muhtemel olduğunu bunlardan hangisi olduğu ile ilgili kesin bir delilin bulunmadığını ifade etmektedir. Ayrıca bu konuda Allah'ın bildirdiği kadarına inanmakla yetinmenin en doğru davranış olduğunu savunmaktadır. bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XIII, 100.
[940] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XIII, 99-100.
[941] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVIII, 117-119.

etkisinde âyeti yorumlayarak ilk dönem müfessirlerin yaptığı yorumların aksini savunmuştur.

Mâtürîdî Yusûf suresi 24. âyet hakkında şunları söylemektedir: Müfessirler kadının Yûsuf için sırt üstü yattığını, Yûsuf'un da kadını arzuladığı ve onun için pantolonunu çıkardığı gibi ifadelerin tamamının hurafe olduğunu bunların hiçbirinin aslının bulunmadığını savunmaktadır. Mâtürîdî bütün bu iddiaların yanlış olduğunun delilleri bulunduğunu ifade ettikten sonra o delilleri şöyle sıralamaktadır: Birincisi, Hz. Yûsuf'un "*Asıl kendisi benimle ilişkiye girmek istedi*" [942] sözüdür. Eğer Yûsuf da kadınla birlikte olmak isteseydi bu şekilde kendisini savunmazdı. İkincisi, "*Biz, kötülük ve fuhşu ondan uzaklaştırmak için böyle yaptık"*[943] ifadesidir. Olay müfessirlerin dedikleri gibi olsaydı kötülük ondan uzaklışmış olmazdı. Üçüncüsü, Hz. Yûsuf'un *" Bu, azizin yokluğunda ona hainlik etmediğimi bilmesi içindi"*[944] sözüdür. Eğer Yûsuf kadına ilgi duysaydı, azizin yokluğunda ona ihanet etmiş olurdu. Dördüncüsü, *"Kadınlar, 'Hâşâ! Allah için, biz ondan hiçbir eğrilik görmedik' dediler. Azizin karısı da : 'Şimdi gerçek ortaya çıktı, ben onunla beraber olmak istemiştim' dedi"*[945] Bütün bu deliller müfessirlerin bu konuda söylediklerinin doğru olmadığının delilleridir. Mâtürîdî'ye göre âyetin zahirinden müfessirlerin söylediklerini doğrulayacak herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu sebeple Hz. Yûsuf hakkında bu tür şeylerin söylenmesi helâl değildir.[946] Görüldüğü gibi Mâtürîdî de Hz.Yûsuf'a bu durumu yakıştırmamış, yaptığı yorumlarla ilk dönem müfessirlerden ayrılmış, hatta müfessirlerin bu yorumlarının hiçbir aslının bulunmadığını savunmuştur.

Zemahşerî âyetin tefsirine "*hemme"* kelimesini açıklamakla başlamaktadır. Ona göre bu kelime yöneldi, karar verdi anlamına gelmektedir. Kadın Yûsuf'la birlikte olmaya karar verdiği gibi Yûsuf da onunla birlikte olmaya karar vermişti. Zemahşerî böyle bir tutumun peygamberden sâdır olması mümkün müdür? şeklindeki soruya şöyle cevap vermektedir: Hz. Yûsuf gençlik şehveti ve şiddetli arzu ile hareket etmiş, tıpkı kadının kendisine istek duyduğu gibi oda ona istek duymuş, ancak sonra kendisini kaplayan bu halden, haramlardan kaçınmak gerekliliğine dair mükelleflerden alınmış söz ve kesin deliller üzerinde düşünmek suretiyle bu haram fiili işlemeyi redetmiştir. Şayet bu aşırı meyil (hemm) olmasaydı, o meylin sahibinin Allah katında övgüye layık

[942] Yûsuf 12/26.
[943] Yûsuf 12/24.
[944] Yûsuf 12/52.
[945] Yûsuf 12/51.
[946] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VI, 225-226.

olması söz onusu olmazdı, zira belalara karşı gösterilen sabrın büyüklüğü, belaların şiddetine göredir. Zemahşerî, müfessirlerin Hz. Yûsuf'un, kadına meylettiği, uçkurunu çözüp cinsel ilişkiye girme konumuna geldiği, kadının sırt üstü yattığı ve onun da pantolunu çözüp uzvuyla avret mahalline temas ettiği şeklindeki yorumlarına şiddetle karşı çıkmaktadır. Hatta bu tür görüş ve yorumların, dinleri Allah ve peygamberlerine iftira atmaktan ibaret olan Haşvîlerin ve Cebriyecilerin uydurmaları olduğunu söylemektedir. Mu'tezile'nin bu tür söylenti ve rivayetlerden uzak olduğunu belirtmektedir. Hz. Yûsuf'tan böyle bir hata sâdır olsaydı onun da tıpkı diğer peygamberler gibi tövbe etmesi gerekir ve bu tövbenin de Kur'ân'da zikredilmesi icap ederdi. Yüce Allah Hz. Yûsuf'un kıssasını teferruatlı bir şekilde anlatmış ve onu salihlere örnek bir kişilik olarak takdim etmiştir. Oysa onun hakkında söylentilere dayanarak yorum yapanlara göre sanki Allah, peygamberlerinden birini, zinakâr bir kadının avret mahalline oturup tenasül uzvunu temas ettirme, önüne çöküp uçkurunu çözme konusunda insanlara örnek göstermektedir.[947] Zemahşerî böyle bir durumun bir peygamber için mümkün olmadığını ifade etmekle birlikte böyle düşünen mezhepleri de sapkınlıkla suçlamaktadır. Dolayısıyla Zemahşerî de bu konuda ilk dönem müfessirlerin yorumlarından ayrılarak itikâdî hassasiyeti sebebi ile ekolünün görüşüne göre âyeti yorumlamaktadır.

Şiî müfessir Tûsî, âyetin tefsirine "*hemm*" kelimesinin tanımını yaparak başlamaktadır. Ona göre bu kelime " bir işi yapmaya karar vermek, bir şeyin akla gelmesi (yapmasa bile), şehvet ve erkek tabiatının kadına duyduğu istek" anlamlarına gelmektedir. Ayrıca Tûsî, kadının (Züleyha) isteğinin en kötü istek olduğunu, Hz. Yûsuf'un isteğinin ise erkek tabiatının kadına karşı ilgisi olduğunu savunmaktadır. Zira akıl ve şeriat peygamberlerden hiçbir kötü fiilin sâdır olmayacağını söylemektedir. Kur'ân'ın şu ifadeleri "*Şehirdeki birtakım kadınlar, 'Azizin karısı (hizmetçisi olan) delikanlısından murad almak istemiş*[948] *Azizin karısı ise 'Şimdi gerçek ortaya çıktı. Ondan ben murad almak istedim. Şüphesiz Yûsuf doğru söyleyenlerdendir' dedi*,[949] B*unun üzerine kadın onlara dedi ki, 'İşte bu, beni hakkında kınadığınız kimsedir. Andolsun, ben ondan murad almak istedim. Fakat o, iffetinden dolayı bundan kaçındı.*[950] kadının isteğinin çok kötü olduğunu göstermektedir. Kadının isteğinin zina olduğu hususunda müfessirlerin ve hadis âlimlerinin çoğunluğunun icması

[947] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 455-458.
[948] Yûsuf 12/30.
[949] Yûsuf 12/51.
[950] Yûsuf 12/32.

bulunmaktadır. Oysa Kur'ân'ın *"Biz, ondan köülüğü ve fuhşu uzaklaştırmak için işte böyle yaptık,*[951] *Çünkü o, ihlâsa erdirilmiş kullarımızdandı*,[952] *(Yûsuf), 'Benim böyle yapmam, Azizin; yokluğunda benim kendisine hainlik etmediğimi bilmesi içindi'*,[953] bunun gibi ifadeleri Hz. Yûsuf'un isteğinin zina yapmak olmadığının delilleridir.[954] Böylece Tûsî de Hz. Yûsuf'un isteğinin zina yapmak olmadığı ve onun zina etmeye yeltendiğini ancak ilimden nasibi olmayan cahillerin söyleyebileceğini ifade ederek ilk dönem müfessirlerin bu konudaki yorumlarına aykırı bir tefsir yaparak, itikâdî hassasiyetini önceledeği görülmektedir.

Neticede peygamberlerin küfür ve şirk günahını işlemeyecekleri konusunda bütün kelâm ekolleri müttefik olduğu görülmüştür. Zira insanların düşünce dünyalarında yer alan küfür ve şirki ortadan kaldırıp, onları hidayete yönlendirmekle görevli olan peygamberlerin, bu tür günahları işlemeleri dinen imkânsız olduğu gibi aklen de muhaldir. Bunların dışında peygamberlerin hata ve zelle sayılan fiilleri işlemeleri mümkündür. Zira özellikle Hz. Muhammed'in bu tür yanılmalarına sahâbe şahit olmuştur. Ancak bu durum onlar için herhangi bir sorun oluşturmamıştır. Hayatı peygamberle birlikte yaşayan, din hususunda da Peygamber'le aynı yürüyüşü gerçekleştiren sahâbenin zihin dünyasında ve onların sahip oldukları kültürel kodlarda bu durum bir sorun teşkil etmemekteydi. Kaldı ki Hz. Peygamber zaman zaman hatalı içtihatlarda bulunuyor, Peygamber'in bu hatalı görüşleri Allah tarafından düzeltilerek Kur'ân'da ebedileşiyordu. Sahâbe de Hz. Peygamber'in bu hatalı görüşleri ortaya koyarken art niyetli olmadığını biliyor ve bunun beşerî bir durum olduğunun farkındaydılar. Ancak sonraki dönemlerde kelâm ekolleri arasında peygamberlerin ismeti konusundaki farklı görüş ve düşüncelerin ortaya çıkması sebebi ile Kur'ân âyetleri kendi görüşleri doğrultusunda yorumlanarak ilk dönem müfessirlerin yaptıkları tefsirlerden ayrıştıkları görülmektedir. Nisâ sûresi 106. âyette yer alan *"Sakın hainlerin savunucusu olma"*ifadesi ilk dönem müfessirleri tarafından peygamberin ismet sıfatına aykırı bir durum olarak değerlendirilmezken Râzî âyette nehyin yer alması, nehye muhatap olanın onu yaptığı anlamına gelmediğini, Hz. Peygamber'in bu olay üzerine hüküm vermeyip vahyi beklediğini, ismet anlayışını eleştirenlerin bu âyeti delil olarak kullandıklarını oysa Hz. Peygamber'den herhangi bir günahın (hata) sâdır olmadığını söyleyerek bu durumu Peygamber'e yakıştıramamış, bu sebeple âyeti te'vîl ederek ilk

[951] Yûsuf 12/24.
[952] Yûsuf 12/24.
[953] Yûsuf 12/52
[954] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VI, 122-123.

dönem tefsirlerin aksine bir yorum ortaya koymuştur. Ahzâb sûresi 37.âyette Hz. Peygamber'in Hz. Zeynep ile evlenme isteğini kalbinde gizlediğini ve insanlardan çekindiğinden bunu açıkça ifade etmediğinden söz edilmektedir. İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil, Taberî ve İbn Ebû Zemenîn de âyetin tefsirinde Hz. Peygamber'in bu niyetinin bulunduğunu ifade etmişlerdir. Ancak sonraki dönem müfessirlerinden Mâtürîdî Hz. Peygamber hakkında bu şekilde bir yorum yapmanın imkânsız olduğunu söylerken, Zemahşerî ve Tûsî Peygamber'in bu şekildeki niyetini olağan karşılamış ve bu durumun ismete aykırı bir durum olmadığını savunmuşlardır. Böylece bu âyetin tefsirinde Mâtürîdî ilk dönem tefsirlerinden ayrışırken, Zemahşerî ve Tûsî ilk dönem tefsirleri paralelinde görüş beyan etmiş olmaktadırlar.

Yine Yûsuf sûresindeki "*Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı, Yûsuf da ona istek duyacaktı"* ifadesi, ilk dönem müfessirleri tarafından hem Hz. Yûsuf'un hem de Aziz'in karısının kötü fiile istek duydukları ancak Hz. Yûsuf'un Rabbinin burhanını görmesi sebebi ile bu eyleminden vazgeçtiği şeklinde tefsir edilmiş, bu durum ismet sıfatına aykırı görülmemiştir. Râzî "Böylesi çirkin bir fiili birçok mûcize ile desteklenmiş bir peygambere isnad etmenin doğru olmayacağını" söyleyerek bu konuda itikâdî hassasiyetini dikkate almıştır. Mâtürîdî de Hz. Yûsuf için dile getirilen bu iddiaların yanlışlığını delillerle redetmiş, hatta müfessirlerin bu tür yorumlarının aslının olmadığını savunmuştur. Zemahşerî de bir peygamber için bu şekildeki ifadelerin işleri güçleri Allah'a ve peygamberlerine iftira atmak olan Haşvîlerin ve Cebriyecilerin uydurmaları olduğunu söylerken Şiî müfessir Tûsî de Kur'ân'dan delillerle Hz. Yûsuf'un isteğinin zina yapmak olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Velhasılıkelam Eş'arî müfessir Râzî, Eş'arîyyenin peygamberlerin kasıtlı günah işlemelerinin mümkün olmadığı prensibine, Mâtürîdî ise Mâtürîdîlerin vahiyden sonra peygamberlerin büyük günah işlemelerinin mümkün olmadığı ilkesinin etkisinde kaldıkları görülmüştür. Zemahşerî, Mu'tezile ekolünün peygamberlerin bilerek ve kasıtlı bir şekilde büyük günah işlemelerini mümkün olmadığı, Tûsî ise Şîa'nın peygamberlerin gerek kasten gerekse yanılma ve unutma şeklinde de olsa kesinlikle büyük ve küçük günah işlemelerinin imkânsız olduğu prensiplerine bağlı kalarak yorum yaptıkları ve bu sebeple ilk dönem müfessirlerinden ayrıldıkları görülmüştür.

4.2.4. Beşâirü'n-Nübüvve

"Sevinmek, sevindirmek, müjdelemek" anlamındaki beşr kökünden türeyen ve "sevindirici haber, müjde" anlamına gelen bişârenin çoğulu beşâir ile peygamberlik anlamına gelen nübüvvet kelimesinden oluşan bir terkip olup, "Hz. Muhammed'in peygamberliğinin önceki ilâhî kitaplarda müjdelendiğini haber veren metinler ve bu metinlerin konu edinip inceleyen eserler" için kullanılmaktadır.[955] Buna göre özellikle beşâirü'n-nübüvve "Hz. Muhammed'in peygamberliğini haber veren, onun hak peygamber olduğunu doğrulayıp belgeleyen çeşitli olaylar, mûcizeler ve haberleri" ifade etmektedir.[956] Bunlar için a'lâmü'n-nübüvve, delâilü'n-nübüvve gibi başka tabirlerde kullanılmaktadır.[957]

Hz. Muhammed'in nübüvvetle görevlendirilmesinin ardından vahye inanmayan çeşitli kesimlerin ortaya çıktığı, bunlar arasında yer alan birtakım şairlerin şiirlerinde peygamberlik kurumunu tenkid ettikleri bilinmektedir. İslâmiyet'in Arap yarımadasının dışına çıkarak hızlı bir şekilde yayılmasının akabinde vahyi inkâr eden birtakım felsefî akımlar ortaya çıkmış, bunun neticesinde nübüvvet kurumu aleyhinde birtakım eserler yazılmaya başlanmıştır. Bu durum Müslümanlar için de önemsenecek bir problem halini almaya başlamıştır.[958] Dolayısıyla her din mensubu gibi Müslümanlar da peygamberinin otantikliğini hem din içinden hem de din dışından birtakım delillerle ispat edip destekleme isteği içinde olmuşlardır. Bu sebeple İslâm uleması arasında Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek gayesine matuf olarak birçok eser kâleme alınmıştır.[959]

Dinler tarihi araştırmaları bütün dinlerde bir kurtarıcı inancının mevcut olduğunu göstermektedir. Kur'ân'da Hz. Muhammed ve onun dini hakkında bilgilerin bulunduğuna işaret ettiği "*eskilerin kitapları*"[960] ifadesinin İncil ve Tevrat dışında neye karşılık geldiği tam olarak bilinmese[961] de eski dini metinlerde Hz. Muhammed'in müjdelendiği bir gerçektir. Zira Ehl-i kitaptan bazı kişilerin gelmesi beklenen kurtarıcı inancı ile ilgili

---

[955] Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 50.
[956] Mehmet Aydın, "Beşâirü'n-Nübüvve", *DİA*, İstanbul 19992, V, 549.
[957] Geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Delâilü'n-Nübüvve", *DİA,* İstanbul 1994, IX, 115-117.
[958] Yavuz, "Delâilü'n-Nübüvve", IX, 115.
[959] Nimetullah Akın, "Delâ'ilu'n-Nübüvvenin İşlevselliği Üzerine", *Usûl İslâm Araştırmaları*, sy: 8, Temmuz-Aralık 2007, s. 49. Bu konuya eserinde ilk defa İbn İshâk değinmiş olup, "A'lâmu'n-nübüvve" başlığı altında Hz. Peygamber'in mûcizelerinden saydığı birtakım haberlere yer vermiştir. bkz. İbn İshâk, *Siyeru ibn İshâk*, *el-Musemmâ bi-Kitâbi'l-Mübtede' ve'l-Meb'as ve'l-Meğâzî*, thk. Muhammed Hamîdullâh, Me'hadu'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs li't-Ta'rîb, tsz. s. 257; Yavuz, "Delâilü'n-Nübüvve", IX, 116.
[960] Şuarâ 26/196.
[961] Aydın, "Beşâirü'n-Nübüvve", V, 549.

olarak Hz. Muhammed'in peygamberliği hakkında verdikleri bilgiler de beşâret kapsamında değerlendirilmektedir.[962]

Neticede ahir zaman tasavvuru ve bu dönemde bekelenen kurtarıcı hakkındaki genel bilgiler, beşâret ile ilişkilendirildiğinde İslâm düşüncesindeki hatm-i nübüvvet ile irtibatlandırılabilir. Şöyleki beşâret düşüncesi Hz. Peygamber'in önceki kutsal metinlerde haber verilmesi ve beklenen kişi olması ile ondan sonra herhangi bir peygamber ve kurtarıcı beklentisinin olmaması temeline dayanmaktadır. İslâm kelâmındaki "hatm-i nübüvvet" düşüncesi Hz. Peygamber'in Allah tarafından gönderilen son elçi ve rehber oluşunu ifade etmektedir.[963] Bu durum da Hz. Peygamber'in beşâretini göstermektedir.

Hz. Muhammed'in Tevrat ve İncil'de Müjdelenmesi

Her din müntesibi kendi peygamberinin Allah tarafından gönderilen hak peygamber olduğuna inanmakla birlikte bu iddiasını doğruluğunu semavi kitaplarda arayarak ispat etmeye çalışır. Müslümanlar da semavi kitaplarda Hz. Peygamber'e dair işaretler aramışlardır. Bu sebepten olsa gerek Kur'ân-ı Kerim'de çeşitli âyetlerde[964] bu konu üzerinde durmuş ve bununla ilgili bilgiler vermiştir. Kur'ân-ı Kerim'de yer alan âyetler Müslümanların Tevrat ve İncil'de Hz. Peygamber'in geleceğinin işaretlerini aramalarının temel gerekçesini oluşturmuştur. Bu yüzden Müslümanlar Kitab-ı Mukaddes'teki bu izlerin ardına düşerek konu ile ilgili müjde ve işaretleri bulma çabası sergilemişlerdir. Hatta Kitab-ı Mukaddes'teki bu işaretlerden hareketle peygamber arayışı içerisinde olan birtakım kimselerin varlığını siyer kitaplarında görmek mümkündür.[965]

Rivâyetleri dikkate aldığımızda söz konusu tespit çabasının sahâbe dönemi gibi çok erken dönemde başladığını söylemek mümkündür.[966] 'Abdullâh b. Selâm (ö. 43/663-64), Ka'b el-Ahbâr (ö. 32/ 652-53) ve Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) gibi mühtedilere isnat edilen bilgilerde Hz. Peygamber'in sıfatlarından, isimlerinden ve

---

[962] Ebû Nuaym, *Delâilü'n-Nübüvve*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986, I, 71-94; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, el-Beyhakî, *Delâ'ilu'n-Nübüvveti ve Ma'rifetu Ahvâli Sâhibu'ş-Şerî'ati*, thk. 'Abdu'l-Mu'tî Kal'acî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, II, 534.

[963] Metin Yurdagür, "İslâm Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi", *MÜİFD*, sy: 13-14-15, İstanbul 1997, s. 303-312; Fadıl Ayğan, *Hz. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü'n-Nübüvve,* M. Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2011, s. 20-21.

[964] A'râf 7/157; Saf 61/6.

[965] Örneğin Selmân-ı Fârisî'nin arayış hikâyesi için bkz. İbn İshâk, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk.Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 134-140; Beyhakî, *Delâ'ilu'n-Nübüvve*, II, 82-100.

[966] Akın, "Delâ'ilu'n-Nübüvvenin İşlevselliği Üzerine", s. 52.

peygamber olarak gönderileceğinden bahsedilmektedir.[967] Hatta geç dönemde yaşayıp, sonradan Müslüman olan İbn Rabben et-Taberî'de (ö. 247/861) bu konuda hatırı sayılır çabalar sergileyerek, Hz. İbrahim ve hanımı Hz. Hacer'e verilen müjdelerin Hz. Muhammed'in peygamberliğine nasıl işaret ettiğini ispatlamaya çalışır.[968] Ayrıca bu konuya kitabında yer veren Mâverdî (ö. 450/1058) de Kitab-ı Mukaddes'in farklı kitaplarından örnekler vererek başta Hz. Musa ve Hz. İsa olmak üzere Yahudilere gönderilen birçok peygamberin Hz. Muhammed'in geleceğini müjdelediğini ifade etmektedir.[969]

Kur'ân-ı Kerim'de haber verildiği dikkate alındığında Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'in sıfatlarının yer aldığı görülmektedir. İslâm âlimleri Hz. İsâ'ya vahyedilen İncil'de bu ifadelerin bulunduğu fakat daha sonra tahrif neticesinde bu ifadelerin İncil metinlerinden çıkarıldığını belirtmişlerdir. Bununla birlikte İslâm âlimleri Hz. Muhammmed'i müjdeleyen ifadeleri mevcut İncillerde aramaya çalışmış ve Yuhanna İncil'inde bulunan paraklêtos[970] kelimesinin Kur'ân'da[971] bahsedilen müjdeye işaret ettiğini savunmuşlardır.

Kur'ân-ı Kerim'in çeşitli âyetlerinde Tevrat ve İncil'de Hz. Peygamnber'in geleceğine dair ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Bizde bu âyetleri ilk dönem müfessirler tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koyacağız. Akabinde sonraki müfessirlerin bu âyetlere yaklaşımlarının değişip değişmediğini göstermeye çalışacağız. İlk olarak Bakara sûresi 146. âyete bakalım: "*Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Böyle iken içlerinden birtakımı bile bile gerçeği gizlerler*" Bu âyetteki يَعْرِفُونَه lafzındaki "hu"zamirinin neye karşılık geldiği önem arzetmektedir. İlk dönem müfessirlerden Taberî bu zamirin beytü'l-harama işaret ettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Yahudi ve Hristiyan din adamlarının kendi oğullarını tanıdıkları gibi bildikleri şeyin Kâbe'nin kıble olması meselesidir.[972] Söz konusu bu âyet de kıblenin tahvilini ifade eden âyetler grubu içerisinde yer alması bunun isabetli olduğunu göstermektedir.

---

[967] Beyhakî, *Delâ'il,* I, 373-391. Özellikle Abdullah b. Selâm'a isnat edilen bir rivayette Hz. Peygamber'in Tevrat'taki sıfatları şöyle anlatılmaktadır. "Biz seni bir şahit, müjdeleyici, uyarıcı ve ümmiler için bir koruyucu olarak gönderdik. Sen benim kulum ve elçimsin. Seni mütevekkil olarak adlandırdım. Sen sert ve kaba olmayan, çarşı ve pazarlarda çığırtkanlık yapmayan ve kötülüğe kötülükle karşılık vermeyip affedensin." bkz. Beyhakî, *Delâ'il,* I, 376.

[968] İbn Rabben et-Taberî, *ed-Dînu ve'd-Devletu fî İsbâti Nübüvvet'n-Nebiyyi 'Aleyhisselam*, thk. Âdil Neveyhez, Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut 1973, s. 131-134.

[969] Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, tsz. s. 118-130.

[970] *Yuhanna İncili*, 14/16-26; 15/26; 16/7.

[971] Saf 61/6.

[972] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, III, 187.

Mukatil de söz konusu âyette Yahudi ve Hristiyan din âlimlerinin Kâbe'nin kendi kitaplarında kıble kabul edildiği gerçeğini gizlediklerini ve bu gerçeği inkâr ettiklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla onların oğullarını tanıdıkları gibi bildikleri şeyin Kâbe'nin onların da kıblesi olduğu ve bunun kendi kitaplarında yazılı olduğu gerçeğidir.[973]

Razî bu lafızda geçen zamirin Hz. Peygamber'e raci olduğunu dolayısıyla Yahudi ve Hristiyan din âlimlerinin Hz. Peygamber'in geleceğini kendi çocuklarını tanıdıkları gibi bildiklerini ifade etmektedir. Ancak bu gerçeği gizleyerek inkâr yolunu tercih ettiklerini söylemektedir.[974]

Matürîdî de Yahudi ve Hristiyan din âlimlerinin çeşitli delillerle Hz. Peygamber'in Tevrat ve İncil'in haber verdiği peygamber olduğunu kendi çocuklarını tanıdıkları gibi bildikleri halde bunu halktan gizlediklerini ifade etmektedir.[975]

Zemahşerî de bu zamirin Hz. Peygamber'i gösterdiğini kabul etmektedir. Söz konusu zamirin Kâbe'ye işaret ettiğini söyleyenlerin bulunduğunu da temriz sigası ile ifade etmekte ancak tercihini birinci görüşten yana kullanmaktadır.[976]

Tusî de tefsirinde lafızdaki "hu" zamirinin hem Hz. Peygamber'e hem de Kâbe'nin kıble oluşuna raci olabileceğini ifade ettikten sonra birinci görüşün daha açık olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla Yahudi ve Hristiyanlar müjdesini bekledikleri peygamberin Hz. Muhammed olduğu gerçeğini gizlediklerini savunmaktadır.[977] Görüldüğü gibi Bakara 146. âyet ile ilgili tefsirlerine müracaat ettiğimiz müfessirlerin tamamı bu konuda ilk dönem müfessirlerin yaptığı yorumlardan ayrışmışlar. Bu âyetin Kâbe'nin kıble oluşu ile ilgili olduğu ilk tefsirlerde açıklanmasına rağmen sonraki müfessirler âyeti Hz. Peygamberimizin Tevrat ve İncil'de müjdelenmesi ile ilişkilendirmişlerdir.

Hz. Peygamber'in Tevrat ve İncil'de müjdelendiği ile ilgili olduğu ifade edilen âyetleden birisi de " *Kendilerine kitap verdiklerimiz, onu (Peygamberi) kendi öz oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar"* âyetidir.[978] İlk dönem müfessirlerinden Taberî ve Mukâtil Yahudi ve Hristiyanların Hz. Peygamber'in sıfatlarını kutsal kitaplarında okuduklarından onun son peygamber olduğunu çocuklarını tanıdıkları gibi bildiklerini ifade etmektedirler. Hatta Abdullah b. Selâm (ö. 43/663-64) ın "Ben Hz. Muhammed'i

[973] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 148.
[974] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IV, 142-143.
[975] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 590.
[976] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 345.
[977] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 21-22.
[978] En'âm 6/20.

kendi oğlumdan daha iyi tanımaktayım. Zira eşimin ben evde olmadığım zamanlarda bana ihanet edip etmediğini bilmiyorum" dedikten sonra Hz. Peygamber'in sıfatlarını söylediği rivayet edilmektedir.[979]

Bu âyet Hz. Peygamber'in sıfatlarının ve ahir zamanda ortaya çıkıp insanları hak dine çağıracağı Tevrat ve İncil'de açık bir şekilde ifade edildiğini ortaya koymaktadır. Ancak Yahudi ve Hristiyan bilginlerinin bu bilgileri kutsal kitaplarında olmasına rağmen Araplardan gizledikleri ifade edilmektedir.[980] Râzî, Mâtürîdî, Zemahşerî ve Tûsî En'âm sûresi 20.âyeti ilk dönem müfessirlerin yaptıkları yorumlara uygun olarak tefsir ettikleri görülmektedir.

Bu konuda delil olarak kabul edilen bir diğer âyet ise "*Onlar, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları Resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir*"[981] âyetidir. Bu âyet de Hz. Peygamber'in sıfatlarının Tevrat ve İncil'de yer aldığı ve Yahudi ve Hristiyan din bilginlerinin bundan haberdar oldukları ifade edilmektedir.[982] Dolayısıyla bu âyet de Hz. Peygamber'in Tevrat ve İncil'de müjdelendiğinin delili sayılmaktadır.

Hz. Muhammed'in ahir zaman peygamberi olduğu Tevrat ve İncil'de yazılı bulunmaktadır. Şayet durum âyette ifade edildiği gibi olmasaydı Yahudi ve Hristiyanlar Kur'ân'ın bu ifadelerine nefretle karşı çıkarlardı. Oysa durumun bu şekilde olmadığı görülmektedir. Bu yüzden Hz. Peygamber'in sıfatlarının Tevrat ve İncil'de zikredildiği aşikâr olduğuna göre bu durum Hz. Peygamber'in gerçek peygamber olduğunun en büyük delillerinden birisi olduğunu söylemek mümkündür. Zira Yahudi ve Hristiyanlardan hiçbir kimse Tevrat ve İncil'i Hz. Peygamber'e getirerek "Senin iddia ettiğin gibi biz Tevrat ve İncil'de senin sıfatlarını bulamıyoruz, bu konuda sen yalan söylüyorsun" dememişlerdir.[983] Söz konusu bu âyet de ilk dönem müfessirlerin yorumlarına uygun bir şekilde anlaşılmış ve tefsir edilmiştir.

Yine Saf sûresinde yer alan "*Hani, Meryem oğlu İsa, "Ey İsrailoğulları! Şüphesiz ben, Allah'ın size, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek, Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici (olarak gönderdiği)*

---

[979] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 554; Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, IX, 186-187.
[980] bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XII, 189; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, IV, 42-43; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 331; Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IV, 95.
[981] A'râf 7/157.
[982] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân,* II, 67; Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, X, 488-489.
[983] bkz. Râzî*, Mefâtîhu'l-Ğayb*, XV, 26; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, V, 54-59; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 517; Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IV, 559-560.

peygamberiyim" d*emişti* "[984] âyeti Hz. Peygamber'in Hz. İsâ tarafından müjdelendiğine delildir. Süryânice Faraklit olarak ifade edilen peygamberin Hz. Muhammed olduğu ifade edilmektedir.[985] Dolayısıyla İncillerde yer alan Faraklit ismi Hz.Muhammed'e işaret etmektedir. Yuhanna İncil'inde birçok yerde yer alan Faraklit ifadesi Hz. Peygamber'e işaret ettiği ve Hz. İsâ tarafından müjdelendiği ifade edilmektedir.[986] Söz konusu bu âyet de bu durumu açıkça beyân etmektedir. Bu âyette ilk dönem müfessirlerin yorumlarına uygun bir şekilde yorumlanmış, Hz. Peygamber'in Tevrat ve İncil metinlerinde müjdelendiği belirtilmiştir.

Neticede Kur'ân-ı Kerim'de yer alan âyetler Müslümanların Tevrat ve İncil'de Hz. Peygamber'in geleceğinin işaretlerini aramalarının temel gerekçesini oluşturmuştur. Bu yüzden Müslümanlar Kitab-ı Mukaddes'teki bu izlerin ardına düşerek konu ile ilgili müjde ve işaretleri bulmaya çalışmışlardır. Kur'ân-ı Kerim'de konu ile ilgili âyetler dikkate alındığında Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'in sıfatlarının yer aldığı görülmektedir. İslâm âlimleri Hz. İsâ'ya vahyedilen İncil'de bu ifadelerin bulunduğu fakat daha sonra tahrif neticesinde bu ifadelerin İncil metinlerinden çıkarıldığını belirtmişlerdir.

Konu ile ilgili âyetler müfessirler tarafından ele alınmış. Bakara sûresi 146. âyette yer alan "hu"zamirinin ilk dönem tefsirlerde Kâbe'ye işaret edildiği belirtilmesine rağmen, bu zamir Râzî, Mâtürîdî, Zemahşerî ve Tûsî tarafından Hz. Peygamber'e hamledilerek ilk dönem müfessirlerin yorumlarından farklı bir yorum benimsedikleri görülmüştür. Konu ile ilgili diğer âyetlerde ise ilk dönem müfessirlere uygun yorumlar yaptıkları görülmüştür.

4.2.5. Mûcize

Mûcize kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de yer almamakla birlikte kelâmın bir ilim haline gelmesi ile İslâm literatürüne girmiş ve peygamberlerin hak peygamber olduklarını ispat anlamında gösterdikleri olağanüstü fiillller anlamında kullanılmıştır.

Yüce Allah ilk insandan itibaren insanı rehbersiz ve öndersiz bırakmamıştır. Bu sebeple semâvî dinlerin temelini nübüvvet kurumunun oluşturduğu söylenebilir. Zira ilâhî emir ve yasakların insanlığa iletilmesinde nübüvvetten başka bir yöntemin olmadığı görünmektedir. Kaldı ki insanlık tarihi peygamberler zümresi olarak bilinen

[984] Saf 61/6.
[985] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, IV, 316; Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XXII, 613.
[986] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIX, 314; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, IX, 631; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 105; Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 593.

seçkin bir topluluğun varlığına şahitlik etmektedir. Tarihin değişik zaman ve mekânlarında, Allah'ın elçisi olduğunu beyan eden ve Allah tarafından seçildiklerini ifade ederek O'nun adına kurallar koydukları, semâvî dinlerin ittifakla ortaya koydukları hususlar arasında yer almaktadır. Bu durumda en önemli sorun Allah elçisi olduğunu iddia ederek O'ndan vahiy aldığını beyan eden bu kimsenin doğru söylediğinin nasıl bilineceğini hususudur. Zira nübüvvet, diğer insanların da deneyebilecekleri bir olgu olmadığından ispat edilmesi için birtakım aklî veya hissî delillere ihtiyaç duymaktadır. Bu durumda gerçek peygamber ile bu konuda yalan söyleyen kişiyi birbirinden ayırmada işe yarayan önemli bir kriter gerekmektedir. O halde burada iki ihtimalden bahsedilebilir. Ya peygamberlik iddiasında bulunan kişi, diğer insanlarda bulunması mümkün olmayan farklı birtakım şeylerle desteklenmiş olmalıdır. Ya da diğer insanlar tarafından ortaya konulamayan bir mesaj getirmesi gerekmektedir. Başka bir ifadeyle peygamberin ya şahsının ya da mesajının insan takatini aşan bir yönü olmalı ki bu kişinin gerçek peygamber olduğu diğer insanlar tarafından bilinebilsin. İşte Yüce Allah'ın elçilerine verdiği bu mûcize sayesinde peygamberler, doğru söylediklerini ispat etmeye çalışmaktadırlar.[987]

Kelâm âlimleri peygamberlik iddia eden kişinin, doğruluğuna delil olmak üzere, tehaddî ile insan takatini aşan ve tabiat kanunlarına aykırı olarak meydana gelen bir olayı delil olarak sunmasına mûcize demektedirler.[988] Kelâmcıların yaptıkları bu tanımda iki temel nokta bulunmaktadır. Birincisi, mûcizelerin sadece peygamberlere has ilâhî fiiller olması, bu sebeple peygamberlerin dışındaki insanlardan zuhur eden kerâmet, istidrac, sihir gibi hallere mûcize denilemeyeceği[989] ikincisi ise, mûcizenin tehaddîden[990] sonra ortaya çıkmasıdır. Kelâmcıların çoğunluğuna göre olağanüstü şeylerin mûcize olarak değerlendirilmesi için peygamberlik iddiası ve meydan

---

[987] Halil İbrahim Bulut, "Mûcizenin İmkân ve Delâleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar", *Sakarya Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 4/2001, s. 173-174.

[988] Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *el-Beyân 'ani'l-Fark Beyne'l-Mu'cizât ve'l-Kerâmât ve'l-Hiyel ve'l-Kehâne ve's-Sihr ve'n-Nârincât*, nşr. Richard J. Mccarthy, el-Mektebetü'ş-Şarkiyye, Beyrut 1958, II, 14-19; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XV, 199; Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal),* çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1978, s. 207.

[989] Mûcizenin diğer olağan üstü olaylardan farkları için bkz. Halil İbrahim Bulut, "Harikulade Olması Açısından Kerâmet ve Mûcize ile İlişkisi" *Sakarya Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2001, s. 329-350.

[990] Tehaddî kelimesi, yarışmak, rekâbet etmek, direnmek, karşı çıkmak ve meydan okumak gibi manaları ifade etmektedir. bkz. *Mu'cemu'l-Vasît*, s. 162. Kelâm literatüründe tehaddî, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin doğruluğuna delil olmak üzere, benzerini hiç kimsenin meydana getiremeyeceği bir fiille kendisine inanmayanlara karşı meydan okuması anlamını taşımaktadır. bkz. Bâkıllânî, *el-Beyân*, s. 46; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 193-194; Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn*, II, 1575.

okumanın birlikte bulunması gerekmektedir.[991] Ayrıca tehaddî bulunmaksızın bir peygamberin ara sıra olağanüstü durumlar sergilemesi terim anlamıyla onlar tarafından mûcize olarak adlandırılmamaktadır.[992]

İslâm kelâm ekolleri (Maturidilik, Eş'arilik, Mu'tezile ve Şîa-İmâmiyye) hissi mûcizelerim mümkün olduğunu ve peygamberlik iddiasında bulunan kişinin bu iddiasının kanıtı olduğunu kabul etmişlerdir.

Bu kısa girişten sonra mûcizenin tanımına geçebiliriz. Mûcize, "عجز" veya "إعجاز"[993] kökünden ism-i fâil olup, güç ve kudretin zıddı anlamına muhtevidir.[994] Bir şeye güç yetirememek, aciz bırakmak, öne geçmek, engel olmak, kararsızlık, bir şeyin sonu ve arkası, güçsüzlük, takatsizlik gibi anlamlara gelen[995] mûcize kelimesi ism-i fâil haliyle Kur'ân'da yer almamaktadır. Bununla birlikte acz kökünden türetilmiş kelimeler bazı âyetlerde yer almaktadır.[996] O halde mûcize, insanların yapmaya güç yetiremedikleri olağanüstü olay anlamına gelmektedir.[997] Mûcize kelimesi Kur'ân-ı Kerimde tam olarak bu anlamda kullanılmaktadır. "*Uyarıldığınız kıyamet ve hesap günü mutlaka gelip çatacak ve siz buna asla engel olamayacaksınız*."[998]

Mûcize terimi ile ifade edilen olağanüstü olaylar Kur'ân-ı Kerim'de delil ve hüccet anlamına gelen âyet (çoğulu: âyât) kelimesi ile ifade edilmektedir.[999] Bununla birlikte Kur'ân'da beyyine,[1000] burhân,[1001] sultân,[1002] hak [1003] ve furkân[1004] gibi kavramlar da mûcize anlamında kullanılmaktadır.[1005] Dolayısıyla mûcize bir yandan "muhatabı aciz bırakan ve risaletlerini ispat etmek için Allah tarafından peygamberlere verilen olağanüstü fiiller" şeklinde vasıflanırken, diğer yandan da inkârda ısrar eden

---

[991] İbrahim b. Muhammed el-Bâcûrî , *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, Dâru's-Selâm, Kahire 2002, s. 220; İbn Fûrek, *Mücerredü Makalâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, ,s. 177.
[992] Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, nşr.Salih Musa Şeref, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1998, V, 12.
[993] Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, s. 322; Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn*, II, 1575; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 170.
[994] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 369; Bâkıllânî, *el-Beyân*, s. 8; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 11.
[995] İbn Manzûr*, Lisânü'l-Arab*, V, 369-372; Cevherî *, es-Sıhâh*, s. 883-884; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XV, 199-200; Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, çev. Muatafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, III, 2497-2498.
[996] Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l- Müfehres li Elfâzi'l- Kur'âni'l-Kerîm*," acz" md., s. 446.
[997] İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, II, 419.
[998] En'âm 6/134. Bu anlama gelen âyetler için bkz. Fâtır, 35/44; Cin, 72/12; Ahkâf 46/32; Hûd, 11/20; Nûr, 24/57; Ankebût, 29/22; Şûrâ, 42/31; Hac, 22/51; Sebe', 34/5; Sâd, 38/38; Tevbe, 9/2; Yûnus. 10/53.
[999] bkz. Bakara, 2/118; En'âm, 6/35, 37, 124; A'raf, 7/73, 105-106.
[1000] Nisâ, 4/153; Mâide, 5/110, 112-114.
[1001] Kasas. 28/32.
[1002] Nisâ, 4/153; Hûd, 11/96.
[1003] Yûnus. 10/76.
[1004] Bakara, 2/53.
[1005] Zübeyir Bulut, "Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mûcizeler", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2015, cilt: 3 yıl: 3 sy: 5, s. 5.

geçmiş kavimlerin helak edilmelerine sebep olan tufan, deprem, şiddetli kasırga ya da suda boğulma gibi doğa olayları da bu terimle ifade edilmektedir.[1006]

Ancak İslâm kelâmcılarının mûcize tanımları farklılık göstermektedir. Örneğin Mâtürîdî (ö. 333/944) mûcizeyi, "peygamberin elinde meydana gelen, ihtisas sahibi kimselerin bile gücünü aşan ve öğrenim yolu ile de olsa benzerini meydana getirme imkânı olmayan olay"[1007] şeklinde tanımlamaktadır. Bâkıllânî (ö. 403/1013) ise mûcizeyi "sadece Allah'ın gücü dâhilinde olup, mahlûkatından melek, insan ve cinlerden hiç kimsenin gücünün yetmediği fiil"[1008] şeklinde tanımlamaktadır. Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) mûcizeyi, "gerçek anlamda Allah tarafından yaratılan, insanların cins ve sıfat bakımından benzerini yapmaktan aciz oldukları, nübüvvet iddiasında bulunan zâta özel olan ve onu tasdik eden olağanüstü olay"[1009] diye tanımlamaktadır. Nesefî (ö. 508/114) ise mûcizenin tehaddî ile meydana gelen olağanüstü bir olay olması yanında dünya hayatında meydana gelmiş olmasına[1010] dikkat çekerken Fahreddin Râzî (ö. 606/1209) ise tehaddî ile ortaya konulan olağanüstü bir fiil olmakla birlikte bazen alışılmış bir şekilde bazen de alışılmışın dışında meydana gelebileceğini ifade etmektedir.[1011] O halde mûcizeyi, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin, sözlerinin doğruluğuna delil olmak üzere, peygamberliğini ilan ettiği sırada, beşer gücünün üstünde tabiat kanunlarına aykırı olarak meydana getirdiği olaylar,[1012] şeklinde tanımlamak mümkündür. Bütün bu tanımlar, mûcizelerin Allah'ın güç ve kudreti sayesinde peygamberlerin nübüvvetlerinin delili olarak sadece onlar tarafından gerçekleştirilebilen olağanüstü mahiyetteki olaylar olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır.

Kur'ân'da mûcize kelimesi kullanılmamakta, bunun yerine âyet ve daha az sıklıkla da beyyine, hüccet, burhân gibi farklı kelimeler kullanılmaktadır. Mûcize kavramı İslâm literatürüne muhtemelen hicrî 3.asrın sonları ile 4. asrın başlarında girip[1013] sadece ilâhî kudret dâhilinde bulunan bir fiil olarak meydan okuma (tehaddî) ve nübüvvet iddiasıyla birlikte peygamberler tarafından tabiat kanunlarına muhalif bir

---

[1006] Halil İbrahim Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler*, Marmara Ünv. Sosyal Bilimler Ens. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2001, s. 71-72; Bulut, "Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mûcizeler", s. 5-6.
[1007] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 189; Bulut, Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler, s. 17.
[1008] Bâkıllânî, *el-Beyân,* s. 8.
[1009] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 199.
[1010] Nesefî, *et-Temhîd li'l-Kavâidi't-Tevhîd*, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Turâs. 2006, s. 74.
[1011] Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 207.
[1012] Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler*, s. 17.
[1013] Halil İbrahim Bulut, "Mûcize", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 350; Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği,* DİB Yayınları, Ankara 2011, s. 83.

şekilde izhar edilen harikuladelik şeklinde tanımlanmıştır.[1014] Bununla birlikte farklı şekillerde tasnif edilen mûcize kavramı, genellikle hissî-kevnî ve aklî olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmiş olup, bu çerçevede tabiat kanunlarına aykırı bir şekilde vuku bulan ve aynı zamanda duyularla da algılanabilen mûcizeler hissî-kevnî olarak adlandırılmıştır.[1015]

Yüce Allah'ın mutlak güç ve kudret sahibi olduğu dikkate alındığında mûcizenin imkânını kabul etmek gerekir. Zira kudretinin sınırı olmayan Allah için imkânsız olan hiçbir şey söz konusu olamaz.

İslâm kelâmcıları bir fiilin mûcize olarak kabul edilmesi için bu fiilde birtakım özelliklerin bulunması gerektiğini ifade etmişlerdir. Özellikle mûcizenin yapısında 1- Tehaddî-meydan okuma 2- Allah'ın hükmü ve fiili olması şeklinde[1016] iki temel özelliğin bulunmasını gerektiğini belirtmişlerdir. Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) mûcizede bulunması gereken şartları şu şekilde sıralamaktadır:

1- Mûcize Allah'ın bir fiili olmalı.

2- Harikulâde özelliği olmalı.

3- Meydana geliş şekliyle ona muhalefet edilmemeli.

4- Nebi veya Resûl olduğunu ilan eden kişi tarafından ortaya konulmalı.

5- Peygamberin iddiasına uygun olmalı. Yani iddia ettiği mûcizeyi gerçekleştirmeli.

6- Peygamberin dediğinin tersine onun yalancı olduğunu belirtmemeli.

7- Mûcize, iddiasından önce meydana gelmemeli, iddiasıyla birlikte meydana gelmelidir.[1017]

Bir fiilin mûcize olarak kabul edilebilmesi için yukarıda sayılan şartların bulunması gerektiği ifade edilmekle birlikte olağanüstü görülen her olayın mûcize kategorisinde değerlendirildiği de bir vakıadır. Oysa kelâmcılar da peygamberin elinde gerçekleşen her olağanüstü fiilin zımnî de olsa meydan okuma içerdiği, bu sebeple bu kabil fiillerin her zaman mûcize olarak kabul edilmeleri gerektiği şeklinde kimi âlimler tarafından ileri sürülen görüşü kabule şayan bir görüş olarak kabul etmemişlerdir. Bu tür tehaddî içermeyen olağanüstü olaylar, kişinin peygamberlik iddiasındaki doğruluğuna

---

[1014] Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 14.
[1015] Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler*, s. 30-33; Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 14.
[1016] İhsan Arslan, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hz. Peygamber ve Mûcize", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* cilt: 10 sy: 50, Haziran 2017, s. 883.
[1017] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, VIII, 246-249; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 234; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 11.

delil sayılan mûcize değil, belki onu destekleyen bir karine olarak görülmesinin uygun olacağı belirtilmiştir.[1018]

Kur'ân 'da anlatılan ve peygamberlere verilen mûcizelerin bazıları risaleti ispat amacına matuf olup fiziki yasalarla açıklanamayan tabiatüstü olaylardır. Hz. Musâ ve Hz. İsâ'ya verilen mûcizelerin bazıları bunlara örnek olarak verilebilir. Âsânın yılana dönüşmesi, gökten sofra indirilmesi, âsâyı kayaya vurup kayadan pınar çıkarılması veya ölülerin diriltilmesi gibi olaylar fiziki kanunlarla izah edilemeyen olağanüstü hadiselerdir.[1019] İslâm düşüncesinde bu anlamda Hz. Peygamber'e birçok mûcize izafe edilmektedir. Örneğin Kamer sûresi 1. âyette yer alan "*Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı*." ifadesi Hz. Peygamber'in gösterdiği şakku'l-kamer mûcizesine işaret ettiği kabul edilmektedir. İlk dönem müfessirleri Hz. Peygamber'in ayı ikiye yardığı, müşriklerin de bu mûcizeyi görmelerine rağmen yine de Hz. Peygamberin gerçek peygamber olduğunu kabul etmediklerini aktarmaktadırlar.[1020]

Zemahşerî ayın yarılması hadisesinin Hz. Peygamber'in en parlak mûcizesi olduğunu[1021] ifade ederken Râzî, müfessirlerin ekserisinin ayın Hz. Peygamber tarafından yarıldığı görüşünü benimsediklerini söylemektedir.[1022] Mâtürîdî ise te'vîl ehlinin geneli bunun Hz. Peygamber'in bir mûcizesi olduğunu, Hz. Peygamber döneminde meydana geldiğini ve bir grup sahâbe tarafından da rivâyet edildiğini savunmaktadır.[1023] Tûsî ise ayın yarılması olayının sahâbe tarafından nakledildiğini, Müslümanların bu konuda icma ettiklerini belirtmektedir.[1024] Böylece Zemahşerî, Râzî, Mâtürîdî ve Tûsî'nin bu âyeti ilk dönem müfessirlerinin anladıkları gibi tefsir ettikleri görülmektedir. Bununla birlikte modern dönemde Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında bir mûcizenin olmadığı da savunulmaktadır.[1025]

Neticede İslâm kelâmcıları mûcizeyi, peygamberlik iddia eden bir zâtın elinde inkârcılara meydan okuduğu sırada, kendisini doğrular mahiyette, başkalarının, benzerini yapamadıkları olağanüstü bir şeyin ortaya çıkması[1026] şeklinde tanımlamışlar.

[1018] Adil Bebek, "Kelâm Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed' e Nispet Edilen Hissi Mûcizelerin Değerlendirilmesi", *MÜİF Dergisi*, 2000, s. 122-123.
[1019] Balcı, *Hz. Peygamber ve Mûcize*, s. 31-32.
[1020] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XXII, 103-112; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, IV, 177; İbn Ebû Zemenîn*, Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*, IV, 315.
[1021] Zemahşerî*, el-Keşşâf*, IV, 430.
[1022] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIX, 288.
[1023] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, IX, 441.
[1024] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 442-443.
[1025] bkz. Balcı, *Hz. Peygamber ve Mûcize*, s. 26-27; Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 16-17; Bikbulat, "İnşikâk-ı Kamer Meselesi", Haz. Bünyamin Erul, *İslâmiyât*, 7(2004) sy: 3. s. 187-188.
[1026] Bebek, "Kelâm Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed' e Nispet Edilen Hissi Mûcizelerin Değerlendirilmesi", s. 122.

Bu anlamda bütün peygamberlerin kendilerinin Allah'ın elçisi olduğunu ispat sadedinde çeşitli kevnî ve hissî mûcizeler göstermişlerdir. Bu durum kelâm ekolleri tarafından da kabul edilmektedir. İlk dönemden itibaren Hz. Peygamber'in şakku'l-kamer mûcizesi tefsir kitaplarında yer almıştır. Ancak modern dönemde bazı Müslümanlar kâinatta hâkim olan düzenin bir yasasının olduğu ve bu yasayı bozmaya yer olmadığı gerekçesi ile Peygamberlere hissî mûcizeler verilmediğini savunmaktadırlar. Belli ki bu kişilerin kabul ettikleri tanrı tasavvuru ve O'nun kâinatla kurduğu ilişki hakkındaki kelâmî anlayışları bunu engellemektedir.

4.2.6. Hz. Muhammed'in (sav) Diğer Peygamberlerden Üstünlüğü

Allah Teâlâ'nın tarihin çeşitli devirlerinde, farklı coğrafyalarda yaşayan muhtelif kavimlere pek çok peygamber gönderdiği bir hakikattir. Kur'ân-ı Kerim'den anlaşıldığı kadarıyla bu peygamberlerin çoğunun İsrailoğullarından olduğu bilinmektedir. Ancak İsrailoğulları kendi soylarından olmasına rağmen Hz. İsa (as)'yı peygamber olarak kabul etmemekte, Hristiyanlar da Hz. Muhammed (sav)'in peygamberliğini reddetmektedirler. Müslümanlar ise Allah'ın insanlığa gönderdiği bütün peygamberlere iman etmekte ve bunu da bir iman esası olarak kabul etmekteler. Bu durum peygamberler arasında ilk dönemden itibaren ayırım yapıldığını göstermektedir. Bu durumun tabii bir neticesi olarak peygamberler arasında üstünlük tartışmasının da yapıldığı görülmektedir. Hatta Hz. Peygamber zamanında, Medine'de bir Yahudi'nin bir Müslümanla "Hz. Musa ve Hz. Muhammed'in birbirlerine üstünlüğü" konusunda tartıştıkları rivâyet edilmektedir.[1027]

Bu tarihi bilgiden sonra "üstünlük/الفضل" kelimesinin ne anlama geldiğini sözlükler yardımıyla belirledikten sonra bu kelimenin âyetlerde nasıl ve ne anlamda kullanıldığını ortaya koymaya çalışacak ve sonra da peygamberlerin birbirinden üstünlüğünün nasıl anlaşıldığını açıklamaya çalışacağız.

Türkçeye "fazlalık, üstünlük, lütuf" şeklinde aktarılan kelime hakkında Arapça sözlüklerde şu anlamlarda kullanıldığı görülmektedir: "الفضل" kelimesi, fazlalık, artma, eksikliğin zıddı, bir şeyin arta kalanı, fazlası anlamına gelmektedir.[1028] Bu kelimenin sülasisi olan " فضل- يفضل فضلا" ise galip geldi, üstün oldu, geçti gibi anlamlarda

[1027] Buhâri, "Husûmât", 1; Müslim, "Fedâil", 160; Orhan Aktepe, "Peygamberler Arasında Üstünlük Meselesi", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyet Dergisi*, cilt: 5 sy: 13, 2017, s. 12.

[1028] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 524-527; Mecdiddîn Muhammed b. Yakup Firuzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît,* Müessetü'r-Risâle, Beyrut 2005, s. 1043; İbn Fâris. *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, IV, 508; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tezîbü'l-Lüğa*, XII, 29-31.

kullanılmaktadır.[1029] Aynı kökün "تفعيل " kalıbındaki kelime olan "فضّل يفضّل تفضيلا " ise tercih etmek, üstün tutmak, öncelik vermek anlamlarında kullanılmaktadır.[1030]

Birçok mütekellim "Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin İspatı" konusunu ele alırken onun birçok mûcizesinden ve üstün niteliklerinden bahsetmektedirler. Konuyu bu şekilde işlerken aslında onlar zımnen Hz. Muhammed (sav)'in diğer peygamberlerden daha üstün olduğunu kanaatini taşıdıklarını da ifade etmiş olmaktadırlar.[1031] Bağdâdî (ö. 429/1037) bu konuda şöyle demektedir: "Yüce Allah, peygamberlerden kimini kiminden derecelerle üstün kıldığını haber vermiştir. Allah'ın tüm insanlığa gönderdiği peygamberi, belli bir gruba gönderdiğinden daha üstündür. Kendisi ile vasıtasız olarak konuştuğu peygamber, bir aracı ile konuştuğu peygamberden üstündür. Kimine ilk peygamber olma, kimine de son peygamber olma özelliğini bahşetmiştir. Bütün peygamberlere verilen lütuflar, daha fazlasıyla bizim peygamberimize de verilmiştir."[1032]

Teftâzânî (ö. 792/1390) ise bu konuda şöyle demektedir: Naslar, Hz. Peygamber'in yalnız Araplara değil, bütün insanlara hatta cinlere gönderilmiş olduğunu, peygamberlerin hatemi olup ondan sonra peygamber gelmeyeceğini, getirdiği şeriatın yürürlükten kaldırılmayacağını ifade etmektedir. Ayrıca Teftâzânî, onun, peygamberlerin en üstünü, ümmetinin de en hayırlı ümmet olduğunu anlattıktan sonra bu konuda icma oluştuğunu savunmaktadır. Ancak Hz. Peygamber'den sonra kimin daha üstün olduğu konusunda ihtilaf olduğunu da sözlerine eklemektedir.[1033]

Son dönem İslâm âlimlerinden Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) peygamberler arası üstünlük konusunda şu beyanlarda bulunmaktadır: "Peygamberler arasında nübüvvet ve risalet yönünden bir fark yoktur. Bu noktada hiçbiri diğerinden ayrılamaz. Ama diğer nitelikleri ve hasletleri bakımından mertebeleri farklı olduğu için aralarında fark mevcuttur. Nitekim Yüce Allah'ın "*O peygamberlerin bir kısmını bir kısmından üstün kıldık*"[1034] âyet-i kerimesi de buna delildir. Hangi açıdan üstün olunduğu ayrıntısıyla bilinemese de Resûl-i Ekrem Efendimizin bütün yaratılmışlardan üstün ve şerefli olduğu icmâ ile sabittir. Çünkü yüce varlığı âlemlere rahmettir. Mübarek zâtı, peygamberlerin sonuncusudur ve tüm insanlığa gönderilmiştir. Kitabı, şeriatı, ümmeti

[1029] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 525; Firuzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1043.
[1030] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 524; Firuzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1043
[1031] Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçı, İrşad Dağıtım, İstanbul 2001, s. 262-263; Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, II, 703-741; Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 207-216; Aktepe, "Peygamberler Arasında Üstünlük Meselesi", s. 19-20.
[1032] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 186-187.
[1033] Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 45.
[1034] Bakara 2/253.

bütün kitaplardan, şeriatlardan ve ümmetlerden üstündür. Sahip olduğu nitelikler ve başarılar her türlü tasavvurun üstündedir. Bundan dolayı Resûlullah'ın bütün yaratılanlardan üstün olduğunda tereddüt yoktur."[1035]

Hadis kaynaklarında peygamberler arasında üstünlük meselesinin Medine Dönemi'nde şehrin pazarında bir Müslümanla bir Yahudi arasında meydana geldiğini görmekteyiz. Ticaret malının satışı sırasında yaptığı yeminde Hz. Musa'nın bütün insanlardan üstün olduğunu ifade etmesi ve orada bulunan Müslüman bir şahsın bu duruma karşı çıkması nedeniyle olay Hz. Muhammed'e aksetmiştir. Hz. Muhammed'in bu olaydan duyduğu rahatsızlık yüzüne yansımıştır. "Allah'ın peygamberleri arasında fazilet farkı gözetmeyiz. Ben: Muhakkak ki bir kimse, Yunus b. Metta (as) 'dan daha faziletlidir sözünü söylemem"[1036] buyurmuştur. Bunun gibi başka hadiste Hz. Muhammed: "Benim Hz. Musa'dan daha hayırlı olduğumu söylemeyiniz"[1037] buyurmaktadır. Hatta benzer bir başka hadiste: "Peygamberler arasında kimin kimden daha hayırlı olduğunu ileri sürmeyiniz."[1038] buyurmaktadır. Bu hadislerden de anlaşıldığı gibi Hz. Muhammed'in, peygamberler arasında üstünlük tartışmasının hayırlı bir neticeye varmayacağından dolayı yasakladığını görmekteyiz. Nitekim Buhârî şarihi Aynî (ö. 855/1451) yukarda alıntıladığımız peygamberimizin hadisinin "Benim daha hayırlı/faziletli olduğumu söylemeyiniz" kısmını şu şekilde şerh etmektedir: "Bu hadis peygamberler arasında üstünlük iddiasını yasaklamaktadır. Zira bu durum bazı peygamberlerde eksiklik olduğu fikrine kapılmaya kadar götürür ki, böyle düşünmekte küfürdür. Ayrıca peygamberler arasında üstünlük yarışına girmek neticede husumete neden olabilir. Nitekim böyle bir tartışma neticesinde bir Müslüman bir Yahudi'yi tokatlamıştır."[1039] Dolayısıyla peygamberler arasında elbetteki farlılıklar olabilir ancak burada Hz. Peygamber'in yasakladığı mesele, bunun niza ve çatışmaya neden olacak şekilde tartışılmasıdır.

Bu açıklamalardan sonra Kur'ân-ı Kerim'de yer alan bu konu ile ilgili âyetlerin İslâm âlimleri tarafından nasıl anlaşıldığı ve açıklandığı meselesine geçebiliriz. Kur'ân-ı Kerim'de peygamberler arasında üstünlüğün bulunduğunu ihsas eden âyetler[1040] olduğu

---

[1035] Bilmen, *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri*, s. 246.
[1036] Buhârî,"Husumat" 1; Müslim,"Fedâil" 159; Ebû Dâvud,"Sünne"14.
[1037] Buhârî,"Enbiya" 31; Müslim,"Fedâil" 160; Ebû Dâvud,"Sünne" 14.
[1038] Buhârî,"Husumet" 1; Müslim,"Fedâil" 163.
[1039] Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Kari Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, tsz. XII, 250-251.
[1040] Bakara 2/253; İsrâ 17/55.

gibi onlar arasında herhangi bir ayırım yapmanın doğru olmayacağını[1041] ifade eden âyetler de bulunmaktadır.

İlk olarak Bakara sûresi 253. âyeti ele alalım. Âyetin meali şu şekildedir: *"İşte peygamberler! Biz, onların bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. İçlerinden, Allah'ın konuştukları vardır. Bir kısmının da derecelerini yükseltmiştir. Meryem oğlu İsa'ya ise açık deliller verdik ve onu Ruhu'l-Kudüs (Cebrail) ile destekledik"*

İlk dönem müfessirlerden Taberî, "تلك الرسل" ifadesinin bu sûrede ismi geçen peygamberleri kapsadığını söylemektedir. Yüce Allah'ın bu peygamberlerden bazısı ile konuştuğunu, bazısını da çeşitli derecelerle kendi katında yükselttiğini ifade ettikten sonra Hz. Peygamber'in üstün yönünün bütün insanlığa gönderilmesi ile olduğunu söylemektedir.[1042] Görüldüğü gibi Taberî peygamberlerin birbirlerinden farklı yönlerinin bulunduğunu, Hz. Peygamber'in bütün insanlığa gönderilmesi onun diğer peygamberlerden farklı yönü olduğunu vurgulamıştır.

Mukâtil ise, Allah'ın Hz. Musa ile konuştuğunu, Hz. İbrahim'i kendisine dost edindiğini ifade ettikten sonra, Hz. Davud, Hz. Süleyman ve Hz. İsa'ya verilen mûcizeleri saymakta ve işte üstünlükler bunlardır diyerek sözlerini bitirmektedir.[1043] Mukâtil de Peygamberlerin birbirlerinden farklı yönlerini belirterek bunların üstünlük yönleri olduğunu ifade etmektedir.

Zemahşerî (ö. 538/1144) bu konu ile ilgili olan Bakara sûresi 253. âyetini şu şekilde yorumlamaktadır. "تلك الرسل" ifadesi ile bu sûrede kıssası zikredilen peygamberlere işaret olduğu gibi Hz. Muhammed tarafından malum olan peygamberlere de yönelik olabilir. Ayrıca burada peygamberlerin birbirinden üstünlüğü, onlardan bazısı ile Allah'ın aracısız konuşması (Hz. Musâ gibi) bazısını da derecelerle diğerlerinden üstün kılmasıdır. Bu âyet aynı zamanda Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstün olduğunu da açık bir şekilde göstermektedir. Zira Hz. Peygamber'e başka hiç kimseye verilmeyen binden fazla mûcize verilmiştir. Hatta O'na sadece Kur'ân verilseydi bile bu Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden üstün olması

[1041] Bakara 2/136, 285; Âl-i İmrân 3/84.
[1042] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, IV, 519-520. Ayrıca Hz. Peygamberin bütün günahlarının affedildiğini onu diğer peygamberlerden farklı kılan özellik olduğunu söylemektedir. İsrâ 17/55. âyetin tefsiri için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XIV, 626.
[1043] Mukâtil,*Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 211; II, 536. (İsrâ 17/55. âyetin tefsiri), Benzer yorumlar için bkz. İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*, I, 249-250; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, II, 482-483.

için yeterli olurdu. Çünkü Kur'ân'ın mûcizeliği kıyamete kadar sürerken diğer peygamberlere verilen mûcizeler de böyle bir nitelik bulunmamaktadır.[1044]

Kelâmcı müfessir Râzî (ö. 606/1209) bu âyette yer alan "تلك الرسل" kelimesinden İbrahim, İsmail, İshak, Yakup, Musa gibi Kur'ân'da ismi geçen peygamberler olabileceği gibi bu âyette zikredilen Davut ve Talut gibi kişilerin de olabileceğini ifade etmektedir. Ayrıca Musa ve İsa peygamberlerin kendi kavimlerinden zulüm gördükleri gibi Hz. Muhammed'in de kendi hemşerilerinden zulüm görmesinin mümkün olduğunu bu âyetten anlaşılabileceğini beyan etmektedir. Bu şekildeki bir girişten sonra Râzî, İslâm ümmetinin peygamberlerin bir kısmının diğerlerinden üstün olduğu ve Hz. Muhammed'in de hepsinden üstün olduğu konusunda icma ettiklerini savunmaktadır.[1045] Râzi Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstün olduğunu on dokuz delil[1046] ile ispatlamaya çalışmaktadır. Ancak Râzî'nin Hz. Peygamber'in üstün olduğunu savunurken birtakım zorlama yorumlara başvurduğu görülmektedir. Bu durum da onun ilk önce Hz. Peygamber'in en üstün nebi olması gerektiğini kabul edip daha sonra bu ön kabulünü ispatlamaya çalıştığı izlenimini vermektedir. Râzî "*Biz seni âlemlere rahmet olarak gönderdik*"[1047] âyetinden hareketle âlemlere rahmet olan bir kişinin bütün âlemlerden üstün olması gerekir şeklinde yorumlamaktadır.[1048] Oysa bütün peygamberler ve hatta Allah'ın gönderdiği bütün kitaplar Allah'tan insanlığa gönderilen birer rahmet elidir.[1049] Zira Allah Kur'ân-ı Kerim'de Hz. İsa'nın da Allah'tan bir rahmet olduğunu beyan etmektedir.[1050] Allah'ın Kur'ân'da Allah'a itaat etmenin yolunun Hz. Muhammed'e itaatten geçtiğini ifade etmesi[1051] yine Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstün olduğunun bir diğer delili olduğunu savunan Râzî, her peygamber kendi döneminde Allah'a itaat etmenin yolunun öncüsü olduğunu unutmuş olsa gerektir. Yine Râzî "*Kur'ân sûrelerine benzer bir sûre getirin*"[1052] âyetinden hareketle Yüce Allah'ın peygambere müşriklere karşı Kur'ân'ın her sûresiyle meydan okumasını emrettiğini belirtmektedir. Bu âyette bir sûre dediği, Kur'ân'ın en kısa sûresinin de üç âyetten oluştuğu ve Kur'ân'ın tamamı da altı bin küsür âyet olduğuna göre bu durumda Kur'ân tek bir mûcize değil iki bin küsur mûcize

[1044] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 477-478. Benzer yorumlar için bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fî Tefsîri'l-Ku'ân,* thk. Abdurrahman bn. Süleyman es-Sâlimî, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, Kahire, 2019, II, 994.
[1045] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VI, 209-210.
[1046] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VI, 209-214.
[1047] Enbiyâ 21/107
[1048] Râzî*, Mefâtîhu'l-Ğayb*, VI, 210.
[1049] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VII, 383.
[1050] Meryem 19/21.
[1051] bkz.Nisâ 4/13, 69, 80; Nûr 24/52; Ahzâb 33/ 71.
[1052] Bakara 2/23.

anlamına gelmektedir. Yüce Allah Hz. Musa'yı dokuz mûcize ile şereflendirdiğine göre kendisine iki bin mûcizeden daha fazla mûcize verilen peygamberin peygamberlerin en üstünü olduğu da aşikârdır.[1053] Oysa bu gibi âyetlerde geçen sûre kelimesi "Kur'ân metnini oluşturan yüz on dört bölümden her biri" manasından öte "konu bütünlüğüne sahip bir grup âyet" şeklinde bir anlama sahiptir.[1054] Dolayısıyla buradan hareketle Kur'ân'ın iki bin mûcizeye denk olduğunu savunmak doğru olmasa gerektir. Ayrıca Râzî, âyetin "وَرَفَعَ بَعْضَهُم دَرَجاتٍ: *Kimi peygamber de yüksek manevi mertebeler bahşetti*." bölümünü şu şekilde yorumlamaktadır: Bundan kasıt peygamberlere verilen farklı derecelerdir. Zira Allah Hz. İbrahim'i kendisine dost edinerek kimseye vermediği bir değer vermiş, Hz. Davud'a ondan başkasına vermediği krallık ve peygamberlik nimeti bahşetmiş, Hz. Süleyman'ın emrine insan, cin, kuş ve rüzgârı vererek onu yüceltmiş, Hz. Muhammed'i hem insanlara hem de cinlere peygamber olarak gönderip, kendisine verilen şeriatla kendinden önceki şeriatların hükmünü nesh ederek onu diğer peygamberlerden ayıran bir nitelik vermiştir. Böylece her peygambere kendi asrına uygun mûcizeler vererek onları desteklemiştir. Ayrıca her mûcizede, mûcizenin az-çok, sürekli-geçici, kuvvetli-zayıf olması şeklinde üç özellik farklı oranlarda bulunmaktadır. Bu üç özellik göz önüne alındığında Hz. Muhammed'in derecesinin en yüksek, mûcizesinin sürekli ve en kuvvetli, ümmetinin en çok, devletinin de en büyük olduğunu anlayıp, bütün bu özellikleri de kendisinde topladığını fark edersin.[1055] Râzî böylece Hz. Muhammed'in çeşitli yönlerle diğer peygamberlerden faziletli olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Aynı âyetin tefsirinde kelâmcı-müfessir Mâtürîdî (ö. 333/944) peygamberlerin bir kısmının bir kısmından üstünlüğü (tafdîl) konusunda şu yorumlarda bulunmaktadır: "Peygamberlerin birbirleri arasındaki üstünlüğünün söz konusu âyette belirtildiği gibi "Allah'ın onlardan bazısı ile konuşması" şeklinde anlaşılması mümkündür. Allah'ın onlardan kimisini kendisine dost edinmesi, rüzgârı ve kuşları onlardan birilerinin emrine amade kılması da bir efdaliyyet nedeni olabilir. Ayrıca peygamberlerin kiminin kimine üstünlüğü, ortaya koydukları dinin doğruluğuna dair muarızlarına karşı getirdikleri deliller/mûcizeler konusunda olması da muhtemeldir. Zira onlardan bir kısmı- Hz. İbrahim ve Hz. Musa gibi- muarızlarına karşı çeşitli deliller ile tartışmışlardır.

[1053] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VI, 210-211.
[1054] Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât Elfâzu'l-Kur'ân,* Dâru'ş-Şâmiyye, Beyrut 2009, s. 434; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali,* s. 6 (on altı nolu dipnot).
[1055] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VI, 217; Benzer yorumlar için bkz., Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl,* Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1418 h., I, 152-153.

Peygamberlerin üstünlüğü bazısına yeryüzünde iktidar olma imkânı verilip, bir kısmına verilmemesi şeklinde de anlaşılması muhtemeldir. Hatta bu üstünlüğün ahirette şefaat etme ve çeşitli üstün derecelere yükseltilme şeklinde olması da mümkündür. Bu üstünlük insanlara ve cinlere peygamber olarak gönderilme ile ilgili de olabilir. Çünkü peygamberlerden bir kısmı insanlar ve cinlere gönderildiği gibi sadece insanlara hatta küçük bir insan topluluğuna gönderilmiş olan peygamberler dahi bulunmaktadır."[1056] Mâtürîdî peygamberler arasındaki bu üstünlüğün peygamberlere verilen mûcizelerin farklılığı şeklinde olabileceğini beyan etmektedir.

Şiî müfessir Tûsî (ö. 460/1067) söz konusu âyette ile ilgili çeşitli yorumların yapılmasının mümkün olduğunu belirttikten sonra açıklamalarını şu şekilde sürdürmektedir: "Peygamberlerin nübüvvette birbirlerine eşit olmasını esas kabul ederek fazilet konusunda da eşit olduğu hatasına düşmemek gerekmektedir. İkinci olarak Hz. Muhammed'in -diğer peygamberlerin birbirlerine üstün oldukları gibi- geçmiş peygamberlerden üstün olduğu hususu gayet açık bir durumdur. Ayrıca buradaki "faziletten" maksat Hz. Musa'nın Allah ile aracısız konuşması, Hz. Muhammed'in bütün insanlara ve cinlere gönderilmesi gibi bir peygamberi diğerinden ayıran üstün meziyetler anlamına da gelebilir."[1057] Tûsî de kendilerine verilen mûcize açısından peygamberlerin birbirlerinden üstün olabileceğini savunurken aynı zaman da Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstün olduğunun da açık olduğunu iddia etmektedir.

Konu ile ilgili bir diğer âyet, "*Andolsun, peygamberlerin bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. Dâvûd'a da Zebûr'u verdik*"[1058] âyetidir. Mukâtil ve Taberî bu âyeti şu şekilde tefsir etmektedir: "Allah peygamberlerden kimi ile konuştu, kimini dost edindi; kimine kuşları ve dağları musahhar kıldı, kimine büyük bir saltanat bahşetti; kimine

---

[1056] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 232. Nesefî ise söz konusu peygamberlerin bu sûrede adı geçen veya Hz. Peygamber'in bildiği peygamberler olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Peygamberler iman bakımından birbirlerine denk fakat taat bakımından birbirlerinden farklıdır. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in bütün insanlığa gönderilmesi, kendisinden başka kimseye verilmemiş binden fazla mûcizesinin olması, bu mûcizelerin içerisinde en büyüğü olan Kur'ân'ın kıyamete kadar baki olması gibi gerekçelerle en üstününün Hz. Peygamber olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, I, 208; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, I, 380-381.

[1057] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* II, 303; Tabersî, Bakara 253. âyette geçen "bir kısmının da derecelerini yükseltmiştir." ifadesinin Mücahid'e göre Hz. Peygamber'e işaret ettiğini belirtmektedir. Ayrıca Tabersî, insanların ve cinlerin tamamına peygamber olarak gönderildiği, kendisinden önce gönderilen bütün peygamberlere verilen mûcizelerin hepsinin ona verildiği, kıyamete kadar geçerli bir mûcize olan Kur'ân'ın sadece ona verildiği, en büyük işler için en şerefli elçinin en sona bırakılarak peygamberlerin sonuncusu kılındığı gibi nedenlerle Hz. Peygamber'i bütün peygamberlerden üstün kılındığını savunmaktadır. Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 126; Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 316.

[1058] İsrâ 17/55.

ölüyü diriltme, anadan doğma âmâyı ve cüzzamlıyı iyileştirme mûcizesi verdi, ayrıca semaya yükseltti. Peygamberlerin her birini, diğerine verilmeyen bir özellik ile üstün kılmıştır. İşte bazı peygamberlerin bazılarına üstünlüğünün mahiyeti bu şekildedir."[1059] Böylece Mukâtil ve Taberî üstünlüğün peygamberlere verilen farklı mûcizeler yönü ile olduğunu savunmaktadır.

Bu âyetin tefsirinde Mâtürîdî şunları söylemektedir: "Peygamberlerin birbirlerinden üstün kılınması hakkında çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bu konuda bazı kimseler şöyle demiştir: Allah her bir peygambere diğerine vermediği bir üstünlük vermiştir. Mesela, Mûsâ (a.s.) ile konuşmuştur, İbrahim'i (a.s.) dost edinmiştir, Îsâ'ya (a.s.) ölüleri diriltme, alaca hastaları ile dilsizleri iyileştirme mûcizeleri vermiştir. Süleyman'a (a.s.) kendisinden sonra hiç kimsenin kolayca erişemeyeceği bir hükümdarlık vermiş, Dâvûd'a (a.s.) Zebûr'u vermiştir. Muhammed'i (a.s.) de bütün insanlara peygamber olarak göndermiş,[1060] geçmiş ve gelecek bütün günahlarını bağışlamıştır.[1061] Bu konuda bazı kimseler de şunu söylemişlerdir: Allah kendi katında, peygamberlerin bazılarını bazılarına göre derece, mertebe ve kıymetini üstün kılmıştır. Birinci derece gösterdiği mûcize ve delillerde olur. İkinci derece ise peygamberlerin bizzât kendilerinde yani kıymet ve değer bakımından olur. Üçüncü derece ise Allah'ın verdiği nimetlere şükretme ve verdiği belâ ve musibetlere karşı sabretmede bazıları bazılarına üstün kılınmıştır. Mûtezile ise Allah'ın müstahak kılması dışında Allah katında peygamberlerden hiçbirinin diğerine karşı bir üstünlüğü olmadığını düşünmektedir."[1062] Görüldüğü gibi Mâtürîdî ilk dönem müfessirleri ile aynı yorumlarda bulunmaktadır.

Râzî sözkonusu bu âyette Yüce Allah'ın peygamberlerin bazısını bazısına üstün kıldığını ifade ettikten sonra Hz. Dâvûd'a Zebûr verdiğini ayrıca zikretmesinin birtakım sebeplerinin bulunduğunu ifade etmektedir. Yüce Allah'ın Hz. Davud'da büyük bir mülk ve saltanat verdiği bilinmektedir. Burada Zebûr'u verdiğini zikretmesi ona verilen üstünlüğün mal-mülk ile değil, ilim ve din ciheti ile olduğunu beyan etmektir. Ayrıca Allah Zebûr'da Hz. Muhammed'in peygamberlerin sonuncusu, ümmetinin de ümmetlerin en hayırlısı olduğunu ifade etmiştir. " *Andolsun, Zikir'den (Tevrat'tan) sonra Zebûr 'da da "Yere muhakkak benim iyi kullarım varis olacaktır" diye*

[1059] Mukâtil,*Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, 536; Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XIV, 625-626. Ayrıca Taberî Peygamber'imizin üstünlüğünün ise, gelmiş-geçmiş günahlarının bağışlanması ve onun bütün insanlara peygamber olarak gönderilmesi oluğunu söylemektedir. bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân,* XIV, 626.
[1060] Sebe', 34/28.
[1061] Fetih, 48/2.
[1062] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VII, 64.

yazmıştık"[1063] âyetinde bahsedilen "salih kullar" dan maksadın Hz. Muhammed ve O'nun ümmeti olduğunu savunmaktadır.[1064] Râzî de peygamberlerin derece bakımından birbirlerinden farklılığını onaylamaktadır.

Zemahşerî Hz. Dâvûd'un üstün yönünün ona Zebûr'un verilmesi olduğunu belirttikten sonra bu âyetin Hz. Muhammed'in üstünlüğüne işaret ettiğini savunmaktadır. Ona göre Zebûr'da Hz. Muhammed'in son peygamber, ümmetinin de ümmetlerin en hayırlısı olduğu yazılmıştır.[1065] Zemahşerî de peygamberlerin birbirlerinden üstünlüğünü kabul etiği gibi ilk dönem müfessirlerin yorumların uygun yorumlarda bulunmaktadır.

Tûsî ise bu âyetin hikmet gereği peygamberlerin birbirlerinden üstün olduğuna işaret ettiğini savunmaktadır. Zira işlerin iç yüzünü hakkıyla bilen Yüce Allah'tır. Her ne kadar peygamberler yüceliğin zirvesinde olsalar da onların da kendi aralarında birbirlerinden üstünlüğü bulunmaktadır. Ancak peygamber olmayan kimselerin onların mertebelerine ulaşması da muhaldir.[1066] Görüldüğü gibi Tûsî de peygamberler arasında farklılığının bulunduğunu ifade etmektedir.

Neticede Kur'ân-ı Kerim'de peygamberlerin birbirlerinden üstün derecelerinin olduğu ile ilgili âyetlerin bulunduğu görülmektedir. Kelâm âlimleri de peygamberler arasında tafdilin mümkün olduğu kananatini taşımaktadırlar. İlk dönem müfessirleinden Taberî ve Mukâtil konu ile ilgili âyetlerde peygamberlerin birbirlerinden üstün olduğunu, Allah'ın kimisi ile konuştuğu, kimisini kendisine dost edindiğini ve her birine farklı mûcizeler verildiğini ifade etmişlerdir. Hz. Muhammed'in de son peygamber olması, günahlarının bağışlanmış olduğunun Kur'ân'da vurgulanması da onun üstünlüğünü göstermektedir. Konu ile ilgili âyetleri Râzî, Mâtürîdî, Zemahşerî ve Tûsî de ilk dönem müfessirlerin yorumlarına benzer şekilde yorumlayarak bu konuda objektif te'vîller yaptıkları görülmüştür.

4.3. Mead (Âhiret) Telakkisine Etkisi

Âhiret, "son" manasında "evvel" kelimesinin mukabili anlamında kullanılmakta olup, Kur'ân'da 110 yerde el-âhira, el-yevmü'l-âhir, ed-dârü'l-âhira, en-neş'etü'l-âhira

[1063] Enbiyâ, 21/105.
[1064] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XX, 230.
[1065] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 525; Cüşemî, *et-Tehzîb fî Tefsir*, VI, 3237.
[1066] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VI, 490; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VI, 199.

gibi farklı formlarda geçer.[1067] Kelâm ve felsefe eserlerinde başlangıç anlamına gelen "mebde'" kelimesinin zıddı olan "meâd" kelimesi de âhiret anlamında kullanılmaktadır.[1068] Ayrıca bu kelimenin kullanılması ve kabul görmesinin nedeni Kur'ân'da sık bir şekilde geçip, dönüş yeri ve varılacak son nokta anlamı taşıyan "merci'" ve "masîr" kelimeleri ile anlam bakımından örtüşmesidir.[1069]

Aslında sahih yapıları itibariyle bütün semavî dinlerde olduğu gibi, ilâhî dinlerin sonuncusu ve mükemmeli olan İslâm dininde de iman esasları aynıdır. Kur'ân-ı Kerim bu temel esasları tevhid, nübüvvet ve ahiret olduğunu açık bir şekilde beyan etmektedir.[1070] Dolayısıyla ahirete iman dinin temel esasları olan usûlu'd-din'in içerisinde yer almaktadır.

İslâm literatüründe iman esasları "Allah'a, peygambere ve ahiret gününe iman" şeklinde önce üç (el-usûlü's-selâse), daha sonra kelime-i şehâdette belirtildiği üzere Allah'a ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine iman şeklinde iki, son olarak da Allah'a iman şeklinde (aslü'l-usûl) tek bir esasta özetlenmektedir. Bu son yaklaşıma göre Peygamber'e iman, Allah'a imana ulaşmanın temel yolu, ahiret ise Allah'ın fiillerinden biri olarak kabul edildiğinden Allah'a iman edilince diğerleri de kendiliğinden benimsenmiş olacaktır. İşte Hz. Peygamber imanı, "Allah'tan başka ilâh olmadığını tasdik etmektir" diye tarif ederken[1071] ve "Allah'tan başka ilâh yoktur diyen cennete girer"[1072] müjdesini verirken aslında bu gerçeği ifade etmektedir.[1073] Nitekim Ehl-i Sünnet ekolü ahiret inancını kendi prensipleri açısından dinin asılları arasında kabul ederken, Mutezile ekolü, el-usûlü'l-hamse dediği beş esası dinin temel esasları olarak kabul ettiklerinden, ahiret inancını bu esaslar içerisinde saymamaktadır. Ancak Mutezile, âyetlerde zikredilen ve imanı talep edilen Allah, melek, kitap, peygamber, ahiret inançlarını iman esası olarak kabul etmediğini söylememiz mümkün değildir. Zira onlar, bu açık iman esaslarını söylemeye gerek duymamış, ancak bu esaslar üzerine inşa ettikleri aklî ilkelere bağlılığı mezhebin temel esası olarak kabul etmişlerdir. Şîa, tevhid, adalet,

---

[1067] Bekir Topaloğlu, "Âhiret", *DİA,* İstanbul 1988, I, 543. Ayrıca Kur'ân'da ahiret kavramı için bkz. Galip Türcan*, Kur'ân'da Ahiret İnancı*, Süleyman Demirel Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Isparta 2002, s. 84-89.
[1068] Cağfer Karadaş, "İslâm'da Âhiret İnancı", *Din-Hayat Dergisi*, Haziran 2012, s. 9.
[1069] Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, Matbaatü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1364 h. ("merci" ve "masîr" md.).
[1070] Nisâ,4/136; Enbiyâ,21/25; Bakara, 2/62. Ankabût, 29/36.; Güneş, "İman Esasları Konusundaki Mezhep Kabulleri Üzerine", s. 123.
[1071] Müslim,"İman" 33; Tirmizî,"İman" 5.
[1072] Tirmizî,"İman" 17.
[1073] Yusuf Şevki Yavuz, "Âmentü", *DİA*, İstanbul 1991, III, 29.

imamet, nübüvvet ve mead'ı inanç esasları olarak kabul ettikleri görülmektedir.[1074] Dolayısıyla Şîa ahiret inancını ekolün temel esasları arasında kabul etmektedir.

İslâm tarihinin ilk yıllarında Kelâm ilminin temel konuları içerisinde sadece Allah'ın sıfatları ve insanın fiileri yer almaktaydı. Bu sebeple erken dönem kelâm eserlerinde ahiret konusunun gerektiği kadar yer almadığını görmekteyiz. Nitekim bu sebeple olsa gerek, Harizmî, kelâmcıların tartıştığı konular arasında ahiret inancında söz etmemektedir.[1075] Dolayısıyla ahiret hayatı özellikle felsefî konuların İslâm dünyasında ilgi görmesi neticesinde tartışma konusu olduğu kuvvetle muhtemeldir. Kelâm ilmi de inanç gündemini takip ettiğinden, bu tür gelişmelere paralel olarak ilahî sıfat, mebde ve meâd şeklinde üç temel meseleyi içermiş olmaktadır.[1076] Bu üç temel konudan meâd konusu ahiret anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında ahiret inancı, İslâm inancının üç temel inancından biri olarak kabul edilebilir. Ayrıca İslâm toplumunun ekserisine göre İslâm itikadı, Cibril hadisinde de ifade edildiği gibi altı esas üzenine bina edilmiştir. "Amentü" olarak da isimlendirilen Allah'a, meleklere, kitaplara, peygamberlere, ahirete ve kadere iman şeklindeki altı iman esası temel inanç esasları arasında yer almaktadır. Böylece ahiret inancı da bu yapı içerisinde beşinci esas olarak yerini almış bulunmaktadır.[1077]

İslâm inancı içerisinde ahiret inancının yerini belirledikten sonra bu temel inançtan hareketle İslâm ekollerinin cennet ve cehennemin ebedîliği konusundaki görüşlerine geçebiliriz.

4.3.1. Cennet ve Cehennemin Ebediliği

Ölümden sonraki hayat ve öldükten sonra hesap verme inancı, insanlık tarihi boyunca insan zihnini meşgul eden bir konu olmakla birlikte ilâhî ve beşerî dinlerin hemen hemen tamamı bu inanca sahip olmuştur. Dolayısıyla cennet, bütün dini inanışlara göre müminlerin, ölüm ve kıyametin kopuşundan sonra sonsuz mutluluk içinde yaşayacakları mekânın ismidir. Cehennem ise, inkârcı ve günahkârların ahirette cezalarını çekmek üzere kalacakları mekândır.[1078]

[1074] Güneş, "İman Esasları Konusundaki Mezhep Kabulleri Üzerine", s. 128-139.
[1075] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Hârizmî, *Mefâtîhu'l-Ulûm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, Beyrut 1989, s. 58-59.
[1076] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 194. (el-Kelâm mad.)
[1077] Karadaş, "İslâm'da Âhiret İnancı", s. 9.
[1078] M. Süreyya Şahin-Bekir Topaloğlu, "Cennet", *DİA,* İstanbul 1993, VII, 374-386; Ömer Faruk Harman-Bekir Topaloğlu, "Cehennem", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 225-233; Osman Oral, "Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Hulûd/Cennet ve Cehennemin Ebedîlîği Konusuna Yaklaşımı", *Kilis 7 Aralık Ünv.*

Cehennem ve azabının sonsuzluğu meselesi İslâm'dan önceki dinlerde de tartışılmıştır. Dinler tarihi uzmanı olan Makdisî (ö. 355/966), uhrevi cezanın varlığını kabul etmeyen hiçbir din mensubunun mevcut olmadığını, genellikle de bu cezanın hak edildiği oranda devam edip bir gün son bulacağını ifade etmektedir.[1079] Nitekim Kur'ân-ı Kerim de Yahudilerin kendilerinden azaba layık olanların belli bir süre azap gördükten sonra cehennemden çıkarılacakları[1080] inancında olduklarını belirtmektedir. Ayrıca Ahd-i Cedîd'de cehennemin ebediliği de net değildir. "Bedeni öldürüp de canı öldürmeye kudreti olmayanlardan korkmayın. Ancak daha ziyade cehennemde hem bedeni hem de canı helak etmeye kudreti olandan korkun" şeklinde Matta İncil'inde yer alan ifade (10/28), cehennemlik olanların ölmesi sonucunda azabın biteceğine işaret etmektedir.[1081]

Kur'ân-ı Kerim'de cennet ve cehennemin sonsuz olduğuna dair birçok âyet yer almaktadır. Söz konusu âyetlerde iman edip salih amel işleyenlerin, dünyada dürüstçe bir hayat yaşayanların[1082] cennette ebedi olarak yaşayacakları[1083] ifade edilmektedir. Bununla birlikte vaad edilen cennetin yemişlerinin, gölgeliklerinin sürekli olduğunu[1084] bildiren, meleklerin cennette olanlara cennette sonsuza kadar yaşama müjdesi verecekleri[1085] ifade eden âyetler de bu hususta delil olarak kabul edilmektedir.[1086] Bütün bu sebeplerden dolayı cennetin ebedî olduğu konusunda ashaptan itibaren İslâm âlimleri arasında ittifak oluşmuştur. İslâm âlimleri ebediyeyi yetkinlik/kemâlât, fenâyı da eksiklik olarak kabul etmişlerdir. Kemâlâtın sonucu rahmet ve saadet, eksikliğin sonucu da felaket olacağından, Allah'ın mümin kullarına vadettiği sonsuz mutluluğun tahakkuk etmesi için Cennet'in ebedî/sonsuz olması gerekmektedir.[1087]

Buna karşı Allah'a şirk koşanların cezasının affedilmeyeceği[1088] bu gibi kimselere cennetin haram kılındığı,[1089] sonsuza kadar cehennem ateşinde

---

İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 2 sy: 3 2015/2, s. 88; Hasan Hüseyin Tunçbilek, "İslâm Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi", *Çukurova Ünv. İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 6 sy: 1 Ocak-Haziran 2006, s. 15.

[1079] Makdisî, *el-Bed' ve't- Târîh*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, tsz. I, 197-198.

[1080] Bakara 2/80.

[1081] Topaloğlu, "Cehennem", VII, 231.

[1082] Nisâ 4/57; Bakara 2/25; A'râf 7/42; Kehf 18/107-108; Furkân 25/17, 75-76.

[1083] Nisâ 4/57; Bakara 2/25; A'râf 7/42; Kehf 18/107-108; Furkân 25/17, 75-76.

[1084] Ra'd 13/35.

[1085] Zümer 39/73.

[1086] Emrullah Fatiş, "İbnü'l-Hümâm'a Göre Yaratılmışlık ve Ebediyet Bağlamında Cennet ve Cehennem", *Hikmet Yurdu*, Yıl:8, cilt: 8, sy: 16, Temmuz-Aralık 2015/2, s. 86.

[1087] Abdurrahman Akbaş, *"Kur'ân'a Göre Ebedîlik"* M. Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2007, s. 140.

[1088] Nisâ 4/48.

[1089] Mâide 5/72.

yanacakları,[1090] mizanda tartıları hafif olanların cehennemde ebedî bir hayat süreceklerini[1091] ifade eden âyetler cehennemin ebedî olduğuna delil olarak kabul edilmektedir.

Yukarıda işaret ettiğimiz bir kısım âyetler cennet ve cehennemin ebedî olduğunu ifade etmektedir. Kur'ân ve Sünnette bu konu ile ilgili birçok delil bulmak mümkündür. Hz. Peygamber'in cennet ve cehennemin sakinlerine ölüm olmayacağını ve onların orada ebedî olarak kalacaklarını ifade eden hadislerinde bu yönde deliller mevcuttur.[1092]

İslâm literatüründe kelâm âlimleri tarafından tartışılan bu mesele hakkındaki görüşleri temel olarak dört başlık altında toplamak mümkündür:

1- Cehenneme giren bir kişi cehennemden hiçbir şekilde çıkamayıp sonsuza kadar orada azap görecektir. Hâricîler ve Mu'tezile bu görüşü savunmaktadır. Hâricîlerden bazı gruplar, kendi mezheplerinden olup büyük günah işleyenlerin kâfir sayılmayıp nankör olarak kabul edileceklerini belirtmelerine rağmen mezhebin büyük çoğunluğu büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedi kalıp azap göreceklerini kabul etmektedir.[1093] Mutezile ise büyük günahlar önceden işlenmiş olan sevapları yok ettiğinden, büyük günah işleyen kimse ebedî olarak cehennemde azap görecektir.[1094] Ayrıca Râfizîlerden bir fırka da ister kendilerinden olsun ister kendileri gibi düşünmesin büyük günah işleyenlerin ebedi bir şekilde cehennemde kalacaklarını kabul etmektedir.[1095] Ancak bu görüş, günahları yüzünden belli bir zaman cehenneme girecek müminleri kapsaması dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in tamamı ve bir kısım Şiî âlimler tarafından kabul edilmemiştir.[1096]

2- Cehennemlikler ebediyen orada kalacaklardır. Ancak azap gördükten bir müddet sonra bir nevi bağışıklık kazanacaklarından artık acı duymayacak hale

---

[1090] Nahl 16/29; Zümer 39/72; Mümin 40/76; Beyyine 98/6.
[1091] Müminûn 23/103.
[1092] Buhârî, "Rikak" 50,51; Müslim,"Cennet" 43.
[1093] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990, I, 170; Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut 1968, s. 47-50; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyi'd-Dîn Abdülhamîd, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1995, s. 73-81; Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl, Müessesetü'l Hülbe, Kahire 1968, I, 114-138.
[1094] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 666-670; Kâdî Abdulcebbâr, *Tabakâtü'I-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Daru't-Tünisiyye, tsz. s. 209-211, 350.
[1095] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 126.
[1096] Yusuf Şevki Yavuz, "Azap", *DİA,* İstanbul 1991, IV, 305.

geleceklerdir. Bu görüş Hişam b. Hakem (ö. 179/795),[1097] Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 235/849)[1098] gibi âlimlar tarafından savunulmuştur.

3- Müminler cehennemden çıktıktan sonra kâfirlerin azabı uzun bir zaman devam etse de ebedi olmayıp, bir gün son bulacaktır. Bu görüş ashaptan Hz. Ömer (ö. 23/643), Hz. Ali (ö. 61/680), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652), Abdullah b. Amr (ö. 65/684), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) ve Ebû Saîd el-Hudrî'nin (ö. 74/693-94) içinde bulunduğu selef âlimlerinden başka Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbnü'1-Vezîr (ö. 418/1027) ve İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1946) gibi önemli bir grup âlim tarafından da savunulmaktadır.[1099]

4- Cehennem ebedidir. Müminler oradan çıkacak, kâfirler ise orada sonsuza kadar kalacaklar ve azapları da sonsuza kadar sürecektir.[1100] Ehl-i Sünnet ve bazı Şiî fırkalarına göre cehenneme giren müminler, dünya hayatında ister büyük isterse küçük günah işlemiş olsunlar, imanlı olduklarından dolayı eninde sonunda cehennemden çıkacaklardır.[1101] Günahlarından dolayı cehenneme giren müminler burada cezalarını çektikten sonra imanlı oluşlarından dolayı cennete girecek, müşrik olarak ölenler ise ebedî olarak cehennemde kalacaklardır.[1102]

Cehennemde azabın ebedî olacağını savunanların gerekçeleri, Kur'ân-ı Kerim'de çok kez tekrar edilen "ebediyet" veya "uzun zaman" anlamına geldiği ifade edilen "huld" kavramı, ayrıca bu kavramın üç âyette de[1103] "ebeden" kaydıyla tekit

---

[1097] Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 171.

[1098] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 167; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 121-122; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 238.

[1099] İbn Hazm, *el-Fasl*, thk. Muhammed İbrahim Nuseyr, Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1996, IV, 145-148; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Hadi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, thk. Zâid bn Ahmed en-Nüşeyrî, Dâru Âlem el-Fevâid, Mekke 1428 h. II, 752-791;Yavuz, "Azap", IV, 305; Oral, "Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Hulûd/Cennet ve Cehennemin Ebedîlîği Konusuna Yaklaşımı", s. 90-91.

[1100] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 229; Ebü'l-İz ed-Dımeşkî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Mektebetü Dâri'l-Beyân, Dımeşk 1988, s. 484-496; Topaloğlu, "Cehennem", VII, 231-232; Mahmut Ay, "Ahirete İman", *İslâm İnanç Esasları (Elkitabı)*, Editör, Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 258; Topaloğlu, Yavuz, Çelebi, *İslâm'da İnanç Esasları*, s. 284-285; Tunçbilek, "İslâm Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi", s. 20; Fatiş, "İbnü'l-Hümâm'a Göre Yaratılmışlık ve Ebediyet Bağlamında Cennet ve Cehennem", s. 89.

[1101] Ebû Muhammed Nûruddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, thk Muhammed Ârûçi, Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, İstanbul 2014, s. 325-326; Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, s. 140-141; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs. Kahire 2011, s. 397; eş-Şeyh e's-Sadûk, *el-İ'tikâdâtu fi Dîni'l-İmâmiyye*, Dâru'l-Müfîd,Beyrut 1993, s. 76-78; Oral, "Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Hulûd/Cennet ve Cehennemin Ebedîlîği Konusuna Yaklaşımı", s. 91.

[1102] bkz. Beyyine 98/6; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 118.

[1103] Ahzâb 33/65; Nisâ 4/169; Cin 72/23.

edilmesi, azabın süreklilik arz edeceğini ve orada artık ölümün bulunmayacağını belirten diğer âyetler ve bu konuları destekleyen hadislerdir.[1104]

Cennet ve cehennemin ebediliği ile ilgili birçok âyet olmasına rağmen biz müfessirlerin kelâmi yöntemlerine ışık tutması ve bu tür âyetlere yaklaşımının nasıllığını ortaya koymak açısından sadece En'âm 6/128, Hûd 11/107 ve Nebe' 78/23 âyetleri değerlendireceğiz.

İlk önce En'âm sûresi 128. âyette "*Allah da şöyle buyuracak: Allah'ın dilediklerini (affettiklerini) hariç, içinde ebedî kalmak üzere duracağınız yer ateştir."Ey Muhammed! Şüphesiz senin Rabbin hüküm ve hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir."* yer alan (خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ) bölümü ile ilgili müfessirlerin nasıl bir yorum yaptıklarını incelemeye çalışacağız. İlk dönem müfessirlerden Mukâtil, bu âyeti "Kâfirlerin cehennemde ebedî olarak kalacakları, iman edenlerin ise ebedî olarak kalmayacakları"[1105] şeklinde tefsir etmektedir. Taberî ise âyetin kabirden dirilip cehenneme sevk edilinceye kadar geçen zaman dışında kâfirlerin ebedî olarak cehennemde kalacaklarını ifade ettiğini söylemektedir.[1106] İlk dönem müfessirleri âyetten, kâfirlerin ebedî olarak cehennemde kalacakları, müminlerin ise ebedî kalmayacakları şeklinde bir anlam çıkartmışlardır.

Mâtürîdî âlimlerin bu konuda ihtilaf ettiklerini belirtmektedir. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) Allah'ın dilemesi dışında kâfirlerin cehennemde ebedî olarak kalacaklarını söylemektedir. Diğer âlimler ise bu konuda "Buradaki istisna, dirilme zamanından ebedî olarak kalma hükmünün verildiği zamana kadar geçen vakitle ilgilidir, o da hesap vaktidir. Yani hesap devam ettiği müddetçe anlamındadır." şeklinde bir görüş beyan etmişlerdir. Ayrıca buradaki istisnanın isyan ve günah işleme konusunda kâfirleri takip edip, inanç konusunda onlardan ayrılan müminler hakkında olduğu da söylenmektedir. Bu da günah işleyen müminlerin cehenneme gireceklerini ve günahları oranında orada ceza göreceklerini beyan eden bir delildir, eğer bu görüş doğru ise bu, aynı zamanda oradan çıkacaklarına dair de bir delil teşkil etmektedir. Mâtürîdî bu âyetteki "Allah'ın dilediği hariç" kısmının üç anlama gelme ihtimalinden söz etmektedir. Birincisi ahiretteki ebedîlik, dünyadaki ebedîlikten daha büyüktür, çünkü dünyadaki ebedîlik sonuçta bitmek durumundadır. Ahiretteki ebedîliğin bitmesi mümkün değildir. İkincisi buradaki istisna onların cehenneme girmelerinden önceki zamanla ilgilidir. Üçüncüsü

[1104] Topaloğlu, "Cehennem", VII, 232.
[1105] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 589.
[1106] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, IX, 557.

de küfür konusunda onları takip etmeyenlerle ilgilidir.[1107] Görüldüğü gibi Mâtürîdî bu âyeti Ehl-i Sünnet'in "müminler günahları oranında cehennemde azap gördükten sonra oradan çıkıp cennete girecekler" şeklindeki inançlarına göre yorumlamaktadır. Kâfirlerin ise ebedî olarak cehennemde kalacaklarını ifade etmekle ilk dönem müfessirler gibi düşünmektedir.

Zemahşerî bu âyette kâfirlerden şeytana ve kendi hevalarına uyan, öldükten sonra dirilip Rablerine teslim olmayı reddeden, içinde bulundukları durumdan sızlanıp hayıflanan insanların itirafından bahsettiğini savunmaktadır. Bu tip insanlar sonsuza kadar cehennemde kalacaklardır. Buradaki istisna ise cehennemliklerin cehennemin yakıcı yerinden onun soğuk yeri olan zemherîr'e geçişleri ile ilgili olarak Allah'ın dilemesidir. Onlar organları birbirinden ayrılsın diye zemherîrin bulunduğu bir vadiye girecek, akabinde yardımlaşacak ve ateşe dönmeyi isteyecekleri rivâyet edilmektedir.[1108] Zemahşerî içinde yer aldığı Mu'tezile mezhebinin va'd ve va'id prensibi gereğince kâfirlerin sonsuza kadar cehennemde kalacakları görüşünü benimsemiştir. Zira Mu'tezile itaat edenin Allah tarafından ödüllendirilmesinin, isyan edenin de cezalandırılmasının ilahi adaletin bir gereği olduğunu benimsemektedir.

Râzî buradaki istisnanın farklı açılardan değerlendirilebileceğini ifade etmektedir. Birincisi bu âyette istisna edilen zaman muhasebe zamanıdır ki bu zaman cehennemde ebedî kalınacak olan zamana dâhil değildir. İkincisi, zamandan kasıt cehennem azabının sıcak olanından soğuk (zemherîr) azabına geçiştir. İçerisinde şiddetli soğuğun bulunduğu vadide bulunanlar bu soğuktan cehennemin sıcağına gitmeyi talep edecekleri rivâyet edilmektedir. Üçüncü olarak ibn Abbas'tan bir rivayetle ilgilidir. İbn Abbas'a göre daha önceki kavimlerden Allah'ın peygamberine teslim olup, onu tasdik eden kimselerle ilgilidir. O yüzden buradaki "مَنْ" "مَا" manasındadır. Zeccâc ise bunun kıyamet günü ile ilgisinden dolayı birinci görüşün yani "مَا" olmasının daha doğru olduğunu ifade etmiştir. Dördüncü olarak Ebû Müslim'den gelen görüştür. Buradaki istisna cehennemde ebedî kalışla ilgili olmayıp, insan için takdir edilmiş ecel ile ilgilidir. İnsan için önceden takdir edilen ecelin birtakım sebepler yüzünden takdir edilen zamandan önce vuku bulmasının Allah'ın dilemesi dâhilinde olduğunu söylemektedir.[1109] Râzî de kâfirlerin ebedî olarak cehennemde kalacaklarını düşünmektedir. Dolayısıyla da cehenenmin de ebedî olduğu kanaatini taşımaktadır.

[1107] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne,* IV, 258.
[1108] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 65.
[1109] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIII, 149.

İmâmiyye Şîa'sı âlimlerinden Tûsî bu âyetteki istisna ile ilgili üç görüşün bulunduğunu ifade etmektedir. Birincisi haşr zamanından insanların cezalandırılması vaktine kadar geçen hak edişlerle ilgilidir. Bunun anlamı Allah'ın dilemesi dâhilinde hak ettikleri kadar orada kalırlar. Çünkü bu geçen vaktin Allah'ın affı ile düşürülmesi caizdir. Ancak geçen vaktin mükâfattan azaltması caiz değildir. Zira bu hak edilenin azaltılması anlamına gelmektedir. Bunu Rummânî (ö. 384/994), Belhî (ö. 295/908), Taberî (ö. 310/923), Zeccâc (ö. 311/923) ve Cübbâî (ö. 303/916) zikretmektedir. İkincisi âyetteki "Allah'ın dilemesi" buradaki kalmanın yenilenmesi onların maruz kaldıkları azap çeşitleri ile ilgilidir. Buradaki kalışın niteliğini takdir etmek Allah'ın dilemesi dâhilinde olan bir durumdur. Üçüncü olarak bu âyet bütün kâfirlerin cehennemde kalmasının gerekliliğini ifade etmektedir. Bu da Allah'ın onlara bir va'ididir.[1110] Tûsî de kâfirlerin ebedî cehennemde kalacaklarını ve cehennemin de ebedî olduğunu düşünmektedir.

Hûd sûresi 107. âyette Yüce Allah *"Gökler ve yer durdukça onlar daimî olarak cehennemde kalacaklar. Tabii eğer rabbin aksini dilemezse…"* buyurmaktadır. Bu âyette Allah'ın dilemesi müstesna olmak üzere gökler ve yer devam ettiği sürece cehennem azabının devam edeceği bölümü müfessirler arasında ihtilafa neden olmuştur. Mukâtil âyeti, kâfirler için cehennem azabının sürekli yani ebedî olduğunu ancak muvahhitlerin cehennemden çıkarılacakları ve onlar için cehennemin ebedî olmayacağı şeklinde tefsir etmektedir.[1111] Taberî ise "gökler ve yer devam ettiği müddetçe" ifadesinin Arapça'da ebedîlik anlamında olduğunu, dolayısıyla Arapların günlük konuşmalarında bu ifadeyi kullandıklarını belirttikten sonra bu konudaki farklı görüşleri sıralarken en doğru yorumun Katâde ve Dahhâk'tan nakledilen tevhid ehlinden büyük günah işleyenlerin ebedî olarak cehennemde kalmayıp oradan çıkarılacakları, fakat şirk ehlinin ebedî cehennemde kalacakları görüşü olduğunu söylemektedir.[1112]

Razî bu konuda farklı görüşlerin gerekçelerine temas ettikten sonra, âyetteki "*gökler ve yer devam ettiği müddetçe*", tabirini "gece gündüz birbirini izledikçe", "deniz dalgalı oldukça" deyişleri gibi Araplar bir şeyin sonsuza kadar devam edeceği

---

[1110] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IV, 274. Tabersî ise bu görüşlere ek olarak, bu istisnanın günahkâr Müslümanlarla igili olabileceğini de eklemektedir. Zira Allah'ın onların işledikleri günahları oranında azap etmesi onun adaleti gereğidir. Ancak dilerse günahkâr Müslümanları lütfu ile bağışlayabilir. bkz. Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IV, 123.

[1111] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, 299.

[1112] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XII, 578-583. Benzer yorumlar için bkz. İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*, II, 310; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, VI, 2085-2087.

anlamında kullandıklarını ifade etmektedir.[1113] Ayrıca Râzi ilgili âyetin kâfirlerin cehennemde ebedî olarak kalacaklarına işaret ettiğini ifade etmekle birlikte söz konusu istisnanın tevhid ehlinin cehennemden çıkacağına da delil olduğunu belirtmektedir.[1114] Razî'nin âyeti ilk dönem müfessirlerinin yorumladıkları gibi tefsir ettiği görülmektedir.

Zemahşerî de Arapların sonsuzluğu ifade etmek için çeşitli kalıplar kullandıklarını bunlardan bir tanesi de "gökler ve yer devam ettiği müddetçe" kalıbı olduğunu belirttikten sonra cehennemin ebedî olduğunu savunmaktadır. Âyetteki istisnanın anlamı ile ilgili olarak bu istisnanın cehennemin azabının ve cennetin nimetlerinin ebedîliği ile ilgili olduğunu ifade edip, cehennemliklerin burada sonsuza kadar sadece ateş azabı çekmeyip, ateş azabının dışında çeşitli soğuk azaplarla da cezalandırılacaklarını belirtmektedir. Cennet ehlinin de cennetin dışında daha büyük mükâfatlarla karşılaşacakları bu istisnanın anlamı içinde mündemiç olduğunu zira Kur'ân'da bu mükâfatı ifade eden âyetlerin bulunduğunu belirtmektedir.[1115] Zemahşerî Kur'ân âyetlerinin birbirlerini tefsir ettiklerini savunarak, âyetteki istisnanın Ehl-i Sünnetin zannettiği gibi şefaat yoluyla büyük günah işleyenlerin cehennemden çıkacakları anlamına gelmediği sözlerine eklemektedir.[1116] Zemahşerî cehenemim ebedîliği konusunda âyeti ilk dönem müfessirlerinin anladığı gibi tefsir etmektedir.

Mâtürîdî bu âyetle ilgili farklı görüşlerin olduğunu belirtikten sonra cehennemlik olanların ebedî olarak cehennemde kalacaklarını, tevhid ehlinden olanlardan bazılarının ise günahları ve hataları kadar cehennemde kalıp, daha sonra da oradan çıkarılacaklarını savunmaktadır. Ebû Said el-Hudrî ve Ebû Hureyre'den rivâyet edilen bir hadiste iki âyette yer alan bu iki istisnanın cennet ehli ile ilgili olduğunu belirtmektedir. Rabb'inin dilediği hariç şeklindeki istisna, günahkârlar ile ilgili olarak bedbahlar cehennemde ebedî kalacak, ancak bedbah olmayanlar hariç anlamına gelmektedir. Bu istisna mutlu olanlar hakkında düşünüldüğünde ise onlar cennet ehlinden olup cehenneme hiç girmeyenlerin ulaştığı mutluluğa ulaşmayanlar anlamındadır. Bazı rivâyetlerde Resûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğu ifade edilmektedir: "Allah'ın cehennemden çıkarmayı istediği kişiler, orada bir şekilde öldürülürler." Bir diğer rivâyette ise "Cenab-ı Hakk'ın cehennemde ebedî kalmasını istediği kişiler oradan çıkamazlar" buyurulmaktadır. Mâtürîdî buna benzer rivâyetlerin bulunduğunu belirttikten sonra,

[1113] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVIII, 401.
[1114] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVIII, 403; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, III, 139.
[1115] bkz.Tevbe 9/72.
[1116] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 430.

eğer bu rivâyetler doğru ise güvenilmesi gereken görüşün bu olduğunu belirtmektedir.[1117]

Tûsî âyetin "*gökler ve yer devam ettiği müddetçe*" bölümünün ebedîlik ifade ettiğini dolayısıyla cehennemlik olanların sonsuza kadar burada kalacaklarını savunmaktadır. Ayrıca âyetin "*Rabbin dilemesi hariç*" kısmı ile ilgili ihtilafların olduğunu belirtmektedir. Tûsî âyette şaki/bedbaht (kâfir) olanların hak ettikleri cezayı çekmek için cehenneme gireceklerini belirtikten sonra bunlardan günahkâr müminlerin Allah'ın lütfuyla bağışlanacağı veya Hz. Muhammed'in şefaatiyle affedileceği böylece cehenneme girmeyeceklerini savunmaktadır. Kendi mezhebinde en tercih edilen görüşün bu görüş olduğunu belirtmektedir.[1118]

Bu konuda Nebe' sûresinin لَابِثِينَ فيها اَحْقابًا "*onlar orada çağlar boyu kalacaklar*"[1119] âyetinde yer alan "ahkab" (احقابا) kelimesinin ne anlam ifade ettiği konusunda müfessirler farklı görüşler benimsemişlerdir. İlk dönem müfessirlerden Mukâtil kâfirlerin cehennemde uzun müddet kalacağını ifade ettiğini, bir "ahkab"ın on yedi "hukb" ettiğini ancak bunun sayısının sadece Allah tarafından bilindiğini ve ne zaman sona ereceğinin de Allah'tan başkasının bilmediği bir zaman dilimi olduğunu ifade etmektedir.[1120] Taberî de "ahkab" kelimesine sonu olmayan bir zaman dilimi[1121] olmakla birlikte ehl-i kıbleden tevhid ehli olanların Allah'ın dilemesi ile cehennemde kalmayacaklarını söylemektedir.[1122] Bu âyeti de Mukâtil ve Taberî ecehenemin ebedî olduğu şeklinde anladıkları görülmektedir.

Râzi ise bu kelimenin anlamı ile ilgili farklı yorumların olduğunu ifade etmekle birlikte Ferrâ'nın bu kelime ile ilgili olarak şöyle dediğini aktarmaktadır: Bu kelimenin aslı izlemek, takip etmek anlamına gelmektedir. الحقيبة/çanta kelimesi de bu kelimeden türetilmiş olup, herkesin günah olarak taşıdığı ve bu günah da kendisini izlediği için bu anlam verildiğini ifade etmektedir. O halde لَابِثِينَ فيها اَحْقابا âyetindeki ilgili kelime "birbirini takip eden çağlar/yani çağlar boyu anlamında olması caizdir. Kehf sûresi 60. âyette geçen حُقُباً kelimesi de bu anlamı ifade etmektedir. Dilciler bu kelimenin seksen

---

[1117] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VI, 185-186; Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, II, 85. Ebüssuûd Kâfirlerin cehennemde ebedi kalacaklarını zira bu konuda kesin nasların bulunduğunu savunmaktadır. Ona göre Kâfirlerin cehennemde kalış sürelerinin sona ermesi mümkün değildir. bkz. Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm,* III, 93.

[1118] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VI, 67-68; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, V, 258-260; Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, XI, 30.

[1119] Nebe', 78/23.

[1120] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, IV, 562.

[1121] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XXIV, 26; İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*, V, 84.

[1122] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XXIV, 26.

yıl ifade ettiğini belirtirler.[1123] Bu da bir asrın belli olmayan bir vaktini belirtmektedir. Müfessirlerden Atâ, Kelbî ve Mukâtil, İbn Abbas'tan, bir hubk'un seksen küsür yıl, bir senenin üçyüz atmış gün, bir günün ise dünya günleriyle bin sene olduğunu rivâyet etmektedirler. Hubk kelimesini seksen yıl gibi bir zaman periyodunu ifade etmesine rağmen Râzî bunun bir sonunun olduğu anlamına gelmeyeceğini ifade etmektedir. Zira cehennemlikler orada sonsuza kadar kalacaklar, çünkü bir "hukb" bittiğinde diğeri başlayacaktır. Ahkab kelimesi sonlu bir zaman dilimini ifade etmektedir. Fakat bu mefhûmdan anlaşılan onların cehennemden çıkabileceği yönünde olmakla birlikte bu sözün mantûkundan anlaşılan ise onların oradan çıkmayacağı yönündedir. Zira "*Onlar cehennemden çıkmak için can atacaklar, ama oradan asla çıkamayacaklar. Çünkü onların hakkı cehennemde temelli kalmaktır*"[1124] âyeti onların cehennemde ebedî olarak kalacaklarını belirtmektedir. Şüphesiz ki burada mantûkun delaleti tercih edilmektedir.[1125] Râzî âyeti ilk dönem müfessirlerinin tefsir ettiği gibi anlamaktadır.

Zemahşerî de buradaki "hubk" şeklinde ifade edilen zaman dilimlerinin birbirlerini takip edip bu durumun sonsuza kadar devam edeceğini savunmaktadır. Zira الحقب ve الحقبة şeklindeki kullanımlarla zamanın birbirini takip etmesi murad edilmektedir. Binicinin atın üzerinde bulunan çantası/heybesi bu kelimeden türetilmiş olup, heybenin biniciden ayrılmayıp onu takip etmesi, cehennemdeki zaman dilimlerinin birbirini takip etmesine benzetilmektedir.[1126] Zemahşerî de bu kelimenin sonsuzluk ifade ettiğini söylemekle ilk dönem müfessirlerinin anladığı gibi âyeti tefsir etmektedir.

Mâtürîdî bu âyette yer alan "hubk" kelimesinin kaç dönem süreceği ifade edilmediğini söylemektedir. Dolayısıyla bu âyet cehennemlik olanların ne kadar kalacaklarını belirten bir zaman ifade etseydi, âyette bununla ilgili bir açıklamanın bulunması gerekirdi. Nitekim Kur'ân'da vaktin süresini belirten zaman dilimleri yer almaktadır.[1127] Kaldı ki ilgili âyette zamanın ne kadar süreceği ifade edilmediğine göre buna bir sınır belirlemek de mümkün değildir. Hasan-ı Basrî de bu görüşü

[1123] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 326; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 2001, IV, 46.

[1124] Mâide, 5/37.

[1125] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXI, 15-16; Beyzâvî de "ahkab" kelimesinin birbirini takip eden asırlar anlamında olduğunu savunmaktadır. Ayrıca eğer "hukb" kelimesinin seksen veya yetmiş bin yıl olduğu doğru ise bunun Kâfirlerin cehennemden çıkacakları anlamına gelmediğini de sözlerine eklemektedir. Zira ona göre bu kelime sonsuzluğu ifade etmektedir, çünkü bir "hukb" bittiğinde diğeri başlayacak ve sonsuza kadar böyle devam edecektir. bkz. Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, V, 280.

[1126] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 687-688. Hâkim el-Cüşemî "ahkab" kelimesi ile ilgili müfessirlerden çeşitli görüşlerin nakledildiğini ifade ettikten sonra bu konudaki en doğru görüşün bunun bir sınırının olmayıp ebedîlik ifade ettiğini belirten görüş olduğunu savunmaktadır. bkz. Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fî Tefsîri'l-Kur'ân,* X, 7250.

[1127] bkz.Secde, 32/5; Meâric, 70/4.

benimsemiştir. Mâtürîdî kâfirlerin her zaman diliminde/hukb farklı azapla karşılaşacaklarını dolayısıyla bu da azap süresinin sonsuz olduğu anlamını taşıdığını belirtmektedir. Ayrıca Yüce Allah onların cehennemde ebedî kalacaklarını ifade etmek için bu âyette en uzun zamanı ifade eden kelimeyi (hukb) kullanmıştır.[1128]

Tûsî (لَّابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا) "hukb" kelimesinin uzun zaman anlamına gelmekle birlikte kâfirlerin cehennemde ebedî kalacaklarını ve bu konuda İslâm ümmetinin icma ettiğini ifade temektedir.[1129] Tabâtabâî kelimenin ne kadar bir zaman dilimini ifade ettiği ile ilgili çeşitli görüşlerin bulunduğunu söyledikten sonra bu kelimeyi belli bir süre ile sınırlamanın Kur'ân ve lügatte herhangi bir delilinin olmadığını savunmaktadır. Böylece kâfirlerin cehennemde ebedî olarak kalacaklarını bunun da Kur'ân nassına aykırı bir durum olmadığını söylemektedir.[1130]

Sonuç olarak cennet ve cehennemin varlığı, bu dünyada Allah'a inanıp salih amel işleyenlerin cennete, müşrik ya da kâfir olarak ölen kimselerin de cehennem gideceği konusunda bütün İslâm mezhepleri hemfikirdir. Ancak cennet ve cehennemin ne kadar zaman devam edeceği veya ebedî olup olmaması konusunda mezhepler arasında birtakım görüş ayrılıkları olduğu da bir gerçektir. Bu durum kelâmî ekollerin belirledikleri temel esaslardan (iman esasları veya usûlu'd-dîn) kaynaklandığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla Mutezile usûl-i hamse olarak belirlediği bu prensipler açısında konuyu değerlendirip, Allah'ın adil olduğunu ve buna bağlı olarak kendisine itaat edene mükâfat vereceğini (va'd); isyan edene de ceza vereceğini (va'id) kabul etmelerinden dolayı cennet ve cehennemin sonsuz olduğunu kabul etmişlerdir. Allah'ın verdiği sözden dönmeyeceğini dolayısıyla cehenneme giren kişinin de buradan çıkamayacağını da bu prensip gereği Mutezilî kelâmcılar tarafından kabul edilmektedir. Bu yüzden yukarıda tefsirlerini sunduğumuz âyetlerle ilgili olarak Zemahşerî'nin bu âyetleri cehennemin ebedî olduğu ve cehenneme giren kimselerin buradan çıkamayıp sonsuza kadar cehennemde kalacağı şeklinde yorumlayıp, mezhebinin temel esaslarına uygun hareket ettiği görülmektedir. Buna göre Mutezile'nin cehenneme giren müminlerin oradan çıkamayacağı görüşü müminleri bu konuda ümitsizliği düşürecektir.

[1128] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, X, 395. "Hukb" kelimesi birbirini takip eden zamanı ifade etmek için kullanıldığı, bunun da ebedîlik anlamına geldiği ifade edilmektedir. bkz. Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, III, 591; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, V, 457.

[1129] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, X, 243-244. Tabersî "ahkab" kelimesi ile ilgili görüşleri sıralarken dördüncü sırada kelimenin mecaz ifade ettiğini söylemektedir. Buna göre kelime, Kâfirlerin duçar olacağı çeşitli azapların zamanını bildirmekte olup, onların cehennemde kalış zamanları ile ilgili değildir. Hatta Tabersî bunun görüşler içerisinde en güzeli olduğunu da sözlerine eklemektedir. bkz. Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, X, 187.

[1130] Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, XX, 183.

Ehl-i Sünnet ve Şîa ekolleri ise cehennemin ebedi olduğunu ifade etmekle birlikte cehenneme giren müminlerin burada ebedî olarak kalmayacaklarını, gerek Allah'ın lütfu gerekse Hz. Peygamber'in şefaati sayesinde buradan çıkarılacaklarını düşündüklerinden âyetleri bu esasa göre anlama yolunu benimsemişlerdir.

İlk dönem müfessirlerinde Taberî ve Mukâtil konu ile ilgili âyetleri cennet ve cehennemin ebedî olduğu, kâfirlerin cehennemde ebedî olarak kalacakları, iman edip büyük günah işleyenlerin ise ebedî olarak cehennemde kalmayacakları şeklinde tefsir etmişlerdir. Buna göre Mâtürîdî, Râzî, Zemahşerî ve Tûsî konu ile iligili âyetleri ilk dönem müfessirlerin tefsirlerine uygun şekilde tefsir etmekle objektif davrandıkları görülmüştür. Ancak Zemahşerî, cehenneme giren müminlerin kesinlikle cehennemden çıkamayacaklarını âyetten hareketle ifade etmesi bu konuda Mu'tezile ekolünün itikâdî tercihinin etkisinde kaldığını ve meseleyi objektif bir şekilde değerlendiremediğini söylemek mümkündür.

Bütün bunlarla birlikte cennet ve cehennemin varlığını kabul edip bununla ilintili olan âyetler hakkındaki farklı yorum sebebiyle zarûrât-ı diniyye (usûlü'd-din) konuları dışındaki bir görüşünden dolayı Müslümanın tekfir edilmesi kesinlikle doğru görünmemektedir.[1131] Zira tekfir uygun olsaydı cennet ve cehennem vardır. Cennet nimetleri ve ehli ile ebedîdir. Cehennemin azabı ise uzun süren asırlar sonra bir gün sona erecek diyen sahâbeden bazılarını ve diğer bir grup âlimini de bu görüşlerinden dolayı tekfir etmek gerekecektir.[1132] Oysa hiçbir Müslümanın bu şekildeki bir tekfirin tehlikesini göze alması mümkün değildir.

4.3.2. Büyük Günah İşleyenin Durumu

Büyük günahlar Kur'ân-ı Kerim'de ve Hz. Peygamberin hadislerinde ifade edilmiştir. Bunların sayıları hakkında farklı görüşler olsa da hangi günahların diğerlerinden daha büyük olduğu ilk dönemden beri bilinmekteydi. Ancak Hz. Peygamber döneminde müminlerin bu tür büyük günah işleyemeyeceği düşünüldüğünden büyük günah işleyeyen müminlerin durmunun da nasıl olacağı sonraki dönemlerde tartışıldığı gibi tartışılmamıştır. Kelâmın ilim haline gelmesi ile bu konu kelâm ekolleri tarafından farklı anlaşılmış, her ekol prensipleri dâhilinde bu meseleye çözüm bulmaya çalışmıştır.

[1131] Ebû Hamid el-Gazzâli, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, trc. Kemal Işık, AÜİF Yayınları, Ankara 1971, s. 186-193.

[1132] Oral, "Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Hulûd/Cennet ve Cehennemin Ebedîliği Konusuna Yaklaşımı", s. 99-100.

Büyük günah meselesi, İslâm tarihinde ilk itikadî farklılıkların zuhur etmesinde etkili olup, hararetli münakaşalara neden olmuştur. Öyle ki akaidle ilgili ilk ihtilaf konularından birisi olma niteliğine sahip olduğu söylenebilir. Hz. Osman zamanında, onun yaptıklarına muhalif olanlardan, onu kâfir olmakla suçlayanlar bulunmaktadır.[1133] Hatta Hz. Osman'ın feci bir şekilde katledilmesine[1134] kadar varan bu elim hadise, kısa bir zaman diliminde Müslümanlar arasındaki birlik ve beraberliği, huzur ve sükûnu ortadan kaldırmıştır.[1135] Kısa bir zaman sonra İslâm toplumu ikiye ayrılmıştır. Hz. Osman'ın şehadetiyle birlikte ihtilaflar çözülmez bir hal almış, Müslüman olan iki grup silaha sarılmıştır. Bunun neticesinde 36/656 yılında Cemel Vakası, 37/657 senesinde de Sıffîn olayı meydana gelmiştir. Müslümanlar arasında meydana gelen bu savaşlarda sahâbe birbirlerini öldürmek durumunda kalmıştır. Hz. Osman'ın öldürülmesinin akabinde Cemel ve Sıffîn savaşlarından sonra, Haricilerin Hz. Osman'ı, Hz. Ali ve hakemleri, Muaviye ve taraftarlarının kâfir olduklarını iddia etmeleri, devamında zâlim imama karşı çıkmanın vacip olduğunu savunmaları[1136] sonucunda büyük günah meselesi gündeme gelip tartışılmaya başlanmıştır. Neticede İslâm ümmeti dinî açıdan çözülmesi zor birtakım problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Zira Cemel ve Sıffîn savaşlarına kadar Müslüman olmayanlarla savaşılmış, dolayısıyla bu savaşlarda ölenler şehit, kalanlar da gazi olarak kabul edilmişlerdi. Oysa Cemel olayında durum peygamber dönemindeki savaşlardan tamamen farklıydı. Bir grubun lideri Hz. Ali iken, diğer grubun liderleri Hz. Talha ve Zübeyir idi. Bu sahâbe de "aşere-i mübeşşereden" yani Allah yolunda yaptıkları hizmet ve üstün niteliklerinden dolayı Hz. Peygamber tarafından hayatta iken Cennetle müjdelenmiş on kişi arasında yer almakta idiler. Kaldı ki bu sahâbeden her biri Kur'ân'ı iyi bilen, Allah'ın elçisinin rahle-i tedrisinden geçerek dini ondan öğrenmiş mümtaz kişiliklerdi. Sıffîn savaşında da durum bundan pek farklı olmayıp her iki taraf da Müslümandı. Sonuçta bu savaşlar neticesinde pek çok

---

[1133] Ahmet Akbulut, *Sahâbe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmi Problemlere Etkileri,* Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 169-179.

[1134] İbn Sa'd, *Tabakât*, thk.Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2001, III, 69;Taberî, *Tarih,* thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dârü'l-Meârif, Mısır tsz. IV, 365-396; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh,* thk. Ebî'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, III, 68; Belâzurî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, Dârü'l-Fikr,Beyrut 1996, VI, 202-203; Seyf b. Ömer, *el-Fitnetü ve Vak'atü'l-Cemel*, thk. Ahmet Ratib Armûşî, Daru'n-Nefâis. Beyrut 1993, s. 73; Ethem Ruhi Fığlalı, *İbâdiyenin Doğuşu ve Görüşleri,* AÜİF Yayınları, Ankara 1983, s. 33; Ahmet Akbulut, "Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", *AÜİFD*, cilt: XXXI, s. 334.

[1135] Metin Avcı, "Büyük Günah Sahibinin Tekfir Edilmesi Sorunu ile ilgili İmam Mâturîdî'nin Eleştirileri", *Kastamonu Ünv. IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâturîdîlik*) c. 2, Mayıs 2017, s. 326.

[1136] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* I, 54-64. Ayrıca bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallîn,* çev. Mehmet Dalkılıç, & Ömer Aydın "İlk Dönem İslâm Mezhepleri", Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005, s. 30-32.

Müslüman katledildi ve Müslümanların zihinlerinde bu olaylarla ilgili olarak birtakım sorular oluşmaya başladı.[1137] Bu soruları, "iki Müslüman taraf savaşmak üzere birbirleriyle karşılaşırlarsa, öldürülenlerle ölenlerin durumu nasıl değerlendirilebilir? Eğer öldüren kâtil, öldürülen de maktûl ise dinin temel esaslarına göre ikisinin de cehennemlik olması gerekmez mi? Zira kâtil öldürdüğü, maktûl de öldürmek niyeti taşıdığından büyük günah işlemiş olmazlar mı?"şeklinde ifade etmek mümkündür. Kaldı ki Hz. Peygamber'in 'Müslümanların birbirlerine sövmeleri fısk, birbirini öldürmeleri ise küfürdür'[1138] şeklinde[1139] beyanı bulunmaktadır.

Tarihte vuku bulmuş olan bu olayları ilgili kaynaklara havale ederek biz büyük günah kavramı hakkında bilgi verdikten sonra İslâm mezheplerinin büyük günah ile ilgili görüşlerini zikredip, bu ekollerin görüşlerine delil olduğunu iddia ettikleri âyetleri nasıl tefsir ettiklerini ele almak istiyoruz.

Kebire, Arapça kökenli bir kelime olup, kebir kelimesinin müennesi/dişilidir. Nitekim bu kelime, Kur'ân-ı Kerim'de büyük günah terimi karşılığında kebâir şeklinde kullanılmıştır. Bu kelime Kur'ân-ı Kerim'de üç âyette kullanılmaktadır.[1140] Bu âyetlerde sadece büyük günahlardan değil aynı zamanda küçük günahlardan da bahsedilmekte, küçük günahlar için lemem[1141] ve seyyie[1142] kelimeleri, büyük günah için ise kebâir[1143] ve kebâira'l-ismi[1144] şeklindeki kullanımlar yer almaktadır. Ancak bu kullanımlarda günahların büyük ve küçük şeklinde kategorize edildiğini öğrenmemize rağmen, hangi günahların büyük, hangi günahların küçük olduğu hakkında net bir bilgi elde edememekteyiz.[1145] Diğer yandan İslâm âlimleri arasında büyük günah ile ilgili farklı tanımlar olmakla birlikte, bu tanımların ortak noktaları dikkate alındığında "dinen yasaklandığı konusunda kesin delil olan ve bu günahı işleyen kişiye dünyevî veya uhrevî ceza öngörülen fiil" şeklinde anlaşıldığı görülmektedir.[1146]

[1137] Cihat Tunç, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi", *AÜİFD*, cilt: XXIII, s. 327-328.
[1138] Buhârî,"Îmân" 36; Müslim,"Îmân" 28.
[1139] Tunç, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi", s. 328.
[1140] Nisâ, 4/31; Şûrâ, 42/37; Necm, 53/32.
[1141] Necm, 53/32.
[1142] Nisâ, 4/31.
[1143] Nisâ, 4/31.
[1144] Şûrâ, 42/37; Necm, 53/32.
[1145] Mustafa Türkgülü, "Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebire Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar", *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: 36, sy: 4, Ekim/Aralık 2000, s. 70. Ayrıca günah kavramının Kur'ân-ı Kerim'de kullanımı ile ilgili olarak bkz. Muhammed Yılmaz, "Kur'ân'da Büyük Günah Kavramı", *C. Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XV, sy: 2, 2011, s. 255-276.
[1146] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 192; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-Kebâir,* Mektebetü'l-Furkân, Kahire 2003, s. 34; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Sadeleştiren, İsmail Karaçam ve diğerleri, Azim Dağıtım, İstanbul, tsz. VII, 28; Adil Bebek, "Kebîre", *DİA*, İstanbul 2002, XXV, 163; Yılmaz, "Kur'ân'da Büyük Günah Kavramı", s. 261.

Büyük günahların sayısı meselesinde de İslâm âlimleri arasında ittifak bulunmadığı gibi sahâbe arasında da ittifak bulunmamaktadır. Nitekim sahâbe arasında kebâirin dört tane olduğunu ifade edenler olduğu gibi, Hz. Peygamber'in, "Helâk edici yedi günahtan sakının…"[1147] hadisi gereğince yedi ile sınırlandıran sahâbe de bulunmaktadır.[1148] Hatta bu sayı ile ilgili olarak on yedi, yetmiş[1149] diyenler olduğu gibi kitaplarında-İbn Hacer el-Heytemî (ö. 874/1567) gibi- 467 tane günahı[1150] sayanlar yanında 700 sayısını telaffuz edenler de bulunmaktadır.[1151]

Yukarıda ifade edildiği gibi büyük günahlar hakkında birtakım sayılar ifade edenler olduğu gibi belli sayılarla sınırlandırmanın doğru olmayacağını söyleyen âlimler de bulunmaktadır. Bu görüşte olan âlimlere göre, kadir gecesinin, cuma günü duaların makbul olduğu vaktin ve orta namazın açıklanmaması gibi, Müslümanlar havf ve recâ arasında bulunsunlar; "Ne de olsa küçük günahtır, affedilir" gibi anlayışlarla günah işlemek yerine "Büyük günah da olabilir" endişesiyle yasak olan her şeyden uzak dursunlar diye "günah-ı kebâir"in sayısı müphem bırakılmış ve herhangi bir sayı telaffuz edilmemiştir.[1152] Bununla birlikte bazı kelâm âlimleri meşhur hadisleri baz alarak kebâiri dokuz, on ve on iki olarak kabul etmişlerdir.[1153]

Büyük günah ile ilgili bu kadar bilgiden sonra asıl konumuz olan büyük günah meselesine İslâm düşünce tarihinde kelâm ekollerinin bu probleme yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışacağız. Akabinde meseleyi temellendirmede delil olarak kabul edilen âyetlerin müfessirler tarafından nasıl tefsir edildiği, tefsir ederlerken kelâmcıların anlayışları doğrultusunda anlayıp anlamadıklarını ortaya koymaya çalışacağız.

Kelâm mezhepleri arasında büyük günah işleyenlerin durumu hakkında farklı hatta birbirine zıt fikirlerin ortaya çıkması her ne kadar siyasi ayrılıklardan kaynaklansa da temel faktör söz konusu ekollerin iman-amel ilişkisine farklı yaklaşımlarında

---

[1147] Buhârî,"Hudûd"44, "Vesâyâ" 23; Müslim,"İmân" 38; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1993, XII, 371-372; Ebû Dâvud,"Vesâyâ" 10; Nesâi, *Sünenü'n-Nesâi bi Şerhi's-Suyûtî,* "Vesâyâ" 12.

[1148] Yılmaz, "Kur'ân'da Büyük Günah Kavramı", s. 263.

[1149] Ali b. Ali ibn. Ebî'l-İzz el-Hanefi, *Şerhu't-Tahâviyye*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Riyâd 1418 h., s. 361.

[1150] İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir*, Matbaatü Hicaz, Kahire 1356 h. I ve II.

[1151] Bebek, "Kebîre", XXV, 164.; Murad Karasoy, *Büyük Günahlar*, Işık Yayınları, İzmir 2009, s. 40; Yılmaz, "Kur'ân'da Büyük Günah Kavramı", s. 263.

[1152] Ali Arslan Aydın, "İslam' da Büyük Günahlar ve Tekfir Meselesi", *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: XIV, sy: 4 Ankara 1975, s. 200.; Yılmaz, "Kur'ân'da Büyük Günah Kavramı", s. 263.

[1153] Yılmaz, "Kur'ân'da Büyük Günah Kavramı", s. 263.

gizlidir.[1154] Biz bu konuya değinmeden kelâm ekollerinin büyük günah ile ilgili yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışacağız.

Büyük günah/kebire hakkındaki ilk iddialar Hâricîler'e aittir.[1155] Hâricîler tahkimi kabul etmesi sebebiyle Hz. Ali'yi,[1156] şaibeli tahkim hadisesi sonucunda halife olarak seçildiği için Muaviye'yi halife olarak kabul etmemişlerdir. Hâricîler, her ikisi de tahkime razı olup Allah'ın hükmünü benimsemediklerinden, Hâricîler'i de isyancı kabul edip öldürmek sûretiyle büyük günah işlediklerinden dinden çıktıklarını ve tövbe etmedikleri takdirde ahirette varacakları yerin cehennem olacağını iddia etmişlerdir.[1157] Hâricîler şer'i imanı hem kalbin hem de dilin ve diğer uzuvların fiili olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla bunların üçü birden imanın esasını oluşturmaktadır. Bu yüzden bunlardan birinde eksik olan kimseye mümin denmez.[1158] Hâricîler büyük günah işleyen kimseyi, müşrik, kâfir veya münafık olarak kabul ettiklerinden büyük günah işleyen kimsenin öldürülmesi gerektiğini savunmuşlardır. Nitekim Hâricîler kalben tasdik etmenin sahibini mümin yapmaya yetmediğini belirtmişlerdir. Bu sebeple insan yaptığı fiilden dolayı mümin veya kâfir olur demişlerdir. Bu fikirlerini de iblis kıssası ile delillendirmişlerdir. Hâricîler'in anlayışına göre İblis, Allah'ı bilmekte ve ona iman etmekteydi. Secde etmediğinden büyük günah işlemiş, bu yüzden kâfir olmuştur.[1159] Hatta Hâricî anlayışta, küçük günah işlemek, nafileleri terk etmek bile müşrik olup imandan çıkmak için yeterli bir neden olarak görülmüştür.[1160] Onların düşünce dünyasında dinin belirlediği şeyleri terk etmek, Allah'a itaatsizlik anlamına gelmektedir. Zira itaatsizliğin de büyüğü küçüğü bulunmamaktadır.[1161] Hâricîler bu görüşlerini birtakım âyetlerle[1162] temellendirmeye çalışmışlardır.

Hâricîlerin bu söylemleri karşısında onların görüşlerinin tam zıddını savunan bir ekol yer almaktadır. Bu fırka Mürcie fırkası olup, büyük günah işleyen kimsenin durumun çokça tartışıldığı bir ortamda ortaya çıkmıştır. Mürcie bu mesele ile ilgili

---

[1154] Mezheplerin iman-amel ilişkisi hakkındaki görüşleri için bkz. Tunç, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi", s. 325-336.
[1155] Türkgülü, "Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebire Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar", s. 73.
[1156] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 116.
[1157] Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, nşr. Muhammed Salih el-Farfûr, Mektebetü Dâru'l-Farfûr, Dımeşk 2000, s. 160; Hamdi Gündoğar, "İman ve Küfrün Gölgesinde Büyük Günahın Yorumu", *İslâm ve Yorum (Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar), Malatya İlahiyat Vakfı,* Malatya 2017, cilt: 1 s. 520.
[1158] Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 171.
[1159] Ammar Talibî, *Ârau'l-Havarici'l- Kelâmiye*, Cezâir 2013, I, 134.
[1160] Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1974, s. 16.
[1161] Türkgülü, "Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebire Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar", s. 73-74
[1162] Nisâ,4/14, 93; En'am 6/121.

olarak yeni bir tezle ortaya çıkarak, dinin temelinin iman olduğunu, imanın ise Allah'ı bilmek ve O'nu ikrar etmekten müteşekkil olduğunu ve amel olmadan da kişinin mümin olmasının mümkün olduğunu iddia etmişlerdir.[1163] Bundan dolayı işlenen günahın imana zararı olmadığı gibi yapılan iyiliklerin de inanmayan kimseye bir faydası dokunmadığını[1164] savunmuşlardır. Bu durumda Mürcie büyük günah işleyen kimsenin mümin olduğu kanaatini taşımaktadır. Mürcie büyük günah ile ilgili bu hükmü vermekle birlikte, bu günahı işleyen kimseye verilmesi gereken ceza konusunda bir fikir beyan etmekten kaçınmış, bunu ahirete erteleyerek bu konudaki hükmü Allah'a havale etmiştir.[1165] Bununla birlikte Mürcie, büyük ve küçük günah sahibi kimselerin tövbe etmeden ölseler bile ateşe atılmayacaklarını da savunmaktadır. Ancak bu gibi kimseler, yaptıkları zulümlerin hakkı kendilerinden alındıktan sonra cennete gireceklerini iddia etmektedirler.[1166]

Mu'tezile mezhebinin büyük günah işleyen kimse ile ilgili görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Büyük günah işleyen kimse iman dairesinden çıkar, ancak küfre girmeyip iman ile küfür arasında bir konumda (el-menzile beyne'l-menzileteyn) yer alır. Tövbe etmesi durumunda tekrar iman dairesine döner, ancak tövbe etmeden ölürse kâfir muamelesi görür ve ebedî olarak cehennemde kalır. Zira Kur'ân-ı Kerim'de bir mümini kasten öldüren kişinin sonsuza kadar cehennemde kalacağı belirtilmektedir.[1167] Ancak mümin kimselerin cehennemdeki azabı kâfirlerin azabından daha hafiftir ki, bu da Allah'ın hikmet ve lütfunun (va'd ve va'îd) gereğidir.[1168]

Ehl-i Sünnet şirk dışında büyük günah işleyen kimseleri mümin olarak kabul etmektedir. Zira iman tasdikten ibaret olup[1169] amel de imandan bir cüz olarak kabul edilmemektedir. Dolayısıyla mümin işlediği büyük günah sebebiyle imandan çıkmadığı

[1163] Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 178,
[1164] Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 160; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 258; Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, s. 140.
[1165] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 139; Ebû Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, s. 129; Kemal Işık, "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi", *AÜİFD*, cilt: XXIV, s. 347-348.
[1166] Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınevi, 1980, s. 188; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 135.
[1167] Nisâ 4/93.
[1168] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 45; Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 54; Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 331-332; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 657-660; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1933, s. 293; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, s. 139; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi-Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 1991, s. 176; Kemal Işık, Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF Yayınları*, Ankara 1967, s. 72 ; Bebek, "Kebîre", XXV, 164.
[1169] Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 332.

gibi kâfir de olmaz.[1170] Oysa imanın mahiyeti Allah'ın varlığını, birliğini ve Hz. Muhammed vasıtasıyla gönderdiği vahyi kalben tasdik etmekten ibarettir. Büyük günah işleyen kimseler Allah'ın emrine aykırı bir davranışta bulunurlarken imanlarını devam ettirmektedirler. Kaldı ki iman ile amelin birlikte ifade edildiği âyetlerde[1171] bu iki kavramı birbirine bağlayan atıf ve şart edatlarının bulunması iman ile amelin ayrı şeyler olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim adam öldürmek gibi büyük günah işleyenlere verilen kısas cezasını ifade eden âyetlerde bu suçu işleyenlerden "müminler" olarak söz edilmesi[1172] bu kişilerden iman vasfının kaldırılmadığını göstermektedir.[1173] Bu durumda büyük günah işleyen mümin işlediği günahın büyüklüğü oranında ahirette ceza görecektir. Bu tür büyük günah işleyerek tövbe etmeden ölen müminlerin durumu Yüce Allah'ın dilemesine kalmıştır. Allah dilerse kendi lütfu ve keremi ile herhangi bir sebebe bağlı olmadan affeder veya bir şefaatçinin şefaati ile affeder yahut da günah sahibinin yaptığı diğer salih amellerin bereketi ile affedebilir. Dilerse de işlediği suç oranında azap eder sonuçta o kimseyi cennete gönderebilir, ancak bu gibi kimseler sonsuza kadar cehennemde kalmayacaklardır.[1174]

Şiî fırkalardan müfrit olanları istisna edildiği takdirde Zeydiyye ve İmâmiyye grupları büyük günah işleyen kimselerin sağlam bir tövbe etmedikleri takdirde[1175] ebedi olarak cehennemde kalacaklarını belirtmektedirler.[1176] Bununla birlikte İmâmiyye büyük günah işleyenlerin bağışlanacağı kanaatini taşımaktadır. Hatta Şîa, büyük günah işleyen müminlerin Allah tarafından bağışlanacaklarını savunmaları yüzünden Mutezile tarafından Mürcie olmakla itham edilmiştir. Fakat Şîa Mutezilenin bu ithamının doğru olmadığını ifade ederek reddetmektedir.[1177] İmâmiyye, cehennemde ebedi kalmak ile ilgili tehditlerin Kâfirlere yönelik olduğunu, Allah'ı tanıyıp namaz ehli olan ve farzları kabul eden müminlerin bu tehditlerden beri olduklarını savunmaktadır. Ayrıca İmâmiyye, ittifakla büyük günah işleyen kimseler fasık olarak adlandırılsa da bu

---

[1170] Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, s. 141; Işık "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi", s. 347; Gündoğar, "İman ve Küfrün Gölgesinde Büyük Günahın Yorumu" s. 522.
[1171] Bakara 2/ 25; Nisâ 4/124.
[1172] Bakara 2/178; Hucurât 49/9.
[1173] Bebek, "Kebîre", XXV, 164.
[1174] Ebû Muhammed Nûruddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, s. 326; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 148; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, s. 140; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 135; Ebû'l-İzz el-Hanefi, *Şerhu't-Tahâviyye*, s. 359.
[1175] Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, s. 53.
[1176] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 146; Topaloğlu, *Kelâm İlmi-Giriş*, s. 193; Akbulut, "Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", s. 340.
[1177] Ebu'l-Feth Kerâcikî, *Kenzu'l-Fevâid*, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1985, I, 124; Kamil Güneş,"Şiî Kaynaklarda Şia (İmâmiyye) ile Mu'tezile Arasında İttifak Ya da İhtilaf Edilen Bazı Kelâmi Meseleler Üzerine" *Bakü Devlet Ünv. İlahiyyat Fakültesi İlmi Dergi,* Temmuz 2004, s. 197.

kimselerin İslam'dan çıkmadıklarını ve Hz. Peygamber'in bu kimselere şefaat edeceğine inanmaktadır.[1178]

Hariciler, Mutezile ve Şîa'ya göre amel imanın bir parçası olarak kabul edilmektedir.[1179] Bu yüzden Müminûn sûresinde yer alan âyette mümin tanımı yapılırken bu hususun tefsirlere yansıdığı görülmektedir. Mukâtil söz konusu âyette mümini Allah'ın birliğini tasdik eden[1180] şeklinde tefsir ederken, Bakara sûresi üçüncü âyetin tefsirinde mümini, Kur'ân'ın Allah tarafından gönderildiğine inanan, ondaki helalleri helal, haramları da haram sayan ve Kur'ân'da bulunan hükümlerle amel eden kişi şeklinde tanımlamaktadır.[1181] Taberî, Müminûn sûresinin ilk âyetinde yer alan mümin kelimesini, Allah ve Resulünü tasdik eden, peygamberin Allah'tan getirdiklerini onaylayan ve onları davranış haline getirerek amel eden diye yorumlamaktadır.[1182] Ayrıca Bakara sûresi 3. âyette yer alan "*gaybe inanırlar*" ifadesini tefsir ederken imanın tanımını yapmaktadır. Burada Taberî şöyle demektedir: Araplara göre iman, tasdik etmek anlamındadır. Bir şeyi söz ile tasdik edene mümin dendiği gibi onu ameli ile tasdik edene de mümin denmektedir. Dolayısıyla iman, Allah'ı, kitaplarını, peygamberlerini hem söz ile hem de amel ile ikrar edip tasdik etmektir.[1183] Buna göre ilk dönem müfessirleri, iman kavramını salt bir tasdikten ibaret saymamışlar, imanın gereği ile amel edip Kur'ân'ın içeriğine uygun davranışlarda bulunmayı da iman kapsamında değerlendirmişlerdir. Zemahşerî ise mümin kimdir? sorusunun muhtemel iki anlamının olduğunu ifade etmektedir, ikinci anlama göre, bu ifade bir övgü sıfatıdır. Bu sıfat da ancak takva ve vera özelliğine sahip iyi kimseler hak edeceği bir isimdir. Fasık ve bedbaht kimselere ise bu sıfatın verilemeyeceği açıktır.[1184] Ayrıca sahih iman ise "Kişinin hakkı kalben kabul edip inanması, bunu dil ile ifade etmesi ve ameller ile tüm bunları tasdik etmesidir."[1185] Bütün bu tanımlamalardan anlaşılıyor ki, Zemahşerî, Mutezile'nin iman tanımını esas almaktadır. Râzî ise Bakara sûresi 3.âyetin tefsirinde imanı, zarurât-ı diniyyeden olan her şeyin tasdikinden ibaret olduğunu belirtirken[1186] ve

[1178] Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, Tahran 1944, s. 14-15; Şeyh Muhammed Bâkır el- Meclisî, *Bihâru'l-Envâr,* İhyaü'l-Kütübi'l-İslamiyye, Kum 1388 h. (3. Kitap) s. 704.
[1179] Mustafa Aykaç, "İman Kavramı", *Sistematik Kelâm*, Editör: Mehmet Evkuran, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2020, s. 317.
[1180] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, III, 152.
[1181] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 81.
[1182] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, XVII, 5.
[1183] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, I, 241.
[1184] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 174.
[1185] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 39.
[1186] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 271; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, I, 37.

Mâtürîdî de Bakara sûresi 4. âyetin tefsirinde "İman tasdikten ibarettir"[1187] derken Ehl-i Sünnet'in iman-amel ayrılığını esas aldıkları görülmektedir.

Bu bilgilerden sonra büyük günah işleyenlerin durumlarının ilk dönem tefsirlerinde nasıl ele alındığı beyan edilecektir. Daha sonra ise sonraki müfessirlerin bu âyetleri nasıl tefsir ettikleri ortaya konulacaktır. Neticede aralarındaki benzerlik ve ayrılık bulunup bulunmadığı tespit edilecektir.

Bu konuda delil olarak kabul edilen âyetlerden olan Bakara sûresi 81. âyete bakalım. Âyette Yüce Allah "*Evet, kötülük işleyip suçu benliğini kaplamış (ve böylece şirke düşmüş) olan kimseler var ya, işte onlar cehennemliklerdir. Onlar orada ebedî kalacaklardır."* Âyetteki "kötülük" ifadesinin özel bir kötülük olan Allah'a ortak koşmak olduğu dolayısıyla bunun umûm ifade etmeyip hâs bir ifade olduğu Taberî tarafından dile getirilmektedir. Âyet bu kötülüğü/şirki işleyenlerin ebedî cehennemde kalacaklarını ifade etmektedir. Oysa mümin büyük günah işlese de sonunda cennete gireceği çeşitli hadislerde nakledilmektedir.[1188] Taberî müşrik ve kâfir olan kimselerin şirk ve küfür günahını sahibinin bu günahtan tövbe etmediği sürece affetmeyeceğini ve onların cehennemde ebedî kalacaklarını, ancak büyük günah işleyen mümin tövbe etmese de cezasını çektikten sonra veya Allah tarafından bağışlanarak cennete gireceğini söylemektedir.

Nisâ sûresi 48. âyetin tefsirinde Mukâtil, Yüce Allah'ın şirki kesinlikle affetmeyeceğini (tövbe edip ondan vazgeçmek hariç) bu şirk üzere ölen kimsenin ebedî olarak cehennemde kalacağını ifade ettikten sonra âyette yer alan "*Allah'ın dilediği hariç*" kısmından maksadında muvahhid olarak ölen kimselerin durumunun Allah'ın meşîetine kaldığını belirmek için sevk edildiğini savunmaktadır.[1189] Böylece Mukâtil bu âyetin, büyük günah işleyen müminlerin durumunun Allah'ın meşîtene kaldığını, dilemesi halinde müminlerin bu günahlarını bağışlayacağını ifade ettiğini belirtmektedir.

Zemahşerî, büyük günahı tövbesiz affedilmeyen günahlar olarak tanımlayıp[1190] çeşitli âyetleri[1191] tefsir ederken büyük günahların tövbe edilmeden affolunmayacağı,

---

[1187] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 374; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, I, 53. Nesefî bu âyetin tefsirinde sahih imanı, dil ile ikrar, kalp ile tasdik şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca amelin imana dahil olmadığını da sözlerine eklemektedir. bkz. Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, I, 41.

[1188] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, I, 181. Ayrıca Nisâ sûresi 4/48. âyet Necm 53/32. âyetin tefsiri için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, VII, 121-123; XXII, 59-69.

[1189] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 377.

[1190] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 425.

[1191] bkz. Bakara 2/81; Nisâ 4/48; 93; Fetih 48/14; Necm 53/32.

tövbe etmeden ölen kimselerin ebedi cehennemde kalacağı[1192] şeklinde yorumlaması Mutezilî anlayışın büyük günah hakkındaki görüşünün etkisinde kaldığı görülmektedir.

Mâtürîdî Nisâ sûresi 48, Necm sûresi 32.âyeti tefsir ederken şirk haricindeki büyük günah işleyen müminlerin Allah'ın meşîetine bağlı olduğunu, dilerse azap edeceğini dilerse affedeceğini[1193] bu nedenle büyük günah işleyen müminlerden iman vasfının zail olmadığını beyan ederken büyük günah işleyen müminin durumu ile ilgili Ehl-i Sünnet ekolünün bu konudaki görüşüne paralel olarak ilgili âyetleri tefsir ettiği görülmektedir. Râzî *"Şüphesiz Allah kendisine eş ve ortak koşulmasını affetmez. Fakat dilediği kimselerin bunun dışındaki günahlarını bağışlar"*[1194] âyeti ile ilgili olarak şunları söylemektedir. "Bu âyette Yüce Allah yasakladığı davranışları ikiye ayırmaktadır. Şirk ve şirkin dışındaki günahlar. Böylece şirkin dışındaki günahlar, tövbe edilmeyen büyük günahlar, tövbe edilen büyük günahlar ve küçük günahları kapsamaktadır. Bu âyette Allah'ın şirki kesinlikle affetmeyeceği belirtilirken, dilediği kimselerin şirkin dışındaki günahlarını da kesinlikle affedeceği de ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu âyet şirkin dışındaki günahların kesinlikle affedileceğine işaret ettiğine göre tövbe edilmeyen büyük günahların affedileceği de bu kapsamdadır."[1195] Böylece Râzî bu âyeti büyük günah konusunda Ehl-i Sünnet'in genel anlayışı istikametinde yorumlamaktadır. Tövbe edilmeyen büyük günah sahibi müminlerin durumunun Allah'ın dilemesi kapsamında yer aldığı, dilerse bağışlayacağı dilerse de azap edeceği görüşünü bu âyetten istinbat etmektedir.

Tûsî ise Nisâ sûresi 48. âyeti şöyle yorumlamaktadır. Yüce Allah'ın şirki tövbesiz affetmeyeceği konusunda ümmet ittifak etmiştir. Elbette ki şirk koşan kimse bu günahından dolayı tövbe ederse -Şia'ya göre- Allah'ın onu bağışlaması Allah'ın lütfu gereğidir. Mutezile ise bu durumda Allah'ın bağışlamasının Allah'a vacip olduğunu savunmaktadır. Ayrıca Tûsî bu âyetin Allah'ın günahkârları tövbe etmeden bağışlayacağını tekit ettiğini savunmaktadır. Tûsî'ye göre bu âyet nefi ve ispat olarak iki kısımdan oluşmaktadır. Şirkin tövbe olmadan affedilmeyeceği nefi kısmını oluştururken, şirkin dışındaki günahların tövbesiz affedilmesi de ispat kısmını

[1192] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 158, 518, 552, IV, 337, 425; Cüşemî, *et-Tehzîb fî Tefsîr*, I, 459-460, III, 1695, IX, 6657-6658.
[1193] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne,* III, 202; IX, 430-431; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, I, 712-713, III, 394. Nesefî, şirkin dışında işlenen büyük günahların tövbesiz de affedilebileceğini söylemektedir. Ona göre şirkin affedilmesi için tövbe şartı aranırken diğer günahların affedilmesi için tövbe şartı bulunmamaktadır. Hatta bu konuda Hz. Peygamberin "kim şirk koşmadan ölüp bu hal üzere Allah'a kavuşursa cennete girer, işlediği hatalar ona zarar vermez" mealinde bir hadis de zikretmektedir. bkz. Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, I, 364; III, 394.
[1194] Nisâ 4/48.
[1195] Râzî*, Mefâtîhu'l-Ğayb*, X, 98.

oluşturmaktadır. Dolayısıyla şirkin dışındaki günahların tövbesiz bağışlanması gerekmektedir. Şirkin dışındaki günahlar için tövbe şartı arandığı takdirde, diğer günahlarda şirk kategorisinde değerlendirilecek ve âyette " مادون" (bunun dışında) demesinin bir anlamı olmayacağı gibi nefi ve ispatın da bir anlamı kalmayacaktır.[1196] Böylece Tûsî de bu âyeti Şia'nın anlayışı doğrultusunda anlayıp yorumlayarak âyetlerin tefsirinde kelâmî bakışın örneğini bize sunmaktadır.

Neticede Kelâm mezheplerinin büyük günah işleyenlerin durumu hakkında farklı fikirler ileri sürdükleri görülmüştür. Hâricîler büyük günah işleyen kimseyi, müşrik, kâfir veya münafık olarak kabul ettiklerinden büyük günah işleyen kimsenin öldürülmesi gerektiğini savunmuşlardır. Mürcie ise büyük ve küçük günah sahibi kimselerin tövbe etmeden ölseler bile ateşe atılmayacaklarını da savunmuşlar. Ancak bu gibi kimseler, yaptıkları zulümlerin hakkı kendilerinden alındıktan sonra cennete gireceklerini belirtmişlerdir. Mu'tezile mezhebi ise büyük günah işleyen kimse iman dairesinden çıktığını, ancak küfre girmeyip iman ile küfür arasında bir konumda (el-menzile beyne'l-menzileteyn) yer aldığını belirtmiştir. Tövbe etmesi durumunda tekrar iman dairesine döndüğünü, ancak tövbe etmeden öldükleri takdirde kâfir muamelesi göreceklerini ve ebedi olarak cehennemde kalacaklarını benimsemiştir. Ehl-i Sünnet ise şirk dışında büyük günah işleyen kimseleri mümin olarak kabul etmiştir. Büyük günah işleyen müminin işlediği günahın büyüklüğü oranında ahirette ceza görecektir. Onlar bu tür büyük günah işleyerek tövbe etmeden ölen müminlerin durumunun Yüce Allah'ın dilemesine kaldığını benimsemişlerdir. Allah dilediği takdirde kendi lütfu ve keremi ile herhangi bir sebebe bağlı olmadan veya bir şefaatçinin şefaati ile yahut da günah sahibinin yaptığı diğer salih amellerin bereketi ile affedecektir. İmâmiyyenin ise büyük günah işleyenlerin bağışlanacağı kanaatini taşıdığı görülmüştür. İmâmiyye, cehennemde ebedi kalmak ile ilgili tehditlerin kâfirlere yönelik olduğunu, Allah'ı tanıyıp namaz ehli olan ve farzları kabul eden müminlerin bu tehditlerden beri olduklarını savunmuştur. Ayrıca İmâmiyye, ittifakla büyük günah işleyen kimseler fasık olarak adlandırılsa da bu kimselerin İslam'dan çıkmadıklarını ve Hz. Peygamber'in bu kimselere şefaat edeceğini düşünmektedir.

Müfessirlerin konu ile ilişkilendirdikleri âyetleri nasıl tefsir ettiklerine gelince: Taberî Bakara sûresi 81. âyetin, müşrik ve kâfir olan kimselerin şirk ve küfür günahını sahibinin bu günahtan tövbe etmediği sürece affetmeyeceğine ve onların cehennemde

[1196] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, III, 218; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, III, 85-87; Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IV, 379-380

ebedî kalacaklarına, ancak büyük günah işleyen mümin tövbe etmese de cezasını çektikten sonra veya Allah tarafından bağışlanarak cennete gireceğini ifade ettiğini belirtmiştir. Mukâtil ise Nisâ sûresi 48 âyetin, büyük günah işleyen müminlerin durumunun Allah'ın meşîtene kaldığı, dilemesi halinde müminlerin bu günahlarını bağışlayacağı şeklinde tefsir etmiştir.

Mâtürîdî Nisâ sûresi 48, Necm sûresi 32. âyeti, Râzî de Nisâ sûresi 48. âyeti, şirk haricindeki büyük günah işleyen müminlerin Allah'ın meşîetine bağlı olduğu, dilerse azap edeceği dilerse affedeceği şeklinde tefsir etmişlerdir. Bu iki müfessir Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu konudaki görüşlerin paralelinde yorum yapmalarına rağmen yaptıkları bu yorumların Taberî ve Mukâtil gibi ilk dönem müfessirlerin tefsirlerine uygun olduğu görülmüştür.

Zemahşerî, büyük günahı tövbesiz affedilmeyen günahlar olarak tanımlamış, büyük günahların tövbe edilmeden affolunmayacağı, tövbe etmeden ölen kimselerin ebedî cehennemde kalacağı şeklinde yorumlamış, bu sebeple yaptığı bu yorumların Taberî ve Mukâtil'in tefsirleri ile uyuşmadığı, Mutezilî anlayışın büyük günah hakkındaki görüşünün etkisinde kaldığı görülmüştür.

Tûsî ise Nisâ sûresi 48. âyeti Allah'ın büyük günahları tövbe etmeden bağışlayacağını tekit ettiğini, şirkin tövbe olmadan affedilmeyeceğini beyan ettiğini savunmuştur. Şirkin dışındaki günahlar için tövbe şartı arandığı takdirde, diğer günahların da şirk kategorisinde değerlendirileceğini bunun da yanlış bir değerlendirme olacağını savunmuştur. Tûsî de bu âyeti kendi kelâmî anlayışına uygun bir şekilde tefsir etmesine rağmen ilk dönem müfessirlerin yorumlarına uygun bir şekilde tefsir ettiği görülmüştür.

4.3.3. Kabir Azabı

Günlük kullanımda kullanılan ve ziyaret edilen mekân anlamına gelen "mezar" kelimesinin müradifi olan kabir, öldükten sonra insanın konulduğu yeri[1197] anlatmak için kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de birer âyette kabr[1198] ve mekâbir,[1199] beş âyette kubur[1200] kelimesi yer almakta olup, konu ile ilgili birçok hadiste ise gerek kabrin yapısı

[1197] Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-Luğa*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987, I, 324; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 68; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, IX, 119; Cevherî, *es-Sıhah,* II, 784.
[1198] Tevbe, 9/84.
[1199] Tekâsür, 102/2.
[1200] Hac, 22/7; Fatır, 35/22; Mümtehine, 60/13; İnfitâr, 82/4; Âdiyât, 100/9.

ve şekli gerekse kabir ziyareti, kabir suali ve azabı gibi ahiret hayatı ile ilgili değerlendirmeler yer almaktadır.[1201] Terim olarak kabir ise "ölüm ile tekrar diriliş (ba's) arasında insanların yaşayacağı bir nevi hayat" demektir.[1202] Ahiret hayatı, ölümle başlayıp tekrar dirilişle devam eden sonsuz bir hayat olarak tanımlanırken, ölüm ile başlayan, İsrafil'in Sur'a ikinci defa üflemesiyle son bulacak olan dönem de "Kabir veya Berzah Hayatı" olarak adlandırılmaktadır. Bu sebeple kabir hayatı bu anlamda ahiret hayatı içerisindeki belli bir dönemi kapsamış olmaktadır. Ayrıca kabir hayatı ahiret ahvali içerisinde yer aldığından bu mesele hakkında akıl ve duyulardan hareketle bilgi vermek mümkün görünmemektedir. Zira akıl ile yapılacak değerlendirmeler zannî olmaktan öte bir anlam ifade etmemektedir. Kaldı ki bu dönem "gayb" olarak isimlendirilen ve insanların ilahi yardım almadan bilgi sahibi olamadıkları konular içerisinde değerlendirilmektedir.[1203] Bu yüzden âyet ve sahih hadislerden bağımsız olarak yapılan değerlendirmeler spekülasyondan öte bir anlam taşımamaktadır.

Başta Ehl-i Sünnet olmak kaydıyla kelâmcıların birçoğu tarafından kabul edilen kabir hayatı, bedenin ölümünden sora ruhun bedene veya bedenin bir kısmına dönmesini gerektirmektedir. Bu sebeple kabirde hayatın varlığına kail olan kelâmcılar sorgulama, azap ve nimet gibi durumların gerçekleşebilmesi için ölümle birlikte bedeni terk eden ruhun bedenle bir şekilde ilişkisini gerekli görmektedirler. Zira berzah âleminde azabın acısını, nimetin lezzetini hissetmek ancak ruhun bedenle ilişkili olmasını icap ettirmektedir. Kısaca söz konusu âlemde azap ve nimetin hissedilebilmesi tekrar dirilmenin gerçekleşmesine bağlı bir durumdur.[1204]

Ehl-i Sünnet kelamcıları kabir hayatını ve dolayısıyla da kabir azabını "Semiyyat" konuları içerisinde[1205] ele alırlarken, Mu'tezile "el-menzile beyne'l-menzileteyn" ilkesi[1206] çerçevesinde değerlendirmektedir. Şîa ise kabir azabı meselesini "Meâd" başlığı altında incelemektedir.[1207] Genel anlamda bütün İslâm mezheplerinin kabir azabı ile ilgili görüş belirttiklerini söyleyebiliriz.

Kabir azabı İslâm kültür ve geleneğinde çok tartışılan meseleler arasında yer almaktadır. İmam Azam[1208] (ö. 150/767) ve daha önce Mu'tezile'den Dırâr b. Amr'ın (ö.

[1201] Kürşat Demirci, "Kabir", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 33; Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı" *Batman Ünv. İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*, cilt: 1 sy: 2, 2017, s. 69.
[1202] Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 173.
[1203] Ay, "Ahirete İman", *İslâm İnanç Esasları (Elkitabı),* s. 227.
[1204] Ay, "Ahirete İman", *İslâm İnanç Esasları (Elkitabı),* s. 228.
[1205] Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 291; Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, s. 337-430.
[1206] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 697-734.
[1207] İlyas Üzüm, "İsnâaşeriyye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 148.
[1208] Ebû Hanife, "*el-Fıkhu'l-Ekber", (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde),* s. 57.

200/815)[1209] kabir azabından söz etmeleri dikkate alındığında konu ile ilgili tartışmaların hicrî ikinci asrın başlarında başladığı[1210] söylenebilir.

Kabir azabı konusunda Sünni düşüncenin önde gelen siması Ebu Hanife: "Kabirde münker ve nekirin soruları haktır. Kabirde ruhun cesede iade edilmesi haktır. Bütün kâfirler ve asi müminler için kabir sıkıntısı ve azabı haktır"[1211] demektedir. Eş'arî kelamcıları ise Kur'ân âyetlerinden hareket ederek kabir hayatını delillendirmekteler. Onlara göre Kur'ân doğrudan olmasa da işareten[1212] kabir azabını anlatmaktadır. Ne var ki kabir ve berzah hayatı ile ilgili durumlar Müslüman kültüründe âyetlerin[1213] yanısıra daha çok hadisler üzerinden temellendirilerek "Kabir, kabir sorgusu, kabir azabı ve kabir nimeti haktır" şeklinde akide konularına dâhil edilmektedir.[1214] Ehl-i Sünnet âlimlerine göre bu hadisler haber-i vâhid nevinden olsalar da içerdikleri anlamların sahih olması sebebiyle manevi mütevatir sayılmaktadır. Böylece bu hadislerin ifade ettiği konulara iman edilmesi gerektiğini belirtmekteler.[1215] Ancak kabir azabıyla ilgili hadislerin büyük bir kısmının, senet açısından olmasa da en azından metin açısından problemli göründüğünü düşünenler de bulunmaktadır.[1216]

Bununla birlikte Dırar b.Amr gibi Mutezileye mensup bir kısım âlimler ile Cehmiyye ekolü, insanın kabirde hayat sahibi olamadığı ilkesinden hareketle kabirdeki yaşantı ve dolayısıyla da kabir azabını kabul etmemektedir. Ancak Kâdî Abdülcebbar gibi bazı Mu'tezilî âlimler[1217] ile İmâmiyye Şîası[1218] kabir azabını kabul ettiklerini belirtmek gerekmektedir.

Kabir azabına kelâm ekollerinin yaklaşımlarını belirttikten sonra şimdi de müfessirlerin ilgili âyetleri nasıl yorumladıklarını gözden geçirebiliriz.

Tevbe sûresi " *Onlara iki defa azap edeceğiz. Sonra da büyük bir azaba itilecekleridir*"[1219] âyeti kabir azabına delil olarak sunulmaktadır. Bu âyette yer alan "iki

---

[1209] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 730.
[1210] Metin Özdemir, "Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış" *İslâmiyât*, cilt: 5, sy: 3, Temmuz-Eylül 2002, s. 154.
[1211] Ebû Hanife, "*el-Fıkhu'l-Ekber", (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde),* s. 57.
[1212] bkz. Âl-i İmran 3/169/170; Mümin 40/11.
[1213] Konu ile ilişkilendirilen âyetler için bkz. En'am 6/93; Tevbe 9/74; İsrâ 17/75; Mümin 40/46; Tûr 52/47; Nûh 71/25.
[1214] Buhârî,"Cenâiz" 86; Müslim,"Cennet" 17.
[1215] Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, II, 1033-1035; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 245-246.; Namık Kemal Okumuş, "Meâd-Yeniden Diriliş ve Ahiret", *Sistemetik Kelâm*, Editör: Mehmet Evkuran, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2020, s. 534.
[1216] Bu konu ile ilgili hadislerin değerlendirilmesi ile ilgili olarak bkz. Özdemir, "Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış" s. 155-156.
[1217] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 730.
[1218] Şeyh Saduk el-Kummî, *el-İ'tikâdât*, s. 58
[1219] Tevbe 9/101.

azap"tan maksadın dünyada yapılan azap diğeri ise kabir azabı olduğu Taberî tarafından ifade edilemektedir.[1220] Yine Taberî Tâhâ sûresi "*Her kim de benim zikrimden (Kur'ân'dan) yüz çevirirse, mutlaka ona dar bir geçim vardır. Bir de onu kıyamet gününde kör olarak haşrederiz*"[1221] âyetinde yer alan "dar geçim" olarak tercüme edilen مَعِيشَةً ضَنْكًا ifadesinin kabir azabı olduğunu, kendisinin de bu manayı tercih ettiği ve en doğru görüş olarak kabul ettiği görüşün de bu olduğunu savunmaktadır.[1222] Yine Taberî Tûr sûresi "*Şüphesiz zulmedenlere bundan başka bir azap daha var*"[1223] âyetinde yer alan "bir azap daha var" ibaresinin kabir azabı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Taberî Tekâsûr sûresi 1. âyetinin kabir azabının varlığına delil olduğunu savunmaktadır.[1224] Bütün bu ifadelerden Taberî kabir azabının varlığını Kur'ân âyetlerinden hareketle ispatlamaktadır.

Mukâtil de Tevbe sûresi 101. âyette yer alan "iki azap" tan birinin kabir azabı olduğunu ifade etmektedir.[1225] Dolayısıyla Mukâtil de kabir azabının varlığını kabul etmektedir.

Zemahşerî Tevbe sûresin 101. âyette geçen "iki azap" ifadesinden birincisinin öldürülmek, rezillik (onur kırıcı durum), münafıkların rezilliklerinin ortaya çıkması olabileceğini ifade etmekle birlikte ikinci azabın da kabir azabı olduğunu savunmaktadır.[1226] Zemahşerî Tâhâ sûresi 124. âyetinde geçen مَعِيشَةً ضَنْكًا "dar geçim" ifadesinin Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94)'den kabir azabı olduğuna dair bir rivayet olduğunu belirtmektedir.[1227] Ayrıca Zemahşerî Tûr sûresi 47. âyette geçen "bir azap daha var" ibaresinin kabir azabı olduğunu belirtmektedir.[1228] Böylece Zemahşerî'nin kabir azabının varlığını âyetlerden hareketle ifade ettiği görülmektedir.

Mâtürîdî Tevbe sûresi 101. âyette geçen "iki defa azap edeceğiz" ibaresinde farklı azap kombinasyonlarını sayarken kabir azabını da bunlara dâhil etmektedir.[1229] Yine Mâtürîdî "*Allah onu, onların hilelerinin kötülüklerinden korudu. Firavun ailesini, azâbın en kötüsü kuşattı. (Öyle bir) ateş ki, onlar sabah akşam ona sunulurlar. Kıyametin kopacağı günde de 'Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun'*

[1220] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, XI, 644-649.
[1221] Tâhâ 20/124.
[1222] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, XVI, 196-198.
[1223] Tûr 52/47.
[1224] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân,* XXIV, 600.
[1225] Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, 193.
[1226] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 306.
[1227] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 95.
[1228] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 415.
[1229] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, V, 462. Benzer yorumlar için bkz. Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, I, 706; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, II, 598.

denilecektir" [1230] âyetini kabir azabına delil olarak sunmaktadır. Kabirde ölen kişinin ruhu bedenine iade edildikten sonra kişinin azap gördüğünü bununda muhtemelen dünya hayatı devam ettiği müddetçe süreceğini ifade ederek bu âyetin kabir azabına işaret ettiğini belirtmektedir.[1231] Ayrıca Mâtürîdî bu âyetin tefsiri sadedinde Buhârî ve Müslim'in İbn Ömer'den yaptığı bir rivâyeti zikretmektedir. Söz konusu rivâyet bu âyeti daha ılımlı bir şekilde yorumlamaktadır: "Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: Sizden birisi öldüğünde, makamı kendisine sabah-akşam arz olunur. Eğer bu kimse cennet ehlinden ise, o zaman cennettedir. Yok, eğer cehennem ehlinden ise, o zaman cehennemdedir. Ona şöyle denilir: Bu senin makamındır ve bu durum, Allah onu kıyamet gününde diriltinceye kadar devam eder."[1232] Mâtürîdîye göre eğer bu hadis sabit ve sahih ise kabir azabının varlığına delildir.[1233]

Râzî Tevbe sûresi 101. âyette geçen "iki defa azap edeceğiz" ifadesinde farklı azap kombinasyonlarını sayarken her kombinasyona kabir azabını dâhil etmektedir.[1234] Râzî Tâhâ sûresi 124. âyette مَعِيشَة ضَنْكا "dar geçim/yaşam"ın dünyada olabileceği gibi, kabirde, ahirette de olabilir demek sureti ile bu âyetin kabir azabına işaret ettiğini zımnen de olsa kabul ettiğini göstermektedir.[1235] Yine Râzî "*Onlar, 'Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa diriltin' derler*"[1236] âyeti ile ilgili söyle demektedir: "Âlimlerin çoğu bu âyetin kabir azabının varlığına delil olduğunu kabul etmektedirler. Zira Kâfirler "*Ey Rabbimiz, bizi iki defa öldürdünv.*" demek sûretiyle iki kez öldürüldüklerini beyan etmişlerdir. Dolayısıyla iki ölümden birisi dünyada meydana gelen ölümdür. Kaldı ki dünya ölümünün ardından meydana gelecek ölümün ikinci olabilmesi için kabirde mutlak anlamda bir hayatın olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bu da kabirde hayatın varlığına delil olmaktadır"[1237] demek suretiyle kabir azabının varlığını kabul etmektedir. Yine Râzî "*Hataları (küfür ve isyanları) yüzünden suda boğuldular ve cehennem sokuldular da kendileri için Allah'tan başka yardımcılar bulamadılar*"[1238] âyetini kendi mezhebine mensup âlimlerin kabir azabına delil olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir. Suda boğulmalarının akabinde ateşe atıldılar ifadesinin gelmesi, âyetteki ateşin kabirde görecekleri azap şeklinde anlaşılmasının daha doğru olduğunu

[1230] Mümin 40/45-46.
[1231] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, IX, 33.
[1232] Buhârî,"Cenâiz" 89; Müslim,"Cennet" 17.
[1233] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, IX, 33-34.
[1234] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVI,131.
[1235] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXII, 130.
[1236] Mümin 40/11.
[1237] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVII, 494. Benzer yorumlar için bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl,* V, 53.
[1238] Nûh 71/25.

savunmaktadır. Aksi halde âyette yer alan "fe" harfine mana verilmemiş olur[1239] diyerek kabir azabının varlığını kabul etmektedir.

Firavun ve yandaşlarının kabir azabı ile cezalandırıldığı şeklinde yorumlanan âyette ise şöyle buyurulmaktadır: "*Allah onu, onların hilelerinin kötülüklerinden korudu. Firavun ailesini, azâbın en kötüsü kuşattı. (Öyle bir) ateş ki, onlar sabah akşam ona sunulurlar. Kıyametin kopacağı günde de 'Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun' denilecektir.*"[1240] Tûsî bu âyetin kabir azabına delâletinin sahih olduğu, zira âyette, Allah, Firavun ve taraftarlarının sabah-akşam ateşe arz edildiğini bildirmektedir. Müfessir kendi görüşünü Süddî'den (ö. 127/745) "Firavun ailesinin ruhlarının siyah bir kuşun kursağında taşınarak sabah-akşam ateşe arz edilmektedir" rivâyetiyle delillendirmektedir.[1241] Tabersî ise bu âyeti Firavun ve ona tabi olanların kabirlerinde sabah akşam azap gördükleri şeklinde yorumlamaktadır.[1242] Tabâtabâî ise bu âyetin açık bir şekilde Firavun ve taraftarlarının ateşe arz edildiklerini ve daha sonra ise ateşe girdiklerini, ateşe girmenin ateşe sunulmaktan daha ağır bir azap olduğunu ifade ettikten sonra, ateşe sunulmanın ölüm ve diriltilme arasında yani kabirde olduğunu savunmaktadır. Müfessir, "ğudüvven ve aşiyyen" ibaresinin süreklilik ifade ettiğini ve berzah ehlinin dünyadan tamamen kopmadıklarından bu terimin kullanıldığını söylemektedir.[1243] Şiî müfessirler de âyetin kabir azabının varlığına delil olarak sunmakta ve kabirde azabın varlığını kabul etmektedirler.

"*Onlara iki defa*[1244] *azap edeceğiz. Sonra da büyük bir azaba itileceklerdir.*"[1245] Tûsî âyette bulunan "iki azap"konusunda birçok görüş olduğunu belirttikten sonra bu görüşleri, "dünyada çekilen sıkıntılar ve kabir azabı", "dünyada rezil olmak ve kabir azabı", "dünyada öldürülmek, esir olmak ve açlık sıkıntısı çekmek", "dünyada had cezalarına çarptırılmak ve kabir azabı", "dünyada müminlere karşı duyulan öfkeden kaynaklanan sıkıntı ve kabir azabı" şeklinde sıraladıktan sonra bunların hepsinin de muhtemel olabileceğini belirmektedir.[1246] Aslında bütün bu yorumlarda âyetin sonunda

---

[1239] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXX, 659. Ayrıca benzer ifadeler için bkz. Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl,* V, 250.
[1240] Mümin 40/45-46.
[1241] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 82-83.
[1242] Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VIII, 337.
[1243] Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, XVII, 335.
[1244] Bu âyette zikredilen "merrateyni" kelimesi daha çok 'iki kere' diye çeviriye yansıtılmaktadır. Ancak bu kelimeyi çokluk olarak yorumlayan ve azabın şiddetini ifade ettiğini söyleyen alimler de bulunmaktadır. Böylece âyete "azap üstüne azap" şeklinde mana vermektedirler. Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît,* V, 497; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meali*, s. 275.
[1245] Tevbe 9/101.
[1246] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, V, 289; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, V, 88. Tabâtabâî iki azabın neler olduğu ile ilgili herhangi bir delil olmadığını söyledikten sonra, bu konudaki en

yer alan "*sonra da büyük bir azaba uğratılırlar*" ifadesi kabir azabına işaret sayılmaktadır.

Neticede Kabir azabının islâm kelam ekolleri tarafından varlığı sabit olan bir konu olduğu görülmektedir. Konu ile ilgili direkt bir âyet olmasa da müfessirler âyetlerin kabir azabına işaret ettiğini ifade etmektedirler. İlk dönem müfessirleri çeşitli âyetlerin kabir azabına işaret ettiğini ifade etmişlerdir. Râzî, Mâtürîdî, Zemahşerî ve Tûsî de çeşitli âyetlerden hareketle kabir azabının varlığını kabul etmişlerdir. Bu da onların kabir azabı konusunda ilk dönem müfessirleri ile benzer düşünceleri savundukları anlamına gelmektedir. Ancak konu ile ilişkilendirilen âyetlerin farklı yorumlamaya müsait olduğu da gözden uzak tutulmaması gerekmektedir. Ayrıca kabir azabı usûlü'd-din kapsamında değerlendirilmediğinden inkâr eden kimsenin kâfir olduğunu söylemek de mümkün değildir.

4.4. Hilâfet ve İmâmet

"İmâmet" genellikle "Hilâfet" kavramıyla eş anlamlı [1247] olduğu kabul edilerek birbirlerinin yerine kullanılmış ve Hz. Peygamber'in vekili veya halefi kabul edilen kişinin liderliğini beyan etmek için kullanılmıştır.[1248] Siyasî ve hukukî bir kavram olarak imâmet/hilâfet ise Hz. Peygamber'den sonra Müslümanların idaresini en üst seviyede üstlenen kişinin görev ve makamını ifade etmektedir. Bu kavram kelâm, fıkıh ve siyasî tarihte çeşitli şekillerde ele alınarak farklı boyutları ile tartışılmıştır. Kelâm ve fıkıh âlimleri, siyaset ile ilgili fikirlerini çoğunlukla "imâmet" başlığı altında ele alırlarken, tarihçiler, Hz. Ebû Bekir'den başlayarak Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam eden süreci "hilafet" kelimesiyle ifade etmişlerdir. Fakat imâmet, nazarî anlamda devlet başkanlığı anlamını ifade ederken, hilâfet ise fiilî otorite anlamını taşımaktadır.[1249] Ancak Şîa, imâmet ve hilâfet kavramlarını farklı şekillerde anlamlandırmaktadır. Onlar halifeyi, Şiî olmayan, nass ve tayinle değil, başka şekilde Müslümanların liderliğini üstlenen kişi şeklinde tanımlarken, İmamı ise nass ve tayinle

---

isabetli görüşün dünyada onlardan zekât almak birinci azap, ikinci azap ise kabir azabı olduğunu belirten görüştür. Bkz. Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IX, 390.

[1247] İbn Haldun, *el-Mukaddime*, I, 366.

[1248] İmâmetin sözlük ve terim anlamları için bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 24-25; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, I, 29; Ruşdî Ulyan, *el-İslâm ve'l-Hılâfe*, Dâru's-Selâm, Bağdat 1976, s. 22-24.

[1249] Mustafa Öz, Avni İlhan, "İmâmet", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 201.

işbaşına gelen Şiî lider şeklinde tanımlarlar.[1250] Dolayısıyla imâmet kavramı Şiîlerce kullanılan bir kavramdır. İbn Nedim'in ifadesine göre bu konu ile ilgilenen ve ilk görüş beyan edenler Şiîlerdir.[1251]

Siyaset ve liderlik meselesi İslâm mezhepleri arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasında en etkili olan konular arasında yer almaktadır. Kelâm ekollerinin ilk nüvelerinin ortaya çıkışında Müslümanlar arasındaki iktidar mücadelesinin etkinliği göz önüne alınınca siyasetin dinî düşünce üzerindeki etkisi görülmüş olur. Sünni kelâmcıların eserlerinin son bölümlerini imâmet konusuna ayırdıkları gözlenmektedir. Bunun nedeni meselenin doğrudan inanç konusu olarak değil Şîa gibi diğer ekollerin konuyu bir inanç ilkesi olarak görmeleri ve Sünnî düşünceye sahip âlimlerin de onların bu konudaki görüşlerine cevap vermeleri dolayısıyladır.[1252]

İmâmet/Hilâfet meselesi, tarih boyunca Müslümanların çözümünde sıkıntı yaşadıkları hadiselerin başında yer almaktadır. Eş'arî'nin isabetli bir şekilde tespit ettiği gibi,[1253] Hz. Peygamber'in vefatının ardından Müslümanların karşı karşıya kaldıkları ilk ciddi ihtilaf imâmet/hilâfet meselesinde ortaya çıkmıştır. Kaldı ki bu ihtilaf Müslümanların dinî saiklerle birbirlerine kılıç çektikleri en büyük anlaşmazlık olarak da bilinmektedir.[1254] Mesele Hz. Ebû Bekir'e bey'at edilmekle çözülmüş gibi görünse de günümüze kadar gelen bir dizi problemin ortaya çıkmasına neden olmuştur.[1255]

Aslında imâmet/hilâfet meselesi konusunda birbirine zıt çok farklı fikirlerin ortaya çıkmasının, Kur'ân'ın siyasi konuların çözümünü Müslümanlara -insana- bırakmasından olsa gerektir. Bu manada Kur'ân, toplumunun idarî ve siyasî yapısıyla ilgili bazı temel ilkelerin dışında fazlaca bir şey söylememiştir.[1256] Hz. Peygamber de Kur'ân'ın temel prensiplerine aykırı bir beyanda bulunmamıştır. Kur'ân ve Hz. Peygamber bu konuda bir belirlemede bulunmadığına göre Müslümanlar doğrudan kendilerini ilgilendiren, sosyal gelişim ve değişime paralel olarak ve Kur'ân'daki temel ilkelere de ters düşmeden bu meseleyi çözmek zorundaydılar. Öyle görünüyor ki, Hz. Peygamber'in nâşı defnedilmeden birtakım Müslümanların Sakife'de halife seçmekle

---

[1250] Muhammed Diyâu'd-Dîn er-Reys, *en-Nazariyyetu's-Siyâsiyyeti'l-İslâmiyye*, Dâru't-Turâs. Kahire 1976, s. 119.
[1251] İbn Nedim, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut tsz. s. 249-250; Hasan Onat, "Şiî İmâmet Nazariyesi", *AÜİF Dergisi*, 32/1992, s. 89.
[1252] Mehmet Evkuran, "Sünni Hilafet Teorisi", *Sistemetik Kelâm*, ed. Mehmet Evkuran, Bilay Yay. Ankara 2020, s. 565.
[1253] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 39.
[1254] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 22.
[1255] Onat, "Şiî İmâmet Nazariyesi", s. 90.
[1256] Konu ile ilgili olarak bkz. M. Said Hatiboğlu, "İslam'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşiliği", *AÜİF Dergisi*, cilt: XXIII. s. 141-142.

uğraşmaları, sahâbenin Kur'ân'ın bu ince esprisini doğru anladıklarının bir işareti sayılabilir. Ancak tarihi seyir içerisinde Müslümanların, siyasî/idârî konuların çözümünün Müslümanlara bırakıldığı gerçeğini pek anlamak istemedikleri görünmektedir. Zira Şîa, problemi Allah'a çözdürterek, nass ve tayinle belirlenen mâsûm imamlar nazariyesi şeklinde devasa bir nazariye ortaya çıkarmıştır. Buna karşılık, Ehl-i Sünnet de uzlaşmacı bir yaklaşım izleyerek siyasî konuları hilâfet noktasında ele alarak işi Kureyş'e çözdürme yolunu seçmiştir.[1257] Diğer kelâm ekolleri de farklı şekillerde çözümler ortaya koymaya çalışmışlardır. Fakat biz burada konumuz açısından meseleyi ele aldığımızdan sözü fazla uzatmadan bu meselenin tefsir kitaplarına nasıl yansıdığını ortaya koymak için Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve İmâmiyye'nin yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışacağız.

İmâmet meselesi Ehl-i Sünnet teolojisinde usûlu'd-dîn sayılan prensiplerinden biri değildir. Bu sebeple kelâm eserlerinde bu konunun yer almaması gerekmektedir. Ne var ki Şîa'nın bu meseleyi inanç esası olarak kabul etmesi ve bazı Hârici fırkalarının imamın gerekip gerekmeyeceği konusundaki farklı yaklaşımları, Sünnî kelâmcıların meseleyi kelâm ilmi içerisinde ele almalarını gerekli kılmıştır.[1258] Şîa imamın nass ve tayinle belirlendiğini, bu konuda Müslümanların herhangi bir seçiminin söz konusu olmadığını, dolayısıyla meselenin usûlu'd-dîne ait olduğu görüşüne karşı Ehl-i Sünnet imamet meselesini itikadî değil, siyasî bir problem olarak değerlendirmiş ve dolayısıyla bu konuda değişen şartları göz önüne alarak esnek davranmanın daha doğru olacağını savunmuştur.[1259] Bu yüzden Ehl-i Sünnet, siyasî ve dinî liderliği birbirinden ayırmış, Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte nübüvvet müessesesinin bittiğini savunmuştur. Böylece Hz. Peygamber'den sonra ümmetin halifesi olan kişi, Hz. Peygamber'in dinsel değil de siyasî misyonuna vekâlet etmiş olacağını düşünmüştür.[1260]

Şîa'ya göre imâmet Hz. Peygamber'in hem dinî hem de siyasî misyonunu kapsadığından dolayı imam olacak kişinin nass ve tayin usulü ile belirlenmesi gerekmektedir. Ehl-i Sünnet ekolü ise durumun bu şekilde olmadığını savunmaktadır. Eş'arî imamın nass ve tayin ile değil ümmetin ittifakı ve seçimi ile olduğunu ifade etmektedir.[1261] Bu meselede Şîa'nın iddia ettiği gibi herhangi bir nass bulunsaydı bunun

---

[1257] Onat, "Şiî İmâmet Nazariyesi", s. 90.
[1258] Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 153-154; Fikret Soysal, "Dört Halifenin Seçimi ve Kelâm'da İmâmet Tartışmalarına Etkisi", *Araşan Sosyal Bilimler Dergisi*, 11-12(2011), s. 252.
[1259] Avni İlhan, "İmâmet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası", *Dokuz Eylül Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* İzmir 1983, s. 146; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 154.
[1260] Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019, s. 184.
[1261] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 279-280; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 103.

gizli kalması ve Müslümanlar tarafından bilinmemesi mümkün olmazdı. Ayrıca kendisinden sonra kimin halife olacağını bildirmesi Hz. Peygamber'e vacip olsaydı, kesinlikle Hz. Peygamber bunu ümmetine açık bir şekilde beyan eder ve bu konuda da herhangi bir ihtilaf söz konusu olmazdı. Zira bu durum, kıble ve namazın rekatlarının bilinmesi gibi halkın tamamını ilgilendiren bir bilgi mesabesindedir.[1262] İmâmet/Hilâfet, gerekli şartları taşıyan bir kimsenin din ve dünya işlerinde ümmetin yönetimini üstlenmesidir.[1263] Ümmeti yönetecek bu kimse İmâmiyye'nin iddia ettiği gibi tayin ve vasiyet ile değil ümmetin bey'atı ve istişaresi ile bu görevi üstlenir. İmâmet, ilahî bir makam olmadığından bu makamda bulunan kimsenin ismet sıfatı olmadığı gibi özel bilgiyle de donandığını iddia etmek mümkün değildir. Kaldı ki vahiy kaynaklı özel bilgi ile donanmak peygamberlerin özellikleri arasında yer almaktadır.[1264]

Ehl-i Sünnet ismet sıfatını nübüvvet için gerekli bir şart olarak kabul ederken imâmet için gerekli bir şart olarak kabul etmemektedir. Hilâfet/İmâmet için şart adâlettir.[1265] Sünnî kelâmcılar halifenin masum olduğu şeklindeki inancı kabul etmezler. Onlara göre devletin yöneticisi konumunda bulunan bu kişinin dinî ve hukukî sorumluluklar bakımından diğer insanlardan farklı bir tarafı bulunmamaktadır. Bu yüzden Sünnî hilâfet teorisi dört halife döneminde meydana gelen yönetim teamüllerini ilke edindiğinden hem siyasî gerçeklikten kopmamış hem de bir yönetim modeli olma özelliğini koruyabilmiştir.[1266] Ayrıca Ehl-i Sünnet halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini benimsemiştir.[1267] Ehl-i Sünnet'i bu görüşü savunmaya iten "İmamlar Kureyş'tendir"[1268] şeklinde Hz. Peygamber'e nisbet edilen ve hadis olduğu kabul edilen rivâyettir. Muhammed Âbid el-Câbirî Beni Saide Sakife'sindeki toplantıda yer alan sahâbeden hiç kimsenin böyle bir sözü hadis şeklinde dile getirmediği kanaatindedir. Câbirî Hz. Ebû Bekir'in yaptığı konuşmada Kureyş'in ümmet içerisindeki konumunu zikretmiş ancak bunu bir hadisle desteklemediğini ifade etmektedir.[1269] Mâtürîdî âlimleri de bu düşünceyi haklı çıkaracak birtakım yorumlarda bulunmaktadırlar. Zira onlara göre ilk dönemde imamların Kureyş'e mensup olmalarının şart koşulması

[1262] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 280.
[1263] Maverdi, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, s. 15.
[1264] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 277-278; Mehmet Hanifi Yoldaş, "Kur'ân-ı Kerîm'de İmam Kavramı ve İlk Dönem Mezheplerin İmâmet Anlayışları", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, c. 10, sy: 1, Bahar 2019, s. 268.
[1265] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 277.
[1266] M. Akif Aydın, "İmâmet", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 204-205.
[1267] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 276.
[1268] Maverdi, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, s. 20; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 23.
[1269] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 176-177.

zamanla ilintili bir gereklilik olup, ilk dönemde ortaya çıkması muhtemel sorunların çözümünde yardımcı olmuştur. Dolayısıyla imamette kureyşilik iddiası, imâmet için olmazsa olmaz bir şart olmadığı gibi, günümüzde de uygulanması imkân dâhilinde değildir.[1270] İmamların Kureyş'ten olması fikri, dinî olmaktan ziyade toplumdaki iç karışıklığı önlemeye yönelik siyasi bir gereklilik gibi görünmektedir.

Ehl-i Sünnet'e göre Halife/İmam seçimi "ehlu'l-hal ve'l-akd" şeklinde adlandırılan İslâm toplumunun ileri gelenlerinin biatı ile gerçekleşmektedir. Sahâbe döneminde biat, görüş özgürlüğü ve gönül rızası ile verilen bir itaat sözü anlamına geliyordu.[1271] Bu yüzden Ehl-i Sünnet imâmeti belirlemek için seçim sistemini esas alıyordu.

Ehl-i Sünnet, toplumsal menfaatlerin yerine getirilmesi amacıyla ümmete liderlik yapacak, siyasî, cezâi ve askerî işleri yerine getirecek bir imamın gerekliliği üzerinde icmâ etmiştir.[1272] Ayrıca bu lider, İslâm toplumunda ahkâmın tenfizi, cezaların tatbiki, ülke sınırlarının korunması, ordunun teçhizi, verginin alınması, toplumdaki ihtilafların çözüme kavuşturulması, şahitliklerin kabul edilmesi gibi konularda devleti yönetecektir.[1273] Söz konusu bu liderin, müçtehit olması, Kureyş kabilesine mensup olması,[1274] âdil olması (siyasi alanda bu ilke tam anlamıyla yerine getirilmesi mümkün olamıyorsa en azından şehadeti kabul edilecek bir kişi olması), âkil baliğ ve hür olup[1275] kendisine biat edilmesi[1276] şeklinde birtakım vasıflarla muttasıf olması gerekmektedir.

Ehl-i Sünnet Hz. Peygamber'in liderliğini dinî ve siyasî açıdan birbirinden tefrik etmiş, zira Hz. Peygamber'in vefat etmesiyle risâlet hem kurum hem de işlevsel olarak nihâyet bulmuştur.[1277] Müslümanların lideri konumundaki halife de bu yüzden Hz. Peygamber'in dinsel değil siyasî önderlik görevini üstlenmiştir. Bu sebeple Ehl-i Sünnet Hilâfet/İmâmet meselesini ictihadî bir mesele olarak değerlendirmektedir.

Mu'tezile ekolü, imâmet meselesini usûl-i hamse olarak belirlediği esaslardan emr-i bi'l-ma'ruf vehy-i ani'l-münker ilkesi ile ilişkilendirerek ele almaktadır.[1278]

[1270] Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siayasi-İtikâdi İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2012, s. 308.
[1271] Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, s. 86.
[1272] Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 96-97; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 271.
[1273] Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 97; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 271.
[1274] Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 98; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 276. İmamın Kureyş kabilesine mensubiyeti konusunda geniş açıklama için bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşiliği İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik,* Kitâbiyât, Ankara 2005.
[1275] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 277.
[1276] Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, s. 86-87. İmamlarda bulunması gereken nitelikler için ayrıca bkz. Maverdi, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, s. 19-20.
[1277] Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, s. 184-185.
[1278] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 749.

Dolayısıyla imâmet kurumunun gerekli olduğunu savunmakta, bu meseleyi icma ile delillendirmektedir. Mu'tezile 'ye göre imam/halife icma ile belirlenmiştir. Bu icmanın kaynağının dinî naslar ve akıl olduğunu savunmaktadır. Yine onlara göre, dinî hükümlerin uygulanması, had cezalarının tatbiki, ülkede emniyet ve güven ortamının sağlanması, düşmanla savaş için hazırlıkların yapılması, adâleti sağlama gibi konularda ve bu tür hükümleri bihakkın yerine getirme konusunda devleti idare edecek bir lider olan imama ihtiyaç bulunmaktadır. Bu durum da imâmetin gerekli olduğuna dair dinî bir delil olarak kabul edilmektedir. Buna ek olarak Hz. Peygamber'in vefatının hemen akabinde Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesi, devletin başına bir liderin seçilmesinin gerekli olduğuna dair ileri sürülen icmâ deliline örnek sayılmaktadır.[1279]

Genel anlamda Hz. Peygamber'den sonra halifelerin tarihi sıralamasını savunan Mu'tezile, Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali sıralamasını savunarak onların meşru halifeler olduğunu kabullenmiş; onlardan sonra ise, ümmetin belirleyip akdettiği kişinin imam olması gerektiğini iddia etmiştir.[1280] Böylece Mu'tezile'nin, imametin nass ve tayinle olduğunu savunan Şîa'nın karşısında konumlandığı görülmektedir.

Mu'tezilîler, imâmetle ilgili Şîa'nın yaklaşımını eleştirerek konuya nasıl baktıklarına açıklık getirmektedirler. Onlara göre Hz. Peygamber kendisinden sonra kimin imam olacağını belirlememiştir; şayet imamet dini bir akit olsaydı, kıble, namaz, zekât gibi konularda nass olduğu gibi imamet konusunda da nass olması icap ederdi.[1281] Mu'tezile'nin imamet meselesine yaklaşımın şu şekilde özetlemek mümkündür: Onlara göre imam/halife akit ve sözleşme ile belirlenmektedir. Bu konuda İmâmiyye'nin iddia ettiği gibi herhangi bir nass bulunmamaktadır. Zira nass olsaydı bu ya gizli ya da açık bir nass olurdu. Bu nass açık bir nass olamaz, çünkü böyle bir nass olsaydı dinen zaruri bilinen bir hususu reddedenin kâfir alması gerekirdi; hatta bu durumda sahâbenin de küfrü gerekirdi. Gizli olmasına gelince, bu durumda da birtakım ipuçlarının olması gerekirdi; aksine bununla ilgili de bir bilgi bulunmamaktadır. Sahâbe de bu konuda bilgi sahibi değildir. Aksi olsaydı sahâbenin bu nasları ifade etmeleri gerekirdi. Böyle bir durum da olmadığına göre bu konuda herhangi bir nass bulunmamaktadır.[1282]

Mu'tezile ekolünde egemen olan anlayışa göre devlet başkanını belirleme yetkisinin ümmete bırakılmış olmasıdır. Onlara göre söz konusu bu zâtın, mümin olup

---

[1279] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 750-755.
[1280] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 758.
[1281] Naşi el-Ekber, *Kitabu'l-Evsat fi'l-Makâlât*, s. 49.
[1282] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 762-763; Osman Aydınlı, "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 3, sy: 7, Mayıs-Ağustos 2000, s. 19.

adil olması, müçtehit seviyesinde ilmi yeterliliği bulunması önem arz etmektedir. Ayrıca Mu'tezile, imam olacak kişide bulunması gereken sıfatları sıralarken, onun belli bir soya veya kabileye mensubiyetine, âlimlerin fetvalarına müracaat edip zayıf ve güçlü görüşler arasında seçimde bulunabilecek kadar bilgi sahibi olmasına, cesur, vera sahibi, sözüne güvenilen bir kişi olmasına vurgu yapmaktadır.[1283] Diğer taraftan Mu'tezile ekolü içerisinde -Ebû İmran er-Rakkaşi ve Hüseyin el-Kûfî gibi- imametin gerekli bir kurum olmadığını ve dolayısıyla da imama ihtiyaç duyulmadığını savunan[1284] kimseler de bulunmaktadır.

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin imâmet/hilâfet hakkındaki görüşlerini ifade ettikten sonra şimdi Şia'nın bu konudaki görüşlerine geçebiliriz. Biz burada bütün Şiî grupların bu konudaki görüşlerine yer vermek yerine bu grupların içerisinde varlığını sürdüren en büyük Şiî grup olması[1285] hasebiyle İmâmiyye'nin bu alandaki görüşlerine değineceğiz.

İmâmiyye, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra sıfatları ve özellikleri belirtilmek sûretiyle değil, bizzât ismen ifade edilmek sûretiyle nass ve tayinle imam olduğunu savunmaktadır. Onlara göre din ve İslam'da imamın tayin edilmesinden daha önemli bir iş bulunmadığından Hz. Peygamber Hz. Ali'nin imametini kimi zaman ima ile kimi zaman da sarahaten belirtmiştir.[1286] Zira Hz. Peygamber insanlar arasındaki ihtilafları çözmek için gönderildiğinden, böyle önemli bir mevzuda ümmeti ihtilafların içerisinde bocalar bir şekilde bırakarak bu dünyadan ayrılması mümkün değildir.[1287] Bu yüzden imamete, Allah ve Resulü tarafından Hz. Ali kesin bir şekilde tayin edilmiş, Hz. Ali'den sonra da Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin imam olarak belirlenmiştir. İmâmiyye ekolüne göre imâmet Hz. Hüseyin'in soyundan devam etmektedir.[1288]

İmâmiyye, kuruluşundan itibaren imâmet düşüncesini bir inanç umdesi olarak muhafaza edip sürdürmüştür.[1289] Onlar imameti usûlu'd-dîn içerisinde kabul edip imanın esaslarından saymaktadırlar. İmâmiyye'nin inancına göre dünyanın hüccetten

---

[1283] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 751-753.
[1284] Naşi el-Ekber, *Kitabu'l-Evsat fi'l-Makâlât*, s. 49-50; Aydınlı, "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik", s. 20.
[1285] Mustafa Öz, "İmâmiyye", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 207; İrfan Abdülhamid, *Dırâsâtün fi'l-Fıraki ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye,* s. 17.
[1286] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 162.; Sa'd b. Abdullah Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak,* Matbaatu Haydarî, Tahran 1963, s. 139.
[1287] Kummî, *Kitâbu'l- Makâlât ve'l-Fırak*, s. 139.
[1288] Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî*, Fıraku'ş-Şî'a*, Beyrut 2012, s. 52-54; Muhammed Rıza el- Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, s. 88-89.
[1289] Öz-İlhan, "İmâmet", XXII, 203.

(peygamber ve imam) yoksun olması düşünülemez.[1290] Hüccet Allah'ın insanlık içindeki delili ve ilahî otorite ile konuşarak hareket eden şahididir. Allah'ın insanlar tarafından bilinmesini sağlayan kişiler, Allah'ın halifeleri olan imamlardır. Bu yüzden bir an bile dünya bu hüccetlerden yoksun olduğunda yeryüzünün dengesi bozulur ve ifsat olmaktan kendini kurtaramaz.[1291] İmâmiyye imâmet meselesinin bu kadar değerli olduğunu savunduğu için böyle önemli bir zâtın nass ve tayin dışında belirlenmesinin imkânsız olduğunu savunmaktadır.

İmâmiyye teolojisinde, Hz. Peygamber'den sonra insanlığını dinî ve dünyevî liderliği, tesadüfe, akla ve halkın seçimine bırakılmayacak kadar önemli ilâhî bir düsturdur. Dolayısıyla imâmet, insanlık açısından hayati bir öneme haiz olduğundan burada tıpkı peygamberlikte olduğu gibi, ilâhi müdahaleye ihtiyaç bulunmaktadır. İmâmet peygamberlik gibi Allah'ın bir lütfu olduğundan Yüce Allah onu dilediğine vermektedir. Bu sebeple imamlar Allah tarafından tek tek tayin edilmişlerdir. İmamlar Hz. Ali'den başlamak sûretiyle onun Fatma'dan gelen soyundandır. İmamlar on iki kişiden ibarettir. Hz. Peygamber kendisinden sonra Hz. Ali'nin neslinden gelecek imamların on iki kişi olduğunu bizzât kendisi ifade etmiştir. Son imam on birinci imam olan Hasan el-Askerî'nin oğlu Muhammed b. Hasan el-Mehdî'dir. Bu zât ölmemiştir ve "Mehdî-i Muntazar" dır. Allah'ın takdir ettiği süre kadar "gaybet"te kalacak ve bir gün dönüp yeryüzünde adil bir düzen kuracaktır.[1292]

Günümüzde de sağ olduğuna inanılan on ikinci imamın Hicrî 260 yılındaki kaybolmasından sonraki döneme "gaybet dönem" denmektedir. 260 yılından 328'e kadar süren döneme 'gaybet-i suğra' adı verilmektedir. Zira bu dönemde İmam, sefirleri vasıtasıyla halk ile iletişimini sürdürmektedir. Hicrî 328 yılından sonra başlayan döneme ise 'gaybet-i kübra' dönemi denmektedir. Bu dönem artık mutlak gaybet dönemi olup, İmam'la iletişimim mümkün olmadığı dönemdir.[1293] Artık bu devrede Şiî Müslümanlara düşen görev, toplum içerisinde meydana gelen söylentilere iltifat etmeden İmam'ın dönüşünü beklemektir. Zira Hz. Peygamber, bu dönemde yapılacak

---

[1290] Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 8.

[1291] Mehmet Zeki İşcan, "İmamiyye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmametin İmkânı", *EKEV Akademi Dergisi,* yıl: 6, sy: 10, Kış 2002, s. 74; Yoldaş, "Kur'ân-ı Kerîm'de İmam Kavramı ve İlk Dönem Mezheplerin İmâmet Anlayışları", s. 260.

[1292] Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub el-Küleynî, *Usûlü'l-Kâfî*, Menşûrâtü'l-Fecr, Beyrut 2008, I, 199-202, 285-286; Muhammed Rıza el- Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, s. 86-88; İşcan, "İmâmiyye Şia'sında Politik Bir Teori Olarak İmametin İmkânı", s. 74.

[1293] İmâmiye Şia'sındaki bu gaybet dönemi ile ilgili olarak detaylı bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay. Ankara 1991, s. 144-147; Abdülbâkî Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîîlik*, Der Yay.İstanbul 1987, s. 528-533; Onat, "Şiî İmâmet Nazariyesi", s. 109-110.

en hayırlı amelin, Allah'ın izni ile ortaya çıkacak olan 'el-Kaim'in ortaya çıkmasını beklemek olduğunu beyan etmiştir.[1294]

İmâmiyye göre, Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin imam olduğuna dair Hz. Peygamber'den birçok hadis nakledilmiştir. Gadîr-i Hum, Sefine, Sakaleyn, Hak, Menzile, yakın akrabaları İslam'a davet ve diğer bazı hadisler imâmet konusunda açık delil olarak kabul edilmektedir.[1295] Buna ek olarak Kur'ân'da yer alan birçok âyetin de Hz. Ali'nin imametini açık bir şekilde beyan ettiğini ileri sürmektedir. Bu minvalde Mâide sûresi 3, 55,67. âyetler, Ahzab sûresi 33. âyet, Nisâ sûresi 59. âyet, Bakara sûresi 269. âyet vb. Hz. Ali'nin imametine delil olarak ileri sürülen âyetler arasında sayılmaktadır.[1296]

İmâmiyye teolojisinde imam ile resul arasındaki temel fark, imamın bir kutsal kitap getirmemiş olmasıdır. İmam da resul gibi vahye nail olur ancak, o vahiy alırken vahiy meleğini göremez; o sadece muhaddes olup insanlarla Allah arasında bir aracı vazifesini görmektedir.[1297] Bu durumda imam, nübüvvet makamına yükseltilmiş olmaktadır.

Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve İmâmiyye'nin imâmet/hilâfet hakkındaki görüşlerini özetledikten sonra, İmâmiyye'nin imamın nass ile tayin edildiğine dair ileri sürdüğü âyetlerin tefsirlere nasıl yansıdığını ortaya koymaya çalışalım.

Tûsî Hz. Ali'nin imametini Kur'ân ile sağlamlaştırmak istemektedir. Ona göre *"Bugün size dininizi olgunlaştırdım, size nimetlerimi tamamladım ve size din olarak İslam'ı beğenip seçtim"*[1298] âyeti Hz. Peygamber sahâbesiyle birlikte veda haccından dönerken Gadîr-i Hum olarak adlandırılan mekânda Hz. Ali'nin ümmetin imamı olduğunu ilan etmesinden sonra nazil olmuştur.[1299] Aslında bu açıklamayla Tûsî, dinin kemale ermesi ile Hz. Ali'nin imamete seçilmesi arasında bir ilişki kurarak adeta dinin mükemmelliğini Hz. Ali'nin imam olmasına bağlayarak Kur'ân âyetini itikadî anlayışına göre yorumlamaktadır.

[1294] İşcan, "İmamiyye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmametin İmkânı", s. 75.
[1295] Muhammed Hüseyin Tabatabaî, "İmamın Bilgisine Dair (İmamet Düşüncesi)", çev. Mustafa Akçay, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 4, sy: 3, Temmuz/Ağustos/Eylül 2004, s. 124; İbrahim el-Mûsevî ez-Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyyeti'l-İsney Aşariyye*, Beyrut 1973, s. 88-99; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* I, 163; Muhammed Rıza el- Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, s. 86-87.
[1296] Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyyeti'l-İsney Aşariyye*, s. 81-88; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 163; Halil İbrahim Bulut, "Şii-Usuli Gelenekte Hz. Ali ve İmametinin Dayanakları: Şeyh Müfid Örneği", *Hz. Ali - Sempozyum Bildirileri*- 24-25 Ekim 2007, s. 79.
[1297] Küleynî*, Usûlü'l-Kâfî*, I, 102, 118-119; Onat, "Şiî İmâmet Nazariyesi", s. 91-92.
[1298] Mâide 5/3.
[1299] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, III, 435-436.

Tûsî, *"(Ey Müminler!) Sizin gerçek dostlarınınız sadece Allah ve O'nun elçisi ve bir de Allah'ın emirlerine tam anlamıyla boyun eğerek namazı hakkıyla kılan, zekâtı veren müminlerdir"*[1300] âyetinin tefsir otoritelerine göre Hz. Ali'nin rükû sırasında (namazda iken) yüzüğünü infak etmesi üzerine indiğini savunmaktadır. Hatta bütün Ehl-i Beyt âlimlerinin de bu görüşte olduklarını sözlerine eklemektedir. Bu sebeple bu âyetin Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den hemen sonra (fasılasız) imametine açık bir delil olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca Tûsî, âyette yer alan "veli" kelimesi evlâ ve ehak (daha layık) anlamında olup, والذين امنوا (iman edenler) den kasıt ise Hz. Ali olduğunu, bu iki aslın Hz. Ali'nin imametine delil sayılacağını savunmaktadır.[1301]

Yine Tûsî *"Ey Peygamber! Rabbin tarafından sana indirilen âyetleri tebliğ et. Bunu yapmadığın takdirde elçilik görevini yerine getirmemiş olursun"*[1302] âyetini tefsir sadedinde şunları söylemektedir: Yüce Allah Hz. Ali'nin imametini açıklamasını Hz. Peygamber'e vahyettiğinde, Hz. Peygamber bu durumu ashabından bir gruba açıklamaktan çekindi. Bunun üzerine yüce Allah kendisine emredileni yerine getirmesi sadedinde Hz. Peygamber'i desteklemek için bu âyeti indirdi.[1303] Dolayısıyla Tûsî bu âyeti de kendi kelâmî duruşuna göre tefsir etmektedir.

Tusî, *"Ey Müminler! Allah'a, Peygamber'e ve emir sahiplerine itaat edin"*[1304] âyetinde yer alan "emir sahipleri" (yetki ve otorite sahipleri) kelimesinin müfessirlerce iki anlamı olduğunu ifade etmektedir. Ebû Hureyre ve İbn Abbas'tan rivâyet edilen ve Süddî, Cübbâî, Belhî ve Taberî tarafından da benimsenen birinci görüşe göre bu kelime "yöneticiler" anlamına gelmektedir. Câbir b. Abdullah, (başka bir rivayette İbn Abbas), Mücâhid, Hasan-ı Basrî, Atâ ve Ebû Âliye gibi tefsir otoriteleri tarafından benimsenen ikinci görüşe göre ise bu kelime "âlimler" anlamına gelmektedir. Ancak Tûsî bu iki anlamında doğru olmadığını, Ebû Ca'fer ve Ebû Abdullah gibi Şiî âlimlerden rivâyet edilen görüşe göre buradaki emirlerden kasıt Hz. Peygamber'in âline mensup olan imamlardır. Yüce Allah bu âyette Allah'a ve Peygamber'e mutlak anlamda itaati emrettiği gibi emir sahiplerine de kesin ve mutlak anlamda itaati emretmektedir. Kaldı ki mutlak anlamda itaat emredilen kişinin bilerek veya sehven günah işlemekten masum olması gerekmektedir. Masumiyet sıfatı yönetici ve âlimlerde olmadığına göre bu kişiler

[1300] Mâide 5/55.
[1301] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, III, 559. Taberî bu âyetin Hz. Ali hakkında indiğine dair görüşlerin bulunduğunu ifade etmekle birlikte âyetteki "veli" kavramının bütün müminleri kapsadığını savunmaktadır. Dolayısıyla bu âyeti Hz. Ali'nin imâmetine delil olarak sunmamaktadır. bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân* , X, 424-427.
[1302] Mîde 5/67.
[1303] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, III, 588.
[1304] Nisâ 4/59.

masumiyet sıfatı ile muttasıf olan kişiler olmalılar ki, bu kişiler de ehl-i beyt imamlarıdır.[1305] Böylece Tûsî bu âyeti de kendi itikadî anlayışına göre tefsir etmiş görünmektedir. Zâten bu konuda delil olarak ileri sürülen âyetlerin Şiî-İmâmî yoruma tabi tutulduğu bu şekilde ortaya çıkmış bulunmaktadır.

Her ne kadar Ehl-i Sünnet ve Mutezile imâmetin/hilâfetin tayin ile olmadığı görüşünü savunsalar da Şîa'nın görüşlerine karşılık Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin sahihliğine Kur'ân'dan delil getirmeyi de ihmal etmemişlerdir. Mâtürîdî *"Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler"*[1306] âyetinin Hz. Ebû Bekir'in halifeliğine işaret bulunduğunu iddia etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'den sonra Araplar dinden döndüklerinde onlarla Hz. Ebu Bekir savaşmıştır. Gerek O ve gerekse onun yanında savaşa katılanlar Allah'ı seven ve Allah'ın da kendilerini sevdiği kimselerdir. Hatta Hasan-ı Basrî'nin, *"Allah başka bir kavim getirir"* mealindeki cümle ile ilgili olarak şöyle dediği rivâyet edilmektedir: Allah'a yemin ederim ki onlar Ebû Bekir ve arkadaşlarıdır, Allah hepsinden razı olsun." Hz. Ebû Bekir ashabı dinden dönenlerle savaşmaya davet ettiğinden dolayı bu âyet onun halifeliğine işarettir.[1307] Mâtürîdî de âyetleri Ehl-i Sünnetin hilafet nazariyesine uygun olarak te'vîl etme yolunu seçerek kendi kelâmî bakış açısına göre âyeti tefsir etmiştir.

Fahreddîn er-Râzî de Ehl-i Sünnet ekolü içerisinde yer alan bir müfessir olması dolayısıyla o da Ehl-i Sünnet itikadını tefsirine yansıtmıştır. Ehl-i Sünnet ekolü her ne kadar imâmetin tayin ile olmadığını savunsa da Hz. Peygamber'den sonra halifeliğe seçilen Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin isabetli ve sahihliğini ispatlamak için diğer rakipleri gibi Kur'ân'dan delil arama ve bulma yolunu seçmiştir. Râzî de *"Bizi dosdoğru yola, kendilerine nimet verdiğin kimselerin yoluna ilet"*[1308] âyetini Hz. Ebû Bekir'in hilafetine delil olduğunu iddia etmektedir. Bu âyette yer alan *"kendilerine nimet verdiğin kimseler""İşte onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği, peygamberler, sıddîkler, şehitler ve sâlih kimselerle beraberdir. Onlar ne iyi arkadaştır"*[1309] âyetinde sayılmaktadır. Âyette zikredilen sıddîklerin reisi şüphesiz Hz. Ebû Bekir'dir. Bu durumda âyette Allah bizden Hz. Ebû Bekir ve diğer sıddîk kulların sahip oldukları hidayeti istememizi emretmektedir. Hz. Ebû Bekir zâlim bir şahsiyet olsaydı Allah ona

[1305] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, III, 237-238.
[1306] Mâide 5/54.
[1307] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 541-542.
[1308] Fâtiha 1/6.
[1309] Nisâ 4/69.

uymamızı bizden talep etmezdi. Böylece bu âyetin Hz. Ebû Bekir'in halifeliğine delil olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.[1310] Görüldüğü üzere Râzî âyeti bağlamından koparark kendi itikadî kabullerine göre anlama yolunu seçmiştir.

Râzî Mâide sûresi 3. âyetin Şia'nın iddia ettiği gibi Hz. Ali'nin imametine delil olamayacağını ifade ettikten sonra şöyle söylemektedir: Hz. Ali Allah ve Resulü tarafından imam olarak tayin edilmiş olsaydı sahâbeden hiç kimsenin bunu inkâr etmesi ve değiştirmesi mümkün olmazdı. Durum bu şekilde olmadığına göre Şîa'nın bu iddiası yalandan başka bir şey değildir.[1311] Râzî Hz. Ali'nin imameti ile ilgili düşüncelerini bu şekilde ifade ettikten sonra, bu âyet vesilesi ile Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'in vefatını anlayıp ağladığının rivâyet edilmesi sebebiyle bu hadisenin Hz. Ebû Bekir'in hiç kimsenin vakıf olamadığı bir sırra vakıf olduğu ve onun ilminin ne derece mükemmel olduğuna delil kabul ederek[1312] bir başka açıdan Şia'nın düştüğü hataya kendisi de düşmüş olmakta ve mezhep taassubundan kendisini kurtaramamaktadır.

Yine Râzî, Mâide sûresi 54. âyetin Şîa'nın iddia ettiği gibi Hz. Ali'nin imametine değil Hz. Ebû Bekir'in halifeliğini önceden haber veren bir nass konumunda olduğunu savunmaktadır. Zira bu âyet dinden dönen kimselerle yapılan savaştan söz etmektedir. Mürtetlerle savaşmayı üstlenen kişi de Hz. Ebû Bekir'dir. Bu yüzden bu âyetin kastettiği kişi de odur. Râzî bu âyetin Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin sahih ve yerinde olduğuna delalet ettiğini iddia etmektedir.[1313] Ayrıca Râzî Haşr sûresi 8. âyetin Hz. Ebû Bekir'in hilafetine delil olduğunu iddia ederek,[1314] âyetleri, bağlı olduğu kelâmî öğretiye göre ve anakronik okuma yaparak mezhebî kabullerini Kur'ân'a onaylatmanın örneğini bize göstermektedir.

Mutezilî kelâm doktrinini esas alan Zemahşerî, Fetih sûresi 16. âyetin Hz. Ebû Bekir'in imâmetine delil olduğunu iddia etmektedir. Zemahşerî konuyu şöyle açıklamaktadır: Hz. Ebû Bekir Müseyleme'nin kavmi olan Benî Hanîfe ve dinden dönenlerle savaşmıştır. Bu iki topluluk ancak kılıç zoruyla teslim/Müslüman olmuşlardır. Bu durum da Hz. Ebû Bekir'in imametine delildir. Zira bu iki toplulukla

---

[1310] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I, 263.
[1311] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XI, 141-142.
[1312] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XI, 142. İlk dönem tefsirlerinde Hz. Ebû Bekir ile ilgili böyle bir yorum bulunmamaktadır. bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, IX, 517-530.
[1313] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XII, 22-23. Taberî bu âyette ifade edilen grubun Ebû Musa el-Eş'arî'nin kavmi olduğunu ve bu konuda en doğru görüşün bu olduğunu savunmaktadır. bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, X, 419.
[1314] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIX, 287.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra savaşılmıştır.[1315] Görüldüğü gibi Zemahşerî de bu konuda mezhebî kabullerine yenik düşmüştür. Kur'ân tefsirinde itikadî kabullerini ön plana almış ve ona göre Kur'ân'ı tefsir etmiştir.

Kur'ân siyasî meselelerin çözümünü insana bıraktığından imâmet/hilâfet konusunda birbirine zıt birtakım fikirler ortaya çıktığı görülmüştür. Ehl-i Sünnet bu meseleyi dinin temel ilkelerinden saymamıştır. Bu problemi ilk defa Şiîler ele aldıklarından Ehl-i Sünnet âlimleri onlara cevap vermek için meseleyi kendi eserlerine alarak tartışmışlardır. Ehl-i Sünnet'e göre imam tayin ile değil Müslümanların seçimi ile işbaşına gelmektedir. Zira bu konuda herhangi bir nass olmadığı gibi Hz. Peygamber de konu ile ilgili bir direktifte bulunmamıştır. Mu'tezile ekolü de bu konuda Ehl-i Sünnet gibi düşünmektedir.

İmâmiyye'ye gelince onlar İmâm'ın nass ve tayinle belirlendiğini ve bu hakkın da Hz. Ali'nin soyundan gelenlerin olduğunu iddia etmiştir. Onlar Müslümanları ilgilendiren bu derece önemli bir konuda Yüce Allah'ın insanları bilgisiz bırakmasının mümkün olmadığını düşünmüşler. Bu yüzden imâmet konusu dinin temel ilkelerinden saymışlar. Bu imamların da Allah tarafında belirlendiğini iddia etmişler. İmâmiyye imamların Hz. Peygamber'e vekâlet ettiğini düşündüklerinden onların masum olduğunu savunmuştur

İmâmiyye Şia'sı Hz. Ali'nin imametini Kur'ân'a dayandırmak istemiştir. Bu konuda çeşitli âyetleri delil olarak sunmuştur. Şiî müfessirlerden Tûsî'de bu âyetleri Şia'nın iddialarını haklı çıkaracak şekilde tefsir ederek itikâdî kabullerin Kur'ân tefsirine yansımasının örneğini göstermiştir.

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile imamın nass ile tayin edilmediğini savunmalarına rağmen Hz. Ebû Bekir'in halifeliğinin sahihliğini Kur'ân âyetlerine dayandırmışlardır. Onlar da çeşitli âyetleri Hz. Ebû Bekir'in halifeliği ile ilişkilendirmişler. Oysa bu âyetler klasik dönem tefsirlerinde bu şekilde anlaşılmamıştır. Râzî, Mâtürîdî ve Zemahşerî Hz. Ebû Bekir'in halifeliği ile ilişkilendirdikleri âyetleri kendi anlayışlarına göre tefsir ettikleri görülmüştür.

4.5. İnsanın Özgürlüğü

[1315] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 541. Taberî bu âyeti Ebû Bekrin halife olması ile ilişkilendirmemiş. bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, XXII, 219-221.

İnsan sorumluluk sahibi bir varlıktır. Kur'ân âyetleri insanın iyi veya kötü yaptıklarından sorumlu olduğunu ifade etmektedir.[1316] Ancak bu eylemlerin yaratıcısının kim olduğu Hz. Peygamber döneminde tartışılan bir mesele olmadığından bu konu ile doğrudan alakalı âyetler bulunmamaktadır. Kulların fiillerinin itikadî bir problem olarak ortaya çıkıp düşünce dünyasında tartışılması I. (VII.) yüzyıla kadar uzanmaktadır. Felsefenin de etkisi ile konu Müslümanların gündemine gelmiş ve bu konuda farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Her ekol de kendi anlayışını Kur'ân âyetlerine dayandırmaya çalışmıştır.

Kelâm literatüründe kulların fiillerini ifade etmek için efâlu'l-ibâd terimi kullanılmaktadır. Bu mesele aynı zamanda insanın hürriyetini ifade etmek için de kullanılmaktadır. Kelâmî problemlerin birçoğunun bu mesele ile ilgili olması bu konunun ne derece önemli olduğunu göstermektedir. Bu sebeple insanın iradeli fiilleri ihtiyarî, iradesiz olarak yaptığı eylemleri ise izdirârî şeklinde nitelendirilmektedir.[1317] Kelâm ilminde konu etrafındaki tartışmalar insanın ihtiyarî eylemleri etrafında meydana gelmiştir.

Efâlu'l-ibâd ile ilgili tartışma Mu'tezile tarafından geliştirilmiş, bu sebeple de konunun çerçevesi de Mu'tezile tarafından belirlenmiştir. Mu'tezile bu meseleyi "tevhid" ve "adalet" ilkeleriyle doğrudan ilişkilendirerek ele almıştır. Zira Mu'tezile kulların eylemlerini tartışırken, bir yandan Allah'ın zâtı ve sıfatları ile bağlantılı tenzih anlayışını güçlendirmeyi esas alırken diğer yandan da insanın eylemlerindeki iradesini ispat etmeyi hedeflemektedir.[1318] Bu mesele her ne kadar Mu'tezile tarafından ortaya atılıp ele alınsa da insanın eylemlerindeki özgürlüğü konusunda karşıt fikirde olan mezhepler de efâlu'l-ibâd terimini kullanmışlardır. Ancak Sünnî kelâmcılar bu meselede lafızdaki müşkili giderme adına halku efâli'l-ibâd şeklindeki kullanımı tercih etmişlerdir.[1319]

Tabiîn döneminde Emevî yöneticilerinin de desteklediği bazı gruplar, insanın eylemlerinin onun kaderi çerçevesinde değerlendirilerek Allah'a izafe edilmesi gerektiği, bu sebeple kişinin eylemlerinden sorumlu olmadığını yaymaya başlamış, bu fikre, Hasan-ı Basrî, Ma'bed el-Cühenî, Vehb b. Münebbih, Amr b. Dînâr, Mekhûl eş-Şâmî, Gaylân ed-Dımaşkî gibi âlimler karşı çıkarak, insanın ihtiyarî eylemlerinin

[1316] Örnek olarak bkz.Yûnus 10/108; Zümer 39/41; Fussilet 41/46; Rum 30/41; Âl-i İmrân 3/182.
[1317] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 134.
[1318] Galip Türcan, "Kelâmda İnsanın Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 15, 2005/2, s. 140.
[1319] Cağfer Karadaş, "İnsanın Fiilleri", *Kelâm*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay. Ankara 2013, s. 403.

Allah'a nispet edilemeyeceğini savunmuşlardır. Özellikle Hasan-ı Basrî kâleme aldığı *Risâle fi'l-Kader* adlı eserinde[1320] Allah'ın insanlara fiil yapma gücü ve iradesi verdiğini, bu sebeple de yaptığı bu eylemlere mükâfat ve ceza terettüp ettiğini açıklamaya çalışmıştır.[1321] İslâm kaynakları kulların fiil ve eylemlerinde cebr altında olduğunu, bu fiillerin Allah tarafında yaratıldığını, insanda fiilini meydana getirme gücü ve kudretinin bulunmadığını ilk defa ortaya atıp savunan kişinin Cehm b. Safvân (ö. 128/746) olduğunu belirtirler ve bu kişiyi Cebriye mezhebinin önderi saymaktadırlar. Cehm b. Safvân'a göre kulların iman-küfür, itaat-isyan gibi eylemlerinin fâili Allah'tır. Allah kişinin bedenini, şeklini ve rengini nasıl yaratıyorsa eylemlerini de aynı şekilde yaratmaktadır. Kulların bu eylemleri meydana getirmede mecazi anlamda bir gücü bulunmakla birlikte bu gücün fiilin meydana gelmesinde herhangi bir tesiri bulunmamaktadır.[1322] Cebriye'nin bu görüşüne karşılık, Ebû Hanîfe, insanların fiil ve eylemlerinin Yüce Allah'ın ilim ve iradesine göre meydana gelip, Allah tarafından yaratıldığını benimsemekle birlikte, fiilin meydana gelişinde kulların da gücünün etkili olduğunu söylemiştir.[1323] Ebû Hanife'den sonra Basra Mu'tezilesi'nin ilk âlimlerinden Dırâr b. Amr (ö. 200/815) insanın eylemlerinin Allah tarafından yaratıldığını benimsemekle birlikte kesb teorisini ortaya atmıştır. Ona göre insanın fiilleri iki fâil tarafından meydana getirilmektedir. Allah kulun fiilini yaratmakta, yaratılan bu fiil kul tarafından ise kesb edilmektedir.[1324] İlk zamanlar farklı ekollere mensup âlimlerce benimsenen Dırâr b. Amr'ın bu görüşleri zamanla merkezî bir inanç haline gelmiştir.[1325]

Kelâm âlimleri insanın fiilinin gerçekleşebilmesi için fiilin meydana gelmesinden önce kişinin zihnen ve bedenen sağlıklı olması gerektiğini aksi durumda fiilin meydana gelmesinin mümkün olmadığını belirmişlerdir. İslâm düşünce tarihinde insanın fiilleri ile ilgi çok çeşitli fikirler ileri sürülmüştür. Ancak biz konumuzu ilgilendirmesi açısından burada Ehl-i Sünnet (Mâtürîdî ve Eş'arî), Mu'tezile ve Şîa (İmâmiyye) ekollerinin görüş ve düşüncelerini ortaya koymaya çalışacağız.

[1320] Hasan-ı Basrî'nin bu risalesi ile ilgili olarak bkz. Mehmet Kubat, "Kadere Dair İki Risâle", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8 (1), 2008, s. 351-374.

[1321] Hasan-ı Basrî, *Risâle fi'l-Kader*, (nşr. Muhammed Amâre, Resâilü'l-'Adl ve't-Tevhîd içinde), Dâru'ş -Şurûk, Kahire 1988, I, 114.

[1322] Şerîf el-Murtazâ, *İnkâzü'l-Beşer mine'l-Cebr ve'l-Kader*, Matbaatü'r-Râ'î, 1935, s. 28; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 134; Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, II, 843; İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, *Şerhu't-Tahâviyye*, thk. Ahmed Mahmud Şakir, Riyad 1418 h. s. 438-436.

[1323] Ebû Hanife, *"el-Fıkhu'l-Ekber", (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde)*, s. 72-73; a. mlf*, "el-Fıkhu'l-Ebsat" (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde)*, s. 47-48, 60.

[1324] Şerîf el-Murtazâ, *İnkâzü'l-Beşer mine'l-Cebr ve'l-Kader*, s. 29-30.

[1325] Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, tsz. s. 224-237, 242-245.

Eş‘arîlerin çoğunluğuna göre insanın eylemleri Allah tarafından yaratılmaktadır. Kul ise, fiil anında kendisinde Allah tarafında yaratılan irade ve kudreti kullanarak fiili kesb etmektedir. Bu sebeple fiilin gerçek fâili olmayıp, onun kâsibi olmaktadır. Zira hakiki fâil yaratıcı anlamına gelmektedir. İnsanın herhangi bir şey yaratması mümkün olmadığı gibi bu anlamda gerçek hâlik Allah’tır. Kur’ân’da Allah’tan başka yaratıcının bulunmadığını teyit eden birçok âyet bulunmaktadır.[1326] Ayrıca yaratma sıfatının kulun fiillerini de kapsadığı [1327] yer almaktadır. İnsan kendi fiillerinin yaratıcısı olması durumunda yaratma konusunda Allah’a ortak olması gerekirdi ki, bu da şirk anlamına gelecektir. İnsan eylemlerinin yaratıcısı olsaydı yaptığı fiilleri en ince ayrıntılarını da bilmesi gerekirdi. Bu sebeple akıl da insanın fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu kabul ve tasdik etmektedir. Bütün mümkün varlıkların yaratıcısı Allah’tır, kulun yaptığı fiiller de bu mümkün varlıklar içerisinde yer almaktadır. Bu yüzden bütün Eş’arî âlimlerine göre kâinatta meydana gelen her şey gibi insanın fiilleri de Allah’ın iradesine ve ilmine uygun olarak gerçekleşmektedir. Kaldı ki naslar Allah’ın dilediğinin meydana geleceğini, istemediğinin de vuku bulmayacağını sarahaten ifade etmektedir. Bununla birlikte kulda da bir iradenin varlığı bir hakikat olmakla birlikte bu irade de Allah tarafından yaratılmıştır.[1328] Bu görüşleriyle Eş’arîler bu konuda cebrî anlayışa yaklaşmış olmaktadırlar.

Eş’arî âlimleri insanın fiillerinin meydana gelişinde kulun irade ve kudretinin etkisi noktasında farklı görüşlere sahiptirler. Ebü’l-Hasan el-Eş’arî insanın fiillerinin onun hâdis olan irade ve kudreti ile meydana geldiğini ifade etmekle birlikte bu irade ve kudretin fiilin meydan gelmesi anında Allah tarafından yaratıldığını benimsemekle aslında kulun kudretinin fiilin meydana gelmesinde gerçek anlamda bir etkisinin olmadığını söylemiş olmaktadır. Bu sebeple bu anlayışa göre kul, hür gibi görünse de aslında o sadece belli olan bir fiili tercih etmek mecburiyetinde kalmıştır.[1329] Ancak Eş’arî’nin bu görüşünün, kulun fiilinin meydana gelmesinde insanın rolünün bulunmadığı şeklinde anlaşılmasının yanlış olduğunu savunan âlimler de

---

[1326] Allah’tan başka yaratıcının bulunmadığını ifade eden âyetler için bkz. Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Mu’cemu’l-Mufehres.*” hlk” mad.

[1327] Sâffât 37/96. Oysa bu âyette kulun fiilleri değil müşriklerin taptığı putların Allah tarafından yaratıldığı ifade edilmektedir. bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân fî Te’vîli’l Kur’ân,* XXI, 70. Ancak Mâtürîdî bu âyetin kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ifade ettiğini savunmaktadır. bkz. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, VIII, 575.

[1328] Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, II, 219; a.mlf, *el-Lüma’*, s. 93-98; Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye,* s. 54-56; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-Âliye,* IX, 9-46.

[1329] İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlati’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, s. 92, 106-107; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-Âliye,* IX, 9-10.

bulunmaktadır.[1330] Bâkıllânî (ö. 403/1013) kulun fiilinin aslen Allah tarafından yaratıldığını kabul etmekle birlikte o fiilin iyi veya kötü, itaat veya isyan oluşu gibi sıfatlarının insanın iradesiyle gerçekleştiğini söylemekle fiilin meydana gelişinde insana önemli bir rol yüklemiştir.[1331] Eş'arî ekolü içerisinde insanın fiilinde kendi kudretinin etkili olduğunu açık bir şekilde ifade eden İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) olduğunu söylemek mümkündür. Cüveynî, Kur'ân'da emir ve yasakların bulunması, bunlara karşılık yapılan va'd ve vaîdler kulun fiillerini kendi iradesiyle gerçekleştirdiğini gösterdiğini savunmaktadır. Bunun aksine bir kabul dini hükümlerin temelsiz kalmasına neden olacaktır. Böylece kulun ihtiyarî fiilleri doğrudan kulun kudreti ile meydana gelmektedir. Ancak insanı istediği eylemi yapmaya muktedir kılan ve fiilin meydana gelmesi için uygun ortamı hazırlayan Allah olduğundan fiilin yaratılması O'na nispet edilmektedir.[1332] Ancak Cüveynî'nin bu görüşünden insana ait fiillerin doğrudan doğruya kendisine izafe edilmesi, dolaylı olarak da Allah'a nisbet edilmesi gerektiği şeklinde anlaşıldığı görülmektedir.[1333] Sonraki dönem Eş'arîler için, insanın fiilleri konusunda kulun etkisinin az olduğu kanaatine temayül ettikleri söylenebilir. Bu meselede Eş'arîlerin çoğunun görüş ve düşüncelerini isabetli bulan Şeyhü'l-islâm Mustafa Sabri Efendi, "Ne cebir ne de tefvîz vardır" fikrine karşı "Hem cebir hem de tefvîz vardır" görüşünü savunmuştur. Mustafa Sabri, insan kendi irade ve tercihini kullanarak Allah'ın yapmasını istediği eylemleri yaptığını savunmaktadır. Ona göre insan kendi fiillerini kendi iradesiyle yaptığından dolayı hür olmakla birlikte Allah'ın yapmasını istediği fiilleri yapması açısından da cebr altındadır.[1334]

Mâtürîdî âlimleri kulun fiillerinin meydana gelişinde hem Allah'ın hem de insanın eşzamanlı etkinliğini kabul ederler. Bu yüzden fiili yaratanın Allah, onu kesbeden ve yapanın da insanın kendisi olduğunu savunmaktadırlar. Mâtürîdî ekolünün öncüsü Ebû Hanîfe, insanın bütün varlığıyla yaratılmış olmasının onun fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığının bir delili olarak kabul etmektedir. Bununla birlikte insanın fiillerinde sorumlu olmasını da hem itaate hem de isyana muktedir olmasına rağmen gücünü iki alternatiften birisi için kullanması sebebine bağlamaktadır.[1335] Mâtürîdî ise hem ilâhî irade ve kudreti dikkate alan hem de insanın sorumluluğuna

[1330] Muhammed b. Ahmed es-Seffârînî, *Levâmi'u'l-Envâri'l- Behiyye*, tsz. I, 318-319.
[1331] Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IX, 9-11.
[1332] Cüveynî, *el-Akîdetü'l-Nizâmiyye*, s. 42-44.
[1333] Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1997, I, 559-561.
[1334] Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifü'l-Beşer Tahte Sultâni'l-Kader*, Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1352 h. s. 47.
[1335] Ebû Hanife, *"el-Fıkhu'l -Ebsat" (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde),* s. 48; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 252.

vurgu yapan bir yöntem izlemektedir. Ona göre Allah kullarından emirlerine uymayı, yasaklarından uzak durmayı emretmiş, emirlerine uyanlara mükâfat, uymayanlara ceza vereceğini bildirmiştir. Aynı zamanda Kur'ân insanların eylemde bulunduklarını da beyan etmektedir. Bu durumda kulun fiilleri sadece Allah'a nispet edildiğinde ilâhî emirlerin bir anlamı olmayacağı gibi bu buyrukların muhatabının da Allah olması gerekmektedir ki bunun da yanlışlığı ortadadır. Aslında insanın dilediği fiili dilediği zamanda yapma kudretine sahip olduğu tecrübe ile de bilinmektedir. Fakat Kur'ân'da Allah'ın her şeyi en ince detaylarına kadar bildiğini ve yaratmanın da sadece Allah'a ait bir husus olduğunu beyan eden âyetler bulunmaktadır. Bu durumda fiilin meydana gelmesinde biri yaratmak diğeri de kesb etmek (yapmak) şeklinde iki yön bulunmaktadır. Fiil yaratılması yönü ile Allah'a, kesb yönüyle insana nispet edilmiş olmaktadır. Böylece fiilin meydana gelmesinde iki kudret söz konusu olmaktadır. Böylece insan biri fiilden önce diğeri de fiil anında olmak üzere iki kudrete sahip olmaktadır. Bunlardan birincisi, insanda fiili yapmasına engel olacak zihnî ve fizikî eksikliğin bulunmaması, ikincisi ise dilediği fiili yapmasını sağlayan kudrettir. İşte işin meydan gelmesinde asıl etkili olan kudret Allah tarafından insanda tam fiil anında yaratılır. Fakat bu kudretin yaratılması insandaki iradeye bağlıdır ki, işte insan bu yüzden sorumlu olmaktadır.[1336] Fiilin meydana gelmesini sağlayan iradenin yaratılıp-yaratılmadığı konusu ile ilgili Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin herhangi bir açıklamasına rastlanmasa da sonraki Mâtürîdîyye âlimleri bu meseleye açıklık getirerek, insanda küllî ve cüzî şeklinde iki irade bulunduğunu, küllî iradenin mahlûk, cüzî iradenin ise mahlûk olmadığını ve bu iradenin kulda bulunan bir çeşit "hal" olarak tavsif edilebileceğini söylemişlerdir.[1337]

Mu'tezile'ye göre insan kendi fiillerini kendi irade ve kudreti ile yapmaktadır. Zira insanı bu şekilde varlıklar âleminde yaratan Allah ona herhangi bir müdahalede bulunmamaktadır. Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğuna göre insan, kendisinin ihtiyari fiillerinin bulunduğunu ve bu fiillerden dilediğini yapabildiğini tecrübe yolu ile bilmektedir. Bu yüzden insanın bu tür fiillerini kendisi tarafından mı yoksa Allah tarafından mı yaratıldığını naslardan hareketle ortaya koymak isabetli değildir. Ayrıca bazı âyetlerde fiiller Allah'a değil insana nispet edilmekte, herkesin yaptığı kötülüklerin cezasını göreceği, Allah'ın insanlara zulmetmediği, ahiret hayatının bu dünyada yaptığı eylemlerine göre belirleneceği açıkca beyan edilmiştir. Kaldı ki Kur'ân'da Allah'ın

[1336] Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 305-317; Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, II, 845-855, 857-883.
[1337] Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifü'l-Beşer Tahte Sultâni'l-Kader*, s. 56-57.

"yaratıcıların en güzeli" [1338] şeklinde tavsif edilmesi yaratıcılık sıfatının başka varlıklara da verilebileceğini göstermektedir. Bu yüzden insanın kendi fiilinin yaratıcısı olarak kabul edilmesinin dinî bir sakıncası da bulunmamaktadır.[1339] Diğer yandan kulların fiillerinin yaratıcısı Allah olarak kabul edilmesi durumunda Allah'ın insanlara peygamber gönderip onları imana çağırmasının da bir anlamı olmayacaktır. Ayrıca insanın bizzât kendisinin gerçekleştirme imkânı bulamadığı fiillerden dolayı sorumlu tutulması da Allah'ın adaleti ile bağdaşmayacaktır.[1340] Bu yüzden Mu'tezile adalet ilkesi gereği olarak insanın fiillerinde sorumlu tutulabilmesi için fiillerinde özgür olması gerektiğini savunmaktadır. Zira insan, ancak fiillerini yarattığı takdirde ahiretteki iyi ya da kötü karşılığı hak edebilmektedir.[1341]

Mu'tezile insanın fiillerini yarattığını hudûs delilini kullanarak da kanıtlamaya çalışmaktadır. Zira kişinin ihtiyarî eylemleri hâdistir, her hâdis olanın da mutlaka bir muhdisi olmak durumundadır. İnsanın ıztırarî fiillerinin fâili Allah olduğuna göre ihtiyarî fiillerinin de bir fâilinin olması gerekmektedir. Herkes tarafından görüldüğü gibi insan, fiilini ortaya koymak için gerekli vasıtalara sahip olduğunda istediği fiili yapmakta ve istemediğini ise terk etmektedir.[1342] Bu da insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu göstermektedir.

Şiî âlimlerin kulların fiilleri ile ilgili görüşlerinde farklılık göze çarpmaktadır. İmâmiyye'nin ilk temsilcilerinden olan Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) insanın bir açıdan özgür, bir açıdan da mecbur olduğunu ifade etmektedir. İmâmiyye'nin içinde yer alan diğer bir grup âlim ise bu meselede Mu'tezile'nin fikirlerini benimseyerek insanın fiillerinin yaratıcısı olduğunu söylemişlerdir.[1343] Şeyh Sadûk (ö. 381/991) bütün beşerî fiillerin ilâhî iradenin tasarrufu altında olduğunu savunmaktadır. Şeyh Müfid (ö. 413/1022) ise ilâhî iradenin sadece insanların iyi davranışlarını kapsadığını düşünmektedir.[1344] Ancak İmâmiyye'nin çağdaş bazı yazarları kulun iradesinin ilâhî iradeden bağımsız olmamasıyla birlikte fiilin meydana gelmesinde belirleyici bir rol üstlendiğini savunmaktadırlar. Bu açıdan bu fikri savunanlar, kulun fiilinin Allah'ın yaratmasına bağlı kılıp doğrudan doğruya Allah'ın irade ve gücüyle meydana geldiği ne

[1338] Müminûn 23/14; Sâffât 37/125.
[1339] Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbhü'l-Kur'ân*, thk. Adnân Muhammed Zerzûr, Dâru't-Turâs. Kahire 1966, s. 515, 580-586.
[1340] Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd, I-II, içinde), thk. Muhammed Ammâra, Dâru'ş-Şurûk, Kahire 1988, I, 239.
[1341] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 39.
[1342] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*,s. 372-373.
[1343] Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, I, 114-115, 148.
[1344] Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikâd*, (Evâ'ilü'l-Makâlât ile), thk. Hibetüddin eş-Şehristânî, Tebriz 1381 h. s. 11-12.

kadar yanlış ise fiilin sadece insanın irade ve kudretine bağlamanın da yanlış olduğunu ifade etmektedirler.[1345] Dolaysıyla bu âlimler insanın fiillerinin Allah'ın ve insanın ortak irade ve kudretinin eseri olduğunu söylemektedirler.

Şimdi de kulların fiillerinin yaratılması veya yaratılmaması meselesinin tefsirlere yansımasına geçebiliriz.

Zemahşerî, Enfâl sûresi 24. âyette geçen *"Bilin ki Allah, kişi ile kalbi arasına girer"* ifadesinin şöyle anlaşılabileceğini söylemektedir: Allah kulun kalbini ele geçirip, ondaki azimetleri giderebilir, niyet ve kasıtlarını değiştirebilir, korkusunu emniyete, güveni korkuya, umursamazlığını Allah'ı anmaya, Allah'ı anmasını da umursamazlığa çevirebilir. Bu ve benzeri durumlar Allah için caizdir. Fakat bu durum, kulun sevap ve ceza alacağı kalp fiilleri için geçerli değildir. Oysa Cebriler kişi inkâr ettiği zaman Allah onunla imanının arasına, iman ettiğinde ise onunla inkârının arasına girdiği düşünmektedirler ki Allah bu zalimlerin bu söylemlerinden münezzehtir. Oysa bu âyetin anlamı Allah kişi ile kalbinin arasındaymış gibi kişinin aklına gelen ve içinde gizlice tutup gizlediği her şeyi bilmektedir şeklinde anlaşılabilir.[1346] Bu açıklamaya göre Zemahşerî, kulun ihtiyarî fiillerinin yaratıcısının kulun kendisi olduğunu savunmakla bu konuda kendi kelâmî ekolünün paralelinde düşünerek âyeti de buna göre tefsir ettiği görülmektedir.

Yine Zemahşerî Fussilet sûresi 17. âyette yer alan " فهديناهم " *"biz onlara doğru yolu gösterdik"* ifadesini "doğru yola getirme" şeklinde anlaşılmasının yanlış olduğunu savunmaktadır. Bu ifade, Allah'ın onlara imkân verdiği, mazeretlerini ortadan kaldırıp onlara âdeta tek bir mazeret ve gerekçe bırakmadığı anlamına işaret etsin diye kullanılmıştır. Allah onlarda arzu edilip beklenen şeyi sanki kendisi meydana getirmiş gibi anlatmaktadır.[1347] Buna göre Zemahşerî, bu ifadeden kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığının anlaşılmasının yanlış olduğunu savunmaktadır. Ona göre Kur'ân'da sadece bu âyet bile, her şeyin Allah'ı kazası ve kaderi ile meydana geldiğinin savunan ve Hz. Peygamberin tanıklığı ile "Bu ümmetin Mecusileri" olarak nitelendirilen Kaderiyye'nin görüşünün yanlışlığına yeterli bir delildir.[1348]

[1345] Muhammed Mekkî el-Âmîlî, *el-İlâhiyyât*, ed-Dâru'l-İslâmiyye, Beyrut 1989, I, 544-545, 628-634.

[1346] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 210-211.Taberî bu konuda en doğru görüşün Allah'ın kişi ile kalbi arasına girdiği, kişinin ancak Allah'ın izni ile iman ve küfrü anladığını ifade etmektedir. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân,* XIII, 472.

[1347] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 194. Taberî فهديناهم ifadesini "onlara açıkladık" şeklinde tefsir etmektedir. Dolayısıyla bu fiilin kulun kendi fiilini yaratması ile ilgisi bulunmamaktadır. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, XXI, 448.

[1348] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 194. Bu konu ile ilgili olarak başka örnekler için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 446, IV, 760.

Mâtürîdî Bakara sûresi 125. âyette yer alan *"Beytullah'ı insanlar için gelip toplanacakları bir yer ve emin bir mahal yaptık"* ibaresinin Allah'ın söz konusu mekânı bu niteliğe büründürdüğü şeklinde tefsir etmektedir. Bu yüzden bu ilâhî beyanın insanlara ait iradî fiillerin Allah tarafından yaratıldığına delil olduğunu savunmaktadır.[1349] *"Nihâyet birinize ölüm geldi mi elçilerimiz (görevli melekler) onun canını alırlar"*[1350] cümlesinin kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına delâlet ettiği Mâtürîdî tarafından ifade edilmektedir. Zira görevli meleklerin ölümü getirmelerinin, ölümün Allah tarafından yaratıldığını haber vermektedir. Bu ifade de insanların ölmelerinin Allah tarafından yaratıldığına işaret etmektedir.[1351] Mâtürîdî'nin âyetleri kendi kelâm ekolünün anlayışına uygun olarak tefsir ettiği görülmektedir.

Yine Mâtürîdî *"Her şeyi O yaratmıştır"*[1352] ibaresinin kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığı şeklindeki Mu'tezile'nin iddiasını reddettiğini savunmaktadır. Zira bu âyette Allah'ın her şeyi yarattığı ifade edildiğine göre kulun fiilleri de bu her şeyin kapsamı içerisinde yer almaktadır. Âyette bu durumu tahsis edecek herhangi bir delil de bulunmadığı için âyete husûs anlamının verilmesi caiz değildir. Eğer bu âyette, Allah'ın her şeyi değil de bazı şeyleri yarattığı şeklindeki anlamı tahsis etmek caiz olsaydı, *"Her şeyi hakkıyla bilen O'dur"*[1353] mealindeki âyette, her şeyi değil belli bazı şeyleri bildiği anlamını tahsis etmek caiz olurdu[1354] ki, bunun anlamsız olduğu ortadadır. Böylece Mâtürîdî'nin tefsirinde kelâmî anlayışların etkisinde kurtulamadığı görülmektedir.

Râzî, Bakara sûresi 250. âyettte yer alan رَبَّنا اَفْرِغْ علينا صَبْرًا *"Rabbimiz! Bize sabır ver"* ibaresini kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına delil olduğunu savunmaktadır. Zira ona göre sabrın manası, sebat etmeye niyetlenmek ve de sebat etmektir. Sebat etmek de sükûn ve istikrardan başka bir anlam içermemektedir. Söz konusu bu âyet "sabır" olarak adlandırılan bu niyetin Allah'tan olduğuna işaret etmektedir ki bu da Allah'ın "üzerimize sabır dök" ibaresiyle ifade ettiği hususdur.

[1349] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, I, 556.
[1350] En'âm 6/61.
[1351] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, IV, 107. Taberî bu âyetin tefsirinde kulun fiillerinin yaratılıp-yaratılmadığından söz etmemektedir. bkz.Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, XI, 408-412.
[1352] En'âm 6/101. Taberî bu âyeti Allah'ın birliği yani tevhid ile ilişkilendirmektedir. Yani Allah'tan başka yaratıcı yoktur. Putlar ve cinler Allah'ın ortakları değildir. Zira O, sizi ve ilah olarak kabul ettiğiniz varlıkları da yaratmıştır. Ondan başka ilah bulunmamaktadır. bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân* , XI, 12.
[1353] Bakara 2/29.
[1354] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, IV,195. Benzer yorumlar için bkz. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, IV, 554, VI, 80, 544, VII, 57, 107, 334, 398, VIII, 96, 103, 125, 190, 225, 262, 334, 439, 516, 522, 545-546, 575, IX, 140, 152, 447, 502, 532, 565, X, 53, 99, 114, 133.

Ayrıca bu âyet, bu şekilde bir niyetin bulunması ile oluşan sebat ve sükûn halinin de Allah tarafından yaratıldığını göstermektedir ki âyette yer alan "ayaklarımıza sebat ver" ibaresi bunu ifade etmektedir. Neticede bu âyet kulun iradesinin hem kulun kendi fiili hem de Allah'ın yaratması ile meydana geldiğini göstermektedir.[1355] Yine Râzî, Bakara sûresi 255.âyette yer alan *"göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur"* ibaresinin kulun fiillerini de kapsadığını savunmaktadır. Zira kulun fiilleri de göklerde ve yerde bulunan şeyler içerisinde yer almaktadır.[1356] Görüldüğü üzere Râzî, âyette yer alan ibareyi kendi kelâmî ekolünün itikadına göre yorumlama yolunu benimsemiştir.

Râzî Enfâl sûresi 17.âyeti *"Onları gerçekte siz katletmediniz, Allah katletti"* ifadesinde hareketle şöyle demektedir: Müşriklerin katledildiği ve yaralandığı bilinen bir hususdur. Bu da bu fiillerin Allah tarafından yaratıldığına işaret etmektedir. Yine "*Düşmana karşı ok attığında aslında sen atmadın, Allah attı*" ibaresi de böyledir. Hz. Peygamber'in savaşta ok vb. attığı sabit olmasına rağmen âyet ok atanın Allah olduğunu ortaya koymaktadır. O yüzden bu fiillerin kesb yönünde kula, yaratma yönünden Allah'a nispet edilmesi vaciptir.[1357] Furkân sûresi 2. âyette yer alan *"O, her şeyi yaratmıştır*" ibaresi kulun fillerinin Allah tarafından yaratıldığını ispat etmektedir. Bu âyette Allah'ın her şeyi yarattığı ifade edilmekte olup, kulun fiilleri de bu herşey içerisinde yer aldığına göre kulun fiillerinin yaratıcısı Allah olmaktadır.[1358] Böylece Râzî'nin itikadi anlayışını tefsirine yansıttığı görülmektedir.

Şiî müfessir Tûsî, Enâm sûresi 102. âyette yer alan *"Her şeyi yaratan O'dur."* ibaresinin mübalağa için ihtisar edildiğini, bu yüzden de madum sayılan şeylerin bu yaratma kapsamına dahil edilemeyeceğini savunmaktadır. Tûsî kulun fiillerini ve çirkin sayılan şeyleri madum kapsamında ele alarak kulun kendi fiillerini kendisi yarattığını bu âyetten hareketle temellendirmeye çalışmaktadır.[1359] Neticede Tûsî âyeti kendi mensubu bulunduğu kelâmî ekolün kabullerini yansıtacak şekilde anlamaktadır.

[1355] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VI, 515. Taberi âyeti kulun fiilerinin yararılıp-yaratılmadığı ile ilişkilendirmemiştir. bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, V, 353.

[1356] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VII, 11. Benzer yorumlar için bkz. *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VIII, 313, 322, IX, 396, XIX, 60, XX, 220, 252. Taberî "göklerde ve yerde ne varsa onundur" ibaresini her şeyin sahibinin Allah olduğunu, ondan başka ilah olmadığını vurguladığını ifade etmektedir. O'nun eşi ve ortağının bulunmadığı şeklinde tefsir etmektedir. bkz.Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, V, 395.

[1357] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XV, 466. Benzer yorumlar için bkz. *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVII, 259, 273, XIX, 15, 158. Taberî de bu âyetin kulun fiilllerinde Allah'ın etkisinin bulunduğuna delil olduğunu ifade etmektedir. bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, XIII, 441-442.

[1358] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIV, 430. Benzer yorumlar için bkz. *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXVI, 274-275.

[1359] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IV, 222. Taberî âyetin tefsirinde Allah'ın herşeyin yaratıcısı ve sahibi olduğunu ifade etmektedir. Kulun fiillerini buna dahil etmemektedir. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, XIX, 236.

Yine Tûsî, Ra'd sûresi 16.âyette yer alan *"(Ey Peygamber!) De ki onlara: her şeyi yaratan Allah'tır"* ibaresinin Mücbire'nin anladığı gibi kulun fiillerin Allah tarafından yaratıldığına delalet etmediğini savunmaktadır. Ona göre Allah yaratması ile kulluğu hak etmektedir. Aksi durumda âyette yer aldığı gibi putlara kulluğun kınanmaması gerekirdi. Çünkü Mücbire'nin iddia ettiği gibi onları (müşrikleri) putlara kulluk yapmak için yaratan Allah ise onları bu eylemden dolayı kınamak doğru olmayacaktır.[1360] Bu gerekçelerden dolayı Tûsî kulun fiillerinin Allah tarafından yaratılmasının mümkün olamayacağını savunmaktadır.

Sonuç olarak insanın eylemlerinde hür olup-olmaması eskiden beri tartışıla gelen bir mesele olduğu görülmüştür. Bu konu Mu'tezile tarafından geliştirildiğinden dolayı meselenin çerçevesi de onlar tarafından belirlenmiştir. Mu'tezile ve Şîa bu meseleyi Allah'ın birliği ve O'nun adaleti ile bağlantılı olarak ele almıştır. Adaleti önemsediklerinden bu meseleyi de bu esas çerçevesinde ele almış ve kulun da yaptıklarından sorumlu olması için kendi fiillerini yaratması gerektiğini düşünmüşlerdir. Ancak bu konuda delil olarak kabul ettikleri âyetlerle ilgili yorumlarının ilk dönem müfessirlerin yaptıkları yorumlarla uyuşmadığı görülmüştür. Râzî ve Mâtürîdî ise kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ortaya koyarken delil olarak sundukları "*Her şeyi O yaratmıştır*"(En'âm 101) ve "*göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur*"(Bakara 255) gibi âyetlerin kapsamına kulun fiillerini de dahil etmeleri klasik tefsirlere aykırı olduğu görülmektedir. Zira klasik tefsirlerin bu gibi âyetlerin Allah'ın birliğini ispata yönelik olduğunu ve tevhide vurgu yaptığı şeklinde yorum yapmışlardır. O sebeple Allah her şeyi yaratmıştır, kulun eylemleri de bu şeyin içerisindedir" şeklindeki bir yorum doğru olmamaktadır. Bununla birlikte Enfâl sûresi 17. âyeti "*Onları gerçekte siz katletmediniz, Allah katletti*" ifadesinde anlaşıldığı üzere kulun fiillerinde Allah'ın da etkisinin bulunduğunu söylemeleri Taberî'nin anlayışına uygundur. Ehl-i Sünnetin kulların fiilleri ile ilgili olarak benimsedikleri "Allah yaratır, kul kesb eder"analayışının Kur'ân âyetlerine uygun olduğunu söylemek mümkündür.

4.6. Âlemin Hudûsu

Kur'ân tüm kâinatın Allah tarafından yaratıldığını ifade etmesine rağmen bu yaratılışı kelâm ilminin ele alıp incelediği tarzda ele almamaktadır. Âyetlerde görüldüğü

[1360] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VI, 237. Benzer yorumlar için bkz. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, VI, 369-370, VII, 354, VIII, 513, X, 221. Taberî, bu âyetin Allah'ın birliğine vurgu olduğunu, Allah'ın her şeyi yarattığını ifade ettiğini belirtmektedir. Müşriklerin taptığı putlarında Allah tarafından yaratıldığını söylemektedir. bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, XVI, 408.

üzere her şeyin sudan yaratıldığını,[1361] dünyanın yaratılmasından sonra gökyüzünün duhan/dumandan yaratıldığı[1362] anlaşılmaktadır. İslâm âlimleri ise yoktan yaratılma düşüncesini Kur'ân'da yer alan halk, fatr, ibda', inşâ, ca'l, sun', zer', ber', tasvîr, tesviye gibi kelimeler üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır. Âlemin yaratılış keyfiyeti Kur'ân'ın özel olarak ilgilenip geniş bir şekilde açıkladığı bir konu olmamıştır. Bu dönemde konuların bu şekilde izah edilmesi sahâbenin düşünce dünyasında problem oluşturmamış, sahâbe, bu tür konulara Kur'ân'da ne şekilde yer alıyorsa o şekilde inanmıştır. Ancak sonraki dönemlerde âlemin kıdemi veya hudûsu İslâm kelâmında çokça tartışılan bir konu olmuştur.

İslâmî kaynaklarda yaratma ile ilgili olarak ibdâ', ber', fatr, sun', inşâ', ihdâs, îcâd, tasvîr, tekvîn, ihtirâ', ca'l gibi kelimeler kullanılmaktadır. "Yapmak, ihdas etmek, ilk olmak" anlamında kullanılan bed' kökünden türetilen ibda' Allah için kullanıldığında "bir şeyi örneği ve benzeri olmadan yaratmak"[1363] "zaman ve mekâna bağlı kalmadan bir şeye maddesiz ve aletsiz şekilde vücûd vermek[1364] şeklinde açıklanmaktadır. Kelime anlamı "yarmak" olan fatr Allah için kullanıldığında "yaratmak, ortaya çıkarmak" anlamına[1365] geldiği ifade edilmektedir. İsfehanî sun' kelimesini iş yapmak şeklinde ifade etmekle birlikte, her fiilin sun' olduğunu fakat her sun'un fiil olmadığını ve bu fiilin hayvanlara ve cansız varlıklara nisbet edilmesinin de mümkün olmadığını belirtmektedir. Bu kelimeden türetilen sâni' ise Allah anlamında kullanıldığı gibi hâlik anlamında da kullanılmaktadır.[1366] Neş'e kökünden türetilen inşâ kelimesi de "yaratmaya başlamak"[1367] anlamında kullanılmaktadır. Söz konusu bu kelimenin ekseriyetle canlılar için kullanıldığı söylenmektedir.[1368] Vücûd kelimesin türetilen îcâd ise "örneksiz yaratmak"[1369] anlamında olup daha ziyade kâinatın yaratılışı için kullanılmaktadır. "Şekil ve biçim vermek" anlamındaki sûret kökünden türetilen tasvir, Allah'a nisbet edilerek kullanıldığı takdirde "çokluklarına rağmen her bir varlığa başka varlıklardan ayırt edilmesi için özel şekil ve biçim veren"[1370] anlamında kullanılmaktadır. Kevn kökünden türeyen tekvin ise Allah'ın sıfatı olmakla birlikte

[1361] Enbiyâ 21/30; Nûr 24/45.
[1362] Fussilet 41/9-11.
[1363] Cevherî, *es-Sıhâh*, II, 1183; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VIII, 6.
[1364] Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât Elfâzu'l-Kur'ân*, s. 38.
[1365] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, V, 55-56.
[1366] Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât Elfâzu'l-Kur'ân*, s.286- 287.
[1367] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 170.
[1368] Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât Elfâzu'l-Kur'ân*, s.494.
[1369] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 446.
[1370] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IV, 473.

"varlığı yokluktan ortaya çıkarmak, yaratmak, icat etmek"[1371] anlamlarında kullanılmaktadır. Cürcânî "bir şeyi maddi bir asıldan icad etmek" anlamınında[1372] olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Cürcânî tekvinin yoktan yaratmak olmadığını beyan etmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de bulunan birtakım kelimelerden Allah'ın her şeyi yoktan, örneksiz ve daha önce benzeri yokken yarattığı anlaşılmaktadır. İki âyette Allah'ın sıfatı şeklinde geçen bedî'[1373] kelimesi iki âyette de Allah'ın göklerin ve yerin yaratıcısı olduğu vurgulanarak söz konusu kelime hâlik anlamında kullanılmaktadır. Taberî bu kelimeye "Daha önce benzeri yaratılmamış, bir örneği bilinmeyen göklerin ve yerin icad edeni ve yoktan var edicisi" şeklinde tefsir etmektedir.[1374]

Allah'ın yaratma emri olan "kün" ifadesi genellikle "Allah bir şeye hükmettiğinde ol der, hemen olur" şeklinde birçok âyette yer almaktadır.[1375] Taberî bu emrin genel olduğunu Allah'ın hükmettiği ve yaratmak istediği bütün varlıkları kapsadığını söylemektedir. Ancak önceden var olmayan bir şeye nasıl ol hitabı ile hitap edildiği tartışılmıştır. Taberî Allah'ın yaratma iradesi ve emri ile alakalı öncelik-sonralık ilişkisini düşünmenin doğru olmayacağına kail olduğundan bu sorunun da anlamsız olduğunu savunmaktadır.[1376]

Kur'ân'da yoktan yaratmayı (ex nihilo) tam olarak karşılayacak bir ifade bulunmamaktadır. Ancak birçok âyette "min" edatı kullanılarak Allah'ın her canlıyı sudan[1377] yarattığı, insanı ise topraktan yarattığı[1378] yer almaktadır. Dolayısıyla bu âyetlerde Allah'ın bir şeyi diğer bir şeyden yarattığı ifade edilmektedir. Kur'ân'da bulunan bu ifadelerden varlığın başlangıcı olmayan bir temel maddeden yaratıldığı görüşü çıkarılamaz. Zira Allah'ın bütün varlıkları ortada herhangi bir örnek olmadan yarattığı ile ilgili de birçok âyet bulunmaktadır.[1379] Bütün bu âyetler âlemin ve onda bulunan diğer varlıkların başka bir asıl madde olmadan yaratıldığı anlaşılmaktadır.[1380]

Hz. Peygamber'den Allah'ın kainâtı yoktan yarattığı ile ilgili hadisler rivayet edilmiştir. Yaratılışın başlangıcı hakkındaki bir hadiste "Allah vardı ve O'ndan başka

---

[1371] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 363-365.
[1372] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 28.
[1373] Bakara 2/117; En'âm 6/101.
[1374] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, II, 540-541; XI,11.
[1375] Örnek olarak bkz. Bakara 2/ 117; Âl-i İmrân 3/47, 59, Nahl 16/40, Meryem 19/35; Yâsîn 36/82, Mü'min 40/68.
[1376] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, II, 544-548.
[1377] Enbiyâ 21/30; Nûr 24/45.
[1378] Rûm 30/20; Fâtır 35/11.
[1379] Konu ile ilgili olarak bkz. Bakara 2/29; En'âm 6/101; Furkân 25/2; Zümer 39/62.
[1380] Mustafa Çağrıcı, "Yaratma", *DİA*, İstanbul 2013, XXXXIII, 324-329.

hiçbir şey yoktu; arşı su üzerinde idi, her şeyi levh-i mahfûza yazdı, gökleri ve yeri yarattı" şeklinde ifadeler yer almaktadır.[1381] İslam âlimleri bu hadisin âlemin yoktan yaratıldığına delil olduğunu ifade etmektedirler. Tefsir âlimleri "Arş'ı su üstünde iken gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratandır"[1382] âyetinden hareketle arşın ve suyun yer ve göklerin yaratılmasından önce yaratıldığını ifade etmektedirler.[1383] Ayrıca yukarıdaki hadiste ifade edilen "Allah vardı ve O'ndan başka kimse yoktu" hadisini İbn Hacer "Allah'tan başka" ibaresi başlangıçta Allah'ın dışında hiçbir şeyin bulunmadığını su, arş ve bunların dışındaki şeylerin de buna dâhil olduğunu savunmaktadır. Ayrıca ibn Hacer "Arşı su üzerinde idi" ifadesinin "O'ndan başka hiçbir şey yoktu" ifadesi ile mukayyet olduğunu dolayısıyla bu ibarelerdeki "kane" nin ezeliyyet anlamına gelmekle birlikte âlemin yoktan yaratıldığına da işaret ettiğini belirtmektedir.[1384]

Kur'ân'ın tevhid anlayışı yoktan yaratma düşüncesini desteklediği bu açıdan Kur'ân'da yer alan "halk"[1385] "bedi'"[1386] "fâtır"[1387] benzeri lafızların yoktan yaratmayı desteklediği söylenmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın Allah'ın evvel ve âhir olduğunu vurgulaması, göklerin ve yerin yaratılışının belli bir zamanla kayıtlı olduğunun ifade edilmesi gibi ifadelerden yoktan yaratmanın anlam olarak Kur'ân'da bulunduğunu destekler nitelikte olduğunu söylemek mümkündür.[1388]

Lügatte "daha önce olmayan bir şeyin sonradan meydana gelmesi"[1389] anlamına gelen "hds" fiilinin mastarı olan hudûs terimi, evrenin bir zamanlar yok iken sonradan meydana geldiğinden hareketle Allah'ın varlığını kanıtlamak için kullanılan kozmolojik delilin Kelâm bilimi alanındaki karşılığıdır.[1390]

Ancak hudûs kelimesi bu şekliyle Kurân'da geçmemektedir. Fakat söz konusu bu kelime ile aynı kökten (*hds)* olan kelimeler birçok âyette yer almasına rağmen bunların çoğunluğu "söz, kıssa, rüya, efsane" gibi hudûsun terim anlamı dışında farklı anlamlara işaret etmektedir. Bu kökten türeyip beş âyette yer alan kelimeler, "icat etmek, yeniden

---

[1381] Buhârî, "Bed'ü'l-halk" 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 348;XVI, 561; XXXIII, 108.
[1382] Hûd 11/7.
[1383] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, XII, 330.
[1384] İbn Hacer, *Fethü'l-Bâri*, VI, 289.
[1385] Ra'd 13/ 16, Zümer 39/62.
[1386] Bakara 2/117.
[1387] Fâtır 35/1.
[1388] Mehmet Bulgen, "Mebde' ve Me'âd : Kelam İlmi ve Modern Kozmoloji Açısından Evrenin Başlangıcı ve Sonu", *AÜİFD*, 63: 2, 2022, s. 913.
[1389] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 131.; Ebu'l-Huseyin Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, II, 36.
[1390] Şaban Ali Düzgün, "Varlık", *Kelam El Kitabı,* Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s.202.

meydana getirmek" gibi yakın anlamlar ifade etmekle birlikte sadece Talak sûresi 65/1. âyetinde geçen meydana getirme eylemi Allah'a izafe edilmektedir.[1391]

Cevher ve arazların hâdis olmasından hareketle âlemin de hâdis olduğu ilk defa Ca'd b. Dirhem (ö.118/736) tarafından dile getirilmiştir. Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan (ö.128/720) yolu ile Mu'tezile ekolüne intikal eden hudûs delili Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö.235/850) tarafından geliştirilmiştir. Söz konusu delili Ehl-i Sünnetten ilk kullananın İbn Küllâb el-Basrî (ö.240/857) olduğu söylenmektedir.[1392]

İslâm filozofları ve kelâmcıları Allah'ın varlığını ispat için hudûs delilini kullanmışlardır. Ancak konu gereği biz kelâmcıların konuya yaklaşımlarını ele alacağız.

Kelamcılar özellikle tevhid ilkesi gereği Allah'ın dışındaki varlıkların sonradan meydana geldiği hususunda ittifak etmişlerdir. Onlara göre varlık hakkındaki en temel sınıflandırma "kadîm varlık (Allah)-hâdis varlık (âlem) şeklindeki ayırımdır. Hâdis varlık yapısı gereği bir var ediciye ihtiyaç duymaktadır. Kelâmcılara göre âlemin var olmasını tercih eden de Allah'tır.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, insanın gözlem yoluyla bir muhdisin varlığına kanaat getireceğini ifade etmektedir. Zira bir kan pıhtısından akıl ve irade sahibi bir varlık meydana gelirken, insan çocukluk, gençlik ve ihtiyarlık dönemlerinden geçmektedir. Geçilen bu aşamalardan hiç birisini insan kendisi tercih etmediği gibi örneğin gençlik çağına dönmek istese de bir daha dönememektedir. Bu durumda bütün bunlar kendiliğinden olmayacağına göre bunları düzenleyen bir müdebbir bulunmaktadır.[1393] Buradan hareketle Eş'arî'nin hudûs delilini kullandığını söylemek mümkündür.

Mâtürîdî hudûs delilini oldukça ayrıntılı bir şekilde işlemektedir. Ona göre hudûs, haber, duyu organları ve istidlâl yöntemlerininin her biri ile sabit bir olgudur. Mâtürîdî hudûs delilini farklı açılardan şu şekilde açıklamaktadır: a) Mâtürîdî'ye göre haber Kur'ân'dır. Ona göre Yüce Allah'ın, her şeyin hâlıkı,[1394] göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısı[1395] ve bunlarda bulunan her şeyin mülkiyetinin kendisine ait olduğunu[1396] ifade etmesi bunun delilidir. Ayrıca insanlardan hiç kimsenin kendisinin kadîm bir

[1391] Söz konusu âyetler: Talâk, 65/1; Kehf, 18/70; Tâhâ, 20/113; Enbiyâ, 21/2; Şuarâ, 26/5. Konu ile ilgili olarak bkz. Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât Elfâzu'l-Kur'ân,* s. 222-223; Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, "hds" mad.; Ulvi Murat Kılavuz, *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs-İmkân),* Uludağ Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Bursa 2007, s. 43.

[1392] Şehristanî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, thk. Alfred Guillaume, Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, Kahire 2009, s.146-147; Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib),* Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, Ankara 1983, s. 69-70.

[1393] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, s. 18.

[1394] Örnek olarak bkz. En'âm, 6/102; Ra'd, 13/16; Zümer, 39/62.

[1395] bkz. Bakara, 2/117; En'âm, 6/101.

[1396] bkz. Bakara, 2/107; Âl-i İmrân,3/189; Mâide, 5/17-18, 40,120.

varlık olduğunu iddia etmemesi, bu şekilde bir iddiada bulunsa bile o kişiyi küçüklüğünden itibaren tanıyanların bu iddianın yalan olduğunu ifade etmeleri hudûs delilinin örneklerinden biri sayılabilir.[1397] b) Duyularla ilgili hudûs delili hakkında şöyle demektedir: ona göre her cisim çeşitli zaruret ve ihtiyaçlarla kuşatılmıştır. Oysa kadîm varlığın en önemli özelliği hiçbir şeye muhtaç olmamasıdır. Zaruret ve ihtiyaç cismi başka şeylere muhtaç hale getirmektedir. Bu da onun hâdis olduğuna delalet etmektedir. c) İstidlâl yolu ile hudûsu ise şöyle ifade etmektedir: cisimler hareket veya sükûn halinde bulunmaktadırlar. Hareket ile sükûn halleri ezelde birlikte bulunamayacağından bunlardan bir tanesinin sonradan meydana gelmesi gerekmektedir. Bu durumda hem arazlar hem de cisimler hâdistir. Böylece cisim ve arazlardan ayrı olamayan âlemin kadîm olması imkânsızdır.[1398]

Mu'tezile kelamcılarından Kâdî Abdülcebbâr, arazların hudûsundan hareketle Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Zira arazlar bir muhdise muhaçtırlar ki o da Allah'tır.[1399] Kâdî Abdülcebbâr, arazların varlığı, yaratılmışlığı, cisimlerin arazlardan bağımsız olamayacağından hareket ederek âlemin hudûsunu ispat etmeye çalışırken hudûs delilini kullanmaktadır.

Eş'arî kelâm ekolünün önemli âlimlerinden olan Ebû Bekir el- Bâkıllânî arazlardan hareketle hudûs delilini kullanmaya çalışmaktadır. Öncelikle arazların tanımı ile başlamakta ve onların varlığını kanıtladıktan sonra arazlardaki değişkenliklerini esas alarak onların hâdis olduğunu ifade etmektedir. Cisimlerin arazlardan bağımsız olmadığını savunarak onların da hâdis olduğunu belirtmektedir. Bâkıllânî, bu şekildeki istidlâlle, her yazının bir yazarının ve her binanın bir ustasının bulunduğundan hareketle kâinatın sonradan meydana geldiğini ve ezelî olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır.[1400]

Kelâmcılara göre âlemde bulunan bütün varlık cevher, araz ve cisimden oluşmaktadır. Âlemde bulunan bütün bu varlıklar hâdistir. Dolayısıyla yaratılmış şeylerden oluşan şey de hâdistir. Ayrıca onlara göre, âlemdeki değişkenlik de onun sonradan yaratıldığını ve kadîm olmadığını göstermektedir. Zira Allah'tan başka kadîm varlık olduğunu düşünmek teselsül anlamına gelecektir. Bu yüzden kelâm âlimleri "tea'ddüd-i kudemâ" ya düşmemek için âlemin sonradan yaratıldığını ispat etmeye

[1397] Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 77.
[1398] Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 77-78.
[1399] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 92-95.
[1400] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 18-24.

çalışmışlardır. Eğer âlemin bir başlangıcı yoksa bu durumda onun bir sonu da olmayacak, bu durumda hesap günü diye bir gün de olmayacaktır.[1401].

Kur'ân-ı Kerim'de âlemin hudûsu şeklinde bir ifade yer almamaktadır. Bu sebeple olsa gerek İbn Rüşd hudûs delilinin akla uygun olmadığı gibi şeriatın da tavsiye etmediğini savunmaktadır. Zira ona göre âlemin yaratılması bizim meydana gelişlerine şahit olduğumuz diğer varlıkların yaratılması gibi değildir. Duyu organlarımızla algılama imkânımızın olmaması sebebi ile âlemin yoktan yaratılışına hükmetmemiz mümkün görünmemektedir.[1402] İbn Rüşd hudûs delilini eleştirse de onun bu eleştirileri kelâm âlimleri tarafından dikkate alınmamıştır. Nitekim klasik kelâm eserlerinde Allah'ın kâinatı yokluktan yarattığı savunulmuştur.[1403]

Kelâm âlimlerinin Kur'ân'da hudûs kelimesi olmamasına rağmen kâinatın yoktan yaratıldığı konusundaki hassasiyetlerinin temelinde Allah'tan başka kadîm varlık olmadığı ilkesi olduğu söylenebilir. Kâinatın yoktan yaratılmadığını savunmak Allah dışında kadîm varlıkların kabulü anlamını taşımaktadır. Oysaki, kâinatta Allah'tan başka yaratıcı ve O'ndan başka müessir bir fail de bulunmamaktadır.

Bu bilgilerden sonra konunun tefsirlere nasıl yansıdığına geçebiliriz. Mâtürîdî Fâtır sûresinin ilk âyetinde yer alan "الْحمْدُ لله فَاطِرِ السَّموَاتِ وَالارْضِ" "*Hamd, gökleri ve yeri yaratan Allah'a mahsustur.*" ibaresini tefsir sadedinde şu ifadeleri kullanmaktadır: Allah'a nispet edilen "şak", "fatr", "ca'l" ve benzeri bütün kelimeler lafızlarının farklılığına rağmen yaratmak (halk) anlamına gelmektedir. Yaratmak (halk) kelimesinin lügatteki temel anlamı ise takdir (belirlemek) etmektir.[1404] Mâtürîdî âyette yer alan "halk" kelimesini "takdîr etmek/belirlemek/şekillendirmek) anlamına geldiğini ifade etttikten sonra bu kelimenin dilde yoktan yaratma anlamında kullanıldığını belirtmektedir.[1405]

[1401] Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Yaratılış,* Kuramer Yayınları, İstanbul 2015, s. 43; Özcan Akdağ, "Âlem Ezeli Midir?", *Şırnak Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 10, sy: 22, Haziran 2019, s. 224.

[1402] Hudûs deliline yönelik eleştiriler için bkz. İbn Sivâr el-Bağdâdî, *Makâle fî Enne Delîle Yahyâ en-Nahvî 'alâ Hadesi'l-'Âlem Evlâ bi'l-Kabûl min Delîli'l-Mütekellimîn Aslen*, (Abdurrahman Bedevî, el-Eflâtuniyyetü'l-Muhdese 'inde'l-'Arab içinde) Kahire 1955, s. 243-247; İbn Teymiyye, *Kitabü'n-Nübüvvât*, Mektebetü Edvâü's-Selef, Riyad 2000, s. 250-255; Muhammed 'Abid el-Câbirî, *İbn Rüşd Sîre ve Fikr*, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, Beyrut 1998, s. 121-128; Tuna Tunagöz, "Ebü'l-Berakât el- Bağdâdî'nin Hudûs Deliline Yönelik Eleştirileri", *Çukurova Ünv. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 12, sy: 1, Ocak-Haziran 2012, s. 171-196.

[1403] Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 27; Şehristanî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 3.

[1404] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, VIII, 465-466. Benzer yorumlar için bkz. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne,* IV, 195; VII, 455. Mâtürîdî Tarık sûresi beşinci ve altıncı âyetlerin âlemin yoktan yaratıldığına delâlet ettiğini savunmaktadır. bkz. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, X, 493.

[1405] Öztürk, *Kur'ân ve Yaratılış*, s. 46.

Râzî de Bakara sûresi 21.âyeti tefsir ederken "halk" kelimesinin "takdir" (ölçüp biçmek/şekillendirmek) anlamına geldiğini savunduktan sonra Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre "halk" 'yoktan yaratma' "îcâd ve inşâ" demektir[1406] şeklinde tefsir etmektedir.

Şiî müfessir Tûsî de Bakara sûresi 164. âyeti tefsir sadedinde "halk" fiilinin kendisi başka bir varlığa benzemeyen ve hiçbir varlığın da kendisine benzemediği, cisim olmayıp cisimleri yaratmaya kâdir olan ve kadîm bir yaratıcıya delâlet ettiğini savunmaktadır.[1407] Tûsî de "halk" kelimesini yoktan yaratma şeklinde yorumlamaktadır. Ancak tanrının cisim olmadığını ifade etmesi kendi itikâdî ekolünün kelâm anlayışını tefsirine yansıttığı göstermektedir.

Ancak ilk dönem müfessirleri "halk" fiilini yoktan yaratma olarak tefsir etmedikleri görünmektedir. Örneğin Taberî Bakara sûresi 164. âyeti ile ilgili en doğru yorumu şöyle ifade etmektedir: Yüce Allah bu âyet ile birliği ve ilahlıkta eşi benzeri olmadığı konusunda kullarını uyarmaktadır.[1408] Bu yorumda ilk dönem müfessirlerin bu tür âyetlerin Allah'ın birliğine işaret ettiğini düşündüklerini göstermektedir. Ancak onların bu şekildeki ifadeleri Allah'tan başka kadîm varlık kabul ettikleri anlamına gelmemektedir. Zira Allah'ın eşi ve benzerinin olmadığını ifade etmeleri bunu göstermektedir.

Netice olarak şunları söylemek mümkündür: Kur'ân kâinatın ve insanın Allah tarafından yaratıldığını bunun Allah'ın inâyeti ve hikmetinin eseri olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Kur'ân'da yer alan halk, bedi', fatır vb. kelimeler Allah'ın âlemi yoktan yarattığı şeklinde anlaşılmaktadır.

Kelâm âlimleri tevhid ilkesi gereği Allah dışındaki varlıkların kadîm olamayacağını ispat için hudûs delilini kullanmışlardır. Her ne kadar bu kelime âlemin yoktan yaratıldığı anlamında Kur'ân'da yer almasa da kelâmcıların bu yorumları Kur'ân'ın ruhuna ve vermek istediği mesaja uygun görünmektedir. Kelâm âlimlerinin bu anlayışları müfessirlerin Kur'ân tefsirlerine de yansımış, onların da âlemin yoktan yaratıldığını Kur'ân'daki bazı kelimelerden hareketle açıklamaya çalıştıkları görülmektedir.

[1406] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 106. Ayrıca bkz. *Mefâtîhu'l-Ğayb*, IV, 197.
[1407] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, II, 55.
[1408] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, III, 8; Benzer yorum için bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 153-154.

4.7. Ru'yetullah

Allah'ın cennette müminler tarafından görüleceği Kur'ân ve hadis metinlerinde yer almaktadır. Hz. Peygamber döneminde müminlerin cennette elde edecekleri en büyük nimetin Allah'ın cemalini görmek olacağı vurgulanmış, sahâbe de böyle inanmıştır. Ancak sonraki dönemlerde felsefe ve kelâmın etkisi ile bu şekildeki bir inancın Allah'ı beşere bezmesine neden olacağından rededildiği görülmektedir. Bu konuda kelâm ekolleri arasında farklı anlayışlar gelişmiştir. Bu anlayışların müfessirlerin tefsirlerine yansıyıp-yansımadığını incelemeye çalışacağız.

Sözlükte ister dünyada ister ahirette olsun göz ile müşahede etmek anlamına gelen rü'yet[1409] kelimesi ile "Allah" lafzının bir araya gelmesinden müteşekkil bu terkip olup, İslâm literatüründe özellikle de Kelâm ilminde bir terim olarak "cennetlik insanların Allah'ı görmesi" diye tanımlanmaktadır.[1410]

Allah'ın görülmesi meselesi Yahudilik ve Hristiyanlıkta da tartışma konusu yapıldığı gibi[1411] sahâbe döneminde de miraç olayı bağlamında Hz. Peygamber'in Rabbini görüp- görmediği tartışılmıştır.[1412] Ancak bu dönemde pek önemsenmeyen bu mesele birkaç asır sonra Müslüman âlimlerin tartıştığı konuların başında geldiği görülmektedir. Zira bu mesele Allah'ın sıfatları konusu ile ilgiliydi. Bu nedenle hicrî 2. asırda bu mesele ile ilgili çeşitli fikirler İslâm dünyasında görülmeye başlandı. Bu fikirlerden bir tanesi de Allah'ın gerek dünyada gerekse ahirette görülmesinin imkânsız olduğu görüşüydü. Söz konusu bu görüşü savunanların, toplumda fikirleri ile ön plana çıkmış, sözleri dinlenen kimseler olduğu görülmektedir. Bu kimselerin başında daha sonra "Mu'tezile ve Cehmiyye" olarak isimlendirilen ekollere mensup kişiler yer almaktaydı. Aslında bu âlimleri Allah'ın görülmeyeceği şeklindeki düşünceye sevk eden, Allah'ı yaratılmış varlıklara benzeten (Müşebbihe) ve O'nu cisim şeklinde telakki eden (Mücessime) şahısların fikirleri olduğu söylenebilir. Bu tür düşünceleri savunanlar, aralarında birtakım görüş ayrılıkları olmakla beraber, tecsim ve teşbihin bir

---

[1409] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 114.

[1410] Semih Duğyem, *Mevsûatu Mustalahâti İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1998, I, 603-607; Temel Yeşilyurt, "Ru'yetullah", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 311; Hikmet Akdemir, "Taberî'ye Göre Ru'yetullah Meselesi", *Harran Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 3, 2002, s. 7.

[1411] bkz. *Eski Ahit*, Eyub, 19/25-27; Emir Kuşcu- Mahmut Aydın, "Hristiyanlıkta Vahiy Algısı", *Milel ve Nihal,* cilt: 8, sy: 1, 2011, s. 170; Fatmanur Ceran, "Mu'tezile'nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru'yetullah Problemi", *Süleyman Demirel Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 41,2018/2, s. 104.

[1412] Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, s. 77. Konu ile ilgili hadisler için bkz. Buhârî, "Mevâkît"16, "Tevhid"24; Müslim,"İman"81, "Zühd"16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 16.

sonucu olarak Allah'ın hem dünyada hem de ahirette görülebileceğini söyleyenlerdi.[1413] İşte böyle bir ortamda her ekol kendi görüşünün doğru olduğunu âyet ve hadislerden hareketle müdellel kılma yarışına girmiştir. Dolayısıyla bu atmosferde âyetleri kendi ekollerinin görüşünü ispat etmek için te'vîl etmek onlar için zor bir durum olmamıştır.

Ehl-i Sünnete mensup âlimlerin tamamı, ahirette Müslümanlara bir lütuf ve ikram olarak onların Allah'ı göreceklerini savunurlarken; Cehmiyye, Mu'tezile, Hâriciyye, Neccâriyye, Zeydiyye, İmâmiyye ve Mürcie'in büyük bir kısmı ile Müslüman filozoflar Allah'ın baş gözü ile ne bu dünyada ne de ahirette görülmesinin mümkün olmadığını savunmaktadırlar.[1414] Bu konuda teşbîh ve tecsîme yaklaşanlar bir tarafa bırakıldığı zaman, Ehl-i Sünnet mütekellimleri ile Ehl-i hadis mensuplarından oluşan ru'yetullaha taraftar olanların da görmenin nasıllığı konusunda kendi aralarında dört gruba ayrıldıkları görülmektedir. Buna göre: a) Yüce Allah'ı Müslümanlar görebilir fakat inkârcıların görmesi mümkün değildir. b) Allah'ın gözle görülmesi mümkün olmakla birlikte idrak ve ihata edilmesi mümkün değildir. c) İnsanlar Allah'ı dünyada değil ahirette göreceklerdir. d) Allah ahirette insanlarda yaratılacak olan altıncı duyu organı aracılığıyla görülecektir.[1415]

Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Cehmiyye, İmamiyye ve Mürcie gibi ekollerin ru'yete ilişkin eleştirileri ile menfi tutumlarına karşılık açık naslar üzerinden ru'yeti ispat etmeye çalışmıştır. Allah'ın ahirette baş gözü ile görüleceğini iddia eden Ehl-i Sünnet, bu durumun Allah'a bir yön ve form tayin etmek anlamına geleceği eleştirisine fırsat vermemek için ru'yetin keyfiyetsiz olacağı[1416] şeklinde bir savunu gerçekleştirirken hem ru'yeti ispat etmeye hem de bu ispatta tenzihe aykırı bir algı oluşturmaktan uzak durmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Diğer yandan Ehl-i Sünnet, ru'yeti aklî olarak da temellendirmeye çalışmaktadır. Zira bir varlığın gözle görülmesi, o varlığı yaratılmışlık vasfı ile sınırlandırmadığı gibi ru'yetin aklen mümteni olduğuna delâlet eden herhangi bir delil de bulunmamaktadır. Bu yüzden akıl, zorunlu olarak ru'yetin mümteni olmadığını kabul etmektedir. Akıl var olan şeylerin görülmesini imkânsız

---

[1413] Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, I, 588-655.; Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, s. 74-80; Akdemir, "Taberî'ye Göre Ru'yetullah Meselesi", s. 8.

[1414] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 288-289; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 83-84; Sâbûnî, el-*Kifâye fi'l-Hidâye*, s. 147-148; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV, 139.

[1415] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 288-289; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV, 139; Abdülkerîm Osmân, *Nazariyyetü't-Teklîf,* Müessetü'r-Risâle, tsz. s. 273; Akdemir,"Taberî'ye Göre Ru'yetullah Meselesi", s. 18-21; Kılıç Aslan Mavil, "Bir Mu'tezile-Mâtürîdiyye Tartışması-Ru'yetullah", AİBÜ *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* cilt: 14, yıl: 14, sy: 2, 2014, s. 450-451.

[1416] Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 150-151; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 171.

görmemektedir.[1417] Bu yüzden Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğuna göre ru'yet, naslardan anlaşıldığı kadarıyla Allah'ın bir lütfu olarak gerçekleşecektir. Ancak kâfir olanlar Allah'ın bu nimetinden mahrum olacaklar. Ru'yet nimetinin keyfiyeti belli olmayacak şekilde gerçekleşecektir. Yüce Allah Zât'ının varlığı sebebiyle görülecek, bu durum ise, Zât'ından dolayı olup fiil ve sıfatlarından dolayı değildir. Buna göre Allah'ın bilinmesi vâcip olduğu gibi görülmesi de vaciptir.[1418]

Mu'tezile ise ilke olarak Allah'ın bir olup benzeri bulunmadığından hareketle Allah'ın gözle görülmesinin mümkün olmadığını temellendirmeye çalışmıştır. Mu'tezile'ye göre Allah cisimlere benzemez. Bir şeyin gözle görülmesi demek onun cisim olduğu veya cisimlere benzediği anlamına gelir. Bu yüzden Allah'ın gözle görüleceğini kabul edenler aynı zamanda Allah'ı cisme benzetmiş olurlar. Mu'tezile tevhid ilkesi gereği olarak Allah'ın sıfatlarının beşerin ve cisimlerin sıfatlarından farklı olduğunu savunmaktadır. Neticede Allah'ın ru'yeti, mantıken imkân dâhilinde bulunmamaktadır.[1419] Yine Mu'tezile ve onunla aynı fikirde olan ekoller, ahiret âleminin de dünya kanunlarına bağlı olacağını iddia ederek Allah'ın görülemeyeceğini savunmuş, konu ile ilgili nasları kendi anlayışlarına göre yorumlamaya çalışmışlardır.[1420]

Genel olarak ru'yet kelimesini sözlükte; durmak, atmak, beraber olmak gibi duyusal manada kullanan Şîa, ru'yetin temel anlamının ahirette Allah'ın nimet ve sevabının görülmesi,[1421] beklenmesi[1422] şeklinde anlamlandırmaktadır. Şiî İsnâaşeriyye ekolü ahirette Allah'ın görülmesini ifade eden ru'yeti reddetmektedir. Mezhebin altıncı imamı Cafer es-Sâdık (ö. 148/765) bu meselede kalp ile görme olgusundan söz ederek,[1423] Allah'ı ahirette baş gözü ile görmenin imkânsız olduğunu savunmaktadır. Yine Ca'fer es-Sâdık'a ahirette Allah'ın görülmesi hakkında sorulan soruya, İmam, Yüce Allah'ın bundan münezzeh olduğunu, zira gözlerin sadece renk ve keyfiyeti olan şeyleri gördüğünü, Allah'ın ise renklerin ve keyfiyetin yaratıcısı olduğunu beyan ederek

---

[1417] Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-Red 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, s. 61-62.
[1418] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs. 2000, s. 170; Sevda Aktulga Gürbüz, "Şîâ ve Sûfîlere Göre Ru'yetullah Meselesi", *YYÜİFD* (2018:1-2), s. 134.
[1419] Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 98; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 196-205; Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 73; Selim Özarslan, "Allah'ın Görülebilmesi/Ru'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", *Fırat Ünv. Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: 11, sy: 1, 2001, s. 278.
[1420] Topaloğlu, "Allah", II, 491.
[1421] Şerîf el-Murtazâ, *Emâli'l-Murtazâ; Ğureru'l-Fevâid ve Dureru'l-Kalâid*, thk. Muhammed Ebu Fadl İbrahim, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954, I, 36-37.
[1422] İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, Şebeketü'l-Fikr, Beyrut tsz. s. 275.
[1423] Ca'fer es-Sâdık, *Tefsîru İmâm Ca'feri Sâdık*, Dâru'l-Hâdî, Beyrut 2007, s. 14.

Allah'ı ru'yet gibi sıfatlarla muttasıf kılanların dinden çıktığına hükmedilir[1424] şeklinde cevap vermiştir.

Şîa Allah Teâlâ'ya ru'yet sıfatı benzeri bir sıfat isnat edenlerin dinden çıktığını düşünmekte ve bu konuda herhangi bir şart da ileri sürmemektedir.[1425] Şîa'nın bu şekilde genellemeci bir hüküm vermesinin nedeni, ru'yetullahın tevhid inancına aykırı olduğunun kabul edilmesidir. Teşbih ve tecsim konusunda Mu'tezile ile aynı argümanlara dayanan Şîa'nın aklî delillerine göre gözle görülme cisimlere ait bir özelliktir. Bu sebeple cisimler kâinatta bir yer kapladığı gibi bir şekilleri söz konusudur ve muhakkak bir yönde bulunurlar. Bu tür sıfatlar da yaratılmış varlıkların nitelikleridir. Bütün bunlar Allah'ın kudret sıfatına aykırılık arz ederler. Bu mevzuda Şîa'ın kelâm âlimlerinden Hillî şöyle demektedir: Allah'ın vâcibu'l-vücut oluşu, O'nun görülmesini engellemektedir. Bu sebeple filozofların ekserisi Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığına inanmaktadırlar. Fakat Mücessime, Allah'ın cisim olduğunu savunduğundan O'nun görülebileceğini iddia etmektedir. Diğer yandan Eş'ariler de Allah'ın mücerret olup her türlü cihetten uzak olduğunu savunmakla birlikte o'nun görülebileceğini de kabul etmektedirler.[1426]

Allah'ın görüleceğini kabul etmek, O'nun zaman ve mekâna muhtaç olduğu anlamına gelmektedir. Zira görülen şey belli bir mekânda yer aldığına göre, görenle arasında belli bir uzaklığın bulunması gerekmektedir. Yüce Allah bu çeşit durumlardan münezzeh olması itibariyle O'na ru'yet isnadında bulunmayı Şîa şirk olarak değerlendirmektedir. Zira göz, yaratılan varlıklara bakmakta, yaratılan ise hareketten hali değildir, gözün gördüğü bu şey ise cisimdir. Oysa Allah bu sıfatların haricindedir, bu da tevhid inancının olmazsa olmazıdır.[1427] Neticede Şîa bu konuda Mu'tezile gibi düşünerek ahirette Allah'ın görülmeyeceğini iddia etmektedir.

Ru'yetullah hakkında kelâm ekollerinin görüş ve düşüncelerini bu şekilde özetledikten sonra müfessirlerin konu ile ilgili âyetlere yaklaşımlarına geçebiliriz.

Önce klasik dönem müfessirlerinin konu ile ilşkilendirilen Kur'ân âyetlerini nasıl anladıklarına bakalım. "*Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder*"[1428] Taberî bu âyette yer alan "idrak" kelimesinin görmek anlamında değil "ihata etmek,

[1424] Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, IV, 31; Abdullah b. Muhammed es-Selefî, *Min Akâidi'ş-Şîâ*, 2007, s. 16.
[1425] Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, IV, 54.
[1426] Hillî, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, s. 274.
[1427] Tabersî, *el-İhticâc*, İntişârâtü'ş-Şerîf er-Rızâ, 1380 h. I, 264-265. Şîâ'nın ru'yetullah hakkındaki görüşleri için bkz. Georges Vajda, "Bazı Şîi-İsnâaşeriyye Yazarlarına Göre Allah'ın Görülmesi (Ru'yetullah) Meselesi", (çev. Sabri Hizmetli), *AÜİF Dergisi*, cilt: XXV, s. 369-393; Gürbüz, "Şîâ ve Sûfîlere Göre Ru'yetullah Meselesi", s. 132-151.
[1428] En'âm 6/103.

kuşatmak" alamında olduğunu ifade etmektedir. Müminler ve cennetlikler rablerini gözleri ile görecekler fakat gözlerin onu kuşatması mümkün değildir. Tıpkı Allah'ın bilinmesi ve bu bilginin O'nu tümüyle kuşatamaması gibi. Dolayısıyla cennetlikler gözleri ile rablerine bakacaklar fakat onu tam olarak ihata edemeyecekler. Taberî bu âyetin Allah'ın görülmeyeceği anlamına gelmediğini, görülecek ancak tam olarak ihata edilemeyecek şeklinde tefsir etmektedir.[1429]

Taberî "*O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar*"[1430] âyeti hakkında çeşitli yorumların bulunduğunu ifade etmekle birlikte, "müminleri kıyamet günü rablerine bakacak ve onu görecekler" şeklinde yorumlamaktadır. Zira bu konuda Hz. Peygamber'den "Cennetliklerin Allah katında en üstünü her gün sabah-akşam Allah'ın yüzüne bakanlardır" vb. rivayet edilen hadislerin bulunduğunu söylemektedir.[1431] Görüldüğü gibi ilk dönem müfessirleri âyetlerden hareketle Allah'ın ahirette görüleceğini söylemektedirler.

İlk olarak Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'nin ru'yetullah ile ilişkilendirilen âyetleri nasıl yorumladığına bakalım. Nassları değerlendirirken felsefî açıklamalardan uzak durarak polemiklere girmeyen[1432] Zemahşerî, *"Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır"*[1433] âyetinin ru'yetullahın nefyine dair açık bir hüküm içerdiğini düşünmektedir. Ona göre bu âyette göz anlamına gelen basar kelimesi, Allah'ın görme organına yerleştirdiği ve kendisi ile görünen varlıkların idrak edildiği latif bir cevherdir. Bu nedenle gözler, Allah'a taalluk edemez ve O'nu göremez. Çünkü Allah zâtı itibariyle görülemeyecek kadar mütealdir. Oysa gözler ancak cisim ve durumlar gibi aslen veya tâb'an bir cihette bulunan şeylere ilişebilir. "*O ise bütün gözleri algılar*." Allah, idrak edilen varlıklarla ilgili latif idrak sahibi olduğundan hiçbir müdrikin idrak edemediği bu latif cevheri/gözleri görmektedir. Kaldı ki O, gözlerin kendisini algılayamayacağı derecede ince, bütün inceliklerden haberdar olan/habîrdir.[1434]

Zemahşerî ru'yetullah konusunda kendi ekolünün görüşünün doğru olduğunu ispat etme sadedinde üzerinde fazla durduğu âyetlerden bir diğer âyet ise A'raf sûresinin 143. âyetidir. "*Mûsâ, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona*

[1429] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, XII, 13-21.
[1430] Kıyâme 75/22-23.
[1431] Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân*, XXIV, 73; İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*,V, 65; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, IV, 513.
[1432] Ömer Pakiş, "Ru'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî Örneği), *MÜİF Dergisi*, 21/2(2001), s. 61-62.
[1433] En'âm, 6/103.
[1434] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 4.

konuşunca, 'Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım' dedi. Allah da 'Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.' Dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, 'Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim' dedi." Ona göre Hz. Musa'ın kendisini görme isteği Allah tarafından bu âyette kesin bir tarzda reddedilmektedir. Hz. Musa, "bana tecelli ederek beni seni görebilir hâle getir"[1435] dediğinde Allah, bunun kesinlikle mümkün olamayacağını "len/olmaz" edatını kullanarak söylemiş, yani "Bunu yapmak, benim konumumla çelişir." buyurarak Hz. Musa'nın talebine olumsuz cevap vermiştir. Bu âyetteki " لن تريني " *(Beni göremezsin.)* ibaresi, Allah'ın ne şimdi ne de gelecekte görülebileceğinin açık bir şekilde beyanı olup, tekit ifade etmektedir. Zira karşı çıkılan bu görülme hadisesi, Allah'ın sıfatlarına aykırı olduğu gibi ona zıt bir anlam içermektedir.[1436] Bununla birlikte Zemahşerî bu ibarenin kendisinden sonraki ifade olan *"Ancak dağa bak."* emri ile olan bağlantısını görmezden gelmemektedir. Allah'ın kendisiyle herhangi bir vasıta olmadan konuştuğu bir peygamber olan Hz. Musa'nın,[1437] aklen imkânsız olan bu isteğinin yanlışlığına şahit olması için dağa bakıp onun yerle yeksan olduğunu görmesi talep edilmektedir. Yüce Allah dağa tecelli edince başka bir ifade ile gücü ve kudreti dağda belirip emir ve iradesi dağa yansıyınca, bu olaya şahit olan Hz. Musa korkudan bayılmıştır. Hz. Musa ayıldığında, "Senin hakkında caiz olmayan görme ve diğer şeylerden seni tenzih ederim." diyerek tövbe etmiştir. Ayrıca, "Senin görülmez ve hiçbir duyuyla idrak edilemez olduğuna iman edenlerin ilkiyim" demiştir. Bütün bunlar, kendisiyle vasıtasız konuştuğu peygamberi dahi olsa hiç kimsenin Allah'ı göremeyeceğini açıkça göstermektedir.[1438] Ayrıca Zemahşerî, Hz. Musa'nın "Bana kendini göster sana bakayım." ibaresinde kastın ne olduğunu şu şekilde açıklamaktadır: insanlar arasında Allah'ı en iyi tanıyan ve Allah için neyin caiz olup olmadığını en iyi bilen peygamberler olması gerekirken Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemek gibi Allah için caiz ve mümkün olmayan bir şeyi talep etmesi, Allah'ı görmek isteyenlerin bu isteklerinin imkânsızlığına delil getirerek onları kınamayı ve Allah'ın "Beni asla göremezsin." sözünü işittiklerinde susturmayı hedeflemektedir. Böylelikle Hz. Musa, onları içlerine düşen şüpheden kurtarmak ve yakînî bilgiye ulaşmalarını

[1435] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 153.
[1436] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 154.
[1437] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 151.
[1438] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 155-156.

sağlamak istemiştir.[1439] Zira burada yer alan, tecsîm ve teşbîhi çağrıştıran "Sana bakayım" ifadesi İsrâiloğulları'na ait bir dileğin tercümesi, onlara ait bir sözün naklidir. Çünkü bütün kelâmcılardan daha derin bir ma'rifetullah bilgisi olan Hz. Musa'nın Allah'ı kendisine gözle bakılacak bir varlık olarak tasavvur etmesi düşünülemez.[1440] Zemahşerî söz konusu bu âyetleri Allah'ı gözle görmenin mümkün olmadığı şeklindeki Mu'tezilî anlayışa uygun olarak anlayıp te'vîl etmektedir.

Zemahşerî, Allah'ın ahirette görüleceğini savunanların delil olarak kullandığı Kıyâme sûresinde yer alan *"O gün birtakım yüzler aydındır, Rablerine bakarlar*"[1441] âyetinde mefulün tekaddüm ettiğini savunarak, "nâziratün" kelimesine "bekleme ve umma" anlamını takdir etmektedir. Âyette mefulün öne alınmasını ihtisasa delalet ettiğini iddia etmektedir. Zira ona göre müminler mahşerde ihata edilemeyecek kadar çok sayıda eşyaya bakıyor olacaklar. Müminler için korku olmadığından ve güvende oldukları için onlar mahşer günü her tarafa bakabilecekler. Bu durumda müminlerin sadece Allah'a bakıyor olmaları- tabi O "bakılabilen" bir şey ise- imkânsız görünmektedir. Bu durumda bakmak fiilini ihtisas ile sahih olacak bir anlama hamletmek gerekmektedir. Bu da beklemek ve ümit etmektir. Zira müminler dünyada nimet ve ikramı sadece Allah'tan istedikleri gibi ahirette de sadece Rablerinden beklerler.[1442]

Yine Zemahşeri Mutaffifîn, 83/15. âyeti tefsir sadedinde *"Rablerinden kesinlikle mahrum bırakılmış olurlar"* âyetinde temsil[1443] yöntemine başvurulduğunu savunmaktadır. Bu yönteme göre nasıl ki kralların huzuruna ancak onların katında değerli ve itibarlı kimselerin girmesine izin verilip, düşük seviyeli kimselerin girmesine izin verilmiyorsa, bunun gibi Allah katında değersiz kimseler de O'ndan mahrum bırakılırlar. Ancak bu kimselerin Allah'tan mahrum bırakılmaları, O'nun rahmeti ve cömertliğinden faydalanamamaları anlamındadır.[1444] Görüldüğü üzere Zemahşerî,

---

[1439] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 153.
[1440] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 154.
[1441] Kıyâmet, 75/22-23.
[1442] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 662.
[1443] Temsil, duyu organlarının ve aklın algı idrak alanı dışında kalan fizik ötesi konuları fizik dünyadaki benzerlerini örnek alarak kavrama yöntemidir. Mesela, Kur'ân'da cennet ve cehennemden, onlarda bulunan nimet ve azaptan söz edilmekte fakat bunların hiçbirinin mahiyeti insanlar tarafından bilinmemektedir. Ancak dünyada gönlün istediği yiyecek ve içecek gibi şeyler nimet, acı ve sıkıntı veren şeyler ise azap olarak nitelendirilir. İşte duyuların idrak edemediği şeylerin duyuların idrak alanına giren şeylere benzetilerek anlatılmasına temsil denilmektedir. Bu yöntemde temsil eden ile temsil edilen arasında benzerlik ilişkisi olduğu varsayılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. İsmail Durmuş, "Temsil", *DİA,* İstanbul 2011, XXXX, 434-435; Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 188.
[1444] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 722. Ayrıca konu ile ilişkilendirilen diğer âyetlerin yorumu için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 342. (Yunus. 10/26); II.750 (Kehf, 18/110.); III,509 (Secde, 32/10.)

ru'yetullah konusunda kelâmî iddialarını temellendirmek için Kur'ân'dan âyetler istihdam etmekte ve bu âyetleri kendi kelâmî perspektifi açısından te'vîl ederek fikir ve düşüncelerini aklî hükümler üzerine tesis etmektedir. Dolayısıyla müfessir Kur'ân tefsirinde itikadî anlayışının dışına çıkmadan ekolünün anlayışını Kur'ân tefsirine yansıtmaktadır.

Mâtürîdî, *"Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder"*[1445] âyetindeki "ebsâr" (الابصار) lafzının yaratılanlardan kinaye olarak kullanıldığını savunmaktadır. Ona göre bu âyette sanki, "yaratılanlar O'nu idrak edemez, hâlbuki O yaratılanları idrak eder" denilmektedir. Ebsar kelimesinden maksat yüzdeki gözler ise, bu durumda bu âyet ru'yetullahı ispat etmektedir. Zira bu âyette Allah idraki reddetmektedir. Kaldı ki görme ihtimalinin olmadığı bir durumda idraki reddetmenin de bir anlamı olmayacaktır. Zira Mâtürîdî'ye göre, görülmeyen şeyin idrakinden de söz edilmesi mümkün değildir. İdrakin reddedilmesi, ru'yetullahın ahirette vuku bulacağına işaret etmektedir.[1446] Daha sonra Mâtürîdî, Allah'ın görülmesinin mümkün olduğunu ancak mahiyetinin idrak ve ihata edilmesinin imkânsız olduğunu çeşitli âyetleri delil getirerek ispat etmeye çalışmaktadır. Mâtürîdî bu konuda işin aslının şu olduğunu söylemektedir: Yüce Allah duyularla ve müşahedelerle değil, mûcizeler ve delillerle bilinir. Dolayısıyla mûcizeler ve delillerle bilinen her varlık ihata edilemez ve mahiyeti de idrak olunamaz. Allah kendisini nasıl nitelediyse öyledir.[1447] Böylece Mâtürîdî Allah'ın ahirette gözler vasıtasıyla görüleceğini kabul ederken, Allah'ın mahiyetini kavramanın imkânsız olduğunu beyan etmektedir.

Mâtürîdî, ahirette Allah'ın görülmesinin gerçek ve gerekli bir görüş olduğunu savunmaktadır. Ona göre Hz. Musa'nın *"Rabb'im! Bana görün; sana bakayım"*[1448] sözü bunun delilidir. Eğer Allah'ı görmek imkân dâhilinde olan bir durum olmasaydı, Hz. Musa'nın Rabb'i konusunda bilgisiz olduğu ortaya çıkardı. Rabb'ini tanımayan birinin peygamberlik görevini almaya ve ilâhî vahiy konusunda güvenilen biri olmaya hakkı olmazdı. Hâlbuki Allah bunu ona yasaklamadı. Şayet Allah'ı görmek mümkün olmasaydı, Allah, *"Eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin"*[1449] buyurmazdı.[1450] Hâlbuki Yüce Allah Hz. Mûsâ'nın talebini reddetmiştir.[1451] Buna göre

[1445] En'âm, 6/103.
[1446] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, IV, 196-200.
[1447] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, IV, 199-200.
[1448] A'râf,7/143.
[1449] A'râf,7/143.
[1450] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, V, 12.

âyet, görmenin mümkün olduğunu, dağın yerinde durması gibi mümkün bir duruma bağlayarak ru'yetullahın mümkün olduğunu göstermektedir. Bu durumda Mâtürîdî'ye göre Allah ile insanlar arasında elçilik görevini icra edip insanlara Allah'ın emir ve yasaklarını bildiren bir kişinin Allah hakkında mümkün olan ile olmayan şeyleri bilmemesi, onun peygamberlik görevi ile bağdaşacak bir durum değildir. Onun Allah'tan imkânsız bir şeyi istemesi mümkün değildir.

Mâtürîdî "*Oysa o gün bir kısım yüzler Rab'lerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır"*[1452] mealindeki âyetlerde Allah'ın görüleceğine delil olarak kabul edilmektedir. Ona göre bu âyet, birkaç nedenden dolayı Allah'ın sevabını beklemek şeklinde anlaşılamaz. Bu nedenlerden ilki, ahiretin bekleme yeri olmamasıdır. Zira bekleme, dünyada gerçekleşen bir olgudur. Ahiret ise dünyada işlenmiş amellerin karşılığının görüldüğü, nimetin gerçekleşip meydana geldiği mekândır. İkincisi, "*o gün bir kısım yüzler mutlaka parıldayacaktır***"** mealindeki ilâhî açıklamadır. Yüzlerin parıldaması, sevabın geçekleştiğini göstermektedir. Üçüncüsü, "*Rab'lerine bakarak*" mealindeki bölümdür. نظر fiili الى harfi ile beklemek anlamını değil, bir şeye bakmak anlamını ifade etmek için kullanılmaktadır. Son olarak, bu cümle elde edilen nimetin büyüklüğü sebebiyle müjdeleme içermektedir. Beklemek ise müjdeleme anlamına gelmez. Mâtürîdî Allah'a bakmanın keyfiyetsiz bir şekilde gerçekleşeceğini savunmaktadır. Bu da Allah için teşbihi çağrıştıran bütün anlamların ondan nefyedilmesi sûretiyle olur. Allah için "varlık" demek de böyledir. Hiç kimsenin Yüce Allah'ı görmeyeceğini iddia edenler, yaratılmış varlıkların durumundan anladıkları bir görmeden hareketle böyle bir sonuca ulaşmışlardır. Oysaki *"Rahman arşa istiva etti"*[1453] âyeti ve benzerleri, yaratılmışların durumuna göre anlamayı gerektirmediğine, aksine benzerliğin olmadığı bir şekilde gerçekleşeceğine göre Allah'ın görülmesi hadisesi de bunun gibidir.[1454] Mâtürîdî bu âyetten hareketle Allah'ın kesin olarak görüleceğini söylerken, Allah'ın başka varlıklara benzemesini de kesin bir dille reddettiğini ifade etmektedir. Keyfiyet şekil ve sûreti olan varlıklar için söz konusu

---

[1451] "*Tufanın ardından Nuh (aile fertlerinin helakten kurtarılacağı hususunda Allah'tan aldığı söz uyarınca), "Rabbim", dedi, "Oğlum da benim ailemdendi. Şüphesiz senin verdiğin söz mutlaka yerini bulur. Kaldı ki sen en adil hüküm verensin; (öyleyse oğlumu niçin kurtarmadın?") Bunun üzerine Allah şöyle buyurdu: "Ey Nuh! Boğulan oğlun (helakten kurtarma sözü verdiğimiz) aile fertlerinden biri değildi. Dolayısıyla onun hakkında böyle bir istekte bulunman yersizdir. Bundan böyle aslını esasını bilmediğin hiçbir hususta benden istekte bulunma. Dahası, bilir-bilmez konuşmaktan, yerli-yersiz istekte bulunmaktan seni menediyorum."* (Hûd, 11/45-46.). Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, V, 12; Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, I, 596.

[1452] Kıyâmet, 75/22-23.

[1453] Tâhâ, 20/5.

[1454] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, V, 13-25.

olduğundan Allah'ın keyfiyetsiz olarak görüleceğini söylemektedir.[1455] Görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî de âyetleri Ehl-i Sünnetin görüşlerine uygun bir şekilde anlamaktadır. Onların "Allah ahirette görülecek ancak bu görülme keyfiyetsiz bir şekilde gerçekleşecektir" demekle âyetleri kendi kelâmî anlayışına uygun bir şekilde te'vîl etmektedir.

Eş'arî kelâm ekolüne mensup müfessir Râzî, *"Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır"*[1456] âyetinin hem Allah'ın görüleceğine hem de müminlerin ahirette O'nu göreceklerine delil olduğunu düşünmektedir. Râzî'ye göre, bu âyette yer alan "*Gözler O'nu idrak edemez"* buyruğu övgü ifade etmektedir. Şayet Allah görülmeyecek olsaydı, *"Gözler O'nu idrak edemez"* şeklinde kendisini övmesi söz konusu olmazdı. Zira "yok" olanın görülmesinden söz edilemez. İlimler, kudretler, iradeler, kokular ve tatlar görülmedikleri gibi görülmediklerinden dolayı da bunlar için bir övgüden bahsedilmez. Hâlbuki *"Gözler O'nu idrak edemez"* ifadesinin bir övgü cümlesi olduğu sabittir. Bu açıdan Allah'ın görülmesi söz konusu olduğu zaman bu övgü makul olur. Böylece *"Gözler O'nu idrak edemez"* ifadesi Allah'ın görülebileceğine delalet etmektedir.[1457] Râzî'ye göre bu âyet Allah'ın zâtı gereği görülebileceğine delalet ettiği gibi Müminlerin O'nu ahirette göreceklerine bu âyetle kesin olarak hükmedilir.[1458]

Yine Râzî'in düşünce dünyasında gözün idraki ile ru'yet aynı anlamda değildir. Ona göre idrak kelimesi, lügatte "luhuk ve vusûl" yani "yetişmek ve katılmak" manasındadır. Dolayısıyla Râzî idrâk kelimesinin bu anlama geldiğini ispat sadedinde Mu'tezile'nin iddialarını desteklemek için kullandığı Kur'ân âyetleri[1459] ile dilsel kullanımlara da başvurmaktadır. Râzî'nin bütün bu ifadelerden varmaya çalıştığı netice şudur; görülen varlık için bir sınır ve nihâyet söz konusu ise ve göz de onu bütün cihetleriyle idrak ediyorsa bu durum, ihata olarak kabul edilir ve bu tür görme şekli de idrak olarak adlandırılır. Ancak göz, görülen varlığı bütün cihetlerden kuşatmıyorsa bu görme tarzı, ihata olarak adlandırılamaz. Böylece Râzî'nin düşünce dünyasında görme cins olup, ihatalı ve ihatasız olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. O halde "idrakin olmadığını söylemek, görmenin iki türünden birinin nefyini ifade etmektedir. Türü nefyetmek, cinsi nefyetmeyi gerektirmemektedir. Buna göre, Allah'ı idrak

[1455] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, X, 351. Benzer yorumlar için bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, X, 460. (Mutaffifîn, 83/15); VI, 33. (Yûnus. 10/26.)
[1456] En'âm, 6/103.
[1457] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIII, 97-98.
[1458] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIII, 98.
[1459] Yûnus. 10/90; Şuarâ, 26/61.

edememekten, O'nun görülemeyeceği sonucu çıkarılamaz.[1460] Demek ki, Râzî'nin tasavvurunda Allah'ı idrak etmeyi nefyetmek, ru'yetullahı nefyetmeyi gerekli kılmamaktadır.[1461] Râzî, itikadî duruşu ve ekolünün haklılığını ispat etmek için âyetle ilgili dilsel yorumlar yapmaktadır.

Yine Râzî, *"Musa, 'Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım' dedi"*[1462] âyeti Allah'ın görülebileceğine delâlet ettiğini savunmaktadır. Bu âyetin dört açıdan Allah'ın görülebileceğine işaret ettiğini söylemektedir. İlk olarak, Râzî, âyetin Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istediğine delaletinin sabit olduğunu düşünmektedir. Buna göre Hz. Musa'nın Allah ile ilgili neyin vacip, neyin câiz ve neyin de imkânsız olduğunu bilen birisi olduğunda şüphe yoktur. Şâyet Allah'ın görülmesi imkânsız olsaydı, Allah'ı, en azından Mu'tezilî âlimlerinden daha iyi tanıyan Hz. Musa bunu kesinlikle istemezdi. Hz. Musa Allah'ı görmek istediğine göre ru'yetullah imkân dâhilindedir ve câizdir. İkinci olarak şâyet Allah'ın görülmesi imkânsız olsaydı, bu durumda O'nun "ben görülmem" demesi icap ederdi. Mesela, bir kimsenin elinde bir taş olduğunu kabul edelim. Bir başka insan ona, "Şunu bana ver de yiyeyim" dese, bu durumda o diğerine, "Bu yenilmez" diye cevap verir, ancak "sakın bunu yeme" şeklinde bir cevap vermesi uygun değildir. Fakat elinde taş yerine bir elma olsaydı, o diğerine "sen onu yiyemezsin" diye karşılık verirdi. Bu, "Elimdeki yenilebilir bir şeydir, ancak sen onu yiyemeyeceksin" anlamındadır. Bu örmekten hareketle, Yüce Allah, "Ben görülmem" demek yerine "Sen beni kesinlikle göremezsin" demesi Allah'ın görülebileceğine delalet etmektedir. Üçüncü olarak bu âyette Allah Hz. Musa'nın kendisini görebilmesini dağın yerinde durabilmesi gibi mümkün olan bir şarta bağlamıştır. Mümkün olan bir şarta bağlı olan şey de mümkündür. Buna göre yine Allah'ın görülmesi mümkün olmaktadır. Dördüncü olarak *"Allah tecelli edip (sınırsız kudretini ve/veya nurunu) dağa yansıtınca dağı yerle bir etti"*[1463] ibaresinde yer alan tecelli, ru'yet anlamındadır. Bu ifade, "Dağ, Allah'ı görünce paramparça, unufak oldu" anlamındadır. Durum bu şekilde olunca da Allah'ın görüleceği sabit olmuş olur.[1464] Görüldüğü gibi Râzî âyeti kendi kelâmî anlayışına uygun bir şekilde manalandırmak için dilsel örnekler ışığında ve dilin imkânlarını kullanarak anlamaya çalışmaktadır. Bu da onun Kur'ân'ı itikadî anlayışına göre te'vîl ettiği anlamına gelmektedir.

[1460] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIII, 99-100.
[1461] Pakiş, "Ru'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî Örneği), s. 66.
[1462] A'râf, 7/143.
[1463] A'râf, 7/143.
[1464] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIV, 354-358.

Yine Râzî'ye göre *"(Onlar) Rablerine bakarlar"*[1465] âyeti Ehl-i Sünnetin çoğunun ahirette müminlerin Allah'ı göreceklerini ispat için tutundukları[1466] âyetlerden biridir. Ona göre de söz konusu bu âyet ru'yetin gerçekleşeceğini gösteren bir delildir. Zira nazar ya görmek veya görme amacıyla görünene doğru gözü çevirmek anlamında kullanılmaktadır. Ancak bu âyette kastedilen ise görmektir, diğer anlam bir yöne dönmeyi ifade ettiğinden, Allah için imkânsız bir durumdur. Bu, yönü bulunan bir görüneni gerektirmektedir. Ancak bu görmeye hamledilebilir. Kaldı ki görmenin hâsıl olabilmesi için gözbebeğini bir yöne çevirmek gerekmektedir. Burada da sebeb söylenmiş, müsebbib kastedilmiştir. Sebeb, gözü çevirmek; müsebbib ise görmektir. Dolayısıyla muhalif görüşte olanların ihtiyaç dışı farklı yorumlar yapmaları doğru değildir.[1467] Görüldüğü üzere Râzî, âyetleri benimsediği kelâmî ekolün anlayışına uygun şekilde te'vîl etmektedir.

İmâmiyye Şîa'sı müfessirlerinden Tûsî, *"Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır"*[1468] âyetinin açık bir şekilde Allah'ın gözle görülemeyeceğini ifade ettiğini düşünmektedir. Zira ona göre Yüce Allah bu âyetle idraki nefsinde nefyetmekle övünmektedir. Kaldı ki ru'yeti nefyetmek övünülmesi gereken bir şey olduğuna göre ru'yetin mümkün olduğunu söylemek Allah için bir eksiklik anlamına gelecektir. Bu da Allah için uygun ve münasip olmayan bir durumdur. Ayrıca bu âyetin medh ifade ettiği icma ile de sabittir. İdrak kelimesinin sadece görmek anlamına geldiğini söylemek de doğru bir görüş değildir. Zira lügatte idrak, yakalamak için yetişmek, olgunlaşmak (meyvenin) gibi anlamlara gelmektedir. Tûsî'ye göre yüce Allah'ın gözle idrak edilemeyişi O'nun için övünülecek bir sıfattır. Bu yüzden yüce Allah bütün varlık âlemi içinde kendisi idrak edilmeyip bütün varlıkları idrak etmesi ile temeyyüz etmektedir.[1469] Yüce Allah'ı sadece müminler görecektir şeklindeki görüş de Tûsî'ye göre isabetli değildir. Ona göre âyet umum ifade ettiği için ru'yeti sadece müminlere tahsis etmek muhaldir.[1470]

[1465] Kıyâmet, 75/23.
[1466] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXX, 730.
[1467] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXX, 732-733. Ru'yetullahın mümkün olduğu ile ilgili benzer yorumlar için bkz. *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XVII, 240. (Yûnus.10/26.); XXXI,89. (Mutaffifîn, 83/15.)
[1468] En'âm, 6/103.
[1469] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IV, 223-224.
[1470] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* IV, 225.

Yine Tûsî, *"Musa, 'Rabbim Bana (kendini) göster, sana bakayım' dedi"*[1471] âyetinde Hz. Musa'nın durumu ile ilgili meselede müfessirler arasında ihtilaf bulunduğunu savunmaktadır. Ona göre Hz. Musa Allah'ı görmeyi kavmi için istemiştir. "*Biz Allah'ı kendi gözlerimizle görmedikçe sana inanmayacağız"*[1472] mealindeki âyet ile Hz. Musa'dan nakledilen *"Aramızdaki bazı ahmaklar yüzünden şimdi bizi topyekûn helak mı edeceksin?"*[1473] serzenişi buna delâlet etmektedir. Ayrıca teşbih ve cisim gerektirmeyen bir görmeyi istemek mümkündür.[1474] Tûsî, kendi ekolünün görüşünü Kur'ân'a söylettirirken teşbih ve cisim gerektirmeyen bir görmenin nasıl mümkün olacağı konusunu açıklamadan âyeti tefsir etmeye devam etmektedir.

Ayrıca âyette yer alan " لن تراني " *"Beni asla göremezsin/göremeyeceksin!"*[1475] kısmı Allah'ın hem dünyada hem de ahirette görülemeyeceğine bir delildir. Zira âyette yer alan " لن " edatı Cum'a sûresi 6. âyette yer alan "ولن يَتَمَنَّوه ابَدا"[1476] "*onlar onu hiç mi hiç istemezler*" âyetindeki gibi sonsuza kadar nefyetmeyi gerektirmektedir.[1477] Ona göre âyetin bu kısmı da ru'yetin mümkün ve caiz olmadığını göstermektedir.

Allah'ın *"Eğer o dağ yerinde kalırsa"*[1478] sözü "Ben onu paramparça ettiğimde dağ yerinde kalırsa beni göreceksin" anlamındadır. Bu da imkânsız bir durumdur. Zira bir şeyin aynı anda hem sakin hem de hareketli olması muhaldir. Bu durumda ru'yet muhal olan bir şarta bağlanmıştır. Muhal bir şarta bağlanan da muhal olduğuna göre Allah'ın gözle görülmesi imkânsız bir durumdur.[1479]

Yine Tûsî, Kur'ân-ı Kerim'de geçen *"O gün, bir kısım yüzler Rablerine bakarak mutlulukla parlayacaktır"*[1480] âyetini Rablerinden gelecek nimetin ve sevabın kendilerine ulaşmasını beklemektedirler şeklinde tefsir ederek "nazar" kelimesinin "intizar" beklemek anlamında olduğunu savunmaktadır. Müfessir söz konusu kelimenin kullanılışı ile ilgili çeşitli şiirlerden deliller getirerek görüşünü müdellel hale getirmeye çalışmaktadır. Ayrıca "nazar" kelimesinin kesinlikle ru'yet anlamında olmadığını, "aya baktım, onu göremedim" cümlesinde olduğu gibi "nazar" kelimesinin bakmak

---

[1471] A'râf, 7/143.
[1472] Bakara, 2/55.
[1473] A'râf, 7/155.
[1474] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IV, 534-535.
[1475] A'râf, 7/143.
[1476] Bu âyeti Tûsî tefsirinde Cuma sûresinin ilgili âyetini " ولا يتمنونه ابدا " şeklinde yazmışken (bkz. Tûsî, et-*Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, X, 5.) A'râf sûresinin 143. âyetini yorumlarken "و لن يتمنوه" şeklinde yazmıştır. Bu lafız sehven mi bu şekilde yazılmıştır onu bilmemekle birlikte, belki de Tûsî burada yer alan (لا) edatının " لن" anlamında olduğunu söylemek istemiştir.
[1477] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IV, 536.
[1478] A'râf, 7/143.
[1479] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, IV, 536.
[1480] Kıyâmet, 75/22-23.

anlamında olduğu kabul edildiği takdirde bu cümlenin tenakuz arz edeceğini ifade etmektedir. Ayrıca "nazar" kelimesi ille de görmek anlamında olduğu kabul edilecekse, bu durumda bu "Rabbinin sevabını görmek" şeklinde anlamanın caiz olduğunu söylemektedir. Kaldı ki Tûsî, "Rablerine bakarlar" cümlesinde bulunan إلى edatını, geçişliği sağlayan ve yönelme ifade eden –e, -a anlamına gelmediğini, bu kelimenin آلاء kelimesinin müfredi olarak değerlendirmekte, bunun da Allah'ın görüleceğini savunanların görüşlerini geçersiz kıldığını savunmaktadır.[1481] Bütün bunlara ek olarak, bir şeyin görülmesi için kendisine bakan kişinin karşısında yer alması gerektiğini, bunun ise Allah için mümkün olmadığını dolayısıyla Allah'ın görülmesinin bu açıdan da imkânsız olduğunu söyleyerek[1482] görüşlerini desteklemeye çalışmaktadır. Görüldüğü gibi Şiî müfessir Tûsî de âyetleri kelâmî ekolünün bu konudaki görüşlerini temel alarak yorumlamaktadır. Bu da onun Kur'ân tefsirinde itikadî görüşlerinin etkisinde kaldığını göstermektedir.

Sonuç olarak Allah'ın dünyada ve ahirette görülmesi meselesini ifade eden ru'yetullah, Yahudilik ve Hristiyanlıkta tartışıldığı gibi ilk dönemlerden itibaren Müslümanlar arasında da tartışılan bir konu olmuştur. Sahâbe döneminde miraç olayı ile ilişkili olarak Hz. Peygamber'in Allah'ı görüp görmediği farklı görüş ve düşüncelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu mesele Allah'ın sıfatları ile ilişkili ele alındığından kelâm ekolleri de bu sorunu, tevhid ve Allah tasavvurları bağlamında yorumladıklarından hicrî 2. asırda itikadî mezhepler arasında görüş ayılığına neden olduğu görülmüştür.

Mücessime ve Müşebbihe olarak isimlendirilen kelâm ekollerinin Allah'ı bir cisim olarak tasavvur ettikleri görülmüştür. Söz konusu ekollerin bu konuda Allah hakkında naslardan anlaşılanın ötesinde ifrata varan görüşler sergiledikleri görülmüştür. Bu meseledeki aşırılıkları sebebi bu tür ekollere karşı en sert tepki Mu'tezile ekolü tarafından sergilendiği görülmüştür. Zira onlar bu tür düşüncelerin Allah'ın cisim olduğu anlamına geleceğini, bu durumun da Allah'ın kadîmliğine ve Allah'ın zaman ve mekândan münezzeh olması ilkesine de aykırı olduğunu savunmuşlardır. Mu'tezile Allah'ın ahirette görülmesi konusunda ifrattan kaçarken kendisi de tefrite düşmüş ve bu konuda açık naslar olmasına rağmen (Kıyâmet 75/22-23. âyetler gibi) Allah'ın

[1481] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, X, 197-198.
[1482] Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, X, 199. Ru'yetullaha işaret ettiği kabul edilen Mutaffifîn 83/15. âyetini de ru'yet ile ilişkilendirmeyen Tûsî, "*Rablerinden mahrum olacaklar"* âyetini "Rablerinin ihsan ve kereminden mahrum olacaklar" şeklinde tefsir etmektedir. bkz. Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân,* X, 300.

görülmeyeceğini savunmuştur. Dolayısıyla klasik dönem müfessirleri konu ile ilgili nasları Allah'ın ahirette görüleceği şeklinde tefsir ederlerken Mu'tezilî müfessir Zemahşerî ve Şiî müfessir Tûsî bu âyetleri itikâdî ilkelerine göre (o ilkeler: Allah'ın diğer varlıklara benzememesi, cisim olmaması, zaman ve mekândan münezzeh olması) tefsir ederek âyetlerin ilk anlamlarından uzaklaşarak te'vîl ettikleri görülmüştür. Bu sebeple bu konuda âyetlerin tefsirinde itikâdî anlayışlarını ispatlamak için kullanmışlardır.

Ehl-i Sünnet müfessirlerinden Râzî ve Mâtürîdî Allah'ın görülmesini Allah'tan bir lütuf ve ikram olarak değerlendirdiklerinden ru'yetullah meselesine olumlu bakmışlar ve Allah'ın cennetlik müminler tarafından görülebileceğini savunmuşlardır. Meseleyi naslar çerçevesinde ele almış, diğer ekollerin eleştirilerine nasları ve aklı kullanarak cevap vermeye çalıştıkları görülmüştür. Onların da Allah'ın görülmesinin Allah'a bir yön ve form tayin etmek olmadığını ispat sadedinde bunun keyfiyetsiz olacağını şeklinde bir tez geliştirdikleri görülmüştür. Ayrıca aklın da bu meseleyi imkânsız görmediğini iddia etmişlerdir.

SONUÇ

Araştırmamızın amacı kelâmî paradigmaların tefsir üzerindeki etkisini ortaya koymaktı. İlk dönem tefsirleri esas alarak kelâmın ilim halini almasından sonra telif edilen Râzî, Mâtürîdî, Zemahşerî ve Tûsî'nin tefsirlerindeki youmlarında itikâdî esasların etkisinde kalıp kalmadıkları tespit edilmeye çalışıldı. Neticede şu hususlar tespit edilmiştir:

(1) İslâm âlimlerinin yaptıkları ilim tasnifinde kelâm ilmine de yer verdikleri görülmüştür. İslâm filozof ve âlimleri dinin aslı ve temeli sayılan İslâm akaidini dışardan ve içerden gelebilecek tehlikelere karşı koruma görevini kelâm ilmine tevdi etmişler ve kelâm ilmi de bu görevi yerine getirdiği oranda önem arz eden bir ilim olarak kabul etmişlerdir. Ancak İslâm âlimlerinin başlangıçta dinin aslını koruma olarak kabul ettikleri bu görev itikadî ekollerin ortaya çıkması ile dini düşünceyi korumakla birlikte mezhebî algı ve anlayışları koruma ve kollamaya da dönüştüğü tespit edilmiştir.

(2) Hz. Osman'ın şehid edilmesi hadisesi ve akabinde meydana gelen iç karışıklıklar Müslümanların zihin dünyalarında birtakım bölünmelere neden olduğu gibi siyasal tavır almalarına da sebep olmuştur. Zamanla bu siyasî ve düşünsel tavır alışlar, siyasi ve itikadî ekollerin doğmasına neden olmuştur. İtikadî alanda meydana gelen sorunların ve Müslümanların farklı din ve düşünce sahibi insanlarla karşılaşmalarının meydana getirdiği inanç sorunlarını çözüme kavuşturma çabaları kelâm ilimin doğması ile neticelenmiştir. Ancak kelâm ilminin doğması ile problemler tam olarak çözülmemiştir. Sonunda farklı kelâm ekolleri ortaya çıkmış, her ekol kendi duruşuna ve dinî düşünce alanındaki hassasiyetine göre dinin asıllarını belirlemeyi tercih etmiştir. Bu yüzden her kelâm ekolü kendisini muhalif olarak kabul ettiği diğer ekollerden ayırmış ve bu konuda onları biricik kılacak esaslara usûlü'd-din anlayışlarında yer vermeyi ön plana çıkarmıştır. Ehl-i Sünnet ekolü bu esasları Allah'a, meleklere, kitaplara, peygamberlere, ahiret gününe ve kadere inanmak, Mu'tezile ise tevhid, adl, va'd ve va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emr bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker şeklinde olduğunu savunmuş, İmâmiyye de tevhid, adalet, imâmet, nübüvvet ve mead şeklinde sıralamıştır. Bu ekollerin temel esaslarına bakıldığında tevhid, nübüvvet ve ahiretin bütün ekollerde ortak olduğu görülmüştür. Allah'a, peygambere ve ahiret gününe iman etmenin bütün ekollerin temel esaslarında yer aldığı görülmekle birlikte, bu ilkelerin teferruatında farklılıkların ortaya çıktığı tespit edilmiştir.

(3) Sonraki dönemlerde çeşitli nedenlerle Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı gündeme gelip tartışılmış, her kelâm ekolü meseleyi kendi esasları çerçevesinde ele almış, görüşünü delil getirmek için Kur'ân'dan delil aranmış, konu ile ilgili direkt delil bulunmayınca da âyetler te'vîl edilmiştir. Aslında bu konuda kelâm ekollerinin Allah ile ilgili tasavvurlarının da etkili olduğunu söylenebilir. Mu'tezile Allah'tan başka kadîm varlık kabul etmediğinden Allah'ın sıfatlarının zâtı ile aynı olduğunu tezini savunmuştur. Ehl-i Sünnet ise Allah'ın sıfatlarını zât ile aynileştirmenin sıfatları inkâra götüreceğinden zât-sıfat birlikteliğini redetmiştir. Neticede Mu'tezile ve onun gibi düşünenler Kur'ân'ın mahlûk olduğunu bazı âyetleri yorumlamak sûretiyle ispat etmeye çalışırken, Ehl-i Sünnet de birtakım âyetlerden hareketle onun mahlûk olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Bu meselede iki tarafın da birtakım hassasiyetleri olmasına rağmen düşüncelerini ispat etmek adına bazı âyetleri delil olarak kullanmışlardır. Netice itibarı ile ilk dönem müfessirlerinin kelâm ekolleri tarafından Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna delil olduğunu iddia ettikleri Bakara 2/117, Zuhruf 43/3, Nisâ 4/171. âyetlerin Kur'ân'ın yaratılıp yaratılmadığı meselesi ile ilişkilendirmedikleri anlaşılmaktadır. Tefsirlerini incelediğimiz âlimlerin kelâmî duruşlarına göre birtakım âyetleri te'vil ederek Kur'an'ın mahlûk olup olmadığını açıklaya çalıştıkları görülmüştür. Ancak bu meselede itikâdî kabullerin etksinde kaldıkları tespit edilmiştir.

(4) Müteşâbih meselesinin Kur'ân'ın Allah'ın zâtı ile ilgili olarak kullandığı ifadelerin sonraki dönemlerde problem olarak görülmesinden kaynaklandığı görülmüştür. Bu meselenin Kur'ân'ın kendi gerçekliği içinde değil felsefî ve kelâmî tarzda anlaşılmaya çalışılması sebebi ile problem haline geldiği görülmektedir. Zira konuyla iligli âyetler Kur'ân nazil olduğu çağda dönemin saf ve bozulmamış aklıyla çelişmeyecek şekilde anlaşılmıştır. Bu yüzden müteşâbih konusu ile ilgili olan Âl-i İmrân sûresi 7. âyetin nüzûl sebebi ve nüzûl dönemi şartları dikkate alınarak bu meselenin yeniden değerlendirilmesinin gerektiği söylenebilir. Zira Kur'ân'ı günümüzün kelâmî aklı ile değil doğduğu dönem insanının aklı, mantığı ve onların kabulleri ile anlamanın daha doğru olduğunu düşünmekteyiz.

(5) Kelâmcıların Allah'ı nitelerken bağlı oldukları Allah'ın bir benzerinin olamayacağı ilkesi ve bu ilkeye bağlı olarak onda insanda olduğu gibi birtakım organların olamayacağı kabulü kelâmî sorunların temelini oluşturduğu tespit edilmiştir. Kelâmcılar bu tür konularda aklı temel alarak anlamaya çalışmışlar, sonra da aklî ilkelere uymayan ifadeleri te'vîl etmeye çalışmışlardır. Mesela Allah kendini insanbiçimsel olarak tanıtmakta, yüzünden, gözünden, elinden vb. organlardan söz

etmektedir. Oysa Kur'ân'a kelâmî ön kabullerden bağımsız olarak bakıldığında bu ifadelerin çoğunun gerçek anlamında kullanıldığı görülecektir. Bu sebeple bu konuda selef âlimlerinin takındığı tavrın Kur'ân'a daha uyumlu olduğunu söylemek mümkündür. Ancak daha sonra kelâmcıların geliştirdiği tenzih ilkesi, Allah'ın varlıklara ve insana benzemediği, zamandan ve mekândan münezzeh olduğu şeklindeki anlayışlar müfessirleri bu konudaki âyetleri te'vîl etmelerine neden olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla Mâtürîdî, Râzî, Zemahşerî ve Tûsî bu tür âyetleri kelâmın etkisinde kalarak ilk dönem tefsirlerinden farklı bir şekilde tefsir ederek mezhebî kabullerinin etkisinde kaldıkları görülmüştür.

(6) Âyet sonlarındaki durakların Peygamberimiz tarafından belirlendiği rivâyet edilmekle birlikte âyetlerin içindeki vakf yerlerinin İslâm âlimleri tarafından belirlendiği tespit edilmiştir. Âyet içinde bulunan vakf ve ibtidâ yerlerinin ictihadî olduğu görülmüştür. Ancak bazı vakf yerlerinin hatalı olduğu dile getirilmiştir. Özellikle Yûsuf sûresi 24. âyetteki vakf işareti itikâdî hassasiyetler sebebi ile eleştirilmiştir. İlk dönem müfessirleri peygamberlerin ismet sıfatını dikkate almadan âyeti tefsir etmelerine rağmen, Razî, Matürîdî, Zemahşerî ve Tûsî ismet sıfatını esas alarak âyeti tefsir etmişler ve âyeti bu esası dikkate alarak yorumlamışlardır. Bu durum da secâvendlerin yerlerini tayinde itikâdî hassasiyetlerin etkili olabildiğini göstermiştir.

(7) Nüzul döneminde Allah'ın sıfatlarının zâtı ile ilişkisi hakkında herhangi bir yorum yapılmadığı ve bu konunun gündeme de gelmediği tespit edilmiştir. Sonraki dönemlerde çeşitli sebeplerle bu konu sorun haline gelmiş ve müslümanlar arasında tartışmalara neden olmuştur. Her kelâm ekolü kabul ettiği Allah tasavvuruna halel gelmemesi için hassas davranmıştır. Kimi taaddüd-i kudemaya düşmemek, kimi Allah'ın sıfatlarını yok saymamak adına bu konu ile ilişkilendirdikleri âyetleri mezhebî algılarına uygun bir şekilde te'vîl ettikleri görülmüştür. Dolayısıyla bu meselede bütün tarafların bazı hassasiyetleri olmakla birlikte, ortaya koydukları fikirlerin insani birer çaba olduğunun fark edilmesi, geçmişin sorunlarını ve kavgalarını sürdürmenin doğru olmadığının bugünkü Müslümanlar tarafından bilinmesinin önemli olduğu görülmüştür. İslâm âlimlerinin ortaya koydukları bu fikirler değerli olmakla birlikte, bunların birer yorum olduğu kabullenmeli ve hiçbir ekol bir diğerini dinden ve Kur'ân'dan sapmak, bid'at ehli olmak gibi olumsuz sıfatlarla anmanın doğru olmayacağı fark edilmiştir.

(8) Allah'ın Zâtî, Subûtî, Fiilî, Selbî sıfatlarından ayrı olarak Kur'ân ve hadislerde yer almasından dolayı "Haberî" veya "Sem'i" olarak adlandırılan sıfatları da bulunmaktadır. Bu sıfatlar yaratılmışlarda da bulunduklarından dolayı bunların Allah'a

izafesi konusunda bazı ihtilafların ortaya çıktığı görülmüştür. Kur'ân ve hadislerde haberi sıfatlar bazen hakiki bazen de mecazî anlamda yer almış, Selef âlimlerinin ise bu sıfatları te'vîl etmedikleri görülmüştür. Bu sebeple klasik dönem müfessirleri bu tür ifadeleri kimi zaman hakiki kimi zaman da mecazî anlamda tefsir etmişlerdir. Mecazî anlamda tefsir etselerde bu Allah'ın yüzünün, elinin, gözü'nün vb. olmadığı anlamına gelmemektedir. Ancak sonraki dönemlerde durumun farklılaştığı görülmüştür.

(9) Mutezile ekolü tevhid ilkesini çok önemsediğinden bu ilkeyi prensiplerinin ilki olarak kabul etmiştir. Bununla bağlantılı olarak "Allah'ın sonradan yaratılmış varlıklara benzemediği, Allah'tan başka kadîm varlık bulunmadığından O'nun zâtından ayrı ezelî sıfatlarının da bulunmadığı, Allah muhdes olmadığından cisim olarak da telakki edilemeyeceği prensiplerine bağlı olduğu görülmüştür. Bu ilkelerden hareketle Mu'tezile ekolüne mensup olan Zemahşerî'nin, haberi sıfatlarla ilgili âyetleri bu ilkelere aykırı görmesi sebebi ile te'vîl etmiştir. Şiî müfessir Tûsî'nin de bu konuda Mu'tezile ekolü gibi hareket ettiği görülmüştür. Ehl-i Sünnet ekolü de bu konuda Allah'ın kadîm olduğu ve hadis varlıklardan kesin bir şekilde farklı olduğu şeklinde iki ilkeyi esas almıştır. Ehl-i Sünnet ekolüne mensup müfessirlerden Mâtürîdî ve Râzî'nin de haberî sıfatları konu edinen âyetleri bu ilkeler ışığında te'vîl ettikleri görülmüştür. Zira söz konusu müfessirlere göre bu sıfatlar hakiki anlamda anlaşıldığı tadirde Allah'ın insana benzetilmesi tehlikesi bulunmaktadır. Oysa Allah hiçbir varlığa benzememektedir. Bu durum da kelâmî anlayışların âyetleri anlamlandırmada etkili olduğunu göstermektedir.

(10) Peygamberlerin küfür ve şirk günahını işlemeyecekleri konusunda bütün kelâm ekollerinin müttefik olduğu görülmüştür. Peygamberlerin hata ve zelle sayılan fiilleri işlemeleri mümkündür. Zira özellikle Hz. Muhammed'in bu tür yanılmalarına sahâbe şahit olmuştur. Ancak bu durum onlar için herhangi bir sorun oluşturmamıştır. Sahâbenin bu durumu bir sorun olarak algılamadığı tespit edilmiştir. Ancak sonraki dönemlerde kelâm ekolleri arasında peygamberlerin ismeti konusundaki farklı görüş ve düşünceler Kur'ân âyetlerinin mezhebî algıları doğrultusunda te'vil etmelerine neden olduğu tespit edilmiştir.

(11) Cennet ve cehennemin ne kadar zaman devam edeceği veya ebedî olup olmayacağı konusunda mezhepler arasında birtakım görüş ayrılıkları olduğu tespit edilmiştir. Bu durumun kelâmî ekollerin belirledikleri temel esaslardan (iman esasları veya usûlu'd-dîn) kaynaklandığı görülmüştür. Müfessirlerin konuyu mezhebî algılarına göre anladıkları ve konu ile ilişkilendirdikleri âyetleri buna göre te'vil ettikleri görülmüştür.

(11) Kabir azabının İslâm kelâm ekolleri tarafından varlığı sabit olan bir konu olduğu görülmüştür. İlk dönem müfessirleri çeşitli âyetlerin kabir azabına işaret ettiğini ifade etmişlerdir. Râzî, Mâtürîdî, Zemahşerî ve Tûsî de çeşitli âyetlerden hareketle kabir azabının varlığını kabul etmişlerdir. Onların kabir azabı konusunda ilk dönem müfessirleri ile benzer düşünceleri savundukları tespit edilmiştir.

(12) İmâmet ve hilafet meselesi kelâm ekollerinin ilk nüvelerinin ortaya çıkışında etkili olmuş, Müslümanların karşılaştığı ilk ciddi ihtilaf olduğu görülmüştür. İmâmet Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile tarafından usûlu'd-dîn olarak kabul edilen dinin temel esaslarından sayılmazken, Şîa'nın bunu usûlu'd-dînden saydığı tespit edilmiştir. Bu sebeple Şîa'nın konuyu Kur'ân âyetlerine dayandırarak delillendirdiği görülmüştür. Delil olarak kabul ettiği âyetler nüzul döneminde onların kabul ettikleri anlamda anlaşılmamasına rağmen, Şiî müfessir Tûsî, âyetleri imametin lehine te'vîl ettiği görülmüştür. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet'e mensup müfessirlerden Râzî ve Mâtürîdî Hz. Ebu Bekir'in halifeliğini Kur'ân'dan müdellel hale getirmek için âyetleri mezhebî algılarına göre te'vîl ettikleri gibi Mu'tezile'ye mensup Zemahşerî'nin de Ehl-i Sünnet müfessirleri gibi hareket ettiği tespit edilmiştir.

(13) Mu'tezile ve Şîa'nın insanın yaptıklarından sorumlu olması için fiillerini yaratması gerektiğini savundukları tespit edilmiştir. Ancak bu konuda delil olarak kabul ettikleri âyetlerle ilgili yorumlarının ilk dönem müfessirlerin yaptıkları yorumlarla uyuşmadığı görülmüştür. Râzî ve Mâtürîdî ise kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ortaya koyarken delil olarak sundukları âyetleri ilk dönem müfessirlerin anlayışına uygun yorumladıkları tespit edilmiştir Ehl-i Sünnet'in kulların fiilleri ile ilgili olarak benimsedikleri "Allah yaratır, kul kesb eder" anlayışının Kur'ân âyetlerine uygun olduğu görülmüştür.

(14) Allah'ın kâinatı yoktan yarattığı anlaşılmakla birlikte bu konunun Kur'ân'ın özel olarak doğrudan ilgilendiği bir mesele olmadığı anlaşılmaktadır. Kur'ân'da yer alan halk, bedi', fatır vb kelimeler Allah'ın âlemi yoktan yarattığı şeklinde anlaşılmıştır. İlk dönem müfessirleri de bu ifadelerden hareketle âlemin Allah tarafından ve yoktan yaratıldığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Kelâm âlimleri tevhid ilkesi gereği Allah dışındaki varlıkların kadîm olamayacağını ispat için hudûs delilini kullanmışlardır. Her ne kadar bu kelime âlemin yoktan yaratıldığı anlamında Kur'ân'da yer almasa da kelâmcıların bu yorumları Kur'ân'ın ruhuna ve vermek istediği mesaja uygun görünmektedir. Kelâm âlimlerinin bu anlayışları müfessirlerin Kur'ân tefsirlerine de

yansımış, onların da âlemin yoktan yaratıldığını Kur'ân'daki bazı kelimelerden hareketle açıklamaya çalıştıkları görülmüştür.

(15) Mu'tezile ekolü ru'yetullahı, Allah'ın cisim olduğu anlamına geleceğini, bu durumun da Allah'ın kadîmliğine ve Allah'ın zaman ve mekândan münezzeh olması ilkesine de aykırı olacağını ileri sürerek kabul etmedikleri tespit edilmiştir. Mu'tezile Allah'ın ahirette görülmesi konusunda açık naslar olmasına rağmen (Kıyâmet 75/22-23. âyetler gibi) Allah'ın görülmeyeceğini savunmuştur. Dolayısıyla klasik dönem müfessirleri konu ile ilgili nasları Allah'ın ahirette görüleceği şeklinde tefsir ederlerken Mu'tezilî müfessir Zemahşerî ve Şiî müfessir Tûsî bu âyetleri itikâdî ilkelerine göre (o ilkeler: Allah'ın diğer varlıklara benzememesi, cisim olmaması, zaman ve mekândan münezzeh olması) tefsir ederek âyetlerin ilk anlamlarından uzaklaşarak te'vîl ettikleri tespit edilmiştir. Bu sebeple âyetleri itikâdî anlayışlarını ispatlamak için kullandıklarını görülmüştür. Ehl-i Sünnet müfessirlerinden Râzî ve Mâtürîdî Allah'ın görülmesini Allah'tan bir lütuf ve ikram olarak değerlendirdiklerinden ru'yetullah meselesine olumlu bakmışlar ve Allah'ın cennetlik müminler tarafından görülebileceğini savunmuşlardır. Meseleyi naslar çerçevesinde ele aldıkları görülmüştür. Ancak onlar Allah'ın görülmesinin Allah'a bir yön ve form tayin etmek olmadığını ispat için bunun keyfiyetsiz olacağı şeklinde bir tez geliştirdikleri görülmüştür.

(16) Bütün bu farklı anlayışlar sonucunda şunu söylemek mümkün görünmektedir: Kur'ân nüzul döneminde meydana gelen olayların çözümünü sunmuş, Hz. Peygamber ve sahâbe de bunu hayatlarında uygulayarak insanlığa örnek bir hayat miras bırakmışlardır. Tefsir ameliyesi de Kur'ân lafızlarının ilk/tarihi anlamını ortaya çıkarmaya dönük bir faaliyettir. Bu yüzden müfessir beşer takati nisbetinde Kur'ân lafızlarından Allah'ın muradını anlamaya çalışmaktadır. Bu muradın nüzul döneminde Hz. Peygamber ve sahâbe tarafından anlaşılan ve rivayetlere yansıyan anlam olduğunun farkında olarak Kur'ân'ı anlamaya çalışmaktadır. Fakat müfessirin itikâdî/mezhebî algısı zaman zaman Kur'ân âyetlerini bu temel anlamının dışında te'vil etme ihtiyacı duymuştur. Kur'ân'da kendi bütünlüğü içinde insanın özgürlüğü/fiilleri, ru'yetullah, kabir azabı, cennet ve cehenemin ebediliği, peygamberlerin korunması gibi konular farklı bağlamlarda farklı muhataplarla ilgili olarak anlatılmaktadır. Ancak bu ve benzeri meseleler yoğun tartışmaların, iddia ve dışlamaların yaşandığı ortamlarda mezhepler tatafından usullerine uygun olarak ele alındığından farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Neticede bu farklı izahların bir kısmında naslarda ele alınmayan hususların tartışıldığı ve naslarla örtüşmeyen farklı mezhebî yorumlara gidildiği görülmüştür.

(17) Neticede tefsir faaliyetinde kısaca şu esasların dikkate alınmasını teklif etmekteyiz: Nüzul ortamında yaşananlar Kur'ân'ın doğru anlaşılması için önemlidir. Tefsirin ana çerçevesi Hz. Peygamber ve sahabe tarafından belirlenmiştir. Bu yüzden Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında âyetlerin içinde yer aldıkları bağlamın iyi tespit edilmesinin gerekli olduğu bir hakikattir. Dolayısıyla Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyeti tamamen insani bir çabanın ürünüdür. Tefsir faaliyetini gerçekleştiren kimselerin benimsedikleri itikâdî anlayışlardan ve mezhebî algılardan mümkün mertebe uzaklaşarak âyetleri bağlamından koparmadan Kur'ân'ın iç bütünlüğünü dikkate alarak tefsir etmeleri gerekmektedir. Müfessirin bir mezhebi olabilir. Ancak onun Kur'ân tefsirinde mezhebî algılardan bağımsız hareket etmesi, mezhebî yorumlarını âyetlerin ilk anlamının önüne geçirmemeleri hususunda dikkatli olmaları önem arz etmektedir. Aksi takdirde bu çalışmada anlatılan farklı örneklerde de olduğu gibi mezhebî algılar etkisiyle yapılan te'viller nasların ilk/aslî anlamını gölgeleyebilmekte, farklı istikametlere doğru yönlendirebilmekte, Hz. Peygamber ve sahabenin ortaya koydukları dini tecrübe ve bakış açısından farklılaşmalar oluşabilmektedir.

KAYNAKÇA

Abay, Muhammet, "Tefsir Nasıl Bir İlimdir?", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl-3*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011.

Abbas, Muhammed Hasan Süleyman, *Tasnîfu'l-Ulûm Beyne Nasîriddîn et-Tûsî ve Nâsıriddîn el-Beyzâvî*, Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, Beyrut 1996.

Abdulalî, Muhammed b.Nizâmuddîn, *Fevâtihu'r-Rahamût bi Şerhi Müselemi's- Subût,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

Abdullatîf Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, İstanbul 1330 h.

Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1997.

Abdülkerîm Osmân, *Nazariyyetü't-Teklîf*, Müessetü'r-Risâle, tsz.

Abdülvehhâb Hâllâf, *İlmü Usûli'l-Fıkh*, Mektebetü't-Da'veti'l-İslâmiyye, tsz.

Abdürrezzâk Nevfel, *el-İ'câzü'l-'Adedî li'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, Beyrut 1987.

Abrahamov, Binyamin "Bi-Lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri", çev. Orhan Ş. Koloğlu, *Uludağ Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XI, sy: 2, 2002.

Ahatlı, Erdinç, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, DİB Yayınları, Ankara 2011.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaût, Âdil Mürşid, Müessetü'r-Risâle 2001.

Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, tsz.

Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1933.

Ahmed Hasan Ferhâd, "Meâni'l-Muhkem ve'l-Müteşâbih fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelletü'ş-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, III/5, Kuveyt 1986.,

Aişe Abdurrahman, Bintu'ş-Şati', *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'ân*, Dâru'l- Meârif, Kahire 1971.

Akbaş, Abdurrahman, *"Kur'ân'a Göre Ebedîlik"* M. Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007.

Akbulut, Ahmet, "Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", *AÜİFD,* cilt: XXXI.

Akbulut, Ahmet, *Sahâbe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmi Problemlere Etkileri,* Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1992.

Akçay, Mustafa, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", *Sakarya Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2001.

Akçay, Mustafa, "İmam Gazzali ile Taşköprizâde'nin İlimler Tasnifinde Kelâm İlminin Yeri ve Değeri", *III. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, (Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri) Kastamonu 2016.

Akdağ, Özcan, "Âlem Ezeli Midir?", *Şırnak Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 10, sy: 22, Haziran 2019.

Akdemir, Hikmet, "Kur'ân-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi" *Harran Ünv. İlâhiyat Fakültesi Dergisi IV*, Şanlıurfa 1998.

Akdemir, Hikmet, "Taberî'ye Göre Ru'yetullah Meselesi", *Harran Ünv. İlahiyat, Fakültesi Dergisi,* sy: 3, 2002.

Akdemir, Hikmet, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil Yayınları, İzmir 1999.

Akın, Nimetullah, "Delâ'ilu'n-Nübüvvenin İşlevselliği Üzerine", *Usûl İslâm Araştırmaları,* sy: 8, Temmuz-Aralık 2007.

Akpınar, Hüseyin, "İlimler Tasnifinde Mûsikînin Yeri", *İstem*, Yıl: 3 sy: 5, 2005.

Aktan, Hamza, "Bazı Yanlış Telâkkilerin Kur'ân Hakemliğinde Yeniden Değerlendirilme İhtiyacı" *II. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri (23-27 Kasım 1998),* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003.

Aktepe, Orhan, "Peygamberler Arasında Üstünlük Meselesi", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi,* cilt: 5 sy: 13, 2017.

Alâî, Ebû Said Salahuddin Halil b. Keykeldî, *İcmâlu'l-İsâbe fî Akvâli's-Sahâbe*, tk. Mahmud Süleyman el-Eşkar, Cemiyyetü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Kuveyt 1987.

Albayrak, Halis. "Tefsir İlminin Sınırlarına Dair", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl*-III/3, İstanbul 2011.

Allâme Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ân*, Merkezü Neşri Âsâri'l-Allâme el-Mustafavî, Tahran 1393 h.

Altıkulaç, Tayyar, "Secâvendî", *DİA*, İstanbul 2009.

Altıntaş, Ramazan, "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", *C. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* sy: 3, Sivas 1999.

Altuntaş, Halil- Şahin, Muzaffer, *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'ân-ı Kerim Meâli,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2011.

Âlûsî, Şihâbuddîn, *Rûhu'l-Me'ânî*, thk. Ali Abdulârî Atiyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415 h.

Âmîdî, Seyfuddin Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dâru's-Samî'î, Riyâd 2003.

Âmidî, Seyfuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, el-Mektebü'l-İslâmî, tsz.

Âmilî, Muhammed Mekkî, *el-İlâhiyyât*, ed-Dâru'l-İslâmiyye, Beyrut 1989.

Âmirî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf, *el-İ'lâm bi-Menâkıbi'l-İslâm*, Dâru'l-Asale li's-Sekafe, Riyad 1988.

Ardoğan, Recep, "Tarihsel Nedenler ve Teorik Sakıncalarıyla İslâm'da İrtidatın Cezalandırılması-Teolojik Yaklaşım", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy: 26, 2015.

Arpa, Abdulmuttalip, "Kur'ân'da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye'nin Mesele 'ye Yaklaşımı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, yıl: 12 sy: 44, Şubat-Nisan 2010.

Arpa, Abdulmuttalip, "Zâhirîlik ve Mecâz" *Sakarya Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIV, sy: 25 (2012/1).

Arpa, Enver, "İ'cazü'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım", *AÜİFD*, cilt: XLIII (2002) sayı: 1.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles.* İstanbul Bilgi Ünv. Yay. İstanbul 2007.

Arslan, İhsan, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hz. Peygamber ve Mûcize", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 10 sayı: 50, Haziran 2017.

Âsım Efendi, Ebu'l-Kemal es-Seyyid Ahmed Asım, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi (el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît)*, çev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.

Askalânî, İbn Hacer, *Fethü'l-Bâri bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, thk. Abdü'l-Kadir Şeybe el-Hamd, 2001.

Atay, Hüseyin, "Bazı İslâm Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, AÜİF İslâm İlimleri Enstitüsü Yayınları, sy: 4, Ankara 1980.

Atay, Hüseyin, *Kur'ân'a Göre Araştırmalar V*. tz.

Ateş, Abdurrahman, "İnanç Özgürlüğünün Sınırı/Kapsamı ve İnanç Özgürlüğü Açısından 'Mürtedin Cezalandırılmasına Dair Bir Değerlendirme" *Kur'ân'ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı-Sempozyum*, Konya, 12-13 Mayıs 2006.

Avâcî, Muhammed b.'Abdilaziz*, İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerim İnde Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye,* Mektebetu Dâri'l-Minhâc, Riyad 1427 h.

Avcı, Metin, "Büyük Günah Sahibinin Tekfir Edilmesi Sorunu ile ilgili İmam Mâturîdî'nin Eleştirileri", *Kastamonu Ünv. IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâturîdîlik)* cilt: 2, Mayıs 2017.

Ay, Mahmut, "Ahirete İman", *İslâm İnanç Esasları (Elkitabı*), Editör, Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara 2013.

Aydın, Ali Arslan, "İslam'da Büyük Günahlar ve Tekfir Meselesi", *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: XIV, sy: 4 Ankara 1975.

Aydın, M. Akif, "İmâmet", *DİA*, İstanbul 2000.

Aydın, Mehmet, "Beşâirü'n-Nübüvve", *DİA*, İstanbul 19992.

Aydın, Ömer, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İÜİFD,* sy: 1, İstanbul 1999.

Aydın, Şükrü, "Kur'ân Açısından Dinden Dönme (İrtidat) ve Cezası", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 10. sy: 54. 2017.

Aydınlı, Osman, "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 3, sy: 7, Mayıs-Ağustos 2000.

Aygün, Abdullah, "Şâtıbî'nin Kur'ân'ın Ümmîliği ve İlmi Tefsir Görüşleri Üzerine Bir Deneme", *Usûl (İslâmAraştırmaları)*, sy: 7, Ocak-Haziran 2007.

Ayğan, Fadıl, *"Hz. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü'n-Nübüvve",* M. Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2011.

Aykaç, Mustafa, "İman Kavramı", *Sistematik Kelâm*, Editör: Mehmet Evkuran, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2020.

Aynî, Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-Kari Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, tsz.

Ayyâşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesûd, *Tefsîrü Ayyâşî*, Müessetü'l-Bi'se, Kum 1421 h.

Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî, *Avnu'l-Ma'bûd*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine 1968.

Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, Müssesü'r-Risâle, Beyrut 1989.

Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed, *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, Dâru's-Selâm, Kahire 2002.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkahir b. Tahir, *Usûlu'd-Dîn*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1928.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir, *el-Fark Beyne'l-Fırak,* thk. Muhammed Muhyi'd-Dîn Abdülhamîd, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1995.

Bağdâdî, Ebü'l-Vefâ Alî b. Akīl b. Muhammed b. Akîl, *el-Vâdıh fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût,1999.

Bağdâdî, İbn Sivâr, *Makâle fî Enne Delîle Yahyâ en-Nahvî 'alâ Hadesi'l-'Âlem Evlâ bi'l-Kabûl min Delîli'l-Mütekellimîn Aslen*, (Abdurrahman Bedevî, el-Eflâtuniyyetü'l-Muhdese 'inde'l-'Arab içinde) Kahire 1955.

Bağdâdî, Kadî Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. Ahmedel-Ferrâ, *Mesâilü'l-İmân*, thk. Suûd b. Abdülaziz el-Halef, Dâru'l-Asıme, Riyad 2011.

Bakar, Osman, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İnsan Yay. İstanbul,2012.

Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *el-Beyân 'ani'l-Fark Beyne'l-Mu'cizât ve'l-Kerâmât ve'l-Hiyel ve'l-Kehâne ve's-Sihr ve'n-Nârincât*, nşr.Richard J. Mccarthy, el- Mektebetü'ş-Şarkiyye, Beyrut 1958.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs. 2000.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Temhîd*, el-Mektebetü'l-Şarkiyye, Beyrut 1957.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *İ'câzü'l-Kur'ân*, tsz.

Baktır, Mehmet, "Mütekaddimun Selefiyye ve Metot Anlayışı", C. *Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: VIII/2, Aralık 2004 Sivas.

Balcı, İsrafil, *Hz. Peygamber ve Mûcize*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

Basrî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah, Dımeşk 1964.

Başoğlu, Tuncay, "Muhkem", *DİA,* İstanbul 2006.

Bayar, Fatih, *"Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*", Uludağ Ünv. Sosyal Bilimler Ens. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa 2008.

Bayrakdar, Mehmet, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, T. Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009.

Baysal, Sıddık, "Tanımları Üzerinde Tefsir İlminin Mahiyetine İlişkin bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar*, Temmuz-Aralık 2015, cilt: 18, sy: 47.

Bebek, Adil "Kelâm Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed' e Nispet Edilen Hissi Mûcizelerin Değerlendirilmesi", *M. Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000.

Bebek, Adil, "Kebîre", *DİA,* İstanbul 2002.

Bedir, Murteza, "İslâm Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldûn", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy: 15, 2006.

Beğavî, Ebû Muhammed, *Me'âlimü't-Tenzîl*, Dâru Tîbe, Riyad 1989.

Belâzurî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, *Ensâbü'l-Eşrâf*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1996.

Berzencî, Abdullatif Abdullah Azîz, *er-Te'âruz ve't-Tercîh Beyne'l-Edillet'ş-Şer'îyye,* Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1993.

Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-Merâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2007.

Beydâvî, Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1418 h.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn, *Delâ'ilu'n-Nübüvveti ve Ma'rifetu Ahvâli Sâhibi'ş-Şerî'ati*, thk. 'Abdu'l-Mu'tî Kal'acî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, trz.

Beyzâvî, Nâsıruddîn Abdullah b. Ömer, *Minhâcu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008.

Bilgiz, Musa, "Kur'ân'da Nübüvvet" *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 49, sy: 1 2013.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri (Muvazzah İlm-i Kelâm)*, Semerkant Yayınları, İstanbul 2015.

Birışık, Abdülhamit, "Kur'ân İlimleri ve Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu", *İslâmi Araştırmalar Dergisi,* cilt: 19 sy: 1, 2006.

Birışık, Abdülhamit, "Kur'ân", *DİA*, İstanbul 2002.

Birışık, Abdülhamit, "Mecâzü'l-Kur'ân", *DİA*, Ankara 2003.

Birışık, Abdülhamit, "Tefsir", *DİA*, İstanbul,2011.

Boyalık, M. Taha, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy: 18, 2007.

Budak, Ali, "Haberî Sıfatlara Dair Rivâyetlerin Te'vîl Yoluyla Çözümü Bağlamında Râzî'nin Esâsu't-Takdîs Adlı Eseri", *Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 10, sy: 19, 2011/1.

Buhârî, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Amr, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut tsz.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Zîr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, 1422 h.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *Halku Ef'âli'l-'İbâd, (Akâidü's-Selef içinde),* nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr- Ammâr et-Tâlibî, Mektebetü Âsâri's-Selefiyye, İskenderiyye 1971.

Buhûtî, Mansûr b. Yunus. *Keşşâfü'l-Kınâ an Metni'l-İknâ'*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.

Bulgen, Mehmet "Mebde' ve Me'âd: Kelam İlmi ve Modern Kozmoloji Açısından Evrenin Başlangıcı ve Sonu", *AÜİFD*, 63: 2, 2022.

Bulut, Halil İbrahim, "Harikulade Olması Açısından Kerâmet ve Mûcize ile İlişkisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2001.

Bulut, Halil İbrahim, "Mûcize", *DİA*, İstanbul 2005.

Bulut, Halil İbrahim, "Mûcizenin İmkân ve Delâleti Konusunda İleri Sürülen İtirazlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2001.

Bulut, Halil İbrahim, *"Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler"*, Marmara Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2001.

Bulut, Halil İbrahim, "Şii-Usuli Gelenekte Hz. Ali ve İmametinin Dayanakları: Şeyh Müfid Örneği", *Hz. Ali -Sempozyum Bildirileri*- 24-25 Ekim 2007.

Bulut, Halil İbrahim, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslâmMezhepleri Tarihi*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2012.

Bulut, Mehmet, "İsmet", *DİA*, İstanbul 2001.

Bulut, Zübeyir, *"Hanbeli Akaid Sistemi"* A. Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2003.

Bulut, Zübeyir, "Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mûcizeler" *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Bahar 2015, cilt: 3, yıl: 3 sy: 5.

Bulutay, Tuncer, *Bilimin Niteliği Üzerine Denemeler*, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, Ankara 1986.

Burhânî, Muhammed Hişâm, *Seddü'z-Zerâ'i' fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1995.

Büstî, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *Sahîhu İbn Hibbân*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1993.

Ca'fer es-Sâdık, *Tefsîru'l- İmâm Ca'fer es-Sâdık*, Dâru'l-Hâdî, Beyrut 2007.

Câbirî, Muhammed Âbid, *İbn Rüşd Sîre ve Fikr*, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, Beyrut 1998.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çv. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, Merkezü Dırâsâtü'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2009.

Câhız, Ebû Osman, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mısır 1966.

Câmi', Muhammed b. Emân, *es-Sıfâtü'l-İlâhiyye*, Mektebetü'l-Furkân, 2002.

Can, Ali, "Aliyyü'l-Kâri'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2013).

Ceran, Fatmanur, "Mutezilenin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru'yetullah Problemi", *Süleyman Demirel Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 41, 2018/2.

Cerr, Hanna el-Fahurî-Halil, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Daru'l-Cîl, Beyrut 1993.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay. Ankara 1996.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015.

Cessâs. Ebû Bekir Ahmed er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî, Dâru'l-İhyâ li't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1996.

Cessâs. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. Acîl Câsim en-Neşmî, 1994.

Cevad Ali, *el-Mufassal fi Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat 1993.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *Tâcü'l-Luğa;* thk. Abdulğafur Attar, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1979.

Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2005.

Cevziyye, İbn Kayyım, *Hadi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*, thk. Zâid bn Ahmed en-Nüşeyrî, Dâru Âlem el-Fevâid, Mekke 1428 h.

Cevziyye, İbn Kayyim, *Zâdü'l-Me'âd*, thk. Şuayb Arnaût, Abdulkadir Arnaût, Müesssetü'r-Risâle, Beyrut 1998.

Cezâirî, Tâhir, *Tevcîhu'n-Nazar ilâ Usûli'l- Eser*, Mısır tsz.

Cihan, Ahmet Kâmil, "Bilimler Tasnifi ve İbn Sina", *Erciyes Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* sy: 9 Yıl: 2000.

Cürcâni, Abdülkahir, *er-Risâletü'ş-Şâfiye, (Selâsü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân içinde),* nşr. Muhammed Halefullah, Muhammed Zeğlul Sellâm, Dâru'l-Meârif, Kahire trz.

Cürcânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1985.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

Cüşemî, Hâkim, *et-Tehzîb fî Tefsîr*, thk. Abdürrahman Süleyman es-Sâlimî, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısriyye, Kahire 2019.

Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî İmâmu'l-Harameyn Abdulmelik, *Kitâbu'l-İctihâd*, tk. Abdulhamid Ali Ebu Züneyd, Dâru'l-Kâlem, Beyrut, 1408 h.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-Akîdetü'l-Nizâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs.1992.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *Luma'u'l-Edille fî Kavâ'idi Ehli's-Sünne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, 1987.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-İrşâd*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Tevfîk Ali Vehbe, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 2009.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-İrşâd ilâ Kavâtı'i'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih-Tevfîk Ali Vehbe, Mektebetü's Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2009.

Çaldak, Süleyman, "Taşköprülüzâde'nin Mevzû'âtu'l-Ulûm'undaki İlimler Tasnîfi Üzerine", *Fırat Ünv. Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: 15, sy: 2. Elâzığ 2005.

Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2003.

Çağrıcı, Mustafa "Yaratma", *DİA,* İstanbul 2013.

Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *DİA*, İstanbul 2020.

Çelebi, İlyas. "Sıfat", *DİA*, İstanbul 2009.

Çetin, Abdurrahman "Vakf ve İbtidâ", *DİA*, İstanbul 2012.

Çınar, Mahmut, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mûcize ve İsmet" *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy: 21, İstanbul 2011.

Çınar, Selime, *"Fârâbî'den Taşköprîzâde'ye: İslâm Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi",* Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ünv. Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2014.

Çubukçu, İbrahim Agâh, "İslâm Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzali'nin Yeri", *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VII, Ankara 1960.

Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, AÜİF Yayınları, Ankara 1972.

Dalgın, Nihat, "Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme ve İnanç Özgürlüğü", *Makâlât* 1999/1.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd, *el-Müktefâ fi'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, thk. Cemâlüddin Muhammed Şeref, Dâru's-Sahâbe li't-Türâs. Tanta 2006.

Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed, Dâdu'l-Muğnî 2000.

Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd, *Nakzü Osmân b.Saîd 'ale'l-Merîsî,* el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire 2012.

David Ross. *Aristoteles.* çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011.

Demirci, Kürşat, "Kabir", *DİA*, İstanbul 2001.

Demirci, Muhsin, "Esbâb-ı Nüzûl", *DİA,* İstanbul 1995.

Demirci, Muhsin, "Esbâbu'n-Nüzûlün Kur'ân Tefsirindeki Yeri", *MÜİFD,* sy: 11-12, 1993-1994, İstanbul 1997.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2015.

Dımeşkî, Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Mektebetü Dâri'l-Beyân, Dımeşk 1988.

Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kütübil-Arabî, Beyrut 1925.

Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kurân*, Dâru't-Turâs. Kahire 1973.

Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, Dâru'r-Râye, Riyad 1991.

Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu,* Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kâğıtçılık T.L.Ş., İstanbul 1955.

Döner, Naim, "İ'caz İlminin Doğuşu ve Tarih Süreci", *Bingöl Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 2 sy: 4 yıl: 2014/2.

Duman, Ali, "Taşköprîzâde Ahmed Efendi ve Mevzu'âtu'l-'Ulûm'da Yer Alan Usul Ve Fıkh ile İlgili İlimler", *Gazi Ünv. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, cilt: III, sy: 5.

Duman, M. Zeki, "Tefsir Te'vîl ve Tefsirde Temel İlkeler Açısından Secavend'lerde Mânaya Tesir Eden Önemli Üç Hata", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2010.

Durmuş, İsmail, "Mecaz", *DİA*, Ankara 2003.

Durmuş, İsmail, "Temsil", *DİA*, İstanbul 2011.

Durmuş, Zülfikar, "Mutezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelenmesi", *Marife* yıl: 3, sy: 3, kış 2003.

Düzgün, Şaban Ali, "Allah'a İman", *İslâm İnanç Esasları (El Kitabı),* Grafiker Yayınları, Ankara 2013.

Düzgün, Şaban Ali, "Varlık" *Kelam El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2013.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü Îzâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ fî Kitâbillâh*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye, Dımeşk 1971.

Ebû Hanife, *"el-Fıkhu'l-Ekber", (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde),* trc. Mustafa Öz, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2017.

Ebû Muhammed İbn Hişâm*, es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafîz eş-Şiblî, 1955.

Ebû Nuaym, *Delâilü'n-Nübüvve*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986.

Ebû Ya'lâ, İbnu'l-Ferrâ Muhammed b. Hüseyn, *el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, tk. Vedi' Zeydan Haddad, Dâru'l-Meşrık, Beyrut 1974.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhü'l-Aklî fi't-Tefsîr: Dirâse fî Kadiyyeti'l-Mecâz İnde'l-Mu'tezile,* el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî, Beyrut 1996.

Ebu'l-Feth Kerâcikî, *Kenzu'l-Fevâid*, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1985.

Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis,* thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-'İlmiyye, tsz.

Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Müessetü Kurtuba, Kahire 2000.

Ebu's-Suûd, Muhammed el-İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbû'l-Kerim*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, tz.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, Beyrut 1422 h.

Ebü'l-Leys Semerkandî, *Bahrü'l-Ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavvid, Adil Ahmet Abdülmevcud, Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1993.

Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ, Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, Kahire 1971.

Elik, Hasan- Coşkun, Muhammed, *Tevhid Mesajı Özlü Kur'ân Tefsiri*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2015.

Endelûsî, Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

Erdoğan, Eyüp, "Platon ve Aristoteles'in Bilimlere İlişkin Sınıflamaları", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi,* sy: 7 (Bahar 2009).

Erkol, Ahmet, "İhvân-ı Safâ Risalelerinde Kelâma Karşı Takınılan Olumsuz Tavrın Nedenleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Marife,* yıl: 9, sy: 2, güz 2009.

Ersöz, İsmet, "Kur'ân ve İlmu Esbâbi'n-Nüzul", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-III*, İstanbul 2002.

Erten, Mevlüt, "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)", *EKEV Akademi Degisi*, Ankara 2001.

Eş‘arî, Ebü’l-Hasen, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn*, Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1990.

Eş’arî, Ebü’l-Hasen, *el-İbâne an Usûli’d-Diyâne*, thk. Muhammed Hâmid Muhammed, tsz.

Eş’arî, Ebü’l-Hasen, *el-Lüma’ fi’r-Red ‘alâ Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bid’a*, nşr. Hamude Ğarab tsz. 1955.

Eş’arî, Ebü’l-Hasen, *Makâlâtü‘l-İslâmiyyin ve İhtilâfü‘l-Musallîn*, çev. Dalkılıç, Mehmet & Aydın, Ömer “İlk Dönem İslâm Mezhepleri”, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005.

Evkuran, Mehmet, “Sünni Hilafet Teorisi”, *Sistematik Kelâm*, ed. Mehmet Evkuran, Bilay Yay. Ankara 2020.

Evkuran, Mehmet*, Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019.

Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *Cemheretü’l-Luğa*, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1987.

Ezdî, Ebü’l-Hasen Mukātil b. Süleymân b. Beşîr, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Dâru İhyâi’t-Turâs. Beyrut 1425 H.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu’l-Luğa*, Dâru İhyâi’t-Türasi’l-Arabi, Beyrut 2001.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, *İhsâ’ül-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Ateş, MEB Yayınları, İstanbul 1990.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, *Tahsîlü’s-Sa’âde*, Mektebetü’l- Hilâl 1995.

Fatiş, Emrullah, “İbnü’l-Hümâm’a Göre Yaratılmıştık ve Ebediyet Bağlamında Cennet ve Cehennem”, *Hikmet Yurdu*, Yıl: 8, cilt: 8, sy: 16, Temmuz-Aralık 2015/2.

Fazlur Rahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.

Fenârî, Molla, *Aynü’l-A’yân*, 1325 h.

Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed Ebû Abdirrahmân b. Amr b. Temîm, *Kitâbu’l-Ayn Müretteb en alâ Hurûfi’l-Mu’cem,* thk. Abdülhaid el-Hindâvî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Ferrâ, Yahyâ b.Ziyâd, *Meâni’l-Kurân*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1983.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, Selçuk Yay. Ankara 1991.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *İbâdiyenin Doğuşu ve Görüşleri*, AÜİF Yayınları, Ankara 1983.

Firuzâbâdi, Mecdiddîn Muhammed b. Yakup, *Kâmûsu'l-Muhît*, Müessetü'r -Risâle, Beyrut 2005.

Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakup, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İhyâu Ulûmi'd-Din,* trc. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, tsz.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, el-*İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Mısır, tsz.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Munkız mine'd-Dalâl, (Mecmûatü Resâili'l-İmâm el-Gazzâlî içinde)*, el-Mektebetü'l-Tevfîkîyye, Kahire tsz.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Erkam bn. Ebî'l-Erkam, Beyrut 1994.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *er-Risâletü'l-Ledünniyye, (Mecmûatü Resâili'l-İmâm el-Gazzâlî içinde),* el-Mektebetü'l-Tevfîkîyye, Kahire tsz.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Faysalatu't-Tefrika, (Mecmûatü Resâili'l-İmâm el-Gazzâlî içinde)*, el-Mektebetü'l-Tevfîkîyye, Kahire tsz.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'ş-Şa'b, Kahire tsz.

Gazzâli, Ebû Hamid, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, trc. Kemal Işık, AÜİF Yayınları, Ankara 1971.

Georges Vajda, "Bazı Şîi-İsnâaşeriyye Yazarlarına Göre Allah'ın Görülmesi (Ru'yetullah) Meselesi", (çev. Sabri Hizmetli), *AÜİFD*, cilt: XXV.

Goblot, Edmond, *İlimler Sistemi*, çev. Fethi Yücel, Maarif Basımevi, İstanbul 1954.

Gölpınarlı, Abdülbâkî, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîilik*, Der Yayınları, İstanbul 1987.

Gül, Ali Rıza, "Kur'ân Âyetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 7, sy: 19.

Gündoğar, Hamdi, "İman ve Küfrün Gölgesinde Büyük Günahın Yorumu", *İslâm ve Yorum (Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar),* Malatya İlahiyat Vakfı, Malatya 2017.

Gündüz, Ahmet, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Ezbâb-ı Nüzûl'ün Müsbet ve Menfi Etkisi", *DÜİFAD*, 18(1), 2016.

Güneş, Kamil, "İman Esasları Konusundaki Mezhep Kabulleri Üzerine", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, Mart 2005.

Güneş, Kamil, "Şiî Kaynaklarda Şia (İmâmiyye)ile Mu'tezile Arasında İttifak Ya da İhtilaf Edilen Bazı Kelâmi Meseleler Üzerine" *Bakü Devlet Ünv. İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi,* Temmuz 2004.

Gürbüz, Sevda Aktulga, "Şîâ ve Sûfîlere Göre Ru'yetullah Meselesi", *YYÜİFD* (2018:1-2).

Gürler, Kadir, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, cilt: III. sy: 5.

Ğâmmidî, Saîd b. Nâsır, *Hakîkatü'l-Bid'a ve Ahkâmuhâ*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd tsz.

H.Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 1996.

Hacımüftüoğlu, Halil, *Kral Tanrı Allah'ın Krallığı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.

Hacımüftüoğlu, Halil, "*Türkçe Kur'ân Tercümelerinde Metot Sorunu"*, A. Ünv. Sosyal Bilimler Estitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2006.

Halebî, es-Semîn, *Umdetu'l-Huffaz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Daru'l- Kütübü'l -İlmiyye, Beyrut 1996.

Hâlidî, Salâh Abdulfettah, İ*'câzü'l-Kur'ân el-Beyânî ve Delâilu Masdaruhu er-Rabbânî*, Dâru İ'mâr, Amman 2000.

Hanefi, Ali b. Ali ibn. Ebî'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Riyâd 1418 h.

Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib, *Mefâtîhu'l-Ulûm*, Dâru'l-Kitâbi'l- Arabiyye, Beyrut 1989.

Harman, Ömer Faruk -Topaloğlu, Bekir, "Cehennem", *DİA*, İstanbul 1993.

Harputi, Abdullatif, *Kelâm Tarihi*, Sadeleştiren, Muammer Esen, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.

Harrânî, Takiyuddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, thk. Adnan Zarzûr, Dımeşk 1972.

Harrânî, Takiyuddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *et-Tefsîru'l-Kebir*, thk Abdurrahman Umeyra, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.

Harrânî, Takiyuddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, e*r-Risâletü't-Tedmüriyye*, tsz.

Harrânî, Takiyuddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Şerhu Akîdeti'l-İsfehâniyye,* Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1995.

Harrânî, Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Kitabü'l-İman*, el-Mekteb'l-İslâmî, Beyrut 1996.

Harrânî, Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, tk. Abdurrahmân b. Muhammed, Medine 1995.

Harrânî, Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Minhâc's-Sünneti'n-Nebeviyye*, tk. Muhammed Reşâd Salim, 1986.

Harrânî, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsir*, thk. Adnan Zarzur, 1972.

Harrânî, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Der'ü Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl,* thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyad 1991.

Harrânî, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Kitabü'n-Nübüvvât*, Mektebetü Edvâü's-Selef, Riyad 2000.

Hasan Diyauddin İtr, *el-Mu'cizetü'l-Hâlide*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1994.

Hasan Hanefî, *Mine'l-'Akide ile's-Sevre*, Dâru't-Tenvîr, Beyrut 1988.

Hasan-ı Basrî, *Risâle fi'l-Kader*, (nşr. Muhammed Amâre, Resâilü'l- 'Adl ve't-Tevhîd İçinde), Dâru'ş -Şurûk, Kahire 1988.

Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâğâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Hatîb, Abdülkerîm, *el-İ'câz fî Dirâseti's-Sâbıkîn*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî,Mısır 1974.

Hatiboğlu, M. Said, "İslam'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşiliği", *AÜİFD,* cilt: XXIII.

Hatiboğlu, M. Said, *Hilafetin Kureyşiliği İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, Kitâbiyât, Ankara 2005.

Hattâbî, Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed, *Beyânü İ'câzi'l-Kur'ân, (Selâsü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân içinde)*, nşr. Muhammed Halefullah, Muhammed Zeğlul Sellâm, Dâru'l-Meârif, Kahire trz.

Hemedânî, Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed, *el-Muhît bi't-Teklîf*, Beyrut tsz.

Hemedânî, Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî (Tenebbuât ve Mu'cizât),* thk. Mahmut Muhammed Kasım, tsz.

Hemedânî, Kâdî Abdulcebbâr, *Tabakâtü'I-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Daru't-Tunisiyye, tsz.

Hemedânî, Kâdî Abdücebbâr, *Şerü'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996.

Hemedânî, Kâdî Abdülcebbâr*, el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd, I-II, içinde), thk. Muhammed Ammâra, Dâru'ş-Şurûk, Kahire 1988.

Hemedânî, Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zarzûr, Dâru't-Turâs. Kahire.

Heytemî, İbn Hacer, *ez-Zevâcir*, Matbaatü Hicaz, Kahire 1356 h.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar, *Keşfu'l-Murâd*, İntişârât Şekûrî, Kum 1372 h.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, Şebeketü'l-Fikr, Beyrut tsz.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar, *Nehcü'l-Hak ve Keşfü's-Sıdk*, Dârü'l-Hicr, Kum 1407 h.

Hilmî, Mustafa Muhammed, *Menhecu Ulemâi'l-Hadîs ve's-Sünneti fî Usûli'd-Dîn,* Dâru'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, Beyrût 1426 h.

Hûlî, Emin, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, trc. Mevlüt Güngör, Bayrak Matbaası, İstanbul 1995.

Işıcık, Yusuf, *Kur'ânı Anlamada Temel Bir Problem (Te'vîl),* Esra Yayınları, İstanbul 1997.

Işık, Kemal, "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi", *AÜİFD*, cilt: XXIV.

Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF Yayınları, Ankara 1967.

İbn Aşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr,* Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, Tunus 1984.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, thk. Abdüsselâm Abdüssâfî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsılî, *el-Hasâis,* thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, tsz.

İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akîdet't-Tahâviyye*, thk. Ahmed Muhammed Şakir,1418 h.

İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, Riyat 1997.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir, *el-Musannef*, thk. Muhammed b. Usâme b. İbrahim b. Muhammed, Kâhire 2008.

İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*, thk. Ebî Abdullah Hüseyn b. 'Akkâşe, Muhammed b. Mustafa el-Kenz, el-Fâruk el-Hadîse li't-Tıblâati ve'n–Neşr, Kahire 2002.

İbn Fâris. Ebu'l-Huseyin Ahmed, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Haren, Dâru'l-Fikr,tsz.

İbn Haldun, *el-Mukaddime*, thk Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dâru Y'arib, Dımeşk 2004.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, tsz.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed, *el-Fasl*, thk. Muhammed İbrahim Nuseyr, Abdurrahman Umeyr, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1996.

İbn Hicce, Ebu'l-Mehâsin Takiyyuddin Ebu Bekr b. Ali el-Hamavî, *Hizânetü'l-Edeb ve Ğâyetü'l- Ereb*, Mektebetü'l-Hilal, Beyrut 2004.

İbn İsa, Ahmed b. İbrahim, *Tavzîhu'l-Mekâsıd ve Tashîhu'l-Kavâid fî Şerhi Kasîdeti'l-İmam İbn Kayyim*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1394 h.

İbn İshâk, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

İbn Kudame, *el-Muğnî*, thk. Abdulkadir Ahmet Ata, Mektebetü'l-Kahire, 1969.

İbn Kudame, *Lum'atu'l-İ'tikâd*, tsz.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezid Ebu Abdillah, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye,tsz.

İbn Manzûr, Cemalüddîn Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut trz.

İbn Murtaza, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald- Wilzer, Beyrut 1961.

İbn Nedim, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut tsz.

İbn Sa'd, *Tabakât,* thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2001.

İbnu'l-Esîr, İzeddin, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ebî'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

İbnu'l-Esîr, Mübârek b. Muhammed, *Câmiu'l-Usûl fi Ehâdîsi'r-Rasûl*, Mektebetü'l-Halvânî, 1969.

İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'âti'l-'Aşr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.

İbnü'l-Esîr, Ziyâüddîn, *el-Meselü's-Sâir fî Edbi'l-Kâtib ve'ş-Şâir*, nşr. Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tabâne, Dâru Nahda, Kahire tsz.

İbnü'l-Hümâm, *el- Müsâyere fî İlmi'l-Kelâm*, nşr. Muhyiddin Abdülhamîd, Mısır, tsz.

İbnü'l-Hümam, *Fethü'l-Kadir*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Îcî, Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l- Kütüb, Beyrut 2005.

İhvân-ı Safâ, *er-Risâletu'l-Camiâ*, thk. Cemil Salîbâ, Matbaatu't-Terakkî, Dımeşk 1949.

İhvân-ı Safâ, *Resâ'il,* Merkezü'l-İ'lâmü'l-İslâm, Tahran 1405 h.

İlhan, Avni, "İmâmet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası", *Dokuz Eylül Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1983.

İlhan, Avni, "Şîa'da Usulü'd-Din" *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1993.

İrfan Abdülhamid, *Dırâsâtün fi'l-Fıraki ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye*, Matbaatü'l-İrşâd, Bağdat 1967.

İsfahânî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, *Mücerredü Makâlati'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987.

İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Râğıb, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, tsz.

İsfehânî, Râğıb, *Müfredât Elfâzu'l-Kur'ân*, Dâru'ş-Şâmiyye, Beyrut 2009.

İşcan, Mehmet Zeki, "İmâmiyye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmametin İmkânı", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 6, sy: 10, Kış 2002.

İzzet Derveze, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, Yarın Yayınları, İstanbul 2015.

İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2000.

J.M.S. Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınları, Ankara 1994.

Kâfiyeci, Muhammed b. Suleymân, *Kitâbu't-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr*, thk. Mustafa Muhammed ez-Zehebî, Mektebetu'l-Kudsî, Kâhire 1998.

Kâfiyeci, Muhyiddin Ebû Abdillah Muhammed b. Süleymân, *Kitâbû't-Teysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr,* (Metni tercüme eden ve notlarla birlikte neşre hazırlayan: İsmail Cerrahoğlu), AÜİF Yayınları, Ankara 1974.

Kallek, Cengiz, "Cevâmiu'l-Ulûm", *DİA,* İstanbul 1993.

Kannevcî, Sıddık b. Hasan, *Ebcedü'l-Ulûm*, tk. Abdulcebbâr Zekar, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1978.

Kara, Ömer, "*Kur'ân'ın Anlaşılmasında 'İtibar, Sebebin Husûsîliğine Değil, Lafzın Umûmîliğinedir' İlkesine Usûlcülerin Metodolojik Yaklaşımları"*, A. Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2001.

Karacelil, Süleyman, "Tefsir Usûlünün Yeterliliği", *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü,* Ankara 2009.

Karadaş, Cağfer "İnsanın Fiilleri", *Kelâm*, ed. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yay. Ankara 2013.

Karadaş, Cağfer, "İslâm'da Âhiret İnancı", *Din-Hayat Dergisi*, Haziran 2012.

Karagöz, Mustafa, "Âyetlerdeki Durak Yerlerinin Manaya Etkisi (Bakara Sûresi 96. Âyet Örneği)", *Bilimname,* sy: XXI, 2011/2.

Karagöz, Mustafa, "Uzak Bir Mananın Âyetlerdeki Vakf Yerine Etkisi", *Bilimname* sy: XXXIV, 2017/2.

Karasoy, Murad, *Büyük Günahlar*, Işık Yayınları, İzmir 2009.

Kârî, Ali, *Mirkâtu'l-Mefâtih*, thk. Cemal A'ytânî, Dâru'l-Kütübi'l- İ'lmiyye, Beyrut 2001.

Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî, *Şerhu'ş-şifâ'*, nşr. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trz.

Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâ'i'u's-Sanâi fî Tertîbi'ş- Şerâ'i*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Kattan, Menna' Halil, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü Vehbe, Kahire tsz.

Kaya, Mahmut, "Âmirî, Ebü'l-Hasan", *DİA*, İstanbul 1991.

Kaya, Mahmut, "Aristo", *DİA*, İstanbul 1991.

Kaya, Mahmut, "İhsâü'l- Ulûm", *DİA*, İstanbul 2000.

Kaya, Mahmut," Fârâbî", *DİA*, İstanbul 1995.

Kaygısız, Halil İbrahim, *İslâm İlimleri Tasnifinde Tefsir (Taşköprîzâde'nin Miftâhu's-Saâde'si Örnekliğinde),* Marmara Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*,* İstanbul, 20011.

Kayhan, Veli, "Vakf ve İbtidâ İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", C*umhuriyet Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: X, sy: 2, 2006.

Kaysî, Mekkî b. Ebî Talib, *Kitâbü Müşkili İ'râbi'l-Kur'ân*, thk. Hâtem Salih ed-Dâmin, Müesssetü'r-Risâle, Beyrut 1984.

Kazvînî, Celâleddin Ebû Abdillah Muhammed, *el-Îdah fî Ulûmi'l-Belâğa*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Kef'amî, İbrahim b. Ali el-Âmilî, *Misbâhu'l-Kef'amî*, Müessesetü'n-Nu'mân, Beyrut 1992.

Kıftî, Cemaluddin Ebu'l-Hasan Ali, *İhbârü'l-Ulamâ bi-Ahbâri'l-Hükemâ*, tahk. İbrahim Şemsü'd-Dîn, Dârü'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, Beyrut 2005.

Kılavuz, Ulvi Murat, *"İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs-İmkân)",* Uludağ Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Bursa 2007.

Kılıç, Sadık, "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dînî Metin" *Kur'ân ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu,* YYÜİF Erzurum Mayıs 2001.

Kılınçlı, Sami "Velâyet, Hicret ve Nifak Bağlamında İrtidat" *Bilimname XXXVIII*, 2019/2.

Kılınçlı, Sami, "Bazı Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetlerinin Bağlam Çerçevesinde Yeniden Değerlendirilmesi" *Çukurova Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 19, sy: 2, 2019.

Kılınçlı, Sami, "Kur'ân-ı Kerim'deki 'Ekseru'n-Nâs' Lafzının Bağlamları ve Muhatapları", *On dokuz Mayıs Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sy: 37, 2014.

Kırbaşoğlu, M. Hayri, "Müteşâbihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", *1. Kur'ân Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler*, 1-3 Nisan 1994.

Kırbaşoğlu, M. Hayri, "Allah'ın Kelâm'ı Olması Açısından Kurân'ın Mâhiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Qudâme El-Maqdîsî'nin "Kitâbu'l-Burhân Fî Beyâni Haqîqat i'l- Qur'ân"ı", *AÜİFD*, Ankara1986.

Kırbaşoğlu, M. Hayri, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", *İslâmiyât,* cilt: 3, sy: 3, Ankara 2000.

Kiraz, Celil, "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları", *Uludağ Ünv. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 17, sy: 2, 2008.

Koca, Ferhat "Kur'ân-ı Kerîm'deki Fıkhî Hükümlerin Evrensellik ve Târihselliğini Tesbit Konusunda Bir Ölçüt Denemesi", *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, Ağustos- Eylül, Ekim, sy: 10,11,12.

Koca, Ferhat, "İslâm Hukukunda Ahkamın Değişimi Üzerine Bazı Düşünceler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi,* sy: 1, 2003.

Koçinkağ, Mansur, "Kâdî Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) Göre İlimlerin Tasnifi ve Munîf fî Sinâ'ati't-Tarîf/Ta'rîfâtü'l-'Ulûm Adlı Eserinin Edisyon Kritiği", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi,* sy: 26, 2015.

Koçyiğit, Hikmet, "Kur'ân'ın Bölümlenmesi" *Ata. Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 39, Erzurum 2013.

Koçyiğit, Talât, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, AÜİF Yayınları, tsz.

Koloğlu, Orhan Şener, *"Cübbâ'îler'in Kelâm Sistemi"*, Uludağ Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa 2005.

Koloğlu, Orhan Şener, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl: 12, cilt: 12, sy: 2, 2017.

Korkmazgöz, Rıza, "Mu'tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma", *On dokuz Mayıs Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 45, Aralık 2018.

Korkut, Şenol, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", *Eskiyeni* 28/Bahar 2014.

Köroğlu, Mehmet, "İslâm Hukukunda Ölüm Cezasını Gerektiren Suçlar", *Ata. Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sy: 43, Erzurum 2015.

Kubat, Mehmet, "Kadere Dair İki Risâle", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8 (1), 2008.

Kummî, Abdullah Ebû Halef el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, Matbaatu Haydarî, Tahran 1963.

Kummî, Şeyh Saduk, *el-İ'tikâdât*, Dâru'l-Müfîd, Beyrut 1993.

Kuntman, Orhan, "On dokuz Meselesi'nin Reddi ve Bu Mesele ile İlgili Önemli Açıklamalar", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 2 sy: 7 Mayıs 1988.

Kurt, Ali Osman, *"Yahudilik'te, Hristiyanlık'ta ve İslâm'da İrtidat"*, Cumhuriyet Ünivetsitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 2000.

Kurt, Fatih, "Kelâm İlmindeki Sıfat Tasniflerine İlişkin Bir Değerlendirme", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, Aralık 2019.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kurân*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türkî, Müessetü'r-Risâle, Beyrût 2006.

Kuşcu, Emir-Aydın, Mahmut, "Hıristiyanlıkta Vahiy Algısı", *Milel ve Nihal*, cilt. 8, sy: 1, 2011.

Kutlu, Sönmez, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Gazi Ünv. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/I.

Kutluer, İlhan, "İlim", *DİA,* İstanbul 2000.

Kutluer, İlhan, "Miftâhu's-Saâde", *DİA*, İstanbul 2005.

Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub, *Usûlü'l-Kâfî*, Menşûrâtü'l-Fecr, Beyrut 2008.

Lâlekâî, Ebu'l-Kâsım, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehl-i Sünne*, Mektebü Dâri'l-Basîre, İskenderiyye 2001.

Lekkânî, *Şerhu Cevheri't-Tevhîd*, Matbaatü's-Saâde, Mısır 1955.

Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, tsz.

Malatî, Ebü'l-Hüseyin, *et-Tenbîh ve'r-Red*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut 1968.

Malik b. Enes, *Muvatta*, Mecmûatü'l-Furkân et-Ticâriyye, 2003.

Maşalı, Mehmet Emin, "Mushaf", *DİA*, İstanbul 2006.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitabu't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçı, İrşad Dağıtım, İstanbul 2001.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, Dâru'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, Beyrut 2005.

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn Tefsîru'l-Mâverdî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, tsz.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed, *A'lâmu'n-Nübüvve*, tsz.

Maverdi, Ebu'I-Hasen Ali b. Muhmmed b. Habib, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, thk. Ahmet Câd, Dârü'l-Hadîs. Kahire 2006.

Mavil, Kılıç Aslan, "Bir Mu'tezile–Mâtürîdiyye Tartışması-Ru'yetullah", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt: 14, yıl: 14, sy: 2, 2014.

Mazharî, Kâdî Muhammed Senâ'ullâh el-Osmânî, *Tefsîru'l-Mazharî*, thk. Ahmed İzz İnâye, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabi, Beyrut 2004.

Meclisî, Şeyh Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâr*, İhyaü'l-Kütübi'l-İslamiyye, Kum 1388 h. (3. Kitap).

Meçin, Mahmut "İhvân-ı Safâ'da Bilgi, Bilim ve İlimlerin Sınıflandırılması", *DÜİFD,* cilt: 16, sy: 1, 2014.

Mekkî, Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akīle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Câmiatü eş-Şârika,2006.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul Ünv. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1958.

Mert, Muhit, "Kelâmî Tartışmaları Kur'ân Âyetleriyle Temellendirmenin İçerdiği Sorunlar", *Gazi Ünv. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1.

Mubârekfûrî, Abdurrahmân b. Abdurrahim, *Tuhvetu'l-Ahvezî bi Şerhi Câmii't-Tirmizî,* Dâru'l-Fikr, tsz.

Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, Dâru'ş-Şurûk, Beyrut 1994.

Muhammed Ebû Şehbe, *el-Medḫal li-Dirâseti'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Livâ, Riyad 1987.

Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, tsz.

Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres.* Matbaatü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1364h.

Muhammed Hâdî Marifet, *et-Te'vîl fi Muhtelifi'l-Mezâhib ve'l-Ârâ*, el-Cem'ül-'Âlemiyye, Tahran 2006.

Muhammed Hüseyin Kâşifu'l-Ğıtâ, *Aslu'ş-Şiâ ve Usûlihâ*, Kum 1994.

Muhammed Hüseyin Tabatabaî, "İmamın Bilgisine Dair (İmamet Düşüncesi)", çev. Mustafa Akçay, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 4, sy: 3, Temmuz/Ağustos/Eylül 2004.

Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-E'âlemî li'l-Mabûât, Beyrut 1997.

Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, İslam'da Şia, çev. Kadir Akaras-Abbas Kazimi, Kevser Yayınevi, tsz.

Muhammed Mekkî, *el-İlâhiyyât*, thk. Şeyh Ca'fer es-Sebhânî, Dâru'l-İslâmiyye,1989.

Muhammed Mustafa Müslim, *Mebâhis fî İ'câzi'l-Ku'ran*, Dâru'l-Müslim, Riyad 1996.

Muhammed Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, thk. Şeyh İbrahim el-Ensârî, 1413h.

Muhammed Talbi, "Bid'atlar", (çev. Mehmet Şimşek), *AÜİFD,* cilt: XXIII.

Murtezâ, Ebü'l-Kâsım Ali. b. Hüseyin Şerif, *Tenzîhü'l-Enbiyâ*, İntişârâti'ş-Şerif er-Rızâ, 1376 h.

Musa İbrahim el-İbrahim, *Buhûsun Menheciyye fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru Ammar, Amman 1996.

Mustafa Dib el-Buğa-Muhyiddin Dib Mistu, *el-Vâdıh fî 'Ulûmi'l-Ku'ran*, Dâru'l-'Ulûmi'l-İnsaniyye, Dımeşk 1998.

Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifü'l-Beşer Tahte Sultâni'l-Kader*, Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1352 h.

Mut'înî, Abdülazîm, *el-Mecaz fi'l-Luğa ve'l-Kur'âni'l-Kerim*, Meketebetü Vehbe, Kahire tsz.

Mutiî, Muhammed Necîb, *Tekmiletü'l-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, Mektebü'l-İrşâd, Cidde, tsz.

Muzaffer, Muhammed Rıza, *Akâidü'l-İmâmiyye*, Merkezu'l-Ebhâs el-Akâidiyye, Kum 1422 h.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî, *Feydu'l-Kadîr,* Dâru'l-Ma'rife , Beyrut 1972.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî,Beyrut tsz.

Naîm Hımsî, *Fikratü İ'câzi'l-Kur'ân mine'l-Bi'seti ilâ 'Asrinâ el-Hâdır*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1980.

Nar, Ali, *İmâm-ı A'zam'dan Günümüze Ehl-i Sünnet'in En Meşhur Akâid Risâleleri*, Misak Yayınları, tsz.

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

Naşi el-Ekber, *Kitabu'l-Evsat fi'l-Makâlât*, thk. Josef Wan Ess. Beyrut 1971.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Muhammed b. İsmâîl, *İ'râbü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2008.

Nehhâs. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *el-Kat' ve'l-İ'tinâf*, thk. Abdurahman b. İbrahim el-Matrûdî, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1992.

Nemerî, İbn Abdilberr Ebû Yûsuf, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlihî ve mâ Yenbağî fî Rivâyetihî ve Hamlihî*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Zuheyrî, Riyad 1994.

Nesâi, *Sünenü'n-Nesâi Bişerhi's-Suyûtî*, Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Halep tsz.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, Müessetü'r-Risâle, Beyrût,2001.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Tevîl)*, Dâru'l-Kâlem et-Tayyib, Beyrut 1998.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs. 2012.

Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Bahru'l-Kelâm*, Mektebetü Dâru'l-Farfûr, Dımeşk 2000.

Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tebsıratü'l-Edille*, thk. Muhammed Enver Hâmid Îsa, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 2011.

Nesefî, *et-Temhîd li'l-Kavâidi't-Tevhîd*, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Turâs. 2006.

Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1968.

Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ, *Fıraku'ş-Şî'a*, Beyrut 2012.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *el-Minhâc/Şerhu'n-Nevevî âlâ Muslim*, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1392 h.

Nîsâbûrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî, *el-Hudûd fi'l-Usûl*, nşr. Muhammed es-Süleymânî, Dâru'l-Arab el-İslâmî, Beyrût,1999.

Okumuş, Mesut, "Ulûmu'l-Kur'ân", *Tefsir El Kitabı*, ed. M. Akif Koç, Grafiker Yayınları, Ankara 2015.

Okumuş, Namık Kemal, "Meâd-Yeniden Diriliş ve Ahiret", *Sistematik Kelâm*, Editör: Mehmet Evkuran, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2020.

Okur, Kâşif Hamdi, "İslâm Hukukunda İrtidat Fiili İçin Öngörülen Asli Yaptırım

Üzerine Bazı Düşünceler", *Gazi Ünv. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1.

Onat, Hasan, "Şiî İmâmet Nazariyesi", *AÜİFD,* 32/1992.

Oral, Osman "Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Hulûd/Cennet ve Cehennemin Ebedîlîği Konusuna Yaklaşımı", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 2 sy: 3 2015/2.

Oral, Osman, "Kelâmî Düşüncede Haberî Sıfat Problemi", *Türk-İslâm Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, yıl: 4, sy: 14, Aralık 2017.

Öge, Sinan, "Usûlu'd-Dîn Kavramının Tanım ve Kapsam Problemi" *Ekev Akademi Dergisi,* yıl: 11, sy: 31(Bahar 2007).

Öge, Sinan, *İlâhî Kelâmın Yapısı*, Atatürk Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2005.

Önal, Recep, "İslâm Kelâmında Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği", *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, cilt: 2, sy: 2 2013.

Önal, Recep, "Kelâm Tarihinde Haberi Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebu'l-Berekât en-Nesefi'nin Konuya Bakışı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, cilt: 14, sy: 2, 2016.

Öz, Mustafa- İlhan, Avni, "İmâmet", *DİA,* İstanbul 2000.

Öz, Mustafa, "İmâmiyye", *DİA*, İstanbul 2000.

Özarslan, Selim, "Allah'ın Görülebilmesi/Ru'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* cilt: 11, sy: 1, 2001.

Özdemir, Metin, "Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış", *İslâmiyât,* cilt: 5, sy: 3, Temmuz-Eylül 2002.

Özgel, İshak, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'ân'ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif),* Süleyman Demirel Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Isparta 2002.

Özler, Mevlüt, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", *Kelâm (El Kitabı)*, Editör: Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara 2013.

Özler, Mevlüt, "Tevhid", *DİA,* İstanbul 2012.

Özsoy, Ömer, *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları*, Otto Yayınları, Ankara 2015.

Özturan, Hümeyra, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi,* cilt: V, sy: 1, 2019.

Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Usül(süzlük) Sorunu", *İslamiyat*, sy: 4, 2003.

Öztürk, Mustafa, "İhvân-ı Safâ'nın Felsefî Düşünce Sisteminde Kur'ân ve Yorum", *OMÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 14-15, Samsun 2003.

Öztürk, Mustafa, "Kur'ân'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti" *İslâmî İlimler Dergisi,*Yıl: 1, sy: 2, Güz 2006.

Öztürk, Mustafa, *İlâhî Hitâbın Tefsiri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.

Öztürk, Mustafa, *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

Öztürk, Mustafa, Kur'ân ve Yaratılış, Kuramer Yayınları, İstanbul 2015.

Öztürk, Mustafa, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

Öztürk, Mustafa, *Kur'ân, Vahiy Nüzûl*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016

Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Mekezli Çeviri*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013.

Öztürk, Mustafa, *Tefsir Tarihi Araştırmaları,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Ehl-i Sünnet-Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.

Öztürk, Mustafa, *Tefsirin Hâlleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

Öztürk, Yener, "Kur'ân ve İnanç Hürriyeti", *DÜİFD*, cilt: VII., sy: I. Diyarbakır 2005.

Özvarlı, M. Sait, "İsbât-ı Vâcib", *DİA*, İstanbul 2000.

Paçacı, Mehmet, "Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?", *İslâmiyât,* cilt: 6, sy: 4, Ankara 2003.

Pakiş, Ömer, "Ru'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî Örneği), *MÜİF Dergisi*, 21/2(2001).

Peker, Hidâyet, "İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 18, sy: 1, 2009.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınevi, 1980.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Biter Lens. El-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs. Kahire 2003.

Rafiî, Mustafa Sadık, *İ'câzü'l-Kur'ân ve Belağatü'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1973.

Râzî, Ebû Hâtim, *A'lâmü'n-Nübüvve*, thk. Salâh es-Sâvî, Gulâm Rızâ Âvânî, tsz.

Râzî, Fahreddin, *el-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire1986.

Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Tâhâ Câbir el-Alvâni, Müessetü'r-Risâle, Beyrut 1992.

Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibu'l-Âliye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1987.

Râzî, Fahreddin, *Esâsü't-Takdîs,* Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, İskenderiyye 2001.

Râzî, Fahreddin, *İsmetü'l-Enbiyâ*, Kahire 1986.

Râzî, Fahreddin, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1978.

Râzî, Fahreddin, *Levâmiu'l-Beyyinât Şerhu Esmâillahi Teâlâ ve's-Sıfât*, Mısır 1323.

Râzî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420 h.

Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir, *Muhtârü's-Sıhâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1999.

Remlî, Şemsüddin, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Dârü'l-Kütübü'l- İlmiyye, Beyrut 2003.

Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Müessetü 'İzzu'd-Dîn, Beyrut 1406 h.

Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Menâr, Kahire 1947.

Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Menâr, Kahire 1990.

Reşîd, 'İmâdüddin Muhammed, *Esbâbu'n-Nüzûl ve Eseruha fi Beyâni'n-Nusûs,* tsz.

Reys, Muhammed Diyâu'd-Dîn, *en-Nazariyyetu's-Siyâsiyyeti'l-İslâmiyye*, Dâru't-Turâs. Kahire 1976.

Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa, *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân*, *(Selâsü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân içinde),* nşr. Muhammed Halefullah, Muhammed Zeğlul Sellâm, Dâru'l-Meârif , Kahire trz.

Ruşdî Ulyan, *el-İslâm ve'l-Hılâfe*, Dâru's-Selâm, Bağdat 1976.

Sa'lebî, Ebû İshâk, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. İmam Ebî Muhammed b. Aşûr, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 2002.

Sabuhi Shahavatov, "Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetleri ve Nüzûl Ortamını Tespit Etmede Yeterliliği Meselesi", *Bakü Devlet Ünv. İlahiyat Fak. İlmi Mecmuası*, Haziran 2014.

Sâbûnî, *Akîdetü's-Selef*, Dâru'l-Minhâc, Kahire 2003.

Sâbûnî, Nûreddîn, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, thk Muhammed Ârûçi, Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, İstanbul 2014.

Sâbûnî, Nûreddin, *el-Müntekâ min İsmeti'l-Enbiya*, Dâru İbn Hazm, tsz.

Sâbûnî, Nûreddin, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Fethullâh Huleyf, Dâru'l- Meârif, Mısır 1969.

Salih, Subhi, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1977.

San'ânî, Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîb er-Rahman el-A'zamî, Beyrut 1973.

Secâvendî, Muhammed Tayfur, *İlelu'l-Vukûf*, thk. Muhammed Abdullah b.Muhammed el-'İdî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2006.

Seffârînî, Muhammed b. Ahmed, *Levâmi'u'l-Envâri'l- Behiyye*, tsz.

Selefî, Abdullah b. Muhammed, *Min Akâidi'ş-Şîâ*, 2007.

Semih Duğyem, *Mevsûatu Mustalahâti İlmi'l-Kelâmi'l-İslamî,* Mektebetü Lübnan, Beyrut 1998.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b.Ebî Sehl, *Kitâbu'l-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1989/1409.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, tsz.

Serdar, Murat, "Kelâm'da Delâilu'n-Nübüvve Bağlamında İ'câzü'l-Kur'ân Meselesi", *Katre (Kur'ân'ın İ'câzı Sayısı),* İstanbul İlim ve Kültür Vakfı, 2/2016.

Serinsu, Ahmet Nedim, "Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasında Esba-ı Nüzûl'e Yeni Bir Yaklaşım", *1. Kur'ân Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1994.

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'ân ve Bağlam*, Şule Yayınları, İstanbul 2012.

Seyf b. Ömer, *el-Fitnetü ve Vak'atü'l-Cemel*, thk. Ahmet Ratib Armûşî, Daru'n-Nefâis. Beyrut 1993.

Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, (çev. Nazife Şişman), İnsan Yayınları, İstanbul 1985.

Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, İnsan Yay. İstanbul 2008.

Sezar, İsmail Hakkı, "Kur'ân'da Şiir ve Şair", *Marife*, yıl: 3, sy: 1, Bahar 2003.

Sicistânî, Ebû Dâvud Suleyman b. el-Eş'as. *Kitâbu'l-Merâsîl*, thk. Şuayb el-Arnavut, Beyrut 1988.

Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut, Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye 2009.

Sinanoğlu, Mustafa, "Kelâmcıların İsmet Anlayışlarının Kur'ân Açısından Değerlendrilmesi", *Dinî Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2000.

Sinanoğlu, Mustafa, "Kur'ân ve Kelâm ilmi", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2001.

Soysal, Fikret "Dört Halifenin Seçimi ve Kelâm'da İmâmet Tartışmalarına Etkisi", *Araşan Sosyal Bilimler Dergisi*, 11-12 (2011).

Sun'atullah Bikbulat, "İnşikâk-ı Kamer Meselesi", Haz. Bünyamin Erul, *İslâmiyât,* 7 (2004) sy: 3.

Suyûtî, Celâlüddin, *el-İktirâh fî İlmi Usûli'n-Nahv*, thk. Abdülhakîm Atiyye, Dâru'l-Beyrûtî, Dımeşk 2006.

Suyûtî, Celâlüddin, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğa*, Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-Asriyye, Beyrut 1986.

Suyûtî, Celâlüddin, *Mu'teraku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

Suyûtî, Celâlüddin, *Şerhu Şevâhidi'l-Muğnî*, tsz.

Suyûtî, Celâlüddin, *el-İtkân fi Ulûmi'l- Kur'ân*, Merkezu'd- Dirâsâti'l-Kur'âniyye, tsz.

Süyûtî, Celâlüddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire 2003.

Sübhânî, Ca'fer, *el-İlâhiyyât*, nşr. Hasan Muhammed Mekkî el-Âmilî, Müessetü'l-İmâmi's-Sâdık, Kum 1388 h.

Sükkerî, Ebû Saîd el-Hasen b. el-Hüseyn b. Ubeydillâh, *Şerhu Eş'âri'l-Hüzeyliyyîn*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc, Mektebetü Dâri'l-Örfiyye, tsz.

Süyûrî, en-Nâfi', *Yevme'l-Haşr fî Şerhi'l-Bâbi'l-Hâdî 'Aşer*, thk. Mehdî Muhakkık, Tahran 1365 h.

Şaban Muhammed İsmail, *Resmu'l-Mushaf ve Zabtuhu*, Dâru'l-İslâm, Kahire 2012.

Şahin, M. Süreyya - Topaloğlu, Bekir, "Cennet", *DİA*, İstanbul 1993.

Şahinalp, Hacer, "Din Hürriyeti Bağlamında Din Değiştirme Hürriyeti: İrtidat", *İÜİF Dergisi,* Güz 2013/4 (2).

Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa, *el-İ'tisâm*, Dâru İbni'l-Cevzî, 2008.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, Dâru ibn. Affân, 1997.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, tk. Ahmed Fehmî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, nşr. A. Guillaume, tsz.

Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *Nihâyetü'l-Ekdâm*, thk. Alfred Guillaume, Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, Kahire 2009.

Şerîf el-Murtazâ, *İnkâzü'l-Beşer mine'l-Cebr ve'l-Kader*, Matbaatü'r-Râ'î, 1935.

Şerîf el-Murtazâ, *Emâli'l-Murtazâ; Ğureru'l-Fevâid ve Dureru'l-Kalâid*, thk. Muhammed Ebu Fadl İbrahim, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *et-Tuhaf fî Mezâhibi's-Selef*, thk. Seyyid Asım Ali, Dâru'l-Kitâbe li't-Turâs.Tanta 1989.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbâr*, Beytü Efkâri'd-Devliyye, Lübnan 2004.

Şevkânî, Muhammed b. Ali Muhammed, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Fazîle, Riyad 2000.

Şeybânî, Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Ğaras Yay. Kuveyt 2005

Şeybânî, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Musned*, Dâru'l-Hadîs. Kâhire, tsz.

Şeyh es-Sadûk, *el-İ'tikâdât fî Dîni'l-İmâmiyye*, Dâru'l-Müfîd, Beyrut 1993.

Şeyh Müfîd, *en-Nüketü'l-İtikadiyye*, thk. Rızâ el-Muhtârî, 1413 h.

Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, Tahran 1944.

Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikâd, (Evâ'ilü'l-Makâlât ile),* thk. Hibetüddin eş-Şehristânî, Tebriz 1381 h.

Şeyh Saduk, *et-Tevhîd*, tsz.

Şeyhûn, Mahmud es-Seyyid, *el-İ'câz fî Nazmi'l-Kur'ân*, Mektebtü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1978.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali, *et-Tabsıra fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1983.

Şulul, Cevher, "İslâm Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği", *Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* sy: 6, 2000.

Taberî, Ebû Bekr Muhyiddîn Abdülkādir, *Tarih*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Dârü'l-Meârif, Mısır tsz.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b.Cerir, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l Kur'ân* Müessesetu'r-Risâle, 2000.

Taberî, İbn Rabben, *ed-Dînu ve'd-Devletu fî İsbâti Nübüvvet'n-Nebiyyi 'Aleyhisselam*, thk. Âdil Neveyhez, Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut 1973.

Tabersî*, el-İhticâc*, İntişârâtü'ş-Şerîf er-Rızâ, 1380 h.

Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ulûm, Beyrut 2005.

Talibi, Ammar, *Ârau'l-Havarici'l-Kelâmiye*, Cezâir 2013.

Taşköprîzâde, Ahmed Efendi, *Mifâhu's-Saade*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd, *el-Müsned*, thk. Muhammed b.Abdi'l-Mısın et-Türkî, Hicr 1999.

Taylan, Necip, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1994.

Tayyâr, Müsaid b. Süleyman b. Nasır, *Vukûfu'l-Kur'ân ve Eseruhâ fi't-Tefsîr*, Mecmau'l-Melik Fehd, Medine 1431 h.

Teftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsıd*, nşr. Salih Musa Şeref, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1998.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1988.

Tehânevî, Ali b. Muhammed, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996.

Temel, Ali, *"Mefâtîhu'l-Ğayb'da Kulların Fiilleri ile İlgili Tartışmalar"*, Çukurova Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü,(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana 2007.

Temîmî, Muhammed b. Halîfe b. Ali, *Makâletü't-Ta'tîl ve Ca'd b. Dirhem*, Edvâu's-Selef, Riyad 1997.

Tevhidî, Ebû Hayyan, *el-Mukâbesât*, Dâru Seâde es-Sabah, Kahire 1992.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sunen*, Dâru'l- Ğarb el-İslâmî, Beyrût,1996.

Topaloğlu, B.- Yavuz, Y.Ş- İ, Çelebi, İ. *İslâm'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2018.

Topaloğlu, Bekir -Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul 2015.

Topaloğlu, Bekir, "Âhiret", *DİA*, İstanbul 1988.

Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, İstanbul 1989.

Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib),* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1983.

Tuğlacı, Pars. *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*, Cem Yayınevi, İstanbul 1985.

Tunagöz, Tuna, "Ebü'l-Berakât el- Bağdâdî'nin Hudûs Deliline Yönelik Eleştirileri", *Çukurova Ünv. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 12, sy: 1, Ocak-Haziran 2012.

Tunagöz, Tuna, "Mevlana'da İlâhî Sıfatlar", *Turkish Studies,* Volume 8/3, Winter 2013.

Tunç, Cihat, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi", *AÜİFD,* cilt: XXIII.

Tunçbilek, Hasan Hüseyin, "İslâm Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi", *Çukurova Ünv. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 6 sy: 1 Ocak-Haziran 2006.

Turgay, Nurettin, "Sahâbenin Tefsir İlmindeki Yeri", *Bilimname* XIV, 2008/1.

Tûsî, Muhammed b. Hasan, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, trz.

Tülüce, Hüseyin Âdem, *"Taşkörülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı"*, Çukurova Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Adana 2021.

Türcan, Galip, "Kelâmda İnsanın Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 15, 2005/2.

Türcan, Galip, *"Kur'ân'da Ahiret İnancı",* Süleyman Demirel Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Isparta 2002.

Türcan, Galip, "Peygamberlerin İsmeti Meselesi", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 2003/2 sy: 11.

Türker, Ömer, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi" *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, sy: 22, 2011.

Türkgülü, Mustafa, "Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebire Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar", *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: 36, sy: 4, Ekim/Aralık 2000.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ, *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kurân*, Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, Riyad 1998.

Uludağ, Süleyman, "Vechü'l-Hak", *DİA*, İstanbul 2012.

Useymîn, Muhammed b. Salih, *Şerhu Lum'atu'l-İ'tikâd*, Edvâu's-Selef, Riyad 1995.

Usta, Aydın, "Sâmânîler", *DİA*, İstanbul 2009.

Uşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerîm, *Menâru'l-Hudâ fî Beyâni'l-Vakf ve'l-İbtidâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

Uysal, Ekrem, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Batman Ünv. İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*, cilt: 1 sy: 2, 2017.

Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ ve Metafizik", *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, İnsan Yayınları, İstanbul 2015.

Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ'nın, X. Yüzyıl İslâm Dünyasında Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi", *Cumhuriyet Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/ II, Sivas 2002.

Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ", *DİA,* İstanbul 2000.

Uysal, Enver, "Resâilü İhvâni's-Safâ", *DİA*, İstanbul 2007.

Uzun, Nihat, *Bağlam ve Kur'ân'ın Anlaşılması Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.

Uzun, Nihat, "Kur'ân'ı Tanımlamanın Keyfiyeti: Kur'ân Tanımlarının Tarihsel Serencamı Üzerine Bir İnceleme", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, cilt: 2, sy: 1, Nisan 2018.

Uzun, Nihat, "Hz. Peygamber'in Tefsirinde 'Bağlam' Meselesi", *Bilinname*, XXII, 2012/1.

Uzun, Tacettin, *Anlatımlı Belâğat*, Konya 2008.

Ünal, İ. Hakkı, "Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve 'Yaşayan Sünnet' Kavramı Üzerine", *İslamî Araştırmalar*, cilt: 4, sy: 4, 1990.

Ünsal, Hadiye, *"Erken Dönem Mekkî Sûrelerin Muhteva Tahlili"*, Çukurova Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Adana 2014.

Üzüm, İlyas. "İsnâaşeriyye", *DİA*, İstanbul 2001.

Üzüm, İlyas. "Mücessime", *DİA*, İstanbul 2006.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru'l-Basît*, Câmiatü'l- İmâm Muhammed b. Suûd, Riyad 1430 h.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Dâru'l-Meymân, Riyad 2005.

Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1985.

Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, tsz.

Yaşar, Naif, *İlk Üç Asır Kelâm Tartışmaları ve Taberî*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.

Yavuz, Yusuf Şevki "Kur'ân ve Sünnette Vahiy" *Vahiy ve Peygamberlik*, Kuramer 2018.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Âmentü", *DİA*, İstanbul 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Azap", *DİA*, İstanbul 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Câhiliye Döneminde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik,* Kuramer 2018.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Delâilü'n-Nübüvve", *DİA,* İstanbul 1994.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İ'câzü'l-Kur'ân", DİA, İstanbul 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Müteşâbih", *DİA*, İstanbul 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Nübüvvet", *DİA*, İstanbul 2007.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Sarfe", *DİA*, İstanbul 2009.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Yed", *DİA,* İstanbul 2013.

Yayla, Mansur, "Sünnî-Şiî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu- İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği", *İlahiyat Akademi Dergisi*, sy: 10, 2019.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Sadeleştiren, İsmail Karaçam ve Diğerleri, Azim Dağıtım, İstanbul, tsz.

Yeşilyurt, Temel "Ru'yetullah", *DİA*, İstanbul 2008.

Yeşilyurt, Temel, "Nübüvvetin Gerekliliği, Kapsamı ve Süresi", *Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri,* (17-19 Ekim 2014) Gaziantep 2015.

Yıldırım, Ömer Ali, "*İbn Haldun'da İlimler Tasnifi ve Felsefe Eleştirisi",* Marmara Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2005.

Yılmaz, Muhammed, "Kur'ân'da Büyük Günah Kavramı", *C. Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: XV, sy: 2, 2011.

Yılmaz, Sabri, "Kelâmda Te'vîl Problemi", *Sistematik Kelâm*, ed. Mehmet Evkuran, Bilay Yayınları, Ankara 2020.

Yoldaş, Mehmet Hanifi, "Kur'ân-ı Kerîm'de İmam Kavramı ve İlk Dönem Mezheplerin İmâmet Anlayışları", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, cilt: 10, sy: 1, Bahar 2019.

Yurdagür, Metin, "Haberî Sıfatları Anlamada Metot", *Erciyes Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sy: 1, 1983.

Yurdagür, Metin, "İslâm düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi", MÜİFD, sy: 13-14-15, İstanbul 1997.

Yüksek, Muhammed İsa, "Tefsirde Sebeb-i Nüzulun Bağlayıcılığı ve İşlevi", *Hitit Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt: 17, sy: 34, 2018/2.

Yüksel, Emrullah "İhvânu's-Safâ'ya Göre İlimlerin Sınıflandırılması", *Ata. Ünv. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 7, Özdem Kardeşler Matbaası, İstanbul 1986,

Yüksel, Emrullah, "İmâmiyye Şîasında İnanç Esasları", *Ata. Ünv. İlâhiyat Fakültesi Dergisi,* sy: 11, Erzurum 1993.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-Arûs,* Dâru'l-Hidaye, tsz.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *İthâfü's-Sâdeti'l-Müttekîn*, Beyrut 1994.

Zeccâc, Ebû İshâk, *Meâni'l-Kurân ve İ'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *el-Kebâir*, Mektebetü'l-Furkân, Kahire 2003.

Zehebî, Muhammed es-Seyyid Huseyin, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kâhire, tsz.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's- Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye,Beyrut 1998.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitab el-'Arabî, Beyrut 1407 h.

Zencânî, İbrahim el-Mûsevî, *Akâidu'l-İmâmiyyeti'l-İsney Aşariyye*, Beyrut 1973.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedrüddin, *el-Burhân fî Ulûm'l-Kur'ân*, Dâru't-Turâs. Kâhire. 1984.

Zerkeşî, Ebû Abdillah Bedrüddin, *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh*, Vizaretü'l-Evkâf ve'ş-Şûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992.

Zeylaî, Cemalüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-Râye li Ehâdîsi'l-Hidâye*, Dâru'l-Kıble Li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Cidde, tsz.

Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1974.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l–İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, tsz.