



**MÂTÜRÎDÎ'NİN KEVNÎ ÂYETLERE
YAKLAŞIMI
Ülkü YAVİLIOĞLU
Yüksek Lisans Tezi
Temel İslam Bilimleri
Ana Bilim Dalı
Doç. Dr. Yusuf TOPYAY
2025
(Her Hakkı Saklıdır)**

T.C.
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

MÂTÜRÎDÎ'NİN KEVNÎ ÂYETLERE YAKLAŞIMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ülkü YAVİLIOĞLU

Danışman: Doç. Dr. Yusuf TOPYAY

BAYBURT - 2025

KABUL VE ONAY

Doç. Dr. Yusuf TOPYAY danışmanlığında, Ülkü YAVİLİOĞLU tarafından hazırlanan “Mâtürîdî’nin Kevnî Âyetleri Yorumu” başlıklı bu çalışma, 10.09.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Mustafa KAYHAN

Üye : Doç. Dr. Yusuf TOPYAY

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL

Bu tezin kabulü Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun/...../20... tarih ve 20...../.....-..... sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Doç. Dr. Bünyamin ALIM
Enstitü Müdürü

BEYANNAME

Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre Doç. Dr. Yusuf TOPYAY danışmanlığında hazırlamış olduğum “Mâtürîdî’nin Kevnî Âyetleri Yorumu” başlıklı yüksek lisans tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

10.09.2025

Ülkü YAVİLİOĞLU



ÖN SÖZ

Bu çalışmada değerli katkılarını esirgemeyen, bu zorlu süreçte her daim destek olan ve yol gösteren danışman hocam Doç. Dr. Yusuf TOPYAY'a, bu süreçte çalışmamın son halini almasında ciddi emeği ve desteği olan değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL'a ve tez sürecimde değerli görüş ve katkılarıyla çalışmamın gelişimine önemli katkılar sağlayan Doç. Dr. Mustafa KAYHAN'a teşekkür ederim.

Ülkü YAVİLIOĞLU



ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MÂTÜRÎDÎ'NİN KEVNÎ ÂYETLERE YAKLAŞIMI

Ülkü YAVİLIOĞLU

Bayburt Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Yusuf TOPYAY

Bayburt-2025, Sayfa: 96

Kur'ân-ı Kerim'de yer alan kevnî âyetler, insanı evrenin işleyişini gözlemlemeye, doğa olayları üzerine düşünmeye ve bu yolla Allah'ın varlığını, kudretini ve rahmetini idrak etmeye yönlendirmektedir. Bu âyetler, göklerin ve yerin yaratılışı, tabiatta gözlenen düzen, canlıların oluşumu ve kozmik olaylar gibi konuları içermekte hem inanç dünyasını besleyen hem de düşünceyi harekete geçiren bir yapı arz etmektedir. Bu çalışmada, söz konusu kevnî âyetlerin klasik tefsir geleneği içerisindeki yorumları Mâtürîdî (ö.944) merkezli olarak ele alınmış diğer taraftan ehl-i sünnet tefsir geleneğinin önde gelen isimlerinden olan Taberî (ö.923) ve Râzî (ö.1210) gibi müfessirlerin yaklaşımlarıyla karşılaştırmalı bir analiz yapılmıştır. Mâtürîdî'nin akılcı ve kelâmî yöntemiyle geliştirdiği yorumlar, kevnî âyetlerin sadece naklî değil aynı zamanda aklî temellerle de değerlendirilebileceğini ortaya koymaktadır. Buna karşılık Taberî'nin rivâyet odaklı açıklamaları ve Râzî'nin felsefî-bilimsel yorumları ise farklı yorum geleneklerine ışık tutmaktadır. Ayrıca, modern dönem tefsir anlayışında bilimsel verilerle Kur'ân âyetlerini buluşturan Tantâvî'nin (ö.2010) yaklaşımına da yer verilerek kevnî âyetlerin çağdaş yorum boyutuna dair bir perspektif sunulmuştur. Bu bağlamda tez hem geleneksel hem de modern tefsir anlayışlarının kevnî âyetlere nasıl yaklaştığını karşılaştırmalı olarak incelemeyi ve bu âyetlerin tefsir tarihinde üstlendiği çok yönlü rolü ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mâtürîdî, Tevilat'ul-Kur'ân, Râzî, Taberî, Tantâvî.

ABSTRACT

M. SC. THESIS

MÂTÜRÎDÎ'S INTERPRETATION OF COSMOLOGICAL VERSES

Ülkü YAVİLIOĞLU

Bayburt University

Institute of Graduate Studies

Department of Basic Islamic Sciences

Thesis Advisor: Assoc. Prof. Dr. Yusuf TOPYAY

Bayburt-2025, Pages: 96

The cosmic verses (āyāt kawniyya) in the Qur'an are significant in that they direct human beings to observe the functioning of the universe, reflect upon natural phenomena, and thereby recognize the existence and omnipotence of God. These verses address themes such as the creation of the heavens and the earth, the observable order in nature, the formâtürîdî of living beings, and cosmic events. As such, they serve both as a source of spiritual inspiration and as a stimulus for rational contemplation. This study examines the interpretation of these cosmic verses within the classical tafsir tradition, with a particular focus on Abū Manşūr al-Mâtūrîdî (d. 944). His approach is analyzed in comparison with two prominent scholars of the Ahl al-Sunnah tradition: al-Ṭabarî (d. 923) and Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 1210). While al-Mâtūrîdî's commentaries reflect a rational and theological methodology that highlights both transmitted (naqlî) and intellectual ('aqlî) dimensions, al-Ṭabarî's interpretations emphasize a narration-based and literal understanding. In contrast, al-Râzî integrates philosophical and scientific perspectives into his exegetical work, offering a more multidimensional approach. In addition, the study includes the modern tafsir perspective of Muḥammad Sa'îd al-Tanṭāwî (d. 2010), who incorporates contemporary scientific knowledge into his interpretation of the Qur'anic text. By doing so, the research aims to offer a comprehensive framework that highlights both traditional and modern approaches to the interpretation of cosmic verses, revealing their multifaceted role within the history of Qur'anic exegesis.

Keywords: Tafsir, Mâtūrîdî, Ta'wîlât al-Qur'ân, al-Râzî, al-Ṭabarî, al-Tanṭāwî.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	II
BEYANNAME.....	III
ÖN SÖZ.....	IV
ÖZET.....	V
ABSTRACT.....	VI
İÇİNDEKİLER.....	VII
KISALTMALAR.....	IX
GİRİŞ.....	1
Araştırmanın Amacı.....	2
Araştırmanın Önemi.....	2
Araştırmanın Yöntemi.....	3
Araştırmanın Kaynakları.....	3
BİRİNCİ BÖLÜM.....	5
1. MÂTÜRÎDÎ, TEFSİRDEKİ METODU VE KEVNÎ ÂYET.....	5
1.1. MÂTÜRÎDÎ'NİN HAYATI.....	5
1.2. İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ.....	7
1.3. MÂTÜRÎDÎ'NİN TEFSİR VE TE'VİL YÖNTEMİNE GENEL BİR BAKIŞ.....	7
1.4. MÂTÜRÎDÎ'NİN TEFSİRİ VE TEFSİRDEKİ METODU.....	11
1.5. ÂYET KAVRAMI: TEFSİR İLMİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ.....	15
1.5.1. Âyet Kavramının Etimolojik ve Terminolojik Anlamı.....	15
1.5.2. Âyet Kavramının Tenzîlî ve Kevnî Olarak Sınıflandırılması.....	15
1.5.3. Tenzîlî-Kevnî Ayrımı.....	16
1.5.4. Tenzîlî ve Kevnî Âyetlerin Birbirini Tamamlaması.....	17
1.5.5. Kur'ân'da Kevnî Âyetlerin Zikrediliş Sebepleri.....	17
1.6. KEVNÎ ÂYETLERİN ÖNEMİ.....	18
1.6.1. Allah'ın Varlığı ve Birliğine Delil Olması.....	18
1.6.2. İnsanları Tefekkür ve Araştırmaya Teşvik Etmesi.....	18
1.6.3. İlim ve Bilginin Önemini Vurgulaması.....	19
1.6.4. Yeniden Dirilişe İşaret Etmesi.....	19
1.7. KUR'ÂN'DA KEVNÎ ÂYETLERİN SAYISI.....	19
1.7.1. Kevnî Âyetlerin Kategorik Dağılımı.....	20
1.7.2. Kevnî Âyetlerin Tefsirlerdeki Keyfiyeti.....	20
1.7.3. Taberî'nin Âyetlere Yönelik Tefsir Metodu.....	21
1.7.4. Mâtürîdî'nin Kevnî Âyetlere Yönelik Tefsir Biçimi.....	23
1.7.5. Râzî'nin Kevnî Âyetlere Yönelik Tefsir Biçimi.....	24
1.7.6. Taberî, Mâtürîdî ve Râzî'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması.....	26
İKİNCİ BÖLÜM.....	29
2. MÂTÜRÎDÎURÎDÎ'NİN KEVNÎ ÂYETLERE YAKLAŞIMI.....	29
2.1. EVRENİN YARATILIŞI.....	29
2.1.1. Kur'ân'da Evrenin Yaratılışı.....	29
2.1.2. Evrenin Düzeni.....	33
2.1.3. Âyetler ve Evrenin İşleyişi.....	33

2.1.4. Gökyüzünün Yaratılışı.....	35
2.1.5. Güneş ve Ay'ın Hareketleri.....	46
2.1.6. Yıldızlar ve Diğer Gök Cisimleri	48
2.2. TABİAT OLAYLARI	54
2.2.1. Gök Gürültüsü Şimşek ve Yıldırım	59
2.2.2. Yağmur ve Su	66
2.3. YERYÜZÜ VE YERYÜZÜ ŞEKİLLERİ	71
2.3.1. Dağlar	71
2.3.2. Denizler	77
2.4. KUR'ÂN'DA BİYOLOJİ VE CANLILIK	80
2.4.1. Biyoloji	80
2.4.2. İnsanın Yaratılışı	83
SONUÇ	90
KAYNAKÇA.....	92
ÖZ GEÇMİŞ	96



KISALTMALAR

AS	: Aleyhisselam
BKZ	: Bakınız
CC	: Cella Celâlûhû
ÇEV	: Çeviren
D	: Doğum yılı
H	: Hicri
HZ	: Hazret
M	: Miladî
Ö	: Ölüm yılı
RA	: Radıyallâhü anh
S	: Sayfa
SAS	: Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
VB	: Ve benzeri
VD	: Ve diğerleri

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerim'de insanlara hidâyet rehberi olmanın yanında onları hem kendi hem de kâinatın yaratılışı üzerine düşünmeye, akıllarını kullanmaya teşvik eden birçok âyet bulunmaktadır. Bu âyetlerin önemli bir kısmı, evrendeki düzeni, doğa olaylarını, denizleri, dağları, gök cisimlerini ve yaratılış süreçlerini anlatmaktadır. Kevnî âyetler, Allah'ın kâinattaki kudretini, hikmetini ve yaratma yasalarını açıklayan âyetler olarak tekrar tekrar okunmalıdır. Kevnî âyetler İslam düşüncesinde hem teolojik hem de ilmî açıdan önemli bir yer tutmaktadır. Bu âyetler, göklerin ve yerin yaratılışı, gezegenlerin hareketi, insanın biyolojik ve ruhsal yapısı, su döngüsü, rüzgârların işleyişi ve canlıların oluşumu gibi konulara değinmektedir. Bu âyetler üzerinden insanın evreni gözlemlemesi ve ilahî düzeni idrak etmesi gerektiğini vurgulanmaktadır.

Kevnî âyetlerin yorumlanması, İslam tefsir geleneğinde farklı ekollerin yaklaşım biçimlerine göre değişiklik göstermektedir. Rivâyet tefsiri, dirâyet tefsiri, kelâmî ve felsefî tefsir anlayışları, kevnî âyetlerin açıklanmasında farklı metodolojik zeminler oluşturmuştur. Bu bağlamda, ehl-i sünnet tefsir geleneğinin önde gelen isimlerinden olan Ebû Ca'fer et-Taberî (ö. 923), Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö. 944) ve Fahreddîn er-Râzî (ö. 1210), kevnî âyetlere dair farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Taberî, rivâyet merkezli tefsir anlayışıyla kevnî âyetleri sahabe ve tâbiînden gelen bilgiler doğrultusunda açıklamış, âyetlerdeki kavramları çoğunlukla zahir anlamları çerçevesinde değerlendirmiştir. Taberî tefsirinde, kevnî âyetler tarihî ve rivâyet eksenli bir bağlamda ele alınmış ve dönemin mevcut ilmî birikiminden ziyade nakledilmiş bilgilerin sistemâtürîdî bir şekilde sunulmasıyla tefsir edilmiştir.

Mâtürîdî ise kelâmî yaklaşımıyla kevnî âyetleri akıl, hikmet, mantık ve felsefe ekseninde yorumlamıştır. Yine o, evrendeki düzeni Allah'ın koyduğu değişmez kanunlar olarak ele almıştır. O, kevnî âyetlerin, insanın akılla düşünmesini ve Allah'ın varlığını delillerle kavramasını sağlayan birer işaret olduğunu savunmuştur. Tefsirinde aklî çıkarımlar yapmış kevnî âyetleri sadece geçmişten gelen rivâyetlerle değil aynı zamanda aklî delillerle de temellendirmiştir. Râzî ise ilgili âyetlerin yorumunda bilimsel ve felsefî bir yöntem benimsemiş kevnî âyetleri dönemin astronomi, fizik, biyoloji ilmî ve tıp gibi ilimleriyle ilişkilendirmiştir. Bu anlamda tabiat olaylarını yalnızca teolojik değil, bilimsel ve metafizik gibi açılardan da yorumlamıştır. Râzî'nin tefsir anlayışında kevnî âyetler yalnızca Allah'ın kudretini anlatmaz, aynı zamanda ilmî düşünceye katkı sunabilecek âyetler olarak değerlendirilmeleri gerektiğini göstermektedir.

Araştırmanın Amacı

Bu tez çalışması, kevnî âyetlerin klasik tefsir ekollerindeki yorumlarını derinlemesine incelemeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda Taberî, Mâtürîdî ve Râzî'nin tefsirlerindeki yaklaşım farklarını karşılaştırmalı bir analiz yöntemiyle ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmanın temel amacı, bu üç müfessirin kevnî âyetleri nasıl ele aldıklarını, hangi metodolojik çerçeveleri benimsediklerini ve kevnî âyetlerin İslam düşüncesindeki bilim, kelâm ve rivâyet geleneğiyle olan ilişkisini nasıl kurduklarını ortaya koymaktır. Bu bağlamda çalışma, aşağıdaki sorulara yanıt aramaktadır; Taberî, Mâtürîdî ve Râzî'nin kevnî âyetleri yorumlama yöntemleri nelerdir? Bu müfessirlerin kevnî âyetlere bakış açılarındaki temel farklılıklar ve benzerlikler nelerdir? Kevnî âyetlerin tefsirinde rivâyet, akıl ve bilimsel açıklamalar nasıl kullanılmıştır? Klasik dönem tefsir geleneğinde kevnî âyetler nasıl anlaşılmış ve bu anlayış zamanla nasıl bir dönüşüm geçirmiştir? Kevnî âyetlerin anlaşılmasında sonraki müfessirlerin önceki müfessirlerden etkilene durumu tefsirlerine nasıl yansımıştır?

Araştırmanın Önemi

Bu çalışmamızda, özellikle Mâtürîdî'nin akılcı ve kelâmî yaklaşımını merkeze alarak, kevnî âyetlerin klasik dönemde nasıl yorumlandığı ele alınmaktadır. Böylece, Kur'ân'ın sadece dinî değil, aynı zamanda düşünsel ve bilimsel yönlerini de anlamaya katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda bu tez, farklı tefsir anlayışlarını temsil eden Taberî ve Râzî'nin yorumlarını karşılaştırarak kevnî âyetlerin nasıl farklı şekillerde ele alındığını göstermektedir. Taberî'nin rivâyet temelli yorumu ile Râzî'nin daha sorgulayıcı ve bilimsel yaklaşımı, bu farklılıkları ortaya koymaktadır. Ayrıca modern dönemde Tantâvî'nin bilimsel verilerle geliştirdiği yorumlar da çalışmaya dahil edilerek, kevnî âyetlerin çağdaş düşüncede nasıl ele alındığına dair bir bakış açısı sunulmaktadır. Bu yönüyle tez, Kur'ân'daki kevnî âyetlerin farklı dönemlerde ve düşünsel geleneklerde nasıl anlaşıldığını ortaya koyarak tefsir geleneğine çok yönlü bir katkı sunmaktadır.

Bu çalışmanın, İslam tefsirinde kevnî âyetlerin yorumlanma biçimlerini anlamak isteyen araştırmacılara derli toplu bilgi vermesi ve İslam'ın bilimle ilişkisini yeniden değerlendirmede yeni açılımlar sunması gibi açılardan önem arz etmektedir. Ayrıca âyetlerin günümüzde bilimsel gelişmelerle nasıl ilişkilendirilebileceğine dair fikirler geliştirmek açısından klasik tefsir anlayışlarını incelemek, İslam düşüncesinin bilimsel temelleriyle olan bağlarını ortaya koyması açısından önem taşımaktadır. Diğer taraftan rivâyet ve dirâyet tefsirlerinin kevnî âyetlere yaklaşım biçimi çalışmayı önemli kılan başka bir husustur.

Araştırmanın Yöntemi

Çalışmanın yöntemi, karşılaştırmalı tefsir analizi olup üç müfessirin kevnî âyetlere dair yorumları metodolojik içerik ve kavramsal bağlamda incelenecektir. Öncelikle âyetlerin Kur'ân'daki yeri ve anlamı ele alınacak, ardından Taberî, Mâtürîdî ve Râzî'nin tefsirleri detaylı bir biçimde analiz edilecektir. Son olarak, bu üç farklı tefsir ekolünün kevnî âyetleri yorumlama biçimleri karşılaştırılarak, İslam tefsir geleneğinde kevnî âyetlerin nasıl anlamlandırıldığı ortaya konacaktır.

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Mâtürîdîurîdî'nin hayatı, eserleri, ilmi şahsiyeti, tefsir yöntemi ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca çalışmanın diğer bir sacayağı olan âyetler konusuna değinilmiştir. Bu bağlamda âyet nedir? Âyetler kaç kısma ayrılmıştır? Tenzili ve Tekvini âyet nedir? Kur'ân'daki âyetlerin sayıları kaçtır? sorularına cevap aranmıştır. Bunun yanında tefsir ilminde söz sahibi olan müfessirlerimizden Tâberi, Mâtürîdî ve Fahrüddin Râzî'nin âyetleri yorumlama şekilleri açıklanmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde ise Kur'ân'ı Kerim'deki bazı kevnî âyetlerin rivâyet ve dirâyet tefsirlerinin öncüsü kabul edilen müfessirler tarafından nasıl yorumlandığı karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Sonuç olarak bu çalışma kevnî âyetlerin farklı tefsir ekollerindeki yorum farklılıklarını göstererek İslam düşüncesinde bilim, kelâm ve rivâyet geleneğinin nasıl iç içe geçtiğini ve klasik müfessirlerin Kur'ân'ı nasıl anlamlandırdıklarını ortaya koyacaktır. Böylece klasik tefsir ekolleri üzerinden günümüz İslam dünyasında kevnî âyetlerin nasıl ele alınması gerektiği konusunda da yeni perspektifler sunacaktır.

Araştırmanın Kaynakları

Tezimizde, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* tefsiri esas alınmıştır. Yine, Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb* adlı eseri ve Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kurân* adlı tefsirleri esas alınarak hazırlanmıştır. Bazı bölümlerde bilimsel tefsir yöntemiyle âyetleri yorumlayan Mısır'lı alim Tantâvî'nin *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirinden bazı âyetlerin yorumları eklenmiştir. Çalışmada Tantâvî'nin tefsir yaklaşımına yer vermemizin nedeni onun klasik müfessirlerden farklı olarak âyetleri modern bilimsel gelişmeler ışığında yorumlamasıdır. Bu sayede âyetlerin çağdaş bilimsel paradigmalara ilişkilendirilmesi sağlanmış ve Kur'ân yorum geleneğinin tarihsel sürekliliği içinde modern dönemdeki entelektüel dönüşüm yansıtılmıştır. Tantâvî'nin yorumları tefsir ilminin bilimle kurduğu ilişkinin evrimini göstermek açısından önemli bir karşılaştırma imkânı sunmaktadır. İlgili âyetlerin mealleri de mezkûr eserlerden alınmış, zaman zaman Diyanet Yayınları *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*'inden faydalanılmıştır. Bununla

birlikte mümkün mertbe sahasındaki meşhur ve muteber görülen temel kaynaklardan istifade edilmiştir. Ayrıca konuyla ilgili doktora ve yüksek lisans çalışmalarıyla makaleler de yararlanılan kaynaklar arasında yer almıştır.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. MÂTÜRİDÎ, TEFSİRDEKİ METODU VE KEVNÎ ÂYET

1.1. MÂTÜRİDÎ’NİN HAYATI

Asıl ismi Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd’tur. Mâverâünnehir bölgesinde bulunan şimdiki Özbekistan hudutları içindeki Semerkant ilinin “Mâtürîdîürîd” köyünde doğmuştur.¹ Doğumuyla ilgili olarak net bir bulgu yoktur. Yazılı eserlerdeki bilgilerden hocası Muhammed bin Mukatil er-Râzî ve Nusayr b. Yahya el-Belhî’nin vefatına binaen doğumu için 238/853 tarihi söylenmektedir.² Doğduğu köyden dolayı Mâtürîdî, Semerkant’tan dolayı es-Semerkandî lakaplarını almıştır.³ Künyesi Ebû Mansûr’dur. Dine hizmetlerinden dolayı bu künye onun için kullanılmıştır.⁴

Mâtürîdî’nin 333/944 yılında Semerkant’ta öldüğüne dair çoğunluğun görüşü bulunmaktadır.⁵ Câkerdize’deki mezarlıkta medfundur.⁶ Samanoğulları’nın hüküm sürdüğü (844–999) yılları arasında belirtilen bilgilerde ailesi hakkında yazılı pek bir şey yoktur.⁷ Muhammed baba adı olarak,⁸ Mahmut ise dede adı olarak yazılıdır.⁹

Aslının Türklere dayandığı muhtemeldir. İran asıllı olmadığı daha kesindir.¹⁰ Yazılı olan eserlere bakıldığında soyunun Araplara dayanmadığı ortaya çıkmaktadır. *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eseri incelendiğinde Arap olmayan bir kişinin kaleminden çıktığı anlaşılmaktadır. Yani Arapça ile hem yazım hem de mana olarak uyuşmaması o kitabın Arap olmayan bir kişi tarafından yazıldığına delildir.¹¹ Bunun yanında kitabın içerdiği cümle yapısı ve kullanılan ifadeler Türkçe’ye daha yakın olduğundan onun Türk olduğu iddiası daha kuvvetlidir. Eş’ari mezhebinin fikirleri üzerine kurulu Ebû’l-Hasan el-Eş’ari’nin (ö. 324/935-36)’ Arap olması Araplar için nasıl ki iftihar vesilesi ise bu durum Mâtürîdî için Araplar nezdinde geçerli bir

¹ Mehmed Şerefeddin Yaltkaya, *Türk Kelâmcıları -Osmanlılardan Evvel* (Dârü’l-Fünûn İlahiyat, ts.).6.

² Belkasım b.Hasan el-Gâli, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Hayâtühû ve Erâühû'l-Akidiyyetü* (Tunus, 1989).44.

³ Ebu’l-Mu’in en-Nesefî, *et-Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn* (Ankara, 1993), 474.

⁴ Yusuf Ziya Yörükân, *Akaid Sisteminde Gelişmeler-İmam-ı Âzam EbûHanîfe ve İmam Ebû Mansûr-i Mâturidî* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006), 170.

⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun* (Beyrut, 1982), 406.

⁶ Ecer, “Türk Kültür Tarihinde Ebû Mansur Muhammed Mâtürîdî’nin Yeri ve Etkisi”, *Yeni Türkiye Yayınları*, (2002).524.

⁷ Emine Ögük, *Mâtürîdî’nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (İstanbul, 2007).2.

⁸ Yusuf Ziya Yörükân, *Akaid Sisteminde Gelişmeler-İmam-ı Âzam EbûHanîfe ve İmam Ebû Mansûr-i Mâturidî*, 170.

⁹ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Muhammed el-Mes’ûdî, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002), 17-18.

¹⁰ M. Sait Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelâm Ekolü’nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu’l- Mu’in Nesefî”, *AÜİFD*, (1985), 281-298.

¹¹ Ebû’l-Yûsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Usûlid’-Dîn*, ts.3.

iddia değildir. Bu görüşte Mâtürîdî'nin Arap olmadığı konusunu güçlendirmektedir.¹² Bulunduğu, doğup büyüdüğü yerde Türk nüfusunun çoğunlukta olması kendisinin de bu asılda olduğu düşüncesini güçlendirmektedir.¹³

Müfessirlerden bahseden tarihçiler bu büyük müfessiri ihmal ederek ondan bahsetmemektedirler. Mâtürîdî'nin ön planda tutulmayıp pek zikredilmemesinin farklı sebepleri vardır. Yaşadığı dönemde hilafetin merkezi olan Bağdat'a bulunduğu yerin uzak bir mesafede olması geri planda kalmasına sebep olarak zikredilmiştir.¹⁴ Bazı yazarların onu aklı ön plana çıkarması nedeniyle Mutezileye yakın görmüş olmaları da bu sebepler arasında zikredilmektedir. Mâtürîdî'nin Türk asıllı olması, dönemin siyasi güçleri tarafından benimsenmemesi ayrıca eserlerinde kullandığı dil ve üslubun farklı olması da onun sonradan gelen yazarlar tarafından fazla bahsedilmemesine sebep olarak gösterilebilmektedir.¹⁵

Mâverâünnehir tarih boyunca Türklerin yaşadığı ilim ve hikmet merkezi olmuştur. Zaman içerisinde İslam bu bölgede o denli ilerlemiş ve yayılmıştır ki; Semerkant, Buhara ve diğer merkezi şehirler ilim merkezi haline gelmiş ve buralarda gerçekten önemli medeniyetler kurulmuştur. Adeta İslam'ın ışıldayan birer kandili halini almışlardır.¹⁶ Bağdat'la birlikte ilmi açıdan yeterliliğe sahip önemli birer merkez haline gelmişlerdir.¹⁷

İlk medreselerin Maveraünnehir'de kurulması İslam'a verilen önemin en önemli göstergesidir. Bu, İslam'ın bu bölgede yayıldığı ve benimsendiğinin de en önemli bir nişanesidir. İlmiyle tanınmış olanlar bu bölgeye çağrılırlardı ve onlara her türlü imkân sağlanırdı. Bu yönüyle ilmi birer merkez olan bu şehirlere Suriye, Irak ve Anadolu gibi civar bölgelerden ilim tahsili için çok sayıda öğrenci gelirdi. Özellikle Samanilerin ilme verdikleri önem neticesinde çok sayıda alim yetişmiştir. Siyasi olarak bölgenin çatışmadan uzak ve bu tür siyasi rekabetlerin yaşanmadığı bir yer olması bu manada çok etkili olmuştur.¹⁸

Semerkant gibi ilmi ve kültürel bir merkezde yetişen Mâtürîdî kelami fikirlerini sistemli bir düşünce yapısı içerisinde inşa etme fırsatı bulmuştur ve zamanının en değerli alimlerinden olmuştur¹⁹

¹² Sönmez Kutlu, *Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturidî* (Ankara, 2007), 28.

¹³ Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 2.

¹⁴ Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (İstanbul, 1998), 386.

¹⁵ Ramazan Yıldırım, *Mâtürîdî Teoloji ve Cumhuriyetin Özgür Bireyi*, ts., 's.yok'

¹⁶ H.H.Schaefer, *Semerkand* (MEB, ts.), 469.

¹⁷ İbrahim Hasan, *Siyasi Dini Kültürel Sosyal İslam Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, ts.), 271.

¹⁸ Saffet Sarıkaya, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri*, ts., 498-508.

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 17-18.

1.2. İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (ö. 333/944), İslâm ilmî geleneğinde “İmâmü’l-hüdâ” (hidâyet rehberi), “Âlemü’l-hüdâ” (hidâyet ışığı), “İmâmü’l-mütekellimîn” (kelam ilminin önderi), “Musahhihu akâidi’l-müslimîn” (Müslümanların inanç esaslarını tashih eden) ve “Reisü ehli’s-sünne” (Ehl-i sünnetin başı) gibi unvanlarla tanınan önemli bir âlimdir. Semerkand civarında yetişmiş olan Mâtürîdî, akaid sahasında Ebû Hanîfe’nin metodolojik yaklaşımını benimsemiş ve bu çizgiyi sonraki nesillere aktarmıştır²⁰ ve kendisinden sonra gelen birçok âlim onu takip etmiştir. Günümüzde, özellikle Türkistan coğrafyasında ve Türkiye’de yaşayan birçok Müslüman topluluk, Mâtürîdî’nin akıl ile nakli bir araya getiren metodolojisini benimsemektedir. Bu durum, yalnızca Mâtürîdî’nin hayatının değil, aynı zamanda eserlerinin ve ilmî yaklaşımının detaylı biçimde anlaşılmasının önemini ortaya koymaktadır.

Mâtürîdî’nin eğitim hayatına dair mevcut kaynaklar sınırlı olmakla birlikte, onun erken yaşlardan itibaren yüksek bir öğrenim aldığı ve üstün bir kavrayış yeteneğine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklar ayrıca, hocalarının kendisine duyduğu takdiri ve onun aklî derinlik ile güçlü tahlil kabiliyetine sahip olduğunu vurgulamaktadır; bu özellikler, döneminde nadir görülen ilmî nitelikler arasında yer almaktadır.²¹ Mâtürîdî Hanefî mezhebinin üçüncü ve dördüncü kuşak âlimleri arasında yer almaktadır. İlmî eğitimini, Ebû Hanîfe’nin öğrencisi Muhammed eş-Şeybânî’nin (ö. 189/805) talebesi olan Ebû Süleyman el-Cüzcânî’nin (ö. 200/816) rehberliğinde öğrenim gören Ebû Bekir Ahmed b. Reca el-Cüzcânî gibi seçkin hocalardan almıştır. Ayrıca öğrenimini, henüz yirmili yaşlarının başında iken ulema reisliğine terfi etmiş ve Dâru’l-Cüzcâniyye’de ders veren Ebû Nasr el-İyâzî’nin yanında tamamlamıştır.²²

1.3. MÂTÜRÎDÎ’NİN TEFSİR VE TE’VİL YÖNTEMİNE GENEL BİR BAKIŞ

Mâtürîdî’nin ismi zikredildiğinde ilk akla gelen onun mütekellim olmasıdır. Oysa onun fakihliği ve müfessirliği de vardır ve hepsiyle birlikte anılması ve tanıtılması daha isabetli ve hakkaniyetli olacaktır. Ancak Mâtürîdî’nin müfessirliği mütekellimliğinin büyük oranda gölgesinde kalmıştır. Bu itibarla onun tefsirciliği söz konusu olduğunda ‘meşhur bir meçhul’ ifadesinin kullanıldığı görülmektedir.²³ Bu itibarla özellikle son dönemlerde ihmal edilen tefsirciliği ile ilgili çalışmalar yapılmış ve yapılmaya da devam edilmektedir. Mevcut tahkikli baskılarının yanı sıra Topaloğlu başkanlığındaki bazı alimlerin yüksek çabasıyla *Te’vîlâtü’l-*

²⁰ Yusuf Ziya Yörükan, *Akaid Sisteminde Gelişmeler-İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Mansûr-i Mâtürîdî*, 127.

²¹ Adülhay el-Leknevi, *Fevaidü’l-Behiyye fi Teracimi’l-Hanefiyye*, ts., 1253.

²² M.Saim Yeprem, *Mâtürîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi* (İstanbul: MÜİFV, 2000), 12.

²³ Veysel Gengil, “Mâtürîdî’de Tefsir-Te’vîl Ayrımı Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (2019), 805-839.

Kur'ân adlı tefsirinin neşredilmesiyle Mâtürîdî'nin müfessirlik yönünün gün yüzüne çıkması sağlanmıştır.

Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eseri, klasik tefsirlerde olduğu gibi Fatiha suresiyle başlar ve Nâs suresinin tefsiriyle biter. Genellikle âyetlerin büyük çoğunluğu tefsir ve te'vîl edilmiştir. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, günümüz tefsir çalışmalarında dirâyet tefsirinin ve Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinin en güzel örneği olarak gösterilmektedir.²⁴ Ancak *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Mâtürîdî'nin tefsir te'vîl ayırımına uyumlu olarak “Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri”nin örneği olarak gösterilmek yerine “*Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir ve te'vîl*”in örneği kabul edilmeli ve bu perspektifte değerlendirilmelidir.

Tefsir tarihini incelediğimizde Kur'ân'ın Kur'ân'ı tefsiri daha çok rivâyet tefsiri kaynakları arasında bulunmaktadır. Ancak Kur'ân'ın Kur'ân'la açıklanması fikri müfessirin âyetler arasındaki kurduğu bağla alakalıdır. Bu bağın kurulması ise manaya yönelen öznenin bir fiili olduğu için bu akılla alakalı bir durumdur ve onun için dirâyet konusu olarak kabul edilmesi daha uygun olabilir.²⁵ Ayrıca Mâtürîdî, tefsir ve te'vîl arasında ayırım yapmak amacıyla Kur'ân'ı anlama fiiline *te'vîl* adını vermiştir. Dolayısıyla âyetler arasında kurduğu bağ te'vîle gireceği için meselenin *Kur'ân'ı Kur'ân'la te'vîl* veya “Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir” şeklinde yorumlanmasının Mâtürîdî için daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Buna göre Mâtürîdî'nin Kur'ân'ı tefsir etmesinin temel yöntemi Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir ve te'vîldir. Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'taki tefsir kaynakları sünnet-hadis, Sahabî kavli, Tabî'n görüşleri, tarihî veriler, re'y, âlimlerin görüşleri, dil ve edebiyat, kıraat farkları ve şiirdir.

Mâtürîdî'ye göre tefsir Sahabe içindi. Fakat Mâtürîdî, bazen âyetleri açıkladıktan sonra “İbn Abbas'ın te'vîli de bu şekildedir”²⁶ notunu düşmekle farklı bir durumu ortaya koymak istemiş olabilir. Çünkü Sahabe vahyin inişine şahit olduğu için Mâtürîdî'nin “İbn Abbas'ın tefsiri de bu şekildedir” demesi gerekiyordu. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin, İbn-i Abbas'ın bu rivâyetinin onun kendi fikri ve yorumu olduğuna, Sahabenin bizzat kendi görüşlerinin tefsir değil, te'vîl olduğuna inandığı anlaşılmaktadır.²⁷ Mâtürîdî, Kur'ân'ın tefsirinde Sahabeye ayrı bir önem vermesinin gereği olarak başta Abdullah b. Abbas olmak üzere Sahabeden nakillerde bulunmaktadır. Mesela Fatiha suresinin tefsirinde “âlemlerin rabbi” terkiibiyle ilgili İbn

²⁴ Topaloğlu, *Mâtürîdî-Tefsir İlmindeki Yeri*, ts., 157-159.

²⁵ Fatih Bayar, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi* (Bursa, 2008), 288.

²⁶ Davut Şahin, “Mâtürîdî'nin İbn Abbas Rivâyetlerine Yaklaşımı”, *Âtebe* 5/1 (2022), 20-25.

²⁷ Şahin, “Mâtürîdî'nin İbn Abbas Rivâyetlerine Yaklaşımı”.

Abbas'ın "Seyyidu'l-Âlemin" yani "âlemlerin efendisi" olarak tefsir ettiği yönündeki rivâyeti nakletmektedir.²⁸

Mâtürîdî, Sahabe'den Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesi, sebebi nüzul, dilsel analizler, kıraat farklılıkları gibi tarihsel ve dilsel araçlara yönelik fikirlerini nakletmektedir. Sebebi nüzul ve israiliyata dair bilgiler ona göre Kur'ân'ın anlaşılması için illa olması gereken araçlar değildir. O, bunlara ihtiyaç dahilinde başvurmaktadır. Sebebi nüzulü bilmek mesajın anlaşılması için gerekli değilse bunu bilmeye bizim ihtiyacımız yok notunu düşmektedir.²⁹ Örneğin "Sonra gelenler bilmedikleri konuda karanlığa taş atar gibi örneğin tahminler yürüterek, "Onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir" diyecekler; "Beş kişidir; altıncıları köpekleridir" diyecekler; "Onlar yedi kişidir; sekizincisi köpekleridir" diyecekler. De ki: "Onların sayısını Rabbim daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır."³⁰ âyetinin açıklamasıyla ilgili farklı yorumlara değinmektedir. Konuyla ilgili söylenen ihtimallerin Kur'ân'a arz edilmesi ve uyanların alınıp uymayanların terk edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.³¹ Burada bahsedilen halkın ne zaman yaşadığı, isimleri ve sayıları gibi meselelerde te'vîl ehli farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Fakat Mâtürîdî, bunların ancak haberle bilinebileceğini belirtmektedir. Allah, bunları en iyi kendisinin bileceğini ve az kişiye bunları muttali kıldığını yukarıdaki âyette haber vermiştir. İşte Mâtürîdî'ye göre bunları bilmeye ihtiyacımız yoktur. Eğer Allah, bunların açıklanmasını gerekli kılmış olsaydı Kur'ân'da bildirirdi görüşünü savunmaktadır.

Mâtürîdî tefsirde kaynak olarak Tabiînden de bazen nakillerde bulunmuştur. Mesela Bakara suresi 34. âyette meleklerin Hz. Âdem'e secde etmesiyle ilgili Katade'den şu nakli yapmıştır: "İtaat Allah içindir, meleklerin Hz. Adem'e secde etmesi ise onu yüceltmek (ikramen lehu) içindir."³² Ancak bu nakilleri ihtiyaç duyulan kadardır. Mâtürîdî'nin Tabiînden yaptığı nakillerde bazen rivâyetin Sahabeden kimden geldiği de belirtilmektedir. Mâtürîdî, *Te'vilât*'ında Arap dili ve belagatini tefsir için bir kaynak olarak kullanmıştır. Gramer açısından kelimelerin sözlük ve Kur'ân'da taşıdıkları manaları zaman zaman kaleme almıştır. Kelimelerin iştikakını vermiş ve Kisâî, (ö.189/804) Ferrâ, (ö. 207/822) İbn Kuteybe (ö.276/889) gibi kaynaklara atıflar yapmıştır.³³ Sahabe ve Tabiînin kelime hakkındaki açıklamalarını da

²⁸ Şahin, "Mâtürîdî'nin İbn Abbas Rivâyetlerine Yaklaşımı".

²⁹ Ali Karataş, "Rivâyet ve Dirâyet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ı", *EKEV Akademi Dergisi* 15/47 (2011), 163-168.

³⁰ Hayrettin Karaman, *Kur'ân Yolu Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023), el-Kehf 18/22.

³¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İstanbul, 2019), 9/55.

³² Yusuf Topyay, *Bir Müfessir Olarak İmam Mâtürîdî'dir* (İstanbul: KİTABİ, 2022), 135.

³³ Şükrü Maden, "Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ındaki Meçhul Kaynağı Ebû Avsece ve Dilbilimsel Tefsire Dair Açıklamaları Üzerine Bir İnceleme", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019), 404-423.

nakletmiştir. Gramer kurallarına göre kelimelere verilen anlamları genellikle sarf açısından değerlendirmiştir. Nahiv açısından değerlendirmeleri yok denecek kadar azdır.³⁴

Mâtürîdî, kelimeleri açıklarken Kur'ân bütünlüğünü dikkate alarak açıklamaktadır. Mecaz, teşbih, temsil ve kinaye gibi belagat unsurlarına yer vermiş, ayrıca siyak ilişkisine dikkat etmektedir.³⁵ Kelimeleri bazen eş anlamlısıyla, bazen de zıddıyla açıklayarak kavramlara yeni anlamlar yüklemektedir. Te'villerinde nadir olarak Arap şiirine, hikmetli sözlere ve bazen de halk sözlerine başvurmaktadır. Arap dilinin umum-husus, takdim-te'hîr gibi konularına işaret etmektedir. Lafız ve ibareleri incelerken Arap dilinin üslup özellikleri ile Kur'ân'daki kullanımları arasında benzerlik kurmaya çalışmaktadır. Kasem konusundaki görüşlerini buna örnek göstermektedir. Ona göre yemin Arapların adetlerindendir. Kur'ân onların bu geleneklerini kullanmaktadır.³⁶

Te'vîlât'ın kaynaklarından birisi de te'vîl ve tefsir ehli diye nitelendirdiği âlimlerin görüşlerinden oluşmaktadır.³⁷ Zaman zaman âlimlerin görüşlerini zikrederken bunlara katılmadığında gerekçesi ile birlikte onlardan farklı düşündüğünü ifade etmektedir. Mesela *فَغُلِبُوا هَٰذَاكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ* “İşte Firavun ve kavmi orada yenildiler ve küçük düşüp yarıştan çekildiler.”³⁸ âyetinde bahsedilen, Hz. Musa ile büyücülerin karşılaşmaları sonucunda büyücülerin durumuyla ilgili te'vîl ehlinin iddia ettiği, onların yenilerek zelil bir şekilde geri döndükleri yönündeki fikirlerini aktarmaktadır. Fakat Mâtürîdî bu te'vîli reddetmektedir. “Bize göre” diye başlayarak onlardan farklı düşündüğünü belirtmektedir. Mâtürîdî'ye göre burada zelil olan büyücüler değil, Firavun ve kavmidir. Çünkü ona göre büyücüler imanları ile dönmüşlerdir.³⁹ Âlimlerin görüşlerini âyeti açıklayıcı olarak zikretmekle birlikte kendisi görüş bildirmemektedir. Mesela *وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ* âyetinde melekler şöyle demişti: “Ey Meryem! Allah seni seçti, seni tertemiz kıldı ve seni bütün dünyadaki kadınlara üstün eyledi.”⁴⁰ bahsi geçen melek ile ilgili müfessirlerin Cebrail olduğu yönündeki fikrini beyan ettikten sonra “Bu ancak haberle bilinir. Haber sahîhse öyledir. Meleğin kim olduğuna dair bir nakil yoktur.” diyerek haberler karşısında tavrını ortaya koymaktadır.⁴¹ Mâtürîdî bu tavrının gereğine istinaden haber olmayan meselelerde yorum yapmaktan kaçınmıştır. Mesela *وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ* âyetinde⁴² Babil kelimesiyle ilgili bir

³⁴ Maden, 405-423.

³⁵ Maden, 412-419.

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/12-17.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/12-17.

³⁸ el-Araf 9/119.

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/21.

⁴⁰ Âl-i İmrân 3/42.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/ 300.

⁴² el-Bakara 2/102.

görüş bildirmiş ama Babil kelimesiyle ilgili bir haber işitilmediği için anlamının bilinemeyeceğini ifade etmektedir.⁴³

O, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da mezhebinin yöntemi ile kelimî te'villerde bulunmaktadır. Âyetlerde Kelam İlmine konu olan meseleleri yorumlamaktadır. Bazı konularda kendinden önceki yorumları takip ettiği gibi kendine göre yeni düşünceler ortaya koymaktadır. Mesela Ebû Hanife Allah'a izafetle gelen ifadeleri mecaz olarak değerlendirmeyi doğru bulmazken, Mâtürîdî'nin bu konularda mecaz ağırlıklı değerlendirmeler yaptığı dikkati çekmektedir.⁴⁴ Yine ahirette amellerin tartılacağı tartının hafif veya ağır gelmesiyle ilgili âyette geçen ifadeyi⁴⁵ hakikat olarak değil de temsili anlamda değerlendirmesi buna örnek verilebilmektedir.⁴⁶

Mâtürîdî, kelimî açılarından âyetleri yorumlarken Ehli Sünnet inancını ön plana çıkarmakta ve Kur'an'a Sünnî bir bakış açısıyla yaklaşma noktasından ilk olma özelliği taşımaktadır.⁴⁷ Her ne kadar daha önce bu konuda eser yazan ve Sünnî inancı savunan İslam âlimleri bulunsa da ilk defa bir tefsir kitabı içinde bu bilgilere yer verilmektedir ve bu itibarla dirâyet metodu ile tefsir yazıp Kur'an'ı baştan sona tefsir edenin Mâtürîdî olduğu kabul edilmektedir.⁴⁸ Tefsirine "*Te'vilâtü Ehli's-Sünne*" ismi verilmesi bu gerçeği yansıtmaktadır. O, kelimî te'villerinde yaşadığı dönemin görüşlerini göz ardı etmemiştir. Kur'an'ı yorumlarken özellikle kelimî ve mezhebî tartışmaların etkisiyle yorumlarda bulunmuş ve farklı görüşlere cevap niteliğinde âyetleri te'vil etmiştir.⁴⁹ Örneğin Mutezile, Rafizilik, Batınilik, Cehmiyye, Karâmita ve Kaderiyye gibi fırkaların⁵⁰ görüşlerini değerlendirmiş ve bunlara cevaplar vermiştir.⁵¹ Mürtekib-i kebîre, salah-eslâh, vahiy, iman-islam ve büyük-küçük günah gibi konularda Mâtürîdî'nin yaptığı te'viller bunlara örnektir.⁵²

1.4. MÂTÜRÎDÎ'NİN TEFSİRİ VE TEFSİRDEKİ METODU

Her metin okurlarınca anlaşılmayı beklemektedir. Bunun için metinde verilmek istenen bütünlük içinde verilmeli ve mesajında çelişkiler bulunmamalıdır. İşte o zaman okurlarınca kıymete değer kitap konumunu kazanabilmektedir. Aksi halde metin, okunmak için güven vermez ve tercih edilmez. Bu durum, metin ilahi kitap olduğunda ayrı bir öneme sahiptir. Bir

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/191.

⁴⁴ Ali Karataş, "Rivâyet ve Dirâyet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ı", *EKEV Akademi Dergisi* 14/44 (2010), 171.

⁴⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Mealî* (Seda Yayınları, 2017), Kâria 101/8.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/ 293-295.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/108.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/293-295.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/145.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/108.

⁵¹ Mehmet Ali Kaygısız, "*Mâtürîdî'nin Çeşitli Fırkalara Bakışı*", (İzmir 1996).95.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/145.

metin olarak Kur'ân'ı Kerim muhatapları tarafından anlaşılacak ve muhataplarını hidâyete yöneltmek⁵³ için gönderildiğini söylemektedir. Bu sebeple muhatapları dikkate alınarak Arap toplumunun lisanıyla gelmiş ve onun mübelliği ve mübeyyini Hz. Peygamber tarafından açıklanarak indirilmiştir.⁵⁴

Kur'ân, yirmi üç sene süren ve peyderpey devam eden⁵⁵ bu uzun nüzul sürecine rağmen bütünlüğünü ve çelişkiden uzak olmasını⁵⁶ özellikle vurgulamaktadır. Bu anlamda hem mana bakımından ifadeleri birbirine aykırı değildir, hem de nazım yönünden uyumsuzluk taşımamaktadır.⁵⁷ Onun için Kur'ân'ı anlamak isteyen kişi bahsettiğimiz gerçeği unutmamalı ve Kur'ân'ı kendi bütünlüğü içinde anlamalıdır. Söz konusu gerçeğe istinaden Kur'ân'ı Kerim'i bizlere gönderen Yüce Allah bir yerde tamamlamadığı veya müphem bıraktığı bir hakikati başka bir yerde açıklayarak Kur'ân'ın kendisinden hareketle anlaşılması gereğini bizlere göstermiştir. Hz. Peygamber ise kendisine sorulan bazı soruların yanıtını yine Kur'ân'dan vererek bu gerçeği bir usul olarak uygulamamız için bize uygulamalı olarak göstermiştir. Müfessirler de bir âyeti başka bir âyetle açıkladıklarında "Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, tefsir yollarının en güzelidir. Bir yerde özet olarak gelen başka bir yerde ayrıntılı olarak anlatılır. Bir yerde muhtasar olarak gelen başka bir yerde genişçe açıklanır."⁵⁸ gerçeğini dile getirmişler ve Kur'ân tefsirinde doğal olarak bu yöneme başvurmuşlardır. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesi metodu İslam düşünce sisteminde önemli bir kuraldır. Âm, mutlak ve mücmel ifadeler başka âyetlerde tahsis, takyid ve tafsil edilebilmektedir. Böylece bu yöntemle Kur'ân'da'ki bir mesele açıklanırken ilgili tüm âyetler beraber değerlendirilmektedir. Bu yöntemin herhengi bir metodu olmadığı için alimler farklı teknikler kullanmışlardır.⁵⁹

Tefsir ilmi sahasında seçkin olan eserler incelendiğinde Kur'ân'ın kendini tefsir ediş biçimiyle ilgili aşağı yukarı aynı noktalar dile getirilmektedir. Fakat bunun tefsir alimlerince eserlerine nasıl uygulandığı veya tefsircilerin kendilerine ait farklı metotla sunup sunmadığı ile ilgili kapsamlı çalışmalar yapılmamıştır. Kur'ân ilimlerinin bir bölümü Kur'ân'daki lafızların yine Kur'ân'ın kendi içinde anlaşılması gereğinden zuhur etmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak âlimler Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirinde metot olarak bu ilimlerin kaynaklarına eserlerinde başvurmuşlardır. Mâtürîdî de kendine özel açıklama yöntemlerinin yanında zaman zaman

⁵³ el-A'râf 7/119.

⁵⁴ el-En'âm 6/97, en-Nahl 16/89.

⁵⁵ el-İsrâ 17/106.

⁵⁶ en-Nisâ 4/82.

⁵⁷ Nasıruddin Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (İstanbul, ts.), 227.

⁵⁸ İsmail İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'ân'ı Kerîm Tefsiri* (Çağrı Yayınları, 1984).4.

⁵⁹ Mustafa Öztürk, "Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir Etmek: Bir Yöntem midir?", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2005), 181-196.

Kur'an ilimlerinde ortaya konan açıklama biçimlerine göre âyetleri yine başka âyetlerle tefsir etmiştir. Ayrıca Kur'an'ın sahih hadislerle tefsiri, sahabe ve tâbiîn görüşlerine başvurma gibi dirâyet yönü güçlü klasik yöntemleri de uygulamıştır. Ancak bu uygulamalar, tamamen literal/rivâyet odaklı değil, düşünsel çözümlemeyle bütünleştirilmiştir.⁶⁰

Mâtürîdî'nin Kur'an'ı tefsir ederken hadis, dil, kıraat, şiir ve tarihsel bağlam gibi çeşitli rivâyet ve dirâyet unsurlarından yararlandığını belirtmiştik. Ancak bu unsurlar, onun temel tefsir kaynaklarını oluşturmaz. Mâtürîdî'nin asıl kaynağı Kur'an'ın kendisidir ve temel yöntemi, Kur'an'ı Kur'an ile yorumlama ve te'vîl etme yaklaşımıdır. Bunlar, Mâtürîdî'nin temel tefsir kaynakları değildir. Mâtürîdî'nin asıl kaynağı Kur'an'ın kendisi ve temel yöntemi de Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ve te'vîldir. Metodolojik olarak Mâtürîdî, isrâiliyyât rivâyetlerine mesafeli durmaktadır. Tefsirinde gereksiz ayrıntılara ve güvenilir kaynaklara dayanmayan efsanevi bilgilere yer vermemeye dikkat etmektedir. Bu, özellikle Kur'an kıssalarında daha belirgindir. Mesela kâinatın yaratılışı yahut tufan gibi örneklerde Mâtürîdî Tevrat menşeli rivâyetleri tefsirine almamış, bunun yerine âyetlerin zahirini ve Kur'an'ın genel manasını esas almıştır.⁶¹ Yorumları sade ve yalındır, teorik ve felsefî yorumlardan ziyade, avamdan havassa tüm okurların anlayabileceği bir üslup kullanmıştır.⁶² Bazı âyetlerde, farklı yorumları aktarıp kendi tercihini açıkça belirtmediği, sadece “*Allahu a'lem*” (Allah daha iyi bilir) ifadesini çok kullanmıştır.⁶³ Bu davranış, onun aşırı yorum yapmaktan sakınması ve tevazu sahibi olduğunu göstermektedir.

Te'vîlâtü'l-Kur'an'da mâna çeşitliliğine açıklık, mecaz ve hakikat ayrımı, zahir-batın dengesine dair itidalli yaklaşım görülmektedir. Ayrıca onun metodu, dönemin batıl inançlarıyla mücadele ve Kur'an'ın akılcı yorumunu esas alma noktasında özgündür.⁶⁴ Mâtürîdî, her fırsatta ortaya koyduğu bütüncül yaklaşımla Kur'an'ın çelişki içermeyen bir kitap olması gerçeğini sık sık vurgulamaktadır. Onun bu bütüncül yaklaşımının temel ilkesi Kur'an'ın en iyi anlaşılma şeklinin, yine kendisinden hareketle yani Kur'an'ı Kur'an'la tefsir ve te'vîl ile olacağına dayanmaktadır. Mâtürîdî Kur'an'ı Kur'an'la tefsirine kelime, terkip ve cümle unsurlarını konu etmiş ve bunları birbiri ile açıklarken aralarında çeşitli açılardan bağ

⁶⁰ Halit Özkan, “Mâtürîdî Tefsirinde Dirâyet ve Kelâmî Metot”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 18/2 (2014), 147-170.

⁶¹ Mehmet Sefer, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Tefsirinde İsrailiyyat”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006), 523-540.

⁶² İsmail Aydın, *Mâtürîdî Tefsirinde Akıl ve Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 102.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1/335.

⁶⁴ Mustafa Çağrı, “Mâtürîdî'nin Yorum Metodu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2003), 364-365.

kurmuştur. Bu unsurların arasında benzerlik, zıtlık, türdeşlik, özdeşlik, eş seslilik ve eş anlamlılık özellikleri açısından bir ilişki vardır.

Birçok yazma nüshası olduğu bilinen eserinde Mâtürîdî, Kur'ân'ı Kerim'i sistemâtürîdîk olarak tefsir etmiştir. Kitabın Bakara sûresi'nin 142. âyetine kadar olan kısmı İbrahim Avadayn ve es-Seyyid Avadayn (ö.1971), surenin sonuna kadar olan kısmı da Muhammed Müstefizürrahman (1983) tarafından yayımlanmıştır. Yine eserin Fatiha, Âyet'el-Kürsî, Bakara Suresi'nin ve Haşır Suresi'nin son iki âyeti ve Fîl'den Nâs Suresi'ne kadar olan kısımlar tahkikli metinleri ve tercümeleriyle birlikte Topaloğlu tarafından neşredilmiştir.⁶⁵ Eserin tamamı yine Topaloğlu başkanlığındaki bir heyetçe yayına hazırlanarak Ebû Hanife ve Mâturidî Araştırma Vakfının teşvikleriyle Mizan Yayınevi tarafından on yedi cilt halinde basılmıştır.

Rivâyet ve Dirâyet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı Müessesetü'r-Risâle tarafından *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* ismiyle neşri gerçekleştirilmiştir.⁶⁶ Yine aynı isimle daha önce beş cilt halinde Beyrut'ta Fatıma Yusuf el-Hıyemî Mecdî Bâsellûm tarafından yapılan bir neşri de basılmış halde mevcuttur.⁶⁷

Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Mâtürîdî'nin öğrencilerine yaptığı takrirlerden oluşur ve kütüphanelerde kırk civarında nüshasının bulunduğu bilinmektedir. Bu kırk nüshanın otuz biri Türkiye'de, altısı diğer İslam ülkelerinde, üçü de başka ülkelerde bulunmaktadır. Türkiye'dekilerin yirmi sekizi İstanbul'da, diğerleri Konya, Kayseri ve Ödemiş kütüphanelerindedir. Mâtürîdî hakkında araştırma yapan Ak, eserin asıl isminin *Kitabü't-Te'vîlât* olduğu görüşünü ileri sürmektedir. Ona göre *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* olarak isimlendirilmesi, muhtemelen Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsıratu'l-Edille* adlı kitabındaki "Ebû Mansur el- Mâtürîdî'nin Kur'ân te'vîlleri konusundaki tasnifi eşsiz bir kitaptır" ifadesinden kaynaklanmaktadır. Eserin *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* şeklinde isimlendirilmesinin sebebi de muhtemelen Ebû Mansûr'un Ehli Sünnet'in imamı kabul edilmesindendir.

Mâtürîdî'nin tefsir yönünü ele alan araştırmalarda *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın rivâyet ve dirâyet açısından nerede durduğu ile ilgili görüşler yer almaktadır. Bu araştırmalarda belirtilen bilgilere göre *Te'vîlât* birçok açıdan tefsirde yeniliğin başlangıcı kabul edilmektedir. Önceleri tefsirler rivâyete dayanmakta iken *Te'vîlât*'ta akıl ve nakil Kur'ân'ı anlayıp yorumlamada birlikte kullanılmış ve arada denge kurulmuştur. *Te'vîlât*, rivâyet ve dirâyet arasındadır; ancak

⁶⁵ Bekir Topaloğlu, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'dan Tercümeler* (İstanbul, 2003), 7.

⁶⁶ Fatıma Yusuf el-Hıyemî, *Te'vîlâtü-Ehli's-Sünne* (Beyrut, 2004), 1/162.

⁶⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ed. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî - Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, ts.), 1-5.

dirâyete yakın özellikleri içermektedir. Çünkü Mâtürîdî, âyetleri açıklamada akli nasla desteklemektedir. *Te'vilât*'a kadar nakil ön sırada iken *Te'vilât*'ta şahsi görüşler ve incelemeler daha yoğun kullanılmaktadır. Bu anlamda *Te'vilât* dirâyet tefsirlerinin ilkidir.⁶⁸

1.5. ÂYET KAVRAMI: TEFSİR İLMİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

Her bir âyet, taşıdığı ilahi mesaj itibariyle ilahî kelâmın bir parçası olup Kur'ân'ın anlaşılması ve tefsir edilmesinde merkezi bir öneme sahiptir. Bu başlık altında tefsir ilmi bağlamında âyet kavramı ele alınacak; kavramın etimolojik kökeni ve ıstılah anlamı, tefsir ilmindeki yeri ve önemi ile âyetlerin farklı açılardan sınıflandırılması incelenecektir.

1.5.1. Âyet Kavramının Etimolojik ve Terminolojik Anlamı

Sözlük anlamı itibariyle “*açık işaret, alâmet, delil*” demek olan âyet, Allah'ın varlığına, birliğine ve peygamberlerin doğruluğuna işaret eden belge niteliğindeki olguları ifade etmektedir. Terim olarak ise, genellikle Kur'ân sûrelerinin aralıklarla belirlenmiş her bir bölümünü, yani Kur'ân cümlelerini karşılamaktadır “Âyet” kelimesi Arapça'da آية şeklinde geçmekte olup temel anlamı “bir şeyin doğruluğunu, varlığını veya mesajını gösteren alâmet”tir.⁶⁹ Klasik lügatlardan olan İbn Manzûr'un Lisânü'l-Arab adlı eserinde kelimenin “*sağlam belirti, nişan, işaret*” gibi anlamlara geldiğini belirtilmiştir.⁷⁰ Nitekim Kur'ân'da tekil ve çoğul formlarıyla 382 defa geçen “âyet” kelimesi, bağlama göre “delil, burhan, ibret, mucize” gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır.⁷¹

İslam literatüründe âyet denilince en yaygın olarak Kur'ân âyetleri, yani Mushaf'taki numaralandırılmış her bir cümle veya cümlecik gelmektedir. Bu kullanım, vahyin indiği dönemden bir süre sonra, Kur'ân ilimleri ve tefsir usûlü çerçevesinde kazandığı terimsel anlamdır. Genel tanıma göre ise âyet, “sureleri oluşturan ve fâsılalarla başı ve sonu belirlenmiş kısımların her biri” demektir.⁷²

1.5.2. Âyet Kavramının Tenzîlî ve Kevnî Olarak Sınıflandırılması

Kur'ân'da âyet kavramı, hem vahiy yoluyla inmiş ilahî emirleri hem de evrende Allah'ın kudretini gösteren delilleri ifade etmektedir. Bu bağlamda, âyetler iki temel kategoriye ayrılır: Tenzîlî ve kevnî âyetler. Tenzîlî âyetler; Kur'ân'da yer alan, Allah'ın insanlara yönelik mesajlarını içeren âyetlerdir. Kevnî âyetler ise fizikî âlemde gözlemlenen ve Allah'ın varlığına

⁶⁸ Karataş, “Rivâyet ve Dirâyet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ı”, 2011, 161-174.

⁶⁹ Muhammed b. Mukrim el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, ed. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1990),/1-15.

⁷⁰ Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, ed. Ali Şîrî (Beyrut: Dâr Sâdır, 1990),14/62.

⁷¹ İbn Kesîr, İ. (2021). *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*. İstanbul: Ensar Neşriyat ,1/7-8.

⁷² Kandemir, S. (2020). *Kur'ân'ın Toplumsal Yönü*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 9-11.

işaret eden yaratılış delilleridir. Bu ayrım, Kur'ân-ı Kerîm'de bilginin ve hakikatin iki yönünü anlamaya yardımcı olmaktadır. Bu bölümde, âyet kavramının tenzîlî ve kevnî olarak sınıflandırılması, tefsir ilmi açısından ele alınacak ve bu iki tür arasındaki ilişki değerlendirilecektir.

1.5.3. Tenzîlî-Kevnî Ayrımı

İlâhî vahyin mesajları olan tenzîlî âyetler, Allah tarafından peygamberlere indirilen ilahî mesajları içeren âyetlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen tüm kelimî ifadeler bu kapsama girmektedir. Tenzîlî âyetler, hidâyet rehberi olup, insanlara doğru yolu göstermek, hak ve batıl ayrımını yapmak, emir ve yasakları bildirmek amacıyla gönderilmiştir.⁷³

Tefsir âlimleri, tenzîlî âyetleri şer'î hükümlere dair olanlar, kıssa içerenler ve öğüt verici olanlar şeklinde alt kategorilere ayırmışlardır.⁷⁴ Bunlar, inanç (akaid), ibadetler, ahlak ve toplumsal düzen gibi temel konuları kapsamaktadır.

Tenzîlî âyetlerin özellikleri şunlardır:

- a- Doğrudan ilahî mesaj içerir ve ilahî hitabın doğrudan muhatabı insanlardır.
- b- Bağlayıcıdır, yani bu âyetler, inananlar için doğrudan bir yükümlülük doğurur.
- c- Hidâyet amacı taşır, insanlar için yol gösterici ve ahlâkî bir pusula niteliğindedir.

Evrendeki ilâhî delilleri işaret eden kevnî âyetler ise fizikî âlemde gözlemlenen ve Allah'ın varlığını, kudretini ve sanatını gösteren yaratılış delilleridir. Yani kevnî âyetler, evrende yer alan tüm varlıklar ve tabiat olaylarının tümünü oluşturmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de göklerin, yıldızların, güneşin, ayın, dağların, denizlerin, insanın yaratılışı ve diğer doğal kozmik olaylar kevnî âyetler olarak sunulmaktadır.⁷⁵ Allah, şu âyette kevnî işaretlere dikkat çekerek insanları düşünmeye davet etmektedir “Göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde akıl sahipleri için gerçekten deliller vardır.”⁷⁶

Kevnî âyetlerin temel özellikleri şunlardır:

- a- Evrenin tamamında bulunurlar, doğadaki her unsur bir kevnî âyettir.
- b- İnsanı tefekküre ve araştırmaya yönlendirirler, bilimsel çalışmaların ilahî bir bakış açısıyla ele alınmasını sağlamaktadırlar.
- c- Tenzîlî âyetlerle paraleldirler, çünkü kevnî âyetler, Kur'ân'ın anlattığı hakikatleri fiziksel gerçeklik üzerinden desteklemektedir.

⁷³ Elmalılı, H. Y. (2018). *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 4/566.

⁷⁴ es-Suyûtî, C. (2020). *El-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Daru'l-Fikr, 1/188.

⁷⁵ İbn Kesîr, İ. (2021). *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*. İstanbul: Ensar Neşriyat.2/748-752

⁷⁶ Âl-i İmrân 3/190

- d- Özellikle bilimsel keşiflerde önemli bir yere sahiptirler.⁷⁷ Bu bağlamda, kevnî âyetler, insanı düşünmeye ve kainattaki düzeni anlamaya yönlendiren bir işaret olarak görülmektedir.

1.5.4. Tenzîlî ve Kevnî Âyetlerin Birbirini Tamamlaması

Tenzîlî ve kevnî âyetler birbirinden bağımsız değil, aksine birbirini tamamlayan iki bilgi kaynağıdır. Kur'ân-ı Kerîm, hem vahyi içeren bir kelimî mucize hem de evrendeki delillerle ilahî varlığı gösteren bir mucize olarak değerlendirilmiştir.⁷⁸ Kevnî âyetler, tenzîlî âyetleri doğrulayan delillerdir. Mesela, Kur'ân'da göklerin ve yerin yaratılışı hakkında verilen bilgiler, bilimsel olarak da incelendiğinde yaratılışın düzeni ve ilahî kudret gözler önüne serilmektedir. Bu bakımdan, İslam düşüncesinde ilim ve dinin birbiriyle çelişmediği, aksine birbirini desteklediği kabul edilmektedir.⁷⁹ Kevnî âyetler ayrıca, tenzîlî âyetlerin işaret ettiği hakikatleri destekleyerek Kur'ân'ın evrenselliğini ve sürekliliğini göstermektedir. Bu durum, bilimsel gelişmelerin Kur'ân'daki kevnî âyetleri daha iyi anlamaya yardımcı olduğunu ortaya koymaktadır.

Tenzîlî âyetler, doğrudan vahiy yoluyla gelen ilahî emirleri ve yasakları ifade ederken, kevnî âyetler ise Allah'ın varlığını ve kudretini gösteren doğal deliller olarak anlaşılmaktadır. Her iki âyet çeşidi de insanın hakikati anlaması, tefekkür etmesi ve istikamet üzere ilerlemesi için gönderilmiştir. Tefsir ilmi açısından bu iki âyet türü, Kur'ân'ın bütüncül bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması açısından büyük öneme sahip olmaktadır.

1.5.5. Kur'ân'da Kevnî Âyetlerin Zikrediliş Sebepleri

Kur'ân-ı Kerîm, insanlara ilahî mesajları ulaştıran bir hidâyet rehberidir. Bu mesajlar, sadece doğrudan emir ve nehiylerle sınırlı olmayıp, evrende bulunan ilahî delilleri de kapsamaktadır. Kur'ân'da kevnî âyetler olarak bilinen bu âyetler, tabiat olaylarına, gök cisimlerine, insanın yaratılışına ve kâinatın düzenine işaret eden ifadelerden oluşmaktadır. Kevnî âyetlerin Kur'ân'da zikredilişinin temel sebepleri arasında Allah'ın varlığı ve birliğini delillendirme, insanı tefekküre yönlendirme, ilim ve bilginin önemini vurgulama, insanın yaratılış amacını hatırlatma ve ahiret hayatına işaret etme gibi unsurlar bulunmaktadır. Birinci bölümün bu kısmında Kur'ân'da kevnî âyetlerin neden zikredildiği detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

⁷⁷ Kandemir, S. (2020). *Kur'ân'ın Toplumsal Yönü*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.28-30

⁷⁸ Öztürk, H. (2022). *Kur'ân Tarihi ve Tefsir İlmi*. Konya: Mehîr Yayınları.179-181

⁷⁹ Şimşek, A. (2019). *Kur'ân'ın Üslup ve Dil Özellikleri*. Bursa: İrfan Kitap,118-119

1.6. KEVNÎ ÂYETLERİN ÖNEMİ

Kevnî âyetler, kâinatta gözlemlenen ve Allah'ın varlığını, kudretini ve düzenini gösteren tabiî delillerdir. Güneş, ay, yıldızlar, gece-gündüz döngüsü, dağlar, nehirler ve insanın biyolojik yapısı gibi unsurlar, Kur'ân'da kevnî âyetler bağlamında zikredilmektedir. Bu âyetler, insanın duyularıyla algılayabileceği ve üzerine düşünerek hakikati bulabileceği işaretler olarak değerlendirilmiştir.⁸⁰ Kur'ân, kevnî âyetleri tefekkür ve akıl yürütme vesilesi olarak sunmaktadır ve insanları kainattaki ahenk üzerine düşünmeye davet etmektedir. Nitekim Kur'ân'da şu şekilde buyrulmaktadır. *"Göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, temiz akıl sahipleri için gerçekten deliller vardır."*⁸¹ buyrulmuştur. Bu ve benzeri âyetlerin Kur'ân'daki en önemli vazifesi, insanın evrene bakarak Allah'ın kudretini anlaması ve varoluş gayesini idrak etmesidir.

Kevnî âyetler, çeşitli amaçlarla Kur'ân'da zikredilmiştir. Bunları başlıklar altında ele alacağız:

1.6.1. Allah'ın Varlığı ve Birliğine Delil Olması

Kevnî âyetlerin zikredilmesinin en önemli sebebi, Allah'ın varlığını ve birliğini ilahi bir dille bildirmektir. Evrenin düzeni, tabiat olaylarının sürekliliği ve canlıların uyum içinde var olması, Kur'ân tarafından Allah'ın varlığının en büyük delilleri olarak gösterilmiştir. Nitekim Kur'ân'ı Kerim'de *"Şüphesiz, göklerde ve yerde müminler için nice deliller vardır."*⁸² buyrulmuştur. Bu ve benzeri âyetlerde, Allah'ın kudreti ve yaratıcı vasfı ön plana çıkmaktadır. Kevnî âyetlerin işaret ettiği düzen, rastlantısal bir oluşumun değil, ilahî bir planın eseri olduğunu göstermektedir.⁸³

1.6.2. İnsanları Tefekküre ve Araştırmaya Teşvik Etmesi

Kur'ân, kevnî âyetleri insanları düşünmeye, gözlem yapmaya ve araştırmaya yönlendirmek amacıyla zikretmektedir. Kevnî âyetlerde tabiat olayları, fizikî olaylar ve insanın biyolojik yapısı anlatılarak, insanın kendi varlığı ve çevresini sorgulaması teşvik edilmektedir. Mesela Kur'ân'da şu şekilde buyrulmaktadır. *"De ki: Göklerde ve yerde olanlara dikkatle bakın!"*⁸⁴ Bu âyet, insanın yaratılış gayesini ve kainattaki yerini idrak etmesi için çevresine

⁸⁰ Elmalılı, H. Y. (2018). *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Çağrı Yayınları.2/566.

⁸¹ Âl-i İmrân 3/190

⁸² el-Câsiye 45/3.

⁸³ es-Suyûtî, C. (2020). *El-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Daru'l-Fikr.1/188-189.

⁸⁴ Yûnus 10/101.

farkındalıkla bakmasını istemektedir. Zira Kur’ân, sadece inanç esaslarını bildirmekle kalmaz, aynı zamanda insanı akletmeye ve gözlem yapmaya teşvik etmektedir.⁸⁵

1.6.3. İlim ve Bilginin Önemi Vurgulaması

Kevnî âyetlerin Kur’ân’da yoğun bir şekilde geçmesinin nedenlerinden biri de bilgi edinmenin, bilmenin ve bilim üretmenin teşvik edilmesidir. Kur’ân’da birçok âyet, özellikle astronomi, biyoloji ve coğrafya ile ilgili âyetler, kâinatın incelenmesini içermekte ve istemektedir. Kur’ân’da bu bağlamda şu ifadeler yer almaktadır. “*Onlar, deveye bakmazlar mı, nasıl yaratılmıştır? Göğe bakmazlar mı, nasıl yükseltilmiştir? Dağlara bakmazlar mı, nasıl dikilmiştir? Yeryüzüne bakmazlar mı, nasıl yayılmıştır?*”⁸⁶ Bu ve benzeri âyetler, kâinatın incelenmesini teşvik ederek muhatapların gerçek yaratıcıya inanmalarını istemektedir.

1.6.4. Yeniden Dirilişe İşaret Etmesi

Kevnî âyetlerin Kur’ân’da zikredilmesinin nedenlerinden bir diğeri de ahiret hayatına işaret etmektir. Kur’ân, kevnî olayları ve doğadaki döngüleri, ölümden sonra dirilişin bir delili olarak sunmaktadır. Özellikle ölü toprağın yağmurla yeniden hayat bulması gibi doğa olayları, kıyamet sonrası dirilişe bir örnek olarak gösterilmektedir. Mesela bir âyette “*Sen, yeryüzünü kupkuru ve ölü görürsün. Fakat biz, onun üzerine suyu indirdiğimizde o harekete geçer, kabarır ve her türden güzel bitkiler yetiştirir.*”⁸⁷ buyrulmuştur. Bu ve benzeri âyetler, kıyamet sonrası yeniden dirilişin mümkün ve akla uygun olduğunu bildiren deliller olarak sunulmaktadır.⁸⁸

Kevnî âyetler, Kur’ân’ın en önemli konularından biri olup Allah’ın varlığına, kainattaki düzenin mükemmelliğine, ilmin ehemmiyetine, insanın akletmeye teşvik edilmesine ve ahiret hayatının hakikatine delalet eden deliller olarak zikredilmektedir. Bu âyetler, Kur’ân’ın hem akli hem de duyuları muhatap alarak insanları tabiatı incelemeye, bilimsel gelişmelere yönlendirmektedir. Kur’ân’ın kevnî âyetler üzerinden sunduğu deliller, İslam dünyasında bilimsel düşüncenin gelişmesine de katkıda bulunmuştur. Dolayısıyla söz konusu âyetler, yalnızca tabiat tasvirleri olarak değil, aynı zamanda ilahi mesajın temel bir parçası olarak değerlendirilmelidir.

1.7. KUR’ÂN’DA KEVNÎ ÂYETLERİN SAYISI

Kur’ân-ı Kerîm’de doğrudan veya dolaylı olarak yaratılışa işaret eden âyetlerin sayısı konusunda kesin bir mutabakat bulunmamaktadır. Farklı akademik çalışmalar ve tefsir

⁸⁵ İbn Kesîr, İ. (2021). *Tefsîru’l-Kur’ân’il-Azîm*. İstanbul: Ensar Neşriyat. 7/ 146.

⁸⁶ el-Ğâşiye 88/17-20.

⁸⁷ el-Hac 22/5.

⁸⁸ Öztürk, H. (2022). *Kur’ân Tarihi ve Tefsir İlmi*. Konya: Mehîr Yayınları,

analizleri, kevnî âyetlerin sayısını 750 ile 1000 arasında değişen rakamlarla ifade etmektedir.⁸⁹ Bu sayının belirlenmesinde, âyetlerin analizleri, mecazî bir anlatım içerip içermediği gibi faktörler etkili olmaktadır. Örneğin, Elmalılı Hamdi Yazır, âyetlerin sayısının takriben 800 olduğunu bildirmektedir.⁹⁰ Fahreddin er-Râzî gibi klasik müfessirler, âyetlerin sayısının belirlenmesi konusunda kesin bir rakam vermemiş olsalar da bu âyetlerin Kur’ân’ın tevhid ve tefekkür mesajını kuvvetlendiren önemli unsurlar olduğunu vurgulamışlardır.⁹¹

1.7.1. Kevnî Âyetlerin Kategorik Dağılımı

Kevnî âyetler, bahsettikleri konulara göre başlıca şu kategorilere ayrılmaktadır. Gök cisimleri ve kozmik düzen: Güneş, Ay, yıldızlar, gezegenler ve gökyüzündeki hareketlilik hakkında âyetler. Mesela “*Güneşi ı ışık, Ay’ı aydınlık yapan, yılların sayısını ve hesabı bilesiniz diye ona menziller belirleyen O’dur.*”⁹² Yeryüzü ve doğa olayları: Dağlar, denizler, nehirler, yağmur ve rüzgâr gibi tabiat olaylarına dair âyetler. Örneğin “*Yeryüzünü bir döşek, gökyüzünü de bir bina kılan, gökten su indirerek sizin için rızık olarak ürünler çıkaran O’dur.*”⁹³ İnsan ve canlıların yaratılışı: İnsan biyolojisi, bitkiler ve hayvanların yaratılışı hakkında âyetler. Örneğin “*Biz insanı çamurdan süzölmüş bir özden yarattık.*”⁹⁴ Zaman, gece-gündüz döngüsü ve mevsimler ile alakalı âyetlere örnek olarak “*Gece ile gündüzü birbiri ardınca getiren O’dur.*”⁹⁵ Bu kategoriler, kevnî âyetlerin Kur’ân’ın ontolojik, epistemolojik ve teolojik yapısını şekillendirmedeki önemini göstermektedir.

1.7.2. Kevnî Âyetlerin Tefsirlerdeki Keyfiyeti

Klasik tefsirlerde kevnî âyetler, daha çok Allah’ın kudretini ve yaratılıştaki ilahî hikmeti açıklamak için ele alınmaktadır. Taberî, bu âyetleri literal bir yaklaşımla açıklamış ve genellikle rivâyetler doğrultusunda yorumlamaktadır.⁹⁶ Mâtürîdî, bu âyetleri aklî ve kelâmî çerçevede ele alarak onların Allah’ın varlığını akıl yoluyla kavramanın araçları olduğunu savunmaktadır.⁹⁷ Fahreddin er-Râzî ise âyetleri bilimsel ve metafizik ilkeler çerçevesinde yorumlayarak onların fiziksel dünyaya dair derin anlamlar içerdiğini vurgulamaktadır.⁹⁸

⁸⁹ Hamidullah, M. (2010). *Kur’ân-ı Kerim ve Bilimsel Tefsir Yöntemi*. İstanbul: İFAV Yayınları.27-28.

⁹⁰ Yazır, E. H. (2018). *Hak Dini Kur’ân Dili*. İstanbul: Çağrı Yayınları.6/4042

⁹¹ Fahrüddin Er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu’l -Gayb* (İstanbul: Huzur Yayınevi, ts.), 1/165.

⁹² el-Yûnus 10/5.

⁹³ el-Bakara 2/22.

⁹⁴ el-Mü’minûn 23/12.

⁹⁵ el-Furkan 25/62.

⁹⁶ İsmail Küçük, “Taberî Tefsirinde Kevnî Âyetlerin Tefsiri”, *Kur’ân-ı Kerim Platformu*, (2011).

⁹⁷ Mahmut Kaya, “Mâtürîdî’nin Tefsir Anlayışı”, *DergiPark*, (2018).

⁹⁸ Mahmut Denizkuşları, *Fahreddin er-Râzî ve Tefsirinde Hadis* (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989).

Bu âyetler, evrenin düzeni, doğa olayları, insanın yaratılışı ve kozmik sistemler hakkında bilgiler içermektedir. Tefsir literatüründe âyetlerin Allah'ın kudretine delil olduğu, insanı tefekküre yönlendirdiği ve ilim ile din arasındaki uyumu desteklediği vurgulanmaktadır. Özellikle Taberî, Mâtürîdî ve Râzî gibi müfessirler, âyetleri farklı perspektiflerden ele alarak İslam düşüncesindeki yerini belirlemektedir. Bu bağlamda, âyetlerin Kur'ân'daki keyfiyeti, yalnızca tabiata dair betimlemelerden ibaret olmayıp, insanın evreni ve kendi varlığını anlamlandırma sürecinde temel bir rehber niteliği taşımaktadır.⁹⁹

Kevnî âyetler, Kur'ân-ı Kerim'de kâinat ve tabiat olaylarına, gök cisimlerine, canlılara ve genel olarak yaratılış düzenine dair işaretler gösteren âyetlerdir. Kur'ân, bu âyetlerle insanların kâinat kitabını okumayı, tabiatı var olan düzene, göklerin ve yerin yaratılışına, gece ile gündüzün tekrarlanışına, yıldızlara, dağlara, bitkilere, insanların yaratılışına ve benzeri sayısız ilahî işarete dikkat kesilmeye davet etmektedir. Bu âyetler, müminlerin Allah'ın varlığı ve birliğini özellikleri, O'nun kudret ve hikmetini yansıtmaları için birer “işaret” (âyet) niteliği taşımaktadır.¹⁰⁰ Nitekim tevhid inancı, yalnızca vahyin beyanına dayanmaz, aynı zamanda kâinat kitabındaki işaretler de tevhidin anlaşılması için önemli bir delil teşkil etmektedir. Kur'ân'ın ortaya koyduğu insan ve evren tasavvuru, tevhidin ve ahiret gününün hakikatine işaret ederken hem de tenzîlî âyetlerle birlikte ve bir bütünlük içinde Allah'ın varlığına ve birliğine delalet etmektedir.¹⁰¹

Kur'ân, kevnî âyetleri ele alırken modern bilimin yöntemi gibi tafsilatlı fiziksel açıklamalara girmemektedir. Modern bilim olayları açıklarken daha çok “nasıl?” sorularına, yani kozmik olayların işleyiş bütünlüğüne odaklanmaktadır. Buna karşılık Kur'ân, tabiatı Allah adına değerlendirir ve “niçin?” sorusunun cevabını vermektedir.¹⁰²

1.7.3. Taberî'nin Âyetlere Yönelik Tefsir Metodu

Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 923), Kur'ân'ın ilk özet tefsirini telif etmiş olan klasik dönem alimi olarak tanınmaktadır.¹⁰³ *Câmiu'l -Beyân An Te'vili'l Ayi'l -Kur'ân* adlı eseri, rivâyet tefsirinin en muteber örneklerinden biri kabul edilmektedir. *Câmi 'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân ve Tefsîru Ibn Cerîr, Tefsîrü't-Taberî* adlarıyla da bilinmektedir.¹⁰⁴ Taberî, tefsirinde sahabe ve tâbiîn neslinden nakledilen rivâyetleri sistemâtürîdîk biçimde derlemektedir. O bir

⁹⁹ Enver Bayram, “Kâdî Beyzâvî'nin Kevnî Âyetlere Yaklaşımı (Envârü't-Tenzîl Tefsiri Bağlamında)”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2019), 385.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 1/333.

¹⁰¹ Hayreddin Karaman, “Mâtürîdî'de Akıl ve Vahiy Dengesi”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2017), 124-126.

¹⁰² Bekir Topaloğlu, *Kur'ân'da Tabiat Tasavvuru* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 27.

¹⁰³ Fahreddin Hamidullah, *Mufessirun: Hayatları ve Eserleri* (İstanbul: Daru'l-Funun, 1972), 47.

¹⁰⁴ İsmail Cerrahoglu, “Camîu'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kuran”, *TDV İslam Ansiklopedisi* 7 (1993), 106.

âyet hakkında kendi görüşünü vermeden önce ulaşabildiği tüm rivâyetleri aktarmaktadır.¹⁰⁵ Onun yöntemi, âyetleri “selef nasıl anlamışsa” o şekilde aktarmak ve çeşitli rivâyetler arasında en isabetli kullanımı tercih etmek şeklinde özetlenebilmektedir.¹⁰⁶ Bu sayede Taberî, dağınık halde bulunan tefsir malzemesini toparlayarak sonraki nesillere aktarmış ve tefsirin tedvininde öncü bir rol oynamıştır.¹⁰⁷

Taberî'nin tefsir yöntemi nakle dayalı olmakla birlikte, o döneme kadar birikmiş olan dil bilimsel ve tarih bilgilerini de ustalıkla kullanmaktır. O âyetlerin tefsirini yaparken öncelikle kelimelerin lügat manalarını, Arap dillerindeki kullanımlarını izah etmiştir. Onun tefsir ilmindeki otoritesi ve ilmi sayesinde, yaptığı tercih genellikle isabetli olarak kabul edilmektedir. Ancak dikkat çekicidir ki Taberî kendi yorumunu sunarken bile çoğu kez “bize göre doğru olan.” cümlesini telaffuz ederek mütevazı bir üslupla yapmaktadır, dolayısıyla hem daha önceki görüşlere saygısını hem de kendisinin bir içtihatı olduğunu göstermektedir.¹⁰⁸

Kevnî âyetlerin tefsirinde Taberî, dönemin kozmolojisi ve tabiat anlayışını yansıtan rivâyetleri aktarmaktadır. Bu rivâyetlerin bazıları, Yahudi ve Hıristiyan kökenli isrâiliyyât malumâtürîdî da içermektedir. Taberî'nin âyet yorumunda kendi zamanının ilmî uygulamasının seyri görülmektedir. Her ne kadar modern kapsamlı açıklamalara girişme de ortaya çıkan gözlemlerini ve Arap toplumunun tabiat bilgilerini yansıtan yorumlar yapmaktadır.¹⁰⁹ İlginç bir örnek olarak, Hicr Suresi'nde geçen “aşılایıcı rüzgârlar” (riyâh lâvâkîh) sözcüğünü tefsir ederken, rüzgârların bulutları taşıdığı ve onların yağmur yüklü hale getirildiği, ayrıca bitkilerin döllendiği bilgisini vermektedir.¹¹⁰ Bu yorum, esasında yağmur oluşumunun ve tozlaşmanın temel ilkelerini o dönemin anlayışıyla açıklamaktadır. Taberî, bu yönde “rüzgârlar bulutları ve ağaçları aşılır” diyerek, rüzgârın hem su buharını taşıma hem de yağmur oluşumuna neden olma fonksiyonunun olduğunu vurgulamaktadır. Görüldüğü üzere Taberî, kendi zamanındaki tecrübî bilgisini ilahî metin diline uyarlayarak yorumlamaktadır.

Taberî, edebiyat, tarih ve hadis alanlarındaki üstün vukufiyeti sayesinde âyetlerin kültürel arka planını da aydınlatmaktadır.¹¹¹ Örneğin yedi gök tabirini tefsir ederken, Araplar arasında gök tasavvurundan ve belki komşu kültürlerin kozmolojisinden haberdar olarak mevcut yorumunu yapmıştır. Ancak o, bu tür kavramları açıklarken dahi âyet metninin sınırlarını aşmamıştır. Yani Taberî için asıl olan, Kur'ân lafzının anladığımız kadarıyla ne

¹⁰⁵ Ebû Cafer Muhammed b..Cerir et-Taberî, *Taberî Tefsîri* (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 1/22.

¹⁰⁶ Taberî, *Taberî Tefsîri* , 1/18.

¹⁰⁷ Taberî, *Taberî Tefsîri* , 1/20.

¹⁰⁸ Taberî, *Taberî Tefsîri* , 1/21.

¹⁰⁹ Taberî, *Camiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'ân*, 1/22.

¹¹⁰ Taberî, *Taberî Tefsîri* , 5/147.

¹¹¹ Mustafa Fayda, “Taberî, Muhammed b. Cerîr”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (2010).

demek istediğidir. Kur’ân’da bir âyetin detayı zikredilmemişse, Taberî onu ayrıntılı biçimde tartışmamıştır, sadece nakledilenlerle aktarmıştır. Böylece tefsiri, bugün belki ilmî tefsir gibi görünmese de dönemin ilmî anlayışını yansıtan pek çok unsuru barındıran bir gölge gibi olmuştur. Neticede Taberî’nin tefsir metodolojisi, nakledilen rivâyetleri derinlemesine toplamayı esas almaktadır, bu anlayışa göre akıl, hem dili doğru anlamada hem de farklı nakiller arasında seçim yapmada etkilidir.¹¹²

1.7.4. Mâtürîdî’nin Kevnî Âyetlere Yönelik Tefsir Biçimi

Mâtürîdî’nin yaklaşımı, akıl ile nakli itikadî bir zeminde birleştiren mutedil bir çizgi ortaya koymaktadır. Onun kelâmî metodu ise akılla vahyi bir araya getirerek âyetleri bir bütünlük içinde incelemektedir.¹¹³ Bu noktada Mâtürîdî, Mu’tezilî düşünceye yakın bir durum sergilemektedir. Aslında âyetler de insanın kendi aklıyla Yaratıcı’yı bulmayı hatırlatan deliller olarak yorumlanmaktadır.¹¹⁴ Mesela “*Göklerin ve yerin yaratılışında ve gece ile gündüzün birbirini ardınca gelişinde akıl sahipleri için ibretler vardır*”¹¹⁵ meallî âyet Mâtürîdî nezdinde, insanın evrendeki düzene bakarak Allah’ın birliğine işaret ettiğini göstermektedir.¹¹⁶ Diğer taraftan Mâtürîdî, akla büyük değer vermekle birlikte aklın sınırlarının bilincindedir. Ona göre akıl, beş duyunun alanıyla sınırlı olup her şeyi kavrayamaz, bu nedenle her zaman vahyin yol göstericiliğine ihtiyaç duymaktadır.¹¹⁷ Mâtürîdî’ye göre akıl birçok alanda önemli bir işleve sahip olsa da mutlak hakikati yalnız başına kavrayamaz, bu yüzden nakil her zaman aklın önündedir ve tamamlayıcıdır.¹¹⁸

Mâtürîdî’nin Ehl-i Sünnet içerisinde Mu’tezile ile Eş’arîlik arasında orta bir yolu izlediğini görmekteyiz. Mâtürîdî, Allah’ın varlığının kanıtlandığı konularda aklî delilleri kullanırken, gaybî ve ahiret ile ilgili hususlarda nasların sınırını aşmamaya özen göstermektedir. Bu itidal, âyetleri tefsir ederken de kendini göstermektedir. Mâtürîdî, âyetleri ne sadece zahiri anlamlarıyla geçiştirmiş ne de aşırı spekülâtif yorumlara girişmektedir.¹¹⁹ O bir âyetin te’vilini yaparken, kendi dönemindeki yaygın ilmî ve felsefî görüşlere vakıf olarak değerlendirmeler yapmaktadır. Mâtürîdî sık sık “ehlü’t-te’vil” diye andığı farklı müfessirlerin

¹¹² Fayda, “Taberî, Muhammed b. Cerîr”.

¹¹³ Mehmet Fatih Tunç - Ömer Faruk Teber, “İmam Mâtürîdî’nin Din – Siyaset İlişkisinde Akıl ve Vahiy Dengesi: Epistemolojik Bir Yaklaşım”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 17/2 (2024), 722-759.

¹¹⁴ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 118-119.

¹¹⁵ Âl-i İmrân 3/90.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 1/333.

¹¹⁷ Alper, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği*, 118-119.

¹¹⁸ Alper, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği*, 120-121.

¹¹⁹ Mehmet Tezcan, *Kevnî Âyetlerin Mâtürîdî Tefsir Geleneğindeki Yorumu* (Ankara: İSAM Yayınları, 2022), 49.

yorumlarından nakletmektedir, onların delillerini kelâmî bir tahlile tabi tutmaktadır ve gerek gördüğü yerde tenkit etmektedir.¹²⁰ Mesela bir âyet hakkında Mu'tezilî veya felsefî bir yorum mevcutsa Mâtürîdî bunu tefsirinde zikredip kendi yaklaşımına göre değerlendirmektedir. Bu kapsamda onun tefsiri, rivâyet ve dirâyet tefsirinin bir terkibi gibidir. Onun tefsirinde farklı yorumlara yer verilmesi ve bu yorumların eleştirilmesi tefsir ilminde dirâyet yönteminin önemli bir örneğini teşkil etmektedir.¹²¹

Kevnî âyetleri tefsir ederken Mâtürîdî'nin temel gayesi, tevhid inancını pekiştirmek ve insanları tefekkür etmeye sevk etmektir. Mesela, “*Yeryüzünde gezin de yaratılışın başlangıcını görün*”¹²² âyetini tefsir ederken, insanın kainattaki düzeni ve insicamı inceleyerek Allah'ın yaratma kudretini aklen tasdik edebileceğini vurgulamıştır. Bu gibi yorumlar, onun kelâmî yönüyle uyumludur. Ona göre iman taklidî kalmamalı, kâinat kitabını okuyarak tahkikî bir imana ulaşılmalıdır.¹²³ Sonuç olarak, Mâtürîdî âyetleri yorumlarken akıl ve nakli birbirinden ayırmamıştır. Onun yaklaşımı, akıl-nakil birleşimi bir tefsir modeli sunmuştur ve bu görüş daha sonra gelen Mâtürîdî âlimlerce de genellikle benimsenmektedir.

1.7.5. Râzî'nin Kevnî Âyetlere Yönelik Tefsir Biçimi

Fahreddin er-Râzî (ö. 1210), Mefâtîhu'l-Gayb (ya da et-Tefsîrû'l-Kebîr olarak da bilinen) adlı hacimli tefsiriyle dirâyet ekolünün zirvesini temsil eden alimlerden biridir. Râzî, Eş'ari kelâm geleneklerine bağlı olarak yoğun açıklamalı bölümler, kendi çağının bilimlerine vukufiyeti ve Kur'ân'ın ilimlerine hakimiyeti sayesinde tefsirinde son derece bilimsel ve sorgulayıcı bir yöntem uygulamıştır.¹²⁴ Onun kevnî âyetleri tefsir metodu, Kur'ân âyetlerini sadece nakil ile değil, akıl, felsefe, fen ilimleri ve dil bilimleriyle birlikte yorumlamak şeklinde özetlenebilmektedir.¹²⁵

Râzî, Kur'ân tefsirinde âyetler ve sureler arası tenâsübe özel önem vermektedir, âyetlerin nüzûl sırasını ve sürelerin tertibini göz önünde bulundurarak mana bütünlüğünü koruyarak tefsir etmeye çalışmaktadır.¹²⁶ Özellikle âyetlerde, bir âyetin diğer âyetle münasebetini sağlamak için siyak ve sibakıyla bağlantısına, konu bütünlüğüne dikkat etmektedir.¹²⁷ Mesela astronomiyle ilgili bir âyeti yorumlarken, dönemin astronomi bilgilerini ve filozofların

¹²⁰ İsmail Çalışkan, “Tefsirde Mâtürîdî’yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te’vilâtü'l-Kur’ân’ın Tefsir İlmindeki Yeri”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2010), 63-68.

¹²¹ Çalışkan, “Tefsirde Mâtürîdî’yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te’vilâtü'l-Kur’ân’ın Tefsir İlmindeki Yeri”, 75.

¹²² el-Ankebût 29/20.

¹²³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 3/742,744.

¹²⁴ Lütfullah Cebeci, “MEFÂTÎHU’L-GAYB”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28 (2003), 348-350.

¹²⁵ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/11-14.

¹²⁶ Cebeci, “Mefâtîhu'l-Gayb”.

¹²⁷ İrfan Yıldırım, “Kevnî Âyetlerin Râzî Tefsirindeki Yeri”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2014), 147-148.

analizlerini tartışmakta, tıp veya biyolojiyle ilgili bir âyette, antik tıp bilgilerinden bahsetmektedir. Râzî, Allah'ın kudretini ve hikmetini anlamak için beşerî ilimleri kullanmaktadır ve bunu tefsirinin bir parçası haline getirmiştir. Nitekim kaynaklarda “Râzî, âyetleri tefsir ederken âyetlerin izahına itina göstermektedir, bu âyetleri kendi döneminin ilgili bilime ulaşılan bilgilerle elde etmeye çalışmıştır” denilmektedir.¹²⁸

Râzî, bilgi kaynakları konusunda oldukça geniş bir perspektife sahiptir. Tefsirinde felsefe, mantık, mâtürîdiemâtürîdîik, tabiat ilimleri ve tıp gibi alanların görüşlerini bulmak mümkündür. Bunun yanı sıra kelâmî tartışmalara girmektedir. O âyetleri akidevi olarak değerlendirmektedir. Örnek olarak evrenin yaratılışıyla ilgili bir âyette, filozofların alemin ezeliiliği iddiasını çürütecek deliller sunmaktadır veya başka âyeti adetullah kavramına göre yorumlamaktadır.¹²⁹ Râzî'nin Eş'arî'nin geleneğine mensup olması, onun yorumlarına kader, cüz'î irade, sebeplilik gibi belirgin bir çerçeve sağlamaktadır ancak Eş'arî'den öğrendiği bazı şeyleri genişletmiş ve derinleştirmiştir.¹³⁰ Mesela âlemler (el-âlemîn) çoklu evrenlere işaret edip etmediğini tartışmıştır, “Âlemlerin Rabbi” ifadesinden hareketle birden fazla alemin mümkün olup olmadığı gibi sıra dışı konuları da gündeme getirmiştir.¹³¹ Bu, onun tefsirini klasik çizginin dışına taşımaktadır ve onun kozmolojik yorumlara açık geniş bir yorum ufkuna sahip olduğunu göstermektedir.¹³² Yöntem olarak Râzî, tefsirinde sık sık meseleleri soru-cevap şeklinde ele almaktadır. Bir âyetin tefsirine başlamadan önce, o âyetle ilgili yorumları tek tek ele alıp, ardından bu yorumlara cevap vermektedir.¹³³ Bu yöntem, eserini adeta bir ansiklopedi veya bir münazara metni haline getirmektedir. Âyetlerde de benzer şekilde, önce ilk akla gelecek soruları sormaktadır (örneğin bir astronomi âyeti için “Burada 'yedi gök' ifadesi geçiyor; bu yedilik gerçek midir yoksa mecaz mı?” gibi), sonra kendi kelâmî ve ilmî delillerle bunları yanıtlamaktadır.¹³⁴ Bu nedenle Râzî'nin tefsiri, ilimlerin toplanması gibidir. Âyetin zahirini açıklarken lafız tahlili, gramer analizi yapmaktadır. Analizin ardından teolojik-felsefi açılımlara geçmiştir, sonra mümkünse fenni izahta bulunmuştur, en sonunda farklı şekilde değerlendirip

¹²⁸ Mehmet Koca, “Fahreddin er-Râzî'nin Dirâyet Tefsir Metodu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/2 (2016), 57-59.

¹²⁹ İsmail Bayraktar, “Râzî'nin Kevnî Âyet Yorumu Üzerine Bazı Tespitler”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 30 (2019), 205-206.

¹³⁰ Koca, “Fahreddin er-Râzî'nin Dirâyet Tefsir Metodu”, 60-62.

¹³¹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/259.

¹³² Yasin Özdemir, *Fahreddin Râzî'nin Kevnî Âyet Yorumu* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, PhD Thesis, 2018), 146-149.

¹³³ Ayşe Çalışkan, “Fahreddin er-Râzî'nin Tefsirinde Soru-Cevap Metodu”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2019), 93-93.

¹³⁴ Mehmet Kaya, “Fahreddin er-Râzî'nin Bilimsel Tefsir Yöntemi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 7/2 (2020), 130-132.

tercihini belirtmiştir.¹³⁵ Râzî rivâyet usulüne de riâyet etmiştir, zaman zaman sahâbi ve tâbiin görüşlerini nakletmektedir, ancak bunları doğrudan almak ve aktarmak yerine akıl süzgecinden geçirmeyi tercih etmektedir.¹³⁶ İsrailiyat konusunda Râzî oldukça tenkitçidir. Tevrat menşeli efsaneleri çoğunlukla reddetmektedir veya “zayıf rivâyet” diyerek mesafeli durmaktadır.¹³⁷ Bunun yerine Kur’ân’ın lafzından çıkarılabilecek manalara ve kesin sahîh hadislerle daha çok yer vermektedir. Yine de Râzî, rivâyet geleneğini bırakmış da değildir, özellikle ahkâm âyetlerinde müfessir selef âlimlerinin görüşlerini aktarmaktadır, sebab-i nuzûl rivâyetlerini zikretmektedir. Hatta âyetlerin diğer âyetlerle bağlantısını sürdürüebilmek için nüzul sebebine daha çok ehemmiyet vermektedir ve birden fazla rivâyet varsa hepsini nakledip içlerinden âyetin zahirine en uygun olanını tercih etmektedir.¹³⁸ Bununla birlikte “sebebin hususiliği, mananın umumiliğine mâni değildir” esasını da savunarak âyetin evrenselliğini sınırlamamaya dikkat etmektedir.¹³⁹

Kevnî âyetlerde Râzî’nin özgün katkılarından biri de bilimsel deliller ile Kur’ân arasında karşılıklı bir denge kurma çabasıdır.¹⁴⁰ Kimi zaman Kur’ân’ı merkeze alıp bilimi buna göre yorumlamakta, kimi zaman da bilimdeki yanlış yorumları dikkate alarak âyetin bilgiye katkı sunmasını sağlamaktadır. Mesela gök cisimlerinin hareketi konusunda, önce âyetlerin zahirine bakarak Allah’ın koyduğu düzeni işaretlemektedir, sonra Batlamyus astronomisinin o devirdeki verileriyle bu düzeni karşılaştırmaktadır. Eğer bilimsel görüş Kur’ân’ın açık beyanına ters düşüyorsa, Râzî bilimde yanılga olabileceğini veya âyetin daha derin bir anlamı bulunduğunu belirtmiştir.¹⁴¹ Bu yaklaşım onun eleştirel ama uzlaştırmacı tavrını göstermektedir. Ne bilimi tamamen reddetmiştir ne de âyeti bilim adına zorlamıştır. Neticede Râzî’nin âyet yorumu, aklın, bilimin ve imanın birlikte çalışması, çok disiplinli bir tefsir anlayışını temsil etmektedir.

1.7.6. Taberî, Mâtürîdî ve Râzî 'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması

Bu üç büyük müfessirin âyetlere yönelik yaklaşımları, dönemlerinin entelektüel şartlarını ve ilmi şahsiyetlerinin parlak olduğunu göstermektedir. Karşılaştırmalı olarak, Mâtürîdî ile Râzî arasında benzerlikler mevcut olmakla birlikte, Taberî yorumlarında diğer iki müfessire göre belirgin farklı bir yaklaşım üzere olmuştur.¹⁴² Öncelikle ortak noktalara değinirsek hem Mâtürîdî hem de Râzî, âyetlerin hakikatlerini anlatmak hususunda ve insanları

¹³⁵ Yasin Özdemir, *Fahreddin Râzî'nin Kevnî Âyet Yorumu* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, PhD Thesis, 2018), 146-149.

¹³⁶ Özdemir, *Fahreddin Râzî'nin Kevnî Âyet Yorumu*, 2018, 147.

¹³⁷ Çalışkan, “Fahreddin er-Râzî'nin Tefsirinde Soru-Cevap Metodu”, 92.

¹³⁸ Koca, “Fahreddin er-Râzî'nin Dirâyet Tefsir Metodu”, 2016, 60-62.

¹³⁹ Kaya, “Fahreddin er-Râzî'nin Bilimsel Tefsir Yöntemi”, 131.

¹⁴⁰ Özdemir, *Fahreddin Râzî'nin Kevnî Âyet Yorumu*, 2018, 148.

¹⁴¹ Kaya, “Fahreddin er-Râzî'nin Bilimsel Tefsir Yöntemi”, 132.

¹⁴² Andrew Rippin, “Kur’ân Tefsir Geleneği”, *Journal of Qur’anic Studies* 8/2 (2006), 43-68.

tefekkküre sevk ettiği konusunda mutabık olmuşlardır. İkisi de bu âyetleri Allah'ın varlığının ve kudretinin delilleri olarak ele almakta ve okuyucuyu aklını kullanarak düşünmeye teşvik etmişlerdir. Mesela Mâtürîdî, âyetler sayesinde insanın yaratıcıyı bulabileceğini vurgularken¹⁴³ Râzî, aynı âyetlerin manalarının hikmet ve düzendeki delillerle ortaya çıkmasını sağlamaktadır.¹⁴⁴ Her ikisi de âyetlerin sadece zahiri manalarını değil batınî anlamlarını da kabul etmiş ve yüzeysel bir okumayla yetinmemişlerdir. Bununla birlikte Mâtürîdî ve Râzî'nin üslup ve vurguları arasında belirgin farklar vardır. Mâtürîdî'nin yaklaşımı daha sade, metodik ve kelâmî ölçülere bağlıdır. Onun tefsirinde âyetler, çoğu itikadî bir öğretinin öğretisi olarak yorumlanmıştır.¹⁴⁵ Yani bir kozmolojik olgudan bahseden âyetin ardından Mâtürîdî, genellikle tevhid, nübüvvet veya ahiret inancıyla bağlantılı bir ders çıkarmıştır.¹⁴⁶ Râzî ise aynı âyeti ele aldığı anda, çok yönlü bir tahlile girişmiştir. Öncelikle evrenin yapısı hakkında felsefî bir tartışma yapmış, ardından Allah'ın ismi ve sıfatlarına değinmiş, oradan da belki insanın psikolojisine genel bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu açıdan Râzî'nin yorumları Mâtürîdî'nin görüşüne göre daha ayrıntılı ve spekülatifir.

Taberî ise Mâtürîdî ve Râzî'den farklı olarak, âyetleri kendi yorum süzgecinden geçirerek değil, daha çok aktarılan görüşlerle ele almıştır.¹⁴⁷ Onun nazarında, eğer bir âyetin tefsiri sahabeden veya seleften güvenilir kanallarla gelmişse o âyetin anlamı zaten orada ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Taberî'nin âyet anlayışı, selefin evren tasavvuruna dayanmaktadır. Mesela “*Arzı ve semayı altı günde yarattı*”¹⁴⁸ gibi bir âyette Taberî, altı gün kavramını açıklarken nakilleri analiz etmektedir. Mâtürîdî bu altı gün kavramını yorumlarken Allah'ın kudret planında bir takdir süresi olduğunu vurgulamak istemiştir.¹⁴⁹ Râzî ise altı gün kavramını “gün” olarak düşünmüş, her bir “gün”ün uzun dönemleri temsil edilebileceğini veya Allah katında gün olduğunu tartışmıştır.¹⁵⁰ Bu örnekten de görüleceği üzere, Taberî edebi dili ve naklî birlikte alırken, Mâtürîdî itidal ile aklî yorum yapmaktadır, Râzî ise aklî-felsefî yorumu en geniş ölçüde kullanmaktadır. Aralarında kevnî âyetlerin amacı ve işlevi konusunda da nüanslar vardır. Taberî, bu âyetleri açıklarken genellikle “Allah bu âyette kullarına kudretini bildirmiştir” veya “Bunda müşriklere bir uyarı vardır” gibi klasik bir şekilde açıklamıştır.¹⁵¹ Mâtürîdî, aynı âyette iman esaslarına dair evrensel bir mesaj ifade etmiş, örneğin bir doğa

¹⁴³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân*, 1/25-27.

¹⁴⁴ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/42-48.

¹⁴⁵ Ulrich Rudolph - Rodrigo Adem, *El-Mâtürîdî ve Sâmerrînd'de Sünnî Kelâmının Gelişimi* (Leiden: Brill, 2015), 102-105.

¹⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân*, 1/3-4.

¹⁴⁷ Fayda, “Taberî, Muhammed b. Cerîr”.

¹⁴⁸ el-A'râf 7/54.

¹⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân*, 5/362.

¹⁵⁰ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 10/402.

¹⁵¹ Taberî, “*Taberî Tefsiri*” 8/58.

olayından yola çıkarak Allah'ın birliğine ve âdetullah denilen düzene dikkat çekmiştir.¹⁵² Râzî ise bir adım ileri giderek, hem bu evrensel mesajları, hem de mesajlardaki hikmetleri ve olası bildirilen manayı incelemiştir. Yani Taberî için âyet daha çok Allah'ın kudretini hatırlatır iken, Mâtürîdî için aklî tefekkürün vesilesi, Râzî için ise zannî ve ilmî gerçeklerin delili gibidir.

Bir başka mukayese alanı, somut bilimsel gerçeklere yönelik yaklaşımdır. Taberî'nin yaşadığı 9. yüzyıldaki kayıtlı bilgiler sınırlı ve daha çok deneyimsel gözlemlere dayanmaktadır. Bu nedenle Taberî'nin tefsirinde modern bilimle paralellik gösteren açıklamalar nadirdir, rüzgârlarla alakalı örneklerde olduğu gibi dönemin genel bilgilerine uygundur.¹⁵³ Râzî'nin yaşadığı 12. yüzyılda İslam dünyasında Yunan şifa ve bilimi tercümeler yoluyla yaygınlaşmış, felsefî kozmoloji oldukça gelişmiştir. Bu nedenle Râzî, örneğin gökyüzünün yapısı konusunda Aristocu veya Batlamyusçu teorilere atıf yapmış, bunları eleştirmiş ya da kullanıma sunmuştur.¹⁵⁴ Mâtürîdî'nin devri ise Taberî'ye daha yakındır; henüz felsefî bilimler İslam coğrafyasında tam yerleşmemiştir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin tefsirinde bu türdeki tartışmalar Râzî kadar yoğun değildir. O, daha isteğe bağlı kelâmî içerikli aklî muhakemeler yürütmüştür.¹⁵⁵ Misal olarak dağların yere çakılı kazıkların oluşumu âyetini Taberî, dağların yeryüzünü dengede tutması şeklinde klasik açıklamıştır.¹⁵⁶ Mâtürîdî, bunun yeryüzünün sarsılmaması için Allah'ın yarattığı bir tedbir olduğunu söylemiştir (ki bu da aslında aynı anlama gelir, sadece ifade biçimi farklıdır),¹⁵⁷ Râzî ise dağların oluşumuyla ilgili olarak deprem ve denge meselesine girmiştir, “eğer dağlar ayrılırsa yer kabuğu lavlardan dolayı parçalanırdı” gibi kendi zamanında bilinen bir nazariyeyi de aktarmıştır.¹⁵⁸ Böylece, üç müfessirin hakikatleri anlama derinliklerinin farklı olduğu görülmektedir.

¹⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l*, 5/362..

¹⁵³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 20/101-104.

¹⁵⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 26/12-17.

¹⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/133-135.

¹⁵⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 24/71-72.

¹⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10/133-135.

¹⁵⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 24/71-72.

İKİNCİ BÖLÜM

2. MÂTÜRÎDÎURÎDÎ'NİN KEVNÎ ÂYETLERE YAKLAŞIMI

2.1. EVRENİN YARATILIŞI

Evrenin yaratılışı, İslam düşüncesinde ve özellikle tefsir ilminde önemli bir konu olarak ele alınmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm, evrenin yaratılışına, tabiatın düzenine ve kâinatın işleyişine dair çeşitli âyetler içermektedir. Bu âyetler, evrenin bir amaç doğrultusunda yaratıldığını ve tesadüfî bir oluşum olmadığını vurgulamaktadır.¹⁵⁹ Kur'ân'ın evren tasavvuru, Allah'ın varlığını ve kudretini anlamada bir anahtar görevi görmektedir. Bu bölümde, tefsir ilmi bağlamında evrenin yaratılışı, bunun Kur'ân'daki âyetlerle ilişkisi ve İslam âlimlerinin yorumları Taberî, Mâtürîdî ve Fahreddin Râzî' nin tefsirleri ekseninde ele alınacaktır. Ayrıca son dönem bilimsel tefsir müfessiri Cevherî'nin yorumlarına da yer verilecektir. Böylece Mâtürîdîurîdî'nin selefinden ne kadar etkilendiği, halefine neler verdiği belirlenecektir.

2.1.1. Kur'ân'da Evrenin Yaratılışı

Kur'ân-ı Kerîm'de evrenin yaratılışı hakkında doğrudan ve dolaylı birçok âyet bulunmaktadır. Bu âyetler, yaratılışın aşamalarını, göklerin ve yerin düzenini ve evrendeki ilahî düzenin hikmetlerini vurgulamaktadır. Kur'ân'da yer alan yaratılış âyetleri, İslam âlimleri tarafından çeşitli açılardan yorumlanmıştır. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'de bir âyette “Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yarattı, sonra Arş'a istiva etti.”¹⁶⁰ buyrulmaktadır. Bu âyet, evrenin belirli aşamalarla yaratıldığını ve Allah'ın yaratış sürecinde bir nizam ve intizam bulunduğunu göstermektedir. Taberî, bu âyeti açıklarken daha çok sahâbe ve tâbiîn rivâyetlerine dayanmaktadır. “Altı gün” ifadesini, Allah'ın gökleri ve yeri yaratırken izlediği bir sıra ve aşama olarak görmektedir. Buradaki “gün” kavramının tam anlamıyla bizim bildiğimiz günlere karşılık gelip gelmediği tartışılmaz; önemli olan Allah'ın kudret ve hikmetle kâinatı belirli bir düzenle yaratmış olmasıdır. “Arş'a istivâ” ifadesini ise Allah'ın evren üzerindeki hükümlerliğini ve mutlak otoritesini anlatan mecazi bir ifade olarak değerlendirmektedir. Gece ve gündüzün birbirini takip etmesi, güneş, ay ve yıldızların Allah'ın emrine boyun eğmesi, ilahî kudretin evrendeki düzenli işleyişini göstermektedir. Taberî'ye göre yaratma (halq) ve emir (amr), yani hem var etme hem de yönetme yetkisi tamamen Allah'a aittir.¹⁶¹ Mâtürîdî, bu âyeti açıklarken Allah'ın yaratma fiilinin bir süreç içinde gerçekleştiğini ve bu sürecin insan idrakini kolaylaştırmak için belli bir zaman dilimiyle ifade edildiğini

¹⁵⁹ Rippin, Kur'ân Tefsir Geleneği, 8/49.

¹⁶⁰ el-A'râf 7/54.

¹⁶¹ Taberî, Taberî Tefsiri , 8/58.

belirtmiştir. Ona göre “altı gün” Allah’ın kudret planında takdir edilmiş bir süreci ifade etmektedir ve bu süre insan zamanıyla birebir aynı olmak zorunda değildir; burada amaç, yaratılışın hikmet ve düzenle gerçekleştiğini vurgulamaktır. “İstivâ” ifadesini de fiziksel bir konumlanma değil, Allah’ın evreni düzenleme ve yönetme kudreti olarak yorumlamaktadır. Gece ve gündüzün düzenli döngüsü ile gök cisimlerinin hareketleri, sürekli devam eden ilahî kudretin bir göstergesidir. Mâtürîdî, “yaratma” ve “emir” kavramlarını birlikte yorumlayarak Allah’ın hem varlıkları yaratma hem de evreni sürekli yönetme yetkisinin altını çizmektedir.¹⁶² Râzî’nin tefsirinde ise aklî ve felsefî tartışmalar daha baskındır. O, “altı gün” ifadesini literal olarak almakla beraber bunun ilahî kudretin zamanla sınırlı olmadığına işaret edebileceğini söylemektedir. Râzî, “istivâ”yı oturma veya mekân edinme anlamında değil, Allah’ın evreni idare etmesi ve her şey üzerinde tam hâkimiyet sahibi olması şeklinde yorumlamaktadır. Gece ve gündüzün sürekli birbirini kovalarcasına takip etmesi, gök cisimlerinin hareketleri gibi unsurları, Allah’ın evrendeki nizamı ve hikmetli kudretini gösteren deliller olarak ele almaktadır. “Halq” ve “amr” kavramlarını birlikte ele alarak Allah’ın sadece yaratıcı değil, aynı zamanda her şeyin yönetimini elinde bulunduran bir Rab olduğunu vurgulamaktadır.¹⁶³ Tantâvî Cevherî’nin (ö.1940) *el-Cevahir fî Tefsîri’l-Kur’ân’i’l Kerim* adlı tefsirinde A’râf sûresinin bu âyet bağlamında yaratılışın ilmî delilleri ve kozmolojik düzende ilahî kudretin izleri çerçevesinde ele alınmaktadır. Tantâvî, bu âyeti açıklarken modern bilimsel bilgilerle Kur’ân’ın işaret ettiği düzen arasında paralellikler kurmaya çalışmaktadır. Tefsirinde şu hususlar vurgulanmaktadır:

1. “*Altı günde yaratılış*” ifadesi zamanın evrensel bir ölçüsüne değil, yaratılışın aşamalarına işaret etmektedir. Yani burada geçen “yevm/gün”, bizim güneşe bağlı zamanımızla ilgili bir günü değil, yaratılışın kozmik süreçleri temsil etmektedir.
2. Müfessir “Allah’ın arş’a istivâ etmesi” ifadesini mecazî olarak yorumlamakta, bunu Allah’ın kâinata hükmetmesi, onun üzerinde tasarrufta bulunması anlamına almaktadır. Tantâvî bu ifadeyi antropomorfizmden uzak durarak tevil etmektedir.
3. “*Geceyi gündüze örtmesi*” ve “*güneş, ay, yıldızların boyun eğdirilmesi*” evrendeki düzenin ilahî hikmetle sürdürüldüğüne ve gök cisimlerinin Allah’ın emrine amade kılındığına dair açık işaretler olarak yorumlamaktadır. Bu noktada Tantâvî, Kur’ân’ın “astronomi ve fizik” biliminin işaretlerini asırlar öncesinden haber verdiğini belirtmektedir.

¹⁶² Mâtürîdî *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 5/393.

¹⁶³ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 10/402.

4. “Yaratmanın da emretmenin de O’na ait” ifadesine Tantâvî Allah’ın hem kâinatı yaratma hem de onun kanunlarını belirleme yetkisinin sadece O’na ait olduğunu ve modern bilimin keşfettiği tüm fizikî yasaların aslında ilahî takdirin ürünü olduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁴

Kur’ân’da evrenin başlangıcına dair bir diğer önemli âyette ise “*İnkâr edenler, gökler ve yer bitişik bir hâlde iken bizim onları ayırdığımızı ve her canlı şeyi su sıvısından yarattığımızı görmediler mi?*”¹⁶⁵ şeklinde yer verilmiştir. Bu âyet, bazı tefsir âlimlerince evrenin başlangıçta tek bir bütün olduğu, ardından ayrıldığı şeklinde yorumlanmaktadır. Taberî ise âyeti üç temel başlık altında açıklamaktadır: Birinci temel başlık “*Gök ve yer bitişikti, biz ayırdık*” ifadesi Taberî’ye göre, gök ve yerin başlangıçta birbirine yapışık ve bitişik olduğu, ardından Allah’ın aralarını açtığı anlamına gelmektedir. Bazı sahabe ve tâbiîn rivâyetlerine göre bu bitişiklik gökten yağmurun yağmaması, yerden bitkinin çıkmamasıyla açıklanmaktadır. Allah’ın göğe yağmur yağdırma, yere de bitki bitirme kabiliyeti vererek bu “bitişikliği” hallettiği de beyan edilmektedir. Taberî âyetin devamında “*Her canlıyı su sıvısından yarattık*” cümlesini, tüm canlı varlıkların yaratılışında su sıvısının temel unsur olduğunu vurgulamaktadır. Canlının hayat bulması ve gelişmesi için mutlaka suya ihtiyaç vardır. Taberî, burada hem yaratılış maddesi hem de hayat kaynağı anlamını birlikte kabul etmektedir. Yine müfessir, başlıkta “*Görmediler mi?*” ifadesiyle “gözle görmek” değil, “akıl ve tefekkürle anlamak” olarak açıklamaktadır. Yani inanmayanların bu açık âyetlerden hareketle Allah’ın kudretini anlamaları gerektiği vurgulanmaktadır.¹⁶⁶

Mâtürîdî yerlerin ve göklerin bitişikliğinden bahseden âyetteki “*Görmediler mi?*” أَوَلَمْ يَرْ ifadesinin iki anlama gelebileceğine işaret etmektedir: “*Bilmediler mi?*” anlamında kullanılmaktadır. Nitekim “*Rabbinin ne yaptığını görmedin mi?*” أَلَمْ تَرَ كَيْفَ¹⁶⁷ âyetinde görmek fiilinin bilgi anlamında kullanılmasını delil getirmektedir. Bu sözcüğün gerçek anlamıyla, gözle görmeyi ifade ettiğini de belirtmektedir. Buna da “*Göklerle yer bitişikken biz onları ayırdık*” âyetini iki şekilde örnek vermekte ve böylece yorumlamaktadır. Bu durum da birinci yorum da gök ve yer başlangıçta birbirine bitişik olduğu, aralarında bir açıklık bulunmadığı şeklinde yorumlanmaktadır. Ayrılmasını ise yani göğün yukarı kaldırılıp yerin aşağıda bırakılmasıdır. İkinci yorum da ise gök ve yer başlangıçta yağmur yağdırmaması ve bitki bitirmemesi kastedilmiştir. Göğün yağmurla, yerin bitkiyle ayrılmasına temas edilmekte ve böylece onların

¹⁶⁴ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîr il-Kur’ân el-Kerîm* (Kahire: Mâtürîdîbaatu’l-Bâbî el-Halebî, 1923), 7/6/42-44.

¹⁶⁵ el-Enbiyâ 21/30.

¹⁶⁶ Taberî, *Taberî Tefsiri*, 5/521.

¹⁶⁷ el-Fil, 105/1.

işlevsel olarak ayrılması vurgulanmaktadır. Her canlının su sıvısından yaratılması ifadesi de iki şekilde anlaşılmaktadır. Buna göre her canlı, su menşeli olup, yaratılış maddesi sudur denilmektedir. Mesela insanın nutfeden yaratılması bunu anlatmaktadır. Diğerleri ise canlıların hayatini suyla devam ettirmesinden bahsedilmektedir. Yani canlılık için su olmazsa olmaz olduğu ve canlıların varlığını sürdürebilmesi için suyun vazgeçilmez olduğuna değinilmektedir.¹⁶⁸

Râzî ise bu âyetin tefsirinde felsefî ve kelâmî yönleri öne çıkarmaktadır. O âyetle ilgili yorumunu dört temel nokta üzerinden yapmaktadır. *كَانَتْ رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا* "Buna göre "Gök ve yer bitişikti, onu biz ayırdık" kısmını Râzî, bu ifadeyi hem fiziksel hem metafizik olarak değerlendirmektedir. İlk yaratılışta gök ve yerin bir tek cevher olduğunu, sonra Allah'ın bu cevheri ayırarak çokluğu yarattığını söylemektedir. Bu yaklaşım, İslâm kozmolojisi ve aristocu felsefeyle paralellikler arz etmektedir. İkinci olarak Râzî, "Her canlıyı su sıvısından yarattık" ifadesine suyun hayatın ilkesi yani aslû'l-hayât olduğunu belirtmektedir. Burada su, hem fiziki suyu yani yağmur ve nutfeyi hem de ilahi inâyeti yani can verici unsuru sembolize etmektedir. O, suyun hayat vermesini yaratılışın canlılık ilkesine delil oluşturmaktadır. Üçüncü olarak "Görmedilermi?" sorusunun inkârcıların aklını harekete geçirmek için yöneltilmiş olduğunu belirtmektedir. "Görmek" burada duyularla değil akılla anlamayı ifade etmektedir. Son olarak inanç ve bilimsel delil ilişkisi olarak açıklanmaktadır. Râzî'ye göre âyet hem Allah'ın varlığına hem de evrendeki düzenin delili kabul edilmektedir. Allah'ın gökleri ve yeri düzenli bir şekilde yaratmış olması, O'nun hikmet sahibi olduğunu göstermektedir.¹⁶⁹

Cevherî, hareket eden her canlının sudan yaratıldığını, su sayesinde yetişip canlılığını muhafaza ettiğini ve her türlü bitkinin de bu ifadenin içine girebileceğini dile getirmektedir. Döneminin bilim adamlarından naklettiği bilgiye göre müfessir her canlının ilk önce denizde başladığını ve ilk hayatın denizde geliştiğini belirtmektedir. Yani bütün kuşların, sürüngenlerin ve kara hayvanlarının ilk asılları denizde yaratılmıştır. Daha sonra zamanla bu canlılar kara hayvanı özelliğine sahip olduğu ve farklı türlerin ortaya çıkmışığı ifade edilmektedir.¹⁷⁰

Taberî'nin tefsiri rivâyet ağırlıklı, Mâtürîdî'ninki ise kelâmî ve aklî açıklamalara odaklıdır, bu nedenle Mâtürîdî'nin Taberî'den doğrudan etkilenmesi değil, ortak rivâyet geleneğinden beslenmesi söz konusudur. Râzî de Mâtürîdî'den yaklaşık üç asır sonra yaşamış olup onun tefsirine doğrudan atıf yapmamakta, ancak aynı kelâmî meseleleri tartışması ve benzer yöntemler kullanması dolaylı bir etkileşim izlenimi vermektedir. Böylece bu üç müfessir

¹⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 9/361-363.

¹⁶⁹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 16/126-127.

¹⁷⁰ Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîr' il-Kur'âni'l-Kerîm*, 10/197-198.

arasında doğrudan bir kopyalama değil, rivâyet mirasının ve kelâmî düşüncenin tarihsel gelişimi üzerinden bir fikir sürekliliği vardır.

2.1.2. Evrenin Düzeni

Kur'ân, evrendeki düzeni ve sistemâtürîdîği Allah'ın kudretinin bir göstergesi olarak sunmaktadır. Kur'ân da bu hususta “*Güneşi ı ışık, ay'ı aydınlık yapan, yılların sayısını ve hesabı bilesiniz diye ona menziller belirleyen O'dur.*”¹⁷¹ buyrulmaktadır. Taberî, bu âyeti açıklarken, gök cisimlerinin hareketinin Allah'ın ilahi iradesine uygun olarak gerçekleştiğini ve bu düzenin insanların idrak edebilmesi için belirli işaretlerle açıklandığını ifade etmektedir.¹⁷² Ona göre bu âyet, Allah'ın kâinatta kurduğu düzenin, insanların yaşamlarını düzenlemek için zamansal bir rehber olduğunu göstermektedir. Göklerin bulunduğu uzayda Kur'ân, ayın yanında güneşten, yıldızlardan, yedi kat semadan da bahsetmektedir. Bunlar da kevnî âyetler içinde değerlendirilmektedir.

2.1.3. Âyetler ve Evrenin İşleyişi

Kur'ân, kevnî âyetler olarak adlandırılan ve doğa ile ilgili gerçekleri ihtiva eden birçok âyet içermektedir.¹⁷³ Bu âyetler, genellikle insanın evrene bakarak Allah'ın varlığını ve kudretini anlamasına yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda bir âyette “*Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleten bir topluluk için elbette nice deliller vardır.*” Buyrulmaktadır. Göklerin ve yerin yaratılışındaki kusursuz nizamın sürdürülmesi, geceyle gündüzün dönüşümlü şekilde meydana gelmesi, denizlerde yol alan gemilerin kolayca yüzmesi, toprağı diriltten yağmurun yağması ve onunla hayat bulan canlı çeşitliliğinin oluşması gibi genel unsurlar aklıselim sahipleri için birer tefekkür vesilesi olarak sunulmaktadır. Buna benzer bir diğer âyet de bu kevnî işaretler, insanın zihnini ve kalbini Allah'ın mutlak kudretine yönlendiren birer delil niteliği taşıdıklarına temas edilmektedir. Nitekim ilgili âyette “*Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda aklıselim sahipleri için elbette ibretler vardır.*”¹⁷⁴ buyrulmaktadır.

Aynı bağlamda Kur'ân'da göklerin ve yerin başlangıçta bitişik olduğu sonradan ayrıldığına ve bütün canlıların su sıvısından yaratıldığına işaret edilmesi evrenin yaratılışındaki

¹⁷¹ Yûnus 10/5.

¹⁷² Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 6/52-54.

¹⁷³ Rippin, “Kur'ân Tefsir Geleneği”, 8/49.

¹⁷⁴ el- Bakara 2/190.

ilahi tasarımı vurgulamaktadır. Bu konudaki âyette Allah, “*İnkâr edenler, gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?*”¹⁷⁵ demektedir. Bu ve buna benzer âyetlerde yeryüzüne sabit dağların yerleştirilmesi, yeryüzünde vadiler ve yolların açılması, yine gökyüzünün korunmuş bir tavan kılınması bu düzenin insan hayatına uygunluğunu ve ilahi rahmetin bir tezahürü olduğunu göstermektedir. “*Yeryüzüne onları sarsmasın diye sağlam dağlar yerleştirdik; kolayca yollarını bulabilsinler diye orada vadiler, yollar açtık.*”¹⁷⁶ Gökyüzünü korunmuş bir tavan yaptık. Onlar ise, gökyüzünün işaretlerine sırt çevirmektedirler.¹⁷⁷ O, geceyi, gündüzü, güneşi, ayı yaratandır. Her biri bir yörüngede yüzmektedir.”¹⁷⁸ Bir başka âyette güneş ve ayın kendilerine mahsus yörüngelerde hareket etmeleri, kâinattaki ahengin sürekliliğine ve bu düzenin bilinçli bir yaratıcıya işaret ettiğine delil sayılmaktadır. Böylece söz konusu âyetler, evrenin göksel yapısına ve işleyişine dair gözlemleri, tevhid inancının aklî ve kevnî temelleri olarak bir bütünlük içinde sunulmaktadır. Nitekim aşağıdaki âyette kevnî âyetlerin önemi vurgulamaktadır. “*Geceyi, gündüzü, güneş’i ve ay’ı yaratan O’dur. Bunların her biri belli bir yörüngede yüzmektedir.*”¹⁷⁹ Taberî, güneşin ve ayın yaratılışıyla ilgili âyetleri zahiri anlamlarıyla ele almakta ve Allah’ın evren üzerindeki hâkimiyetini vurgulamakta, âyetlerin insanları düşünmeye sevk ettiğini belirtmektedir.¹⁸⁰ Bu âyet hakkında Mâtürîdî, gök cisimlerinin düzenli hareketlerinin Allah’ın varlığının ve ilahî yasaların en büyük delillerinden biri olduğunu belirtmektedir.¹⁸¹ O, bu düzenin Allah’ın iradesine dayalı olarak belirli bir ölçüde yaratıldığını vurgulamaktadır. Bazı müfessirlerin evrenin yaratılışı ve işleyişi konusunda farklı yaklaşımlar benimsediklerini de beyan etmektedir. Mâtürîdî, evrenin Allah’ın iradesi doğrultusunda bir düzen içinde yaratıldığını ve bu düzenin insan idraki açısından bir delil olduğunu dile getirmektedir.¹⁸²

Râzî ise aynı konuda evrenin yaratılışına dair âyetleri kelâmî bir perspektiften ele alarak, yaratılışın hikmetini ve ilahi yasaların mükemmel uyumuna dikkat çekmektedir. Evrenin yaratılışı ve işleyişi, Kur’ân’ın açıkladığı çok önemli bir konudur. Kur’ân’da evrenin başlangıcı, düzeni ve yaratılış amacı hakkında pek çok âyet bulunmaktadır. Bunlar, Allah’ın varlığını delillendirme, insanı tefekküre yönlendirme ve ilmin ve düşüncenin önemini vurgulama gibi amaçlar taşımaktadır. Tefsir ilmi açısından evrenin yaratılışıyla ilgili âyetler,

¹⁷⁵ el-Enbiya 21/30.

¹⁷⁶ el- Enbiya 21 /31.

¹⁷⁷ el-Enbiya 21/32.

¹⁷⁸ el-Enbiya 21/33.

¹⁷⁹ el-Enbiyâ 21/33.

¹⁸⁰ Taberî, *Taberî Tefsiri* 5/523.

¹⁸¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân* , 9/365.

¹⁸² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1/148-152.

Allah'ın kudretini anlamada derin bir bakış sunmakta ve İslâm âlimlerinin yorumlarıyla farklı açılardan ele alınmaktadır. Bu bağlamda evrenin bir yaratıcı tarafından düzenlendiği fikri, Kur'ân'ın temel mesajlarından biri olarak kabul edilmektedir.¹⁸³

Taberî, bu âyetlerde güneş ve ayın yaratılışına dair ifadeleri zahiri anlamlarıyla ele alıp Allah'ın mutlak hâkimiyetini ve bu delillerin insanı tefekküre davet eden yönünü vurgulamaktadır. Mâtürîdî ise bu rivâyet mirasından beslenerek, gök cisimlerinin düzenli hareketlerini Allah'ın varlığının ve iradesinin en güçlü kanıtlarından biri olarak yorumlamakta; evrenin belirli ölçülerle yaratılmış düzeninin ilahî hikmetin bir yansıması olduğunu belirtmektedir. Râzî de Mâtürîdî'nin akılcı yaklaşımını geliştirerek bu konuyu kelâmî ve felsefî bir perspektifle ele almış, yaratılışın hikmetini ve evrendeki mükemmel uyumu daha sistemli bir aklı çerçevede tartışmaktadır. Böylece Taberî'nin rivâyet merkezli açıklamaları Mâtürîdî'de akılcı ve kelâmî bir boyut kazanmakta, Râzî ise bu çizgiyi genişleterek tefsiri kelâm ve felsefe ekseninde derinleştirmektedir. Böylece üç müfessirin yorumları Kur'ân'ın evrenin yaratılışını tefekkür ve delil olarak sunan temel mesajında birleşmektedir.

2.1.4. Gökyüzünün Yaratılışı

Gökyüzünün yaratılışı, İslâmî düşüncede önemli bir mevzudur ve hem Kur'ân'da hem de klasik tefsir kaynaklarında geniş bir şekilde işlenmektedir. Bu bağlamda bir âyette “*Gökleri ve yeri yoktan var eden O'dur. Bir şeyi dilediğinde ona sadece 'Ol' der; o da hemen olur*”¹⁸⁴ buyrulmakta ve Allah'ın yaratma kudretinin mutlak olduğu vurgulanmaktadır. Yine, konuyla ilgili bir başka âyete “*Gökleri ve yeri yoktan var eden O'dur. Onun bir çocuğu nasıl olabilir ki? O'nun eşi yoktur. O, her şeyi yaratan ve her şeyi hakkıyla bilendir*”¹⁸⁵ denilmekte ve yaratmanın Allah'a has bir fiil olduğu beyan edilmektedir. İslam düşüncesinde, gökyüzünün yaratılışı ve kozmoloji konuları özellikle müfessirler ve kelâmcılar tarafından farklı yöntemlerle ele alınmakta ve değişik yönlerden izah edilmektedir. Mesela Mâtürîdî ve Eş'arî kelâm ekolleri, gökyüzünün yaratılmasını Allah'ın kadîm iradesinin bir tecellisi olarak kabul etmekte, onun zamana yayılarak yaratıldığını ve bir başlangıcının olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁶ Bazı mu'tezile kelamcıları ise gökyüzünün yaratılışını, Allah'ın iradesinin ve kudretinin zorunlu bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Ancak onlardan bazı ulema yaratma fiilinin belirli bir sebep-sonuç ilişkisi içinde gerçekleştiğini ileri sürmektedir.¹⁸⁷

¹⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 9/366.

¹⁸⁴ el-Bakara 2/117.

¹⁸⁵ el-En'âm 6/101.

¹⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/308, 310.

¹⁸⁷ Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), 45.

Geleneksel rivâyet tefsiri ekolüne mensup olan Taberî, gökyüzünün yaratılışını nasslara dayalı bir yöntemle açıklamaktadır. Gökyüzü ile yeryüzünün, Allah'ın iradesiyle yoktan yaratıldığını belirtmekte ve Kur'ân'da zikredilen “*yedi kat gök*” ifadesi ile fiziksel anlamda pekçok ve katmanlı gökten ziyade Allah'ın kudretinin büyüklüğüne işaret etmektedir.¹⁸⁸ Mâtürîdî ve Fahreddin Râzî gibi filozof-kelâmcı müfessirler ise, hudûs delili çerçevesinde gökyüzünün yaratılışını ele almakta ve âlemin sonradan halk edildiğini vurgulamaktadır.¹⁸⁹ Buna göre hem Taberî hem de Râzî gökyüzünün yaratılışında benzer açıklamalar yapmaktadır.

Mâtürîdî, gökyüzünün yaratılışını açıklarken, Allah'ın yaratma sıfatıyla O'nun ezeli ve mutlak kudreti arasında bir bağ kurmakta, evrenin düzenli yaratılışının Allah'ın hikmetiyle gerçekleştiğini vurgulamaktadır.¹⁹⁰ Ayrıca gökyüzü ve yeryüzünün yaratılışı, bazı âyetlerde birlikte zikredilmekte ve yaratılış sürecine dair bazı bilgiler verilmektedir. Bu bağlamda “*Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi, ona ve yeryüzüne ‘İsteyerek veya istemeyerek gelin!’ emrini verdi. Onlar da isteyerek geldik dediler.*”¹⁹¹ âyeti önem arz etmektedir. Burada yaratılışın bir süreç içinde gerçekleştiğine işaret edilmektedir. Bazı müfessirler, burada geçen “*duman*” terimini, gökyüzünün başlangıçta bir maddesel bütünlük içinde olduğunu ve sonradan Allah'ın iradesiyle şekillendiğini ifade eden bir mecaz olarak anlamaktadır.¹⁹² Taberî, bu âyeti tefsir ederken, Allah'ın göğe ve yeryüzüne yönelerek onlara varlıklarını meydana getirmelerini emrettiğini belirtmektedir. Bu emir, gök ve yerin Allah'ın kudretine teslimiyetini ve her şeyin O'nun iradesiyle şekillendiğini göstermektedir. Âyette geçen “*İsteyerek veya istemeyerek gelin*” ifadesi, yaratılışın zorunluluğunu ve her şeyin Allah'a boyun eğişini simgelemektedir. Gök ve yerin “*İsteyerek geldik*” demeleri, onların Allah'a olan teslimiyetini ve O'nun emirlerine olan mutlak itaatlerini ifade etmektedir.¹⁹³

Râzî, âyeti yorumlarken, gök ve yeryüzünün bu emre itaatini, evrenin yaratılışındaki düzen, tabiat yasalarının mükemmel uyumu ve sebep-sonuç ilişkileri bağlamında değerlendirmekte ve âyetteki “*isteyerek geldik*” ifadesini, yaratılmışların fiilen ve zorunlu olarak Allah'ın iradesine teslim olduklarını simgelediğini ve böylece âyetin Râzî'nin kelâmî metodolojisinde aklî tefekkür ve yaratılış delillerinin insan tarafından fark edilmesiyle irade arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır.¹⁹⁴ Öte yandan Mâtürîdî, aynı âyeti insan aklı ve iradesi perspektifinden ele almakta ve Allah'ın emrinin karşısında her şeyin boyun eğdiğini, “*isteyerek*

¹⁸⁸ Taberî, “*Taberî Tefsiri*” 5/523.

¹⁸⁹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr* 16/128-129.

¹⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân*, 9/365.

¹⁹¹ Fussilet 41/11.

¹⁹² Muhammed b.Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/10-11.

¹⁹³ Taberî, “*Taberî Tefsiri*” 7/249-250.

¹⁹⁴ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 19/363.

geldik” cevabının ilâhî kudret ve iradeye göre her varlığın yerini aldığı ve hür iradelerinin bile Allah’ın takdiri önünde anlam kazandığını gösterdiğini belirtmektedir. Mâtürîdî’ye göre bu âyet, insan ve diğer yaratılmışların sorumluluğu, iradî yönelimleri ve Allah’a teslimiyetinin kelâmî ve ahlaki boyutlarını vurgulamaktadır.¹⁹⁵

Sonuç olarak gökyüzünün yaratılışı konusu, tefsir ve kelâm ilmi açısından Allah’ın mutlak yaratma fiili, yaratılmış varlıkların başlangıcı ve kâinatın düzeni bağlamında hemen hemen üç müfessirde de ele alınmaktadır. Müfessirler ve kelâmcılar, bu yaratılışın Allah’ın ilim, irade ve kudretiyle doğrudan gerçekleştiğini ve bu konuda hiçbir ortağının da bulunmadığını özellikle vurgulamaktadır.¹⁹⁶

Taberî, tefsirinde gökyüzünün yaratılışından bahsetmeden âyetleri, önce filolojik açıdan incelemekte, sonra sahabe ve tâbiîn rivâyetlerini nakletmekte ve ardından tercihini ortaya koymaktadır. O bir âyetin tefsirinde öncelikle “göklerin ve yerin hak ile yaratanları” ifadesine değinmektedir. Taberî Allah’ın kâinatı “bil-hakk” yani boş ve abes yere değil, hakka dayalı hikmetli bir amaçla yarattığını beyan etmektedir.¹⁹⁷ Bu ifade, yaratılışın bir oyun olmadığını veya rastlantısal gerçekleşmediğini, aksine ilahî takdir ve yasalara göre bir plana bağlı olarak açıklamaktadır. Nitekim müfessir, bu âyetin müşriklerin bazı inanç problemlerini düzeltmek için indirildiğini dile getirmektedir. Naklettiğine göre âyet, kaderi inkâr edenleri uyarmayı hedefleyerek indirilmiştir. Bu yorumun, yaratılışın “hak ile” olmasıyla, Allah’ın her şeyi bir kader ile yani ölçü ve amaç dahilinde takdir ettiğini vurgulayan Ehl-i sünnet inancıyla örtüştüğü görülmektedir. Abdullah b. Abbas’tan (ö.78) mesela şöyle bir rivâyeti aktararak “Allah’ın bu âyetteki amacı, kaderi yalanlayanların iddialarını reddetmek olduğuna işaret etmektedir.”¹⁹⁸ Yani göklerin ve yerin bir hikmetle ve hakkaniyetle tesadüfen yaratılmamasının ve var edilen her şeyin Allah’ın kader planının bir eseri olarak varlığa çıkarılmasının delili sayılmaktadır.

Mâtürîdî, âyetleri tefsirinde hem lafzen tahlil yapmakta hem de derin kelâmî yorumlar yapmaktadır. Yöntemi, akılla nakli meczeden bir metod olarak öne çıkmaktadır. Müfessir, bil hak teriminin manalarını tartışmaktadır. Burada Allah’ın gökleri ve yeri “adalet üzere var”ettiğine işaret etmektedir. Bir başka yorumda ise o terime “hakk için ve hakka uygun olarak” göklerle yerin yaratıldığını ifade etmektedir.¹⁹⁹ Mâtürîdî burada “bil-hakk” tabiriyle Allah’ın gökleri ve yeri tesadüfen veya rastgele değil, “hak” bilinciyle yarattığına temas etmektedir. Müfessir kendi yorumunu da buna temellendirmekte ve Allah’ın kâinatı boşuna

¹⁹⁵ Mâtürîdî, *Tevilatü'l Kur'ân*, 13/118.

¹⁹⁶ Mustafa Çağrıçı “Yaratma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara:TDV Yayınları,(2025).

¹⁹⁷ Taberî, *Taberî Tefsîri*, 7/155.

¹⁹⁸ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 20/86-88.

¹⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 12/320.

değil, kullarının menfaatine ve hakkaniyet esasına göre var ettiğini belirtmektedir. Büyük müfessirin ifadesiyle Allah, evreni bir amaç uğruna yarattığını, asla boş yere var etmediğini amaçlamaktadır.²⁰⁰ Mâtürîdî'nin yaptığı yorum, esasen onun kelâmî çizgisine uygun olarak, yaratılıştaki hikmet ve adalet düzeninin gözetildiğini göstermektedir. Zira o, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi, Allah'ın her fiilinde kulların maslahatının zorunlu olduğunu bütünüyle benimsemekte, buna karşın Kur'ân'daki "hak ile yaratma" ifadesine evrenin asla boş ve amaçsız olarak yaratılmadığına işaret ettiğini belirtmektedir. Böylece felsefî anlamda bir "kâinatın ezeliyeti" iddiasına karşı çıkmaktadır. Çünkü "yarattı" denmesi, dünyanın sonradan var olduğunu göstermektedir. Bir de "yaratılışın rastgele olmuşluğu, hayatın anlamsızlığını ileri süren anlayışları reddetmektedir."²⁰¹

Kur'ân'da bir âyette "*Geceyi gündüzün üzerine dolar, gündüzü de gecenin üzerine dolar*" buyrulmaktadır. Taberî erken dönem müfessirlerinin benzetme ve rivâyetlerine başvurmaktadır. Bu cümlemin Arapça aslında geçen "yükevviru" يَكْوِرُ fiili, lügatte "sarmak, dörmek ve yuvarlamak" manasında kullanılmaktadır. Yani insanın başına sarık dolmasına benzer bir şekilde şeyin üzerine başka bir şeyi dolamak anlamına gelmektedir. Bu kelimeyi tefsir eden bazı âlimler, gece ve gündüzün birbirinin art arda gelişini sanki birinin diğerini sarması gibi tasvir etmektedir. Taberî, rivâyetlerle bu kısmı açıklamakta ve es-Süddî'den bir rivâyetle âyeti tefsir etmektedir. Yani Süddî geceyi Allah'ın getirdiğini ve gündüzü giderdiğini beyan etmektedir. Bu açıklama, gece ile gündüzün ardışık gelişini, bir döngü halinde birbirini takip edişini ifade etmektedir. Taberî'nin naklettiği rivâyetlerden anlaşıldığına göre tekviri açıklayan "döndürme/dolama" fiili, bir silsile içinde devam eden geceler ve gündüzler boyunca devam etmektedir. Allah, kudretiyle sürekli olarak geceyi uzatıp kısaltmakta ve gündüze dolamakta, zamanla gündüzü uzatıp kısaltarak geceye sarmaktadır.²⁰²

Mâtürîdî, geceyle gündüzün birbirine dolanmasıyla ilgili âyetin dilsel inceliklerine ve bu devininin altında yatan kudrete işaret etmektedir. Tekvîr, sarık sarar gibi sarmak, dolamak, yuvarlak hale getirmek demektir.²⁰³ Mâtürîdî, tekvirin sözlük manasını açıkladıktan sonra, geceyi gündüzün üzerine sarmanın, birini diğerinin peşinden getirmek, birini diğerinin içine koymak anlamına geldiğini belirtmektedir. Ona göre Allah, gece ve gündüzü birbirinin ardı ardına getirmekte, birini kısaltırken diğerini uzatmaktadır. Bu eylem, insanoğlunun gücünün

²⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 12/321.

²⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 12/321.

²⁰² Taberî, *Taberî Tefsiri*, 7/155.

²⁰³ İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerram, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Darü'l-Kitâbü'l-'Arabî, ts.), 402.

yetemeyeceği kadar muazzam bir tasarruftur. Müfessir, bu döngüdeki tezat ve ahenk üzerinde durmakta ve bunun tevhidî bir delil olduğunu vurgulamaktadır.²⁰⁴

Kur'ân' da kevnî âyetler bağlamında güneşin ve ayın emre boyun eğdiğinden bahsedilmektedir. ” وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ. ” *“Güneşi ve ayı, emrine boyun eğdirdi”*²⁰⁵ anlamına gelen âyetteki (güneşin ve ayın musahhar kılınması) güneş ve ayın Allah'ın buyruğu altında olmaları Kur'ân'da yer almaktadır. O'nun kanunlarına ve emirlerine uygun olarak hareket etmeleriyle açıklamaktadır. Nitekim bazı müfessirler, güneş ve ayın bu düzenli hareket bir parçası olmasının hikmetlerinden birinin de insanların vakitleri ve yılların hesabını bilmeleri bunların hareketlerine göre planlarını yapmaları olduğunu vurgulamaktadır.²⁰⁶

Taberî, bu âyetin tefsirinde yıldızları ve gök cisimlerini ilahlaştıran müşrik inançlara da değinmektedir. Güneş ve ay, bazı toplumlarca tapınılan varlıklar olsa da bu âyet, onların yalnızca Allah'ın emrine amade edilmiş birer yaratıklar olduğu, dolayısıyla ilah olamayacakları açıkça belirtilmektedir. Bunlar, tipik gece ve gündüz gibi, Allah'ın tekvînî emirlerine tabi olup ve ancak O'nun izni dahilinde hareket edebilmektedirler.²⁰⁷ *“Her biri belirlenmiş bir vakte kadar akar, cereyan eder”* buyrulmaktadır. Taberî, güneş ve ayın hareketinin sürekliliğinin belli bir süreye kadar devam edeceğini belirtmektedir. Buradaki *“Ecel-i müsemma”* terkibi, birçok müfessir gibi Taberî tarafından takdir edilmiş belirli süre şeklinde yorumlanmaktadır.²⁰⁸ Yani güneş ve ay, Allah'ın takdirleriyle kendileri için kaydedilen vakit sona erinceye dek yörüngelerinde hareket etmeyi sürdüreceklerdir.

Mâtürîdî, *“Güneşi ve ayı emrine boyun eğdirdi”* cümlesinde itikadî bir mesaj görmektedir. O, bu ifadenin Allah'ın kâinattaki mutlak hâkimiyetini perçinlediğini belirtmektedir. Güneş ve ay gibi gök cisimlerinin büyüklükleri ve düzenli hareketleriyle insanda müthiş bir hayranlık uyandırmaktadır. Aslında eskiden güneşe, aya hatta yıldızlara tapan birçok topluluğun olduğu belirtilmektedir. Mâtürîdî, güneş ve ayın ilâh olamayacağını, çünkü onların da bir kanuna boyun eğdiğini söylemektedir. Allah onları belli kurallara bağlamakta ve itaata mecbur kılmaktadır. Onlar kendi iradeleriyle değil, Allah'ın önerdiği şekilde meşriktan doğurmakta ve mağripten de batırmaktadır. Bu durumda gerçek mabud, bu cisimleri idare eden yüce kudret olan Allah'tır.²⁰⁹ Mâtürîdî, güneş ve ayın insanlar için sayısız

²⁰⁴ Mâtürîdî, *Te 'vilâtü 'l-Kur 'ân*, 12/315.

²⁰⁵ İbrâhîm 14/33.

²⁰⁶ Taberî, *Câmi 'u 'l-Beyân*, 20/89-91.

²⁰⁷ Taberî, *Taberî Tefsîri*, 5/118.

²⁰⁸ Taberî, *Câmi 'u 'l-Beyân*, 20/92-93.

²⁰⁹ Mâtürîdî, *Te 'vilâtü 'l Kur 'ân* , 7/533.

hayatlarının olduğunu, bunun da Allah'ın insana büyük bir lütfu olduğunu söylemektedir. Güneş ışık ve ısı yaymakta, ay ise geceleyin aydınlık ve nemli serinlik oluşturmaktadır. Her ikisi de hayatın devamı için elzemdir. İkisinin de insanlığın hizmetine verilmesi, Allah'ın rahmetinin bir göstergesidir. Bu bağlamda müfessir, bu nimetler karşısında düşmemesi gereken iki yanılsa yani şirk ve nankörlüğe dikkat çekmektedir.²¹⁰ İnsan güneş veya ayı ilah edinirse, o zaman Allah'ın insana “*musahhar*” kıldığı bir varlığa ibadet etmiş olacaktır. Yani Allah'ın vermiş olduğu nimeti putlaştırmış ve şirke düşmüş olacaktır. Eğer insan bu nimetleri göz ardı eder, şükrünü eda etmezse, nankörlük yapmış olacaktır. Oysa doğru tavır, onlara boyun eğdireni yani Allah'ı tanımak ve sadece O'na kulluk etmektir. Müfessir, “Güneş ve ay bile O'nun emrine ram olmuşken, insanın kibirlenip O'na kulluktan yüz çevirmesinin akıl kârı olmadığını” belirtmektedir.²¹¹ Zira tefsirinin genel üslubunda, âyetlerden ahlakî ve itikadî dersler çıkarmak önemli yer tutmaktadır.

Bu “*belirlenmiş vakit*” hakkında tefsirlerde iki ana yorum yapılmaktadır. İlkine göre dünya hayatının son bulacağı bir son saat olduğu, o vakit geldiğinde güneşin ve ayın görev süresinin biteceği, sistemlerin altüst olacağı bildirilmektedir. Nitekim Taberî ve diğer bazı müfessirler, “her biri adı konmuş bir süreye kadar akıp gider” kısmına “dünyanın sonuna kadar, yani son saate kadar kendi yörüngelerinde dönmeye devam edecekler” şeklinde anlamlandırmaktadır.²¹² İkinci yorum ise daha kozmik bir döngüye işaret etmektedir. Buna göre Güneş ve ay, her biri kendi yıllık ve günlük devrimlerini tamamlayacağı süreye kadar seyrine devam etmektedir. Süre tamamlanınca döngü yeniden başlatılmaktadır. Ancak âyetin siyak ve sibakı yani bağlamı dikkate alındığında, birinci anlam, yani son saate kadar bu düzenin süreceği görüşünü daha geniş kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Taberî, eserinde de bu yönlü rivâyetlere yer vermektedir.²¹³ Bu, yine âyetin başındaki “hak ile yaratma” bağlantısına bağlanabilmektedir. Allah, yerleşik düzeni belirli bir vadeye kadar hikmetle devam ettirmekte, zamanı geldiğinde de dilediği şekilde sona erdirecektir.

Mâtürîdî, “*Her biri belirlenmiş bir süreye kadar akıp gider*” kısmında ehl-i sünnet'in kader anlayışı çerçevesinde ele almaktadır. Güneş ve ayın hareket sürelerinin Allah tarafından belirlenmiş olduğunu, bu süreyi kendilerinin ne azaltıp ne de çoğaltabileceğini vurgulamaktadır.²¹⁴ Bu belirlenmiş süre, muhtemelen son saate işaret etmektedir. Çünkü bir başka âyette güneş ve ayın o gün ışığını yitireceği ve ikisinin bir araya getirileceği beyan

²¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 7/533.

²¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 7/533.

²¹² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 20/92-93.

²¹³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 20/92-93.

²¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* 12/314.

edilmektedir.²¹⁵Müfessir, “ecel-i müsemma” tabirini “Allah’ın, güneşe ve aya belli bir süre takdir ettiğine ifade etmektedir. Bu süre tamamlandığında dünya hayatı da son bulacaktır. Bu, onların yaratılış gayesinin de sonuna gelindiğini göstermektedir”.²¹⁶Bu ifade, müfessirin kader anlayışına uygundur. Evrendeki her varlığının bir başlangıcı ve Allah’ın takdir ettiği bir sonu vardır. Hiçbir şey kendi kendine var olmadığı gibi, kendi kendine ebedî olarak da devam edemez.

Sonuç olarak müfessir gece-gündüz olgusu ve evrenin hak ile var edilmesinden bahseden kevnî âyetlere beklenen düzeyde açıklama yapmıştır. Öncelikle âyetin zahir manasına odaklanmakta ardından itikadî çözümlemelere girişmektedir. Bu bağlamda aşağıdaki ayrıntılar dikkat çekmektedir: (1) O, âyetlerdeki tevhid vurgusu gece-gündüz olgusuna ve gök cisimlerinin insanın yararını sağlamasına Allah’ın birliği ve varlığı bağlamındaki deliller olarak bakmaktadır. Düalist ve müşrik inançlar bu deliller üzerinden reddedilmektedir. (2) Bu açıdan “*Hak ile yaratma*” ifadesi, Allah’ın fiillerindeki hikmetlere işaretler olarak yorumlanmaktadır. O her şeyin bir ölçüye ve süreye göre olmasını, ilahî takdirin veya ilahi tasarımın evrendeki tezahürü olarak değerlendirmektedir. Müfessir, ehl-i sünnet kader anlayışına uygun biçimde, kâinattaki düzenin Allah’ın emri ile bir plan dahilinde sürdürüldüğünü belirtmektedir. Bu açıklama, kaderiyye veya mu’tezile’nin rastgelelik veya mutlak tasarruf iddialarına cevap oluşturmaktadır. (3) Gece ve gündüzün kalıcılığını insan ömrünün ise geçiciliğini hatırlatan insaa yönelik bazı ahlaki derslere işaret etmektedir. Güneşin ve ayın Allah’ın emrine amade olması, insanın şükrüne ve tevhit bilincine ermesine vesile kılmaktadır. Bu şekilde Mâtürîdî, âyete çok çeşitli açılardan yaklaşarak ele almaktadır. O bir taraftan lafzî anlamları tahlil etmekte, diğer yandan anlamlarda derinleşmektedir. Onun tefsiri, Taberî’nin rivâyete yönelik yaklaşımından daha fazla yorumlayıcı unsurları içermektedir. Ancak bu yorumlarıyla da yine önceki selef âlimlerinin görüşlerinden yararlandığı için, onun geleneğe bağlılık ile özgünlük arasında bir yol tutmaktadır.

Fahreddîn Râzî, her âyeti birçok yönden tahlil etmekte, aklî ve felsefî temaları tefsire dahil etmekte ve çok farklı bir usûl takip etmektedir.²¹⁷ Râzî, göklerin ve yerin yaratılmasıyla ilgili âyetin tefsirinde hem önceki müfessirlerin yorumlarını zikretmekte hem de kendi ince tespitlerini ortaya koymaktadır. Râzî göklerin ve yerin hak ile yaratılmasını birkaç açıdan yorumlamaktadır. Öncelikle dilbilimsel olarak “*bil-hakk*” ter kibini incelemekte ve bunun “*lillahil-hakk*” olarak anlamaktadır.²¹⁸ er-Râzî, “*hak ile yaratma*” meselesini bir amaç

²¹⁵ et-Tekvîr 81/1-2.

²¹⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü ’l-Kur’ân*, 12/314.

²¹⁷ Râzî, *Mefâtihu ’l-Gayb*, 1/5.

²¹⁸ Râzî, *Mefâtihu ’l-Gayb*, 13/133-134.

üzerinde bir adalete, hikmete ve bir sistemâtürîdîğe bağlı olarak gerçekleştirmek olarak açıklamaktadır. Bu nedenle âyeti, Allah'ın yaratma fiilinin hikmetli ve maksatlı olduğunu vurgulayarak açıklamaktadır. Yine ona göre Allah, kâinatı boşuna ve eğlence olsun diye değil, adalete mebni bir düzen üzerinde yaratılmıştır.²¹⁹ Bu yorum onu, felsefî bir tartışma olan âlemin ezeli mi, yoksa hadis mi olduğunu tartışmaya sürüklemektedir. Farabî ve İbn Sînâ gibi flozoflar, evrenin zaman bakımından ezeli olmasını, Allah'ın varlığıyla birlikte sürekli olarak var olduğunu açıklamıştır. Bazı kelâmcılar ise evrenin yoktan yaratıldığını ve bir başlangıcı olduğunu savunmaktadır. Râzî, kelâmcıların safında yer almakta “*yarattı*” fiilini bizzat sonradan olma yani hadis olma veya hudus kapsamında değerlendirmektedir. “*Hak ile yaratması*” ise göklerin ve yerin bir başlangıcı olduğunu ve bunun da hikmetli bir plana dahil edildiğini göstermektedir. Bu doğrultuda müfessir, âyetle zımnen felsefî görüşlere reddiye olarak, evrenin ezeli olmadığını ve amaçsız var edilmediğini tekitle söylemektedir. Allah, onu belirli bir zamanda ve hakka uygun gerekçelerle yarattığını düşünmektedir. Nitekim Râzî, “âdetullah gereği Allah'ın, sebepsiz ve gayesiz iş yapmayacağını, O'nun fiilinin adalet ve hikmet içerdiğini dile getirmektedir.”²²⁰

Râzî, gece ve gündüzün birbirine dolanmasını kısmen mecâz ve hakikat boyutlarıyla bir arada ele almaktadır. Âyetteki “*yukevviru*” fiilinin lûgat manasını vermekte, bunun Araplar arasında sarıgı sarmak anlamında kullanıldığını beyan etmektedir. Buna göre tekvirle “gecenin gündüzün üzerine dürülmesinin” veya bir şeyi yuvarlayarak diğerinin üstüne koyulmasını ifade edildiğini hatırlatmaktadır. Müfessir, âyetin kozmolojik işaretine geçmektedir. Bu açıdan o, ışık ile karanlığın, heybetli iki ordu olduğunu, her gün bu ordulardan biri diğerine galip geldiğini, sonra diğerinin öbürüne üstünlük sağladığını belirterek bir benzetme yapmaktadır. Bu durum, mutlak güç sahibi bir kumandanın bulunduğu delalet etmektedir.²²¹ Bu benzetmede Râzî, gece ve gündüzün ardışık zaferlerini iki ordunun muharebesine benzeterek anlatmaktadır. Sabah olduğunda karanlığın egemenliğini yitirdiğini, ortalık ışıldamakla gündüzün galip geldiğini dillendirmektedir. Akşam vakti geldiğinde bu kez karanlığın ordusu egemenlik kurduğunu ve her yeri kararttığını ifade etmektedir. Aynı şekilde Râzî, gece ve gündüzün bu düzenli bir düzenli değiştiriciye ihtiyacını vurgulamıştır. İki ordunun savaşının arkasında bir komutan ve planın olduğunu, gece ile gündüzün mücadelesinin arkasında da mutlak kudret sahibi olan Allah olduğunu net olarak belirtmektedir.²²²

²¹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 13/133-134.

²²⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 13/134.

²²¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 13/136-139.

²²² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 13/136-139.

Işık ve ziya da karanlık ve zulmet de O'nun yarattığı iki nesnel fenomendir. Bu yüzden, biri diğerine ancak Allah'ın izniyle üstün gelmektedir. Gerçekte Râzî, dönemindeki batıl inançları ve felsefî sapmaları eleştirmek için bu âyetten yararlanmaktadır. Zira o zerdüşîlerin zannettiği gibi biri nur ilahı diğeri karanlık iki ilah olsaydı, aralarında sürekli bir savaş halinin yaşanacağı ve dünyanın dengesinin bozulacağını belirtmiştir. Hâlbuki kâinatta muhteşem bir denge ortamında karanlık ve aydınlık düzenli bir biçimde birbirini takip etmektedir. Müfessir bu noktada Mâtürîdî'nin de savunduğu düalist inançları reddetmekte ve geceyle gündüzü sınırları aşan bir kudrete tabi olduğu çıkarımını yapmaktadır. Bu açıklamalarıyla müfessir, Taberî gibi nakledilen rivâyetlere bağlı kalmanın aksine daha çok aklî istidlâlleri ve temsîlî anlatımları kullanmaktadır. Âyeti açıklarken getirdiği ordu benzetmesi, tefsir literatüründe sık atıf yapılan veciz yorumlardan biri olmayı hak etmektedir.²²³ Aynı zamanda bu benzetme, okuyucunun zihninde canlı bir tablo halinde geceyle gündüzün ardındaki ilahî kudrete ışık tutmaktadır. Yine o “geceyi gündüzün tepesinde dolamak” ifadesinden hareketle, dönemin ilmi bir gerçeğini de dile getirmektedir. Abbâsîler döneminden itibaren Yunan astronomisiyle ilgili eserlerin İslâm coğrafyasına girmesi sonucu dünyanın yuvarlaklığı fikrini savunmaktadır.²²⁴ Bu, onun düşündüğü gibi âyetin delaletiyle dünyanın yuvarlaklığını gösterme gayreti, Yunan bilgisinin tefsire sirâyet etmesine neden olmuştur.

Râzî'den önce Birûnî (ö. 1048) gibi âlimler, dünyanın küre şeklinde olduğunu ve gece-gündüzün bu şeklin zorunlu bir sonucu olarak meydana geldiğini açıklamıştır.²²⁵ Râzî'nin tefsirinde dünyanın kürevi olduğu yer almamakta, fakat o, tekvîr ifadesinin bunu ima ettiğini söylemektedir.²²⁶ Yine bunun için “yukevviru” fiilinin seçilmesi, aslında bu bir işaret sayılmaktadır. Mesela Said Nursî, Râzî ve benzeri müfessirlerin bu inceliği fark ettiğini belirtmektedir.²²⁷ Râzî, geceyle gündüzün her daim dünyanın bir tarafında yaşandığını, bir yerde gece iken aynı anda başka yerde gündüz olduğunu ifade etmekte, dünyanın kürevi yapısı da olduğunu kabul etmektedir.²²⁸ Onun betimlediği ışık-karanlık orduları teşbihi de aslında dünya dönerken bir tarafta gecenin, diğer taraftaki gündüzün hâkimiyetini akla gelmektedir. Bu noktada müfessir, astronomik bir bilgi olarak dünyanın hareketine dair bilimsel teorilere de temas etmektedir. Nitekim tefsirinde, “Güneş kendi yörüngesinde akar...” âyetinin tefsirinde, dönemine kadar gelen astronomiye ait görüşlere temas etmektedir. Buradan hareketle bir başka

²²³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 13/136-139.

²²⁴ George Saliba, “İslâm Gezegen Teorisi ve Ortaçağ Dünyası,” *Isis* 94/4 (2003): 658.

²²⁵ Ebu Reyhân Muhammed bin Ahmed el- Birûnî, *Mekânların Uçlarının Belirlenmesi*, ed. M. A. Sayılı (Ankara: TTK.Yayınları, 1967), 252.

²²⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 13/136-139.

²²⁷ Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: RNK Yayınları, 2006), 12.

²²⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*: 13/136-139.

âyetin tefsirinde güneş ve ayın analizi konusunu o zamanın algısındakilerle bağdaştırdığı görülmektedir. Ancak onun temel amacı, her gün yenilenen yenilikçi ilahi dünya düzenin mükemmelliğini göstermektir. Bu bağlamda sonuçta her şeyin, Allah'ın iradesine tabi olduğunu vurgulamaktadır.

Müfessir âyetin güneş ve ayın insanlığa musahhar kılınmasında, iki noktayı ele almaktadır. (1) Bu gök cisimlerinin insanın istifadesine musahhar kılınması, (2) onların ilahi bir düzene tabii olmasıdır. Buna göre büyük müfessir, güneş ve ayın hareketlerindeki düzen sayesinde dünyanın ısındığını, ışıkların etrafı aydınlattığını, hatırlatarak Allah'ın bu cisimleri yaşam için yarattığını belirtmektedir.²²⁹ Bu, Allah'ın rahmetinin bir tezahürüdür. Râzî ayrıca, bu denli büyük varlıkların dahi Allah'ın emrine amade olduğunun görülmesiyle ondan çıkarılması gereken tevhid unsuruna değinmektedir. Özellikle zamanında sâbiîler gibi yıldızlara, güneşe ve aya tapanların tutumlarının batıllılığını ortaya koymaktadır. Güneş ve ay, her gün doğup batmakla ve ışıklarını zaman zaman kaybedip tekrar kazanmakla aslında Allah karşısında acizyetlerini de göstermektedir. Eğer bu varlıkların kudretleri yeterli olsaydı, sürekli ışık saçmaları ve hiç kaybolmamaları gerekirdi. O tefsirinde güneş ile ayın “Güneş ile ayın, bir memur gibi belirlenen rotalarında hareket etmektedir. Bunlara o görevi veren ve sürelerini belirleyen sadece Allah'tır”.²³⁰

Râzî akıl sahiplerinin, emre amade olan memurları aya, güneşe veya yıldızlara değil, onları yaratan ve yöneten hükümdara kulluk etmelidir. Bu sözlü uyarı, doğrudan doğruya müşrikleri ve yıldızperestleri hedef alan bir öğüt içermektedir. Tefsirinde önceki müfessirlerden naklettiği veya kendi eklediği yorumlarla güneşin ve ayın teshirine dair bazı açıklamalar yapılmaktadır. Yani “Allah güneşi ve ayı öyle boyun eğdirmiştir ki, bir an bile O'nun yerleştirdiği nizamdan dışarıya çıkamamaktadır. Allah bir itaatin miktarını belirlemeseydi ne mevsimler düzenli olarak ardarda gelebilirdi ne de zaman hesaplanabilirdi. Büyük tefsir sahibi zamanındaki astronomik bilgileri tefsirine katmakta ve güneşle ve ayın yaratılmasındaki ilâhî maksadı öne çıkarmaktadır. Böylece bir yandan ilim ve ibadet takviminin Allah tarafından belirlendiğini vurgulamaktadır. Mesela namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin vakitleri hep bu kozmik hareketlere endekslenmiştir. Bu aynı dini hayatın kozmik düzenle bütünleştiğini göstermektedir.”²³¹

Râzî, güneşle ayın ecel-i müsemma konusu da tetkik etmiştir. O bu vadenin ne olduğunu sorgulamakta ve önceki âlimlerden yararlanarak muhtelif cevapları sıralamaktadır. Mesela son

²²⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 13/136-139.

²³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 13/136-139.

²³¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 13/136-139.

sâat veya her birinin kendi sürecini tamamladığı zaman olarak bir açıklama yapmaktadır. Bu iki cevaptan hangisinin daha doğru olduğunu da tartışmaktadır. Ona göre, belirlenmiş süreden kastın, bu düzenin bir gün sona ereceğinin vurgulanmasıdır. Bu açıdan o, çoğunluğa uyararak son sâate işaret ettiğini kabul etmektedir. Neticede ister günün bitmesi anlamında olsun isterse son sâat anlamında olsun, her halükârda Allah'ın takdiriyle belirlenmiş sürenin biteceğini belirtmiştir. O dilemedikçe ne güneş bir saniye erken bataabilmekte, ne de ay bir saniye geç doğabilmektedir.²³²

Râzî, âyetteki kozmik olguları yalnızca basit anlamıyla incelememekte, aksine onları tefekkürün birer zemini olarak görmektedir. Işık ve karanlık metaforuyla Allah'ın birliğini ve kudretini, felsefî bir üslupla ispatlamaktadır. Yine zamanına kadar gelen ve doğru olduğunu düşündüğü astronomi bilgilerini tefsirine eklemektedir. Geceyle gündüzün oluşumuna ilişkin bazı gerçekleri tamamen doğruya yakın olmasa bile varoluşun ima ettiği kürevi düzeni vurgulamaktadır. Bu kapsamda tefsiri, sonraki nesiller tarafından Kur'ân'ın ilmî mucizeleri yaklaşımına ilham vermektedir. Ayrıca müfessir, yaratılışın “*hak ile*” oluşumunu kader, adalet ve hikmet gibi kelâm konularıyla irtibatlandırmaktadır. Bir de âyetlerden hareketle felsefecilerin konuya bakışını analiz etmektedir. Bu sayede tefsirinde bir nevi kelâmda görülmektedir. Zira âyetleri vesile kılarak akaid meselelerini tetkik etmektedir.

Râzî, güneşin ve ayı analizi konusunda nakli, akli ve tasavvuru birleştiren mükemmel bir yorum sunmaktadır. Onun ifadeleri, âyetteki edebî derinliği açıkça ortaya koymakta ve ilmî bir ufuk hatta imani dersler çıkarmaya kadar götürmektedir. Bu nedenle bu büyük müfessirin açıklamaları daha sonraki pek çok müfessir tarafından kaynak olarak kullanılmakta ve kendisinden sonra gelen müfessirler onun getirdiği açıklamalardan yararlanmaktadır.

Netice olarak Taberî, Mâtürîdî ve Râzî tarafından ilgili âyete yapılan açıklamalarda ortak bir tevhidî mesajı vurguladıkları görülmektedir. Hepsi de bu âyeti, Allah'ın yüceliğini, birliğini ve kudretini ortaya koyan bir deliller bütünü olarak anlamaktadır. Göklerin ve yerin “*hak ile*” yaratılışını yaratılışın amaçlığına ve hikmetli oluşuna yormakta, güneşle ayın hareketini, Allah'ın kudretinin ve düzeninin net göstergesi olduğunu vurgulamaktadır. Âyetin sonunda geçen ilahî isimler ise Allah'ın azamet ve merhametinin beyanı olarak anlaşılmaktadır. Bu âyette, mana bakımından ve bakış açısı bağlamında tefsirler arasında ciddi bir ayrılma gözlemlenmemiştir.

Bu konuda Râzî gibi düşünen son zaman bilimsel tefsir alimlerinden Cevherî, ilgili âyette geçen “*tekvir*” sözcüğünün sarığın başa dolanması anlamına geldiğini zikretmektedir. O,

²³² Râzî, *Mefâtihu 'l-Gayb*, 13/136-139.

âyetin öncelikli olarak dünyanın yuvarlak olduğuna, ikinci olarak da dünyanın kendi etrafında döndüğüne işaret ettiğini söylemektedir. Dahası dünyanın yuvarlak olduğunun âyetin zâhirinden direkt anlaşılabilceğini, kendi etrafında dönmesinin ise dolaylı olarak işaret edildiğini savunmaktadır. Dünyayı insanın kafasına, geceyle gündüzün birbirini takip etmesini de sarığın birbiri üstüne sarılmasına teşbih etmektedir. Güneşe dönük olan gündüzün doğudan batıya doğru gitmek suretiyle dünyanın etrafını dolanarak gecenin üzerine sarıldığı, gecenin de diğer taraftan Dünya'nın etrafında dolanarak gündüzün üzerine sarıldığı temsiliyi vermekte ve dünyanın kendi etrafında döndüğünü ifade etmektedir.²³³

2.1.5. Güneş ve Ay'ın Hareketleri

Kurân'da gökyüzü kurallarından olan güneş ve aya da temas edilmektedir. Tefsir ilminde bu tür âyetler kevnî âyetler olarak tabir edilmektedir. Bu bağlamda Kur'an'da en fazla zikredilen konulardan biri de güneş ve kamer olduğu bilinmektedir. Kur'an'da yirmi dokuz yerde ay anlamında kamer sözcüğü, otuz bir defa güneş anlamında şems sözcüğü kullanılmaktadır. Ayrıca beş âyette ise her iki kelime birlikte temas edilmektedir.²³⁴ Güneş, dünyamızın aydınlanması ve ısınmasında hayati bir rol oynamakta, bu özelliğiyle astronomi ve diğer bilim dallarının temel araştırma konularından birini oluşturmaktadır. Kur'an'da güneş ve kamerin belirli bir yörüngede hareket ettiği anlatılmakta ve bu konu detaylandırılmaktan ziyade genel ifadelerle açıklanmaktadır. Kur'an'ın sunduğu bu bilgiler, pozitif bilimlerin gelişimine önemli bir katkı sağlamakta ve bilim insanlarının bu konuda araştırmalar yapmasına vesile olmuştur. Konu ile ilgili âyetlerde, Güneş'in ısı ve ışık kaynağı olmasının yanı sıra, belirlenen bir yörüngede hareket ettiği vurgulanmaktadır.²³⁵

Yine Kur'an'ı Kerim'de *"Güneşi aydınlatıcı, ayı ise aydınlık yapan, yılların sayısını ve hesaplamayı bilesiniz diye ona menziller belirleyen O'dur. Allah bütün bunları hikmet ve fayda esasına göre yarattı. Bilme kabiliyetinde olanlar için de âyetlerini detaylı bir şekilde gözler önüne seriyor."*²³⁶ buyrulmaktadır. Bu âyette Güneş'in ve Ay'ın yaratılışındaki hikmetine, onların hareketlerinin belirlenmiş düzenine ve insanoğlunun vakit hesaplamalarına olan katkısına dikkat çekilmektedir.

Taberî'ye göre bu âyet, Allah'ın kâinattaki tasarrufunun bir göstergesidir. Güneş'in ışık (ضياء) ve Ay'ın nur (نوراً) olarak nitelendirilmesi, Güneş'in kendi başına ışık saçan bir kaynak

²³³ Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsîr il-Kur'ân el-Kerîm*, 18/153.

²³⁴ Enver Bayram, "Râzî'nin Tefsîr-i Kebîr'de Güneş Sistemi ile İlgili Âyetleri Yorumlaması", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2011), 211-234.

²³⁵ Yâsîn 36/38-40.

²³⁶ Yûnus 10/5.

olduğunu, Ay'ın ise Güneş'ten aldığı ışığı yansıttığını ifade etmektedir.²³⁷ Taberî, sahabe ve tâbiîn rivâyetlerinden hareketle, bu âyetin insanlara zamanı ve yılların hesabını öğretmek için Güneş ve Ay'ın düzenli hareket ettiğini belirttiğini açıklamaktadır.²³⁸ Ayrıca, bu düzene müdahale edebilecek başka bir güç olmadığına vurgu yaparak, âyeti tevhid inancını destekleyen bir delil olarak görmektedir.²³⁹

Mâtürîdî, bu âyeti tefsir ederken Allah'ın kâinattaki hikmetine vurgu yapmaktadır. Ona göre Güneş ve Ay'ın hareketleri hem fiziksel hem de itikadî açıdan Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleridir. Güneş'in ışık, Ay'ın aydınlık olarak yaratılması, dünyanın düzeni ve insanın yaşamı için gereklidir. Mâtürîdî, âyette geçen "*hak ile yaratma*" ifadesini, Allah'ın fiillerinin abes ve amaçsız olmadığı şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca, bu düzenin insanların zamanı hesaplaması ve sosyal hayatlarını düzenlemesi için konulduğunu belirtmektedir. Mâtürîdî'ye göre, bu âyet aynı zamanda kader ve ilahî irade bağlamında da değerlendirilmelidir, çünkü her şey önceden belirlenmiş bir düzen içinde hareket etmektedir.²⁴⁰

Râzî, bu âyetin bilimsel ve felsefî yönlerine dikkat çekmiştir. Ona göre, Güneş ve Ay'ın farklı özelliklerde yaratılması ve belirli bir düzene tabi olması, Allah'ın hikmetini ve kudretini göstermektedir.²⁴¹ Râzî, "*Güneş'in ışık olması, Ay'ın ise yansıtıcı bir nur olarak tanımlanması*" ifadesini, onların fiziksel özellikleri bağlamında açıklamaktadır. O, ayrıca bu âyetin, zamanın ölçülmesi ve takvim sistemlerinin oluşturulması açısından önemine vurgu yapmakta, insanların doğal işaretleri kullanarak yılları ve ayları hesaplamasının Allah'ın onlara bir lütfu olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda âyeti astronomi ile ilişkilendirerek, bilimsel gerçeklerle uyumlu şekilde yorumlamaktadır. Son olarak *Mefatih* sahibi "*hak ile yaratma*" ifadesinin Allah'ın yarattığı her şeyde bir hikmet bulunduğunu ve bu düzenin bir rastlantı sonucu olmadığını, ilahî bir iradenin tecellisi olduğunu vurgulamaktadır.²⁴²

Cevherî, güneş'in ziyâ yapılması meselesini ziyânın bizzat varlığında olması, ayın nûr yapılması konusunu nurun varlığında bulunması şeklinde açıklamaktadır. Böylece ışığın bizzat güneşin kendisinden kaynaklanmasına ziyâ, ışığın herhangi bir dış etkenden kaynaklanmasına ise nûr denildiğini belirtmektedir. Açıkça söylemese de yapmış olduğu bu izahtan, kendisinin güneşin ışık kaynağı, ayın ise ışık kaynağı olmayıp ışığını güneşten aldığı ve onu yansıttığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.²⁴³ Böylece her üç müfessir, güneşin ışık kaynağı olarak ziyâ

²³⁷ Taberî, *Taberî Tefsîri* , 4/397.

²³⁸ Taberî, *Taberî Tefsîri* , 4/397.

²³⁹ Taberî, *Taberî Tefsîri* , 4/397.

²⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an* , 4/24-25.

²⁴¹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr* , 12/293.

²⁴² Râzî, *Tefsîr-i Kebîr* , 12/294-299.

²⁴³ Cevherî, *el-Cevâhir* 6/5.

özelliklerinde yaratıldığını belirtmektedir. Yalnız ayın nûr veya munîr olmasını dikkate almayarak modern bilimsel anlayışa göre güneşten aldığı ışığı yansıtıcı olarak anlamaktadır. Bu büyük bir iddiadır.

2.1.6. Yıldızlar ve Diğer Gök Cisimleri

Kur'ân'da kevnî âyetler bağlamında yıldızlara ve diğer göksel varlıklara dair vurgular da yer almaktadır. Bu bağlamda evrene dair âyetlerde geçen isimler arasında yıldız anlamında “*necm/nüicûm*” ve gezegen anlamında “*kevkeb/kevâkib*” terimleri de yer almaktadır. Bunlar, Kur'ân'da toplam yirmi üç farklı yerde geçmektedir. Özellikle bazı yerlerde yıldızlardan kandiller anlamında “*mesâbîh*” olarak bahsedilmektedir. Ve bunların Kur'ân'ın birçok âyetinde yıldızlar, güneş, ay, gece ve gündüz gibi fenomenlerle birlikte zikredilmekte ve bunların Allah'ın güç ve kudretini vurgulamakta ve bir de evrendeki ahengin bir parçası olduğuna temas edilmektedir. Gökteki yıldızlar ve gezegenler, evrenin azametini ve kusursuzluğunu göz önüne sermekte Allah'ın kudretinin açık bir delili olarak anlatılmaktadır. Yıldızlar, diğer gök cisimleriyle birlikte Allah'ı tesbih eden varlıklar arasında gösterilmektedir²⁴⁴. Bu durum, “*Göklerde ve yerde bulunanlar; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu hep O'na secde etmektedir! Niceleri de azabı hak etmiştir.*”²⁴⁵ âyetinde açıkça değinilmektedir.

Kur'ân'da ayrıca gökyüzünün yıldızlarla süslendiği belirtilirken “*Biz dünya semasını yıldız ziynetleriyle süsledik*”²⁴⁶ buyrulmaktadır. Kevakib sözcüğü bazı yorumlara göre tüm gök cisimlerini içermekte, diğer görüşlere göre ise sadece gezegenleri ifade ederken kullanılmaktadır.²⁴⁷ Kur'ân'da bazı yıldızların isimlerine özellikle temas edilmektedir. Mesela târık ismi bir yıldız olarak bir sürenin adı olmaktadır. Benzer şekilde, Burûc ve Necm sûreleri de az da olsa yıldızlardan bahsetmektedir. Kur'ân, yıldızları insanlığa sağladıkları faydalar açısından ele almaktadır. Bu bağlamda yıldızların tezyinat malzemesi olmada ve yön bulmada insanlara yardımcı rol oynaması gibi özellikleri sebebiyle temas edilmektedir. Aynı zamanda yıldızların, Allah'ın evrendeki düzenini gösteren birer delil olduğu ifade edilmektedir. Bu açıdan ilgili âyette “*O, kara ve denizin karanlıklarında kendileriyle yol bulasınız diye sizin için yıldızları yaratmıştır. Gerçekten biz, bilgiye açık bir topluluk için kanıtları birer birer açıkladık.*”²⁴⁸ buyrulmaktadır.

²⁴⁴ en-Nûr 24/41.

²⁴⁵ el-Hac Sûresi 18/24.

²⁴⁶ Fussilet 35/11.

²⁴⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4/12-13.

²⁴⁸ el-En'am 97.

Bu âyette Allah, insanların karada ve deniz yolculuklarında yönlerini tayin etmeleri için yıldızları yarattığını ve bunu hikmeti bilen bir topluluk için varlığının göstergeleri arasında kıldığını bildirmektedir. O bu âyetin tefsirinde rivâyet merkezli ve lafzî bir yaklaşım benimsemektedir. Taberî evvela âyeti zahiren izah etmekte ve “*Yıldızları sizin için yarattığına işaret etmektedir. Böylece insanlar kara ve denizin karanlıklarında yollarını bulmalarını ve yönlerini tayin etmelerini dile getirmektedir.*” Yani yıldızlar geceleyin yön tayini için birer işaret olarak var edilmiştir. Karada çöllerde veya denizde seyahat eden bir kimse, yıldızlara bakarak istikameti belirlemektedir. Müfessire göre âyetin temel vurgusu, yıldızların böyle bir hidâyet aracı olarak insanların hizmetine sunulmasını öne çıkarmasıdır.²⁴⁹

Taberî, bu açıklamasına sahabe ve tâbiîn rivâyetlerinden delil aramaktadır. Mesela İbn Abbas’tan nakledilen bir görüşe tefsirinde yer vermekte ve âyetteki “*karanın ve denizin karanlıkları*” konusunu kişinin yolunu kaybetmesine veya şaşırmasına dair mecazî bir anlatım olarak değerlendirmektedir. İbn Abbas, “İnsan yolundan sapar işte bu sapma bir çeşit karanlık ve zulmet” olduğuna işaret etmektedir.²⁵⁰ Bu rivâyet, bir yandan zulümâtın mecâz anlamına dikkat çekmekte, diğer yandan karada veya denizde fiziksel olarak yolunu kaybeden insanların durumlarıyla benzeştigiine işaret etmektedir. Taberî, böylece hem âyetin lafzını açıklamakta hem de erken dönem selefin yorumunu naklederek tefsirine güvenilir bir temel oluşturmaktadır.

Taberî yıldızların yön tayinindeki rolüyle ilgili başka rivâyetlere de yer vermektedir. İlgili âyetten yola çıkan bazı kişilerin işlevlerin insanlar tarafından farklı anlaşıldığını ve yıldızlara batıl anlamlar verildiğini dile getirmektedir. Bu açıdan insanlar arasında yıldızlara bakarak kehânette bulunmaya kalkışanların olabileceğini ve bunun doğru olmadığını söyleyen rivâyetlere de yer vermektedir. Taberî bu âyetin tefsirinde bazı müfessirlerin yaptığı gibi uzun aklî tartışmalara girmemektedir. O, yorumlarında özlü ve oldukça sade olmaya önem vermektedir. Bununla birlikte müfessir, o tefsir metoduna uygun olarak bu âyetten de tevhit temasına ilişkin mesaj çıkarmaktadır. Yıldızların hayatın bir işlevine sahip olarak yaratılmış olması, Allah'ın insana olan lütfunu ve kudretini göstermektedir. Hiçbir put veya insan yapımı ilah, insanlara böyle bir fayda sağlayamaz. O, bu gerçeği, âyetin yorumunda vurgulamaktadır. Putperestler sıkışıp kaldıklarında, fırtınalı bir gecede denizde yolunu kaybettiklerinde, yalnızca Allah'a yalvarmaktadır. Çünkü onlar, “karanlıklardan” kendilerini çıkaracak kudretin, yalnız Allah'ta olduğunu içten içe bilmektedir.

²⁴⁹ Taberî, *Taberî Tefsîri*, 3/532.

²⁵⁰ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 6/69-72.

Taberî'nin Kur'ân'ın zahirine bağlı kalarak açıklama yapma, dil ve sözlük analizleriyle yetinme ve selefî rivâyetlerini nakletme metodunu bu âyetin tefsirinde tatbik ettiği görülmektedir. O, bazen lügat ve gramer ayrıntılarına da değinmektedir. Aslında جعل ca'ale fiilinin burada “yaratmak” anlamında alınması, Arapçada bu fiilin bazen halk ve ibda manasında tek mef'ul alabildiğinin delili olabilmektedir. Buna göre Allah “sizin için yıldızları yarattı var kıldı” demek, yoktan yaratmak olarak anlaşılmasına olanak sağlamaktadır.²⁵¹ Ayrıca necm sözcüğünün çoğulu olan nücüm, yaygın olarak gökte görülen ışıklı gök cisimlerini belirttiğini, âyetle geçen zulümât sözcüğüyle de hem kara hem denizin çeşitli karanlık hallerini tasvir etmektedir.²⁵² Bunlar Taberî'nin sözcükleri anlamlandırmada değindiği noktalardır. Sonuç olarak müfessie ilgili âyetin tefsirinde tâbînin sözlerine geniş yer vermekte, kendi yorumunu da genellikle bu aktarımlar üzerinden yapmaktadır. Nitekim âyetteki yıldızların yol göstericiliğini, Allah'ın birliğine ve O'nun insanların rahmetini dilediğine delil addetmekte ve bu fikrini rivâyetleri pekiştirerek ortak bir sonuca ulaşmaktadır.

Mâtürîdî, az önce Taberî'nin yorumlarını aktardığımız âyetin tefsirinde ilk olarak âyetteki bazı sözcüklerin lügat manalarını açıklamaktadır. Mesela âyetle geçen ظُلُمَاتُ النَّبَرِ وَالْبَحْرِ karanın ve denizin karanlıkları anlamına gelen zulümâtürîdî ifadesine yalnızca bilinen karanlık geceler anlamı vermemekte, ilave olarak mecazen insanların karşılaştığı zorluklar ve korkular olarak da yorumlamaktadır.²⁵³ Nitekim aynı surede geçen, “Sizi karanın ve denizin karanlıklarından kim kurtarır?...” âyetindeki karanlıkların, esasen insanın yolunu şaşırtmasına yol açan meşakkatler ve tehlikeler olduğunu belirtmektedir. Bu, müfessirin kavramlara geniş bir anlam yelpazesi çerçevesinde baktığını göstermektedir. Yine o, وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ “...sizin için yıldızları yaratandır” anlamına gelen kısmını açıklarken yıldızların insanların faydası için yaratılmış olması üzerinde durmaktadır. Ona göre yıldızlar, özellikle geceleyin yolların belirsizleştiği zamanlarda, denizlerde ve karasal alanlarda seyahat edenlere, yönlerini bulma imkânı veren ilahî işaretler olduğunu belirtmektedir. Müfessir, yıldızların yaratılışındaki hikmeti açıkladıktan sonra onların Allah'ın büyük bir nimeti olduğunu hatırlatmaktadır. Zira yeryüzüyle ve gökyüzü arasındaki mesafe çok olmasına rağmen, Allah gökteki cisimleri insanlara hizmet edecek şekilde düzenlediğini vurgulamaktadır. O burada, âyetleri kelami bir perspektifte incelemekte evrensel sistemde görülen bu yasaları ve yararları tevhit delilleri olarak sunmaktadır. Bu bağlamda o, gökte yıldızları yaratıp doğru yönü bulma imkânını

²⁵¹ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 6/69-72.

²⁵² Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 6/69-72.

²⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 5/172.

insanlara bahşeden ancak kudreti sonsuz olan, tekliği müselleme ve hikmeti sınırsız Allah olabileceğini vurgulamaktadır.²⁵⁴

Mâtürîdî, insanların işitmelerini ve bir mana çıkarmalarını sağlayan bazı işaretleri gökte yarattığını belirtmektedir. “Allah, insanların kulaklarına gelecek işaretler kıldı; bu açıdan yer ile göğün olanaklarını birbirleriyle irtibatlandırmaktadır. Bunu yapanın, mutlak bir olan, her şeyi tedbir eden, her şeyi bilen ve kararlarında hikmeti gözeten Allah olduğu herkesçe malumdur. Kâinat birden fazla ilah tarafından kurulmaya kalkılsaydı veya ilahsız bir dünya olsaydı, dengeden bahsetmek asla mümkün olmazdı.” Müfessir, âyeti tevhit inancını kuvvetlendiren bir delil olarak anlamakta ve müşriklerin putları karşısında tek Allah'ın kudretini ortaya koymaktadır. Böylece putperestlerin taptıkları ilahların böyle bir düzen oluşturmaya asla güçlerinin yetmeyeceğini, onların bu ilahî nimeti inkâr etmelerinin ve putları Allah'a ortak koşmalarının büyük bir akılsızlık olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁵

Mâtürîdî ayrıca âyetin sonunda geçen “ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ” (Bilen bir kavim için biz âyetleri böyle açıklıyoruz) cümlesine de özel bir anlam yüklemiştir. Âyetin açıklanmasında "her delilin, ihtiyaç duyulduğunda insanlar için yol gösterici olacak şekilde farklı biçimlerde gösterilmektedir" olarak yorumlamaktadır. Bilen bir topluluktan maksat ise sahip olunan bilgilerini kullanarak bu işaretlerden yararlanan kimseler olduğunu belirtmektedir.²⁵⁶

Müfessir, bu âyetlerin işaret ettiği manalara dikkat ederek anlamaya çalışırlarsa müminlerin, bu sayede o âyetleri sanki onların kendilerine yeniden nazil olmuş gibi hissedeceklerini belirtmektedir. Ancak o, bilgileri veya aklını kullanmayan kimseler için bu delillerin herhangi bir fayda sağlamayacağına vurgu yapmaktadır.²⁵⁷ Bu açıklama, Mâtürîdî'nin tefsirinin önemini yansıtmaktadır. Onun tefsir anlayışında ilahî mesajlardan gereğince istifade edebilmek için aklî istidlalin ve ilmin devreye girmesini istemektedir. Sonuç olarak, müfessir yıldızların rehberliği meselesinde kelimenin hem zahiri tam anlamıyla yani coğrafi olarak yönünü ve yerini tayin etme manasıyla hem de batınî tefsiriyle yani Allah'ın birliğine, kudretine ve hikmetine delalet etmesiyle açıklanmıştır. Bu arada kelime tahlilleriyle, bağlam ilişkileriyle ve akıllı çıkarımlarla zenginleştirdiği bir yorum ortaya koymaktadır.

Râzî ise, yıldızlarla ilgili âyetlerde meseleyi çok yönlü bir analizle ele almaktadır. Bu âyetin, Allah'ın kudret ve rahmetini gösteren deliller silsilesinden olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca âyette yıldızların yaratılış amaçlarını ve faydalarını sistemli maddeler halinde

²⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 5/173-174.

²⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 2/613-615.

²⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 5/173-174.

²⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 5/173-174.

sıralamaktadır. O, bu faydaların oldukça fazla olduğunu belirtmektedir. İlk olarak o, âyetin zahiri manasını önemsemektedir. Yıldızlar karanlık gecelerde hem karada hem de denizde yol bulmak için halk edildiğine temas etmektedir. Gündüzleri güneşin ışığı varken insanlar yönlerini rahatlıkla bulabildiklerini, ama gecenin karanlıklarında yıldızların adeta birer navigasyon veya işaret fişeği rolü gördüğünü vurgulamaktadır. O bu temel fonksiyonun vurgulanmasının ardından, yıldızların diğer hikmetlerini zikretmektedir.²⁵⁸

Ayrıca müfessir, ibadet vakitlerinin belirlenmesi ve kıblenin tayin edilmesi gibi faydalarına dikkat çekmektedir. İnsanlar için bunların gündüzlerde zamanın tayininde ve kible yönünün bulunmasında ölçü olduğuna, aynı şekilde geceleri yıldızların konum ve hareketlerinden zaman ve yön bilgisinin çıkarılabildiğini belirtmektedir.²⁵⁹ Namaz vakitlerinin belirlenmesi ve gece seferlerinde kıblenin tespit edilmesi gibi yıldızların konumları, insanlar için bir rehberlik sağlamaktadır. Yine Râzî, yıldızların gökyüzünün süsü oluşuna temas etmektedir. Bu anlamda Kur'ân da ki başka âyetlerden delil getirmekte, yıldızların estetik ve dekoratif hikmetine işaret etmektedir.²⁶⁰ Semada burçların ve çok sayıdaki parlak yıldızların, gök kubbeye bir ziynet olarak yerleştirildiğine işaret etmektedir. Bunun da Allah'ın sanatının ve kudretinin bir başka göstergesi olduğunu belirtmektedir. Ayrıca müfessir, yıldızların şeytanlara atılan taşlar ya da meteorlar olduğunu vurgulamaktadır. Başka surelerde geçen “...Onları şeytanlara atışlar kıldık...”²⁶¹ gibi ifadelerle atıfla, yıldızların gökyüzünü dinlemeye çalışan şeytanları kovmak için kullanılan ilahî mermiler olduğunu hatırlatmaktadır.

Râzî ilgili âyete daha derin ve alegorik bir anlama işaret eden bir yorum daha yapmaktadır. Buna göre karanın ve denizin karanlıklarında yol bulmanın aslında itikadî karanlıklarda insanların doğru yolu bulmalarına da işaret ettiğini dile getirmektedir. O tefsirinin devamında bu karanlıkların muattile ve müşebbihe düşüncesindekilerin karanlıkları olduğunu ifşa etmektedir. Tâ'til'in Allah'ın sıfatlarını veya fiillerini inkâr etmek onları etkisiz veya işlevsiz görmek olduğunu ifade etmiştir. Teşbih ise Allah'ı yaratılmışlara benzetmek, O'nu cisim ve mekâna bağlı düşünmek demektir. Böylece âyetin yorumunda saptıklarını tâ'til ve teşbih gibi iki uç karanlığına düştüklerini net olarak açıklamaktadır. Fakat Allah'ın yarattığı yıldızlar gibi olan elçiler ile düştükleri inanç karanlıklarından onları çıkaracak olan birer rehber olduğunu söylemektedir. Yıldızlarla ilgili Râzî, onların bir kısmının sabit, diğer kısmının seyyar olduğuna, buna karşın bazılarının çok parlak, ötekilerin sönük olduğuna temas etmektedir. Bütün yıldızların aynı türden olmalarına rağmen bu kadar çeşitli niteliklere sahip olmaları,

²⁵⁸ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 10/52.

²⁵⁹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 10/52-53.

²⁶⁰ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 10/52-53.

²⁶¹ el-Mülk 67/5.

ancak irade sahibi bir yaratıcının takdiriyle açıklanabilmektedir. Kâinattaki bu çeşitliliğin ve düzenin Allah'ın yaratma sıfatı olmadan anlaşılamayacağını, netice olarak ifade etmektedir.²⁶²

Müfessir Râzî, görülür cisimler olduklarını, sonlu parçalardan oluşan yapılardan meydana geldiklerini değişime ve harekete tabi bulunduklarını belirtmektedir. Evrenin mutlak hâkimi olan Allah, her türlü cismaniyetten ve mekândan münezze olup, hiçbir yaratığa benzememektedir. Müfessir yıldızlardan ve özelliklerinden yola çıkarak Allah'ın sıfatlarını doğru anlamının mümkün olduğunu belirtmektedir. Her ne kadar bu yorum, âyetin lafzından çıkılıp mecâz düzeyinde bir yorum olsa müfessir bunun “Allah'ın kitabının azametini uygun çok güzel bir mana” olduğunu savunmaktadır.²⁶³

Râzî, yıldızların yaratılışında sayısız hikmetlerin bulunduğunu, ama sadece bir hikmetini veya tek tek bütün hikmetlerini idrak etmelerinin mümkün olmadığını belirtmektedir.²⁶⁴ O, “*Onlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında düşünürler ve derler ki: Rabbimiz, sen bunları boş yere yaratmadın derler.*” âyetini delil getirmektedir.²⁶⁵ Müfessir, insanların özelde yıldızlar ve genelde kâinat üzerinde tefekkür ederek Allah'ın hikmetini anlamaya çalışmaları gerektiğine ancak aklıyla çözemediği şeylerde o hikmetin olmadığını düşünmesinin doğru olmadığına işaret etmektedir.

Râzî, ilgili âyetlere yaptığı yorumlarda insanın hem aklını kullanmasını hem de aczini bilmesini ifade eden bir yaklaşım sergilemektedir. Zira insan akli her şeyi anlamakta bazen acziyet yaşamaktadır. Müfessir yıldızlar misali delillerin hem zahirî anlamlarıyla insanların gündelik hayatına fayda veren nimetler olduğunu, hem de bu nimetler üzerinde düşünen ilim sahipleri için Allah'ın varlığına ve birliğine işaretler olduğunu dile getirmektedir.

Üç büyük müfessir tarafından yıldızlarla ilgili âyetin ele alınışında bazı ortak noktalar olmakla birlikte yöntem olarak ve vurgularda farklılıklar görülmektedir. Ortak yön olarak Taberî, Mâtürîdî ve Râzî âyetin zahiri manasını kabul etmektedir. Buna göre yıldızların, geceleyin karada ve denizde yol bulmak için Allah'ın insanlara bahsettiği nimetler olduklarını ifade etmektedir. Bununla birlikte üç müfessir, yıldızların navigasyon yani yön bulma fonksiyonu olduğunu müştereken belirtmektedir. Mesela Taberî ve Mâtürîdî, âyetteki karanlıklar doğrudan gece ışıkları olarak yorumlamakta, bu durumda yıldızların geceleyin yaptığı rehberliğine vurgu yapmaktadır.

²⁶² Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 10/52-53.

²⁶³ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 10/53.

²⁶⁴ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 10/53.

²⁶⁵ Âl-i İmrân 3/191.

Ayrıca üç müfessir de bu âyetten tevhit ve ilahî kudret dersleri çıkarmaktadır. Yani yıldızların bu şekilde tevhide işaret etmesi, Allah'ın yüceliğini ve özel tasarrufunu gösterdiği şeklinde anlaşılmaktadır. Özellikle Mâtürîdî ve Taberî, müşriklerin putlarına bu bağlamda meydan okunduğunu belirtmektedir. Mâtürîdî ise açıkça böyle bir düzenin ancak hikmet sahibi tek bir Allah'ın kudretini gösterdiğini, putların ise acizliğini ortaya çıkardığını vurgulamaktadır. Taberî de rivâyetler yoluyla benzer bir yorumu yani putların yol gösteremeyeceğini, insanların çaresiz kaldığında sadece Allah'a sığındığı yorumunu ima etmektedir. Râzî'nin tefsirinde ise, tevhit vurgusu, yanlış inanç ekollerine Allah'ı inkâr eden veya O'nu cisimleştiren yanlış inanç ekollerine bir karşı cevap şeklinde sunmaktadır.²⁶⁶ Böylece üç müfessir âyetin nihai amacının insanların Allah'ın kudretini ve birliğini anlamaya çalışmak üzere birleşmektedir.

Üç müfessirde en belirgin farkın kullandıkları metotlar olduğu anlaşılmaktadır. Yıldızlarla ilgili âyete üç tefsirde yapılan yorumlar karşılaştırıldığında, klasik tefsir ekollerinin zenginliği ve çeşitliliği ortaya çıkmaktadır. Üç müfessir, âyetin temel mesajı olan yıldızların rehberliği ve bunun Allah'ın bir nimeti olduğu konusunda hemfikir olmaktadır. Ancak her biri, kendi ilmi yöntemlerine uygun olarak âyete bazen farklı yorumlar ilave etmektedir. Cevherî, yıldızların ve gezegenlerin kusursuz birer sanat eseri olduğuna ve insanlar ve gezegenimiz için çok önemli olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu tefsirlerde insanların yaşadığı âlemin dar ve kısıtlı olduğuna, insanların çalışması ve terakki etmeleri gerektiğine işaret edilmekte, ibadetlerin Allah'a yaklaştıran vesileler olduğunu, bu bağlamda ilminde yaklaşma vesilelerinden olduğunu beyan etmektedir.²⁶⁷

Bu farklı yorumlar, âyetin mana derinliğini zenginleştirmekte aynı zamanda tefsir geleneğinde farklı ilimlerle konular ilişkilendirilerek tefsir edilmektedir. Bu âyette üç müfessirin yorumlardaki ortak paydası, Kur'ân'ın evrendeki işaretler üzerinden insan hem dünyevî hem uhrevî hidâyete insanı çağırdığı gerçeği üzerine oturmaktadır. Yıldızlar, karanlık gecelerde insanlara ışık olmakta, aynı şekilde âyetlerde bilenler için de hakikate sevkeden birer rehber görevi görmektedir.

2.2. TABİAT OLAYLARI

Kur'ân da doğa olayları ve tabiatla alakalı pek çok âyet bulunmaktadır. Bu kevnî âyetler, kâinatta hergün sürekli olarak yenilenmekte ve Yüce Allah'ın birliğini ve kudretini gözler önüne sermektedir. Bu olayları sürekli olarak yaşadığı için insan, çoğu zaman farkındalığını yitirmekte

²⁶⁶ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 10/52-53.

²⁶⁷ Cevherî, *el-Cevâhir*, 7/81-83.

ve bunların ardındaki ilahi hikmeti kavrayamamaktadır. Oysa doğadaki tüm işleyiş, düzenli ve sistemli bir şekilde işlemekte ve üstün bir yaratıcının ve ilahi kudretin açık bir delili olmaktadır. Mesela, gök cisimlerinin hareketleri farklı bir düzen içerisinde gerçekleşmiş olsaydı veya kozmik yapının fiziksel yapısı şu anki halinden farklı olsaydı, dünya üzerinde mevcut ve sürdürülebilir bir hayatın olması, mümkün olmazdı. Gece ve gündüzün düzenli bir döngü içinde birbirini takip etmesi, tüm canlılar için yaşamın sürekliliğini sağlayan temel unsurlardan sayılmaktadır. Bu düzende en küçük bir dengesizliğin oluşması, aynı zamanda hem fiziksel hem biyolojik olarak dünyanın etkilenmesine sebep olacak ve bundan mevsimsel düzensizlikler neşet edecektir. Bunun sonucunda, canlı hayatı ciddi anlamda etkilenecek ve belkide yaşamın durmasına neden olacaktır.

Ayrıca su, ekolojik sistemlerin sürekliliği açısından büyük bir öneme sahiptir. Yağmurun yağması ve kurumuş toprakların yeniden canlanması, doğadaki temel ekolojik döngülerden biri olarak Kur'an'da sürekli olarak tekrarlanmakta ve muhataplarının dikkatine tabiat delilleri olarak sunulmaktadır. Su, tüm canlıların yaşamsal ihtiyaçlarını karşılaması açısından hayati bir rol oynamaktadır. Suyun az olması veya kesilmesi durumunda tarım başta olmak üzere tüm canlıların yaşamı tehdit altına girebilmektedir.²⁶⁸

Kur'an'da en çok vurgulanan doğal olaylar arasında, rüzgârların Allah'ın emriyle her yerde esmesi kabul edilmektedir. Rüzgârların dayanıklılığı ve faydası yirmi iki farklı yönde ele alınmakta, bunların doğadaki düzeninin bir parçası olarak nasıl bir hikmetle yönlendirildiği açıklanmaktadır.²⁶⁹ Yine Kur'an'daki bazı âyetlerde, rüzgârların estirilmesindeki ilahi düzene işaret edilmekte ve rüzgârın insana olan etkileri vurgulanmaktadır. Bir âyette “*Biz, rüzgârları aşılayıcı olarak gönderdik ve gökten su indirerek sizin su ihtiyacınızı karşıladık. Yoksa ne onun kaynağını elinde tutan ne de onu mahzenlerde depolayan sizsiniz.*”²⁷⁰ Burada ilâhî kudretin etkisi vurgulanmaktadır. Âyette rüzgârların aşılayıcılar olması anlamındaki levegih ifadesi ve suyun yerde depolanmasının elinde olmaması, farklı müfessirlerce değişik şekillerde yorumlanmaktadır.

Taberî, rüzgârla ilgili âyetin tefsirinde hem rivâyet hem de dirâyet yöntemini birlikte kullanmaktadır. Taberî rüzgârların, hem bulutları yağmur getirecek şekilde etkileyen hem de bitkilerin döllenmesini sağlayan bir işlev üstlendiğine gönderme yapmaktadır.²⁷¹

²⁶⁸ Mehmet Akif Seyitoğluları, “Su ve su yönetimi: islami öğreti perspektifinden bir analiz”, 5.

²⁶⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*.4/563.

²⁷⁰ el-Hicr ,15/22.

²⁷¹ Taberî, *Taberî Tefsîri* , 5/146.

Taberî, sahabe ve tâbiînden gelen farklı rivâyetleri bir araya getirerek âyetin anlamını vermektedir. Bunlardan birine göre levâgih sözcüğü, tozlayarak dölleyen anlamına gelmekte ve bununla rüzgârların bulutları yağmur yüklü hale getirdiğine işaret ettiği belirtilmektedir. Ancak filologlara göre sözcüğün su taşıyan veya yağmur yüklü anlamında döllemiş manasına da gelmektedir. Müfessir, lavâgih'in çoğul formda olması sebebiyle her iki anlamı da içerebileceğini vurgulamaktadır.²⁷² Âyetin diğer bölümündeki “*Sonra gökten bir su indirerek sizi onunla suladık*” ifadesine Allah'ın rahmetinin bir tezahürü olarak bakmaktadır. Bu anlamda, Allah'ın yeryüzüne rızık göndermesinin insanlar dahil tüm canlılar için bir lütuf olduğunu açıklamaktadır. Yine yağmurun gökten indirilmesi, ilahî bir hikmete binaen gerçekleşmektedir. Müfessir, suyun insanlar tarafından kontrol edilemeyen ve yalnızca Allah'ın takdiriyle indirilen bir nimet olduğunu vurgulamaktadır.²⁷³ Sonuç olarak müfessir hem rivâyet merkezli bilgilerle hem de filolojik analizlerle açıklamaktadır. O, rüzgârların hem yağmurun taşıyıcısı hem de bitkilerin dölleyicisi olduğuna işaret etmektedir. Âyetin devamındaki ifadelerden, bu sürecin tamamının Allah'ın iradesi doğrultusunda gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.

Mâtürîdî, rüzgârla ilgili âyeti dilbilimsel tahliller ve farklı naklî görüşler ışığında yorumlamaktadır. O öncelikle levâgih sözcüğünün anlamına odaklanmakta, bazı dilcilere göre levâqih, taşıyıcı rüzgârlar anlamının verileceğine yani rüzgârların yağmur yüklü oluşuna işaret etmektedir.²⁷⁴ Bu görüşün gramer açısından sorunlu olabileceğini belirtmekte ve taşıyıcı anlamı kastedilseydi âyette sözcüğün mülkîh şeklinde aşılanmış veya yüklenmiş formunda olacağını dile getirmektedir. Yine levâgih teriminin esasen aşılایıcı veya dölleyici anlamına geldiğini belirtmektedir.²⁷⁵ Arapçada rüzgârın ağaçları ve bitkileri tozlayarak aşılması ağaçların yapraklanmasına ve meyve vermesini mecazen anlatmaktadır.²⁷⁶ Müfessir, bazı dil âlimlerin görüşlerini zikretmekte sözcüğün aslında tozlaştıran veya dölleyen manasında “mulagih” olduğunu aktarmaktadır.²⁷⁷ Böylece o, âyette rüzgârın bitkilerin tozlaşmasını sağladığını ve bulutları yağmura hazırladığı gibi bir mana bulunduğunu açıklamaktadır. O, bu yorumun, sahabe ve tâbiîn görüşleriyle de uyumlu olduğunu ve erken dönemden bazı isimlerin de rüzgârların hem bulutları hem ağaçları aşılایan veya dölleyen işlevi olduğunu aktarmıştır.²⁷⁸

²⁷² Taberî, *Taberî Tefsîri* , 5/147.

²⁷³ Taberî, *Taberî Tefsîri* , 5/147.

²⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân* , 8/31.

²⁷⁵ Ibn Manzûr, *Lisân ül-'Arab*, 10/287-288.

²⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân* , 8/32.

²⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân* , 8/32.

²⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân* , 8/32.

Mâtürîdî âyetin diğeri parçasını, önceki âyetlerle bağlantılı görmektedir. Bu açıdan gökten su indirilmesini ve insanların faydasına sunulmasını, Allah'ın rahmetinin bir tezahürü olarak yorumlamaktadır. Allah'ın hazinesine insanların malik olmamasını doğrudan yağmur suyuna atfetmekte ve insanların bu suyun hazinelerine sahip olmadığını belirtmekte ve onun Allah'ın kontrolünde olduğunu vurgulamaktadır.²⁷⁹ Yine suyun hazinedarı olmanın, yeryüzünde depolanan su kaynaklarını idare etmek olduğunu belirtmektedir. Âyet, bu anlamda yere gizlenmiş su ve rızık hazinelerini insanın idare edemeyeceğine dikkat çekmektedir.²⁸⁰ Her iki durumda da Allah'ın mutlak hükümlerine vurgu yapılmaktadır. Suyun, hayatın kaynağı olduğunu ama ne yağmurun yağışı ne de yeryüzündeki suyun muhafazası insanın elinde olduğunu belirtmektedir. Müfessirin yorumunda rüzgâr ve yağmurun ilahî rahmetin ve kudretin bir delili olduğunun altı çizilmektedir.

Râzî, rüzgârlarla ilgili âyetin yorumunda hem önceki birikimi nakletmekte hem de derinlemesine aklî ve kelimî tahliller yapmaktadır. O, âyetteki rüzgârları aşılâyıcılar olarak gönderilmesiyle ilgili birkaç farklı görüş ve olasılığı sıralamaktadır. O. İbn Abbas'ın "*levâgih*" sözcüğüne hem ağaçların hem de bulutların tozlaşmasını sağlayan rüzgârları ifade ettiğini belirtmektedir.²⁸¹ Buna göre rüzgâr, bulutla bir etkileşim oluşturmakta rüzgâr sayesinde bulutun su yüklü hale geldiğini ve yağmur yağdırdığını açıklamaktadır. Rüzgâr aynı zamanda bitkilerin polenlerini taşıyarak üremelerini ve meyve vermelerini de sağlamaktadır. Müfessir, İbn Mesud'un Allah'ın rüzgârları gönderdiği onun bulutları aşıladığı bulutun su taşıdığı ve su yağmur olarak yere yağdığına dair görevinde temas etmektedir.

Râzî, *levâgih* ifadesinin dilbilgisel nüanslarını da tartışmaktadır. Bu bağlamda rüzgârların *levâgih* kılınmasını zahirde aşılânmış veya dölânmış rüzgârlar gibi bir manada anlamaktadır. O, rüzgârın aşılâyıcı olmasına rağmen neden aşılânmış denildiğini tartışmakta ve cevaplar vermektedir. Müfessir Ebû Ubeyde'nin *levâgih* sözcüğüne aşılâyan anlamında *mulgih* anlamı verdiğini belirtmektedir, Arapçada bazen sözcüğün böyle kullanıldığına dair şiirden örnekler vermektedir. Yine o, Zeccâc'ın rüzgâra aşılâyıcı denilmesini, aşırı taşıyıcı veya tozu taşıyıcı vasıflı olmasıyla açıklamaktadır. O, buna Arapçada *dürhem* vâzin ağırlığı olan *dirhem* anlamında veya *dürhem* vâzin kılıklı kişi anlamında *sâif* gibi nitelemeleri örnek olarak vermektedir.²⁸²

²⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 8/32.

²⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 8/32.

²⁸¹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 14/83.

²⁸² Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 14/83.

Râzi, rüzgârın bizzat yüklü sayılabileceğine de işaret etmektedir. O, bunu rüzgârın bulutu ve yağmuru taşımasını diğer bir âyetteki “*rüzgâr, bulutu yüklenip taşıyınca*” denilmesiyle bağdaştırmaktadır.²⁸³ Ayrıca rüzgârın hayır getirdiği durumlarda üretken anlamında hamile diye niteleneceğini de belirtmektedir. İçinde hayır bulunmayan rüzgâra rîh’in aqîm denilmektedir. Bazı Araplar, şiddetli savaşı bile “hamile kaldı, kötülük doğurdu” diye mecazen ifade etmektedir. Aynı şekilde bu itibare alınarak rüzgâr, yağmur getirmediğinde ona lâgîh denilmektedir.²⁸⁴ Râzî, âyetin tefsirinde lügat, şiir ve mecaz gibi enstrümanları kullanmakta ve levâgîh sözcüğünü farklı yönlerden ele almaktadır. Neticede o, rüzgârın hem bulutları yağmur yüklü hale getirdiğine hem de bitkileri dölleyen bir görev üstlendiğine ulaşmaktadır. Detaylı dil analizleri, âyet metnindeki incelikleri açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Âyetin ikinci kısmında suyun gökten indirilmesi ve insanların onun üzerinde tasarruf sahibi olamayışı meselesinde Râzî’nin yaklaşımının yine çok yönlü olduğunu göstermektedir. Öncelikle, yağmur suyunun gerçekten gökten mi yoksa buluttan mı indiğini tartışmaktadır. Buluttan gelmesi halinde Kur’ân’ın neden sema tabirini kullanmadığını tetbik etmektedir. Bu bağlamda sema sözcüğünün bazen bulut anlamında mecazen kullanılabileceğini veya suyun aslî kaynağının göklerde olduğunu bulutun ise bir vasıta olduğunu belirtmektedir.

Müfessirin esas önem verdiği nokta, yağmurun nasıl meydana geldiğidir. O, burada tabii olayların ardındaki ilahi kudret konusunda kelamî bir tartışmaya girmektedir. O, bu konuda filozofların ileri sürdüğü buharlaşma-yükselme-soğuma gibi tabîî süreç açıklamalarını aktarmakta ve bunların sakat görüşler olduğunu söylemektedir. Rüzgârın esmesi ya da yağmurun yağması gibi hadiselerin, zâtî ve zorunlu bir tabiat sonucu olmadığını, Allah’ın hür iradesiyle gerçekleşen fiiller olduğunu net olarak dile getirmektedir. O, havanın özünde hareketsiz olduğunu ve onu hareket ettiren bir sebebin bulunması gerektiğini dile getirmektedir. Buna göre havayı irade sahibi bir Allah’ın hareket ettirdiğini ifade etmektedir.²⁸⁵ Müfessir, tabiat filozoflarının o dönemdeki meteorolojik açıklamalarını eleştirmekte, âyeti tevhid ve ilahî kudret delili olarak konumlandırmaktadır. Aynı şekilde yağmurun oluşumunda da esas failin tabiat olmadığını açıklamaktadır. Âyette, insanlara suyun verilmesini, Allah’ın kullarına ihsan ve rahmet amacıyla yağmuru indirdiğini dile getirmektedir. Yani insan yağmurun devamlılığını ve inen suların depolanmasını sağlayamayacağına işaret etmektedir. Böylece Râzî, hem rüzgâr ve yağmur hadiselerinden hareketle Allah’ın iradesini ve rahmetini ortaya koymakta hem de insana aciziyetini hatırlatmaktadır.

²⁸³ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 14/84.

²⁸⁴ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 14/84-85.

²⁸⁵ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 14/84-87.

Rüzgârların esmesindeki ölçü ve dengeye dikkatleri çeken Cevherî, rüzgârların aralıksız olarak fırtına şeklinde esmesi durumunda insanların ve diğer canlıların yaşamının zorlaşacağını, hiç esmeyerek sakin kalması durumunda ise bitkilerdeki aşılammama gibi bir durumun meydana geleceğini ve gemilerin denizde yüzmemesi gibi insanlar için faydalı olan pek çok şeyin ortaya çıkmayacağını belirtmektedir. Hikmetine binaen bazen hafif bazen şiddetli rüzgârların esmesi, Allah'ın rahmet hazinelerinden insanların mutluluğu için gerekli olan bazı şeylerin ortaya çıkmasına sebep olduğunu ifade etmektedir. Bitkilerde erkeklik ve dişiliğin bulunduğunu zikreden müfessir, rüzgarların belli bir ölçü dahilinde esmesiyle erkek bitkilerin dişi bitkileri aşıladığını ve bu aşılama sayesinde bitkilerin meyvelerini ve ürünlerini verdiklerini söylemektedir. Aşılama olayının rüzgârların, erkek bitkilerden aldıkları çiçek tozlarını dişi bitkilerin üzerine taşımak suretiyle meydana geldiğini söylemektedir.²⁸⁶ Burada arılara vahyedilmesi, akla birazda tozlaşmayı sağlayıcılar olarak değerlendirilmelerini getirmektedir.

2.2.1. Gök Gürültüsü Şimşek ve Yıldırım

Gök gürültüsü ve şimşek, meteorolojik olaylar arasında yer almaktadır. Kur'ân'da gök gürültüsü ve şimşekle ilgili iki, yıldırım ile ilgili ise yedi âyet bulunmaktadır. Bu âyetler, doğa olaylarının fiziksel özelliklerini açıklamaktan ziyade, insanların bu olayların karşısında gösterdikleri davranışları ve manevi hallerini anlamaya yönelik mesajlar içermektedir. Bu bağlamda Ra'd sûresi'ndeki bir âyette şimşek, insanların korkularını ve ümitlerini güçlü kılmaya yarayan bir araç olarak anlaşılmıştır. Şimşek, rahmetin ve bereketin habercisi olarak görülmekte ve güçlü kişilerin endişelerini ve korku hislerini uyandıran bir doğa olayı olarak betimlenmiştir. Aynı şekilde bir başka âyette karanlık, gök gürültüsü ve şimşek kavramları, münafıkların içinde yer aldığı ve karmaşık ruh halini anlatan birer metafor olarak ele alınmaktadır. Burada münafıkların yaşadığı, birbirini takip eden ve içsel çatışma, doğadaki kaotik atmosferle özdeşleştirilmektedir.

Cevherî, bu temsilin münafıkların halini, ahlakını ve iç yüzlerini ortaya koymak için verildiğini zikretmektedir. İnsanın içinde gizli olan bu mânaların görünen ve hissedilen dış dünyadaki benzerleri olan yağmur, bulut, karanlık ve aydınlık gibi sözcükler izah edilmesi, kâinatta meydana gelen olağanüstü hadiselerle işaret etmek ve yine kâinatta cereyan eden kusursuz yaratma sanatına dikkatleri çekmek gibi sebeplere dayanmaktadır. Burada kâfirlerin veya münafıkların psikolojik ve inanç durumlarının açıklanmasının asıl maksat olmadığını da

²⁸⁶ Cevherî, *el-Cevâhir* , 7/8/31.

belirten Cevherî, dalalet ehlinin durumlarının küçümsenmesinin yanı sıra tabiat ilimlerine verilen kıymetin de nazar-ı dikkatlere verildiğinin altını çizmektedir.²⁸⁷

Kur'ân'da gök gürültüsü ve yıldırım gibi tabiat insana yönelik derin mesajlar içeren semboller olarak görmektedir. Bu anlatımlar, insanın doğaya karşı tepkilerini, Allah'ın kudreti karşısında haşyetini ve iç âlemindeki ortaya çıkan gelişmeleri anlamlandırmaya yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla bu tür âyetler, sadece tabiat olaylarını anlatmak amacıyla değil, insanın Allah ile olan münasebetini kavrayabilmesi için zikredilmiştir.

Bu husustaki âyette *“Korku ve ümit duyguları içinde size şimşegi gösteren ve yağmur dolu bulutları meydana getiren O’dur”* ve *“Gök gürültüsü Allah’ı överek tenzih eder; O’nun korkusundan dolayı melekler de buna katılır. Onlar Allah hakkında tartışıp dururken O, yıldırımlar gönderip bunlarla dilediğini çarpar. O’nun azabı pek şiddetlidir.”*²⁸⁸ buyrulmaktadır. Bu âyetler, şimşek, gök gürültüsü ve yıldırım gibi doğa olaylarını Allah'ın kudret ve hikmetinin delilleri olarak sunmaktadır. Bunlarda, şimşegin insanlar için *“korku ve ümit”* kaynağının kılındığı, gök gürültüsünün Allah’ı hamd ile tesbih ettiği ve yıldırımların O'nun iradesiyle belirli kimselere isabet ettiği vurgulanmaktadır. Taberî şimşegin verdiği korku ve ümit hakkında Katâde (ö. 736) ya ait olan *“şimşegin, yolcular için korku ve yıldırım tehlikesi, potansiyel insanlar için ise yağmur ümidi taşıması olduğuna işaret etmektedir. Bu rivâyete göre onların gök gürültülü ve şimşek çakan bir havada sığınacak yerleri olmadığı için endişeye kapılacakları bir bölgede ikamet eden halkın kuraklığın bitmesi için yağmur umudunu canlı tutacakları belirtilmektedir. Şimşegin farklı insanlar üzerinde çeşitli psikolojik tesirler bırakmaktadır. Benzer şekilde Taberî, bazı selef âlimlerin şimşegin çakması ve göğün gürlemesi, ekinini toplamamış çiftçiye korku olduğunu söylemiştir. Zira yağmurun ekini telef edebileceği vurgulanmaktadır.*

Taberî, âyetteki şimşek anlamına gelen berk kelimesine ilişkin başka bir rivâyeti İbn Abbâs (ra) tan almaktadır. O Ebu'l-Celd'e yazdığı mektupta *“Berq nedir?”* sorularına *“O, yağmurdur cevabını vermektedir.”*²⁸⁹ Bu kısa cevap, muhtemelen şimşegin yağmurun habercisi olduğu için suya işaret ettiği belirtilmiştir. Zira şimşek çaktığında genellikle yağmur yağacağı umulmaktadır.²⁹⁰ Taberî tefsirinde İbn Abbâs ekolüne çok benzemektedir. Taberî âyetin *“Gök gürültüsü O'nu hamd ile tesbih eder”* kısmında gök gürültüsünün mahiyetiyle ilgili farklı rivâyetler sıralamaktadır. Bunların başında, Hz. Peygamber'e isnad edilen hadis gelmektedir.

²⁸⁷ Cevherî, *el-Cevâhir* 1/32.

²⁸⁸ er-Ra'd 13/13.

²⁸⁹ Taberî, *Taberî Tefsîri* , 5/74.

²⁹⁰ Taberî, *Taberî Tefsîri* , 5/74.

Hız. Nebiye (sav)'e yahûdîlerin “Ra‘d nedir?” diye sordukları ve o, bu soruya O ‘Ra‘d, bulutlara nezaret eden bir melektir. Sürekli alevlenen kamçılar vardır, sürekli bulutları sürer” cevabını vermektedir. Yine onlar “Peki şu gürültü sesi nedir?” dediklerinde, “O, meleğin bulutları sürerken çıkardığı sestir.”²⁹¹

Müfessir bu hadisi diğerleriyle birlikte zikretmekte ve benzer rivâyetler değerlendirmektedir. Mesela Hız. Ali'den gelen rivâyette “Gök gürültüleri, bulutları sevk eden bir meleğin sesidir. Şimşek elindeki demirden kamçıyı buluta vurmasının eseridir.” denilmektedir.²⁹² Bu rivâyetler, sahabe ve tâbiîn arasında gök gürültüsünün melekî bir hadise olarak anlaşıldığını göstermektedir. Bununla birlikte müfessir, gök gürültüsünün doğal bir ses olarak gerçekleştiğini ve yorumda söylemektedir. Tefsirinde “bazılarına göre ra‘d, sadece bulutların çatışmasıyla ortaya çıkan bir sestir.” bilgilerine yer vermektedir. Taberî, şimşegin gök gürültüsünün melekî ve fizikî açıklamalar naklettikten sonra, genellikle rivâyetlerin sıhhatine ve Kur‘ân’ın bütünlüğüne uygun olmasına bakarak tercihte bulunmaktadır. Gök gürültüsü konusunda Hız. Peygamber ve sahabeden gelen rivâyetlere ağırlık vererek âyeti meleklerin Allah’ı tesbihi olarak yorumlamaktadır. Zaten âyette meleklerin de korkuyla Allahı tesbih ettiğinin belirtilmesi, bu görüşü desteklemektedir.²⁹³ Müfessir ilgili âyetin tefsirinde, Allah’ın mutlak kudretini vurgulamaktadır. Şimşek ve gök gürültüsü gibi olaylar, Allahın dilediğinde rahmete yağmur yüklü bulut gönderilmesine, dilediğinde de yıldırım felaketine kadir olduğunu göstermektedir. Zaten âyetteki yıldırımlarla vurur ifadesi bu çift yönlü kudret tecellisini ortaya koymaktadır. Naklî rivâyetleri aklî tahlillerle mezceden bir yöntem izlemektedir. Bu bağlamda “*Şimşegi, korku ve umut vesilesi yapan O’dur*” âyetin yorumunda önceki müfessirlerin yorumlarını sıralamakta ve “*Korku ve umut*” sözcüğüyle kimlerin kastedildiğine dair farklı yorumlar nakledilmektedir. Buna göre, bununla yolcular için korku, mukimler için için umut kastedildiğini belirtmektedir. Başka bir görüşte ise “bina sakinlerine korku, konar-göçerler umut olarak” tefsir etmişlerdir.²⁹⁴ Bu âyetle ilgili rivâyetlere bağlı naklettikten sonra kendi kanaatini belirtmektedir. Ona göre âyette aynı insan topluluğuna, duruma ve zamana bağlı olarak hem korku hem de ümit manasında hitap edilmektedir. İnsanlar, yağmurun faydası olacağı zaman ondan medet ummakta, ancak zarara yol açacağı durumda ondan korkmaktadır. Dolayısıyla şimşek çaktığında faydalı yağmur ümidi ve yıldırım korkusu bir arada tecrübe edilebilmektedir.

²⁹¹ Taberî, *Taberî Tefsîri* , 5/74.

²⁹² Taberî, *Taberî Tefsîri* , 5/74.

²⁹³ Taberî, *Taberî Tefsîri* , 5/74.

²⁹⁴ Mâtürîdî, *Te‘vilâtü’l Kur‘ân* , 7/431.

Mâtürîdî, âyette geçen “şimşek” anlamına gelen ra’d terimini de açıklamaktadır. Şimşeğin hem ışığı hem de ateşi barındırması dolayısıyla kevnî âyetler bağlamında şu sembolik yorumu önermektedir. Işığın, mü’minler için ahirette vaad olunan nur ve rahmeti hatırlatarak umut doğurmakta, ateşin ise ahirette vaad edilen cehennem azabını düşündürerek mü’minde korku uyandırmaktadır.²⁹⁵ Ona göre şimşeğin çakıp göz alıcı bir ışığı yayması cennetin nurani mükâfatını akla getirmekte ve çakan şimşeğin ardından gelen yakıcı yıldırımın ise cehennemin korkunç ateşini temsil eden bir uyarı olarak tarif etmektedir. Müfessirin tefsirinde sıklıkla görülen bir tabiat olayı esas alınmakta ve uhrevi bir mesaja tevcih etme yöntemi bu tür yorumlarda benimsenmektedir.

Mâtürîdî, “*O’nu hamd ile tesbih eder, melekler de korkusundan (tesbih eder).*” İfadesinde öncelikle “*ra’d*” ve “*berq*” gibi meteorolojik hadiselerin mahiyeti hakkında farklı rivâyetleri zikretmektedir. Bir görüşe göre Ra’d’ın bulutları sevk etmekle görevli melek, çıkan gürleme sesinin ise onun Allah’a yaptığı tesbih olduğu belirtilmektedir. Müfessir buna dair o meşhur rivâyeti nakletmektedir. Buna daha önce temas edildiği için yeniden yazılmamıştır.²⁹⁶ Bu rivâyette şimşek melek tarafından bulutları sevk etmek için kullanılan kızgın bir kamçı olarak tasvir edilmektedir. Diğer taraftan müfessir gök gürültüsünü doğal bir gökyüzü olayı olarak da görmektedir. Bu bağlamda ra’dın bulutların çarpmasıyla veya bulut içinde sıkışan rüzgârın anî boşalmasıyla oluşan fizikî bir ses olduğunu söylemektedir.²⁹⁷ O, bu bölümde filozofların yaklaşımlarını da aktarmaktadır. Kimi filozofların gök gürültüsünü *büyük parçacıkların karmaşasıyla ortaya çıkan ses* olarak tanıttığını, diğerlerinin ise bulut içinde sıkışan rüzgârın bulutu çatlatmasıyla ortaya çıkan ses şeklinde izah ettiğini açıkladığına değinmektedir.²⁹⁸

Mâtürîdî, doğada oluşan olayların hem doğüstü hem de doğal açıklamaları yan yana sunmakta ve muhatabının olayı iki taraftan da analiz etmesini sağlamaktadır. Müfessir, kendi kanaatini ortaya koymakta ve daha sonra bu kevnî olaya dair tevhidi ile ibret mesajını merkeze almaktadır. O her ne şekilde olursa olsun, sonuçta her şeyin Allah’ı tesbih ettiğini” vurgulamaktadır.²⁹⁹ Yine başka bir âyete atıfla, kâinattaki hiçbir şeyin Allah’ı hamd ile tesbihten hali olmadığına dikkat çekmektedir. Bu açıdan bakıldığında gök gürültüsü ister bir melek sesi olsun ister fiziksel bir ses olsun sonuçta yaratıcının azametini ortaya koyan ve

²⁹⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 7/431.

²⁹⁶ Muhammed b. ‘İsâ et-Tirmizî, *Câmi’u’t-Tirmizî*, Beyrut: Dârü’l-Garb el-İslâmî, 1998, h. no. 3117.

²⁹⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 7/432.

²⁹⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 7/432-433.

²⁹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 7/432-433.

yarattığı varlığın O'nunla bağlantısını kuran bir şekilde izaha girişmektedir. Şimşegin çakması ve göğün gürlemesi gibi olaylar, mahlûkatı ürpertmekte, Allah'ın saltanatını ve büyüklüğünü tekraren hatırlatmaktadır.

Alışık olmadığı bir anda gök gürlemesini duyduğu zaman normalde buna insanın dayanamayacağı ancak alıştığı için bu sesleri tolere edebildiğini belirtmektedir. Bu olayların asıl amacının insana acziyetini ve Allah'ın kudretini ihtar etmek olduğunu vurgulamaktadır. Böylece Mâtürîdî, tefsirinde gereksiz teferruat olarak saydığı şeylere girmemekte, buna karşın ibret ve tevhid hakikatlerine dikkat çekmektedir. Ona göre gök gürültüsünün fizikî mahiyetini ayrıntılarıyla bilmenin insan için zaruri olmadığını vurgulamaktadır. O, bu olaydan alınan manevi derslerin ve Allah'ın yüceliğinin idrakinin esasen önemli olduğunu vurgulamaktadır.³⁰⁰

Râzî, her âyeti dil, edebiyat, fıkıh, kelim ve tabiat ilimleri gibi açılardan bir tahlile tabi tutmasıyla tanınmaktadır. O, şimşek ve gök gürültüsünden bahseden âyetleri de bu çok yönlü yaklaşımı üzerinden tefsir etmektedir. Bu açıdan müfessir önceki âyette Allah'ın kullarını önlenemeyecek felaketlerle uyarıp ardından kudret nişanesi olan tabiat olaylarını zikrettiğine vurgu yapmaktadır. Burada zikredilen doğa olaylarından şimşek, yağmur yüklü bulut, gök gürültüsü ve yıldırım gibi meteorolojik hadiselerin Allah'ın kudret ve hikmetine delalet eden alametler olduğuna işaret etmektedir.³⁰¹ O, bu unsurları birer birer tefsirinde ele almakta ve her birinin ayrıntılarını incelemektedir. Öncelikle “*O, korku ve ümit vermek üzere size şimşegi gösterendir*” kısmının tefsirine dilbilgisi ve lügat tahliliyle başlamaktadır. Bu konuda Zemahşerî gibi dil âlimlerin görüşmelerine atıf yapmakta “*hawfen ve tama'an*” korku ve ümit anlamına gelen sözcüklerinin mensup oluşunu tartışmaktadır.³⁰²

Râzî, havfen ve tamean kısmında Zemahşerî'nin açıklamalarını özetlemektedir. Dil açısından yapılan bu tahlil, Râzî'nin titizliğinin bir göstergesidir. O “*şimşegin korku vermesi ve ümitsizliğe düşmesi*” konusunu yaygın olarak bilinen, şimşek çaktığında kişinin yıldırım düşmesinden korkması, aynı zamanda yağmurun yağacağına dair ümit beslemesi durumuyla açıklamaktadır.³⁰³

O, şimşegin insanların üzerindeki bu çift yönlü psikolojik etkiyi şiirden bir örnekle izah etmektedir. Mutanebbî'nin (ö. 965) bir beytini vurgulayarak: “*O, kara bulut gibidir hem ondan korkulur hem ümit edilir, zira ondan yağmur şeklinde hayat beklenir ama şimşeginden ve*

³⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 7/402-403.

³⁰¹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 13/412.

³⁰² Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihi'l-Gayb*, 13/413.

³⁰³ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 13/414.

yıldırımdan da korkulur.”³⁰⁴ Cümlelerini aktarmaktadır. Bu beyitte bulut ve şimşek mecazıyla yağmur umudu ve yıldırım korkuyu temsil etmektedir. Böylece o,âyette anlatılmak istenen hususu şairden aldığı bir alıntıyla güzelce izah etmektedir.

İkinci olarak Râzî, farklı insan tiplerine ve yağışın miktarına göre yağmuru yorumlamaktadır. Ona göre “Yağmur, bağ-bahçe sahipleri için rahmet olurken, yolcular veya mahsulü açıkta olanlar için zarara sebep olabilir.” demektedir. Böylece şimşek, habercisi olduğu yağmurun nedeni olmakta neticede kimi insanlar için hayırlara vesile olabilmekte, kimileri için endişe vesilesi sayılmaktadır.³⁰⁵ Bu yorum, aynı şekilde yağmurun veya şimşegin farklı bağlamlarda yoğunluğu olarak iyi veya kötü kabul edilebileceğini göstermektedir. Müfessir böylece aynı tabiat olayı karşısında farklı psikolojilere sahip insanların farklı tepkiler gösterebileceklerinden bahsetmektedir. Bu tefsirde âyetlerde işaretlenen tabiat olaylarının deneyimsel bir kesitten incelenmesi en orijinal yönlerdendir. Nitekim o dönemdeki tabiat filozoflarının şimşegin oluşumuna ilişkin bazı teorilerini tartışmaya açmaktadır. Özellikle bulut içinde sıkışan rüzgârın, bulutu işe yarayacak ateş çıkaracak sıcaklıkta ısınmayı sağlamasından bahsedilmiştir.³⁰⁶ Bu görüşe göre rüzgâr, kapalı bir kaptaki sıkışan buhar gibi, bulutun içinde patlamakta şimşek çakmasına sebep olmaya devam etmektedir. Modern tabirle bir nevi elektriklenme oluşmaktadır. Müfessir, bu doğal anlatımı adım adım eleştirerek çürütmektedir. Öyle de olsa bugün yağmur, rüzgâr ve şimşek ilişkisi pek çözülmüş gibi durmamaktadır.

Kevnî bir olay olarak şimşek, yalnızca bulutun yarılmasıyla oluşan bir sıcaklıktan oluşmamaktadır. Eğer öyle olsaydı her şimşek çaktığında aynı anda bir gök gürültüsünün veya patlama sesinin de duyulması gerekirdi. Hâlbuki fiiliyatta şimşek frekanssız biçimde çakabilmektedir.³⁰⁷ Bunun için müfessir teorisinin eksik olduğunu söylemektedir. Bazı tabiat filozofları bulutun temelinde su veya nemden oluştuğunu iddia etmektedir.

Suyun soğuk ve rutubetli, ateşin sıcak ve kuru olduğu malumdur. Tamamen açık tabiatlı bu ögenin ikisinin bir arada, hele de suyun içinde ateşin kendi kendine ortaya çıkması açık olarak görülmektedir. Râzî bunu “Koca bir sıcaklığın üzerine su dökerek söndürülebilir, bulut baştan sona su iken onun içinde küçücük bir ateş komutunun üretilmesi nasıl mümkün olabilir?” benzetmesiyle açıklamaktadır.³⁰⁸ Dolayısıyla standart rüzgârın hararetiyle su yüklü buluttan ateşin ortaya çıkması düşüncesini tatmin edici görmemektedir.

³⁰⁴ Ebu’t-Tayyib Ahmed el-Mutanebbi, *Divân el-Mutanebbi*, ed. Abdülvehhâb Azzâm (Kahire: Darü’l-Ma’ârif, 1963), 233.

³⁰⁵ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 13/414-415.

³⁰⁶ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 13/415.

³⁰⁷ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 13/415-416.

³⁰⁸ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 13/416.

Buna göre Râzî, filozofların saf ateşin aslında renksiz olduğunu ileri sürdüklerine temas etmektedir. Buna göre şimşek bulut parçalarının parçalarıyla ortaya çıkan bir ateş olarak kabul edilse, şimşek çakarken gözlenen o parlakımsı veya kırmızı beyazımsı ışık nasıl açıklanacak diye sormaktadır. Müfessir bu noktada şimşegin gözle görülen renk ve ışık içerdiğini vurgulamakta, fiziki açıklamanın yetersiz kaldığını belirtmektedir.³⁰⁹ Müfessir, tüm yorumları özetledikten sonra şu şekilde bir neticeye varmaktadır. Tabiatçıların şimşegin veya yağmurun tek bir nedenden kaynaklandığına dair görüşlerin zayıf olduğunu belirtmektedir. Zira su dolu bir bulutta ateş oluşumunun ortaya çıkması, ancak hikmet sahibi kudretli bir yaratıcının dilemesiyle mümkün olabileceğini vurgulamaktadır.³¹⁰ O halde şimşegin varlığı, kör bir tesadüfün değil, aksine ilahî kudretin bir göstergesi olarak anlaşılmaktadır.³¹¹ Tabiattaki bu kevnî olayı Kur'ân'da alıntılanarak varlığına delil olarak sunmaktadır. Râzî bu konuda “tamamen bir bilinmeyenden, bütünüyle zıddı olan bir şeyi ortaya çıkarmanın aklen mümkün olduğuna işaret etmektedir. O halde mutlaka yaşananları bir araya getirebilen yüce bir kudret olarak Allah'ın varlığına vurgu yapmakta ve teolojik noktaya dikkat çekmektedir.³¹² Kısaca şimşek olayının açıklamasında müfessirin maksadı, Allah'ın kudret ve iradesini ispat etmek olmaktadır. Bu yaklaşım, onun kelamcı süreçlerinin tefsirinde de devam ettiğini göstermektedir.

Râzî “Gök gürültüsü O’nu hamd ile tesbih eder, melekler de korkusundan (tesbih ederler)” ifadesini hem nakillerle hem de aklî değerlendirmelerle tetkik etmektedir. O, gök gürültüsünün bir melek olduğunu bildiren hadisi ve sahabe kayıtlarını bilmektedir. Ancak bunları nakletmekten ziyade âyetin genel manasına odaklanmaktadır. Nitekim o, her şeyin Allah'ı tesbih ettiğinden bahseden âyeti hatırlamakta³¹³ ve gürültü gibi cansız bir varlığın dahi Allah'ın emrine boyun eğdiğini O'nu lisan-ı hâliyle tesbih ettiğini beyan etmektedir. Ona göre, gök gürültüsünün bir meleğin sesi olması durumunda meleklerin tesbihinin izah edilebileceğini söylemektedir. Yahut şimşek bir tabiat etkinliği olarak düşünülürse, o zaman da bu muazzam ses sayesinde insanların yüreklerine korku salınmakta ve yağmurun gelişini haber vermektedir. Bu halde bile Allah insanlara kudretini ilan etmiş olur ki bu bile bir tesbih kabul edilmektedir.³¹⁴

Bütün bu açıklamaların ardından üç müfessirin açıklamalarını özetlemek gerekmektedir. İlk müfessirler Allah'ın kudretini vurgulamaktadır. Hatta bu âyetleri Allah'ın

³⁰⁹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 13/416-417.

³¹⁰ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 13/417.

³¹¹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 13/417.

³¹² Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 13/418.

³¹³ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 13/415-418.

³¹⁴ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 13/415-418.

kudretinin ve hikmetinin delilleri olarak açıklamaktadır. Şimşek ve gök gürültüsü gibi kontrolümüz dışında gelişen doğal hadiselerin yarattığı korku ve verdiği umut, Allah'ın mutlak hâkimiyetine işaret eden birer ibret olarak görmektedirler. Özellikle âyet sonunda vurgulanan “O'nun cezası (kudreti), çok şiddetlidir” ifadesi, her üç müfessir tarafından da Allah'ın gerek rahmetindeki ve gerekse de azabındaki kudretini hatırlatan bir uyarı olarak açıklanmaktadır. Yine bu yorumlarda üç müfessir de insanda oluşan korku ve ümit dengesine vurgu yapmaktadır. Âyette geçen “*korku ve ümit*” ikilisinin manası üzerinde durmakta ve açıklama yapmaktadır. Üç müfessir de şimşegin değişik iki duyguyu bir arada tetiklediğine dikkat çekmektedir. Özellikle “*yolcu için korku, çiftçi için umut*” şeklindeki klasik anlatım hem Taberî'de hem Mâtürîdî'de gözlemlenmektedir. Bu husus Râzî de farklı kelimelerle ikilem düzeyinde, yani yağmurun kimine fayda, kimine zarar oluşturulabileceği şeklinde yorumlamaktadır.³¹⁵ Dolayısıyla yağmurun/yıldırımın insanların üzerindeki çift yönlü etkisi konusunda görüş birliği oluşmaktadır.

Müfessirler “*Gök gürültüsü Allah'ı hamd ile tesbih eder*” âyetini açıklarken genel olarak kâinattaki evrensel tesbih anlayışına vurgu yapmaktadır. Mâtürîdî, doğrudan İsrâ âyetine atıf yapmakta her yarattığının Allah'ı tesbih ettiğini söylemektedir³¹⁶ Aynı âyete Râzî de değinerek, gök gürültüsünün de bu genel tesbihin bir parçası olabileceğini belirtmektedir.³¹⁷ Taberî ise bizzat gök gürültüsünün bir melek sesi olması rivâyetini naklederek tesbihin somut bir şekilde ortaya çıktığını göstermektedir. Farklı üsluplarla da olsa “Her şey Allah'ı kendi diliyle yüceltir” fikrinde üç müfessir birleşmektedirler.

Son olarak üç müfessir bu âyetlerdeki manevî dersler üzerinde durmaktadır. Hepsi okuyucunun, şimşek ve gök gürültüsünün seslerinden duyulan korku ve hayranlığı, Allah'ın kudretini hatırlamaya yöneltmesi gerektiğini belirtmektedir. Yani âyetlerin amacı, kişileri düşünmeye sevk etmek ve Allah'ın yüceliğini bizzat incelemektir. Bu ortak vurgu, tefsirlerin ana gayesinin hidâyete rehberlik etmek olduğunda birleşmektedir.

2.2.2. Yağmur ve Su

Evrendeki kevnî olaylardan bir diğer ikili ise yağmur ve su olarak değerlendirilmektedir. Kur'ân'da bu ikiliye çokça dikkat çekilmektedir. Bazı insanlar tarih boyunca yağmurun nasıl oluştuğunu anlamaya çalışmaktan hiç yorulmamaktadır. Ancak hava radarlarının kurulmasıyla birlikte yağmurun oluşma süreci kesinlik kazanmış olmaktadır. Buna göre yağmur üç temel aşamadan oluşmaktadır. İlk olarak rüzgâr atmosferindeki su buharı yükseltmekte ve daha sonra

³¹⁵ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 13/418.

³¹⁶ İsrâ:17/44.

³¹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 26/45

bu su buharı yoğunlaşarak bulutları oluşturmaktadır. Son aşamada yoğunlaşan su damlacıkları birleşmekte ve yağmur damlaları hâline gelip ve yeryüzüne düşmektedir.³¹⁸ Kur’ân’da yağmurun oluşumuyla ilgili yirmi yedi âyet bulunmaktadır. Bu âyetlerde, yağmurun meydana gelme süreci ayrıntılı bir şekilde açıklanmakta ve doğal döngü dahilindeki aralıklara dikkat çekilmektedir. Bunlardan birinde “*Görmedin mi ki Allah, bulutları sürüklüyor, sonra onları birleştiriyor, sonra onları üst üste yığıyor, sonra onların arasından yağmur yağdığını görürsün. Gökten içinde dolu bulunan dağ gibi bulutlar indirir de onu dilediğine isabet ettirir, dilediğinden uzak tutar. Şimşeginin parıltısı neredeyse gözleri kamaştırır.*”³¹⁹ buyrulmaktadır. Yine yağmurla ilgili diğer bir âyette “*O, gökten su indirendir. Onunla sizin için içilecek su ve içinde hayvanlarınızı otlatığınız bitkiler meydana gelir. Allah, onunla size ekin, zeytin, hurma, üzüm ve her çeşit meyveyi yetiştirir. Bunlarda düşünen bir toplum için elbette bir ibret vardır.*”³²⁰ buyrulmaktadır.

Yağmurun oluşum aşamalarıyla ilgili bazı bilgiler verilmektedir. Buna göre Allah, rüzgârları göndermekte onunla bulutları hareket ettirmektedir. O dilediği şekilde bulutları gökyüzüne yaymakta ve onları değişik versiyonlara ayırmaktadır. Daha sonra bulutlardan yağmurun yağdığı görülmekte ve Allah, dilediği kullarının yaşadığı ülke ve coğrafyalara bu yağmuru indirmektedir.³²¹ Kur’ân’da doğal olaylar, çoğu zaman Allah’ın kudret ve hikmetinin delilleri olarak sunulmaktadır. Yağmurun oluşumu ve yağdırılması da önemli bir örnek oluşturmaktadır. Bir âyette, rüzgârların estirilip bulutların durdurulması ve yağmurun yağdırılması sürecini anlatılmakta ve insanların bu noktada karşı tepkileri dile getirilmektedir. Bu bağlamda “*Allah odur ki rüzgârları gönderir de onların bir bulutu giderir. Sonra (Allah) onu gökte dilediği gibi yayar ve parça parça eder. Nihâyetinde onun arasında yağmurun görülmediğini görürsün. Onu kullarından dilediğine yağdırınca hemen seviniverirler.*”³²² buyrulmaktadır. Bu âyet hem meteorolojik olarak açıklanacak bir oluşum sürecini tasvir etmekte hem de bunun sonucunu ilahî iradeye bağlamaktadır.³²³

Klasik tefsir uleması bu âyeti açıklarken hem yağmurun ortaya çıkan safhalarını hem de bu olaydaki ilahî hikmeti ve amacı farklı vurgularla tetkik etmektedir. Taberî ilgili âyeti, kendine özgü üslubuyla yorumlamakta ve parça parça anlamına gelen “*kisef*” ifadesini parçalar halindeki bulutlar anlamında olarak tefsir etmektedir. Bu açıklama, bulutların bazen

³¹⁸ C. Donald Ahrens, *Meteorolojiye Giriş*, çev. Mehmet Fatih Alcık vd. (İstanbul: Palme Yayıncılık, 2012), 132.

³¹⁹ en-Nur 24/43.

³²⁰ en- Nahl 16/10-11. Ayrıca bk.ez-Zuhruf 43/11.

³²¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur’ân Yolu Tefsiri*, 4/325.

³²² er-Rum 30/48.

³²³ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur’ân Yolu Tefsiri*, 4/325.

bütün bir kütle olarak değil, gökyüzünde farklı bölümlere ayrılmış kümeler halinde bulunduğunu ifade etmektedir. Yine yağmur ve damla anlamına gelen “vedk” ifadesinin ise “yağmur damlası” olarak tefsir etmektedir. Buna göre “feterâ'l-vedk yahrucu min hilâlih” ifadesi “yağmurun bulutların arasında çıkarken görürsün” anlamına gelmektedir. Burada vedk, doğrudan mâturîdiar anlamında kullanılmaktadır. Taberî'nin bu tür dil analizleri, âyetin doğruluğu için zemin hazırlamaktadır.

Taberî, yağmurun oluşumuyla ilgili tefsir nakillerine bağlı açıklamalar nakletmektedir. Onun aktardığı bir rivâyete göre yağmurun dört bölümden meydana geldiği bildirilmektedir. O dönemin âlimlerinden Ubeyd b. Umeyr'in Rûm sûresindeki âyete yaptığı yorumu aktarmaktadır.³²⁴ Buna göre (1) Birinci rüzgârın, toprağı süpürüp temizlediği yani toprağı hazırlayıp tozları kaldırdığı, (2) İkinci rüzgârların, bulutu oluşturup havalandırdığı bulutu gökyüzünde Allah'ın dilediği şekilde dağıtıp ayırdığı ve (3) üçüncü rüzgârların ise bulutları genişleterek bir araya getirip birleştirdiği böylece bulutların yoğunlaşıp yüklü bir hale geldiği (4) son olarak dördüncü rüzgârların yağmur indiren rüzgâr olduğu ve bu rüzgârlarla buluttan yağmur boşaldığı beyan edilmektedir.

Taberî, bu rivâyeti naklederek, yağmurun yağdırılması süreci tamamen ilahî bir sevk ve idare altında olduğunu vurgulamaktadır. Rivâyette her rüzgârın Allah tarafından belirli bir görevle gönderildiği görülmektedir. Ön hazırlık, bulutların kalkması, kopma ve nihâyet yağma. Bu silsile, aslında özetle anlatılan sürecin detaylandırılmasından başka bir şey değildir. Böylece müfessir, rüzgârların farklılaştığına dikkat ederek âyetleri somutlaştırmaktadır. Bu rivâyetin yanı sıra O, benzer temayı içeren “Rüzgârları aşılayıcılar olarak gönderildik” bazı âyetlere atıfta bulunmakta ve gösterilmek üzere farklı çizgilerdeki bulut ve yağmur tasvirlerini bir bütünlük içinde ele almaktadır.

Taberî'nin tefsirinde âyetten çıkarılacak dersleri veya hikmetleri okuyucuya bırakması dikkat çekmektedir. Yani âyetin dilsel ve naklî tefsirini yapmakta bundan çıkarılacak ilahî mesajı doğrudan kendisi yorumlamakta ve genellikle bağlama havale ederek anlaşılmasını istemektedir. Nitekim ilgili âyetteki mesajı, devamındaki âyetlerle daha net olarak açığa çıkmaktadır. Yağmurun yeryüzünü diriltmesi, kıyamet gününde ölümlerin diriltilmesine bir işaret olarak görülmektedir. Bu arada müfessir “Öyleyse Allah'ın rahmetinin eserlerine bak! Yeryüzünü ölümünden sonra nasıl diriltiyor. O, ölümleri de işte öyle diriltecektir...”³²⁵ âyetine atıf yapmakta ve yağmur mucizesinin bir karşılaştırmasını benzetme yoluyla delil olarak

³²⁴ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân* 6/420.

³²⁵ er-Rûm 30/50.

göstermektedir.³²⁶ Zira Allah, baharda ölü gibi olan tabiata can verdiği gibi, kıyamette de insanlara yeniden can vermeye kadir olduğunu ifade etmektedir. Böylece müfessir, yağmur olayındaki hikmeti daha çok akidevi bir unsurla bağlayarak değerlendirmektedir. Allah hem tabiatın yeniden canlandırıcısı hem de ahirette canların yeniden yaratıcısıdır.

Mâtürîdî, âyeti zahiren dikkatlice tahlil yapmakta ve ilahî kudret ile hikmet vurgusuna odaklanmaktadır. Ona göre rüzgârların estirilip bulutların ortaya çıkması, tamamen Allah'ın ortaya koyduğu düzen sayesinde gerçekleşmekte ve bu sistemde büyük hikmetlerin olduğunu açıklamaktadır. Müfessir, bulut ve yağmur olgusunu açıklarken ilk bakışta meteorolojik bir gözlem gibi görünen, ama aslında tevhid inancını pekiştiren bir tespitte bulunmaktadır. Bulut kendi başına hareket etseydi, ona egemen olan başkaları yağmuru sadece kendi yerlerine indirirdi demektedir. İşte Allah'ın engin hikmeti ve yüce kudreti O'nun benzersiz lütuf ve ihsanı sayesinde bulutun oluşması ve yağmurun dilediği yere yağdırması daha kolay anlaşılabilmektedir.³²⁷ Bu ifadeyle müfessir, bulutların yapısının rastlantısal olmadığını, aksine yağmurun belirli bir zaman ve mekânda düşüş için bulutun uygun bir yapıda yaratıldığını vurgulamaktadır. Böylece rüzgârlar, bulutu dağıtmadan içinde dolaşabilmekte, yağmur da ancak Allah'ın iradesiyle emrettiği yerde ve zamanda yağmaktadır.³²⁸

Mâtürîdî, genellikle yorumlarında ilahî hikmet ifadesini öne çıkarmaktadır. Doğa olaylarını, Allah'ın hem sonsuz kudretini hem de yerli yerinde tasarrufunu âyetteki “*dilediği kuluna yağmuru ulaştırma*” kısmı, müfessir tarafından Allah'ın lütuf ve inâyetinin bir göstergesi olarak gösteren yaratılış delilleri olarak algılamaktadır. İnsanların ihtiyaçlarına göre taksim ettiği bir rahmet olmakta ve bu bölüşümdeki adalete ve ölçüye de hikmet sıfatını yansıtmaktadır. Sonuç olarak müfessir, üzerinde durduğu âyeti tevhid inancını güçlendiren bir delil olarak okumaktadır. Hiçbir sebepsiz olarak sürecin kendiliğinden işlemediğini vurgulamakta ve her adımın ilahî irade ve hikmete dayandığını belirtmektedir.

Râzî, ilgili âyeti incelerken son derece sistemâtürîdik ve kuşatıcı bir yol izlemektedir. Bu âyetten hareketle Allah'ın kudretine, hikmetine ve iradesine dair üzerine derin analizler yapmaktadır. Öncelikle rüzgâr ve bulut olgusunu kudret delili olarak ele almaktadır. Onun açıkladığına göre normalde son derece latîf yani hafif ve yumuşak bir madde olan havanın kendi başına ağır cisimleri sürükleyecek güçlü olmadığına vurgu yapmaktadır. Ne var ki rüzgâr şeklinde estiğinde bazen ağaçların kökünden sökecek denli kuvvet kazanabilmektedir. Müfessir bu gücü rüzgâra Allah olduğunu belirtmekte ve rüzgârların esmesiyle ortaya çıkan olağanüstü

³²⁶ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân* 6/420.

³²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 11/244.

³²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 11/244.

tesirin Allah'ın kudretinin delili olduğunu belirtmektedir.³²⁹ *Zira* “hava gibi latif bir şeyin, kendi tabiatı gereği böyle büyük bir etki gösteremeyeceğini etkili kılan, irade sahibi bir varlığa ihtiyaç duyduğunu söylemektedir.”³³⁰ Yine o, yağmurun meydana gelişindeki incelikleri ilahî hikmet boyutuyla ele almaktadır. Rüzgârların esmesiyle bulutların teşekkülü, onların kimi zaman kümülüs bulutları, kimi zaman kapkara bulutlar olmasını ve ardından yağmur damlalarının bunlardan çıkmasını evet bunların hepsini hikmet sahibi olmasıyla izah etmektedir.³³¹

Râzî, özellikle havada suyun akışını ve sonra yağmur olarak inişini hayret verici kudret nişânesi olarak görmektedir. Gerçekte görünür haldeki su buharının yoğunlaşıp yağmur damlasına dönüşmesi, müfessire göre kendisine de kudret vahyedilen tabiatın tek başına bir iş olduğunu ve bütün bunların Allah'ın takdiriyle gerçekleştiğini belirtmektedir. Yağmurun etkilerine de değinen müfessir, bu su sayesinde yeryüzünün yeşermesini ve hayvanların daha verimli ve bereketli olması ilahî hikmete misal olarak getirmektedir.³³² Yani yağmur, hayat verici etkileriyle Allah'ın rahmetinin ve işlerdeki maslahata yönelik düzeninin bir görünüşü olmaktadır. Râzî, ayrıca bizzat yağmur üzerine eğilmekte ve Allah'ın onu kullarından dilediğine yağdırmasını, ilahi meşiette açıklamaktadır. Allah, hikmeti gereği yağmuru her bölgede ihtiyacı kadar vermekte, kimine bol rahmet indirirken, kimi beldeler ise uzun süre yağmurdan mahrum bırakılmaktadır. Bu farklı takdir, Allah'ın mutlak iradesine delalet etmektedir. Yağmurun seçici bir düzen içinde yağması, insanların hem bir imtihan hem de bir ibret görevi görmektedir. Yağmura kavuşanlar, sevinip şükrederken, henüz kavuşmayanlar umutla yağmurun yağmasını beklemektedir. Kuraklık anındaki çaresizlik ise yağmurun gerçek sahibinin Allah olduğunu insana derinden hissettirmektedir. Bir âyetteki yağmur indirilmeden önce insanların karamsar olması durumunu müfessir, insan psikolojisi açısından değerlendirmekte ve rahmetin gecikmesiyle ümitsizliğe kapılan insanoğlunun aslında her an Allah'a muhtaç olduğunu söylemektedir. Sonuç olarak müfessir, ilgili âyetin tefsirinde tabiat olayıyla metafizik gerçekliği buluşturmaktadır. Rüzgâr ve yağmur hadisesinin her adımında Allah'ın kudretini ve hikmetini gözetmektedir. Böylece mü'minleri Allah'ın nimetleri üzerinde tefekkür etmeye davet etmektedir.³³³

Cevherî, âyetin zâhirî anlamlarının yanı sıra yağmurun oluşumuyla alakalı bilimsel açıklamalara yer verdiği görülmektedir. Buna göre yağmur, su buharlarının yükselmesi çok

³²⁹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 18/230.

³³⁰ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 18/231.

³³¹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 18/230-231.

³³² Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 18/230-231.

³³³ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 18/230-231.

şiddetli olmayan soğuk hava tabakasına ulaşması ve orada yoğunlaşmasıyla meydana gelmektedir. Su buharlarının şiddetli olan soğuk hava tabakasına denk gelmesiyle neticesinde bu buharlardan bulutların oluştuğunu belirtmektedir. Yine soğukun şiddetli olup buharların bir araya gelmeden önce buhar tabakasına ulaşmasıyla da kar ve dolu tanelerinin oluştuğunu ifade etmektedir.³³⁴

Müfessirlerin ortaklaşa dile getirdiği nokta, yağmur olayının Allah'ın rahmetinin ve kudretinin bir nişanesi olduğudur. Hepsi rüzgâr-bulut-yağmur zincirinin tesadüfî olmadığını, aksine ilahî idare tarafından yönetildiğini vurgulamaktadır. Ancak onların vurguladıkları boyutlarda bazı farklılıklar bulunmaktadır. Mâtürîdî ve Râzî, özellikle bu süreçten hikmet dersleri çıkarmakta, Taberî ise daha çok tasvir ve nakille yetinmekte ve hikmeti okuyucuya bırakmaktadır. Bu sayede klasik tefsir geleneğinde aynı âyetin farklı veçhelerinin nasıl aydınlatılabildiği de görülmektedir. Son tahlilde Rüzgâr, yağmur ve buluttan bahseden âyet, hem doğal hem de manevi anlamlarıyla zengin çağrışımlara açık biçimde tefsir edilmektedir. Yağmurun oluşum aşamaları, Allah'ın varlık âlemindeki tasarrufunun bir yansıması ve kuraklık sonrası sevinç ise O'nun rahmetinin ne kadar değerli olduğunu gösteren bir sahne görevi görmektedir.

2.3. YERYÜZÜ VE YERYÜZÜ ŞEKİLLERİ

Kur'ân'da yeryüzü ve şekillerinden de söz edilmektedir. Kur'ân, bunları kevnî olaylar ve oluşumlar bağlamında görmektedir. Kur'ân'da gök ve gök cisimleriyle olduğu gibi, coğrafi yer şekilleriyle de yakından ilgilenmektedir. Kevnî âyetler kapsamında ele alınan ilgili olaylar arasında yaratılışı, düzenlenişi ve insanlar için yaşanabilir hâle getirilişi gibi konular öne çıkmaktadır. Kur'ân'da dağlar, denizler, vadiler ve ovalar gibi fenomenler, Allah'ın kudretini ve hikmetini gösteren deliller olarak sunulmaktadır. Bu bağlamda burada kevnî olaylar arasında dağlar ve denizlerden özellikle söz edilecektir.

2.3.1. Dağlar

Kur'ân'da dağlar, yerin dengesi ve istikrarı açısından önemli unsurlar olarak ele alınmaktadır. Dağ anlamına gelen “cebel” sözcüğün, Kur'ân'da “cibâl” şeklinde otuz dört, “cebel” şeklinde altı âyette olmak üzere toplam kırk kez geçmektedir.³³⁵ Dağlar, yeryüzünde dengenin sağlanması, insanların ve özellikle birçok hayvanın hayatını sürdürmesi için çok

³³⁴ Cevherî, el-Cevâhir, 12/21.

³³⁵ Muhammed Fu'âd Abdülbâkî, el-Mu'cem el-Mufehres li Elfâz il-Kur'âni'l-Kerîm, (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2004) 161.

önemli barınaklar sağlamaktadır.³³⁶ Kur'ân'da dağlar, birçok özellikleri bulunan ve insanlara birçok bakımdan faydaları bulunan yeryüzü şekilleri olarak anlatılmaktadır. Bu özellikleri arasında dağların Kur'ân'da en çok vurgulanan yönleri, yeryüzündeki sarsıntıları önleyici niteliklere sahip olması, insanlara mesken olması, bazı hayvanların yaşamını ve gıdalarını temin etmesi, bunlara ilave olarak yapı itibarıyla yeryüzüne dikilmiş olduğu, sabit kazıklara benzetildiği ve yeryüzünün dengesini sağladığı bildirilmektedir.³³⁷ Kur'ân'da dağlar hakkındaki açıklamalarda en fazla öne çıkan özellikler, bunlardan oluşmaktadır.

Kur'ân'da dağlarla ilgili olarak “*Arzı da yaydık, oraya sağlam dağlar yerleştirdik, orada ölçüleri belli her türden ürünler bitirdik.*”³³⁸ buyrulmaktadır. Bir başka âyete ise “*Biz, yeryüzünü bir döşek, dağları da (yeri tutan) kazıklar yapmadık mı? Biz, yeryüzünü bir döşek, dağları da (yeri tutan) kazıklar yapmadık mı?*”³³⁹ bilgisi verilmektedir.

Yeryüzünü yayılmasını ifade eden medednâha cümlesini, başka surelerden benzer âyetlerde açıklamaktadır. Yine müfessir, “*Yeryüzünde sarsılmayasınız diye sabit dağlar yerleştirdik.*” ibaresine atıf yapmakta ve dağların yeri sabitleyici rolüne dikkat çekmektedir. Ayrıca daha sonra yeryüzünün döşenmesini ifade eden dahâhâ ifadesiyle medednâhâ fiilini eş anlamlı görmektedir. Yeryüzünün Mekke'den başlayarak genişletildiği rivâyetini öne çıkaran Taberî, Mekke'ye Ümmü'l-kurâ denilmesini yeryüzünü oradan yayılmasıyla açıklamaktadır. Bu, müfessirin isrâîlîyat ve erken dönem kozmolojisine dair rivâyetleri de kaydettiğini göstermektedir. O, revâsî sözcüğünü sabit dağlar olarak tefsir etmektedir.³⁴⁰ Bu geleneksel anlayışa dair hiçbir Kur'ân veya Nebi sözü olmadığı için rivâyete ihtiyatla yaklaşmaktadır.

Taberî, dağların yere çakılı kazıklar gibi olduğunu, Allah'ın yeryüzünü insanların yaşayabileceği biçimde istikrara kavuşturmak için dağları yerleştirdiğini belirtmektedir. Nitekim bu noktada Hasan-ı Basrî (ö.728) ve Katâde (ö.735) gibi tâbiîn müfessirlerden nakiller yapmakta ve dağların işlevinin yer kabuğunda gelen iç sarsıntılar, süspense etmektedir. Kendi yorumunu doğrudan katmaktan ziyade farklı rivâyetleri sıralayan müfessir, genelde en güçlü bulduğu görüşü tercih etmektedir. İlk olarak o, her şeyin ölçülü yani mevzûn yaratılmasıyla ilgili görüşleri zikretmektedir. Âyette geçen *min kulli şey'in mevzûn* ifadesini, her şeyden belli bir ölçüye göre yaratılmış olanlar şeklinde anlamaktadır. Bu yorumunu İbn Abbas (ö.68), İkrime (ö.105) ve Said b. Cübeyr (ö.959) gibi tabiundan gelen rivâyetlerle desteklemektedir.

³³⁶ Mahmut Karakaya, “Dağ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/431-434.

³³⁷ Karakaya, “Dağ”, 8/431-434.

³³⁸ el-Hicr 15/19.

³³⁹ en-Nebe 78/6-7.

³⁴⁰ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 14/132-135.

İbn Abbas, mevzûn sözcüğünü Allah katında miktarı belli anlamında ma'lûm olarak anlamaktadır.³⁴¹

Benzer şekilde İkrime ve diğerleri, “*bi-kader*” sözcüğünü bir ölçüyle ve takdir edilmiş miktarda şekliyle anlamaktadır. Taberî ise bu rivâyetlerin geniş bir icmâ oluşturduğunu vurgulamakta ve mevzûn’un “belli bir ölçü ve miktar dahilinde yaratılmış” demek olduğunda müfessirlerin çoğunluğunun mutabık olduğunu belirtmektedir.³⁴² Nitekim müfessire göre âyette Allah’ın yeryüzünde olup biten her şeyi, hikmetine uygun ve belirli bir ölçüyle yaratmış olması kastedilmektedir. Rızıkları ve nimetleri gelişi güzel değil, insanlar ve diğer canlılar için lazım olacak miktarda var ettiğini beyan etmektedir.

Taberî, alternatif bir yorum yapmaktadır. Bazı müfessirlerin “*mevzûn*” sözcüğünden dağlarda yaratılan ve tartılan altın, gümüş, bakır ve demir gibi madenlerin anladıklarını dile getirmektedir. Bu görüş, özellikle İbn Zeyd tarafından dile getirilmektedir.³⁴³ Buna göre “*enbetnâ fihâ*” ifadesindeki zamir yeryüzü yerine dağlara gitmekte ve Allah’ın dağlarda ağırlığınca değerli madenler var ettiğini belirtmektedir. Ancak müfessir, bu görüşü benimsememekte ve çoğunluğa uyarak bu yorumu kabul etmemektedir. Ona göre bitirmek anlamındaki enbetna fiili madenler için kullanılmamakta, buna karşın madenler için daha çok yarattık anlamında haleka’nın kullanılması uygun durmaktadır. “Bitirmek” daha ziyade nebâtat (bitkiler) için kullanılmaktadır. Bu açıdan müfessir, dilsel uygunluk açısından birinci görüşün daha isabetli olduğunu söylemektedir.³⁴⁴ Sonuç olarak Taberî’nin tefsirinde âyete “*Biz yeryüzünü (sizin için) yaydık, üzerine de sabit dağlar yerleştirdik ve orada her şeyi belirli bir ölçüye göre bitirdik/yarattık*” anlamı verilmektedir.

Mâtürîdî ise, Hicr âyetinin tefsirinde Taberî gibi Enbiyâ âyetine atıf yapmaktadır. “*Sarsılmayasınız diye yere sabit dağlar bıraktık*”³⁴⁵ ifadesiyle bu âyet arasında bağlantı kurmaktadır. Her iki âyette sarsılmaz anlamına gelen “revâsî (sabit dağlar)” sözcüğüne dikkat çekmektedir. Görünürde bu âyetlerden yeryüzünün başlangıçta oynak ve istikrarsız olduğu, Allah’ın da dağları yerleştirerek onu dengeli hale getirdiği anlaşılmaktadır. Ancak müfessir burada önemli bir kelâmî soruna işaret etmektedir. Toprağın tabiatı aşağı doğru çekilmektir. Böylesine ağır bir cisim olan dağlar nasıl olur da yere düşmeyip yeri sabit tutar diye sormaktadır. Dağların depremi engellemesini izaha muhtaç görmektedir. Buna göre Allah, yeryüzünün tabiatını dağlarla birlikte farklı kılmış, başlangıçtaki çalkantılı halini dağlar

³⁴¹ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 14/132-135.

³⁴² Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 14/132-135.

³⁴³ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 14/132-135.

³⁴⁴ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 14/132-135.

³⁴⁵ el-Enbiyâ 21-31.

vasıtasıyla durdurmuştur. Aslında yeryüzü ve dağların tabiatı ağır olup aşağı meyletmektir. Fakat Allah'ın lütuf ve kudretiyle bu ağır cisimler yere çakılı kalmış, böylece yerin sarsılması önlenmiştir.³⁴⁶

Her iki yorumda ilahî kudretin tezahürünü vurgulamaktadır. Allah, tabiatı gereği hareketli olan tabiatı dağlarla sabitleyerek bir mucize gerçekleştirmiştir. Mâtürîdî, burada tabiat kanunlarıyla ilahî kudret arasındaki dengeyi göstermeye çalışmaktadır. Müfessir, kendi döneminde yaygın olan felsefî düşüncelere ve tabiatla ilgili anlayışlara karşı, her şeyi Allah'ın takdirine bağlama prensibini korumaktadır. Bu izah tarzı, Onun kelâmî yönünün tefsirine yansımaları olarak anlaşılmaktadır. Müfessir, âyetin ikinci kısmındaki “ve enbetnâ fihâ min kulli şey'in mevzûn” ibaresinde öncelikle “*fihâ (orada)*” zamirinin nereye râci olduğunu tartışmaktadır. Bazı müfessirlerin bu zamiri dağlara hamlettiğini, Allah'ın dağlarda tartıya uygun her madeni var ettiğini böylelikle dile getirmektedir.³⁴⁷ O, bu görüşü orada ifadesiyle dağlarda altın, gümüş, demir ve kurşun gibi tartıya gelebilen her değerli madenden bitirildiği şeklinde açıklamaktadır.³⁴⁸

Müfessir, bu yorumun dil ve mantık açısından sorunlu olduğunu belirtmektedir. Zira bitirmek anlamına gelen “*enbetnâ*” fiili, madenlerin ifade edilmesinde kullanılmayan bir fiil olduğunu bu bağlamda “altın, gümüş ve demirin yerden bittiğinin ifade edilemeyeceği onlar için ancak yarattık veya koyduk denileceğini aktarmaktadır diyerek bu te'vili eleştirmektedir. Gerçekten de Arap dilinde “*nebâtât*” için kullanılan “*enbete*” fiili, cansız varlıklar veya madenler için kullanılmadığına işaret etmektedir. Bu nedenle müfessir, zamirin dağlar anlamına gelmekten ziyade, yeryüzüne raci olmasının daha doğru olduğunu belirtmektedir. Ona göre âyette esas kastedilen, Allah'ın yeryüzünde her türden varlığı belli bir ölçü ve dengeyle yarattığının vurgulanmasıdır. Nitekim o mevzûn kelimesini ma'lûm ve Allah tarafından miktarı belirlenmiş şeklinde tefsir etmekle Taberîyle paralel bir anlayış sergilemektedir.³⁴⁹

Mâtürîdî, mevzûn'un Allah tarafından miktarı belirlenmiş anlamına geldiğini kanıtlamak adına “وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ” âyetine atıf yapmakta ve burada Allah, “*Biz her şeyi belirli bir ölçüye göre indiririz*” ifadesine odaklanmaktadır. O, burada mevzun sözcüğünün bi-kaderin ma'lûm anlamında olduğunu delillendirmektedir. Böylece o, bir âyeti açıklamaak için Kur'an'ın iç bütünlüğünden delil getirmektedir. Ayrıca *mevzûn* sözcüğüne bir de Allah ahiret günü insanların tartılacak olan amelleri veya ürünleri anlamında

³⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 8/28.

³⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 8/28-29.

³⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 8/28-29.

³⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 8/29.

vermektedir. Burada o, yeryüzünde öyle şeyler bitmektedir ki, ilk filizlenme ânında bile insanların onun ne kadar büyüdüğünü ölçemeyeceğini, fakat Allah katında her anın artışının dahi takdir edildiğini beyan etmektedir. Bu ifade, Allah'ın bitkilerin gelişimini dahi anbean bildiğini, insan idrakini aşan bu sürekliliği *mevzûn (tartılı, hesaba dayalı)* ifadesiyle beyan ettiğine temas edilmektedir. Müfessir, sonunda “*Allah en iyi bilendir*” diyerek, bu çeşitli te'vil ihtimalleri muhatabına sunmakta ve nihai hükmü Allah'a havale etmektedir.³⁵⁰

Râzî, Hicr suresi 19. âyetinin tefsirinde önceki müfessirlerin aktardığı bilgileri elekten geçirmekte ve bu bağlamda üzerine yorumlarını yazmaktadır. Âyetteki beyan edilen yeryüzünün yayılması, dağların yerleştirilmesi ve her şeyin ölçüyle yaratılması gibi unsurları nüktele veya bahisler başlığında ele almaktadır. İlk olarak yeryüzünü yayılması meselesini kozmolojik açıdan tartışmakta ve kendi döneminde dünyanın kürevi olduğunu tefsirinde yazmaktadır. Bu âyetin zahiren yeryüzünün düzleştirilmiş gibi gösterilmesini bir problem olarak ele almakta “Yeryüzünün küre biçiminde olduğunu fakat çok büyük olduğu için küçük bir parçasına bakan onu düz zemin zannetteğini belirtmektedir.”³⁵¹ Böylece âyette yorum bağlamında bir sorun kalmayacağını ifade etmektedir.

Burada, Râzî'nin bilimsel gerçeklerle Kur'an'ı telif etme çabasında olduğu görülmektedir. Ona göre yer kürenin yuvarlaklığı, Kur'an'ın yerin yayılmasıyla ilgili bilgisiyle çelişmediğini, zira insanın yeryüzünü düzmüş gibi algıladığını beyan etmektedir. Ayrıca müfessir, bu açıklamasına Kur'an'dan bazı âyetlerle desteklemektedir. Mesela “*Dağları da kazıklar yaptık*”³⁵² âyetine atıf yapmakta ve küre üzerinde geniş düzlükler bulunabileceğine işaret etmektedir. Böylelikle coğrafya ve astronomiden edindiği akli bilgiyle nassı bağdaştırmaktadır. Bu yöntem onun, Kur'an'ın bilimle çelişmeyeceği yönündeki anlayışıyla tutarlı olmakta ve tefsirinin yenilikçi yönlerinden birini teşkil etmektedir.

Râzî dağların yerleştirilmesinden bahseden âyetin ilgili kısmında “*elkaynâ fihâ revâsî*” önceki müfessirlerin birikiminden yararlanmakta, ancak onları değişik başlıklar altında incelemektedir. Birinci yorum olarak İbn Abbas'ın “Allah, yeryüzünü su üzerine yaydığında, gemi gibi sallanmaya başladı. Bunun üzerine sağlam dursun diye ağır dağlarla onu bağladı şeklindeki görüşüne temas etmektedir. Bu ifade ile müfessir, Taberî'nin de işaret ettiği dağların kazık işlevine aynen katılmaktadır. O, burada “Öyleyse önce dağsız bir yer yaratıldı, yer sallandı da sonra mı dağlar yaratıldı? Yoksa her ikisi birlikte mi yaratıldı?” sorusunu sormaktadır aklî bir itirazı gündeme getirmektedir. Bunun, âyetin kozmolojik sıralamasıyla

³⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 8/29.

³⁵¹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 14/78.

³⁵² en-Nebe 78/7.

ilgili bir soru olduğunu ve kesin bir cevap verilemeyeceğini söylemektedir. Her iki ihtimalin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Böylece ihtiyatlı ve çoğulcu bir yaklaşım sergilemektedir. Kur'ân'ın bu noktada tek bir kronoloji dayatmadığını, meselenin gaybî bir yönünün olabileceğini kabul etmektedir.

Râzî, bir diğer yorumda dağların işlevine dair coğrafi veya pratik bir açıklama sunmaktadır. Ona göre Allah, dağları sadece yeri sabitlemek için değil, aynı zamanda insanlara yol göstermesi için de yaratmıştır. Dağlar birer nişâne ve işaret gibidir; uzaktan bir dağ kütlesi görmek, insanların yön tayin etmesine ve ana yoldan sapmamasına yardımcı olmaktadır. Müfessir, bu ihtimalin gâyet makul olduğunu belirtmekte ve bu görüşü benimsemektedir.³⁵³ Böylece tabîî açıklamayla hikmet arayan yaklaşımı mezcetmektedir. Dağların hem fiziksel hem de beşerî hikmeti olduğuna işaret etmektedir. Müfessirin bu çok yönlü açıklamaları, onun tek bir yoruma bağlı kalmayan tarzını göstermektedir. O bir meselede farklı alt başlıklar açmakta ve hepsini tartışmaktadır. Nitekim dağlar konusunda da hem rivâyet hem dirâyet iki vecih zikretmektedir. Sonuçta dağların hem jeolojik denge unsuru hem de coğrafi bir rehber olduğunu belirterek konuyu bütüncül olarak yaklaşmaktadır.³⁵⁴

Müfessir âyetin her şeyin ölçülü yaratılması bölümünde yine açarak önce “*enbetnâ fihâ*” terkibindeki zamirin arz mı yoksa dağlara mı raci olduğunu tartışmaktadır. Kimi yorumculara göre bu zamir dağlara gider ve dağlarda madenlerin bitirilmesi müfessir bazılarının zamiri dağlara raci kılmasını daha münasip görmektedir. Zira altın, gümüş gibi tartılan şeyler dağlardan çıktığını belirtmektedir.³⁵⁵ Ancak kendisi de bu görüşün zayıf olduğunu belirtmektedir. Dağlarda yetişen meyvelerin az ve cüz'î olduğunu, esas faydalı bitkilerin toprakta yetiştiğini söyleyerek zamirin arza dönmesinin daha isabetli olacağını ifade etmektedir. Bu, Mâtürîdî'nin dilsel gerekçesiyle yaptığı eleştirinin bir benzerini bu kez Râzî mantıkî gerekçesiyle bağlayarak eleştirmektedir. Zira ona göre önemli olan insana fayda veren bitkilerin yerden bitmesidir.³⁵⁶

Râzî “*mevzûn*” sözcüğü için üç temel yorum yapıldığını belirtmektedir. Birinci yorumda Taberî ve Mâtürîdî'nin yaptığı yorumlarla tefsiri örtüşmektedir. O, mevzûnun, ihtiyaç miktarına göre takdir edilmiş anlamına geldiği belirtmektedir.” Müfessir bu yorumun en derin ve tercihe şayan olduğunu belirtmektedir. Çünkü Allah, kimin ne kadar rızka muhtaç olduğunu bilmekte ve o ihtiyaçlara göre nimetlerini yeryüzünde yetiştirmektedir. Nitekim Hicr süresindeki âyetin

³⁵³ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 14/78-79.

³⁵⁴ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 14/79.

³⁵⁵ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 14/80.

³⁵⁶ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 14/80-81.

de bunu desteklediğini beyan etmektedir. Gerçekten 20. âyette ki “*Orada size geçim vasıtaları kıldık*” bu anlamı desteklemektedir. Neticede müfessir, *mevzûn sözcüğüyle* takdir edilmiş ölçüde anlamında mukadder manasına geldiğini benimsemektedir.³⁵⁷

Râzî, âyete yaptığı ikinci yorumda mevzun sözcüğünün mevzun bih tartılmış gibi bir manası olduğunu vurgulamaktadır. Bu yoruma göre Allah, yeryüzünde tartıya gelecek şeyler yaratmıştır. Yani her şeyin bir terâzîyle ölçülebilir nitelikte olduğunu vurgulamıştır. Müfessir, özellikle madenlerin tartılması üzerinden bu görüşü zikretmektedir. Ancak bu noktada o, tercihini birinci yorumdan yana yapmıştır. Son yoruma göre müfessir mevzûn sözcüğünün sanki dengeli *kelimesine ve müvâzene edilmiş* gibi bir anlama geldiğini tartışmaktadır. Zira bazı müfessirler mevzûn kelimesine, dengeli biçimde yaratılan ve rızık olarak takdim edilen çeşit çeşit nimet anlamında kullanmaktadır. Müfessir, tefsirinde âyetle ilgili ihtimalleri listelemekte ve her birini getirdiği delillerle eleştirmektedir.³⁵⁸

Son tahlilde Râzî, Taberî gibi mevzûnun Allah’ın takdirine göre ölçülü yaratılan her şey demek olduğunda karar kılmaktadır. Fakat bunu yaparken naklî icmâya vurgu yapmak yerine, aklî uygunluk ve âyet bağlantısıyla sonuca varmaktadır. Bu açıdan yorumunu akla en yakın bulmakta ve sürenin 20 nci âyetini delil olarak göstermektedir. Bu onun metodolojik farkını yansıtmaktadır.³⁵⁹

2.3.2. Denizler

Kur’ân’da suya, sulak alanlara, göllere ve denizlere de çeşitli bağlamda değinmektedir. Özellikle denizlere yapılan vurguların fazla olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda denizler de kevnî âyetlerle bahsedilen konular arasında yer almaktadır. Denizler, Kur’ân’da sıkça zikredilen ve yaratılışın mükemmel dengesini yansıtan unsurlar olarak dikkatlere sunulmaktadır. Kur’ân’ın farklı surelerinde denizlerin varedilişi, içerdikleri nimetler, taşıdıkları hikmetler ve insanoğlu için sağladıkları faydalar değişik yönleriyle ele alınmaktadır.³⁶⁰ Denizler hem biyolojik çeşitlilik hem de ekolojik denge açısından yeryüzünün en önemli unsurlarından sayılmaktadır. Kur’ân’da denizlerde gemilerin yüzmesi ve rüzgârların denizdeki gemileri yönlendirmesi, denizlerin insanlara rızık kaynağı olması gibi konular vurgulanmakta ve insanın dikkatini ilahi kudretin büyüklüğüne yönlendirmesi istenmektedir.³⁶¹ Bu bağlamda denizlerin yalnızca fiziksel bir varlık olmaktan öte, ilahi tasarımın birer işareti olduğu ifade

³⁵⁷ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 14/81.

³⁵⁸ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 14/81.

³⁵⁹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 14/81.

³⁶⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2575.

³⁶¹ *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 4/131.

edilmektedir. Yine denizler, dünyanın fazla ısınmaması için âdeta bir sibop görevi görmektedir. Son olarak iki deniz arasına bir engelin konulduğundan, böylece engelin ötesini tuzlu olduğu, berisinin ise tatlı olduğu vurgulanmaktadır.

Kur'ân'a denizlerin işlevlerinin Allah'ın evrene koyduğu kanunlar ve yasalar etrafında gerçekleştiği açıklanmaktadır. Âyette “*Allah o (yüce) varlıktır ki, emri gereğince içinde gemilerin yüzmeye ve lütfedip verdiği rızık aramanız için ve de şükredesiniz diye denizi sizin için kullanıma hazır hale getirmiştir.*” buyrulmaktadır. Yine bir başka âyette Allah'ın denizleri insanlara pek çok fayda sağladığı bildirilmektedir. Burada “*Allah, içinde gemilerin O'nun emriyle akıp gittiği denizi sizin hizmetinize verdi ki O'nun lütfundan rızık arayasınız ve şükredesiniz.*”³⁶² teması işlenmektedir. Bu âyet, denizlerin insanoğlu için bir nimet oluşunu vurgularken, âyetler bağlamında ilahi kudretin bir delili olarak sunulmaktadır.

Taberî, denizin insanların hizmetine sunulması ifadesini, gemicilik ve ticaretin kolaylaştırılması bağlamında açıklamaktadır. Bu açıdan, denizin yüzey gerilimi, suyun kaldırma kuvveti ve rüzgârların gemileri hareket ettirmesi gibi hususların Allah'ın yaratışındaki düzenin bir parçası olduğunu ifade etmektedir. Denizlerin yaratılışındaki ilahi hikmetin, insanlar için doğrudan bir nimet olarak görülmesi yorumunda dikkat çekmektedir. O, âyette geçen ve Allah'ın emriyle anlamına gelen biemrihi ifadesine odaklanmak ve denizlerin kendi kendine hareket eden bir unsur değil, Allah'ın iradesi doğrultusunda işleyen bir sistem olduğunu vurgulamaktadır.³⁶³

Rivâyet tefsiri yöntemi gereği Taberî, âyetin tefsirinde sahabe ve tâbiînden gelen farklı görüşlere yer vermektedir. İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivâyete göre bu âyet, Allah'ın insanoğluna verdiği nimetleri hatırlatmak ve onları şükretmeye yönlendirmek için inzal edilmiştir. Aynı şekilde, Mücahid ve Katâde gibi müfessirlerin yorumlarına da yer veren müfessir, âyetin denizlerin tuzlu suları, içindeki canlıları ve taşınan yükleri açısından da bir nimet olduğunu belirtmektedir. Bu yorumunda âyet zahiri bir çerçevede ele alınmakta ve sözcükler üzerinden bir açıklama geliştirilmektedir. Müfessir, âyetin kavramsal ve hikemî yönlerine dair derin bir analiz yapmakta, bunun yerine nakle dayalı bir anlatım tercih etmektedir.³⁶⁴

Mâtürîdî, tefsirinde denizlerden bahseden âyeti aklî ve kelâmî bakış açısıyla ele almaktadır. O, denizlerdeki kimi yararlar sebebiyle insanların kullanımına uygun hale getirilmesini, Allah'ın kâinattaki düzeninin ve insana lütufunun ve ikramının bir göstergesi

³⁶² el-Casiye 45/12.

³⁶³ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 21/499.

³⁶⁴ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 21/500

olarak açıklamaktadır. O, hikmeti çerçevesinde Allah'ın yarattığı doğal kanunlar bağlamında ele almakta ve denizlerin kaldırma kuvvetinin, akıntı sistemlerinin ve rüzgârların tesadüfî olmadığı, Allah'ın koyduğu fizikî düzenin bir sonucu olduğunu ifade etmektedir. Müfessir, gemilerin Allah'ın emriyle hareket etmesini kelâmî bir perspektiften değerlendirmektedir. Ona göre Allah'ın emri, yalnızca bir buyruk değil, aynı zamanda evrenin ilişkisine uyarlanmış bir süregiden yasa anlamına geldiğini ifade etmektedir. Yani suyun kaldırma kuvveti, rüzgârların hareketi ve denizlerin yapısı, Allah'ın iradesi doğrultusunda belirlenmektedir. İnsanoğlu, bu ilahi düzeni keşfederek ondan istifade etme yoluna gitmektedir. Müfessir, insanın aklı ve iradesiyle bu nimetlerden faydalanmasını, Allah'ın lütfunun bir sonucu olarak değerlendirmektedir.

Şükür vurgusu, Mâtürîdî'nin yorumunda önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre âyette geçen ve şükretmeniz için ve li-teşkürü anlamına gelen insanın nimetlerinin farkına varmasını ve Allah'a karşı bir bilinç geliştirmesi bağlamında tefsir etmektedir.³⁶⁵ Müfessir, tabiatın bir bütün olarak denizlerin insanoğlunun hizmetine sunulmuş olduğu gerçeğini vurgulamaktadır ve bunların insanları tevhide yönlendirmesi gerektiğini belirtmektedir.

Râzî, denizlerle ilgili âyetin tefsirinde çok yönlü bir yorum yapmaktadır. O, tefsirinde hem aklî hem de ilmî bakış açısını içeren kapsamlı bir yaklaşım sergilemektedir. Müfessir, denizlerin insanlar için yaratılmasının fizikî, metafizikî ve sosyo-ekonomik boyutlarına dikkat çekmektedir. O, denizlerin insanların ihtiyaçlarını gidermeleri için Allah'ın bir nimeti olarak yaratıldığını vurgulamaktadır. Ancak denizlerin aynı zamanda derin bir ilahî düzenin göstergesi olduğunu hatırlatmaktadır.³⁶⁶

Yine âyetin yorumunda Râzî, denizlerin hareketini ve gemilerin yüzmesini, doğa kanunlarının amaçlı bir yaratılış eseri olduğunu delil saymaktadır. O, Aristoteles ve İslam bilim geleneğindeki fizik kurallarına da atıfta bulunmakta ve suyun kaldırma kuvvetinin ve rüzgâr akıntılarının Allah'ın doğaya yerleştirdiği yasalar doğrultusunda şekillendiğini belirtmektedir.³⁶⁷ Gemicilik ve deniz ticareti, insanoğlunun ekonomik gelişimi açısından büyük bir nimet olarak değerlendirilmektedir. Râzî, bu âyeti sosyal ve ekonomik bağlamda yorumlayarak, denizlerin insanın medeniyet olarak ilerlemesine olan katkısına dikkat çekmektedir. Müfessir âyetin ahlakî boyutu, üzerinde de durmaktadır. Ona göre insanoğlu, bu nimetleri bilinçli bir şekilde kullanmalı ve Allah'ın verdiği imkânları kötüye kullanmaktan

³⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 13/348.

³⁶⁶ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 19/607.

³⁶⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 27/532

kaçınmalıdır. Bu nedenle âyetin sonunda geçen şükür ifadesini hem bireysel hem de toplumsal sorumluluk bağlamında ele almaktadır.³⁶⁸

Cevherî ise, tatlı suyun tuzlu suyla karışmaması ve arada perde olması olayını, güneş ışınlarının deniz suyuna gönderilmesi suretiyle suyun tuzu bırakması, buharlaşıp havaya yükselmesi ve bu buharlarda içmeye elverişli su bulunan bulutları oluşturması olarak açıklamaktadır. Böylece Allah'ın tuza ihtiyaç anında suyu tuzlu hale getirdiğini, insan, hayvan ve bitkilerin tatlı suya ihtiyaçları anında da güneşin sıcaklığıyla tuzdan arındığını ve istifade edilebilecek duruma getirdiğini belirtmektedir.³⁶⁹

Cevherî tıpkı seslerin ve kokuların hatta bitkilerdeki aşılama olayının havada birbiri ile karışmadan gerçekleştiği gibi, yeryüzüne yağın yağmurların oluşturduğu yer altı su kaynakları ile maden sularının da karışmadığını ifade etmektedir. O, tatlı suların tuzlu suları birçok yönden kuşatmasına rağmen bu suların birbiriyle karışmadığını dile getirmektedir. Aynı zamanda, denize dökülen Nil, Dicle ve Fırat nehirleri gibi tatlı suların denizle karıştıkları halde sularının tuzlu suya dönüşmediğini, aynı şekilde nehirlerin de deniz sularını tatlı suya dönüştürmediğini, açıklamaktadır. Yine birbirine komşu denizlerin korunması maksadıyla denizler arasında Allah'ın yarattığı engeller vasıtasıyla tuzlu suyla tatlı suyun karışmadığını ifade etmektedir.³⁷⁰ Cevherî'nin açıklamalarından denizlerin birbirine karışmaması konusunda yorumlarını incelediğimiz diğer müfessirlerle aynı görüşe sahip olduğu, ancak âyette geçen tatlı ve tuzlu deniz kavramlarını onlardan farklı olarak tuzlu denizi bildiğimiz büyük denizler, tatlı denizi ise deniz sularının buharlaşması suretiyle oluşan yağmur bulutları olarak aktarmıştır.

2.4. KUR'ÂN'DA BİYOLOJİ VE CANLILIK

2.4.1. Biyoloji

Kur'ân, inananlar için hem ilahi bir rehber hem de bazı evrensel hakikatleri kaynağı olarak kabul edilmektedir. Canlı varlıkları ve yaşam süreçlerini konu edinen bilim dalı olarak biyoloji, Kur'ân'da yer alan birçok kevnî âyetle kesişmektedir. Kur'ân, canlılığın temel kaynağı olan suya dikkat çekerek³⁷¹ tüm canlı organizmaların ortak bir yaratılış maddesine sahip olduğuna işaret etmektedir. Bitkilerin farklı türlerde yaratılması, tohumların toprağa düşmesi ve yağmurla can bulması gibi³⁷² ekosistemdeki ilahî düzeni ve biyolojik döngüleri ortaya koymaktadır. Ayrıca Kur'ân'da hayvanların ve insanların biyolojik farklılıkları, üreme süreçleri

³⁶⁸ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 19/608.

³⁶⁹ Cevherî, *el-Cevâhir*, 12/ 221-222.

³⁷⁰ Cevherî, *el-Cevâhir*, 12/221-222.

³⁷¹ İlgili âyetler için bk. el-Enbiya 21/30,en-Nur 24/45.

³⁷² İlgili âyetler için bk. el-En'âm 6/99, Abese 80/24-32.

ve yaratılış aşamaları hem insanın kendi varoluşunu anlaması hem de tabiatın işleyişindeki hikmeti idrak etmesi Allah'ın varlığı için birer delil olarak sunulmaktadır. Bu âyetler, biyolojinin ele aldığı konularla Kur'an'ın bildirdiği konular arasında çoğu zaman paralellikler görülmektedir. Ancak Kur'an, biyolojiyi deneysel bir bilim olarak değil, teolojik bir tefekkür vesilesi olarak ele almaktadır. Bu bağlamda Kur'an'da yer alan canlılık ve biyolojiyle ilgili âyetler, yaratılışın temel prensipleri, canlıların oluşumu, yaşamın devamı ve tabiatın işleyişi hakkında önemli ipuçları sunmaktadır.

İslam düşüncesinde bu âyetler, yalnızca metafizik birer mesaj değil, aynı zamanda insanın doğayı ve canlı varlıkları anlamlandırmasına yönelik bilimsel temellere işaret eden deliller olarak değerlendirilmektedir. Kur'an'da canlılığın yaratılış süreci çeşitli âyetlerde açıklanmaktadır. Bu bağlamda *“Her canlıyı su sıvısından yarattık”*³⁷³ ifadesi, canlılığın temel unsurunun su olduğunu vurgulamaktadır. Bu hakikat, modern biyoloji tarafından da desteklenmekte, yaşamın oluşumunda suyun vazgeçilmez bir ortam sağladığı ve vurgulanmaktadır. Ayrıca Kur'an'da insanın yaratılışının nutfeyle başladığı belirtilmekte ve ³⁷⁴ bu durum biyolojik süreçlerin anlaşılması açısından dikkat çekmektedir.³⁷⁵ Kur'an, canlıların çeşitliliğine ve yaratılışındaki mükemmelliğe sıkça dikkat çekmektedir. Bu bağlamda *“Yeryüzünde ve kendi nefislerinde deliller vardır...”*³⁷⁶ buyrulmakta ve burada canlılardaki tasarımın ve kompleks yapıların ilahi bir düzenin yansıması olduğunu bildirmektedir. Bazı çağdaş müfessirler ve bilim adamları, bu âyetler ışığında canlıların çeşitlenmesi ve değişimi üzerine düşünürken, evrimsel süreçlerin Allah'ın yaratma biçimi içerisinde değerlendirilebileceğini ifade etmektedir. Ancak bu konuda farklı görüşler ve yorumlar da yapılmaktadır. Klasik tefsirlerde canlıların yaratılışının âniden ve doğrudan Allah'ın müdahalesiyle gerçekleştiği vurgulanmaktadır.³⁷⁷

Kur'an, hayatın sürekliliğini de su sıvısıyla ilişkilendirmektedir. Canlılığın devamı için suyun varlığının şart olduğu ve bu durumun birçok âyette tekrar edildiği beyan edilmektedir. Ayrıca, canlıların kendi türleriyle çoğalması, tabiata Allah'ın yerleştirdiği kurallarına uygun olarak gerçekleşmektedir.³⁷⁸ Bu da biyolojik prensiplerin Kur'an'ın mesajlarında yer aldığını göstermektedir.³⁷⁹ İslam ulemâsı, Kur'an'daki canlılıkla ilgili âyetlerin bazı bilimsel içerikler taşıdığını iddia etmektedir. Doğa ve biyoloji alanındaki keşiflerle uyum göstermesi, Kur'an'ın

³⁷³ el-Enbiya 21/30.

³⁷⁴ İlgili âyet için bk. el- İnfîtâr 81/7.

³⁷⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* 6/4272.

³⁷⁶ Fussilet 41/53.

³⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/452-453.

³⁷⁸ İlgili âyet için bk. en-Nur 24/45.

³⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 21/104-105.

ilahî kaynağını ortaya koyan bir delil olarak değerlendirilmektedir. Özellikle kevnî âyetler kapsamında değerlendirilen yaratılış âyetleri, bilimsel gelişmelerle tefsir edildiğinde derinlik kazanmakta ve hem iman hem de bilim arasında bir köprü oluşturmaktadır.³⁸⁰ Bir âyette “*Sizi önce topraktan, sonra nutfeden (sperm), sonra da alakadan (embriyodan) yaratan O’dur.*”³⁸¹ buyrulmaktadır.

Taberî, bu âyette önce Âdem’in topraktan yaratılmasının ve ardından evlilik yoluyla yaratılıp çoğalmasının anlatıldığına işaret etmektedir. Bu iki aşamanın planlı bir yaratılış programının parçası olduğunu ve kulun aklına, varoluşun anlamına dair düşünme fırsatı verdiğini de dile getirmektedir. Taberî, sahabe ve tâbiîn rivâyetlerine dayanarak nutfе ve alaka safhalarının biyolojik yaratılış sürecinin açık delili olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca doğum ve ölümler aracılığıyla Allah’ın takdirinin evrensel olduğunu hatırlatmaktadır. Âyetin sonundaki لِنَعْلَمُونَ ifadesinin, insanların düşünmesi ve iman etmesi için bir çağrı içerdiğinide açıklamalarına eklemektedir.³⁸²

Mâtürîdî, ilgili âyeti sadece biyolojik bir süreç olarak anlamamakta, ilave olarak insanı düşünmeye sevk eden aklî ve teolojik bir delil olarak da yorumlamaktadır. Böylece insan, kendi yaratılışındaki değişim ve dönüşüm zincirini fark etmekte ve bu yolla rabbinin kudretini idrak etmeye çalışmaktadır.³⁸³ Bu âyette insanı hangi aşamalardan geçerek yarattığının zikredilmesi, rabbinin nimetlerini kulun hatırlaması ve onlara şükretmesi için bir vesile olarak değerlendirilmektedir. Burada ilk yaratılışın toprak, maddesi insanın aslına işaret olduğuna temas edilmesi amacıyla zikretmektedir. Yine insanın nutfе ve alaka gibi aşamalarından bahsedilmesi ise insanın ana rahminde geçirdiği biyolojik safhalar olarak anlaşılmaktadır. Mâtürîdî’ye göre bu aşamaların ayrı ayrı zikredilmesi, Allah’ın kudretini ve sanatını gözler önüne sermek amacını taşımaktadır. Burada yaratılışın her aşamasında bir önceki safhada bulunmayan yeni özelliklerin ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Mesela nutfede toprakla ilgili hiçbir özellik yoktur, alaka safhasında da nutfeyle ilgili bir iz bulunmamaktadır. Zira şekil ve biçim değiştirmiştir. Nihâyet bebekte et, kemik ve deri gibi unsurlar oluşur ki bunların hiçbirisi önceki aşamalarda yoktur. Bu durum, Allah’ın her aşamada farklı bir yaratma fiiliyle tecelli ettiğini ve hiçbir safhanın bir diğerine indirgenemeyeceğini göstermektedir.³⁸⁴

Râzî, bu âyeti detaylı bir şekilde analiz etmektedir. İnsanın topraktan ilk yaratılışından söz edilmekte soyut kökenine, buna karşın nutfе ve alaka şeklindeki biyolojik gelişime

³⁸⁰ TDV İslâm Ansiklopedisi 25/473-475.

³⁸¹ el-Gâfir 40/67.

³⁸² Taberî, *Câmiu’l Beyân* 17/422-423.

³⁸³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 13/92-93.

³⁸⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 13/92-93.

rahimdeki ikinci yaratılışından bahsetmektedir. Râzî, bu aşamaların her birinin yaratılışın farklı sanat delillerini taşıdığını, toprak, su, nutfe ve alaka gibi yapıların her birinin, ayrı ayrı Allah'ın kudretini ve san'atı gösterdiğini vurgulamaktadır. Ayrıca “ölümcül takdir” meselesine değinerek, insanın yaşam süresinin tamamını önceden belirlenmiş bir plan dahilinde yaşadığını belirtmektedir. Bu süreç, kulun düşünmesini sağlamak ve imanını pekiştirmek için verilmiş ilahi bir imkân olduğunu vurgulamaktadır. Râzî bu yorumunda hem biyoloji hem metafizik arasında köprü kurmakta ve evrimsel bir düsturdan ziyade “yaratılış planının aşamalı dokusu” gibi yoğun bir metafizik bakış sergilemektedir.³⁸⁵

2.4.2. İnsanın Yaratılışı

Kevnî âyetlerde ele alınan önemli konulardan biri de insanın yaratılış meselesidir. Kur'ân'da insanın yaratılış süreci hem fiziksel hem de ruhsal boyutlarıyla ele alınmakta, bu süreç farklı aşamalar ve unsurlar çerçevesinde açıklanmaktadır. Öncelikle ilk insanın topraktan yaratılmasına değinilmekte, ardından onun bir nesil yoluyla çoğalması ele alınmaktadır. Bununla ilgili bir âyette “*Gerçekten insanı, süzülmüş bir çamurdan biz yarattık. Sonra onu sağlam bir karar yerine bir damla su hâlinde yerleştirdik. Ardından o damlayı bir alakaya çevirdik, sonra onu alakayı mudğa şekline döndürdük.*”³⁸⁶ buyrulmaktadır. Kur'ân insanın, topraktan yaratıldığını: “*Sizi topraktan yarattık, yine oraya döndüreceğiz ve bir kez daha oradan çıkaracağız.*”³⁸⁷ âyetinde net olarak açıklamaktadır. Bu âyet, insanın maddi varlığının dünyayla olan bağlantısını ve ölüm sonrası dönüşümünü hatırlatmaktadır. Kur'ân'da bu konuda birçok sürede benzer anlatıma sahip âyetler bulunmaktadır.³⁸⁸

Kur'ân, insanın yaratılış aşamalarını detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Bu açıklamalarda insanın yaratılışı nutfe veya spermden başlatılmakta, öbür aşamasının alaka yani embriyo olduğu belirtilmektedir. Ardından mudğa olduğu vurgulanmakta ve ardında kemiklerin oluşumuna ve etle kaplanmasına temas edilmektedir.³⁸⁹ Bu veriler insanın yaratılış sürecinin biyolojik aşamalarına dikkat çekmektedir. Modern embriyoloji çalışmaları, bu aşamaların insan gelişim süreciyle büyük ölçüde örtüştüğünü göstermektedir. Bu bağlamda insanın anne karnındaki yaratılış sürecinin bilimsel gerçeklerle paralel bir şekilde açıklanması, âyetlerin bilimsel tefekkür için de bir vesile olduğunu göstermektedir.³⁹⁰ Bunun yanı sıra Kur'ân'da insanın yaratılışı, yalnızca fizikî yönüyle ele alınmamakta, aynı zamanda ruhî ve

³⁸⁵ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 19/326-327.

³⁸⁶ *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Müminun/12-14.

³⁸⁷ *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Taha/55.

³⁸⁸ *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/346-347.

³⁸⁹ Müminûn/12-14.

³⁹⁰ Mehmet Zeki Doğan, “Kur'ân Âyetleri Işığında Embriyo Aşamaları”, *Batman Akademi Dergisi* 4/2 (2020), 1-15.

ahlakî boyutlarıyla da irdelenmektedir. Bir âyette, Allah'ın insana kendi ruhundan üflediği belirtilmekte ve insanın maddî varlığının ötesinde bir manevi boyut taşıdığı vurgulanmaktadır.³⁹¹ Bu manada bir âyette “*Sonra onu şekillendirip ona ruhumdan üfledim ve size kulaklar, gözler ve kalpler verdim. Ne az şükrediyorsunuz!*”³⁹² Yani burada Allah'ın bir parçası olduğu vurgulanmamakta, aksine insana canlılığın nefesle çalışır vaziyete yani canlılık kazanmasına vurgu yapılmaktadır. Kur'ân'da insanın yaratılışı, aynı zamanda insanın varoluş amacını ve sorumluluklarını da içeren bir kavram olarak ele alınmaktadır. İnsan, yalnızca biyolojik bir varlık değil, aynı zamanda ahlaki bir sorumluluk taşıyan, irade sahibi ve imtihana tabi tutulan bir varlık olarak yaratılmıştır.³⁹³

Kur'ân'ın âyetleri çerçevesinde insanın yaratılışı, biyolojik, fizikî, ruhî ve ahlakî boyutlarıyla ele alınan çok katmanlı bir olgu olarak anlatılmaktadır. Bu âyetler, insanın evrendeki yerini anlamasına, yaratılışın hikmetini kavramasına ve varoluş amacını sorgulamasına vesile olmaktadır. Âyetlerin bu şekilde tefekkür edilmesi, insanın ilâhî iradeyi idrak etmesine ve O'na yönelmesine katkı sağlamaktadır.³⁹⁴ Allah, Kur'ân'da insanın yaratılışını bütün ayrıntılarıyla izah etmekte ve onu topraktan yarattığını açıkça beyan etmektedir. Kur'ân'da âyetler, Allah'ın yaratışındaki düzeni ve kudreti gözler önüne seren deliller olarak ele almaktadır. Bir âyette insanın yaratılışının da esasen bir âyet olduğu Allah'ın varlığına ve kudretine işaret ettiği ifade edilmektedir. “*Sizi topraktan yaratması O'nun âyetlerindendir. Sonra siz, birer insan olarak yeryüzüne yayılırsınız.*”³⁹⁵ Bu âyet, insanın yaratılış sürecini ve Allah'ın yaratma kudretini konu edinmekte, insanın maddî varlığıyla ilahi takdir arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır. Klasik tefsir literatüründe bu âyet, Allah'ın kudret delilleri, insanın başlangıcı ve yeryüzündeki çoğalışı bağlamında ele alınmaktadır.

Taberî, insanın topraktan yaratılması ifadesinin, insanın yaratılış sürecine işaret ettiğini belirtmektedir. O, bu âyeti Hz. Âdem'in yaratılışıyla ilişkilendirmekte ve insan neslinin ilk olarak çamurdan şekillendirilmiş bir varlık olarak başladığını vurgulamaktadır. Hz. Âdem'in topraktan yaratılması konusunu detaylandırmakta, toprağın farklı aşamalardan geçerek insan bedenine dönüşmesini açıklamaktadır. Bu bağlamda ilgili âyete atıfta bulunmakta ve kuru çamurdan ve şekillenmiş balçıktan yaratılma ifadesiyle benzerlik kurmaktadır. Müfessir, âyetin “*sonra siz, birer insan olarak yeryüzüne yayılırsınız*” kısmını ise insan neslinin çoğalması ve

³⁹¹ Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, 4/5.

³⁹² es-Secde 32/9.

³⁹³ Gülen, Mehmet. “Kur'ân'da İnsanın Yaratılışı ve Kevnî Âyetler Bağlamında Bilimsel Tefsir Yaklaşımları.” *Marife Dergisi* 18, no. 2 (2021): 67-89.

³⁹⁴ Faima İsrailova, “Kur'ân-ı Kerim ve Fen Bilimleri Bağlamında İnsan”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/2 (2019), 404.

³⁹⁵ er-Rum 30/20.

yeryüzünde yayılması bağlamında açıklamaktadır. O, bu ifadeyi, insanlığın Hz. Âdem'den sonra farklı coğrafyalara dağılması olarak yorumlamaktadır. Bu yayılma sürecini anlatırken, farklı sahabe ve tâbiîn yorumlarına yer vermekte, insan ırklarının çeşitlenmesinin de Allah'ın kudretine işaret eden bir başka delil olarak açıklamaktadır.³⁹⁶

Mâtürîdî, konuyla ilgili âyetleri ³⁹⁷aklî ve kelâmî bir çerçevede yorumlamaktadır. Bu âyeti, sadece Hz. Âdem'in yaratılışıyla sınırlandırmakta, fakat aynı zamanda insan türünün yaratılışına ve çoğalmasına dair ortaya atılan bazı kelâmî meseleleri de ele almak için bir gerekçe yapmaktadır. Müfessir, insanın topraktan yaratılmasının, yalnızca fiziksel bir süreç olmadığını, aynı zamanda insanın dünyayla olan maddî bağı ve faniliğini de gösterdiğini belirtmektedir. Yine insanın topraktan yaratılmasını, ölüm sonrası tekrar toprağa dönüşmesiyle ilişkilendirmektedir. Bu nedenle insanın varoluşuyla ölümü arasındaki döngü, Allah'ın kudretinin ve hikmetinin bir göstergesi olarak açıklamaktadır. Bunun yanında Mâtürîdî, insanın maddi ve ruhsal yönünü ayırarak bu âyeti iki şekilde değerlendirmektedir.

İnsan bedensel topraktan yaratılmasını ve biyolojik olarak toprağın içindeki elementlerle şekillenmesini, insanın maddî yönü olarak beyan etmektedir. İnsanın yalnızca fiziksel bir varlık olmamasına buna ilave olarak Allah ona ruh üflemiş ve akıl vermiş olmasını ise ruhsal yönü olarak beyan etmektedir.³⁹⁸ İlgili âyetin “*sonra siz, birer insan olarak yeryüzüne yayılırsınız*” buyrulmasını ise insanların yeryüzünde farklı kavimlere, ırklara ve kültürlerle ayrılması olarak tefsir etmekte ve bunu bir ilahî takdir olarak görmektedir. Ona göre bu çeşitlilik, Allah'ın ilim ve hikmetinin bir gereğidir.³⁹⁹ Yorumunda âyetlerin yalnızca tarihsel bir bağlamda ele alındığı, aynı zamanda felsefî ve kelâmî boyutlarıyla da vurgulandığı dikkat çekmektedir. Tefsirinde, insanın hem maddi hem de manevi yönüyle birlikte ele alındığı ve daha geniş bir perspektifle tefsir edildiği anlaşılmaktadır.

Yine ilgili âyet bağlamında yaratılışın fizikî, metafizikî ve biyolojik boyutlarını birlikte değerlendirmektedir. O, “*sizi topraktan yaratması*” ifadesini, biyolojik ve kimyasal bir süreç olarak işaret etmektedir. İnsanın elementlerinin topraktan gelen bileşenlerle oluştuğunu ve bu durumun ilahî hikmetle bağlantılı olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda canlı organizmaların toprakta bulunan elementlerden beslenerek varlıklarını sürdürebildiğini ve insan vücudunun da bu biyolojik düzen içinde yaratıldığını vurgulamaktadır. Âyetin “*sonra siz, birer insan olarak yeryüzüne yayılırsınız*” kısmında ise Râzî, insan neslinin çoğalmasını sosyolojik bir perspektifle

³⁹⁶ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 21/150-153.

³⁹⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2021, 4/Âyet için bk.er-Rum 30/20.

³⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 13/92-93.

³⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 13/92-93.

ele almaktadır. O, insan topluluklarının farklı kültürlere, medeniyetlere ve dillere sahip olmasının Allah'ın kudretini gösteren büyük bir işaret olduğunu ifade etmektedir.

Müfessir Râzî, yaratılış meselesini felsefî açıdan ele aldığı bu âyetin yanında da determinist bir evren görüşüne karşı bir delil olduğunu belirtmektedir. İnsanın yaratılışının, yalnızca tabiat kanunlarıyla açıklanamayacağını, bu sürecin ardında bilinçli bir irade ve ilahî takdir bulunduğunu ifade etmektedir.⁴⁰⁰ O bu iddiasına “*O insanı testi gibi yanmış kuru balçıktan yarattı.*” ve “*Allah katından İsa'nın hali, topraktan yarattığı Âdem gibidir. Sonra ona ol dedi. O da oluverdi.*”⁴⁰¹ Âyetlerini delil getirmektedir. Yine “*İnsanı salsal (kurumuş, çınlayan balçıktan) çömlek (fahhâr) gibi yarattı*”⁴⁰² ifadesiyle insanın yaratılış maddesine vurgu yapıldığını beyan etmektedir.

Tâberi, insanın kuru balçık gibi bir topraktan yaratılmasını açıklarken ve tâbîn görüşlerinden istifade etmektedir. Ona göre âyetteki “*insan*” sözcüğü ittifakla ilk insan Âdem'i işaret etmektedir. “*Salsal*” terimi için Arap dilindeki kullanımına dayanarak “*pişirilmemiş, kurumuş balçık*” anlamını vermekte ve vurulduğunda çınlama sesi çıkaran kuru çamur yani fincan anlamına almaktadır.⁴⁰³ Nitekim bazı klasik müfessirler salsal sözcüğünün kuruyup sertleşmiş, fakat henüz fırınlanmamış balçık olduğunu, “*fahhâr*”ın ise fırında pişirilmiş çömlek yani kurumuş balçık anlamına geldiğini belirtmektedir.⁴⁰⁴ Taberî ise aynı sözcüğün kuruyup sertleştiğinde tıpkı çömlek gibi ses veren balçık olduğu görüşünü benimsemektedir. Âyetin “*çömlek gibi*” benzetmesini ise, insanın yaratıldığı balçığın, çömlek misali sert ve içi boş olmasına dikkat çekmek olarak yorumlamaktadır.⁴⁰⁵

Taberî âyetin tefsirinde, o sadece lügat açıklaması ve benzetme yöntemiyle yetinmemekte aynı zamanda Âdem'in yaratılış sürecine dair çeşitli rivâyetleri de zikretmektedir. Mesela başka âyetlerde geçen turâb, tîn lâzib, hame mesnûn gibi terim ve terkipleri bağdaştıran rivâyetlere odaklanmaktadır. Bu bağlamda isrâiliyat türü bazı anlatımlara da tefsirinde yer vermektedir. Bir rivâyete göre Allah, yeryüzünün farklı bölgelerinden aldıracağı kırmızı, beyaz ve siyah toprakların karışımından Âdem'i yaratmıştır.⁴⁰⁶ Başka nakillere göre de Âdem'in balçık halinde kırk yıl bekletildiği, daha sonra kuruyup ses veren bir çamur haline

⁴⁰⁰ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 19/327-328.

⁴⁰¹ Âl-i İmrân 3/59.

⁴⁰² er-Rahmân 55/14.

⁴⁰³ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 22/191.

⁴⁰⁴ Şabâh İbrâhîm, “Kur'ân'da İnsanın Yaratılışındaki Farklılıklar”, *el-Hivâr el-Mutemeddin*,

⁴⁰⁵ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 22/191.

⁴⁰⁶ Mustafa Kayhan, “‘Âdem’,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 12/47.) (Erişim 15 Mayıs 2025).

geldiği belirtilmektedir. Bu rivâyetler tefsirlerde yer alsa da bunları destekleyen akıl, nakil ve nass bulunamamaktadır.

Mâtürîdî, insanın yaratılış sürecinden söz eden bir âyeti⁴⁰⁷ tefsir ederken öncelikle sözcüklerin yan anlamlarını ve farklı kullanım vecihlerini önemsemektedir. İnsan teriminin burada doğrudan Hz. Âdem'i ifade ettiği noktasında diğer müfessirlerle aynı fikri benimsemektedir.⁴⁰⁸ Salsal sözcüğünü ise Arapçada hareket ettirildiğinde ses çıkaran kuru balçık olarak tanımlamaktadır.⁴⁰⁹ Bu, balçığın kuruyup metal gibi çınlayan bir hale geldiğini belirtmektedir. Bununla birlikte müfessir, salsal kelimesine alternatif bir anlam ihtimali de kaydetmektedir. Köken itibarıyla salsalın “kokuşmuş ve bozulmuş” manasına gelebileceğini, Arapça'da “su kuyusu kokuştı” anlamında صالصال البر ifadesinin kullanıldığını zikretmektedir. Bu yaklaşım, onun tefsirde sözlük ihtimallerini dikkate aldığını ve sözcüğün kökünde bulunan anlamlara işaret ettiğini göstermektedir. Âyette geçen fahhâr sözcüğün de pişirilip sertleşmiş çömlek olarak açıklamakta hatta yaptığı bir nakilde fahhârın pişmiş toprak olduğuna temas edildiğini aktarmaktadır.⁴¹⁰

Mâtürîdî, Kur'ân'ın farklı sürelerinde insanın yaratılışına dair değişik terimlerin geçmesini bütüncül bir bakışla uzlaştırmaya çalışmaktadır. Nitekim kendi tefsirinde çeşitli âyetlerde sıralanan turâb, hame çamur, kara balçık حَمًا مَسْنُونٍ, kuru balçık الطين اليابس gibi terimlerin Âdem'in yaratılış safhalarını gösterdiğini belirtmektedir. Ona göre Allah, önce Âdem'i toprak haline getirmiş, sonra suyla karıştırıp yapışkan çamur halinde bekletmiş ardından bu çamur uzun süre bekleyince kokuşarak kararmıştır. Nihâyetinde iyice kıvamlanıp kuruyarak içi boş ve ses çıkaran kuru balçık salsal haline gelmiştir.⁴¹¹ Âyette çömlek gibi anlamına gelen fahhâr denilmesinin iki hikmeti olabileceğini belirtilmektedir. Birincisi kuruyup sertleşen balçığın çömlek gibi kolayca kırılabilen içi boş bir malzeme olmasıdır. İkincisi ise uzun süre bekleyip işlenmiş olmasının, çömlek toprağının geçirdiği aşamalara benzemesidir.⁴¹² Böylece Mâtürîdî, benzetmenin hem balçığın çömlek gibi sertliği ve iç boşluğu olduğu şeklinde fiziksel yönünü hem de balçığın zamanla pişmesi ve olgunlaşması gibi süreç unsurunu dikkate alarak çok yönlü bir açıklama sunmaktadır. Râzî, ilgili âyetin yorumunda hem seleflerinin dil yorumlarını aktarmakta hem de kendi mantıkî sorularını cevaplamaktadır. Ona göre insan sözcüğü burada tereddütsüz biçimde Âdem'i anlatmaktadır. Zira âyetin devamı cinlerle mukâleme biçiminde

⁴⁰⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2021, 4/Âyet için bk.er-Râhman 55/14.

⁴⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 14/288.

⁴⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 14/288.

⁴¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 14/288.

⁴¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 14/288.

⁴¹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 14/288.

gittiği halde insanın yaratıldığının mevzuya dahil edilmesi, doğrudan hitaptan ziyade genel bir beyana işaret etmektedir.⁴¹³ Bu dilsel çözümleme, müfessirin üslubuna özel bir yeri olan nahiv ve belağat tahlilinin örneklerindendir. Yine o, salsal sözcüğünün kuruyup ses veren balçık, “fahhâr”ın da pişmiş çömlek gibi anlamına geldiğini dile getirmektedir. Müfessir, insanın yaratılış malzemesiyle ilgili Kur’ân’da geçen farklı terimleri sistemâtürîdîik biçimde listelemektedir. Bunların turâb, mâ, tîn, süzülmüş öz sülâle min tîn, tîn lâzib, hame’ mesnûn ve kuru balçık salsâl⁴¹⁴ oluştuğunu zikretmektedir. Bu terimlerin her birinin farklı safhalara karşılık geldiğini belirtmekte ve özellikle salsal ile ilgili üç ayrı ifade üzerinde durmaktadır. Müfessir, başka âyetlerde geçen⁴¹⁵ salsal nitelemesini fahhâr çömlek gibi, porselen misali ses çıkaran kuru balçık olarak anlamaktadır. Aynı âyette geçen hame sözcüğünün ise balçığın su içinde kalıp kararmış hali, mesnûn terinmini ise kokusunun değişmiş durumunu ifade ettiğini belirtmektedir. Böylece Taberî, Mâtürîdî ve Râzî’nin parça parça ele aldığı bu terimleri derli toplu biçimde izah edilmekte ve her birinin yaratılış sürecinin bir yönüne tekabül ettiği açıklanmaktadır.

Râzî, aktardığı bazı rivâyetleri tenkit etmektedir. Mesela klasik müfessirlerin dile getirdiği “Âdem’in çamurunun 40 yıl bekletildiği” rivâyetini eserinde zikrederken “müfessirler der ki...” diyerek bunun yaygın görüş olduğunu belirtmektedir. Ardından bu tür süre ifadelerinin kesinlik belirtmediğini çokluktan kinaye olabileceğini vurgulamaktadır. Yine yaratılışın ilahî takdiri aşan tabîî bir evrim olarak anlaşılmaması gerektiğini dile getirmektedir.⁴¹⁶ Ona göre asıl önemli olan, insan bedeninin nihâyetinde ruh üflenmekle birlikte can bulmasıdır. Hatta o, felsefî bir yaklaşımla “gerçek insanın düşünen nefis olduğu” fikrine işaret etmektedir. Bu kabul edilirse Âdem’in bedeninin insan nefsini taşıyabilecek olgunluğa erişmesinin çok uzun bir süreçten geçmiş olabileceği yorumunu yapmaktadır.⁴¹⁷ Müfessir o âyetin zâhirini açıklamakla yetinmemekte, batînî hikmet ve aklî muhtevayı da araştırmaktadır.

Taberî, Mâtürîdî ve Râzî örneklerinde klasik tefsir geleneğinin zengin yorum yelpazesini gözler önüne sermektedir. Buna göre Taberî, nakle dayalı yaklaşımıyla âyetin zahirini, tarihi rivâyetlerle destekleyerek aktarmaktadır. Mâtürîdî ise dilsel ve aklî tahlillerle metne daha sade fakat tutarlı bir açıklama getirmektedir. Râzî ise her iki yönü birden kuşatan kapsamlı yöntemiyle âyeti hem lügavî hem felsefî düzlemde yorumlamaktadır. Üç müfessirin ortak paydası, âyetteki “insan” kelimesini Âdem olarak görmesi ve “salsal” ile “fahhâr”ı kuru-

⁴¹³ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 21/88-89.

⁴¹⁴ Mustafa Kayhan, “‘Âdem’,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 12/47.

⁴¹⁵ İlgili âyetler için bk. el-Hicr 15/26, 28.

⁴¹⁶ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 21/88-89.

⁴¹⁷ Hasan Türkmen, “Fahreddîn Râzî’nin Nefs Kavramı ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı”, *Eskiye* 31 (2015), 95.

balçık ve pişmiş-toprak manalarında almasıdır. Ayrıldıkları noktalar ise yöneme dairdir. Rivâyetlerin kullanımı, dil analizinin derinliği ve konuyu genişletme eğilimleri farklılık arz etmektedir. Bu mukayeseli inceleme, klasik tefsir geleneğinde bile yöntemsel çeşitliliğin bulunduğunu ve her bir büyük müfessirin kendi çağının ihtiyaçlarına ve ilmi birikimine göre özgün bir tefsir tarzı geliştirdiğini ortaya koymaktadır. Son tahlilde ilgili Rahmân âyetinin üç tefsirdeki yorumları, insanın basit bir balçıktan yaratılıp üstün bir varlık haline gelmesinin Allah'ın nimetlerinden biri olduğunu değişik üsluplarla beyan edilmektedir. Bu da Kur'ân tefsirinde yöntem farklılıkları olsa da ana mesajın birliğini koruduğunu göstermektedir.



SONUÇ

Bu çalışma, Mâtürîdî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri ışığında onun tefsir anlayışını incelemekte ve özellikle kevnî âyetlerin tefsirdeki yeri ve işlevi üzerinde durmaktadır. Müfessirin tefsir yöntemi, naklî rivâyetlerle birlikte aklî delillere verdiği önem sayesinde, kelâmî düşünce ile tefsir ilmini buluşturan özgün bir yaklaşım sergilemektedir. Bu bağlamda âyet kavramının etimolojik ve terminolojik boyutu açıklanmakta, tenzîlî ve kevnî âyetlerin birbiriyle olan tamamlayıcı ilişkisi ortaya konmaktadır. Kevnî âyetlerin Allah'ın varlığına delil olma, insanları tefekküre sevk etme, ilmin önemini vurgulama ve ahirete işaret etme fonksiyonları hem Kur'ân'ın bütünlüğü içinde hem de müfessirlerin yorumları doğrultusunda değerlendirilmektedir. Çalışmada kevnî âyetlerin tefsir geleneğindeki yorum farklılıkları, Mâtürîdî merkezli bir bakış açısıyla incelenmektedir. Bu yorumlar Taberî, Râzî ve yer yer Cevherî'nin yaklaşımlarıyla mukayeseli olarak değerlendirilmiştir. Kevnî âyetlerin Kur'ân'da yalnızca doğa olaylarını tasvir eden ifadeler olmadığı, bununla birlikte insanı tefekküre sevk eden, imanî hakikatleri pekiştiren ve dünyanın düzenin kavranmasına zemin hazırlayan çok katmanlı bir anlam dünyasına sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eseri temel alınarak yapılan değerlendirmeler sonunda onun kevnî âyetleri akıl ve nakil dengesinde yorumlandığı anlaşılmaktadır. Mâtürîdî, âyetleri hem kelâmî bir perspektifle ele almakta, hem de evrendeki düzenin ilahî yasalarla ya da âdetullahla açıklanabileceğini vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, kevnî âyetleri imanî deliller bağlamında değerlendiren, aynı zamanda akıl yürütmeyi ve tefekkürü teşvik eden özgün bir metodoloji ortaya koymaktadır. Müfessirin bu dengeli tavrı, onu rivâyet ve dirâyet eksenli tefsir anlayışları arasında bir köprü konumuna yerleştirmektedir. Onunla ilgili yorumlarda ve alıntılarda bu çok net olarak ortaya çıkmaktadır.

Taberî'nin tefsir yöntemi, rivâyet merkezli yapısıyla kevnî âyetlerin tarihî bağlamını ve sahabe-tâbiîn neslinin rivâyetlerini ön plana çıkaran bir yorum geleneğini temsil etmektedir. Bu yaklaşım, âyetlerin literal anlamını ve aktarılan rivâyetleri koruma gayesi taşımaktadır. Buna karşın Râzî ise kevnî âyetleri daha çok felsefî ve bilimsel bir perspektifle ele almakta ve döneminin entelektüel birikimini tefsire dâhil etmektedir. O, ayrıca âyetlerde anlatımların bilimsel ve metafizik anlayışlarla ya kısmen ya da tam desteklediğini ifade etmektedir. Bu durum, tefsir geleneğinde kevnî âyetlerin yalnızca naklî bir yaklaşımla değil, fakat aynı zamanda aklî ve ilmî bakış açılarıyla da tetkik edildiğini göstermektedir.

Cevherî ise özellikle dil merkezli yaklaşımıyla ve Kur'ân'daki terimlerin semantik analizine verdiği önemle dikkat çekmektedir. O, kevnî âyetlerin yorumunda lafızların

etimolojisine ve Arapça kökenlerine odaklanmaktadır. Böylece âyetlerin anlam alanını filolojik olarak temellendirmektedir. Bu yaklaşım, kevnî âyetlerin dilsel boyutunu derinlemesine ortaya koymakta ve Kur'ân tefsirinde anlamın sadece kelâmî veya bilimsel perspektiflerle oluşmadığını vurgulamaktadır. Ayrıca anlamın aynı zamanda dilbilimsel bir temelde de inşa edilebileceğini göstermektedir.

Bu bağlamda kevnî âyetlerin klasik tefsir literatüründe çok katmanlı bir biçimde ele alındığı ve bunların imanî, felsefî, bilimsel ve dilbilimsel boyutlarıyla tefsir edildiği sonucuna ulaşılmaktadır. Bu yaklaşımıyla Mâtürîdî farklı perspektifler arasında dengeleyici bir rol üstlendiğini kevnî âyetleri hem imanî hakikatlerin birer delili hem de insanın evren ve yaratılış üzerine düşünmesini sağlayan birer işaret olduğunu vurgulamaktadır. Aynı zamanda bu tespitler, klasik tefsir mirasının günümüz bilimsel ve teolojik tartışmalarına ışık tutabilecek bir metodolojik çeşitliliğe sahip olduğunu ve kevnî âyetlerin çağdaş bağlamda yeniden yorumlanmasına imkân tanıdığını da göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm*. Cairo: Dār al-Kutub al-Mişriyya, 2004.
- Adülhay el-Leknevi. *Fevaidü'l-Behiyye fi Teracimi'l-Hanefiyye*, ts.
- Ahrens, C. Donald. *Meteorolojiye Giriş*. çev. Mehmet Fatih Alıcık ve diğerleri. İstanbul: Palme Yayıncılık, 2012.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Aydınlı, İsmail. *Mâtürîdî Tefsirinde Akıl ve Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Bayraktar, İsmail. “Râzî'nin Kevnî Âyet Yorumu Üzerine Bazı Tespitler”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 30 (2019), 199-212.
- Bayram, Enver. “Kâdî Beyzâvî'nin Kevnî Âyetlere Yaklaşımı (Envârü't-Tenzîl Tefsiri Bağlamında)”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2019), 384-407.
- Bayram, Enver. “Râzî'nin Tefsîr-i Kebîr'de Güneş Sistemi ile İlgili Âyetleri Yorumlaması”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2011), 211-234.
- Bekir Topaloğlu. *Te'vîlâtü'l-Kur'an'dan Tercümeler*. İstanbul, 2003.
- Belkasım b.Hasan el-Ğâli. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Hayâtühû ve Erâühü'l-Akidiyyetü*. Tunus, 1989.
- Cebeci, Lütfullah. “Mefâtihu'l-Gayb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28 (2003), 348-350.
- Cerrahoglu, İsmail. “Camîu'l-Beyan an Te'vîli Ayî'l-Kuran”. *TDV İslam Ansiklopedisi* 7 (1993), 106.
- Cevherî, Tantâvî. *el-Cevâhir fi Tefsîr il-Kur'an el-Kerîm*. Kahire: Mâtürîdîbaatü'l-Bâbî el-Halebî, 1923.
- Çağrıçı, Mustafa. “Mâtürîdî'nin Yorum Metodu”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/364-365. İstanbul: TDV, 2003.
- Çalışkan, Ayşe. “Fahreddin er-Râzî'nin Tefsirinde Soru-Cevap Metodu”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2019), 85-102.
- Çalışkan, İsmail. “Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmindeki Yeri”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2010), 63-88.
- Denizkuşları, Mahmut. *Fahreddin er-Râzî ve Tefsirinde Hadis*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Doğan, Mehmet Zeki. “Kur'an Âyetleri Işığında Embriyo Aşamaları”. *Batman Akademi Dergisi* 4/2 (2020), 1-15.
- Ebu Cafer muhammed b.Cerir et-Taberî. *Taberi Tefsiri*. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- ebû Mansûr el-Mâtürîdîürîdî. *Te'vîlâtü'l Kur'an*. 17 Cilt. İstanbul, 2019.
- Ebu'l-Mu'in en-Nesefî. *et-Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*. Ankara, 1993.

- Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî. *Usûlid'-Dîn*, ts.
- Ecer. "Türk Kültür Tarihinde Ebû Mansur Muhammed Mâtürîdî'nin Yeri ve Etkisi". *Yeni Türkiye Yayınları*.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, 1979.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*. Seda Yayınları, 1. Basım, 2017.
- El-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Emine Ögük. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. İstanbul, 2007.
- Er-Râzî, Fahrreddin. *Mefâtihu'l-Gayb: Et-Tefsiru'l-Kebir*. ed. Mehmet Savas. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Fahrüddîn Er-Râzî. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu'l -Gayb*. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, ts.
- Fatıma Yusuf el-Hıyemî. *Te'vîlâtü-Ehli's-Sünne*. Beyrut, 2004.
- Fatih Bayar. *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*. Bursa, 2008.
- Fayda, Mustafa. "Taberî, Muhammed b. Cerîr". *TDV İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/taberi-muhammed-b-cerir#1>
- Gengil, Veysel. "Mâtürîdî'de Tefsir-Te'vîl Ayrımı Meselesi". *Diyanet İlmi Dergi* 55/3 (2019), 805-839.
- Hamidullah, Fahrreddin. *Mufessirun: Hayatları ve Eserleri*. İstanbul: Darü'l-Funun, 1972.
- Hayrettin Karaman. *Kur'an Yolu Meâlî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 17. Baskı., 2023.
- H.H.Schaeder. *Semerkand*. MEB, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. ed. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- İbn Mendûr, Muhammed b. Mukerram. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Darü'l-Kitâbü'l-'Arabî, ts.
- İbrahim Hasan. *Siyasi Dini kültürel Sosyal İslam Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, ts.
- İsmail İbn Kesîr. *Hadislerle Kur'an'ı Kerîm Tefsiri*. Çağrı Yayınları, 1984.
- İsrafilova, Faima. "Kur'an-ı Kerîm ve Fen Bilimleri Bağlamında İnsan". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/2 (2019), 404-425.
- Karakaya, Mahmut. "Dağ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/431-434. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Karaman, Hayreddin vd. (ed.). *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016.
- Karaman, Hayreddin. "Mâtürîdî'de Akıl ve Vahiy Dengesi". *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2017), 123-140.
- Karataş, Ali. "Rivâyet ve Dirâyet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'an'ı". *EKEV Akademi Dergisi* 14/44 (2010), 163-174.
- Karataş, Ali. "Rivâyet ve Dirâyet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'an'ı". *EKEV Akademi Dergisi* 15/47 (2011), 163-178.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zûnun*. Beyrut, 1982.
- Kaya, Mahmut. "Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı". *DergiPark*.

- Kaya, Mehmet. “Fahreddin er-Râzî’nin Bilimsel Tefsir Yöntemi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 7/2 (2020), 123-145.
- Kesîr, Ebu’l-Fedâ’ İsmâ’il b ‘Umar İbn. *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-‘Azîm*. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1998.
- Koca, Mehmet. “Fahreddin er-Râzî’nin Dirâyet Tefsir Metodu”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/2 (2016), 57-59.
- Koca, Mehmet. “Fahreddin er-Râzî’nin Dirâyet Tefsir Metodu”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/2 (2016), 55-70.
- Kurtubî, Ebu Abdullah el-. *El-Câmi’u li Ahkâmîl-Kur’ân*. Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003.
- Küçük, İsmail. “Taberî Tefsirinde Kevnî Âyetlerin Tefsiri”. *Kur’ân-ı Kerim Platformu*.
- M. Sait Yazıcıoğlu. “Mâtürîdî Kelâm Ekolü’nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu’l- Mu’in Neseî”. *AÜİFD*.
- Maden, Şükrü. “Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ındaki Meçhul Kaynağı Ebû Avsece ve Dilbilimsel Tefsire Dair Açıklamaları Üzerine Bir İnceleme”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019), 405-423.
- Manzûr, İbn. *Lisân al- ‘Arab*. Beirut: Dâr Şâdir, 1994.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü’t-Tevhîd*. ed. Muhammed el-Mes’ûdî. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. ed. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî - Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dârü’l-Kitâbî’l-İlmiyye, ts.
- Mehmed Şerefeddin Yaltkaya. *Türk Kelâmcıları -Osmanlılardan Evvel*. Dârü’l-Fünûn İlahiyat, ts.
- Mehmet Ali Kaygısız. “Mâtürîdî’nin Çeşitli Fırkalara Bakışı”.
- Montgomery Watt. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. İstanbul, 1998.
- M.Saim Yeprem. *Mâtürîdî’nin Akide Risalesi ve Şerhi*. İstanbul: MÜİFV, 2000.
- Mustafa Kayhan. “‘Âdem’,”. *TürkiyenDiyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*,. Ankara: TDV Yayınları,12/47. Erişim 15 Mayıs 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/adem--peygamber>
- Mutanebbi, Ebu’t-Tayyib Ahmed el-. *Divân el-Mutanebbi*. ed. Abdül Vehhâb Azzâm. Kahire: Darü’l-Ma’ârif, 1963.
- Nasiruddin Abdullah b. Ömer el-Beydâvî. *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*. İstanbul, ts.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Sözler*. İstanbul: Yeni Asya, 2006.
- Özdemir, Yasin. *Fahreddin Râzî’nin Kevnî Âyet Yorumu*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, PhD Thesis, 2018.
- Özkan, Halit. “Mâtürîdî Tefsirinde Dirâyet ve Kelâmî Metot”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 18/2 (2014), 147-170.
- Öztürk, Mustafa. “Kur’ân’ı Kur’ân’la Tefsir Etmek: Bir Yöntem midir?” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2005), 181-196.
- Ramazan Yıldırım. *Mâtürîdîuridî Teoloji ve Cumhuriyetin Özgür Bireyi*, ts.
- Rippin, Andrew. “Kur’ân Tefsir Geleneği”. *Journal of Qur’anic Studies* 8/2 (2006), 43-68. <https://doi.org/10.3366/jqs.2006.8.2.43>

- Rippin, Andrew. "The Qur'ân Commentary Tradition". *Journal of Qur'anic Studies* 8/2 (2006), 43-68.
- Rudolph, Ulrich - Adem, Rodrigo. *El-Mâtûrîdî ve Sâmerrînd'de Sünnî Kelâmının Gelişimi*. Leiden: Brill, 2015.
- Saffet Sarıkaya. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri*, ts.
- Sefer, Mehmet. "Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî ve Tefsirinde İsrailiyyat". *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006), 523-540.
- Seyitoğulları, Mehmet Akif. "Su ve Su Yönetimi: İslami Öğreti Perspektifinden Bir Analiz".
- Sönmez Kutlu. *Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturidî*. Ankara, 2007.
- Şahin, Davut. "Mâtûrîdî'nin İbn Abbas Rivâyetlerine Yaklaşımı". *Âtebe* 5/1 (2022), 20-25.
- TDV İslâm Ansiklopedisi. Türkiye Diyanet Vakfı. Erişim 10 Mayıs 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr>
- Tezcan, Mehmet. *Kevnî Âyetlerin Mâtûrîdî Tefsir Gelenegindeki Yorumu*. Ankara: İsam Yayınları, 2022.
- Topaloğlu. *Mâtûrîdî-Tefsir İlmindeki Yeri*, ts.
- Topaloğlu, Bekir. *Kur'ân'da Tabiat Tasavvuru*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Tunç, Mehmet Fatih - Teber, Ömer Faruk. "İmam Mâtûrîdî'nin Din – Siyaset İlişkisinde Akıl ve Vahiy Dengesi: Epistemolojik Bir Yaklaşım". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 17/2 (2024), 722-759. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1570164>
- Türkmen, Hasan. "Fahreddîn Râzî'nin Nefs Kavramı ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı". *Eskiye* 31 (2015), 95-128.
- Watt, Montgomery. *The Formâtûrîdîve Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973.
- Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, 1979.
- Yıldırım, İrfan. "Kevnî Âyetlerin Râzî Tefsirindeki Yeri". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2014), 145-155.
- Yusuf Topyay, Ali Karatş. *Bir Müfessir Olarak İmam Mâtûrîdîüridi*. İstanbul: Kitabı, 2022.
- Yusuf Ziya Yörükân. *Akaid Sisteminde Gelişmeler-İmam-ı Âzam EbûHanîfe ve İmam Ebû Mansûr-i Mâturidî*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.

ÖZ GEÇMİŞ

Ülkü YAVİLIOĞLU, ilk, orta ve lise eğitimini Erzurum'da tamamladı. Küçük yaşlarda medrese eğitimi aldı. Uzun yıllar fahri eğitimcilik yaptı. 2020 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2021 yılında Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında yüksek lisans eğitimine başladı. Halen Diyanet İşleri Başkanlığında vaiz olarak görev yapmaktadır. Evli ve üç çocuk annesi. Orta derece Arapça bilmektedir.

