

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

DOKTORA TEZİ

ŞEYHÜLİSLÂM MUSTAFA SABRİ’NİN KUR’ÂN
YORUMU

Cüneyt SAPANCA

2502120326

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ

İstanbul 2022

ÖZ

ŞEYHÜLİSLÂM MUSTAFA SABRÎ'NİN KUR'ÂN YORUMU CÜNEYT SAPANCA

Mustafa Sabri Efendi, özellikle fikrî akımların ve siyasi çalkantıların yoğunlaştığı Osmanlı'nın son döneminde Şeyhülislâmlık yapmış, farklı siyasi görevlerde bulunmuş olması hasebiyle hem ehemmiyetli bir konuma hem de ortaya koyduğu çalışma ve eserleriyle de ilmi açıdan önemli bir yere sahip olmuştur.

Hayatının önemli bir devresini sürgünde geçirmiş, uzun müddet kaldığı Mısır'da oluşan ıslah ve tecdîd hareketlerine karşı, içinde bulunduğu ortamın kendisine yüklediği bir tür misyon gereği, geleneksel algı ve anlayışı kalemıyla savunma durumunda kalmıştır. Bu bağlamda Muhammed Abduh, Musa Cârullah, Ferit Vecdî, Muhammed Heykel, Mahmud Şeltût ve Mustafa el-Merâğî gibi birçok âlimle giriştiği münakaşalar, onlara karşı yazdığı makale ve eserleri olmuştur. Haliyle tartışmaya medar olan birçok meseleyi muhtevi eserleri arasında bilhassa, *Mevkıfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemin ve İbâdihi'l-Murselîn* isimli eseri oldukça önemi haiz olmakla birlikte, değişik sebeplerden dolayı ülkemizde belirli bir zaman tanınmamış veya gündeme gelmemiştir.

Bu çalışmamızda başta *Mevkıfu'l-Akl* adlı eseri olmak üzere, kaleme aldığı diğer çalışmaları ve makalelerinden hareketle takip ettiği Kur'ân'ı okuma ve anlama biçimini, dolayısıyla dönemin Kur'ân algısını anlamayı ve ortaya çıkarmayı hedefledik. Bu çerçevede “Son dönemin Osmanlı Şeyhülislâmı ve onun şahsında temsil ettiği geleneğin modern dönem Kur'ân eksenli tartışmalar karşısında Kur'ân anlayışı ve algısı nedir?” sorusundan hareketle, *Mevkıfu'l-Akl*'i esas alıp, diğer çalışmalarıyla birlikte tüm eserlerini analitik bir yöntemle inceledik. Eserlerinde -üzerinde durduğu konular bağlamında- değindiği ayetlerin yorum niteliği taşıyan bölümlerini ve Tefsir geleneğimizdeki karşılığını mukayeseli olarak incelemeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mustafa Sabri Efendi, Osmanlı-Mısır, Islah-tecdid, *Mevkıfu'l-Akl*, Ana dilde ibadet, Kader, Mucize, Yorum.

ABSTRACT
SHAYKH AL-ISLAM MUSTAFA SABRI AND HIS PERCEPTION OF THE QURAN
CÜNEYT SAPANCA

Mustafa Sabri Efendi is one of the last shaykh al-Islams' in the Ottoman Empire. He occupies an important position both scholarly regarding his works and studies, and consequentially regarding his political duties and the service as a shaykh al-islam during the last period of the Ottoman era, especially where the movements of thoughts and political turmoils were on the rise.

He also advocated the traditional perception and understanding against the reform and renewal movements that took place in Egypt, where he stayed for a long time spending his life away from home. In this context, his discussions with numerous scholars and thinkers such as Muhammed Abduh, Musa Cârullah Bigiyev, Ferit Vecdi, Muhammed Heykel, Mahmud Şeltût and Mustafa el-Meragi as well as articles and works he wrote against them are significantly remarkable. Besides that, his work *Mawkifu'l-Akl wa'l-Ilm wa'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemin ve Ibâdihi'l-Mursalîn* has not been widely known or come to the fore in our country due to various reasons. By means of touching on religion, philosophy and politics, his work takes an important place. In this study, our goal is to understand the perception of the Qur'an of this era by his way of reading and understanding the Qur'an, particularly based on his work called *Mawkifu'l-Akl* and his other works and articles as well.

In this study, we analyzed all his works, fundamentally *Mawkifu'l-Akl* along with his other works with an analytical method based on the question "What is the understanding and perception of the Qur'an of the Ottoman shaykh al-Islam of the last period and the tradition it represents." Thus we found out all the verses and related themes that he referred in his works in order to build a mind map of his consideration of the Qur'an such as miracles, human's free will, the metaphysical field (al-ghayb) and Qur'anic sciences. We tried to convey comparatively the parts of the verses that he mentioned in his works -in the context of the focused issues- which have the quality of interpretation and their equivalents in Tafseer tradition.

Keywords: Tafseer, Mustafa Sabri, Ottoman-Egypt, Improvement-innovation, *Mawkif al-Akl*, mother tongue piety, fate, miracles, commentary.

ÖNSÖZ

Osmanlı Devleti, İslâm tarihinin yanı sıra dünya tarihinde de dikkate değer bir yere sahip olmuş, bu süreçte siyasi, ekonomik ve kültürel alanlarda önemli bir rol oynamıştır. Siyaset alanının yanında ilim ve bilim açısından da emsallerine göre oldukça uzun sayılabilecek bu sürede, insanlık tarihine birçok ilim adamı ve eser kazandırmıştır.

Şeyhülslâmlık, Osmanlı devleti içerisinde, ilmi açıdan en üst makamı temsil etmektedir. Özellikle 16. yy'dan sonra ilmî temsilin yanında siyasi anlamda padişahı desteklemesi ile mevki olarak önemi artmış ve padişaha daha yakın bir konum kazanmıştır.

Mustafa Sabri Efendi, yukarıda ifade edilen hususlar çerçevesinde ifa ettiği Şeyhülslâmlık görevi sebebiyle hem ilmi hem de siyasi olarak devlete ve topluma hizmet etmiş kayda değer bir şahsiyettir. Osmanlı'nın dağılmasından sonra da ilmi çalışmalarını sürdürmüş, üstlendiği bu vazifesini ölünceye kadar taşımıştır. Çalışmamız bu açıdan iki hususa dikkat çekmektedir; ilki Osmanlı'nın son döneminde yaşamış ve bu kültürle yetişmiş olan bir Şeyhülslâm'ın geleneksel olarak taşıdığı deneyim; ikincisi de konjonktürel olarak yaşadığı değişimlerin ardından dönemsel olarak ortaya çıkan tecdîd/yenilikçi hareketlere karşı verdiği mücadelede sahip olduğu birikiminin metodolojik açıdan incelenmesidir. Araştırma bu nedenle onun tek bir eserine yoğunlaşmaktan ziyade tüm eserlerini kapsayan nitel bir çalışmadır. Çabamız, Mustafa Sabri Efendi'nin eserlerini inceleyerek, değindiği ayetlerin konu bütünlüğünü oluşturup, öncelikle Kur'ân'a bakışını ve zihnindeki "Kur'ân" tasavvuruna bağlı olarak yorum tekniğini yansıtmaya yöneliktir. Bu çerçevede tezimizde, Şeyhülslâm'ın ele aldığı konuları gayb ve şehâdet alanı şeklinde iki kısımda değerlendirip, ayetler ekseninde yaptığı açıklamaları, tefsir geleneği ve usulü açısından dönemsel nitelik taşıyan müfessirlerin yorumlarıyla mukayese ederek ortaya koymaya çalıştık.

Özellikle Şeyhülslâm'ın apolojetik bir yaklaşımla, oluşan/oluşturulmaya çalışılan dönemsel dini akımlara karşı mücadelesindeki bilinçsel kırılım ve parçacı yaklaşımı bizi onun zihin haritasını anlama ve anlamlandırma noktasında zorlamış,

ayrıca konular bağlamında istiḥâd ve iktibas ettiği ayetlerin binin üzerinde olması da bütünlük oluşturması açısından zorlandığımız noktalardan biri olmuştur.

Öncelikle beni böyle bir çalışmaya muvaffak kılan Allah Teâlâ'ya hamdederim. Bu çalışmayı öneren, yöntem ve muhteva açısından yönlendirici önerileriyle ilk andan itibaren beni destekleyen danışman hocam Prof. Dr. Yaşar Düzenli'ye müteşekkîr olduğumu, tüm çalışmam boyunca gösterdiği ilgi ve alakasına minnettarlığımı ifade ederim. Bu çerçeve de tez izleme kurulunda bulunarak bu meşakkatli süreçte her türlü uyarıcı ve öğretici desteklerini eksik etmeyen Prof. Dr. Ramazan'a Yıldırım ve Prof Dr. Nurettin Gemici hocalarıma da teşekkürlerimi arz ederim.

Ayrıca çalışmamı baştan sona okuyarak yaptığı eleştiri ve katkılarından dolayı da Dr. Sevim Gelgeç'e de teşekkürle birlikte minnettarlığımı da sunmak isterim. Önemli katkılarından dolayı çalışma arkadaşlarım Burak Delibaş, Handan Işıklar Arıca ve Utku Kayabunar'a da teşekkür ediyorum.

Nihayetinde, çalışmanın ortaya çıkmasında sağladığı tarif edilemez zemin ve atmosferle her zaman varlığıyla yanımdan ayrılmayan değerli eşim Meryem'i sevgi ve muhabbetle selamlar, varlıkları ile neşe kaynağı ve göz aydınlığı olan çocuklarım Nazenin Su ve Yakup Ali'ye teşekkür eder, beni her daim destekleyen ve sevgilerini esirgemeyen tüm aileme minnettar olduğumu ifade etmek isterim. Tevfik ve başarı Allah'tandır.

CÜNEYT SAPANCA

İSTANBUL 2022

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZ.....	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ.....	V
İÇİNDEKİLER	VII
KISALTMALAR LİSTESİ.....	X
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEYHÜLİSLÂM MUSTAFA SABRİ EFENDİ’NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1	YAŞADIĞI DÖNEM, EĞİTİMİ, AKADEMİK VE SİYASİ HAYATI	1
1.2	ESERLERİ.....	16
1.2.1	Din-i İslam’da Hedef-i Münakaşa Olmuş Mesâil	17
1.2.2	Kitâb-ı Redd alâ ma fi’l-Kavli’l-Ceyyid mine’r-Redy	18
1.2.3	Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi.....	18
1.2.4	Dinî Müceddidler yahut Türkiye İçin Necât ve İ’tilâ Yollarında Bir Rehber	19
1.2.5	en-Nekîr alâ Münkiri’n-Ni’me mine’d-Dîn ve’l-Hilâfe ve’l-Ümme	19
1.2.6	İslam’da İmâmet-i Kübrâ	20
1.2.7	Savm Risalesi	20
1.2.8	İman, Namaz ve Oruç Hakkında Risale.....	21
1.2.9	Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân	21
1.2.10	Mevkîfu’l-Beşer Tahte Sultani’l-Kader	22
1.2.11	Kavlî fi’l-Mer’e ve Mukâranatuhû bi Akvâli’l-Mukallideti’l-Ğarb	22
1.2.12	el-Kavlu’l-Fasl Beynellezîne Yu’minûne bi’l-Ğaybi vellezîne lâ Yu’minûn.....	23
1.2.13	Mevkîfu’l-Akl ve’l-İlm ve’l-Âlem min Rabbi’l-Âlemîn ve İbâdihi’l-Murselîn.....	23

İKİNCİ BÖLÜM

KUR’ÂN ANLAYIŞI VE ULÛMU’L-KUR’ÂN’A YAKLAŞIMI

2.1	KUR’ÂN TASAVVURU	28
2.1.1	Kur’ân Tanımı	29

2.1.2	Kur'ân ve Tercüme Meselesi	37
2.1.2.1	Tercüme ile İbadet Meselesi.....	38
2.1.2.2	Tercümenin İmkânı	39
2.1.2.3	Meselenin Fıkhî Yönü	49
2.1.2.4	Meselenin İdeolojik Yönü	54
2.1.2.5	Meselenin Kelâmî Yönü.....	57
2.2	KUR'ÂN İLİMLERİNE YAKLAŞIMI.....	60
2.2.1	Kıssalar.....	61
2.2.2	İ'câzu'l-Kur'ân.....	65
2.2.3	Nâsîh ve Mensûh.....	71
2.2.4	Muhkem ve Müteşâbih.....	77
2.2.5	Hakikat ve Mecâz.....	85

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂN YORUMU

3.1	GAYB ALANI İLE İLGİLİ YORUMLARI	88
3.1.1	Allah'ın Varlığı	91
3.1.1.1	Allah'ın Varlığı, Birliği ve İman	91
3.1.1.2	Allah Korkusu ve Takva.....	103
3.1.2	Ahiret.....	106
3.1.2.1	Ebedî Azab ve Hulûd Meselesi	106
3.1.2.2	Allah'ın Vaîdinden Dönmesi Meselesi	114
3.1.2.3	İnsanın Dayanma Gücü Açısından Cehennem Azabı	118
3.1.2.4	Azabın Allah'ın İradesine Bağlanması.....	125
3.1.2.5	Allah'ın Rahmeti	130
3.1.2.6	Rahmân'ın Arşa İstivâ'sı.....	137
3.1.2.7	Allah'ın Bütün Günahları Bağışlaması	142
3.1.2.8	Her İncanın Hak ve Doğru Olması.....	155
3.1.2.9	Yaratılış, Kâinât, Kulluk ve Ba's	167
3.1.3	Risâlet.....	170
3.1.4	Melek ve Şeytan.....	178
3.1.4.1	Meleklerin Varlığı	178
3.1.4.2	Şeytan'ın Varlığı	182

3.2	ŞEHÂDET ALANI İLE İLGİLİ YORUMLARI.....	186
3.2.1	İnsana Dair	186
3.2.1.1	Kaza, Kader, Meşîet ve İnsanın Fiilleri Meselesi	186
3.2.1.2	İbadât, Muamelât ve Gündelik Yaşam	223
3.2.1.2.1	Oruç ve Fidyeye	224
3.2.1.2.2	Kadın ile İlgili Hususlar.....	229
3.2.1.2.2.1	Teaddud-i Zevcât	229
3.2.1.2.2.2	Tesettür.....	233
3.2.1.2.2.3	Talâk.....	235
3.2.1.2.3	Tasavvuf	236
3.2.2	Topluma Dair	242
3.2.2.1	Sünnetullah	242
3.2.2.2	Hilâfet.....	246
3.2.2.3	Akıl, Din ve Müslümanlar	253
3.2.3	Tabiata Dair.....	259
3.2.3.1	Mucizenin imkânı ve Gerekliği.....	259
3.2.3.2	Mucizenin Vukuu	260
SONUÇ.....		282
KAYNAKÇA		287
LİNKLER		305
EKLER.....		306
ÖZGEÇMİŞ.....		307

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e	: Aynı eser
a.y	: Aynı yer
a.s	: Aleyhisselâm
a.g.e	: Adı geçen eser
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
sad.	: Sadeleştiren
t.y.	: Tarih yok
thk.	: Tahkik
vb.	: ve benzeri

GİRİŞ

1.1 Araştırmanın Konusu

Osmanlı Devleti'nin özellikle büyük siyasi ve askeri krizlerinin yaşandığı son döneminde kendisine Şeyhülislâmlık vazifesi tevdi edilen Mustafa Sabri Efendi, siyasi mücadeleleri ve ortaya koyduğu eserleri ile dikkatleri üzerine çekmiş önemli bilim insanlarından. İslâm'ı ve Müslümanları müdafaa uğrunda ortaya koyduğu yoğun çabası, siyasi ve kültürel konumu, Osmanlı ilmi mirasına hakim olması ayrıca bu konumuna bağlı olarak döneminde meydana gelen fikri krizlere karşı savunmacı tutum ve davranışı Mustafa Sabri Efendi üzerinde çalışmaya sevk eden unsurlardan birisidir.

Mustafa Sabri Efendi tefsir ilminde temayüz etmiş birisi değildir. Çalışmaları büyük oranda kelimî ve siyasi alanlarda değerlendirilebilir. Bununla birlikte, içinde bulunduğu fikri ve kültürel ortamın bir tür baskısıyla eserlerinde doğrudan Kur'ân ayetleriyle cevaplar üretmiş olması, bizi onun bu tavrını tefsir disiplini açısından değerlendirmeye sevk etmiştir. Eserlerinde herhangi bir müfessirin bir metin tahlilinden daha çok, hayatta görüp yaşadıklarından dolayı yaşayan, durağan olmayan, hayatın içinden bir tefsir olarak addedilebilir.

Çalışmamızda yer alan “Kur'ân Yorumu”ndan kastımız, onun istişhâd, istinbât ve istidlâl yolu değerlendirdiği ayetlerin, tefsir geleneğinde var olan usûl, yöntem ve tarz açısından, belirli düzeyde mukayeseler yaparak özgünlüğüne dair tespitlerde bulunabilmektir.

1.2 Problem ve Amaç

Mustafa Sabri Efendi, Osmanlı Devleti'nin son şeyhülislâmlarındandır. İlmi kimliği yanında bu vasfın kendisine kattığı siyasi yönü ile beraber Osmanlı geleneği içinde yer almış ve bu geleneğin savunucusu olmuştur. Devletin dağılma sürecinde yaşadığı olaylar onun vatanından ayrılıp uzun bir gurbet hayatı yaşamasına yol açmıştır. Vatancüdâ olduğu yılların büyük bir bölümünü geçirdiği Mısır'da oluşan ıslah ve tecdic faaliyetlerinin içerisinde ilmi-siyasi kimliği ile o da geleneği müdafaa

etmiştir. Bu hareketlilik, dönemin getirdiği pozitivist akımlara karşı bir savunma oluştururken aynı zamanda yer yer Osmanlı aleyhine de itirazlar barındırmaktadır.

İslâm ümmetinin o gün geldiği durum, Batı karşısındaki mağlubiyeti ve aynı zamanda hilafetin de yitirilmesinin gerekçelerinden birisi olarak Osmanlının izlediği politikayı eleştiren modernist çizgi, çözümün yalnızca Kur'ân'da mevcut bulunduğunu vurgulamaktaydı. Buna göre Kur'ân'a yeni bir yaklaşımla İslam toplumu tekrar eski ihtişamlı günlerine geri dönecekti.

Mustafa Sabri Efendi yenilikçi akımın zirve yaptığı bu zamanda Mısır'da bulunurken, alıştığı ilmi atmosfere uzak olan bu okuma biçimine, biraz da mecbur kalarak, geleneği koruma adına dâhil olmuştur. Bir geleneği temsil eden, aynı zamanda siyasi kimliği ile iddialı yapıya sahip bir şeyhülislâmın Kur'ân ayetleriyle kendisine yöneltilen sorulara kaçınılmaz bir şekilde yine Kur'ân ayetleriyle cevap vermeye çalışması tezimizin temel problemini teşkil etmektedir. Bu minvalde biz, Şeyhülislâm'ın algı, tasavvur ve yorumunu, geleneği de içine alarak Kur'ân, tefsir, usûl, metodoloji ve yöntem açısından nereye karşılık geldiğini tespit, değerlendirme ve sonuçlandırmayı amaçladık. Bu bağlamda Şeyhülislâm'ın müstakil bir tefsiri olmaması sebebiyle bazı zorluklarla karşılaşmışır. Onun meselelere yaklaşımı ve farklı konuların çözümüne yönelik cevaplarının yine dağınık şekilde olması zihin haritasının tespitini oldukça zorlaştırmıştır.

1.3 Kapsam ve Yöntem

Mustafa Sabri Efendi tefsir ilmi alanında temayüz etmiş bir âlim değildir. Buna karşılık çeşitli alanlarda eser ve makaleler kaleme almıştır. Genel itibarıyla telifâtı, hayatında karşılaştığı olay ve durumlar karşısında şekillenmiştir. Örneğin şeyhülislâmlık yaptığı dönemde günlük meselelere dair makale türünde yazılar yazmış, dikkat çeken diğer eserlerini de gurbetteyken yine dönemin problemlerine cevap olarak telif etmiştir. Onun tüm eserlerini tarayarak üzerinde durduğu ayetleri, muhataplarının neler söylediği ve kendisinin de bu meyandaki cevaplarını tespit etmeye çalıştık. Bu noktada, modernistlere karşı yazdığı eserlerindeki ayetleri ana planın oluşması açısından önceleyip, aynı zamanda diğer eserlerinde yer verdiği ayetleri de yine bu ana plana dâhil ettik.

Tezimiz; niçin, nasıl ve ne şekilde sorularının sorulduğu, gözlem, doküman analizi ve veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, sonucun bütüncül bir biçimde ve kendi bağlamında ortaya konmasına yönelik bir sürecin izlendiği nitel bir araştırmadır. Bu meyanda, ilk safhada Mustafa Sabri'nin yaşadığı dönemin, onun düşünce sistemine etkisini tespit etmeye çalıştık. Bu nedenle Şeyhülislâm hakkında yapılan diğer çalışmalarda hayatı hakkında bulunabilecek detay bilgilerden kaçınarak daha çok onun zihin dünyasında meydana gelen kırılmaları yansıtabilecek gelişme ve değişimleri analiz ettik.

Sonraki safhada, onun ayetleri yorumlama tarzının Ulûmu'l-Kur'ân ilmindeki karşılığının tesbitini amaçladık. Yazdıklarını kendi fikri aşamalarına göre süreç bağlamında ele alarak, tesbiti yapılan ayetleri yoğunluk ve konularına göre gruplandırdık. Ana başlıkların ortaya çıkmasından sonra üzerinde durduğu ayetleri yorumlamadaki düşünce ve algısını Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir geleneği muvâcehesinde oluşmuş usûl ve yöneme göre belirleyip, bunu hâkim gelenek içerisinde dönemsel olarak öne çıkan temsilcileriyle mukayese ederek sonuçlandırmaya çalıştık. Burada şu hususu da belirtmek isteriz; Şeyhülislâmın eserleri dahilinde değindiği ayetler hakkında yaptığımız analiz sonrasında bine yakın ayet tespit ettik. Bu noktada, tefsir geleneği ile mukayese etmenin çalışmanın kapsamını aşacağını öngördük ve mevzulara göre öne çıkan ayetleri seçerek, konunun odak noktasından ayrılmasına fırsat vermedik. Mustafa Sabri Efendi'nin bu konuda bakış açısını geniş tutması bizi böyle davranmaya zorladı.

Tefsir geleneği ifadesiyle daha çok öne çıkan; Mukâtil (ö. 150) *Tefsîru Mukâtil*, Taberî (ö. 310) *Câmiu'l-Beyân*, Mâtürîdî (ö. 333) *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, Cessâs (ö. 370), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Mâverdî (ö. 450) *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beğavî (ö. 516) *Meâlimu't-Tenzîl*, Zemahşerî (ö. 538) *el-Keşşâf*, İbn Atıyye (ö. 541) *el-Muharraru'l-Vecîz*, İbnu'l-Cevzî (ö. 597) *Zâdu'l-Mesîr*, Râzî (ö. 606) *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Kurtubî (ö. 671) *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, İbn Cüzey (ö. 741) *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745) *el-Bahru'l-Muhît*, İbn Kesîr (ö. 774) *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, el-Alûsî (ö. 1270) *Ruhu'l-Meânî*, Merâğî (ö. 1883) *Tefsîru'l-Merâğî*, İbn Âşûr (ö. 1973) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, İzzet Derveze (ö. 1984) *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Muhammed Âbid el-Câbirî (ö. 2010) *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm'i*

esas olarak, mukayese ve değerlendirmeleri büyük oranda bu tefsirler muvacehesinde yaptık. Şeyhülislâmın değindiği ayetlerin ilgili bölümlerini, ayet içerisinde geçen ve yoruma konu olacak kelime ya da ibareleri metin olarak verdik, diğer ayetleri ise sre ve numaraları ile belirttik. Mustafa Sabri eğer ayet mellerini tercüme olarak vermiőse onun melini aynen aldık. Bunun dışında ayetlerin meâl olarak aktarılmasını gerekli gördüğümüz yerlerde de Muhammed Esed'in *Kur'n Mesajı* adlı eserinden faydalandık.

1.4 Literatür Değerlendirmesi

Mustafa Sabri Efendi, üzerinde durduğu konular dolayısıyla tefsir ilminden ziyade ağırlıklı olarak kelâm ilmi alanında inceleme ve araştırma konusu olmuştur. Çok fazla olmasa da fıkıh ve felsefe alanlarında da kendisi hakkında çalışmalar yapılmıştır. Aşağıda yer alan çalıőmaların detaylarında da görüleceği gibi Süleyman el-Kavsî'nin ve İbrahim Bayram'ın doktora çalışması haricindeki diğer çalışmalar tek bir konu ve bu konu hakkındaki yorum, düşünce veya fikrî karőtılaőtırmaya yöneliktir.

Mustafa Sabri Efendi'yi konu alan yüksek Lisans ve doktora düzeyindeki çalıőmalara baktığımızda, Yük'n tez merkezi veri tabanında toplam on bir yüksek lisans ile dört doktora çalışması bulunmaktadır.

Bununla beraber İSAM'ın veri tabanında da otuz adet makale düzeyinde çalışma yer almaktadır.¹

¹ Şeyhülislâm Mustafa Sabri ile alakalı yazılan makaleler kronolojik olarak şöyledir; Yusuf Kılıç, “Şeyhülislâm Tokatlı Mustafa Sabri Efendi: Hayatı-İlmi Şahsiyeti-Eserlerinin Tahlihi Tenkidi”, Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu, 2-6 Temmuz 1986, 1987, s. 613-630; Ahmet Akbulut, “Şeyhülislâm Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954) = Mustafa Sabri and His Views (1896-1954)”, İslâmî Araştırmalar, 1992, cilt: VI, sayı: 1, s. 32-43; H. Sabri Erdem, “Türk Kelâmcıları İbn Kemâl (1468-1534) ve Mustafa Sabri’de (1860-1954) Kader Problemi ve Anlambilim Açısından Bir Değerlendirme”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005, cilt: XLVI, sayı: 2, s. 43-54; Recep Alpyağılı, “Zahid Kevserî-Mustafa Sabri Efendi “Karşılılaşması”nın Anlam ve Önemi”, Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevserî Sempozyumu Bildirileri 24-25 Kasım 2007 Düzce = International Symposium on M. Zahid Kevserî, 2007, s. 707-714; Ömer Aydın, Mehmed Zahid Kevserî ile Mustafa Sabri Efendi’nin Kader Konusundaki Tartışması, Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevserî Sempozyumu Bildirileri 24-25 Kasım 2007 Düzce = International Symposium on M. Zahid Kevserî, 2007, s. 637-647; Hüseyin Arslan, “Hilafet Tartışması: Seyyid Bey ve Şeyhülislâm Mustafa Sabri Örneği”, Dini Araştırmalar, 2010, cilt: XIII, sayı: 37, s. 45-62; Mehmet Nam, “Tarihin Kırılma Noktasında Son Şeyhülislâmlardan Mustafa Sabri Efendi”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010, cilt: XV, sayı: 23, s. 95-118; Mehmet Nam, “Son Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi’ye Göre Din-Devlet-Hilâfet İlişkisi”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research, 2011, cilt: IV, sayı: 16, s. 298-305; Mustafa İrmak, “Mustafa Sabri Efendi’nin Beyânü’l-Hak Dergisinde Mehmed Zihni Efendi ve “el-Kavlü’l-Ceyyid” Adlı Eserine Yöneltiği Tenkitler”, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, sayı: 1, s. 151-220; Mehmet Nam, “Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi: Milliyetçiliğe İslamcı Bir Bakış”, Bir Fikir Hareketinin Yüzyılı: Türk Ocakları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, 7-9 Mayıs 2012, İstanbul, 2013, s. 376-388; Abdullah Kahraman, “Tokat’lı Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) ve Bazı Fikhî Meselelere Yaklaşımı”, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Sempozyumu 01-03 Kasım 2012 Tokat Bildiriler, 2012, cilt: III, s. 311-328; Mehmet Nam, “Mustafa Sabri ve İsmail Bey Gaspıralı’nın Medreselerin İslahına Bakışı”, İslamla Yenilenme ve Birlik -I- İsmail Bey Gaspıralı Kongresi, 2013, s. 105-116; Emine Ögük, “Mustafa Sabri Efendi’nin Kader Hakkındaki Görüşlerinin Tahlihi”, İslâmî İlimler Dergisi, 2014, cilt: IX, sayı: 2, s. 127-148; Emine Ögük, “Mustafa Sabri Efendi’nin Kelâmî Görüşleri”, Tokat’ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri, 2014, s. 317-339; İbrahim Bayram, “Mustafa Sabri Efendi’nin Mahmûs Şeltût’un Hz. İsa’nın Ref’ ve Nüzûlü Hakkındaki Fetvasına Eleştirileri = The Critiques of Mustafa Sabri Efendi to the Fatwa of Mahmûd Şeltût About the Ascension and Descent of Prophet Isa”, İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD) = The Journal of Islamic Civilization Studies, 2014, cilt: I, sayı: 1, s. 110-135; Mehmet Nam, “Mustafa Sabri ve Musa Cârullah Bigiyef’in Kelami Tartışmaları”, Kazanlı Yenilikçi Alimler: Musa Cârullah, 2014, cilt: III, s. 114-141; Nazım Büyükbâş, “Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi’nin Fikhî Kişiliği”, Tokat’ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri, 2014, s. 291-316; Hüseyin Arslan, “Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi’nin Siyasî Kişiliği, Siyasî Mücadelesi ve Hilâfet Anlayışı”, Tokat’ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri, 2014, s. 340-365; İlhami Günay, “Mustafa Sabri Efendi’nin “Asr-ı Hâzıra Muvâfık Türkçe Tefsir” Yazılması Fikrine Karşı Görüşleri”, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2015, cilt: XIX, sayı: 62, s. 229-250; Nazım Büyükbâş, “Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi’nin Hayatı, Eserleri ve İslam Hukuk Usulü ile İlgili Görüşleri”, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2016, cilt: XX, sayı: 66, s. 483-500; Ahmet Özvarinli, “Batıdaki Nübüvvet Karşıtı Görüşler Hususunda Mustafa Sabri Efendi’nin Tavrı”, Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm, 2017, s. 355-368; Mevlaye’l-hasan el-Hafidi, “eş-Şeyh Mustafa Sabri ve Menhecuhû fi’l-Difâ’ anî’l-Akîdeti’l-İslâmiyye”, Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı, 30 Aralık 2017/Iğdır = International Workshop on Religious Sciences, 30 December 2017/Iğdır, 2017, s. 479-490; Hüseyin Doğan, “Mustafa Sabri Efendi’nin İnsan İradesine Bakışı”, Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017, cilt: XV, sayı: 29, s. 129-159; Nazım Büyükbâş, “Şeyhu’l-İslâm Mustafa Sabri Efendi’ye Göre İctihâd Ehliyeti”, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Tokat İlmiyat Dergisi = Tokat Journal of Ilmiyat], 2018, cilt: VI, sayı: 2, s. 199-215; Hüseyin Doğan, “Şeyhu’l-İslâm Mustafa Sabri’nin “Mevkîfü’l-Beşer Tahte Sultânî’l-Kader” İsimli Eserinin Kelâm Açısından Bir Tahlihi” = As-Sayh al-Islam Mustafa Sabri and an Analysis from the Perspective of the Islamic Theology on “Mevkîf al-Beşer Tahte Sultan al-Kadar”, Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi = Kafkas University Journal of the Institute of Social Sciences, 2018, sayı: 22, s. 609-626; Murat Sula, “Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi ve Arapça Şiirleri = Şekhulislam Mustafa Sabri Efendi and His Arabic Poems”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research, 2018, cilt: XI, sayı: 57, s. 858-873; Ahmet Özvarinli, “Mustafa Sabri Efendi’de Ateizm Eleştirisi”, İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi, 2019, s. 351-369; Merdan Güneş, “Din, Bilim ve Siyaset Ekseninde Geri Kalmışlık Tartışması: Şeyhülislâm Mustafa Sabri’nin Bakış Açısıyla Farah Antun-Muhammed Abduh Polemiği”, Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, 2020/2, cilt: XXIV, sayı: 49, s. 1-55; Mustafa Demir, “Musa Cârullah Bigi ve Mustafa Sabri Efendi’nin Cehennem Azabının Ebediliği Meselesine Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme”, Tevilat: Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi = Tevilat Journal of Islamic Sciences, 2020, cilt: I, sayı: 2, s. 311-334; Metin Yurdağür- İbrahim Bayram, “Mustafa Sabri Efendi’nin Din Anlayışı = Mustafa Sabri Efendi’s Understanding of Religion”, Tokat İlmiyat Dergisi = Tokat Journal of Ilmiyat [Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi], 2020, cilt: VIII, sayı: 1, s. 199-221; Muhammed Bedirhan, “Mustafa Sabri Efendi’nin Varlık Anlayışı ve Vahdet-i Vücûd Eleştirisi = Mustafa Sabri Efendi’s Understanding of Existence and His Criticism on Wahdat al-Wujud”, AKID: Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 2020, cilt: III, sayı: 1, s. 94-110.

Birden fazla veri tabanı içeren Dâru'l-Manzume²den 12 çalışma³, Open Access Theses and Dissertations⁴ ve Proquest Dissertations & Theses⁵ veri tabanlarında yine aşağıda bilgileri yer alan araştırmalara ulaştık.

Mustafa Sabri Efendi'nin konu edildiği araştırmalara doktora veya yüksek lisans ayrımı yapmadan kronolojik olarak bakıldığında şu çalışmalar öne çıkmaktadır:

Muhammed Abdülhâfiz Abduh, *Difâu's-Şeyh Mustafa Sabri ani'l-Fikri'l-Eş'arî fi'l-Asri'l-Hadîs* (Câmiatu'l-Ezher, 1989) Kelâm alanında doktora çalışması; Minşavî Abdurrahman İsmail, *Mevkîfu Şeyhulislâm Mustafa Sabri mine'l-Kadâya'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye fi'l-Asri'l-Hadis*, (Dâru'l-Ulum Kahire, 1990) Kelâm alanında doktora çalışması; Süleyman el-Kavsî, *eş-Şeyh Mustafâ Sabrî ve mevkîfuhû mine'l-fikri'l-vâfid* (Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 1997) Kavsî, çalışmasında müellifin hayatı, ilmi ve siyasi faaliyetleri ile fikri yapısına dair geniş malumat verir. Mustafa Aksoy, *Beyânü'l-Hak ve Mustafa Sabri* (Ankara Üniversitesi, 1989); Kemal Kaya *Mustafa Sabri Efendi Hayatı ve Siyasi Görüşleri* (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 1996) tarih alanında yapılmış yüksek lisans çalışması; Mehmet Melih Yılmaz, *Mustafa Sabri'nin Kadına Bakışının Kur'an Bağlamında Değerlendirilmesi* (Ankara Üniversitesi, 1998) Tefsir alanında yapılmış

² <https://search.mandumah.com/>

³ Muhammed Receb Beyyûmi, “Şeyhulislâm Mustafa Sabri”, **Mecelletu'l-Ezher**, C: 12, sayı: 67, 1995, s. 1650-1655; Ömer Abdusselâm Cîdel, “Şeyhulislâm Mustafa Sabri”, **Mecelletu'l-Hira**, 2006, s. 58-62; Cemâl Mürşid Abûd, **el-Menhecu'n-Nakdî inde Şeyhulislâm Mustafa Sabri**, doktora tezi, Câmiatu'l-Ulûmu'l-İslâmiyye el-Âlemiyye, 2015; Muhammed Receb Beyyûmi, “mine'l-A'lâmi'l-Muâsırîn: Şeyhulislâm Mustafa Sabri”, **Mecmeu'l-Buhûs el-İslâmiyye**, C: 1, sayı: 68, 1995; s. 64-69; Muhammed Amâra, “el-Mu'cizetu'l-Kevniyye ve Delâletihâ ale'r-Risâle inde Mustafa Sabri”, **Ma'hedu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye**, 2018, s. 183-204; Abdulhalim Kîfâf, **Vahdetu'l-Vucûd inde Şeyhulislâm Mustafa Sabri**, Yüksek Lisans tezi, Câmiatu'l-Cezâir Yusuf b. Hudde, 2005; Abdurrahman İzze, “el-İtticâhu'l-İslâhi inde Şeyhulislâm Mustafa Sabri min hilâl makâlâtihi fî sahîfeti Yârin, **Mecelletu Risâleti'l-Meşrîk**, 2003, s. 287-346; Abdusselâm Muhammed İsâf, “menhecu's-Şeyh Mustafa Sabri fî'r-Red ala şubuhâti inkâri vucûdillah, **Mecelletu Camiati'l-İslâmiyye li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye**, 2021, s. 263-283; Kadri Muhammed ed-Diyb, “Difâuş-Şeyh Mustafa Sabri inde'l-Mantıkî's-Sûri fî muvâceheti müddei hasr turukî'l-istidlâl fî'l-mantıkî't-tecrûbî, Havliyye Kulliyeye ed-Dirâsâtu'l-İslâmiyye, 2019, s. 523-637; Ahmed Seyyid Abdulhamid Muhammed, “Ta'lîlu efâillahi Teâlâ bi'l-Ağrâdi beyne'l-Eşâira ve'l-Muhâlifîne fî ra'yi Şeyhulislâm Mustafa Sabri”, **Câmiatu'l-Ezher Kulliyetu Usûliddin ve'd-Da'vetu bi'l-menûfiyye**, 2020, s. 1201-1263; Harun Reşid b. Musa, “el-Kesb inde'l-Eşari ve ârâ'ulemâ fihi İbn Rüşd, Mustafa Sabri, el-Bûti”; **Mecelletu Dirâsâti'l-İslâmiyye**, 2020, s. 123-153.

⁴ <https://oatd.org/>

⁵ <https://www.proquest.com/>

yüksek lisans çalışması; Hüseyin Arslan, *Seyyid Bey ve Mustafa Sabri'ye Göre Hilâfet Meselesi* (Gazi Üniversitesi, 1999) Kamu Yönetimi alanında yapılmış yüksek lisans çalışması; Adem Hatipoğlu, *Mustafa Sabri Efendi'nin İlâhî Sıfatlar, İrâde, Kaza-Kader Konusundaki Görüşleri* (Uludağ Üniversitesi, 1999) Kelâm alanında yüksek lisans çalışması; Süleyman Yavuzer, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri ve Kelâm İlmindeki Yeri* (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2000) Kelâm alanında yüksek lisans çalışması; Murat Özdemir, *Mustafa Sabri'nin Kelâmî Görüşleri* (Ankara Üniversitesi, 2000) Kelâm alanında yüksek lisans çalışması; Suud Abdurrahman Muhammed el-Yemînî, *Menhecu ve Ârâu's-Şeyh Mustafa Sabri fi't-Tevhîd ve'n-Nübüvve fi Dav'i Akîdeti Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâ'a* (Câmiatu Melik Suud, 2000) yüksek lisans çalışması; Nuri Derdiyok, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin Yeni Fıkhi Konulara Yaklaşımları* (Marmara Üniversitesi, 2005) İslâm Hukuku alanında yüksek lisans çalışması; Abdulhalim Kifaf, *Vahdetu'l-Vucûd inde Şeyhülislâm Mustafa Sabri*, (Câmiatu'l-Cezâir, 2005) Kelâm alanında yüksek lisans çalışması; Nuri Öz, *İslâm Düşüncesinin Yenileştirilmesi Bağlamında Mustafa Sabri ile Musa Cârullah Bigi'nin Karşılaştırılması* (Marmara Üniversitesi, 2007) Kelâm alanında yüksek lisans çalışmasıdır.

Kelâm alanında bu konuda yapılan en geniş çalışma, İbrahim Bayram'ın *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi* adıyla Klasik Yayınları tarafından 2018 yılında basılan doktora çalışmasıdır. Eser dört bölüme ayrılmış olup; “Bilgi ve Din Anlayışı” adlı ilk bölümde, bilgi kaynaklarına dair malumattan sonra Şeyhülislâm'ın İslâm ve diğer dinleri mukayesesi ile dini ilimlere bakışı hususları, “İlâhiyât Meselelerine Dair Görüşleri” adlı ikinci bölümde ise Allah'ın zatı, hakikati, Allah ile âlem ve Allah ile insan konularına değinilmiştir. Nübüvvet, ahiret ve inanç düşüncesi hususları bulunmakta olup, tüm eserlerini içeren bütüncül tarzda ele alınmış hacimli bir çalışmadır.

Cemâl Mürşid Abûd, *el-Menhecu'n-Nakdi inde Şeyhülislâm Mustafa Sabri*, (Câmiatu'l-Ulûmu'l-İslâmiyye el-Âlemiyye, 2015) doktora çalışması; Ahmet Özvarinli, *Mustafa Sabri Efendi'nin Nübüvvet Anlayışı* (Erciyes Üniversitesi, 2016) Kelâm alanında doktora çalışması; Murat Türker, *20. yy'da İctihad: Reşid Rıza, Mustafa Sabri Efendi, Said Nursi Örneği* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016)

İslâm Hukuku alanında yüksek lisans çalışması; Metin Şencan, *Said Nursi ve Mustafa Sabri Efendi'nin Kader Görüşlerinin Karşılaştırılması* (Harran Üniversitesi, 2017) Kelâm alanında yüksek lisans çalışması; Mehmet Emin Şen, *Mustafa Sabri Efendi'nin Düşünce Sisteminde Din ve Diyalektik* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019) Felsefe alanında doktora çalışması; Sadık Tanrikulu, *Modern Mısır'da nübüvvet tartışmaları -Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi ve Muhammed Ferid Vecdi örneği-* (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2021) Kelâm alanında yapılan doktora çalışmasıdır.

Bu bilgilere ilave olarak, tezimiz tamamlandığında henüz devam eden şu çalışmaları da aktarabiliriz⁶; Abdulkerim Kıdıl, *Ahiret Hayatı Konusunda Mustafa Sabri Efendi'nin Musa Cârullah Bigiyef'i Eleştirisi*, Yüksek Lisans Tezi, (Bursa Uludağ Üniversitesi); Cengiz Tüccar, *Mustafa Sabri'de Hürriyet Sorunu*, Doktora Tezi, (Necmettin Erbakan Üniversitesi); İbrahim Ferik, *Mustafa Sabri ile Seyyid Bey'in Kaza-Kader Anlayışlarının Karşılaştırılması*, Yüksek Lisans Tezi, (Bursa Uludağ Üniversitesi); Ferdi Çakır, *Mustafa Sabri Efendi'nin Muhammed Hüseyin Heykel'e Eleştirileri ve Mucize Hakkındaki Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, (Bursa Uludağ Üniversitesi).

Görüldüğü gibi Mustafa Sabri Efendi hakkında yapılan çalışmalar arasında tefsir formasyonu bağlamında sadece Mehmet Melih Yılmaz tarafından hazırlanan *Mustafa Sabri'nin Kadına Bakışının Kur'an Bağlamında Değerlendirilmesi* isimli yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Ayrıca bu tez tek bir konunun Kur'ân bağlamında değerlendirilmesine yöneliktir. Dolayısıyla Mustafa Sabri Efendi'nin bütün telifatında istinbat ve istihraçta bulunduğu ayetleri tefsir perspektifi açısından değerlendiren bir çalışmanın henüz yapılmamış olması bizi böyle bir çalışma yapmaya sevketmiştir.

⁶ Ayrıca bu çalışma da tamamlanamamıştır: Behiye Kaya, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Din ve Akıl Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEYHÜLİSLÂM MUSTAFA SABRİ EFENDİ’NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1 Yaşadığı Dönem, Eğitimi, Akademik ve Siyasi Hayatı

Mustafa Sabri Efendi¹; Abdülaziz (ö. 1876), V. Murad (ö. 1876), II. Abdülhamid (ö. 1909), Mehmed Reşad (ö. 1918) ve Mehmed Vahdeddin (ö. 1922) dönemlerinin yanı sıra son halife II. Abdülmecid ve Türkiye Büyük Millet Meclisi kuruluş dönemlerine tanıklık eden ve Osmanlı’nın son dönem politikasında aktif görev alan muhafazakâr bir âlimdir.²

1858-1860 Cidde ve Suriye Olayları, 1865-1862 Eflak ve Boğdan olayları, 1866 Girit isyanları, 1875 tarihinde Osmanlı maliyesinin iflasını açıklaması, 1876 tarihinde Abdülaziz’in tahttan indirilmesi, V. Murat’ın tahta çıkması ve yine aynı sene içerisinde V. Muratın tahttan indirilip II. Abdülhamid’in tahta çıkışı, Osmanlı-Rus Savaşı (93 Harbi) gibi önemli olaylar; öncesinde savaş, isyan ve mâli sıkıntılarla uğraşan ve yorulan Osmanlı Devleti’nin önünde daha da zorlu bir sürecin olacağının

¹ Mustafa Sabri Efendi’nin hayatı konusunda yararlandığımız kaynakları şu şekilde yazabiliriz; Mustafa Sabri, **en-Nekîr Alâ Münkiri’n-Ni’me Mine’d-Dîn ve’l-Hilâfe ve’l-Ümme**, çev. Oktay Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 155; Ebu’l-Ulâ Mardin, **Huzur Dersleri**, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, yay. Haz. İsmet Sungurbey, İstanbul, 1966, C: II-III, s. 350; Abdulkadir Altunsu, **Osmanlı Şeyhülislâmları**, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1972, s. 254; İbnu’l-Emin Mahmud Kemal İnal, **Son Asır Türk Şairleri**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1988, C: IV, s. 2183-2185; Sadık Albayrak, **Son Devir Osmanlı Ulemâsı: (İlmiye Ricalinin Terâcim-i Ahvâli)**, Millî Gazete Yayınları, İstanbul, 1981, C: IV-V, s. 251; Yusuf Şevki Yavuz, “Mustafa Sabri Efendi”, **DİA**, C: XXXI, s. 350; Veli Ertan, **Tarihte Meşihat Makamı İlmiye Sınıfı ve Meşhur Şeyhülislâmlar**, İstanbul 1969; Veli Ertan, “Osmanlı Şeyhülislâmları”, **İslam Dergisi**, 1965, Yıl: 10, C: 8, s. 371-372; İsmail Hami Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, C: V, s. 164-165, Muhammed Abdulhafız İde, **Difa’ eş-Şeyh Mustafa Sabri anı’l fikri’l-Eşarî fi’l-Asri’l-Hadîs**, Doktora Tezi, Câmiatü’l-Ezher Külliyyat-ı Usulî’-d-din, 1979/1410, s.12; Rahmi Serin, “Osmanlı Şeyhülislâmları”, **Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu**, 2-6 Temmuz 1986, 497-505; İsmail Kara, **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi**, Risale Yayınları, İstanbul, 1986, C: II, s. 263; Müferrih b. Süleyman el-Kavsî, **Mustafa Sabri: el-Mufekkirü’l-İslâmî ve’l-Âlimü’l-âlemiyyu ve Şeyhü’l-İslâm fi’l-Devleti’l-Osmaniyye Sâbikan**, Dârü’l-Kalem, Dimaşk, 2006/1427, s. 77; Dženan Hasıć, “Pogled u život i Djelo Mustafe Sabri-Efendi, Pretposljednjegosmanskogšejhu-l-islama (Şeyhülislâm Mustafa Sabri’nin Hayatı ve Eserleri)”, **Novi Muallim**, god. XV, br. 60, zima 2014. (Boşnakça), <https://rb.gv/vjsfj0>.

² Mustafa Sabri Efendi yaşı itibarıyla Sultan Abdülaziz ve Sultan Beşinci Murad dönemlerinde siyasi veya dini bir faaliyet içerisinde yer almamıştır. İsmail Hami Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1971, C: V, s. 163-164.

işaretlerini vermiştir. Mustafa Sabri Efendi de mâli, siyasi ve askeri sıkıntıların zirveye ulaştığı bu dönemde yaşamış³, Osmanlı'nın -devletin yıkılmasına kadarki süreçte- devrin fikri ve siyasi yapısı doğrultusunda uyguladığı, mutlakiyet ve meşrutiyet yönetimlerine bizzat şahitlik etmiş, Cumhuriyet yönetimine de yurt dışında ve yasaklı olması dolayısıyla dışarıdan şahit olmuştur.

Mustafa Sabri b. Ahmed b. Muhammed el-Kazâbâdî 22 Haziran 1869 (h. 1286) tarihinde Tokat'ta doğdu.⁴ Babası ulemadan Ahmed Efendi'dir. İlk eğitimini memleketinde Şeyh Ahmed Efendi Zülbiyezâde'den alıp hıfzını tamamlayarak Kayseri'ye gitti. Burada Hoca Emin Efendi'den; Arapça, Tefsir, Hadis, Fıkıh Usûlü ve Mantık dersleri aldı. Daha sonra İstanbul'a⁵ giderek "Huzur Dersleri" mukarrirlerinden Ahmed Asım Efendi ve İstanbullu Mehmed Atıf Bey'den dersler okudu ve sonrasında da bu derslerden icâzet aldı.⁶ Hocası Ahmed Asım Efendi kendisini sevdiği için onu kızı Ulviye Hanım ile evlendirdi.⁷ Evliliğinden; İbrahim Sabri⁸, Sabiha ve Nezâhet adlarını verdikleri üç evladı olmuştur.

Mustafa Sabri, 1890 yılında açılan "Ruûs" imtihanını başarıyla geçerek müderris oldu ve Fatih Medresesine hoca olarak tayin edildi. Kendisi bu sırada yirmi iki yaşında bir genç olduğunu ve babasının da bu göreve gelmesi için onu çok genç

³ Detaylı bilgiler için bkz. Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, C: VI, s. 29, 42, C: VII, s. 19, 237, C: VIII, s. 1, 40.

⁴ Mustafa Sabri Efendi, **Mevkûfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemîn ve İbâdihi'l-Murselîn**, Mektebetü'l-Asriyye, 2012. C: I, s. 87. Şeyhülislâmın bu eserinin yazılışı uzun olduğundan bu dipnottan sonra bu eserine yapacağımız atıflarda "Mevkûfu'l-Akl" olarak kısaltmayı uygun bulduk.

⁵ "Şeyhülislâmın İstanbul'daki Fatih Camii'ne gelmesi Kayseri'deki ilmi havzanın zayıf olmasından kaynaklanmıyordu. Bilakis bir ilim merkez olan Kayseri Fatih Camii ile eşit seviyedeydi. Sabri Efendi "tebdîl-i mekânda ferahlık vardır" kaidesi gereği İstanbul'a gelmeyi seçmişti..." Tevfik İslâm Yahya, **Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi**, çev. Zakir Aras, Çizgi Yayınları, İstanbul, 2017, s.28.

⁶ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: I, s. 1.

⁷ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: I, s. 1; Ebu'l-Ulâ Mardin, **Huzur Dersleri**, C: II-III, s. 350; Abdülkadir Altunsu, **Osmanlı Şeyhülislâmları**, s. 254.

⁸ Mustafa Sabri Efendi'nin en büyük çocuğudur. 25 yaşında iken, babasıyla birlikte hicret etmek zorunda kalmış ve hayatı babası gibi mücadele içinde geçmiştir. Şair ve edip olan İbrahim Sabri, Bingazi Üniversitesinde edebiyat hocalığı yapmış, Londra'da, 1983 yılında vefat etmiştir. Şeyhülislâm'ın Mevkûfu'l-Akl eserinin iki cildini de Osmanlıca'ya tercüme etmiştir. el-Kavsî, **el-Müfekkîru'l-İslâmî**, s. 80; Yusuf Kılıç, "Şeyhülislâm Tokatlı Mustafa Sabri Efendi", **Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu (2-6 Temmuz 1986)**, (haz. S. Hayri Bolay, Mustafa Yazıcıoğlu, Bahaeddin Yediyıldız, Mehmet Özdemir, Tokat: Tokat Valiliği Şeyhülislâm İbn Kemal Araştırma Merkezi, 1987, s. 615.

bulduğunu belirterek “Kaderin gösterdiği bu acelenin sır ve hikmetini beni bekleyen önemli olayları yaşadığımda anlayacaktım.” demiştir.⁹

Mustafa Sabri Efendi’nin yaşadığı yıllar, Osmanlı Devleti’nin dinî, edebî ve ilmî eserler bakımından verimli olduğu dönemlerdendir. Dönem içerisinde matbaa sayısı artmış ve doğal olarak neşredilen eser sayısında da artış yaşanmıştır. İmparatorluğun çeşitli bölgelerinde yeni okullar kurulmuş ve desteklenmiştir.¹⁰

Mustafa Sabri, otuz yaşına kadar eğitim ve öğretime devam ederek, elliden fazla öğrenciye icazet verdi. 1896 yılında Beşiktaş Asâriye Camii imamlığı için yapılan sınavı kazanarak imam tayin edildi. 1897 yılında Huzur Dersleri Muhataplığı’na getirildi. Bu derslere en genç üye sıfatıyla iştirak etti. Bu görevi 16 yıl boyunca, 1913 yılına kadar sürdürdü. Sonrasında kendisine bir adet altın liyâkat madalyası ve dördüncü rütbeden Osmanî nişanı verildi. 16 Ocak 1900’de Sultan II. Abdülhamid’in kitapçılığına getirildi. Burada hafız-ı kütüb olarak çalıştı ve 1904’te tekrar müderrisliğe atandı. 1906 yılında Tetkîk-i Müellefât üyeliğine seçildi.¹¹

Mustafa Sabri, Silistre Müftülüğü ve İstanbul Kadılığının idârî işler bölümünde memuriyet görevlerinin dışında, Hicaz vilâyetinde kadılık görevi yürüten Ahmed Hilmi Efendi’nin yanında Müşâvir-i Sâni unvânıyla da hizmette bulundu.¹²

Bu dönemde II. Abdülhamid 23 Aralık 1876 tarihinde Kânûn-ı Esâsi’yi ilan ederek meşrûtiyet dönemini başlattı. Kânûn-ı Esâsi etrafında padişah yürütme

⁹ Babasının, hükümetten maaş almasından memnun olmadığını, onun da şeyhülislâmlık makamını aldığı zaman bile gözünde itibarının artmayacağı ve rızasına nail olamayacağını dile getirmesi ilginçtir. “Eğer sen, şeyhülislâm ve milletvekili olmadan ve olduktan sonra alçaltıcı zulüm siyasetine, adaletsizliğe, sapmalara; gazetelerde, dergilerde ve mecliste karşı koyup savaştığımı, ümmetin dini, ahlâkı, âdâbı ve sair şahsiyetlerini koruma gayesiyle otuz küsur yıla yakın bir hayatı mücadele içinde yaşadığımı, çeşitli zorluk ve musibetlere maruz kaldığımı, ilkelerimden ayrılmaktansa malımdan ve vatanımdan iki kez ayrıldığımı, bu iki hicret arasında da tutukluluk cezasına çarptırıldığımı, bu uğurda dünya zevk ve menfaatlerinden mahrum kaldığımı ve bir gün bile pişman olmadığımı görseydin senin hoşnutluğuna ve rızana ererdim” demiştir. Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: I, s.1.

¹⁰ Devlet salnamelerindeki kayıtlara göre II. Abdülhamid devrinde mülki idarelerdeki memur sayılarında da büyük artışlar görülmüştür. Kanun-i Esasi ile memurluğun meslek olarak değerlendirme çalışmaları prensiplere bağlanmıştır. Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi VIII. Cilt: Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)**, s. 332-333, 379-385, 390-401, 408.

¹¹ Abdulkadir Altunsu, **Osmanlı Şeyhülislâmları**, s. 254; Kavsî, **Mustafa Sabri: el-Mufekkirü’l-İslâmî**, s. 86.

¹² Ali Sarıkoyuncu, “Şeyhülislâm Mustafa Sabri’nin Millî Mücadele ve Atatürk İnkılaplarına Karşı Tutum ve Davranışları”, **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, Cilt: XIII, Sayı:39, Kasım 1997, s. 789.

organını, Meclis-i Umumi'de yasama organını oluşturdu. II. Abdülhamid'in çeşitli gerekçelerle Meclis-i Mebusan'ı kapatmasıyla birinci meşrutiyet dönemi 1878'de son bulmuş, 29 yılın ardından İkinci Meşrutiyet 23 Temmuz 1908'de ilan edilerek çok partili hayata geçiş başlamıştır.¹³

İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonra, 1908 yılında Tokat'tan milletvekili seçilerek siyasete atılan Mustafa Sabri, aynı sene "Cemiyet-i İlmiyye-i İslâmiyye" adlı dini-siyasi bir derneğin başkanlığına seçildi.¹⁴ Meclis-i Mebûsân'ın feshedilmesi ile alakalı mecliste 35'inci madde dolayısıyla yaptığı yedi saatlik konuşma kendisine siyaseten büyük şöhret kazandırmıştır.¹⁵ Ona göre problemlerin çözümünde siyaset önemli bir mevkidedir. İyi ya da kötü her şey bir şekilde politika sayesinde varlığını korur. Dini, siyasetten soyutlayanlar siyaseti kendilerine ait olarak görüp, âlimlerin ellerini öperek, onları aciz konumuna düşürüp aldatanlardır.¹⁶ Particilik ile ilgili olarak da "Yahu Hacı Bey, biz bilemedik, biz ne saf adamlarmışız! Halbuki bu işler belalı adam istermiş. Kolayca aldanıyorduk. Herkese hüsn-ü zann besliyorduk. Kimseye kötü diyemiyorduk." diyerek siyasetin farklı bir yönünün de bulunduğu dikkat çekmiştir.¹⁷

Aynı dönemde yapılan seçim faaliyetlerinde, İttihat ve Terakki Fırkası ile Ahrar Fırkası arasındaki yarış, İttihad ve Terakkî kazanmıştır. Fırka, yönetim sürecince baskıcı tutumu ve muhaliflere karşı tavrı ile meşrutiyete duyulan güveni zayıflatmıştır. II. Meşrutiyetin ilanından sonra yaşanan siyasi baskılar, kadrolaşma ve basın sansürü fazlalaşmıştır. Bu gelişmeler karşısında protesto ve gösteriler

¹³ Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, C: IV, s. 293; Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi**, Birinci Meşrutiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907), Türk Tarih Kurumu, 6. baskı, 2007, Cilt: VIII, s. 8-9; Ahmet Bedevi Kuran, **İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler**, Kaynak Yayınları, 2. Basım, 2000, s. 29; Ahmet Bedevi Kuran, **Harbiye Mektebi'nde Hürriyet Mücadelesi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s. 99-103, Halil İnalcık, **Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar IV: Âyânlar, Tanzimat, Meşrutiyet**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. 209-215.

¹⁴ Altunsu, **Osmanlı Şeyhülislâmları**, s. 255; Kavsî, **Mustafa Sabri: el-Mufekkirü'l-İslâmî ve'l-Âlimü'l-âlemiyyu ve Şeyhü'l-İslâm fî'd-Devleti'l-Osmaniyye Sâbikan**, s. 87. Amit Bein, "‘Ulama’ and Political Activism in the Late Ottoman Empire: The Political Career of Seyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)", (ed. Meir Hatina), **Guardians of Faith in Modern Times: ‘Ulama’ in the Middle East**, Leiden: Brill, 2009, s. 73.

¹⁵ Mevlanzade Rifat, **İttihat Terakki iktidarı ve Türkiye İnkılabının İçyüzü**, Yediiklim Yayınları, İstanbul, 1993, s. 332.

¹⁶ Mustafa Sabri, **en-Nekîr alâ Münkiri'n-Ni'me Mine'd-Dîn ve'l-Hilâfe ve'l-Ümme**, s.

¹⁷ M. Ertuğrul Düздаğ; **Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar 2**, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2007, s. 31.

artmış, subaylar ve milletvekilleri linç edilerek İttihatçı gazeteler yağmalanmıştır. Yönetime karşı yapılan bu ayaklanma 31 Mart Vakası (rûmi, 31 Mart 1325, miladi 13 Nisan 1909) olarak tarihe geçmiştir.¹⁸

Askerî bir isyan niteliğinde başlayarak giderek dini bir harekete dönüşen isyanın başlangıcında hükümet istifa etmiştir. Selanik'teki üçüncü ve Edirne'deki ikinci ordu "Hareket Ordusu" adıyla birleşmiş ve İstanbul'da bu isyanı bastırmıştır. İlan edilen sıkı yönetimin ardından, 27 Nisan 1909'da Şeyhülislâm Mehmet Ziyaeddin Efendi'nin fetvasıyla II. Abdülhamid tahtan indirilerek Selanik'e sürgüne gönderilmiş yerine V. Mehmed Reşad tahta çıkartılmıştır.¹⁹

Siyasetin oldukça çalkantılı ve sancılı olduğu bu yıllarda, Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiyye'nin dernek başkanlığını yapan Mustafa Sabri, aynı zamanda "Beyânu'l-Hakk" adlı ilmi derginin başyazarlığını da yapmıştır.²⁰ 1910 yılında, Miralay Sadık Bey'in tesis ettiği Hürriyet ve İtilaf Fırkası'na girmiştir.²¹

¹⁸ Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, C: IV, s. 335-336, 370-373; Sina Akşin, **Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi**, C: I, s. 62-78; Karal, **Osmanlı Tarihi**, s. 75-102; C: VIII, s. 422-423, 426-431, Kuran, **İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler**, s. 275-276, 337-343; Kuran, **Harbiye Mektebi'nde Hürriyet Mücadelesi**, s. 137-144.

¹⁹ Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, C: IV, s. 375-379; Karal, **Osmanlı Tarihi**, s. 102-108; Kuran, **İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler**, s. 344; Kuran, **Harbiye Mektebi'nde Hürriyet Mücadelesi**, s. 145.

²⁰ Bu derginin ilk sayısında yer alan "Beyânu'l-Hakk'ın Mesleği" başlıklı makalede "Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i ani'l-Münker"den bahisle, istibdad devrinin (Abdülhamid Devri'ni kastetmektedir) münker olduğu ve 11 Temmuz'da onu kabre defnettiklerini, ulema sıfatıyla bu görevi kendilerinin yapmadığı ama ordu ve İttihat Terakki'nin bunu başardıklarını belirtmekte ve dolayısıyla onlara teşekkür etmektedir. Mustafa Sabri, "Beyanülhakk"ın Mesleği, **Cem'iyet-i İlmiye-i İslamiye**, 22 Eylül 1324, İstanbul, Cilt: I, sayı: 1, sayfa: 2; Mustafa Sabri Efendi daha sonra bu kararından geri dönmüş ve Abdülhamid için şöyle demiştir: "Evet ben Abdülhamid'in tahttan indirilmesiyle ilgili kararı onayladım. Ancak altı ay sonrasında işin farkına vardım. Terazinin kefesinin bir tarafına Abdülhamid, diğer tarafına da tüm meclis vekilleri konsa, Abdülhamid'in ağır basacağını fark ettim." Tevfik İslam Yahya, **Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi**, s. 43; Mehmet Nam, "Mustafa Sabri ve İsmail Bey Gaspıralı'nın Medreselerin İslahına Bakışı", **İslam'la Yenilenme ve Birlik -I-: İsmail Bey Gaspıralı Kongresi**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, İstanbul, 2013, s. 105.

²¹ 2017 yılında Zakir Aras tarafından tercüme edilen, Tevfik İslâm Yahyâ adlı Kosovalı bir âlim tarafından kaleme alınan ve Mustafa Sabri Efendi'nin biyografisinin anlatıldığı kitapta "1908 inkılâbından sonra, Hoca Atâullah Efendi ve Şeyh Abdülaziz Efendi ile birleşerek İtilâf Partisini kurdu." şeklinde geçmektedir. Tevfik İslam Yahya, **Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi**, s. 17. Mustafa Sabri Efendi'nin bu partiye katılmakla duyduğu memnuniyetsizliği şu ifadeleri belirtmektedir: "Baktık ki bizim partiye gelenlerin de ittihatçılardan farkı yokmuş! Hemen ekserisi, şahsi hırslar ve menfaat saikasıyla hareket ediyormuş..." M. Ertuğrul Düzdağ, **Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar 2**, s. 39; Muhammed Beşir Beşir, **Farklı Yönleriyle Mustafa Sabri Efendi**, Tahlil Yayınları, İstanbul, 2013, s. 14.

Özellikle 1908 yılı ve sonrasında gelişen olaylar Osmanlı Devleti'ni hem askeri-siyasi hem de mali açıdan oldukça etkilemiştir. Bosna Hersek, Girit ve Karadağ'ın kaybedilmesinden sonra Balkan Birliğini oluşturan; Bulgaristan, Sırbistan, Yunanistan ve Karadağ Krallıkları, Rusya'nın da desteği ile Osmanlı Devleti'ne savaş açmıştır. Trablusgarp savaşındaki (1911-1912) yorgunluk, Osmanlının Balkanlardaki kuvvetlerini terhis etmesi, İttihat ve Terakki Fırkası ile Hürriyet ve İtilaf Fırkası mensubu askerlerin siyasi görüşlerinden kaynaklanan yardımlaşmamaları gibi sebeplerle Osmanlı Devleti bu savaşta da başarısız olmuştur. Sonuç olarak Balkanların nüfusunda büyük oranda değişiklik olmuş, Londra Antlaşması (1913) imzalanmış ve Batı Trakya'nın büyük bölümü Bulgaristan'a, Girit Yunanistan'a, Orta ve Kuzey Makedonya Sırbistan'a bırakılmıştır.²²

Balkan Savaşları sırasında Talat ve Enver Beylerin öncülüğündeki İttihat ve Terakki üyeleri hükûmet binası Bâb-ı Âli'ye baskın düzenlemiştir. Kâmil Paşa istifaya zorlanmış, Harbiye Nazırı Nâzım Paşa da öldürülmüştür. Daha sonra Mahmud Şevket Paşa önderliğinde hükûmet kurulmuş, İttihat ve Terakki yönetiminde üstün hale gelmiştir. İttihat ve Terakki, V. Mehmed'in meclisi feshetmesini sağlamış, 1912'de yapılan erken seçimi de kazanmıştır. Yine bu fırkanın baskısıyla sadrazamlığa Mahmud Şevket Paşa getirilmiştir. Bu karışık siyasi ortamda İttihat ve Terakki, Balkanlardaki karışıklığı engelleyememiş ve toprak kayıplarına neden olmuştur.²³

Siyasi ortamı iyi takip eden Mustafa Sabri, bu sebeple meclisin içinde ve dışında İttihat ve Terakki Partisi'ne karşı şiddetli hücumlarda bulunmuştur.²⁴ 1913 Bâb-ı Âli baskını sonrası İttihat ve Terakki Partisi devletin yönetiminde söz sahibi olunca, muhaliflerini tutuklamaya başlamış ve bu nedenle Mustafa Sabri Efendi'nin

²² Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, C: IV, s. 375-379, 384-386, 401-402; Karal, **Osmanlı Tarihi**, s. 102-108, 265-286, 321-337; Kuran, **İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler**, s. 344, 358-364, 374-386, Kuran, **Harbiye Mektebi'nde Hürriyet Mücadelesi**, s. 145, İlber Ortaylı, **Yakın Tarihin Gerçekleri**, Timaş Yayınları, 2012, s. 45-46.

²³ Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, C: IV, s. 397.

²⁴ Ebu'l-Ulâ Mardin, **Huzur Dersleri I-II-III**, C: II-III, s. 351; Abdulkadir Altunsu, **Osmanlı Şeyhülislâmları**, s. 255.

evine de baskın yaptırmıştır.²⁵ O da bu baskın sırasında, Romanya²⁶ vapuruyla Köstence'ye gitmiş, eşi ve çocuklarını daha sonra yanına aldırıştır. Dobruca'da Türkçe hocalığı yaparak geçinmiş,²⁷ orada talebelere ders okutmuştur. İttihat ve Terakki Partisi iktidarı boyunca burada ikamet etmiştir.²⁸

Osmanlı Devleti'nin sınırlarındaki değişiklikler bölgesel gerilimi arttırmış, Saraybosna'da 1914 yılında Avusturya veliahdına yapılan suikast de I. Dünya Savaşı'nın fitilini ateşlemiştir. İttihatçılar, Osmanlı Devleti'ni soktukları zor durumlar karşısında savaştan uzak durmak yerine müttefik arayışı içerisine girmiş, Sultan V. Mehmed Reşad cihâd-ı mukaddes ilan etmiştir. Bu cihad uygun hükümlerde olmaması ve desteklenmemesi sebebiyle etkili olmamıştır.²⁹ Osmanlı Hükümeti, toprak bütünlüğünü korumak için arayışını sürdürürken, İngiltere'den gerekli desteği bulamamış, ayrıca Fransa ile de ittifak sağlayamayacağını anlaşılmaması üzerine 2 Ağustos 1914 yılında Almanya ile gizli bir anlaşma imzalamıştır.³⁰ Devam eden süreçte Goeben (Yavuz) ve Breslau (Midilli) gemilerinin

²⁵ Şeyhülislâm, büyük kızı Sabiha Hanım'ın da yardımıyla evin penceresinden atlayıp, önce bir marangoz imalathanesine sığındığını, sonra talebelerinin yanına gittiği ve burada bir hafta kaldığını daha sonra tüccar komşusu yardımıyla Romanya'ya gidecek vapura bilet aldığını ve gizlice oraya gittiğini anlatmaktadır. M. Ertuğrul Düzdağ; **Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar 2**, s. 39-41.

²⁶ İsmail Kara, Şeyhülislâm'ın ilk önce Mısır ve daha sonra Romanya'ya gittiğini kaydeder. İsmail Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, s. 381.

²⁷ İsmail Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, s. 381.

²⁸ Altunsu, **Osmanlı Şeyhülislâmları**, s. 255; M. Ertuğrul Düzdağ; **Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar 2**, s. 42.

²⁹ Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, C: IV, s. 406, 419-420; Karal, **Osmanlı Tarihi**, s. 338-349, 399.

³⁰ “O sıralarda Osmanlı Devleti de neredeyse yarım asırdır Rus, Fransız, İngiliz ve Avusturya devletlerinin üzerinde oluşturmuş olduğu hegemonyaya teslim olmamaya direniyor gibi davranırsa da elinden fazla bir şey gelmemektedir. Başkent İstanbul'daki adı geçen ülkelerin elçilerinin olur olmaz her konuda yönetimine müdahale ettiği edilgen ve zayıf bir ülke konumundadır. Bir anlamda içinde bulunduğu bu kötü durumdan çıkmak isteyen Osmanlı Devleti de Almanya aracılığıyla kendini toparlayarak egemenliğini ve toprak bütünlüğünü korumanın derdindeydi. Daha doğrusu bu yakınlaşmayla içinde bulunduğu zor durumdan çıkış arayışındaydı. Her iki ülkenin kendilerinden kaynaklanan sebeplerle olan karşılıklı ilişkileri geliştirme çabalarının, Osmanlı'daki II. Meşrutiyet döneminden sonra zirve noktasına ulaştığını görmekteyiz. Bu tarihi arka planın ve yıllar içinde sağlanan güvenin de verdiği cesaretiyle oluşan bu ortak miras yoğun iktisadî ilişkileri, siyasî ve askerî ittifakları beraberinde getirmiştir.” Nurettin Gemici, “II. Meşrutiyet Sonrasında Osmanlı Eğitim Reformu Çalışmalarında Dr. Franz Schmidt ve Faaliyetleri”, **Sultan V. Mehmet Reşad ve Dönemi Cilt 1**, Milli Saraylar, İstanbul, 2018, s. 280-281.

Osmanlı Devleti tarafından alındığının duyurulması ve kısa süre içerisinde Rusya limanlarının bombalanmasıyla fiilen İttifak Devletleriyle savaşa katılmıştır.³¹

Savaşın devam ettiği 1916 yılında Mustafa Sabri, siyasi sebeplerden ötürü Romanya'ya sürgün edilmiştir.³² 30 Ekim 1918'de Osmanlı Devleti Mondros Ateşkes Antlaşmasını imzalamış ve I. Dünya Savaşını ittifak devletleri ile beraber kaybetmiştir. Bu yenilgi, Osmanlı Devleti'nin iç siyasetini de hareketlendirmiştir.

Devletin Almanya saflarında savaşa katılması, İttihat ve Terakki Fırkası içinde görüş ayrılıklarının artmasına sebep olmuştur. Yenilginin ardından 8 Ekim 1918 tarihinde Talat Paşa hükümeti istifa etmiş, 1 Kasım tarihinde yapılan kongre ile İttihat ve Terakki Fırkası kendini feshettiğini duyurmuş ve Teceddüd Fırkası olarak yeni bir parti kurulmasına karar verilmiştir. Bu sıralarda İttihat ve Terakkî'nin bazı mensupları yurt dışına firar etmiştir. 11 Kasım 1918'de kurulan parti, Damat Ferid Paşa tarafından İttihat ve Terakki Fırkası'nın devamı olması gerekçesiyle 5 Mayıs 1919'da kapatılmıştır. Meclisin 21 Aralık 1918'de feshedilmesi ile Teceddüt Fırkası içerisinde yer alan İttihatçılar son gücünü de kaybetmişlerdir.³³

İttihatçıların kendilerini feshetmesinden sonra Mustafa Sabri, 18 Kasım 1918'de İstanbul'a dönmüştür. Şeyhülislâmlığa bağlı ve İslâm akademisi hüviyetindeki ilmî bir kuruluş olan Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye azalığı, daha sonra da Süleymaniye Medresesi hadis müderrisliğine tayin edilmiştir.³⁴ Bu arada o, kaldığı yerden siyasi faaliyetlerine de devam etmiştir. "Tevfik Paşa kabinesinin betâeti (yavaşlığı) ve zamanın ehemmiyeti cihetiyle hükümeti almaya mecbur

³¹ I. Dünya Savaşında Osmanlı Devleti 8 farklı cephede savaşmak durumunda kalmıştır. Bu cepheler; kendi topraklarında Kafkasya Cephesi, Çanakkale Cephesi, Suriye ve Filistin Cephesi, Hicaz-Yemen Cephesi ve Irak Cephesi; kendi toprağı dışında İran Cephesi, Galiçya Cephesi ve Makedonya Cepheleridir. Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, C: IV, s. 411-419; Karal, **Osmanlı Tarihi**, s. 373-402, Kuran, **İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler**, s. 428-429.

³² Sadık Albayrak, **Son Devir Osmanlı Ulemâsı: (İlmiye Ricalinin Terâcim-i Ahvâli)**, Millî Gazete Yayınları, İstanbul, 1981, C: IV-V, s. 251.

³³ Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, C: IV, s. 448-451.

³⁴ Mahmud Kemal İnal, **Son Asır Türk Şairleri**, IV, 2183; İsmail Kara, **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, II, 263; Sadık Albayrak, **Son Devir Osmanlı Ulemâsı: (İlmiye Ricalinin Terâcim-i Ahvâli)**, IV, 117; Yusuf Kılıç, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi", **Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu**, s. 616; Bu kurula üye olduğu süre içerisinde Mustafa Sabri'nin, kurumun neşriyatından herhangi bir makalesi yayımlanmamıştır. bkz. Zekeriya Akman, **Osmanlı Devleti'nin son döneminde bir üst kurul Dâru'l- Hikmeti'l- İslâmiyye (1918-1922)**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009, s. 129, Ebu'l-Ulâ Mardin, **Huzur Dersleri**, C: II-III, s. 351; Altunsu, **Osmanlı Şeyhülislâmları**, s. 255; Yusuf Kılıç, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi", s. 616; Ali Sarıkoyuncu, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin Millî Mücadele ve Atatürk İnkılaplarına Karşı Tutum ve Davranışları", s. 790.

olduk.” şeklindeki açıklamasından, onun Hürriyet ve İtilâf Fırkası’nın önde gelen isimlerinden biri olduğunu anlaşılmaktadır.³⁵

Mustafa Sabri, Hürriyet ve İtilaf Partisi’nin iktidarı alması üzerine Ocak 1919’da yeniden Tokat milletvekili olmuş, 15 Şubat 1919’da kurulan ve daha sonra Teâlî-i İslâm Cemiyeti adını alan Cemiyet-i Müderrisîn’e başkan seçilmiştir. Cemiyetin ikinci başkanı da İskilipli Âtîf Efendi’dir.³⁶

Mustafa Sabri, 4 Mart 1919 tarihinde Sadrazam Damat Ferit Paşa’nın ilk kabinesinde Osmanlı Devleti’nin yüz yirmi yedinci Şeyhülislâm’ı olmuştur.³⁷ Ferid Paşa’nın Fransa Kongresi’ne gidişiyle sadrazam vekilliği³⁸ de yapan Mustafa Sabri Efendi, 16 Mayıs 1919’da Damad Ferid Hükümeti’nin düşmesi üzerine meşihât makamından ayrılarak âyân üyeliğine atanmıştır. Ferid Paşa’nın 19 Mayıs 1919’da ikinci kez kurduğu kabineye Şeyhülislâm olmuş fakat iki ay sonra bu görevinden istifa etmiştir.

3 Temmuz 1918’de tahta çıkan son Osmanlı padişahı Sultan Vahdettin, I. Dünya Savaşı sırasında ve devamında Osmanlı Devleti’ne ait toprakları paylaşmak üzere anlaşmalar yapan İngiltere, Fransa, İtalya ve Yunanistan’ın Osmanlı

³⁵ Mahmut Kemal İnal, **Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982, C: IV, s.1725, 2008.

³⁶ Sina Akşin, **İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele**, I, 319. Tâhiru’l-Mevlevî’nin (ö.1951) hâtıralarında İstanbul hükümetinin fetvâsına karşılık Ankara yeni bir fetvâ ile cevap verdiği ve yeni bir beyanname hazırladığı, dönemin Şeyhülislâmı olan Mustafa Sabri’nin de, bu iş için en uygun yerin Teâlî-i İslâm Cemiyeti olduğunu düşündüğü yer alır. Şeyhülislâm bunun için girişimde bulunmuş, ancak Tâhiru’l-Mevlevî ve İskilipli Atîf Efendi bunu onaylamamıştır. Dolayısıyla hazırlanan beyannâmede tüm üyelerin imzası olmadığından işleme alınmamıştır. bkz. Tâhiru’l-Mevlevî, **Matbuât Âlemindeki Hayatım ve İstiklâl Mahkemesi Hâtıraları** (haz. Nurcan Boşdurmaz), İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012, 1. Basım, s. 80-81.

³⁷ “İlmiye sınıfının en yüksek mevkii olan ve meşihat-ı islâmiyye denilen büyük makamın uzun bir teşekkül tarihi vardır. Gittikçe ehemmiyeti artarak vezâret-i uzmâdan sonra devletin en mühim mevkii haline gelen meşihat, ilkönce “Mesned-i Fetva” yahut “Mansıb-ı ifta” gibi isimlerle baş müftilik tarzında teşekkül etmiş ve bir müddet “Kadı-asker” ve “Muallim-i-Sultanî” vezifelerine nisbetle ikinci derecede kaldıktan sonra tedricen ulema sınıfının en büyük mercii haline gelmiştir. Fatih’in kanunnamesinde: “Şeyhülislâm Ulemanun reisidür ve muallim-i Sultan dahi kezalik serdar-ı ulemâdur; Vezir-i a’zam anları riâyeten üstüne almak münasibdür emma müfti ve hâce sâyir vüzerâdan bir nice tabaka yukarıdur ve tesaddur dahi iderler.” denilmiştir. Herhalde Fatih devrinden itibaren meşihatın en büyük ilmiye makamı olduğu muhakkaktır.” İsmail Hami Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1971, C: V, s. 109, Altunsu, **Osmanlı Şeyhülislâmları**, s. 255.

³⁸ Ebu’l-Ulâ Mardin, **Huzur Dersleri**, C: II-III, s. 351; İnal, **Son Asır Türk Şairleri**, C: IV, s.1726, 2008; Altunsu, **Osmanlı Şeyhülislâmları**, s. 255. Bu vekalet süresi içerisinde kabine toplantılarının sonunun Kur’ân tilavetiyle olması adetini getirmiştir. Sadık Albayrak, **Son Devir Osmanlı Ulemâsı**, C: IV, s. 117.

topraklarının işgal etmeye başlamalarının ardından Mustafa Kemal'i gizlice Anadolu'ya göndermiş (1919) ve milli bir kuvvet oluşturmayı planlamıştır.³⁹

Bu dönemdeki önemli olaylardan birisi de Osmanlı topraklarını paylaşamayan devletlerin, sonrasında görüş birliğine vararak Osmanlı'ya Sevr Antlaşmasını imzalatmasıdır. Antlaşma şartlarının 22 Temmuz 1920'de saltanat şurasında görüşülmesi esnasında burada, eski Şeyhülislâm olarak Mustafa Sabri Efendi de bulunmuş⁴⁰, Dürriade Abdullah Efendi ile birlikte, ileri sürülen şartların Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu zor koşullar dolayısıyla imzalanması gerektiği yönünde görüş bildirmiştir.⁴¹ Temmuz 1920'de kurulan beşinci Damat Ferid Hükümeti'nde Mustafa Sabri Efendi yine Şeyhülislâm olarak görev almıştır.⁴²

Hükümetin kabine üyeleri ile anlaşmazlık yaşaması sebebiyle 25 Eylül 1920 senesinde görevinden istifa etmiş ve yerini Kazasker Mehmed Nuri Medenî Efendi'ye bırakmıştır.⁴³ Böylelikle toplam olarak sekiz ay yirmi beş gün Şeyhülislâmlık makamında bulunmuştur.⁴⁴

15 Mayıs 1919 tarihinde Yunanlıların İzmir'e asker çıkartmasıyla, I. Dünya Savaşı sonrasında kurtuluş savaşı başlamıştır. 16 Mart 1920 tarihinde İtilâf Devletlerinin İstanbul'u işgali üzerine Mustafa Kemal, meclisin Ankara'da toplanmasını talep etmiştir. 23 Nisan 1920 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi açılmış, yasama ve yürütme yetkilerini kendi elinde toplamış, Mustafa Kemal meclis

³⁹ Kuran, **Osmanlı İmparatorluğunda İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele**, s. 708, 708-709, 719-720.

⁴⁰ 10 Ağustos 1920'de imzalanan Sevr Anlaşması da yine o Şeyhülislâm olarak görev yapmaktaydı; İnal, **Son Asır Türk Şairleri**, C: IV, s.2063-2064; Altunsu, **Osmanlı Şeyhülislâmları**, s. 256.

⁴¹ İsmail Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, C:II, s. 263-264.

⁴² 12 Eylül 1919'da Sultan Vahdettin ve Ferid Paşa Hükümeti ile İngiliz Hükümeti arasında yapılan gizli bir anlaşmayla, Osmanlı Devleti İngiliz mandası altına girmeyi kabul etmişti. Bu hükümete de Mustafa Sabri Şeyhülislâm olarak bulunuyordu. İnal, **Son Asır Türk Şairleri**, C: IV, s.1726, 2008; Altunsu, **Osmanlı Şeyhülislâmları**, s. 256.

⁴³ Ebu'l-Ulâ Mardin, **Huzur Dersleri**, C: II-III, s. 351; İnal, **Son Asır Türk Şairleri**, C: IV, s.2048, 2066.

⁴⁴ Yılmaz Öztuna, **Başlangıcından zamanımıza kadar büyük Türkiye tarihi: Türkiye'nin siyasi, medeni, kültür, teşkilat ve sanat tarihi**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1977, C:X, s. 253.

ve hükümet başkanı seçilmiş, Hıyanet-i Vataniye Kanunu'nu yayınlamış ve yeni devletin kuruluşunu (30 Nisan 1920) ilan etmiştir.⁴⁵

Mustafa Sabri, Millî Mücadele'ye fazlasıyla itiraz edenlerdendi. İstanbul Hükümeti'nin onlara karşı sert davranmadığını düşünüyor, bilgisiz ve aciz gördüğü Ferid Paşa'yı eleştiriyordu. Bu düşüncesini padişah Vahdettin'e de arz etmişti.⁴⁶ Şeyhülislâm, Milli Mücadele ordusunun İzmir'i kurtarıp İstanbul'a yönelmesi üzerine padişah'tan sadrazamlık talebinde bulunmuş, Müslüman ve Ermenilerden oluşan bir ordu kurarak Milli Mücadeleye karşı savaşmak istemiş ama bu amacını gerçekleştirememiştir.⁴⁷ Şeyhülislâm, Millî Mücadele'nin başarısının akabinde İstanbul'dan ayrılmış ve Yunanistan'ın Gümölcine şehrine gitmiştir. Oğlu İbrahim Sabri, iki kızı ve damatlarıyla beraber bir süre orada kalmıştır.

Milli Mücadele'nin I. ve II. İnönü Muharebeleri, Kütahya ve Eskişehir Savaşları'ndan sonra Sakarya ve Başkomutanlık Meydan Muharebelerinde de zafer kazanması üzerine 10 Ekim 1922 tarihinde Mudanya Mütârekesi imzalanmıştır. Kısa bir süre içerisinde şiddetli tartışmalarla birlikte 1 Kasım 1922'de halifelik ile padişahlık makamından ayrılması, padişahlığın kaldırılarak yetkilerin Türkiye Büyük Millet Meclisine verilmesi ve Osmanlı Hanedanlığı için meclis içerisinde bir halife seçilmesine dair kanun çıkarılmıştır. Alınan bu karar sonrasında Sultan Vahdettin meclisi ihanetle suçlayarak 16 Kasım tarihinde ülkeden ayrılmış ve 19 Kasım tarihinde Abdülmecid Efendi hilafet makamına seçilmiştir.

⁴⁵ Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, s. 458-460; Kuran, **Osmanlı İmparatorluğunda İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele**, s. 715-717; İnalçık, **Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar**, s. 349.

⁴⁶ "...Padişah devamlı şöyle diyordu: "Efendi hazretleri vaziyet belli. Ben vatanımı kurtarmak istiyorum, ne pahasına olursa olsun. Efendi hazretleri anlaşıyor ki siz saltanatımın tehlikeye düşeceğinden korkuyorsunuz. Onu korumamı istiyorsunuz." Bunun üzerine ben: "Efendim benim endişem sizin saltanatınız için değildir, bugün saltanatınızın temsil ettiği dinimiz içindir. Bendeniz din gider diye korkuyorum. Saltanat giderse yerine bir saltanat daha bulunur. Fakat din giderse yerine bir din daha gelemez. Benim korktuğum da budur. Eğer bir zat bir asker gönderilecekse başka birini araştırılmalı. Bana da bir söz hakkı tanıyın. Siz bu dinin halifesi ben de şeyhülislâmıyım. Din cihetinden sizin kadar ben de mesulüm" dedim. O da: "Yanlış anlıyorsunuz, suizan ediyorsunuz. Benim onunla teşrik-i mesaim oldu. Fikrine, zihnine, zekasına güveniyorum. Efendim, orduda bizi anlayan memleketin dertlerini bilen bir insan...âteşin bir zekâ..." dedi. Ali Ulvi Kurucu, **Hatıralar 2**, s. 58-59.

⁴⁷ İnal, **Son Asır Türk Şairleri**, C: IV, s.2065, 2071; Altunsu, **Osmanlı Şeyhülislâmları**, s. 258.

Milli kurtuluş savaşı ve Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin geçirdiği zorlu yıllarının ardından pek çok yenilik ve değişim gerçekleşmiştir. 29 Nisan 1920 Hiyanet-i Vataniye Kanunu, 30 Nisan 1920 Büyük Millet Meclisi'nin kuruluşu, 20 Ocak 1921 ilk Anayasa, 13 Ekim 1921 Kars Anlaşması, 20 Ekim 1921 Fransa ile Ankara Antlaşması, 24 Temmuz 1923 Lozan Barış Antlaşması, 29 Ekim 1923 Cumhuriyet'in ilanı, 3 Mart 1924 Şer'iyye ve Evkâf vekaletlerinin kaldırılması, halifeliğin kaldırılarak Osmanlı Hanedan üyelerinin ülkeden çıkarılmasına dair kanunun kabul edilmesi⁴⁸, Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu, 20 Nisan 1924 Teşkilat-ı Esasi Kanunu, 25 Kasım 1925 Şapka Kanunu, 30 Kasım 1925 Tekke, zaviyeler ve türbelerin kapatılması, 17 Şubat 1926 Medeni Kanunun kabulü, 10 Nisan 1928 Anayasada mevcut olan "Devletin dini İslam'dır" hükmünün kaldırılması ve 1 Kasım 1928 yeni Türk harflerinin kabul edilmesi gibi adımlar hep bu değişim içerisinde atılmıştır.⁴⁹

Bu değişimler olurken, Mustafa Sabri için bu süreç yine sıkıntılı geçmiştir. 1 Ocak 1924'te Dersîâm maaşı kesilmiş,⁵⁰ Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti'nin 1.6.1924 tarihli kararıyla Kurtuluş Savaşı sonrası mal varlıklarına el konularak Türkiye'den sürülen ve başında Vahdettin'in olduğu Yüzellilikler Listesi'ne alınmış, vatandaşlıktan çıkarılmış ve ülkeye girişi yasaklanmıştır.

Mustafa Sabri, Yunanistan'da ikamet ettiği zaman neşrettiği Yarın Gazetesi'nin ikinci sayısında "İstifa Ediyorum" isimli şiirinde "Türklük"ten

⁴⁸ Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, s. 469, 470; Kuran, **Osmanlı İmparatorluğunda İnkılâp Hareketleri ve Millî Mücadele**, s. 797; İncalcık, **Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar**, s. 349, 358; İncalcık, **Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar**, s. 170-171; Ortaylı, **Yakın Tarihin Gerçekleri**, s. 68-69, Kuran, **İnkılâp Tarihimiz ve Jön Türkler**, s. 459-461; Halil İncalcık, **Atatürk ve Demokratik Türkiye**, Kırmızı Yayınları, 2016, s. 85.

⁴⁹ Ortaylı, **Yakın Tarihin Gerçekleri**, s. 126; İncalcık, **Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar**, s. 410-411.

⁵⁰ "Hükümet-i Millîye'nin İstanbul'da teessüs etmesi üzerine hudud-u milli haricine firar etmesine binaen tedrisat heyetinin tetkikine iktiran eden 28 Kanûnisânî 1340 tarih ve 78 numaralı kararı iktizasından olmakla 1 Kanûnisânî 1340 tarihinden itibaren, maaşı kat' edilerek diğer Dersîâm Efendilerin maaşâtına zamm edildiği, Tedrisat Müdüriyet-i Umumiyesinin 838/95 numaralı ve 6 Şubat 1340 tarihli tahrirât-ı âliyesi ile bildirilmiştir." Sadık Albayrak, **Son Devir Osmanlı Ulemâsı**, C: IV-V, s. 252.

vazgeçtiğini belirtmiş⁵¹, 1938 yılında yüzelliliklerin affedilmesine rağmen Türkiye'ye dönmemiştir.⁵²

Kendisinin yoğun ve zorlu siyasi mücadelesi ve yaşadığı sıkıntılı hayatı⁵³ onun ilmi hayatına da etki etmiş, bu nedenle üslubu daha sert ve keskin olmuştur.⁵⁴

Şeyhülislâm, Hicaz Emiri Şerif Hüseyin (1853-1931)'in daveti üzerine Mekke'ye gitmiş, Mekke'de Sultan Vahdettin adına okunmak üzere bir hutbe hazırlamış, Şerif Hüseyin'in Vahdettin'den hilafeti kendisine vermesi talebi sonrasında Vahdettin İtalya'ya geri dönmüş, Mustafa Sabri Efendi de Hac vazifesini

⁵¹ Mustafa Sabri, "İstifa Ediyorum", **Yarın**, sayı: 2, 1346/1927.

⁵² "Mustafa Sabri Efendi, benim tayahhülümün aksine, orta boylu, beyaz nurlu simalı, mütebessim çehreli, latif bir zat, narin bir insan idi. Öyle hayalimdeki gibi pehlivan yapılı falan değildi. Kendi kendime: "Yahu Hoca bu bünyesi bu nazik haliyle nasıl olup da bütün aleme çatmış, dövüşmüş?" diye hayret etmiştim." Ertuğrul Düzdağ, **Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar 2**, s. 29-30.

⁵³ Mücadelesini şu cümlelerle ifade etmektedir: "Müslümanların avamı ise derin kış uykusundaki canlılar gibidirler. Haktan çok bâtıla, dosttan çok düşmana yakındırlar. Cimriler gibi birtakım özür ve bahanelere sarılmakta, en küçük bir gayret göstermemektedirler. 16 yıl boyunca "din düşmanı tağutlardan" kendimi ve dinimi koruyabilmek için hicret edip, İslâm âleminde dolaşmaya başladım. Karşılaştığım manzara beni şaşkına çevirdi. Müslüman halk, benim ülkemdeki lâdini yöneticileri tanımamakta, onların İslâm devletini, hilafetini yıktığını bilmemektedirler. Hatta M. Kemal'i kendilerine örnek almakta, lider edinmektedirler. Beni üzen diğer bir şey de âlim ve aydınların, yönetimin zulüm ve idamından korktukları için değil de sırf kamuoyundaki genel yaygın kanaate ters düşmemek için, hakikati anlatamamaları, bilakis gizlemeleridir. O âlim ve aydınların çoğu, İslâm ve hükümlerine savaş açan, hayattan silmeye çalışanlara olan düşmanlığı açıklaamamamı tavsiye ettiler. Maksatları beni sıkıntı ve eziyetlerden korumaktı. Yazıklar olsun! Eğer susacak ve konuşmayacak idiysem niye yurdumu terk ettim. Hayatımı ve geçimimi onca tehlikelere attım. Bu yolda bundan çok daha büyük sıkıntı ve zorluklar çektikten sonra, niçin devamdan döneyim? Âlim ve aydınlara düşen; cahillere uymak, onların yolundan gitmek midir? Yoksa onları irşad etmek; yanlışlarını göstermek midir? Yazık ki yazık! Ben dini savunurken Müslümanlardan destek değil, köstek göreceğim. Müslümanların dininden ezayı gidermeye çalışırken, Müslümanların ezasına maruz kalacağım!" Mustafa Sabri, **en-Nekîr Alâ Münkiri'n-Ni'me Mine'd-Dîn ve'l-Hilâfe ve'l-Ümme**, trc. Oktay Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 81; "Allah'a hamd olsun ki, O'nun tevfiğiyle, İslâm dininin Türkiye'de tehlikeye girdiğini gördüğüm andan itibaren, bu yolda mücadeleye cehdettim. Şu ana gelinceye kadar da bana ve aileme yönelik onca tehlikeleri göze alarak bu mücadelemi sürdürdüm. Allah'ın dinine saldıranlarla çarpışanların en ön saflarında bulundum. Aciz kalemimi bu yolda vakfettim. Ben hicret çocuğuyum desem ne yalan olur ne de övünme!" Mustafa Sabri, **a.g.e.**, s. 201.

⁵⁴ Mehmet Nam, "Tarihin Kırılma Noktasında Son Şeyhülislâmlardan Mustafa Sabri Efendi", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010, cilt: XV, sayı: 23, s. 97, İbrahim Bayram, "Mustafa Sabri Efendi'nin Mahmûd Şeltût'un Hz. İsa'nın Ref' ve Nüzûlü Hakkındaki Fetvasına Eleştirileri = The Critiques of Mustafa Sabri Efendi to the Fatwa of Mahmûd Şeltût About the Ascension and Descent of Prophet Isa", **İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD) = The Journal of Islamic Civilization Studies**, 2014, cilt: I, sayı: 1, s.112.

yapmadan Mekke'den ayrılmıştır. 1932'de de Kahire'ye yerleşmiş, el-Ezher'de müderrislik görevini üstlenmiştir.⁵⁵

Yunan hükümetinin Yüzellilikler hakkında Batı Trakya'yı terk etmeleri ile ilgili kararı sonrasında 1931'de Patra'ya yerleşmiş, sadece Hristiyanlardan oluşan bir beldede durmanın abes olduğu ve vefatında Hristiyan mezarlığına gömülmesinin tartışma konusu yapılacağını düşünerek, Yunanistan'ın Mısır sefiri yardımıyla 1932 yılında ailesiyle birlikte Kahire'ye gitmiştir.⁵⁶

Şeyhülislâm'ın birkaç sefer gidip geldiği Mısır'da da çeşitli sıkıntılar yaşanmaktaydı. Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü koruyamaması dolayısıyla Mısır, kendi içinde özerk bir konumda olmuş fakat 19. yy'ın son çeyreğinden sonra Batı Avrupa ülkeleri özellikle İngilizler tarafından sömürgeleştirme faaliyeti içine girmiştir. Bu durum Mısır halkı tarafından “Mısır ulusal hareketi”yle tepki görmüştür. Cemaleddin Afgâni gibi alimler, bu “İngiliz hücumu”na karşı birlik çağrısında bulunup “Dinde reform ve güçlü yönetim” arayışını vurgulamaya başlamış ve böylece “Arap milliyetçiliği” kavramının şekillenmesinde önemli bir rol üstlenmişlerdir.⁵⁷

Birinci Dünya Savaşı'nın başlaması Mısır'ın gelişimi için bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. 1922'de Mısır, İngiltere tarafından bağımsız devlet ilân edilmiş, aynı yıl Sultan Ahmed Fuâd'a kral unvanı verilmiş ve Mısır'da monarşi ilân edilmiştir.⁵⁸ Ocak 1924'te yapılan seçimlerde Hizbü'l-vefd mecliste çoğunluğu elde etmiş ve ilk Vefd hükümeti kurulmuştur. Bundan sonra kral ile Vefd partisi arasında güç savaşı başlamıştır. Kral yasal yetkilere dayanarak Mısır'ın idaresinin kendi elinde olduğunu savunurken; Vefd, seçimlerde aldığı oyla kral ve İngiltere karşıtı bir tutum sergilemiştir. Bundan sonraki dönemde, özellikle 1930'lu yıllarda, şehirlerin nüfusunda demografik bir artış dikkati çekerken, diğer yandan yaşam standartları da düşmüştür. Kahire Üniversitesi'nden çıkan “nitelikli mesleklere sahip elit bir sınıf”

⁵⁵ Altunsu, **Osmanlı Şeyhülislâmları**, s. 258.

⁵⁶ Nazım Büyükbaş, “Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve İslam Hukuk Usulü ile İlgili Görüşleri”, s. 486.

⁵⁷ İslam İslami, “Political history of modern Egypt”, **ILIRIA International Review** 6.1, (2016): s. 190.

⁵⁸ Hilal Görgün, “Mısır”, **DİA**, C: XXIX, s. 571.

kurulmuş, İngiliz yönetimine karşı ortaya çıkan milliyetçi muhalefetin safında yer alan bu seçkin sınıf, diğer toplumsal tabakalarla iş birliği içinde kendi görüşlerini ortaya koymuştur.⁵⁹

Mustafa Sabri Efendi siyaseten oldukça sıkıntılı bir yerden yine kendi içinde sıkıntıları olan Mısır'a göç etmiş ve burada ağırlıklı olarak ilmi faaliyetler ve eserleri üzerine yoğunlaşmıştır. Maddi olarak oldukça sıkıntılar çeken Şeyhülislâm'a, kaleme aldığı *el-Kavlu'l-Fasl* adlı eseri dolayısıyla Mısır veliahdı Emîr Muhammed Ali tarafından maaş bağlanmış ve bu ona nefes aldirmiştir.⁶⁰ Hayatı zorluklar, hicretler ve yoksullukla geçen⁶¹ Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi, vatanından ayrı olarak,

⁵⁹ Islami, "Political history of modern Egypt", s. 194, Görgün, "Mısır", s. 572.

⁶⁰ el-Kavsî, **Mustafa Sabri: el-Mufekkirü'l-İslâmî ve'l-Âlimü'l-âlemiyu ve Şeyhü'l-İslâm fi'd-Devleti'l-Osmaniye Sâbikan**, s. 150.

⁶¹ Yaşadığı sıkıntılardan bazısını şöyle ifade etmektedir: "Mısırlılar kadar terbiyesiz bir millet görmedim. Biz Türkler arasındaki meselelere karışırken medenî bir toplumda olması gereken en küçük bir siyasî veya içtimai edepten yoksun olduklarını ispat etmişlerdir. Mısır'da karşılaştıklarımızın binde biriyle bile Türkiye'de karşılaşmadık. Kemalistlerin İstanbul'u ele geçirmeleri üzerine, buradan hicret ettiğimiz günden Mısır'a gelinceye kadar, kimse yüzüme hain diye bağırmadı, kimse üzerimize süprüntü ve domates atmadı. Tüm bunları Mısırlılar yaptı. Hâlbuki onlarla bizim aramızda hiçbir vatan bağı yoktur, ittihatçıların elinden kurtulan tek toprak parçası olan Anadolu, onların değil bizim yurdumuz. İttihatçı ve Kemalistler, yıllardır onların değil, bizim dinimizle oynamaktalar. Anlamsız savaşta yitirilen can ve mallar, onların değil -Selaniklilerin de değil- bizim canımız ve malımız. Mısır'a geldikten hemen sonra bazı Mısır gazetelerinin benimle alay ettiklerini, benim yolda 1000 cüneyh kaybettiğimi yazdıklarını gördüm. Gerçekte ise ben, bizi İstanbul'dan İskenderiye'ye götürecek gemiye binebilmek için kitaplarımı sattım ve aralarında kadın ve çocukların bulunduğu on kişiden fazla olan aileme ancak üçüncü mevkide yer alabildim. Oysa ben dört kez şeyhülislâmlık makamını üstlenmiştim. Eğer İttihatçı hükümette şeyhülislâm olsaydım, bin değil, on binlerce cüneyhe sahip olurum ve o zaman yolda bin cüneyh kaybetme imkânım olabilirdi. Bu yalan haber olmasaydı, benim için bir övünç vesilesi olan yoksulluğumdan bahsetmek istemezdim." Mustafa Sabri, **en-Nekîr Alâ Münkiri'n-Ni'me Mine'd-Dîn ve'l-Hilâfe ve'l-Ümme**, s. 200; "Mısırdaki bana ta'n edenler "Sen şeyhu'l-İslâm ve'l-Müslimîn değilsin, şeyhu'l-ebâlise ve's-Şeyâtînsin" demişlerdi." Mustafa Sabri, **Mevkûfû'l-Akl**, C: I, s. 65.

kalan ömrünü Mısır'da⁶² yine mücadele içerisinde tamamlamıştır. Şeyhülislâm 12 Mart 1954'te, 85 yaşında vefat etmiştir.⁶³

1.2 Eserleri

Mustafa Sabri Efendi genel itibariyle kelim, siyaset, fıkıh ve ictimâî hayat ile ilgili eserler kaleme almıştır. Eserleri büyük oranda reddiye tarzındadır. Yazdıklarında, yaşadığı dönem, kendisine etkisi ve hayatının safhaları görülebilmektedir. Şeyhülislâmın, Osmanlı Devleti'nin zor zamanlarında bulunduğu meşihât makamı ve makamdaki sorumluluk duygusu, dönemin çetin ve sert siyaseti içinde bir fiil yer alması, ulemânın o dönem sıkıntılarına cevaplar üretememesi, Batı kaynaklı akımlar ve belki de sahip olduğu karakteristik özelliği dolayısıyla üslûbu hep sert olmuştur. Ayrıca kendi kaynaklarından uzaklaşarak başkalarının metotlarıyla meselelere çözümler bulmak onu psikolojik olarak da rahatsız etmiş olmalıdır.⁶⁴

Çalışmamızda Şeyhülislâm'ın eserlerini aktarırken, müellifin fikri gelişim sürecinin görülebilmesi ve tarihsel bağlamdaki düşünce biçiminin belirlenebilmesi için eserlerini tür olarak ayırmaktan ziyade, telif tarihine göre vermeyi tercih ettik.

⁶² Mustafa Sabri hayatının sonlarına doğru İskenderiye'ye gitmiş, Muvasât hastanesinde prostat ameliyatı olmuştur. Az bir zaman sonra Cemal Abdunnâsır hastanesinde yine ameliyat olmuş, biraz iyileşip Kahire'ye dönmüşse de rahatsızlığı nüksetmiş ve Dr. Muru Paşa hastanesine kaldırılmıştır. el-Kavsî, **Mustafa Sabri: el-Mufekkirü'l-İslâmî ve'l-Âlimü'l-âlemiyyu ve Şeyhü'l-İslâm fî'd-Devleti'l-Osmaniyye Sâbikan**, s. 130.

⁶³ “Ezher'de sayıları yüzü aşan Türk öğrenci, Mustafa Sabri Efendi'yi ziyaret edemiyordu. Türk konsolosluğunun gözetimi ve baskısı altındaydılar. Mustafa Sabri'nin dâr-ı bekâyâ irtihali haberini alan bu öğrenciler konsolosluğun tüm baskı ve kötü muamelesine rağmen cenazeye katıldılar ve Osmanlı Hilafet Devleti'nin övünç kaynağı olan Şeyhülislâm Efendi'yi ahiret yurduna uğurladılar. Cenaze namazından sonra namaz kılanlar, merhumu Ömer Mükerrer Mescidinin dışına çıkardılar. Cenaze, Türk öğrencilerin başları üzerinde, ellerindeydi. Sanki merhum, bir kuş muştusuyla göklerde uçuyordu. Bu esnada yollardaki ulaşım durmuş, ahali Tahrir Meydanında ve Kasr-ı Nil Caddesi'nde, evdekiler de balkonlarından, Mısırlı olmayan bir grubun başının üstündeki bu zatı hayretler içinde izliyorlardı. İnsanlar na'sın etrafını sarmışlardı. Ancak içerdeki zatın altı yüz yıl boyunca Türkiye'nin hocalarının hocası, Osmanlı Devleti'nin Şeyhülislâmı ve son Osmanlı temsilcisi Mustafa Sabri Efendi olduğunu bilmiyorlardı. Abdurrahman Tac (el-Ezher Şeyhi) cenaze namazını kıldırması ve merhum, Dirase'deki el-Afifi mezarlığında bulunan Şeyh Ali Rasih Efendi kabristanına defnedilmiştir. Şeyhülislâmın sevenleri, onu, üstün konumu ve değeri gereği, tabut içinde defnetmeye karar verdiler. Çünkü onlar, “Gün gelir her şey normale döner, o zaman bu asil millet bu değerli zatı doğup büyüdüğü yer olan Tokat'a veya Marmara Denizi'nin kıyılarına geri götürür.” diye düşündüler. Allah kendisine rahmet eylesin.” Tevfik İslam Yahya, **Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi**, s. 22-23, 25; el-Kavsî, **Mustafa Sabri: el-Mufekkirü'l-İslâmî ve'l-Âlimü'l-âlemiyyu ve Şeyhü'l-İslâm fî'd-Devleti'l-Osmaniyye Sâbikan**, s. 130.

⁶⁴ Mehmet Nam, “Tarihin Kırılma Noktasında Son Şeyhülislâmlardan Mustafa Sabri Efendi”, s. 97.

Hayatı incelendiğinde; eserlerini içerisinde bulunduğu zaman, durum ve şartlara göre kaleme aldığı⁶⁵ görülmektedir. *el-Kavlü'l-Fasl* ile *Mevkîfu'l-Akl* eserlerinin ilişkisinde de görüleceği üzere düşünce yapısı ve bu yapıdaki yenilik ve gelişmeleri de yine bulunduğu ortamı dikkate alarak aktarmıştır. *Mevkîf*'in önsözünde de belirttiği gibi, Müslümanların ilmi-felsefi meselelere dair bilgilerinin olması, bunlarla akidesini sağlamlaştırması, çağdaş sapkın akımlara karşı koymasını amaçlamış, kendisinin de doğu veya batıda, hayatta ya da ölü birçok ilim ve edeb ehli ile mücadele ettiğini belirtmiş ve telifâtıyla hayatını bu yola adanmıştır.

1.2.1 Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşa Olmuş Mesâil

Bu çalışma, Mustafa Sabri Efendi'nin kaleme aldığı çeşitli makalelerden oluşmaktadır.⁶⁶ 1908-1912 yılları arasında neşredilen “Beyânü'l-Hakk” dergisinde “Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşa Olmuş Mesâil” adı altında 11, 19, 22, 25, 26, 27, 28, 48, 51, 63, 100, 110-113, 133 ve 135. sayılarda yayınlamış olduğu makaleleri toplanmış, Osman Nuri Gürsoy'un sadeleştirmesi ile “İslam'da münakaşaya hedef olan meseleler” adıyla 1976 yılında Sebil yayınevi tarafından neşredilmiştir. Mustafa Sabri, bu makaleleri yazma amacını mukaddimesinde şöyle dile getirir:

“Son zamanlarda bazı insanlara tesâdüf ediliyor ki; bunlar kendi akıllarınca, taaddüd-i zevcât, tesettür-i nisvan, talâk, faiz, sigorta, kumar, çalgı, miras taksimi ve zekât gibi birtakım meseleler hakkındaki İslâmî hükümleri mûcib-i tenkid görerek dillerine dolamışlar. Bunların bir kısmı bütün İslâmî hükümlere düşman oldukları halde işte böyle sâdece bazılarını itiraza vesile edinmişlerdir. Diğer kısmı ise İslâmî hükümlerden birçoklarının üstünlüklerini takdire dâir itiraflarda bile bulunarak yalnız, bu yüce din için bir eksiklik gibi telâkki ettikleri bazı hükümlerin değiştirilmesini -garip bir niyetle- arzu eder ve bu hususta kabahati dine mi yoksa bu dinin âlimlerine mi bulmak lâzım geleceğini pek tâyin

⁶⁵ Bu hususta örnek olarak; “İlim sermayesinin az, bir hicretten ibaret olan hayatın sıkıntılarının çok olduğu bir zamanda bu durumlar beni kalam ilminde kulların fiilleri diye bilinen kaza ve kader akidesi hakkında doyurucu bir araştırmaya sevketti. Bu mesele kadın meselesinden sonra müslümanların en fazla tenkit edildiği ve zor bir meseledir.” ifadeleri verilebilir. Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Beşer*, s. 26.

⁶⁶ Ahmet Akbulut, “Şeyhülislâm Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954)”, s. 34, Yusuf Kılıç, “Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi”, s. 621, Müferrih b. Süleyman el-Kavsî, *eş-Şeyh Mustafa Sabri ve Mevkîfuhu mine'l-Fikri'l-Vâfid*, s. 188-193.

edemezler. İşte biz bu gibi şer’î meseleleri peyderpey mevzuubahs ederek gücümüz yettiği kadar müdafaalarda bulunacağız.”⁶⁷

Mustafa Sabri Efendi, bu mukaddimeden sonra teaddud-i zevcat, sûret, talak, emek ve sermaye, veraset, zekât, mûsiki, sigorta, kumar ve tesettür konularını işlemiştir.

1.2.2 Kitâb-ı Redd alâ ma fi’l-Kavli’l-Ceyyid mine’r-Redy

Bu eser Mustafa Sabri’nin, “Beyanu’l-Hak” dergisinde 1909 tarihindeki 31. sayısından itibaren “İntikâdât” başlığı altında yazmış olduğu makalelerden meydana gelmiş Belâgat ve Arap edebiyatı hakkında yazılmış bir eserdir. Mustafa Sabri Efendi bu eseri, son dönem Osmanlı âlimlerinden olan Mehmed Zihni Efendi’nin (ö. 1914) yazmış olduğu *el-Kavlü’l-Ceyyid fî Şerhi Ebyati’t-Telhis ve Şerhayhi ve Haşiyeti’s-Seyyid* adlı belâgat ilmiyle alakalı eserine reddiye mahiyetinde kaleme almıştır.⁶⁸

1.2.3 Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi

Şeyhülislâm bu çalışmasını, Mûsâ Cârullah’ın (ö. 1949) 1911 yılında yazdığı *Rahmet-i İlâhiyye Burhanları* adlı eserine bir reddiye olarak Romanya Dobruca’da iken (1334/1916) kaleme almıştır. Musa Cârullah bu eserinde, Allah’ın rahmetinin genişliğine vurgu yaparak, kâfir ve müşriklerin cehennemde ebedi kalmayacağını iddia etmiştir.

Bu eser, İstanbul’da Evkâf-ı İslamiyye Matbaası tarafından 1919 yılında basılmış olup, 168 sayfadır. Ömer H. Özalp bu iki eser ile Musa Cârullah’ın *İnsanların Akîde-i İlâhiyelerine Bir Nazar* adlı eserini sadeleştirerek birlikte yayımlamıştır.⁶⁹

⁶⁷ Mustafa Sabri, **İslâm’da Münakaşaya Hedef olan Meseleler**, 1373/1954, sd. Osman Nuri Gürsoy, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1976.

⁶⁸ el-Kavsî, **Mustafa Sabri: el-Mufekkirü’l-İslâmî ve’l-Âlimü’l-âlemiyyu ve Şeyhü’l-İslâm fi’d-Devleti’l-Osmaniyye Sâbikan**, s. 193-194. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa İrmak, “Mustafa Sabri Efendi’nin Beyânü’l-Hak Dergisinde Mehmed Zihni Efendi ve “el-Kavlü’l-Ceyyid” Adlı Eserine Yöneltilen Tenkitler”, **Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, sayı: 1, s. 151-220.

⁶⁹ el-Kavsî, , s. 195-202. Ömer Özalp’ın bu çalışması İstanbul’da 1996 yılında yayınlanmış, Sibel Dericioğlu tarafından yapılan sadeleştirme ile de Bedir Yayınevi tarafından 1998 yılında yayınlanmıştır.

1.2.4 Dinî Müceddidler yahut Türkiye İçin Necât ve İ'tilâ Yollarında Bir Rehber

Bu eser reddiye türündedir. Kitapta, “Yeni Müslümanlar” adlı eseriyle ün yapan Haşim Nahit (ö. 1962)’in “Türkiye için Necât ve İ'tilâ Yolları” adlı eseri tenkit edilmektedir. Osmanlı Devleti’nin ilk kuruluşu, hükümetlerin yıkılmasının sebepleri, İslâmiyet’in gayeleri, Avrupa medeniyetinin hatalı telakkisi, askerliğin hatalı telakkisi, tevekkül, kanaat, kaza ve kadere iman, imanda kalple tasdik ve dil ile ikrarın yeterli olduğu inancı, dini ıslahat, aşk ve muhabbet, medrese ve mektep öğrenimi, aile hayatı, örtünme meselesi ve kadın hakları konuları ayrı başlıklar halinde işlenmektedir. Kitap ilk olarak İstanbul’da 1922 yılında⁷⁰ Evkaf-ı İslamiyye matbaasında, sonra da Sebil Yayınları tarafından sadeleştirilerek 1969 yılında İstanbul’da basılmıştır.⁷¹

1.2.5 en-Nekîr alâ Münkiri’n-Ni’me mine’d-Dîn ve’l-Hilâfe ve’l-Ümme

Mustafa Sabri Efendi’nin hilafetin kaldırılmasından (1924) önce yazdığı bu eseri aynı zamanda Arapça olarak kaleme aldığı ilk eserdir. Genel itibariyle çağdaş İslâm siyaset düşüncesi ve hilâfet-siyaset ilişkisiyle ilgili konuları muhtevi olan bu çalışma 235 sayfa hacminde tek ciltten oluşmaktadır. Eser aynı yıl (1924) Beyrut’ta basılmıştır.⁷² Mustafa Hilmi tarafından da *el-Esrârü’l-Hafîyye Verâ’e İlğâi’l-*

⁷⁰ “Bu kitap daha yeni basılmışken, aniden İstanbul’dan ayrılmanız gerekti. Ne yazık ki kitabımın basılmış bir nüshasını almaya vaktim olmadı. 950 adet kitap, Evkaf Matbaasında iken, gazetelerden anladığıma göre Kemalist hükümet tarafından müsadere edilmiştir. Kitap, laiklerin zayıf akıllarıyla eleştirdikleri birçok İslâmî hükmü savunmaktaydı. Eğer İslâm uleması bu kitabı görebilselerdi, sonra da Kemalistlerin bu kitabı müsadere ederek yayılmasını engellediklerini bilselerdi, sadece bu husus, onların anlayışlarını düzeltmeye ve işin gerçek yüzünü görmelerine yeterdi. İşte Kemalistlerin ilme gösterdikleri saygı! İşte fikir hürriyeti! Bana ait bir malı -ki bir nüshası bir Türk lirası idi- nasıl diledikleri gibi müsadere ettiklerinin açık bir belgesi. Bu kitabın bendeki çok az sayısından bir tanesini değerli arkadaşım eski Meşihatü’l-İslâmiye vekili Mehmed Zahid’e hediye etmiştim. O da diğer bir kitabımla beraber (Yeni İslâm Mütehidlerinin Kıymeti İlmiyesi) bu kitabımı Müslümanların istifade etmesi için Kahire Merkez Kütüphanesine bağışladığını bildirdi. Her ne kadar bu kitapların dili Türkçe ise de umulur ki, istifade edenler olur.” Mustafa Sabri, *en-Nekîr alâ Münkiri’n-Ni’me mine’d-Dîn ve’l-Hilâfe ve’l-Ümme*, s. 201.

⁷¹ el-Kavsî, Mustafa Sabri: *el-Mufekkirü’l-İslâmî ve’l-Âlimü’l-âlemiyyu ve Şeyhü’l-İslâm fî’d-Devleti’l-Osmaniyye Sâbikan*, s. 202-207.

⁷² el-Kavsî, Mustafa Sabri: *el-Mufekkirü’l-İslâmî ve’l-Âlimü’l-âlemiyyu ve Şeyhü’l-İslâm fî’d-Devleti’l-Osmaniyye Sâbikan*, s. 226-231.

Hilâfeti'l-Osmâniyye adıyla takdimli bir şekilde neşredilmiştir.⁷³ Son olarak bu eser, “Hilafetin İlğasının Arka Planı” adıyla Oktay Yılmaz tarafından Türkçe’ye çevrilmiş ve 1998 yılında basılmıştır.

1.2.6 İslam’da İmâmet-i Kübrâ

Mustafa Sabri Efendi’nin bu çalışması, Yarın Gazetesi’nde yayınlanan makalelerden oluşmaktadır. Bu yazılar gazetenin 1927’deki 12. sayısından başlayarak 38 bölümde yer almış ancak gazetenin yayını 1930’da durdurulduğundan makaleler de tamamlanamamıştır. Sadık Albayrak bu makaleleri toplamış, *Hilâfet ve Kemalizm* adlı eseri içinde neşretmiştir (İstanbul 1992). Eserinde Mustafa Sabri, Müslümanların ümmet olması için hilâfetin önemine dikkat çekmektedir. Ayrıca Ömer Rıza Doğrul’un tercüme ettiği, Ali Abdurrâzık’ın *el-İslam ve Usûlü’l-Hükm* adlı kitabı hakkındaki tenkitleri de muhtevîdir.⁷⁴

1.2.7 Savm Risalesi

Mustafa Sabri Efendi’nin 1927-1928 yılları arasında kaleme aldığı eseridir. Bu çalışması Yarın Gazetesi’nin 16-22. sayılarında altı makale halinde yayınlamıştır.⁷⁵ Eserde, dönemin öne çıkan yazarlarından Süleyman Nazif (ö. 1927) ve Ubeydullah Efendi (ö. 1937)’nin “Ramazan orucu fidye verilmek suretiyle tutulmayabilir.” şeklindeki iddialarına cevap vermektedir. Ayrıca Musa Cârullah’ın *Uzun Günlerde Rûze* adlı eserinde, havanın aşırı sıcak veya soğuk olduğu yerlerde -kişinin takatini aşması durumunda- oruç mükellefiyetinin düşeceği, kutuplarda oruç tutulamayabileceği görüşlerine karşı tenkidleri de yer almaktadır. Söz konusu bu

⁷³ Mustafa Hilmi, *el-Esrâru’l-hafiyye verâe ilgâi hilâfeti’l-Osmâniyye*, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1425/2004, Beyrut. Yazar hakkında geniş bilgi için bkz. <https://www.alukah.net/web/mustafa-helmy/cv/>

⁷⁴ Mardin, *Huzûr Dersleri*, II-III, 352; Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, s. 259; Kılıç, “Şeyhülislâm Tokatlı Mustafa Sabri Efendi”, s. 622; Akbulut, “Şeyhülislâm Mustafa Sabri”, s. 34; Kavsi, *Mustafa Sabri: el-Mufekkirü’l-İslâmî ve’l-Âlimü’l-âlemiyyu ve Şeyhü’l-İslâm fi’d-Devleti’l-Osmâniyye Sâbikan*, s. 208-214.

⁷⁵ Orucun fidye ile geçiştirilmesini tavsiye eden Süleyman Nazif’e cevap. Yarın’da tefrika, say.62, 65, 67, 68 ve Peyam-ı İslâm say. 4.

makaleler, müellifin yukarıda bahsi geçen *Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil* adlı kitabının sonunda yer almaktadır.⁷⁶

1.2.8 İman, Namaz ve Oruç Hakkında Risale

Mustafa Sabri Efendi'nin Yunanistan'da bulunduğu zaman diliminde yazdığı bir eserdir. Bu çalışmasında iman, namaz ve oruç ile ilgili dini hükümlere değinmiştir. Bu eseri bastırılarak Gümölcine'deki ortaokul öğrencilerine okutulmuştur.⁷⁷

1.2.9 Mes'eletü Tercemeti'l-Kur'an

Mustafa Sabri Efendi bu çalışmasını, Mısır'da o dönem gündemi meşgul eden Kur'an'ın tercümesi ve tercüme ile ibadet etmenin gerekliliği konularına itiraz mahiyetinde kaleme almıştır. Eserinde, Ferid Vecdî ve Mustafa el-Merâğî'nin görüşlerini aktarıp tenkit ettiği hususları belirtmiştir. Şeyhülislâm, hem dini hem ilmi açıdan oldukça önemli ve ciddi olan tercüme meselesinin unutulup giden gündelik hadiseler gibi ele alınmaması gerektiğini belirtir. Eseri kaleme almasının sebepleri arasında Kur'an'ın üstünlüğünü savunmak, Türklerin İslâm dünyasıyla olan bağının kopmasına mâni olmak ve bu konuda görüş bildirenlerin yanlışlarını izhar etmek yer almaktadır.⁷⁸

Kitap 1351/1932 yılında Kahire'de basılmıştır. Süleyman Çelik'in Türkçeye tercüme ettiği eser, Bedir Yayınevi tarafından 1993 yılında neşredilmiştir.

⁷⁶ Mardin, **Huzûr Dersleri**, II-III, 352; Altunsu, **Osmanlı Şeyhülislâmları**, s. 259; Kılıç, “Şeyhülislâm Tokatlı Mustafa Sabri Efendi”, s. 622; Akbulut, “Şeyhülislâm Mustafa Sabri”, s. 34; el-Kavsî, **Mustafa Sabri: el-Mufekkirü'l-İslâmî ve'l-Âlimü'l-âlemiyu ve Şeyhü'l-İslâm fî'd-Devleti'l-Osmaniyye Sâbikan**, s. 226-231.

⁷⁷ el-Kavsî, **Mustafa Sabri: el-Mufekkirü'l-İslâmî ve'l-Âlimü'l-âlemiyu ve Şeyhü'l-İslâm fî'd-Devleti'l-Osmaniyye Sâbikan**, s. 219-225. Kavsî burada şeyhin istemesine rağmen maddi durumundan dolayı bastıramadığı iki eserinden daha bahseder. Bunlar; Şerif Hüseyin'in davetlisi olarak Sultan Vahdeddin ile 1341/1923 yılında Mekke'de bulunduğu sırada kaleme aldığı ve Anadolu'da yapılan inkılapların perde arkasından bahsettiği *Saydu'l-Hâtur* adlı eseri ile şapka takmanın hükmüne dair çalışmasıdır.

⁷⁸ Mustafa Sabri, **Mes'eletü Tercemeti'l-Kur'an**, Terc. Süleyman Çelik, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 8.

1.2.10 Mevkıfu'l-Beşer Tahte Sultani'l-Kader

Mustafa Sabri Efendi bu eserinde Kaza, Kader ve irade hürriyetine ilişkin görüşleri tartışır. Matûrîdî mezhebinden Eşarî mezhebine geçişinin bu konu ile ilgili olduğunu ifade eder. Kaderin Allah'ın sırlarından bir sır ve İslâm'ın emirleri arasında yer aldığını, buna mukabil kadere iman konusuna yeterince önem verilmediğini belirterek, Müslümanların geri kalmasının kader anlayışlarındaki eksikliklerden kaynaklandığını savunur.⁷⁹

Eser 1352/1933 yılında Kahire'de basılmıştır.⁸⁰ İsa Doğan bu eseri *İnsan ve Kader* adıyla Türkçeye çevirmiş, Kültür Basın Yayın Birliği tarafından 1989 yılında İstanbul'da neşredilmiştir.

1.2.11 Kavli fi'l-Mer'e ve Mukâranatuhû bi Akvâli'l-Mukallideti'l-Ğarb

Bu çalışma, *el-Fetih* dergisinde (8 Kasım 1934) 420 ve 421. sayılarda yayınlanmış iki makaleden oluşmaktadır. Makaleler beğeni toplayınca derginin sahibi Muhibbuddin el-Hatib, yazıları kitap haline getirterek 1935 yılında Kahire'de bastırmıştır.⁸¹

Eser bir mukaddime ve iki bölümden oluşmaktadır. Mustafa Sabri Efendi Teaddud-i zevcât, nikâh, talâk ile kadının örtünmesi konularını ele almaktadır. Kitap, *Kadınla İlgili Görüşüm ve Bu Görüşün Batı Taklitçisi Sözlerle Karşılaştırılması* adıyla Mustafa Yılmaz tarafından Türkçe'ye çevrilerek 1994 yılında İstanbul'da yayınlanmıştır.

⁷⁹ Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Beşer Tahte Sultâni'l-Kader*, s. 9; Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l-Akl*, C: III, s.66.

⁸⁰ el-Kavsî, Mustafa Sabri: *el-Mufekkirü'l-İslâmî ve'l-Âlimü'l-âlemiyyu ve Şeyhü'l-İslâm fi'd-Devleti'l-Osmaniye Sâbikan*, s. 234.

⁸¹ el-Kavsî, Mustafa Sabri: *el-Mufekkirü'l-İslâmî ve'l-Âlimü'l-âlemiyyu ve Şeyhü'l-İslâm fi'd-Devleti'l-Osmaniye Sâbikan*, s. 241.

1.2.12 el-Kavlu'l-Fasl Beynellezîne Yu'minûne bi'l-Ğaybi vellezîne lâ Yu'minûn

İlk baskısı 1942/1361 yılında Mısır'da, ikinci baskısı yine Mısır'da 1986/1407 yılında yapılan bu eseri, Mustafa Sabri Efendi'nin, mâddiyyûn/pozitivist akımın yayılmasından sonra İslâm dünyasında nübüvvet, hissi mucizeler, kıyamet alâmetleri ve ahiret konularında yapılan yanlış yorumlara karşı yapmış olduğu eleştirilerini içerir. Eser aslında büyük hacimli olarak kaleme aldığı *Mevkıfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemîn ve İbâdihi'l-Murselîn* adlı eserinin üçüncü bölümü içerisinde yer alır. Lakin o zamanki ihtiyaca mebni olarak öncesinde basılmış, daha sonra yine önemine binaen bu büyük kitabının bir bölümü olarak tekrar içerisinde yer almıştır. Muhammet Uysal müellifin bu çalışmasını *Gaybın Önünde* adı ile tercüme etmiş, Ketebe yayınları tarafından 2019 yılında neşredilmiştir. Ayrıca Daru'l Hilafeti'l Âliyye Medresesi yayınları tarafından basılan *Mustafa Sabri Efendi Külliyyatı*'nın 2. cildinde de bu eserin tercümesi bulunmaktadır.⁸²

Eserde, Muhammed Hüseyin Heykel, Reşid Rıza ve Mahmud Şeltût gibi alimlerin mucize algı ve anlayışları ile bu fikirlerinin tenkidi, nübüvvetin ve yeniden dirilişin inkârı hususlarını ele alır.⁸³

1.2.13 Mevkıfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemîn ve İbâdihi'l-Murselîn

Mustafa Sabri Efendi'nin en son kaleme aldığı dört cilt, iki bin küsur sayfalık, önemli ve hacimli eseridir. Çalışmasında din, felsefe, politika ve sosyal

⁸² Yayınevi, Şeyhülslâm Mustafa Sabri Efendi'nin tüm eserlerinin içerisinde bulunacağı kitap, risale ve makalelerini ihtiva eden 3 ciltlik külliyyatının ilk cildinde; *Hilâfetin Esasları (İslâm'da Hilâfet-i Kübrâ)*, *Hilâfet ve Ümmet Nimetini İnkâr Edene Reddiye*, *Türk'ün Başına Gelen Şapka Meselesi*, *Kemalistlerin Din Düşmanlığı*, *Dînî Müceddidler*, *İslâm'da Tartışılan Meseleler (Dîn-i İslâm'da Hedef-i Münâkaşa Olan Bazı Mesâil)*, *Savm-ı Ramazan Risâlesi (Ramazan Orucu Fıdye İle Geçştirilebilir mi?)*, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi ve Tercümenin Namazda Okunması Meselesi*, *Kadın Meselesine Bakışım* adlı çalışmalarının bulunduğunu, ikinci cildinde *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, *el-Kavlu'l Fasl ve Mevkıfu'l Beşer tahte Sultâni'l Kader* isimli kitaplarının yer aldığını, üçüncü ciltte ise müellifin muhtelif gazetelerde yazdığı ve kitaplarına girmemiş olan bütün yazılarının toplu olarak basılacağını bildirmiştir. Bu üç ciltlik külliyyâtın dışında *Mevkıfu'l Akl* isimli kitabın ilk iki cildi de basılmış, sonraki ciltlerinin de neşredileceği belirtilmiştir.

⁸³ el-Kavsî, **Mustafa Sabri: el-Mufekkirü'l-İslâmî**, s. 243-251.

hayat ile ilgili görüşleri yer almaktadır. Mustafa Sabri Efendi, Mısır'da bulunduğu zaman âlimlerin, yazarların ve gazetecilerin yaptıkları hataları belirterek, Mısırlıların doğru bir İslam anlayışına sahip olmalarını istediğini ve bunun için de elinden geleni yapmasının kendine bir borç olduğunun altını çizmiştir. Kitabını sunarken, dil hususunda Allah'tan yardım dilemiş ve Talâk 65/3 ayetini zikrederek “Hak bir buhran geçirebilir ama asla ölmez.” demiştir.⁸⁴

Eserin birinci cildinde; din ve dünya arasındaki ilim meselesi, Yahudilerin Müslüman ve Hristiyan toplumlar üzerindeki fitneleri, dinin akılla çatışması meselesi, din ve siyasetin birbirinden ayrılması, İslam toplumlarında siyasi ve dini istiklal ve Müslümanların durumu konuları üzerinde durur. İkinci ciltte; Allah'ın varlığının ispatı, İslam'da aklın yeri, akıl ile ilgili itirazlar ve delilleri ile ilim-akıl ilişkisi üzerinde durur. Üçüncü ciltte; Allah ve insanın fiilleri, âlemin yaratılışı, ve vahdet-i vücûd konuları bulunmaktadır. Son ciltte peygamberlerin mucizeleri, öldükten sonra diriliş ile ilgili peygamberlerin bildirdikleri haberler, din ile siyasetin birbirinden ayrılması ile ilgili konular üzerinde durur.

Eserin ilk baskısı 1369/1950'de Kahire'de, ikincisi de 1401/1981 yılında Beyrut'ta yapılmıştır. Oğlu İbrahim Sabri tarafından⁸⁵ ilk iki cildi Osmanlıca olarak tercüme edilmiş, hastalanması sebebiyle bastırılmamıştır.

Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde “Mustafa Sabri: Vahdet-i Vücûd” ve İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisinde “Mustafa Sabri: Mevkıfu'l-âlem minallah (Kâinatın Allah'a Göre Durumu)” adıyla bu eserde yer alan iki konunun çevirisini yapmıştır (1975, 1976).

Osman Erdem iki cildi Osmanlıcadan *Şeyhulislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Mısır Ulemâsıyla İlmî Münâkaşaları* adıyla latinize etmiş ve Gül Neşriyat tarafından 2005 yılında neşredilmiştir. Son olarak, tez çalışmamız sürecinde, Daru'-l Hilafeti'-l

⁸⁴ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: I, s. 113.

⁸⁵ el- Kavsi İbrahim Sabri'nin, bu eseri babasının “Arapçayı çok da iyi bilmeyen Türkler de bu eserden faydalansın” vasiyeti üzerine Osmanlıca'ya çevirdiğini, tedavi için gittiği Londra'ya tercümesini de götürdüğünü, ecelinin yaklaştığını anladığında ise bu tercümenin Londra merkez kütüphanesi İslam Kültürü eserleri bölümüne bırakılmasını çocuklarına vasiyet ettiğini belirtir. Nüsha buraya tevdi edilmiş ve mikrofilme dönüştürülmüştür. el-Kavsi, **Mustafa Sabri: el-Mufekkirü'l-İslâmî**, s. 251. Muhammed Beşir, İbrahim Sabri'nin bu tercümesinin aslından daha zor anlaşılır olduğunu aktarmıştır. M. Beşir, **Farklı Yönleriyle Mustafa Sabri Efendi**, s. 119.

Âliyye Medresesi tarafından Mevkıfu'l-Akl'in ilk cildinin Türkçe tercümesi 2021 yılında yayınlanmıştır.



İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN ANLAYIŞI VE ULÛMU'L-KUR'ÂN'A YAKLAŞIMI

Mustafa Sabri Efendi içinde bulunduğu dönemin fikri akımlarına karşı kalemi ile Kur'ân üzerinden çeşitli cevaplar vermiş ve bunu da geleneğe bağlı kalarak yapmıştır. Şeyhülislâmın Türkiye'den ayrılıp Mısır'da bulunduğu zaman, ortamdaki fikir hareketliliğinin bilinmesinin, onun verdiği cevapları bir temele oturtmak, zihin ve düşünce tarzını belirlemek ve aynı zamanda da bir Şeyhülislâm olarak fikir üretmesinin amaç ve gayesinin de bilinmesi açısından daha anlamlı olacağı kanaatindeyiz.

Mustafa Sabri Efendi, I. Dünya Savaşı'ndan sonra yıkılan Osmanlı Devleti'nin ardından İslâm âleminin içinde bulunduğu dağılımlık halinden kurtulmanın çaresi olarak geleneğe sıkı sıkıya bağlanmayı öngörmüştür. Buna mukabil Batı modernizminin etkisiyle İslam dünyasında başlayan kültürel ve sosyal değişimin tezahürü olarak ortaya çıkan yenilikçi anlayış da geri kalmışlığın ve dağılmanın sebebi olarak geleneği sorumlu tutarak, İslâmî düşünce sisteminin, inanç temelli ve sahih bir akideyle yeniden yorumlanması gerektiğini savunmuştur. Bu noktada tarihi Ahmet b. Hanbel'e kadar uzanan Selefilik düşüncesi yeniden yapılanmanın imkânı hususunda ön plana çıkmıştır.

İslâmî hareketler içerisinde “yöntem” sorunu tabanlı eğilimlerden biri olan Selefilik, müslümanların içinde bulunduğu durumun düzelebilmesi için öncelikle toplumsal hayatın Peygamber (a.s.) dönemine uygun hale getirilmesi ve Kur'ân'ın, Peygamber (a.s.)'ın hadisleri ile sahabe ve tabiûn'un sözlerinin esas alınması ve usûl olarak bunun dışına çıkılmaması gerektiğini savunur. Selefilik, birçok Arap ülkesinde özellikle de Mısır'da, bir mezhep olmaktan ziyade bir zihniyet olarak öne çıkmış ve ün kazanmıştır.¹

Fıkıhî mezhepler oluşmadan evvel Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis şeklinde iki akım belirgin hale gelmiş, bunlardan Ehl-i Hadis ekolü Ahmed b. Hanbel ile toplumsal bir harekete dönüşmüştür. Mihne hadisesi ile de Ehl-i Hadis'in temsil ettiği anlayış

¹ Ramazan Yıldırım-Mahmut Çınar, **Selefilik Tarihsel Süreci ve Görüşleri**, PLURAL Publications GmbH, Köln, 2018, s. 24-25, 50.

yaygınlaşarak devam etmiş, bugün Selefilik olarak isimlendirilen Ehl-i Hadis'in din anlayışı da büyük ölçüde Ahmed b. Hanbel'i öncülüğünde şekillenen Hanbeli mezhebinin içinde yer alarak varlığını sürdürmüştür.² İbn Teymiyye'nin düşünce ve faaliyetleri ile Selefler açısından yeni bir dönem başlamış, hem Vehhâbîler hem de birçok Selefi grup İbn Teymiyye'ye oldukça fazla ilgi göstermiştir. İbn Teymiyye'nin yegâne referans kaynağı olarak görülmesinin, onun akâid ilkelerini arı duru şekilde ifade etmesi, en önemlisi de bunu bir usûl çerçevesine oturarak yapması ve hayatını aktif mücadeleye adanması gibi hususların neden olduğu düşünülmektedir.³

Kendi içinde; ıslahatçı, şiddeti yöntem olarak benimseyen ve davet-tebliğ eksenli geleneksel anlayış olarak üç farklı şekilde ayrılan Selefler, toplumun adım adım iyileştirilmesi ve bir İslam toplumunun meydana getirilmesi için dört aşamalı bir yöntem üzerinde durmuştur. Bunlar tasfiye/arındırma, terbiye/eğitim, mufasssala/yolları ayırma ve cihattır.⁴

Çağdaş Seleflerin bilgi kaynakları içerisinde; Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Teymiyye (ö. 728/1327), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Emîr es-San'ânî (ö. 1182/1768), Muhammed b. Abdilvehhâb (ö. 1206/1792), Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), Şeyh Abdülazîz b. Bâz (ö. 1419/1999), Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (ö. 1420/1999) gibi âlimler bulunmaktadır.⁵

19. yy'ın ikinci yarısından sonra yükselişe geçen ıslah ve tecdid faaliyetlerinde; Cemâleddin Afgânî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905), Muhammed İkbal (ö. 1938), Mehmet Akif (ö. 1936), Seyyid Kutup (ö. 1966), Mevdûdî (ö. 1979) ve Ebu'l-Hasan en-Nedvî (ö. 1999) önde gelen isimler olarak yer almışlardır. Yenilenme faaliyetlerinde önemli rol oynayan bu âlimler, ilme ve tekniğe önem vermiş, kendi dönemlerinden önceki Selefleri de aşan yorumlarda

² Yıldırım- Çınar, **Selefilik Tarihsel Süreci ve Görüşleri**, s. 26-27.

³ Yıldırım- Çınar, **Selefilik Tarihsel Süreci ve Görüşleri**, s. 39.

⁴ Yıldırım- Çınar, **Selefilik Tarihsel Süreci ve Görüşleri**, s. 52, 54, 59, 66.

⁵ Zekeriya Güler, "Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi", **Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)**, 2009, cilt: IX, sayı: 3, s. 49.

bulunmuşlardır.⁶ Bu düşünce, geleneksel tarzda ilim ve âlim anlayışı yerine modern eğitim kurumlarında eğitim alan mühendis ve doktorların ağırlıkta olduğu bir ilmi camianın öne çıkması gerektiği düşüncesini savunmuş, bunun tezahürü olarak günümüzde başta Mısır olmak üzere Arap dünyasında etkin olan felsefî grupların liderleri genellikle din eğitimlerini asıl mesleki eğitimlerine paralel olarak veya sonrasında sürdürmüşler ve geleneksel dini kurumlara alternatif bir eğitim sürecinden geçmişlerdir.⁷

Mustafa Sabri Efendi, Osmanlı Devleti'nin dağılmasından sonra sığındığı Mısır'da, Seleflerin başını çektiği ıslah ve tecdîd faaliyetleri kapsamında Kur'ân'ın yeniden yorumlanması gerektiği düşüncelerine karşı çıkarak, sorunun “yorum”dan ziyade müslümanlarda olduğunu ve bu “yeniden yorumlama” faaliyetinin hem Kur'ân hem de müslümanlara zarar getireceğini savunmuştur.

2.1 Kur'ân Tasavvuru

İslam düşünce tarihinde kelâmın mahiyetine dair tartışmalar varlığını sürdürögelmiştir. Bu teolojik tartışmaların başında da “Halku'l-Kur'ân” meselesi gelmektedir. İlk asırda Kur'ân'ın yaratılıp yaratılmadığı bir problem olarak yer almazken, Mutezilî âlimlerin düşünceleri ve bu düşüncelerin siyasete direkt etkileri ile hicri ikinci asrın sonları ve üçüncü asrın başında, özellikle de Me'mûn döneminde (h. 198-218), üzerinde tartışılan bir sorun haline gelmiş ve bu sorun beraberinde birçok âlime eziyet edilmesi (mihne) ve ölümlerle sonuçlanmıştır. Kur'ân'ın mahlûk, Allah ve rasulünün bu konuda bir emrinin olmadığı ve dolayısıyla bunun itikâdi bir mesele arz etmediği sonucuna ise el-Mütevekkil (232-247) zamanında varılabılmıştır.⁸ Buradaki problem, Mu'tezile'nin benimsediği bilgi ve tevhid anlayışlarının onları kelâmın idrak edilen anlamından başka zihinde farklı bir mana içermediğine yönlendirmesi ve sonrasında da Kelâmullah'ın kadîm bir yönünden

⁶ Süleyman Uludağ, **İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1979, s. 31.

⁷ Yıldırım-Çınar, **Selefilik Tarihsel Süreci ve Görüşleri**, s. 51.

⁸ İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, s. 186.

ziyade insana Allah'tan gelen “yaratılmış bir Kur’ân” olduğu sonucuna varmalarıdır.⁹

Mustafa Sabri bu noktada, Kur’ân’ın manasındaki üstünlüğü öne çıkarıp, lafzının değil de Kur’ân’ın manasını Allah Teâla ile kâim olduğunu zannedenlerin, mana-yı nefsi ile lafzın medlûlü olan Kur’ân’ın manasını birbirine karıştırdıklarını belirtir. Kur’ân’ın sadece mana değil lafzının da Allah kelâmı olduğunu ve bunu reddetmenin asla doğru olmayacağını belirtir. Şeyhülislâm, lafız-mana ayrımının yapılmasının Kur’ân’a zarar vereceği üzerinde durarak bu husustaki tasavvurunun ontolojik düzlemde ziyade, fayda-zarar ekseninde olduğunu ortaya koymuştur.

Mustafa Sabri Efendi bir tefsir yazmasa da tefsir alanına girebilecek birçok konuya değinmiş, farklı eserlerinde de bu sahada söz söyleyen müelliflerle tartışmıştır. Yine yaşadığı ortamda, Kur’ân’ın tercümesi ve onunla ibadet meselesinin gündeme gelmesiyle, kendisini konunun içerisinde bulmuştur. Onun tercüme meselesinde nerede durduğunu ise, sahip olduğu Kur’ân tasavvuru belirlemektedir. Bu minvalde öncelikle burada Mustafa Sabri Efendi’nin Kur’ân tanımı üzerinde durulacaktır.

2.1.1 Kur’ân Tanımı

Mustafa Sabri Efendi, Kur’ân’ın tercüme edilip edilemeyeceği meselesini ele alırken, Kur’ân’ın “Allah’ın inzâl ettiği, tevatüren naklolunan ve Arapça nazımdan ibarettir.” tanımını esas almış, tercümenin ise bu tanım kapsamına girmeyeceğinin altını çizmiştir.¹⁰ Ayrıca kelimcilerin Kur’ân’ı; bir kelâm sıfatına, bir de indirilen nazım olmak üzere iki şeye, şer’î ilimlerle uğraşanların ise, “Arapça indirilmiş mütevâtir bir nazım” ifadesiyle tek bir şeye ıtlak ettiklerini belirtmiştir.¹¹

Kur’ân’ın hususi lafızlardan, -her semâvi veya beşerî kitap gibi- muayyen kelimelerden ibaret malum kitabın ismi olduğunu, ayrıca Kur’ân’ın her kelimesinin

⁹ Sabri Yılmaz- Mehmet İlhan, “Cüveynî’ye Göre Kelamullah ve Kelam-ı Nefsi”, **Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]**, 2011, C: IX, sy: 1, s. 215.

¹⁰ Mustafa Sabri Efendi bu düşüncesini Merâğî’nin, “Kur’ân’ın Arapça olduğunu söylemek, Kur’ân’ın başka bir dille ifadesinin Kur’ân olmayacağı manasına gelmez. Ayette de Kur’ân’ın başka dille ifadesinin Kur’ân olacağını nefyeden bir ifade yoktur.” düşüncesine karşı çıkışında belirtir. Bkz. Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 12.

¹¹ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 41.

hatta her harfinin tevâtür terazisinde tartılıp onun matbaasında basıldığını belirtir. Ona göre Kur’ân, diğer özel isimler gibi müsemmasına kesin olarak delâlet eden özel bir isimdir. Bu isim diğer semavî kitaplara, kutsi hadislere, hadis-i nebeviyyelere, Kur’ân tercümelerine şâmil değildir. Sadece Muhammed (a.s.)’a¹² Allah tarafından lafzı ve manası birlikte indirilmiş bir kitaptır. Başkasına indirilenlerle, sadece manevi olarak peygambere indirilenler bu tarifi dışında kalmaktadır.¹³ Ayrıca Allah Teâlâ Kur’ân’ı lafzı ve manasıyla beraber indirmiş, lafzını sair lafızlar arasından, manasını da sair manalar arasından seçmiş ve üstün kılmıştır.¹⁴

Ona göre “Kur’ân’ın Arapça olması, Arapça’dan başka bir dille ifadesinin Kur’ân olmasına mâni değildir.” sözünün bir değeri yoktur. Eğer bu kabul edilirse o zaman; Tevrât, İncil ve Zebûr da Kur’ân olmuş olur. Hatta Peygamber (a.s.)’ın kendi görüşü ve hevasından söylemeyeceği kendisine Allah’tan ilka edilenin vahiyden başkası olmadığı için hadisleri dahi Kur’ân olur.¹⁵

Mustafa Sabri, Kur’ân’ın nazmı ve korunması hakkında şu görüşleri serdetmiştir:

“Allah Teâlâ bu dinin önderlerine; Kur’ân’ın nazmına ihtimam göstermelerini ilham etti. Öyle ki bu ihtimamla onlar Kur’ân’ı “İki kapak arasında mütevâtiren intikal eden Arapça nazım” olarak tarif ettiler. Yine Allah Teâlâ onlara tevâtüren intikal etmeyen sözlerin kesinkes Kur’ân olamayacağını, hatta Kur’ân’dan herhangi bir şeyi inkâr edenlerin Kur’ân’da olmayan herhangi bir şeyi ilave etmeye kalkanların küfure gireceklerini ilham etti. Bu önderler Kur’ân’ın mevkiini, nefiy ve ispattan oluşan iki çelik çemberle muhafaza altına aldıkları gibi Kur’ân’ın sahasına şüphe ve tereddüdün sızmasını önlediler. Kur’ân’ın önünden ve

¹² Şeyhülislâm, Saf 61/6 bağlamında, müsteşriklerden Field, Goldziher ve Nöldeke’nin, Kur’ân’ın tahrif edildiğini hatta Peygamberin isminin “Kasm” veya “Kısame” iken sonra değiştirilip Muhammed olduğunu söylediklerini aktararak onları eleştirmektedir. Ayrıca “Heykel Paşa yazdığı eserinde mucize’nin peygamberden kaldırılması ve sadece Kur’ân’ın onun mucizesi olduğunu söylemesinden sonra kendisine bu konuda itiraz gelmeyeceğini düşündü ama batılîlular ona peygamberi sara nöbetinde addettiler ve söylediklerinin bu meyanda kabul edildiğini ve Kur’ân’ın da ondan sonra değiştirildiğini iddia ettiler.” der. Mustafa Sabri, **el-Kavlü’l-Fasl**, s. 89, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 109.

¹³ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 40.

¹⁴ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 65.

¹⁵ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 39-40.

ardından batılın yanaşmasına fırsat vermediler. Kur’ân’ın muhafazasına yönelik bu ihtimam, şeriat koyucu tarafından da istendiği için, Bârî Teâla onu vahy-i metlûv kıldı. Beş vakit namazda okunmasını emretti. Manasını anlamasalar da onu okuyan ve sayfalarına bakanlara Allah sevap vaat etmiştir. Kur’ân nazmının tayini ve tahdidi sayesinde ki, Kur’ân’ın birliği sağlanmış ve üzerinde asla ihtilaf edilemez hale gelmiştir.¹⁶

Şeyhülislâm, Kur’ân’ın değişmediği ve batının da en çok bundan korktuğunu belirtmek için Enfâl 8/2 ayetini delil getirir. İngiltere başbakanlığı yapmış W. Gladstone’un (ö. 1898) “Eğer bu Kur’ân var olmaya devam ederse Avrupa Doğunun kontrolünü eline alamaz ve kendi başına da emniyet içinde olmaz” sözünü aktarıp “Müstemlekeci devletleri korkutan müslümanların Kur’ân’ıdır. Allah’a tevekkül eden müslümanlar nezdinde bir harfine hâle getirilmeksizin salimen muhafaza edilmiştir.”¹⁷ diyerek Kur’ân’ın korunmuşluğuna vurgu yapar.

Mustafa Sabri, Kur’ân okumakla Allah tarafından Levh-i Mahfûz’da yazılmış kelimelerin telaffuz edilmiş olduğunu, vahiy meleğinin onu Allah-u Teâlâ’dan alıp Resul (a.s.)’a indirerek okuduğu ve onun da ashabına okuduğunun altını çizer.¹⁸ Namazda Kur’ân okumadaki hikmetin, belki de Allah’a kendi kelamıyla tevessül olacağı, o halde onun kelamının hem lafız hem de mâna itibarıyla olması gerektiğini ifade ederek; “Allah-u Teâlâ Kur’ân’ı resulullah’ın bir mucizesi olarak (Arapça) indirmiştir. O nedenle icâzını gözardı edeceği düşünülemez. Allah Kur’ân’ın namazda Arapça olarak okunmasını emretmiştir. Kur’ân’ı mûciz lafızıyla okumak, nübüvvet delilini, onu hudû ile karşılamak ve onun lafzını muhafaza etmektir.” der. Ayrıca nübüvvet delil olduğu için de Kur’ân’ın lafız ve manasının beraberce korunması gerektiğini savunur. Fakihlerin, aslının korunmasının ihlaline ve küçümsenmesine sebep olmaması için Kur’ân’ın Farsça yazılmamasına dikkat ettiklerini de ilave eder.¹⁹

¹⁶ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 15.

¹⁷ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: I, s. 304, C: II, s. 27.

¹⁸ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 17.

¹⁹ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 19, 26.

Mustafa Sabri Efendi “Kur’ân” lafzı ile alakalı olarak yaptığı açıklamalara ilaveten, *Bedaiü’s-Sanai’* müellifi (Kâsânî ö. 587/1191)’nin Kur’ân’ın manaya verilen bir isim olduğu hakkında kesin hükme vardığı halde, üstat Merâğî’nin böyle bir hükme varmamış olduğunu, bilakis “Bilindiği gibi ulemâ Kur’ân’ın mâna ve nazımdan ibaret bir isim olduğunu benimsemişlerdir.” dediklerini belirtir.²⁰ Burada Şeyhülislâm, “Kur’ân’ı namazda Arapça olduğu için değil, Allah’ın kelimasına -ki kelim; ibret, teşvik ve sakındırma, övgü ve tazimi ifade eden Allah’ın zatıyla kaim bir sıfattır- delâlet eden bir lafız olması itibariyle okumak vaciptir.” sözünü söyleyen Ebû Hanîfe’yi de Kur’ân’ın manasına delâlet etmesi yönünden lafızlar arasında fark olamayacağını söyleyerek eleştirmiştir.²¹

Namazda Kur’ân okunması ile alakalı yaptığı uzunca açıklamada; ilk olarak Kur’ân’ın okunmasının vacip oluşunun, Kur’ân’ın Allah’ın kelâm sıfatına delalet etmesi sebebine bağlanamayacağını belirtir. İkinci olarak kelâm sıfatının insandaki dilsizliğin zıttı olarak tarif edildiği, bunun da bilfiil “konuşma” değil “konuşmaya muktedir olma” anlamına geldiği dolayısıyla Allah’ın bu sığata fiilen istinad eden kelâmı yoksa Allah’ın kelâm sıfatı ile muttasıf olmasının da anlamının kalmayacağını belirtir. Tilâvetin vücûb sebebinin Allah’ın Kur’ân okunmasını emretmesi olduğunu vurgulayarak, Kur’ân olmayan bir şeyin Allah’ın kelâm sıfatı, ibret, öğüt gibi şeyleri ihtiva etse dahi yine de Kur’ân yerine geçmeyeceğini ifade eder. Namazda Kur’ân okumanın birçok sebebi olacağını, esas sebebin namaza (Kur’ân onun bir mucizesi ve nübüvvetine delil olduğu için) peygamberin kitabından bir pay ayırmak olduğu ve bununla birlikte Kur’ân’ın beş vakit namazda okunmasının ondaki tevatür mucizesini ve Kur’ân’la ilgisini gösterdiğine dikkat çekerek; “...Binaenaleyh tercümeyle Allah kelâmı denmeyeceği halde münzel olan kelâm-ı lafzî’ye icma ile Allah kelâmı demek doğrudur. Kelâm-ı lafzî’nin kudsiyyeti ve Allah’a izafe edilmesi Eşarîlerce de müsellemdir. Kur’ân her ne kadar Allah’ın

²⁰ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 35.

²¹ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 37-38. Konu ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Osman Keskiöglü, “Kur’an Tercümesi Hakkında İki Fakîhin Yazdıkları”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1960, cilt: VIII, s. 92-93, Hidayet Aydar, **Kur’ân-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi**, Kur’ân Okulu Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 333-334.

sıfatı olmayıp sıfatın mevsufa izafesi kabilinden bulunmasa da Allah'ın kelâmıdır.” der.²²

Mustafa Sabri, Ebû Hanîfe'nin “Kur'ân'ın manasına delâlet yönünden lafızlar arasında fark olmaz.” sözüne istinaden, Şuarâ 26/196-197 ve Leyl 13 ayetlerini “Kur'ân'ın mânadan ibaret olduğu” görüşüne karşı delil olarak getirir. Öncelikle bu sözün kabul edilemeyeceğini, çünkü semavî bir ifade ve lafzın delâlet ettiği mefhumun, yeryüzündeki mütercimlerin lafızlarının delâlet ettiği mefhum gibi olamayacağını ve Kur'ân'ın sadece mânadan ibaret olmadığını altını çizer. Şeyhülislâm burada, Merâğî'nin *Bedaiü's-Sanai'* sahibinin (Kâsânî) Kur'ân'ın manadan ibaret olduğu görüşünü tercih ettiğini, ki İbn Hümmam'ın *et-Tahrir*'deki görüşünün de aynı olduğunu ekler. Dolayısıyla tercümenin Kur'ân olacağı ve Kur'ân'ın Arapça'sını okuyabilen veya okuyamayanların bu tercüme ile namaz kılmalarının da caiz olacağını belirttiğini aktararak; “Ancak gerçek şu ki Kur'ân, sadece manadan ibaret değildir ve tercüme imamın görüşünden dönmeden önceki sözüne göre bile Kur'ân sayılmaz... İmamı -hatalı da olsa- böyle bir ictihada sevkeden şey, okumayla amir olan “teyessür” tabiridir. Bu hata Kur'ân olmayan bir şeyi Kur'ân sayma hatasına benzemez.” der.²³

Şeyhülislâm, ayetlerin, Ebû Hanîfe'nin görüşünün getirilen bu delillerle bir ilgisi bulunmadığından dolayı zayıf bir istidlâl olduğunu belirtir. Kur'ân'ın bazı evsâfını tazimini ifade eden birinci ayetteki (Şuarâ 26/196²⁴) “و” zamirinin, “Kur'ân'ın onların kitaplarında da zikri olunduğu”na râci olduğunu ifade ettiğini, ayetteki zamirin, bir muzaf takdir etmeksizin Kur'ân'a gönderilmesinin sözün medhi ile ilgili akışına tamamen aykırı olup, medhi zemme dönüştürdüğünü ve ikinci ayetten önce Kur'ân zikrolunmadığı için bu ayetin Kur'ân'ın manadan ibaret olduğuna delil olarak gösterilemeyeceğini vurgular. Şeyhülislâm'a göre Yahûdi âlimleri Kur'ân'ı, sadece kendi kitaplarında geçtiği kadarıyla biliyorlardı. Eğer Kur'ân sadece mânadan ibaret olup, evvelkilerin kitaplarında İbrahim ve Musa'nın

²² Mustafa Sabri, *Mes'eletü Tercemeti'l-Kur'ân*, s. 38, 43.

²³ Mustafa Sabri, *Mes'eletü Tercemeti'l-Kur'ân*, s. 63-64.

²⁴ أولَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴿٢٤﴾ وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ ﴿٢٥﴾ Şuarâ 26/196-197.

sahifelerinde bulunsaydı, Kur'ân'ın Peygamberimiz (a.s.)'a inmesine lüzum kalmazdı.²⁵

Mustafa Sabri, Levh-i Mahfûz ve vahiy ile alakalı olarak, Teftâzânî'den: “Biz Eşarîlere göre uygun olan kelâm-ı lafzînin, Allah-u Teâlâ ile başka bir yönden de alakası vardır. O da kelâm-ı lafzînin önce Levh-i Mahfûz'da şekillenmiş olmasıdır.”, “Seslerin melek lisanında şekillendiğinin anlaşıldığı ayet...”, “Nebi (a.s.)'ın lisanında şekillendiğini belirten ayet...” ile sonrasındaki “Kalbe indirilen manadır. Allah kelimî, kadîm olan kelimî-ni nefsî -ki bunun Allah'a izafesi ona sıfat oluşundandır- ile sûre ve ayetlerden oluşan ve hâdis olan kelimî-ni lafzî arasında müşterek bir isimdir. İ'câz, ancak Allah kelimî-ni vardır ve sadece onun kelimî ile insanlara ve cinlere meydan okunabilir. Kur'ân'ın manasında kutsiyet ve Allah Teâlâ ile irtibat yönünden üstünlük gören ve lafzînin değil de Kur'ân'ın manasını Allah Teâlâ ile kaim olduğunu zanneden, mana-ı nefsî ile lafzînin medlulü olan Kur'ân'ın manasını birbirine karıştırmış olur.” şeklinde yaptığı alıntılara istinaden, Burûc 85/21-22, Tekvîr 81/19 ve Şuarâ 26/193 ayetlerini istihsad eder.²⁶ Şeyhülislâm'a göre Levh-i Mahfûz'da şekillenen yazılar ve meleğin ya da Peygamber (a.s.)'ın dilinde yaratılan sesler Arapça Kur'ân'ın ses ve şekilleridir. Peygamberin kalbine indirildikten sonra Kur'ân'ın lafzînin Peygamber (a.s.)'ın lisanında hususi bir inayetle Peygamber (a.s.)'ın sözlerinden ayrı biçimde yaratılması ve “Vahy-i Metlûv” olması gerekir. Şeyhülislâm burada ayrıca Taftazânî'nin kelâm-ı lafzî'nin önce Levh-i Mahfûz'da şekillendiği fikrini paylaşarak kendisinin de aynı görüşte olduğunu belirtir.²⁷

Mustafa Sabri Efendi, Kur'ân'ın nazmıyla ilgili olarak Müzzemmil 73/20²⁸ ayetini de zikreder. Bu ayette Kur'ân'la kastedilen şeyin Allah'ın kadîm sıfatı olan kelimî-ni nefsî olmasının çok uzak bir ihtimal olduğunu, çünkü sıfat-ı kadîme okunamayacağından bunun okunmasını emretmenin abes olacağını belirtir. Bu hususta “Okunmasının emrolunması ve bu makamda namazın rûkun ve hükümlerinden bir hükmün teşrii ve beyanı vesilesiyle anlıyoruz ki ayette geçen Kur'ân ile kastedilen şey, kesin kes malum nazımdır.” der. Ayette yer alan “مِنْ الْقُرْآنِ”

²⁵ Mustafa Sabri, **Mes'ele-tü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 38-39.

²⁶ Mustafa Sabri, **Mes'ele-tü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 42.

²⁷ Mustafa Sabri, **Mes'ele-tü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 42-44.

²⁸ Müzzemmil 73/20. ayetin bahse konu olan kısmı “فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ” şeklindedir.

ifadesindeki “من”in tebî‘d manası içerdığını öne sürerek tercümenin namazda okunabileceği sonucuna varılmayacağını, kolay olan miktarın Kur’ân’ın hakikatinden uzaklaştırıcı değil, Kur’ân’dan sayılması gerektiğinin altını çizer.²⁹ Arapça nazımla kastolunan şeyin i‘câz, namazda Kur’ân okumaktan maksadın ise i‘câz değil münacat olduğunu, münacatta ise nazmın gerekli olmadığının söylendiğini belirtir. Fakat bunun, nassı mana ile karşı karşıya getirmek olacağını, çünkü Allah’ın “*Kur’ân’ın kolayca okuyabileceğiniz kadarını okuyun.*” ibaresiyle namazda dahi Arapça okunmasını emrettiğini belirterek, “Kur’ân münzel olan nazmın adıdır” der. Ona göre mana Kur’ân’ın bir cüzüdür, bütünü kucaklayamaz. Suyu meydana getiren oksijen veya hidrojenden herhangi birine nasıl su denilemez ise sadece manaya da Kur’ân denilemez. Kur’ân’ın manasının okunması da Kur’ân yerine geçmez.³⁰

Mustafa Sabri Efendi’nin zikrettiği ayetlere Tefsir geleneği muvacehesinden baktığımızda; Şuarâ 26/193 ayeti ile ilgili olarak, vahyin güvenilirliğine gölge düşürmeye çalışan müşrik zihniyete, Kur’ân’ın âlemlerin rabbi tarafından Cebrâil vasıtasıyla ve üstelik kendi dillerinde Arapça olarak indirildiğinin bildirildiğini görebiliriz. Ayette yer alan “ruh” ifadesi ise, vahyin insanları diriltici özelliğinden dolayıdır.³¹ “Emîn” ifadesine gelince o da vahyin insanlara güvenli bir şekilde ulaştırılmasına delalet eder.³²

Şuarâ 26/196-197 ayetleri; vahye inanmamak konusunda çeşitli bahaneler öne süren müşriklere, Kur’ân’da anlatılanların önceki ilahi kitaplarda da yer aldığını hatırlatmaktadır. Ayrıca ayetlerde İsrailoğulları’nın bazı alimlerinin Tevrat’ı bildikleri, Kur’ân’ı dinlediklerinde onun ilahi kelim olduğunu anladıkları, bunun da Mekke müşrikleri için Kur’ân’ın, Allah’ın tenzil ettiği bir vahiy olduğuna inanmaları

²⁹ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 45.

³⁰ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 45, 47.

³¹ Şehâbeddin Mahmut el-Alûsî, **Ruhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-Azim ve’s-Seb’i’l-Mesânî**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1415, C: X, s. 109.

³² Ahmed Mustafa el-Merâğî, **Tefsîru’l-Merâğî**, Matbaatu Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1365, C: XIX, s. 103, Muhammed Tâhir b. Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, Dâru’t-Tûnûsiyye, 1984, C: XIX, s. 189.

için yeterli bir delil olduğu vurgulanmaktadır.³³ Ayetlerin devamında ise müşriklerin hiçbir bahaneleri kalmadığı halde bu inatçı tutumlarını devam ettirmeleri eleştirilmekte ve kötü bir sonla uyarılmaktadırlar.

Leyl 92/13 ayetinin metin içi akışından anlaşıldığına göre tevhide dair vurguların öne çıktığı görülmektedir. Allah hem kevnî hem kelâmî ayetleriyle tevhidi beyan etmekte, şirkin yanlışlığını ve hidayeti açıkça göstermektedir. Bu uyarıları göz ardı edenlere ise dünyanın hükümrânının sadece kendisi olduğu gibi ahirette de yegâne hükümrânının yine kendisi olacağını ve hak eden herkese layık gördüğü cezayı vereceğini bildirmektedir.³⁴

Burûc 85/21-22 ayetlerde Allah, Kur'ân için “şair ve kâhin sözüdür” diyen müşrikleri yalanlayarak ilahi kelâmın muhafaza altında³⁵ ve elçisine iletilen yüce bir vahiy olduğunu beyan etmektedir.³⁶

Tasvir ve değer yüklü ifadelerin yer aldığı Tekvîr 81/19-20 ayetleri vahyin gerçekliğini konu edinmekte ve Hz. Peygamber'e şair, kâhin, mecnûn iftirasında bulunarak vahyi onların sözlerine benzeten müşriklere sûrenin başından itibaren meydan okumaktadır. Allah, elçisi Muhammed (a.s.)'a vahyi Cebrail³⁷ vasıtasıyla iletmektedir ki o da Allah katında saygın bir melektir.³⁸ Müfessir Mâverdî (ö. 450)'ye göre ayetteki “Resûl” ifadesi, Cibrîl olabileceği gibi Hz. Peygamber de olabilir.³⁹ Bu durumda vahiy, Allah nezdinde saygın bir yeri olan Hz. Peygamber'e iletilmiş ve onun tarafından dile getirilmiştir. Kanaatimizce mezkûr ifadenin “Cibrîl” şeklinde anlaşılması daha isabetlidir. Zira Kur'ân, indiği toplumun teamül ve telakkilerini dikkate almaktadır.

³³ Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, thk. İslam Mansur Abdülhamîd, Kahire, Daru'l-Hadis, 2010, C: XIX, s. 397, İbn Cüzey, **et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl**, Şirketu Dâru'l-Erkam, Beyrut, 1416, C: II, s. 94.

³⁴ Mukâtil b. Süleyman, **Tefsîru Mukâtil**, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, 1423, C: IV, s. 723-724; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C: XXIV, s. 475.

³⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, **Te'vilâtu'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1426, C: X, s. 489.

³⁶ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C: XXIV, s. 347; Ebu Muhammed Hüseyin İbn Mesûd el-Begavî, **Meâlimu't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân**, C: VIII, s. 389.

³⁷ Mukâtil, **Tefsîru Mukâtil**, C: IV, s. 597; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C: XXIV, s. 258.

³⁸ Mâtürîdî, **Te'vilâtu'l-Kur'ân**, C: X, s. 435-436.

³⁹ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, **en-Nüket ve'l-Uyûn**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1431, C: VI, s. 218.

Mustafa Sabri Efendi Kur'ân'ın, Allah tarafından Muhammed (a.s.)'a Cebrail vasıtasıyla indirilen, belirli hususi lafızlardan ve kelimelerden oluşan, tevatürle nakledilen ilahi bir kitap, lafız ve manasıyla bir bütün, nübüvvete delil olduğu için de Kur'ân'ın lafız ve manasının beraberce korunması gerektiğini savunmuştur. Şeyhülislâmın ilahi kelimelerin lafız-mana olarak Allah'tan inzâl edildiği şeklindeki görüşüne katılıyoruz. Zira lafız-mana ayrımının ilmi açıdan değerlendirilmesi ve doğru ya da yanlışlığı bir yana, yapılan ayrım ve sonrasında da lafzının yaratılıp yaratılmadığı konusu, sonuçlarıyla (mihne) beraber müslümanlara fayda yerine zarar getirmiştir. Şeyhülislâm tam bu noktada “tercüme ile ibadet meselesi”nde de görüleceği üzere lafız-mana ayrımının; “Kur'ân'ı anlayarak okuma ve ibadet edebilme” gibi munis bir yaklaşımdan ziyade Kur'ân'ın mevsûkiyetinin kaybettirilmeye çalışılması ve ümmetin dağılması tehlikesine dikkat çekmiş ve bu hususa şiddetle karşı çıkmıştır.

2.1.2 Kur'ân ve Tercüme Meselesi

Kur'ân-ı Kerim Allah tarafından tüm insanlığa Arap dilinde⁴⁰ inzal edilmiş ilahi bir kitaptır. Müslümanların, Arap olmayan toplumlarla etkileşimi, beraberinde Kur'ân'ın anlaşılması sorununu getirmiş, müslümanlar Arapça öğrenerek ve Kur'ân'ı kendi dillerine⁴¹ tercüme ederek, Allah kelâmını okuyup anlamaya çalışmışlardır. Ayrıca Kur'ân Peygamber (a.s.) döneminden günümüze kadar tevatüren nakledilmiştir ve bu hususta da tüm müslümanlar ittifak halindedirler.

Allah, Peygamber (a.s.)'a kendisine vahyolunanı okuması (tilaveti) ve namazı ikâme etmesini emretmiştir.⁴² Müslümanlar da bu emre itaat etmişler, “Benim namaz kıldığımı gördüğünüz şekliyle namazı kılınız.”⁴³ diyen Allah rasulünün kıldığı gibi namazda Kur'ân okumuşlardır. Selmân-ı Fârisî rivayeti⁴⁴ haricinde namazda başka

⁴⁰ “Biz onu Arapça olarak indirdik ki, aklınızı kullanarak belki onu kavrayıp özümsersiniz.” Yûsuf 12/2, Zuhuruf 43/3.

⁴¹ Hidayet Aydar'ın tespitine göre yaklaşık 140 farklı dile tercüme edilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Hidayet Aydar, **Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi**, s. 93.

⁴² Ankebût 29/45.

⁴³ Buhârî, Ezân, 18.

⁴⁴ Rivayette Farslıların, Selmân-ı Fârisî'ye gönderdikleri mektupta, namaz kıraatlerinde dilleri alışınca kadar Fatiha sûresini Farsça yazmasını istedikleri, Selmân'ın da bu durumu Peygamber (a.s.)'a sorduğu ve onun da bundan men etmediği bilgileri yer almaktadır. Ebubekir Şemsuleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, **el-Mebsut**, C: I, s. 37.

bir dilde “Kur’ân” yerine okunması da söz konusu olmamıştır. Buna mukabil, Kur’ân okumasını bilmeyen veya öğrenemeyecek durumda olan kimse için nasıl bir durumun söz konusu olacağı da fakihler tarafından tartışılmıştır. Ekser ulemâ konu ile ilgili farklı yorumlar getirmekle beraber namazda herhangi bir dua, niyaz vb. münacâtın “Kur’ân” yerine okunamayacağı üzerinde görüş birliği mevcuttur. Sadece Ebû Hanîfe’ye atfedilen Kur’ân’dan ezberi olmayanlar için -sonradan bu görüşünden de döndüğü söylenmektedir- Farsça tercüme ile namazı caiz gördüğü, bunu alışkanlık haline getirmemekle mukayyed kıldığı ve bu şekilde ibadeti de mekruh gördüğü rivayeti mevcuttur. Hanefî Fıkhında imamın bu görüşü aktarılmakla beraber hakim görüş, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in “Kur’ân dışında başka bir şeyin okunamayacağı” görüşüdür.⁴⁵

Mısır’da “yenilenme” hareketiyle bu konu tekrar gündeme gelmiş ve tartışılmıştır. Mustafa Sabri, Ferid Vecdî’nin kişinin anlamadığı bir dilde ibadet etmesinin manasının olmayacağı, tercüme ile ibadet edebileceği ve etmesi gerektiği fikrini savunmasına karşı çıkmıştır. Ona göre Kur’ân, lafız ve mânânın ikisini birden içerisinde barındırır. Bu iki özelliği ile bir bütündür. Kur’ân maruf olan nazma ıtlak olunabilir. Ayrıca kelamcıların, kelâm-ı lafzî’nin yaratılmış ve kelâm-ı nefsî’nin yaratılmamış olduğunu söylediklerini, buna mukabil Kur’ân’ın manasını lafzından -ki Kur’ân bu lafızla indirilmiştir- ayrılmasını uygun bulmadıkları ve manası ile lafzı arasında kutsiyeti ve Allah’a aidiyeti yönünden bir fark göz etmediklerini, her ikisinin de Allah kelâmı olduğunu da eklemiştir.⁴⁶

2.1.2.1 Tercüme ile İbadet Meselesi

Kur’ân’ın tercüme edilip edilemeyeceği ve tercüme edilebilirse bunun nasıl olacağı konusunda öteden beri süregelen tartışmalar olmuştur. Kur’ân’ın tebliği ve ondan istifade edilmesi noktasında bunun zaruri olduğunu düşünenler olduğu gibi apaçık bir kitap olması, i’câzı ve mu’ciz olmasının tercümeye imkan vermemesi ayrıca tercümenin ihtilaflara da sebep olabileceği dolayısıyla Kur’ân’ın tercümesinin olamayacağını düşünenler mevcuttur.

⁴⁵ es-Serahsî, **el-Mebsut**, Dâru’l-Marife, Beyrut 1993, C: I, s. 36-37, Burhanuddin Ebu’l-Hasan Ali el-Mergînânî, **el-Hidaye Şerhu Bidâyeti’l-Mübtedî**, Dâru İhyâi’t-Turasi’l-Arabi, Beyrut, C: I, s. 48-49.

⁴⁶ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 40.

Mustafa Sabri, kendi döneminde tartışma konusu yapılan bu meselede birkaç noktaya dikkat çekmiştir. Öncelikle tercümenin Kur'ân'ın anlaşılabilmesi için gerekli olduğunu düşündüğünü ifade etmiştir. Sonrasında tercümenin Kur'ân'ın sahip olduğu i'câzın tercümeye aktarılamaması ve tercüme farklılıklarından oluşacak sorunlar gibi sebeplerle tercümenin Kur'ân'ın aslı gibi olamayacağını altını çizdikten sonra siyasi vb. nedenlerle tercümenin Kur'ân'ın aslı yerine geçirilmeye çalışılmasını ve buna bağlı olarak ibadetlerde özellikle de namazda tercümenin okunması gerektiği fikrini savunup yaymaya çalışanları ve tercüme adı altında müslümanları birbirlerinden koparmaya çalışanları şiddetle eleştirmiştir. Şeyhülislâm, tercümenin Kur'ân yerine geçebileceği fikriyle başı çeken Ferid Vecdî ve Kur'ân'ın i'câzı ile alakalı fikirleriyle Muhammed Mustafa el-Merâğî'nin yazdıklarına eleştiri mahiyetinde *Kur'ân'ın Tercümesi Meselesi*'ni kaleme almıştır. Burada amacının; modernistlerin yükselen seslerine karşılık Kur'ân'ın hükümlerinin olması ve Türkler'in Arap dünyasından koparılması hareketinin yanlışlığını ortaya koymak olduğunu belirtmiştir. Ayrıca yazdıklarını kendilerini bazı mezheplere göre düzenleme ihtiyacı hissetmeyenler ve fitneciler için değil, Müslümanlar için yazdığının altını çizerek, bu konuda dinsiz inkılâba alkış tutan, İslâm tarihinde önemli bir yere sahip olan ulemânın kınanması, ayıplanması ve hatta Arapça Kur'ân'ın küçümsenmesiyle i'câzının inkârı yolunu güdenlere karşı durduğunu da sert bir dille vurgulamıştır.⁴⁷

Genel itibariyle Mustafa Sabri *Kur'ân'ın Tercümesi Meselesi* eserinde, Kur'ân'ın tercümesinin olup olmayacağı ve bunun imkânından çok bu tercümenin namazda Kur'ân'ın okunmasının yerine geçirilmesi çabalarına bir itiraz ile “Kur'ân'ın tercümesi de Kur'ân'dır” anlayışına karşı çıkmaktadır.

2.1.2.2 Tercümenin İmkânı

Tercüme, bir ifade veya cümleyi bir dilden diğer bir dile çevirmek ve nakletmek demektir.⁴⁸ Tercüme yaparken o kelimenin anlamı, diğer dilde kelime

⁴⁷ Mustafa Sabri, *Mes'ele-i Tercemeti'l-Kur'ân*, s. 8, 66, 67.

⁴⁸ Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevheri, *es-Sıhah Tâcü'l-Luga ve Sıhahî'l-Arabiyye*, Matabiu Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, 1377, C: II, s. 288.

veya kelimelerle ifade edilir. Tabi bu esnada ilk dildeki sözlerin tüm mana ve gayelerine de bağlı kalınmalıdır.⁴⁹

Tercüme iki şekilde olabilir. Nazım, tertip ve kelimelerin birbirine uygun olması yönlerini gözeterek yapılan “harfî/lafzî” tercüme ve asıl dildeki mana ve amaçların tertip, nazım ve kelime denkliliğine riayet etmeden diğer dile mana itibariyle çevirerek yapılan “manevî/tefsirî” tercümedir.⁵⁰ Bu veriler ışığında; zorluğu⁵¹, belâgat özellikleri ve icâzının kaybolacağı dolayısıyla alimler Kur’ân’ın harfî tercüme ile değil, tefsiri tercüme ile başka bir dile nakledilebileceğinde fikir birliği içerisindeyler.⁵²

Konu ile ilgili “tefsir”, “te’vil” ve “meâl” kelimeleri de ayrıca önem arz etmektedir. Tefsir, ıstılâhi olarak, müşkil olan lafızdan murad edilen şeyi keşfetmek⁵³, açıklama ve izah etmek demektir. İlim olarak; “insan gücü ve Arap dilinin verdiği imkân nisbetinde Allah’ın muradına delalet etmesi bakımından Kur’ân metninin içerdiği manaları ortaya koymak”⁵⁴ anlamındadır. Te’vil, döndürme ve herhangi bir şeyi varacağı yere vardırma anlamlarında kullanılırken, terim olarak;

⁴⁹ İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 13. baskı, Ankara, 2003, s. 216, Hidayet Aydar, **Kur’ân-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi**, s. 58.

⁵⁰ İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, s. 217, Hidayet Aydar, **Kur’ân-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi**, s. 58-59.

⁵¹ Tercümenin zorluğu konusunda sn. Prof. Dr. Tayyip Okiç’in makalesinin girişindeki “tercümanlığın ehemmiyeti” başlığında vurguladıkları oldukça önemi haizdir: “Beşeriyet tarihinde tercümanların rolü daima mühim olmuştur. Bilhassa devletlerarası siyasi ve ticari münasebetlerde ve adli işlerde bu ehemmiyet hiçbir zaman küçümsenemez. Tercümanlık veya terceme işi, mühim olduğu kadar, çetin ve o derecede mesuliyetli bir iştir; çünkü bu işle meşgul olanlar, onu, hangi dilden yaparlarsa yapsınlar, daima hataya düşmek tehlikesine maruz kalırlar. Meşhur Arap alim ve ediplerinden el-Cahız’ın Kitabu'l-Hayavân adlı büyük eserinde, Aristoteles’le ilgili bir metnin nakli esnasında söylediği gibi, tercüman, bir feylesofun sözlerini, tam manası, gerçek metodu ve diğer incelikleriyle hiçbir zaman nakledemez. Bunun en güzel örneğini, Hindistan’ın meşhur Brahman şairi Rabindranat Tagore’un Mısır’a yaptığı bir seyahat esnasında “doğrudan doğruya İngilizce yazdığı eserler dışında hinduca yazdığı kitaplarında İngilizceye terceme etmesini isteyenlere verdiği şu cevap teşkil eder: “Hinduca yazdığım eserler, kendi fikirlerimi ihtiva etmiş olsalar bile, onları İngilizceye terceme etmekten acizim; zira bu tercemede İngiliz dili, hinduca için el-verişli değildir.” Tayyip Okiç, “Hadîste Tercüman”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1966, cilt: XIV, s. 27.

⁵² Muhammed Abdulazîm Zürkânî, **Menâhilü'l- İrfân fî Ulûmî'l-Kur’ân**, Dâru'l-Ma’rife, Beyrut, 2001, C: II, s. 12-13. Zürkânî burada **وَلَا تُجْعَلْ يَدُكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا** (İsrâ 17/29) ayetini örnek olarak verir.

⁵³ Halil b. Ahmed, **Kitâbu'l-Ayn**, thk.: Mehdi el-Mahzumi, İbrahim es-Samerrai, Tahran, 2004, C: VII, s. 207, Ragıb el-İsfehânî, **el-Müfredât fî Ğarîbi Elfâzi'l-Kur’an**, thk.: Safvan Adnan Davudi, Daru’s-Şamiyye, Beyrut, 2009, s. 636, Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, **es-Sihah Tâcü'l-Luga ve Sihahi'l-Arabiyye**, C: II, s. 781. Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed Zebidî, **Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, Dâru'l-Hidaye, 1431, C: III, s. 323.

⁵⁴ Muhammed es-Seyyid Hüseyin Zehebî, **et-Tefsir ve'l-Müfessirûn**, C: I, s. 12, Zürkânî, **Menâhil**, C: I, s. 423.

“Meşru bir sebep veya delilden ötürü ayeti zâhiri manasından alıp, kendinden önceki veya sonraki ayete mutâbık, kitap ve sünnete uygun manalardan birine hamletmek” anlamında kullanılmıştır.⁵⁵ Meâl kelimesi, varılacak yer ve amaç anlamına gelir. Terimsel olarak da bir sözün manasını her yönüyle değil de biraz noksanıyla ifade etmek demektir. Yapılan tercümelerin aslının yerini tutmadığı, bazı yönlerden eksik kaldığının ifadesi olarak “meâl” isim olarak kullanılmalıdır.⁵⁶

Tercümenin Kur’ân’ın aslı olmadığı ve olamayacağı, Kur’ân’ın hem lafız ve hem de mana itibariyle mucize olduğu, dolayısıyla Kur’ân’ın literal tercümesinin, mütercim dillere, üsluplarına ve yapılarına ne kadar aşına olunursa olunsun, Kur’ân’ı Kur’ân olmaktan çıkaracağı âlimler tarafından genel kabul görmüştür.⁵⁷ Buna mukabil, Ebû Hanîfe’ye atfedilen “Namazda Farsça tercümenin okunabileceği” ve -Şuarâ 26/196 ve A’lâ 18-19. ayetleriyle temellendirilen- “Kur’ân’ın yalnız mananın ismi” olarak değerlendirilmesi görüşleri de mevcuttur. Ebû Hanîfe, Farsça tercüme⁵⁸ için “Kur’ân’ın tüm hususiyetlerini taşıması” gerektiğini belirtmiştir. Sonrasında bu görüşünden döndüğü, tercümeyle namazın, imameynin sadece aciz kalındığında ve kısa bir süre olabileceği görüşüne katıldığı da aşağı yukarı tüm Hanefî kitaplarında yer almaktadır. Hanefî alimlerinin büyük çoğunluğu, normal şartlarda namazın yalnızca Kur’ân tilavetiyle kılınabileceği, mecbur kalınmadıkça tercümeyle namazın kati surette caiz ve geçerli olmayacağı konusunda ittifak halindedirler.⁵⁹

⁵⁵ Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, C: I, s. 15, Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, **el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur’ân**, Dârü İhyâil-Kütübî'l-Arabiyye, 1376, C: II, 149-150; Celaledin Abdurrahman es-Suyuti, **el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur’ân**, Hey’etu'l-Mısriyye, 1394, C: IV, 192-193.

⁵⁶ İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 13. baskı, Ankara, 1988, C: I, s. 33.

⁵⁷ Mennâ’ b. Halil el-Kattân, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur’ân**, Mektebetü'l-Maârif, 1421, s. 325.

⁵⁸ “Arap dilinde ve özellikle Kur’ân’da dil ve üslup özellikleri açısından Farsça’da ve diğer dillerde müstakil olarak karşılanamayan ifadelerin bulunduğu dikkat çeken Zemahşerî şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Ebû Hanîfe Farsçayı iyi bilmiyordu. Onun bu görüşü de ciddi bir araştırma ve değerlendirmeye dayanmamaktadır.” Zemahşerî’nin bu ifadesi, ulaşabildiğimiz kaynaklar çerçevesinde, Ebû Hanîfe’nin içtihadı hakkında yapılan en sert değerlendirmedir.” Kâşif Hamdi Okur, “Ebû Hanîfe’nin Kur’ân ve Ana Dilde İbâdet Anlayışı”, **İslâmî Araştırmalar**, 2002, cilt: XV, sayı: 1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı], s. 88. Konu ile ilgili Zemahşerî’nin ifadeleri için bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: IV, s. 281.

⁵⁹ “Bir takım tâlî ve taassubi rivayetlere istinaden, Hanefîlerin Kur’ân’ın harfî tercümesinin yapılabileceği ve benzerinin getirilebileceği düşüncesinde olduklarını söylemek, gerçeklere ve Hanefî kaynaklara ters düşmektedir. Bu konuda en ileri giden Hanefî alimi el-Kâsânî dahil, hiçbirinin bu kanaatte olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bununla beraber, bazı ayetlerde Harfî tercümenin olabileceği el-Kâsânî ve başkaları tarafından ifade edilmiştir.” Hidayet Aydar, **Kur’ân-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi**, s. 328.

Kur'ân'ın müşâbihini ortaya koymanın, insan ve cinlerin toplanıp birbirine destek olsalar dahi mümkün olmayacağı İsrâ 17/88⁶⁰ ayetinde belirtildiğine göre tercüme de “Kur'ân” olamayacak, dolayısıyla da namazda tercümesi de okunamayacaktır.⁶¹

Şeyhülislâmın tercüme hakkındaki görüşleri birkaç cümlede özetlenebilir. Kendisi öncelikle, “Kur'ân'ın usul ilminde tarif edildiği gibi Muhammed (a.s.)'a indirilen, ondan da bize iki kapak arasında ve mütevâtiren intikal eden Arapça nazımdır.” şeklindeki tarifi tercüme için geçerli olamayacağını altını çizer. Ayrıca tercümeden çıkarılan hükümlere Kur'ân'dan çıkarılan hükümler gibi itibar olunamayacağını, tercümeden içtihadın asla Kur'ân'dan içtihad gibi olamayacağını mamafih tercümeyle Kur'ân denilemeyeceğini belirtir.⁶²

Mustafa Sabri diğer konularda olduğu gibi öncesinde kendi düşüncesini vermeden konu ile ilgili tartışmaları ve görüşleri aktarır, sonrasında kendi görüş ve düşüncelerini serdetmiştir. Bu noktada Merâğî'yi genel anlamda i'câz konusundaki görüşleri yüzünden, Ferid Vecdi'yi de takip ettiği usul yönünden eleştirir.

Şeyhülislâm, Merâğî'nin; “Kur'ân'daki i'câzın zevkini idrak eden ve böylelikle Kur'ân' a inananların vakti geçmiştir, Araplar için bile durum böyledir. Tercümesinin okunması Arap olmayanlar için daha uygundur.” dediğini belirterek onun, tercümenin Kur'ân'ın i'câzını ve bu i'câza bağlı yan anlamları yok edeceği ve Kur'ân'ın mertebesini düşüreceğini kabul etmekle beraber, hükümlerin asli manalardan çıktığını, başka bir dile nakil esnasında asli mânaların muhafaza edilebileceğini, böylece tercümeden hüküm çıkarmanın mümkün ve yeterli olduğunu kabul ettiğini belirtir. Ayrıca Merâğî'ye göre Arap olmayanlardan, isteyenler Arapçayı bilmeksizin kitapta “ictihad” derecesine yükselebilecektir.⁶³ Bu hususa onun harfî tercümeyle Kur'ân'ın tüm ayetlerinin tercümesinin yapılamayacağı fakat birçok ayet için bunun mümkün olduğunu düşündüğünü de ilave eder. Merâğî'nin, namazın ancak harfî tercümesi yapılmış ayetlerle caiz olabileceği, Kur'ân'ın tefsiri

⁶⁰ İsrâ 17/88 قُلْ لِّمَنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا

⁶¹ H. Mehmet Soysaldı, “Kur'ân'ın Tercemesi ile İbâdet”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1999, sayı: 4, s. 342.

⁶² Mustafa Sabri, **Mes'ele-i Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 12.

⁶³ Mustafa Sabri, **Mes'ele-i Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 7.

ve tefsir hükmünde olan mâna ve muhteva tercümesiyle caiz olmayacağını belirttiğini de ekler. Şeyhülislâm kısa ayetlerdeki i'câz konusunda; Kur'ân sayılmadığı için i'câzın bulunmayışı ile kelime azlığı gibi diğer bir sebeple i'câzın bulunmayışını birbirinden ayırmak gerektiğini, kısa ayetlerde i'câz bulunmasa da Kur'ân'dan olduklarında şüphe bulunmadığını belirtir. Bu kısa ayetlere bir iki ayet ilavesiyle mu'ciz hale gelebilecek olsalar da tercümeye yapılacak ilavelerle i'câz yine elde edilemeyecektir.⁶⁴

Mustafa Sabri, Merâğî'yi Kur'ân'ın Arapça nazmını okumakla tercümeleri okumanın aynı olabileceği görüşüne dair de eleştirir. Kıraat imamlarının mütevâtir olmayan okuyuşların Kur'ân olmayacağı yönündeki kesin tavırlarının tercümenin Kur'ân kabul edilmesine ve Kur'ân yerine getirilmesine en büyük engeldir. Mamafih namazda gerek mana ve gerekse lafız yönünden mütevâtir olmayan tercümelerin okunması da mümkün değildir. Şeyh'in tercümelerin Kur'ân yerine geçmesine cevaz verirken tercümedeki bozukluğu Kur'ân'da bozukluk saymamasının birbiriyle çeliştiğini, tercümeleri okumakla kazanılan eksik bir anlayışa karşılık, kaybedilen bunca faydaları üstadın nasıl olur da bir kenara itebildiğini sorar.⁶⁵

Şeyhülislâm, Merağî'yi eleştirisine devam ederken, tercüme ile alakalı uluslararası sözleşmeleri örnek gösterir. Anlaşma yapan tarafların maddeleri üzerinde anlaştıkları ve herhangi bir dilde yazıp imzaladıkları uluslararası sözleşmelerin ancak yazıldıkları dilde bağlayıcı olacağını, bu sözleşmelerin tercümelerinin bir delil teşkil etmediği, bununla beraber bağlayıcı da olmadıklarını ifade ederek; “İnsanların söz ve yazıları bu derece öneme haiz iken, Allah'ın kelâmı bunlardan daha mı az anlam ve öneme sahiptir?” sorusunu sorar.⁶⁶ Ayrıca edebi eserlerin de bir dilden başka bir dile tüm hususiyetleriyle tercüme edilemeyeceğini, içinde barındırdığı belâgat dolayısıyla bir eserin tercümesinin belâgat yönünden daha ileri olan bir diğer edebi eserin tercümesinden daha tatsız, daha kötü olacağını sonuç olarak da Kur'ân'da bulunan i'câz'ın tercüme için en büyük mani olduğunu ifade eder.⁶⁷

⁶⁴ Mustafa Sabri, **Mes'etü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 8, 54.

⁶⁵ Mustafa Sabri, **Mes'etü Tercemeti'l-Kur'ân**, 17, 48-49.

⁶⁶ Mustafa Sabri, **Mes'etü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 15, 80.

⁶⁷ Mustafa Sabri, **Mes'etü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 48-49.

Mustafa Sabri Efendi Ferid Vecdi'yi, "Namaz ancak harfî tercüme ile caiz olabilir, tefsir veya tefsire benzeyen tercümeyle olmaz." sözünde harfî tercümenin cevâzını tefsirin cevâzına kıyas ederek hata yaptığı için eleştirir. Şeyhülislâm, Kur'ân'da bulunmadığı halde her nevi tercümede hata ihtimalinin bulunmasının, tercümenin Kur'ân yerine ikame edilmesi ve onunla eşit sayılmasını, Kur'ân'ın aslî anlamlarına delâleti yönünden de olsa imkânsız kıldığı ve her halükârda Kur'ân'ı temsil edecek ve tüm ayetleri kucaklayacak yekpare bir tercümenin bulunamayacağını belirtir. Ayrıca Ferid Vecdi ve Merâğî'nin harfî tercümeyi yanlış aksettirdiklerini, kastettikleri şeyin bilinen mâna tercümeleri olduğunu ve Ferid Vecdi'nin de bir sözünde bunun için "teknik tercüme" ifadesini kullanmış olduğunu da ekler.⁶⁸

Mustafa Sabri Efendi, İsrâ 17/29⁶⁹ ayeti ve bunun gibi birçok ayetin⁷⁰ harfî tercümesinin yapılamayacağını zira bu cümlelerde olduğu gibi zaman zarflarının taalluk ettiği veya Arap kullanılışında hazfî yaygın olup masdarları nasbenden fiiller zikredilmediğinde mânânın tamam olamayacağını savunur. Burada besmeleyi örnek olarak verir. Besmelede hazfolunan fiil zikredilmezse harfî tercümenin olamayacağını, cer harfinin taalluk ettiği fiilin hazfolmasıyla Rahman ve Rahim kelimelerinin birbirinden ayrı tercümesinin olamayacağı ve sonuçta da Besmele'nin harfî tercümesinin imkansız olduğunun altını çizerek. Merâğî'nin naklettiği cümlede de Besmele'nin Rahmân'a kadar tercümesinin olduğu, Rahmân kelimesinin tercümeyle alınmadığına dikkat çekerek: "Besmelesiz okunduğunda ise Fâtîha'da Rahmân ve Rahîm kelimeleri bulunduğu için yine câiz değildir. "Elhamdulillah"ı da haber ve inşa olabileceği için harfîyen tercüme edilemeyenlerden kabul edebilirsiniz." der ve harfî tercümenin diller arasındaki farklılıktan kaynaklı en ufak bir sebepten dolayı imkansız hale geleceğini savunur.⁷¹

Konuya ilave olarak Mustafa Sabri Efendi Ferid Vecdi'nin, tercümeyi meşru göstermek için Kur'ân'ın manasına sarılıp lafzındaki mükemmelliği inkâr ettiğini

⁶⁸ Mustafa Sabri, **Mes'etü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 8, 10.

⁶⁹ İsrâ 17/29 وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا

⁷⁰ İsrâ 17/1, 60; Bakara 2/30, 34, 54, 55, 124; Maide 116; Ahzâb 33/37; Enfâl 8/42, 44; Naml 27/87; Ahkâf 46/20; Furkân 25/27; Kasas 28/62; Teğabun 9; Meâric 70/8; Enbiya 22; Muminun 41.

⁷¹ Mustafa Sabri, **Mes'etü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 9.

ama ona Kur'ân'ın mânasındaki mükemmelliğin bir yararı olmayacağını, bilakis bu mükemmelliğin Kur'ân'ın tercümelerini mâna yönünden imkânsız kılacağını ifade eder. Şeyhülislâm'a göre her asırda dikkatli okuyucunun yeni yeni şeyler keşfettiği o mükemmel manayı, Allah'ın seçtiği lafızlardan başka bir lafzın kucaklaması mümkün değildir. Zira ayetlerin çoğu birkaç farklı manayı barındırmaktadır. Mütercim de bu manalardan birini yahut birkaçını aktarabilir. Aktarılan manaların bir kısmının, Allah Teâla'nın muradı harici olma ihtimali bulunacağından bu durumda Kur'ân'da yer almayan bir şey Kur'ân'a sokulmuş olabilir ya da en azından sokulma şüphesi oluşur. Mütercimler arasında ne kadar fikir birliği olursa olsun yine de kaçınılmaz şekilde ihtilaflar oluşacaktır. İslâm mezhepleri bunun kanıtıdır. Onlar Kur'ân'da kendilerine uygun bir şeyler bulabiliyor ve sözlerini de bu anlayışa göre ifade ve bina edebiliyorlar. Dolayısıyla mezhepler arası ve hatta mezhep içinde de birçok çeşitlilik oluşacaktır. Şeyhülislâm'a göre insanların zevkleri değişir ve “Ben falan mütercimin Kur'ân'ını tercih eder ve namazımda onunkini okurum.” da diyebilir. Bu da mütercimlerin zevk ve üslubundaki farklılıklara göre tercümeler arasında meydana gelebilecek zaruri bir çeşitlenmedir.⁷²

Şeyhülislâm tercüme ile Kur'ân'a zarar verilmek istendiğini, tercümenin herkesin istifadesine sunulması veya Kur'ân'ın manasının anlaşılmasının hedeflenmediği, aksine Kur'ân'ın unutturulması ve çeşitli dil ve üsluplarda dolaşan Kur'ân ismi üzerine şüphe salınması ve bu kargaşa arasında Kur'ân'ın kaybolmasının amaçlandığını vurgular. O, Kur'ân'daki tevâtür şartı üzerinde yine durarak, Kur'ân'ın ancak lafzının tayini ile korunabileceğini, Kur'ân'ın lafzını bırakıp tercümelere yönelmenin tevâtür şartına aykırı olduğunu belirterek tercümenin olumsuz yönüne dikkat çeker. Ayrıca tercüme ve Kur'ân'ın manasını öğrenebilmek için de kişinin tefsir ilmi ile arap dili ve belâgatını çok iyi öğrenmesi gerektiğini, bununla beraber Türkçe yazılmış mükemmel bir tefsir olsa Arapçasını anlamak için gereken ilim ve fennin onu anlamak için de gerekli olacağını⁷³, Ferid Vecdî'yi kastederek, Arap harflerinden vazgeçip latin harflerini kullanmanın Arap milletini öldüreceğini belirtir.⁷⁴

⁷² Mustafa Sabri, **Mes'eletü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 79, 82.

⁷³ Mustafa Sabri, **Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 38.

⁷⁴ Mustafa Sabri, **Mes'eletü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 87, 90, 108.

Mustafa Sabri bu konuya dair ayetler üzerinden örnekler verir. İsrâ 17/88 ayetini, harfî tercüme ve mâna tercümesi ile alakalı olarak istişhâd eder. Merâğî'nin, ayetlerden bazılarının harfî tercümesinin yapılabileceği ve asıl delâlet ettiği manalar itibariyle bütün ayetlerin mâna tercümelerinin yapılabileceği görüşünde olduğunu, fakat bu durumda İsrâ 17/88. ayet ile ilgili garip bir durumun ortaya çıkacağını söyler. Ona göre Kur'ân yerine tercümesini okuyan kişi bu ayeti anlamayacaktır. Çünkü okuduğu tercümenin bir benzeri başka bir mütercim tarafından hem de insanlar ve cinlerin bir araya gelmesine gerek kalmadan ortaya konulmuştur.⁷⁵

Konunun dolaylı etkilerini göstermek için Mustafa Sabri Efendi, müslümanların kitap ve sünneti öğrenmeden ve öğretmeden, tercüme vasıtası ile kitap ve sünnette müctehid yapılmak istenmesine karşı Âl-i İmrân 3/105 ayetini istişhad ederek müslümanların kitabının -ayette belirtildiği gibi- üzerinde ittifak edildikten sonra ihtilafa düşülen bir Kur'ân olmasının istendiği tehlikesini belirtmektedir.⁷⁶

Mustafa Sabri Efendi, Ferid Vecdî'nin tercüme konusundaki açıklamalarını eleştirirken Nûr 24/40 ve Furkân 25/23 ayetlerini zikreder. Onun, Avrupa dillerindeki belâgattan ve yazarlarının ortaya koyduğu üstün belâgat örneklerinden bahsederken, onların Kur'ân'ı tercüme ettiklerinde, neredeyse aslından daha belîğini ortaya koyduklarını söyleyeceğini ve onun söylediklerinin bu ayetin ifade ettiği tasvire benzediğini belirtir. Ayrıca Ferid Vecdî'nin gerçek fikrinin, Kur'ân'ın manasıyla da muciz olmadığını zannettiğini de ekleyerek, onun bu çabasının Furkân sûresinde geçtiği gibi “هَبَاءٌ مَّنْثُورًا” kabilinden olduğunu belirtir.⁷⁷

Mustafa Sabri Efendi, Ferid Vecdî'yi eleştirisine devam ederek, Sâd 38/29 ayetini zikreder. Ferid Vecdî'nin, Ebû Hanîfe'nin görüşünden vazgeçtiğini bildiği halde, onun eski görüşünü sürdürmeye çalıştığını, “Kur'ân'ın tercümesiyle namaz caiz olduktan sonra, tercümesinin diğer yerlerde okunması ve üzerinde iyiden iyiye düşünülmesi caizdir.” dediğini, davasını ispat için işaret ettiği ama davasını çürüten

⁷⁵ Mustafa Sabri, **Mes'etü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 20.

⁷⁶ Mustafa Sabri, **Mes'etü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 29.

⁷⁷ Mustafa Sabri, **Mes'etü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 76, 100.

ayetin de bu ayet olduğunu belirtir. Kur'ân'ın kendi ayetleri üzerinde düşünmenin, tercümesi üzerinde düşünmek gibi olmadığının altını çizerek.⁷⁸

Mustafa Sabri, Ferid Vecdî ve tercüme faaliyetlerini savunanları eleştirmek için Yûnus 10/101 ayetini delil getirir. Tercüme propagandası yapanların Arap olmayanları namazda ve diğer yerlerde tıpkı Kur'ân okumuş gibi tercümeleri okumaya çağırdıklarını, kendisinin de onların bu görüşlerine katılmayarak tercümelerin birer kısa tefsir gibi okunması gerektiğini ve tercümenin Kur'ân'ın yüce vasıflarına erişemeyeceğinden aslı yerine geçemeyeceğini tekraren vurgular. Ferid Vecdî'nin her ne kadar Kur'ân'ın i'câzına ulaşabileceğini söylese de, tercüme Kur'ân isminin verilmesini tercih etmediğini yani bir şeyin yerine üstün vasıflar yönünden, o şeye denk olmayan başka bir şeye ikame etmenin caiz olmayacağını düşündüğünü, görüşlerinin temeli sağlam olmasa da bu görüşünün mantıklı olduğunu belirtir. ⁷⁹ Şeyhülislâm, Kur'ân'ın ahkâmına, kanunlarına yapılan hücum ve saldırılardan sonra, nazmına ve lafzına dair de bir hücum olduğunu, bunca ayet, ibret ve inzarların iman etmeyecekler güruhuna fayda vermeyeceğini ifade eder.⁸⁰

Merâğî'nin: "Tercümelerin Kur'ân diye isimlendirilebileceğine Fussilet 41/44 ayeti delildir. Ayette Kur'ân'ın Acem diliyle ifade edilmesi halinde de Kur'ân olacağı haber verilmektedir...Arapça'dan başka bir lisanda ifade edilmiş olana Kur'ân adı verilmiyorsa da Kur'ân'ın Arapçasının okunması, Arapçasına Kur'ân diye isim verildiği için değil, Allah'ın zatıyla kaim sıfatı olan Kur'ân'a delalet ettiği için vaciptir." sözlerine karşı Şeyhülislâm, eğer Allah onu acem dilinde Kur'ân yapmış olsa, "Kur'ân" adıyla isimlendirmeyeceğini zira Kur'ân'ın Arapça bir kelime olduğunu belirtir. Bu ayetin, insanoğlunun yaptığı tercümelerin Allah tarafından indirilmiş Kur'ân mertebesinde bulunabileceğinin delilinin zayıf, ayrıca marife "el-Kur'ân" ile nekre "Kur'ân"ın da aynı olmadığını ifade eder. Arapçasını okumanın Kur'ân diye isimlendirildiği için yani ismen Kur'ân olduğu için değil, aksine hem

⁷⁸ Mustafa Sabri, **Mes'etü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 117.

⁷⁹ Mustafa Sabri, **Mes'etü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 75.

⁸⁰ "Kur'ân'ın nazmındaki kutsiyeti, ondaki belâgat ve i'câzı inkâr eden, Arap olmayanların Kur'ân'ın Arapçasıyla kıldıkları namazı manasız ve hatta maskaralık olarak tavsif eden, Arapça Kur'ân'la namaz kılanlara "sürüler" tabirini kullanan bir kimse İslâm üzere kalabilir mi? Üstadın kendisine verilen susturucu cevaba aldırış etmeyeceğini biliyorum. Zaten ben de bu yazıları o ve onun gibiler aldırış etsinler diye yazmıyorum." Bkz. Mustafa Sabri, **Mes'etü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 132-133.

isim hem de müsemması Kur'ân olduğu için vacip olduğunu, bir şeye müsemmasını ifade etsin diye isim verileceğinden Arapçasını okumanın Kur'ân olduğu için vacip olduğunu önemle vurgular.⁸¹

Kur'ân'ın benzerinin getirilememesi ile ilgili olarak İsrâ 17/88 ayetine tefsirlerden baktığımızda; müşriklerin “Kur'an bir büyüdür, bir beşer Muhammed'e öğretiyor, bu Allah'a iftiradır. Muhammed, Allah'a iftira etmiş yalancı bir adamdır.” demeleri üzerine nâzil olduğunu görebiliriz. Ayrıca müşriklerin, “biz istersek bu Kur'an'ın bir benzerini getirebiliriz, bu Kur'an eskilerin masallarından biridir” dedikleri ve Allah'ın da “inanmıyorlarsa Kur'an'a nazire yapsınlar” dediği bilgilerine ulaşmaktayız.⁸² Ayet, Kur'an'ın “vahyolunmuş” ve “değiştirilemez” oluşuna vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla Şeyhülislâm'ın üzerinde durduğu; mana'nın Kur'ân'ın bir cüzü olduğu ve bütünü kucaklayamayacağı, dolayısıyla sadece manaya da Kur'ân denilemeyeceği, mamafih Kur'ân'ın manasının okunmasının da Kur'ân yerine geçmediği görüşünde isabetli olduğu görülmektedir.

Tefsir geleneğinde İsrâ 17/29 ayeti ile ilgili olarak hem cimrilik edilmemesi hem de cömertlik yaparken malların haram olan şeyler için harcanmaması gerektiği üzerinde durulmuş olduğunu⁸³ bilgileri yer almaktadır. Örneğin Mâtürîdî'ye göre Allah'ın hiç kimseye cimriliği ve cömertliği yasaklaması söz konusu değildir. Çünkü bu iki sıfat fitrîdir. Ancak hak ve haklı kişi uğrunda harcama yapmaktan geri durursa ve hak ile hak sahipleri dışında elini yayarsa bu ona yasaklanır.⁸⁴ Ayrıca “Allah'ın eli bağlıdır” meâlindeki sözle gerçek el kastedilmemiş, kısık ve az harcama kastedilmiştir. Dolayısıyla ayette geçen bu tarz ifadeler temsil ve istiâredir.⁸⁵

⁸¹ Mustafa Sabri, **Mes'etü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 50-51.

⁸² et-Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C: XVII, s. 547; el-Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, C: VII, s. 108-110.

⁸³ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C: XVII, s. 435; Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, C: VII, s. 36; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, **el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, thk. Muhammed İbrahim el-Hefnâvî, Mahmûd Hâmid el-Osmân, Kahire, Dâru'l-Hadîs, 1994, C: X, s. 251.

⁸⁴ Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, C: VII, s. 36-37.

⁸⁵ Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, s. 36; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemaşşerî, **el-Keşşâf An Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni't-Te'vîl fi Vucûhi't-Te'vîl**, Kahire, Daru'l-Hadis, 2012, C: IV, s. 662; Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân Esîrüddîn el-Endelüsî, **el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr**, ed. Sıdkî Muhammed Cemîl, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1420, C: IX, s. 42.

Şeyhülislâmın Ferid Vecdî'nin davasını çürüttüğünü ifade ettiği Sâd 38/29 ayetine tefsirlerden baktığımızda müfessirlerin, ayette geçen “tedebbür”ün Allah’ın ayetlerini tefekkür anlamında kullanıldığını aktardıklarını ve “tezekkür”ün akıl sahiplerine isnat edildiğini zira insanı doğru yola ulaştırmanın akıl olduğunu belirtmiş olduklarını görebiliriz.⁸⁶ Âlûsî’ye göre ayet, kevnî ve kelâmî ayetlerin tedebbür edilmesinden bahsetmektedir.⁸⁷ Bahis konusu ayette ve önceki ayetlerde Allah; yeri, göğü, bütün varlığı, hâsılı her şeyi bir gayeye mebni ve ölçü dahilinde yarattığını bildirmektedir. Çünkü müşrikler insanın yaratılışının gaye ve hikmet dışı olduğunu zannetmekte ve bundan dolayı ahireti, dirilişi ve Allah’a hesap vermeyi önemsemezlerdi.⁸⁸

Tefsirlerden Fussilet 41/44 ayetinin bağlamına bakıldığında, sûrenin başından itibaren müşriklerin itirazlarının yer almakta olduğu ve bu itirazlara cevaplar verildiği görülür. Bu ayette de peygamberin melek değil de beşer oluşuna itiraz eden müşriklere “Size bir melek gelse dilini anlamayacaktınız (ve itiraz edecektiniz), halbuki sizinle aynı dili konuşan bir peygamber gönderdik ki artık bahane uydurmayı bırakasınız” denilmektedir. Ayrıca 41/43 ayetinin bağlamından anlaşıldığına göre, kendisinden önceki peygamberlere de aynı itirazların yapıldığı hatırlatılarak Hz. Peygamber’e sabır ve sebat telkin edilmektedir.⁸⁹

Mamafih tercüme konusu üzerinde yorum yapılan ayetlerin bağlamlarına bakıldığında, tercümenin Kur’ân olarak adlandırılabilmesi veya tercümeyle delil teşkil etmesinden ziyade Allah’ın, inkarcıların kendi dilleri üzerinden konuştuğu, anlamadıkları başka dil üzerinden kendilerini muhatap almadığı ve müşriklerin itirazi hallerine bir yanıt olması hususlarının öne çıktığı görülmektedir.

2.1.2.3 Meselenin Fıkî Yönü

Kur’ân-ı Kerim’in diğer dillere belâgî, i’câzî, lügavî vb. zorluklar nedeniyle ve ayrıca İsrâ 17/88 ayetindeki “*benzerinin ortaya konulamaması*” kaydına da aykırı olduğundan harfî (lafzî) tercümenin caiz olmadığı buna mukabil manevî (tefsiri)

⁸⁶ Ebu Hayyân, **el-Bahru’l-Muhît**, C: IX, s. 153.

⁸⁷ Âlûsî, **Rûhu’l-Meânî**, C: XII, s. 12.

⁸⁸ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: IV, s. 89-90.

⁸⁹ Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabi, 1420, C: XXVII, s. 529.

tercüme yoluyla farklı bir dile aktarılabileceği ve hatta bu şekilde tercümenin vacip olduğu konusunda alimler ittifak halindedir.⁹⁰ Bununla beraber Kur’ân’ın tamamı olmasa da bazı ayetlerinin harfî tercüme ile tercüme edilebileceği, bu tercümenin Kur’ân sayılmasa da namazda okunabileceği fikirleri de mevcuttur.⁹¹

Mustafa Sabri Efendi bu noktada tercüme ile ibadetin fıkhi açıdan ele alınmasındaki dayanağın, Hz. Peygamber’in Selmân-ı Fârîsi’ye verdiği icâzet ve konu ile alakalı Ebû Hanîfe’nin namazda Arapça’dan başka bir dilde kıraat yapılabileceği görüşleri olduğunu belirtir.⁹² Şeyhülislâm, ilk olarak Selmân-ı Fârîsi rivayetinin dayanağının tespit edilmemiş olduğu, böyle olsa bile yine Kur’ân yerine geçmesine delil teşkil etmediğinden ve bu metnin de tevatür şartını taşımadığından namazda okunmasının caiz olmadığını belirtir. Mamefih Kur’ân’ın okunuşunda tek kalan İbn Mesud ve Ali’nin (ra) kıraatlerinin bile Kur’ân sayılmadığı, bu kıraatlerin namazda okunmasının da caiz olmadığını sözlerine ekler. İkinci olarak, Ebû Hanîfe’nin görüşü hakkında, imamın alışkanlık haline getirilmeme şartıyla Farsça okumaya kerahetle cevaz verdiğini ve sonrasında da bu görüşünden döndüğünü buna ilaveten Hanefî mezhebinin râcih görüşünün imameynin görüşü olup İslâm’a yeni girmiş birinin Kur’ân’ın tercümesinden okumasının kısa bir müddet içerisinde namazına yetecek kadar Arapça Kur’ân öğrenmesi şartına bağlandığını belirtir. Diğer mezheplerin bu hususta cevaz vermedikleri ve Hanefî mezhebi ile aralarındaki tek farkın bu husus olduğunu ifade eder.⁹³ Mustafa Sabri, bu görüşleri aktarırken açtığı bir parantezle, din âlimlerini “İçtihad kapısını kapattılar.” diye ayıplayan, sonra da onları İmam Ebû Hanîfe’nin görüşü içine hapsetmeye kalkan Ferid Vecdî’yi eleştirerek, tercüme konusunda tek başına kalmış olması, diğerlerinin görüşlerinin bu meselede daha kuvvetli olduğu ve bundan dolayı da imamın bu görüşünü terkettiğini belirtir.⁹⁴

⁹⁰ Zürkanî, **Menâhilü’l- İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, C: II, s. 64-65, Hâlid Abdurrahman el-Akk, **Usulü’t-Tefsir ve Kavaiduh**, s. 480.

⁹¹ Hidayet Aydar, **Kur’ân-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi**, s. 327-328.

⁹² Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 32.

⁹³ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân** s. 52. Ayrıca Sadru’s-Şeria’nın da; “Doğrusu şu ki imam, namazın caiz olabilmesi için nazmın gerekli olmadığı görüşünden rücu etmiştir.” dediğini aktarır. bkz. **a.e.**, s. 55.

⁹⁴ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 57.

Mustafa Sabri bu hususları ifade ettikten sonra, Kur'ân tilavetinin gerekli olduğu konusunda farklı bir görüş yoksa ve Kur'ân da Arapça inmişse, Arapça okunması gerektiğini savunur. Bu noktada Kur'ân'ın Arapça okunması istenmesinin, onun indirilişine uygun olarak, “Kur'ân” olması dolayısıyla olduğunu mamafih Kur'ân'ın indirildiği Arapça ile değil de Arapça başka lafızlarla tercümesinin dâhi Kur'ân olmayacağını ve namazda okunamayacağını altını bir kez daha çizer.⁹⁵

Şeyhülislâm konunun detayında; fakih Kâsânî'nin *Bedaiü's-Sanai'* eserinde Ebû Hanîfe'nin namazda Kur'ân'ı Farsça okumanın cevazı görüşüne karşı taassubunu eleştirir. Burada aktarılanın zıddına, Hanefî fakihlerinin Ebû Hanîfe'nin bu görüşünden vazgeçtiğini ve sahibeynin görüşünü benimsediğini belirttiklerini vurgular.⁹⁶ Ebû Hanîfe'nin, Kur'ân'ın manaya verilen bir isim olduğunu söylemediği halde Kâsânî gibi kendi mezhebine mensup birtakım fakihlerin, bu sözü İmam'ın Farsça ile namazın cevazı hususunda mutlak manada söylediği sözünden hareketle, bu sözü söylediği iddiasında bulunduklarını ama İmam'ın bu sözü söylemediğini ifade eder.⁹⁷

Mustafa Sabri, benzer yaklaşım sergileyerek tercüme Kur'ân denilemeyeceğini kabul eden, sonrasında da tercümede ictihâdı Kur'ân'da ictihâdla bir tutan Merâğî'yi eleştirir. İctihâdın ancak ictihâd edilen şeyde derinlemesine bilgi ve anlayış gerektirdiğini, şeyhin ictihâd edilenin manasını taklit eden farazi bir müctehidi tasavvur ettiğini, bu görüşünü de Gazali'nin; “Ravileri adaletle şöhret bulmuş ve bu ümmet nezdinde kabul görmüş hadisi şeriflerin senetlerini müctehidin araştırması gerekmez, bu neviden olmayan hadislerin ravilerini âdil bir imamın teyidi yeterlidir.” ictihâdına dayandırarak hatalı bir kıyas yaptığını ifade eder. Şeyhülislâm, Gazali'nin bu sözünün isnadda taklit olduğu, yoksa Kur'ân'ı anlamak hususunda mütercimi taklit eden müctehid gibi bir ictihâdda taklit olmadığını söyler. Ayrıca tercümeden ictihad edilmesi hususunda, tercümenin ne isim ne de yalnızca delâlet ettiği anlam yönüyle Kur'ân olabileceğini, buna mukabil hüküm çıkarmak için Kur'ân'ın asıl delâlet ettiği mânalardan istifade edilebileceğini ve tercüme Kur'ân

⁹⁵ Mustafa Sabri, *Mes'etü Tercemeti'l-Kur'ân*, s. 38.

⁹⁶ Mustafa Sabri, *Mes'etü Tercemeti'l-Kur'ân*, s. 5.

⁹⁷ Mustafa Sabri, *Mes'etü Tercemeti'l-Kur'ân*, s. 47.

diye isim verilememesinin, ondan hüküm çıkarılamayacağı manasına gelmeyeceğini belirtir.⁹⁸

Mustafa Sabri Efendi, Merâğî'nin el-Mukaddem'deki yazısında “Anlaşılmayan bir dille Allah’a münacat abes olduğundan, Arapça Kur’ân okumaktan aciz olanların gerçek manada namaz kılabilmek için Kur’ân’ın tercümesine yönelmeleri ve namazlarını bu tercüme ile kılmaları icab eder. Aksi halde yaptıkları amel abes ve boşuna yapılmış bir hareket olur.” dediğini aktardıktan sonra üstadın, İslâm tarihi boyunca Arap olmayan muhtelif Müslüman milletlerin İslâm’a girdikleri günden itibaren günümüze kadar Arapça Kur’ân’la namaz kıldıklarını ve halen kılmakta olduklarını belirtip, milyonlarla dahi ifade edilemeyecek kadar namaz kılanların kılacakları namazları abes ve boşuna yapılan bir hareket olarak kabul etmesini ciddi biçimde eleştirir. Şeyhülislâm, ibadet konusunda asıl maksadın, ibadet edenlerin zevk almasından ziyade Allah’ın emrini yerine getirmek ve onun rızasını kazanmak olduğunun altını çizer. İbadet eden birisinin anlamak ve haz duymak için Kur’ân dışında bir şeye yönelmesinin amirin emrine itaatsizlik ve doğru olan çizgiden çıkmak olacağını, zaten Allah’ın da Müslümanların farklı dil ve milletlerden olacağını bildiğini ve Allah’ın “Bu kitap Araplara aittir, tercümesi de Arap olmayanlara” demediğini vurgular.⁹⁹

Bununla beraber namazın münâcât olduğunu, dolayısıyla tercüme ederek yani bilerek okumanın gerekliliğini savunanların, namazı Allah’ın emrettiği ve düzenlediğini, namazda nelerin okuyacağını onun kararlaştırdığını da unuttuklarını belirtir. Mustafa Sabri, halkın okuduğunun manasını anladığında, Allah’ın peygamberine hitap ettiği veya kullarına emrettiği ya da nehyettiği ayetlerle rablerine münacattta bulunmanın avam tabakasının çok da aklına yatmayabileceğini ve sonuç olarak Allah’ın namazda kişinin kendi lisanından bir şeyler okumasını değil Kur’ân’dan okumasını emrettiğini vurgular.¹⁰⁰ Şeyhülislâm, bu sözlerine mukabil tercümeyle karşı olmadığını bilakis Kur’ân’ın manasını insanların anlaması gerektiğini, bu nedenle insanların yanında diledikleri zaman başvuracakları ve kısa

⁹⁸ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 12, 25.

⁹⁹ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 18, 123-124.

¹⁰⁰ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 19.

bir tefsir gibi mütalaa edecekleri bir Kur'ân tercümesi bulunmasının faydalı olacağını belirtir. Burada dikkat edilmesi gereken tek şartın namazlarda, mescitlerde, toplantılarda ve evlerde Kur'ân yerine okunmaması olduğunu da ilave eder.¹⁰¹

Mustafa Sabri, bu noktada âhâd haberle ilgili bir parantez açar. İbadetlerde âhâd haberlerle amel edilmesinin caiz olduğunun söylenemeyeceğini zira burada gayenin âhâd haberlerle amel etmek değil, tercümeyi Kur'ân yerine geçirmek olduğunu ifade eder. Ayrıca âhâd haberlerin Kur'ân'ın Arapça olduğunu söyleyen Kur'ân metninin muarızı olmadığını da ekler.¹⁰²

Şeyhülislâm, Kâsânî'nin "Namazda Kur'ân'ın Arapça'sını okumak nasıl doğruysa Farsça tercümesini okumak da Ebû Hanîfe'ye göre öyle caizdir. Namaz kılan ister Arapça'sını okuyabilsin ister okuyamasın fark etmez. Ebû Yûsuf ve Muhammed "Eğer Arapça'sını okuyabiliyorsa doğru olmaz, okuyamıyorsa caiz olur" dediklerini, İmam Şâfiî'nin de "İster Arapça'sını okuyabilirsin ister okuyamazsın caiz olmaz, eğer Arapça'sını okuyamıyorsa tesbih ve tehlil getirir." dediğini aktarır. Mustafa Sabri, bu sözün aslının *Kur'ân'dan kolay olanı okuyunuz.* ayetinden kaynaklanmakta olup, namazda Kur'ân'ın okunması için ilahi bir emir olduğunu, zira Allah'ı Teâlâ'nın *Biz o Kur'ân'ı Arapça olarak indirdik.* (Yûsuf 12/2) buyurduğunu belirtir. Ayrıca kendi görüşünü destekleyen İbnu'l-Humam'ın *et-Tahrir*'deki sözlerine de değinerek onun; "Kur'ân'ın Arapçasını okumaktan aciz olanlar, hükmen ümmidir. Bunların Arapçadan başkasını okumaya karşı iktidarlara tıpkı iktidarsızlık gibidir. Bu kimseler Kur'ân'dan bir kıssayı yahut emir ya da nehyi Farsça olarak okusalar, sırf bu okumaları yüzünden namazları bozulur." dediğini, Kur'ân'dan kolaya gelen bir ayetin okunmasının, Kur'ân olmayan bir şeyin okunmasını meşru kılmayacağını, çünkü kolaylaştırıcı ayetin kendisinin de Kur'ân okumayı vacip kıldığını, namaz haricinde Kur'ân sayılmayan bir şeyin, namazda da Kur'ân olamayacağını belirtir.¹⁰³ Ayrıca Kur'ân'dan sayılmayan Farsça tercümeyi bilmenin insanı Kur'ân öğrenmekten muaf tutmayacağını, Kur'ân'ın mucize olması

¹⁰¹ Mustafa Sabri, **Mes'etü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 17.

¹⁰² Mustafa Sabri, **Mes'etü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 52.

¹⁰³ Mustafa Sabri, **Mes'etü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 36, 56.

ve lafız yönünden i‘câzının, Arapçadan tercümesi ile ortadan kalkıp kaybolacağı için Farsça tercümesinin Kur’ân olmadığını vurgular.¹⁰⁴

Mustafa Sabri Efendi sonuç olarak, Kur’ân’ın tercümesinin namazda okunmasının fıkhen de caiz olmadığını altını kalın çizgiyle çizer. Konu ile ilgili farklı görüş ve düşüncelerin de asıl maksadının Kur’ân’ın anlaşılmasından ziyade Kur’ân’dan uzaklaştırmak olduğunu ifade eder. Konuyu Türkler özelinde de değerlendirerek, Türkiye’de hafızlığa çok önem verildiğini, yeni bazı okullardan mezun olanlar hariç, herkesin ezberinde en azından namazlarını kılacak kadar Kur’ân olduğunu, Türklerin sadece ihdas olunan Kur’ân tercümesini okumaktan aciz olup yeni bir şey olarak bunları okumak ve ezberlemek ile karşı karşıya bırakılmış olduklarını belirtir.¹⁰⁵

2.1.2.4 Meselenin İdeolojik Yönü

Mustafa Sabri Efendi yukarıda sarahaten ifade ettiği gibi Kur’ân’ın tercüme edilmesi ve anlaşılması konusuna karşı değildir. O, tercüme ve tercüme ile ibadet konusuna -içinde bulunduğu dönemin de etkisiyle- Kur’ân’ın anlaşılmasından ziyade arka planda farklı bir gayenin güdüldüğünü, yapılan tercüme faaliyeti ile Kur’ân’ın lafzının otoritesinin sarsılarak manasından uzaklaştırılması, tercümeyi Kur’ân’ın yerine ikame ederek Müslümanlar arasındaki birliğin bozulması ve ihtilaflara yol açmasının amaçlandığını belirtir. Ona göre önceki bazı İslâm âlimleri, tercümeyi Kur’ân’ın yerine geçirmeye çalışanlarla aynı fikirde olsalardı, Araplar Kur’ân’ı halkın anlayabileceği bir tercümeyle Arapça’ya çevirecek, üst tabakanın elinde duran antika bir eser gibi muhafaza edilecek ve böylece mütevatir bir şekilde bize kadar gelen Kur’ân-ı Kerim yitip gidecekti.

Şeyhülislâm ayrıca müslümanların Kur’ân’a karşı olan ünsiyetlerinin kalplerinde yer ettiğini, Arap olmayan müslümanların, Arapça olan Kur’ân’ı okuyup dinlemekten aldıkları lezzetin, onun manasından alınan lezzetten asla daha az olmadığını da ifade eder.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 34, 59.

¹⁰⁵ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 99-100.

¹⁰⁶ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 15, 17.

Şeyhülislâm, namazın dinamik bir ibadet olması ve namazda okunanın anlaşılabilmesi için tercümesinin bulunmasının gerekli olduğu, Kur'ân dolayısıyla Araplar ve Arap olmayan milletler arasında ayırım yapılacağına dikkat çeker. Günümüzde tercüme edilmiş kutsal metnin gerekliliği ve Kur'ân'ı Arap diline hapsetmenin doğru olmadığı görüşlerinin varlığına temas ederek, aslı yerine ikame davası güdülme her tercümenin, kısa bir tefsir kabul olup, tabiatıyla böyle bir tercümenin de caiz olduğunu ifade eder. Mustafa Sabri; “Bırakın Türkler namazlarında ve namaz dışında daha önce okudukları âbâ ve ecdâdının okuduğu Kur'ân'ı okusunlar. Bu arada namazlarında okuduklarının manasını da o mufassal veya namaz haricinde başvurulması sakıncalı olmayan kısa tefsirlerden mütalaa etsinler.” der.¹⁰⁷

Şeyhülislâm, tercüme meselesine verdiği cevaz ve tercümeyi kabul ettirme uğrunda izlediği politika nedeniyle ideolojik davrandığını düşündüğü Merağî'ye yönelik eleştirisini sürdürür. Şeyh'e “Mısır'da fikirler üreten ve büyük gayretler sarfeden üstadın bu gayretleri acaba kimler içindir?” sorusunu yönelterek, onun bu çabasının Türkiye'de cereyan eden tercüme hadisesinin cevazı için bir fetva kabul edileceği ve böylece asıl hedefin Kur'ân'ın mana ve ahkâmına vurulan darbenin ardından nazmına da şiddetli bir darbe vurmak demek olduğunu üstadın bunu bilmediği veya bilmezden geldiğini söyler.¹⁰⁸ Merâğî'nin; “...artık Kur'ân'daki i'câzı zevk yoluyla anlayıp bu yüzden iman etme çağı geride kalmıştır. Bugün biz i'câzın yerine aklı deliller ikame ediyoruz.” sözüne karşı Mustafa Sabri, Merâğî'nin Kur'ân'daki i'câzın tercümeyle aktarılmasının mümkün olmadığını düşündüğü halde, Kur'ân'ın tercüme edilmesinin i'câz yönünden herhangi bir sakıncası olmadığını söylemesini ve tercümenin Arap olmayanlar için daha uygun ve daha yararlı olduğunu belirtmesini şiddetle eleştirmiştir.¹⁰⁹

Mustafa Sabri, tercümeden hüküm çıkarma konusunda da Ferid Vecdî'yi eleştirir. Onun: “Müslümanların çoğunluğu Arap değilken, tercümeden hüküm çıkarma durumunun olmayacağı nasıl söylenebilir?” dediğini ama durumun bundan

¹⁰⁷ Mustafa Sabri, **Mes'ele-i Tercemetü'l-Kur'ân**, s. 81.

¹⁰⁸ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: IV, s. 92.

¹⁰⁹ Mustafa Sabri, **Mes'ele-i Tercemetü'l-Kur'ân**, s. 15.

farklı olduğunu belirtir. Vecdî'nin Arap olmayan milletlerin içinde Arapça'ya ve Arâbî metinlere vâkıf, Kur'ân ve hadisi tercüme eden ve fakat ictihâd edemeyen mütercimlerin olduğunu zannettiğini belirtir.¹¹⁰ Ayrıca Vecdî'nin “Kur'ân'ın tercümesi, Arap olmayanların İslâm dinine girmelerini sağlasaydı, bunun için en münasip zaman Arap olmayan bir devlet kuran Osmanlı Devleti zamanı olurdu. Öyle ki Arap ülkeleri en çok bu devletin hükümrânlığı altında kalmışlar, onlara baş eğişmişlerdi.” cümlesini aktarıp Vecdî'nin Kur'ân'ın tercümesini zaruri gördüğü günlerin saltanat ve hükümrânlığın Arapların elinden çıktığı günler değil, aksine Araplara dönmeye başladığı günler olduğunu altını çizerek.¹¹¹

Mustafa Sabri konu ile ilgili zikrettiği ayetlerle yine muhataplarını eleştirir. En'âm 6/112-113 ayetini Ferid Vecdî'nin İslâm elbisesini çıkaranlara yardım ettiğini ve onlara tekrar bu elbiseyi giydirmeye çalışmakta fakat bunda hataya düştüğünü belirtirken istişhâd eder.¹¹²

Kur'ân'ın Müslüman milletler arasında birleştirici bir bağ olduğunu, İslâm milletleri birbirleriyle herhangi bir vesileyle tanışamaz ve tanınamazsa, Kur'ân vasıtası ile tanışıp tanınacaklarını ifade eder. Ayrıca Kur'ân'ın dağınık İslâm milletlerini toplayacağını, lafzı ve manası ile birliğe davet edeceğini de ekler. Fussilet 41/42 ayetini istişhâd ederek, tercüme'nin namazda okunması dolayısıyla Mekke'de, Harem-i Şerif'te de insanların milliyetlerine göre ayrılacağı ve namazın da birleştirici olmaktan çıkacağı tehlikesine dikkat çeker. Bu birlik sayesinde Kur'ân'ın, Allah'ın Cebraîl ile indirdiği şekliyle kalmış olduğunu, ne önünden ne de ardından ona hiçbir bâtılın (yanaşıp) gelemeyeceğini ifade eder.¹¹³

Mustafa Sabri Efendi Kur'ân'ın tercüme meselesinde son olarak, Kur'ân hakkında biri Fukahâ ve diğeri de Kelâmcılara ait iki görüşün bulunduğunu, Fukahânın görüşleri ve tariflerine göre Kur'ân'ın nazım ve manadan ibaret olduğunu, nazım ve mananın da Kur'ân'ın parçaları olup Kur'ân'ın, bunların birbirlerinden yoksun oluşunun caiz olmayacağını ve bu iki parça arasında da bu hususta herhangi

¹¹⁰ Mustafa Sabri, **Mes'ele-tü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 13.

¹¹¹ Mustafa Sabri, **Mes'ele-tü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 95.

¹¹² Mustafa Sabri, **Mes'ele-tü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 71.

¹¹³ Mustafa Sabri, **Mes'ele-tü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 83, 93.

bir fark olmadığını belirtir. Fakihlerin bu tarifinden, daha çok Kur’ân’ın nazımının tarifinin anlaşılmasına karşın, bundan fakihlerin, Kur’ân’ın manasıyla ilgilenmediklerinin anlaşılmasında gerektğini, aksine onların, en doğru yolun, mananın muhafazasının nazımın muhafazasında olduğunu gördüklerini belirtir. Kur’ân’ın, kadîm olan kelâm-ı nefsi olduğunu söyleyen Eşârîlerin, Kur’ân’ın manasının kadim ve lafzının da hâdis olduğunu söylemek istemediklerini, böyle bir sözün mana ve bu mananın delâlet ettiği şeylerin kadîm olan kelâm-ı nefsi olduğunu ve bunun da Allah’ın zâtıyla kâim bir sıfatı olduğunu zannedenlerin ve mananın, Allah Teâlâ’ya irtibat yönünden, lafza bir üstünlüğü olduğunu vehmedenlerin hatası olduğunu ifade eder. Şeyhülislâm’a göre Kur’ân’ın manası ve lafzı, her ikisi de kadîm olan sıfatın kendisi olmayıp bu sıfatın eseri olma yönünden birbirinden farksızdır. Eşârîlerin sözlerinde görülen fark ve kelâm-ı lafzının hudûs ve kıdem itibarıyla diğerine göre ikinci derecede tutulması, ancak kendisiyle kelâm sıfatının kastedildiği kelâm-ı nefsi açısından, yoksa lafzın medlûl olan mana açısından değildir.¹¹⁴

2.1.2.5 Meselenin Kelâmi Yönü

Halku’l-Kur’ân, hicri ikinci asırda ortaya çıkan ve “Kur’ân’ın yaratılmış olup olmadığı” fikrinin teolojik, dilsel ve siyasi tartışmalarla siyasi boyut kazanarak mihne haline gelmesi ile sonuçlanan bir kavramdır. Fikrin; Yahudi kaynaklı ve Hristiyan ilâhiyâtçıların etkisiyle olduğuna dair düşünceler de serdedilmekle beraber,¹¹⁵ mu‘tezile’nin Allah’ın sıfatları hakkındaki anlayışlarının etkisi, Ca’d b. Dirhem’in bu konuyu ilk defa kelâmî bir münakaşa haline getirdiği ve Cehm b. Safvân da bu görüşü benimseyip yaydığı aktarılmaktadır.¹¹⁶

Mu‘tezile tevhid olgusunu şirkten arındırmak için¹¹⁷ Allah’ın zatından başka kadîm hiçbir şeyin olamayacağını dolayısıyla kelâm, halk, imâte ve ihyâ gibi bazı

¹¹⁴ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 65-66.

¹¹⁵ Demirci, **Kur’ân Tarihi**, s. 241-242.

¹¹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, **DİA**, C: XV, s. 371-375.

¹¹⁷ Ramazan Yıldırım, “Halku’l-Kur’an Meselesinin Politik İstismarı”, **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, 2011, C: VIII, sy: 1, s. 51.

fiili sıfatların kadîm sıfatlardan olmadığını savunmuştur.¹¹⁸ Örneğin mu‘tezile kelâmcılarının önde gelen isimlerinden olan Hâkim el-Cüşemî, Allah kelâmının insan kelâmı ile aynı türden (ses ve harfler konusunda) olduğunu, kelâmın Peygamber (a.s.)’a indirilen anda yaratıldığını ve kadîm olmadığını ifade eder. Zira kadim olan varlık; alîm, semî ve basîr sıfatlarına hâiz bir varlıktır. Kur’ân ise Arapça’dır, ayet ile sûrelerden müteşekkildir ve belli zaman aralıklarında inmiştir. Kadîm olan varlığın sahip olduğu sıfatlara sahip değildir. Allah bir kelâmı bir mahalde yaratmışsa onun mütekellimi bizzat kendisidir.¹¹⁹

Genel itibariyle konu gayb çerçevesinde olduğu ve gaybî bilginin kaynağı da sadece vahiy olduğundan, bu husus ile ilgili tartışmalar da varsayımdan ibaret olacaktır.¹²⁰

Mustafa Sabri Efendi bu meseleye özel bir başlık açarak değinmemiştir. İlkın, yukarıda aktardığımız tercüme meselesinde, diğeri de *Mevkıfu’l-Akl*’de, Mısırlı düşünür ve yazar Muhammed Heykel (ö. 1956)’in hadisler ve hadislerin sıhhati bağlamındaki düşüncelerini aktarırken konuya dair görüşlerini serdetmiştir.

Şeyhülislâm, Me’mun ve kardeşi Mutasım’ın, Kur’ân’ın yaratıldığını söyleyip, âlimleri de bunu kabule zorlayan ve kendileriyle aynı görüşte olmayanları cezalandıran kişiler oldukları ve İmam Ahmed’in bu konuda çektiği sıkıntıların da malum olduğunu belirttikten sonra, Heykel Paşa’nın iddialarına kulak verilecek olsa özellikle Me’mun dönemi içerisinde yazılan hadis kitaplarının onun doktrinini destekleyen uydurma hadislerle dolu olması gerektiğini ama aksine Kur’ân’ın yaratılmasından bahseden tek bir hadis dahi bulunmadığı, aynı şekilde de mahlûk olmadığından bahseden bir hadisin de olmadığını vurgular.¹²¹

Öncelikle tercüme meselesinin temelindeki problemin, kelâmcıların Kur’ân’ın Allah’ın sözü ve yaratılmamış olduğunu söylerken “Kelâm-ı Lafzî” ile “Kelâm-ı Nefsî”yi birbirinden ayırmaları olduğunu belirtir.¹²² Kâsânî’den; “Kur’ân’ın

¹¹⁸ “Mu‘tezile kelâmcılarının iddiasına göre, söz veya kelâm, ses ve harflerden müteşekkildir; cereyan ettiği yer de ağız ve dildir. Hal böyle olunca tabii ki bu sıfatın, ilim ve kudret sıfatları gibi Allah’ın zâtına mahsus sıfatlardan olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu nitelikteki bir sıfatı Allah’a isnad etmek O yüce varlığı cisimlendirmek demektir.” Muhsin Demirci, **Kur’ân Tarihi**, s. 243.

¹¹⁹ Ramazan Yıldırım, **Mu‘tezile’nin Kelâmî Polemikleri Hakim el-Cüşemî Örneği**, İşaret Yayınları, İstanbul, 2016, s. 186-187.

¹²⁰ Celal Kırca, “Kur’ân’ı Anlamada Dil Problemi”, **Kur’an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi**, 1998, cilt: I, sayı: 9, s. 51.

¹²¹ Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Akl**, C: IV, s. 69.

¹²² Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 5.

Arapçasının Kur’ân diye isimlendirilmesi Kur’ân’a yani kelâmın hakikati olan sıfata delalet ettiği içindir. Biz Kur’ân’a Arapça ibarelerini değil de bu sıfatı kastederek mahlûk değildir diyoruz.” cümlesini aktardıktan sonra, Şeyhülislâm da “Kelâm sıfatı bilfiil kelâm olmadığına göre, Allah’ın sıfatının tilaveti ve kendisiyle insan ve cinlere meydan okunması manasız olur...Kur’ân marûf olan nazma ıtlak olunabilir.” der.¹²³ Ayrıca Devvânî (ö. 908/1502)’nin konu ile ilgili “İki kapak arasında, lafzı ve manasıyla gayr-i mahlûk Allah kelâmı” olduğu şeklindeki değerlendirmesini beğendiğini ifade eder.¹²⁴

Mustafa Sabri, Kelâm ilminde Kur’ân’ın sıfat manasına olan Allah keliması ile kelâm-ı lafzî denen ve malum nazım manasına olan Allah kelâmı arasında müştereklik bulunduğunu belirtir. Kelâm-ı lafzînin Allah’a nisbet edilmesinin, kulların telifatından olmayıp onu Allah’ın telif ve tanzim ettiğini dile getirir. Kelâm-ı lafzî yaratılmış ve Kelâm-ı nefsî yaratılmamış olsa da her ikisinin de Allah kelâmı olduğunu belirtir. Kelamcıların burada Kelâm-ı lafzî ile Kelâm-ı nefsîyi mahluk olma ve olmama yönünden birbirinden ayrı mütalaa ettiklerini, Kur’ân’ın manasının lafzından ayrılmasını uygun bulmadıklarını, manası ile lafzı arasında kutsiyeti ve Allah’a aidiyeti yönünden bir fark göz etmediklerini de ilave eder.¹²⁵

Ayrıca Kur’ân’ın manasında kutsiyet ve Allah Teâla ile irtibat yönünden üstünlük gören ve lafzının değil de Kur’ân’ın manasını Allah Teâla ile kâim olduğunu zannedenlerin, mana-yı nefsî ile lafzın medlûlü olan Kur’ân’ın manasını birbirine karıştırdıklarını ve Kur’ân’ın sadece manadan ibaret olmadığını, kelâm-ı lafzînin Allah kelâmı olduğunu reddetmenin asla doğru olmayacağını belirterek, i’câzın ancak Allah kelâmında olduğu ve ancak onun kelâmı ile insanlara ve cinlere meydan okunduğunu ifade eder.¹²⁶

Şeyhülislâm, konu dahilinde son olarak, Müzzemmil 73/20 ayetinde geçen “Kur’ân”la kastedilen şeyin Allah’ın kadîm sıfatı olan kelim-ı nefsî olmasının kadim

¹²³ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 40.

¹²⁴ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 44.

¹²⁵ Ayrıca konu dahilinde “nazımın ortadan kalkmasıyla Kur’ân, Kur’ân olmaya devam eder” iddiasından dolayı Ferid Vecdî’yi de eleştirmiştir. Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 41.

¹²⁶ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 43, 44.

sıfatın okunamayacağını dolayısıyla çok uzak bir ihtimal, bunun emrinin de abes olacağını belirterek şöyle der:

“Okunmasının emrolunması ve bu makamda namazın rükun ve hükümlerinden bir hükmün teşrii ve beyanı vesilesiyle anlıyoruz ki ayette geçen Kur’ân ile kastedilen şey kesinlikle malum nazımdır.”¹²⁷

Mustafa Sabri Efendi, tercümenin imkan meselesinden daha çok tercümenin Kur’ân ve müslümanlar üzerinde oluşturacağı olumsuz etkilerine dikkat çekmiştir. Yenilikçi akımın lafız-mana dengesini sarsarak sadece mana üzerinden Kur’ân’ın “Kur’ân” olma vasfını değiştirmeye çalışmalarını ve bunu da salt “anlam” ve “anlama”ya atfetmelerini eleştirmiş ve eserinde bu kurgu üzerine yoğunlaşmıştır.

2.2 Kur’ân İlimlerine Yaklaşımı

“Ulûmu’l-Kur’ân” terkibi; “Tenzili, tertibi, cem’i, istinsâhı, kıraati, tefsiri, i’câzı, nâsihi, mensûhu hakkındaki şüphelerin giderilmesi açısından Kur’ân’a dair ilimler¹²⁸ şeklinde tarif edilmiştir. Kur’ân ilimlerinin ilk esasları sahabe ve tabiûn devrinde ortaya konmuştur.¹²⁹ Genel kanaat, Kur’ân’ı anlama çabası sonucu ihtiyaç doğrultusunda ortaya çıkan¹³⁰ ilimler bütünü olduğudur. Konuyla ilgili eser verenler de bu terkibi sözlük anlamında alarak, Kur’ân’la ilgili olabilecek ilimleri bu çerçevenin içine dahil etmiş, Kur’ân’a dair bu ilimler tek başlarına özel bilgi alanı olarak görülmüştür.¹³¹ Konuya dair derli toplu eser veren ilk kişi olarak kabul edilen Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân* adlı eserinde yetmiş dört adet Kur’ân ilminden bahsetmiştir.¹³²

¹²⁷ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 45.

¹²⁸ Zürkânî, **Menâhilü’l-İrfân**, C: I, s. 27.

¹²⁹ Hâlid Abdurrahman el-Akk, **Usulü’t-Tefsir ve Kavâiduh**, Dârü’n-Nefâis, Beyrut 1986, s. 34.

¹³⁰ Ahmet Nedim Serinsu, **Kur’ân’ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü**, İstanbul, Şule Yayınları, 1994, s. 37.

¹³¹ Serinsu, **Kur’ân’ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü**, s. 39.

¹³² “Daha önceki âlimler insanların hadis ilminde ortaya koydukları gibi Kur’ân ilimlerinin tümünü kapsayacak bir eser ortaya koyamamışlardır. Yüce Allah’ın yardımına güvenerek bu alanda insanların ele aldığı tüm disiplinleri, üzerinde durdukları temellerini ve inceliklerini toplayan bir eser vermeye giriştim...İstedim ki bu kitap Kur’ân ilimlerinin kapılarını açsın ve bu sahada eser verecekler için örnek olsun. Müfessirlere Kur’ân hakikatlerini keşfetmede ve bazı esrarı ile inceliklerini yakalamada yardımcı olsun.” bkz. Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, C: I, s. 9.

Mustafa Sabri Efendi Mısır'daki Modernistlere cevaben kaleme aldığı eserlerinde, özel olarak değinmese de Ulûmu'l-Kur'ân dairesine girecek bazı hususlarda yazılar yazmıştır. Bu bölümde, Şeyhülislâm'ın yazdıklarından yola çıkarak, bu ilimlere dair görüşlerini tespit edip aktaracağız.

2.2.1 Kıssalar

Sözlükte “iz sürmek, ardından gitmek, bir şeyin takibi ve bir kimseye bir haber veya sözü bildirmek” gibi mânalara gelen kıssa kelimesi bir kimse yahut bir şeye ait olayların tedricen anlatılması ve bu özellikteki hikâyeyi ifade eder.¹³³

Mustafa Sabri Efendi'nin bulunduğu asır Kur'ân kıssalarının tarihi gerçekliği ile alakalı tartışmaların hararetlendiği bir dönemdir. Muhammed Halefullah, hocası Emîn el-Hûlî danışmanlığında *el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'ân* (Kur'ân'da kıssaların anlatım sanatı) adlı bir doktora tezi hazırlamış ve bundan sonra tartışmalar artmıştır.

Mustafa Sabri Efendi Halefullah'ı, bu eseri hakkında eleştirir. Onun Kur'ân'a karşı mütecâviz davrandığını, Kur'ân'da zikri geçen olayların doğruluğu ve meydana gelişinin, dönemle mutabakatını gerektirmeyeceğini iddia ettiğini söyler. Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olmayıp, peygamber kelâmı olduğuna bir telmih ile Allah'a olmasa bile peygamberine karşı bir küfür olduğunu belirtir.¹³⁴ Şeyhülislâm “Birçokları gibi ben de tezi görmedim. Zira tez sahipleri tezi afyon tacirleri gibi kaçırıyorlar...” diyerek tezi okuyamadığını ama Emin el-Huli'nin makalelerinin tez görülmesi bile bu ithamlar için kâfi olacağını savunur.¹³⁵ Tez için oluşturulan komisyonda bulunan Abdulvehhâb Hallâf'ı da eleştirerek, komisyonun Halefullah'ı, Kur'ân'a Allah kelâmı yerine Muhammed'in te'lifi denmesi töhmetinden kurtardığını ama “Kur'ân'ın aktardığı tüm kıssaların gerçek ve vaki' olup olmadığının bir önemi yoktur.” sözlerine önem vermediklerini söyler.¹³⁶

¹³³ İbnu'l-Fâris, **Mucemu Makâyisu'l-Luğa**, Dâru'l-Fikr, 1399, C: V, s. 11.

¹³⁴ Mustafa Sabri, **Mevkifu'l-Akl**, C: I, 295-297.

¹³⁵ Mustafa Sabri, **Mevkifu'l-Akl**, C: I, 308.

¹³⁶ Mustafa Sabri, **Mevkifu'l-Akl**, C: I, 309. Buna mukabil Kaside-i Nûniyye'de (Osmanlı âlimi Hızır Bey'in ö. 863/1459 Cevâhirü'l-Akâid olarak da adlandırılan, 105 beyitten oluşan manzum akaid risâlesidir): “Sırata ve mizana müteallık olarak, sıdkında şüphe edilemeyen Kelâm-ı ilahi ile mansus ne varsa, hepsi vaki'dir.” dediğini aktarır. a.e, s.313.

Bu konudaki görüşlerini serdederken, Yûnus 10/39 ayetini, Halefullah'ı melekler ve tevil konusunda eleştiri mahiyetinde zikretmiştir. Onun Kur'ân'a gösterdiği hürmetin aşikâr olduğunu, o ve hocasının "te'vil edenlerin imanı Kur'ân'da olan kıssalara te'vilsiz iman edenlerin imanından daha kuvvetlidir." dediklerini belirtip, "Peki hangi iman daha kuvvetlidir? Kur'ân'da meleklerle ilgili geçen ayetlere te'vilsiz iman eden mi, yoksa tevil ederek varlıklarını nefy ve inkâr etme derecesinde değiştirerek iman edenin mi?" sorusunu sorar.¹³⁷

Öte yandan Şeyhülislâm, Furkân 25/5-6 ayetleriyle Halefullah'ı -ve Emîn el-Hulî'yi- eleştirmeye devam eder. Onların Muhammed Abduh'un peşinden gittiklerini söyleyerek, Emîn el-Hûlî'nin "Beni ateşe atsanız da bu tezin mazmunu doğrudur." sözünü eleştirir. Halefullah'ın Furkân 25/5 ayetini delil getirerek; "Esâtîr yalanlar manasında değil, belki mutlak olarak sözler/kavillerdir." cümlesiyle kendini haklı çıkarmaya çalıştığını ama bu ayetin müşriklerin sözünü reddederek, Kur'ân'ın Allah'ın keliması olduğu ve öncekilerin keliması olmadığını vurguladığına dikkat çeker.¹³⁸

Ayrıca Şeyhülislâm konu dahilinde, A'râf 7/38 ayetini, Emîn el-Hûlî'nin "Mesuliyet Muhammed Abduh'a yüklenemez" demesine binaen,¹³⁹ Enfâl 8/2 ayetini de Allah, melekler, kitaplar, peygamberler ve mucizeler hakkında Muhammed Abduh'u eleştirisinde istişhâd olarak getirmiştir. Konu ile ilgili Muhammed Abduh'tan önceki bin üç yüz senelik müddet zarfında Müslümanların, emir ve nehiylere, kıssalar ve ahirete müteallık olan ne varsa iman ettiklerini, Muhammed Abduh'un Kur'ân'da mevcut olan bir şeyin, onun sahih olmasını zorunlu kılmayacağını söylemesi ile nassların zahiri manasının hilâfına bir mana ortaya konulabileceğinin yolunu açtığını ve sonrasında Emin el-Hûlî'nin de bu yolda ilerlediğini ve ondan önce hiç kimsenin kıssalarla ilgili bu şekilde bir te'vil yapmadığını belirtir. Bunun bir hastalık olduğuna değinerek "...belki Mısır'ın kolera ile mücadeleye giriştiği bu günlerde, Cenâb-ı Hakk mezkûr hastalıktan daha müthiş bir veba olan bu fitnenin ilacını da bulmayı nasip etmiştir." cümlesini de ekler.¹⁴⁰

¹³⁷ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: I, s. 319.

¹³⁸ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: I, s. 309.

¹³⁹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: I, s. 329.

¹⁴⁰ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: I, s. 330.

Mustafa Sabri, gayri müslim devletlerin dostluklarını kazanmak için Kur'ân'ın doğruluğu hakkındaki imanlarından fedakârlıkta bulunan Müslüman bir kavmin, kurtuluş ve ilerleme hareketinin asla felaha ermeyeceğini belirtir. Bu hususta Bakara 2/120 ve Âl-i İmrân 3/100 ayetlerini delil getirmiştir. Bakara 2/120 ayeti ile ilgili olarak “Kur'ân'daki tahkiye sınaati meselesinde Tefvîk el-Hakîm'e karşı söylediğim, hatırlattığım ayet” diyerek Yahudi ve Hristiyanlara karış karış yaklaştıkları için onları eleştirir.¹⁴¹ Ayrıca “Bu aklı ve dini zayıflarımız, o müsteşriklerin düşüncelerine uyarak peygamber kıssalarından ne kadar fedakârlıkta bulunsalar bu hususta bir tesiri olmaz.” der.¹⁴²

Mustafa Sabri, Halefullah'ı eleştirisine devam ederek, Tâhâ 20/5 ve Fecr 89/22 ayetlerini zikreder. Şeyhülislâm'a göre bir şeyin Kur'ân'da mezkûr olması, müslümanlar indinde, o şeyin doğru olduğuna delil teşkil eder. Ona karşı hiçbir delil eşit olamayacağı gibi, tevil de edilemez. Ancak (bu iki ayet gibi) zâhire hamli aklen muhal olanların teviline ihtiyaç duyulur. Ayrıca Şeyhülislâm'a göre sıhhatinin sabit olması gerekli değil ise o zaman -Seyyid Kutub'un da aynı şeyi ifade ettiğini belirterek- “Kur'ân'ın kudsiyetinin ne manası kalır?” ve “Bir de o zaman Allah kelâmı ile insan kelâmının ne farkı kalır?” sorularını sorar.¹⁴³ Mustafa Sabri Efendi bu hususta kırmızı çizgiyi çizerek, Kur'ân kıssalarının doğruluğunun sorgulanmasının Allah kelâmının sorgulanması anlamına geleceğini belirtir ve bu görüşe şiddetle karşı çıkar.

Mustafa Sabri Efendi'nin üzerinde durduğu ayetlere tefsir müktesebâtından bakıldığında; Tâhâ 20/4-5 ayetlerde vahyin, tüm kâinatın hâlıkı ve mutlak hükümdarı olan Allah katından inzâl edildiği vurgulanmak suretiyle, müşrikler tarafından ilahî kelâmın kaynağına dair yapılan itirazlara cevap verildiği görülmektedir.¹⁴⁴ Kur'an'ın özelliklerinden biri de fiillerin neticelerinin Allah'a nispet edilmesidir. Fecr 89/22¹⁴⁵

¹⁴¹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: I, s. 305, 424. Ayrıca bu ayet ile beraber Âl-i İmrân 3/196 ve Câsiye 45/19 ayetlerini, Ferid Vecdî'nin tercüme meselesinde yazdığı makalelerinde, daima Batılıların hoşnutluğunu göz önünde bulundurması ve bunu her şeyin üstünde tutması dolayısıyla onu eleştirirken de zikretmiştir. Mustafa Sabri, **Mes'eleü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 115.

¹⁴² Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: I, s. 334.

¹⁴³ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: I, s. 314-315.

¹⁴⁴ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C: XVIII, s. 270-271.

¹⁴⁵ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا Fecr 89/22

ayetinde “Rabb’inin gelmesi”nden maksat, “Rabb’inin vaadi ve vaâdinin gelmesi”¹⁴⁶ yine Allah’ın gelmesi, Allah’ın kudret nişanelerinin ortaya çıkışını anlatan bir temsil olarak yorumlanmıştır.¹⁴⁷ Ayette hesap gününü tasvir eden Allah, gayba ait hususu şehadet üzerinden ve zihinlere yaklaştırarak anlatmaktadır. Bir başka ifadeyle Allah bilinmeyi, toplum tarafından bilindiği şekliyle ve inanılan husus üzerinden tahkiye etmektedir. Rabb’in gelmesi ise, toplumda var olan uzak Allah tasavvuruna bir gönderme şeklinde Allah’ın kullarına yakın olduğunu vurgulayan bir ifade olarak da anlaşılabilir.

Mustafa Sabri Efendi’nin bahsettiği Furkân 25/5-6 ayetleri hakkında tefsirlerde; müşriklerin Hz. Peygamber’e indirilen vahiy hakkında, “Bu, Muhammed’in Yahudilerden gizlice öğrenip birilerine yazdırdığı eskilerin efsanelerinden ibarettir, Allah’ın sözü değildir.” demeleri üzerine nazil olduğu bilgisine ulaşılmaktadır. Resûl-i Ekrem’den de bu tür iftiralar karşısında, iddia edildiği gibi Kur’an’ı kendisinin uydurmadığını, başkalarından öğrenmediğini, aksine her şeyden haberdar olan Allah tarafından indirildiğini söylemesi talep edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber’den, Allah’ın şefkat ve merhametiyle muamele edip imhâl ettiğini fakat ihmal etmediğini bildirmesi ve tövbe edip Muhammed (a.s.)’a iman ederlerse sonsuz rahmetiyle kendilerini affedeceğini beyan etmesi de istenmiştir.¹⁴⁸

Görüldüğü üzere Şeyhülislâm, Kur’ân-ı Kerim’de yer alan kıssaların mevsûkiyetinin konu edilmesini ve sorgulanmasını ciddi biçimde tenkit etmiş, Allah’ın o günkü toplumun aklında veya bilgisinde olan anlatımlar üzerinden konuşmasının düşünölemeyeceğini ve bunun Allah’a karşı yalan isnadı olacağını belirtmiştir.

Ayetlerin bağlamında göröldüğü üzere asıl vurgu, kıssaların kendisinden ziyade, müşriklerin Peygamber (a.s.)’a “Yahudilerden öğrendi.” iddialarının gerçek dışı olduğı ve Kur’ân’ın hiç bir müdahaleye maruz kalmadan yalnızca Allah tarafından indirildiğı vurgusudur. Allah, insanın geleceğini sıhhatli bir biçimde

¹⁴⁶ Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, C: X, s. 523-524.

¹⁴⁷ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: IV, s. 751.

¹⁴⁸ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XIX, s. 238-239; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: IV, s. 264.

oluşturabilmesi için ihtiyaç duyduğu verilerden biri olan tarihsel olayları kısasa tarzında anlatmış ve bu kıssaların doğru ya da yanlışlığı üzerinde durmamıştır. Tüm kâinâtı an be an kontrol ve idare ettiği gibi tarihsel olayları da vazettiği yasaları ile kontrol ettiğini vurgulamıştır. Allah, tarihi olayların oluşmasında başrol oynayan insanın hidayetine vesile kılmak için, ilâhi rehberliğin ayetlerini görmesini sağlayacak tarihten ayetler vermiştir.¹⁴⁹

2.2.2 İ‘câzu’l-Kur’ân

İ‘câzu’l-Kur’ân, Ulûmu’l-Kur’ân’ın bir dalı olup terim olarak genellikle “Kur’ân’daki edebî yücelik ve içeriğinin zenginliği sebebiyle emsalinin oluşturulamaması özelliği” diye tanımlanır.¹⁵⁰ Kur’ân’ın hangi açıdan mu‘ciz olduğu ve i‘câzı her dönemde farklı açılardan değerlendirilmiş ve konu ile ilgili tartışmalar her zaman varlığını sürdürmüştür. İ‘câzu’l-Kur’ân, Şeyhülislâm’ın direkt değil dolaylı olarak değindiği bir husustur.

Mustafa Sabri Efendi, Arapların, belâgât bakımından hiçbir milletin ulaşamadığı ileri bir seviyede bulundukları bir dönemde inen Kur’ân’ın belâgatının bunun da fevkinde olduğunu, dolayısıyla onun en fazla i‘câzına dikkat edilmesi ve tercihen her şeye bu noktadan bakılması gerektiğini belirtir. Müfessirler arasında en fazla burada maharet gösterenin methedildiğini belirtir.¹⁵¹

Mustafa Sabri, Ferid Vecdi’nin: “Kur’ân hükmüyle, usûlleriyle, ortaya koyduğu prensiplerle mu‘cizdir. Yoksa lafızları ve cümle yapısı ile değil. Hiç kimse ona belâgât yönünden meydan okumamıştır. İnsanlar ve cinler Kur’ân’ın hikmet ve metot yönünden benzerlerini ortaya koyamamışlardır.” sözünü aktarır ve Ferid Vecdi’nin Kur’ân’ın manasıyla da mu‘ciz olmadığını zannettiğini belirterek “Üstat burada Kur’ân’ın lafzındaki belâgatı inkâr ettiği gibi, bir başka yerdeki ifadesinde de Kur’ân’ın lafzındaki kutsiyeti, dokunulmazlığı inkâr ediyor. O, Kur’ân’ın nazmındaki kutsiyeti, Kur’ân’ın lafzı ve manası ile Allah tarafından indirilmiş

¹⁴⁹ Yaşar Düzenli, **Kur’ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 159-161.

¹⁵⁰ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî el-Büstî, **Beyânu İ‘câzi’l-Kur’ân**, Dâru’l-Meârif, Mısır, 1967, s. 19-25.

¹⁵¹ Şeyhülislâm bu konuda Zemahşerî’nin el-Keşşâf tefsirini örnek olarak göstermektedir. Bkz. Mustafa Sabri, **Din-i İslam’da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 38.

olduğu şeklinde idrak olunacağını zannediyor.” diyerek -Hûd 11/13 ve Yûnus 10/38 ayetleri bağlamında- Ferid Vecdî’yi eleştirisine devam eder. Mustafa Sabri, Allah Teâlâ’nın Hûd 11/13. ayetindeki buyruğunun, içerisinde hikmetin ve muhkem şeriatın bulunmadığı bir Kur’ân ile apaçık bir meydan okuma olduğunu, on sûre getirmeleri yönündeki bu meydan okuma ayetinin, Yûnus sûresindeki meydan okuma ayetinden sonra gelmesinin de bunu teyit ettiğini belirtir. Şeyhülislâm’a göre birinci meydan okuyuş nazım ve mana açısındandır ve hiç bir zaman buna karşılık verilememiştir. Sonrasında ise nazımın belâğatı yönünden -içerisinde ahkâm ve teşrîi usûlleri bulunmasa dahi- benzerlerinin getirilmesi istenmiş ve buna da kimse güç yetirememiştir. Aksi halde bir sûrenin bile benzerini getirmekten aciz olanlardan on sûrenin benzerini getirmelerini istemek manasız olacaktır. Şeyhülislâm, Arap dili ve edebiyatı âlimi olan el-Müberred (ö. 286/900) ve müfessir İbn Atıyye (ö. 541/1147)’nin de aynı düşüncede olduklarını belirtir. Sonuç olarak bu konuda Mustafa Sabri Efendi, Ferid Vecdi’nin lafza ve i’câza darbe vurduğu görüşündedir.¹⁵²

Mustafa Sabri konunun lafızla ilgili kısmına devam ederek, eş-Şihâb el-Hafâcî’nin, *Envâru’l-Tenzil*’in hâşiyesinde bu durumu teyid ettiği ve Râzî’nin Hûd 11/13 âyetini “Kur’ân’ın i’câzının nazmında bulunduğu”na ve “مُفْتَرِيَاتٍ”ın, “Resûlullah’ın, Allah’a nisbetleri yalanlanmış olan uydurmaları” olarak tefsir edileceğine delil gösterdiğini belirtir.¹⁵³ Birçok müfessirin de “مُفْتَرِيَاتٍ”ı, on sûreyle meydan okuma âyetinin bir sûreyle meydan okuma âyetinden -her ne kadar, sûrelerin tertibi itibariyle sonra gelse de- daha önce geldiği için böyle düşünmüş olduklarını söyler. Benzer şekilde, “iftirâ”nın Şûrâ 42/24’te de geçtiğini, bu âyette geçen “iftirâ”nın yine mezkûr mana ile ele alınırsa, manadaki i’câza aykırı düşeceğini belirterek bir sözde yalanın mevcudiyetinin, o sözün manevi değerinin eksik olduğunu göstermesi bakımından yeterli olacağını ve bu ayetle sadece nazımdaki belâgat üzerine meydan okunduğunu belirtir.¹⁵⁴

Şeyhülislâm, Kur’ân’ın tamamının i’câz içerip içermediği konusu ile alakalı da düşüncelerini serdeder. Âlimlerden bazılarının, Kur’ân’ın yer yer i’câzdan

¹⁵² Mustafa Sabri, *Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân*, s. 76.

¹⁵³ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, C: XVII, s. 325.

¹⁵⁴ Mustafa Sabri, *Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân*, s. 76-77.

ayrıldığını söylediklerini, fakat bunun Kur'ân'ın nazmî ve belâğî olarak mû'ciz olmadığı için değil, aksine i'câz Kur'ân'ın tamamının, özellikle bir kısmının ayrılmaz bir vasfı olduğu için bu ifadeyi kullandıklarını belirtir. Mustafa Sabri, bu vasfın bu ayette görüldüğü gibi “bir kısmı”nın tamamında söz konusu olmayabileceğinin altını çizer. İbn Hümâm'ın *et-Tahrir*'inde bu hususa işaret edildiğini, âlimlerin nadir de olsa bazı ayetlerde i'câzın bulunmayacağını kabul ettiklerini belirtir. Şeyhülislâm'a göre âlimler bu nedenle Kur'ân'ın tarifine i'câzı almamışlar ve Kur'ân'ı tarif ederken de münzel ve mütevâtir sıfatlarıyla beraber Arapça olduğunu da belirtmişlerdir.¹⁵⁵

Mustafa Sabri, bu detay bilgileri verdikten sonra Kur'ân'ın tamamının i'câz içerdiğini düşündüğünü belirtir. Bu konuda, evlenmenin haram kılındığı kişilerin belirtildiği Nisâ 4/23 ayetinin bile hüküm ve hikmet yönünden mu'ciz olan Kur'ân'ın evsâfını taşıdığını, Kur'ân'ın şöhretinin Arap ediplerini susturmakla başladığı ve bunun da hâlâ devam ettiğini belirtir. Herkesin i'câzdan Kur'ân'ın nazım ve belâgat yönünden i'câzını anladığını, onun aynı zamanda hikmet, ahkâm ve şariat yönünden de mu'ciz olduğunu belirtir. Ona göre Kur'ân indiği zaman hikmetli sözlerden çok, belâgat yönünden ileri seviyede bulunan bir kavme belâgatıyla meydan okumuş, lafız ve manasıyla da kıyamete kadar mu'ciz olmaya devam edecektir.¹⁵⁶ Şeyhülislâm Kur'ân'ın mu'ciz ibareleriyle ilgili olarak “İşte gözünü bir defa daha bu ayete çevir. İfade olunmak istenen manayı aktaracak bu lafızlara muadil lafzı ve manası arasında bu denli ahenk ve mükemmellik bulunan bir başka lafız bulabilecek misin? Sonra gözünü iki kere daha çevir. Nihayet o göz hor ve hakir olarak yine sana dönecektir ve o, artık bir kusur bulabilmekten yorulmuştur.” diyerek Mülk 67/3-4 ayetlerini örnek gösterir.¹⁵⁷

Mustafa Sabri Efendi, Merağî'nin es-Siyâsetu'l-Usbûiyye adlı dergide yer alan makalesinde “Zevk yoluyla i'câzı idrak etme zamanı geçmiştir.” dediğini, bunun da Kur'ân'ın, geçmişte Arapları acze düşürdüğü ama bugünkü Arapları acze düşüremeyeceği anlamına geldiğini belirtir. Şeyh'in, Kur'ân'ın mucize olduğunu

¹⁵⁵ Mustafa Sabri, **Mes'eletü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 77-78.

¹⁵⁶ Mustafa Sabri, **Mes'eletü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 78-79.

¹⁵⁷ Mustafa Sabri, **Mes'eletü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 79.

kabul ettiğini ama neden diğer mucizeleri inkâr ettiğini de ayrıca bir soru olarak ona yöneltir.¹⁵⁸

Şeyhülislâm i‘câz konusunda Muhammed Heykel’in “Kur’ân’ın i‘câzının anlamı, erişilebilecek en yüksek insan aklı mucizesi olmasıdır. Peygamber kendine Kur’ân’dan başka bir mucize isnadına rıza göstermemiştir.” sözünü aktarır. Mustafa Sabri, bu ifadelerin Kur’ân’ın Peygamber (a.s.) tarafından meydana getirildiği yönünde bir algıya neden olması dolayısıyla M. Heykel’i eleştirir.¹⁵⁹

Şeyhülislâm i‘câz’ın iman noktasına etkisi konusunda, son zamanlarda iman edeceklerle, asr-ı saâdetteki müminler arasında yeni ilim ve yeni zihniyet açısından büyük fark bulunduğunu belirtir. Kur’ân’ın hüsn-ü belâğatının, Arap milletlerinin kalplerine tesir edeceğini, dolayısıyla istidlâl yoluyla imana ihtiyaçlarının olmayacağını düşündüğünü belirtir. Kur’ân’ı bu suretle anlayıp iman etmeyenlerin hallerine şaşırdığını da ifade ederek “Bence onların da İslâm dini muvacehesinde sorumlulukları daha büyüktür. O zaman müslümanlar Peygamber’in Allah’tan gelen risâlet davasında doğruluğunu bir nişan halinde hâmil bulunduğu mucizesiyle ölçerek imana geliyorlar, Allah tarafından tebliğine memur olduğu gerçeğini tasdik ediyorlar. Bu tasdik de onların Allah’a imanlarını da tazammun ediyordu.” der.¹⁶⁰

Mustafa Sabri, konunun bir başka yönü olan ilmî tefsire bakışının olumlu olduğunu belirtir. O, ilmin Kur’ân’da aranmasından -bu meyanda Kur’ân’ı ilme uydurmaktan- daha çok onu Müslümanların kendilerinde görülmesini istediğini ifade eder. Bu konuda Yâsîn 36/37-38 ayetini delil olarak zikreder. Kur’ân’ı ilme uydurmak için “لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا” daki “ل”ın, “في” manasında alınmasıyla¹⁶¹, ilme uygunluğunun Kur’ân için bir şeref olamayacağı, onun zaten bundan uzak olduğunu belirtir.

¹⁵⁸ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 46-47.

¹⁵⁹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 47.

¹⁶⁰ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 120-121.

¹⁶¹ Şeyhülislâm buradaki durumun, İsrâ 17/78 ayetindekinden (لِذُلُوكِ الشَّمْسِ) farklı olduğunu, buradaki “ل”ın lââm-ı tevkîtiyye ihtimaline göre ayetin manasının tefsirlerde açıklandığını belirtir, fakat detay vermez. bkz. Mustafa Sabri, **Din-i İslâm’da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 31.

Şeyhülislâm, dünyaya Kur'ân'ı tanıtmının, onlara güzel görünmekten daha faydalı olacağını altını çizerek¹⁶² Kur'ân'ın, yaratılışın çeşitli manzaralarını tasvir ederken çoğunlukla görünüş şekillerini ele aldığı, bu anlamda bunların ihtiva ettiği ilmi hakikatlerin bir öneminin olmadığını “Mesela olduğumuz yerden bize; arz, sema, yıldızlar, güneş ve ay nasıl görünüyorsa öylece tasvir edilmiştir. Arzı uzatılmış satıh, semayı el değmez ve kapısı kapatılmış bir tavan, yıldızları şaşalı bir kandil, gündüzleri gecedan çekip çıkarıcı, geceyi devamlı, güneş ve ayı devredici, sabahı bir ölüm sessizliğinden, bir kapanış ve boğulmuşluktan sonra nefes alıp verici, güneşi doğu sahilinde bulunanların göreceği gibi akşamüstü suya batmış gibi gösterir.” sözleriyle belirtir.¹⁶³

İlmi tefsir hususunda, devrin ilmi gelişmelerine paralel olarak, her insanın parmak izinin farklı olması ile alakalı Kıyâme 75/3-4 ayetini zikreder¹⁶⁴ ve Kur'ân'ın insana insanlığı öğretip, yüce bilgiler verdiğini, cismani hastalıklardan ziyade ruhi hastalıklara çare gösterdiğini belirtir. Hz. Peygamber de bu meyanda hareket ettiğine dikkat çekerek onun hâkim olduğunu buna karşılık tabib olmadığını vurgular. Şeyhülislâm cümlesinin sonunda “Beşîr ve nezîr sıfatına haiz olan Kur'ân, benzetilmek istense ancak lâhuti bir hitabete ve beşer tabiatının üzerinde bir şiire benzetilebilirdi ama fenne hiç benzetilemez.”¹⁶⁵ diyerek Kur'ân'ın içerisinde ilmin bulunduğu ama ilimden ibaret olmadığını altını çizer.

Konu dahilinde ilgili ayetlere tefsirlerden bakıldığında şu bilgilere ulaşılabiliriz; Hz. Peygamber'e manevi destek amacını güden ve müşriklere meydan okuyan Hûd 11/12-14 arası ayetlerde Allah, Mekkeli müşriklerin peygambere inanmaları için mucize talep etmeleri, beşer bir peygamberi yadırgayarak melek indirilmesini şart koşmaları, gökten hazine inmesini istemeleri¹⁶⁶ ve Muhammed (a.s.)'a Kur'ân'ı “kendisi uydurdu” demeleri karşısında elçisine sahip çıkmakta ve

¹⁶² Mustafa Sabri, **Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 37.

¹⁶³ Mustafa Sabri, **Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 35-36. Burada konu ile ilgili Hâkka 69/40, Gâşiye 88/20, Hicr 15/19, Zâriyât 51/48, Enbiyâ 21/32, Kâf 50/6, Mülk 67/5, Fecr 89/4, Ra'd 13/2, Tekvîr 81/17-18 ayetlerini zikreder.

¹⁶⁴ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: II, s. 350.

¹⁶⁵ Mustafa Sabri, **Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 33-34.

¹⁶⁶ Mukâtil, **Tefsîru Mukâtil**, C: II, s. 255; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C: XV, s. 258-259; Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, C: XVII, s. 323-324.

onların bu sözlerinden dolayı yüreğinin daralmaması gerektiğini, kendisinin görevinin sadece tebliğ vazifesinden ibaret olduğunu bildirmektedir. İbn Kesîr konumuz olan 13. ayetin Kur’ân’ın i’câzına delil olduğunu ve hiçbir beşer sözünün Rabb kelamına benzeyemeyeceğini belirtir.¹⁶⁷

Yûnus 10/38. ayette de müşriklerin “Bu Kur’ân’ı Muhammed kendisi uydurdu” demelerine karşılık Allah da elçisinden “Ben de sizin gibi bir Arabım, benim dilim de sizin gibi Arapça. Öyleyse siz de bu Kur’ân’ın bir parçasına benzer bir şey indirin de görelim!”¹⁶⁸ şeklinde mukabelede bulunmasını istemektedir. Hatta indirecekleri şey konusunda, Allah’ın berisinde kabul ettikleri ve şefaatinin umdukları yarı ilâhlardan da yardım alabilecekleri istihzai bir dille belirtilmektedir. Güçlü bir tehdidi¹⁶⁹ içeren ayet, sonunda da ellerinden gelen bütün gayreti sarf etseler de ilâhî bir vahiy getiremeyeceklerini ilan etmektedir.

Tefsirlerden Yâsin sûresindeki 37 ve 38. ayetlere baktığımızda ayetlerin, Allah’ın kudretine¹⁷⁰ ve kevnî yasalarına işaret etmekte olduğunu müşahade ederiz.¹⁷¹ Bu doğrultuda kâinat, tevhit mesajına dair delillerle doludur. Bir rivayette Hz. Peygamber (a.s) Ebû Zerr’e, güneşin Allah’ın emriyle hep aynı yerden doğup aynı yerden batmasından bahsetmiş ve 38. ayette sözü edilen “müstekarr” kelimesinin bu anlama geldiğini belirtmiştir.¹⁷² Mezkûr ayetlerde Allah, tekvînî işaretleri göremeyenlere kelâmî ayetlerle de çağrıda bulunmak suretiyle tevhide dikkat çekmektedir.

Son olarak, Kıyâme sûresindeki ayetlerle ilgili olarak müfessirlerin yorumlarına baktığımızda, öldükten sonra dirilmeyi inkâr eden bazı müşriklerin¹⁷³

¹⁶⁷ Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, **Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Azîm**, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1419, C: IV, s. 234.

¹⁶⁸ Mukâtil, **Tefsîru Mukâtil**, C: II, s. 209; Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XVI, s. 103; Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, C: VI, s. 43; Râzî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, C: XVII, s. 252.

¹⁶⁹ Râzî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, C: XVII, s. 252-255.

¹⁷⁰ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XX, s. 516-517; Ebû’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü’l-el-Vâhidî, **el-Vecîz fi Tefsîri Kitâbi’l-Azîz**, Dâru’l-Kalem, Beyrut, s. 900.

¹⁷¹ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XX, s. 516-517.

¹⁷² Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XX, s. 517.

¹⁷³ Mukâtil, **Tefsîru Mukâtil**, C: IV, s. 601; Cemâlüddîn Ebu’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü’l-Cevzî, **Zâdü’l-Mesîr fi İlmi’t-Tefsîr**, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî, Daru’l-Kütübî’l-Arabî, Beyrut 1422, C: II, s. 432; Râzî, **Mefâtihu’l-Ğayb**, C: XXX, s. 719.

alaycı tavırlarının tahkiye edildiği bilgisini edinebiliriz. Allah, insanı ilk yaratılıştan baştan ayağa nasıl olağanüstü olarak yarattıysa aynı şekilde ölümünden sonra yeniden hayat vermeye de kâdir olduğunu beyan etmektedir.¹⁷⁴ Dördüncü ayette geçen “*Biz onun parmak uçlarını bile düzeltmeye kadiriz.*” ifadesi, bazıları tarafından “parmak izi” şeklinde yorumlanarak bilimsel tefsire dayanak kılınmaya çalışılmaktadır. “İlmi tefsir” olarak nitelendirilen bu ve benzeri ayetleri salt bilgidен ziyade birer işaret fişegi olarak algılamanın daha efektif olabileceği kanaatindeyiz.

Şeyhülislâm, Kur’ân’ın indiği dönemde Arapların, dil ve belâgât bakımından ileri bir seviyede bulunduklarını, Kur’ân’ın bunun da üzerinde olduğunu, dolayısıyla Kur’ân-ı Kerim’in i’câzının önemli olduğunu vurgulamıştır. Bu noktada lafzındaki i’câz’dan ziyade manasında bulunan i’câza dikkat çekerek onun değerini düşürmeye çalışan veya günümüzde bu i’câzı anlayacak kimse bulunmadığını söyleyen ve bazı ayetlerde i’câz olup bazısında olmadığını iddia ederek i’câzıyla ilgili spekülasyon yapanları ciddi şekilde tenkide tabi tutmuş ve Kur’ân’ın tamamının i’câz içerdiğini, nazım ve belâgat yönünden olduğu gibi hikmet, ahkâm ve şariat yönünden de mu’ciz olduğunu ve bunun kıyamete kadar devam edeceğini belirtmiştir.

2.2.3 Nâsîh ve Mensûh

Ortadan kaldırma, yok etme, ilgâ etme gibi anlamlara¹⁷⁵ gelen nesih ıstılahta şer’i bir hükmü bir başka şer’i bir delille kaldırmak yahut önce gelen bir nassın hükmünü sonra gelen bir nassla değiştirmek anlamına gelir.¹⁷⁶ Nâsîh-Mensûh konusu bir okuma tarzı olup sürekli tartışılan konulardan olmuştur.¹⁷⁷

Mustafa Sabri Efendi, nâsîh ve mensûh konusuna özel olarak değinmemiştir. Fakat (özellikle üçüncü ve dördüncü bölümlerde örneklerle aktaracağımız görüşlerinde görüleceği üzere) o, nesh ilgili düşüncelerini; cehennemın ebediliği meselesi, oruç ve fide ile mucize konularının satır aralarında serdeder. Şeyhülislâm, neshin Kur’ân-ı Kerim’de vârid, bazı ayetlerin bazı ayetlerle mensûh olduğu fikrini taşıdığını, hatta sünnetin de Kur’ân’ı neshedebileceğini düşündüğünü belirtir. Bu

¹⁷⁴ Mâverdî, **en-Nüket ve'l-Uyûn**, C: VI, s. 151; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: IV, s. 659.

¹⁷⁵ Râgıb el-İsfahânî, **Müfredât**, s. 490, Zemahşerî, **Esâsu'l-Belâğa**, s. 952.

¹⁷⁶ Zürkânî, **Menâhilu'l-İrfân**, C: II, s. 68.

¹⁷⁷ M. Sait Şimşek, **Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele**, s. 127.

görüşlerini Nûr 24/2 ayeti bağlamında ve mucize konusunda dile getirmektedir. Bu noktada özellikle mucize konusunda bazı âlimlerin hadislerle yaklaşımlarının yanlışlığına dikkat çeker. Şeyhülislâm, hadisleri ayetler gelmeden önce ve geldikten sonraki güncellemelere benzetir. Ona göre bir şeyin Kur'ân'da yer almaması onun var olmadığı anlamına gelmez. Kur'ân'da herşey bulunamaz, hadisleri onun tamamlayıcısı olarak ele almak gerekir. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında Kur'ân cetveli her zaman doğru olarak ölçmeyebilir. Recm ve vasiyetteki gibi hükümler Kur'ân'dan önce hadislerde de bulunabilir.¹⁷⁸

Mustafa Sabri cehennem ebediliği konusunda Musa Cârullah ile giriştiği kalem mücadelesinde önce “âm hüküm” ve “hâs hüküm” arasındaki farkı izah eder. Şafiilerin, zaman mevzubahis olmadan, hâssın daima âmmı sınırlandırdığını söylediklerini ve “Bir kısmı özelleştirilmeyen hiçbir genel hüküm yoktur.” ibaresinin darb-ı mesel haline geldiğini belirtir. Hanefilerde ise hükmün zamana bağlı olduğu ve âmmın hâssa üstün gelebilmesinin zamanlarının bilinmesine ve özelden ayrı ve daha sonra gelmiş olmasına bağlı olduğunu aktarır. Hanefî usûlüne göre denkliğin ölçüsü olan yakınlık durumunda bile galebe ve üstünlüğün hâssa ait olduğunu, hatta tarihlerinin bilinmediği durumlarda da yakınlığa atfedilerek hâssın âmmı sınırladığını ve tüm bunların özelin daha kuvvetli olmasından ileri geldiğini belirterek bu husustaki düşüncesinin sınırlarını belirtmiştir. “Çelişki halinde, nesh ve tahsis kabul etmeyen aklî delillerin naklî delillere tercih edilmesi” ilkesinden bazı durumlarda yararlanılabileceğini ama özellikle ebedi azabın imkânsızlığı konusunda bunun imkansız olduğunu da ekler.¹⁷⁹ Şeyhülislâm, “İnsanın Dayanma Gücü Açısından Cehennem Azabı” konusunda Nebe’ 78/23¹⁸⁰ ayeti ile alakalı olarak İbn-i Kayyim’in “حَقْبٌ/أَحْقَابٌ”a yüzelli bin senelik bir ömür biçmek istemesini eleştirmiş, cehennemde ebedî kalmayı ifade eden diğer ayetlerin bu ayet ile neshedilip sınırlandırılmayacağını savunmuştur. Ona göre cehennem deşetini çeşitli şekillerde aktarması ve bunun için de farklı ifadeler kullanması, Kur'ân-ı Kerim’in

¹⁷⁸ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: IV, s. 67; Mustafa Sabri, **el-Kavlü'l-Fasl**, s. 53.

¹⁷⁹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 32, 77-78.

¹⁸⁰ Nebe’ 78/23. Bir de bu konuda Tevbe 9/80 ayetini, ayetin tam olarak sayı ifade etmeyeceğine delil olarak getirir. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi cehennem ebediliği meselesi konusunda da aktarılacaktır.

bir âdetidir ve sûrede yer alan diğer ayetlerin ahengine uygun olarak “أَحْقَاب” ibaresi kullanılmıştır. Ayrıca ebediyetin içerisinde “أَحْقَاب” da vardır.¹⁸¹

Yine ona göre, kıssa ve mucize ile ilgili haberlerde de nesih vârid olamaz. O zaman bu, yalan veya Allah’ın tenzih edildiği cehalet haberi olurdu. O nedenle İslâm âlimleri bu konuya Kur’ân’da nasıl geçtiyse o şekilde iman eder. Ayrıca bu haberlerde olayların zıttına dair hiçbir şey düşünmedikleri gibi te’vil ve tağyire de ihtiyaç duymazlar. Zira bu haberler, Allah tarafından neshe bile ihtimali olmayan haberlerdir.¹⁸²

Mustafa Sabri, Bakara 2/183-185 ayetleri çerçevesinde -oruç ve fidye konusunda ayrıntılı bir biçimde görüleceği üzere- neshin mantûk ve mefhûmu ile ilgili açıklamalarda da bulunmuştur. Ona göre, orucun neshedildiğini düşünenler ve neshin var olmadığını söyleyenlere ayrı ayrı itiraz edilebilir. Öncelikle oruç ayeti, fidye ayeti ile nesholmuş ve hükmü baki kalmış olsa bile ayetin manasının nesholana kadar herhangi bir şekli mantıksızlık içermemesi ve manasının korunmuş olması gereklidir. Oysa ona göre burada durum farklıdır ve bu manasızlık nesh ile telafi olamaz. Kendisi ayetin: “*Oruç tutmakta zahmet çekenler, fidye ile mükelleftir.*” anlamında olacağını, bununla beraber İslâmiyetin başlangıcındaki ihtiyatsızlık devrelerine mahsus olan kolaylığın da nesh olunduğunu düşünmektedir.¹⁸³

Konu ile ilgili olarak, Tevbe 9/73 ve Tahrim 9 ayetlerini, Ferid Vecdi’nin: “Göğüslerde bir nebze gerçek Müslümanlık ruhu bulunması, gönüllerde Resulullah (a.s.)’ın bütün işlerde rıfkı ve yumuşaklığı tercih eden ahlâkından, işlerin sonunu düşünen, güneşin doğuşu ve batışına bağlı olmayan, münafıkların zahirî islâmlıklarını dahi kabul eden ileri görüşlülüğünden azıcık bulunması, bizi bu kültürel liderliğin kötülüklerinden koruyacaktır.” sözüne karşı, kâfir ve münafıklara karşı sert davranılmasını söyleyen bu ayeti onun görmezlikten gelmesi dolayısıyla eleştirmek için zikretmiştir. Ayet, -Şeyhülislâm’a göre-müşamaha ile davranmayı nesh etmiş, Ferid Vecdi ise mensûh olanı nâsih olana tercih ederek hata yapmıştır.¹⁸⁴

¹⁸¹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 168-169.

¹⁸² Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, 283, 332.

¹⁸³ Mustafa Sabri, **Din-i İslâm’da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 199-200.

¹⁸⁴ Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 119.

Müfessirlerin konu dahilindeki ayetlerle alakalı aktardıklarına bakacak olursak; -Medine’de nazil olan Bakara 2/105 ve 106. ayetlerin zemini de düşünüldüğünde- Ehl-i Kitâb’ın bir peygamber beklentisi içinde olduğu, fakat gönderilen elçinin İsrailoğulları’ndan değil de İsmailoğulları’ndan olması nedeniyle hasetlendikleri¹⁸⁵ ve olur olmaz mucizeler istediklerinin anlaşıldığı bilgilerini edinebiliriz. Dolayısıyla Mekke müşrikleri ve Medine Yahudileri, Allah tarafından Muhammed (a.s.)’a inzal edilen vahiyden hoşnut olmamışlardır. Halbuki Allah, nübüvvet makamı için dilediğini seçer.¹⁸⁶ Onun, içlerinden birini seçip peygamber olarak görevlendirmiş olması bile büyük bir lütuf ve ihsandır.

Nesih teorisiyle ilişkilendirilen 106. ayet, bağlamıyla birlikte okunduğunda Ebû Müslim el-İsfahânî’nin de belirttiği gibi aslında nesh anlayışına delil teşkil etmemektedir. Zira buradaki “ayet” ifadesi, “Kur’ân ayeti” anlamında değildir. Bahis konusu ayetler, Hz. Peygamber’in risaletini reddeden Medine Yahudileri ve müşriklere bir cevap teşkil etmektedir.¹⁸⁷

Yine zikri geçen Bakara 2/180 ayetiyle ilgili olarak, müfessirler şu hususlar üzerinde bilgi aktarımında bulunmuşlardır: Araplar İslâm gelmeden önce miras taksiminde şu yolu benimsemişlerdi: Eğer vefat edenin erkek çocukları varsa bütün miras onların olur, erkek çocuğu olmayanın malı en yakından başlayıp uzağa doğru giderek diğer erkek akrabasına kalırdı. Bazen vasiyetle çocuklara, akraba ve arkadaşlara da miras bırakılırdı. Bakara sûresinin 180. ayeti ana ve baba başta olmak üzere, kadın-erkek ayrımı yapılmaksızın tüm akrabaya vasiyetin lüzumunu ifade ederek müminleri, daha sonra nâzil olacak ve varislerin paylarının taksimâtının açıklandığı Nisâ 4/11 ayetindeki miras hükümlerine hazırlamıştır. Ayrıca 180. ayet, Nisâ 4/11 ayetinde belirtilen koşullar dışında kalan örneğin dini farklı ana-baba, köle olan akraba gibi mirastan pay alamayacak olanların da vasiyet sayesinde pay almalarını sağlamaktadır.¹⁸⁸ Dolayısıyla mezkûr ayet nesh edilmemiş, tedrice konu olmuştur. Nisâ sûresindeki miras ayeti (11 ve diğer ayetler), zaten mirastan pay almakta olan bu erkekleri doğrudan zikretmeksizin kadın akrabayı da mirasa dahil

¹⁸⁵ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, C: II, s. 470-472; Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, C: I, s. 531.

¹⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, C: II, s. 61.

¹⁸⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, C: III, s. 636.

¹⁸⁸ <https://kuran.divanet.gov.tr/tefsir/Bakarasûresi/187/180-ayet-tefsiri> , 23.08.2021.

etmiştir. Ayette geçen “hayr” kelimesi Zemahşerî’ye göre “mal”¹⁸⁹ anlamına gelir. Geride kayda değer bir mal bırakacak olan ölüm döşegindeki kimse, bu malını ebeveynine ve akrabalarına adil¹⁹⁰ bir şekilde paylaştırarak vasiyet etmelidir.

Bakara 2/183-185 ayetlerine tefsirlerden bakıldığında, oruç ile ilgili şu bilgilere ulaşılabilir; oruç, Kur’ân’dan önce indirilen ilâhi kitaplarda farz kılındığı gibi, müminlere de farz kılınmıştır. Ramazan ayı içerisinde hastalık veya yolculuk sebebiyle oruç tutamayanlar, özürleri sona erdikten ve ramazan ayı bittikten sonra, tutamadığı günler kadar oruç tutmalıdır. Ayrıca maddi durumu elverişli olanlar orucun yanı sıra fidye de vermelidirler. Bu fidiyenin miktarı, günde bir kişiyi doyuracak kadar olmalıdır. Bundan daha fazlası verilirse hayrı daha ziyade olur. Ramazan ayı, Muhammed (a.s.)’a ilahi mesajları açıkça ortaya koyan vahyin indirilmeye başlandığı mühim bir aydır. Bu ay girdiğinde herkesin oruç tutması gerekir. Yolculuk veya hastalık sebebiyle oruç tutamayanlar başka bir zaman da tutabilirler. Çünkü Allah kulları için zorluk değil kolaylık ister. Böylece tutulamayan oruçlar tamamlanmış, Allah’a karşı kulluk vazifesinin bir kısmı ifa edilmiş olur.¹⁹¹ Tefsirlerde Bakara 2/184. ayetteki “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ” ifadesi ile ilgili farklı yorumlar bulunmaktadır. Genellikle bu ibare “oruç tutabilenler, tutmakla fidye vermek arasında muhayyerdirler.” şeklinde anlaşılır. Bu görüşte olanlara göre bahis konusu ayeti hemen devamındaki 185. ayet neshetmiştir. Halbuki peş peşe vahyedilen ve sözün devam ettiği iki ayetten birinin diğerini neshettiğini söylemek güçtür. Zira gramer açısından “يُطِيقُونَهُ” fiilindeki “hû” zamirinin fidye kelimesine râci olabileceği ve bu durumda mananın “fidyeye güç yetirenler” anlamına gelebileceği aşikârdır.¹⁹²

Konu dahilinde Nahl 16/101 ayetine tefsir müktesebâtından baktığımızda; Önceki peygamberlere gönderilen vahyin, Muhammed (a.s.)’a gönderilmesini kabullenemeyen¹⁹³ müşriklerin, Hz. Peygamber’in yalan söylediği, Allah’a iftira ettiğini söylemeleri üzerine Cenâb-ı Hak, kime vahyedip etmeyeceğini kendilerine

¹⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: I, s. 224.

¹⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, C: II, s. 257.

¹⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, C: II, s. 272, Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, C: V, s. 241.

¹⁹² Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, C: II, s. 290; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, C: V, s. 250.

¹⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: II, s. 634.

sormayacağını, onların ancak bilgi sahibi olmadıkları konuda ileri geri konuştuklarını belirtmekte ve elçisine bu sözlere aldırmamasını telkin etmekte olduğunu görebiliriz. Dolayısıyla Bakara 2/105 ve 106. ayetlerin nesh ile alakası olmadığı gibi bu ayetin de nesh ile bir ilişkisi bulunmamaktadır.

Nesh ile ilgili, zina eden erkek ve kadın hakkında yüz sopa cezasını öngören Nûr 24/2 ayeti, Cassas'a göre aynı sûrenin 16. ayetindeki zina eden kadınları hapsetme, sürgün etme ve ayıplama cezasını neshetmiştir.¹⁹⁴ Fakat Nisâ 4/16 ayetinde Medine'de zinayı meslek edinen ve böylece fuhuş bataklığına saplanan kadınlardan söz edilmekte, Nûr 24/2 ayetinde ise münferit olarak zina suçunu işleyen kadın ve erkekten bahsedilmektedir.¹⁹⁵ Bu durumda da ayetler arasında neshin varlığından söz etmek yine mümkün görünmemektedir.

Vahyin son sûre ya da sûrelerinden biri olan Tevbe sûresi 73. ayette; Allah'ın, Hz. Peygamber'e tevhit inancına düşmanlık eden münafıklara göz açtırmamasını ve onlarla savaşmasını emrettiğini görmekteyiz. Ayrıca Allah, onların sonlarının hüsrân olacağını bildirerek elçisinin müsterih olmasını ister. Daha önce nazil olan Âl-i İmrân 3/159, Şuarâ 26/215 ve İsrâ 17/24 ayetlerinde geçen “onlara karşı katı kalpli olmama, merhametli olma” gibi durumları Tevbe 9/73. ayetin neshettiği ileri sürülmektedir.¹⁹⁶ Oysa burada nesihten ziyade tedriciliğin gözetilmesi daha isabetli olacaktır. Zira tebliğ faaliyeti devam ederken ve henüz yol ayrımına gelinmeden müşrik, Yahudi veya münafık olsun kaba ve katı davranmak vahyin izlediği bir yol değildir. Ayrıca Tevbe 9/73. ayetten önce nazil olan üç ayetin de bağlamının birbirinden farklı olduğunun da altını çizmek gerekir.

Tevbe 9/73. ayetle lafız benzerliği olan fakat bağlam itibarı ile Hz. Peygamber'in eşleriyle yaşadığı aile içi bir sorundan bahseden Tahrîm 66/9 ayeti, yine Allah'ın elçisi hakkında entrikalar çevirmeye çalışan münafıkları yermekte ve Resûl-i Ekrem'in münafıklara aldırmamasını, onlarla savaşmasını ve kararlılıkla

¹⁹⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, C: III, s. 333, 370.

¹⁹⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm**, Dâru'n-Neşr el-Mağribiyye, 2008, C: III, s. 290-291.

¹⁹⁶ Kurtubî, **el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, C: VIII, s. 204-205.

mücadele etmesini emretmektedir.¹⁹⁷Yukarıda bağlamlarıyla beraber tefsirlerini aktardığımız ayetlere bakıldığında neshten ziyade bir tedriçten bahsedildiği görülmektedir.

Mustafa Sabri Efendi'nin nesh konusundaki düşüncelerini incelerken, onun Kur'ân'da neshin var olup olmadığı tartışmasına girmek yerine neshi kabul ederek fikirlerini bu ön kabul üzerine bina ettiğini görmekteyiz. Şeyhülislâm bu konuda özellikle hadisler üzerindeki tartışmalara yoğunlaşmış, hadisleri ayetler gelmeden önce ve geldikten sonraki güncellemelere benzetmiş, Kur'ân'da her şeyin bulunamayacağını ve hadislerin onun tamamlayıcısı olduğunu vurgulamıştır. Bununla birlikte kıssa ve mucize ile ilgili haberlerde neshin varlığından bahsedilemeyeceğini, o taktirde bunun gerçekliği olmayan bir haber olacağını ifade ederek neshin tüm ayetlerde vârid olamayacağını altını çizmiştir.

2.2.4 Muhkem ve Müteşâbih

Muhkem; “h-k-m” kök harflerinden türetilmiş olup masdarı “hüküm”, engellemek, mâni olmak anlamında¹⁹⁸, Müteşâbih ise birbirine benzeyen, benzeşen, kendisinde karışıklık ve iltibas bulunan¹⁹⁹, insanın bilmekten aciz kaldığı her şeye de müteşâbih denilmiştir.²⁰⁰ Müteşâbih kavramı; anlamı tam olarak bilinemeyen veya herhangi bir nedenden dolayı anlamlarında belirsizlik ve meçhullük bulunan ya da birden çok anlam ihtimali olup, bu anlamlardan birisini tercih etmekte zorluk çekilen ayet, kelime ya da harflerdir.²⁰¹ Muhkem ayetler (ummu'l-kitâb) hem sayıca Kur'ân'ın çoğunluğunu teşkil etmeli hem de diğer ayetlere kaynaklık yapmalıdır. Muhkemlerin dışında kalanlar müteşâbihler olduğundan, müteşâbihlerin tefsirinde kendilerine başvurulacaklar da muhkem ayetler olacaktır.²⁰² Müteşâbih daha çok gaybi konulardadır. Anlamı bilinmeyen değil, benzetme yoluyla bir anlatımdır. Teşbih yoluyla anlatım, muhatabın olayı/olguyu zihninde canlandırması için yapılır.

¹⁹⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, C: XIV, s. 358-360, C: XXIII, 497.

¹⁹⁸ İbnu'l-Fâris, *Mekâyîsu'l-Lügâ*, C: II, s. 91.

¹⁹⁹ Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, s. 477.

²⁰⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, C: VII, s. 167-168.

²⁰¹ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 178.

²⁰² Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 25-26.

Mustafa Sabri müteşâbihât konusuna da cedelci bir yaklaşım tarzıyla girerek müteşâbih'in manasından "bilinmezlik" anlamı çıkarıp, kendince birtakım saptırmalar yapmaya çalışanları eleştirmiştir. Bu hususta o da kendi görüşünü delillendirecek ayetleri istişhâd etmiştir.

Nitekim Tâhâ 20/5 ayetini müteşâbih olan ayetleri zahir manaya hamletme dolayısıyla ortaya çıkan muhal durumun ifadesi olarak delil getirir.²⁰³ Bu ayet ile Feth 48/10 ve Rahmân 55/27 ayetini de beraber istişhâd ederek, *İlim ve Din Mücadelesi* yazarı Amerikalı filozof John William Draper'i "Bu muallim bizde Allah'a aid bir resim görmüş mü? Ayetlerdeki yüksek i'câzı o takdir edemez. Bu ayetler hakkında iki görüş vardır. Muradı ilahi doğrultusunda aynen ve tevilsiz itikat edilmesi ve Arapça belâgati ve kesinleşmiş İslâmi akideler dairesinde tevil olunmasıdır." diyerek bu gibi bazı müteşâbih ayetlere istinaden müslümanlara Allah-u Teâlâ hakkında şekillendirme fiili isnad etmesi konusunda eleştirmiştir.²⁰⁴

Mustafa Sabri, Ferid Vecdî'nin mucizeler ve yeniden diriliş hususunda *el-Ehrâm* gazetesinde kendisine karşı kaleme aldığı cevabı ile ilgili olarak onu eleştirir. Ferid Vecdî'nin yazısında-batıdaki ilmi kastederek-yeni bir ilmin doğduğu ve karşısına çıkan kuvvetlere karşı zafer kazandığını söylediğini, mucizeleri aklen mümkün olmadığı dolayısıyla inkâr ettiğini, buna ölümden sonra dirilmeyi de eklediğini ve bu konuda Âl-i İmrân 3/7 ayetini delil getirdiğini aktarır. Vecdî'nin Kur'ân'da yer alan mucizeler ve ba's ayetlerini ilga etmek için manası bilinemeyen müteşâbih ayetler kapsamına aldığını ve kendisinin de ayette geçen "kalplerinde eğrilik bulunanlardan" olduğunu belirtir. Ferid Vecdî'nin; "İlmi seyahatlerimiz esnasında biz de aynı vaziyetlerle karşılaştık, uçurumun kenarından döndük ve lutf-u ilâhi imdadımıza yetişti bu ayetle..." dediğini, mucizeler ve ölümden sonra diriliş ile ilgili ayetleri muhkem değil de müteşâbih olarak aksettirdiğini ve müteşâbih ayetlerin manasının anlaşılmadığını iddia ettiğini belirtir. Şeyhülislâm; "Bu, İslâm dinini kurtardı mı? Hayır... Onlar yeni ilmin hissi tecrübeyi kabul etmesinden dolayı Allah'ın varlığını itiraf etmiyor, Ferid Vecdi de "İlâhi Kitapta böyle ayetler var."

²⁰³ "Müellif, bu ayette olduğu gibi zahir manasına hamlolunduğunda imkânsız olma durumu ortaya çıkan ayet ve hadislerde vârid müteşâbihattan el çekmiş İmam Malik gibi ulemayı yanlış anlamıştır." Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-Akl*, C: I, s. 270.

²⁰⁴ Mustafa Sabri, *Din-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil*, s. 73.

diyor ve gülünç duruma düşüyor.” açıklamasını yapar.²⁰⁵ Ayrıca Ferid Vecdî’nin “Muhkem ve müteşâbih ayeti, İslâm’da kelam ilminin ortaya çıkmasına izin vermez.”²⁰⁶ dediğini buna mukabil istişhâdlarında daima “üstad”ve “imam” olarak zikrettiği²⁰⁷ Razi’nin bu ayet hakkında: “Bu ayet akli delilleri araştıran mütakelliminin şanının yüceliğine delalet eder.”²⁰⁸ dediğini konu ile ilgili “İslâm’da ilmi kelam ile meşguliyetin yasaklanmasına dair ayette bir delalet var mıdır?” sorusu ile ilgili olarak da “Onun (Ferid Vecdî’nin) elinde bu ayet istediği zaman kullanabileceği garip bir silah haline gelmiştir. Ayeti uzaktan yakından ilgisi olmayan bir konuda kendine dayanak edinmiştir.” açıklamasını yapar. Şeyhülislâm “muhkem ve müteşâbih” ayetinde “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ” cümlesi üzerinde durulup, “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” i Allah üzerine atfedildiğinde müteşâbihin te’vilini Allah’tan başkasının bilemeyeceği veya başkasıyla beraber ilimde rüşuh sahibi olmayanların da bilemeyeceği anlamına geleceğini belirterek o zaman da müteşâbih ayetin bizzat müteşâbihâtta olacağını ifade eder.²⁰⁹ Mustafa Sabri, mucizelerden bahseden ayetlerin muhkem olmakla beraber ba’s ayetlerinin de Kur’ân’daki en sahih ve en müekked ayetler olduğunun altını çizerek ve Ferid Vecdî’nin düşüncesinin ayete “bu haberlere bilcümle medlûlâtıyla beraber müteşâbihâtta olduklarından dolayı itimad edilmeyecektir.” anlamı verdiğini belirterek onu eleştirir.²¹⁰

Konu dahilinde Şeyhülislâm, Ferid Vecdî’yi Meryem 19/16-22 ayetlerinde geçen İsa (a.s.)’ın doğumu meselesi hususunda da eleştirir. Ferid Vecdî’nin bu ayet ile sâir ayetleri müteşâbih yani anlaşılmasız olan ayetlerden addeddiğini söyler. Vecdî’nin, bu ayette aktarılan İsa (a.s.)’ın Meryem’den tevellüdünü tabii kanunlara aykırı olduğu dolayısıyla -mucizeye dair diğer ayetler gibi- müteşâbihe ircâ ettiğini ve meseleyi kendine göre bu şekilde hallettiğini belirtir. Şeyhülislâm buna mukabil,

²⁰⁵ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 179.

²⁰⁶ Mustafa Sabri “üstâdın garip düşüncelerinden biri” dediği bu görüşünü el-Ehrâm gazetesinin 9. cüz s. 568’de yer aldığını belirtmektedir. Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 214.

²⁰⁷ Mustafa Sabri Ferid Vecdî’nin; Râzi’ye “imamu’l-Müfessirîn” dediğini, hâlbuki Razi’nin kelâm ve mantıkta imam olduğu, tefsirde olmadığını, fakat Vecdî’nin onun hangi ilimde imam olup olmadığını bile bilmediğini söyleyerek cahillikle suçlar. Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 215-216.

²⁰⁸ Razi burada kelam ehlinin Kur’ân’ı akli delillere mutabık, dil ve irab kaideleri çerçevesinde tefsir ettiklerini belirtir. Razi, **Mefâtîhu’l-Gayb**, C: VII, s. 147.

²⁰⁹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 215.

²¹⁰ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 220.

ayetin açıklığı ile beraber sadece “ruhumuzu gönderdik” kısmında bir teşâbühün olduğunu belirtir.²¹¹

Mustafa Sabri, “Kur’ân’da olan i‘câz mıdır yoksa acz mi?” sorusuyla Ferid Vecdi’yi eleştirmeye devam eder. Kur’ân’ın tercümesi meselesinde de bu tür müteşâbihâta irca yaptığını, onun Kur’ân’ın tamamını tefsir ettiği ama bunu anlamadan yaptığını söyleyerek, Ferid Vecdi’nin bu türden ayetleri²¹² müteşâbihâta atfetmesinin, Kur’ân’da yer alan nassın sessizce inkârından ziyade onu reddetmek, olanı olmamış gibi göstermek ve yalanlamak anlamına geleceğini belirtir.²¹³

Şeyhülislâm, Kur’ân’ın ayetlerinin o kadar nefes tüketeceği, lakin ne dediği anlaşılamadığından netice namına bir şey elde edemeyeceğine dikkat çekerek, peygamberlerin elinde oluşunu haber verdiği mucizelerin sıhhati ve zikredilen harikuladelerin, ilahi kudrete şahitlik etmesi bir yana tüm bu çabanın, Allah’ın o mucizeleri yaratmaktan ve oluşunu son peygambere indirdiği kitaptaki ayetlerle insanlara anlatmaktan aciz, ölümlerin haşr günü kabirlerinden kalkmalarına ait inkâr edenlerin inkârlarına karşı insan aklına uygun gelen örneklerle ilahi kudret etrafında Kur’ân’ın iltizam ettiği ikna üslûbuna ait ayetlerin de böylece tahrir edilmiş olacağı sonucuna varacağını vurgular.²¹⁴

Bu sözlerine ilave olarak, Mustafa Sabri, Ferid Vecdi’nin müteşâbihât anlayışını anlamaya çalıştığını da ifade ederek “Huruf-u mukattaa gibi düşünüyorsa o zaman bu onu inkâr neticesine götürür, eğer Tâhâ 20/5 ayetteki gibi Allah hakkında muhal bir mefhum ifade etmekse -ki münakaşalarımızda bunu ifade etmişti- o zaman müteşâbihâttan kasdı muhal olanları söylemelerinden dolayı içinde gizlediği bir yalanlama neticesine götürür.” der.²¹⁵ Ayrıca “Zümer 39/68 ayetinin delâletine, muhkem ve müteşâbih ayetinin, karine-i mânia teşkil ettiği” iddiasını da

²¹¹ Mustafa Sabri, **Mevkifu’l-Akl**, C: I, s. 187.

²¹² Burada Yûsuf 12/111, Me’âric 42-44, Târik 86/5-14, A’râf 7/44-45, Sâffât 37/50-61, Şûrâ 42/29, Tegâbün 64/7, Rûm 30/19, Kâf 50/1-4, 15, Ahkâf 46/33, Kıyâme 75/1-6, Mutaffîfîn 83/10-17, Mürselât 77/49-50, Nebe’ 78/38-40 ve İbrahim 14/47-52 ayetlerini zikreder.

²¹³ Mustafa Sabri, **Mevkifu’l-Akl**, C: I, s. 190.

²¹⁴ Mustafa Sabri, **Mevkifu’l-Akl**, C: I, s. 190-191. Nahl 16/38-40,

²¹⁵ Mustafa Sabri, **Mevkifu’l-Akl**, C: I, s. 192.

eleştirerek ayetlerin manasının açık olduğunu belirtir. Bu noktada Ferid Vecdi'ye “Sen tabiat ilmine Kur’ân’dan daha çok iman ediyorsun.” diyerek karşı çıkar.²¹⁶

Ferid Vecdî, Ahmet Zeki Paşa’nın *el-Ehrâm* gazetesinde kaleme aldığı “Kur’ân’da adı geçen Karınca Vadisi nerededir?” başlıklı yazısına cevaben “Karınca Vadisi ve Kur’ân’ın yolu” adlı makaleyi yazmış, Şeyhülislâm da bu makaleye karşı “Neml Vadisi’nden sonra Zelel (hata) Vadisi” adlı yazıyı kaleme almıştır. Sonuçta şeyhülislâm ve Ferid Vecdî arasında karşılıklı birden fazla yazı kaleme alınmıştır.²¹⁷ Mustafa Sabri Zeki Paşa’nın, Kur’ân- Kerim’de geçen Neml Vadisi’nin, nüfus olarak kalabalık ve bilinen bir vadi olduğu belirtip, oradaki insanların da karıncalara benzetilmiş olabileceğini ve ordudan korkan insanların karıncalar gibi kaçacaklarını söylediğini aktararak²¹⁸, Paşa’nın bu hususta fitili ateşlediğini belirtir. Bu ilk kıvılcım sonrasında, Ferid Vecdi’nin -müteşâbihât ve mu’cizât bağlamındaki- yazıları, şeyhülislâmın “Ferid Vecdi Bey’e makalesindeki yanlışlıklar sebebiyle cevap vermeyi, dinime karşı hususi görevlerimden biri olarak görüyorum.”²¹⁹ açıklamasıyla bu iki âlim arasında karşılıklı kalem savaşı yaşanmıştır.²²⁰ Mustafa Sabri, Ferid Vecdî’nin Ashâb-ı Kehf, yerin ve göğün yedi kat ve altı günde yaratılması, Süleyman (a.s.) gözünü açıp kapamadan, Belkıs’ın tahtının -Yemen’den Filistin’e- ona getirilmesi, cinlerin, rüzgârın ve kuşların Süleyman (a.s.)’ın emrine verilmesi, Dâbbetu’l-Arz ve insanların kabirlerinden çıkıp dirilmesi gibi akıl ve ilmin zahirine uymayan (münâfi) bu gibi ayetlerin müteşâbihâtta olmaları yönünde fikir beyân ettiği üzerinde durur.²²¹ Ayrıca Ferid Vecdî’nin mucizeleri inkâr edip, bu ve buna benzer ayetleri te’vil etmesini hatalı bulduğunu, bunun Din-i İslâm’a faydalı olmadığını belirtir ve görüşlerinde Mâddiyyûna tabi olması dolayısıyla Vecdî’yi

²¹⁶ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 216. Ayrıca, Nahl 16/18 ayetini -Kur’ân’daki müteşâbih ayetler kapsamında- Ferid Vecdî’ye verdiği cevaplar içerisinde zikrederek, onun te’vil yoluyla çıkarımda bulunduğunu belirtir.

²¹⁷ Mustafa Sabri Efendi bu makaleleri *Mevkîfu’l-Akl* adlı eserinin sonuna eklemiştir. Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: IV, s. 362-429.

²¹⁸ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: IV, s. 336.

²¹⁹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: IV, s. 402.

²²⁰ Ahmet Zeki Paşa yazısında, “Karınca Vadisi”nin neresi olabileceği konusundaki görüşleri sıralayarak “Nüfusu kalabalık bir belde”ye işaret olabileceği sonucuna varmıştır. Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: IV, s. 392-396.

²²¹ Ferid Vecdî’nin müteşâbihât ile ilgili görüşleri için bkz. **el-İslâmu Dînun Âmmun Hâlidun**, Matbaatu Dâireti’l-Mearifi’l-Karni’l-İşrîn, 1351/1932, s. 88-93.

ciddi şekilde eleştirir. Şeyhülislâm ayrıca insanlardan bazılarının kevnî yasaları tabiat yasaları olarak gördüğü ve bunun da değişmediğini söylediğini, bazı “zayıf akıllı” Müslümanların da fikirlerinde onlara uyduğunu esefle belirtir. Onların, mucizeleri inkâr etmesi yanında örneğin Darwin’in insan soyunun maymundan geldiğini söylemesi hasebiyle onu kabul ettikleri veya en azından böyle bir ihtimali onayladıkları ama Allah’ın sözü olmasına rağmen, Musa (a.s.)’in asasından yılanın çıkması veya bunun imkan bulmasını kabul etmediklerini ve yine İsa (a.s.)’in babasız doğmasına gelince bunu akli ve ilmi olarak muhal sayarak kabul etmediklerini bir eleştiri olarak belirtir. Bununla beraber ilimde rüşuh sahibi olan âlimlerin, yokluğu mümkün olmayan, vâcibu’l-vücûd olarak tek bir varlığı isbat ettiklerini, O’nun dışındaki her şeyi de “kâinat” olarak adlandırdıklarını ve onun kurallarını -yokluk ve varlık boyutunda- kendi isteği ile varlık ve yokluk tarafına meyledemeyen “mümkinu’l-vücûd” olarak tanımladıklarını da ekler.²²²

Mustafa Sabri Efendi, Ferid Vecdî’nin Âl-i İmrân 3/7 ile alakalı olarak; “Muhkem ayetler; te’vile imkân vermeyecek derecede, tek bir manaya ihtimali olmayan, manası açık, anlayışta bir sapıtma ya da akılda şüphe bırakmayan, kitabın aslı olan ayetlerdir. Bu ayetler; helal ve haram, hak ve batıl ile adalet ve zulmün bilinmesine merci olan ayetlerdir. Müteşâbih olanlar; tevile ihtimali olan, kabul etme veya reddedilebilmenin caiz olduğu, inananlarla şüphe duyanlar arasında aklın ulaşmasının mümkün olmadığı konularda tartışmaya sevkedebilecek ayetlerdir.” dediğini aktarır. Şeyhülislâm, Vecdî’nin şüphe edenin bu yönden akla uygun işleri olmadığını iddia ederek, Kur’ân’ı itham ettiği ve bunun da yanlış olduğunu belirtir.²²³

Mustafa Sabri -Âl-i İmrân 3/7 ayetinin bağlamına devamla bu ayette işaret edilen müteşâbihin, usul âlimlerince; “حم”, “الم”, “كهيعص” gibi Kur’ân’ın sûrelerine başlangıç olan bu harflerle ve “الرحمن على العرش استوى”, “يد الله فوق أيديهم” ve “السموات” gibi aklın ve ilmin -Allah-u Teâla hakkında cismani vasıflardan olması dolayısıyla- muhal saydığı şeylerle sınırlı olduğu, bunların ise te’vil edilmeden keyfiyetinin Allah’a havale edildiğinin ilim ehli tarafından bilindiği, son olarak da ilk kısmın “müteşâbihu’l-lafz’a”, ikinci kısmın da “müteşâbihu’l-ma’nâ”ya ıtlâk

²²² Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 392-396.

²²³ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 367-369.

olunduğunun altını çizer. Ayrıca Kur’ân’da geçen peygamberlerin mucizelerinin, insanların öldükten sonra dirilmelerinin ne lafzen veya manen müteşâbih ne de akıl ve bilime aykırı olduğunu belirterek, mucizelerin mümkünâttan olan harikulade kapsamında, buna karşılık imkânsız olan “havâriku’l-akl”dan olmadığını söylemektedir. Burada Yâsin 78 ayetini örnek vererek: “Bu aklen nasıl muhâl olur?” sorusunu sorar. Aynı konuda Bakara 2/259-260, Hac 22/47 ve Hicr 15/55 ayetlerini de örnek olarak gösterir ve Ferid Vecdî’ye ikinci bir soru yöneltir: “Üstad bu ayetlere de manaları anlaşılmayan müteşâbih ayetler mi diyecek?”²²⁴

Şeyhülislâm, konu ile ilgili delillendirme yoluyla eleştirilerine devam ederek; Ahkâf 46/33, Târık 86/5-8 ve Rûm 30/27 ayetlerini, Ferid Vecdî’nin hem ayetleri müteşâbihâttan sayma maksadıyla manasının tam olarak anlaşılamayacağı ve hem de ölümden sonra dirilişin imkân dairesinde olmadığı iddiasının gerçeği yansıtmadığını söylerken zikreder. Onun, kudretinin imkânsız olan şeylere taalluk etmeyeceğini söylemesine rağmen, bu ayetlerin ölümden sonra dirilişin imkân dairesinde olduğunu söylediğine dikkat çeker.²²⁵

Müteşâbihât konusunda Mustafa Sabri Efendi’nin zikrettiği ayetlere tefsirlerden baktığımızda şu hususları görmekteyiz;

Âl-i İmrân sûresinin bağlamı ile alakalı olarak, ilk yetmiş ayetinin Necrân Hristiyanlarıyla ilgili olduğu aktarılmaktadır.²²⁶ Necran Hristiyanları, İsa’nın ulûhiyetini reddettiği söylenen Kur’ân’da bunu ihsas eden “kelimetün minh”, “ruhun minh” gibi ifadelerin yer aldığını dile getirerek, Kur’ân’ın da teslisi onayladığını ileri sürmüşlerdir.²²⁷ Necrânlılar, Kur’ân’ın üslubu gereği İsa (a.s.)’ı öven bu ayetleri manipüle etmek suretiyle müminler arasında fitne, fesat çıkarmaya ve onları dininden döndürmeye çalışmışlardır. Sûre söze tevhit vurgusuyla başlamakta ve ilerleyen ayetlerde teslisi reddetmektedir. Muhkemât ve müteşâbihât, tefsir usûlünde fazlasıyla müzakere edilen hususlardandır. Taberî’ye göre muhkem, anlaşılan ifadeler, müteşâbih ise kıyamet ve ecel gibi gayba dair hususlardır. Yine ona göre,

²²⁴ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: IV, s. 403.

²²⁵ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 171.

²²⁶ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: VI, s. 169.

²²⁷ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: VI, s. 188.

insanlara yol gösterici olarak Kur’ân’ı inzal eden Allah, onların ihtiyacı olmayan ve anlamayacakları ifadelerle hitap etmez.²²⁸ Muhkem ayetler, manası açık olan temel ifadeler, müteşâbih ayetler de ahiret, cennet, cehennem ve kıyamet gibi mecaz içeren ve manasının ilk bakışta anlaşılması zor olan ayetler olarak ifade edilebilir.²²⁹

Tâhâ 20/5. ayetteki geçen “arşa istiva” ifadesi müteşâbihâtan yani anlamı kapalı olan ayetlerden sayılmıştır. Temel konusu tevhid olan ayetin -gayb alanına dair- nâzil olduğu ilk muhatapların inanç ve kabulleri üzerinden konuştuğu söylenebilir. Bu minvalde Allah, kâinatın yaratıcısının ve mutlak hakimiyetinin²³⁰ kendisi olduğunu Allah merkezli bir dil ile vurgulamaktadır.

Feth 48/10 ayetinde yer alan “Allah’ın eli” ifadesinden dolayı, ayet müteşâbih ayetlerden addedilmiştir. Oysa bağlamına baktığımızda; Hudeybiye’de her ne pahasına olursa olsun Hz. Peygamber’in yanından ayrılmayacaklarına dair onun elini sıkkan (biat eden), söz veren müminlerin aslında Allah’a söz verdiklerini, O’na olan güven ve bağlılıklarını ortaya koymuş olduklarını görmekteyiz. Hz. Peygamber de burada ilâhi iradeyi temsil etmektedir.²³¹ Ayrıca Kur’ân’da kimi zaman müteâl bir dil kullanan Allah, kimi zaman da mündemiç bir dil kullanmaktadır. Buradaki “ellerinin üzerindeki el Allah’ın elidir” ifadesi böyle de anlaşılabilir.²³²

Rahmân 55/27 ayetinde, indirildiği toplumun inanç ve teamüllerini dikkate alan ve onların bildikleri üzerinden konuşan Allah, kendi dışında herkesin ve her türlü nimetin geçici olduğunu, sadece kendisinin baki kalacağını bildirmektedir. Peşinden de buna rağmen hangi cüretle bazı kulların hala nankörlük yapabildiğini sormaktadır. Ayette geçen Allah’ın vechi, genellikle “Allah’ın zatı” olarak yorumlanmıştır.²³³

Meryem 19/17 ve 18 ayetlerine baktığımızda tasvir ve değer yüklü ifadelerle karşılaşırız. Meryem kıssasını anlatan ayetler, Yahudilerin iftira attığı Meryem’i

²²⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, C: VI, s. 175-177.

²²⁹ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, C: II, s. 303-307.

²³⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, C: XVIII, s. 270-271.

²³¹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, C: XXII, s. 209-210.

²³² Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, C: IX, s. 298.

²³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: IV, s. 446-447.

tebrie etmekte, devam eden ayetlerde de İsâ bağlamında tevhide dikkat çekmektedir.²³⁴

A'râf 7/54 ayetinde geçen "altı gün ve arşa istiva" ifadeleri müteşâbihâtan kabul edilmiş ve anlamının kapalı olduğu söylenmiştir. Bazıları "altı gün"den maksadın jeolojik devirler olduğunu ve Allah'ın burada teknik bilgi verdiğini ileri sürmüşlerdir. Ayette Allah'ın yaratılışa dair teknik bilgi vermesinden ziyade muazzam şekilde tasarlanmış kâinatı yaratanın ve her türlü nimeti verenin sadece kendisinin olduğu, dolayısıyla sadece O'na kulluk edilmesi²³⁵ gereğinin vurgulandığı görülecektir.

Mustafa Sabri Efendi, muhkem ve müteşâbih ayetler konusundaki ayrımın muarızları daha çok müteşâbih ayetler üzerine yoğunlaşmış olduğundan o da "muhkem"e değinmeden "müteşâbih" kavramını ele almış ve hurûf-u mukattaa'nın anlamı, Allah-u Teâla hakkındaki "Allah'ın eli", rahmân'ın arşa istivası gibi aklen ve ilmen muhal olan bazı hususlarda teşâbühün olabileceğini ama özellikle gaybi konulardaki ayetlerin kesinlikle manası bilinmeyen ayetler olmadığını savunmuştur.

2.2.5 Hakikat ve Mecâz

Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerim'de bazı kelimeleri hakiki manalarında kullandığı gibi üslûbu gereği bazı kelimeleri de mecâzi anlamda kullanmıştır. Ulemâ kelimelerin hakiki manasında kullanıldığı konusunda hemfikir olmakla beraber bazıları, hakikatin ifade edilmesinde sıkıntıya düşüldüğü zaman mecâzi kullanımın olacağını ve bunun da Allah için bir noksanlık olduğunu düşünerek Kur'ân'da mecâzın olamayacağını savunmuşlardır. Buna mukabil alimlerin çoğu mecâzın hakikatten daha belîğ olduğu ve Kur'ân'ın ibaresinin tatlılık ve güzelliğinin de kendisinde bulunan mecâzlardan kaynaklandığı konusunda fikir birliği içindedirler.²³⁶

²³⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, C: XVIII, s. 163-164; Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, C: VII, s. 226-227.

²³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, C: IV, s. 439.

²³⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 173-174, Suyuti, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, C: III, s. 120.

Mustafa Sabri hakikat ve mecaz konusuna özel olarak değinmemiş, görüşlerini serdederken satır aralarında konuya dair ipuçları vermiştir. İlk olarak²³⁷ Mahmud Şeltut'u "Şeytan" lafzının bilinen manasını bırakıp, mecâzi manasını almasını ve şeytanın vücud olarak var olmadığı iddiasını eleştirirken bu hususa değinir.²³⁸

Ayrıca, Peygamber (a.s.)'ın "son peygamber" olması ile alakalı olarak, Ahzâb 33/40. ayetinde geçen "hâtem" ibaresini mecâzi manada kullanıp, kendilerine bir kapı açmaya çalışan Mirza Gulâm Ahmed (ö. 1908)'i ve ona bu manada destek olanları eleştirmiştir.²³⁹

Konu dahilinde Şeyhülislâm'ın değindiği En'âm 6/112 ayetiyle ilgili tefsirlerde; Hz. Peygamber (a.s.)'ın, aralarında akrabalarının da bulunduğu müşrikler tarafından nübüvvetini kabul etmemeleri ve kendisine düşmanlık beslemelerine üzüldüğü²⁴⁰ bilgisine ulaşabiliriz. Allah'ın teselli olarak indirdiği bu ayet, böylesi bir durumun kendisi için de müşrikler için de bir imtihan olduğunu hatırlatmaktadır.²⁴¹ Zira kendisinden önceki peygamberlerin de gizli-açık düşmanları²⁴² hep olagelmıştır. Bu düşmanlar da birbirleriyle ittifak kurarak peygamberlerin mesajlarına karşı çıkmışlardır. Allah isteseydi elbette herkes Müslüman olabilirdi, ama O herkese irade vererek imtihana tabi tutmuştur. Dolayısıyla peygamberin risâlet davasında kararlı bir şekilde devam etmesi gerekir.

Kamer 54/1 ayetindeki "ay yarıldı" ifadesi, genellikle âlimler tarafından Hz. Peygamber döneminde müşriklerin mucize taleplerine cevap olarak fiilen ayın ikiye ayrılması şeklinde anlaşılmıştır.²⁴³ Mâtürîdî iki yorumdan biri olarak Ebû Bekr el-Esamm'dan nakledilen "Ay henüz yarılmamıştır, kıyamet anında yarılacaktır."

²³⁷ Mustafa Sabri Efendi, Enâm 112 ve Nisâ 4/117-118 ayetleri muvacehesinde konuyu aktarır. Bu husus hakkında detaylı bilgi üçüncü bölümde yer alan "Şeytan'ın varlığı" başlığı altında yer almaktadır.

²³⁸ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: I, s. 344.

²³⁹ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: I, s. 431-432. Konu ile ilgili detaylı bilgi, üçüncü bölüm altında yer alan "risâlet" başlığı altında bulunmaktadır.

²⁴⁰ Mukâtil, **Tefsîru Mukâtil**, C: I, s. 549.

²⁴¹ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C: XII, s. 50-51.

²⁴² İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, C: VIII, s. 8.

²⁴³ Mukâtil, **Tefsîru Mukâtil**, C: IV, s. 177; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C: XXII, s. 565; Mâtürîdî, **Te'vilâtu'l-Kur'ân**, C: IX, s. 441; Cessâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, C: III, s. 552.

şeklinde bir görüş de aktarmaktadır. Zira böyle bir mucize Hz. Peygamber zamanında gerçekleşmiş olsaydı mutlaka görenler tarafından tevatürle nakledilirdi.²⁴⁴ Dolayısıyla ayetin indiği ortamda, Muhammed (a.s.)'ın kıyamet ve ahiret uyarılarını dikkate almayıp eğlence konusu yapan müşriklere kıyametin kat'i bir şekilde kopacağı bildirilmektedir. Ayrıca Râzî konu ile ilgili olarak “*kıyamet yaklaştı.*” ifadesinin müşriklerin karşı çıkışlarına cevap mahiyetinde olup zaman itibariyle bir yakınlıktan ziyade, imkân itibariyle yakınlığı ifade ettiğini belirtir.²⁴⁵

Mustafa Sabri Efendi, müteşâbihât konusundaki tavrını mecâzu'l-Kur'ân'da da sergileyerek, kelimeler üzerinden yapılan manipölasyonlara şiddetle karşı çıkmış ve bu hususta yenilikçilere karşı yine geleneği savunmuştur. Özellikle itikâdi olarak temel sayılabilecek melek, şeytan kavramları, ahiret, cennet ve cehennem kavramlarının bilinen manaları dışında kullanımları veya bu tasavvurların bilinemeyen, gaybî kavramlar olmaları ve aklen ihâta edilemedikleri ileri sürülerek bir nevi inkâr edilmelerini sert bir biçimde eleştirmiştir.

²⁴⁴ Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, C: IX, s. 442.

²⁴⁵ Râzî, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, C: XXIX, s. 288.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂN YORUMU

Mustafa Sabri Efendi, tefsir alanında herhangi bir çalışma yapmamıştır. Dolayısıyla bir tefsiri de mevcut değildir. Eserlerini daha çok kelâm, islâm hukuku ve siyaset alanlarında, özellikle de dönemin öne çıkan ve tartışılan konularında yazmıştır. Mamafih kalem oynattığı ve tartışmaya girdiği bu konularda, problemlere çözüm yolu olarak -dönemin âlimlerinin sorunlara karşı Kur'ân merkezli çözüm arayış usullerinin de etkisiyle- Kur'ân ile cevap verme yöntemini seçmiş ve verdiği cevapları ayetlerle temellendirmeye çalışmıştır. Aşağıda görüleceği gibi, biz de onun cevaplarını tefsir bakış açısına göre gruplandırdık ve yorumlarını da geleneksel tefsir anlayışı içerisinde değerlendirmeye çalıştık.

3.1 Gayb Alanı ile İlgili Yorumları

Mustafa Sabri Efendi, mugayyebât/gayb konusuna oldukça fazla önem vermiştir. Ona göre dönemsel olarak ortaya çıkan saptırmaların çoğu bu alandadır.¹ Örneğin üzerinde en çok durduğu konulardan birisi olan nübüvvet ve mucize konusundaki problemin, sanılandan daha derin ve durumun gayba iman ile ilintili olduğunu vurgular.²

Ferid Vecdî'yi eleştirisinde³ öncelikle imanın, Allah'ın kurtuluşa erenler için belirlediği ilk sıfat olduğunu söyleyerek bu konunun önemini belirtmiş, daha sonra Vecdî'nin *el-Mecelletu'l-Ezher*'de yer alan makalesindeki düşüncesini eleştirmiştir. Onun gayba imanı, “vakı‘ olana iman”ın karşısına koyduğu ve böylece gayba imanı, “vakı‘ olmayana iman” derecesine indirdiğini iddia etmiş, bunun da Batıdaki

¹ Şeyhülislâm bu konuda Muhammed Abdüh'u şöyle eleştirir: “Heykel Paşa'nın ilhad ve küfürle itham edildiğini söylediği akli, teselsülü iptal eden akıl dini ile birleştiremeyen şeyh; melekler, şeytan, mucizeler gibi mukaddes kitaplarda nasla sabit olan ve peygamberlerin zamanında olduğu bildirilen şimdi benzeri görülmeyen birçok muğayyebatı da itiraf etmiyor. Tesettürün sıhhatini gerektiren bir şeyin de Kur'ân'da olmadığını söylüyor... Resul ve Nebi kavramlarının tarifini de değiştirmeye çalışıyor.” bkz. Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: I, s. 155.

² Mustafa Sabri, **el-Kavlü'l-Fasl**, s. 124.

³ Gayb ile ilgili eleştirileri için bkz. Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: I, s. 51-55.

maddeciliğin yaygınlaşmasından sonra ortaya çıktığının altını çizmiştir.⁴Aynı konuda Lübnanlı yazar Farah Antoun (ö. 1922)'u da eleştirerek; onun, aklın Allah'ı itiraf etmesi değil, aklın itirafının yetersizliğini iddia ettiğini belirtir. Antoun'un gaybın hissedilenden gâib olması ile akıldan da gâib olduğunu iddia ederek hataya düştüğünü belirtmiştir.¹

Şeyhülislâm, Kehf 18/29 ayetini bu meyanda zikrederek, Ferid Vecdî'nin iman konusundaki düşüncesini eleştirir. Onun imanda “aklın kabulü” şartının, dinin tabiatına aykırı ve o şartın da bu ayette belirtildiği gibi gaybdan başka bir şey olamayacağını belirtir. Vecdî'yi, “Allah'ı görmeden ya da işitmeden mi iman edeceğiz? Yine esâtîrden ibaret mucizelere bizde de gerçekleşme şatıyla mı iman edeceğiz? Dinin sıhhatinin temeli ateşin yakma tecrübesi gibi olacak?” soruları ile tenkit eder.² Şeyhülislâm, kalbin imanı teyidinin hissiyle teyit manasında, his ile teyidin ise delil ve burhanla teyit olmadığını, bu nedenle de kalbi meyillerde hak ve batılın aranmayacağını belirterek, ilimden maksadın hakikate ulaştırmak olduğunu da ilave eder.³

Mustafa Sabri, En'âm sûresi 73 ayeti ve sâir ayetleri⁴ gayb konusu ile ilgili olarak zikreder. Râzi'nin En'âm 6/73. ayette gaybı “his ile idrak edilmeyen” olarak açıkladığını, müfessirlerin çoğunun da gaybı “his haricinde” anlamında tefsir ederek aynı görüşte olduklarını belirtir.⁵ Şeyhülislâm, dinin ilim açısından değer kazanmasının tecrübe ve hisse dayanması gerektiğini söyleyenleri eleştiri için En'âm 6/158 ayetini de istişhad eder. Ona göre din, gayba mebnidir. Dini emirlerdeki kanıtları hissi delillere bağlayanlar, bu surette hayal kırıklığına uğramaya mahkûmdur. Yine ona göre ruh üzerine yapılan araştırmalar sonucu elde edilen şey,

⁴ Mustafa Sabri *el-Kavlü'l-Fasl* adlı eserine girişte bu konuya değinir ve Bakara 2/1-5 ayetlerini delil olarak zikreder. bkz. Mustafa Sabri, **el-Kavlü'l-Fasl**, s. 5. Ayrıca “Kadere iman akidesini terk talebinde bulunuyorlar.” diyerek gayb açısından mutekellimûn ulemasını da eleştirmektedir. bkz. Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: I, s. 196, C: IV, s. 5.

¹ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: II, s. 31.

² Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: I, s. 79.

³ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: I, s. 253.

⁴ Tevbe 9/94, 105; Ra'd 13/9; Mü'minûn 23/92; Secde 32/6; Zümer 39/46; Haşr 59/22; Cum'a 8; Tegâbün 64/18.

⁵ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: I, s. 59. Razi'nin En'âm 6/73 ayeti hakkındaki ifadelerine yönelik bkz. Râzi, **Mefâtihu'l-Gayb**, C: XIII, s. 28.

Allah'ın değil ruhun varlığı olacaktır. Ayrıca dinin temeli de ruh değil, Allah'ın varlığıdır. Allah'ın varlığı ile ruhun varlığını kıyaslama bir hatadır. Böyle bir kıyas ayette (Bakara 2/2/55) belirtilen şekilde ilk cahiliyyet devrine dönüşü, Firavun zamanı veya Benî İsrail ahdini temsilden ibaret olur.⁶ Son olarak bu ayetle ilgili “Kâinatta yaratıcısı olmayan hiçbir şey yoktur. Allah'ın varlığını deneysel olarak değil, akli olarak idrak ederiz. En ufak bir nesnenin bile bir yaparı var. Güneş ve Dünya'nın mı olmayacak?”⁷ der.

Mustafa Sabri, En'âm 6/109-111 ayetleriyle gayb ve iman konusunda delillerini sıralamaya devam eder. Ferid Vecdî'nin “aklın kabulü” şartı ile müminin kâfire karşı imtiyazının kalmamasına çalıştığını, bu durumda ya onların şartının oluşması ile dünyada kâfir kalmayacağı ya da şartın oluşmaması ve sonucunda da dünyada dine iman eden kimse bulunmayacağını ifade eder. İmanın, insanda ancak Allah'ın hidayeti ve tevfikıyla tecelli edeceği, ilâhi hidayetten mahrum olarak dalalete düşenler hakkında Cenâb-ı Allah'ın bu ayetteki gibi buyurduğunu belirtir.⁸

Mutlak gayb olarak kıyametten bahseden En'âm 6/73 ayette; Allah'ın, kulların müşahade alanındaki gökleri ve yeri nasıl boş yere değil⁹, bir gayeye ve hikmete¹⁰ matuf olarak yarattıysa kıyametin de “Ol” demekle oluvereceğini ve O'nun kıyamete dair sözünün gerçekleşeceğini bildirdiğini tefsirlerde görebiliriz. Buradaki “kûn fe yekûn” ifadesini Allah, insan öldükten sonra onu yeniden diriltme ve yaratmanın kendisi için bir zorluk ifade etmediğini, insanlar bilsinler diye kullanmaktadır.¹¹ Bahis konusu ayetin dikkat çektiği bir başka husus ise şudur: Ceberût zalimler dünyada ulûhiyyete ve hükümrânlık hakkına sahip olduklarını düşünmektedirler. Hâlbuki bütün âlemlerin hükümrânlığı sadece Allah'a aittir. Sûra üflenme hadisesi de kıyametin süratle kopacağını ifade etmektedir. Sûrun mahiyeti bilinmemektedir, kaldı ki bilinmeye ihtiyaç da yoktur. Önemli olan ölümden sonra

⁶ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: I, s. 382, 385.

⁷ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: IV, s. 209.

⁸ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: I, s. 80.

⁹ Hak ve batıl kelimelerinin zıt anlamda olduğuna dair bkz. Mukâtil, **Tefsîru Mukâtil**, C: I, s. 569; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C: XI, s. 458; Mâtürîdî, **Te'vilâtu'l-Kur'ân**, C: IV, s. 126. Göklerin ve yerin boş yere yaratılmadığına dair ayetler için bkz. Sâd 38/27; Âl-i İmrân 3/191; Enbiyâ 21/16.

¹⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dinî Kur'an Dili**, Hisar Yayınevi, İstanbul, 2011, C: III, s. 454.

¹¹ Mâtürîdî, **Te'vilâtu'l-Kur'ân**, C: IV, s. 127.

dirilmenin ne kadar süratle gerçekleşeceğini anlaşılmasıdır. Yine gayb ama gâib olmayan Allah’a hiçbir şey gizli kalmaz ve hiçbir olaydan habersiz değildir.¹²

Şeyhülislâm, pozitivist anlayışı ve bu anlayışta olanları savunanların ana probleminin Allah’ın varlığı, rasullerinin mucizeleri gibi gayb ile ilgili konulara iman etmemeleri, gaybı inkâr etmelerinin de sadece duyulan aleme inanmaları ve ma’kûlâtı inkâr etmelerinden dolayı olduğunu belirtir. Ona göre Kur’ân ve sünnette yer alan gaybi ilkelerin kendilerince akla uygun olmadığını düşünüp bu şekilde te’vile girişenlerin din anlayışları da temelden sarsılmış olacaktır.

3.1.1 Allah’ın Varlığı

Mustafa Sabri Efendi, eserlerinde Allah’ın varlığı, birliği ve O’na iman ve bununla bağlantılı olarak Allah ve âlem ilişkisi ile isbât-ı vacip konularına ehemmiyet vermiş, üzerinde durduğu diğer konular gibi Allah’ın varlığı konusunda da tartışılan hususları yine eleştirel bir tarzda kaleme almıştır. Ferid Vecdi, Muhammed Abduh ve Kant gibi birçoklarının hatalı düşüncelerini cevap ve isbatlarıyla tenkit etmiştir.

3.1.1.1 Allah’ın Varlığı, Birliği ve İman

Mustafa Sabri Allah’ın varlığı¹³ konusunda dinin, Allah’ın hatıra gelen her şeyden başka olduğunu söyleyerek bize bir yol çizdiğini ifade eder.¹⁴ Ayrıca Lafza-ı Celâl’in tefsiri hakkında: “tüm sıfatları kendinde toplayan zatın ismi” olduğunu da aktarmaktadır.¹⁵ Bu hususta -dönemsel olarak- görüşlerinin yayılmasıyla müslüman âlimlerin akıllarını çeldiğini düşünen mâddiyyûnun inançlarını eleştirir. Şeyhülislâm, materyalistlerin âlemi; irade ve meşfet olmadan, düşünce olmadan hareket eden şuur ve iradeden yoksun bir makine şeklinde tasavvur ettiklerini bunun ise tuhaf olduğunu ifade eder. Bir saate bakıldığında kendi kendine hareket ediyor gibi algılandığını aslında saatin uzak ve yakın iki muharrike ihtiyacı olduğunu belirtir. Kendisini kuran

¹² Mâtürîdî, **Te’vilâtü’l-Kur’ân**, C: IV, s. 127-128.

¹³ Süleyman el-Kavsî, Mustafa Sabri Efendi’nin bu konuda sabit bir yol izlemediği ve zihnine geldiği şekilde açıklamalarda bulunduğu eleştirisinde bulunarak, konuyu toparlayıp aktarmanın zorluğuna dikkat çeker. bkz. el-Kavsî, **eş-Şeyh Mustafa Sabri ve Mevkıfuhu mine’l-Fikri’l-Vâfid**, s. 328.

¹⁴ Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Akl**, C: I, s. 268.

¹⁵ Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Akl**, C: II, s. 103.

ve ayarını yapana yakın muharrik ve onun zamanı gösterme işlevini yerine getirmesi için onu tasarlayana da uzak muharrik der. Üstelik onu en başında icad eden daha uzak muharriğin de bu denkleme ilave edilmesiyle, üç muharrike birden ihtiyaç duyacağını belirtir.¹⁶

Mustafa Sabri, Mâddiyyûnun üzerinde durduğu, “Allah’ın varlığının deney ve gözlemlerle kanıtlanmasının mümkün olmadığı” tezinin, O’nun varlığından kaynaklı bir noksanlık olduğu ve buradan hareketle de Allah’ın mevcudiyetinin bilimsel incelemelerle ispatının olmadığını iddia etmenin doğru olmayacağını belirtir. Ayrıca deney ve gözlemin yalnız başına bir kanıt olmadığı ve Allah’ın kendisiyle ispat edildiği aklın, diğer ispat yolu olan duyu ve deneyden çok daha kuvvetli olduğunun altını çizer. Ona göre tecrübe de akıl sayesinde bir değer ifade eder. Son tahlilde Allah’ın teleskop ve mikroskopla aranmayacağını söyleyerek hasımlarını şiddetle eleştirir.¹⁷ Onların, tanrının her şeyi yapmaya gücünün yetmesi halinde evrimin¹⁸ neden olduğunu sorduklarını, doğadan hareketle, ne eşyâ arasındaki ilişkide ne de yeryüzünün oluşumunda bir yaratıcıya ihtiyaç olmadığını savunduklarını, önce âlemdeki kanunları ve düzeni itirâf edip, ardından da bunun yaratıcısı ile bağını kopardıkları ve daha sonra da tabiatla bağlantı kurduklarını aktarır. Şeyhülislâm'a göre naturalistlerin yaptığı bir hayli yanlışla beraber temelde üç hataları vardır. Birincisi, doğa bilimlerinin araştırma sınırlarını aştığı halde tabiatı yaratan hakkında konuşmaya kalkışmışlardır. İkincisi, yasayı vaz edeni ortadan kaldırarak fâili olmayan fiil, müessiri olmayan bir eser oluşturmuşlar ve böylece hem kendileriyle hem de illiyyet ilkesi ile tenakuza düşmüşlerdir. Üçüncüsü ise var edeni olmadığından dolayı, var etme yetkisine haiz olmayan bir tabiat kavramına yönelmişlerdir. Hâlbuki akıl ve varlıktan yoksun olan doğanın; ilim, hikmete ve tedbîre dayanan bu sistemi kurması mümkün değildir. Ayrıca akıl ve şuûrun

¹⁶ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: II, s. 275.

¹⁷ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: II, s. 294-295, 391.

¹⁸ Mustafa Sabri evrimle alakalı görüşleri dolayısıyla Darwin'i de eleştirmiştir. Ona göre insanın âzâlarıyla herhangi bir hayvanın âzâları arasındaki sırf şekli benzerlikten hareketle insan türüyle maymunu aynı köke bağlamak saçmalaktır. İnsanla hayvanlar arasındaki fark, derece farklılığı değil, mâhiyet farklılığıdır. Konu ile ilgili eleştirileri için bkz. Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: I, s. 197-198, C: II, s. 265-266, C: II, s. 283-284, C: II, s. 340; Darwincilerin dayandıkları şeylerin zandan ibaret olduğunu ifade ederek Yûnus 10/36 ayetini istişad eder. bkz. **a.e**, C: II, s. 265.

köklerinin, maddenin cüzlerinde bulunduğu, taşıdığı bu kökle maddenin, beşeriyet mertebesine kavuştuğunu ve bu mertebenin de en üst derece olduğunu iddia eden Alman düşünür Louis Büchner (ö. 1899)’e karşı da; maddenin en üst seviyesi olan insan aklının, âlemin kanunlarını ortaya koymaya güç yetiremezken, beşeriyet seviyesine ulaşamamış olan maddenin bu kanunları vaz’ edeceğini düşünmenin mümkün olamayacağını savunur. Şeyhülislâm bu konuda Ra’d 13/4 ayetini delil olarak getirir. Bu ayette iyice düşünüp akledenler için birçok işaret olduğunu belirtir. Şeyhülislâm’a göre insandaki akıl, istediğine çok, istediğine az veren, istediğini dalâlete, istediğini hidayete sevkeden Allah’ın nimetlerinden değil de tabiat ve maddenin ihsanı olsaydı, insanların hepsinde aynı oranda olması gerekecekti. Hâlbuki durum öyle değildir.¹⁹

Mustafa Sabri’ye göre Allah; varlığı tüm kâinâtın varlığının aslı, ezeli ve ebedi olarak mevcûd ve sadece ilahlık ve yaratıcılık için gereken tüm kemâl sıfatlarla ortaya konulup hakikati idrâk olunamayan varlıktır. O, zatıyla var olan, bir mucidin var etmesine muhtaç olmayan ve varlığı zorunlu olan zattır.²⁰ Dolayısıyla O’nun vâcibu’l-vücûd olması bizim ulaştığımız yollarla tecrübeyi mümkün kılmamaktadır. Ona göre bu tür tecrübi yaklaşım da Firavun’un yaklaşımı olacaktır.²¹ Ayrıca Allah ve âlemin varlıklarının da birbirine -devri gerektirecek şekilde- bağlı olmadıklarını, Allah’ın zatının vücûbunun, âlemin varlığı dolayısıyla bilinebileceğini belirtir.²²

Şeyhülislâm, hasımlarını (Ferid Vecdi ve W. Mayers) “Dine iman için bu cismi âlemin ardında manevi bir âlemin olduğuna inanmayı şart koşan bu kişiler bilmiyorlar ki dinin başı Allah’ın vücuduna inanmaktır. Vücûd-u ilahi problemi halledilirse tüm müşkilâtın çözümü kolaylaşır.” diyerek eleştirir.²³ Ayrıca bu konuda İslâm ulemasının Allah’ın zatını hiçbir şekilde sınırlama yoluna gitmedikleri, külli bir mefhumla “Vâcibu’l-Vücûd” olarak belirttiklerini ve bunun da O’nun vahdâniyetini muhteva edecek biçimde tüm kemâlâtı taşıdığını, dolayısıyla da bu ifadenin âlemin O’na duyduğu ihtiyaç ile her şeyi kuşatan varlık olması anlamlarını

¹⁹ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: II, s. 290-291, 380, 414-415.

²⁰ Mustafa Sabri, **Dinî Müceddidler**, s. 221-222.

²¹ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: II, s. 417-418.

²² Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: II, s. 306.

²³ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: I, s. 80.

barındırdığını, sonuç olarak da İslâm âlimlerinin bu konudaki hassasiyetlerini ve ilah akidesine karşı en güzel ve itiraz edilemeyecek bir yol seçtiklerini ifade eder.²⁴

Mustafa Sabri, açtığı parantezle konu bağlamında ahirette ru'yetullah'ın da mümkün olduğuna dikkat çeker. Ona göre bu konuda ilk şart Allah'ın buna izin vermesidir. Bu hususta “Ehl-i sünnet mezhebine göre cennette Allah görülecekse bunun imkanını nasıl nefyederiz?” sorusuna, cennette Allah'ın görülmesinin onun va'di ve yine onun iradesiyle olacağının altını çizerek “Nefyettiğimiz görülme Allah'ın iradesiyle değil, batılı tecrübecilerin iradesiyle vaki olan görülme imkanındır.” cevabını verir.²⁵

Şeyhülislâm, isbât-ı vâcib konusunda önemli gördüğü teselsülün iptali hakkında “Teselsülün batıllığını inkâr ile sahihliğine bir mâni görmeyen Muhammed Abduh, bu görüşüyle, Allah'ın varlığının isbatı yolunu kendine karşı kapamış olduğundan gafildir. Teselsül-i ilel gibi dikkatsizlik göstermek hiç özür kabul etmeyen bir hususta Kant'a ortak olan Abduh, bir dikkatsizlik ilavesiyle daha Kant'tan ayrılmaktadır. Çünkü teselsül iptal edilmedikçe akıl nazarı için isbat-ı vücud-i ilahi'ye yol kapalıdır. Kant bu noktaya dikkat etmiş, akıl nazarı ve delili yerine başka bir delile sarılmıştır. Şeyh Abduh ise akıldan başka delil kabul etmediğinden delilsiz kalmıştır. Bu zat apışıp kalmış ve meseleleri ağzına yüzüne bulaştırmıştır.” diyerek M. Abduh'u eleştirir.²⁶

Mustafa Sabri, âlemin kıdemi ve bu konuda teselsüle cevaz veren açıklamaları sebebiyle Elmalılı Hamdi Yazır'ı da eleştirmiştir. Onun iki sonsuz olanı -birisi Allah'ın bildikleri ve diğeri de takdir ettikleri- karşılaştırıp bildiklerinin takdir ettiklerinden fazla olmasından yola çıkarak bu iki sonsuz arasında efdaliyyetin olabileceğini söylediğini belirtir. Bunun eksik ile fazlanın eşit olması gibi olduğunu,

²⁴ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: III, s. 119-120.

²⁵ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: I, s. 335, C: II, s. 278.

²⁶ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: II, s. 162, 167, 192.

bu durumun tam da tersini ortaya koyan “burhân-ı tatbîk” delilini ortadan kaldıracığını ve mantıksal bir zıtlığın oluşacağını savunmuştur.²⁷

Şeyhülislâm, zamansal açıdan geleceğe dönük sonsuz varlık olma ihtimalinin vuku bulmaması gibi, geçmişe dönük de sonsuz varlık ihtimalinin olamayacağını savunur. Ona göre varlığın var olması anlamında geçmiş ile gelecek arasında bir fark yoktur. Her mevcudun vücuda gelmek için bir diğerine muhtaç olması durumunda o zaman, ihtiyaç zincirinin uzayıp gideceği ve hiçbir şeyin de vücut bulamayacağını altını çizer.²⁸

Mustafa Sabri âlemin yaratılışı ile ilgili olarak Kehf 18/51 ayetini istişad ederek, âlemin varlığının bir mucide ihtiyaç duymadan kendi başına mevcudiyetinin muhal olduğunu, âlemde görünen kemâlin milyonlarca senede hâsıl olmuş, uzun ve zor tekâmüllerin neticesi olduğunu belirtir. “Kararlı olmayan (gayr-i mukarrer) ve belirli olmayanın (gayr-i muayyen) ortaya çıktığındaki münasebet, kati bir mantık ve tecrübi fiile bina edilmiş değildir.” der.²⁹ Akl-ı selimin de bunu desteklediğini, âlemin değişmesi ve parçalanmayı kabul etmesinin kıdem ve vücûb değil, hudûs ve imkân alametleri taşıdığını gösterdiğini de ekler. Mustafa Sabri, öncesinde yokluğu olmadığı ve zaten var olduğu için Allah’ın var edenini sorgulamanın abes olacağını, zira bu sorunun yokluktan varlığa geçen şeyler hakkında geçerli olduğunun altını çizer.³⁰ Dolayısıyla Şeyhülislâm’a göre kâinâtın kendinden olduğunu söyleyen ve içine düştükleri çelişkiden kurtulmak için bunu “tabiat” olarak isimlendiren mülhidler yine hata yapmışlardır.³¹

Şeyhülislâm, âlemin yoktan var olması hususunda yokluğun varlığa dönüşmesinin imkânsız olduğunu söyleyenlere karşı çıkar ve yaratmanın böyle

²⁷ **Mevkûfu’l-Akl**, C: III, s. 380-382. Elmalılı Hamdi Yazır’ın konu ile ilgili ifadeleri için bkz. Paul Janet-Gabriel Seailles, **Histoire de La Philosophie (Metâlib ve Mezâhib)**, trc. Elmalılı M. Hamdi Yazır, İstanbul, 1978, dipnot, s. 272-275. Aynı konuda İbrahim Bayram Mustafa Sabri Efendiye: “Mâzî cihetinden bir sonu ve kesintisi olmayan, öncesine yokluk sebkat etmeyen bir şey, nasıl olup da küllînin varlığı olmaması itibariyle ma’dûm, fertlerinin hudûsu itibariyle hâdis bir şey olarak kabul edilebilir?” şeklinde bir soru yöneltilmesi gerektiğini belirtir. bkz. İbrahim Bayram, **Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi’nin Dinî Düşüncesi**, s. 144.

²⁸ Mustafa Sabri, **Dinî Müceddidler**, s. 224; Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: III, s. 400-405.

²⁹ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: II, s. 349.

³⁰ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: II, s. 125.

³¹ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: II, s. 112.

olması gerektiğini ve asıl imkânsız olanın, bir şeyin var edici olmadan varlık kazanması olduğunu altını çizer. Ayrıca vücûda gelme ânında o şey var mıdır yoksa yok mudur sorusunun cevabının da Yaratıcı'ya ait olduğunu, insanın ne yaratma ne de bunun keyfiyyetini bilme gücünü elinde tuttuğunu ifade eder.³²

Kâinatın oluşumundaki tesadüfi durumdan bahseden dinsizleri eleştirirken En'âm 6/126 ayetini zikreder. Mustafa Sabri'ye göre onlara zor gelen şey hakkı itiraf etmektir. Ayrıca onlara “Siz hiç düzen ve işlerini tesadüfe bırakmış, onların tanzimini terk etmeyi intizama ulaştıran bir yola itibar etmiş birini gördünüz mü?” sorusunu sorar.³³

Mustafa Sabri Efendi, filozofların Allah ve evren anlayışlarına da eleştiri getirmiştir. Bu konuda en çok eleştirdiği kişilerin başında Alman filozof Immanuel Kant (ö. 1804) gelir. Batılı filozoflara göre kâinatta tek bir kudrete ait olması gereken bir düzen görülmektedir. Yaratıcı bir kudret olmasaydı, her şey dağılırdı. Ancak bu filozoflar âlemi idare eden ve birliğini sağlayan Allah'ı, insanın bedenindeki ruh gibi kâinatın ruhu olarak düşünmüşlerdir. Kant, bu konuda onlardan ayrılarak, Allah'ın varlığının akli ve nakli delillerle ispatlanamayacağını iddia etmiş, bunun ancak pratik akıl dediği vicdani delil veya ahlâki delil ile mümkün olabileceğini savunmuştur.³⁴ Ayrıca onu, âlemi müşahade ederek şuhûdu itiraf ettiği ve fakat meşhûdu itiraf etmediği, âlemin varlığından hareketle Allah'ın varlığına dair bir çıkarımda bulunmadığı için de eleştirmiştir. Ona göre Kant, âlemin varlığını kabul etmiş, ancak onu meydana getirenin Allah değil, idraki vasıtasıyla insan olduğunu ima etmiştir.³⁵ Şeyhülislâm, Kant'ın “insan aklının tabiatı anlamlandırmasına imkan veren apriori bilgi ile geldiği” anlayışından hareketle “idrâk olmasaydı âlem olmazdı” gibi bir sonuç çıkarmanın da mümkün fakat bunun açıkça akla aykırı olduğunu söyler.³⁶

Kant'a göre insan, kendisini mutlu edecek şeyi yapmalı, zira ahlâk ve mutluluktan da en büyük iyilik doğmaktadır. O, insanların ahlâklı davranabilmeleri

³² Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: III, s. 346-347.

³³ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: II, s. 352.

³⁴ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Güneç, **Kant'ın Tanrı Anlayışı**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2009, s. 33-43, 136-141.

³⁵ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: II, s. 348-350.

³⁶ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: III, s. 105.

ile Allah'ın var oluşunun doğrudan ilgili olduğunu iddia etmiştir.³⁷ Şeyhülislâm'a göre Kant, aklî delillere yaptığı itirazlarla, hem isbât-ı vâcib hem de ceza gününün sâhibinin varlığını ortaya koyma yolunu kendine kapamış olmaktadır. Allah'ı Vâcibü'l-vücûd olarak ortaya koyamadığı için delilinde dile getirdiği ahlâkî erdemlerin karşılıksız kalma olasılığını ortadan kaldıramamıştır. Ayrıca Allah'ın varlığının gerekliliğini ortaya koyamadığı için Kant'ın kullandığı ahlâk delili, kesinlik ifâde etme hususunda kifayetsizdir. Bu delil, Allah'ın yokluğunu aklen olanaksız hale düşüremeyen zayıf bir delildir.³⁸

Mustafa Sabri, Fransız filozof René Descartes (ö. 1650)'in ontolojik delili³⁹ üzerinde de durur. O, ontolojik delilin, ilgisini çekmediğini söyler.⁴⁰ Allah'ın, “vücûd sıfatının da içinde olduğu tüm kemâl sıfatlarına haiz varlık” şeklindeki düşüncesi ve bu şekilde düşünenlerden hareketle, O'nun varlığını delillendirmek, “müsâdere ale'l-matlûb” yani bir şeyi yine kendisiyle delil gösterme türünden bir yaklaşımdır. Tüm kemal sıfatlarının Allah'ta olduğuna karar vermek, O'nun mevcûd olmasına bağlıyken, bu delilde Allah'ın varlığının ispatı, O'nun tüm kemâlâtı cem etmesine bağlanmaktadır. Ayrıca o, bu türden bir yaklaşımın imanlı bir kişi açısından problem teşkil etmediğini yalnız inanmayan açısından durumun farklı olduğunu da ekler.⁴¹ Şeyhülislâm'a göre Descartes felsefesinin ayrıcalıklı yönlerinden birisi de âlemin varlığını kanıtlamadan önce Allah'ın varlığını kanıtlaması ve bunun için de kendisinin ve bilincinin varlığından hareket edip çıkarım yapması, âlemin varlığını Allah'ın varlığının doğruluğu üzerine bina etmesidir.⁴²

³⁷ Halim Çalış, “Mustafa Sabri Efendi ve Kant Felsefesine Yaptığı Eleştiriler”, *Yeni Ümit Dergisi*, 2001, Sayı 54, s. 59-60.

³⁸ Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-Akl*, C: III, s. 112-113, 116-117.

³⁹“Ontolojik delile dilimizde varlık delili denmektedir. Birleşik bir kavram olarak ontoloji, varlık bilgisi veya daha doğru bir deyişle “varlık nazariyesi” anlamına gelir. Descartes'ın delilini kısaca ifade edersek, bende mükemmel bir Allah kavramı vardır; o halde Allah mevcuttur.” Mehmet Dağ, “Ontolojik Delil ve Çıkmazları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, Yıl: 1978, C: XXIII, s. 287-318.

⁴⁰ Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-Akl*, C: II, s. 212.

⁴¹ Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-Akl*, C: II, s. 213-215.

⁴² Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-Akl*, C: II, s. 209. Mustafa Sabri Efendi *Mevkûfu'l-Akl* kitabı ile ilgili olarak şöyle bir benzetme yapar: “...biz bu kitapta, İslâmın müdafaası uğrunda aklın hukukunu tıpkı Descartes'in müdafaası gibi müdafa ettik.”bkz. *a.g.e.*, C: II, s. 185. “Mülhid olanın ilmi hak bir ilim değildir. Şüphe ile olan bilgi “ilim” denmeye layık olamaz. Sanki bu büyük adam (Descartes) gelecek şüphe devrini önceden keşfetmiş, bu devrin ilhad ile alakasını haber vermiştir. Biz bunu Allah'ın inayetiyle izah ettik.” bkz. *a.g.e.*, C: II, s. 114.

Şimdi konu ile ilgili olarak, Şeyhülislâm'ın delil getirdiği ayetlere bakalım;

Mustafa Sabri Efendi En'âm 6/79 ayetini isbât-ı vacip konusuna delil olarak getirir. Ayette, yaratan üzerinden yaratana ulaşamayacağını, tüm dinlerin tahrif edilmeden önceki isimlerinin islâm olduğunu ve Allah'ın bu kâinatı yarattığının itirafı ile yaratıcılığının, peygamberlerin tabi oldukları esas rükünlardan olduğunu belirterek, İbrahim (a.s.)'ı örnek verir. Müslüman'ın Allah'ın zatını -O'nun yaratıcı olması, mahlûk olmaması hasebiyle- düşünmeden tasavvur ettiğini, İbrahim (a.s.)'ın aya, güneşe ve yıldızlara ibadet etmek istediği ama Allah'ı onlarda bulamadığını söyler. Ona göre Allah, tek bir muciddir ve başka mucide gerek yoktur.⁴³ Aynı ayetle alakalı olarak başka bir yerde “Mukallidin imanının müstedillinin imanından üstün olması mümkün değildir. Hz. Peygamber zamanında iman o vechile olduğu iddiası doğru değildir. Görülmüyor mu ki Allah'ın kitabı fikir ve nazar delilleriyle doludur. Bu ayette istidlal-i kelâmî bulunduğunu kim inkâr edebilir?”⁴⁴ demektedir. Şeyhülislâm, En'âm 6/76-79 ayetleri bağlamında, İbrahim (a.s.)'ın yaptığı gibi insanın fitratında din sevgisi varsa mabudunu arayacağını, ancak aklının fiiliyle ibadete müstehak olduğu şeyin seçimini yapabileceğini belirtir. Ona göre İbrahim (a.s.) bunu aklına tutunarak rabbinin hidayetiyle yapmıştır. Eğer bu sadece insanın fitratına dayansaydı o zaman çoğu insan yonttuğu taş veya ineğe tapardı.⁴⁵

Mustafa Sabri, Bakara 2/55, Mü'min 40/36-37 ve Zâriyât 51/20-21 ayetlerini kendi zamanında sesleri iyice yükselen mâddiyyûnun eleştirisi için getirmiştir. Ona göre Allah'ı “maddi” olarak bulma faaliyetini eskiden firavun da kullanmış ve böylece dalâlete düşmüştü. Hatanın kaynağı, konunun tayininde olan benzerliğe dair olan karışıklıktır. Yine o, birçok Batı ulemasında da Allah'ın vücudu ile zatının tayini konuları arasında iltibas oluştuğunun görüldüğünü ifade eder.⁴⁶ Bakara 2/55 ayeti ile ilgili olarak, his ile elde edilen bilgilerin dini esaslara aykırı olduğunu iddia etmenin bu ayette belirtildiği şekilde “Biz Allah'ı görmeden inanmayız.” demek gibi olacağını da ekler.⁴⁷

⁴³ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: III, s. 107.

⁴⁴ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: II, s. 257.

⁴⁵ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: II, s. 131.

⁴⁶ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: II, s. 391.

⁴⁷ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: II, s. 37, 63, 262.

Şeyhülislâm eleştirisine devam ederek, Ra‘d 13/4 ve İbrahim 14/10 ayetlerini, âlemin veya herhangi bir parçasının kendi kendine-mucidi olmadan-mevcut olamayacağına ve Allah’ın vücudunu inkâr eden mâddiyyuna bir eleştiri olarak delil getirir.⁴⁸

Ferid Vecdi’nin, bazı batılı bilim adamlarının ruhun varlığına dair yaptıkları araştırmaları kullanarak, Allah’ın varlığının ispatına bir kapı açılabilceği ve bu yolla tecrübî ilimle O’nun varlığının ispat edilebileceği görüşünü eleştirmektedir. Bu ayet bağlamında da “Allah’ın (varlığında) şüphe mi var?” yargısını savunma ile “İmansızlıkta şüphe mi var?” yargısını savunmanın farkını ayırd edememesi dolayısıyla yine Ferid Vecdî’yi⁴⁹, dinin bazı konularda özgür düşünceye engel olduğunu⁵⁰ söylediği için de Mısırlı Ezher şeyhi ve mutasavvıf Abdulhalim Mahmud (ö. 1978)’u eleştirir.⁵¹

Mustafa Sabri konu dahilinde Enbiyâ 21/22 ayetini de delil getirir. Öncelikle “Burhân-ı Temânu”nun, bu ayetten alındığını belirtir. O, vahdâniyyet delilinin, Allah’ın vücûdunun gerekliliğinden hareketle istinbat edilebileceğini, bunu da Allah’ın kendisine gösterdiğini, kendisinden önce de hiçbir âlimin bunu söylemediğini ifade eder.⁵² Ayrıca bu ayetin aklî delile örnek olduğunu, akli delille sabit olanın aksinin muhal olacağını⁵³ ve akli delilin değerini sonsuza dek koruyacağını belirterek “Eğer bu delilin (burhan-ı temanu’) akli ve mantıki delil düşmanları varsa delilleri nakzetsinler de görelim! Meydan okuyorum! Şimdi ben Ferid Vecdi Bey’e soruyorum, Allah’ın varlığı meselesini aklî mantıkî delil üzerine

⁴⁸ Mustafa Sabri, **el-Kavlü’l-Fasl**, s. 182, Mustafa Sabri, **Dini Müceddidler**, s. 228.

⁴⁹ Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Akl**, C: II, s. 362.

⁵⁰ “O Allah, melekleri, kitapları, peygamberleri ve ahiret günü hakkında din özgür düşünmeye müsaade etmez görüşündedir. Peki din ne dereceye kadar düşünce özgürlüğüne müsaade eder? Biliyoruz ki dinler, bu ayette olduğu gibi, Allah’ın mevcut olduğunu kabul etmeyenleri lanetlemiştir.” bkz. Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Akl**, C: I, s. 267.

⁵¹ “İlm-i Kelam’a ta’nı çok kolay buluyorlar. Bu ilmin meydanı ki Allah’ın mevcudiyetinin istidlali meydanıdır, Kur’ân’ın meydanı da bu ayettir, lakin üstad kelam ilmi ve Kur’ân’ın delili ile kanaat etmiyor.” bkz. Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Akl**, C: I, s. 218.

⁵² Buradaki açıklaması: “قد عرفت أنفاً، أن دليل وحدانيته تعالى يمكن استنباطه من وجوب وجوده، وهذا الاستنباط مما لا أدري هل سبقني إليه أحد من العلماء” “Allah’ın vahdâniyyet delili onun mevcudiyetinin gerekliliğinden istinbat edilebilir. Bu istinbat Allah’ın bana açtığı bir yoldur. Bu konuda benden önce de böyle düşünen bir âlim var mıydı bilemiyorum.” şeklindedir. Ayrıca müellif, M. Abduh’u bu delili vahdaniyyet delillerinden biri olarak görmemesi dolayısıyla da eleştirmektedir. bkz. Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Akl**, C: III, s. 110.

⁵³ Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Akl**, C: I, s. 340.

bina etmeyince hangi delil üzerine bina edeceksin?” der ve tecrübi ilmin Allah’ın mevcudiyeti hakkında delil ortaya koyamayacağını söyleyerek hasımlarını eleştirir.⁵⁴ Ayrıca bu konuda batılın bulduğu şeyin Allah’ın vücudu değil ruhun vücudu olduğunu, Allah’ın vücudunun ne ruhun vücudu ne de bu kâinatın ötesinde bir âlemin vücudu olup, vücudu vacib olan bir mevcudun vücudu olduğunu belirtir.⁵⁵

Şeyhülislâm, Kant’ın duyu ve gözleminden elde edilen bilgiyi “Zaruret” derecesine çıkardığı ve böylece nazari aklın Allah’ın varlığı ispatındaki bağıni zedelemeye çalıştığının altını çizer.⁵⁶ Mustafa Sabri’ye göre “zaruri” bilgi “mücerrebât” ile değil, “burhâniyât” ile elde edilir.⁵⁷ Ayrıca Kant’ın, Allah’ın mevcudiyetinin bilgisini, inkar ya da bir şüphe dolayısıyla değil, zihnini dışındaki herhangi bir şeye deneyile ulaşmasının mümkün olmadığından dolayı kabul etmemiş olduğunu, diğer bir deyişle aklın evreni kavrama ve bilme imkânı olmadığından dolayı Allah’ı bulmasının da imkansız olacağını ancak kendisinin ahlâkî delil yoluyla Allah’a inanmış olduğunu belirtir.⁵⁸

Mustafa Sabri, iki ilahın olmasının imkansızlığına delil olarak Mü’minûn 23/91 ayetini zikreder. Rûm 30/7 ayetini “ilim bizi Allah’a götürmez” sözünü eleştirmek için istişhad etmiştir. Bu sözün, tabii ilmi kastetmesi yönünden makul olabileceğini ama Kant’ın “Nazarî akıl bizi Allah’a götürmez” sözünde makul bir yönün olamayacağını, tabii ilme mutlak bir surette ilim denmesinin, sonradan ihdâs edildiğini ve bu ayetin sırrının da bu şekilde ortaya çıkacağını savunur.⁵⁹

Filozof Sokrates’ın Allah’ın varlığı konusunda akıl yanında âleme de yöneldiğini “Orada beşeriyyete rahmetle meşhun kudret-i samiye alametleri

⁵⁴ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: I, s. 85.

⁵⁵ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: I, s. 85, 349.

⁵⁶ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: II, s. 104.

⁵⁷ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: II, s. 256.

⁵⁸ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: II, s. 220.

⁵⁹ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: II, s. 318, 397. Ayrıca bu ayeti zikrederek: “Biz ahiretten gâfil, dünya hayatının görünen yüzüne vakıf olan ulema istemiyoruz.” diyerek âlimleri de eleştirmiştir. Bkz. **a.g.e**, C: II, s. 135.

bulmuştur.” derken sanki İbrahim 14/32-34 ayetlerini okuduğunu söyler.⁶⁰ Ayrıca o illet-i gâiyye hakkında, Kelam âlimlerinin hikmet veya nizam delili dediklerini ve Kur’ân-ı Kerim’in bu delile diğerlerinden daha çok önem vermesi dolayısıyla buna “Kur’ân delili” de dendiğini belirtir.⁶¹

Şeyhülislâm, Allah’a iman konusuyla ilgili ayetleri delil getirirken Hucurât 49/14 ayetini de zikreder. Ayrıca burada İbnu’l-Vezir el-Yemânî’den alıntı yapar.⁶² O, “Din sahih bir temele dayanır mı ve bu konunun araştırılması insanı ilgilendirir mi?” sorularına cevap verirken, din ve şüphenin bir araya gelemeyeceğinden bahseder. Şeyhülislâm, Yemânî’ye “Kalbinize iman girmemiştir” dediği kimselerin imanı nasıl doğru olur?” sorusunu yöneltir. Ayetteki “İslâm”ın teslim olma manasında olduğunu, iman olmadan İslâm’ın da olamayacağını altını çizer. Ayrıca Yemânî’nin belirttiği bu ihtiyati imanın, “Taklit edenlerin imanı sahihtir.” sözüne kıyasının da önemsiz olduğunu vurgular.⁶³

Mustafa Sabri, Hucurât 49/15 ayetini delil getirerek Mısırlı düşünür Dr. Osman Emin’i (ö. 1978) eleştirir. -Descartes felsefesinin özeti olarak- insanın akli ile iman etmediği ve iradesiyle itikat etmesinin de caiz olmasına dair Dr. Osman Emin’in fikriyatının ancak tasavvur olunabileceğini belirtir. Tetkikât sonucunda akli ile şüpheyne hatta inkâra düşmekle beraber, şüphe ve inkârdan akıllarının emrettiği şeyin zıttını benimseyenlerin, itikatlarının bir kısmının diğer kısmını yıkacağını savunur. Onların durumunu, akli imana sevk ettiği halde inkârda ısrar edenin durumuna benzeterek, buna da “küfr-i inadî” denildiğini aktarır. İslâmda hükmün, iradeye dair olduğunu, imanda akli tasavvur ve tasdiğin yeterli olmayacağını belirterek, bu iradenin akla aykırı değil akıl ile müttefik olan irade olduğunun altını çizer.⁶⁴ Bu konuda Ahkâf 46/33 ayetini de zikrederek, hakkında nass olan bir

⁶⁰Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: II, s. 302. Kâinâtın yapısında bir düzen ve bilinçli bir tasarımın bulunduğu anlamında kullanılan nizâm delili için bkz. İlhan Kutluer, “Nizam”, **DİA**, XXXIII, 173-175; Varlık ve hadiselerin ilâhî hikmet ve inâyet uyarınca kozmik düzeni gerçekleştirmeye yönelik bir gayeye sahip olduğunu savunan doktrin anlamında kullanılan gâiyyet için bkz. İlhan Kutluer, “Gâiyyet”, **DİA**, C: XIII, s. 292-295.

⁶¹ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: II, s. 293.

⁶² İbnu’l-Vezîr el-Yemânî, **Îsârü’l-Hak ale’l-Halk fî Reddi’l-Hilâfât alâ Mezâhibi’l-Hak min Usûli’t-Tevhîd**, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1983/1403, s.14.

⁶³ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: II, s. 6.

⁶⁴ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: II, s. 89.

meselede akıllı bir mü'minin imânı hususunda yapması gerekenin, imkânını idraktan aklın imtina etmemesi olduğunu, müslümanların İslâm akidesine iman ederken akıllarının başlarında bulunduğunu belirtir.⁶⁵ Bakara 2/2-3 ayetini şehadette iman ve onun da ötesinde mevcudiyetini vücup ve zaruret kılan akılları övmek için şöyle zikreder;

“Ashabı için ilahi hidayetden mahrumiyet yazılı olan o akıllar, hidayet edilenlerin yaratanlarına ulaşmaları için birer vesile olan tefekkür merhalelerinin birinde takılıp kaldıkları bir zamanda, gaybın karanlıklarını nur ile yarıp parçalayarak Allah’a imanına, üstelik şehadetiyle de iman ederek, diğerlerine yapmadıkları vücup ve zarureti zatının vücuduna gerekli kılan ve kendileri için -ayette belirtildiği şekliyle- Kur’ânî övgüye nail olan o akıllardır.”⁶⁶

Kalbin önemi konusunda Mustafa Sabri, Kâf 50/37⁶⁷ ayetini delil getirir. Ayette Allah’ın, kalbin kuvvet ve kudretini yalnız aklın kifayet etmeyeceğini ihtar için “aklı olana” demediğinin altını çizer. Bu ayetteki “kalp” kelimesini müfessirlerin “akıl” olarak tefsir ettiklerini de ekler.⁶⁸ A’râf 7/179 ve Hac 22/46 ayetlerinde de Allah’ın, kalp sanatını ehemmiyetle zikrettiğini ve kalpteki illetlere göre diğer organlardaki illetleri azalttığını belirtir. Akılda çok hata olacağı için ilmin akla itimad etmeyeceğini, hisse itimad edeceğini de ekleyerek, “Ayet akılların körlüğünün, gözlerin körlüğüne nisbetle büyüklüğüne işaret ediyor. Ayet havassa nisbetle aklın öneminin büyüklüğüne dikkat çekiyor.” der.⁶⁹

Tefsir geleceğine baktığımızda Enbiyâ 21/22 ayetinin, müşriklerin -kâinatın yönetiminde Allah’ın başka ortakları olduğuna dair-iddialarının geçersizliğine işaret etmekte olduğunu görebiliriz.⁷⁰ Zira müşrikler Allah’ın varlığını ve yeri-göğü

⁶⁵ Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Akl**, C: II, s. 123.

⁶⁶ Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Akl**, C: II, s. 281.

⁶⁷ Kaf 50/37. **إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ**

⁶⁸ Kalbin akıl olarak tefsiri hakkında detaylı bilgi için bkz. Mâtürîdî, **Te’vilâtu’l-Kur’ân**, C: IX, s. 366.

⁶⁹ Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Akl**, C: I, s. 405-407, C: II, s. 67. Yine konu ile ilgili: “Şerhu’l-Mevakıf”da aklın yerine kalbin olduğuna şahit tutulmuştu. Muhtârû’s-Sıhah’da da “kalp kendisiyle akıl tabir edilen uzuvdur.” şeklinde geçmektedir. Ferrâ da (Kâf 50/37. ayet için) “kendisinde kalp olana yani akıl olana ihtardır.” demiştir.” der. **Mevkıfu’l-Akl**, C: I, s. 354.

⁷⁰ Mâtürîdî, **Te’vilâtu’l-Kur’ân**, C: VII, s. 336.

yarattığını kabul ediyor, fakat O'nun ortakları olduğunu öne sürüyorlardı. Şayet tek bir ilâh yerine başka birçok ilâh olsaydı, kainattaki düzen bozulur,⁷¹ evren yerine kaos meydana gelirdi. Bir başka ifadeyle, tıpkı aralarındaki birbirini yenme gayreti, birbirini reddetme, birinin söylediğine diğerinin karşı çıkması gibi problemler yüzünden, iki hükümdarın birlikte yönetmeye çalıştığı bir toplumun düzeni olmayacağı gibi kâinatın da nizamı bozulurdu.⁷² Dolayısıyla kaos, kargaşa ve düzensizliğin bulunmadığı kozmosta, Allah'ın yegâne yaratıcı ve yönetici olması zorunludur.

3.1.1.2 Allah Korkusu ve Takva

Mustafa Sabri Efendi Allah'ın varlığı konusunda zikrettiği bu ayetlerden sonra, Allah'a imanın korku temelli olup olmadığı hususu üzerinde durarak “Mehâfetullâh” ve “Takvâ” konularına değinmiş ve konu ile ilgili ayetleri aktarmıştır. Ona göre “ittika” “korku” demektir. Allah'tan korkmayı ortadan kaldırıp, O'nu sırf hayır âmili olarak telakki etmek hem Hristiyan Avrupalıları taklit hem de “kadere hayır ve şerrin Allah'tan geldiği” akidesine ters olacaktır.⁷³ Hudû' ve huşû'nun da korkuyla eş anlamlı olduğunu belirterek bu konuda Haşr 59/21 ayetini delil getirir.⁷⁴

Mustafa Sabri Efendi *el-Kavlü'l-Fasl*'da, A'râf 7/56 ayetini zikredip, Allah'ın “duada” hem kendisinden korkmayı hem de itaati emrettiğini belirtmiştir.⁷⁵ *Mevkıfu'l-Akl*'de de, Allah'tan korkmanın ondan çekinmek ve nefret etmek olmadığını, bu ayette Allah'ın kendisine, korkarak ve çok isteyerek dua edilmesini emrettiğini, bu şekilde dua edenleri de muhsinler olarak isimlendirdiğini söyler. Burada müminin korku ve taatini beğenmeyerek onu engellemeye çalışanları eleştirmektedir. Şeyhülislâm Secde 32/16, Sâffât 37/61, Mutaffîfîn 83/26, Tevbe 9/111 ayetlerinin de aynı hususa işaret ettiğini, bu hususta cevabının Allah'a, onun

⁷¹ İbn Âşûr, *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, C. XVII, s. 29.

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C: III, s. 100.

⁷³ Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, s. 204.

⁷⁴ Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler*, s. 208.

⁷⁵ Mustafa Sabri, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 97.

vereceği mükâfata tamah ederek itaat eden müminin imanı/itaatinin hoşuna gitmeyenlere olduğunu belirtmiştir.⁷⁶

Mustafa Sabri, sevgi ve korkunun birlikte var olabileceğine bir delil olarak A‘râf 7/143 ayetini zikreder. Korkunun O’nun sevgisi üzerindeki azametini idrak ile azabından korkmayı da içerdiğini belirtir. Allah’ı sevmenin ondan korkma ve dehşet içinde bulunmayı gerektirmeyeceğini vurgular.⁷⁷ Ona göre dünyadaki korkuyu Allah korkusuyla kıyaslamak doğru olmaz, zira o âdildir ve rahmândır. Korku, onun sevgisini bastırmamalıdır.⁷⁸ Aynı konuda Zâriyât 51/50 ayetini de zikredip korkulan şeyden kaçınılacağı ama Allah’ın bundan müstesna olduğunu belirtir. Hz. Peygamberden de “Sığınılacak, kurtulunacak tek yer sensin.” hadisini hatırlatır.⁷⁹

Mustafa Sabri, bazı Müslümanların Hristiyanları taklit ettiği ve bunun da onların Allah’ın yüce makamını takdir etmelerini engellediğini düşündüğü için bu konuda İbrahim 14/34 ayetini istişhad eder. Burada “Onların ilahı sadece merhametlidir, aziz ve intikam sahibi değildir. Hatta kendini onların günahları için feda etmiştir.” görüşünün Müslüman zihin tarafından taklit edilmesini eleştirir.⁸⁰

Şeyhülislâm, Mısırlı düşünür Muhammed Heykel’in, Allah’a imanın; korku, sevap ve ceza üzerinden olmaması gerektiğini ifade ettiğini belirterek bu konuda; Bakara 2/189, 197, Enfâl 8/2, Nûr 24/52 ve Rahmân 55/46 ayetlerini istişhâd eder. Mustafa Sabri’ye göre; tefekkür, idrak ve aklî gerçeklere yönlendirme akidenin esaslarıdır. İmanda korku yanında sevgi de olur. Eğer biz birisini dışarıda bırakırsak iman kemal derecesine erişemez. Bununla beraber Kur’ân’da Allah’tan korkmanın övüldüğü pek çok ayetin olduğuna dikkat çekerek, dünyadaki korkuyu Allah korkusuyla kıyaslamanın doğru olmayacağını zira O’nun âdil ve rahmân olduğunu belirtir.⁸¹ “Allah’a iman ve ona itaat O’nun azabından korkmak suretiyle ise bu,

⁷⁶ Mustafa Sabri, **el-Kavlü’l-Fasl**, s. 97; Mustafa Sabri, **Mevkifu’l-Akl**, C: IV, s. 117.

⁷⁷ Mustafa Sabri, **el-Kavlü’l-Fasl**, s. 95.

⁷⁸ Mustafa Sabri, **Mevkifu’l-Akl**, C: IV, s. 115.

⁷⁹ Mustafa Sabri, **el-Kavlü’l-Fasl**, s. 96; Mustafa Sabri, **Mevkifu’l-Akl**, C: IV, s. 116.

⁸⁰ Mustafa Sabri, **el-Kavlü’l-Fasl**, s. 97; Mustafa Sabri, **Mevkifu’l-Akl**, C: IV, s. 117.

⁸¹ Mustafa Sabri, **Mevkifu’l-Akl**, C: IV, s. 114.

imanda noksanlık değil midir?” diye sorana karşı da, bunun Kur’ân’ın mesleğine aykırı olduğunu söyleyerek yine bu ayetleri delil getirir.⁸²

Mustafa Sabri Efendi, takvanın üstünlüğünü vurgulamak için Hucurât 49/13, Âl-i İmrân 3/130 ve Âl-i İmrân 3/200 ayetini zikreder. Ona göre Allah hiçbir mertebeyi takva kadar yüceltmemiştir. Hz. Peygamber’in de; “Ben Allah’tan en çok korkanız ve ona en çok ittika edeninizim.” buyurduğunu ilave eder.⁸³ Allah’ın, kitabında kulunu en çok teşvik ettiği şeyin “takva” yani “ondan korkma” olduğunu belirtir.⁸⁴ Ayrıca hikmetin başı olan Allah korkusunu küçük görerek, Allah sevgisini insanlar için iyiliğe götüren yeterli bir sebep olarak görme ve lüzumsuz sayma konusunda cennet arzusu ve cehennem endişesini küçümseyen ve Allah’ın rızasını daha üstün görenlerin düşüncesine benzeterek Tevbe 9/72 ayetini delil olarak zikreder. Şeyhülislâm’a göre cennet ehli aynı zamanda Allah’ın rızasını kazanmıştır ve O’nun ikram edeceğini söylediği nimetlerini küçümsemek de Allah’ın rızası dışında bir şey olur. Korkuların Allah korkusu ile kıyaslanamayacağını, korkunun onun azabından dolayı değil bizzat kendinden olması gerektiğini ifade ederken Âl-i İmrân 3/28 ve 30 ayetlerini zikreder.⁸⁵ Mustafa Sabri, Zemahşerî’nin de *Esâsu’l-Belâğa* ve *el-Fâik fî Ğarîbi’l-Hadîs* adlı eserlerinde “İman korkudur.” dediğini⁸⁶ aktararak bu görüşünü desteklemektedir.⁸⁷

Mustafa Sabri Efendi’nin istişhâd ettiği, geç dönem Mekki sûrelerden olan Secde 32/16. ayetine tefsirlerden baktığımızda; metin içi bağlamından, Allah tarafından gönderilen mesajlar karşısında müminlerin durumunun tasvir edildiğinin anlaşıldığı görülmektedir. Onlar, mesajı işittikleri zaman büyük bir saygı ve bağlılık içinde itaat ederler. Allah’ın kendilerine bahsettiği nimetlere şükreder ve sadece O’na kulluk ederler. Müşrikler gibi rasûle karşı kibirlenmezler. Metin dışı bağlamına dair aktarılan Enes b. Malik’in (r.a.) rivayeti de ayetin metin içi bağlamıyla uyumluluk arz etmektedir. Rivayete göre “Cahiliye’den bu yana gelen alışkanlık üzere

⁸² Mustafa Sabri, *el-Kavlu’l-Fasl*, s. 94-95.

⁸³ Mustafa Sabri, *Mevkûfu’l-Akl*, C: IV, s. 114. Hadis için bkz. Buhârî, “Nikâh”, 1.

⁸⁴ Mustafa Sabri, *el-Kavlu’l-Fasl*, s. 95.

⁸⁵ Mustafa Sabri, *Mevkûfu’l-Akl*, C: IV, s. 115.

⁸⁶ “İman korkmaktır, yani mü’min günahlarından korkar ve ittika eder.” bkz. Zemahşerî, *el-Fâik fî Ğarîbi’l-Hadîs ve’l-Eser*, İsâ el-Bâbî el-Halebi, 2. Basım, Kahire, 1971, C: IV, s. 123-124.

⁸⁷ Mustafa Sabri, *el-Kavlu’l-Fasl*, s. 95, Mustafa Sabri, *Mevkûfu’l-Akl*, C: IV, s. 115.

Rasulullah (a.s.), güneş batmadan önce uyuduğu için yatsıyı beklemek zor oluyordu. Bu nedenle yatsı namazını gecenin üçte birine bırakıyordu.”⁸⁸ Dolayısıyla mü'minler, Allah'ın rızasını ve sevabını umarak O'na itaat eder, emrine uymamanın cezasından korkar ve çekinirler. Müfessirler “خَوْفًا وَطَمَعًا” ibaresinin mefulü lieclihi olmasını da caiz görüp “rablerinden korktukları için” manasında da anlaşılabilirliğini bildirmişlerdir.⁸⁹ Burada salt bir korkudan ziyade, Allah'a karşı olan sorumluluğun yerine getirilememesinden dolayı duyulan endişe ve kaygı ifadesinin olması daha uygun görünmektedir.

3.1.2 Ahiret

3.1.2.1 Ebedî Azab ve Hulûd Meselesi

Mustafa Sabri Efendi, cennet ve cehennemin ebedî olup olmaması konusuna; Musa Cârullah'ın cehennemin ebedî olmadığı, oradaki azabın da geçici olduğu ayrıca kâfir ve müşriklerin de cehennemde azap gördükten sonra affedilecekleri görüşlerini savunması, bu fikirlerini Kur'ân'dan delillerle desteklemesi ve bu olayın da Kazan, Kırım ve Rusya'da bulunan Müslümanlar arasında mücadelelere sebep olması⁹⁰ dolayısıyla dâhil olmuştur.

Şeyhülislâm, eserinde öncelikle Musa Cârullah'ın fikir yapısı ve sistemini aktarıp, sonrasında da müellifin *Rahmet-i İlâhiyye Burhanları*⁹¹ adlı eserini tenkit etmiştir. Mustafa Sabri, tenkit ettiği bu eserde savunulan fikrin, İslâm âlimlerince eskiden beri bilinmekte olan Mürchie Mezhebi olmadığını, bu mezhepte “İman ve

⁸⁸ Ebû Muhammed Abdu'l-Hak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Temmâm İbn Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422, C: IV, s. 362.

⁸⁹ İbn Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, C: IV, s. 362.

⁹⁰ Ali Ulvi Bey, Mustafa Sabri Efendi'nin bu eserini Romanya'da hapisteyken yazdığını aktarır. bkz. Ertuğrul Düzdâğ, **Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar 2**, Kaynak Yayınları, 2007, s. 42-43. Ayrıca Şeyhülislâm bu eserini kaleme alma sebeplerini kitabın girişinde zikrederken; konunun Kazan basınında oldukça önemle tartışılması, kelâm âlimlerinin haklarını savunması adına ayrı bir ehemmiyeti olduğu ve istikbal endişesi taşıyan -her inanan- için büyük bir mesele olduğu üzerinde durur. bkz. Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 19-20.

⁹¹ Musa Cârullah bu eserine gelen eleştiriler üzerine *İnsanların Akide-i İlâhiyelerine Bir Nazar* adlı eserini kaleme almıştır. Hikmet Akpur, bu iki eserle *Rahmet-i İlâhiyye Meselesi* başlıklı makaleyi *Evrensel Kurtuluş* adıyla 1991 yılında İstanbul'da, Ömer H. Özalp da adı geçen iki eserle *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*'ni *İlâhî Adalet* ismiyle Türkiye Türkçesi'ne çevirip 1996 yılında yayımlamışlardır. Bkz. Ahmet Kanlıdere, “Musa Cârullah”, **DİA**, C: XXXI, s. 215.

İslâm’la birlikte günahlar zarar vermez.” görüşünün yer aldığını fakat her hâlükârda iman esasının varlığını şart koştuklarını belirtir. Musa Cârullah’ın kitabında ise sonuç itibariyle, imana gerek olmadığı gibi küfrün de zararının geçici olduğunu iddia ettiğini ve bu yönden Mürcie’den ayrıldığının altını çizer.⁹²

Şeyhülislâm, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi* adlı eserini Musa Cârullah’ın Allah’ın rahmeti konusundaki görüşlerinin bâtil olduğunu göstermek amacıyla kaleme almıştır. Bu kitabında ayrıca İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn Arabî’yi de ayrı bir bölüm içerisinde eleştirmiştir. İbn Kayyim’in Musa Cârullah’ın cehennem azabının ebedî olmadığı konusunda eski bir görüş arkadaşı olduğunu, *Hâdi’l-Ervâh ilâ Bilâdi’l-Efrâh* adlı kitabında, bu meseleyle ilgili söylenebilecek olanları söylediğini, meseleye Musa Cârullah’tan daha vakıf olduğunu, onun delillerinin bir çoğunu da İbn Kayyim’in kitabından almış denebileceğini ifade eder.⁹³ Musa Cârullah’ın İlâhi Adâlet adlı eserindeki şu cümleler, onun fikri yapısının anlaşılması için açıklayıcı olacaktır:

“...kalbimde kökleşen şüphelere cevap bulabilmek için kendime başka bir yol seçtim: iki kapağı arasında insan aklını hapsedmek niyetiyle yazılmış olan kitapları bir tarafa bırakarak bütün ilimlerin aslı olan Kur’ân-ı Kerim’e başvurmaya karar verdim. Fakat Kur’ân ayetlerini anlamak için kelâmcılar ve usûlcüler tarafından kaleme alınan tefsirler bu hususta bana hiçbir fayda vermedi. Ben de mutasavvıfların eserlerine iltica ettim. Celâleddin er-Rûmî’nin Mesnevî’si, Kuşeyrî’nin er-Risâle’si ve Muhiddin İbn-i Arabî’nin Futuhât-ı Mekkiyye’si bana bu konuda çok yardımcı oldu. Bu üç kitabın ve benzeri İslâmi eserlerin de yardımıyla, kalbimde kökleşen şüphe düğümleri birer birer çözüldü. Kur’ân ayetleri birbiriyle çatışmayacak şekilde kalbime yerleşti... Ben de “onlar ne güzel arkadaşdır” (Nisa 4/69) diyerek bu üç zat (Bâyezid-i Bestâmi, Cüneyd-i Bağdâdî ve Sehl Abdullah et-Tusterî) gibi âlimlerin görüşlerini taklit ettim. Bu büyük zatların yüce akıllarıyla açıklanan ayet-i kerimeleri gördükten sonra esaslı bir kanaat sahibi oldum.”⁹⁴

⁹² Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, s. 29; Şeyhülislâm Musa Cârullah’ı teşehhi ile ictihâd yaptığı için de ayrıca tenkit etmektedir. Bkz. a.e, s. 30.

⁹³ Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, s. 165.

⁹⁴ Musa Cârullah, *Rahmet-i İlâhiyye Burhanları*, s. 267, 269.

Musa Cârullah bu konuda ağırlıklı olarak ayetlerden delil getirdiği için Mustafa Sabri de yine ona ayetlerle cevap verir. Şeyhülislâm bu eserinde, konuyla alakalı ve istişhâd olarak kullandığı ayetlerle beraber toplam ikiyüz altmış sekiz ayet serdetmiştir. Yöntem olarak; müellifin görüşlerini aynıyle aktarır, kendi açısından hatalı, eksik veya düzeltilmesinin gerekli gördüğü hususları da ayrıca açıklar. Dolayısıyla Musa Cârullah'ın fikri bütünlüğünün doğru şekilde aktarılabilmesi için hangi ayetler üzerinde durduğu ve bu ayetler hakkındaki görüşleri aktarmak gerekmektedir. Bu kısım ile ilgili bilgilere geçmeden önce, Musa Cârullah'ın düşüncesinin oluşumunda önemli bir yere sahip olabilecek bir husus üzerinde, Şeyhülislâm'ın durmadığını müşâhede ettiğimizi belirtmek isteriz.

Musa Cârullah, Allah'ın vaîdinden dönmesi hususunda, verdiği sözden dönmek ile bağışlamanın ayrı şeyler olduğunun altını çizip, İbrahim 14/4 ayetini delil getirir. O, yorumunda; vaîd ile ilgili ayetlerin hepsinin Arap dili ile geldiğini, Arap örfünde bağışlamanın ve cezadan vazgeçmenin hiçbir zaman yalandan sayılmadığını, aksine bunun en yüce faziletlerden kabul edildiğini söyler. Kelâmcıların bu ayetlerden cezanın vacipliğini anladıklarını buna karşı kendisinin, Allah'ın -ilâhi rahmetin genişliği ve Arap örfünün de delâletiyle- kıyamet günü tüm insanların günahından vazgeçeceği inancının, Allah'a karşı daha edepli bir yaklaşım olarak anladığını belirtir.

Burada amacımız Mustafa Sabri Efendi'nin hata yaptığını söylemek değildir. O, kendisine belirli bir usûl seçmiş ve o usule göre devam etmiştir. Mamafih fikirler arasında kıyas yapabilmek için iki tarafın görüşlerinin aynı oranda özümсенmesi gerektiği düşüncesinde olduğumuzu belirterek, Musa Cârullah'ın görüşlerine bakalım.

Müellif eserini ara bölüm ve sonuç da dâhil olmak üzere sekiz kısma⁹⁵ ayırır, temelde Allah'ın rahmetinin genişliği ve herkesi kuşatıcı olduğu fikri üzerine bina ettiği görüşlerini de ayetlerle destekler. Öncelikle bu düşünceye ulaşmasında

⁹⁵ Kitabın bölümleri şunlardır; Dinler Tarihi, ilâhi rahmetin tüm insanlığı kapsadığı hakkındaki inancım, ilâhi rahmetin umumiliği hakkındaki delillerim, ilâhi rahmetin kapsayıcılığı hakkındaki delillerim, azap ayetlerinin ilâhi irade ile kayıtlandırılması, Allah'ın rahmeti ile ilgili iki hadis, ara bölüm ve sonuç.

arayışlarını ve attığı adımları belirtir.⁹⁶ Sonrasında ebediyet kavramı ile ilgili olarak Tâhâ 20/103-104 ve Nahl 16/77 ayetlerini zikrederek ebediyet karşısında göz açıp kapayıncaya kadar geçen insanoğlunun hayatının, sonrasında dayanamayacağı azapla karşılaşmasının, Allah'ın mutlak rahmetinin ve umumi mağfiretinin neresinde kalacağını sorar.⁹⁷ Kelam mezheplerinin Allah'ın mükâfat ve ceza vermesinin vacip olup olmaması hususundaki görüşlerine de değinir ve bunun batıllığını ortaya koymaya çalışır. Kendisinin, kelimcilerin metotlarıyla -te'vil veya tahsisle-hareket etmediğini, öyle yapmış olsa ya vaîd ayetlerinin tümünü rahmet ve mağfiret ayetleriyle kayıtlandıracağını veya vaîd ayetlerinin haber değil inşâ olduğunu, bundan dolayı aksi vâki olduğunda yalan söylemiş sayılmayacağını ya da Mâide 5/40 ayetindeki Allah'ın meşîetiyle vaîd ayetlerini kayıtlandıracağını ve dolayısıyla ceza vermenin vacip olmasını reddedeceğini veya Zümer 39/53 gibi muhkem ve umumiliği tekit edilmiş ayetleri, vaîd ayetleriyle tearuzları nedeniyle tercih edeceğini söyler.⁹⁸

Azap ayetlerinin ilâhi irade ile kayıtlandırılması hususunda, Mâide 5/18 ve A'râf 7/156⁹⁹ ayetlerini delil getirir. Azabın ancak meşîetle gerçekleşeceğini, sonunda rahmetin tüm insanları hatta her şeyi kapsayacağını, ayetin açık bir şekilde bildirdiğinin altını çizerek, azabın kendisinin meşîetle kayıtlandırılmasının, onda kalışın ve ebediyetin de meşîetle kayıtlandırılmış olacağını belirtir bu hususta En'âm 6/128 ayetini zikreder.¹⁰⁰

Hûd 11/106-107 ve İbrahim 14/48 ayetlerinden hareketle, yerin ve göklerin değişeceği, o vakte kadar da cehennemde kalışın olacağı, yani hulûd'un göklerin ve yerin devam müddetiyle sınırlandırılmasının söz konusu olacağı yorumunu yapar.¹⁰¹

⁹⁶ Musa Cârullah, **Rahmet-i İlâhiyye Burhanları**, s. 263-271.

⁹⁷ Musa Cârullah, **Rahmet-i İlâhiyye Burhanları**, s. 277.

⁹⁸ Musa Cârullah, **Rahmet-i İlâhiyye Burhanları**, s. 283-284.

⁹⁹ وَكَتُبْنَا لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُنَا إِلَيْكَ قَالِ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ A'râf 7/156. Müellif, ayette yer alan “كُلِّ” ve “شَيْءٍ” ifadelerine dikkat çeker: “Azabın meşîet ile kayıtlandırılıp, rahmetin mutlak olarak anılması, “şey” gibi en genel bir tabir üzerine “küll” gibi en kapsamlı bir genelleme harfinin eklenmesi, ahirette bütün insanların zorunlu olarak mutlak ilâhi rahmet içerisinde kalacaklarına elbette ki çok açık bir şekilde delâlet eder.” Musa Cârullah, **Rahmet-i İlâhiyye Burhanları**, s. 296.

¹⁰⁰ Musa Cârullah, **Rahmet-i İlâhiyye Burhanları**, s. 293-294.

¹⁰¹ Musa Cârullah, **Rahmet-i İlâhiyye Burhanları**, s. 294.

Musa Cârullah daha sonra A'râf 7/156 ayeti bağlamında yapılan yorum yanlışlıkları üzerinde durur. Ayette yer alan “Rahmetim her şeyi kuşatmıştır.” şeklindeki genel ifadeyi, devamında gelen “onu muttakilere, zekât verenlere ve ayetlerimize inananlara yazacağım” özel cümlesiyle sınırlandırmanın, lügat ve ilim kaideleri açısından hatalı olacağını belirtir. Ona göre bir diğer yanlış da “belirli kişilere rahmet etmek” ile “rahmeti kayıtlamak” gibi iki ayrı hususun farkına varamamış olmalarıdır. Ayetteki rahmetin, amel karşılığında değil, yalnızca lütuf şeklinde bütün insanlara verilen ilâhi rahmeti ifade ettiğini de ekler. Dolayısıyla Musa Cârullah’a göre, ilâhi meşîetin dilemesi durumunda bazı insanlar azap görebilecekse de “rahmetinin herşeyi kaplaması”nın delâletiyle, sonunda tüm insanlar Allah’ın rahmetinden sonsuza kadar faydalanacaklardır.¹⁰² Ayrıca bu özel rahmetin yazılışının En’âm 6/54 ayetiyle de anlaşılacağını söyler. Besmele’nin tefsirinde, “Rahmân” ve “Rahîm” ayrımı ile alakalı olarak; müfessirlerin -genel ve özel ayrımında- hata yaptıklarını, rahmân’ın; “Merhametiyle tüm insanlara devamlı rahmet eden.”, rahîm’in ise; “Hususi rahmetiyle yalnızca amel edenlere rahmet eden.” anlamında olacağını savunur.¹⁰³

Musa Cârullah, Rahmân’ın arşa istivası konusunu da rahmetin umumiliği kapsamında değerlendirir. “Allah’ın arşa istivası” ile “Rahmân’ın arşa istivası” tabirleri arasındaki farka dikkat çeker ve kendisinin bu ayeti tevil etmeden, hatta müteşâbihâta da dâhil etmeden tefsir ettiğini iddia eder.¹⁰⁴

Allah’ın tüm günahları bağışlayıp sadece kendisine şirk koşulmasını bağışlamaması hususunda Zümer 39/53 ve Meryem 19/93 ayetlerini aktarır. Zümer 39/53’teki “kullarım” hitabına tüm kulların dâhil olduğunu, Meryem 19/93 ayetindeki “Herkesin Rahmân’a kul olarak gelmesi” ibaresinin de bunu desteklediğini, “müsrif” ibaresinden de hiçbir kimsenin istisna edilmediğini, dolayısıyla “Muhakkak ki Allah bütün günahları bağışlar” müekked cümlesindeki “büyük günahlar”ın içine küfrün de dâhil olduğunu belirtir. Bu hususta ayetin Nisâ 4/48 ile çelişmeyeceğini, zira bu ayetin muâhazeye delâlet edip sonsuzluğa delâlet

¹⁰² Musa Cârullah, **Rahmet-i İlâhiyye Burhanları**, s. 298.

¹⁰³ Musa Cârullah, **Rahmet-i İlâhiyye Burhanları**, s. 301.

¹⁰⁴ Musa Cârullah, **Rahmet-i İlâhiyye Burhanları**, s. 302.

etmediğini, bağışlamanın bir süre azaptan sonra gerçekleşeceğine delâlet ettiğini, ayetin sonundaki “ğafûr” ve “rahîm” ifadelerinin de bunu desteklediğini iddia eder.¹⁰⁵

Mustafa Sabri Efendi, Musa Cârullah’ı birçok ayet delil getirerek tenkit etmiştir. Bu eleştirisine ilk olarak, Şuarâ 26/225 ayetini¹⁰⁶, örnek vererek başlar. Onun sadece Kur’ân ve hadisleri tanınması ve bunların teviline karşı olmasına rağmen, Kur’ân ve hadislere ters düşen sözleri en çok kullanan Muhiddin İbn-i Arabî ve onun gibi tasavvuf ehli ile uzlaşabilmesini anlayamadığını belirtir. Dini konularda Arap filozof ve şairi Ebu’l-Alâ el-Maarî (ö. 449)’ye “İslâm imamı” ve “İslâm filozofu” demesini eleştirip, Maarî’nin “tam bu ayette temsil edilen kişi” olduğunu da ekler.¹⁰⁷

Şeyhülislâm, Kur’ân-ı Kerim’de cehennemde ebedî kalışı bildiren ayetlerin tümünün kâfirlere ait olduğunu, sadece Nisâ 4/93 ayetinin bir mü’mini kasten öldüren mü’minleri de kapsadığını belirtir. Âlimlerin bazısının “küfrün dışındaki günahların eninde sonunda bağışlanacağına dair âyet ve hadisleri daha kuvvetli bulduklarını ve ayeti tevil ettiklerini belirtir. O, ayetlerin zahirinden anlaşılan ve akla gelen ilk mânadan ayrılmaması veyahut bir şekilde te’vile mecbur olması hususlarında hükmün, ancak deliller karşılaştırılarak verilebileceğini, Nisâ 4/14 ayetinin, daha çok büyük günahların cehennemde ebedî kalmayı gerektireceğine inanan Mu’tezile’ye delil olduğunu belirtir.¹⁰⁸

Mustafa Sabri Efendi, Musa Cârullah’ın kâfirlerin ebedî olarak cehennemde kalmayacakları ile ilgili olarak; Mâide 5/40, Hûd 11/106-107, A’râf 7/156, Tâhâ 20/5, Zümer 39/53, Şûrâ 42/5, Mâide 5/118, Mü’minûn 23/117-118 ayetlerini delil getirdiğini, buna karşılık cehennemde kalışın ve azabın sonsuzluğuna delalet eden ayetler de olduğunu belirterek; Nisâ 4/48, 116, Muhammed 34 ayetlerini aktarır.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Musa Cârullah, **Rahmet-i İlâhiyye Burhanları**, s. 304-305. Ankebût 29/51 ayetini de diğer kitapların aksine sadece Kur’ân’ın yeterli olacağını belirtmek için delil getirmiştir.

¹⁰⁶ Bu ayeti Dini Meseleler kitabında mûsiki konusunda da zikreder. Mustafa Sabri, **Din-i İslâm’da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 130.

¹⁰⁷ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 27.

¹⁰⁸ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 205-207.

¹⁰⁹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 208-209.

Hız. Musa'ya (a.s.) iman etmişken Sâmirî'nin yaptığı buzağıya tapan ve sonra inançlarını yeniden düzelten; fakat daha sonra İsa (a.s.)'ın, ondan sonra da Hız. Muhammed (a.s.)'ın peygamberliğini kabul etmeyen Yahudilere ya da tekrar tekrar dinden dönenlere hamledilen Nisâ 4/137 ayetini örnek verir.¹¹⁰

Mal ve evlatlarının kâfirlere bir fayda vermeyeceğinin belirtildiği Âl-i İmrân 3/10 ayetinde, Sebe' 34/35 ayetinde olduğu gibi, müslümanlara karşı bunlarla övünmeye ve üstünlük taslamaya kalkışmış olmaları dolayısıyla olduğunu belirtir.¹¹¹

Bakara 2/257 ayetindeki tâgût'tan maksadın şeytan ya da putlar veya genel olarak tüm batıl inançlar olduğunu söyler.

Fussilet 41/28, Secde 32/14¹¹² ayetlerindeki “nesînâkum” ibaresinin “Unutmuş gibi muamele ederek sizi rahmetimizden uzaklaştırdık.” manasında olduğunu, tatmak tabirinin, azabın acılarına zamanla hiçbir şekilde alışılamayacağına ya da bir çeşit uyuşukluk hali görülmeksizin ilk andaki acısının aynen devamına işaret anlamı taşıdığını belirtir.¹¹³

Zümer 39/39-40 ve bundan önceki ayetlerde¹¹⁴ zikredilen iki azaptan birincisiyle dünya azabı, ikincisiyle de ahiret azabının kastedildiğini; Allah'ın, Hız. Nuh'un (a.s.) kavmini tufanda, Hız. Muhammed'in (a.s.) kavmini ise Bedir Günü'nde zelil ettiğini söyler.¹¹⁵

Birçok ayette¹¹⁶ kâfirlere hitabın, “İçerisinde ebedî kalacak olduğunuz cehennemden kapılarından girin!” şeklinde olduğunu, bunun onların felaketlerinin başlangıç ve sonunu tam olarak ifade ettiği, ya da “Cehenneme girişiniz, orada ebedî kalma ile kayıtlıdır. Cehenneme, içerisinde ebedî kalmak şartıyla giriyorsunuz.”

¹¹⁰ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 210.

¹¹¹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 211.

¹¹² فُذِّقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ وَذُقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ, Secde 32/14.

¹¹³ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 212. Yûnus 10/51-52, Mâide 5/80 ve Zuhuruf 43/74-75 ayetlerinde yer alan mücrimlerden maksadın da kâfirler olduğunu belirtir.

¹¹⁴ Furkân 25/65; Nebe' 78/30; İnfîtâr 82/14-16; Nisâ 4/121; Hûd 11/38-39.

¹¹⁵ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 213-214.

¹¹⁶ Şeyhülislâm örnek olarak; Tevbe 9/68; Şûrâ 42/45; Tâhâ 20/126-127; Ahzâb 33/64-65; Bakara 2/86, 161-162; Âl-i İmrân 3/86-88; Mü'min 40/49-50, 70-76; Fâtır 35/36-37; A'lâ 11-13; İbrahim 14/15-17 ayetlerini vermektedir.

anlamında sırf orada ebedî kalacaklarını anlatmak için kullanılmış; diğer bir deyişle “girdiğiniz cehennemde ebedî kalın!” anlamında olduğunu belirtir.¹¹⁷

Şeyhülislâm, *el-Futuhât*’ın sözlerine bakarak cehennem azâbının devamlılığına inanmayanlar ya da azaptan zevk ve hoşnutluk duyulacağını sananlar için yalnızca Secde 32/20 ayeti ile Mâide 5/36-37 ayetlerinin susturucu ve belîğ bir cevap olarak yeterli olacağını savunur. Ayrıca konu ile alakalı; Zümer 39/71-72, Câsiye 45/34-35, Mâide 5/36-37, Bakara 2/166-167 ayetlerini örnek verir. Secde 32/18’de geçen “Hiç inanan kimse fâsık gibi olur mu?” ibaresindeki “fâsıklar”dan kastın “kâfîrler” olduğunu belirtir.¹¹⁸

Mustafa Sabri son olarak, Hac 22/19-22, Nisâ 4/56¹¹⁹, İsrâ 17/97¹²⁰ ayetlerini delil getirerek; bu ayetlerdeki “كَلِمًا” kelimelerine dikkat edilmesi gerektiğini, usûl ilminde açıklandığı gibi genelleme ve devamlılık edatlarının en kuvvetlisinin bu “كَلِمًا” edatı olduğunu söyler. Gerek “cehennemin kendisi bâkî olduğu hâlde içerisinde kimsenin kalmayacağı” ve gerekse de “cehennemin bizzat son bulacağı” teorilerini çürütmek için yalnızca bu âyet-i kerimelerin kâfi olacağını savunur. Ayrıca hulûd ile ilgili ayetler kapsamında Bakara 2/80, Âl-i İmrân 3/24, Şûrâ 42/20, Hûd 11/15-16, Âl-i İmrân 3/176, A’râf 7/32, 40, 50, Mâide 5/72 ve Ankebût 29/23 ayetlerini de zikreder.¹²¹

Mustafa Sabri Efendi ve Musa Cârullah arasında geçen bu tartışmaya tefsir müktesebâtından baktığımızda, İslâm düşünce tarihinde cennet ve nimetleri ile cehennem ve azaplarının ebedî olup olmadığı konusunun tartışıldığı ve ortaya farklı yorumlar çıktığını görmekteyiz. Bir kısım âlimler cennet nimetleri ile cehennem azabı sonlu derken diğer bir kısmı cennet nimetleri devamlı, cehennem azabı ise sınırlı yani sonludur demişlerdir. Mevzubahis ayetlerde cennetliklerin ulaşacakları

¹¹⁷ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 216.

¹¹⁸ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 218.

¹¹⁹ Şeyhülislâm bu ayeti müteşâbihât ile ilgili olarak da zikreder. Bkz. Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 384.

¹²⁰ Şeyhülislâm bu ayeti meşîet ve kader konusunda da zikretmiştir. Bkz. Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: III, s. 11, 339. Biz de bilgi tekrarı olmaması açısından bu ayeti meşîet konusunda vermeyi uygun bulduk.

¹²¹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 218.

nimetler açıklandıktan sonra cehennemliklerin halleri tasvir edilmiştir.¹²² Kur'an'da yer alan “huld” uzun süreli, süreklilik, devamlılık ve ebedilik anlamına gelmektedir.¹²³ Şüphesiz cennet ve cehennemin ahvali gibi konular gayb alanına aittir. Cennet ve cehennemin sonsuz olmadığını ilk iddia eden kişinin Cehm b. Safvân olduğu söylenmiştir.¹²⁴ İlk dönem müfessirlerinden Mâtürîdî (ö. 333), cennetin ebedî olmaması durumunda cennetin nimet değil bir eksiklik olacağını, ebedî olmayan cehennemin de azap olmayıp fena düşüncesinin ilahi fiiller açısından hikmete zıt olabileceğini ifade etmektedir.¹²⁵ Cehennemliklerin “hâlidûn” kavramı ile zikredilmesinin hikmetini de onların orada ölmeyecekleri ve oradan çıkmayacak olmalarına işaret için olduğunu düşünmektedir.¹²⁶ Elmalılı M. Hamdi Yazır bu hususta, cennet ve cehennemin devamı ve ebediliğinin, Allah'ın vücub-i zâtisi gibi kendinden olmayıp, Allah'ın dilemesine bağlı olduğunu ifade eder. Yani Allah dilerse böyle olmayabilir. Nitekim cehenneme giren herkes orada ebedî kalmayacaktır, günahkâr müminler bir müddet cehennemde kaldıktan sonra cennete girecekler ve saadete ereceklerdir.¹²⁷

Cennet ve cehennem'in ebediliği gaybi alana dair bir konu olup, bizim bilgi ve hafsalamızın üzerindedir. “Sonsuz” kavramının ne olduğunu “sınırlı” zihnimize tam yerleştiremezken, zaman ve mekanın ötesinde yer alan ve tüm varlığı kuşatan Allah'ın, “hâlidûn” dediğindeki muradının ne olduğunu yine kendisinin bildiğini söylemenin en doğrusu olacağı kanaatindeyiz.

3.1.2.2 Allah'ın Vaîdinden Dönmesi Meselesi

Mustafa Sabri Efendi, Musa Cârullah'ın azabın ebediliği meselesinde konuyu öncelikle “insanların dayanma gücü” açısından ele aldığını, insanların dayanmaları mümkün olmayan bir azapla karşı karşıya kalmalarının Allah'ın rahmeti gereği

¹²² İbn Atiyye, **el-Muharreru'l-Vecîz**, C: V, s. 64.

¹²³ Ebû'l-Kasım Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an**, thk. S. A. Ravâviri, Daru'l-Marife, Beyrut 1992, “hld” mad; Cemaluddin İbn Manzur, **Lisânü'l-Arab**, Dâru Sâdr, Beyrut t.y., “hld”mad.

¹²⁴ Veysel Kaya, “İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennemin Sonluluğu Hakkındaki Risâlesi”, **UÜİFD**, Cilt:18, Sayı:1, Bursa 2009, s. 530-1.

¹²⁵ Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'an**, C: I, s. 63-64.

¹²⁶ Matüridi, **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, C: I, s. 167.

¹²⁷ Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, C: V, s. 13.

mümkün olamayacağını iddia ettiğini ve Allah'ın vaadinden dönmeyeceğini belirttiği ayetlerinde vâidinin yani tehdidinin yer almamasının vâidinden dönmesini caiz kılacağını belirttiğini aktarır. Buna mukabil tehdidinden caymasının caiz olmasının bile Musa Cârullah'a yetmeyeceği, onun maksadının hâsıl olabilmesi için bunun vacip olması gerektiğini söyleyerek, Allah'ın vâidinden dönmesinin caiz olduğunu söylemesini şiddetle eleştirir.¹²⁸

Şeyhülislâm, konu ile ilgili olarak, Tûr 52/16 ve İbrahim 14/21 ayetlerini; “Allah'ın vâidinden dönmesi”nin caiz olup olmadığı hususu ile alakalı olarak delil getirir. Allah'ın “Şöyle yapacağım” dedikten sonra insanların dayanıp dayanamayacağını sormadığını, ayrıca bu kadar şiddetli ve uzun bir azaba dayanmayı aklımızla kavrayamayacağımızı ve sonuç olarak bizim ise isteyerek veya istemeyerek buna inanmamız gerektiğini ifade eder. Mustafa Sabri, vâidinden dönme ile alakalı olarak, Musa Cârullah'ın “dönme” yerine “bağışlama” kelimesine sarıldığını ama hakikatin adını değiştirmekle neticede işi “şerefli bir yalan”a dönüştürdüğünü belirterek “Öyle şey mi olur? Buna nasıl dayanılır, bizi korkutmak için böyle söylüyor, bu yalandır. Fakat vaadinden değil de vâidinden dönmeyi ifade için söylediğinden şerefli bir yalandır.” demeye cesaret edemiyoruz. Bu kadar uyarıdan sonra hala “Hayır hayır!” denilebiliyorsa tehdidini gerçekten yerine getirmek istediğinde bunu insanlara anlatmanın ve bildirmenin imkânı da yok demektir.” der.¹²⁹

Şeyhülislâm, Âl-i İmrân 3/9, Ra'd 13/31¹³⁰, Zümer 39/20 ayetlerini, Allah'ın hem rahmet hem de azap ayetlerinin sonunda “sözünden dönmeyeceğini” belirttiğine delil olarak getirmiştir. Ayrıca İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Hâdi'l-Ervâh* adlı kitabında, Allah'ın Kur'ân-ı Kerim'in pek çok yerinde vaadinden dönmeyeceğini açık bir şekilde belirtmiş olduğu halde, vâidinden dönmeyeceğini söylemediğini aktarır, bu iddiasında büyük bir gaflet gösterdiğini söyleyerek onu eleştirir.¹³¹

¹²⁸ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 35-39.

¹²⁹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 35.

¹³⁰ Bu ayeti kader ve meşîet konusunda da delil olarak kullanmıştır. Bu ayette “lev”in cevabı hazfedilmiş olup, “iman etmeyen yine iman etmez” şeklinde olduğunu belirtir. Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Beşer**, s. 77, 124, 279; Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: III, s. 8.

¹³¹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 36.

İbrahim 14/47¹³² ile alakalı olarak; ayette yer alan ve yalanlamaya maruz kalan peygamberlere yapılan “vaad”ın yalanlayanlar açısından “vaîd” olduğunu belirtir. Ayette “vaad” olduğu, “vaîd” olmadığını söyleyenlerin lügate müracaat etmeleri gerektiğini zira Arapçada “vaad” tabirinin; hayır ve şerde, fayda ve zararda ortak olarak kullanıldığını¹³³ belirtir. Hac 22/47¹³⁴ ile alakalı da azapla ilgili ayetlerde geçen “vaad”ın açıkça “vaîd”in karşılığı olduğuna örnek gösterir.¹³⁵

Şeyhülislâm, Kâf 50/28-29 ayetlerini, “Allah’ın vâîd’inden dönmeyeceğini” bizzat “vaîd” tabiriyle ifade eden ayet olarak zikreder.¹³⁶ Bakara 2/80. ayeti ile alakalı olarak; anlaşıldığı kadarıyla Allah Teâlâ ile bizim aramızda bir anlaşmanın bulunmadığı, Kur’ân’ın birçok yerindeki açık ifadelerle rağmen, O’nun vaîdinden dönmesinin akla uygun gibi görünmesi ve sonucunda bu fikrin tatbik edilmesinin, şeriatın emir ve yasaklarındaki kesinliğin ortadan kalkmasına sebep olacağı açıklamalarını yapar. Ayrıca burada konuya mucize açısından şöyle bir ilave yapar “Peki mucize meselesinde, mucizeyi görmeyenler, mucizenin değiştirdikleri ne olacak? Allah’ın kanunu değişince şeriatların emir ve yasaklarındaki kesinlik gibi kâinatın yasalarındaki kesinlik de ortadan kalkmış olmaz mı?”¹³⁷

Mustafa Sabri konuya Allah’ın, Yûnus 10/38-39¹³⁸ ve 96-97 ayetlerindeki kesin ifadelerinden sonra yine de vaîdinden dönmesinin, O’nun kullarını -bilfiil azabın gelişine kadar- azap ile korkutması hususunda acze düşmesine yol açacağını

¹³² Bu ayeti muhkem ve müteşâbih konusunda da aktarmıştır, Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 191.

¹³³ Mustafa Sabri Efendi, lûgat ve yer bilgisi belirtmemiştir. *Muhtârû’s-Sihah*’ta “vaad, hayır ve şer için de kullanılır.” ibaresi ile şu ibare de yer alır: “فإذا أسقطوا الخير والشر قالوا في الخير الوعد والعدة، وفي الشر الإيعاد والوعيد”. Zeynuddin er-Râzi, **Muhtârû’s-Sihah**, C: II, s. 551-552.

¹³⁴ Bu ayeti yaratılış ve müteşâbihât konularında da aktarmıştır. Bkz. Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: II, s. 374, C: IV, s. 374.

¹³⁵ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 37. Ayrıca bu ayeti zamandan bahsederken başka bir konuda da kullanmış ve: “Halbuki milyonlarca sene sayılan bir zaman Allah’a nisbetle uzun değildir. Görülen uzunluk, acele üzre yaratılmış olan insana göredir.” demiştir. Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: II, s. 374.

¹³⁶ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 37.

¹³⁷ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 38.

¹³⁸ Bu ayetleri Kur’ân Tercümesi ve Tehaddi Ayetleri konusunda da aktarmıştır. Bkz. Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 112. Yûnus 10/96-97 ayetlerini de kader ve mucize konularında aktarmıştır. Bkz. Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 46; Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: IV, s. 179.

belirterek devam eder. Bunun ilahi korkutmalaradaki ciddiyeti ortadan kaldıracığını, dolayısıyla insanların O'nun azabından korkmamalarına yol açacağını belirtir.¹³⁹

Şeyhülislâm, Allah'ın vaîdinden dönmesini “af” ile tefsir eden Musa Cârullah'ı eleştiri mahiyetinde; Nisâ 4/4/137¹⁴⁰, 168-169, Tevbe 9/80 ve Münâfikûn 63/6 ayetlerini delil getirir. Kur'ân'ın birçok yerinde sarîh ibareler varken “vaîdinden dönme”yi “affetme” ile tefsirin hiçbir yararının olmayacağını, Allah'ın vaîdinden dönmesinin, affetmesi anlamına geldiği varsayılrsa, “birisi hakkında yapacağını, bir diğeri hakkında ise kesinlikle yapmayacağını ayrı ayrı belirtmezdi” der.¹⁴¹

Allah'ın affı mümkün olan ve olmayan şeyleri bize Nisâ 4/48¹⁴² ayetinde belirleyip bildirdiğini, bu nedenle -her ne isim altında olursa olsun- O'nun kesinlikle vaîdinden dönmesinin caiz olmayacağı görüşünde olduğunu ifade eder.¹⁴³

Mustafa Sabri, Musa Cârullah'ın ebedî azap yanında azaba çarptırılacakların sayısının da çok olduğunu, bunun mümkün olamayacağını söylemesi üzerine Yûsuf 12/103¹⁴⁴ ayetini¹⁴⁵ delil olarak getirmiştir. A'râf 7/179¹⁴⁶ ayetinde; Allah'ın, insanların çoğunun iman etmeyeceğini ezelde de bildiğini savunur. Cennet ve cehennem programlarını ve bu program dâhilinde insanların çoğunun cehenneme gireceklerini bilerek ve hesap ederek yaptığını, zaten hak ile bâtılın, taraftarlarının çokluğu ve azlığıyla ölçmeyi Kur'ân-ı Kerim'in kabul etmediği gibi akıl ve mantığın da böyle bayağı bir fikri reddetmekte tereddüt göstermeyeceğini iddia eder.¹⁴⁷

¹³⁹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 38-39.

¹⁴⁰ Bu ayeti hilâfet konusunda da aktarmıştır, Mustafa Sabri, **Hilafetin İlgasının Arka Planı**, s. 202.

¹⁴¹ Şeyhülislâm burada Musa Cârullah'ı, Muhiddin İbn-i Arabî'yi taklit ettiği için de eleştirmektedir; Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 40.

¹⁴² Bu ayet ile ilgili daha ayrıntılı açıklamalar yapması nedeniyle ayet ile ilgili tefsiri bilgiler, “Allah'ın bütün günahları bağışlaması” başlığı altında verilecektir.

¹⁴³ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 40.

¹⁴⁴ Mustafa Sabri, Yûsuf 12/103 ve sonrasında gelen En'âm 6/116, Mâide 5/100, Şu'ârâ 8 ayetlerini kader ve meşîet konusunda da delil olarak zikreder, Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: III, s. 14-15.

¹⁴⁵ Mustafa Sabri Efendi burada çokluk ifadesi içeren En'âm 6/116, Mâide 5/100, Yâsîn 36/7, Şu'ârâ 8, 67, 103, 121, 139, 158, 174, 190 ayetlerini de bu ayetle beraber zikretmiştir.

¹⁴⁶ A'râf 7/179 ayetini; akıl-kalp ilişkisi, kader ve meşîet ile tasavvuf eleştirilerinde de zikretmiştir, Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Beşer**, s. 117, Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: I, s. 405, 407, C: III s. 14, 280.

¹⁴⁷ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 243.

Mustafa Sabri'nin konuyla ilgili delil getirdiği ayetlerden Bakara 2/80-82 ayetlerine tefsirlerden baktığımızda öncelikle; Medine ortamında nâzil olan ayetlerin bağlamının, Yahudi din adamlarının kendi halkını Muhammed (a.s.)'in mesajından yoksun bırakmak için, “Biz cehennem azabına uğramayız, uğrasak bile bu birkaç gün olur zira biz Allah'ın saygıdeğer kullarıyız”¹⁴⁸ şeklindeki söylemle kandırdıklarını görebiliriz. Ortamdaki hadiseyi bize bu şekilde tahkiye eden Allah, daha sonra elçisine, kendisine iman etmeyip bu yalanları uyduran Yahudi din adamlarına, cehennem ateşinin oldukça az bir zaman kendilerine dokunacağına dair Allah'tan bir söz alıp almadıklarını sormasını ve akabinde Allah'ın asla verdiği sözden caymayacağını bildirmesini emreder. Devam eden ayetlerde de Allah'a şirk koşan ve O'nun peygamberini yalanlayan kimselerin cehenneme gireceğini ve sonsuz müddet orada kalacaklarını; Allah'ın birliğine ve gönderdiği peygamberlere iman edenlerin ise cennete girip orada sonsuza kadar huzur içinde yaşayacaklarını bildirir. Bakara 2/82. ayette de Allah, sözünün bu şekilde olduğunu ve asla sözünden dönmeyeceğini ilan eder. Bu durumda cehennem azabından korunmak isteyenler Allah'ın elçisine iman etmek zorundadır.¹⁴⁹ Mamafih ayetler bize cehennem dolayısıyla da azabın sınırsız olup olmadığı bilgisinden ziyade “Biz Allah'ın sevgili kullarıyız, bize bir şey olmaz.” anlayışının hatalı olduğu hiç kimsenin Allah'tan bu konuda bir söz almadığı ve Allah'ın da böyle bir söz vermediğini vurgular.

3.1.2.3 İnsanın Dayanma Gücü Açısından Cehennem Azabı

Mustafa Sabri Efendi, cehennem azabının bizim bu dünya ölçeğindeki bilgi ve aklımızla ölçülemeyecek bir düzeyde olduğu, azaba bir gün ile bin yıl dayanmanın da yine bu ölçüde farkının olmayacağını ifade ederek bu konudaki görüşünü ortaya koymuş, Musa Cârullah'ın -açık ayetleri bırakarak- aklına uygun olmadığı için azabın ebedî olamayacağını tevil etmesinin hatalı olduğunu aşağıda getirdiği ayet örnekleriyle delillendirmeye devam etmiştir.

Şeyhülislâm, Musa Cârullah'ın imkânsız gördüğü azabı Nisâ 4/168-169 ayetinin açıkladığını belirtir.¹⁵⁰ Onun açık ayetleri bir tarafa bırakıp, kendi tahmin ve

¹⁴⁸ Mâide 5/18.

¹⁴⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, C: II, s. 276-279.

¹⁵⁰ Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, s. 41-42.

takdirine uygun düşen kısmı almasını eleştirmek için Muhammed 47/14, Necm 53/23, Mü'minûn 23/71¹⁵¹, Zümer 39/47 ayetlerini¹⁵², Allah'ın fiilleri hakkında söz söylemenin doğru olmayacağını ifade için de Tâhâ 20/110 ve Hac 22/74 ayetlerini delil olarak getirir. Ona göre, Allah'ın zatının kühünü bilmediğimiz gibi, sıfatlarının hakikatini anlamaktan da aciziz. Dolayısıyla sıfatlarının tezahürlerinden ibaret olan fiillerini de “bizim ölçülerimize uymuyor” diye sınırlandıramayız. Allah'ın zatına ve sıfatlarına akıl erdirmeye arzusuna düşersek yanılırız.¹⁵³

Musa Cârullah'ın Nebe' 78/23¹⁵⁴ ayetinde geçen “حَقْب” kelimesi ile ilgili olarak yaptığı açıklamasında; bu kelimenin sonsuzluk ifade etmediğini, geçici olduğunu söylediği azaba dayanmanın da akıl ve idrake sığamayacağını söylediğini aktarır. Bu durumda ondan, ayetten anlaşılan ve asırlarca sürecek olan azaba dayanıp dayanamayacağını söylemesini ister.¹⁵⁵ Dayanılacak bir azap yerine dayanılamayacak bir azabın olması gerektiğini de ekler. Azaba dayanılması noktasında, dünyada yaşadığımız; denizlerde boğulmak, trenler altında ezilmek, yırtıcı hayvanlar tarafından parçalanmak vb. feci dünyevî olayların içinde bulunmasak bunlara da ihtimal veremeyeceğimizi, hatta bizim merhametimizin kaldıramayacağı bu tür olaylara karşı, bunu da ilahi merhamete aykırı olarak bulabileceğimizi, dünyada böyle bir durumun içinde olan bizler için ahirette de azabının olduğunu söyleyen “merhametlilerin en merhametlisi”ne inanmaktan başka bir çaremizin olmadığını, bu nedenle (İsrâ 17/85 ayetine işaretle) bilgimizin azlığı ve Âl-i İmrân 3/192-193 ayetlerinde geçtiği gibi, başka çaremizin bulunmadığını belirtir. Daha sonra da hikmet-i teşriyyenin küfür kapısının kapatılması amacına yönelik olduğunu, kâfirlerin azaptan kurtuluşunun şeriatların gönderiliş sebebine, peygamberlere uyma ve teslim olma hususundaki kesinliğe aykırı olduğunu, Allah'ın gönderdiği

¹⁵¹ Mustafa Sabri Efendi bu ayeti hilâfet ve tercüme meselesi konularında da zikretmiştir, Mustafa Sabri, **Hilafetin İlgasının Arka Planı**, s. 110; Mustafa Sabri, **Mes'eletü Tercemeti'l-Kur'ân**, s. 117.

¹⁵² Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 42.

¹⁵³ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 41.

¹⁵⁴ Bu ayeti İbn Kayyim el-Cevziyye'yi eleştirisinde de aktarır. Bkz. Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 168-169, 175-177.

¹⁵⁵ Şeyhülislâm, azaba dayanma hususunda hadislerden deliller de getirmekte ve azabın süresi az bile olsa dayanılamayacağını savunmaktadır; Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 42-44.

peygamberleri tanımanın zorunlu olması halinde o zaman onları tanımayanların cezasının Musa Cârullah'ın dediği gibi dayanılabilecek bir ceza değil, dayanılmayacak bir ceza olması gerektiğini savunur. Ayrıca İsrâ 17/85 ayetini istişhad ederek: “Size ilimden birazı verildi denen zalim ve cahil insanın bir yönden ilmi artarken öbür yönden cehâletinin de arttığı görülmektedir.” der.¹⁵⁶

Kitabının ikinci bölümünde eleştirdiği İbn Kayyim'in de fâsid delillendirmesiyle “ahkâb” kelimesine “yüzellibin sene” anlamını verdiğini belirtir. Mustafa Sabri, Tevbe 9/80 ayetinde ifade edildiği gibi, maksadın sayı değil zaman ve ebediyet olduğunu belirtir. İbn Kayyim'in istidlâlinin, ilm-i usûlde fâsid delillerden kabul edilen mefhûm-i muhalifin çeşitlerinden olan mefhûm-i aded ile istidlâlde bulunmak kabilinden olduğunu, müteaddit elli bin seneleri ifade eden “ahkâb”ın, ebediyete aykırılığı bulunmadığından, “cehennemde ebedî kalış”ı açık bir şekilde delâlet etmekte olan âyet-i kerimelerin, bu âyetle neshedilip sınırlandırılmayacağını çünkü ebediyetin içerisinde “ahkâb”ın da bulunduğunu belirtir. En doğrusunun, kâfirlerin cehennemde kalış sürelerinin dehşetinin çeşitli şekillerde tebliğ ve beyan edilmesinin Kur’ân-ı Kerim’in âdeti olmakla, bu âyet-i kerimede de üst ve alt tarafında bulunan âyetlerin sonlarındaki güzel ahenge uygun olmak üzere “ahkâb” denilmiş olduğunu ilave eder. Ayrıca “*onlar için istersen yetmiş kez af dile, Allahı ve Onun Elçisini inkara yeltenmelerinden ötürü Allah onları bağışlamayacaktır. Çünkü Allah, böylesine kötülüğe batmış bir topluluğu doğru yola çıkarmaz.*” (Tevbe 9/80) âyetindeki ‘yetmiş defa’ tabirinde olduğu gibi buradaki ahkâb’la da sayının kastedilmediğini, “Hukb”un, zaman ve sonsuzluk manalarına geldiğini. Buna göre de ayetin tam manasının cehennemde ebedi kalışı anlatmış olduğunun altını çizer.¹⁵⁷

Ayrıca onun “kâfirlerin cehennemden çıkmadan, cehennemin yok olacağı” görüşünü de eleştirirken, İbn Kayyim'in içerisinde kalmakta olduğu hapishanesi zamanla harap olup yıkılan bir mahkûm hakkında “Hapisten çıktı.” denilemeyeceğini ama Allah’ın Zuhruf 43/75¹⁵⁸ ve diğer ayetlerde¹⁵⁹ onların kaçacak yerleri olmadığı

¹⁵⁶ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 45-46; **Mevkûfu’l-Akl**, C: II, s. 311.

¹⁵⁷ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 168-169.

¹⁵⁸ لَا يُفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ, Zuhruf 43/75.

¹⁵⁹ İbrahim 14/21; Fussilet 41/48, 28, Şûrâ 42/35, Nisâ 4/121, Bakara 2/86, 162, Âl-i İmrân 3/88, Nahl 16/85, Fâtır 35/36 ve Mâide 5/72.

ve azabın da hafifletilmeyeceğinin vurgulandığını söyler.¹⁶⁰ Ayrıca onun “Cennetliklere mahsus olan nimetlerin sonsuz ve devamlı olduğunu bildirdiği halde cehennemlikler hakkında böyle bir şey söylememiştir.” dediğini¹⁶¹, buna karşılık birçok ayette¹⁶² cehennem azabının ebedî olduğunun bildirdiğini söyler. Ayrıca cennet nimetlerinin süreklilik ve kalıcılığından cennetin ebediliği, cehennem azabının süreklilik ve kalıcılığından da cehennemin ebediliğinin anlaşılması gerektiğini ifade eder.¹⁶³

Mustafa Sabri, İbn Arabî’yi eleştirirken Tevbe 9/67 ayetini aktarır. Onun üçüncü babta bu ayete; *“Allah Teâlâ’nın cehennemlikleri unutmasından maksat; onları, ebedî azapla cezalandırmak ve rahmetinden mahrum bırakmak suretiyle sanki unutmış gibi muâmele etmesidir. Bu dâ onların dünyada iken Allah’ı unutmış olmaları dolayısıyla, bizzat kendi fiillerinin cezasıdır.”* anlamını verdiğini, bunların çok güzel ve çok doğru sözler olduğunu, fakat 320. babta “خَالِدِينَ فِيهَا” ibaresinde “Burada, azab kastedilerek “Onda (azab’da) ebedî kalacaklardır.” denilmemiştir. Eğer azab zikredildiği sırada “hâlidîne fih” (onda ebedi kalacaklardır) denilmiş olsaydı iş değişirdi. Bu durumda zamirin dâr’a (cehennem’e) gidişi, onun azabının da ebedî olmasını gerektirmez.” diyerek hatalı yorumladığını, bu çıkarımına bakılırsa bazı ayetlerden¹⁶⁴ onun tamamen habersiz olduğunun anlaşılacağını belirtir.¹⁶⁵

İbn Arabî’nin cehennemliklerin cehennem azabından zevk alacakları iddiasını eleştirirken Tâhâ 20/74 ayetine değinir. İbn Arabî, “عَذْب” kelimesinin iştikâkında “tatlılık” bulunmasından dolayı azaba maruz kalacak olanın nefisler

¹⁶⁰ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s.175.

¹⁶¹ İbn Kayyim el- Cevziyye, **Hâdi'l-Ervâh ila Biladi'l-Efrâh**, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, Kahire, 1971, s. 189.

¹⁶² Mâide 5/37; Hûd 11/39; Zümer 39/40, Şûrâ 42/45, Furkân 25/65, Zuhuf 43/75, Yûnus 10/52 ve Secde 32/14.

¹⁶³ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s.177.

¹⁶⁴ Bu ayetleri; Maide 80, Furkân 25/69, Zuhuf 43/74-75, Yûnus 10/51-52, Secde 32/14, Tâhâ 20/100-101 olarak verir. Şeyhülislâm, bu ayetleri hulûd ile ilgili ayetler kısmında da ele almıştır. Biz de ayetlerle ilgili bilgileri orada aktarmayı uygun bulduk.

¹⁶⁵ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 180-181; ayrıca Mustafa Sabri Efendi burada İbn Arabî’nin kendi mantığına aykırı yorumları olduğundan da bahseder.

olduğu, vücutlar olmadığını söylemiş¹⁶⁶, Mustafa Sabri Efendi de onu eleştirisinde; bu tür teorilerin Nisâ 4/56¹⁶⁷ ayetinde geçtiği şekilde Kur’ânî tehditlerle bir alay mahiyetinde olduğunu; “Kendisi Futuhât’ın diğer bazı yerlerinde derilerin çürümesi müddetinin bir gün sona ereceğinden bahseder. Bunu hangi ayetten çıkarıyor bilmem. Oysa ayet-i kerimedeki küllemâ edatı gereğince her çürümeyi bir değişikliğin ve yenilenmenin takip edeceği; her değişiklik ve yenilenmenin ise azabı tattırmak için olacağı açıktır.” diyerek bu görüşün o zaman dünyada da ahirette de elem namına bir şeyin kalmayacağı anlamına geleceğini belirtmiştir.¹⁶⁸

Şeyhülislâm, ayrıca onun kelime oyunu yaptığını, örneğin Kur’ân-ı Kerim’deki vaîd ve hulûd âyetlerinin bazılarında (Zümer 39/47 gibi) “sûe’l-azâb” tabirinin geçtiğini, o zaman buna göre İbn Arabî’nin Tâhâ 20/74’te yaptığı çıkarımı bir adım daha ileri götürerek kötülük’ten de iyilik manası çıkarması gerektiğini vurgular.¹⁶⁹

Mustafa Sabri, A’râf 7/40¹⁷⁰ ayetine, kâfirlerin cennete girebilmelerinin devenin iğne deliğinden geçmesine bağlanması konusunda İbn Arabî’yi eleştirirken değinir. Onun ayetteki “حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ” ifadesini yorumlarken, Allah’ın her şeye kadir olduğu gibi deveyi küçültmeye de kadir olduğu ve böylelikle kâfirlerin cennete girmelerine bir kapı açmaya çalıştığını aktarır. Daha sonra Mustafa Sabri, bu tabirin, belâgat ilmine aşina olanların hiç şüphe etmeyecekleri üzere, bu işin imkânsızlığını göstermek için zikredildiğini belirtir. Şeyhülislâm, Kur’ân-ı Kerim’in açıklama tarzının, “en büyüğün en küçüğe girmesi” anlamında olup, bunun da İlâhî kudrete müteallık olmayan imkansızlardan (muhâlâtan) olduğunda şüphe

¹⁶⁶ “Azalara gelince onlar, kendilerine uygulanan tüm azap çeşitlerinden tatlı bir zevk alırlar. Tıpkı Allah Teâlâ intikam alırken cehennem zebanilerinin aldığı zevk gibi azalar da Allah Teâlâ’nın kendilerini, dünyada hâkimiyeti altında bulundukları nefislerinden intikam alma aracı kılmasından zevk ve lezzet alırlar.” İbn Arabî, *el-Fütûhât*, III, 96-99.

¹⁶⁷ Bu ayet ile ilgili bilgi hulûd ile ilgili ayetler kısmında verilecektir.

¹⁶⁸ Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, s. 191.

¹⁶⁹ Mustafa Sabri, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, s. 186.

¹⁷⁰ إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ ۚ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ, A’râf 7/40.

bulunmadığını ve konuşma örfünde büyüklüğün deve için, darlığın da iğne deliği için kullanıldığını İbn Arâbî'nin hiç düşünmemiş olduğunu da ekler.¹⁷¹

Mustafa Sabri, İsrâ 17/97 ayetini¹⁷², İbn Arabî'nin cehennemde azap görenlerin derilerinin pişme süresinin biteceği ve ateşin söneceğini söylemesini tenkit için getirir. Bu ayetin onun bu düşüncesine mâni olacağını, Bakara 2/86 ayetinin açıklamasında azabın elemsiz de olabileceğini söylediğini, fakat acının olmadığı bir yerde, hafifletilme ve şiddetlendirme tabirinin manasının kalmayacağını savunur.¹⁷³

İbn Arabî'nin, cehennemliklerin en sonunda azabı hissetmeyip, hayat ile ölüm arasında bir baygınlık halinde bulunacakları teorisine karşı çıkmak için A'lâ 11-13 ayetlerini zikreder. Onun “azab”tan “zevki”, “azabın hafifletilmesi”nden de “acı duymama”yı anlayarak kelime oyunu yaptığını söyler.¹⁷⁴ İbn Arabî'nin, bu ayetteki “ثم”nin terâhi ifade etmesini, Yahyâ (a.s.)'ın gelip ölümü boğazlaması ile tasvir ettiğini ve bu durumu da “*Onların ateşteki nimetleri, uyuyan kimsenin nimetidir. Allah Teâlâ uykuyu rahmetinden -gazabından değil- bir sübât ve istirahat kılmıştır.*” (Nebe’ 78/9) diyerek uyuyan kimseye benzettiğini aktarır.¹⁷⁵

Mustafa Sabri Efendi ayetteki tasvirin, azabın şiddeti içerisindeki kişinin durumunu anlattığını şöyle belirtir;

“Ayetteki sümme (sonra) kelimesi, söz konusu eşkâ'nın yani “en bedbaht”ın o büyük ateşe gireceğini duyup da onun oradaki halinin ne olacağını merak eden kimselerin düşünce düzenine göre gelmiştir. Adeta “O en büyük ateşe girer” (A'lâ 12) dehşet verici cümlesini işiten kimse, buna nasıl dayanılacağını düşünememekten kaynaklanan bir şaşkınlıkla “Sonra bu bedbahtın hali nice olur?” diye sorar. Cevap olarak da “Sonrası ne olacak? Orada ne ölür ne de yaşar! Ölür dense ölmez, yaşar dense yaşamaz. Kısacası tarifi imkânsız bir halde bulunur” denilmiş olur.

¹⁷¹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 187-189; **Mevkûfu'l-Beşer**, s. 277.

¹⁷² Mustafa Sabri Efendi bu ayeti, Allah'ın hidayet ve dalâleti konusunda da aktarmıştır. Bkz. Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: III, s. 11, 339.

¹⁷³ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 191.

¹⁷⁴ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 192.

¹⁷⁵ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 193.

Demek ki “Sonra onun içerisinde ne ölür ve ne de yaşar” (A’lâ 13) cümlesi, o büyük ateşe dâçar olarak acı çekme devrinden sonra gelecek olan sükûn ve istirahat dönemini değil, bilakis o büyük ateşe maruz kalma durumundaki ızdırap halini tasvir etmektedir. Burada yalnızca “hayat ve ölümün olmadığı” tabirinden yüzeysel sözlük manasından anlaşılan uykuya benzer bir sükûnet’i düşünmek, âyetin edebî ruhunu ortadan kaldırmaktan başka bir şey değildir.”¹⁷⁶

Şeyhülislâm, “*Sonra o ateşin içinde ne ölür ne de yaşar*” cümlesinin nasıl anlaşılması gerektiğini, İbrahim 14/17 ve Fâtır 35/36 ayetlerinin açıkladığını belirtir. “Sonra onun içerisinde ne ölür ve ne de yaşar.” âyetinde, belâgat zevkini bozmaksızın bir tevcih daha yapılabileceğini; büyük ateşe girdikten sonra bedbahtın alacağı feci durumun “lâ yemût” tabiriyle yani “Ölüm yok ki kurtulsun.” denilmek suretiyle pekiştirilmiş ve kuvvetlendirilmiş olduğunu ifade eder. Diğer yandan ölümün olmayışından dolayı bir çeşit mutlu hayat tablosu çizilmesine imkân vermemek amacıyla da “ve ne de yaşar” ibaresinin eklendiğini (bu tip ilavelere ilm-i meânîde “ihtiras” denildiğini de belirtir), büyük ateşe girdikten sonra “ölümün ve hayatın olmayışı”nı, “cehennemde ebedî kalış”a, “sümme” kelimesinin de bölümler arasında bu şekilde meydana gelen aşamalı yükselişe, yani cehenneme girişten onun sonsuzluğuna yükselme/çıkma manasına hamletmenin de çok mâkul bir yorum olduğunu ifade eder.¹⁷⁷

Şeyhülislâm, İbn Arabî’nin ayet ve hadislerin manalarından uzaklaştırdığını ve hükümleri oyuncağa çevirdiğine dikkat çeker. Cehennemin ve azabın ebediliği meselesinde İbn Arabî, İbn Kayyim ve Musa Cârullah’ın Nisâ 4/82’nin belirttiği konumda olduklarını ifade ederek;

“Fakat bütün bunlar, bu sözler, arzettiğim gibi yalnızca birer teoriden, birer faraziyeden ibaret olduklarından, âyet ve hadislerin bunlara müsait olup olmadıkları asla söz konusu olamaz. Söz konusu edilse bile bu teoriler, Futuhât’ta âyet ve hadislerle birlikte izlendiğinde, tam tersine, âyet ve hadislerin gerektirdiklerinden daha fazla uzaklaşırlar.

¹⁷⁶ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 193.

¹⁷⁷ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 194-195.

Muhyiddin'in çok büyük bir zat olduğu, müslümanlar arasında kök salmış bir düşüncedir. Sözlerini tenkit etmekte olduğum şu sırada dahi, müzmin bir hastalık gibi üzerimde hükmünü yürütmek isteyen bu uyduruk/hayali (mevhum) azamet, akıl ve mantığımı tehdit edip ürkütmeye kalkıştıkça ben de onu “O kadar büyük olmasaydı Kur’ân’a aykırı söz söylemeye cesaret edebilir miydi?” diyerek susturuyorum. “Şeyh-i Ekber’in sözlerini herkes anlayamaz; evliyaların (ehlullahın) kendilerine mahsus ıstılahları vardır. Kim bilir bu sözlerle ne kastedilmiştir”, şeklinde ileri sürülen mazeretler asla kabul edilemez. İslâm dininin nassa dayalı hükümleri hiç kimsenin elinde oyuncak olamaz. Kitabullah’ın apaçık beyanlarına aykırı ıstılahlar koyma hak ve yetkisi hiç kimseye verilemez.” der ve konuyu bitirir.¹⁷⁸

Mustafa Sabri Efendi’nin delil getirdiği ayetlerden olan A'râf 7/40 ayetine tefsirlerden baktığımızda, ayette anlatılanların aslında sadece geçmiş toplumların inkârı değil, Mekke müşriklerinin inkârı olduğunu görebiliriz. Dolayısıyla “geçmiş” üzerinden “şimdi”ye mesaj verilmektedir. Elbette ayetlerin ana teması tevhit vurgusudur. Gönderilen elçinin peygamberliğine inanmayan ve Allah’ın ayetlerini kabul etmeyenlerin durumu mecazî bir anlatımla (حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ) tahkiye edilmekte ve müşriklerin asla cennete giremeyecekleri vurgulanmaktadır.¹⁷⁹ Üstelik dünyada yaptıklarının karşılığı olarak ateş onları çepeçevre kuşatacaktır. Mamafih ayet bir istisnaya kapı açmaktan çok, istisnayı kaldırarak durumun imkansızlığını belirtir.

3.1.2.4 Azabın Allah’ın İradesine Bağlanması

Mustafa Sabri Efendi bu hususu “mükâfat ve ceza vermenin Allah üzerine vacip olup olmaması” başlığı altında ele almaktadır. Konuya Musa Cârullah’ın delil olarak getirdiği Mâide 5/18 ayeti ile başlayarak, Allah’ın iradesine bağlanan şeyin, azabın kendisi değil, azaba çarptırılacaklar olduğunu, ayetin manasının da “*Allah isterse azap eder.*” değil, “*İstediğine azap eder.*” olduğunun altını çizer.¹⁸⁰ İkinci

¹⁷⁸ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 199.

¹⁷⁹ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C. XII, s. 427.

¹⁸⁰ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 48.

olarak, Secde 32/13¹⁸¹ ayetini delil getirir. Gerek azabın kendisinin gerek de sonsuzluğunun Allah'ın iradesine bağlanmasının, bunların vukuuna engel teşkil etmeyeceğini, zaten her şeyin Allah'ın iradesine bağlı olduğunu ilave eder.¹⁸²

Şeyhülislâm, Enam 128 ve Hud 105-108¹⁸³ ayetlerinde, Allah'ın, kâfirlerin sonsuza dek cehennemde bırakmakla bırakmamak şeklindeki bir mümkünün iki tarafından birinin ilâhi iradeye bağlı olarak gerçekleşeceğini bildirdiğini, “*rabbinin dileyip affetmesi hariç*” ibaresinin, ebedi azabın Cenabı Hak üzerine vâcib ve zorunlu olmadığına işaret için eklendiğini belirtir. Nitekim ona göre, Hûd 11/107¹⁸⁴ ayeti ve daha sonra gelen “*Rabbın istediğini yapandır.*” ibaresi de bunu teyid etmektedir. Ayrıca bu ayete bağlı olarak, ayette yer alan istisnanın cehennem azabının ebedî oluşuna etki etmeyeceğini zira sonsuzdan çıkarılan kayıtlı bir zamanın sonsuzluğu bozmadığını söyler. “İstisnalar üzerine hüküm kurulamaz.” kaidesi gereğince En‘âm 6/128 ve Hûd 11/105-108. ayetlerdeki istisnadan azabın sonsuz olmadığı hükmünü çıkarmanın da doğru olmayacağını belirtir. Ayetin, ebedi azab hükmünün delilini içermesinin yanı sıra “Rabbın istediğini yapandır.” ek cümlesiyle de uygunluğunu korumuş olacağını, yine aynı ayet muvacehesinde cehennemle ilgili ayeti, sonsuzluğun mazi kısmından kesilebilmesi esası üzerine bina ederek, istisnayı dünyada geçirilen zamana veya kıyamet gününde geçecek olan hesaba çekilme süresine atfetmenin de mümkün olacağını belirterek “Hz. Peygamber (a.s.) “Gökler ve yer durdukça orada sürekli kalacaklardır.” ayetini okuyarak; Allah Teâlâ dilerse ünâsı cehennemden çıkarıp cennetine koyar.” demiştir. üstünde bulunan, “O gün geldiği zaman O izin vermeden hiç kimse konuşamaz.” ayetinde bahsedilen gün gelir gelmez bahtsızların anında cehenneme girecekleri manası, hatta buradaki “ateştedirler” hükmünün kıyamet günü ile sınırlandırılmaksızın mutlak olarak kullanılmasından da “şimdiden cehennemdedirler” manası çıkarılabileceği

¹⁸¹ Mustafa Sabri Efendi bu ayeti ağırlıklı olarak meşîet ve kader konusuna delil getirdiği için biz de ayeti o bölümde aktarmayı uygun bulduk. Ayeti delil getirdiği diğer yerler için bkz. Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Beşer**, s. 102, 103, 116, 279; **Mevkûfu'l-Akl**, C: II, s. 385, C: III, s. 8, 12, 22, 335, 340.

¹⁸² Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 49.

¹⁸³ Mustafa Sabri Efendi bu ayeti meşîet ve kader konusunda da aktarmıştır. Bkz. Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: III, s. 8.

¹⁸⁴ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ, Hûd 11/107.

için böyle bir istisnaya gerek vardır.” der.¹⁸⁵ Ayetin devamı ile ilgili olarak, Musa Cârullah’ın cennetliklere hiç değinmemiş olmasını da ayrıca eleştirir. Şeyhülislam, onun istisnadan, onların da ebedi kalmayacaklarını söylemesi gerekeceğini, kendine göre sonsuzluğun burada da (cennetle ilgili ayette) tıpkı cehennemle ilgili ayette olduğu gibi meşîete bağlandığını, bundan da azabı gibi mükâfatının devam ve sonsuzluğunun da Cenab-ı Hak için zorunlu bir şey olmayıp, sırf lütuf ve ihsânı şeklinde anlaşılabileceğini ifade eder.¹⁸⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye’yi eleştirisinde de ayetin devamında gelen “kesintisiz bir vergidir bu” kısmını cehennemin ebedîliği ile cennetin ebedîliğini birbirinden ayıran bir kayıt gibi ileri sürdüğünü belirterek

“Kesintisiz bir vergidir bu” sözünden dolayı bu iki âyet arasında ortaya çıkacak farka gelince bunun da meselenin aslına herhangi bir etkisi olamaz. Çünkü bu fark, cennetle ilgili âyetin fazladan bir sonsuzluk karinesi daha içermesinden ibarettir. Meşîet kaydının, daha önceki apaçık sonsuzluğu hükümsüz bıraktığı gibi bu ikinci sonsuzluk da meşîet kaydını hükümsüz bırakacak değil ya! Zaten “Kesintisiz bir vergidir bu” sözünü “rabbinin dilemesi müstesna” cümlesine bağlayacak olursak istisnada mantıklı bir mana kalmayacaktır. Buna göre de bu cümleyi meşîet kaydı öncesine bağlamak gerekeceğinden, söz konusu meşîet kaydı, cehennemin ebedî olmasına engelse, cennetin de ebedî olmasına engeldir. Cennetle ilgili ayette “Kesintisiz bir vergidir bu” cümlesi gibi sonsuzluk ifade eden ikinci bir sözün daha oluşu, karşı tarafın iddialarını hiçbir şekilde desteklemediği gibi, dikkatle düşünülecek olursa bu cümle meşîyet kaydının sonsuzluk ile uyuşabileceğine de delalet ederek hem cennetin hem de cehennemin sonsuzluğunu meşîyet kaydıyla iptal edilmemiş olduğunu gösterir. Mushaf-ı Şerifte bu iki cümle, arasında bulunan durak işareti de “Kesintisiz bir vergidir bu” cümlesinin, “rabbinin dilemesi müstesna” ibaresine bağlı olmayıp, ondan önce geçen ebediyeti destekleyen bağımsız bir cümle olduğunu gösterir. Söz konusu cümlelerin dileme fiiline bağlanması halinde ortaya çıkacağını söylediğimiz mantıksız mana “Orada ebedî kalacaklardır; ancak rabbinin

¹⁸⁵ Mükâfât ve mücazâtın Allah üzerine vacip olup olmaması ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 48-51, 55.

¹⁸⁶ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 52.

ebedî kalmalarını diledikleri müstesna” gibi birşey olur. Bunu anlamı pekiştirmek için kullanılan istisna şeklinde düşünmek de doğru değildir. Çünkü âyetteki istisna “Kesintisiz bir vergidir bu!” cümlesinin de işe karışmasıyla biraz önce söylediğimiz “Orada ebedî kalacaklardır; ancak rabbinin ebedî kalmalarını diledikleri müstesna” manasından öteye geçemez.” der.¹⁸⁷

Yine bu ayetle ilgili, “إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ” ifadesindeki “mâ” ya, Nisâ 4/3 ayeti “مَا” ibaresinde yer alan “mâ”ya “men” anlamının verilmesi gibi bir uygulama yaparak, bu istisnayı günahkâr müminlerin sonsuz azaptan istisna tutulmasına yorabileceğimizi belirtir. Aynı şekilde cennetle ilgili Hûd 11/108 ayetindeki “rabbinin dilemesi hariç”e de “إِلَّا مَنْ شَاءَ رَبُّكَ” manası vererek bunu, cennete daha sonra girecek olan günahkâr müminlerin cehennemdeki sonsuzluklarının da cehennemde kaldıkları süre kadar baş kısmından kesilişine işaret tarzında düşünebileceğimizi, çünkü “meks-i dâim” manasına gelen sonsuzluğun, gelecek kısmından kesilebildiği gibi mazi kısmından da kesilebileceği bilgisini ilave eder.¹⁸⁸

İbn Kayyim’i eleştirdiği bölümde yer alan bu ayetin açıklamasında, Mushafdaki durak işaretine de uygun olmak üzere, en doğru olanın “*Kesintisiz bir vergidir bu!*” cümlesinin, meşîet fiiline meful yapılmaksızın bağımsız bir cümle olarak ele alınması gerektiğini, böylece bu bağımsız cümlenin, ebediyeti ifade eden daha önceki cümlenin yakın bir mana ile tekrar ve tekidi konumunda olduğunu belirtir. Ayrıca ona göre bu, meşîet kaydının ebediyeti bozmadığını da gösterir. Çünkü meşîet kaydıyla bir kere iptal ettikten sonra tekrar sonsuzluğu vurgulamanın da bir anlamı olmayacaktır.¹⁸⁹ Bu görüşüne destek olması için Duhân 44/56 ayetini delil getirir. Ona göre cennetliklerin dünyada tattıkları ölümden başka cennette ölüm tatmamaları ibaresi, geçmişin geri gelmesinin mümkün olmaması itibariyle ne kadar abartılı bir ifade tarzı ise yine onların cennette sonradan girecek olan kısmına mahsus olarak önceden dışarıda geçirilen zamanların dışında, ebedi mutluluklarından istisna edilecek zamanlarının bulunmaması da abartılıdır.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 166-167.

¹⁸⁸ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 55-56.

¹⁸⁹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 166-167.

¹⁹⁰ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 55.

Mustafa Sabri, Musa Cârullah'ın, En'âm 6/128'deki istisna ve Hûd 11/107 ayetinde geçen "...gökler ve yer durdukça orada kalırlar" ibaresine "muvaakkat bir zaman" ifadesi olabileceği için önem verdiğini ama onun düşüncesinin aksine bu ifadenin, Arap dilinde sonsuzluğun ifadesi olarak kullanıldığını ve bu anlama gelemeyeceğini, olayın zaman tayini ve sınırlama şeklinde değil aksine sonsuzlaştırma manasında bir kesinliğe sahip olduğunu, zira dilciler ve müfessirlerin bu gibi vakit tayinlerinin Arab'ın örf ve anlayışına göre sonsuzluğu ifade etmek için olduğunu söylediklerinin altını çizer. Kur'ân-ı Kerim'in Arapça olarak indirildiğini, Arapların kullandığı; "yıldızlar ışıdıkça", "güneş parladıkça", "gece ve gündüz birbirini takip ettikçe", "güvercinler öttükçe" gibi deyimlerin de hep ebediliği vurgulamak için kullanıldığını belirtir.¹⁹¹ Musa Cârullah'ın bunu kanıtlamak için İbrahim 14/48 ayetini delil getirdiğini ama buradaki "tebeddül"ün cennet ve cehenneme girmeden öncesini belirttiğini söyler.

Sonuç olarak Şeyhülislâm, bu istisnanın birbirine zıt ve çok çeşitli ihtimallere elverişli, bu istisnadaki ihtimalin, bizi ümide sevkedecek nitelikte değil hatta aksini bildiren ayetlerle bu ümit kapısının bizim için tamamen kaldırılmış ve kapatılmış olduğunu belirtir. Konu ile ilgili İbn Kayyim'in bile ilahî meşîetin ne yolda tecelli edeceğinin mücmel ve ayetin de müteşâbih olduğunu söylediğini belirterek, ayet hakkında sükût etme veya müteşâbih olduğunu söylemenin, sonsuz azabın mümkünlüğü iddialarına delil teşkil edemeyeceğinin açık olduğunu vurgular.¹⁹²

Tefsirlere baktığımızda, Hûd 11/105. ayette, hesap günü, kimsenin söz hakkı ve şefaât yetkisinin¹⁹³ olmayacağı bildirilmekte, peşinden gelen ayetlerde de cennet ve cehennemliklerin durumu tahkiye edilmekte olduğu bilgilerini alabiliriz. 108. ayette de herkesin hak ettiği karşılığı göreceği vurgulanmaktadır.¹⁹⁴ Ayrıca 107 ve 108. ayetlerde geçen "*Rabbın aksini dilemedikçe, gökler ve yer yerinde durduğu sürece orada kalacaklar: çünkü, dilediğini yapan (Allah')tır*" ifadesi, cennet ve cehennemin ebediliği hakkında tartışmalara konu olmuştur. Müfessirler buradaki "gökler ve yerler durdukça" ifadesini iki şekilde yorumlamışlardır. Birincisi, bu

¹⁹¹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 57-58.

¹⁹² Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 58.

¹⁹³ İbnü'l-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr**, C: II, s. 401; Alûsî, **Rûhu'l-Meânî**, C: VI, s. 334.

¹⁹⁴ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: II, s. 429.

cümle Arapça’da sonsuzluk ifadesi için kullanılır. Allah da onların mütearifesine uygun konuşmuştur.¹⁹⁵ Buna göre ayet, peygamberi kabul etmeyen ve Allah’a şirk koşanların cehennemde sonsuz kalacaklarını göstermektedir. İkincisi ahirette mevcut bulunan göklerin ve yerin durması anlamındadır. Ahiret hayatı ebedi olduğuna göre müşrikler de cehennemde ebedi olarak kalacaklardır. Bazılarına göre (إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ) ifadesi, Allah’ın dilerse tevhit ehlini belli bir süre kaldıktan sonra cehennemden çıkaracağına delâlet etmektedir.¹⁹⁶ Bir kısım alimler de Hûd 11/107. ayete dayanarak, cehennemliklerin azaplarının belli bir süre sonra biteceğini söylemişlerdir. Ancak alimlerin büyük çoğunluğu, bu görüşün sahih olmadığını beyan etmişlerdir.¹⁹⁷ Ayete bakıldığında, zaman tahdidi yerine sonsuzluğun öne çıktığı görülecektir.

3.1.2.5 Allah’ın Rahmeti

“Allah’ın tüm günahları bağışlayıp kendisine şirk koşulmasını bağışlamaması” babında Musa Cârullah, cehennem azabının ebedi olmayıp, sınırlı olduğu fikrini desteklemek için A’râf 7/156, Zümer 39/53 ve Nisâ 4/48 ayetlerini delil getirmektedir. Ona göre Allah’ın “*Elbette tüm günahları bağışlar*” ifadesi içerisine büyük günahlar ve küfür de dâhildir. O, bu ayetin de Nisâ 4/48 ile de çelişmediğini, zira bu ayetteki “*kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz*” ifadesinin yalnızca cezaya delalet edip, sonsuzluğa delalet etmediğini, “*tüm günahları bağışlar*” ifadesinin de şüpheye mahal bırakmayacak şekilde, bir süre azap gördükten sonra bağışlayacağına delâlet ettiğini söyler.¹⁹⁸ Mustafa Sabri Efendi de Musa Cârullah’ın bu iddiasını hem bu ayetler hem de zikrettiği başka ayetler üzerinden çürütmeye çalışmıştır. Şimdi Şeyhülislâm’ın konu ile ilgili görüşleri ve ayetler çerçevesindeki yorumlarına bakalım.

Mustafa Sabri Efendi, ilâhi rahmetin herkesi içine aldığını belirten ayetler yanında kıyas kabul etmeyecek derecede açık, anlaşılır ve aynı zamanda sayıca daha fazla ayetin olduğunu, âlimlerin de teâruzu giderebilmek için rahmet ayetlerini tevil edip sınırlandırmak zorunda kaldıklarını belirtir. Zira âlimler, rahmet ayetlerinde

¹⁹⁵ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, C: XV, s. 481.

¹⁹⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, C: XV, s. 481-484.

¹⁹⁷ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, C: XV, s. 483.

¹⁹⁸ Musa Cârullah, *Rahmet-i İlâhiyye Burhânları*, s. 303-304; Mustafa Sabri, *Mevkîfu’l-Akl*, C: II, s. 45.

azap ayetleri kadar kesinlik ve açıklık görememişlerdir. Ayrıca onlar bu te'vili yaparken de kendi istek ve arzularını değil, Allah'ın açıklamalarını temel olarak almışlardır.¹⁹⁹

Musa Cârullah'ın, "Allah'ın rahmetinin geniş olması" nedeniyle, azap da etse, yine kullarını bağışlayacağı ve cehennemden çıkaracağı görüşünü temellendirmek için getirdiği A'râf 7/156 ayetiyle ilgili olarak Mustafa Sabri Efendi; Musa Cârullah'ın, ayette geçen "*Rahmetim her şeyi kaplamıştır.*" ifadesini "bütün insanların, hatta her şeyin Allah'ın rahmetinden ebedi şekilde faydalanacakları" şeklinde tefsir ettiğini, kelimat âlimlerinin ise bu rahmeti sınırlandırdıklarını belirttiğini aktarır. Ayrıca ona göre, ayet tüm zamanları kapsamaz ve genel değildir.²⁰⁰

Musa Cârullah'ın ayetin devamında gelen "*Onu (rahmetimi) muttakilere, zekâtı verenlere ve ayetlerimize iman edenlere yazacağım.*" ibaresi için "zıtlık ifade etmiyor ki sınırlandırsın" diyebileceğini ama burada sınırlandırmaya yol açan şeyin, ayetin devamı değil, diğer -muarız- ayetler olduğunu ifade eder. Ona göre ayette iki açık kapı yer alır. İlki rahmet cümlesinin altında yer alır. İkincisi de "*Azabıma dilediğimi uğrattırım*"²⁰¹ ifadesidir.

Şeyhülislâm, Musa Cârullah'ın, "belirli kişilere" rahmet etmek ile "rahmeti kayıtlamak" gibi birbirinden tamamen farklı şeyleri ayırt edemediği için kelâm ulemasını eleştirdiğini, kendisi de ayetteki "*Azabıma dilediğimi uğrattırım*" cümlesine "dilersem azap ederim" şeklinde mana verdiği için Cârullah'ı eleştirdiğini belirterek "İlâhi meşîet azabı değil azaba çarptırılacak olanları kayıtlandırmıştır. İstenilen yöne çekilerek ayetin manası tahrif edilmemelidir." der. Mustafa Sabri burada Musa Cârullah'a şöyle bir soru sorar "Cehennemde geçici olarak yanacak olanlar, geniş ilâhi rahmetin içinde mi yoksa dışında mı yer alıyor?" Cevaben de ayetteki genelliğin -her halükârda- sınırlandırılmış, herkesin rahmetten tüm zamanlarda faydalanmasının, ayetin sibâkına aykırı ve bu dünyada yaşanan olaylara

¹⁹⁹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 62.

²⁰⁰ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s.63.

²⁰¹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 61.

da ters olduğu açıklamasını yapar.²⁰² Şeyhülislâm, bu ayetle ilgili son olarak “Allah’ın rahmetinin gazabını geçmiş olduğu”na dair hadisi²⁰³ aktardıktan sonra kendisinin geniş ilâhî rahmetin bizzat Cenâb-ı Hak tarafından sınırlandırıldığını ve bunun, ayetin muhatabı olan biz insanlara Allah tarafından bildirilmiş bir inanç olduğunu kabul ve iddia ettiğini belirtir. Rahmet ayetinin altındaki cümlelerin Cenâb-ı Allah’ın yetkisini sınırlandırıp kısıtlamasa bile bizim ilâhî rahmetle ilgili inancımızı sınırlandıracağına altını çizer²⁰⁴

Mustafa Sabri, kâfirlerin herşeyi kaplayan rahmetten bütün zamanlarda değil, bazı zamanlarda yararlanacaklarını daha doğrusu onların paylarını bu dünyada aldıklarını Kehf 18/58 ayetinin²⁰⁵ bu dağıtımı ve paylaşımını mükemmel bir biçimde izah ve tefsir ettiğini belirtir.²⁰⁶

Mustafa Sabri Efendi, Musa Cârullah’ın, “İnsanların büyük çoğunluğuna ebedi şekilde azap edecekse o taktirde Allah Teâlâ’nın rahmeti, gazabına oranla yok hükmünde olmaz mı?”²⁰⁷ sözü ile alakalı Fâtır 35/37 ayetini zikreder. Musa Cârullah’ın, Allah’ın rahmet ve gazabının genişliğini sadece insanlar bazında değerlendirmesinin yanlış olduğunu belirtmesi konusuna şöyle bir açılım getirmektedir:

“Sonra, gazabına uğrayacak insanlar, kendilerine vücut, akıl vermek; hak yolu önlerinde açık bulundurmak, “...Size dünyada, düşünecek olanların düşünebilecekleri kadar bir ömür vermedik mi? Uzun bir tefekkür hayatı yaşadınız (fakat inanmadınız) ...” (Fâtır 35/37) ayeti delâletince uzun bir tefekkür ömrüyle mühlet tanımak, dünyanın

²⁰² Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 64.

²⁰³ Allah Teâlâ’nın kitabının başında en önce yazdığı şey şudur: “Ben kendisinden başka ilah olmayan Allah’ım. Rahmetim gazabımı geçmiştir. Kim Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in kulu ve rasûlü olduğuna şahadet ederse cennete girer.” Mustafa Sabri, hadisin Deylemî’de geçtiğini belirtir. Fakat yer bildiriminde bulunmaz. Buhârî’de geçen rivayette: “Allah mahlûkatı yaratmadan önce yazdığı kitabında; “muhakkak rahmetim gazabımı geçmiştir” ibaresi yer alır. Bu ifade de arşın altında yazılıdır.” Buhârî, “Kitâbu’t-Tevhîd”, 7554.

²⁰⁴ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 68.

²⁰⁵ “(Bununla birlikte,) yine de senin Rabbin sınırsız rahmet sahibi, gerçek bağışlayıcıdır. Yoksa, işledikleri (kötülükler) için onları hemen paylayacak olsaydı, kuşkusuz, hak ettikleri azabı çarçabuk başlarına salardı. Ama işte, onlar için, aşıp ötesine geçemeyecekleri bir süre belirlenmiştir.” Kehf 18/58.

²⁰⁶ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 65.

²⁰⁷ Musa Cârullah, **İlâhi Adalet**, s. 277.

hiçbir nimetinde kendisini (Allah'ı) tanıyan kullarından ayrı tutmamak gibi ilâhî lütuflara nail olmamışlar mıdır? Musa Efendi, üzerlerinde, yaratmak ve yaşatmak gibi hiçbir minnet haklarının bulunmadığı insanları, işlemiş oldukları birkaç dakikalık bir suç karşılığında dünyada müebbet cezalara çarptıran devletlerin tamamına zalim diyebilir mi?"²⁰⁸

Mustafa Sabri, Musa Cârullah'ın, Arâf sûresi 156. ayetindeki “*Rahmetim her şeyi kaplamıştır.*” ifadesine takıldığını ve diğer ayetleri görmediğini söyleyerek onu eleştirir. Burada Sâd sûresi 8 ve 9. ayetlerini²⁰⁹ delil geririr ve ayette geçen “rabbinin rahmetinin hazineleri” ifadesindeki hazinelerin Musa Cârullah'ın da elinde olmadığı gibi, kimseye de bağlı olmadığını, yalnız O'nun kudret elinde olduğunu, nasıl isterse öyle kullanacağını belirtir. Bu ayetlerin de geniş ilahî rahmetten bahsettini vurgular.²¹⁰

Mü'min 40/7²¹¹ ayetini, Allah'ın rahmetini sınırlandırdığını belirttiği bir ayet olarak delil getirir. Ona göre, Allah'ın rahmetinin herşeyi kapladığını söyleyen melekler, rahmet ve mağfireti sadece mü'min ve doğru yola uyanlara tahsis etmişlerdir. Aslında Kelâmcıların, “Rahmetim herşeyi kaplamıştır.” ayetinde yaptıkları da aynen budur.²¹²

Buraya kadar parçalar halinde aktarılan ayetlerin kendi bağlamındaki yorumlarına tefsirlerden baktığımızda, aslında bu ayetlerin temel konusunun ilahî vahyin gerçekliği ve tevhit vurgusu olduğunu görebiliriz.²¹³ A'râf 7/156. ayetin sibâkında; Musa (a.s.)'ın Sinâ dağına çıkışı, onun gidişinden sonra kavminin, buzağı heykeline tapması, Allah'ın kırk günlük süreden sonra Musa (a.s.)'a levhaları verışı,

²⁰⁸ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 65; bu ayeti, Müşriğin/Şirkin delilinin olamayacağına dair ayetler (Hulûd ile ilgili ayetler) kısmında da zikretmektedir. Bkz. Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 220-224.

²⁰⁹ Mustafa Sabri Efendi bu ayetlerle beraber En'âm 6/147, Ankebût 29/23 ve İnsân 76/31 ayetlerini de istişad mahiyetinde zikretmiştir.

²¹⁰ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 66.

²¹¹ Mustafa Sabri Efendi bu ayeti meşîet ve kader, mucize ve melekler konularında da serdetmiştir. Bkz. Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Beşer**, s. 132; Mustafa Sabri, **el-Kavlû'l-Fasl**, C: I, s. 150; Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: I, s. 318.

²¹² Mustafa Sabri Efendi bu konuda ayrıca: “Biz, geniş ilahî rahmetin bizzat Cenâb-ı Hak tarafından sınırlandırıldığını ve bunun bu ayetin muhatabı olan biz insanlara Allah tarafından telkin edilmiş/bildirilmiş bir inanç olduğunu kabul ve iddia ediyoruz.” der. bkz. Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 67.

²¹³ Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, C: VIII, s. 603.

onun geri dönüşü sonrasında halkın buzağıya taptığını görüp sinirlenmesi, kardeşi Harun (a.s.)’a kızması ve Allah’ın verdiği levhaları yere bırakması, buzağıya tapma olayı sonrasında, dua ve tevbe için, seçilen yetmiş kişi ile beraber belirlenen yere gitmeleri, Onların Musa (a.s.)’dan Allah’ı kendilerine göstermelerini talep etmeleri²¹⁴, bu istek sonrasında onları bir sarsıntının yakalaması ve 155. Ayetle beraber Hz. Musa (a.s.)’ın; *“Ey Rabbim! Eğer dileyseydin, daha önce de onları da ebni de yok ederdin. İçimizden birtakım dar kafalıların yaptıklarından ötürü bizi yok edecek misin? Bunlar senin bir sınamandan başka bir şey değil ki onunla dilediğinin sapmasına fırsat verir, dilediğini de doğru yola sokarsın. Bizim velimiz/yakınımız sensin: öyleyse bizi bağışla, bize acı, çünkü bağışlayanların en hayırlısı sensin!”* duası yer almaktadır.²¹⁵

A’râf sûresi 156. ayette de duaya devam ile “Bizi sevaba²¹⁶ ulaştıran sâlih amellere muvaffak kıl²¹⁷, biz sana yöneldik, tevbe ettik.”²¹⁸ ifadeleri yer alır. Allah Teâlâ da: “Azabı hak edenleri²¹⁹ azabıma uğrattırım.²²⁰ Fakat (rahmetim) tevbeleri kabul etmem²²¹ tüm insanları içine alacak şekilde geneldir.²²² Onu da şirkten ve

²¹⁴ يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَأَتَيْنَا مُوسَىٰ سُلْطَانًا مُبِينًا Nisâ 4/153.

²¹⁵ A’râf 7/142-155.

²¹⁶ Âlûsî, dünyevî iyiliğin -sadece Musa (a.s.)’ın ümmetine has değil- genel olduğunu, ahiretteki iyiliğin ise şu hasletlere haiz olanlara ait -فَسَالِكُ الثَّيِّبَاتِ- ile başlayan kısmı- olduğunu belirtir; Âlûsî, **Rûhu’l-Meânî**, C: V, s. 74.

²¹⁷ Kurtubî, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, C: VII, 296.

²¹⁸ Taberî, **Câmiu’l-Beyân an Te’vîli’l-Kur’ân**, C: XIII, s. 152-155.

²¹⁹ Kurtubî, **el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân**, C: VII, s. 296; İbn Atıyye, burada -Hasan ve Tâvûs’dan- “أشياء” fiilinin “أسماء” şeklinde- “sîn” harfi ile- kıraatinin de olduğu bilgisini, dolayısıyla “Salih amel dışında amel eden” manasının da olabileceğini aktarır. Fakat Ebû Amr ed-Dânî’nin “Bu kıraatin Hasan ve Tâvûs’tan geldiği doğrulanmamıştır” dediğini de ekler; İbn Atıyye, **el-Muharraru’l-Vecîz**, C: II, S. 461.

²²⁰ Mâverdi; azap ile ilgili olarak, bu ayetten iki anlam çıkarılabileceğini belirtir. Bunların ilki: “Senin kavmine uğrattığım gibi yarattıklarımın dilediğime azap ederim”, ikincisi de: “hemen azap ederim veya azabı geciktiririm” şeklindeki meşîetidir.” Mâverdi, **en-Nûket ve’l-Uyûn**, C: II, s. 267.

²²¹ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XIII, s. 159; İbnu’z-Zeyd ve diğerleri: “Burada rahmetten maksat tevbedir.” demişlerdir.

²²² Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XIII, s. 156; Taberî’nin aktardığına göre, bu ayet inince iblis: “Ben de “her şey”in içine ben de dâhilim” demiş. Allah da bunu ondan alarak: “Onu muttakilere, zekâtı veren ve ayetlerimize iman edenlere yazacağım” demiştir. Bu sefer de Yahudiler: “Biz de muttakiyiz, zekâtı veriyoruz ve rabbimizin ayetlerine iman ediyoruz” dediler. Allah bunu Yahudilerden de alarak: “Ümmi olan resule tabi olanlar” kısmını indirmiş ve rahmetini bu ümmete vermiştir; Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XIII, s. 157.

masiyetten uzak duranlar²²³, tevhid ve takva ile birlikte nefislerini tezkiye edenlere²²⁴ ve ayetlerimize iman edenlere vereceğim.”²²⁵ demektedir. Allah burada dilediği kimseye dilediği cezayı verme gücüne sahip olduğunu, fakat rahmetinin her şeyi kuşattığını-kuşatacağını ilan etmektedir. Yine O, benzer şekilde En‘âm 6/12. ayette rahmeti kendisine ilke edindiğini de bildirmektedir.

Fâtır sûresi 37. ayetin sibakına baktığımızda; 32 ve 36. ayetler arasında Allah’ın, bu ilâhî vahyi kullarından seçtiği kimselere bahsettiğini, kullarından da bir kısmının kendine zulmettiği, bir kısmının orta yolu tercih ettiği ve bir kısmının da hayırlarda yarıştığını²²⁶, inkâra şartlanmış grup haricinde olanların cennette nimetler içinde olduklarını, inkârcıların ise cehennemde, azaplarının hafifletilmeyeceği ve onlar gibi her inkâr edenin de cezasının böyle olduğunu bildirmektedir.²²⁷ Bir sonraki ayet olan 37. ayette de kâfirlerin cehennemden çıkmak ve sâlihât işlemek için Allah’a yalvararak çığlık attıklarını²²⁸, buna mukabil Allah’ın, kendilerine düşünecek olanın düşünebileceği kadar bir ömür ile²²⁹ (ölümü hatırlatan) yaşlılık, hastalık gibi

²²³ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XIII, s. 159.

²²⁴ Mâtürîdî, buradaki zekâtın, bilinen şekliyle, malın zekâtından farklı olarak, nefsin tezkiyesi olduğunu söyler. Bkz. Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, C: V, s. 54; Tâberî’de de “Allah ve rasûlüne itaat edenler” ibaresi yer alır. Bkz. Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XIII, s. 160.

²²⁵ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XIII, s. 160.

²²⁶ Taberî, bu ayetin tefsirinde Vâkıa 56/7-12. ayetlerini zikrederek bu üç gruba ilgili rivayetleri aktarır. Buna göre; “Ashâbu’l-Meş’emeh” kendine zulmedenler, “Ashâbu’l-Mey’meneh”, “Muktesid” olanlar ve son olarak “Mukarrabûn” olanlar yani hayırda yarışanlar. Bu ikisinin cennette, kendine zulmeden grubun da cehennemde olduğunu aktarır. Bkz. Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XX, s. 467.

²²⁷ Fâtır 35/32-36; Mâtürîdî, nefsine zulmeden kişi hakkında; münafık, müşrik, Yahûdi ve Hristiyanlar olabileceği ihtimallerini sıralayıp konu ile ilgili Ebû’d-Derdâ (ra)’dan rivayet edilen bir hadisi aktarır. Hadiste Hz. Peygamber (a.s.), bu üç grubun da müminler olduğu, hayırlarda yarışanların hesapsız olarak cennete girecekleri, “muktesid” olanların kolay bir hesapla hesaba çekilip cennete girecekleri, nefislerine zulmedenlerin de hapsolunacağı, buradan kurtulamayacaklarını zannedecekleri ama Allah’ın rahmetinin kendilerine ulaşacağı ve cennete gireceklerini bildirir. Hadisin devamında; bir sonraki ayette “Bizi hüzünden kurtaran Allah’a hamdolsun! diyenler de bunlardır.” der. Bkz. Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, C: VIII, s. 489.]

²²⁸ Ebû Hayyan el-Endelûsî, **el-Bahru’l-Muhît**, C: IX, s. 36.

²²⁹ Taberî, bu sürenin kırk veya altmış yıl olduğu rivayetlerini aktarmaktadır. Bkz. Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XX, s. 478.

uyarıları da²³⁰ verdiğini, bu yüzden de azabı çekeceklerini ve zalimlere asla yardım etmeyeceğini, ayetin sonrasında da kâinatta gizli veya saklı ne varsa her şeyi O'nun bildiğini haber vermektedir.

Sâd 38/8-9 ayetleri, Hz. Muhammed (a.s.)'ın getirdiği vahyin Mekke müşrikleri tarafından şüpheyile karşılanıp kabul edilmemesi, yalanlanması, bir olan Allah'a kulluk edilmesini ve bu vahyin Muhammed (a.s.) ile gelmesini hazmedememeleri ve ona karşı çıkmalarını anlatan ayetlerdir. Allah burada (O, en iyisini bilendir): *“...yoksa göklerin ve yerin mülkü ellerinde de istediklerini söyleyecek ve istediklerini seçecekler, öyle mi? O zaman bunu kanıtlasınlar bakalım!”*²³¹ demektedir.²³²

En'âm 6/147 ayetinin öncesinde -136 ila 140. ayetlerde- Allah-u Teâlâ, müşriklerin ekin ve hayvanlarla ilgili yanlış inanış ve davranışlarını bize haber vermektedir.²³³ Daha sonra bu hayvanları insanoğlunun yararına verdiğini ve bunları haram kılmalarının yanlış olduğunu, haram kılma merciinin sadece kendisinin olduğunu vurgular. 145. ayette; leş, akıtılmış kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların haram olduğunu, bunların dışındaki haram kılmaların da geçersiz olduğunu belirtmektedir. 146. ayette Allah; -haram kılma ile ilgili- müşrikler haricinde Yahudilerin de benzer tavırları olduğundan bahisle, onların azgınlıklarından dolayı bazı helal olan şeyleri onlara haram kıldığını belirtir. 147. ayette; *“Eğer seni yalanlarlarsa, rabbiniz geniş rahmet sahibidir, yani tevbe ederseniz, onun rahmetindeki af ve mağfiret geniştir. Ama (günaha batmış olan)*

²³⁰ “Nezîr”in, “Kur’ân” ve “peygamber” olarak tefsiri yanında; hastalık, yaşlılık, ehlin ve akrabalarının vefat etmesi ve aklın kemâlî gibi açıklamalar da yer alır. Bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C: XX, s. 478; Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, C: VIII, s. 494; İbn Atıyye, **el-Muharraru'l-Vecîz**, C: IV, s.441. Geniş bilgi için bkz. İbnu'l-Cevzî, **Zâdu'l-Mesîr**, C: III, s. 514; Kurtubî, **el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, C: XIV, s. 352; Ebû Hayyan el-Endelûsî, **el-Bahru'l-Muhît**, C: IX, s. 37; Mâverîdî, **en-Nüket ve'l-Uyûn**, C: IV, s. 476; Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, C: XI, s. 373; Seyyid Kutub, **Fî Zılâli'l-Kur'ân**, C: XII, s. 2945; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, C: XXII, s. 319; İzzet Derveze, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, C: III, s. 128; Muhammed Âbid el-Câbirî, **Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm**, C: I, s. 284.

²³¹ Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, C: VIII, s. 603.

²³² Taberî, ayetlerin nüzul sebebi olarak; Ebû Talib'in hastalığı sırasında içlerinde Ebû Cehil'in de olduğu bir grubun kendisine geldiklerini ve Hz. Muhammed (a.s.)'ı fikrinden vazgeçirmek için onunla konuşmasını istediklerini, fakat Hz. Muhammed (a.s.)'ın sadece “Lâilâhe illallah” demeleri gerektiğini söylediğinde buna sinirlenip, ayette geçen ifadeleri söyledikleri ve ayetlerin de bu olay üzerine nâzil olduğunu belirtir. Bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C: XXI, s. 153-156.

²³³ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C: XII, s. 130-153.

suçlulardan da azap geri çevrilmez, Allah onlara mühlet verir. Onları günah işledikleri anda cezalandırmaz.”²³⁴ demektir. Dolayısıyla bu ayetlerin cehennemin ebediliği ya da sınırlılığı hakkında olmadığı ve tartışmanın bu meydana kenarda kaldığı söylenebilir.

3.1.2.6 Rahmân’ın Arşa İstivâ’sı

Musa Cârullah *Rahmet-i İlâhiyye Burhanları* adlı eserinde ayetlerle temellendirdiği görüşlerini aktarırken üzerinde durduğu ayetlerden biri olan Tâhâ 20/5²³⁵ hakkında “...bizim açıklamalarımıza göre ayet-i kerime “rahmet”in tüm varlık âlemini kuşattığına delâlet etmekte olup, müteşâbih de değildir...”²³⁶ dedikten sonra, buna karşı Mustafa Sabri Efendi, onu usûlen ve tefsir yönünden eleştirmiştir. İlk olarak, sıfat-ı müşebbehe ile mastar sîgası arasındaki farklılığı belirtmiş, “rahmân”ın değil “rahmet”in arşa istiva ettiğini söylemesinin, bir de bunu cehennemin ebediliğine delil getirmesinin bir hata, ikinci olarak bu yolla ayetin müteşâbihliğinin hallini sağladığını söylemesinin de gülünç²³⁷ olduğunu ifade ederek

“Bu itibarla: “*O Rahmân arş’a istivâ etmiştir*” (Tâhâ 20/5) demek, “O Allah, arş’a istivâ etmiştir.” demek gibidir. Hele Yûnus 10/3; Ra’d 13/2; Secde 32/4 ve A’râf 7/54 âyetlerinde geçen “Sonra (O) arş’a istivâ etmiştir...” cümlelerinde istivâ “Rahmân”a değil Allah lafzına giden zamire nisbet edilmiştir. Musa Efendi bunlara ne buyuracak? Demek ki âlimler arasında meşhur olan bir müteşâbihi halletmek için kendisinin bulmuş olduğu kestirme yol bu ayetlerde çıkmadı. Öyleyse artık benzerlerindeki müteşâbihliği giderme hususunda işe yaramadığı anlaşılan bu te’vilin Tâhâ 20/5. Ayette de itibara alınmaması gerekir. Çünkü buradaki tevilin sebebi müteşâbihlik meselesidir. Azabın ebedi

²³⁴ Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, C: IV, s. 304;

²³⁵ Mustafa Sabri Efendi bu ayeti; muhkem ve müteşâbihât, kıssalar ile Kur’ân ve Tefsir bölümlerinde de aktarmıştır. Bkz. Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: I, s. 192, 270, 314, C: IV, s. 372, 403.

²³⁶ Musa Cârullah Bigiyev, **Rahmet-i İlâhiyye Burhanları**, s. 302.

²³⁷ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 69-70; Mustafa Sabri Efendi burada dipnot olarak verdiği bilgide, İbn-i Arâbî’nin de benzer düşüncesi olduğu ve Musa Cârullah’ın bu görüşünü de ondan aldığını ifade etmektedir.

olmadığına kaynaklık edecek bir mananın araştırılması değil... Bu ikisi arasında telâzum-i mantikî de yoktur...” der.²³⁸

Mustafa Sabri, Musa Cârullah’ı sarf bilgisi konusunda da eleştirir. Arapça’da, bazen masdarın ism-i fâil veya sıfat-ı müşebbehe gibi kullanıldığını ama bunun tersine kullanımının tuhaf olacağını belirtir. Ayetlerde (Nisâ 4/169, Ahzâb 33/65 ve Cin 72/23) “*Orada ebedi kalacaklardır.*” şeklindeki açık ibarelere rağmen, hâlâ bu fikri sürdürmesini “acınası bir durum” olarak niteler.²³⁹

Şeyhülislâm, İsrâ 17/110. ayetini de yine “Rahmân”ın arşa istivâsı konusunda Musa Cârullah’ın “Rahmân” kelimesini hatalı yorumlaması üzerine zikretmiştir. Bu kelimenin mastar mânasına alınamayacağını ve Kur’ân’da genel itibariyle müstakil isim olarak kullanıldığını

“Rahmân kelimesinin, masdar manası ile ilgisini zayıflatacak bir özelliği daha vardır. Zira bu şerefli kelimenin, sıfat-ı müşebbehe şeklinde olmakla birlikte sıfat manasından (mana-yı vasfiyetten) uzak ism-i mahz gibi kullanılmasının yaygın oluşudur. Hatta nahivcilerden bazıları bunun sıfat değil, alem olduğunu, hem de sonradan kazanılan özel isimlerden (a’lâm-ı gâlibeden) değil aslî özel isimlerden (a’lâm-ı aslîyeden) olduğunu söylemişlerdir. Bundan dolayıdır ki “Besmele”deki “Rahmân”ı, Allah lafzına sıfat yapmaz, bedel yaparlar. Rahmân’ın sade isim olarak kullanıldığı “De ki: ister Allah diye, çağırın ister Rahmân diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız en güzel isimler O’nundur.” (İsrâ 17/110) âyet-i kerimesinden anlaşılır. Bundan başka bu kelimenin Kur’ân-ı Kerim’de genellikle mevsuf almaksızın “*Rahmân Kur’ân’ı öğretti*” (Rahmân 55/1-2) şeklinde ve müstakil bir isim halinde kullanılması ve üzerinde konuştuğumuz istivâ âyetinde yine aynı şekilde geçmesi de bu görüşü teyid etmektedir. Diğer taraftan bunu, sıfat manası (mana-yı vasfî) ile pek de ilgisi olmayan şu âyetler de gösterir; Tâha 108; Yâsîn 36/11, 23; Enbiyâ 21/42; Meryem 19/45” ifadeleriyle belirtir.²⁴⁰

²³⁸ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 71-72.

²³⁹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 70.

²⁴⁰ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 70-71.

Şeyhülislâm, Furkân 25/26 ayetini, “Rahmân’ın arşa istivâ etmesi” konusunda hasmını eleştiri mahiyetinde zikreder. Ona göre bu ayet Musa Cârullah’ın arayıp da bulamadığı, meâd ve ahiretle ilgili genel bir lütuf manâsını içermektedir. Bu ayeti delil olarak getirmeme sebebini de devamında gelen “*O (gün) kâfirler için çetin bir gündür*” ibaresinin olmasına bağlar. Allah’ın rahmanlığının, kâfirler için belirlemiş olduğu cezalara engel teşkil etmeyeceğini ve Allah’ın, Musa Cârullah’ın şüphesini işte bu şekilde giderdiğini belirtir.²⁴¹

Mustafa Sabri’nin delil olarak serdettiği ayetlere tefsirlerden baktığımızda, Tâhâ sûresinin başındaki ilk sekiz ayette Allah’ın; Kur’ân’ı peygamberine sıkıntı olması için indirmediğini²⁴², sadece Allah’a karşı sorumluluk bilincinde olan, ondan bu nedenle çekinenlere²⁴³ ve onun tehdidinden korkanlara hatırlatıcı²⁴⁴ olması için indirdiğini bildirdiğini görebiliriz. Yine Kur’ân’ın, göklerin ve yerin yegâne sahibi olan Allah tarafından indirildiğini, göklerde ve yerde ne varsa tümünün idaresinin

²⁴¹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 72.

²⁴² Taberî Katâde’den, “rahmet ve nur olması için” indirdiğini söylediğini aktarır. Bkz. Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XVIII, s. 269. Taberî ayrıca cümlelin anlamını “Ey adam, bu kitabı sana onunla bedbaht olasın diye değil, Allah’tan korkanlar için bir uyarı olması için indirdik” şeklinde izah eder. Mâtürîdî, “kendini yorman için değil veya onların söylediği -çeşitli sebeplerden dolayı- mutsuz olman için değil bilakis mutlu olman için indirdik şeklinde tefsir eder. Bkz. Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, C: VII, s. 266. “Tâhâ”nın farklı yorumları için bkz. Kurtubî, **el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ân**, C: XI, s. 166-168.

²⁴³ Mâverdî, “إِلَّا تَذَكُّرُ لِمَنْ يَخْشَى” ayetindeki “tezkira”nın iki anlamı olabileceğini, bunların da “Allah’tan korkanlara bir hatırlatma” ve “günahtan korkanlara bir uyarı” şeklinde, “haşyet” ve “havf” arasındaki farkı da “havf, sebeplerin ortaya çıktığı, haşyet de sebeplerin gizli kaldığı bir korkudur.” şeklinde açıklamıştır. Bkz. Mâverdî, **en-Nüket ve’l-Uyûn**, C: III, s. 393.

²⁴⁴ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, C: XVI, s. 184.

onun elinde olduğu,²⁴⁵ sırları ve gizli olan şeyleri²⁴⁶ de bildiğini²⁴⁷ ve tüm güzel isimlerin²⁴⁸ ona ait olduğu hususlarını vurgulamaktadır. Ayetler söz konusu olduğunda muhkem ayetlerin müteşâbih ayetlere ircası kuralı da hatırlanmalıdır. Rahmân'ın arşa istivası ile ilgili müteşâbih ayetleri de muhkem ayetlerin ışığında yorumlamak gerekir. Bu konuda muhkem olan ayet, O'nun benzersiz ve eşsiz bir varlık olduğunu bildiren Şûrâ 42/11. ayetidir.

²⁴⁵ Müfessirler buradaki "istivâ"nın mecâzî olduğu hususunda görüş birliği içindedirler. Taberî, konuyu Bakara 2/29. ayette açıkladığını belirtir. Burada da "İstiva"ya; yönelme, yükseltme manaları yanında düzenleme anlamı da verildiğini aktarır. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C: I, s. 431; Mâtürîdî, ayetin devamında gelen "لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا يُنْهَمُّهَا" ibaresinin güç, azamet ve saltanatı ifade ettiği, istivanın da O'na izafetinin de böyle olduğunu söyler; Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, C: VII, s. 267-268; Zemahşerî, dilsel olarak "kralın tahtına oturması" anlamında mülkten kinaye olduğunu belirtir; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: III, s. 52; Âlûsî, konu ile ilgili olarak on farklı görüş serdedir, "...Belki de Allah'ın muradı başkadır? Biz hata yapma korkusuyla bunu tayin edemiyoruz. Allah'ın bize kelimini Arapça olarak indirmesi, sözün zahirinin böyle olması bizim bu kadar söz söyleyebilmemize olanak tanır. Arapçada da bu kelime "istilâ" ve "istikrâr" manalarına gelir." der; Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, C: VIII, s. 472; İbn Âşûr, "İstivâ'nın O'nun ile zikredilmesi, Allah'ın büyüklüğünün ve saltanatının genişliğinin tasvirine bir ilavedir. Bütün meliklerden daha yüce olduğunun bir temsilidir. Zira Araplar melikleri tahtlarına oturan Fars veya Rum krallarından biliyorlardı, bu onlarda azametın örneği idi" der; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, C: XVI, s. 187; İzzet Derveze de istiva konusunu A'râf 7/54. Ayette açıklar. İstivâ'nın; Allah'ın azameti, mülküne delil gösterme, O'nun yaratan ve yöneten olması ve sadece O'na boyun eğilmesi, ibadet edilmesi noktalarını ifade ettiği üzerinde durur; İzzet Derveze, **et-Tefsîru'l-Hadîs**, C: II, s. 408; Elmalılı Hamdi Yazır istivâ hakkında: "lisan örfünde "Arş"ı hükmüne aldı", "mülkünün tahtına yerleşti" deyimleri, tam sahip olmakla işin intizamından kinâye olarak kullanılır ki, "mülkü bozuldu"nun zıddıdır. Şu hâlde "sonra arş üzerine hükümrân oldu" ayetinde de en açık ve en olumlu mana "bütün yaratıkları üzerinde devamlı emrini yürütmek ve muntazam bir şekilde hükümleri icra etmek sûretiyle eksiksiz kudretin nüfuzu ve iradenin cereyan etmesinden" kinaye olmasıdır. Bu mananın gerçekte hakikati şüphesiz olduğu gibi devamında "O, geceyi, durmadan onu kovalayan gündüze bürüyüp örter; güneş, ay ve yıldızlar emrine âmâdedir." aynı şekilde Yûnûs sûresinde "Sonra arş üzerine hükümrân oldu, işleri nizama koyar." (Yûnûs 3) buyurulması buna bir karine veya tefsirdir." açıklamasını yapmıştır. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, C: IV, s. 55.

²⁴⁶ Mâtürîdî "sır" ve "ahfâ" ile ilgili olarak; "Sır, başkasıyla paylaştığın, ahfâ ise kimseyle paylaşmadığın şeydir. Sır, içinden kendine söylediğin, diğerlerinden gizlediğin, "ahfâ" ise, Allah'ın olacağını bildiği henüz olmamış bulunan ve senin de bilmediğindir. Sır, başkasına gizli söylediğin; ahfâ, kendi içinde gizlediğindir. Sır, kendinde gizlediğin, ahfâ ise kalbine gelenlerdir." açıklamalarını yapmıştır. Bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, C: VII, s. 270.

²⁴⁷ İbn Âşûr, bu ayetlerin müşriklerin putlarının yeryüzünde tasarruf hakkı oldukları ve cinlerin de gaybı bildikleri zanlarına karşı bir red olduğunu belirtir. "İşte bu yüzden kâinatın parçaları ayrı ayrı zikredilmiştir." der. Bkz. İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, C: XVI, s. 188.

²⁴⁸ Müfessirler bu ayetteki "En güzel isimler onundur" ibaresini A'râf sûresi 180. ayette aktardıklarından oraya atıf yaparlar. Mâtürîdî burada şöyle bir rivayet aktarır: "Adamın birisi namazında "Ya Allah, ya Rahmân, ya Rahîm" diye dua ediyorken müşriklerden birisi bunu duyup "Muhammed ve arkadaşları bir ilaha dua ediyor değil miydi? Bu adam iki ilaha dua ediyor?" der. Bunun üzerine Allah da bu ayeti indirir." Bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, C: V, s. 99.

Furkân sûresi 26 ayetinin öncesine baktığımızda; Allah'ın, kâfirlerin düşüncelerinin yanlış olduğunu ve onların cehenneme gireceklerini haber verdiğini görüyoruz. Hz. Muhammed (a.s.)'ı tanımamaları ve “*Bu nasıl bir peygamber ki yemek yiyor, çarşılarda geziyor?*” demeleri üzerine Allah, resûlünün/resullerinin insanüstü birer varlık olmadığı üzerinde durarak: “*Ey Muhammed! Biz senden önce hiçbir peygamber göndermedik ki yemek yemesin ve çarşılarda gezmesin*” buyurur. Onlar, Muhammed (a.s.)'ın elçiliğini kabullenmemişler, Allah ile karşılaşmaktan ve azabından korkup çekinmeden²⁴⁹ “*Bize melekler indirilse veya rabbimizi görsek*” demişler, buna mukabil Allah da: “*Melekleri gördükleri işte o gün suçlulara müjde yoktur.*” buyurmuştur. 25. ayette, kıyamet gününün dehşetini tasvir ettikten sonra 26. ayette: “*O gün²⁵⁰ gerçek hâkimiyet²⁵¹ sadece Rahman²⁵² (olan Allah)'ındır. O gün kâfirler için çok zor bir gün olacaktır.*” buyurmuştur. Mekkeli müşrikler Allah diyor ama rahmân demiyorlardı. Bu onların Allah tasavvurlarının bir yansımasıydı zira onlar Allah'ı bir hükümdar gibi düşünüyordu. Ayetin bağlamı bu şekilde olduğundan konuyu Rahmân'ın sonsuz rahmetine ve cehennemin ebediliği/sınırlılığına bağlamak yine ayetin bağlamından ve dolayısıyla da mesajından uzaklaşmasına sebep olacaktır.

²⁴⁹ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C: XIX, s. 254; **Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, C: VIII, s. 17.

²⁵⁰ Mâtürîdî, mülkün dünya ve ahirette yani her zaman onun elinde olduğunu belirtir. Burada yer alan “O gün” ifadesinin şu anlamlara gelebileceğini söyler: “İlk olarak, ahiretin mülkü daim olup, sona ermediği için (dünyanın mülkü fena bulur). İkinci olarak, ahiret günü tüm yaratılmışlar onu mülkün tek sahibi olarak kabul ederken, dünyada bazıları kabul etmiyordu. Son olarak da, mülk konusunda dünyada bir anlaşmazlık olsa bile ahirette hiç bir anlaşmazlık olmaz. Başka bir deyişle o gün bu âlemin yaratılmasının maksadı tüm yaratılmışlar için ortaya çıkar ve o gün her yaratılan sadece dünya için değil ahiret için de yaratılmış olduğunu bilmiş olur.” Bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, C: VIII, s. 21.

²⁵¹ Taberî, dünyada da meliklerin olduğunu ama o gün gerçek mülk sahibinin sadece meliku'l-cebbâr olan Rahman'a has olacağını ifade eder. Bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân**, C: XIX, s. 261. Zemahşerî de, “hakk” kelimesini “sabit olan” şeklinde tefsir etmiştir. Bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: III, s. 275.

²⁵² Mâtürîdî, Ğâfir 16 ayetini de (لَمَن الْمَلِكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) delil getirerek, bu ayette Allah'ın “rahmân” ifadesini kullanmasının, Araplara “Allah” ve “Rahmân”ın aynı olduğunu öğretmek için olduğunu söyler. Çünkü Araplar her mabûdu ilah olarak bilip, öyle isimlendiriyorlardı. Rahman'ı mabûd olarak tanımıyor ve isimlendirmiyorlardı. Allah da “Allah” ve “Rahmân” lafzının zikredilmesinin aynı olduğunu onlara bildirmektedir. Bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, C: VIII, s. 21.

3.1.2.7 Allah'ın Bütün Günahları Bağışlaması

Mustafa Sabri, Musa Cârullah'ın Zümer 39/53 ayetiyle ilgili olarak: “Allah tüm günahları bağışlayacağını söylemiştir. Bunun içerisine büyük günahlar ve evleviyetle küfür de girer. Kur’ân-ı Kerim, “Rahmân hiç kimseye azap etmez.”²⁵³ dememiş, aksine “Allah bütün günahları bağışlar” buyurmuştur... Bu Nisâ 4/48²⁵⁴ ile de çelişmez. Aksine bir süre azaptan sonra bağışlamanın olacağına-sonsuzluğa değil- delâlet eder.”²⁵⁵ görüşünü eleştirmek için Allah'ın bütün günahları bağışlaması konusuna değinmiştir. Şeyhülislâm, bu konuda şöyle der:

“Allah-u Teâlâ Zümer 39/53 ayetinde “tüm günahları” bağışlayacağını söylemiştir. Bu ayet tek başına ele alındığında “şirk”i de kapsıyor. Ne var ki Nisâ 4/48 ayette şirkin asla bağışlanmayacağını bunun dışındaki günahların da bağışlanabileceğini bildirmektedir. Musa Efendi bu iki ayet arasında bir çatışma bulunmadığını iddia ediyor. Hâlbuki mağfîret ayeti “Kadıyye-i külliye-i mûcibe”²⁵⁶, şirkin bağışlanmayacağını bildiren ayet ise “Kadıyye-i şahsiyye-i sâlibe”²⁵⁷yi oluşturuyor. Şahsiyyeleri cüziyye kuvvetinde kabul eden mantık, olumlama ve olumsuzlama açısından farklı olan kadıyye-i külliye ile kadıyye-i cüziyye²⁵⁸nin tamamen birbirinin nakizi olduğunu da söyler.”²⁵⁹

²⁵³ Mustafa Sabri Efendi bu cümle ile ilgili olarak Musa Cârullah'ı, Muhiddin İbn-i Arâbî'yi taklit etmesi noktasında eleştirir. Bu sözün Futuhât'ın 388. babında aynen geçtiğini ama yine Futuhât'ta “Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz.” ayetine “Allah şirki setretmez, çünkü şirk yok hükmündedir, varolmayan şey içinde gizleme söz konusu olamaz.” şeklindeki açıklamayı neden almadığını, “vaîd” ayetidir diyerek kaldırıp attığını sormaktadır. Bkz. Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 76-77.

²⁵⁴ Mustafa Sabri Efendi bu ayeti Hristiyan inancı olan günahların itirafı ile Kâsım Emin'i eleştirdiği tesettür konusunda da delil olarak serdetmiştir. Bkz. Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: I, s. 278, C: II, s. 45.

²⁵⁵ Musa Cârullah, **Rahmet-i ilâhiyye'nin Burhanları**, s. 304.

²⁵⁶ Tümel olumlu önerme, bütün S'ler P'dir biçimindeki özne-yüklem önermesidir. Bkz. Teo Grünberg, Adnan Onart, **Mantık terimleri sözlüğü**, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1976, s. 137.

²⁵⁷ Yadsılı tekil önerme; “Kazıyye-i mahsusa veya şahsiyye, makhûm-u aleyhi belirli bir şahıs olan kazıyyelerdir. Örneğin Zeyd yazıcıdır.” Bkz. Esirüddin Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal Ebheri, **Açıklamalı İsağoci Tercemesi (kırk mana): Mantık Terimleri Sözlüğü**, çev. Talha Alp, Yasin Yayınevi, s. 51. Sâlibe olumsuz anlamına geldiği için önerme “Zeyd yazıcı değildir.” olur.

²⁵⁸ “Her insan canlıdır.”, “Bazı insanlar canlıdır.” gibi, Ebü'l-Hasan Seyfuddin Ali b. Muhammed b. Salim Âmidî, **Mantık Felsefe ve Kelam Terimleri Sözlüğü: el-Mübîn fi şerhi Me'âni Elfazi'l-Hukemai ve'l-Mütekellimin**, çev. Bilal Taşkın, Osman Nuri Demir, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 67-68.

²⁵⁹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 75.

Ayrıca bu konuda; ayetlerden birine “azap etmeden bağışlamaz”, diğerine de “bir süre azap ettikten sonra bağışlar” anlamını vermesinin te’vilden başka bir şey olmadığını vurgular. Musa Cârullah’ın, çatışmanın varlığı kabul edilse bile “vaad” olması bakımından Zümer 39/53’ün, “vaîd” olan Nisâ 4/48’e takdim edilmesi gerektiğini söylemesiyle ilgili olarak da:

Peki “Cenab-ı Hakkın vaadini alırsız, vaîdini ise “öfkeyle söylenmiş ve sanki hiç olmamış gibi kabul ederiz” mi denilecek? Kâfirlerin ve müşriklerin bağışlanmayacağı “*Onlar için yetmiş defa bağışlanma dilesen yine Allah onları bağışlamayacaktır*” (Tevbe 9/80) gibi birçok ayetlerde vurgulanmış ve pekiştirilmiştir. Şimdi bu âyetlerin tümünü “vaîd âyetidir” diye hükümsüz mü sayacağız? Şirkin bağışlanmayacağını bildiren ayet hâs (özel), tüm günahların bağışlanacağını söyleyen ayet de âm (genel)’dir. Özel ve genelin çatışması halinde fıkıh usulünün belirlenmiş olan kaidesi kullanılır.” demektedir.²⁶⁰

Şeyhülislâm, burada teknik olarak; genel hükmün, mekkî olan Zümer sûresi’nde -yani daha önce- özel olan hükmün de medenî olan Nisâ sûresi’nde -yani daha sonra- olduğunu, Zümer sûresinin bazı ayetlerinin medenî olduğunu kabul eden müfessirlerin görüşleri benimsenip, bu ayet de medenî olarak kabul edilse, bu sefer de yakınlık veya yakınlığa atfedilen tarihinin belirsizliği ihtimallerinden birinin ortaya çıkacağını ve her halükârda özel olan ayetin genel olan ayete üstün geleceği açıklamasını yaparak bu iki ayet hakkında incelenmeyi gerektiren sekiz hususu da izahâtına ekler.

İlk olarak; bu iki ayeti beraber olarak düşünen herkesin “şirkin dışındaki tüm günahlar”ı affedeceği manasını vermeye mecbur olacağını, “şirkin bağışlanmayacağı”nı söyleyen ayetin manasının da açık olduğunu, Musa Cârullah’ın nassa ilave yaparak “bir süre azap çekmeden bağışlanmaz” manası verdiğini ama bu manaya gelebilecek hiçbir ayetin olmadığını söyler.²⁶¹

²⁶⁰ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 76-77. Ayrıca burada Şafii ve Hanefî usulüne göre “genel” ve “özel”in açıklamasını da yapmaktadır.

²⁶¹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 77-78.

İkinci olarak; Nisâ 4/48 ve Nisâ 4/116 ayetlerinde geçen “إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ” ibaresi aynı ile tekrarlanmıştır. Ona göre, Kur’ân-ı Kerim’de bir hükmün aynen tekrarı, yerleşik bir kanaate ve inatçılığa, müzmin bir şüphe ve tereddüte karşı özenli bir ısrar manasına gelir.²⁶² Böyle önemli tebliğler hükümsüz bırakılamaz.²⁶³ Burada değindiği Bakara 2/80 ayetinin; sonsuz azapta tereddüt edenlere Allah’a bilmediği bir şeyi isnad etme noktasında bir ibret dersi içerdiğini dipnot olarak belirtir.²⁶⁴

Üçüncü olarak; te’vilden kaçınan Musa Cârullah’ın bu iki ayette sadece “tüm günahları bağışlar” ayetinin tevile ihtiyacı olmasına rağmen, iki ayeti de te’vil etmesini eleştirir.²⁶⁵

Dördüncü olarak bu yapmış olduğu iki te’ville ilgili Nisâ 4/168 ve 169 ayetlerinin bunu yasakladığına delil getirir. Bu iki ayetin, “Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz” da olduğu gibi kâfirlerin bağışlanmayacağını ve azaplarının devamlı ve müebbed olduğunu da açıkça bildirdiğini söyler.²⁶⁶

Beşinci olarak Musa Cârullah’ın “Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz” âyetini “Azaptan önce” şartına bağlayıp tevil ederken “Bağışlamaz” tabirini cezaya delâlet edip sonsuzluğa delâlet etmez” dediğini, sonsuzluğu apaçık bir şekilde bildiren önceki âyetin, bu âyeti kerimenin nasıl anlaşılması gerektiğini izah

²⁶² Tekrarlarla ilgili olarak Mustafa Sabri: “Tekrarlanmakta olan “Şimdi rabbinizin hangi nimetini yalanlıyorsunuz?” (Rahmân, 55/13-77... otuzbir kere) âyetleriyle “(Hakkı) yalanlayanların vay haline o gün!” (Tûr 52/11; Murselât, 15, 49... on kere; Mutaaffîn, 10) âyetleri de hep bu türdendir. Bunlardan başka Kur’ân-ı Kerim’de tekrarlanan “Allah’a yalan uydurandan, daha zalim kim olabilir?” (En’âm 6/21, 93, 144; Hûd 11/11, 18 Kur’ân’da dokuz yerde geçer); “...Allah’a karşı bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?” (A’râf 7/28; Yûnus 10/68) ve “...Yoksa Allah hakkında bilmediğiniz birşey mi söylüyorsunuz? (Bakara 2/80) cümleleri de kendi bildirdiklerinin dışında, herhangi bir duygu ve eğilimin etkisiyle Cenâb-ı Hakka fiil ve sıfat isnad edenlerin bu hareketlerini şiddetle red amacı taşımaktadır.” demektedir.

²⁶³ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 79.

²⁶⁴ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 79-80.

²⁶⁵ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 80.

²⁶⁶ Burada Musa Cârullah’ı sert bir üslupla eleştirerek; “Şimdi Musa Efendi’ye soruyorum. “Allah tüm günahları bağışlar” ayetiyle bu ayet arasında da çatışma yoktur diyebilir mi? “Azap etmeden önce bağışlamaz” veya “Azap ettikten sonra bağışlar” gibi uydurma teviller bu çatışmayı da ortadan kaldırılabılır mi? Kelamcı ve müfessirler elbette bu ayeti görmüşlerdir. Fakat tüm bu zatlara taş atarak Kur’ân-ı Kerim’i ihya etmek gibi uydurma bir iddia ile ortaya çıkan Musa Efendi bunu görememiştir. Göremediği için de te’vilciliği ayıpladığı halde kendisi “Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz” ve “Allah tüm günahları bağışlar” ayetlerinde, başlıbaşına bir ayet-i kerimeyle yasaklanmış olan bir te’vili gerekli bulmuş ve de yapmıştır.” Bkz. Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 81.

ve tefsir ettiğini belirtir. Bunun yanı sıra Musa Cârullah'ın bu sözünün, mutlak olarak kullanılan olumsuz fiilin, olumsuz bir ifadede (sıyak-ı nefy'de) geçen belirsiz isim kuvvetinde olarak genelliğe delâlet edeceği ve bu şekilde de sonsuzlaştırmayı gerektireceği hakkındaki usûl kaidesinden de habersiz olduğunun altını çizer.²⁶⁷

Altıncı olarak, Zümer 39/53 ayetinin başındaki “Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin” ibaresinin teselli makamında kullanıldığını belirtir. Ayetin kâfirleri de kapsamak suretiyle, “bir müddet azaptan sonra” gerçekleşecek bir bağışlamaya yormanın münasebetsiz olacağını, çünkü “bir müddet” olan azabın sonsuz olmadığı kabul edilse bile ayetin manasının: “Kullarım! Merak etmeyin, rahmetimden ümidinizi kesmeyin. Ben ne kadar yaksam, hele bazılarınızı asırlarca cehennemde bıraksam da sonunda sizi yine bağışlarım.” tarzında bir şey olabileceği, fakat bunun da bir teselli içermediğini belirtir. Ona göre teselliye yakışan, azapsız bağışlamaktır. Bu da müminler içindir.²⁶⁸

Yedinci olarak mağfîret kelimesinin lügat olarak da sözün bağlamına göre de azap ile bir arada bulunamayacağı, iki kelimenin bağdaşamayacağını belirtir.²⁶⁹ Sekizinci olarak, İbn Mesûd ve İbn Abbâs kıraatlerinde “Allah tüm günahları bağışlar.” ifadesinden sonra “limen yeşâ” kaydının bulunduğunu, dolayısıyla bunun da Musa Cârullah'ın düşündüğü genelliği sınırlayıcı bir durum olduğunu belirtir.²⁷⁰

Bu ayetlerle ilgili son olarak, hadis rivayetleri ve ayetin nüzul sebebini zikredip; rivayetlerin birbirleriyle çeliştiğini, hangisinin sahih olduğunun da kestirilemediğini, ancak kesin olan şeyin ister şirkin bağışlanıp bağışlanmaması hakkında soruya cevap, isterse de müstakil olsun, “Allah kendisine ortak koşulmasını

²⁶⁷ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 81.

²⁶⁸ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 82.

²⁶⁹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 82.

²⁷⁰ “Bu kıraate göre âyeti kerime “Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz...” cümlesinin devamı olan “Bundan başkasını dilediğine bağışlar” cümlesinin manasını da aynen ifade eder. Bu kayıt diğer kıraatlerde bulunmamakla birlikte kıraatlerin birbirinin açıklaması ve tefsiri makamında kabul edildiği, bilinen bir gerçektir. Mesela Maide 89 ayetindeki yemin keffareti ile alakalı kısmı, İbn Mesûd kıraatinde “mütetâbiât” ilavesiyle okumuştur. Şâzz olmasına rağmen fıkıhta dikkate alınmış ve orucun üç gün ara vermeden tutulması gerektiği şartı getirilmiştir. Demek ki şâzz kıraatler nazım bakımından Kur’ân hükmünü taşımamasına rağmen manaca dikkate alınmaktadır.” Bkz. Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 83.

bağışlamaz” ayetinin bütün kesinliğiyle ortada olduğu ve bunun varlığının, kendisine uygun veya aykırı görünen âhad haberlerle asla kıyas edilemeyeceğini belirtir.²⁷¹

Zümer 39/53. ayet, uzun bir süre şirk koştukları için affedilmelerinin mümkün olmadığını düşünerek Hz. Peygamber’e iman etmekten kaçınan müşriklere,²⁷² ümitsizliğe kapılmamaları gerektiğini, çünkü Allah’ın rahmetinin sınırsız olduğunu bildirmektedir. Eğer müşrikler Muhammed (a.s.)’in peygamberliğine iman eder ve şirkten vazgeçerlerse, Allah onları bağışlayacaktır.

Musa Cârullah’ın Allah’ın tüm günahları affedeceği görüşüne bağlı olarak değindiği ve dolayısıyla Mustafa Sabri Efendi’nin de cevap verdiği konulardan birisi de “Meleklerin istiğfarları” meselesidir.

Bu konuda, Musa Cârullah, Şûrâ 42/5 ayetini²⁷³ delil getirerek; meleklerin mağfiret dileklerinin içerisine mümin olsun olmasın herkesin dâhil olduğu, Allah’ın, bu istiğfarları üzerine şayet onları bağışlamayacak olsa o zaman “غفور الرحيم” yerine “فَعَالٌ لِّمَا يَرِيدُ” gibi sıfatları zikretmiş olacağını, kelâmcıların da mezheplerinin darlığı ve bu ayetin kapsayıcılığını kavrayamamalarından dolayısıyla ayeti Mü’min 40/7 ile sınırlandırmaya gittiklerini ve kendi mezhepleri uğrunda tüm insanlığı feda ettiklerini belirtmiş,²⁷⁴ bunun üzerine Mustafa Sabri Efendi de bazı yönlerden onun hatalı düşündüğünü ispatlamaya çalışmıştır.

İlk olarak; Musa Cârullah’ın “umumî hükmünü sınırlama” ile alakalı sözüne karşılık; “لَمَنْ فِي الْأَرْضِ” ibaresindeki “men”’in umum ifade etmesi için şartıyye veya istifhamiyye olması gerektiğini²⁷⁵ ama burada mevsûle veya mevsûfe olduğunu, dolayısıyla -ona göre- tefsir ve usûl âlimleri, genel bir hükmü sınırlamamış, mutlak

²⁷¹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 85-86.

²⁷² Ayetin siyakı, Zümer 39/53. ayetteki “kullar” ifadesinin müşriklere yönelik olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca bkz. Mukâtil, **Tefsiru Mukâtil**, C: III, s. 137; Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XXI, s. 306.

²⁷³ Mustafa Sabri Efendi bu ayeti meşîet ve kader ile mucize konularında da serdetmiştir, bkz. Mustafa Sabri, **Mevkifu’l-Beşer**, s. 116. Bkz. Mustafa Sabri, **Mevkifu’l-Akl**, C: I, s. 121, C: III, s. 73-74, C: IV, s. 139.

²⁷⁴ Musa Cârullah, **Rahmet-i İlâhiyye Burhanları**, s. 309-310.

²⁷⁵ Şeyhülislâm, Molla Hüsrev (ö. 885/1480)’in *Mirkâtu’l-Vusûl* adlı eserinden “Men edatı akıllı varlıklara mahsustur. Şartıyye ve istifhamiyye olduğu zaman kesinlikle umum ifade eder. Mevsûle veya mevsûfe olduğu zaman böyle değildir.” açıklamasını aktararak Musa Cârullah’ın usul ilmine müracaat etmesini söyler. Bkz. Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 89.

olan bir hükmü kayıtlandırılmış olana indirgemek suretiyle bir tefsir yapmışlardır.²⁷⁶ İkinci olarak, Kelâmcıların “*müminler için mağfiret dilerler*” cümlesini buradaki “*yeryüzünde bulunanlar için mağfiret dilerler*” cümlesinin açıklaması ve tefsiri gibi kabul etmelerinin, aralarındaki bir zıtlıktan ileri gelmediği, aksine küfrün bağışlanmayacağı ve kâfirlerin sonsuza dek cehennemde kalacaklarına delâlet eden kesin ve sarîh ayetlerin –bu ayeti diğerlerine göre daha az sarîh görür- zorlamasıyla gerçekleştiği üzerinde durur. Üçüncü olarak, bu ayetteki bağışlanmayı müşriklerin dışındakilere atfetmenin -Tevbe 9/113-114²⁷⁷ ayetlerinden dolayı- bir zorunluluk olduğunu, zira bu ayetlerde müşrikler için bağışlanma dilenmesinin müminlere yasaklandığını “Ayette geçen “Mü’min kullar” tabirine melekler dâhil midir değil midir? Aksi takdirde Allah tarafından kesinlikle yasaklanan böyle bir istiğfara melekler nasıl cüret edebilir? Bir de ikinci ayette geçen “sonradan bağışlanma dilemekten vazgeçtiği babası” ne olacak? Yoksa melekler yeryüzündeki tüm müşrikler ve kâfirler için bağışlanma dileyebilirler de sadece Hz. İbrahim’in babası için mi dileyemezler?”²⁷⁸ diyerek, bu ayetleri ve içerdiği ayrıntıları görmemek için insanın gözünde hidâyetten mahrum olanlardaki gibi bir perde (Bakara 2/7 ve Câsiye 45/23 ayetlerini istişhâd olarak zikreder) olması gerektiğini belirtip, Musa Cârullah’ın bunları gözden kaçırmasını tenkit eder.²⁷⁹ Dördüncü olarak, Musa Cârullah’ın, “yeryüzünde bulunanlar” ibaresine dâhil ettiği kâfirlerin Allah katında daha mı itibarlı olduklarını sorar. Zira Hz. İbrahim’in babası ve Hz. Peygamberin amcası hakkında yasaklanan istiğfarın onlar için verildiğini söyler. Beşinci olarak, “Allah’ın bazı insanlar hakkında yapılacak istiğfarları kabul etmeyeceği, şu ayetlerin delâletiyle de sabittir.” diyerek, Munâfikûn 6 ve Tevbe 9/80 ayetlerini delil getirir.²⁸⁰

²⁷⁶ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 89.

²⁷⁷ Mustafa Sabri Efendi bu ayeti, Allah’tan korkma ve siyaset konularında da serdetmiştir. Bkz. Mustafa Sabri, **el-Kavlü’l-Fasl C: I**, s. 97; Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 117, 340.

²⁷⁸ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s.90-91.

²⁷⁹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 89-90. Burada: “Müşriğin cehennemlik oluşu, onun müşrik olarak ölmesiyle ya da hakkında iman etmeyeceğine dair vahiy inmesiyle anlaşılır. Bunun içindir ki henüz hayatta bulunan müşrikler hakkında Allah’ın tevfikine ve hidayetine mazhar olabilmesi için istiğfar edilebilir. Hz. İbrahim’in babasına istiğfar vadetmesi bu türdendir.” açıklamasını dipnot olarak vermiştir.

²⁸⁰ “İşte bu sebepten dolayı Şûra 5. ayetindeki “yeryüzünde bulunanlar” tabirinin sınırlandırılması zorunluluğu hâsıl olmuştur. Yoksa Cenâb-ı Hak, yaratılmışların en şerefli ve muhterem habibi Hz. Muhammed (a.s.)’ın istiğfarlarını kabul etmeyip de meleklerinkini mi kabul edecek?” Bkz. Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 92.

Altıncı olarak, Kur’ân-ı Kerim’deki mağfiret talebinin mü’minlere ait olmasının herkesin bildiği bir kanun olduğunun altını çizerek.²⁸¹ Yedinci olarak Bakara 2/161-162 ayetlerini kafirler üzerinde; Allah’ın, meleklerin ve tüm insanların lanetinin olduğunu belirtirken değinir. Sekizinci olarak, meleklerin kendileri için bağışlanma dilediği “yeryüzü sakinleri”nden maksadın yalnızca mü’minler olduğu²⁸²; çünkü Allah’ın küfürden ve kâfirlerden razı olmadığı, meleklerin ise ancak Allah’ın kendilerinden razı olacağı kulları için şefaatecekleri düşüncelerinin akla geleceğini belirterek;

“İşte bu önermeler zinciri, öncülleri (mukaddemleri) doğrudan doğruya Kur’ân-ı Kerim’den alınan mantıki bir kıyastır. Ancak yukarıda geçen “Akraba dahi olsalar, cehennemlik oldukları ortaya çıktıktan sonra müşrikler için bağışlanma dilemeleri konusunda ne Allah’ın peygamberine ve ne de mü’min kullarına izin vardır.” (Tevbe 9/113) âyetindeki sarahatten habersiz olan Musa Efendi, akıl ile naklin tam uyumuyla meydana gelen böyle ince bir kıyası anlayamamakta da mazurdur. Burada şunu da belirtelim ki, Musa Efendi bu beşinci delilini de “Futuhât”tan (bkz.154. Bab) almıştır.” der.²⁸³

Mağfiret konusunda Musa Cârullah’ın delil olarak getirdiği ayetlerden birisi de Mâide 5/5/118 ayetidir. Bu ayette, küfrün bağışlanmasının imkânsız oluşunun bu dünyada vahiy ile kesinliğe bağlanmadığını, aksi takdirde -Allah Teâlâ, İsa (a.s.)’ın dilinden hikâye ederek- şirkin bağışlanmasını hikmet ve izzet ile adlandırmayacağını iddia etmiştir.²⁸⁴ Mustafa Sabri de ayetin şartlı önerme olması dolayısıyla azabı da bağışlanmayı da ispatlayamayacağını şu cümlelerle savunur;

“Ayet-i kerimeye ilim ve fen gözüyle bakıldığında; “*Eğer onları bağışlarsan, şüphesiz sen daima üstünsün, hikmet sahibisin*” cümlesinin

²⁸¹ Şeyhülislâm bu görüşüne; Mü’min 40/7, Nuh 71/28, İbrahim 14/41, Muhammed 47/19 ayetlerini delil olarak getirir. Bkz. Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 93.

²⁸² Şeyhülislâm konunun Enbiyâ 21/28, Zümer 39/7 ve Mâide 5/5/80 ayetleri dâhilinde düşünüldüğünde böyle bir sonuca varılacağını belirtir. Bkz. Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 94.

²⁸³ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 93-94.

²⁸⁴ Musa Cârullah, **Rahmet-i İlâhiyye Burhanları**, s. 312.

bir şartlı önerme (kaziye-yi şartıyye) olduğu görülür. Şartlı önermelerin ise mantık gereği öncülün (mukaddemin) doğruluğunu ve gerçekleşmesini gerektirmeyeceği anlaşılır. Aynı şekilde “*eğer onlara azap edersen, onlar senin kullarıdır*” cümlesi de bir şartlı önermedir ve öncülün doğruluğunu gerektirmez. Dolayısıyla bu ayet-i kerime ne bağışlanmayı ve ne de azabı ispatlayabilir. Delil olmak ve hüküm çıkarabilmek için Kur’ân’ın diğer ayetleri kalmaktadır. İsa (a.s.) bu sözleriyle, dalalette kalan Hristiyanları tamamen Allah’ın meşîetine bırakmış ve teslim etmiştir. Burada Allah’ın kudreti açısından eşit konumda bulunan azap ve mağfiret taraflarından birine eğilimi gösterir bir harf dahi kullanmamıştır. Evet, aslında ilahi kudrete göre bağışlamanın mümkün olduğuna işaret etmiştir ki, zaten bunu inkâr eden de yoktur.”²⁸⁵

Mustafa Sabri, kâfirlerin bağışlanmasındaki zatî imkânın En‘âm 6/128 ve Secde 32/13 ayet-i kerimleri ile aydınlanabileceğini ifade eder ve Musa Cârullah’ın, Ahzâb 33/24 ayetini de görmemesine şaşırdığını belirtir. Bu ayetteki tevbenin, henüz hayatta bulunan kâfir ve müşrikler için dilenecek tevfik ve hidayete yorulduğunu, “و” edatının bir tarafında azap, bir tarafında da tevbe zikredilmiş olup, bunların birbirlerinin tam karşılığı olmadıklarını, bunun için azap şıkkında münafıklıkta ısrar etmeleri, bu ısrarın karşılığı olan tevbe şıkkında ise rahmet ve mağfiret görmelerinin anlaşıldığını belirtir. Ayette intibak adlı i‘câz sanatının bulunduğunu, bir tarafta sebep olanı, diğer tarafta da sebebin kendisini zikretmekle iktifa edildiğini ifade ederek bu durumda cümlenin “Allah doğruları doğruluklarıyla mükâfatlandırınsın, münafıklıkta ısrar eden münafıklara da ya azap etsin ya da bunlardan tevbe edenleri bağışlasın.” şeklinde anlaşılabileceğini ifade eder.²⁸⁶

Şeyhülislâm, Mâide 5/118’den hemen sonra Allah’ın ne yapacağı yani sünnetullahı bir dereceye kadar haber verip açıkladığını da belirtir. Gerçekte bu gibi ayetlerin, başka bir noktayı açıklamak, ilahi kudretin dilerse her iki taraf (bağışlama veya azap etme tarafları) için de eşit bir şekilde tecelli edebileceğini anlatmak üzere geldiğinden bahseder. İmkân bakımından Allah’ın kudret ve hikmeti önünde farksız

²⁸⁵ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 97.

²⁸⁶ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 98-99.

olan iki taraftan hangisinin gerçekleşeceği meselesinin ise bize ayrıca kesin ve apaçık haberlerle bildirildiğini de ekler.²⁸⁷ Yine Mâide 5/118 ayetiyle ilgili olarak; Musa Cârullah'ın fikrinden faydalandığını söylediği İbn Arabî'nin Futuhât'ın 358. babında; “Sen insanlara, Allah’tan başka tanrılar olarak bana ve anneme kulluk edin dedin mi?” sorusuna “Beni ve annemi ilah edinin demedim” şeklinde bir karşılık vermeyip, “senin bana emrettiğin hususlar haricinde bir şey söylemedim” şeklinde cevap vermesini, “esmâ-ı uluhiyyeti taşımakta olan bir halife ve bir insan-ı kâmil olduğu içindir” biçiminde açıklayarak ayetin anlamını tahrif ettiğini söyler. Ayrıca bunun Mâide 5/116. ayetin başında konuşan İsa (a.s.)’a yapılan en büyük bir iftira olduğunu ve onun ilahlığı reddettiğine dair Maide 72. ayetinin de buna şahit olduğunu, İsa (a.s.)’ın bu şekilde cevabının da kendisine yapılan isnadın daha genel ve daha mübalağalı bir şekilde reddetmek için olduğunu belirtir.²⁸⁸ Ayetin manasının anlaşılması hususunda aynı sûrenin 72. ayetinin de göz önüne alınması gerektiğini ifade ederek, bu ayetin “Hz İsâ’nın müşrik ümmetleri için de mağfiret dilemesi” şeklindeki manaları engelleyen kesin bir karine oluşturduğunu belirtir.²⁸⁹

Şeyhülislâm, Allah’ın kendisine ortak koşana cenneti haram kıldığı ve yardımcı da bulamamasını ifade etmesi ile İsâ (a.s.)’ın söylemi arasında çelişki doğuracağını belirterek “İsâ (a.s.) bu sözleriyle, kendisini ve annesini ilah edinen Hristiyanların hangi suçları için af ve mağfiret dilemiş olacak? Ayetin üst tarafında da söylendiği gibi, teslise inanma ve suçlarından dolayı denmiş olsa ne lazım gelir? Küfür ve şirk mi? Kendilerine göre bir akıl yürütme ve bir içtihadın neticesinden başka bir şey oluşturmayan bu durum bir suç oluşturmaz ki?” der.²⁹⁰

Şeyhülislâm, Kur’ân-ı Kerim’i ihya etme iddiasında bulunan Musa Cârullah’ın Kur’an ayetlerinden habersiz olduğunu altını çizerek.²⁹¹ Hakedilmeyen bir

²⁸⁷ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 99.

²⁸⁸ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s.101.

²⁸⁹ Ayrıca bu ayeti ve A’râf 7/50. ayeti desteklediğini düşündüğü “Ey İbrahim, ben cenneti kâfirlere haram kıldım.” hadisini de manen mütevâtir olarak kabul eder. Bkz. Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 155.

²⁹⁰ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 140.

²⁹¹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 102. Ayrıca Hadislerle ilgili değerlendirmeleri aldığı bölümde de “kafirler de cehennemden çıkacaktır” tarzında tek bir hadisin bile olmadığını altını çizerek. Bkz. Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s.155.

bağışlanma diletmek suretiyle şeyhinin bile mantığından saptığını ifade eder ve Tevbe 9/113 ayetinin iyice okunması gerektiğini belirtir.²⁹²

Mustafa Sabri Efendi, Musa Cârullah'ın görüşünü delillendirmesi için Mü'minûn 23/117 ve 118. ayetlerini getirdiğini ve delilsiz olarak şirk koşanların hesabının "Allah katında" görülmesinin onların bağışlanmasını ifade edebileceğini²⁹³ belirttiğini söyleyerek, onu bu hususta ciddi şekilde eleştirir. Ona göre Musa Cârullah bu ayet üzerinde mâna tahrifatı yapmış ve Allah kelâmını kendi maksadına alet etmeye çalışmıştır.²⁹⁴

Şeyhülislâm, "Onun hesabı rabbinin katındadır." cümlesinin müşrikleri çok korkunç ve heybetli bir şekilde tehdit ve korkutma amacıyla geldiğini belirtir. Bunun tersi bir iddia, ilâhî tehditi hükümsüz bırakmak için ona tam zıttı bir mana vermek olacaktır. "Onun hesabı rabbinin katındadır" demek, "Onların hesap ve icaplarına bizzat ben bakacağım" demektir. Bunu, ifadenin ahengi dışında, hemen altındaki "Çünkü kâfirler asla iflah olmazlar" tamamlayıcı cümlesi de açıkça göstermektedir.

Konuya eleştirel olarak devam eden Mustafa Sabri Efendi "Musa Efendi, işine gelmeyen bu cümleyi bir hırsız mahareti (mahâret-i muhtelisâne) ile atlayarak, daha aşağıda bulunan ve başlıbaşına bir âyet olan, hem de sonunu oluşturduğu sûrenin genel anlamıyla (heyet-i mecmuasıyla) uygunluk arzeden *Rabbim! Bağışla, acı! Sen acıyanların en hayırlısı* (Mü'minûn 23/118) âyetine geçiyor. Sonra bu ayete de garip mânalar vererek *kâfirler asla iflah olmazlar* ayırıcı cümlesinin

²⁹² Şeyhülislâm, burada mutasavvıflardan Abdülkerim el-Cîlî (832/1428)'den alıntı yaparak, Musa Cârullah'ı el-Cîlî'nin şu mantığını da geçtiğini belirtir: "O, *el-İnsânu'l-Kâmil* adlı kitabında, Hz. İsa ile annesini ilah edinen Hristiyanları, vahdet-i vücûd gibi boş bir teoriye dayanarak daha açık bir şekilde haklı çıkarmaktadır. Bu zat "*Beni ve annemi iki ilah edinin!*" diye onlara *sen mi söyledin?*" (Mâide 5/116) sorusunun cevabına ek olarak gelen "*Eğer onlara azap edersen, onlar senin kullarıdır*" cümlesindeki "onlar senin kullarıdır" ibaresini şu şekilde tevil ediyor: "Rabbim! Bana ve anneme tapanlar sana ibadet etmekten başka birşey yapmamışlardır. Çünkü seninle bizim aramızda ve hatta (seninle) bütün varlıklar arasında ayrılık (mugâyeret) yoktur. Bu adamların hataları ise, her varlık Allah ile bir (müttahid) iken ilahlığı (ulûhiyeti) sadece benimle anneme tahsis etmiş olmalarıdır." Bkz. Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 103-104.

²⁹³ Musa Cârullah, **Rahmet-i İlâhiye Burhanları**, s. 317.

²⁹⁴ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s.108. Mustafa Sabri Efendi burada dipnot olarak Musa Cârullah'ın bu fikrini de yine İbn Arabî'den aldığını belirtmektedir.

engelleyici karinesine rağmen bunu da müşriklerin durumunu anlatan kısımlara bağlama hayaline kapılıyor.” der.²⁹⁵

Mustafa Sabri Cârullah’ın söylediklerinin, “*Mü’minler felaha ermişlerdir.*” cümlesi ile başlayan ve “*Kâfirler asla iflah olmaz.*” cümlesi ile sona eren sûrenin genel anlamına aykırı olduğunu, zira bu cümleden sonra onlar için mağfiret talep ettirmenin anlamsız olacağını, bu son ayetin zamirinin hesap üzerine atfedilerek “Onların hesabı iflah olmamalarından ibarettir.” şeklinde manalandıranlar olduğunu da ekler.²⁹⁶

Şeyhülislâm, buna benzer birçok ifadenin Kur’ân-ı Kerim’de yer aldığının altını çizer. Gâşiye 88/25-26 ayetlerde yer alan “Bizedir onların dönüşleri ve Bize düşer onları hesaba çekmek.” tabirinin de Hz. Peygamber’in tebliğlerine itibar etmeyen ve onları önemsemeyen kâfirler için en şiddetli tehditten başka bir şey olmadığını, Lokman 31/23 ayetinde de yine Allah Teâla’nın meseleyi kendisine izafe etmekle yetinerek, sırf büyüklüğünü göstermek amacıyla gerisini kapalı bıraktığını belirtir.²⁹⁷

Mustafa Sabri, asıl anlamlarından koparılarak farklı anlamlar yüklenmesi neticesinde farklı durumların ortaya çıkacağını göstermek amacıyla, Rahmân 55/39 ve A’râf 7/87 ayetlerini örnek verir. İlk ayetteki “o gün ne insana ne cinne günahından sorulmaz” ifadesinin “hiç kimse günahından sorumlu tutulmaz, hepsi affedilir” şeklinde, ikinci ayetteki “Allah aramızda hükmedinceye kadar sabredin” cümlesinin de “Cenâb-ı Hak aramızdaki bu ihtilafı bizzat halledinceye kadar sabretmeniz gerekecek. Çünkü ben hangi tarafın haklı olduğunu kestiremiyorum” şeklinde de anlaşılabilirliğini, durumun namaz kılmayan bektâşinin “sarhoşken namaza yaklaşmayın” ayetine “benim ayık gezdiğim mi var” şeklinde cevap verdiği duruma benzediğini belirterek durumun anlamsızlığını ortaya koyar.²⁹⁸

²⁹⁵ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 108.

²⁹⁶ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 108.

²⁹⁷ Şeyhülislâm, Musa Cârullah’ı: “Musa Efendi, kitabının baş tarafında ne kadar vaîd ayeti varsa hepsini toptan boşa çıkarmıştı. Burada ise bu ayetlerin belâgatını çiğneyerek, Cenâb-ı Hakkın bunlarla anlatmak istediği etkileyici manaların heder olmasına da aldırmaksızın “Hesabı Allah katında görülecekmiş, bakalım belki neticesi haklarında hayırlı olur” tarzında kuru ve ruhsuz bir kapalılığın sürüklediği zıt bir ihtimali takip sevdasına düşmüştür.” diyerek eleştirir. Bkz. Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 110.

²⁹⁸ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 110-111.

Mustafa Sabri, Musa Cârullah'ın –kendi zannınca- diğer tüm günahların hesabının meleklerin huzurunda, bir haksızlık veya yanlışlık olmaması için delilsiz olarak şirk koşanların hesabının da Allah katında olacağı düşüncesine karşı herşeyin hesabının Allah katında görüleceğini belirten; Bakara 2/202, Mü'min 40/7 ve Enbiyâ 21/47 ayetlerini istişhâd olarak zikreder ve hesabın Allah huzurunda olması diğerlerine başka yerde bakılacağından değil, tehdidin büyüklüğünün vurgulanması dolayısıyla olduğunu belirtir. Ayetteki “لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ” tabiri ile alakalı, Musa Cârullah'ın “Delile dayanan müşrik ne olacak?” sorusunu sorduğu ve şirkin bir de delile dayanan kısmının olduğunu söylediğini, bunun ise yine anlamsız olduğunu belirtir. Ona göre delili olmayan müşriklerin, düşünme sırasında, düşünme gücünü son noktasına kadar kullanıp kullanmadığını araştırmak kesinlikle anlamsız bir şeydir. Çünkü böyle bir müşriğin, düşünürken, gücünü tam olarak ve kusursuz bir biçimde kullanıp kullanmaması bir şey değiştirmez. Sonuçta bir delil bulamamıştır. Delilini bulamadığı şirke kapılmak, düşünürken tüm gücünü kusursuz bir biçimde kullananla kullanmayan arasında ortak bir suçtur. Bunun bir suç olduğuna, Allah huzurundaki hesap gerçekleşmeden önce karar verilebilir. Delile dayanan müşrik yoktur ve olamaz. Batıl bir iddiada bulunan şahsın dayandığı şeye ilim ve fen dilinde “şüphe” denir, “delil” denmez.”²⁹⁹

Mü'minûn 23/117-118 ayetleriyle ilgili yorumlarını da “Müşriklerin şirkin delilinin olamayacağını belirten ayetler” başlığı altında verir.³⁰⁰ Bu ayetlerin, şirkin delilli ve delilsiz olarak ikiye ayrıldığını değil bilakis -diğer âyetler gibi- şirkin delilinin olamayacağını ifade etmekte olduğunu belirterek ayete şöyle mana verir:

²⁹⁹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 114.

³⁰⁰ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 115-118. Şeyhülislâm konu dâhilinde; Mü'min 40/42; Kehf 18/4-5; Zuhuf 43/20-22; Şûrâ 42/16; Nisâ 4/165; Enbiyâ 21/24; Neml 27/64 ayetlerini istişhâd eder. Ayrıca Âl-i İmrân 3/151; A'râf 7/33, 71; Yûsuf 12/40; Necm 53/23; Rûm 30/35 ayetlerini örnek verir. Bu ayetlerdeki “sultân” kelimesinin, hep hüccet ve burhân manasında olduğunu, birbirini tekid etmekte olan âyet-i kerimelerin, kendisinden başkası için yapılacak ibâdetlerin ve bütün şirklerin Allah tarafından bir hüccet ve burhâna dayanma şerefinden yoksun kalmaya mahkûm edildiğinin açık bir ifadesi olduğunu belirtir.

*“Hiçbir delile dayandırılmaları mümkün olmayan ilah ve mâbudları Allah’a ortak koşanların hesabı, O’nun huzurunda görülecektir; kâfirler asla iflah olmazlar.”*³⁰¹

Şirk ve ilmin birbirlerinden uzak olacağını Hac 22/71 ve Ankebût 29/8 ayetlerinin bildirdiğini ve delili olanın müşrik olamayacağını ifade eder.³⁰² Lokman 31/15 ayeti için de dipnotta, Musa Cârullah’a *“onun hesabı rabbinin katındadır”* ayetine verdiği manaya benzer olarak bu ayete de *“seni hakkında hiçbir bilgin olmayan bir şeyi bana ortak koşman için zorlayan anne ve babana itaat etme! Ama bildiğin bir şeyi bana ortak koşmanı teklif ederlerse onlara uy”* gibi bir mana verip veremeyeceğini sorar.³⁰³

Mustafa Sabri son olarak Necm 53/23 ayetini istişhâd ederek; Allah’ın Kur’ân-ı Kerim’de, müşriklerin hiçbir aklî ve naklî delile dayanmayarak sadece hevâ ve heveslerine göre hareket ettiklerini söylemeyeceğini bu ayetlerin de bunun ifadesi olduğunu belirtir. Bu konuda müşriklerin dayandıkları şeyin, aslında delil olmamakla birlikte kendi gözlerinde delil olmasının, sahibi için bir mazeret teşkil edebilecek kadar hükmü olmuş olsaydı; şirkin delilinin olamayacağını büyük bir özenle vurgulayan bu âyetlerin, şirk hususundaki mazeretleri ve savunmaları hükümsüz bırakabilecek kuvvete sahip olmaması, başka bir deyişle abes olması gerektiğini, yine müşriklerin kendilerine göre olsun bir delilleri olsaydı, Cenab-ı Hakkın âyetlerde, onların hiçbir aklî ve nakli delile dayanmayarak sırf nefsin hevasıyla zanna dayandıklarını, hatta bu hususta atalarını taklit ettiklerini söylemeyeceğini ifade eder.³⁰⁴

³⁰¹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 118. Mustafa Sabri Efendi, müşriğin/şirkin delilinin olamayacağına dair Musa Cârullah’ın Mü’minûn 23/117-118. ayetleri delil getirdiğini, oysa ki En’âm 6/55; Bakara 2/99; Câsiye 45/17; Enfâl 8/6; Bakara 2/256; Kasas 28/59; Ankebût 29/51; Fâtır 35/37; Hûd 11/17; Secde 32/22; Kehf 18/57; Ankebût 29/68; Zümer 39/32; Âl-i İmrân 3/101; Zuhruf 43/44; Câsiye 45/7-8, 11; Kamer 54/17; Beyyine 98/4; Bakara 2/209; A’râf 7/101; Enfâl 8/22-23; Hûd 11/20; Enbiyâ 21/106; Mü’min 40/22; Zümer 39/71; Mülk 67/8-10; A’râf 7/38; Mü’min 40/47-50; Sebe’ 34/31-32; Nisâ 4/115; Nahl 16/39; Tahrîm 66/7; Nisâ 4/165; Yâsîn 36/70 ayetlerinin onun iddiasını çürüttüğünü söyler.

³⁰² Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 116.

³⁰³ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 117.

³⁰⁴ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 116.

3.1.2.8 Her İncanın Hak ve Doğru Olması

Mustafa Sabri Efendi “Her incanın hak ve doğru olması, mü’min-kâfir herkesin Allah’a ibadet etmesi” başlığı altında yine hasmını eleştirmeye devam eder. Burada Musa Cârullah’ın şu görüşlere sahip olduğunu belirterek söze başlar; İlk olarak, Musa Cârullah’a göre kâfirler, azabı hak etmiş olmalarına rağmen, sırf Allah’ın lütuf, kerem ve rahmetinin enginliği mucibince önünde sonunda cehennemden çıkacaklardır. İkinci olarak kâfirler, küfür ve şirkte bazı yönlerden mâzur görüldükleri için zaten azabı da o kadar hak etmemişlerdir. Üçüncü olarak, mü’min olsun müşrik olsun herkes incasında haklıdır. Dininden ve incasından ötürü hiç kimsenin kalben de fiilen de kınanması caiz değildir. Allah’ın rahmeti tüm insanları kuşatacak ve tüm insanlık âlemi kurtulacaktır. Şeyhülislâm zaten ilk iki mevzuyu daha önce ele almıştı. Şimdi bu son konuda Musa Cârullah’ı eleştirirken delil olarak getirdiği ayetlere bakalım.

Şeyhülislâm, Musa Cârullah’ın meseleleri “nasıl olsa olur” tarzında ele almasını eleştirirken Kıyâme 75/20-21 ayetlerini zikreder. Ayrıca insanların tüm gayretlerini dünya menfaatlerini elde etmek için harcayıp, ebediyet karşısında zihnî bir umursamazlıkla hareket etmesinin hatalı olduğuna şu cümlelerle dikkat çeker;

“Ahiret hayatına önem vermemek demek olan bu davranışlarında tabii ki mazur görülemezler. Çünkü Cenab-ı Hak vermiş olduğu akıl nimeti karşılığında insanlara dinî bir sorumluluk yüklemiş; bunu bildirmek ve açıklamak için de peygamber adı altında memurlar göndermiştir. “Hayat ve geçim alanında çoğunlukla sefil ve muzdarip olan insanların ne kabahati vardır?” demek bu sefaetlere karşı elbette ki bir fayda sağlamaz. Bunun gibi Musa Efendi’ye uyarak “insanların büyük çoğunluğu ahirette bedbaht olacaksa Cenâb-ı Hak bunları niçin yaratmıştır?” demek de para etmez. Mebde’ ve meâdında seçim hakkı bulunmayan insan, Allah’ın dünya ve ahiretle ilgili kanunlarını tenkit ve sorgulamaya karşılık, kendisini bu kanunlara uymakla kurtarabilir.”³⁰⁵

³⁰⁵ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 124. Şeyhülislâm bu ayeti meşîet ve kader konularında da delil getirmiştir. Bkz. Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: III, s. 27.

Musa Cârullah En‘âm 6/38 ayetinde³⁰⁶ geçen “أَمْثَالُكُمْ” ibaresinden hareketle her canlı türünün; hayat, hareket, duygu ve düşünce hususlarında tam insan gibi olduklarını ve tüm canlıların yalnız Allah’a ibadet ettiklerini söyler. Mustafa Sabri Efendi de bu ibareyi, müfessirlerin: “Tıpkı sizin gibi durumları korunmuş, işleri belirlenmiş, istikamet kanunlarına göre cereyan eden maslahatlarına riayet edilmiş, rabbanî tedbirlerle ilâhî takdirlerin ipine dizilmiştir.” şeklinde açıkladıklarının altını çizer. Mustafa Sabri, A‘râf 7/179 ayetini de En‘âm 6/38 ayeti ile bağlantılı olarak zikreder. Musa Cârullah’ı tüm dinlerin tasvip edilmesi düşüncesine yaptığı eleştiriye ifade ederken sarfettiği; “Demek Mü‘min-kâfir, insan-hayvan herşey duygu ve düşünce itibariyle birbirine benzer ve eşittir öyle mi? Buna göre ben Musa Efendi’yi fikirce şaşkın tavuk derecesinde görebilirim. Şimdi biraz da kâfirler için kullanılan şu sözlere kulak versinler: “İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da sapık!”³⁰⁷

Yukarıda ifade edildiği üzere Musa Cârullah’a göre, mü‘min ya da müşrik hiçkimse inanç hususunda kınanmamalı zira herbiri inancında haklıdır. Allah’ın rahmeti tüm insanları kuşatacak ve tüm insanlık âlemi kurtulacaktır. ³⁰⁸ Mustafa Sabri Musa Cârullah’ın delil getirdiği ayetler üzerinde konuşurken, İsrâ 17/23 ayetindeki “قُضِيَ” kelimesi üzerinde durur.³⁰⁹

Mustafa Sabri Efendi, Musa Cârullah’ın “kaza” kelimesine (gerçekleşmiş, kesin olan) hüküm³¹⁰ manası verdiğini belirtir. “Musa Efendi bunları görmemiş ve söylediğimiz mana cihetlerini de düşünememiştir. O yalnızca şeyh-i ekber’in Futuhât’ın 470. babındaki onun kazası reddedilemez sözlerini görmüş ve her zaman yaptığı gibi gözünü akli ve nakli gerekçelere kapayarak buna dayanmıştır. Musa

³⁰⁶ En‘âm 6/38. وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ

³⁰⁷ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 127.

³⁰⁸ Musa Cârullah, **Rahmet-i İlahiye Burhanları**, s. 259, 260.

³⁰⁹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 134; **Mevkûfu’l-Akl**, C: II, s. 122.

³¹⁰ Musa Cârullah bu seçimini, Kur‘ân’daki en yaygın kullanılışa göre yaptığını belirterek şöyle söyler: “Biz kelimenin Kur‘ân’da en yaygın kullanılış biçimini dikkate alarak “Kâzâ”ya “hüküm” manasını vermeyi daha uygun bulduk. Bu durumda tüm insanlar yalnızca alemlerin rabbi ve tek olan Allah-u Teâlâ hazretlerine ibadet etmiş olurlar.” Bkz. Musa Cârullah, **Rahmet-i İlahiye Burhanları**, s. 316. Mustafa Sabri ise, Musa Cârullah’ın “Uzun Günlerde Rûze” adlı eserindeki görüşlerinden de hareketle, bu yorumunu Muhiddin İbn-i Arâbi’nin Futuhât’ından aldığını savunur. Bkz. Mustafa Sabri Efendi, **Din-i İslâm’da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 206.

Efendi'nin muvahhid-müşrik herkesin Allah'a ibadet ettiğinin hükme bağlandığını ve takdir edildiğini iddia etmek suretiyle³¹¹ Kur'ân-ı Kerim'in kendilerinden azarlayıcı bir dille bahsettiği müşriklerin varlığını inkâr etmekte olduğu fikir ve teorileri açık gerçeklere ve gözlemlere de aykırıdır.”³¹² diyerek bu ayet için böyle bir mana verilmesinin yerinde olmayacağını, zira o zaman, artık dünyada anne ve babasına asi hiçbir insanın bulunmayacağı, ayetin devamındaki “sakın onlara “Öf!” deme, onları azarlama! Onlara güzel söz söyle!” gibi emir ve nehiyelerine lüzum kalmayacağını, bununla beraber Allah'ın Yûsuf ve En'âm sûrelerindeki ayetlerinin de anlamsız olacağını belirtir. Bu muvacehede her ibadet Allah için olur, hiç kimsenin O'ndan başkasına tapma ihtimali de olmazsa, bu ayetlerle tebliğ olunan emir ve nehyin de abes olacağını ekler.³¹³

Mustafa Sabri Efendi yine “قضي” kelimesiyle ilgili olarak;

“Musa Cârullah'ın iddiasının aksine sadece kelâmcılar³¹⁴ değil örneğin İbn Abbas da “وقضي”yı “وصي” şeklinde okumuştur. “قضي” kıraatini de “وصي”daki vâv'ın sad'a bitştirilmesiyle meydana gelmiş bir değişikliğe atfederek rivayet yönünden reddetmiştir. Diğer taraftan “Eğer kâzâ (kesinleşmiş hüküm) olmuş olsaydı dünyada müşrik bulunmaması gerekirdi.” Sözleriyle de dirâyeten tenkit etmiştir. “وصي” kıraati, İbn Mes'ûd ile Übeyy b. Ka'b tarafından da rivayet edilmiştir. Fakat “قضي”yı emr-i mebtût; yani kesin emir manasına yormakla mütevâtir kıraatten, işkâlin giderilmesi mümkündür. Böylece “vassâ” okuyuşu da mütevâtir kıraatin bir tefsiri yerine geçer.” şeklindeki detayları da aktarır.³¹⁵

³¹¹ “Tabiata tapanlar kuyaş'a (güneşe) secde ediyorlarsa elbette ki bunu (onun) ilahlığ(ın)a inandıkları için yapıyorlardır. “Rabbin yalnız kendisine tapmanıza hükmetti. (kazâ etti)” (İsrâ 17/23) âyeti delâletince, tabiata tapanların gerçekte mabutları Allah'tır. Ulûhiyetine inanılarak (bir şeye) secde edilirse, secde edilen gerçekte Allah'tır. Tabiata, tapanlar her ne kadar vasıtada (nisbette) hata etmişlerse de kasıtlarında elbette isabet etmişlerdir. İslâm şeriatı tabiata tapanların kasıtlarındaki isabete itibar edip hürmet göstererek, bu üç vakitte secdeyi, tabiata tapanlara tahsis etmiş olsa gerektir.” Bkz. Musa Cârullah Bigiyef, **Uzun Günlerde Oruç**, sad. Yusuf Uralgiray, Ankara, 1975, s: 76.

³¹² Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s.127, 133.

³¹³ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 131.

³¹⁴ Musa Cârullah, kelâmcıların kazayı emir manasına aldıkları ve bu emri de şer'i emir olarak telakki ettiklerini söylemektedir. Musa Cârullah; **Rahmet-i İlahiye Burhanları**, s. 127.

³¹⁵ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s.131.

Şeyhülislâm, Muhiddin İbn Arabî'ye izafe edildiğini zannettiği bir sözü³¹⁶ aktararak³¹⁷ yukarıdaki ayetle bağlantı kuran Musa Cârullah'ı yine eleştirir. Konuyla ilgili, Ra'd 13/15³¹⁸ ayetini aktarıp, Musa Cârullah'ın bu fikrini açıklarken delil getirdiği “Göklerde ve yerde var olan her şey ve herkes isteyerek yahut zorunlu olarak Allah'ın önünde eğilmektedirler. Onların gölgeleri de sabah akşam bunu yapmaktadır.” ayeti içerisindeki “طوعاً وكرهاً” ifadesinin akla uygunluğunun “sadece kendine ibadeti kaza etti” ayetindeki “kaza” ile kıyaslanamayacak kadar açık olduğunu belirtir. Ayrıca bütün varlıkların “ister-istemez” Allah'a secde etmesinin anlamının, “İlâhî irade altındaki mağlubiyetleri” olduğunu belirterek şöyle der³¹⁹;

“Verilen bu mana gereğince şayet kâfirler ile müşrikler de Allah'a tapmış olsalardı; bu iddia ile Kâfirûn sûresini birlikte düşündüğümüzde ortaya şöyle bir mantıkî kıyas çıkar. Cenab-ı Hak Rasûl-i Ekrem Efendimiz'e “Ey kâfirler! Ben sizin mâbûdunuza ibadet etmem” de!” (Kâfirûn 109/1-2) buyuruyor. Oysa Musa Efendi'nin iddiasına göre kâfirlerin de mâbudları Allah'tır? Bu durumda yapılan bu kıyas sonucunda Cenab-ı Hak, Hz. Peygamber'e (a.s) (hâşâ) “Ben (siz müşriklerin mâbûdu olan) Allah'a ibadet etmem” de!” buyurmuş oluyor ki bu da kısaca “Ben sizin mâbûdunuza ibadet etmem. Siz ise (mâbûdunuz olan) Allah'a ibadet ediyorsunuz (!). O halde (hâşâ) ben (sizin mâbudunuz olan) Allah'a ibadet etmem” şeklinde ifade edilebilir.

³¹⁶ “Şârânî'nin *el-Yevâkît ve'l-Cevâhîr fî Akâid'il-Ekâbir* adlı eserinde galiba Muhyiddin'e izafeten şöyle bir sözü vardır: “Cenab-ı Hak'tan başkasına tapanların ilahları, layık olmadıkları bu ibadetleri kabul etmezler. Böylece bu ibadetler asıl, kendisi için yapılması gereken Allah Teâlâ'ya döner.” Bkz. Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s.131. Bu eseri taramamıza rağmen bu ifadeye maalesef ulaşamadık. Lakin şu ibare yer almaktadır “المؤمن يسجد لله طوعاً والمشرِك يسجد لله كرهاً لأنه عبد الوثن فتبرأ الوثن منه فوقع عبادته لله تعالى كرهاً علي رغم أنه” Bkz. Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şârânî el-Mısırî, **el-Yevâkît ve'l-Cevâhîr fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir**, Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Lübnan-Beyrut, C: I, s. 68.

³¹⁷ Şeyhülislâm *Mevkîfu'l-Akl* adlı eserinde de bu konuya, tasavvufun eleştirisi ve ayetin manasını değiştirip tahrif etmeye örnek olması açısından değinir ve şöyle der: “Onlara göre Allah, O'ndan başkasına ibadet etmemeyi kaza etmiş, ondan başka da gidilecek yer yok. Kul başkasına da ibadet etse ona ibadet eder. Onlar “ella” daki “la”yı nafiye olarak alıyorlar. Veyahut da nehyi tekvini emrin mukabili olarak “kada rabbuk” karinesi ile “rabbin hükmetti” anlamına alıyorlar. Otuza yakın sene evvel ben kitabımda bunu yazmıştım. O zaman ayetin devamında gelen ihsan da ibadete atıfla zorunlu hale gelir ve dünyada ailesine asi hiçbir kul bulunmaz. Bu ise varolan durumun aksinedir. O nedenle müfessirler “mübrem emir olarak emretti” demişlerdir.” Bkz. Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: III, s. 274.

³¹⁸ ﷻ, Ra'd 13/15.

³¹⁹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 133.

Dolayısıyla yalnız bu kısa sûre bile, mü'minlerle kâfirlerin ilahlarının bir olmadığını dört defa tekrar etmek suretiyle Musa Efendi'nin bu iddiasını dört kere çürütmekte ve geçersiz, kılmaktadır.”³²⁰

Şeyhülislâm, Musa Cârullah'ın “Bütün dinleri tasvip etme” inancını eleştirmek için Bakara 2/285 ayetini³²¹ istişhâd eder. Onun hilekârca bir karıştırıcılık yaptığını, önceki peygamberlerin dinleri ile günümüzde onlara mal edilen dinleri birbirine karıştırdığını belirterek, bugünkü Hristiyanların İsa (a.s.)'ın, Yahudilerin de Musa (a.s.)'ın dinine bağlı olduklarını söyleyerek müslümanları bu gibi milletleri sapıklığa nisbet etmeleri inancına itiraz etmek ve bunun İslâm dinine sonradan sokuşturulmuş bir inanç olduğunu söylemek istediğine dikkat çeker. Bugünkü Yahudi ve Hristiyanların, Kur'ân-ı Kerim'in de şahitliğiyle Tevrat ve İncirin aslı hükümleri dışında birçok bâtil şeylere inandıkları gibi zaten Hz. Musa ile Hz. İsâ'nın ümmetleri olmadıklarını, dolayısıyla birer hak dine mensup sayılamayacaklarını, bilakis onların, Cenâb-ı Hakk'ın, insanlarına tâbi olmalarını emretmiş olduğu asırlarda yaşamaları dolayısıyla bizim peygamberimizin ümmeti olacaklarını, ancak bizden farklı olarak “icâbet ümmeti” değil “davet ümmeti” olduklarını belirtir.³²² Yahudi ve Hristiyanların bugünkü durumlarından bahsederek, Müslümanların Muhammed (a.s.)'ı tasdik etmelerinin yanında, bu ayet düstûrunca, peygamberlerin tümünü tasdik etmeyi de İslâm'ın temel inançlarından sayarak, kendilerini bu tür sapıklıklardan kurtarmış olduklarını ifade eder.³²³

Musa Cârullah'ın “düşüncelere saygı” ve “muhaliflerinin fikirlerine kalben de olsa saygı gösterme, onların görüşlerini de kendi görüşü gibi doğru kabul etme” düşüncesini eleştirmek ve birbirine zıt iki şeyin de doğruluğunu kabul etmenin

³²⁰ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 227.

³²¹ Mustafa Sabri Efendi bu ayeti peygamberlik ve mucize ile melekler konularında da zikretmiştir, Bkz. Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 105; Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: I, s. 319, 337, C: IV, s. 126.

³²² Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 136. Bakara 2/91 ayetini ve Nisâ 4/150-151 ayetlerini Yahudi ve Hristiyanların tutumlarından dolayı haketmiş oldukları tabirin ifadesi olarak istişhâd eder. Ayrıca bu konuda Farah Antoun'u -Bakara 2/85 ve Mâide 5/82 ayetlerini delil getirerek- Kur'ân ve incil'deki ortak ayetlerin biraraya getirilmesi ve ortak payda oluşturulmasını savunmasını da eleştirmiştir. **a.e**, C: II, s. 52,

³²³ Ayrıca Hristiyanlık için de şöyle der: “Hristiyanlık iki safhadır; ilki Hz. Mesih'in Allah tarafından tebliğ ettiği mesihiyyet. Bizim onlar hakkında bu ayette geçtiğinden başka sözümüz olamaz. İkinci safha da mesih ten sonra uydurulan Hristiyanlık.” diyerek Bakara 2/2/4 ayetini zikreder. Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: II, s. 18.

mümkün olamayacağını belirtmek için Ahzâb 33/4 ayetini³²⁴ delil getirir.³²⁵ Ra'd 13/33³²⁶ ayetini de hasmının tüm bu görüşlerinden sonra değişmeyeceğinin bir ifadesi olarak zikreder. Kur'ân-ı Kerim'de çok fazla geçen "kâfirler" kelimesiyle isimlendirilenlerin acaba ankâ sürüleri mi olduğu, bu durumda küfür günâhını "Allah bütün günahları bağışlar" gibi ayetlere evleviyetle dâhil etme çabalarına ya da O'nun vâidinden dönmesini caiz görmek suretiyle sonsuz azaba karşı af ve mağfiret çabalarına da gerek kalmayacağını belirterek "Bu gibi gaflet ve çelişkileri gördükçe insanın "Allah kimi saptırırsa ona bir yol gösteren yoktur." sözlerini haykırması geliyor." der.³²⁷

Şeyhülislâm, Enfâl 8/8 ayetini Musa Cârullah'ın En'âm 6/38 bağlamında "sizin gibi bir ümmet" tabirinden hareketle söylediği -islâmın üstünlüğüyle beraber- "dinlerin eşitliği" fikrinin, Kur'ân'ın "hakkı müdafa edip batılı yıkma" metoduna uygun olmadığının bir ifadesi olarak delil getirmiştir.³²⁸

Musa Cârullah'ın: "İslâmiyet, ya falan oğlu falan gibi inan ya da sonsuza dek cehennemde yan, canın da malın da helâl! Gibi en büyük bir zulüm ve cehâlet esasına bina edilmiş "cizye"den ibaret hale getirildi." sözlerine karşı Mümteherine 60/8 ayetini delil getirir ve bu ayet uyarınca Müslümanlıkta savaşmak ve kan dökmenin de bazı adil şartlara bağlı olduğunu söyler.³²⁹

Şeyhülislâm, Musa Cârullah'ın delil olarak getirdiği hadisleri tenkit ederken bu konuda şöyle bir açıklama yapmıştır;

"Şurası da bilinmelidir ki hadis-i şerifler, Kur'ân âyetleri gibi mütevatir ve sübutça kâfi değildir. Bunun içindir ki kesin bilgi gerektiren

³²⁴ Şeyhülislâm bu ayeti peygamberlik ve mucize konusunda da zikretmiştir. Bkz. Mustafa Sabri, **el-Kavlü'l-Fasl**, s. 140, Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: IV, s. 166, 246-247.

³²⁵ Mustafa Sabri Efendi burada Fransız atasözünden alıntı yaparak: "Le mieux est l'ennemi du bien" (en iyi iyinin düşmanıdır) Bu atasözü gereğince "en iyi" ve "iyi" arasında bile manaca farklılık varken nasıl olur da bir kalp birbirine zıt iki fikri, iki görüşü tasvip edebilir?" der. Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 139.

³²⁶ Şeyhülislâm bu ayeti meşîet ve kader konusunda da zikretmiştir. Bkz. Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: III, s. 11, 66.

³²⁷ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 139.

³²⁸ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 141.

³²⁹ "İslâm tarihinde dini siyasete alet eden entrikacıların çıkarmış oldukları bazı cahilce olaylar konumuz dışındadır. Bu tür olayların sorumluluğu, islâm dinine değil, ahlâksız politikacılarla câhil fertlere aittir." Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s.146.

(yakînî) bir mesele, rastgele bir-iki hadisle isbat edilemez. (Cehennemden kimlerin çıkamayacağı konusundaki en sarîh ve en kesin bilgiler Kur’ân-ı Kerim’de bulunduğu için hadislerin çoğunda “Kur’ân’ın hapsettikleri” tabiri ile mesele ona havale edilmektedir. Bu da meselenin tüm Kur’ân okuyucularınca bilinen bir keyfiyet olduğunu gösterir.) Bir meselede kesinlik ve yakînin hâsıl olması için, o mesele hakkında gelen hadislerin manaca mütevatir olması şarttır. Küçük farklılıklarla rivayet edilen şefaât ve rahmet hadislerinin bileşkesi ve mütevatir manasından çıkan sonuç, tüm muvahhidlerin en sonunda cehennemden çıkarılacaklarıdır ki kesinliğe yaklaşan orta yol budur. Bunun iki tarafında ise biri kâfirlerle diğeri tevhid ehliyle ilgili iki ihtimal söz konusudur; Bunlar, “sonunda kâfirlerin de ilâhî rahmetten yararlanmaları” ile “mü’minlerin cehenneme hiç girmemeleri” ihtimallerinden ibarettir. Bir-iki hadis-i şerif bu noktaları ima eder gibi görünse de bunlar, manaca tevatür derecesine ulaşamadıktan başka, dayandıkları hadislerle kıyas dahi edilemeyecek derecede kuvvetli ve açık olan karşı nassların muhalefetiyle, kabul edilebilir ihtimallerden de sayılmamıştır.”³³⁰

Mustafa Sabri Hicr 15/2 ayeti ile uygun olduğunu düşünmesine binaen zikrettiği hadisin³³¹ ardından getirmiş ve “Kur’ân-ı Kerim’deki “Ahirette kâfirler keşke müslüman olsaydık diye hayıflanırlar” âyet-i kerimesinden muradın bu olduğunu belirtmiştir.³³²

Son olarak, her inancın doğru ve hak olduğu fikrini savunmak için Musa Cârullah’ın, En’âm 6/38 ve İsrâ 17/23 ayetlerini delil getirdiğini fakat bu düşüncenin batıllığını da şu ayetlerin³³³ gösterdiğini belirtir.

³³⁰ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 159-160.

³³¹ “Cehennem halkı, aralarında İlâhî iradenin (meşîetin) orada bulunmalarını dilediği ehl-i kible, yani müslümanların asileri/günahkârları da bulunduğu halde cehennemde toplandıkları zaman kâfirler müslümanlara “Siz müslüman değil miydiniz?” diye sorarlar. Onlar da “Evet müslümandık!” karşılığını verirler. Bunun üzerine kâfirler “Öyleyse müslümanlığınız size ne fayda sağladı? Çünkü işte bizimle cehennemde bulunuyorsunuz” derler. Müslümanlarsa “Bizim bazı günahlarımız vardı; bu yüzden azap görüyor ve cezalandırılıyor” cevabını verirler. Bu konuşma üzerine Cenab-ı Hak ehl-i kiblenin derhal oradan çıkarılmasını emreder.”

³³² Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 153.

³³³ Kehf 18/29; Mâide 5/9-10, Beyyine 98/6-7, Bakara 2/257, Secde 32/18, Kalem 68/35-36, Fussilet 41/40, Haşr 59/20, Fâtır 35/19-21, Şûrâ 42/7, A’râf 7/30, Sebe’ 34/24, Yûnus 10/32, Furkân 25/42, Lokman 31/30, Enfâl 8/55, Âl-i İmrân 3/28, 85, Mâide 5/51, Mucâdile 58/22, Kâfirûn 109/1-6, Tevbe 9/40.

anlamında Tâhâ sûresinde³⁴³, “tamamlandı” anlamında Yûsuf³⁴⁴, Bakara³⁴⁵ ve Cum’a³⁴⁶ sûrelerinde, “irade” anlamında Meryem sûresinde³⁴⁷ ve “ahid” anlamında Kasas sûresinde³⁴⁸ geçmektedir. Bu ayette, “قضى” kelimesi “emir”³⁴⁹ anlamında kullanılmıştır. Ayrıca hükme te’kid manası³⁵⁰ verir. Buradaki emir³⁵¹ de bütün varlıkları kapsamaktadır.³⁵² Ayet, ibadetle Allah’ın tevhidini ortaya koyup, hüküm kılar ve insanları Allah’tan başkasına ibadet etmemeleri için uyarır.³⁵³ Bu ayet ve devamındaki ayetlerle, İslâm’ın insan hayatının yapısının ana ilkeleri ortaya konulmuştur.³⁵⁴ Böylelikle herkes İslâm devlet ve toplumunun ahlâkî, hukukî,

³⁴⁵ فَإِذَا فُضِّيتُمْ مَنَاسِكُكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمَنْ النَّاسُ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ, Bakara 2/200.

³⁴⁶ فَإِذَا فُضِّيتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ, Cum’a 10.

³⁴⁷ مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ, Meryem 19/35.

³⁴⁸ وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ, Kasas 28/44.

³⁴⁹ Kurtubî bu ayetteki ibarenin emir anlamına geldiğini ifade eder. İbn-i Abbâs, Hasan ve Katâde’nin buradaki kazanın hükmün kazası değil, emrin kazası olduğunu söylediklerini aktararak, “eğer kaza olsa o zaman Allah’a asi olan hiç kimse olmazdı.” demektedir. Kurtubî, **el-Cami’ li Ahkâmi’l-Kur’ân**, Dâru’l-Kitâbi’l-Misriyye, Kahire, 1964, C: X, s. 237; Ebu Hayyan ise, İbn Atıyye’nin bu kelimeye sanki “قَرَر” anlamı verdiğini söyleyerek eleştirir. Onun muteallakını “ibadet” değil, “ibadeti emretme” olarak aldığını, buna mukabil diğer müfessirlerin ise “kaza” fiilinin muteallakını “أَلَا تَعْبُدُوا” olarak anladıklarını ifade eder. Ebû Hayyân el-Endelûsî, **Bahru’l-Muhît**, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 2000, C: VII, s. 33-34.

³⁵⁰ Seyyid Kutub, **fi Zılâli’l-Kur’ân**, Dâru’s-Şurûk, Beyrut, 2003, C: XV, s. 2221.

³⁵¹ Âlûsî (ö. 1270/1854) emir konusunda Kurtubî ile aynı düşüncededir. O, hitabın mü’minlere olması gerektiği düşüncesine karşı, “Allah’ın tüm emirlerinin onun kazası, hükmüyle olduğu ve tahsise gerek olmadığı” şeklinde yanıt verildiğini ifade eder. İbadetin Allah’tan başkasına olmaması gerektiği emri hakkında da ibadetin aşırı yüceltme ifade ettiği, onun da çok yüce olan ve yüce nimetleri ihsan edene olması gerektiğini beyan ederek, Allah’tan başkasının da böyle olmayacağını ifade eder. Âlûsî, **Rûhû’l-Meânî**, C: VIII, s.53-54.

³⁵² İbn Atıyye’ye göre bu emir müminleri kapsar. Ebu Hayyân el-Endelûsî bu emrin tüm canlıları kapsadığını belirtir.

³⁵³ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, C: XV, s. 65;

³⁵⁴ Ayetin öncesi ve sonrasına baktığımızda şu esasları içerdiğini görmekteyiz; insanın ana-babasına, yakınlarına, düşkünlere, yolculara, yetimlere karşı görevleri, onlara iyilik etme, güzel söz söyleme, haklarına riayet etme, doğruluk ve adaletten ayrılmama, zorluk ve fakirlik durumunda çocuktan ve dar geçimden yakınmama, insanların namuslarına, kanlarına, ahitlerine ve sırlarına hürmet etme, günah işlemekten, kötülükten, taşkınlıktan, kibir ve böbürlenmeden sakınma; İzzet Derveze, **et-Tefsîru’l-Hadîs**, Dâru İhyâ-i Kutubi’l-Arabiyye, Kahire, 1964, C: III, s. 374-377.

düşünsel, kültürel ve ekonomik prensiplerini öğrenecek, “قضي” kelimesiyle³⁵⁵ tesis edilen bu düzenin de ilk ve en mühim mesnedinin, bir tek Allah’ın ma’bûd, yasayı vaz’eden ve hâkim olarak kabul edilmesi ilkesinin önemini kavrayacaktır.³⁵⁶

Ayrıca temel konusu tevhit olan, İsrâ sûresindeki ayetler, aynı vurguya sahip olan diğer ayetlerle birlikte³⁵⁷ incelendiğinde “iyilik yapmak ve anne-babaya iyi davranmak” ifadesinin, müşriklerin Hz. Peygamber’e yönelik “akraba haklarını ihlal ettiğini ve evladı ana-babasına düşman ettiği” suçlamalarına cevap teşkil ettiği görülmektedir. Rasulullah (a.s.)’a iman eden gençlerin çoğunun anne babasının müşriklerden olması dolayısıyla çocuklarına ebeveyn hakkı üzerinden baskı yapmaları, müşriklerin bu iddialarını destekliyor olabilir. Ayrıca bu durumun, bazı müminlerin zihninde soru işaretleri de oluşturduğu düşünülebilir. Allah, bu hadiseyi tahkiye etmiş ve müşriklerin Hz. Peygamber’i ebeveyn ve akrabalara saygısızlıkla suçlamaları karşısında, Allah ve elçisinin ebeveyn ve akraba hakkına önem verdiğini, onlara iyilikle davranmayı öğütlediğini bildirmiştir. Ebeveyn hakkını kullanarak evlatlarını şirke döndürmek isteyenlere³⁵⁸ de tevhit inancının ebeveyn hakkından daha öncelikli olduğunu beyan etmiştir. Binaenaleyh, Kur’an’a göre Allah’a şirk koşma konusunda ebeveyne itaat edilemez.³⁵⁹

Mustafa Sabri Efendi’nin, Musa Cârullah’a karşı çıktığı bir diğer ayet olan Ra’d 13/15 ayetine gelince;

Öncelikle ayet, tüm varlıkların Allah’a secde ettiklerini bildirmektedir. Peki, varlığın secdesi nasıl olur? Tefsir geleneğimizde buradaki “secde”nin tüm varlıkların yaratıcıları olan Allah’a muhtaç olmaları ve onun koymuş olduğu düzenin içerisinden çıkamamaları, buna güç yetirememeleri dolayısıyla O’na boyun

³⁵⁵ Mevdûdî, “قضي” emrinin geniş kapsamlı olduğu, sadece Allah’tan başka bir ilâha tapmayı yasaklamakla kalmadığı, aynı zamanda kişinin hiç tereddütsüz Allah’a ibadet ve itaat edip ona boyun eğmesi gerektiği anlamına da geldiği, sadece O’nun emirleri ve kanunları itaat edilmeye layık ve O’nun otoritesinin her şeyin üstünde olduğunun kabul edilmesi gerektiği, bu emrin sadece dini inanç ve kişisel uygulama ile sınırlı bir emir olmadığı, aynı zamanda Hz. Peygamber (a.s.) tarafından Medine’de uygulanarak ortaya konulan ahlâkî, kültürel ve siyasal sistemin de temelini teşkil eden bir ilke olduğunu ifade etmektedir. Mevdûdî, **Tefhîmu’l-Kur’ân**, C: III, s. 101.

³⁵⁶ Mevdûdî, **Tefhîmu’l-Kur’ân**, C: III, s. 101.

³⁵⁷ Lokmân 31/14-15, Nahl 16/90, Ankebût 29/8, Ahkâf 46/15.

³⁵⁸ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XX, s. 139.

³⁵⁹ Mâtürîdî, **Te’vilâtü’l-Kur’ân**, C: VIII, s. 304.

eğmelerini ifade ettiği, “İsteyerek ve istemeyerek boyun eğmeleri”ni de çeşitli şekillerde³⁶⁰ yorumlanmakla beraber; (Allah’ın koyduğu kanunları değiştiremeyeceklerinden dolayı) başka bir seçeneklerinin olmaması ve her halükârda kanunlara tâbi olmaları anlamına geldiğini ifade etmişlerdir.³⁶¹

³⁶⁰ “İsteyerek ve istemeden secde etme” hakkında geniş bilgi için bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, C: XVI, s. 403-405; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, C: VI, s. 322-323; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, C: III, s. 305-306; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, C: II, s. 489-490; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, C: IX, s. 301-302; Ebû Hayyan el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhîd*, C:VI, s. 369-370; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, C: III, s. 104; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, C:VII, s. 119; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, C: XIII, s. 2050-2051; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, C: XIII, s. 110-111; İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadîs*, C: V, s. 527-528.

³⁶¹ Taberî; “İslâma kendi arzusuyla giren isteyerek secde edendir, kılıçla (zorla) giren de istemeyerek secde edendir” şeklinde yorumlandığını ve Mücahid’in tefsirinde: “Mü’minin gölgesi, o itaatkâr olduğu için isteyerek secde eder, kâfirin gölgesi de yine isteyerek secde eder ama kâfirin arzusu olmadan.” şeklinde geçtiğini, son olarak da yine İbn Zeyd’den “Tüm eşyaların gölgeleri Allah’a secde eder” bilgilerini aktarır. Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli’l-Kur’ân*, C: XVI, s. 403-405; Mâtürîdî buradaki “secde”nin çeşitli anlamlara gelebileceğini söyler. İlki hakiki secde, yani kâfir de mü’min de Allah’a secde eder ama mü’min kişi kendi seçimi ile ve itaat ederek secde eder. İlk olarak secdenin hakikati, imtihan içinde olanlara özeldir. İkincisi, yani yaratılış olarak secde ise tüm canlıları kapsar. Allah-u Teâlâ her şeyin yaratılışında birliğinin delillerini, ulûhiyyet ve rubûbiyyetinin işaretlerini yerleştirmiştir. Son olarak hallerin secdesi, mü’minde de kâfirden de bulunur. Mü’min her durumda O’na secde eder. Kâfir ise genişlik ve refah içindeyken değil, darlık ve sıkıntı içindeyken O’na secde eder ve boyun eğir. Kâfirin Allah’a isteyerek ve itaat ederek secde etmesi, Zümer 39/3 ve Yûnus 10/18. ayetlerde geçtiği gibi putlara secde etmelerine de benzer. Kâfirler putlara secde ederken, Allah’a secde eder görünürler. Lakin Allah, bu konuda O’na şirk koşmaları sebebiyle onların secdesini asla kabul etmez. Mâtürîdî, ayetteki secdenin hilkat yani yaratılış olarak secde olması ihtimalini daha kuvvetli bulur. “peki, gölgelerin sabah-akşam secde etmesi nedir?” sorusuna “herhangi bir vakit olmadan, daima, tüm vakitlerde secde eder” cevabını verir. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, C: VI, s. 322-323; İbn Atıyye, Secde lügatte geçtiği gibi itaat ve boyun eğme olarak alındığı zaman “men”e tüm kâfirlerin dâhil olduğunu, zira Allah’ın kudretine boyun eğip itaat etmeyen hiçbir kâfirin olmadığını söyler. Nehhâs ve Zeccâc’ın da “kerâhiyet”in serkeş ve tembel Müslümanların secdesinde olacağını söylediklerini, son olarak da “روي” lafzıyla, kâfir puta secde ettiğinde gölgesi de Allah’a secde eder dendiğini aktarır. İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, C: III, s. 305-306; Ebu Hayyan el-Endelûsî; “طوعاً” kelimesine “secdenin kendisine ağır gelmediği ve “كراهاً” kelimesine de secdenin kendisine ağır geldiği (kimse) de denmiştir. Zira tekliflerin bağlayıcılığı zordur. Tüm âlem kakhâr olan Allah’a boyun eğmiştir.” Demektedir. Ebû Hayyan el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhîd*, C:VI, s. 369-370; Âlûsî de; “Gölgeleri de” ifadesinden yerde olanlar anlaşılır zira göktekilerin gölgeleri olmaz. Gölge de Allah’ın tasarrufuna ve meşietine bağlıdır.” Şeklinde gölge ile ilgili ilginç bir açıklamada bulunmuştur. Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, C:VII, s. 119; Seyyid Kutub; önceki ayetlerle beraber bu ayetin oluşturduğu havanın, ibadet ve dua havası olduğunu, sûrenin akışının da yüce Allah’ın iradesine boyun eğme eylemini secde ile ifade ettiğini ve secdenin kulluğun doruk noktası olduğu, Allah’tan başka tanrılar edinip, ümit ve dua ile onlara yöneldikleri sırada evrende var olan her şeyin Allah’a boyun eğdiği ve evren içindeki her şeyin O’nun iradesine mahkûm olduğu ve O’nun kanununa boyun eğdiklerini, O’nun yasası uyarınca hareket ettiklerini belirtir. Seyyid Kutub, *fî Zılâli’l-Kur’ân*, C: XIII, s. 2050-2051; İbn Âşûr; “Allah secdeyi kendisine has kılmış, kendisiyle kayıtlamıştır. O nedenle tüm varlık ve mü’minler Allah’a secde eder. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, C: XIII, s. 110-111; İzzet Derveze; “Gölgeleri de” şeklinde bir ifadenin de yer almış olması, söz konusu itaatın evrenselliğini, kapsayıcılığını vurgulamaya yöneliktir.” demektedir. İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadîs*, C: V, s. 527-528.

Mustafa Sabri Efendi'nin belirttiği ve benimsediği “İlâhî irade altında mağlup olmaları” fikri hakkında şu hususu ifade etmek isteriz; kendisi “*Mevkıfu'l-Beşer Tahte Sultâni'l-Kader*” eserinde insanın fiillerinde bir nevi mecburiyet altında olduğunu “Kullar, Allah'ın yapmalarını istediği fiillerini kendi irade ve ihtiyarlarıyla yaparlar ve ondan kaçamazlar. Bunda muhtar oldukları gibi, ancak Allah'ın seçmelerini istediği şeyi seçebildikleri için de aynı zamanda mecbur gibidirler. Cebr ve tefviz bilinen anlamından farklıdır. Cebr, mecbur olan kişinin iradesine etki etmediği için, tefviz de seçilen fiillerinde tam bir ihtiyara sahip olmadığı için farklıdır. Tefviz ile birleşen bir cebr ve ihtiyarla birleşen bir mecburiyet. Ama bu hiçbir mazereti olmayan bir mecburiyettir.” sözleriyle ifade etmiş³⁶², yani insanın yaptığı işlerde Allah'ın iradesini geçemeyeceğini, onun istediği doğrultuda (hükmetmesi) davranması gerektiğini söylemiş fakat bu ayetin açıklamasında böyle bir konuya değinmemiştir. Musa Cârullah penceresinden bakıldığında her iki durumun da aynı görünmesi olasıdır. Yani insan fiillerinde mecbur ise o zaman bu, Allah'ın onun hakkında verdiği kesin hüküm neticesindedir? Gerçi o bu fikrini bu kısımda ibadet için özelleştirmiş, “Allah dışında başka varlıklara da ibadet edilse, yine O'na ibadet edilmiş olur” demiştir. Sonra görüşünü daha da ileri taşıyarak her inananın inancı dolayısıyla kınanamayacağını ve tüm insanların (cehenneme bile girse) kurtulacağını savunmuştur. Bir de bu fikrine İbn Arabî'nin de etki ettiği gerçeğini yadsımamak gerekir.

Bu açıdan bakıldığında da yani insan eğer fiillerinde “bir nevi” mecbur ise o zaman ibadetinde de yine “bir nevi” mecburdur. Bu noktada, “Önceden Matûrîdiydim, sonradan Eş'arî oldum.”³⁶³ diyen Mustafa Sabri'nin görüşünün değişmiş olabileceğini de göz ardı etmeyelim. Zira bakıldığında bu eleştirisi ile

³⁶² Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Beşer**, s. 50. Şeyhülislâm bu açıklamayı Nahl 16/93 ayeti bağlamında yapmıştır. Ayrıca En'âm 6/112 bağlamında da Şeyh Bahî'ti eleştirisinde: “Ona göre ayetlerdeki anlam: eğer Allah kullardan fiildeki irade ve kudreti çekip alsaydı, onlar o fiili yapamazlardı. O zaman da cebr içinde olurlardı. Aksine O, onları seçtiklerini yapmak üzere serbest bıraktı.” Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Beşer**, s. 87, Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: III, s. 42, Şeyhi bu konuda tenkide devamla: “Şeyh fiili onlara nisbet etti. Aksi taktirde Allah'ın iradesi ve kudreti altında hiçbir seçenekleri olmadan zorlanmış olurlardı.” der. Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Beşer**, s. 99.

³⁶³ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Beşer**, s. 96.

“İhtiyarî Cebr” anlayışını aktardığı kitabı arasında on altı sene vardır. Her durumda biz, görüş netliği açısından böyle bir tespiti aktarmayı uygun bulduk.

3.1.2.9 Yaratılış, Kâinât, Kulluk ve Ba’s

Mustafa Sabri Efendi kâinâtın yaratılışı ile ilgili olarak çeşitli fikirler ileri sürenlerin fikirlerini reddetmiş ve sadece Allah’ın yaratıcı ve bu düzenin devam ettiricisi olabileceği fikrini savunmuştur. Bu meyanda Alman düşünür Louis Büchner (ö. 1899)’in *Madde ve Kuvvet* isimli eserinden aktardığı: “...hayat müstesna bir kanuna tabi değil, belki mekanik kuvvetler birlikteliğinin bir ürünüdür.” görüşüne karşı çıkararak: “...cihazın sahibi kimdir ve tesadüf yerine tertip ve intizam varsa onu tertip eden kimdir? Tesadüfen çalışan bir saat gördünüz mü?” sorularını sorar.³⁶⁴ Ayrıca Fransız düşünür Montesquieu (ö. 1755)’dan: “kör bir kudret akıllı bir varlık yaratmaktan ne kadar da uzaktır.” alıntısını da aktarır³⁶⁵, “Nizam-ı âlemin Allah’tan başka bir nâzımı bulunsaydı, o nâzım nizamın kendisi gibi mümkünü’l-vücud olurdu, vacibu’l- vücud olmazdı...tecrübe ve müşahade ile bir şeyin vücudu sabit olur, lakin vücub-u vücûdu sabit olmaz.” görüşünde olduğunu belirtir.³⁶⁶

Şeyhülislâm, Alman filozof Leibniz (ö. 1716)’in hâlihazırdaki âlemden daha güzel ve benzersiz bir âlemin olmasının mümkün olamayacağı görüşüne karşı çıkarken Nahl 16/93, Mâide 5/48, En’âm 6/117, 137 ve Secde 32/13 ayetlerini zikreder. Ona göre bu âlemin düzeninden daha güzel bir düzen kurma Allah’ın kudreti dahilindedir.³⁶⁷

Mustafa Sabri, herşeyin ortaya çıkarınının Allah olduğunu³⁶⁸ belirtir ve yaratılış, ruh ve beden konularında Kasas 28/88 ayetini delil olarak getirir. İnsanın beden ve ruh olarak diriltileceğini, bu ayetin her şeyin yok olmasıyla beraber ruhların

³⁶⁴ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 151.

³⁶⁵ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 124.

³⁶⁶ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 190.

³⁶⁷ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: II, s. 385. Ayrıca bu konuda illet-i gâiyye delili çerçevesinde: “Allah’ın fâil-i muhtar olmasına uymaması (bu sözü söyleyenler onun hakkında, “cömertte cimrilik, kudrette noksan olmaz” demişlerdir) nedeniyle, Gazali’ye de nisbet edilen bu söz (ليس في الإمكان أبدع مما كان), bu ayetlerle uygun olmaması yönüyle, âlemin nizâmı ne kadar eşsiz olursa olsun, ondan daha iyi ve benzersiz olmasını yaratmaya kadir olan Allah olduğuna delâlet etmez.” der.

³⁶⁸ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: IV, s. 197.

da yok olacağına kesin delil teşkil etmediğini ifade ederek, Kelamcılarının çoğunun yok olan şeye aynıyle iadenin caiz olduğunu söylediklerini ve bu görüş için de bu ayeti delil olarak getirdiklerini belirtir.³⁶⁹ Farah Antoun'un kulluğu bir zulüm olarak telakkisine itiraz mahiyetinde Nisâ 4/172, Meryem 19/93, Fecr 89/28-30 ve Sâd 38/30 ayetlerini -yaratılış bağlamında- zikreder. Ona göre kulluk bir zulüm değil bir şereftir. Fakat Antoun, bunu idrak edememektedir.³⁷⁰

Küfür konusunda müsamahalı davranışın tehlikesine dikkat çekerek³⁷¹ kulluk hakkında şunları söyler

“Son asırlarda Kur’ân-ı Kerim’in, dinlere müşriklerden ziyade tehlike teşkil eden dinsizlerle kâfirlerin mücadelesinde kullanmadığı bir üslupla, müşriklere yönelttiği şiddetli azarı arasına hatırıma geldikçe beni düşündürdü. Hâlbuki dikkat edilecek olursa insanlar içinde Allah’a karşı müşriklerin en ileri gelenleri dinsizlerdir. İnsanın her hâl ve durumunda Allah’tan başkasına ibadet etmemesinde, insanı en yüksek mertebeye eriştiren kâmil hürriyet vardır. İnsanın hür ve izzetli olma vasfına ancak Allah’ın kulu olarak varabileceğine delâletler görmekteyim.”³⁷²

“Kur’ân, Darwin teorisine karşı değildir” çağrısını eleştirmek için açtığı babda, insanın yaratılışı ve “nefs-i vahide” konusuna değinirken Nisâ 4/1 ayetini zikreder. Şeyhülislâm, ayetlerden yeni şeyler çıkarmak için yapılan tefsirlerin çoğunu tahrif olarak adlandırır. Ona göre İslâm, dinde bidatı ne kadar kötüleyip sakındırmışsa yeniliği de o derece methetmemiştir ve yenilik olarak görülen şeylerin çoğu taklittir. Ayrıca taklid ve tecdid arasında fark da yoktur.³⁷³

³⁶⁹ Mustafa Sabri, **el-Kavlü'l-Fasl**, s. 172. Şeyhülislâm ayrıca; M. Abduh, R. Rıza ve Merâğî'nin de mucizeleri itiraf etmediklerini, M. Heykel ile Ferid Vecdî'nin de bu konuda onlara tabi olduklarını belirtir. Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: I, s. 27. Yine aynı konu ile alakalı olarak Vecdî'nin: “Kur’ân belağatıyla kimseye karşı koymadı, ihtiva ettiği şeriat ve hakikatlerle meydan okudu.” sözlerini de eleştirmiştir. Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: I, s. 48.

³⁷⁰ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: II, s. 48.

³⁷¹ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: IV, s. 243-244. Şeyhülislâm bu meyanda Ankebût 29/56, Tevbe 9/24 ve Bakara 2/175 ayetlerini zikreder.

³⁷² Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: II, s. 340. Bu meyanda, Meryem 19/94 ayetini de delil getirir.

³⁷³ Mustafa Sabri Efendi burada dini ihya ve tecdidi savunanlara karşı da üstü kapalı bir eleştiri yapmıştır.

Bu ayette “nefs-i vahide”nin Âdem (a.s.) hakkında delil olmadığına söylendiğini, hâlbuki bu ayet ve devamında “nefs-i vahide”den kasdın Âdem (a.s.) olmasının kesin olduğunu, buna mukabil ayetten bizim “bir maymun”dan yaratılma ihtimalimizin dahi olamayacağını belirtir.³⁷⁴ Nefs-i vâhide’nin Âdem’den ibaret olması halinde bunun, “nefsi vahide Âdem değildir.” diyene ters düşeceğini, dolayısıyla Kur’ân’ın, yaratılışın nasıllığı üzerinde durmadığı aksine niçinliği hakkında konuştuğunun altını çizer. Âdem (a.s.)’ın anasız ve babasız olarak topraktan yaratılmış olduğu Allah’ın Âdem (a.s.)’ı yaratmasıyla meleklerin ona secde etmeleri arasında da başka bir şey olmadığını, buna mukabil, Âdem (a.s.)’dan önce bir maymun devri olsaydı, tesviye edilmiş toprağa ruh üflendikten sonra olacağını, Allah’ın da o zaman meleklerle, Âdem (a.s.)’a değil, maymuna secdeyi emredeceğini belirtir.

Konu dahilinde son olarak: “Bir İslâm âliminin ayetlerin kesin anlamlarını bir tarafa bırakarak muhtemel ve uzak manalarına yapışması yakışmaz.” açıklamasını yapar.³⁷⁵

Tefsir müktesebâtına bakıldığında ayetin bağlamının yetimler hakkında olduğu görülmektedir. Medine döneminde, Uhut Savaşı’nı müteakip nazil olmaya başlayan Nisâ sûresi, ilk olarak savaş sonrası yetimler meselesini konu edinmektedir. Uhut Savaşı’nda yetmiş kadar Müslüman şehit düşmüş ve geride yetimleri kalmıştır. Dolayısıyla bu yetimlerin bakımı geride kalanlara düşmüştür. İlgili ayette de bu çocuklara hakkıyla bakılması gerektiği, çünkü onların savaşta şehit düşen kardeşlerinin çocukları olduğu vurgulanmaktadır. Allah kadın olsun erkek olsun herkesi aynı türden yaratmıştır.³⁷⁶ Anne ve babası farklı da olabilir. İnsanlar hem insan olarak hem de müminler olarak birbirlerinin kardeşleridirler. Bu kardeşlikten

³⁷⁴ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 12. A’râf 7/26, Âl-i İmrân 3/59 ve Sâd 38/71-72 ayetlerini de yine aynı babda delil olarak getirir.

³⁷⁵ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 13.

³⁷⁶ Fahreddîn Râzî, **Mefâtîhu’l-Ğayb**, Daru İhyâi’t-Türasi’l-Arabî, Beyrut 1420, C: IX, s. 478; Muhammed Reşid Rızâ, **Tefsîru’l-Menâr**, El-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmmeti li’l-Kitâb, b.y. 1990, C: IV, s. 268; Muhammed Âbid el-Câbirî, **Siyer Eşliğinde Kur’an’ı Anlamak Fehmü’l-Kur’an Nüzul Sırasına Göre Tefsir**, trc. Muhammed Coşkun, Mana Yay., İstanbul t.y., C: III, s. 258.

doğın haklara riayet edilmelidir.³⁷⁷ Sonuç olarak ayetin bağlamından, üzerinde tartışıldan çok daha farklı bir konunun altının çizildiğı anlaşılmaktadır.

3.1.3 Risâlet

Mustafa Sabri Efendi, zamanın alimlerinin peygambere inanıp risalete inanmamaları konusunu eleştirir. Nübüvvet ve nübüvvetin büyüklüğünü yansıtan ayetler olarak Şuarâ 26/3-4 ve En‘âm 6/35 ayetlerini delil olarak getirir.³⁷⁸

Mustafa Sabri, peygamberliğin gerekliliğı konusunda Allah’tan başka en doğru sözü söyleyen olamayacağını belirterek³⁷⁹, İsrâ 17/15 ayetini bu konuda delil olarak getirir. “Peygamberler neden doğudandır?” sorusuna, Kur’ân’da tüm peygamberlerin zikredilmediğini belirterek Nisâ 4/164 ayetini delil getirir.³⁸⁰

Peygamberlerin insanın doğru yolu bulması ve cennete ulaşması için geldiklerini ve bunun da gerekli olduğunu belirterek Nisâ 4/165 ayetini örnek verir.³⁸¹ Buna ilaveten, Allah’ın mevcudiyetinin ve ölümden sonra ikinci hayatın olmasının, ilâhi adalet gereğı, peygamberliğin de olmasını gerektireceğini belirir.³⁸² Kur’ân’ın insana ilâhi öğreti olduğu üzerinde durarak,³⁸³ Allah’ın insanlara Kur’ân’ı öğretmesinin peygamberlerine indirmesi yani dolaylı olarak öğretmesi şeklinde olduğunun altını çizer.³⁸⁴

Alışılğelen peygamber tarifinden başka bir tarif yapması dolayısıyla Muhammed Abduh’u eleştirir. Onun, “Peygamber ilmen ve amelen hak üzerine mecbûl (yaratılışında olan) bir zattır. Haktan başka bir şey bilmez. Hikmet gereğı

³⁷⁷ Elmalılı, **Hak Dîni Kur’an Dili**, C: II, s. 482-483.

³⁷⁸ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 16, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 16.

³⁷⁹ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 135, Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 156.

³⁸⁰ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 157.

³⁸¹ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 155.

³⁸² Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 134. Kant’ın ahlâkın kaybolmaması ve korunması için bunun önemli olduğuna dikkati çektiğini belirtir.

³⁸³ Burada Rahmân 55/1-3 ayetini istişâd eder.

³⁸⁴ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 40.

olarak da haktan başka bir şey yapmaz.” tarifine³⁸⁵ itiraz için Necm 53/3 ayetini zikreder. Yeni Mısır’da peygamberin de tevil kalıbına döküldüğünü belirtip: “...mucizenin yok edilmesiyle nübüvvet yıkılıp, nebinin tarifi de İslâm’da bilinen tarife uymayınca, bu ayette “o hevasından konuşmaz” ibaresi geçmesine rağmen, Muhammed (a.s.)’ın kendi heva ve hevesinden konuşması ve geçmişe dair hikâyelerindeki sözlerini de cilalandırmasına bir mâni kalmaz...”³⁸⁶ der.

Hız. Peygamberin son peygamber olduğunun delili olarak Ahzâb 33/40 ayetini zikreder.³⁸⁷ Burada Kâdiyânilerden bahsederek, Ezher ulemasının onlar lehine fetva vermelerini eleştirir.³⁸⁸ Konuya, Ezher ulemasından dostu Abdulmecid Leban’ın “Peygamber (a.s.)’dan sonra peygamber gelebileceğinin söylenmesinde küfrü gerektirecek bir delil bulabilir misin?” ricasıyla dâhil olduğunu belirterek başlar. Meseledeki durumun, güneş doğduktan sonra gündüz olup olmadığının delil aramak

³⁸⁵ “Abduh, mütakellimînin yaptığı nebî tarifinden uzaklaşarak, gerçek peygamberler dışında bir kısım büyük islahatçı zevâtı da içine alacak yeni bir tarif ortaya koymuştur. Abduh’un nebî tarifinde peygamberlik husûsiyetlerinden olan vahiy, gönderilen melek, indirilen kitâb ve mucize söz konusu edilmemiş, ayrıca peygamberin “sadece hakkı bilip onunla amel etmesinin” kaynağı ve insanlar tarafından peygamber olarak bilinme husûsiyeti de muallakta bırakılmıştır. Ona göre Abduh, peygamberin fitratına yerleştirilmiş husûsiyeti ölçü almış, peygamberleri görüşlerinin sıhhati konusunda kendisine güvenilen insanlar şeklinde aktarıp, sanki onların diğer insanlardan tek farkının bu husus olduğunu ihsâs ettirmiştir. Abduh’un bu yaklaşımının temelinde, mucizelerin gerektirdiği hârikulâdeliklerin ve vahyin keyfiyetinin izahından uzak durma eğilimi vardır.” Mehmet Zeki İşcan, “Muhammed Abduh’un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, Sayı 26, s. 42-43.

³⁸⁶ Mustafa Sabri, *Mevkûfu’l-Akl*, C: I, s. 48, 334. O günkü Mısır’ı kendince şöyle özetler: “Mısır’da din (Ezher ve diğer ulemayı kastederek) pek garip bir haldedir. Amel yönünden değil de itikat yönünden. Özellikle Allah’a, peygambere ve ahiret gününe iman konusunda. Yeni Mısır’ın dindeki önderleri olarak öne çıkan ve peygamberlerin mucizeleri inkâr eden isimler; Şeyh Muhammed Abduh, Şeyh Reşid Rıza, Şeyhu’l-Ekber Merâğî ve onlara tabi olan müellifler Dr. Heykel Paşa ve üstat Ferîd Vecdi Bey’dir. Ferîd Vecdi Bey sadece mucizeleri inkâr etmekle kalmamış, aynı zamanda ölümden sonraki dirilişi de muhkemâttan değil müteşâbihâttan saymıştır...Bu zat da mühlidlerdendir. O da Farah Antoun gibi düşünüyor...Şeyh Muhammed Abduh’un peygamber tarifinde, nübüvvet özellikleri olarak bilinen vahiy, gönderilen melek, indirilen kitap ve Mucize’nin dışarıda bırakılması ve böylece yıkılan “nübüvvet”in yeni yönelimin dilinde “abkariyyete” (dahiliğe) dönüşmesi ve içeriğinden hiçbir şeyin kaybolmadığı iddiası. İşte halihazırdaki Mısır’ın -kapalı veya açık bir dille peygamberlerin varlığını itiraf etmeyen- durumu.” a.e, s. 44-45.

³⁸⁷ Necm 53/23, 28 ayetlerini de bu konuda delil olarak zikreder.

³⁸⁸ Mustafa Sabri, *Mevkûfu’l-Akl*, C: I, s. 166. Şeyhülislâm, Ezher ulemasının ayette yer alan “hatem” lafzının kesin olarak “sonuncu” değil, zayıf da olsa “zinet” anlamına gelebileceğini ve Peygamber (a.s.)’ın son peygamber olmadığını söyleyenin küfrüne hükmedilemeyeceğini söylediklerini aktarır.

gibi olduğunu da ekler.³⁸⁹ Hz. Ebûbekir'in peygamberlik iddiasında bulunan ve onlara tabi olanlarla bu nedenle savaştığının altını çizer. Ayette yer alan "hâtem" in "zinet" anlamında te'vil edilemeyeceği, bunun câiz olmayacağı, ayetin anlamının da bozulacağını, hiçbir müfessirin de bu anlamı vermediğini belirtir.³⁹⁰

Mustafa Sabri, Ferid Vecdî'nin, *el-Ezher* dergisinde yazmış olduğu "İslâmiyetin diğer milletleri birbirlerine yaklaştırmak için vazettiği vesilelerden biri de Cenâb-ı Hakk'ın, Şûrâ 42/13-15 ayetlerinde görüldüğü gibi, son peygamberi yeni bir din ile değil kendinden önceki nebilere indirdiği diyânetle göndermesidir." sözü ile alakalı olarak, Âl-i İmrân 3/3 ayetini zikrederek; "İslâm'ın kitabı bu benzerliği gizlemez. Bu ayet bunu dile getirmektedir." der. Ayrıca yine Ferid Vecdî'nin "Şimdiki zamanda din, kat'i delille ruhun istiğna gösteremeyeceği bir zaruret-i evveliyyedir. Kat'i delil dediğimiz, ilm-i nefis üzerine kurulmuş ilmi delildir." sözünü de eleştirerek: "Zaruret-i evveliye olarak dine inanmak, din hakkında sağlam bir ispat yolu değildir. Vacib olan, dine hak olduğu için inanmaktır." der.³⁹¹

Mustafa Sabri Efendi, asırlar boyunca ümmetin Kur'ân'dan sonra en sahih kitabının Buhârî ve Müslim olduğu ve bunda müslümanların kati şهادeti bulunduğuna dikkat çekerek, bu ümmetin emanetinin -Kur'ân'ın şهادetiyle- Âl-i İmrân 3/110 ayetinde olduğunun altını çizer.³⁹² M. Heykel'in, hadislerin sıhhatine güvenilemeyeceği ve ancak Kurân'ın delil alınabileceğini söylemesini eleştirirken Nisâ 4/59 ve 80 ayetlerini zikreder. Allah'a inanıyorsa, peygambere ve mucizlerine de iman etmesinin de şart olduğunu belirtir. Burada, ayette belirtilen "Peygambere itaat"ın nasıl gerçekleşeceğini muhatabına sorar. Ayrıca Mustafa Sabri'ye göre; M.

³⁸⁹ Şeyhülislâm, Aliyyu'l-Kârî'nin -Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber* kitabına yaptığı- *Minahî'r-Ravdi'l-Ezher fî şerhi'l-Fıkhü'l-Ekber* şerhinde Hz. Peygamber'den sonra peygamberlik iddiasında bulunanların küfr içinde olduklarında icmâ olduğunu belirtmiş ama yer ve sayfa bildiriminde bulunmamıştır. İbrahim Bayram, tezinde bu ifadelerin Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî baskısında 164. sayfada yer aldığını belirtir. Biz araştırmamızda aynı baskıya ulaşamamakla beraber, farklı iki baskıyı incelememizde bu ibarelere rastlayamadık.

³⁹⁰ Mustafa Sabri, *el-Kavlü'l-Fasl*, s. 140, Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-Akl*, C: IV, s. 246-247, 249. Ayrıca bu ayet bağlamında ref'i İsa ve şeytanın varlığı konularında Şeltut'a da itiraz eder ve müfessirlerin İsa (a.s.) konusunda hataya düştüklerini de ekler. Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-Akl*, C: IV, s. 166.

³⁹¹ Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-Akl*, C: I, s. 314, 358, C: II, s. 314, *Dinî Meseleler*, s. 33.

³⁹² Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-Akl*, C: I, s. 170. Burada Bakara 2/146 ayetini de icmâ-ı ümmet ile alakalı olarak istişhad eder. "Müslümanlar kim olursa olsunlar mutlaka müttehem olmalarına ve töhmetlerinin de müslümanlıklarından neşet etmesine fayda vermedikten sonra ne fayda verir?" demektedir.

Heykel'in dediği gibi hadisler azın azı değil, çoğun çoğudur. Sünnet korunmuş olmayıp peygamberden sonra zayi olmuş olsa, o zaman bu ayetin hükmü de kalmayacaktır.³⁹³ İsrâ 17/73-75 ve Abese sûresinin başlangıcındaki ayetlerin Muhammed (a.s.)'ın doğruluk ve samimiyetine delil olduklarının altını çizer.³⁹⁴ Ayrıca onun Kur'ân süzgecini kabul edip hadisleri kabul etmemesini eleştirmek için Haşr 59/7 ayetini zikreder.

Mustafa Sabri Efendi, müellifin kendi düşüncesini desteklemek için getirdiği “Benden sonra ihtilafa düşeceksiniz, benden geleni Allah'ın kitabına arzedin, ona uymayan benden değildir.”³⁹⁵ hadisinin mevzu olduğunu belirterek, M. Heykel'in dayandığı bu hadisin de Haşr 59/7 ayetine muhalif olduğunu altını çizer.³⁹⁶ Ayrıca yine bu ayetle beraber Necm 53/3-4³⁹⁷ ve Nahl 16/44 ayetlerini de delil getirerek; Kur'ân'ın Rasûlullah'ın hayatına çok az yer verdiğini ama bu ayette belirtildiği gibi boşluğun onun sünnetine önem ile doldurulduğunun altını çizer. Mustafa Sabri'ye göre; Resûlullah'ın beyanı Allah'ın beyanıdır. Sünnet veya sünnete güven olmasa -ki o da Kur'ân'ın mücmellerini açıklar- o zaman Kur'ân'ın risaleti hakkını gereği gibi eda edememiş olurdu. Sünnet Kur'ânı tamamlayandır. Peygamber insanlara -hem

³⁹³ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: IV, s. 52. Ayrıca bir diğer konu olarak: “Hadislerin tamamının sıhhati konusunda şüpheyi düşmesi, edille-i şerîyye'nin zedelenmesi ve namaz, zekât, hac gibi ibadetlerin de nasıl yapılacağı konusunda şüphelerin oluşmasına yol açar. Şüphelerin giderilmesi konusunda da Rical ilmi diye bir ilim var. (Hafız Cemaluddin el-Mezzi, *Tehzibu'l-Kemâl*; İbn Hacer el-Askalani, *Tehzibu't-Tehzib* vb. eserleri örnek olarak verip) Heykel Paşa'nın iddia ettiği gibi hadisler geç de toplanmadı. Ömer b. Abdulaziz (ö.101) zamanında toplanmıştı. Son olarak, Kur'ân'a aykırı olması başka onda yer almaması başkadır. Kur'ân bir tarih, siyer kitabı değildir ki herşey içinde olsun!” der. Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: IV, s. 82-89. Ayrıca Heykel Paşa'nın, Hayât-ı Muhammed adlı kitabının ikinci baskısına yazdığı mukaddimede birçok hadis kitaplarında yer alan ve peygamberimizin mucizelerine dair olan hadisleri itimad edilen makamdandır düşürdüğünü de ifade eder. Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: I, s. 130, Mustafa Sabri, **el-Kavlû'l-Fasl**, s. 44, 52.

³⁹⁴ Mustafa Sabri, **el-Kavlû'l-Fasl**, s. 15.

³⁹⁵ Şeyhülislâm hadisin metnini “فما جاءكم عنى، فأعرضوه على كتاب الله، وما خافه، فليس” إذا سمعتم عنى حديثاً فأعرضوه على كتاب الله فإن وافقه “فأقبلوه، وإلا فردوه” şeklinde vermiştir. Keşfu'l-Hafâ'da yer alan “فما جاءكم عنى، فأعرضوه على كتاب الله، وما خافه، فليس” rivayetinin mevzu olduğu belirtilmiştir. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, **el-Keşfu'l-Hafâ ve Muzeylu'l-İlbâs ammeştehara mine'l-Ehâdis alâ elsinetin-Nâs**, Muessesetür-Risâle, 1421.

³⁹⁶ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: IV, s. 65.

³⁹⁷ Mustafa Sabri Efendi bu ayetle ilgili olarak verdiği dipnotta, Heykel Paşa'nın Kurân'ın ilk kaynak olduğunu söylediğini aktararak: “Paşa Kur'ân'ın tek vahiy olduğunu zannediyor. Vahyin bir de “gayri metlûv” denilen kısmı var. Ondan sonra ilk kaynak da sünnettir. İsrâ, mirac ve dünyaya dair diğer mucizelerde de Kur'ândan sonra kaynak olabilecek tek şey Rasûlullahın sünnetidir.” der. Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: IV, s. 76.

Kur'ân ve hem de hadis ile- beyân için bir vasıtaadır.³⁹⁸ Sünnetin ilk zamanlarda zayı olmas ı düşünce sinin, Kur'ân'ın da zayı olmas ı anlamına gelece ğini savunur ve bu konuda Hicr 15/9 ayetini delil getirir. Ona göre Allah'ın bu ayette Kur'ân'ı koruyaca ğını vadetmesi aynı zamanda sünneti de koruyaca ğı anlamına gelir.³⁹⁹

Şeyhülislâm, Mısırlı düşünür Abbâs Mahmûd el-Akkâd (ö. 1964)'ın “*el-Abkariyyetu Muhammed*” adlı kitabında Muhammed (a.s.)'ın elde etti ği başarıyı onun dehâsına bağlamasını eleştirirken En'âm 6/93 ve Hâkka 69/44-47 ayetlerini zikre der. Resulullah'ın Allah'tan ne almış sa onu söyledi ğini, onun dehâlı ğının Akkâd'ın -ve etkisinde kald ı ğı müsteşriklerin- dehâlık anlayış ıyla karşılaşt ırmanın doğru olmad ı ğının alt ını çizer. E ğer Kur'ân Hz. Peygamber'e nisbet edilseydi, o zaman Muhammed (a.s.) yalancı olurdu ve bu da ayrı bir çeliş ki doğ uracaktı. Şeyhülislâm bu konuda “Resulullah Allah'tan ne almış sa onu söylemiştir. Rabbine karşı nasıl yalancı olsun ki. Onun dehâlı ğını sizin dehâlı ğınızla karşılaşt ırmanız doğru olmaz.”⁴⁰⁰ der. Ferid Vecdî'yi de öncelikle mucize, sonrasında dehaet anlayış ı dolayısıyla ayrıca eleştirir. Vahyin dehaetinin olmasıyla isbat edilebilece ğini söyledi ğini, Peygamberimizi de tüm dünyadaki dâhilerin üzerinde bir dehaet haline döndürdü ğünü belirterek onun: “Peygamberin nübüvvetine kail olanlar için bu da büyük bir kazanç teşkil eder. Zira ilimdeki dehaet genel örfteki dehaet manasına gelir. Onda olanın emsali görülemez, başkasına örnek teşkil eder ama taklit edilemez. İşte dehaet bu manayla nübüvveti akla yaklaşt ırır.” dedi ğini aktarır. Kendisi de: “Dehâet olaylarının çoklu ğu dâhiyi nübüvvet derecesine yükseltmez. Faik dehaet sahibi oldu ğuna kail olanlar için yalnız bir meziyyet yerine geçer.” der.⁴⁰¹ Buna ilave olarak A'râf 7/2 ayetini de zikrederek, muasır düşünürlerin peygamberlik tanımlarını eleştirir. “Peygamberlik mi deha mı? E ğer kitapta adı ge çen peygamberler onların tanımladıkları gibi olsalardı hepsi yalancı olmuş olurdu.”⁴⁰² der.

³⁹⁸ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: IV, s. 73. Şeyhülislâm burada sünnet ve hadisi aynı anlamda kullanır.

³⁹⁹ Burada: “Sahih sünnetin kayb oldu ğunu söyleyenler! Sizin gidiş iniz nereye? Şer'i ahkâmın ço ğu peygamberimiz tarafından geldi, zikir Kur'ân ve sünnettir diyor.” serzeniş inde bulunur. Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: IV, s. 73.

⁴⁰⁰ Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 14. **Mevkıfu'l-Akl**, C: IV, s. 15.

⁴⁰¹ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: I, s. 15, C: I, s. 100.

⁴⁰² Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 133, Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: IV, s. 14, 154.

Mustafa Sabri, Mısırlı düşünür Zeki Mubarek (ö. 1952)'i: “Allah’ın takdiri ile Peygamber (a.s.) insanlardan nübüvvet ve risalette seçilmiştir. Peygamber kitapla beraber gelseydi insanlar arasında yaşayamazdı. Peygamber de insanlarla aynı özelliklere sahip, başka mümeyyiz bir vasfı yok.” dediği, bir de hakiki nübüvvetin ilahi unsurlardan olduğu ve beşeriyetle karışmayacağını iddia etmesi dolayısıyla eleştirir. Buna karşılık Şeyhülislâm, Allah’ı gereği gibi takdir edemedikleri gibi resulullah’ı da gereği gibi takdir edemediklerini, tüm müslümanların bildiği nübüvvet tanımını inkâr ettiklerini, -Platon’un görüşünden alıntı yaparak- Allah’ın aklı yarattığını, onu beşeriyetten çıkarmadan da kendi ile insan arasında bir bağ yaptığını belirtir. Zeki Mubarek’in ve diğerlerinin iddiasının aksine, kendisi ile seçtiği özel kulları arasında akıl bağından daha özel bir bağ kurmaya da kadir olduğu ki bu yolla ona aklın vahyinden daha açık (vâzıh) bir vahiy indirdiğini, ayrıca bu durum kazanılacak bir durum olmadığı, kesbedilemeyeceğini, Allah’ın seçtiği kullarına verdiği, onlara has bir durum olduğunu belirtir.⁴⁰³

Zeki Mubarek’in makalesini yazma amacından bahsederken Nisâ 4/113, Şûrâ 42/52-53 ve Cum’a 2 ayetlerini aktarır. Ona göre Hz. Peygamber’in o seviyeye erişmesi için ne Allah’a ne de dine ihtiyacı vardı. Şeyhülislâm ise Allah’ın Peygamber (a.s.)’a Kur’ân’ı indirmesiyle onun hidayete sahip olduğunu, Araplar’ın o dönemde kültür ve ilim bakımından yüksek seviyeye ulaştıkları için İslâm dini ile temsil edilmelerine gerek olmayacağını da ilave eder.⁴⁰⁴

Müsteşriklerin, “Kur’ân peygamberin sözü, Allah’ın sözü değil”, “Nebi suretinde bir kahraman” demelerine bir cevap olarak Kıyâme 75/16 ayetini delil getirir. Peygamber (a.s.)’ın mesajı/beyanını lafız ve mana olarak Allah’tan almış olduğunu ve Kur’ân’ı onun yazmadığını belirtir ve “Nübüvvet seçilmekle olur, çalışmakla olmaz” cümlesini yeniden vurgular.⁴⁰⁵ Ayrıca kazanılmış nübüvvetin tehlikelerini incelerken şu çıkarımlarda bulunur: “1- Muhammed (a.s.) son peygamber olamaz. 2- Eğer Muhammed (a.s.)’ın nübüvveti mükteseb ise o zaman o,

⁴⁰³ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 144-145. Şeyhülislâm konu bağlamında En‘âm 6/3, 91 ve Furkân 25/7 ayetlerini zikreder.

⁴⁰⁴ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 139. Ayrıca Mustafa Sabri Zeki Mubarek’in, H. 1358 senesi, er-Risale dergisinde “Peygamberimizin insani cihetleri”, “o hüsn-ü beyaniyle nefsinin şöhretten mahrum etti, tebliğ ettiği kitapla da belâgat yaşadı.” ifadelerini aktarır. **a.e**, C: I, s. 106.

⁴⁰⁵ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 113, 133. Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 135.

Kur’ân’ı Allah’a isnadıyla yalancı olmuş olur. 3- Bu konum bir putperestlik veya nebi için bir ulûhiyyet gerektirmez, o Allah’ın özel bir “kul”u olmuş olur.”⁴⁰⁶

Peygamber (a.s.)’ın kendisine bildirilenleri bilmesi konusunda En‘âm 6/50 ayetini, Bakara 2/189 ayeti muvacehesinde delil olarak getirir. Buradaki “hilallerin sorulması”⁴⁰⁷ olayında, “Ay’ın şeklindeki değişikliklerin sebeplerini bilir miydi, bilmez miydi?” şeklinde sormanın ehemmiyetsiz olduğunu belirterek “Eğer Mirâç gecesi gibi tecelli vaktinde bütün kainâtın kendisine keşfedilmek için arz edildiği esnada bu meseleyi de iltifat nazarlarına layık gördüyse bilirdi. Daha doğrusu, Cenâb-ı Peygamber efendimiz, Vâcip Teâlâ hazretlerinin kendisine bildirdiği şeyleri bilirler başkasını bilmezlerdi.” şeklinde izah etmektedir.⁴⁰⁸

Kur’ân’ın Allah’ın kelâmı olduğu ve aksinin düşünölemeyeceğini, Allah’ın bu konuda peygamberini bile korkuttuğunu ve “Bundan başka bir Kur’ân getir” diyenlere de olumsuz cevap verdiğini, Resulullah’ın bir aracı olduğunu, ayrıca eğer Allah indirmese peygamber ümmi iken bu kitabı getirmesinin mümkün olamayacağını belirterek; “Kur’ân’ı peygamber söyledi ise neden Allah ona hitap ediyor ve biz tamamlayacağız diyor.”⁴⁰⁹ sorusunu sorar.⁴¹⁰

Mustafa Sabri, İncili Hristiyanlar için yazanların, İsa’nın ilâhlığı ve kâinata tasarruf etme yetkisinin olduğunu iddia ettiklerini, Kur’ân’ın da -tevhid dininin kitabı olarak- bu görüşlerinin yanlışlığını düzelttiğini belirterek Ankebût 29/50 ve Ra’d 13/38 ayetlerini delil getirir. Allah’ın, peygamberine herşeyin kendi elinde olduğunu ve peygamberin elinde bir şeyin olamayacağını tekrar tekrar ifade ederek⁴¹¹

⁴⁰⁶ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 146-147.

⁴⁰⁷ Hilal meselesi hakkında da: “Astronomik hesaplar olmadan namaz ve orucun vakti doğru olarak hesaplanamıyormuş, ne zararı var? Mal sahibi “ben böyle kabul ederim, böyle isterim” dedikten sonra bizim vazifemiz taayyun etmiş olur ve tereddüde mahal kalmaz” açıklamasını yapar. Mustafa Sabri, **Din-i İslâmda Hedef-i Münâkaşa Olmuş Mesâil**, s. 37.

⁴⁰⁸ Mustafa Sabri, **Din-i İslâmda Hedef-i Münâkaşa Olmuş Mesâil**, s. 33.

⁴⁰⁹ Bu ayet ile beraber Müddessir 74/25-27, Hâkka 69/44-47, Hûd 11/1 ve Yûnus 10/15-16 ayetlerini de zikreder.

⁴¹⁰ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 133, Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 154.

⁴¹¹ Ra’d 13/7, 27, Enbiyâ 21/5, Âl-i İmrân 3/128, A’râf 7/188, En‘âm 6/37, 50, Kasas 28/56 ayetlerini konu bağlamında zikreder.

bildirdiğini,⁴¹² bir peygamberin ancak Allah'ın izni ile bir ayet getirebileceğini, Peygamber (a.s.)'ın insanların hidayeti için kendini yıprattığını lakin Allah'ın istediğini yapan, hâkim olan, istediği şekilde hükmeden ve hükmünde ortağı olmayan olduğunu belirttiğini ifade eder.⁴¹³

Zeki Mübarek'i "kırk sene peygamberlik için hazırlandı, daha sonra da peygamberliğini ilan etti." sözünden dolayı eleştirir.⁴¹⁴ Ayrıca onun: "Muhammed'in nebevi hayatı beşerî hayatına zarar verdi. Peygamberliği tüm hayatını kapladı, insanlar da onun peygamber olarak gönderilmeden önceki hayatını unuttular, peki neden unuttular? Muhammed Kur'ân'ın şahitliğinde bir beşerdir. O, peygamber olmadan önce insandı." sözlerine karşı Ankebût 29/48 ve Furkân 25/7 ayetlerinin Allah tarafından doktora verilen bir cevap olduğunu belirtir.⁴¹⁵ Ahmed Emin ve Zeki Mübarek'in Peygamber (a.s.)'ın Arapların en önde gelen lideri olduğunu, üst bir ilme sahip olduğunu iddia ettiklerini oysa onda bunun mevcut olduğu, iktisab edilen bir özelliği olmadığını ve bu ayetin "Kur'ân Allah tarafından indirilmemiştir" diyenlere bir cevap olduğunun altını çizerek. Ona göre Kur'ân, Allah tarafından indirilmemiş olsaydı Peygamber (a.s.) tüm bu sıkıntılara katlanamazdı. Zeki Mübarek'in, Hz. Peygamber'in risaletten önceki hayatının boşluklarla dolu olduğunu söylediğini ama bu ayetlerle Allah onun itirazına cevap verip, bu boşluğun Peygamber (a.s.)'ın risaletten önceki hayatında Kur'ân'ı mucize kılan tüm şeylerden olduğunu da ekler.⁴¹⁶

⁴¹² Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 149-150. Ayrıca mucizelerin nehyine delalet ettiğini iddia ettikleri bu ayetleri zikrederek (Ra'd 13/7, 27, Ankebût 29/50, En'âm 6/37, Enbiyâ 21/5); Peygamberin elinde bir şeyin olmadığı, Allah'ın müdebbir olduğu, onun izni olmadan peygamberin bir şey bilemeyeceği (Bu konuda da Kehf 18/110, Sâd 38/80, Enâm 50 ve Yûnus 10/20 ayetleri örnek gösterir), Kur'ân'ın en büyük mucize olduğunda bir şüphenin olmadığı ama insanlardan bazılarının mucizeyi maddi olarak görmek istediklerini ve mucizenin de Kur'ân'a inanması için bir teyid olduğunu belirtir. Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: IV, s. 175-176, 178, 231.

⁴¹³ Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 150. Ayrıca "Bu ve benzeri ayetler rab ve kulların ayrılmasını belirtir." der. Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: IV, s. 177. Konu ile ilgili Kehf 18/6, Şuarâ 26/3, En'âm 6/35 ve Kasas 28/68 ayetlerini de zikreder.

⁴¹⁴ Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 114. Şeyhülislâm örnek olarak Yûnus 10/16 ayetini de zikreder.

⁴¹⁵ Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 114.

⁴¹⁶ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: IV, s. 137.

Şeyhülislâm, şu ana kadar hiçbir mezhep ve anlayışın peygamberin insan olduğunu inkâr etmediklerini ama günümüzde bazılarının insanın nebi olmasını ve ona özel bir yolla vahyin gelmesini inkâr ettiklerini belirterek, Zeki Mübarek ve onun aklında olanların, gerçek nübüvvetin ilahlılığın bir parçası olduğunu ve beşeriyete de uygun olmadığını, Muhammed (a.s.)'ın nübüvvetinin kendisine karşı çıkanlara yeterli olamayacağı ama -bazı Arapların da dillendirdiği- dâhilik yönünün böyle olmadığını savunduklarını, bu fikirde olanların nübüvvete inanmayanlar ve akıllarının da eski cahiliyyet aklı olduğunu belirtir.⁴¹⁷

Mustafa Sabri Efendinin risâlet konusunda istişhâd ettiği İsrâ 17/15 ayetinin ana teması, Mekkî sûrelerin temel konularından biri olan şahsî sorumluluk meselesidir. İlgili ayet, “sizin günahınızı biz yükleniriz” diyerek insanları şirke sevk eden ve Muhammed (a.s.)'a iman etmekten alıkoymaya çalışan müşriklerin önderlerine aldanılmaması gerektiğini⁴¹⁸ vurgulamaktadır. Zira hiç kimse bir başkasının günahını yüklenemez. Allah'ın elçisi mesajını bütün açıklığıyla ortaya koyduktan sonra kimsenin inkâr için öne süreceği bahanesi de olamaz. Nitekim Allah, elçi gönderip gerekli uyarıları yapmadıkça kimseyi cezalandırmaz.

3.1.4 Melek ve Şeytan

3.1.4.1 Meleklerin Varlığı

Mustafa Sabri Efendi, melek kavramını farklı yorumlaması neticesinde meleklerin varlıksal olarak inkârına gittiklerini iddia ettiği Muhammed Abduh'u-onun yolunu takip etmesi hasebiyle Halefullah'ı da- eleştirmiş ve buna karşılık

⁴¹⁷ Mustafa Sabri, **el-Kavlü'l-Fasl**, s. 117, 121. Bu konuda Nisâ 4/113 ve Cum'a 2 ayetlerini delil olarak belirtir. Ayrıca Ferid Vecdi'yi: “Bu zat, icazı hazfederek ilimde meşhûd şiddeti hafifletiriyor ve iki zıt arasında kalınca da “ilim Hz. Muhammed'in dehâeti karşısında hayrettedir.” Yani nübüvvet dehâet değildir diyor, sonra da “ilim bunu bu şekilde kabul eder.” yani “nübüvvet değil dehâettir.” diyor. Hissi bilgiyi temel alan ilim, peygambere gelen meleği mi kabul edecek?” şeklinde, Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: I, s. 101, M. Heykel'i de: “Heykel Paşa'nın amacı nedir? Büyük bir Arap başbuğu ilan etmek mi...” sorusuyla eleştirmiştir. Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: I, s. 135,

⁴¹⁸ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Temmâm İbn Atiyye el-Endelusi, **el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422, C: III, s. 143; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah el-Ensârî el-Hazrecî Şemsüddîn el-Kurtubî, **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an**, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Etfeyyîş, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1964, C: X, s. 230.

kelâm kitaplarında yer alan tanımın doğruluğunu savunarak, konuyla ilgili ayet ve hadislerden deliller getirmiştir.

Muhammed Abduh, melek kavramına Bakara 2/30-34 ayetleri bağlamında değinmiştir. Öncelikle selefin, meleklerin, Allah'ın Kur'ân'da bildirdiği varlıklar olduğunu ve asıl mahiyetleri hakkındaki bilginin Allah'ta olduğunu ve O'na bırakılması gerektiğini söylediklerini ifade eder. Meleklerin kanatları hususunda; bilinen maddelerden -kuşun tüyü gibi- farklı olduğunu, öyle olmuş olsa o zaman onların da görebileceğini belirtir.⁴¹⁹ Ona göre, meleklerin bitki bitirmesi veya insanı koruması özel ve derin bir anlama gelmektedir. O da Allah'ın varlıklara verdiği bir "kuvve"dir. Evrenin idamesi de bu kuvveye bağlıdır. Bu özel güç ve düzenin İslâm literatüründeki adının da melek olduğunu belirtir.⁴²⁰ Sonrasında ise şöyle bir açıklama daha yapar:

"Daha önce meleklerin gaybî varlıklar olduğunu, onların hakikatini bilemeyeceğimizi ve onlara Allah'ın bize bildirdiği kadarıyla sınırlı kalıp üstüne başka şeyler ilave etmeden inanmamız gerektiğine dair ifademiz geçmişti. Şimdi ise diyoruz ki, hayrın ilhamı ve şerrin vesvesesi Hz. Peygamber'in dilinden gaybe dayandırılmış hususlardandır. Adına ilham denilen hayır düşünceleri ile vesvese denilen şer düşüncelerinden her birinin bulunduğu yer ruhtur. O halde melekler ve

⁴¹⁹ Muhammed Abduh, **Tefsîru'l-Menâr**, der. Reşid Rıza, Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990, C: I, s. 212. Müellifin görüşlerinin ayrıntısı için bkz. Mehmet Zeki İşcan, **Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri**, Yayımlanmış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1997; Haneî Şola, "Muhammed Abduh'un Âdem Kıssasına Yaklaşımı", **Çukurova Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi**, Sayı 15 (1), s. 203-228.

⁴²⁰ Muhammed Abduh, **Tefsîru'l-Menâr**, C: I, s. 223.

şeytanlar insanların ruhlarıyla⁴²¹ birlikte bulunan ruhlardır. Dolayısıyla meleklerin değişik şekillere girebildiği bilgisi doğru değildir.”⁴²²

Konuya Mustafa Sabri açısından baktığımızda şu hususları müşahade edebiliriz; öncelikle o, “melek” kelimesini şöyle tarif eder:

“Melâike, aslen ‘mel’eke”nin çoğuludur. Kesret-i istimal sebebiyle terk edilen elif çoğulda iade olunur. Bu kelime risalet manasına gelen ‘el-Elûke’den ‘me’leke”nin maktûbudur. Allah ile insanlar arasında yüce bir tabakada olduklarından böyle isimlendirilmişlerdir. İnsan ve melek arasındaki üstünlük meselesinde âlimler ihtilaf etseler de tercih edilen, insandan peygamberin meleklerin peygamberine, meleklerin peygamberinin de tüm insanların geneline, tüm insanların geneli de meleklerin geneline üstünlüğüdür. Bu tertibin delili kelimeler kitaplarında vardır. Melekler akıllı ve canlı varlıklardır. Allah’a isyan etmezler, onun emrettiklerini yaparlar, ibadetlerinde kibir duymazlar ve yorulmazlar.”⁴²³

Daha sonra da bu kavramın Kur’ânî delillerini serdederek. “Melekler olarak adlandırılan, Allah’ın kullarından bir grubun mevcudiyetinin Kur’ân’dan delilleri” başlığı altında ilk olarak Hac 22/75⁴²⁴ ve Fâtır 35/1⁴²⁵ ayetlerini delil olarak getirir. Meleklerin resul olarak isimlendirilmelerinin ilk delilinin bu ayetler olduğunu

⁴²¹ Şeyhülislâm ruh ile ilgili olarak şöyle söyler: “Allah’ın varlığıyla ruhun varlığı arasında iki yönden fark vardır. İlki; ruh maddi olmasa bile bedenle bağı kabul etmesi hasebiyle maddeye bir nevi yakınlığı haizdir. Tecrübelerin onun varlığını isbata muvaffak olması aklen mümkündür. İkinci fark; ruhun varlığı hakkındaki akli delil, ne kadar kuvvetli, hissi tecrübeden müstağni kılacak olsa da Allah’ın varlığı hakkındaki akli delilin kuvvetine erişemez.” Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: II, s. 268.

⁴²² Muhammed Abduh, **Tefsîru’l-Menâr**, C: I, s. 222, Hanefî Şola, **a.e.**, s. 214-215. Ayrıca Hanefî Şola çalışmasında, Abduh’un melek konusundaki görüşünün ne olduğu hususunda iki farklı yaklaşımın olduğunu, bunun da Abduh’un melek konusundaki görüşünü net bir şekilde ortaya koymamasından kaynaklandığını belirterek, onun melekler konusunda böyle bir tutum sergilemesine ya çevresindeki muhafazakâr ulemeden gelecek tacizden çekinmesi ya da melek konusundaki düşüncesinin netleşmemesinden ileri geldiğini söyler. Şola, **a.e.**, s. 216.

⁴²³ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: I, s. 317.

⁴²⁴ Şeyhülislâm bu ayeti Peygamberlik, mucize ve Sünnetullah konusunda da zikretmiştir. Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: I, s. 121.

⁴²⁵ Yine bu ayetle ilgili olarak dipnotta; “Minberu’ş-Şark’ta ara sıra yazı yazan biri, tefsir kitaplarında da olan ‘kanatlı melekler’ sözüne israiliyyat diyor. Adamcağız galiba hiç Kur’ân okumuyor.” der. Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: I, s. 317.

belirtir. Tekvîr 81/19⁴²⁶ ayetinde geçen “resul”den ve Necm 53/5 deki şiddetli muallimden kasdın Cebrail (a.s.) olduğunu belirtir. Onun “Kuvvetli” olarak sıfatlandırılmasında, “kuvvet” olarak te’viline başka engelin de olduğu, aksi halde kuvvetin kuvvetinin olması gerekeceğini ifade eder ve Muhammed Abduh’un melekleri te’vil ettiği kuvvetin ta’lim ile vasıflandırılabilir olup olmadığını soru olarak yöneltir.⁴²⁷

Kur’ân’ın, melekleri “rusul” olarak isimlendirdiği ayetlerden olarak Hûd 11/69-81 ayetlerini örnek verir. Burada, meleklerin kendi suretleri dışında başka bir suretle yani insan suretiyle gelmelerine dikkat çeker.⁴²⁸ Ayrıca meleklerin sahip oldukları vasıflar konusundaki görüşleri dolayısıyla M. Abduh’u eleştirir. Ayetlerde⁴²⁹ yer alan birçok melek vasfını, Kur’ân’ın öğrettiğinin aksine, “kuvvet” ve “ruh” diye te’vil etmenin, dini yönden değilse de akıl yönünden bir halel getireceğini söyler.⁴³⁰

Meleklerle imanın, İslâmın rukunlarından sayıldığına delil olarak Bakara 2/177, 285⁴³¹, Nisâ 4/136 ayetlerini getirir. Muhammed Abduh’un bu dehşetli ayetleri ya hataen görmemiş ya da görmezlikten geldiğini de ilave ederek, “melekleri inkâr eden kişi bu ayetlerden de korkmaz mı?” sorusunu sorar.⁴³²

Aynı konuda Halefullah’ı eleştiri mahiyetinde İnfitâr 82/10-12 ve Kâf 50/16-18⁴³³ ayetlerini zikreder. Mustafa Sabri:

“er-Risale 750 numaralı nüshadaki inkârı beni dehşete düşürdü.

Sağ ve solda yazan melekleri inkâr ediyor. Adam: “her iki tarafına ne

⁴²⁶ Şeyhülislâm bu ayeti tercüme konusunda da aktarmıştır. Mustafa Sabri, **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, s. 42.

⁴²⁷ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 317.

⁴²⁸ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 318.

⁴²⁹ Enbiyâ 21/26-28, Nisâ 4/166, 172, Mü’min 40/7, Nahl 16/32, 50 ayetlerini delil olarak zikreder.

⁴³⁰ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 318.

⁴³¹ Şeyhülislâm bu ayeti peygamberlik ve mucize konularında da zikretmiştir, Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 105, Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 337, C: IV, s. 126.

⁴³² Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 319.

⁴³³ Şeyhülislâm bu ayetleri kader konusunda da zikretmiştir, Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 19.

kadar dikkat edersen et, meleklerden bir şey görebilir misin?” diyor.

Sanki bu ayetlerle eğleniyor veya inkâra yelteniyor.”⁴³⁴

Furkân 25/22, En‘âm 6/158 ve Fecr 89/21-22⁴³⁵ ayetlerinin de şahitliğiyle melekleri inkâr edenlerin pişman olacaklarını savunur. Fecr 89/22 ayetindeki “وَجَاءَ رَبُّكَ” ibaresinin, Allah’ın hareket ve durgunluk gibi cismani vasıflardan uzak olmasına binaen te’vil edileceğini, geri kalana nasıl ise öyle iman edilmesi gerektiğini belirtir.⁴³⁶

Mekkî sûrelerden olan Fâtır sûresinin ilk ayeti, tevhit-şirk ekseninde toplumsal hafıza üzerinden melekleri konu edinmektedir. Allah nezdinde melekleri şefaatçi olarak görüp onları Allah’a ortak koşan müşriklere, kulluk edilmeye ve şükredilmeye layık yegâne kudretin Allah olduğu beyan edilmektedir.⁴³⁷ Zira onların medet umduğu varlıkların hiçbir gücü yoktur.

3.1.4.2 Şeytan’ın Varlığı

Mustafa Sabri Efendi, şeytanın varlığının cismani olmadığını ve bilinen şeytan kavramını değiştirdiği için Mısırlı Ezher şeyhi Mahmud Şeltût (ö. 1963)’u özel olarak, âlimlerin bu konudaki düşüncelerinin de mâddiyyûnun, deneysel olarak kanıtlanmadığı veya gözle görülmediği sürece “varlık” olgusunun içerisine dâhil edilmediği görüşüne paye vermeleri nedeniyle de genel olarak eleştirmiştir.⁴³⁸

Aklı, teselsülü iptal eden, dini ile birleştiremeyen Muhammed Abduh’u; melekler, şeytan, mucizeler gibi mukaddes kitaplarda nasla sabit olan ve peygamberlerin zamanında olduğu bildirilen şimdi benzeri görülmeyen birçok muğayyebatı da itiraf etmemesi dolayısıyla eleştirir.⁴³⁹

Şeyhülislâm, Kur’ân tanımını ile ilgili kısımda “Etrafında toplanılmadan veya insanların görüş birliği olmaksızın, Kur’ân’ın yalnız kendisi hidayet sebebidir.”

⁴³⁴ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 319. Muhammed Abduh’un benzer ifadeleri için bkz. **Tefsîru’l-Menâr**, C: I, s. 226-227.

⁴³⁵ Şeyhülislâm bu ayetleri kıssalar konusunda da aktarmıştır, bkz. Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 314.

⁴³⁶ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 319.

⁴³⁷ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XX, s. 434; Râzî, **Mefâtîhu’l-Ğayb**, C: XVI, s. 221.

⁴³⁸ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 54, 66.

⁴³⁹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 148.

görüşüne eleştiri mahiyetinde Cemâluddin Afgânî'yi eleştirerek: “Onlar Kur’ân’ın birliğini korumadılar ki... Mucize, melekler, şeytan ile ilgili hususları inkâr ettiler...” demiştir.⁴⁴⁰

Mustafa Sabri, şeytanın varlığı konusuna ilk olarak *el-Kavlü'l-Fasl* kitabında, daha sonra da *Mevkıfu'l-Akl*'de yer verir. Mustafa Sabri, Mahmûd Şeltût'un şeytanın varlığı konusundaki görüşlerini eleştirmiş, lakin bu görüşlerinin yer aldığı kitap, makale adı ve yerini belirtmemiştir. Şeyhin, *el-Fetâvâ, Min Tevcihâti'l-İslâm, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* ve *İle'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserlerinde bu konuya dair görüşleri ile ilgili incelememizde, Mustafa Sabri Efendi'nin şeyhin söylediğini belirttiği “şeytanın cisim olarak varlığını kabul etmediği” sözüne biz de⁴⁴¹ rastlayamadık.

Mahmûd Şeltût *el-Fetâva* adlı eserinde, insan ve cinin durumları ile ilgili sorulan bir soruda, semâvî kitaplarda insan dışında görülmeyen varlıkların olduğunun belirtildiği ve bunun da te'vile imkân vermeyen bir açıklıkta olduğu ve buna örneğin de melek ve cinler olduğunu belirtir. Onların inkârının, Allah'ın ihbârının yalanlanması olduğu, dolayısıyla onlara inanmayanın Kur'ân'a inanmamış olacağını, te'vilinin ise açık olan ibarelere aykırı olması dolayısıyla “tahrif” olacağını altını çizer. İbrahim 14/22, A'râf 7/20 ve Hicr 15/39 ayetlerini delil getirerek şeytanın da cinlerden olduğunu belirtir.⁴⁴² Dolayısıyla şeytanın varlığının konumu da cinlerden olması hasebiyle, böylece belirlenmiş olur. Şeyh, *ile'l-*

⁴⁴⁰ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: I, s. 276.

⁴⁴¹ Sayın İbrahim Bayram, çalışmasında, “şeytanın vücut olarak varlığının bulunmadığı” ibaresini bulamadığını, bu görüşünü bir makalesinde yazmış olabileceğini veya -Abdurrahim et-Tahhân'dan yaptığı alıntıda- Şeltût'un bazı görüşlerinden vazgeçtiğini söylediğini, onun şeytan hakkındaki görüşünden de dönerek, o ibâreleri tefsirinin sonraki baskılarından çıkartmış olmasının da mümkün olduğunu söylediği görüşünü aktarmaktadır. Ayrıca, konu ile ilgili Şeyhülislâm'ın eleştirisini destekleyecek nitelikte olan, Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin “*Nazra Abira*” eserinin 7. sayfasında, şeyhi aynı şekilde tenkide tabi tuttuğu bilgisini verir. İbrahim Bayram, **Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi**, s. 427. Yalnız konuya değindiğini söylediği, Zâhid el-Kevserî'nin *Nazra Âbira fî mezâ'imî men yunkiru nuzûle İsâ aleyhi's-Selâm kable'l-Âhira* adlı kitabın ilgili sayfasına baktığımızda bu ibareye rastlayamadık. Kevserî bu kitabını “İsâ (a.s.)'ın nüzûlü” konusunda kaleme almıştır. Kitap neşreden takdimi ve sonrasında da Muhammed Ebû Zehrâ'nın kaleminden “Kevserî”nin ilmi konumu ile başlıyor ve Kevserî'nin Şeltût'un fetvası olan “İsâ'nın ref'i” ile devam ediyor. Bu kısımda da sadece “İsâ” konusu işleniyor, Şeltût'un diğer fetvalarına değinilmiyor. Muhtemelen bu eserinden farklı bir eserinde bu konuya değinmiş olabileceği veya eser isminde bir hata olduğu kanaatindeyiz.

⁴⁴² Mahmud Şeltût, **el-Fetava**, Dârü's-Şurûk, Beyrut, 1983, s. 22.

Kur'âni'l-Kerîm adlı eserinin A'râf sûresi, "iblis ve ordusuna karşı uyarı" başlığı altında şeytanın insana karşı konumunu anlatır. Âdemoğlunun onu tanıyıp, kendisini onun vesvese ve iğvâlarından temizlemesi gerektiğini belirtir. Allah'ın insanları dünyada yarattığını, onları şehvetlerle sınıdığını, şeytanın da onların arasında; saptırdığı, tuzak kurduğu ve baştan çıkardığını ve dünyada insanın apaçık bir düşmanı olduğunu belirtir. Burada şeyh sadece "iblis" tabirini kullanmamış, "şeytan" ibaresine de yer vermiştir.⁴⁴³

Mustafa Sabri, Nisâ 4/117 ayeti bağlamında M. Şeltût'u uydurma tefsir yaptığını söylediği eleştirisinde, şeyhin şeytan'ın manasının dünyada yayılan şer temayülü olduğunu, Arab âdetine göre şer kuvvetinin; konuşan, yalvarıp kandırarak istediği tarafa sevk eden -gizli güç-şeytan tasavvurundan ileri geldiğini söylediğini ve Gazali'nin de böyle düşündüğünü belirtiyor. Halbuki kitap ve sünnet Gazali'nin kavliyle nesh edilemeyecini bilmesi gerektiğini vurgular. Arapların bâtil itikatlarını yok etmek için gelen Kur'ân'ı da onları teyid eder gibi gösterdiğini söyleyerek ayrıca tenkit eder.⁴⁴⁴ Şeyh Şeltut'un maddecilerin yolunu benimsediğini⁴⁴⁵, İsa'nın ref'ine inanmadığı gibi şeytanın var olduğuna da inanmadığını, buna mukabil hissi tecrübelerle elde edilene inandığının altını çizer. Peygamberlerin kevnî mucizeleri ve şeytanın varlığı konusunda onların kabulüne mâni olan şeyin kitap ve sünnetten daha çok mâddiyyunun ilmi olduğunu belirtir.⁴⁴⁶

Mustafa Sabri, şeytanın "vücut olarak" varlığını ifade eden birçok ayet (Kehf 18/50, A'râf 7/13, 21, 27, Sâd 38/85, Hicr 15/34, Nisâ 4/118-120) olduğunu belirtip, şeytanın vücut olarak varlığına müteallık sözün, künhüne müteallık ilmi gerektirmeyeceğini, bu ayetlerin şeytanın; yaşayan, konuşan, gören, kibirli, mücadeleci, yemin eden, sokulan, kovulmuş, taşlanan ve saptırdıklarıyla beraber cehennemde azab edilecek bir mahlûk olduğunu sarıh bir biçimde gösterdiğini belirtir. İslâm ulemâsının "şeytan"ı kitap ve sünnette olan zâhir nasslara bakarak olduğu gibi kabul ettiğini, bunu da hisse tabi olan akıl ile değil, akl-ı mahz ile çelişen

⁴⁴³ Mahmud Şeltût, *ile'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü's-Şurûk, Beyrut, 1983, s. 56-57; benzer ifadeler diğer eserinde de mevcuttur. Mahmud Şeltût, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü's-Şurûk, Kahire, 2004, s. 364-365.

⁴⁴⁴ Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Akl*, C: I, s. 341.

⁴⁴⁵ Onun zanna tabi olduğunu belirtmek için Nisâ 4/157-158 ayetlerini istişâd eder.

⁴⁴⁶ Mustafa Sabri, *el-Kavlu'l-Fasl*, s. 141.

bir şey olursa te'vil yoluna giderek yaptıklarını, şimdiki ulemânın ise, tabii mâniyi akl-ı mâni yerine koyduğuna dikkat çeker. Konu ile ilgili

“İlim akla yakınlaşmadıkça bir işe yaramaz. Acaba bu sözünü ettikleri ilim, tüm varlık üzerindeki tecrübelerini tamamlamış da şeytanın vücuduna muttali olamadığından mevcut olmaması mı gerekmiş? ...bu yeni ilimde şart olduğu üzere eğer inkâr ve ikrar, hissi tecrübenin şahitliğine bina edilecekse, şeytanı inkâr ederek “şer” diye tevil eden Râhman’ı da inkârla “hayır” diye tevil edebilir, bunda da hiçbir mâni olmaz... Bu ayetler şeytanın ve cinlerin varlığına delildir. Bu sadece şeytanın vücuduna değil bir gaye için, insanı saptırmak için yaratıldığını da gösterir.” açıklamasını yapar.⁴⁴⁷

Mustafa Sabri, M. Şeltut’un: “Ben şeytan’ın vücudunu inkâr etmiyorum, nasıl iblisin vücudunu inkâra kalkarım?” sözü ile alakalı olarak; şeytan’ın iblisten farklı olduğunu söyleyip bu şekilde te’vil ettiğini ama ayette geçtiği şekliyle “şeytan” lafzının bilinen manasının dışında bir manaya da gelebileceğini belirterek şeyhin daha önce söylediği “Kur’ân şeytanın mahiyetini tayin etmedi, bu hususta eski Arap akidesine uydu” sözlerinin bu sözleriyle çeliştiğini ifade eder.⁴⁴⁸

Şeyhülislâmın konu dahilinde delil getirdiği ayetlerden Kehf 18/50 ayetine tefsirlerden baktığımızda, yoksul müminleri küçük gören kibirli müşriklerin, tıpkı kendileri gibi kibirlenip cezaya maruz kalan -Âdem ve İblis meseli üzerinden- İblis’in durumu anlatılarak⁴⁴⁹ uyarılmakta olduğunu görürüz. Burada müşriklere Allah’ın mesajlarını bırakıp düşmanları olan şeytanın ve yandaşlarının yolunu izlememeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Genel anlamda Kur’ân, şeytan’ı bir varlıktan ziyade Allah’tan uzaklaşan her türlü düşünce ve faaliyetin ifadesi olarak belirtmiştir.

⁴⁴⁷ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 342, C: IV, s. 242-243.

⁴⁴⁸ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 344.

⁴⁴⁹ Taberî; **Câmiu’l-Beyân**, C: XVIII, s. 39; Vâhidî, **et-Tefsîru’l-Bâsît**, C: XIV, s. 45.

3.2 Şehâdet Alanı İle İlgili Yorumları

3.2.1 İnsana Dair

3.2.1.1 Kaza, Kader, Meşîet ve İnsanın Fiilleri Meselesi

Kader anlayışı, insanoğlunun varoluşundan günümüze kadar geçen süreç içerisinde üzerinde çokça tartışılan bir mesele olarak varlığını devam ettirmiştir. Mustafa Sabri Efendi bu nedenle kader konusuna ayrı bir önem verir. O, “Kader”in Allah’ın sırlarından bir sır ve İslâm’ın emirlerinden olduğunu, buna mukabil kadere iman konusuna yeterince önem verilmediğini¹ ve Müslümanların da -iddia edilenin aksine kader inancı ile değil- kader inancındaki eksiklikleri² nedeniyle geri kaldıklarını ve İslâm’dan uzaklaştıklarını savunur.

Şeyhülislâm, Hadîd 57/22-23 ayetleri muvacehesinde, “Her şeyi Allah’ın meşîetine havale etme” manasındaki kaza ve kader inancının, insanları tembelliğe ve uyuşukluğa sevk ettiği, onları işlerden alıkoyduğu ve bu engelleyici sebep yüzünden Müslümanların diğer milletler arasında gerilediği iddiasının bulunduğunu ve bunun uzun zamandan beri İslâm memleketlerinde kabul gördüğünü belirtmiştir. Bu fikri yayanların, bu yolla İslâm’a hizmet ettiklerini iddia ederek Müslümanların inançlarının hatalı olduklarını söylemek suretiyle onları birer birer dinlerinden soğutmaya çalışan inançsız kişiler olduğunu, bir takım tecrübeler neticesinde mücadelede pasif olmaları, vahye saldıranlara meyletmeleri bu hücumlarla karşı karşıya gelmeksizin, bu dini prensipleri değiştirmeye kalkışmaları, itham edilmeye alıştıkları taassup töhmetinden kurtulmaya ve din alimleri ile bu töhmeti susturmaya çalışmalarının bize bunu gösterdiğini ifade eder. Bunun ise İslâm’ın terkettiği ve son derece çirkin bulduğu bir zaaf olduğunu da ekler. Yüce Allah’ın kadere imanının ince meziyetlerini bu ayetinde güzelce ifade etmekte olduğunu, bu zamanın Müslümanlarının ise işlerini kadere bırakmayıp, iddia edildiği gibi her şeyi Allah’a

¹ Görüşünü Nahl 16/93 ayeti bağlamında değerlendirir. Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer Tahte Sultânî’l-Kader**, s.9; Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: III, s.66.

² Şeyhülislâm konuyla ilgili *Mecelletü’l-Ezher*’de yazdığı yazıdan alıntı yaptığını belirtir. Nahl 16/93 ile ilişkili olarak akli delil bağlamındaki açıklamaları için bkz. Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: III, s. 50, 74-75, 77.

da havale etmediklerini, bilakis her şeyin kullardan olduğunu düşündüklerinin altını çizer. Bu konuda

“İnsanlara peşkeş çekiyorlar, işleri elinde gördükleri kişiye yağ çekiyorlar, her şeyden korkuyorlar da Allah’tan korkmuyorlar. İhtiyatla amel ismiyle zilletten bir gölge içinde de olsa süfli menfaatlerini elde etmek, emniyet ve rahatlığını sağlamak için ellerinden geleni yapıyorlar. Dolayısıyla onların kadere imanlarının olmadığı veya son derece zayıf olduğu anlaşılıyor. Fakat dinsizlerin İslam akâidi aleyhindeki propagandaları ile doğru yoldan sapıtan din alimlerinin hastalığın teşhisinde gerçeği kabul etmedikleri ve hiç ihtiyaç yokken mu‘tezile mezhebine meylettikleri görülüyor. Muhterem Şeyh Bahît ve ondan çok daha önce olan merhum Şeyh Muhammed Abduh da aynı şeyi yapmıştır. Günümüzde Müslümanlar kadere inandıklarını ağızlarıyla söylerlerse onu ancak kadere imanlarındaki noksanlığı gidermek için söylüyorlardır. Bilmeyen de kadere inandıkları için onların geri kaldıklarını zannediyor. Onların kadere imanları sağlam ve tam olsaydı canlarını ve mallarını feda etmekten çekinmeyen ve yüce gayeler uğruna onları hiçe sayan cesur insanlar olurlardı. Din alimlerine yakışan şey kaza ve kader akidesini açıklarken dinsizlerin hezeyanlarına aldanarak tevil ve ta’dil etmek suretiyle zayıflatmak yerine onun Müslümanların gözünde ihya etmeye ve yeniden canlandırmaya çalışmaktır.” der.³

Şeyhülislâm, bu konuda bir kitap kaleme alma sebebini “İlim sermayesinin az, bir hicretten ibaret olan hayatın sıkıntılarının çok olduğu bir zamanda bu durumlar beni kelam ilminde kulların fiilleri diye bilinen kaza ve kader akidesi hakkında doyurucu bir araştırmaya sevketti. Bu mesele kadın meselesinden sonra müslümanların en fazla tenkit edildiği ve zor bir meseledir.” diyerek açıklamış ve amacını da insanın fiillerinde ihtiyar sahibi olmasıyla beraber, kâinatta Allah’ın iradesinin dışında kalan hiçbir şeyin olmadığını ispatlamak olarak belirlemiştir.⁴

Mustafa Sabri Efendi, Nahl 16/93 ayetini kader konusunun bir özeti olarak addeder ve kendi kader görüşünün -ki bu görüşü ona göre en iyi Eşârî mezhebi

³ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, s. 231. Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: III, s. 341.

⁴ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, s. 21, 52

yansıtır⁵- bu ayet ile şekillendiğini belirtir. Ona göre insan, fiillerini kendi iradesi ve ihtiyârıyla yapabildiği için “muhtâr”, fiillerinin seçiminde Allah’ın iradesini aşamayacakları için de bir nevi “mecbur”dur.⁶ Bu konudaki açıklaması oldukça dikkat çekicidir;

“Ben de Mâtürîdî idim. Bu ayet ve “dilediğine dalâlet, dilediğine hidâyet verir” şeklindeki ayetler ile Mâtürîdî görüşü uzlaştırmada zorlandım. Kendime; “Allah dilemedikçe kullar kendileri için hiçbir zarar ve faydaya sahip değillerdir.” ve “yaptıklarınızdan mesulsünüz” diyen de Allah’tır dedim. Onun için Mâtürîdîyye’yi terk edip Allah’ın görüşünü mezhep edindim.”⁷

Kader, Meşîet ve insanın fiilleri konusundaki çıkarımları ve ulaştığı sonuca; aldığı eğitim, bulunduğu konum(lar), yaşadıkları, görgü ve tecrübelerinin etki ettiği yadsınamaz⁸.

⁵ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, s. 9, 50, 96.

⁶ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, s. 67. Bu konuda Bakara 2/30 ayetini delil getirerek: “Allah bize irade verdi o nedenle insan hür olarak davranmaktadır fiillerinde. Bu özelliği bizi Allah’a sevkedecek. İnsan müyesserdir, muhayyer değil. Bunu önce yazdığım kitabımda da ispatlamıştım. İnsanın iradesi Allah’ın iradesine müyesserdir.” der. Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: III, s. 93.

⁷ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, s. 96. Bu hususta İbrahim Bayram’ın tezinde ulaştığı sonuç da ilgi çekicidir. O, Şeyhülislâm’ın kader konusunda farklı bir yol ve üslûpta olduğunu, Mustafa Sabri’nin Mâtürîdî iken Eş’ârî olduğunu söylediğini ama bu noktada tam olarak Eş’ârî çizgide de olmayıp, mu‘tezile mezhebinin kabul ettiği “fiillerin sebepler yoluyla meydana geldiği” telakkisini müdafâ ettiğini ve aslında bu nedenle Mâtürîdî mezhebinin daha çok eleştirdiği sonucuna ulaştığını ifade eder. Ayrıca bu hususta bizim düşüncemizin aksine Bayram, Mustafa Sabri’nin bu düşünceyi savunmasında hayatında yaşadıklarının etkisinin olmadığını ve (Şeyhülislâm’ın kendi ifadesini de baz alarak) Kur’ân ve sünnet delillerinin onu bu şekilde düşünmeye ittiğini belirtir. İbrahim Bayram, **Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi’nin Dinî Düşüncesi**, s. 501-502.

⁸ Mustafa Sabri Efendi’nin hayatta yaşadıklarının, zihni değişimlerine etkisi noktasında bkz. Recep Alpyağıl, *Zahid Kevseri-Mustafa Sabri Efendi “Karşılaşması”sının Anlam ve Önemi, Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu Bildirileri 24-25 Kasım 2007 Düzce = International Symposium on M. Zahid Kevseri*, 2007, s. 711; Ömer Aydın, *Mustafa Sabri Efendi ve Zahid el-Kevseri’nin Kader konusundaki Tartışmaları*, Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu Bildirileri 24-25 Kasım 2007 Düzce = International Symposium on M. Zahid Kevseri, 2007, s. 647; Emine Ögük, *Mustafa Sabri Efendi’nin Kader Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili*, **İslâmî İlimler Dergisi**, 2014, cilt: IX, sayı: 2, s. 145-146.

Fakat biz burada, elde ettiği sonuca ulaşmasını sağlayan ayetler⁹ üzerinde yoğunlaşarak; onun ayetler ve bu bağlamdaki görüşlerini, tefsir usûlü ve uygulamaları açısından tetkik edip, ayetlerle kendi çıkarımları arasında kurduğu bağlantıyı değerlendirmek istiyoruz. Mustafa Sabri Efendi eserlerinde, Nahl 16/93 ve İnsân 76/30 ayeti başta olmak üzere toplamda iki yüz on altı ayeti bu konuda delil olarak zikretmiştir. Kader görüşünü delillendirmek için zikrettiği ayetleri “Birçok ayet ve hadis kadere delildir.” diyerek aktarır. İncelemeye Mustafa Sabri Efendi’nin kader konusunun özeti olarak gördüğü ve kendi görüşünü değiştirdiğini söylediği¹⁰ ayet olan Nahl 16/93¹¹ ayeti hakkındaki görüşleri ile başlayalım.

Mustafa Sabri Efendi Nahl 16/93. ayette; Allah’ın iradesinin, insanın iradesini de kapsadığı, insanın fiillerinde (bir nevi) zorunlu olduğu, hidayet ve dalâletin insanın seçmesine değil Allah’ın vergisine bağlı olduğu diğer ayetlerle (Yûnus 10/25, Enbiyâ 21/23, Bakara 2/17, 26, Saf 61/5, Şûrâ 42/52, Şems 91/7-10)¹² mukayesesinden de cebr altında olsa bile insanın sorumlu olabileceği sonuçlarını çıkarmıştır.¹³ Ayrıca kendisinin Mâtürîdî’nin görüşünde iken bu ayet dolayısıyla kendi görüşünden vazgeçtiğini belirtmektedir.¹⁴ Bu hususta

“Ben Türkiye’deyken diğer alimler gibi kulların fiilleri meselesinde Mâtürîdî görüşünü benimsemiştim. Biliyordum ki faziletli

⁹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 115-118, 120, 124, 126, 127, 128, 173, 187, 260. İnsân 76/29-30, Nahl 16/93, En’âm 6/25, 35, 39, 107, 111, 122, 125, İsrâ 17/16, Fâtır 35/8, Âl-i İmrân 3/154, Tekvîr 81/27-29, Şûrâ 42/52, Tâhâ 20/50, A’râf 7/178, Zümer 39/19, 37, Secde 32/13, Yûnus 10/100, Hûd 11/34, Kasas 28/68, Mâide 5/41, Şems 91/7-8, Hadîd 57/22, Yâsîn 36/8-10, Bakara 2/7, Câsiye 45/23, Hucurât 49/7-8, 17, Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: III, s. 36-37. Nisâ 4/78 İnsân 76/30, Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 173, 187, 213, 260, 264, Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: III, s. 25, 68-69, 339, 340-345, 347, 351, 353.

¹⁰ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 96.

¹¹ Mustafa Sabri Efendi Nahl 16/9, 34, 38, 97 ve 104. ayetlerini de aynı konu bağlamında delil olarak getirdiği için biz de değerlendirmemizde bu beş ayeti 93. ayetle beraber inceleyeceğiz.

¹² Mustafa Sabri Efendi bu ayetlere de yine Nahl 16/93. ayetin penceresinden bakmaktadır.

¹³ Ayrıca kadere iman konusuna yeterince önem verilmediği ve bunun İslâm’da emredilen şeylerden olduğunun bir tarafa itildiğinden bahseder ve Mâtürîdî’nin Ebubekir el-Asamm’dan aldığı şu sözü aktarır: “...Dileseydi onları toptan imana veya kahre zorlardı. Ama zorlama ile iman olmaz.” Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 9.

¹⁴ Bu ayetle ilgili olarak: “Ben de Mâtürîdî idim. Bu ayet ve “dilediğine dalalet dilediğine hidayet verir” şeklindeki ayetler ile Mâtürîdî görüşü uzlaştırmada zorlandım. Kendime; “Allah dilemedikçe kullar kendileri için hiçbir zarar ve faydaya sahip değildir. Bu hususları ve Nahl 16/93’ta “yaptıklarınızdan mesulsünüz” diyen de Allah’tır. Onun için Mâtürîdiyyeyi terkedip Allah’ın görüşünü mezhep edindim.” Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 96.

arkadaşım Şeyh Zahid de Mâtürîdî idi. Sonra ben bu konuda Eşarî'nin görüşü üzerinde karar kıldım. Batı Yunanistan tarafında “Tahte Sultânî'l-Kader”i yazmaya başlamış ve Mısır’a gittiğimde bitirmiştım. Her ne zaman buluşsak bu konuda konuşurduk. Bir keresinde de bana “Beni görüşümden döndürmeye çalışma, bu imkansızdır.” demişti. Onu Mâtürîdî mezhebini savunur zannediyordum ama o fikren Mutezili görüşe daha uygun bir görüşteydi. O İmam Harameyn'nin mezhebinde ısrar etmedi, ben de “yazdıklarım onu etkiledi” dedim kendi kendime. Şimdi ise onu açık “kaderî” olarak görüyorum. Şöyle dediğini duydum: “Kaderî-Mutezili mezhebi bu meselede hala Mâtürîdî ismi altında yaşamaya devam etmektedir.” O Allah'ın fiillerinde zorunlu olduğu görüşüyle mu‘tezile veya İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye’ye meylediyor.” demiştir.¹⁵

Şeyhülislâm, Nahl 16/93 ayetinin, Nahl 16/104. ayeti ile beraber tefsirinde, bir takım ayetlerin Allah'ın hidâyet ve dalâletinin gerekçelerinin o kullar tarafından oluşturulduğunu çağrıştırırsa da sebeplerden bahsetmeyen ayetlerin, sebepleri ihtiva eden ayetlerden daha fazla olduğu için bazı ayetleri (Şeyhülislâm burada; Kasas 28/50, Mü'min 40/74, Zümer 39/3, İbrahim 14/27, Ankebût 29/69, Muhammed 47/17, Mâide 5/16, Münâfikûn 63/3, Nisâ 4/155, Tegâbün 64/11, Nahl 16/104, Mutaffifîn 83/14, Âl-i İmrân 3/155, Bakara 2/10, Saf 61/5, Hicr 15/12, Tevbe 9/77, 83, A'râf 7/146 ayetlerini örnek olarak verir) diğerlerine hamletmenin zor olacağı üzerinde durur.¹⁶ Ona göre hidâyet ve dalâlet Allah'ın meşîetine bağlıdır. “Bu iki kavram, kendilerinden başka sebeplere bağıllığı kabul etmediği gibi, mutlak “hidâyet” ve “dalâleti” mukayyet olanlara hamletmek suretiyle tevilini de kabul

¹⁵ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: III, s. 30-32. *Mevkûfu'l-Akl* kitabının bizim incelediğimiz nüshasında bu bölüm *Mevkûfu'l-Beşer Tahte Sultânî'l-Kader* den alıntı mahiyetinde yer almaktadır. Mustafa Sabri aslında bu kısmı üçüncü kitabın sonuna bir ek olarak yazmış ama kitabı neşre hazırlayan (Heysem Taaymî) kader bahsini burada açması hasebiyle bu hamîşi buraya aldığını söylemiştir. Ayrıca nâşir “Öyle anlaşılıyor ki Mustafa Sabri Efendi bu kısmı Kevserî'nin kendine yazdığı reddiyyeye cevap niteliğinde yazıyor. “Fadiletu's-Sadîyk”dan kastı Muhammed Zâhid el-Kevserî'dir.” bilgisini de ekler.

¹⁶ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Beşer**, s. 132-133. Ayrıca konu ile ilgili Râzi Tefsirinden: “Akıl sahibi olan, kasten cehli ve küfrü seçmez. İlim zannıyla cehli seçse bile, bu zanda ilim zannettiği cehle dayanır...Kulların ihtiyari fiillerini, Allah'ın yine onların kalplerinde yarattığı bir sebebe (dâi) dayandırmak zaruridir.” alıntısını yapar. Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: III, s. 55.

etmez. Çünkü hidâyet ve dalâlet zaten mukayyettirler. Bu bakımdan bir mukayyed başka bir mukayyed üzerine hamledilmez.”¹⁷

Şeyhülislâm, Ebû Hanîfe’nin “Burada Allah’ın kulunu sapıtması, onu mahrum bırakmasından yani yardımını kesmesinden ve onun kendisine döndürmeye terk etmesinden ibarettir. Yüce Allah hidayet vermeyi istediği kimseye yardım eder, saptırmayı istediği kimseye ise yardım etmez ve ona başka da bir şey yapmaz. Allah’ın yardımını kesmesi, onu kendisine döndürmekten vazgeçmesi, kulun doğru yoldan sapması için kafidir.” sözünden anlaşılanın insan tabiatı ile baş başa kaldığı zaman şerre meyledip, şerre gitmesi için başka bir şeye ihtiyacı olmadığı, hayra gelince, onun sadece Allah’ın lütfu ve yardımı ile meydana geldiğini ifade ettiğini belirtir. Şeyhülislâm, ayrıca Nisâ 4/78-79, En‘âm 6/25, 125, Mâide 5/41, Bakara 2/7 ve Yûsuf 12/11 ayetlerinin de İmamın görüşünü nakzettiğini ifade etmek için zikretmiş, konu hakkında Rahmetini ulaştırdığı halde Allah’ın hidayet vererek yardım etmediği kimselerin yaratılışlarının; aslında fitneye düşmüş, göğüsleri daralmış ve kalpleri mühürlenmiş, kulaklarına bir ağırlık ve gözlerine de bir perde yapılmış olmasının mümkün olduğunu, hidayete ermiş kişilere hidayet verirken bütün bu aslî engellerin de ortadan kalkacağını, “Her doğan İslâm fıtratı üzere doğar ancak anne ve babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecûsî yapar.” hadisinin de aynı hususu bildirdiğini ifade eder. Çoğu kişilerin fıtratı İslâm ile açıkladığını, kendisinin onu tefsir ederken fıtratla, imanı, küfrü, marifeti ve inkârı kastetmediğini söylemenin en uygunu olduğunu belirtir.¹⁸

Mustafa Sabri, Nahl 16/9, 34 ve 97 ayetlerini 93. ayet ile bağlantılı olarak değerlendirir. Ona göre bu ayetler insanın amellerle mükellef olduğunu ve amelinin karşılığını dünya ve ahirette göreceğini kesin olarak ifade ederek bu konuda Tevbe 9/105, Saffât 61, Zümer 39/70, 74, A‘râf 7/180, Necm 53/39-41 ayetlerini de zikreder.¹⁹ Nahl 16/9 ayetiyle ilgili olarak “شاء” fiilini Allah’a izafe etme konusunda İbn Rüşd’ün “Allah hikmet dolayısıyla mucibtir.” dediğini ama durumun öyle olmadığını ifade eder. Bu hususta “Allah dilerse yapar, dilemezse yapmaz. Eğer

¹⁷ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, s. 286.

¹⁸ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, s. 287.

¹⁹ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, s. 181.

Allah yapmış olduğu şeyden başka bir şeyi yapmayı isteseydi yapardı. Bu onun için mümkündür. Allah'ın iradesi konusunda felsefe ve te'vilciler hikmet dolayısıyla onun iradesinde mecbur, fiillerinde muhtâr olduğunu savunmaktadırlar. Allah, hikmet dolayısıyla iradesinde mecbur olamaz (O, kayıtlanamaz). Eğer öyle olmamış olsaydı bu ayet(ler) doğru olmazdı.” der.²⁰

Mustafa Sabri Efendi, ayetin dilsel olarak değerlendirilmesinde “لو” ve “من” edatları üzerinde durmaktadır. O, nahivde “لو” edatının, başkasının imkânsızlığı dolayısıyla bir şeyin imkânsız olması için kullanıldığı, zaruri yokluk manasında ve imkânın karşıtı olan mantikî imkânsızlık değil de sadece bir nefiy ve reddediş şeklinde kullanıldığı bilgisini aktarmaktadır.²¹ Ayrıca hayır ve şerrin insanların istidadına tabi olduğu, yaratılmamış mahiyetlerine (ğayru'l-mec'ûle) tabi olduğu görüşünde olan İbn Arabî'nin Fusûs'taki görüşünü eleştirerek onun, Kur'ân'ın kelimelerinin yerlerini değiştirmesine alıştığını ve bunun da ona güzel görüldüğünü söyler.²² Şeyhülislâm'a göre bu ayet, Allah'ın bütün insanları hidayete ulaştırma imkânı olduğunu ve onun için mümkün olmakla birlikte aynı zamanda hidayetin de yine O'nun meşîetine bağlı olduğunu ifade eder. Dalâlette olanların hidayete erişmemelerinin sebebi, Allah'ın meşîetinin hidayetlerine taalluk etmemesi dolayısıyladır. Yoksa burada bir imkânsızlıktan bahsedilemez. Yine ona göre bu ayet ancak herkesin hidayetinin ve hidayeti dilemesinin hem olması hem de olmamasının mümkün olması şartıyla, doğru ve anlamlı olabilir. Buna benzeyen her ayetteki hükmü Allah'ın meşîetinin olabileceği düşüncesine dayandırır.²³ Ona göre Allah'ın yapmalarını istediği fiilleri, kullar kendi karar ve seçimleriyle yaparlar ve bunun dışına çıkamazlar. Ayrıca fiillerinde ihtiyâr sahibi oldukları gibi, Allah'ın seçmelerini istediği şeyi seçebildikleri için de aynı zamanda zorunlu bir haldedirler.²⁴

Mustafa Sabri, A'râf 7/155 ayeti muvâcehesinde Âlûsî'nin tefsirinden: “İbni Ebi Hâtim'in tahriç ettiği bir hadiste; Allah Teâla Musa (a.s.)'a: “Sen yanlarından

²⁰ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: III, S. 8.

²¹ Örnek olarak; “Arkadaşına: Gelseydin sana ikram ederdim” diyen kişinin bu sözü arkadaşının gelme ihtimalinin bulunduğunu gösterir. Bu mümkünü mümkün bağlamaktır.” Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Beşer**, s. 278, Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: III, s. 9.

²² Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: III, s. 9.

²³ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Beşer**, s. 278

²⁴ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Beşer**, s. 67.

ayrılır ayrılmaz kavmin buzağıya taptı deyince Musa onlara buzağı yapan Samiri’dir fakat ona kim ruh vermiştir? dedi. Allah da “Ben” deyince Musa (a.s.) sen o imtihanında dilediğini sapıklıkta bırakır ve dilediğini de hidayete eriştirirsin.” demiştir.” alıntısını yaparak hidayet, dalâlet ve kader konusunda delil olarak zikretmiştir.²⁵

Mustafa Sabri Efendi ayette yer alan “من” edatına dikkat çekerek, “dileme” fiilinin failini daha önce bu edata götüren bir müfessir olmadığını söyler. Ona göre bu ayette Allah, “kudretinin büyüklüğü ve meşîetinin üstünlüğü” ile övünmek istemektedir. Eylemin O’na ait olduğu üzerinde durup, zamirin mercii konusunda da uzak olan bir ihtimalle tefsir etmenin, ayetin baş tarafındaki anlamı bozacağını iddia eder. İnsanın kendi müstakıl hürriyeti ile sapıtır ve hidayet bulur demekle bu ayetin uzlaştıramayacağını, hidayet ve dalâletin Allah’ın meşîetine mi yoksa hidayet bulmuş veya sapıtmış insan meşîetine mi bağlı olduğunu sorarak, Ehl-i Sünnete göre hidayet ve dalâletin her iki meşîet vasıtasıyla meydana geldiğini fakat hangisi diğerine tabi olacağını hakkında soru işaretinin olduğunu ifade eder.²⁶ Yine o, “Kadere delâlet eden meşîet ayetlerinin, En‘âm 6/148 ile uygun olmadığına cevap” başlığında bu ayeti; En‘âm 6/125, 148 ve 149. ayetleriyle birlikte inceleyip, buradaki hidâyet ve dalâleti de sair sebeplerle ilişkilendirmenin doğru olmayacağını belirtir.

Mustafa Sabri Efendi burada En‘âm 6/148-149. ayetler ve Nahl 16/9 ve 93. ayet bağlamında Şeyh Bahît’e eleştirel bir cevap verir. Şeyhin, onların hidayete karşı körlüğü seçmeleri gibi engeller yüzünden Allah-u Teâlâ’nın da onların hidayetini dilemediği görüşünde olduğunu, kendisinin ise farklı düşündüğünü belirtir. O, işin içerisinde bu tür sebeplerin olamayacağını belirttikten sonra bazen o ayetlerin, Kur’ân’da sapıklıklarını Allah’ın meşîetine havale edenlerin kötülendiğini belirten bu gibi ayetlere muhalif olduğunun zannedildiğini, Allah’ın onları sözlerinde yalan konuştukları için değil de peygamberi yalanladıkları için kötülediğini, ayrıca ayetin başka meşîetlerin de Allah’ın meşîetine bağlandığını haber verdiğini belirterek²⁷, şeyhin ayeti te’vile ihtimali olmayan bir şeye te’vil ettiğini, kaderin insanın aklının

²⁵ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 115. Âlûsî tefsirindeki ayrıntılar için bkz. Âlûsî, **Rûhu’l-Meânî**, C: V, s. 71.

²⁶ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 109-110.

²⁷ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 101-104, 112-113.

almadığı bir sır olduğu ve bizim onun hakkındaki bilgimizin az olduğunu, Allah'ın bu ayette özgürlük ve cebri birleştirdiğini belirtir.²⁸ Ayrıca “Allah külliyyâtı bilir, cüziyyâtı bilmez diyenlere de karşı çıkar.”²⁹ Dolayısıyla ona göre ayetin manası, “Allah'ın seçmesini istediği şeyden başkasını seçemezler” şeklindedir.³⁰

Mustafa Sabri Efendi burada ve Mevkıfu'l-Beşer Tahte Sultâni'l-Kader kitabının tamamında cebr ve ihtiyarı uzlaştırmaya çalışıp bu yönde açıklamalar yapmaktadır. Konuya bu kadar çok geri dönüş yapması kendi zihninde de iki hususu tam olarak oturtamadığı izlenimi vermektedir. Şeyhülislâm, bu kitapta müdafaasını yaptığı cebri (Cebriyye fırkasından ayrı olarak) insanın yaptıklarına uygun bir şekilde dünyada ve ahirette karşılığını görmesinden ibaret olan mesuliyet esasını muhafaza etmeleri şartıyla müdafaa ettiğini belirtir. (O, bu cebre manevi cebr diyor. İkrâh manasındaki cebr ise ona göre farklıdır). Bu hususta

“Eğer mesuliyet, mecburiyet ile nasıl birleştirilebilir, bir şeye mecbur olan kişinin ondan mesul olmaması gerekmez mi? denilirse biz de deriz ki; bu gerekliliği kabul etmeyiz. Zira biz, insanın kendisi için herhangi bir faydaya, zarara, hayra ve şerre mâlik olamayacağını, bununla birlikte Allah'ın yanında ve ona tabi olan Nebi'nin yanında mesul olacağını söylüyoruz. Üstelik bunu kendi hevamızla da söylemedik. Hem aklî hem de naklî delillere tutunarak söyledik. Bizim görüşümüz bu ayet içerisinde vardır. Onun için biz diyoruz ki; Allah'ın dilediğine dalâlet, dilediğine de hidayet verdiği dair Kur'ân ayeti vardır. Dolayısıyla her insanın hayrı da şerri de Allah'ın meşfetine bağlıdır. Hiçbir şey insanın elinde değildir. Buna rağmen o, mesuldür ve Allah bu mesuliyeti ona yüklediği için zulmetmiş sayılmaz. İşte ayet mecburiyet ve mesuliyetin birleşimini, hiçbir tevil kabul etmeksizin açıkça söylemektedir. Öyleyse “bu nasıl hem böyle hem de öyle oluyor?” denmez. O iki hususun birleşmesini aklınızın kabul etmemesi, bu

²⁸ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Beşer**, s. 102-103, Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: III, s. 33, 66, 338.

²⁹ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Beşer**, s. 49.

³⁰ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Beşer**, s. 179.

birleşmenin olmayacağını gerektirmez. İslâm'da nakli delil, akli delile muhalif değildir.” açıklamasını yapar.³¹

Şeyhülislâm, bu meyanda Tevbe 9/105, Sâffât 37/61, Zümer 39/74, Nahl 16/34, 97, Kehf 18/49, Zümer 39/70, A'râf 7/180, Necm 53/39-41 ayetlerini insanın amellerle mükellef olduğunu ve amelinin dünyada ve ahirette karşılığını göreceğini kesin olarak ifade ettine delil olarak getirir.³² Ayrıca Allah'ın kudret ve iradesinin üstünlüğünü ifade edebilecek en uygun tabirin “cebiri” olduğunu da ilave eder.³³

Mustafa Sabri, Âl-i İmrân 3/166 ayetini zikrederek, akli yönden meseleye bakılırsa cebrin vacip olduğunun anlaşıldığını, dini yönden cebrin ise insan iyi olanı sadece Allah'ın yardımı ile yaptığı gibi kötü olanı da sadece onun yardımını terk etmesiyle yapacağı anlamına geldiğini ifade ederek “Ehli Sünnetten olan Mâtürîdîyye'nin bu iki hükmü de söylemesine rağmen cebri kabul etmemesi enteresandır.” der.³⁴

Ayrıca Şûrâ 42/8, Bakara 2/253 ve 258 ayetlerini de bu ayete bağlı olarak Allah'ın muradı doğrultusunda, tefsir etmektedir. O, ayetin meşîetle başlayıp, meşîetle bittiğini, Allah'ın engelleri ve zorunlu kılan şeyleri ortaya koyduğu, aksine engel olan ve zorunlu kılan şeylerin ona tesir etmeyeceğini belirtiyor. Özet olarak bu üç ayetin (Nahl 16/93, Şûrâ 8, Bakara 2/253) ona göre anlamı: “Allah dilerse yaptığı şeyin dışında da bir şey yapar ama zaten yaptığı şeyi dilediği için yapmadığı şeyi dilememiştir.” dir.³⁵

Mustafa Sabri, Âl-i İmrân 3/154, 165, Nisâ 4/78, Şûrâ 42/30, Rûm 30/41 ayetlerini zikreder. Şeyh Bahît ve Şeyh Muhammed Abduh'un, Allah'ın iradesi karşısında insan iradesine gereğinden fazla değer verenlerden olduklarını, Allah'ın müsebbepleri sebeplere bağladığını ve dünyayı bu metot üzere yarattığını söylediklerini, dolayısıyla insanın işlere sebepleri ile tevessül ettiği için mükellef

³¹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Beşer**, s. 180.

³² Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Beşer**, s. 180.

³³ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Beşer**, s. 159.

³⁴ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Beşer**, s. 166.

³⁵ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: III, s. 9, 50-55. Konuyu açıklarken; Nahl 16/9, En'âm 6/112, Secde 32/13, Ra'd 13/31, Hud 118, Şûrâ 42/8, Nisâ 4/90 ve Bakara 2/20 ayetlerini de delil olarak zikretmiştir.

olduğunu, kendinin de aynı şekilde düşündüğünü ama sözün müsebbeplerden sebeplere ve onlarla tevesşüle gelince ve bu iki hususa dikkat edildiğinde onların insan elinde olmadığını aksine Allah'ın meşîetine tabi olduğu görüleceğini belirtir. Ayrıca bu ayetlerin insanın fiillerinden hakikaten mesul olduğunu bildirdiğini, Allah'ın farklı işlerin sebebini farklı insanlara göre oluşturduğu yani sebebe tutunduktan sonra sebebin neticelerinin herkes için aynı olmadığını, bunun da tevekkülü öldürüp, va'd ve void konusunda da problem oluşturacağını altını çizerek.³⁶ Ayrıca Hicr 15/21 ayetini de zikredip ayetin mükemmel insanın bile noksanlığına ve yaratıcının kudretinin mükemmel olduğuna delâlet ettiğini belirtir.³⁷

Mustafa Sabri, İbn-i Rüşd'ün “لَوْ شَاءَ اللَّهُ” -meşîeti Allah'a izafe etme- konusu ile ilgili olarak; “Allah hikmet dolayısı ile mûcibtir.” görüşünü aktarıp onu tenkit etmekte ve Allah'ın dilerse yapacağı, dilemezse yapmayacağını altını çizmektedir. Şeyhülislâm, görüşünü temellendirmek için Nahl 16/9, 93, En'âm 6/112, 149, Secde 32/13, Fâtır 35/8, Ra'd 13/31, Yûnus 10/25, Hûd 11/118, Şûrâ 42/8, Nisâ 4/90, Bakara 2/17, 20, 26, 253, Enbiyâ 21/23 ve Saf 61/5 ayetlerini de delil olarak zikredip, “Allah yapmış olduğu şeyden başka bir şeyi yapmayı isteseydi yapardı, bu onun için mümkündür.” görüşünü benimsediğini, Allah'ın iradesi konusunda felsefe ve te'vilciler hikmet dolayısıyla onun iradesinde mecbur, fiillerinde muhtâr olduğunu savunduklarını ama Allah'ın, hikmet dolayısıyla iradesinde mecbur olamayacağı ve kayıtlanamayacağını, eğer öyle olmamış olsa bu ayetlerin doğru olmayacağını belirterek “Allah'ın meşîetinden başka bir sebep bulunamaz...Allah'tan bir vucûbiyet, Allah'a vucûbiyet değil” der.³⁸

Mustafa Sabri, hidayet ve dalâlet konusunda İbn-i Rüşd'ün *el-Keşf an Menâheci'l-Edille* kitabından alıntı yaparak, onu varlıkların türleri içerisinde tabiatında dalâlete uygun olarak yani dalâlete hazırlanmış olanların yaratıldıklarını öne sürmesi dolayısıyla eleştirir. Şeyhülislâm ise, hidayet gibi dalâletin de Allah tarafından yaratıldığının altını çizerek İbn Rüşd'ün bu tefsirinden şu hususların anlaşıldığını belirtir; Allah varlık türlerinden istediğini yaratır, onlardan bir kısmı da

³⁶ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Beşer**, s. 189-190.

³⁷ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Beşer**, s. 192.

³⁸ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: III, s. 8, 340, 345, **Mevkûfu'l-Beşer**, 148.

tabiatı itibarıyla dalâlete hazır olan-ki onlar saptırıcı şeyleri içeren sebeplere sevk edilir- insan cinsidir. İnsan kötüye de iyiye de yönelen olarak yaratılmıştır. Bazısı da sadece hidâyete yönelen olarak yaratılmıştır. Bunlar da meleklerdir. Sonuç olarak Allah, fiilen hidâyet eder, dalâleti de hazırlama yoluyla verir. Mustafa Sabri Efendi İbn Rüşd’e, bu şekilde insan cinsinin hepsinin Allah’ın dalâlete hazırladıkları arasına girmesi dolayısıyla itiraz eder. Burada murad olunan, onların fiili olarak dalâleti değildir zira onlardan bazısının hidayet üzere olması durumu nefyeder. Oysa Allah Kur’ân’da birçok yerde dalâleti de kendisine isnad ettiğini tekrarlamıştır.³⁹ Ayrıca A’râf 7/186, İsrâ 17/97, Zümer 39/37, İnsân 76/31, Nahl 16/93, Secde 32/13 ayetlerinin, Allah’ın insanı hazırlığı dolayısıyla değil, fiilen saptırdığını göstermekte olduğunu da ilave ederek,⁴⁰ şerrin azlığı ve hayrın çokluğunu iddia eden İbn Rüşd’e cevap niteliğinde A’râf 7/16-17, 101, 179, Bakara 2/30, En’âm 6/116, Furkân 25/44, Hac 22/66, Hûd 11/17, 40, İsrâ 17/89, Mâide 5/64, Mü’min 59, Mü’minûn 23/70, Nahl 16/38, Neml 27/61, 73, Rûm 30/8, Sâffât 37/71, Sebe’ 34/13, Şuarâ 26/8, Yâsîn 36/62, Yûsuf 12/40, 103 ayetlerini delil olarak zikreder.⁴¹

Şeyhülislâm, hidayet konusunda Fâtiha 5-7 ayetlerini de delil olarak serdeder. Ona göre Allah, kulu irade sahibi ve iradesini kullanmada hür olarak yaratmıştır. Bundan sonra Allah’tan hidayet istemek için kulun ihtiyacı olan şey duadır. Seb’u’l-Mesâni olan ayet, hidayetini Allah’tan istenileceğine delâlet etmektedir. Allah da hidayetini bazı kullarına veriyor. Kul kendi kendine ve sadece irade ile vasıflanmak suretiyle ona ulaşamıyor. Çünkü onun hidayeti istemesi Allah’ın yardımına bağlıdır. Bu bakımdan kula Fatiha’yı okutmaktadır. Ona göre burada, kulların hidayetinin Allah’tan istemekle meydana geldiğini devamlı bir öğretiş söz konusudur.⁴²

³⁹ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: III, s. 10.

⁴⁰ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: III, s. 11-13.

⁴¹ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: III, s. 14-15.

⁴² “İslâm dininde duanın aslının ve ehemmiyetinin de o derece kabul edildiği her akıl ve fikir sahibi tarafından bilinmesi gereken şeylerdendir. Bu ihtiyari fiillerinde kula istiklal veren mu‘tezile mezhebinin yanlış olduğunu ortaya koyduğu gibi fiilen o kulda oluşan itaat ve masiyet olarak kulun bütün ihtiyari fiillerinin Allah’ın ebediyen değişmeyecek olan bir sünneti şeklinde üzerinde yüklediği cüz’i iradesinde kula istiklal veren Mâtürîdîyye’nin ve bu iki mezhep arasında dolaşan İmam el-Harameyn, Şeyh Muhammed Abduh ve İbni Kayyim el-Cevziyye gibi kişilerin görüşlerinin sıhhatine ne de manidir. Şayet onların dedikleri doğru olsaydı kulun rabbinden doğru yola hidayetini istemesine gerek kalmazdı. Çünkü doğru yol nebiler göndermek ve şeriatler indirmek suretiyle doğrunun yanlıştan ayrılmasından sonra kullara malum oluyor.” Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, s. 107-108.

Mustafa Sabri bu ayete ilave olarak, Kasas 28/56-57 ayetleri muvacehesinde, hidâyet ile alakalı üç mertebeden bahseder; Birincisi umûmî olan hidayettir ve herkesi yaşantısının menfaat ve ihtiyaçlarına yöneltmektir.⁴³ İkincisi; açıklama, gösterme, öğretme, davet ve irşâttir. Bu da mükelleflere her ne kadar umûmi olsa da birincisinden daha hususidir. Bu mertebe, muvaffakiyette ve hakka uymada koşul ve nedenin bir parçası olsa da muvaffakiyetin ve hakka uymanın ortaya çıkmasını zorunlu kılmaz.⁴⁴ Üçüncüsü ise muvaffakiyet, ilham ve iyi bir fiilin yapılmasını gerektiren meşîetin yaratılmasıdır.⁴⁵ Bu mertebelerden ikisi hariç hepsi Allah'a aittir.⁴⁶

A'râf 7/172 ayetini kaderden amelin de nasibi olduğunu, A'râf 7/23, Bakara 2/37 ayetlerini de kaderle mazeret gösterilmeyeceği ve kaderin insandan mesuliyeti kaldırmayacağını belirtmek için delil getirmiştir.⁴⁷

Mustafa Sabri, Şeyh Bahî't'in, "cennet ehli cennet ehlinin, cehennem ehli de cehennem ehlinin amelini yapar" hadisini zikredip, cennet ve cehenneme girişin "fâ-yı sebebiyye" ile oluştuğuna dikkati çekmesini eleştirir. Buradaki "fâ-yı sebebiyye" nin cennet ve cehenneme girmenin sebebinin cennet ve cehennem ehlinin amelini işlemek olduğunun anlaşılmasını sağladığını, amelin sebebi ise, daha önce yazılmış olduğu ve bunun da sebebin sebebi olduğunu, ancak ameldeki sebebi sadece kulun amelinin Allah tarafından bilinmesine hamletmenin caiz olmayacağını belirtir. Zira ona göre ilmin malûma tesiri yoktur. Ayrıca kader hadisleri manası mütevâtir olan

⁴³ Âlâ 1-3 ve Tâhâ 20/50 ayetlerinin buna işaret ettiğini ifade eder.

⁴⁴ Fussilet 41/17 ayetini buna örnek olarak verir.

⁴⁵ Burada da Arâf 178 ve Zümer 39/37 ayetlerinde de kastedilen hidayet olup, hidayet mertebelerinin en hususi olanının bu olduğunu ifade eder.

⁴⁶ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Beşer**, s. 116. Şeyhülislâm konu ile ilgili olarak Mâide 5/49, 100, 108, Sâd 38/24, Şûrâ 42/11, En'âm 6/149, Secde 32/13 ayetlerini, Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: III, s. 15, 17-18, 22, 55 ve Şûrâ 42/52 ayetini delil olarak zikreder. Hidayetin genel, dalâletin de fasıklara özel olduğunu belirtir. **a.y**, s. 73.

⁴⁷ Şeyhülislâm, İbn Hazm'ın *el-İhkâm* ve Hatip el-Bağdadî'nin *el-Fakih ve'l-Mütefekkih* adlı eserlerinden Musa ve Âdem hadisinin izahını aktarır: "Biz kaderle mazeret gösterilmez ve kader insandan mesuliyeti kaldırmaz demiştik. Bu bakımdan: "Şayet Musa Cennetten çıkarmayı gerektiren ağaçtan yediğinden dolayı Adem'i ayıplarsaydı, böyle bir ayıplama yerinde olduğu gibi Âdem de susturulmuş ve yenilmiş olurdu." diyenin sözü yanlıştır. Aslında Âdem (a.s.)'in hadisesinde şu üç mesele birlikte bulunuyor: Kesb, tevbe ve kader. Kesb tevbe ile yok edilip kısaslaştıktan sonra geriye insanları Cennetten çıkarmakla ilgili sadece kader kalmıştır. Ancak hiçkimse sadece kaderle hesaba çekilmez. İşte hadis bunu ifade ediyor." Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Beşer**, s. 120.

hadislerdir ve çoğu da amelden bahseder. Bu bakımdan tevil ehli, amele tutunur ve cennet ve cehenneme girmeye hükmeden kaderi amele dayandırır. Fakat gerçek şu ki kaderden amelin de nasibi vardır.⁴⁸

Şeyhülislâm ayrıca A'râf 7/179 ayeti muvacehesinde Allame Tayyib'in *Keşşâf haşiyesi*'nden "Hükmü yeminle tekid etmek, tevil maksadıyla kesin bir nassın tarifine cüret edenlerin zuhurunu engeller ve nasların aslından şüphelerini bertaraf eder." dediğini, ayetin *Ruhu'l-Meânî*'deki tefsirinde, Ahmet bin Hanbel'in Abdurrahman bin Katâde'den tahriç etmiş olduğu bir hadiste "Şüphesiz Cenâb-ı Allah Âdem (a.s.)'ı yarattı. Sonra onun sulbünden bütün insanları yarattı ve dedi ki şunlar kendi amellerine göre cennette şunlar da kendi amellerine göre cehennemdedir. Biri "bu nasıl oluyor?" dediğinde "kadere uygun olarak" cevabını verdi. İmran bin Husayn'dan rivayet edildiğine göre Resulullah (a.s.)'a: "Ya Resulallah, cennet ehli Cehennem ehlinde daha âlim midir? diye sorulunca O da "evet" dedi. İnsanların yaptığı işler hakkında sorulunca da "herkes kendi için yaratılanı yapar." buyurdu. Muttefekun aleyh bir hadis olmakla birlikte Buhârî'nin bazı rivayetlerinde "Herkes kendi için yaratılanı veya kendisine kolay olanı yapar." alıntılarını da aktarır.⁴⁹

Allah'ın birçok yerde dalâleti de kendisine isnad ettiğine delil olarak Fâtır 35/8 ayetini de zikreder. Ona göre ayette geçen Allah'ın dilediğini, kişiye kendi kötü amelini güzel göstererek saptırması, onu fiili biçimde saptırması şeklinde olmalı, salt dalâlete hazırlama manasında değil.⁵⁰

Şeyhülislâm, konu dahilinde Fâtır 35/22, En'âm 6/125, Bakara 2/284, İsrâ 17/16 ayetlerini de zikrederek, Allah'ın kullarından dilediğini hidayete ve dilediğini de dalâlete sevk etmesi ile onları irâde, kudret ve ihtiyarla sıfatlanmış olarak yaratması arasında hiçbir alaka olmadığını, öyleyse yaratılışına göre bu sıfatlardan her insana eşit olarak verildiği zaman onlardan bazılarının hidayeti ve diğer bazılarının dalâletinin nereden geleceğini sorar. Kur'ân'ın akılları karıştıran bu suale cevabının, bu ayetlerde olduğu gibi hükmü tekit eden özelliklerle birlikte geldiği

⁴⁸ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Beşer**, s. 120-121, Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: III, s. 349.

⁴⁹ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Beşer**, s. 117.

⁵⁰ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: III, s. 10.

zaman uzak veya yakın herhangi bir te'vil ihtimalinin olmadığını, Allah'ın kitabında böyle ayetlerin sayılamayacak kadar çok olduğunu belirtir. Kulların ihtiyari fiillerinde işi onların meşîetlerine hamledenlerin, sadece bu açık ayetlerden haberi olmayanlar olduğunu belirterek “bir şeyi istediği zaman onu ortaya çıkarır ve ona ol der o da oluverir” emrinden dolayı onları fıska koşar kıldık. Emri kanun koyma, sonra da emredilen şeyi hazfedilmiş olanla yükümlü tutmaya hamletmiştir. Ancak itaatle emrin Allah'ın helâkini istediği köyün lükse düşkünleri bir yana lükse ve zevke düşkün olanlara mahsus olmaması çoğu müfessirin yaptığı gibi onlara “itaatle” emrettik takdirinin yapılmasına uygun değildir.” der.⁵¹

Mustafa Sabri, İbrahim 14/4 ayetini, aynı ayet muvâcehesinde, eleştirisine devam ederken zikreder. Ona göre, Allah'ın saptırdıkları da resûlün kavminden hidayet verdikleri de insandır. Dolayısıyla ayet, hidâyet ve dalâletin iki fiil olduğunu belirtir ama hazırlamayı ifade etmez. Oysa İbn Rüşd bunun tüm fertlere şamil olduğu görüşündedir.⁵² Ayrıca ona göre başkaca ayetlerde (En'âm 6/125, A'râf 7/186, 178, Nisâ 4/88) de sabit olmuştur ki Allah hidayeti de dalâleti de fiilen yaratır. Şeyhülislâm burada yaptığı açıklamada İbn Rüşd'ün tefsirine göre, insan nevinden hidayette olanların, fiilen saptırma olsa bile, dışarıda kalacağı ama Allah'ın dalâletlerini istediklerinin içeride kalacağını, bununla beraber hidâyetle olanların hidâyet sebeplerin de bilinmemekte olduğunu belirtir. Hidâyetle olanların hidâyeti Allah'tan ise o zaman, Allah insanı dalâlete hazırlamışken, bazı insanların hidâyetle olmasının birbirine zıt olacağını, hidâyetleri kendilerinden ise o zaman da Allah'ın dalâletini istediklerinin hidayete ermiş olması durumunun ortaya çıkacağını, bunun da Ra'd 13/33, Kehf 18/17, Şûrâ 42/46 ayetlerine ters olacağını belirtir.⁵³

Mustafa Sabri hidayet konusu ile ilgili Duhâ 93/7 ayeti hakkında da “maksat, Allah'ın resûlüne hidayeti ile yardımcı olmasıdır, yoksa onu sapıklıkla muttasıf olarak yaratmış, daha sonra da hidayete erdirmiş şeklinde değildir.” görüşündedir. Ona göre ayetin manası “Eğer sana hususi hidayetiyle yardımcı olmasaydı, sapanlardan olurdun.” şeklindedir. Şeyhülislâm, ayetin “filan kişi kuyunun ağzını

⁵¹ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: III, s. 38, 45, 50-52, 56, **Mevkıfu'l-Beşer**, s. 111.

⁵² Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: III, s. 10.

⁵³ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: III, s. 11.

daralttı” kabilinden olduğunu, yani onun kuyunun ağzını dar yaptığından bahsettiğini, yoksa onu önce geniş yaptı sonra daralttı demek istemediğine dikkat çeker. Dolayısıyla bazen takdiri emrin, tahkiki emrin yerine geçtiğini ve bu görüşün tefsir kitaplarında zikredilip zikredilmediğini bilmediğini belirtir. Onun İmam Azam Ebû Hanîfe’nin görüşü münasebetiyle Allah tarafından ilham edilmiş makul bir görüş olduğunu zannettiğini, bu hususta müfessirlerin görüşlerini bilmediği için okuyucuların kendisini mazur görmesini istediklerini belirterek Keşşaf’ta zikredilen görüşü almadığını ifade eder.⁵⁴

Mustafa Sabri, Nahl 16/93. ayetle beraber ele aldığı ve bu ayeti desteklediğini söylediği En’âm sûresi 112, 125, 148 ve 149 ayetleri ilgili öncelikle, Allah’ın fiillerinde mecbur olmadığını zira aksi durumda bu ayetleri⁵⁵ Kur’ân-ı Kerim’de söylemeyeceğini ifade ederek sözüne devam eder. Ona göre ayetler, “O dilerse elbette yapabilir” anlamına gelmektedir.⁵⁶ İsrâ 17/97, A’râf 7/43, 186, Şûrâ 42/46, Sebe’ 34/50, Şems 91/7-8, Nûr 24/21, En’âm 6/77, Bakara 2/120, İnsân 76/30 ayetlerinde de “Allah insanların toptan hidayetini dileyseydi, onları hidayete erdirirdi.” manasının olduğunu belirtir.⁵⁷ Ayrıca Şeyhülislâm, Şems 91/7-8 ayetleri ile ilgili olarak: “Bazı müfessirlerin dediği gibi, kalbe konan ilham sadece açıklama ve öğretmeden ibaret değildir. Çünkü bir şeyi başkasına açıklayana ve öğretene “o bunu ona ilham etti.” denmez. Doğrusu İbn-i Zeyd’in de dediği gibi “Ona isyanını ve itaatini beyan etti.” şeklindedir... Âşık olan, sadece güzelin hakimiyeti altında iş yaptığını zanneder. Halbuki ayrıca üzerinde Allah’ın meşîetinin hakimiyeti de vardır. Hatta onu güzelin hakimiyeti altına düşüren, Allah’ın hakimiyetinden başkası

⁵⁴ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, s. 289.

⁵⁵ Mustafa Sabri burada En’âm 6/112 ve 149 ayetlerine; Secde 32/13, Bakara 2/20, 253, İsrâ 17/73, 86, Nisâ 4/90, Furkân 25/45, Yûnus 10/16 ayetlerini de dâhil ederek görüşünü kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Lakin bu ayetler hakkında burada yorum yapmamıştır. Ayrıca Zümer 39/37 ayetini hürriyeti inkâr edip insanın amellerini Allah’ın yarattığını iddia edenler için delil getirir. Şeyhülislâm, insanın -bir nevi robot gibi- yani onu yaptı ama amellerini yaratmadığı görüşünde olduğunu belirtir. Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: III, s. 66, Zümer 39/67 ayetinde de Allah’ın aziz, cabbar ve güçlü olduğunun belirtildiğini, O’nun, müsamaha gösterdiği ama ihmal etmediğini belirterek, buradaki mecburiyetin kötü, sevilmeyen bir durum değil aksine iyi ve sevilen bir durum, “emir” olmadığının altını çizer. **a.e.**, s. 71.

⁵⁶ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: III, s. 335.

⁵⁷ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: III, s. 339.

değildir. Allah'ın hakimiyeti gizli olduğu için güzelin hakimiyetinden daha kuvvetlidir.” der.⁵⁸

Şeyhülislâm, konu ile ilgili En‘âm 6/109-111 ayetlerini de örnek olarak verir ve bu iki ayetin son kısımlarına yani “Sakın cahillerden olma” ve “Fakat onların çoğu bu gerçeği bilmezler.” ibarelerine bakılacak olunursa her iki ayette de her şeyi Allah’a havale etmeyen kişinin cahilliğinden bahsedildiğinin görüleceğini belirtir.⁵⁹ Nisâ 4/17, Zümer 39/9 ve Bakara 2/102 ayetlerini konu hakkında verdiği dipnotta zikreder. Katâde’nin Ebu’l-Âliye’den naklederek bu ayet hakkında “Allah’a isyan etmiş olan herkes cahildir.”, “Rabbına asi olursa hatasından dönünceye kadar cahildir.” dediğini belirtir. “Allah’tan kulları içinde hakkıyla en çok alimler korkar” (Fâtır 35/28) ayetinin bunu daha iyi açıklamakta olduğunu, Zümer 39/9’un sonunda da ilme tutunanların, ayetin öncesi ile sonrasına dikkat etmesi gerektiğini, kısaca tüm kötülüklerin anasının cahillik olduğunu, ilmin de ancak gerektirdiği şeyi yapmakla tamamlanabileceğini belirtir. Bu bakımdan amel etmeyen âlim, bir yönden âlim diğer yönden câhil sayılır.⁶⁰ Bakara 2/102 ayetinde de kendilerine karşı hüccet olan ilmi onlara verirken, zararlının terkini gerektiren faydalı ilmi de onlardan çekip almış olduğunu, ayrıca işi başka şeylerle sebeplendirmemek gerektiğini vurgulayan ayetler (En‘âm 6/49, Secde 32/13, Şûrâ 42/8) de olduğunun altını çizer.⁶¹

Şeyhülislâm, En‘âm 6/18 ayetini zikredip Şeyh Bahît’i eleştirir. Onun “لو” in cevabı olarak “onu yapamazlardı” dediğini, aslında bu ayette geçtiği gibi “kullarının üstünde galip olan O’dur”daki “الْقَاهِرُ” nun anlamı olarak almanın daha belîğ olacağını ileri sürerek:

“Eğer rabbın onu yapmalarını dilemiş olsaydı, irade ve ihtiyarla sıfatlanmış olarak bildiğiniz o insanlar onu yapamazlardı. Bu, “insanları insanlıktan çıkarıp cansız varlıklara dönüştürür” şeklinde

⁵⁸ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, 118, 162, Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: III, s. 50, 70.

⁵⁹ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, 125.

⁶⁰ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, s. 247.

⁶¹ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, 102. Ayrıca En‘âm 6/49 ayeti üzerinden: “İnsan kendi müstakil hürriyeti ile sapıtır ve hidayet bulur demekle bu ayet nasıl uzlaştırılabilir? Hidayet ve dalalet Allah’ın meşîetine mi bağlıdır yoksa hidayet bulmuş veya sapıtmış insan meşîetine mi? Ehl-i Sünnete göre hidayet ve dalalet her iki meşîet vasıtasıyla meydana gelir. Fakat hangisi diğerine tabi olur?” sorusunu sorar. Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, s. 109.

değildir. Nefy sadece isbat'ın düşünüldüğü yerde düşünülebilir. Şartıyyeden sonra gelen “onu yapamazlardı” ayetinin anlamının “yapabilecek durumda oldukları halde onu yapamazlardı” şeklinde olması da bunu teyid ediyor. Şeyh ayeti “kulları iradesi ve kudreti altında zorlamadı” şeklinde anlıyor ama bu “kullarının üzerine galip gelen O'dur” ayetine tamamen aykırı. Tefsirin tefsir edilene aykırı olması tefsirin doğru olmaması için kafidir. Meseleyi hafife aldıkları için o ve kelâm âlimleri hata ettiler. Bizim seçtiğimiz mezhep, ayet ve hadislere aykırılığı en az olandır. Kaderin bütün hususiyetlerini akılların anlayamaması ve ihata edememesi istenen bir durum olduğu için.” der.⁶²

Mustafa Sabri, hidayet ve meşîet konusunda En'âm 6/111, 148-149 ve Bakara 2/74 ayetlerini delil getirir. Burada müfessir Âlûsî'nin yorumunu⁶³ eleştirerek, sanki ayeti, “istidâtları imanı gerektirmedikçe” daha doğrusu “Allah istemedikçe değil de kendileri istemedikçe iman etmezler” diyerek bitirdiğini aktarır. Kulların ezeli ihtiyarlarında mecbur olmadıklarını, mevcut olan ihtiyarlarında ise mecbur olduklarını kabul ettiklerini, kullar henüz yaratılmadan önce onların ezeli ihtiyarlarından bahsetmenin, hurafeden başka bir şey olmadığını, çünkü kulların var olmasından sonra tek bir ihtiyarı olduğunu belirtir. Şeyhülislâm, Bakara 2/74 ayetinde geçtiği gibi, kalpleri taştan daha katı olan⁶⁴, istidâtı sebeplerin tahrikiyle hareketlenmeyenlerin de olduğu, o zaman onlara göre, peygamberler göndermenin faydasız olması ve zalimlerin bahanesinin ortadan kalkmaması gerektiğini, işin sebeplerle hareketlenen istidâda bina edilmesi, bizzat sebeplere bina edilmesinden daha evlâ olmadığı gibi, istidâdın gerektirdiği şeyin, sebeplerin gerektirdiğinden başka bir şey olmadığını söyler.⁶⁵ Konu ile olarak Âlûsî'nin Muhiddin İbn-i Arabî'yi övmesini de eleştirir. Âlûsî'ye göre; hayır ve şerre meyl etmenin, kulların

⁶² Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Beşer**, s. 87, 99.

⁶³ Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, C: VII-VIII, s. 250.

⁶⁴ Şeyhülislâm, kalp ile ilgili olarak En'âm 6/125 ayetini de zikredip: “Eğer kalpleri açan ve daraltan sebepler nedir? dersin derim ki; kalpleri ferahlatan sebep, Allah'ın kalbe koyduğu nurdur. O nur oraya girdiği zaman kalp o nurun kuvvetine ve zayıflığına göre genişler. Kalp onu kaybettiği zaman, zulmete dönüşür ve daralır. Eğer bunu kazanmak mümkün mü yoksa o vehbî bir şey midir? dersin derim ki hem vehbî hem de kesbîdir. Zira kazanılması da yine Allah'ın bahşidir. Emir tamamen Allah'ındır.” açıklamasını yapar. Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Beşer**, s. 220.

⁶⁵ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Beşer**, 272-274.

mahiyetlerinden gelen muhtelif kabiliyetlerin gereği olduğu ve mahiyetlerin de yaratılmamış olduğunu belirtir. “Allah kayısıyı kayısı olarak yaratmadı, sadece ona vücut verdi.” sözünün meşhur olduğunu, onun teorisine göre nitelikler yaratılmamış olunca, kulların hayır ve şerre olan istidâdının yaratılmamış bir halde bulunan o mâhiyetleri kaçınılmaz şekilde takip edeceğini ama onların hayır ve şerre taalluk eden fiillerinin Allah’ın irade ve kudretinin tesirinden de kurtulması gerekeceğini belirtir. Ona göre eğer mâhiyetler kendi kendine mâhiyet olsaydı, yani kendi kendine sabit olsaydı, aynı zamanda bizatihi mevcut olurdu. Hatta varlığı vacip olurdu. Böylece varlığını kendi kendine devam ettirmesi yönünden muhtaç olmadığı gibi, varlığı yönünden de bir yaratıcının yaratmasına muhtaç olmazdı. Çünkü mutlak sübut varlığa bağlıdır.⁶⁶

Şeyhülislâm, İbn-i Arabî’nin görüşlerinde Allah’ın ulûhiyetinin şanına yakışmayacak şeyler hissettiğini ve bu nedenle onu da eleştirdiğini belirtir. Nahivcilere göre “lev”in başkasının imkansızlığı dolayısıyla bir şeyin imkânsız olması için kullanıldığını, halbuki İbn-i Arabî’nin imkansızlığı bizzat o şey için kullandığını ve sözün zahirine tutunarak yanlış olan görüşünü kuvvetlendirmeye çalıştığını belirtir. Nahivcilere göre “lev”de zaruri yokluk manasında ve imkânın karşıtı olan mantıki imkânsızlık değil de sadece bir nefy ve reddediş vardır. Arkadaşına: “gelseydin sana ikram ederdim.” diyen kimsenin bu sözü, arkadaşının gelme imkânı olduğunu ifade etmektedir. Onun bu sözü, mümkünü mümkünle bağlamaktan ibarettir. Aynı şekilde “dileseydi herkesi toptan hidayete ulaştırırdı” ayeti Allah’ın bütün insanları hidayete ulaştırma imkânı olduğunu ve onun için mümkün olmakla birlikte aynı zamanda hidayetin Allah’ın meşîetine bağlı olduğunu da ifade etmektedir. Onların hidayete erişmemelerinin sebebi, Allah’ın meşîetinin hidayetlerine taalluk etmemesindendir. Yoksa meşîetin hidayete taallukunun imkansızlığından değildir. Dolayısıyla ayet hem hidayet ve meşîetin mümkün olduğuna hem de olmadığına delalet etmektedir. Mustafa Sabri’ye göre ayetin manası ancak herkesin hidayetinin ve hidayeti dilemesinin hem meydana gelmemesi hem de vukuu mümkün olması şartıyla doğru olabilir. Buna benzeyen her ayette hüküm Allah’ın meşîetinin olabileceği düşüncesine dayanır. Nitekim bu ayetlerde

⁶⁶ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, s. 275, 283.

(En‘âm 6/149, Nahl 16/93, Ra‘d 13/31, Secde 32/13) de durum aynı şekildedir. Şeyhülislâm ayrıca İbn-i Arabî’nin düşüncesine göre bu ayetlerin bir manasının kalmayacağını ifade ederek “Şeyh hakkındaki bu sözlerimin çok ağır olduğunu kabul ediyorum. Ancak ben şeyhin değil Allah’ın kuluyum. Şeyhin görüşlerinde Allah’ın ulûhiyetinin şanına yakışmayacak şeyler hissettim. Bu bakımdan ne kadar ağır olursa olsun her sözü şeyhin şanına layık bulmada bir sakınca görmüyorum.” der.⁶⁷ Kendisine göre bu tür yorumların⁶⁸ hatalı olduğunu ve hiçbir hakikat ifade etmediğini belirtir. Şeyhülislâm, eğer bir grubun hidayeti ve başkalarının dalâletinin ezelde sabit ve Allah’ın malûmu olan istidâtlarından kaynaklanmış olsaydı, o istidatları değiştirmek Allah’ın kudret ve malûmuna tabi olan ilmine bağlı meşîetiyle olmasaydı, o meşîetin bazısının hidayetini ve bazısının da sapıklığını gerektiren ezeli istidâttan başka bir şeye taalluku imkânsız olacak ve bu ayetin de manası kalmayacaktı. Zira failden sudûru imkânsız olan bir fiilin, o failin meşîetine bağlanmasına imkân yoktur. Mustafa Sabri, İbn-i Arabî’nin “*dilemiş olsaydı hepinize toptan hidayete erdirirdi*” ayetini Allah’ın herkese olan hidayetini onun meşîetinin taalluk etmediği imkânsız şeylerden sayarak tefsir etmesinin ya onun sözü anlamamış olması ya da Allah’ın mümkün bir üslûpla muhal konuşması için kelâm üsluplarını bilmemesi gerektiğini belirterek, yüce Allah’ın bunlardan münezzeh olduğunun altını çizer.⁶⁹

Şeyhülislâm, En‘âm 6/149 ayetine devam ederek, Fahreddin Razî, İbn-i Rüşd ve Aliyyu’l-Kârî’den alıntılar yapar. Râzî’den: “İnsan ihtiyâr sahibi gibi görünen mecbur bir varlıktır. Beşerin anlayabileceği en son nokta da budur.” İbn Rüşd’den: “Bu mesele dini meselelerin en zorudur.” Aliyyu’l-Kârî’den de: “Kaderin sırrı

⁶⁷ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, 278-282.

⁶⁸ Bu yorumu Şeyh Bâlî’nin *Fusûsu’l-Hikem Şerhi*’nden alıntı yaparak aktarır: “Üstün delil ile kastedilen, dünya hayatında ariflere beyan edilen bazı gerçeklerin kendilerine kapalı tutulduğu kişileri kastediyor...Ahirette Allah’a isnad ettikleri fiilin ondan değil kendilerinden olduğunu anlarlar. Onların delilleri iptal edilerek haktan perdelenmiş olan kişilere karşı Allah’ın üstün delili kalır.” Ayetin devamında da: “Buradaki ‘Lev’, imkânsızlık için olan imtina harfidir. Yani başka bir şeyin imkânsızlığı dolayısıyla o şeyin imkânsızlığı için konmuş bir harftir. Bu bakımdan herkesin toptan hidayet bulmasının imkânsız oluşu, sadece meşîetin toptan hidayete taallukunun imkânsızlığındandır. Çünkü meşîetin taalluku ilmin taallukuna, ilim de maluma tabidir. Onun için Allah ancak hükmedilmiş olanı bilir ve onu diler...Malum olan sensin ve senin ahvalindir. İlmin malumda hiçbir eseri yoktur ki, malum Allah’ın ilmine tabi olsun.” Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, s. 275.

⁶⁹ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, s. 276, **Mevkûfu’l-Akl**, C: III, s. 336.

dünyada ve ahirette insana saklı tutulmuştur.” sözlerini alır. Ayrıca onun Ebû Hanîfe’nin: “Allah kullarından hiçbirini küfre ve imana zorlamamıştır.” sözü hakkında “Allah kulunun kalbindeki itaat ve masiyeti cebr ve zorlama yoluyla yaratmaz, aksine insanın sevmesi ve ihtiyarı ile yaratır.” şeklindeki açıklamasını aktarır. Kendisi de konu ile ilgili olarak: “Ben kaderi kulların fiilleri ve çalışmaları konusunda işliyorum. Fiillerin veya çalışmanın dışında bir kaderi inceleyemem.” demiştir.⁷⁰

Herşeyin Allah’ın iradesi ile gerçekleştiğini⁷¹, selim olan aklın hatadan beri olmasını sağlayanın ilahi irade olduğunu, kâinattaki herşeyin Allah’ın iradesi altında cereyan ettiğini belirtip: “Eğer insan davasında hidâyete mazharsa, hidâyet-i ilahiyye deliliyle beraber kalbine doğar. Böyle bir tecelliden mahrum olanın delilleri daha doğrusu şüpheleri, kendisine telkin olunur.” der.⁷² Ayrıca “Tüm dinlerde doğru olan yolun rey hürriyeti değil, belki de bu ayetteki⁷³ gibi “muhkem olanlar esas kanunlardır” düsturu tebliğ edildiği gibi, ilahi vahye ittibâdır.” der.⁷⁴

Yazarını vermediği “*İlmu’l-Kaza ve’l-Kader ev Sırru Teahhuri’l-Müslimîn*” adlı, üç cüzden ibaret olduğunu belirttiği risaleden⁷⁵: “Allah’ın ilminde insanların

⁷⁰ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, s. 32. Şeyhülislâm burada *Dini Müceddidler* kitabında meseleyi ele aldığını ama derinlemesine inceleyemediğini belirtir.

⁷¹ Mâide 5/54 ayetini konu ile ilgili istiḥâd eder.

⁷² Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: I, s. 249.

⁷³ Âl-i İmrân 3/3/7.

⁷⁴ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: I, s. 267. Ayrıca konu ile ilgili zikrettiği En’âm 6/35 ayeti muvâcehesinde yaptığı yorum dikkate değerdir: “Türk milletinin bir takım şiddetli cezalarla ezildiği dinsiz yeniliklerin taklidi için daha sonra birbirlerini öldüren ve nispeten hür oldukları memleketlerden şimdiki inkârcı memleketlere göç eden insanlara hayret ediyoruz. Ahiretlerini ve dünyalarını kaybediyorlar. Ben Yunanistan tarafında Batı Trakya’da iken onlardan bazısının gizlice geri döndüklerini gördüm. Zira onlar her şeye rağmen orada kalanlardan daha huzurluydular. Çok ilginçtir ki, hiçbir itibar görmedikleri halde yine de oralara göç eden yeni bir grubu görüyorsunuz. Onlar da bir öncekilerin düştüğü çukura düşüyorlar. Peki, azap evine olan bu arzu neden? Türkiye’de her bakımdan başarısızlığı ispatlanmış olan bu kör taklidi ölesiye sevmek neden? Bu insanların dalâletine şaşıyoruz. İşte Allah’ın kitabı, nebîsine konuştuğu o ayetle, bize onların bir örneğini veriyor. Böylece biz de ilahi irade, insanın isyanı ve dalâleti üzerine tecelli ettiği zaman, o insanın nasıl sapıtıldığını anlıyoruz. Akıllı mü’min ne güzel maslahatın ne de kötü musibetin fayda veremeyeceği o çağdaş isyankârların bir örneğini Allah’ın kitabında bulabilir. Günümüzde yenilikçi devrimcileri görmeyen kimse o ayetin manasını hakkıyla anlayamaz. Onların haline dikkatle bakıp da bu ayetleri anlamayanın da aklından zoru vardır.” Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, s. 125.

⁷⁵ Şeyhülislâm bu risalenin efâl-i ibâd konusunda yazıldığı ve üç bölümden müteşekkil olduğunu belirtir. Fakat yazarı hakkında bilgi vermemektedir. Biz de araştırmamızda bu risaleye ulaşamadık.

fiillerinden önce bir kader yoktur.” sözünü aktarır.⁷⁶ Burada müellifin; “Allah’ın ezelde birbirine zıt iki ilmi vardır. Allah’ın iki ilmi olduğunu söylemek bir olduğunu söylemekten daha efdaldır. Bu mevcut olanı da olmayanı da bilmesi anlamındadır.” ve En’âm 6/80 ayeti bağlamındaki “bu ayet bilinmesine rağmen Allah’ın ilminin bir cihetten olduğunu düşünmek doğru mudur?” sözlerini de ilave eder.⁷⁷

Buna karşılık Mustafa Sabri, yazarı ayetlerin bağlamına bakmaması dolayısıyla eleştirir. Allah hakkında caiz olanı olmayandan ayırmadığı ve benzeri âyetlerde tefsir ehlinin metodunu bilmediğini ve bu ayetlerin zahiri anlamda olmadığını belirterek: “Bu yüzden önceden Allah’ın -hâşâ- bilgisizliğini gerektirdiği için Allah’ın durumu konusunda deneme ve imtihan manasının imkânsız oluşu, bu âyetlerin hakiki anlamda oluşuna ilâhi bir karinedir, öyleyse bu âyetlerin manası: *“Allah Teâlâ kullarına imtihan ettiği kişilerin muamelesini yapar ve onların yaptıklarını bilmek ister”* şeklindedir. Burada, Allah onları imtihan etmeye ihtiyaç duymaksızın yapacakları şeyleri bildiğine göre, âyetler teşbih ve temsil mahiyetindedir.” der. Bunun faydasını, ifâdeyi kuvvetlendirmek ve kullarının durumlarını bilmek olarak belirtir. Ayrıca buradaki durumun, Allah’ın seçtiği bir üslup olup, bunun dışında Allah hakkında cehli gerektirecek şekilde te’vile muhtaç bir açıklamanın ise muhal olacağını ekler.⁷⁸

Şeyhülislâm, insanın cüz’i iradesinin, Allah’ın meşîetine bağlı olduğunu gösteren ayetlerden Tekvîr 81/27-30 ayetlerini delil getirir. Bu ayetlerde insanlardan doğru yolu bulmak isteyenler için Kur’ân’ın, vaaz ve nasihat olduğu açıklandıktan sonra onların doğru yolu istemelerinin Allah’ın istemesine bağlı olduğunun söylendiğini ve *“O dilemedikçe siz dileyemezsiniz”* dendiğini belirtir. Kur’ân-ı Kerîm’in iki sûresinde gelen bu ayetlerin kulların meşîetlerinin Allah’ın meşîetine bağlı olduğunu gösterdiğini, bundan maksadın da onların cüzi iradeleri olduğunu belirtir. Ona göre sibak siyakı itibarıyla ayet, bu cüzi iradeyi Allah’ın iradesine bağlamakta ve cebre dayanan Eşari görüşü teyid etmektedir.

⁷⁶ Şeyhülislâm konu ile alakalı olarak Mü’minûn 23/92, En’âm 6/80, Ankebût 29/3, Bakara 2/143, Âl-i İmrân 3/167, Kehf 18/12, Nisâ 4/1, Kâf 50/18 ve İnfitâr 82/10-12 ayetlerini istihsad eder.

⁷⁷ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, s. 18.

⁷⁸ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, s. 19.

Mustafa Sabri, ayrıca Allah'ın meşîetine bağlı bir meşîetin kulların irâde sıfatı ile sıfatlanmasına hamledilmesinin de caiz olmadığını, Mâtûrîdîler de dâhil olarak müfessirlerden hiçbirisinin onu irade sıfatına hamletmediğini, kendinin bu hususta ilk olduğunu belirtir. Hem Tekvîr hem de İnsân sûresindeki 30. ayet bağlamında eleştirisi ile ilgili olarak hem müfessir Ebussuûd hem de Şeyh Bahîr Şeyhülislâm tarafından eleştirilmiştir. Mustafa Sabri, Ebussuûd'un İnsân sûresi tefsirinde "Allah'ın sizin yol tutmanızı dilediği bir vakit gelmedikçe yol tutmayı dileyemez ve ona güç yetiremezsiniz. Çünkü kulun meşîeti ancak kesbte söz konusudur. Meydana getirme ve yaratma ancak Allah'ın meşîetiyle olur." Tekvîr sûresinde de "sizin meşîetiniz doğru yola değil Allah'a tabi olabilir." dediğini aktararak Ebussuud'un cebre çare bulmaya çalıştığını ifade eder. Şeyh Bahîr'i de Allah'ın meşîetine bağlanmayı cüz'i iradedden önceki irade sıfatına nakletmeye çalışması dolayısıyla eleştirir. Neticede ikisinin de ayetteki açık hakikatten uzaklaşarak birinin doğruya birinin de batıya gittiğini, Ebussuud'un sanki "cüzî iradeyle hiçbir şey meydana gelmez ve onun üzerine bir şey yüklenmez, fiiller cüzî iradeden sonra Allah'ın meşîetiyle meydana gelir" dediğini bunu da ehl-i sünnete göre kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olması ve Allah'ın yaratmasının da kendi meşîetine dayanması dolayısıyla söylediğini ifade eder. Ayrıca Ebussuud'un ayeti tefsir ederken ilaveler yaparak ayetin anlamını değiştirdiğini iddia eder.⁷⁹

"Yol tutmayı dileyemezsiniz" ayetinden sonra "yol tutmaya gücünüz yetmez" ifadesini ekleyerek istisnayı ona bağlıyor. Bu şekilde "dileyemezsiniz" ayetiyle istisna arasındaki irtibatı kesiyor. Kur'ân *"Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz"* derken sanki onlar bizzat kendileri yol tutmayı diliyorlar da onu, fiilen ancak Allah'ın meşîetiyle edinebiliyorlar. Ayete zâid bir mahzûf takdir ederek tefsir etmek, ayetin manasını çoğaltma yerine noksanlaştırmıştır. Ayet, yol tutmazsınız, doğru yolu bulamazsınız ya da meşîetiniz doğru yola tabi olmaz demek yerine "dileyemezsiniz" demek suretiyle taşı gediğine koymaktadır. Ayet yol tutmayı değil meşîeti bağlamıştır... şartıyye de zâhirini doğruluyor. Kul, ihtiyari fiillerden biri olan rabbına yol tutmayı dilediği zaman Allah da

⁷⁹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Beşer**, s. 81. Ayetin tefsiri ile ilgili bkz. Ebussuûd, **İrşâdu Akli's-Selîm**, C: IX, s. 76-77, 119.

ihtiyârî fiilleri kulların meşîetine yükleyerek yaratmak suretiyle sünnetinin cereyan ettiği o fiillerden her birinin durumuna uygun bir âdet olarak onu yaratır. Allah'ın sünnetinde bir değişiklik bulamazsın. Kul fiilini meşîetine yükleme elinde olsa bile meşîeti elinde değildir.”⁸⁰

Şeyhülislâm, aynı ayet bağlamında Gazâlî'den de alıntı yaparak “Allah'ın kulların fiillerini yaratmadaki sünnetini kulların meşîetinde görmek mümkün değildir. O'nun sünneti de bu ayettir. Gazali; dilediğimi yapıyorum diyen bir adama “dilediğini dileyebilir misin” demiştir. Zaten Kur'ân'ın zikrettiği bir şeyde bir nükte, terkettiğinde de başka bir nükte vardır.” demiştir.⁸¹

Mustafa Sabri, insanın meşîetinin Allah'ın meşîetine bağlı olduğuna delil olarak Kehf 18/23-24 ayetlerini; Hicr 15/42, Nahl 16/93, Yûnus 10/25, Şûrâ 42/8, Hadîd 57/21, En'âm 6/39, Nisâ 4/78, Kasas 28/68, A'râf 7/155 ayetlerini de insanın meşîetinin Allah'ın elinde olduğunu gösteren ayetler olarak delil getirir.⁸² Şeyh Bahît'in, ayetin anlamını “Allah'ın sende yaratmış olduğu ve sana sıfat kıldığı meşîeti olmadan herhangi bir şey için, yarın onu yapacağım deme” şeklinde söylemesinin doğru olmadığını belirterek, şartla kuvvetli bir bağlama olduğuna dikkat çeker. Burada maksadın, kişiyi kararından döndürme değil, aksine sözünü “Allah dilerse” ifadesine teşvik olduğunu, “istisna olmayıp şarttır” denilmekle beraber istisna olarak meşhur olduğunu belirtir.⁸³

Mustafa Sabri, Nisâ 4/78 ayeti muvâcehesinde *Şerhu'l-Makâsıd*'dan “Fiil ve terki vacip kılan meşîet ve dâiyenin meydana gelmesinin bizim meşîetimizle ve ihtiyarımızla olmadığı açıktır. Bu yüzdendir ki muhakkikler, ihtiyar şeklinde bile

⁸⁰ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Beşer**, s. 81, 84-85, Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: III, s. 352, 354, 385.

⁸¹ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Beşer**, s. 86.

⁸² Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: III, s. 50-51, 347-348.

⁸³ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Beşer**, s. 98, Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: III, s. 37. Ayrıca konu ile ilgili; Kehf 18/29, Fussilet 41/25, 40, Müddessir 74/37, 55, Abese 80/12, Müzzemmil 73/19, İnsân 76/29-30 ayetlerini de zikrederek: “*Şerhu'l-Makâsıd*'da, kulun fiilinin meşîetine bağlı olduğuna delalet eden beş ayetin mu'tezile'nin dediklerinden olduğunu söyleyen Teftazânî'ye şöyle cevap veririz: kulun fiilinin meşîetine bağlı olduğunu biz de kabul ediyoruz. Ancak kulun meşîeti de Allah'ın meşîetine bağlıdır.” der. Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Beşer**, 154. Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: III, s. 51. Konu ile ilgili olarak verdiği dipnotta, az ya da çok, Allah'ın iradesi ve dahlinin insanın fiillerinde ve iradesinde bulunduğunu, “Meşîet, yaratılıştan iyiye mi kötüye mi yönlendirir?” konusunda da Beydâvî'nin *et-Tavâli*' adlı eserinde konunun zorluğu üzerinde durmuş olduğunu belirtir. a.e. s. 35.

olsa, netice yine cebirdir, insan da muhtar suretinde mecbur bir varlıktır demişlerdir.” alıntısını yapar. Muhammed Abduh’un “Bunun da ötesinde Allah’ın ilim ve iradesinin her şeyi kuşattığını ifade eden delille, muhtar kişinin amelindeki ihtiyara şahit olan bedaheti uzlaştırmaya çalışmak, içine dalmaktan nehyedildiğimiz kaderin sırrını talep etmekten ve akılların ulaşamayacağı bir şeyle uğraşmaktan başka bir şey değildir.” diyerek uzlaştırma hususunda ümitsizliğe teslim olduğunu, kendisinin ise Allah’ın meşîetine tabi oldukları için kulların fiillerinde mecbur olmalarını, onların muhtar olmalarını gerektiren yükümlü ve mesul olmalarıyla uzlaştırmaktan aciz olsak bile, Allah’ın böyle bir uzlaştırmadan aciz olmayacağını söylediğine dikkat çeker.⁸⁴ Sonrasında da Nisâ 4/79 ayetini delil getirerek: “Evet vallahi tüm sebepler silsilesi Allah’ın dünyevi işlerle ilgili emrine ve mahlukun asla çıkamayacağı kesin meşîetine dayanır.” der.⁸⁵

Şeyhülislâm, Allah’ın kullarına: “Siz yaptıklarınızdan mesulsünüz” derken, Allah indinde onların mesul olduğundan şüphe edilemeyeceğini, bütün hatanın yaratıcı ile yaratılan arasındaki muameleyi insanlar arasındaki muamelelere kıyas etmek dolayısı ile olduğunu belirtir. Halbuki ona göre, insanlar arasındaki muamelelerin adalet ve zulüm ölçüleri ile değerlendirilmesi onların muamelelerine mahsustur ve yaratıcı ile yaratılan arasındaki muamele ise bu ayetteki (Enbiyâ 21/23) kanuna tabidir. Bu şekilde kulların sebep sormaları ile ilgili kanunların tamamı iptal edilmiş olur.⁸⁶ Şeyhülislâm ayrıca

“Fransız psikoloji aliminin kitabına baktığımda en fazla istifa ettiğim nokta, batılı icâbiyye fırkasının delillerine muttali olmamdı. Onlara göre ilmin dayandığı en önemli kanun “enerjinin korunumu kanunu”. Bu kanun, dünyada enerji miktarının daima sabit olduğuna hükmetmektedir. Bu bakımdan, miktarı sabit olan dünya enerjisine hiçbir ilave yapmaksızın, beşer ihtiyarının fail olması mümkün değildir. Allah’ın dilediği gibi idare ettiği ve tek başına müdahale edebilen herhangi bir iradi kuvvet, yani enerjinin kabul edilmemesi gerekir. Çünkü bu umumi nizamın bir parçasının Allah’ın İdaresi’nden çıkması demektir.

⁸⁴ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 153.

⁸⁵ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 219.

⁸⁶ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 237.

Enbiya 22 ayeti de aynı şeyi ifade etmektedir. Daha önce “Kader Tevhid’in nizamıdır.” hadisini zikretmiştik. İcâbiye mezhebinden olan batılı alimler, bu kanunla insan ihtiyarının ulaşmadığını anladılar da “insan fiili iradesinden ibaret olan cüzi iradesinde hürdür” diyen İslâm alimleri bunun Allah’ın iradesinin umumi hakimiyeti ile bağdaşmadığını nasıl anlamadılar? Hayret ediyoruz!” der.⁸⁷

Mustafa Sabri, “Allah’ın yeryüzü ve gökyüzünü yaratmadan önce, emrine o ikisinin itaat edip etmeyeceklerini bilmediği” düşüncesini eleştirmek için Fussilet 41/11 ayetini zikreder. Bu meyanda Şeyhülislâm, Allah’ın küfür ve isyan olmaksızın sadece imanı bilmiş olsa, o zaman ayette geçen “kerhen” ifadesinin zaruri olmayacağını savunur. Bir de bu ifadenin Allah’ın gökleri ve yeri yaratmadan önce onları yaratmaya kadir olacağını da bilmiyor anlamına geleceğini söyler. Ayrıca Şeyhülislâm kendi ilim anlayışını âlimlerin: “Temyizi gerektiren ve zıtlığa ihtimali olmayan bir sıfattır.” şeklindeki tarifini aktararak ortaya koyar.⁸⁸ Allah Teâlâ’nın kendinden bahsederken, “*O, ilim bakımından herşeyi kuşattı.*” (Tâhâ 20/98) dediğinde “onu cehl bakımından kuşattı.” demediğini, yazarın Allah’a cehli izafe ederek cebr’den kurtarmaya çalıştığını ama cebrin Allah’ın ezeli ilminden doğduğunu belirtir.⁸⁹

Mustafa Sabri, kâinatta meydana gelen ve kaynağı insan olan tüm iyilik ve kötülüklerin (hayır ve şerrin) Allah’tan olduğunu, mü’min ve kâfir ayrımında zorunluluğun olmadığını, küfrün kafirlerce arzu edilip, imanın da mü’mine sevdireldiğini belirterek M. Abduh’u eleştirir.⁹⁰ “Aleyhlerinde rabbinin takdiri gerçekleşmiş olanlar, imanlarını niçin iktisab etmiyorlar?” ve “Bütün mucizeler geldikten sonra Allah onları yeteneklerle donatmadı mı?” soruları bağlamında bu ayetlerin (Yûnus 10/96-97), aleyhlerinde rabbinin takdiri gerçekleştiği için iman etmeyi istemeyenlere ve kesbten kaçınanlara yönelik olduğunu belirtir. Bu durumda, kulun kesbinin de Allah’ın yardımıyla olduğu ve kesbi kulun elinde görmenin bir

⁸⁷ Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Beşer**, s. 257.

⁸⁸ Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Beşer**, s. 20.

⁸⁹ Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Beşer**, s. 20.

⁹⁰ Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Beşer**, s. 33. Şeyhülislâm burada Mü’minûn 23/53 ayetini de örnek olarak verir.

çeşit şirke yol açıp açmayacağını da ayrıca sorarak⁹¹, M. Abduh'un anlayışının Mâtürîdiyye ve mu'tezileye tam olarak uymadığını, onun kesb anlayışının daha çok mu'tezile'nin halk ve icâdına benzediğini ifade eder.⁹² Burada Bakara 2/30, Yûsuf 12/33, 53, En'âm 6/77, A'râf 7/43, 178, Duhâ 93/7, Kasas 28/50 ve Nûr 24/21, 40 ayetlerini delil olarak göstererek: "Tüm bu ayet ve hadisler Allah'ın insanı şerre ve hayra meyilli olarak yarattığını gösteriyor. Bu da büyük imamın (Ebû Hanîfe) görüşlerini teyid etmektedir. Yaratılmamış mahiyetlerinden gelen zati istidatlarıyla hayra yönelen birtakım insanların varlığından ötürü meşru kabul edilen Şeyhu'l-Ekber'in de nazariyyesini nefyettiği gibi, mu'tezile ve maturîdiyye mezheplerinin savunduğu tefviz nazariyesini de reddetmektedir." der.⁹³

Şeyhülislâm, Hac 22/18, Mâide 5/2 ve Ra'd 13/41 ayetlerini konu ile ilgili olarak zikrederek, Allah'ın mutlak hâkim olduğuna dikkat çeker. Burada ateşin yakıcı olması ile ilgili verdiği bir örnekten sonra Allah'ın -fiillere ve fiillerin eşyalarına mahal oldukları için- meydana gelen sünnetinin gereği olarak kullarına sevap ve ceza verdiğini, dolayısıyla "Bu sevap ve ceza neden oldu?" denilemeyeceğini belirtir. Sevap ve cezanın ilgili olduğu insan fiillerinin insan ile alakasının, insanın o fiillere mahal olmasından ziyade, o fiillerin insanın ihtiyârı ve iradesiyle birleşmesinden ibaret olduğunu, bu alakanın ise sadece sağlık-hastalık, güzellik-çirkinlik gibi sevap ve cezanın ilgili olmadığı fiillerde bulunmadığını belirtir.⁹⁴

Konu ile ilgili Eşariyye'nin delillerini sayarken Zümer 39/62 ve Sâffât

⁹¹ Burada Hz. Ali'nin: "Ben hayra ve şerre malikim" diyen birine: "Sen ya Allah ile birlikte ya da Allah'ın haricinde hayra ya da şerre malik olabilirsin. Eğer Allah ile beraber malikim dersen şirk iddia etmiş olursun." dediğini aktararak kendi düşüncesinin doğruluğunu desteklemeye çalışır. Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Beşer**, s. 47.

⁹² Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Beşer**, s. 46-47.

⁹³ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Beşer**, s. 288-289.

⁹⁴ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Beşer**, s. 53.

⁹⁵ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ, Sâffât 37/96.

37/96⁹⁵ ayetlerini zikreder.⁹⁶ Ona göre, mümkün olan herşey vasıtasız bir şekilde Allah’a isnad edilir. Bu ayetler de insanların ve fiillerin Allah tarafından yaratıldığını apaçık şekilde göstermektedir. Mustafa Sabri: “Sâffât 37/96’daki “مَا”nın masdariyyet üzere hamledilip “و عملکم” takdir edilmesine bağlı değildir. Çünkü “مَا” mevsul kabul edilirse mana, masdarla meydana gelmiş olan iş “و معمولاتکم” anlamına gelir. Bu ayet onların işlerinin yaratılmasını ihtiva etmektedir. Şayet Allah kulların yaptığı taşı yaratıp da putları yaratmasaydı sizi ve yaptıklarınızı yarattı demezdi. Çünkü kulların yaptıkları şey putlardır, taş değildir.” diyerek bu ayetlerin, Eşariyye lehinde ve mu‘tezile aleyhinde delil olduğunu ileri sürer. Ona göre -mu‘tezile’nin kabul ettiği şekilde- insan fiillerinin yaratıcısı ve mucidi kabul edilemez. Yaratma ve icâd aynı manaya gelir. Dolayısıyla da onların görüşlerinde Allah’a ortaklık vardır.⁹⁷

Şeyhülislâm, Yûnus 10/22, İsrâ 17/74, İbrahim 14/27, 35 ayetlerini İbn Kayyim el-Cevzî’nin fiilin kesinlikle hâdis kudretle meydana geldiği ve fiilde tek etkili kudretin o olduğunu belirttiği görüşünü eleştirirken zikreder. Ona göre bu ilginçtir, İbn-i Kayyim’in, kendi imamının mezhebini bilmediği gibi kendi mezhebini de bilmediğine dikkat çeker. “Bir onun Allah’ın fiili ile kulun fiili arasındaki farkları anlatan sözlerine bak, bir de Kur’ân’ı Kerim’in şu ayetlerine bak.”⁹⁸

Şeyhülislâm, Mülk 67/14⁹⁹ ayetini yine insanın fiillerinin yaratıcısı olamayacağı konusunda delil getirir. Ona göre insan, kendi fiillerinin yaratıcısı olsaydı, zorunlu olarak fiillerinin hepsini tüm detaylarıyla bilmesi gerekirdi. Zira kudret ve ihtiyarla yaratılan şeyin özelliği budur. 13. ayetin de Allah’ın sebepleri ve tercihleri kulun kalbinde yarattığını gösterdiğini belirtir. Örneğin yürürken adımlar

⁹⁶ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 205, 207, 211. Yine Enbiyâ 21/23, Bakara 2/65, 74, Yâsîn 36/82, Kehf 18/28, 55, Sâd 38/75 ayetlerini, İbn Kayyim’in *Lisânu’s-Sünni*’de İmamı’l-Harameyn’in *en-Nizâmiyye* adlı eserinden yaptığı alıntıda, ona göre kulun fiilinin kesinlikle kulun kudretiyle meydana geldiği iddiasını aktarırken zikreder. Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 194-198. Ayrıca konu ile ilgili Muhammed Abduh’un, *Risâletü’t-Tevhid*’de; kulun kudreti altına giren fiillerinde onun hür olduğunu savunan mezhebe gizli şirk nisbet edilmesine karşı “İslâm uluhiyyette Allah’a ortaklık akidesini yok etmek için gelmiştir.” diyerek cevap verdiğini ama İslâm dininin yaratıcılıkta ve kâinatı dilediği gibi idare etme hususunda da ortaklara razı olmadığını belirterek: “Bu ayetler ve “Allah her sanatkarın ve eserinin yaratıcısıdır” hadisi buna delildir.” der. Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 188.

⁹⁷ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 54-55, 171, **Mevkîfu’l-Akl**, C: III, s. 36.

⁹⁸ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, 201-202. Ayrıca bkz. Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: III, s. 24-26, 67-68, 81-82.

⁹⁹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 145.

atan kişi, araya giren duraklamalarının sayısını bilmez. Eğer bu konuda bir benzetme yapılmak istenirse, insanın sürücüsüz bir arabaya benzediğini¹⁰⁰, kulların fiillerinin Allah'ın ilminin hâkimiyetinden kurtulmasının mümkün olabileceğini fakat Allah'ın meşîetinin hâkimiyetinden kurtulmasının mümkün olamayacağını ifade eder. Ayrıca külli irâdenin var ve yaratılmış olduğu, cüz'i iradenin de varolmadığını iddia etmenin külli ve cüz'i tabirlerini anlayış sakatlığından doğan bir hata olduğunun altını çizer.¹⁰¹ Ra'd 13/16¹⁰² ayetinde geçen “كُلُّ شَيْءٍ” in ifadesinin de kullardan çıkan ve mevcut olmayan cüz'i iradeleri kapsaması bile “Allah'ın dilediği oldu, dilemediği olmadı”¹⁰³ hadisindeki “مَا” lafzının da işaretiyle onları kapsadığını iddia eder. Allah'ın yaratmasıyla takip edilmesi yönünden cüz'i iradenin kuvveti ve ehemmiyeti bir yana, hadis gereğince cüz'i iradenin kendisinin Allah'ın meşîetinden çıkmaması gerektiğini belirtir.¹⁰⁴ Kadere imandan maksadın her şeyi tamamen Allah'a havale etmek olduğunu, sahih bir hadiste: “Allah'ım şüphesiz ben senin kulunum, kulunun oğluyum, ümmetinin oğluyum ve senin hükmün altındayım.” denilirken bu ayette de “onun hükmü altında olmayan hiçbir canlı yoktur” buyurulduğunu belirtir. Hadiste geçen “مَا”nın umumi manalı mâ-i mevsul ile geldiğini fakat bu ayetlerde (Âl-i İmrân 3/154, Ra'd 13/31, Nisâ 4/78 ve Hûd 11/56) “كُلُّ شَيْءٍ” den daha umumi olan “أَمْرٌ” lafzıyla geldiğini belirtir. “külli” lafzı, muzafun ileyhi belirtilmediği için “el-külli” den daha umumidir. Onun için mevcudun dışında ve hal kabilinden kabul ettikleri cüzî

¹⁰⁰ “Yani insan hareketlerinin keyfiyyetini bilmez. Buna rağmen onun arabasının hareketlerini öğrenen sürücüdenden daha fazla hareketlerine sahip olduğu görülür. Bu da hareket ettiricinin hareket edenin dışında olduğunu gösterir. Bu teşbihten mutlak cebri anlatmak istemiyoruz. Çünkü insanın hareketleri arabada olmayan irâde ve ihtiyâra sahiptir.” diyerek Eşariyye mezhebine dikkat çeker. Eşariyye'ye göre insanın fiillerinde ihtiyar sahibi olduğu halde ihtiyarında mecbur olduğunu, ıztırârî ihtiyâra dayanan fiillerin idari olmasının lüzumuna da vasıtalı ıztırâr dendiğini ve Eşari mezhebine de bu nedenle mutavassıt cebr veya vasıtalı cebr denildiğini belirtir. Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Beşer**, s. 56. Mü'min 40/69, Münâfikûn 63/4, Bakara 2/28, Âl-i İmrân 3/71, 99, Nisâ 4/39, Tekvîr 81/26, Müddessir 74/49 ayetlerini Rafizîlik ile itizali birleştiren Ebû Hâşim el-Cubbaî'nin terbiyesinde yetişen Vezir ve meşhur edip es-Sâhib b. Abbâd'dan yaptığı alıntıda zikreder. es-Sâhib'in mu'tezile'yi destekleyen görüşü hususunda, mu'tezile'ye karşı çıkan mutlak ve mutavassıt cebir mezheplerini reddettiğini belirtir. Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Beşer**, s. 177.

¹⁰¹ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Beşer**, s. 56. Ayrıca Şeyhülislâm bu kitabın konularının çoğunu bunun isbatına ve izahına ayırdığını söylemektedir.

¹⁰² Ra'd 13/16, قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ

¹⁰³ “مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ”, Ebû Dâvûd, Edeb, 101.

¹⁰⁴ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Beşer**, s. 76.

irade mevcutla tahsis edilen “küll şey” içine girmese bile “el-küll” ve “el-emr” içerisine girer.¹⁰⁵

Şeyhülislâm Allah’ın, kulları fiilleri konusunda zorlamadığının altını çizer. Konu ile ilgili olarak Enfâl 8/17, 24, 42 ve 44 ayetlerini istişhâd ederek, Allah’ın, hidâyeti sadece hidâyetini dilediği kimselere vermesi, dalâleti sadece dalâletini dilediği kimselere hasretmesi, kişi ile kalbi arasına girmesi, kalbi anlaması, kulaklara ve gözlere perde çekmesi, kalpleri mühürlenmesi, müminlere imanı sevdirmesi, küfrü, fıskı ve isyanını kötü göstermesi, kötü amelleri sahiplerine süslemesi, çarpışan iki fırkayı muharebeye cesaretlendirmek için her birini diğerinin gözünde az göstermesi, filan vakit savaşalım diye vaatleştikleri zaman bu şekildeki gibi vaadinin zamanı hususunda anlaşıp karşılaşmaları mümkün olmadığı için her iki fırkayı bizzat karşılaşmaya sevk etmesi, *“onları siz öldürmediniz fakat Allah öldürdü, attığın zaman da sen atmadın lakin Allah attı”*¹⁰⁶ demesinin, kulların bütün fiillerinde sevk edilmiş olduklarını ve kainatı idare edenin emriyle hareket ettiklerini anlamına geldiğinin altını çizer. Ona göre “attığın zaman da sen atmadın lakin Allah attı” ayetinin anlamının “sen attın Allah ulaştırdı.” manasına geldiğini ifade eder. Allah’ın kullarının yapmalarını istediği fiillere onları zorlamadığını, sadece onlarla kalpleri arasına girdiği, bu şekilde de Allah’ın iradesinin onların iradelerine nüfuz ettiği, onları ikna ve razı ettiğini söyler ki bu da ona göre cebir değildir. Allah’ın kullarını mecbur etmeye ihtiyacının olmadığını, zira onların Allah’ın yapmalarını dilediği şeyi memnuniyetle ve isteyerek yaptıklarını, aynı şekilde kudret de kemal vasfına haiz olunca, yapılmasını dilediği şeyde failin mecbur edilmesine muhtaçlığının da olmadığını, bilakis istediği şeyi faile istetmeye de gücünün yeteceğini belirtir. Allah’ın kalplere hükmedip ve onları dilediği gibi çevirdiğini, “Allah dilemedikçe siz

¹⁰⁵ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, s. 79.

¹⁰⁶ “Örneğin Allah’ın resulünün attığı, atabileceği kabul edilirken, onun resulünün karşısındaki düşmanlarının attığını, atmasını düşünmek caiz değildir. Allah’ın bazı savaş ve durumlara müdahale edip bazılarını etmediğini farz etmek yersizdir. Bilakis Allah peygamberinin attığını hedefine ulaştırmak için atarken düşmanlarının attığını da hedefine ulaştırmamak için atar. Dolayısıyla o hedefine ulaşması isteneni ulaştırmak için, hedefine ulaşmaması isteneni de ulaştırmamak için atar. Çünkü oku sahibi atsaydı atıcısı olmayan bir ok gibi isabet etmesi muhtemel olurdu. Kısacası Allah bir kişinin fiilini tamamlamak için müdahale ederken, diğerinin fiilini de bozmak için müdahale eder. Meydana gelmiş veya gelmemiş, meydana geliş güzel olmuş veya olmamış her şey Allah’tandır. Yoksa kadere, hayır ve şerrin Allah’tan olduğuna inanmıyor muyuz?” Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Beşer**, s. 129.

dileyemezsiniz” ayetinin manasının da bu olduğunu, insanın makineler gibi olmayan fakat şuur ve irade sahibi olan bir makine olup, sırf bir maddeden ibaret olmadığını savunur.¹⁰⁷ “İhtiyarî fiillerde tesirinin gizlenmiş olması, ona muhtar ve hür bir fail olduğu fikrini vermesi, Allah’ın kuluna mesuliyet yükleme hakkını kazandığı yer değildir. -o hakkı mutlak olarak sahip olmasa bile- İşte bu ayetin ifşa ettiği ve haber verdiği sır budur.” der.¹⁰⁸ Müslüman’ı Müslüman yapacak olanın Allah olduğunu, kaderiyyenin dediği gibi insanın kendisini Müslüman yapamadığını ifade eder.¹⁰⁹

Şeyhülislâm, kadere iman konusunda Zemahşerî’yi eleştirirken Zuhurf 43/20 ayetini zikreder. Allah’ın, onun zannettiği gibi kadere iman ettiklerinden değil, kadere imanları olmadığından ve kadere imanının sorumluluğa engel olmadığını bilmediklerinden onları suçlanmakta olduğunu altını çizer. Ayetin kaderin inkarını ayıpladıktan sonra onların cahilliklerini ayıpladığını, müşriklerin bu her iki durumda da ayıplanmış olduklarını belirtir.¹¹⁰

Mustafa Sabri Efendi’nin kader görüşüne etki ettiğini belirttiği İnsân 76/30 ayeti hakkındaki¹¹¹ görüşlerini de aktararak bu bölümü bitirebiliriz.

Öncelikle bu ayetin, ifade ettiği mananın dışında anlamak isteyen hiçbir te’vilciye imkân bırakmayacak şekilde, kulların cüz’i iradesinin, Allah’ın iradesine bağlı olduğunu, başka bir ifade ile Allah’ın iradesinin, kulların ihtiyarî fiillerine de cüz’i iradelerine de şâmil olduğunu kesin olarak ifade ettiğinin altını çizer.¹¹² “Bizzat kulların iradesine tabi olan ezeli kaderi inkâr veya kabulden ne çıkar?” sorusuna karşı da -mâtûrîdîyye ile mu‘tezile arasında fazla bir fark olmadığına dikkat çekerek-

¹⁰⁷ Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Beşer**, s. 128-130, 159, Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Akl**, C: III, s. 50.

¹⁰⁸ Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Beşer**, s. 232.

¹⁰⁹ Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Beşer**, 202. Bakara 2/128 ayetinde de bu hususun belirtildiğini ifade eder.

¹¹⁰ Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Beşer**, s. 114.

¹¹¹ Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Beşer**, s. 6.

¹¹² Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Beşer**, s. 40, 134. M. Abduh’u, mu‘tezile mezhebini benimsemediğini ama kulların fiillerini yine kullara havale etme konusunda onlara karşı da çıkmadığını ve onun: “Allah’tan başkasının, Allah’ın yaratmış olduğu zâhiri sebeplerin üzerinde bir eser meydana getirdiğine ve mahlûkâtın kudretinden çıkan bir eşyanın hüküm sahibi olduğuna inanmaktır.” şeklindeki şirk tanımını aktarıp, onun tefvîz yolunda ihtilaf olmaksızın mu‘tezile mezhebini reddedip, onu kesb adı altında gizlediğine dikkat çeker. Ayrıca Abduh’a insanın iradesinde hür olduğunu savunduğu için “hürriyet filozofu” da dendiği ve müslümanların geri kaldığını savunan, bu konuda en çok tesiri olan kişi olduğunu vurgular. Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Akl**, C: III, s. 29.

Allah'ın dilemesinin insanın dilemesine bağılı olduğunu kabul etmekle, bu meşîetin inkârı arasında hiçbir farkın olmadığını ifade eder. Zira ayette “*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*” dendiğini ama “siz dilemedikçe Allah dileyemez” denmediğini belirtir.¹¹³ Ayrıca “İnsan kendi müstakil hürriyeti ile sapıtır ve hidayet bulur.” demekle bu ayetin kesinlikle uzlaşamayacağını aktararak: “Hidayet ve dalâlet Allah'ın meşîetine mi bağılıdır yoksa hidayet bulmuş veya sapıtmış insan meşîetine mi? Ehl-i Sünnete göre hidayet ve dalâlet her iki meşîet vasıtasıyla meydana gelir. Fakat hangisi diğerine tabi olur? Eğer insan meşîetinin üstünlüğü Allah'ın izniyle olursa ve hatta kulun fiilinin her iki kudret'in katkısıyla meydana geldiğini savunan Ebu İshâk el-İsferâînî'nin görüşünde olduğu gibi o iki meşîet, biri diğerine tabi olmaksızın fiilin kendilerine bağlanması hususunda eşit olsalardı, hidayet ve dalalet in meydana gelmesi Allah'ın meşîetiyle hidayet bulmuş veya sapıtmış insan meşîesinin birleşmesine bağılı olacağı için bu mezheple o ayetleri uzlaştırmak mümkün olurdu. Bu bakımdan Mâtürîdiyye mezhebini o ayetlerle uzlaştırmak mümkün değildir ve bu ayet Mâtürîdiyye mezhebinin yanlış olduğunun en belîğ ve açık ifadesidir.” der.¹¹⁴

Mustafa Sabri ayetin anlaşılması hususunda nahvi yönden yaptığı açıklamalarla beraber Şeyh Muhammed Bahîyt'ı da eleştirir. Mâtürîdiyye'nin cüz'i iradenin mahlûk olmadığını kabul ettiğini, şeyhin bu ayeti te'vilinde kulların cüz'i irade mânasındaki meşîetinin Allah'ın meşîetiyle irtibatını kesmeye çalıştığının altını çizer. Bahîyt ve Abduh'un bu anlamda Cebriyye'ye yüklenmekten çok Eşariyye'ye yüklendiklerini belirterek, Eşâire'nin: “Kulların fiileri ve bu fiillerine bağılı cüz'i iradeleri Allah'ın mahlûkudur” demesinde ne günah var?” diyerek Eşâriyye'yi savunur.¹¹⁵ Kulların ihtiyârî fiillerinde tam bir serbestliğe ulaştıklarında akılların ulaşamayacağı kaderin sırrının herhangi bir manasının olmayacağını, ta'dil ve tahsisin Allah'ın iradesinin herşeye şâmil olduğunu ifade eden hükme göre yapılması gerektiğini ifade eder.¹¹⁶

¹¹³ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Beşer**, s. 80-81.

¹¹⁴ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Beşer**, s. 109.

¹¹⁵ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Beşer**, s. 42.

¹¹⁶ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Beşer**, s. 41.

Ayetteki “مَا تَشَاءُونَ” ibaresinde meşîet fiilinin mukadder mefulünü “doğru yol”, “يَشَاءَ اللَّهُ”, inkini de “doğru yolu dileme” olarak belirtir. Bunun da cüz’i irâde dâhinde olduğunu ve irâde sıfatı ile mutlak sıfatlanma olmadığını belirterek ayette kulların Allah’ın meşîetine bağlı olan meşîetlerinden maksadın yine onların cüz’i iradeleri olduğunun altını çizer.¹¹⁷ Ayrıca ayette birinci meşîet fiiliyle kulların hangi meşîetini belirlemede tereddüt olabileceğini belirterek, bu tereddüdün şu şekilde bertaraf edilebileceğini izah eder; meşîetin teceddüt ve zamana bağlanmış olmaya delâlet eden fiil sigasıyla zikredilişi ve bu fiilin öncesinde gösterilen mahzûf bir mefûle bağlı olması, meşîetin belirlenip onun cüz’i irade oluşuna, ayetin öncesiyle uygunluğuna ve ayetten hemen sonra da kulların kendilerini saadete götürecek hidâyeti bulmaktan aciz olduklarının hatırlatılmasına, rablerinin hidayetiyle doğruyu bulanlara şükrün gerektirilmesine bakılması yeterlidir.¹¹⁸

Şeyhülislâm Bahît’in, kısaca, kulların meşîetini, ayette açıklanmış olan Allah’ın meşîetine bağlamaktan maksadının, kulların meşîetini yine kulların meşîetine bağlamak ve “*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*” ayetine “siz dilemedikçe dileyemezsiniz” veya “meşîet sıfatıyla sıfatlanmadıkça dileyemezsiniz” şeklinde manalar vermek olduğunun altını çizerek, yaptığı tefsiriyle ayetin manasını bozduğunu iddia eder.¹¹⁹ Ayrıca ayetteki selb edatını şeyhin görmemesini ilginç bularak, ayetin, Allah’ın meşîetine bağlı olmayan her meşîetin bizden çekip alındığını ifade ettiğini yineler.¹²⁰ Ayrıca Şeyhülislâm, Enbiyâ 21/23 ayetini delil göstererek, Şeyh Bahît’in Allah’tan mesuliyeti kaldırma yolundaki adımını, kesbin mesuliyetin esası olarak kabul edilse ve “kulların zararlı fiillerini yaratmak yine onların kesbleri sebebiyle olmuştur” denilse bile -İmamu’l-Harameyn’in de kabul

¹¹⁷ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 84. Ayrıca Bahît’in “تَشَاءُونَ” fiilinde, kulların meşîetini irade sıfatına hamledip, ikinci meşîet fiilinin delalet ettiği Allah’ın meşîetine bağlamış gibi görünmekle beraber maksadının bu olmadığını da belirtir. Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 87. Bahît’in, “Kulların mutlak irade sıfatı manasındaki meşîeti iki sûredeki ayetin makabline göre bulunduğu yere uygun değildir. Allah’ın sizde yaratmış olduğu ve sizi sıfatlandırdığı meşîetiyle dileyebilirsiniz” dediğini aktararak: “O, üç meşîet ve ta’lik yapıyor, oysaki ayette sadece kulların meşîeti, Allah’ın meşîeti ve de ta’lik vardır.” der. Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 92. Şeyh Bahît’in “o dileyeydi hepinizi doğru yola iletirdi” ayetindeki te’vilinin: “O, onların hidayete karşı körlüğü seçmeleri gibi engeller yüzünden onların hidayetini dilemedi” şeklinde olduğunu da aktarır. Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 101.

¹¹⁸ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 88.

¹¹⁹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 96.

¹²⁰ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 97.

ettiği gibi- Allah'ın onların kesblerine tekaddüm eden kesbi hazırlayıcı sebepleri yarattığını ifade eder ve cebrin kaçınılmaz olduğunu da ekler.¹²¹

Son olarak da Kehf 18/23 ve İnsân 76/30 ayetlerinde istisna mevkiinde gelen meşîetin, Allah'ın meşîeti olduğunu ve Allah'ın kullarda yarattığı, onlara sıfat kıldığı meşîet olmadığının artık açık olduğunu belirtir. Mustafa Sabri burada şeyhi şöyle eleştirerek sözünü bitirir:

“Nitekim “Allah dilerse” (inşallah) ifâdesi bu âyetten alınmış olan İslâmî edeptir. İstisna olmayıp, şarttır denilmekle beraber, zikredilen âyette, istisna sûretinde olduğundan âlimler örfünde istisna olarak şöhret bulmuştur. Öyleyse Şeyh'in, benzerlerine numûne olarak kabul ettiği “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz” âyetindeki tevilini şu sözümüze uygulayalım: Meselâ “İnşallah yarın sana geleceğim” sözünün manasının, “Allah bende yarattığı ve yaratıldığı zaman bana sıfat kıldığı meşîetiyle sana geleceğim” olması gerekir. Kısaca; “Meşîetime dayanarak sana geleceğim” demektir. İşte o zaman, ifadesinin mânası şart sûretinde olmaz. Çünkü O, bu sözü söylediği zaman, meşîet sıfatıyla sıfatlanmış olarak irâde sahibi olduğumu biliyordu. Dolayısıyla; sanki o şöyle diyordu: “Allah beni meşîet sıfatıyla muttasıf olarak yaratırsa, yarın sana geleceğim.” O zaman, eşine “İnşallah sen boşsun” diyen kimsenin sözü, talâkı meydana getirir.” sözü meşîeti bilinmeyen kimsenin meşîetine bağlamakla hükmü bozmaz. Şeyh allâme'ye göre, “Bir şey için, Allah dilemedikçe yarın onu yapacağım deme” ve “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz” âyetlerinde istisna mevkiinde gelen meşîetin, Allah'ın meşîeti olduğu; Allah'ın kullarda yarattığı ve onlara sıfat kıldığı meşîet olmadığı artık bu açıklamalardan anlaşılmıştır. Bu kadarı kâfidir. Şeyh'in tefsirini noktaladıktan sonra, tekrar uzun uzadıya onun tefsirini anlatmaya döndüğüm için okuyucular beni bağışlasınlar.”¹²²

Ayrıca ayet hakkında çoğu müfessirin “Allah'ın dilediği vakit gelmedikçe” ifadesini takdir etmek suretiyle ikinci meşîet fiilini birinci meşîet fiiline zarf yaptıklarını, bazı müfessirlerin de “ancak Allah'ın dilemesiyle” ifadesini takdir

¹²¹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Beşer**, s. 105-106, **Mevkîfu'l-Akl**, C: III, s. 52-53.

¹²² Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Beşer**, s. 98.

ettiklerini ilave ederek, öyle olsa bile ondan sıfat manasındaki meşîetin anlaşılamayacağını şöyle açıklar:

“Çünkü “en-i masdariyye” fiilin manasını değiştirse ve ona meşîet manası verse bile, mastar manası mahfûz olunca onu sıfat manasına hamletmek de uygun olmaz. Bazı nahivciler “fiille beraber bulunan en’in” isim manasına hamledilmesi caiz olmadığından mastardan farklı olduğunu söylemişlerdir. Şeyhin bu noktaları gözden kaçırmaması caiz değildir. Hangi manada olursa olsun kulların meşîetinin Allah’a izafe edilmesi doğru olmaz.”¹²³

Bu ayetle ilgili tefsiri muvâcehesinde müfessir Ebussuûd Efendi de Mustafa Sabri’nin eleştirilerine maruz kalmıştır. Burada Ebussuûd Efendi’nin mahzûf bir fiilin veya sıfatın takdirine mecbur kaldığını, oysaki fiilin sîgasının buna uygun olmayacağını belirtir. Fiilin oluş ve teceddüde delâlet ile sabit bir sığata (meşîetin sıfatı) hamledilemeyeceğini ve mefûle ihtiyaç duyacağını, bu mefulün de cüz’i irade olduğunu ifade eder ve yapmış olduğu bu takdirin hiçbir müfessirin aklına gelmemiş olduğunun da altını çizer.¹²⁴

Şimdi Şeyhülislâmın üzerinde durduğu ayetlerin tefsir geleneğinde nasıl ele alındığına bir göz atalım.

Nahl sûresi’nin Mekkî bir sûre olduğu¹²⁵ ve Mekke’nin son dönemlerinde indiği kabul edilmektedir. Allah’ın insanlara indirdiği çokça nimeti anlattığından “nimetler sûresi” ismi de verilmiştir.¹²⁶ Sûrede; Allah’ın ulûhiyetinin yegâneliğine, şirkin bozucu bir unsur olduğuna, Muhammed (a.s.)’in peygamberliğinin ispatının delillerine yer verilmekte, Hz. Peygamber ve mü’minler için, karşılaştıkları zorluklara karşı sabır tavsiye edilmektedir.¹²⁷

¹²³ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 95.

¹²⁴ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 89, 153-154.

¹²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb b. ed-Dureys el-Becelî; **Fedâilü’l-Kur’ân ve mâ Unzile mine’l-Kur’ân bi Mekke ve mâ Unzile bi’l-Medîne**, thk. Gazve Büdeyr, 1. Baskı, Dimaşk, 1408/1987, Dâru’l-Fikr, s.33-34.

¹²⁶ İbn Atıyye, **el-Muharraru’l-Vecîz fî Tefsiri Kitâbi’l-Azîz**, C: III, s. 377.

¹²⁷ İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, C: XIV, s. 93-96.

Nahl sûresinin metin içi ve metin dışı bağlamına baktığımızda şu hususları görmekteyiz; Allah Teâlâ müşriklere azabı acele istememelerini, onun mutlaka kendilerine ulaşacağını söyleyerek sûreye başlıyor. Daha sonra insanoğluna sayısız nimetler ihsan ettiği üzerinde duruyor. Kendilerinden önce de birçok peygamber gönderdiğini ve sadece O'nu tek ve yegâne rab olarak bilip, ona hiçbir ortak koşulmaması gerektiğini vurguluyor. Mustafa Sabri Efendi'nin-93. ayet ile alakalı olarak- kendi görüşünü desteklediğini söylediği 9. ayette Allah; kendi hak yolunun¹²⁸ kurallarını yine kendinin açıklayacağını¹²⁹ bildiriyor. Bu ayete kadar belirttiği ve insanlara tahsis ettiğini ifade ettiği nimetlere dâhil olarak hak yolun açıklanmasını da bir nimet olarak ekliyor.¹³⁰ Beyan ettiği kaidelere göre de isteyen kişinin hidayetini kurallarını tatbik edip hidayete ereceğini, isteyen kişinin de dalâletin kurallarını

¹²⁸ Taberî, İbn Abbas'tan gelen aktarımda yolun kuralı olarak hidayet ve dalâleti beyanı, Katade'den de; helal ve haram ile taat ve ma'siyeti beyan edeceğini bildirmektedir; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C: XVII, s.175; Matûrîdî ise "ثُمَّ إِن عَلَيْنَا بَيَانَهُ" ayetinden (Kıyâme 75/19) hareketle "قَصِطَ السَّبِيلِ" in beyan olduğunu söyler. Ayrıca buradaki "علي", "له", yerinde kullanılmış ve "hak ve adalet yolu Allah'a aittir." manasında anlaşılmıştır. Mâtûrîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, C:VI, s. 480-481; İbn Atıyye, Kâdî Ebû Muhammed'den aktarımla; İbn Mesud'un mushafında "وَمِنْكُمْ جَائِرٌ" şeklinde yer aldığı ve Ali b. Ebî Tâlib'in "فَعَنْكُمْ جَائِرٌ" şeklinde okuduğunu da ilave ederek "هم" zahirinin mercii konusunda farklı açıklamaların da olduğunu, "سَبِيلِ" in müzekker ve müennes de olabileceğini belirtmiştir. İbn Atıyye, **el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsiri Kitâbi'l-Azîz**, C: III, s. 381. Kurtubî, yolu "selâmet" ve beyanı; "hüccet ve burhânlarla, peygamberler vasıtasıyla" şeklinde açıklar. Kurtubî, **el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân**, C: X, s. 81; Ebu Hayyan el-Endelûsî, yolu "şeriat yolu" olarak ifade eder ve yolun başındaki "ال" in cins için olmadığını ahd için olduğunu belirtir. Ebû Hayyan el-Endelûsî, **el-Bahru'l-Muhîd**, C:VI, s. 509; Mâverdî, "yolu açıklama hususunda hak olana iletme Allah'a aittir." der. Mâverdî, **en-Nüket ve'l-Uyûn**, C: III, s. 181; Âlûsî "قَصِدَ" ı "fâil" (yani istikamet veren) olarak açıklar. Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, C: VII, s. 346; İbn Âşûr'a göre, "Bu yol, hak ve bâtılı birbirinden ayıran insan aklının yeteneği, peygamberlerin insanları hakka çağırması için gönderilmesi ve gaflete düştükleri hususlarda onlara hatırlatmalar yapması, akıllarının ulaşamadığı şeye onları yönlendirmesidir." İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, C: XIV, s. 112.

¹²⁹ Taberî, **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân**, C: XIV, s.347-348.

¹³⁰ İbn Atıyye, **el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsiri Kitâbi'l-Azîz**, C: III, s. 381; İbn Âşûr, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, C: XIV, s. 112.

¹³¹ Burada "جَائِرٌ" hakkında "Yahudi ve Hristiyanların yolu" şeklinde bir açıklama da mevcuttur. Taberî, **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân**, C: XVII, s.175.

¹³² Matûrîdî, hidayet açısından iki yönün olabileceğini belirtir; ilkin, dostlarına lütfettiği ve hidayete erdikleri gibi tüm yaratılmışlara da lutf-i keremde bulunacağı ve onların da hidayete erecekleri, ikinci olarak da hidayeti oluşturan "hal"i onlara vermesi ve onların da hidayete ermeleri şeklinde. "وَلَوْ لَأَنَّ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً" ayetinden hareketle bu tefsirin mümkün olamayacağını da ekler. Zira bu "hal" kâfirlerde olursa hepsi inkâr eder, mü'minler için olursa da hiçbiri iman etmezdi. Mâtûrîdî, Ebu Mansur; **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, C:VI, s. 481.

tatbik edip dalâlete düşeceğini belirtiyor.¹³¹ O istese hepinizi hidayete¹³² erdirirdi.¹³³

Nahl 16/37’de, Peygamber (a.s.)’a hitaben; “(o müşriklerin iman etmesi için) sen ne kadar istekli, haris olsan da dalâlette olanlara Allah hidayet etmez.” Buyuruyor. Nahl 16/49’da da melekler dâhil tüm canlıların onun düzenine ve kurallarına boyun eğdiğini ve bu kanunları aşamayacağını belirtiyor. 90. Ayetle birlikte iyi olanları emrettiği kötü olanları da nehyettiğini belirtiyor ve bu kurallara uyulması gerektiğini vurguluyor. Daha sonra da yapılan sözleşmelere sadık kalınması, doğru sözlü olunması gerektiğini, verilen sözlerin, yeminlerin ve anlaşmaların “güç” kavramı dolayısıyla¹³⁴ bozulup aldatma aracı olarak kullanılmaması gerektiğini bunun bir imtihan konusu olduğunu belirttikten sonra 93. Ayette; “*dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı ama O dilediğini dalâlette bırakır, dilediğini de hidayete erdirir*” demektedir.

Nahl 16/49’da belirttiği şekilde, her canlı onun inşa etmiş olduğu kâinatın kurallarına tabi olur. Dolayısıyla Allah; hidayet ve dalâlet yasalarını da kendisinin belirlediğini ve bu koyduğu ilkelerin dışına çıkılamayacağını kesin bir biçimde ifade etmiştir. Sonraki ayetlerde de ne kendi aramızdaki sözlerin bozulması ne de Allah’a verdiğimiz sözün bozulması gerektiği üzerinde durmuştur.

En‘âm sûresi 148 ve 149 ayetlerine baktığımızda; müşriklerin bazı varlıkları şefaatchi edinmeleri ve putları memnun etmek amacıyla birtakım şeyleri haram kılmalarını müdafaa etmek için, istihzaî¹³⁵ bir şekilde “Allah bize böyle emretti, eğer

¹³³ İbn Atıyye, “hidayeti herkesin kalbinde yaratır ve kimse de dalâlete düşmezdi.” görüşündedir. İbn Atıyye, **el-Muharraru’l-Vecîz fî Tefsiri Kitâbi’l-Azîz**, C: III, s. 381. Kurtubî, İbn Abbas’tan: “Allah kimi hidayete erdirmeyi dilerse ona iman yolunu kolaylaştırır. Kimi de dalâlette bırakmayı dilerse ona imanı ve (ona götüren) şubelerini zorlaştırır.” Rivayetini aktararak onun bu ayetteki te’vilinin doğru olduğunu, ayetin Allah’ın meşetini açıkladığını ve bunun Kaderiyye’ye ve ona uyanlara bir red olduğunu belirtir. Kurtubî, **el-Cami’ li Ahkâmi’l-Kur’ân**, C: X, s. 82; Seyyid Kutup, “her iki tercih de (hidayeti veya dalâleti seçmesi) insanı ona seçim özgürlüğü veren Allah’ın iradesinin dışına çıkarmaz.” demektedir; Seyyid Kutub, **Fî Zılâli’l-Kur’ân**, C: XIV, s. 2162.

¹³⁴ Mücâhid ayetin açıklamasında: “Cahiliye döneminde insanlar birbirleriyle anlaşma yapıp taraftarlar edinirlerdi. Anlaşmayı yaptıktan sonra, kendileriyle anlaşma yaptıkları toplumdan daha güçlü ve sayıca çok olanı bulduklarında öncekilerle olan anlaşmalarını bozup, o güçlü ve sayıca çok olanlarla anlaşma yaparlardı. Böylece kendileriyle daha önce anlaşma yaptıkları insanları Allah’a söz verdikleri halde aldatmış olurlardı. Allah Teâlâ onların bu hallerini ipliği iyice eğirdikten sonra onu tekrar çözen kadının haline benzetmiştir. Allah Teâlâ Müslümanlara yaptıkları anlaşmayı başkalarına yaranmak için bozmamalarını emretmiştir.” Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XVII, s. 286.

¹³⁵ Mâtürîdî, **Te’vilâtü’l-Kur’ân**, C: IV, s. 306.

O istemeseydi biz de böyle yapamayacaktık!” demekte ve yaptıkları kötülükleri Allah’a yükleyerek ona iftira atmış olduklarını müşahade ediyoruz. Halbuki Allah onlardan böyle bir şey yapmalarını istememiştir. Önceki toplumlar da benzer gerekçelerle peygamberlerini yalanlamış, onların getirdikleri vahyi kabul etmemişlerdi. Bu şekilde inkarda ısrar etmeleri sonucunda da helak olup gitmişlerdir. Mekkeli müşrikler de benzer bir akıbetle karşılaşacaklarını unutmamalıdır. Bu ikazlardan sonra Allah, elçisinden bu tarz iddialarda bulunan müşriklere şu soruyla meydan okumasını ister “Eğer yanınızda Allah’a ortak koşmayı emreden ve bu söylediğiniz haramları tasdik eden bir ilahî vahiy varsa veyahut bütün bu dediklerinizi Allah’ın onayladığına bir tanık, bu iddianızı destekleyecek bir bilgi ya da delil varsa getirin!”¹³⁶ Ayette geçen meşîetin keyfî bir duruma işaret etmediği söylenebilir. Zira Allah, dilediği gibi keyfî davransaydı, gücü ve kudretinden sual olunamayacağından herkesin kendisine iman etmesini sağlayabilirdi.

Ayetlerin öncesi, sonrası ve müfessirlerin yorumlarına baktığımızda, Mustafa Sabri Efendi’nin ayetleri metin içi bağlamından ve ortamından kopararak lafız eksensli bir tefsir yaptığını görmekteyiz. Bu durumda da ayet anlatmak istediği mesajı verememiş ve belirlenen “kader” anlayışı içerisinde sıkışıp kalmıştır.

3.2.1.2 İbadât, Muamelât ve Gündelik Yaşam

Mustafa Sabri, siyasete atıldığı dönemlerde, kendi ifadesi ile “İslâmî hükümleri mûcib-i tenkid görerek dillerine dolayanlara” cevaben “Din-i İslam’da Hedef-i Münakaşa Olmuş Mesâil” başlığı altında bir takım yazılar kaleme almıştır. Teaddüd-i zevcat, tesettür, resim, talak, verâset, zekât, mûsiki, sigorta ve kumar gibi konulara dair olan bu yazıları Beyânü’l-Hak dergisinde yayınlanmıştır.

Mustafa Sabri, gündelik yaşamın içerisinde o dönemde oluşan bazı soru ve sorunlara karşı cevap verme ihtiyacı duymuştur. Örneğin cuma namazı ve müslümanların namaza iştirakleri konusunda Tevbe 9/18 ayetini zikrederek, kendisinin, Mısır İslâmî Vakıflar bakanı Abdülhamid Abdülhak beyefendiye yazdığı camilerin ıslâhı ile alakalı yazıda, okumuşların camiye gelmemesi ile alakalı olarak, tembellik vb. sebeplerden değil, babalarından öğrendikleri dinin sıhhati konusunda

¹³⁶ Mukâtil, **Tefsîru Mukâtil**, C: I, s. 377; Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XII, s. 208-212.

birleştirmek gerektiğine hükmetmiş olduklarını belirtir. Burada *Müfredât* sahibi Râgıb el-İsfahânî'nin de aynı görüşte olduğunu ekler.

Ayetin alt tarafında zikrolunan “طَوَّعَ”nın yedirip içirmenin miktarını gösterdiğini, lakin “فِدْيَةٍ” tabirinin bu ayetleri takip eden “Oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.” Ayetiyle oruç ve fakiri yedirip içirmenin bir arada ifâsının kendine göre pek uygun olmadığına altını çizer. Yedirip içirme ile oruçtan müstağni olma ihtimaline gelince, bunda da nassa ilave mahzurunun olduğunu ve bir de üstteki ayetle çelişmiş olacağını belirtir. Ayrıca burada Nazif Bey'e de “Orucu tutmaya gücü yetenler fidye verecekse orucu kim tutacak?” sorusunu sorar. Ayetteki “الَّذِينَ”nin istiğrakı ifade eden bir emir olarak; oruç tutmaya gücü yeten ne kadar kimse varsa hepsinin fidye ile de mükellef olması mânasına geleceğini ve vücûb ifade eden “على”nın bunu bildirdiğini de ekler.

Mustafa Sabri'ye göre “إِطَاقَةً” mutlak kudret manasında tefsir edilirse, o zaman da hasta ve misafirler arasında oruç tutmaya güç yetirebileceklerin ne yapması gerektiğine dair bir problem oluşacaktır. Bu durumda yapılacak işin, zamiri fidyeye göndererek, fidyenin “طَعَامُ مَسْكِينٍ” ile tefsir edilmiş olmasından da zamir ile mercii arasındaki te'nis ve tezkir ihtilafına karşı telif vasıtası bulmak olacaktır.¹⁴³ Ayrıca ayetin “وَأَنْ تَصُومُوا” kısmının da fidyeye “sadaka-ı fitr” manası vermekle pek uygun olamayacağını belirterek, hasta ve misafir hakkındaki hüküm tekraren geldiğine göre fidye ile ilgili kısmın neden tekrar edilmediği sorusunu sorar. Burada nazik bir noktanın daha olduğunu, bu ayetin fidye vermeye gücü olanların oruç ile fidye arasında muhayyer olduğunu belirtecekse, böyle manaların tebliğ edatı ve vücub ifade eden “على” değil “لَ” olarak gelmesinin gerekeceğini, fidye asıl olsaydı o zaman “fidye vermeye güç yetirenlere fidye verme borçtur” şeklinde olması gerektiğinin altını çizer.¹⁴⁴

¹⁴³ Burada: *Huccetullahi'l-Bâliğa* sahibi de “Fidye vermeye gücü yetenler, fidye ile mükelleftirler” ayetindeki zamiri, “*el-Fevzu'l-Kebir fi Usuli't-Tefsir*” isimli eserinde fidyeye göndermiş, fidyeyi oruca mukabil saymayarak yine oruç mükellefiyeti baki kalmak şartıyla bunu “fitr sadakası”na hamletmiştir.” diyerek Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye atıf yapmaktadır. Mustafa Sabri, **Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 192.

¹⁴⁴ Mustafa Sabri, **Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 192-193.

Bu konuda eski müfessirlerden hiçbirinin bu görüşte olmadığını ekleyerek, müfessirlerin bu konuda ikiye ayrıldığını söyler.¹⁴⁵ Birinci kısımdakiler, “إِطَاقَةً”yı mutlak güç manasına hamledip, zamiri de oruca izafe edenlerdir. Onlar, fidye müsadesini de İslâmın ilk yıllarına hasredip bunun “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ...” ayetiyle hükümden kaldırıldığını kânidirler. İkinci kısımdakiler, “إِطَاقَةً”yı, “güçlülükle muktedir” olma manasına alır ve ayetten de çok yaşlı olanlar hakkında fakihlerin gösterdiği müsaadeyi çıkarırlar. Burada Muhammed Abduh’un madenlerde ve amele gibi güç gerektiren işlerde çalışanları da buna ilhak ettiğini belirterek, “رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا” ayetinin de bu kullanıma uygun olduğunu ifade eder. Zira ona göre bu ayetin manası “Büsbütün gücümüz yetmediği şeyleri bize yükleme” demek olur, yoksa “Bizi hiç zahmet ve meşakkate maruz bırakma” demek değildir.¹⁴⁶

Mustafa Sabri burada şöyle bir eleştiri getirir:

“Lakin bence gerek neshe kail olan ve gerek olmayan iki kısım müfessirin ikisine de ayrı ayrı itirazlar vârid olur. Hele Süleyman Nazif Bey’e bu itirazların hepsi birden vâridir. Birincisi, oruca gücü yetenlerin fidye ile mükellef olması tarzında Nazif Bey’e tevcih ettiğimiz münasebetsizlik itirazı, neshe kâil olan birinci kısım müfessirleri de hırpalayacak bir mahzurdur. Çünkü ayetin nesh olunduktan sonra hükmü bâki kalırsa da nesh oluncaya kadar manası mahfuz olmak, yani nesh olununcaya kadar kendisinden anlaşılabilecek manada bir biçimsizlik bulunmamak lazımdır. Binaenaleyh haddizatındaki manasızlık nesh ile telafi olunamaz... Ayeti evvela bir manasızlığa sürükleyip daha sonra da bunu tamir için ilaveler yapmak makul değildir. Ayetin sarâhati, oruç tutmaya gücü yetenlere fidye vazifesi terettüp ettiğini söylüyor. Bu ifadedeki acaiplik ise nazar-ı dikkate çarpacak bir halde bulunuyor... Üçüncü itiraz “فَالْيَصْمَهُ” umumi emri üzerine evvelce mevzubahis olan müsaadelerin kalkmış olması hatırlara gelmemek hasta ve misafir hakkında müsaadeyi beyan eden ayet bir kere daha aynen tekrar edildiği halde bunun zeylindeki fidye müsadesini mutazammın cümleye gelince,

¹⁴⁵ Şeyhülislâm bu konuda hiçbir tefsire bakmayacağını belirtmiş olmasına karşın, herhalde daha önce okuduğu ve üzerinde çalıştığı bir konu olduğundan müfessirlerin genel kanaatlerini aktarmış olabilir.

¹⁴⁶ Mustafa Sabri, **Din-i İslam’da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 197.

tekrardan sarf-ı nazar edilmiş olmasının sebepsiz kalması tarzındaki itirazdır ki, işte bu tekrar muamelesinde görülen ayrılık gayrılık da neshe kâil olmayan ikinci kısım müfessirlerin nokta-i nazarına uymaz. Fidyeye müsaadesinin kalkmış olduğunu göstererek nesh ihtimalini teyid eder. Umumi emirden sonra tekrar edilen müsaadeler ibkâ olunmuş ve tekrar edilmeyen müsaade nesh edilmiş ve kaldırılmış demektir... “يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ” “الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ” cümlesinden de fidye müsaadesinin tekrarını çıkarmak ise pek zayıf bir ihtimale binaen hüküm vermek olur. Çünkü misafir ve hastaya ait olan müsaadelerin tekrarında ayniyet derecesinde vuzuh iltizam olunmuş iken fidye müsaadesini “الْيُسْرَ” ve “الْعُسْرَ” tabirleri ile gayet üstü kapalı ve umumi bir tarzda ifade etmek de pek nispetlidir. Onun için müfessirlerden hiçbirisi “الْيُسْرَ” ve “الْعُسْرَ” cümlesine o yolda mana vermeyi hatırına getirmeyerek, bazıları bunu hasta ve misafir hakkında iftarın vücûbu manasına, bazıları da oruç ve iftardan hangisi hastanın ve yolcunun kolayına gelirse onu ihtiyâr edebileceği manasına telakki eylemişlerdir.”¹⁴⁷

Mustafa Sabri Efendi bu uzun açıklamadan sonra -kendi kanaatine göre- iki grubun da sözlerinden birer parça alarak; fidye ayetindeki “إِطَاقَةً”ı “güçlülükle muktedir olma” manasında anlamak gerektiğini ve bunun yanında neshin de varlığının olduğunu kabul etmek gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla ona göre anlam: “Oruç tutmakta zahmet çekenler, fidye ile mükelleftir.” olacak, bununla beraber İslâmiyetin başlangıcındaki ihtiyatsızlık devrelerine mahsus olan, zahmet ve meşakkatin muhtelif derecelere ayrılması yönünden suistimale müsait bulunan bu kolaylık da nesh olunmuş olacaktır.¹⁴⁸

Oruç bahsinde son olarak, Musa Cârullah’ın “Uzun günlerde Rûze” adlı kitabından alıntılar yapan Şeyhülislâm, onun kutuplarda orucun hiçbir vakit farz olmayacağını söylediğini, “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ” ayetinin mefhumuna göre, kudret

¹⁴⁷ Mustafa Sabri, **Din-i İslâm’da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 197-199.

¹⁴⁸ Mustafa Sabri, **Din-i İslâm’da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 199-200. Ebu Naim’in mustahracında ve Beyhakî’nin süneninde yer aldığını belirttiği bu haberi de bu meyanda delil olarak sunar: “Peygamber (a.s.) Medine’ye teşrif buyurdıklarında ora halkı için oruçla mükellefiyet yokdu da her aydan üçer gün oruç tutarlardı. Ramazan ayı girince bunu daha da arttırırlardı. Ve nihayet onlara (bu şekildeki oruç hali) güç geldi. Binaenaleyh, bazıları fakire hergün yemek yedirir, orucu terkederdi ki, bu kimse oruç tutmaya gücü yetenlerden idi. (Bunun) bu hareketi diğerleri için ruhsat oldu.” a.e, s. 200.

yokken teklifin de mümkün olmaması dolayısıyla hem orucun hem de fidyenin vucûbiyetinin kalkacağını belirttiğini söyler. Mustafa Sabri Efendi, Musa Cârullah'ı bu konuda da eleştirmiştir. Ona göre, gece ve gündüzlerin uzun olduğu yerlerde “eyyâm-ı ma'dûde”nin bulunmadığı görüşü görecelidir. Sayılı günleri oruçlu geçirmenin farz kılınması demek sayılı gün kapsamında olmayan yerlerde farz değildir anlamına da gelemez. Şeyhülislâm

“Ayetin neshi ile ilgili habere¹⁴⁹ dayanarak “Eğer bu sabitse, fide ayeti “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ” ayetinden sonra nâzil olarak mensuhluk beliiyesinden kurtulur.” diyerek fide ayetini orucun umumi emri altından çıkarıp, umumi emri fide ayetinin tesiri altına sokmakla ayetlerin gerek tertip tarzına ve gerek ifade âhengine nazaran gayet ters bir fikre saplanmışır. Kur'ân-ı Kerim'in ayetleri arasındaki müşâhede olunan tertip, nüzûl tertibine tabi olmayıp, nüzûlü sonra olan ayetin tilavette öne alınması câiz ve vâki ise de bu hal Kur'ân-ı Kerim'in birbirine nazaran müstakil ve oldukça uzak fıkraları arasında câri olabilecek birbirine tamamen muttasıl ayetler arasında nüzûl sırasını bu derece aksini okuma tertibi caiz olmamak lazım gelir. Çünkü böyle bir terslik kastedilen mananın yanlış anlaşılmasına sebep olur. Binaenaleyh *Sünen-i Beyhakî*'deki eserin bizim telakkimiz gibi Ramazan orucunun teklifinin başlangıcı zamanlarına mahsus olup, “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ” kati emri ile nihayet bulan bir müsaadeyi beyan ve ifade eder olması da makul ve muteberdir.” demiştir¹⁵⁰

Oruç konusundaki ayetlere tefsirlerden baktığımızda, öncelikle Bakara 2/183 ayetinin, oruç tutmanın sadece Muhammed (a.s.) ümmetine özgü olmadığını beyan ettiğini görebiliriz. Ramazan orucu, yolculuk ve hastalık durumunda başka günlere

¹⁴⁹ Beyhakî, “Ramazan ayı orucu ile farz kılınıp neshedilmesine kadar orucun başlangıcı hakkında söylenenler” babında bu konuda üç hadis aktarmaktadır. Yukarıdaki dipnotta geçen rivayetten farklı olarak 7896. hadiste: “Rasûlullah zamanında, Ramazan ayında bizden dileyen oruç tutar, dileyen de tutmaz ve miskinleri doyururdu ta ki “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ” ayeti nâzil oldu.” rivayeti de vardır. Beyhakî bu hadisi Müslim'in, İbn Vehb ve Amr b. Sevâd'dan rivayet ettiğini aktarır. Kuteybe'den- Buhârî ve Müslim'in ortaklaşa aktardığı- aldığı rivayette de: “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ” ayeti nazil olduğunda bizden kimimiz dilerse oruç tutar, kimimiz de tutmaz ve fide verirdi. Bu ondan sonraki ayet ininceye kadar devam etti ve bunu neshetti.” ibaresi yer almaktadır. Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, C: IV, s. 336-337.

¹⁵⁰ Mustafa Sabri, *Din-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil*, s. 204-206.

ertelenebileceği gibi, sağlam ve mukim durumunda olan kimse de orucu başka günlere bırakıp tutmadığı günleri kaza edebilir.¹⁵¹ İlgili ayetler, mükellefin Ramazan ayında oruç tutması efdal olmakla birlikte, oruç tutmak ve fidye vermek arasında muhayyer bırakıldığı manasına da gelebilir. Ramazan orucunun farz kılındığı ilk günlerde insanlar bu şekilde muhayyer bırakılsa da daha sonra 184. ayetin 185. ayetle nesh edildiği söylenmiştir. Çünkü devamındaki ayette: “İçinizden kim Ramazan ayına ulaşırsa, bu ayın tamamında oruç tutsun” buyurulmaktadır. Ayetteki bu açıklama da her halükârda orucun kaza edilmesini gerekli kılmaktadır.¹⁵² Ancak bu ifadeyi neshettiği söylenen ayet hemen bir sonraki ayettir ve iki ayet aynı anda vahyedilmiştir. Aynı anda indirilen iki ayetten birinin diğerini nesh ettiğini söylemek son derece zordur. Diğer taraftan, söylenen sözün bütünü (peş peşe inen üç ayet) dikkate alındığında tedricî bir durumun varlığından da söz edilebilir. Şeyhülislâmın bu noktada “Orucu tutmaya gücü yetenler fidye verecekse orucu kim tutacak?” sorusunda haklı olduğunu ve bu ibadetin gücü yeten tüm müslümanlar üzerine vacip olduğu düşüncesinin doğru olduğunu düşünmekteyiz.

3.2.1.2.2 Kadın ile İlgili Hususlar

3.2.1.2.2.1 Teaddud-i Zevcât

Mustafa Sabri, kadınlarla ilgili örtünme, erkeğin birden fazla kadınla evliliği, nikah ve talak gibi dönemsel olarak tartışma konusu yapılan hususlarla alakalı olarak yazılar kaleme almış, bu yazıları “el-Fetih” dergisinde yayınlanmış ve sonrasında da birleştirilerek kitap haline getirilmiştir.

Bu hususlardan biri olarak kendisi, erkeğin birden fazla kadınla evliliğinin, kadınlar arasında sevgi taksimi ve adaleti sağlayamayacağını öne sürerek imkânsız olduğunu savunanlara karşı, Nisâ sûresi 3. ayetinin iddia ettikleri gibi anlaşılamayacağını söylerek cevap verir. Şeyhülislâm'a göre ayetteki “adalete riayet şartıyla” ifadesi bu durumu imkansız kılamaz. Eğer bu şart muhal olsaydı, Allah Teâla böyle bir şart ileri sürmezdi. Ayrıca bu, Allah’ın şanına da yakışmaz. Burada “Adalet”in gayri ihtiyari olan bâtını işler hususunda değil, zâhiri muamelelerle tefsir

¹⁵¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, C: II, s. 36.

¹⁵² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, C: II, s. 39.

edilmiş olduğunu da ekler.¹⁵³ Bu konuda kendini Arapların büyük âlim ve fakihlerinden sayan bir şahısla karşılaştığını, onun da Kur’ân-ı Kerim’de bildirilen adalet şartının yerine getirilemeyeceğini “isteseniz de kadınlar arasında adaleti sağlayamazsınız” (Nisâ 4/129) öne sürerek, bu konudaki tutumları desteklediğini belirtir. Şeyhülislâm'a göre ise, Allah’ın meşru gördüğünü ayıp karşılamak çok tehlikelidir. Bunu yaparken âyetle delil getirmek ise ahmaklıktır. Zira bundan Allah’ın, Kur’ân-ı Kerim’de erkeklere meşru kıldığı ikişer, üçer, dörder evlenmeyi daha sonra bâtil, boş ve anlamsız kıldığı, ayrıca birden fazla kadınla evlenen Resulullah (a.s.) ashabı ve İslâm uleması adalet şartını görmezlikten gelmiş ve âyetin manasını anlamamış oldukları sonucunun ortaya çıkacağını belirtir. Bu hususa ek olarak, Mısır hükümetinin 17 yaşına ulaşmamış kız ve erkeklerin evliliklerine yasaklama getirdiğini, böylece gençlerin zinaya itildiğine dikkat çekerek, İslâm’da nikâhın, sünnet olduğu gibi, zina tehlikesi halinde farz kılındığını belirtir.¹⁵⁴

Mustafa Sabri, Nisâ 4/129 ayetinde, kadınlara her hususta eşit muamelenin yapılamayacağı, mümkün olduğu kadar adaleti koruduktan sonra, daha ileride de kocaların mazur görüleceklerinin açıklandığını belirtir. Adaletle riayet şartının, meseleyi ismi var cismi yok haline getirecek düzeyde olmasa da zor olduğunun altını çizer. Nesli çoğaltmak gibi faydaları da olduğunu, bu mevzuda menfaat ihtimalinin mazarrat ihtimalinden daha üstün olduğunu belirterek, “Kim ümmetime merhamet gösterirse, Allah da ona merhamet eder.” hadisine göre bir tane ile yetinen adama da mükâfat verileceğini din âlimlerinin ifade ettiğini, dolayısıyla bu hususun şefkate binaen terki bile evlâ olan bir “müsaade”den ibaret olduğunu belirtir.¹⁵⁵

Ona göre, bu mevzu gibi açıkça Kur’ân’a dayalı bir hükme umumi surette itiraz etmek veya böyle bir itiraza hak vermek, müslümanlıkla alakalı olmayıp, Allah ve resulüne itiraz ve haddi aşmadır.¹⁵⁶ Ayrıca konu ile ilgili olarak, Fıkıh kitaplarında

¹⁵³ Mustafa Sabri, **Din-i İslam’da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 51.

¹⁵⁴ Mustafa Sabri, **Hilafetin İlğasının Arka Planı**, s. 128; Mevkıf’de de: “Son günlerde büyük paşalardan biri de bu ayet üzerine hücum edip, teaddüdün haram olduğunu söylüyor. “Ne kadar uğraşsanız da adaletle riayet edemezsiniz” ve “adaletle riayet edemeyince bir kadınla iktifa lazımdır” ayetlerini de delil getiriyor. Tüm İslâm tarihi boyunca teaddud-i zevcat’ın ma’mulunun bih olması onu engellemiyor!” demektedir. Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Akl**, C: I, s. 286.

¹⁵⁵ Mustafa Sabri, **Din-i İslam’da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 56.

¹⁵⁶ Bu ifadesi ile ilgili Mücâdile 58/20 ayetini istişhâd ederek, haddi aşanların zelil ve perişan olduklarını ifade eder. Mustafa Sabri, **Din-i İslam’da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 54.

iki hanımından birine haksızlık eden koca hakkında tazir cezası verildiği ve böylelikle kadınların teaddud-i zevcât meselesindeki haklarının koruma altına alındığını da ekler.¹⁵⁷

Şeyhülislâm, Rûm 30/21 ve Zuhruf 43/18 ayetlerini kadının konumu hakkında istişhad ederek: “Zamanın bütün insan, cin ve şeytanları bu iki ayetten daha belâgatlı bir şekilde kadının durumunu tayin etmek için toplansalar, bunu başaramazlar. Öte yandan, kadının bu durumu, hak ettiği üstün saygıdan da bir şey kaybetmemektedir.” demektedir.¹⁵⁸ Ayrıca konu ile ilgili Ahkâf 46/15 ayetini delil getirir. Yüce Allah’ın ayetinde böyle buyurduğunu, Peygamber (a.s.)’ın, “kendisine en iyi davranmam gereken kimdir?” sorusuna “Annen, sonra annen, sonra annen, sonra da baban.” dediğini, diğer bir hadiste de: “Cennet annelerin ayakları altındadır.” dediğini belirtir. Yukarıdaki ayet-i kerime ve iki hadis-i şeriften, kadının en şerefli özelliğinin annelik olduğuna ve iki cins karşılaştırıldığında onun bu özelliği ile erkekten ayrıcalığı bulunduğu dikkat çekildiğini, böylece erkeğe oranla ortaya çıkan eksikliği dolmakta ve onu üstünlüğe doğru götürmekte olduğuna dikkat çekerek, kadının erkeğe karşı yeri hakkında bu ayetten daha güzel, daha belîğ ve daha ince bir söz bulunamayacağını ifade eder.¹⁵⁹

Şeyhülislâm, Arâf 189 ayetini Kur’ân’ın, kadınlardaki şeref ve meziyetin kaynağını, erkekler için aile saadeti sebeplerinin kadınlarla hazırlanabilmesinde araması gerektiğini söylediğini ifade ederek delil getirir.¹⁶⁰

Nisâ sûresindeki ayetlerin bağlamına tefsirlerden baktığımızda Uhud savaşından sonra yetim kalmış olan kızlar ve himayelerine aldıkları kişilerle ilgili

¹⁵⁷ Mustafa Sabri, **Din-i İslam’da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 54.

¹⁵⁸ Mustafa Sabri, **Kavlî fi’l-Mer’e**, s. 67-68.

¹⁵⁹ Mustafa Sabri, **Mevkifu’l-Akl**, C: II, s. 13.

¹⁶⁰ Mustafa Sabri, **Din-i İslam’da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 93.

olduğunu görmekteyiz.¹⁶¹ Konu ile ilgili rivayetlerde; erkeğin vesayeti altında bulunan, malı olan ve güzel de olmayan bir yetim kadın bulunursa erkeğin onunla evlenmediği, mal sahibi olduğu için de malına tamah ettiği, başkası ile de evlendirmedeği, ya da hakkını adil bir şekilde vermeden nikahı altında tuttuğu bilgileri yer almaktadır.¹⁶² Ayrıca İbn Abbas'tan gelen bir rivayette; Arapların yetimlerin malları konusunda adil davrandıkları ama evlendiklerine karşı böyle olmadıkları, dolayısıyla ayetin onlar hakkında indiği bilgisi yer alır. Buna göre mana da: “Nasıl yetimin malına özen gösteriyor ve adil davranıyorsanız evlendiğiniz kadınlar konusunda da adil olun” anlamına gelir.¹⁶³

Ayette bahsedilen evlenmenin sayı olarak sınırlandırılması konusunda çeşitli görüşler olmakla beraber, yine rivayetlerden¹⁶⁴, sayının dört olması gerektiğinin bilgisine ulaşıyoruz. Gerçi konu ile ilgili olarak Hikmet Zeyveli, birden fazla evlenme konusunun “taaddüd” yerine “tahdid” olarak yanlış algılandığını ve Hz. Peygamber (a.s.)’in bu ayetin indiğinde üç hanımı varken ayet indikten sonra da iki hanım ile daha evlendiğini belirtir.¹⁶⁵ Adnan Demircan, tarih boyunca çok eşliliğin mevcut olduğunu, hatta tarihte Yahudi ve Hristiyanların da bunu uyguladıklarını, zengin ve daha yaşlıların çok eşliliği tercih etmesine rağmen İslâm öncesi Arap toplumunda bilinen en yaygın evlilik çeşidinin monogami yani tek eşli evlilik

¹⁶¹ Bu konuda Sevim Gelgeç’in yorumu, konuya daha kapsamlı bakış açısı sunmaktadır: “Görüldüğü gibi bu ayette evlenme mevzuu tali bir husustur. Ancak bu tali hususun, ana konuyu ikinci plana ittiği malumdur. Kur’ân-ı Kerim’e bütüncül yaklaşıldığında onun esas amacının, sadece kadının değil bütün insanların maruz kaldığı istismar ve kötü muamelelerin yok edilmesi olduğu görülür. Bir başka deyişle ilâhî kelim, toplumun güçlü tabakaları tarafından suistimale uğrayan yetimler, esirler, fakirler ve kadınlar gibi toplumun daha zayıf unsurlarının durumunu tashih etme ve güçlendirme gayretinde olmuştur. Toplumun teamüllerini hiçe saymadan aile ve kadınla ilgili hususları sağlıklı bir zemine çekmeye çalışan Kur’ân, aklın ve vicdanın belirleyebileceği hususlarda insanların “ne yapmaları” gerektiği üzerinde durmadığı gibi, onu öğretme çabasında da olmamıştır. Nitekim ilâhî kelâm, bütün bunları içinde yaşanan coğrafyanın şartları ve teamülleri doğrultusunda ‘akl’ın belirleyeceğini vurgulamıştır.” Sevim Gelgeç, “Kur’an’ın Kur’an’la Tefsiri Meselesi Tarihsel Süreç-Sorunlar- Öneriler”, **İlahiyat Yay.**, İstanbul 2021, s. 262-264.

¹⁶² Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: III, s. 604-617, Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, C: III, s. 7-13.

¹⁶³ Kurtubi, **Cami’ li Ahkâmi’l-Kur’ân**, C: V, s. 11-12.

¹⁶⁴ Konu ile ilgili Mâtürîdî: “rivayet edildiğine göre bir erkek müslüman oldu, nikahı altında ise sekiz kadın vardı, onlar da müslüman oldular. Resullullah (a.s.) ona şöyle buyurdu: “Bu hanımlardan dört tanesini seç, diğerlerinden ayrıl” Nakledilen bu haber, helal olacak sayının nihai rakamını belirlemeye dairdir.” bilgisini aktarır. Mâtürîdî, **Te’vîlât**, C: III, s. 10.

¹⁶⁵ Hikmet Zeyveli, “Sîretin Kur’ân Araştırmalarında Önemi”, ed. Yusuf Şevki Yavuz, **Kur’ân’ı Anlama Yolunda KURAMER Konferansları-II**, s. 213-214.

olduğu, gençlerin genelde böyle evlendiğini, Peygamber (a.s.)’ın birden fazla evlilik yaptığı ve Ashâbın ileri gelenleri arasında da bu durumun yaygın olduğu -ki bu durumun Mekke döneminde değil de Medine döneminde olduğu-bilgilerine değinmiştir.¹⁶⁶ Bu bilgiler ışığında iki ayete de (Nisâ 4/3 ve 129) beraber baktığımızda, savaş gibi müşkil durumlar haricinde, Allah’ın birden fazla yapılacak evlilikte adaletin sağlanmasının zor olduğunu vurgusuyla aslında toplumda da yaygın olan tek eşliliği ön plana çıkardığını müşahade ediyoruz. Mustafa Sabri burada apolojetik düşünceyle duruma fikhî olarak sınırlama getirilemeyeceğini savunmaktadır. Biz fikhî durumdan ziyade-ki savaş gibi majör durumlarda zaten uygulama konusu olmaktadır- tek eşli evliliğin hem aile hem de toplumsal düzenin sağlığı için daha uygun olacağını düşünüyoruz. Ayrıca buradaki yetim kızlara zulmetme hadisesinin de “kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi” hadisesinde olduğu gibi toplumun tamamının değil azınlığın uyguladığı fakat azınlık da olsa Allah’ın tasvip etmeyerek uyardığı durumla benzerlik gösterdiğini düşünüyoruz.

3.2.1.2.2.2 Tesettür

Mustafa Sabri Efendi, kadınlara verilen örtünme emrinin Kitap, sünnet ve icmâda sabit, örfen de bilinen bir olay olduğunu, bu emrin inkârının İslâm’ı inkâr anlamına geleceğini belirtir. Mustafa Sabri, örtünme ile ilgili âyetlerin haricinde pek çok hadisin de bulunduğunu belirtir.¹⁶⁷

Mustafa Sabri Efendi tesettür konusunda Bakara 2/286 ayetini, İslâmın bu ayette belirtildiği düstur üzerine olduğu için, hükümlerinde insanların yapamayacağı derecede bir zorluk olmadığının ifadesi olarak delil getirmiş ve tesettürün bir zorluk taşımadığını ifade etmiştir.¹⁶⁸ Fâtır 35/18 ve Bakara 2/179 ayetlerini yine tesettür konusuna değinirken zikretmektedir.

Şeyhülislâm, Nûr 24/30-31 ayetini Kâsım Emin’e fetvası yönünden karşı çıkışında delil getirir. Onun açık olan örtünme ayetine karşı- “*Kadının esaretten kurtuluşu*” adlı eserinde kadını açılmaya teşvik ettiğini ve iddiasının

¹⁶⁶ Adnan Demircan, “Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik”, **İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi**, 2003, cilt: I, sayı: 2, s. 9-32.

¹⁶⁷ Mustafa Sabri, **Hilâfet ve Kemalizm**, s. 232-235, Mustafa Sabri, **Din-i İslâm’da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 149-152.

¹⁶⁸ Mustafa Sabri, **Din-i İslâm’da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 162.

“Mehzele/maskaralık” olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.¹⁶⁹ Tesettürsüzlüğe karşı da gözü korumanın önemini belirtir.¹⁷⁰ Ayrıca bu ayetteki istisnaya dikkat çekerek, zahiri ziynetin de sürme çekmek ve kına yakmak ile tefsir edildiğini (Zıkr-i hâl irâdetu’l-mahâl) ek bilgi olarak verir.¹⁷¹ Şeyhülislâm “...kadının zinetini mahreminden başkasına göstermemesi, miras, şahitlik, velayet ve boşanma gibi konularda erkekten daha altta bir mevkide bulunması gibi özel konumunu inkâr edenlerin, bu ayetler muvacehesinde müslüman kadın için başka bir mevki istemeye hakları yoktur.” açıklamasını yaparak, Nûr 24/30-34, Bakara 2/228 ve 282. ve Nisâ 4/4/11 ayetlerini istihsad eder.¹⁷²

Mustafa Sabri, Ahzâb 33/32 ve 59 ayetlerini de yine aynı eleştiri mahiyetinde delil olarak getirir. Kâsım Emin’in Ahzâb 33/32 ayetini delil getirerek: “Örtünme sadece peygamber eşlerine has bir emirdir.” dediğini ama 59. ayetin onun bu görüşünü iptal ettiğini söyler.¹⁷³ Nisâ 4/48 ve Beyyine 98/6 ayetleri ile Kâsım Emin’i eleştirisine devam eder. Ona göre Müslüman kadınların batıdaki tesettürsüzlüğü taklit ederek açık giyinmeleri fisktır. Bunu mübah görmek ise küfürdür. Bu büyük fitneden kurtulmanın çaresinin de -tehlikesi ne kadar olursa olsun- küfür derecesine varmayan, kötü amele rağmen, sağlam bir akidenin olması ve korunması olduğunun altını çizer.¹⁷⁴ Örtünme emrinin açıklığına rağmen, kadın-erkek eşitliğinden bahsederek bunu yok sayanların, Fussilet 41/26 ayetinde de belirtilen kişilere benzer olarak, göz önünde olan bir şeyi yok diye iddia edenler olduklarını belirtir. Kadın ve tesettür konusunda söz söyleyenlerin, Kur’ân’dan sonra başka bir kitap icat etmek suretiyle çözüm bulabileceklerini, zira İsa’dan sonra papazların da böyle yaptığını, Hz. Peygamber’e de Yûnus 10/15 ayetinde geçtiği şekilde bir teklif sunduklarını belirterek bu konuda söz söyleyebilmeleri için kitap ve sünnetin dışına çıkmaları gerekeceğini vurgulamaktadır.¹⁷⁵ Şeyhülislâm, Yûsuf 12/53 ayetini delil getirerek, nefse hâkimiyetin, söylemesi kolay ama uygulaması zor olan bir şey olduğunu

¹⁶⁹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 36, 56.

¹⁷⁰ Mustafa Sabri, **Din-i İslâm’da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 152.

¹⁷¹ Mustafa Sabri, **Din-i İslâm’da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 150.

¹⁷² Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 284-285.

¹⁷³ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 280.

¹⁷⁴ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 278.

¹⁷⁵ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 285.

belirterek, -ayette geçtiği gibi- “Yusuf (a.s.) böyle dedikten sonra biz kendimizle ilgili ne diyebiliriz ki?” der.¹⁷⁶

Tesettür konusuna Nur sûresi 30-32. ayetleri muvacehesinde tefsirlerden baktığımızda, ayetin temel konusunun müminlerin hem birbirlerinin evinde¹⁷⁷ hem de ev dışında riayet etmeleri gereken âdâb-ı muâşeret konusu olduğunu görebiliriz. 30. ayette öncelikle mümin erkeklere, gittikleri yerlerdeki toplumsal kurallara riayet etmeleri, kendilerine namahrem olan kadınlara bakmamaları, iffetli, ağırbaşlı ve edepli davranmalarının emredildiğini, 31. ayette de mümin kadınların aynı hassasiyete sahip olmaları gerektiğini, kendileri için namahrem olan erkeklere bakmamaları, örfen ve doğa olarak görünen¹⁷⁸ el ve yüzleri dışında kendilerini göstermemeleri, başlarındaki örtülerini yaka ve göğüs kısmını kapatacak şekilde örtmeleri, mahremleri dışındaki kimselere güzelliklerini teşhir etmemeleri ve güzellikleriyle dikkat çekmemelerinin bildirildiğini görmekteyiz.¹⁷⁹

Konu, toplumsal düzenin korunmasına yönelik olduğu için “Batı”, “uyum”, “devrin değiştiği” söylemleriyle bu intizamın bozulmak istenmesine karşı çıkan Mustafa Sabri’ye destek vererek ve bu konuda onunla aynı görüşte olduğumuzu belirtmek isteriz.

3.2.1.2.2.3 Talâk

Mustafa Sabri Efendi, boşanma konusunda Talâk 65/5 ayetini zikrederek, talağın erkeklere ait bir hak olduğu açıklamasını yapar. Ona göre, erkeklerin üstünlük ve amirlik hakkı bununla tamamlanmaktadır.¹⁸⁰ Bu ayette belirtildiği gibi, erkekler talak hakkına mâlik olma hususunda bağımsız değillerdir ve bunların da pek çok şartları vardır. Bu meselenin, erkeklerin kadınlara üstünlüğü meselesine dayandığını, bunun da âlemin yaratılışından beri açık olduğunu belirtmektedir.¹⁸¹

¹⁷⁶ Mustafa Sabri, **Kavlî fi'l-Mer'e**, s. 56.

¹⁷⁷ Alûsî, **Rûhu'l-Meânî**, C: IX, s. 333.

¹⁷⁸ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: III, s. 231.

¹⁷⁹ Taberi, **Câmiu'l-Beyân**, C: XXIX, s. 155.

¹⁸⁰ Mustafa Sabri, **Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 96.

¹⁸¹ Mustafa Sabri, **Din-i İslam'da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 89.

Şeyhülislâm, Bakara 2/229 ayetinde talâk ile ilgili bazı hususların belirtildiği ve bunun hikmetine dikkat çekildiği üzerinde durur. İslâm dininde kocanın boşanmak için hanımının çirkinlik ve kötülüklerini hiçbir kimseye teşhir ve isbata mecbur olmadığını, bu gibi durumların ikisi arasında kaldığını, kızgınlık anındaki talağın da mekruh addedildiğini belirterek, bu ayette -müfessirlerin de söylediği gibi- bir takım kötü hallerin menedilmiş olmasının ayrı bir hikmetinin olduğunun altını çizer.¹⁸²

İlgili ayette müminlerin Cahiliye döneminde olduğu gibi eşlerini istedikleri vakitte boşayıp istedikleri vakitte de onlarla yeniden evlenmeye haklarının olmadığı, boşamanın en fazla iki kez olduğu, ikinci boşamadan sonra evlenebilecekleri ama üçüncüden sonra tekrar boşama ve evlenmenin olmayacağı belirtilir.¹⁸³

Şeyhülislâm'a göre özetle, İslâm kolaylıktır. Davranışlarımız ve ilişkilerimizde bizim için kolaylık ister. Erkeklerin eşleri ile ilişkilerindeki planı da Kur'ân-ı Kerim'in dile getirdiği gibi “iyilikle nikâhı altında tutmak” ya da “güzel ve adaletli bir biçimde hanımın serbest bırakılmasıdır.” Nikâh da yine Kur'ân-ı Kerim'in ifade ettiği gibi sağlam bir teminat olmasına karşın, boşanmak da Allah-u Teâlâ'nın çok sevmediği bir helaldir. Hadis-i şerifte de belirtildiği gibi “Allah Teâlâ zevkine düşkün erkek ve kadınları sevmez.”¹⁸⁴

3.2.1.2.3 Tasavvuf

Mustafa Sabri Efendi tasavvufa karşı olmadığını buna mukabil tasavvuf erbabınca büyük öneme haiz ve bilgi elde etme kaynağı olan keşfi eleştirdiğini ifade eder. Kelam âlimleri indinde esbab-ı ilmin üç tane olduğunu, bunların da havâss-ı selime, akıl ve haber-i sadık olduğunu belirterek “hak ehli indindeki evhâm marifetten değildir.” demek suretiyle keşfi, bilgi elde etme vasıtalarından saymadığını belirtmiştir. Ayrıca ilim konusunda: “İnsanda ilmin yaratılışı hususunda geçerli sünnet-i ilahiyye; yakîn-i bedihi, burhâni ve tecrübî olmak üzere üç şekildedir. İlk ikisi zaruri üçüncüsü değildir.” demektedir.¹⁸⁵

¹⁸² Mustafa Sabri, **Din-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 102.

¹⁸³ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C: IV, s. 539.

¹⁸⁴ Mustafa Sabri, **Din-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa olmuş Mesâil**, s. 19.

¹⁸⁵ Mustafa Sabri, **Mevkifu'l-Akl**, C: I, s. 220, **Mevkifu'l-Akl**, C: II, s. 142.

Şeyhülislâm, eleştiri mahiyetinde Ra‘d 13/19, Rûm 30/28, Tâhâ 20/54 ve Mülk 67/10 ayetlerini zikrederek, Müslümanları tasavvufa yönlendirme çabalarına karşı olduğunu ifade eder. Müslümanları dinlerinin teyidi ve akidelerinin tesbiti gayesiyle ilm-i tevhidden tasavvufa çevirmenin, nübüvvet zamanının geçmiş olmasına rağmen yeniden bir nevi peygamberlik risaleti ortaya koyma teşebbüsüne benzediğini, bu sayede insanların hak ile batılı akıllarıyla ayırma külfetinden, dine zıt olan şeyleri ayırma zahmetinden, Allah’ın kitabı ve resulünün sünnetine dayalı zahir ilimlerden, Kur’ân-ı Kerimdeki arz ve semaya bakıp tefekkür etme ile ilgili ayetlerden müstağni olacaklarının altını çizer.¹⁸⁶ Buna ilaveten Nahl 16/70 ayetini istihsad ederek Gazâlî’yi eleştirir. Onun, ömrünün sonunda “hüccetu’l-İslâm” vasfını kaybettiğini iddia eder.¹⁸⁷ tasavvufu eleştirirken: “Hissiyatın ilmi kıymeti taassub kıymetine racidir. Akıl ve mantığa karşı hüccet olamaz. Bizim ne ona ne de onu tehzib eden tasavvufa ihtiyacımız vardır.” demektedir.¹⁸⁸

Mustafa Sabri, Mâide 5/80 ve Zuhuruf 43/74-75 ayetlerini zikrederek Muhiddin Arabî’yi vahdet-i vücûd anlayışı dolayısıyla eleştirir.

“...yine Allah’a hamdederiz ki bizler gulât-ı sufiyyeye göre “Lâ vucûde illallah” sözünde vehmettikleri tevhid-i âli ve vahdet-i vücûd anlayışlarını İslâmın bilinen kelime-i tevhidini, avam tevhidi itibar edenlerden değiliz. Bu ayetlere göre böyle bir çıkarım büyük bir cûret ve çirkin bir gaflettir.”¹⁸⁹

Şeyhülislâm, Allah’ın tüm âlemin yaratıcısı olduğu ve Allah’ı görüp âlemi görmemenin vahdet olmayacağını ve böylelikle hataya düşüleceğini belirtmek için delil olarak Şûrâ 42/11, Rahmân 55/27, Kehf 18/5, Muhammed 47/19, Âl-i İmrân 3/18 ayetlerini getirmiştir.¹⁹⁰ Şûrâ 42/11 ayeti için de “Vücutçu felsefecilerin iddialarının sonu” der.¹⁹¹

¹⁸⁶ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 259.

¹⁸⁷ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 264.

¹⁸⁸ **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 216; Şeyhülislâm “Dünyada hiçbir önerme hakkında sübût zarureti bulunmasa dahi vücûdullah önermesi sübût zarureti ile sabittir.” der. **a.e**, C: II, s. 152.

¹⁸⁹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: II, s. 155. Muhammed 47/19 ayetini istihsâd eder. **Mevkîfu’l-Akl**, C: III, s. 117.

¹⁹⁰ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: III, s. 119-122.

¹⁹¹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: III, s. 151.

Mustafa Sabri, Sûfilerin tefsir anlayışını da eleştirerek, çok fazla gramer hatası yaptıklarını ve ayetten anlaşılanın zıttını söylediklerini vurgular.¹⁹² Bu hususta En‘âm 6/124, 149, Enfâl 8/17, Feth 48/10, Müddessir 74/56, Mâide 5/17, Nûh 71/23, ayetlerini delil getirerek, kulların fiillerini yaratılmamış istidatlarına havale eden Muhyiddin İbnu‘l-Arabî ve onun ardından giden Âlûsî‘yi eleştirir.¹⁹³ Ayrıca yine hatalı tefsir yapmaları hususunda örnek verirken Tâhâ 20/11-12 ayetini zikreder. Musa (a.s.)‘in ateşin yanına gelince ona seslenildiğini, yoksa onu ateş olarak gördü denilmediğini ifade etmiştir.¹⁹⁴ Bir başka örnek olarak, En‘âm 6/124¹⁹⁵ ayetini verir. Ayette “رُسُلُ اللَّهِ” “Allah‘ın resulleri” ifadesini vahdet-i vücûd anlayışıyla “Allah” olarak tefsir ettiğini ama cümlelerin mübteda ve haberden oluştuğu ve bu anlamın verilmesinin mümkün olamayacağını bilmesi gerektiğini ifade eder. Kamer 54/49¹⁹⁶ ayetinde yer alan “كُلٌّ” ifadesini de şâzz olan bir kıraate dayanarak “كُلٌّ” şeklinde merfu olarak okuduğunu lakin cümle kuruluşu itibariyle bunun uzak ihtimale dayandırılmasının bile mümkün olamayacağını belirtir.¹⁹⁷ Mâide 5/17‘deki “لَقَدْ كَفَرَ” ifadesinde de şârih Kâşânî‘nin: “O, Allah‘tır” dedikleri için değil, Hakk‘ı, Meryem oğlu mesih‘in hüviyetine hasrederek, ona hulûl ettiğini düşünmeleri yüzünden kâfir olmuşlardır. Zira O, mesih de olsa hiçbir şeye hasredilemez, O, âlemin tümüdür.” dediğini aktarır. Onların Hakk‘a karşı cahil olduklarını zira her yaratılarda Hakk‘ın bir veçhesinin olduğunu, bunu bilen bildiğini bilmeyenin de cahil kaldığını belirttiğini söyleyerek İbn-i Arabî‘yi eleştirmektedir.¹⁹⁸ Lokman 31/13¹⁹⁹ ayetinde geçen zulm kelimesinin “cehâlet” ile

¹⁹² Mustafa Sabri, **Mevkîfu‘l-Akl**, C: I, s. 5, C: III, s. 126.

¹⁹³ Mustafa Sabri, **Mevkîfu‘l-Akl**, C: III, s. 273-275.

¹⁹⁴ Mustafa Sabri, **Mevkîfu‘l-Akl**, C: III, s. 183.

¹⁹⁵ وَإِذَا جَاءَهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ - اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ En‘âm 6/124.

¹⁹⁶ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ, Kamer 54/49.

¹⁹⁷ Enfâl 8/17 ve Feth 48/10 ayetlerinde de Allah‘ın rasûlünün Allah‘tan başkası olmadığını iddia ederek tahrifat yapıldığını Müddessir 74/56‘daki “takva ehli” ve “mağfîret ehlinin” de Allah olduğunu söylediğini belirtir.

¹⁹⁸ Kâşânî‘nin, Şûrâ 42/11, En‘âm 6/103, Mü‘min 60 ve Bakara 2/186 ayetlerini “Allah mevcûdâtın aynıdır, başka bir şey değil” görüşünü aktarırken Fusus şerhinde yer verdiğini belirtir. Mustafa Sabri, **Mevkîfu‘l-Akl**, C: III, s. 208-213. Ayrıca konu ile ilgili de Nûh 71/23 ayetini örnek olarak verir.

¹⁹⁹ وَإِذْ قَالَ لَقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ, Lokman 31/13.

tefsirini de eleştirir.²⁰⁰ Onun “Müşrik onun aynına şirk koşar bu da en büyük cehâlettir” dediğini aktarır. Buna karşılık onun sadece müşriğe cehâleti atfetmediği, kitabında -bu ayetlerde olduğu gibi-müşriğin Allah’a ondan başkasına şirk koşma fiilini bildirdiğini belirtmesine rağmen Allah’a da cehâleti atfetmiş olduğunu söyler.²⁰¹

Mustafa Sabri, “جعل” ve “خلق” fiilleri hakkında delil olarak getirdiği ayetler (İbrahim 14/32, Zümer 39/62, Bakara 2/30, En‘âm 6/1 ve Nebe’ 78/13) hakkında: “الجعل البسيط”ın eş anlamlısı olan “خلق” Allah’ın kitabında daima mâhiyetlere bağlanmıştır, vücuduna değil. “المجعل”de, mahlûkâtın mâhiyetleri olan “nefsi”ne değil de “vücûd”larına itibar etme -akıl ve naklin hilafına- iflasa götürür.” der.²⁰² Şeyhülislâm, bundan önce güneşe ve yıldızlara tapan cahil ümmetleri duyduğunu ama mevcut olmayan veya veya varlık ile yokluk arasında bir durumda bulunana ibadet eden ulemeden, hükemadan ve urafâdan ahmak olanları görmediğini ifade ederek, bunlar hakkında Yûnus 10/40 ayetini istişhad eder.²⁰³

Şeyhülislâm, Kâf 50/15 ayeti hakkında İbn-i Arabî’nin; tek bir “ayn”da nefislerle beraber tüm âlemin yeni bir yaratılışla değişiminden bahseder. Oysa Mustafa Sabri’ye göre Kâf sûresi başından itibaren ölümden sonra diriliş konusunu ele almıştır. Bu nedenle onlar ayeti hatalı anlamışlardır. Bir de “her an yeniden yaratılış”la ilgili düşünceleri de zaten vahdet-i vücûd anlayışına da ters olacaktır.²⁰⁴ Bu, ona göre, sanki Allah Teâlâ’nın belli bir vakte kadar var olmaya devam edeceği bir vücud yapamayacağı ve buna kâdir olamayacağı anlamına da gelebileceğinden bu fikrin yanlış olduğu, mevcudiyet ve sürekliliğin Allah’a isnad edildiğini belirtir.²⁰⁵

Mustafa Sabri, teslise ilave yapan İbn-i Arabî ve sufileri eleştirisinde, Şûrâ 42/11 ayetini hatalı yorumlayıp, murad olunan manaya taban tabana zıt mana vererek tahrif ettiklerini belirtir. Onlara göre “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” ibaresindeki “ك” zâid değildir.

²⁰⁰ Şeyhülislâm, A‘râf 7/191 ve Fâtır 35/40 ayetlerini de delil olarak zikreder.

²⁰¹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: III, s. 213.

²⁰² Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: III, s. 246.

²⁰³ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: III, s. 250.

²⁰⁴ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: III, s. 269-270.

²⁰⁵ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: III, s. 271. Şeyhülislâm konu ile ilgili Fâtır 35/41 ayetini de istişhâd eder.

Ayetin manası: “Onun misli yok, zaten o herşeyin aynı, meseli de yok.” olur. Dolayısıyla bu ayet misli nefyederek ayniyyeti isbat etmiş olur. Onlar Kur’ân’ın söylemek istediği mananın zıttını vererek bu çizgide kalmamışlar, daha da ileri gitmişlerdir. Onlara göre Allah’ın Fâtır 35/15. ayetteki²⁰⁶ “إِفْتَقَار”ı başkasına değil de sadece kendine sabitlediğini, bizim zorunlu olarak da başkalarına ihtiyaç duyduğumuz gerçeğini göz önünde bulundurduğumuzda asıl “إِفْتَقَار”ın Allah’dan başkasına olmadığına delâlet ettiğini söylediklerini aktararak “Onlar da olmasa bu ayetten bu mânayı çıkarmak kimsenin aklına gelmeyecekti... peki o zaman ihtiyaç sahipleri kim? Kendine ihtiyaç duyulan kim?” sorularını sorar.²⁰⁷

Mustafa Sabri, Fâtiha 5 ayeti hakkında sûfîlerin: “Emir manasında haberdir ve o da bu duayı öğretir.” dediklerini söyler. Onlara göre “hak” olmayan bir şeye boyun eğme boyun eğenin şahitliğinde şirktir. Arif olan ise bunun tayin edilen zahir yönü ile olduğunu bilir. Beyyine 98/5 ayetindeki mânanın “itaatin tekliği” ve “bağlardan kurtulma” anlamında olduğu ve bunun da bu şahitlikle olacağını belirttiklerini ifade ederek, ayetlerin anlamlarını değiştirmelerini eleştirmeye devam eder. Zümer 39/36 ayetine izafeten de “Allah kuluna kâfi değil midir?” der.²⁰⁸ Kâf 50/37 ayetinde de zikrin kalbe tahsis edilmesini, tüm görüntü türleri ve sıfatlarının dönüştüğü ve hakkın her surette tecelli ettiğinin bilinmesi için olduğunu, bu nedenle de hakkın “akıl” yerine -zira onlara göre akıl kayıtlıdır ve işi tek bir sıfata hasreder- “kalp” dediğini söylediklerini aktarır. Bu konuda kalbi akla tercih ederek aklı yerdikleri ama Allah’ın akıl konusunda da sanki bu ayetleri (Ra’d 13/4, Kâf 50/37, Zümer 39/21, Bakara 2/197, Tâhâ 20/54, Ankebût 29/43, Mülk 67/10) söylemediğini belirtir. Ayrıca *Muhtârû’s-Sihah*’ta kalbin “fuâd” olarak açıklandığı²⁰⁹ ve bununla da aklın ifade edildiği, Ferrâ’nın da Kâf 50/37 ayetindeki “kalb”i “akıl” olarak açıkladığını delil getirerek; Kur’ân örfünde akıl ve kalp arasında bir ayrım

²⁰⁶ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ, Fâtır 35/15.

²⁰⁷ Mustafa Sabri, *Mevkîfu’l-Akl*, C: III, s. 277-278.

²⁰⁸ Mustafa Sabri, *Mevkîfu’l-Akl*, C: III, s. 278.

²⁰⁹ Zeynuddîn er- Râzi, *Muhtârû’s-Sihah*, C: I, s. 258.

²¹⁰ Şeyhülislâm, A’râf 7/179 ve Hac 22/46 ayetlerini de delil olarak zikreder.

yapılmadığının ve “fıkh” ve “fehm”in akla ait bir fiil²¹⁰ olduğunun altını çizer.²¹¹

Konu dahilindeki ayetlere tefsirlerden baktığımızda, Mekke’nin orta dönemlerinde nâzil olan Şûrâ sûresinde tevhid vurgusunun ağırlıklı olduğunu görmekteyiz. 11. ayet de tevhid ekseninde yer almaktadır. Nüzûl çağında muhatapların sahih bir Allah inancından yoksun oldukları bilinmektedir. Vahyin imkansızlığı düşüncesine sahip olmaları da bu yoksunluktan kaynaklanmaktadır. Allah göklerde bulunduğu için O’nunla doğrudan iletişim kurmanın mümkün olmadığına inanan Araplar, araya melek, cin gibi birtakım araçlar koyarak, onlar vasıtasıyla yaratıcıya ulaşacaklarına inanmışlardır. Meleklerin “Allah’ın kızları” (Nahl 16/57, Zuhuruf 43/16) olduğunu, cinlerin de “kulak hırsızlığı” (Cin 72/8-10) yoluyla Allah ile meleklerin konuşmalarını kahinlere aktardıklarını iddia etmişlerdir. Bahis konusu ayet, mahlûkâtla Allah arasında benzerlikler kurma ve onlara ulûhiyyet atfetme gibi düşünceleri reddetmektedir. Allah bu ayette kendi zatının beşerî tasavvurlara sığmayacağını vurgulamaktadır.²¹²

Mustafa Sabri Efendi bu ayetle istiḥḥadda bulunarak nasları vahdet-i vücûd anlayışıyla yorumlayan İbnü’l-Arabî’ye karşı çıkmaktadır. İbnü’l-Arabî, en çok “Her şey Hak’tır” veya “Hak her şeyin ayıdır” dediği için eleştirilmiştir.²¹³ Mustafa Sabri Efendi’ye göre “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur” ifadesi Panteizm’e kapıyı sıkıca kapatmaktadır. Çünkü Kur’ân’da baştan sona “Lâ ilâhe illallah” hâkim olup “La mevcûde illallah”a yer yoktur ve Kur’ân hiçbir yerde vücûda tekâbül etmez. Dolayısıyla söz konusu ayette geçtiği gibi Allah’ın misli olmadığı için her şey “Allah” olamaz. Vücut, ancak bizim müşahede alanımıza giren kabuk mesabesindedir.

²¹¹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: III, s. 280. Bakara 2/115 ayeti hakkında da “Bir şeyin vechesi hakikatidir” dediklerini aktararak: “Ey Sûfî, bunlar sana “Şeyh-i Ekber”in tarafından önerilenlerdir.” der ve Kâfirûn 109/1-6 ayetlerini istiḥḥâd eder. **a.e**, s. 282.

²¹² Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: IV, s. 213; Râzî, **Mefâtiḥu’l-Ğayb**, C: XXVII, s. 582.

²¹³ Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, **DİA**, İstanbul, 2012, C: XXXXII, s. 434.

3.2.2 Topluma Dair

3.2.2.1 Sünnetullah

Sünnetullah²¹⁴ kelime olarak Allah'ın yöntemi, kanunu manasındadır. Sünnet ve Allah kelimeleri Câhiliye döneminde bilinmekle beraber, sünnetullah Kur'an'a has bir tabirdir. Kur'an'da sünnet kelimesindeki “sürekli, düzenli ve özgün uygulama” anlamı Allah'a nisbet edilmek suretiyle Allah'ın yaratma ve yönetmesinde öteden beri süregelen ve değişmeyen uygulamasının bulunduğu işaret edilmiştir.²¹⁵

Mustafa Sabri Felsefe, Batı ve onlara uyanlara (M. Heykel gibi) akıl ve tabiat konusunda birtakım itirazlarda bulunmuştur. Aklî yakînin, hissi yakînden öte, daha üstünde olduğunu belirtir.²¹⁶ Bu konuda mucizelerin kevnî sünnete aykırı olduğunu itiraf etmekle beraber, mucizelerin tabii olaylardan olduğunu iddia etmediğini, Allah'ın kevnî sünnetine uygun olduğunu -ki o da umumi sünnetidir- istisnai sünnetine de uygun olduğunu söylediğini belirtir. Mucizelerin kevnî sünnete aykırı olmasının oluşumuna mâni olduğunu değil, bu aykırılığın mucizenin mucize olabilmesi için gerekli ve istenen bir şey olduğunu söylediğini, bu sünneti de değiştiren ve ortaya koyan Allah'ın kendisi olduğu halde Allah'ın sünnetini, içinde değişikliğin olmadığı kâinattaki sünneti manasında olduğunu kabul etmediğinin altını çizer.²¹⁷

Mustafa Sabri, Kant'ın “Nazarî akıl bize Allah'ın varlığını kanıtlamaz.” sözünü aktarıp, mucizeler kevnî sünneti deliyorsa o zaman sünneti delmenin de caiz

²¹⁴ “Sunnetullah'ın Kur'an'daki kullanımı ve buna bağlı olarak ilk dönemlerdeki anlaşılışı ile, kavram olarak bugün ulaştığı anlam zenginliğine bir arada baktığımızda, oldukça bariz bir anlam kaymasının vaki olduğunu görmekte güçlük çekmeyiz. Daha sonraları yüklenen anlamlardan, özellikle de tabiat kanunları olarak belirlenen anlamdan soyutlanarak kavramı kendi tabii bağlamında ele almaya çalışacak olursak görürüz ki; her ne kadar kanuniyet fikri yoğun bir şekilde kendisini ele veriyorsa da, bu kanuniyetin konusu olarak fizik alanı akla getirecek en ufak bir ipucu bulmak adeta ustalıktan da öte bir güce ihtiyaç duyurmaktadır. Bizce açık olan bu anlam kaymasıyla bağlantılı diğer bir gerçek de, zaman içinde sunnetullah ile eşanlamlı kullanılır hale gelen bir diğer terimin varlığıdır. Kasedtiğimiz eş anlamlı “âdetullah” terimidir.” Ömer Özsoy, **Sünnetullah: Bir Kur'ân ifadesinin Kavramlaşması**, Fecr Yayınları, 1994, s. 66.

²¹⁵ İlyas Çelebi, “Sünnetullah”, **DİA**, C: XXXVIII, s. 159-160.

²¹⁶ Burada Rûm 30/7 ayetini delil gösterir ve aklın tabiatın ötesine veya arkasına ulaşamayacağını ifade ettiğini belirtir.

²¹⁷ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: IV, s. 106.

olduğu ve mâni olmadığı anlamına geldiğini ifade eder. Bu da mucize için zaruri oldunu ekler. Ayrıca Şeyhülislâm, “kevnî sünnet mucize ile deliniyorsa o zaman neden Allah “sünnetullah’ta değişiklik bulamazsın” demiştir sorusunu yöneltir. M. Heykel’in, “iki kişi düşünün, birisi kalbinde hiçbir şüphe olmaksızın iman ediyor (Hz. Ebubekir gibi) diğeri de imânına mucizenin iltimas etmediği biri ve kâinata bakarak iman ediyor. Burada mucizenin olup olmaması eşit değil mi?” Sorusuna karşı Şeyhülislâm, kevnî sünnetin ve onun genel düzeninin Allah’ın varlığına delil olduğunu, bu sünnetin delinmesinin de (hark) onun peygamberlerinin olduğuna delil olduğunu, günümüzdekilerin imanını, Ebubekir (a.s.)’ın imanını ile aramanın da gaflet eseri olduğunu belirtir. M. Heykel’in iki adamdan birine benzettiği Ebubekir (a.s.)’ın, İsrâ 17/olayını duyunca iman ettiğini, “imanımda kevnî sünneti delen mucizelere ihtiyacım yok” demediğini, Allah kâdir değilmiş ya da bu düzeni kuran o değilmiş gibi Allah’a ve Kur’ân’a imanda kevnî sünneti delen mucizelerin itiraf edilmemesini nasıl şart koştuklarını anlamadığını ifade eder.²¹⁸

Mustafa Sabri, sünnetullah konusu ile ilgili -Fâtır 35/43 ayeti bağlamında- M. Heykel’in, mucizenin akla ve kâinat düzenine uygun olmadığını söylediğinden bahsederek “Bize göre mucize olan şey Allah’a göre nizamdır. Sünnetullah değişmez” diyerek mucizeleri inkâr ettiklerinden bahseder. Ona göre bu, ellerinde mucize olan peygamberlerin hayatlarına itibar edilmeyen bir hatadır. Şeyhülislâm, bu noktada “Peki Hz. Muhammed’e mucize verilmediyse meleğin gelmesi ve ayetin inmesini (vahiy) ne yapacağız?” sorusunu sorar.²¹⁹ Aynı ayet bağlamında M. Heykel’in bu ayeti delillendiremediğini, sadece müsteşriklerin daha önceden bulduğu şeylere uymuş olduğunu belirtir. Oysa ayetlerin delâleti böyle değildir. Şeyhülislâm’a göre Allah’ın sünneti, peygamberler göndermesi ve onları mucize ile desteklemesidir.²²⁰ Ayrıca Allah’ın ilahî sünnetinin, önce elçiler göndermesi ve o kavmin elçileri yalanlaması ve büyüklenmeleri, sonrasında da ilahî azabın inmesi

²¹⁸ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 110.

²¹⁹ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 80, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 104. Ayrıca “Heykel Paşa, iman hakkında tereddüt ediyor. Mucize ve diğer sebepler de dahil olmak üzere imanda korku değil sevgi olmalı diyor. Bu ayette de hata yaptı. Eğer sünnetullah’ta değişiklik yok idiyse o zaman önceki peygamberlerde de mucize olamamalıydı. Mucize varsa o zaman ayeti yanlış anlıyor. Zaten bu ayetin mucizeyi nefyi konusundaki delillendirmesi pek de yaratıcı değil.” Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 112-113.

²²⁰ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 93.

şeklinde olduğunu, yani onun sünnetullahının peygamberlerine yardımı ve düşmanlarını helâk etmesi olduğunun altını çizerek “Mucizeyi inkâr edenlerin dediği gibi tabiatın kevnî sünneti değildir.” der.²²¹

Şeyhülislâm, bu yardım ve helâkın da peygamberlerin son mucizesi olduğunu, önce hidayet daha sonra da azab mucizesinin geleceğini belirtir. Kur’ân’da hidayet mucizesinden sonra azab mucizesinin inişine İsrâ 17/59 gibi birçok ayette (Enbiyâ 21/5-6, Hicr 15/7-8, En’âm 6/8, 124 ve Mâide 5/114-115) değinildiğini belirtir.²²² Ayet ile alakalı olarak Allah’ın onlara mucize gösterdiğini, onların inanmadıklarını, sonra onları helak etmemek için mucize vermeyip mühlet verdiğine dikkat çeker.

Mustafa Sabri, Fâtır 35/43 ve Yûsuf 12/111 ayeti bağlamında, Ferid Vecdi’yi eleştirirken, İngiliz dil bilimci Frederic W.H Myers (ö. 1901)’dan “...herhangi bir zamanda insanlara bir alem-i ruhani tecelli ettiyse, aynı alem bugün dahi görülebilmelidir.” alıntısını yaparak iddiasını güçlendirmeye çalıştığını belirtir. Şeyhülislâm bu noktada En’âm 6/124 ayetini örnek vererek: “Sanki adam bu ayetteki gibi kelam ediyor.” der.²²³ Allah’ın sisteminde değişiklik olmadığını ve olmayacağını söyleyen Vecdî’nin, Kur’ân’ın haber verdiği İbrahim, Musa, İsa, Salih, Süleyman ve diğer peygamberleri yalan şüphesi altında bıraktığını, siyer ve hadis kitaplarında nakledilen peygamberimizle alakalı mucizelerde de durumun öyle olduğuna dikkat çeker. Vecdî’nin Kur’ân-ı Kerim’in birçok sarfih ayetini müteşâbihâta irca ederek, ayetleri manalarından ayırdığını belirtir.²²⁴

Şeyhülislâm, Fâtır 35/42-43 ve Yûsuf 12/111 ayetlerine ek olarak; Sâffât 37/171-177, Ahzâb 33/60-62, Feth 48/22-23, İsrâ 17/76-77 ayetlerinin de Ferid Vecdî tarafından hatalı anlaşıldığını belirtir. Ayetin Allah’ın kendilerine gönderdiği ve mucizelerle desteklediği peygamberlerini yalanlamaları ve karşı çıkmaları dolayısıyla azab indirdiğini, işte değişmeyen bu olduğunu belirtir. M. Heykel ve diğer modern âlimlerin bu daha önce söylenmiş fikirleri yeni jenerasyona sunmak

²²¹ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 93. Şeyhülislâm burada Sâffât 37/171-177, Yûnus 10/102 ve Yûsuf 12/110 ayetlerini delil olarak zikreder.

²²² Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 154-155, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 181.

²²³ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: I, s. 77.

²²⁴ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 92-93, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 112-113.

için icat ettiklerini dolayısıyla bunların yeni olmadığını belirtir. Ayrıca “Her asırda ayetlerin manaları açıkça anlaşılmıştır. İman edenler mucize haberlerini tereddütsüz tasdik etmişlerdir. Cenâb-ı Allah bu ayetlerin anlaşılması hususunda müstesna bir özen göstermiştir. Ayetlerin açıklığı göze batan derecede olup anlaşılmadığını söylemek iki katlı inkardan başla bir şey değildir.” ve “Muhammed Abduh yaşayıp da Ferid Vecdi’yi Nuru’l-İslâm ve el-Ezher’in baş yazarlığında ve mucize ile dirilişi inkâr ettiği tefsirini görseydi, Fîl sûresinde kırdığı rekoru Ferid Vecdi’nin kırıp daha ileri taşıdığını itiraf etme mecburiyetinde kalırdı.” demiştir.²²⁵

Mustafa Sabri Ferid Vecdi’yi eleştirisine devam ederek “Her şeye kadir bir yaratıcı olmasa, bir küçük meni damlasından annesinin karnında oluşumu, Ferid Vecdi Bey’in inkarına rağmen, mucizeler mucizesi halindeki değişimine binaen onu ikna edememek ve kendi oluşumu ve ortaya çıkışı için bir yer aramak gerekir. Örneklerin çokluğu, i’câz ve inkârına engel değildir, belki de bu ikinci bir mucizedir.” açıklamasını yapar.²²⁶

Konu ile alakalı olarak Fâtır 35/43 ayetine -sibakıyla birlikte- tefsirlerden baktığımızda, Mekke müşriklerinin, yahudi ve hıristiyanları -peygamberlerine sırt çevirmeleri konusunda- kınadıkları ve “kendilerine bir peygamber gönderilmiş olsaydı daha vefalı davranacakları ve peygambere iman edecekleri”²²⁷ tarzındaki sözlerinin anlatıldığını görebiliriz. Fâtır 35/43 ayetinde ise, Muhammed (a.s.)’ın Allah’ın ayetlerini tebliğ etmeye başladığında, bu söylediklerini unuttukları, mesajı kabul ettikleri takdirde dünyevi konumlarını kaybedeceklerini düşünerek onu inkâr ettikleri bildirilmektedir. Üstelik aynı müşrikler, hem şirkteki ısrarları sebebiyle kendilerini ilahî ceza ile uyan Allah’ın elçisini yalanlayarak küçümsemişler, hem de halkı O’na inanmasına mani olmaya çalışmışlardır. Onlar, bu yaptıklarıyla aslında geçmiş toplumların akıbetini hak etmişlerdir. Ancak Allah’ın toplumlar ve tabiatla ilişkili yasaları hiç bir zaman değişmez. Allah, iman etmeleri O’na güvenmeleri için insanlara imkanlar sunar, rasullerle vahyini gönderir ve ayetlerini açıklar. İnsanlar

²²⁵ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: I, s. 183- 184.

²²⁶ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: II, s. 13.

²²⁷ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: III, s. 627.

içerisinde inanmamakta direnenler ise, iman etme ihtimalleri tükendiğinde ilahî cezaya müstehak olurlar.²²⁸

3.2.2.2 Hilâfet

Mustafa Sabri Efendi hilâfet konusuna ayrı bir önem vermiştir. Hilâfetin sözlükte “niyâbet” ve “vekâlet” manasına geldiğini, örfen de “Resûlullah (a.s.)’ın hükûmetine niyâbet ederek, onun ümmetini yönetmek” anlamında olduğunu ifade eder. Ona göre hilâfet, İslâmî hükûmetlerden herhangi birisinin ayrıcalıklı sıfatı olmayıp, herhangi bir hükûmetin İslâm şeriatını uygulamak üzere Resûlullah’a vekâlet etmesinden ibarettir. Hilâfet bu unsurundan soyutlandığı zaman İslâmî anlamını yitirecektir.

Şeyhülislâm, hilâfetin iki rûknünden bahseder. İlki Hükûmet, ikincisi de niyâbettir.²²⁹ Ayrıca hilâfet düzeni, meşrutiyet ve monarşi gibi müstakil bir hükûmet şeklidir. Meşrûti bir hükûmet nasıl meşrûtiyetten soyutlandığı zaman anlamını yitirirse, hilâfete dayanan bir hükûmet de hilâfetten soyutlandığı zaman anlamını yitirir.²³⁰ Bu konuda da Sâd 38/26 ayetini örnek olarak verir ve: “Hilâfet, Resûlullah (a.s.)’ın ümmetini yönetmek üzere, ona vekâlet etmekten ibarettir. Kısaca, kim İslâm şeriatını uygular ve Müslümanların çıkarlarını sağlayıp korursa-unvanı halife olmasa da- gerçek halife odur.”²³¹ der.

Mustafa Sabri, Ahzâb 33/70-72, İbrahim 14/27, Lokman 31/6, En‘âm 6/112-117, Fâtır 35/8 ve Şuarâ 26/227 ayetlerini; hilâfetin önemini anlayamayan, onu koruyamayan ve yönetimden ayrılması noktasında bu gelinen durum ile alakalı olarak, yine Müslümanları eleştiri mahiyetinde zikreder. Hâkimiyet ve yönetimden mahrum bir hilafetin hiçbir öneminin kalmadığını savunur. Konu ile ilgili olarak ayrıca Rûm 30/57 ayetini delil getirerek; günümüzde hak ve bâtılın ayrıldığını, bir yanda İslâmın, diğer yanda ise küfür ve dinsizliğin olduğu amansız bir savaşın olduğunu belirterek “Birtakım bahaneler öne sürerek Allah’ın dinine yardım

²²⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, C: XX, s. 483.

²²⁹ Mustafa Sabri, *Hilafetin İlgasının Arka Planı*, s. 107, Mehmet Nam, “Son Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi’ye Göre Din-Devlet-Hilâfet İlişkisi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, 2011, cilt: IV, sayı: 16, s. 298-305

²³⁰ Mustafa Sabri, *Hilafetin İlgasının Arka Planı*, s. 97.

²³¹ Mustafa Sabri, *Hilafetin İlgasının Arka Planı*, s. 100.

etmeyenlerin özürleri, zalimlerin özürlerinin hiçbir fayda etmeyeceği günde kabul edilmeyecektir.” der.²³²

Şeyhülislâm, hilâfet konusunda yazı yazan iki zatı işaret ederek “Bu mesele üzerinde tartışma ve münakaşaların son bulduğunu sandığımız bir sırada, aynı konu hakkında muhtevası birbirine çok yakın iki kitap neşredildi.” der. Bunlardan birisinin Reşid Rıza, diğerini de ismini gizleyen bir zat olduğunu belirtir.²³³ Bu noktada daha ziyade ikinci kişiyi kastederek; “Kendini gizleyen ve yaptığı işten utanan bu gibi zatlara karşı” Kur’ân’ın Nisâ 4/108-109 ayetlerindeki gibi cevap verdiğini belirtir.²³⁴ Ayrıca Mü’minûn 23/71 ayetini de, Türkiye’deki siyasi faaliyetlerin dine uydurulmaya çalışılmasını eleştiri mahiyetinde zikretmiştir.²³⁵

Şeyhülislâm, Mâide 5/44-47 ayetlerini, M. Heykel’in “Diyânet, dindar batı ülkelerinde bayram ve merasimlerde ortaya çıkan bir durumdur.” sözüne karşı açtığı babta, laiklikten bahsederken zikreder. Laikliğin uygulanması ile milletin de hükümetle beraber mürted olacağını savunur.²³⁶ Mısırlıların, Türkiye’deki siyasi faaliyetleri onaylamaları ve onların, kendisinin düşüncesi sebebiyle eleştirmeleri üzerine sert bir cevap verir.²³⁷

Müslümanların bugünkü durum ve konumlarını eleştiri için Enfâl 8/49 ayetini getirmiştir. Müslümanların ilerlemelerine fazla Müslümanlıklarının ve taassuplarının mâni olmadığı, Müslümanların Müslümanlıktaki geri kalmışlıklarının, maddî geri kalmışlıklarından kat kat fazla olduğuna dikkat çeker. Müslümanların düşüşlerini ve geri kalışlarını, en yüce ve en mükemmel bir dine vâris oldukları halde onun gerektirdiği şekilde hareket etmemelerine ya da sağa-sola sapmak suretiyle bu hidayet yolunun değerini bilmemelerine bağlamak gerektiğini düşünür. İlk önce müslümanlığı müslümanlardan güzelce ayırmak gerektiğini, müslümanların maddeten ve ahlâken çöküşünü engellemek için İslâm dininin tahrip ve tahrif

²³² Mustafa Sabri, **Hilafetin İlgasının Arka Planı**, s. 77-78.

²³³ Mustafa Sabri, **Hilafetin İlgasının Arka Planı**, s. 78.

²³⁴ Mustafa Sabri, **Hilafetin İlgasının Arka Planı**, s. 78-79.

²³⁵ Mustafa Sabri, **Hilafetin İlgasının Arka Planı**, s. 110.

²³⁶ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: I, s. 177.

²³⁷ Mustafa Sabri, **Hilafetin İlgasının Arka Planı**, s. 113.

edilmesi gerektiği söylenirse o zaman müslümanların bu sefil durumda kalmalarını, haklarında daha hayırlı gördüğünü ifade eder.²³⁸

Müslüman âlimlere adalet çağrısı yapmak ve onları din ve hilâfet konusunda takındıkları tavır yüzünden eleştirir. Şeyhülislâm, Nisâ 4/51, 109 ve Şuarâ 26/40-41 ayetlerini zikredip

“Ey âlimler! Sizler Allah’ın yeryüzündeki emin kullarısınız, İngilize olan düşmanlığınız sizi halife Vahdeddin hakkında adaletsizce hüküm vermeye itmesin! Onun kendilerinden kaçtığı kimseler İslâm’a ve hilâfete iltica ettiği kimselerden daha az düşman değillerdi. Belki daha şedid düşmanlardı! Bunu siz bilemezsiniz ama biz biliyoruz. Ülkemizde olanlardan dolayı siz de sorumlusunuz.” “Şeytan ve tağuta tapanları ise” kollarınız kırılırcasına alkışladınız! Kâfirler için “Bunlar Allah’a iman edenlerden daha doğru yoldadır” diyorlar! (Nisâ 4/51) Rabbimiz kimin hidayet üzere olduğunu, kimin akıbetinin hayırlı olacağını daha iyi bilir. Zalimler felah bulamazlar. Bazı Mısırlıların hâlâ Firavun tabiatı üzerine olduklarını görüyorum. “Halka, siz de toplanıyor musunuz, denildi. Üstün gelirlerse herhalde sihirbazlara uyarız, dediler.” (Şuarâ 26/40-41). O halde kendi lâdinîliklerine şahadet eden bu insanları hâlâ niçin savunuyorsunuz? Dinden uzaklaşmak isteyen bu insanları, niçin hâlâ dindar göstermeye, yaptıklarını dinle bağdaştırmaya çalışıyorsunuz? Onların şeriata aykırı tavırlarını hâlâ niçin tevil etmeye çalışıyorsunuz? Bu tutumunuzla dine değil, dinsizliğe arka çıktığınızın farkında değil misiniz? “Haydi, siz dünya hayatında onlara taraf çıkıp savundunuz, ya kıyamet günü Allah’a karşı onları kim savunacak yahut onlara kim vekil olacak?” der.²³⁹

Mustafa Sabri, hükümetin dinden ayrı olması gerektiğini savunanlara karşı delil olarak Mâide 5/44 ve Sâd 38/26 ayetlerini getirir. Bu düşüncenin avrupalardan alındığını, oysa bunun islâm inancına uygun olamayacağını söyler. İslâm dininin,

²³⁸ Mustafa Sabri’nin bu yazısı “Terakki edelim ama müslüman kalmak şartıyla” başlığı altında Sebîlu’r-Reşâd dergisinde yayımlanmıştır. Sebîlu’r-Reşâd, Cilt 17, Aded 431-432, 25 Şevval 1337/ 24 Temmuz 1335, sayfa 113-115; Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 244, 249.

²³⁹ Mustafa Sabri, **Hilafetin İlhasının Arka Planı**, s. 116-117.

bireysel, toplumsal ve siyasal hükümler ihtiva ettiği, bir hükümet öngördüğünü ve Müslümanların da bu hükümetçe yönetilmelerini zorunlu kıldığını savunur. Bu noktada, bazı insanların gaflet ve cehaletlerinden ötürü, İslâm'ın sabit kanunlar içermesini anlayamadıklarını, *Dinî Müceddidler* isimli kitabında bu konuda Haşim Nahid'in iddialarını uzun uzun tartışıp ve gerekli cevabı verdiğini belirtir. Bu kimselerin iddialarına göre, İslâm sabit kanunlar içermesinden dolayı, insanların kanun yapma hürriyetini kısıtlamaktadır. Hâlbuki azgın insan serbest bırakılınca tüm hürriyetleri kökünden keser, hürriyet onun elinde oyuncak ve yalancı bir davadan ibaret kalır. Zulmüne engel olmak için bu azgın insanın önünde mutlaka bazı sabit kanunlar olması gerektiğini savunur.²⁴⁰ İslâm toplumunda en güçlü ve etkin otoritenin dinî otorite olduğunu, mantık ve iknanın aciz kaldığı yerlerde, dini otoriteye başvurulduğunu belirtir.

“İslâm dini, gücün kendi elinde olmasını öngörür; buna razı olmayanlar ise onun düşmanındırlar... Hilafetin bugüne dek sadece Türkiye'ye münhasır kaldığı, dolayısıyla hilafetin Türk hükümetiyle ilişkilerini keserek nüfuzunu tüm İslâm âlemine yayma imkânı doğacağı düşüncesi garip bir düşüncedir. Çünkü hükmetme yetkisinden yoksun bir hilafet, mahiyet ve anlamını yitirmiştir. Hilafet diye isimlendirilemez. “Mâ lâ yudrak küllühü, la yutrek küllühü” Tamamı idrak edilemeyenin, tamamı terk edilemez. Madem halifenin otoritesi tüm Müslümanları kapsamıyor, o halde Türkiye'deki otoritesine de son vermeliyiz, denilemez. Hilafet ve hükümet ayrılmazlığıyla ilgili olarak aşağıdaki âyet-i kerimeye dikkat çekmek istiyorum. “Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında hak ve adaletle hükmet. Heva ve hevesine uyma, yoksa bu seni Allah'ın yolundan saptırır.”²⁴¹

Şeyhülislâm, Mısır âlimlerinin şûrâ kavramını “millet meclisi” ile ilişkilendirmeleri ve hilâfet hükümlerine tatbiki üzerine eleştiri için Lokman 31/6

²⁴⁰ Mustafa Sabri, **Hilafetin İlğasının Arka Planı**, s. 179.

²⁴¹ Mustafa Sabri, **Hilafetin İlğasının Arka Planı**, s. 143.

ayetini zikreder ve meclisin hâla tek kişinin yönetiminde olduğunu iddia eder.²⁴² Ayrıca kavmiyetçilik konusuna da değinmiş ve bu konuda da eleştirileri olmuştur.

Mustafa Sabri, Haşr 59/5 ve Mü'minûn 23/101 ayetlerini Arap milliyetçiliği yapan M. Abdullah Anan'ı eleştirmek için zikreder. Burada Seyyid Kutup'tan alıntı yaparak "Müslümanların hepsi Türklerden ibaret değildir ki, şeyhin azviyyatını mazur görelim. Müslümanlar Muhammed b. Abdullah'ın ve Ömer b. el-Hattab'ın ashabı, tahrif ve ifnayı mübah kılan Kur'ân-ı azimuşşân'ın müminleridir."der. Burada ayetin nüzûl sebebini uzunca zikreder. Ayetin Benî Nadîr kabilesi hakkında nazil olduğunu, Bu kabilenin lehte ve aleyhte hareket etmemek, tarafsız kalmak üzere anlaşma yapmalarına rağmen anlaşmayı bozmuklarını, Bedir günü yardım ile teyid edildiği ve Tevrat'ta söz edilen peygamber budur dedikleri halde Uhud'da müslümanların yenildiğini görünce şüpheye düşüp akdi bozduklarını aktarır. "İşte peygamber efendimiz Benî Nadîr hakkında şiddet gösterdilerse hilaf-ı ahd hareketlerine munzam gadr ve hıyanetleri hasebiyle müstahak oldular. Kur'ân-ı Kerim de kullanılan şiddeti teyid etti." der. Ayrıca konuyu aktardığı yerde verdiği dipnotta "Ayette (Ahzâb 33/10) "üst bölgelerden geldiler." Necid'den Beni Gatafan ile tabiileri gelmiş, Beni Kurayza ve Nadîr'den de Yahudiler ilhak etmişlerdi. Alt yerlerden gelenler; Habeşliler, Beni Kinane ve Tihame... Hal böylece devam ederken düşmanın görüp sezemediği kahredici bir kuvvet ortaya çıktı, kasırga. İmdâd-ı ilahi düşmanı yere sermiş, müslümanları da büyük bir zafere eriştirmişti. Daha sonra Hz. Peygamber (a.s.)'a Cebrail (a.s.) gelerek "Siz harbi bitirdiniz ama devamı hakkında ilahi emir var. (Beni Kurayza) üzerine yürüyeceksiniz, ben de oraya gidiyorum." tebliğinde bulundu... Hakem olayından sonra Sa'd b. Ubâde muhariblerin katli, kadın ve çocukların esir alınmasına hükmetti. Hz. Peygamber (a.s.) da tekbir alarak "ilahi hükümle hükmettik." (Tevrat'ın hükmüne işaretle). Sa'd'ın yaralanması bir Kureyşi eliyle olduğundan "yahudi yarasının hıncını aldı, hükmünde tarafsız değildi" denemez." açıklamasını yapar. ²⁴³

İslâm dininin, halkın itikadını kontrol etmeyi reddettiğini, kendi dinlerinin hükümlerini uygulama hususundaki hükmü kendilerine bırakmayı emrettiğini

²⁴² Mustafa Sabri, **Hilafetin İlgasının Arka Planı**, s. 157.

²⁴³ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: I, s. 105-108.

belirtir. Bu hususta Mâide 5/42-44, 46-47 ayetlerinin Kur'ân'da zımmîler ile ilgili olarak yer aldığını ifade eder.²⁴⁴

Mustafa Sabri, bilinen anlamda tedvin edilmiş fıkıhın, dinin kendisi olmadığını savunur. Merâğî'nin "Din eğer fıkıh olsaydı o zaman ulemâ arasında ihtilaf görmezdik" diyerek "Fıkıh dinden farklı olduğu" görüşünü eleştirir. Ona göre Merâğî'nin bu girişimi de "kıyamet alâmeti" olarak sayılabilir.²⁴⁵ En'âm 6/159 ayetini Merâğî'nin bu ayeti delil getirerek düşüncesinin haklı olduğunu savunması üzerine zikreder. Burada Şeyhülislâm ona -Merâğî'nin bu ayeti okuyup anladığı şekliyle- "...dini meselelerde sahabe arasındaki ihtilaf da onları "dinlerini ayıran ve gruplar oluşturan" kişiler mi yapacak?" sorusunu yöneltir.²⁴⁶

Mustafa Sabri fıkıhı dinden ayırma vb. görüşlere karşı İslâmın sadece ibadetlere hasredilemeyeceği, onun hükmünün muamele ve cezaları da ihtiva ettiğini, islâmın hem şariat hem tedbir hem de tatbiki ihtiva ettiğini savunur. Bu noktada Mısır eski kadısı Ali Abdurrâzık'ın halifeliğin ilgâsına destek verecek tarzdaki "Hz. Peygamber'e mahsus bir şariat (hükümeti) yoktur ve Hz. Ebubekir'in sadece kendi zamanında hükümeti vardı, bu da yaşadığımız zamana uygun değildir." görüşlerini eleştirmek için açtığı babta Mü'minûn 23/52 ayetini zikreder.²⁴⁷

Şeyhülislâm, Batılların yanlarında fıkıh ilmi olmadığı için ilâhi kanunlar da olmadığı, eğer olsaydı onu kullanacaklarını belirttikten sonra Mâide 5/44 ayetini delil getirir. Bu ayetteki Kur'ânî ifadenin bir zorlamadan çok bazı insanlara gizli kalacak bir hakikatin açıklaması olduğunun altını çizer.²⁴⁸

Mustafa Sabri, Tevbe 9/73, Bakara 2/193, 244, 256, Enfâl 8/39, 60, Nisâ 4/84, 91, Yûnus 10/99, Gâşiye 88/21-22, Âl-i İmrân 3/20, ayeterini Ali Abdurrâzık'ı eleştirmek için delil olarak getirir. Onun, peygamberin hükümeti ve siyasi hükümetin karşılaştırılması noktasındaki görüşlerini kitabından aktararak, peygamberin davetinin yalnız Allah'a olduğunu söylediğini, bu davetin de -zorlama içermeden-

²⁴⁴ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: IV, s. 284-285.

²⁴⁵ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: IV, s. 287. Şeyhülislâm burada Tevbe 9/122 ayetini istişhâd eder.

²⁴⁶ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: IV, s. 289.

²⁴⁷ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: IV, s. 299.

²⁴⁸ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: IV, s. 309.

sadece beyan ve kalpleri harekete geçirme üzerine olduğundan bahsettiğini söyler. Bu ayetleri “dinde zorlama yoktur” ilkesinden hareketle “din için savaşılmaz” şeklinde yorumladığını fakat yukarıdaki ayetlerin, onun görüşünün zıddını ifade ettiğinin altını çizerek.²⁴⁹ Abdurrâzık’ı eleştirisine devamla, Bakara 2/256’daki “لَا إِكْرَاهَ” in manasının, “zorlamaya gerek yoktur.” şeklinde olduğunu, “قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ” in manasının da “İslâmın delili ortaya çıktı” şeklinde olduğunu söyler. Yûnus 10/99’daki “أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ” ibaresinin manasının “sen istediğin kişiyi hidayete ulaştıramazsın, Allah dilediğini hidayete erdirir” olduğunu söyler. Gâşîye 88/21-22 “لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصِيطِرٍ” “فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ” ve Bakara 2/272’deki “لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ” ibarelerinin Peygamber (a.s.)’ı teselli ve onun kederini gidermek için olduğunu, davetinin ilk döneminde Müslümanların zayıflığı ve azlığı sebebiyle Allah’ın indirdiği Şuarâ 26/3’teki “لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ” ayetinin ve sonrasındaki ayetlerin (Sâffât 37/172-175, Tevbe 9/41, 111, Enfâl 8/65) de bu meyanda teselli ifade ettiği belirtir.²⁵⁰

Şeyhülislâm, Reşid Rıza’yı “icma” konusunda eleştirirken Nisâ 4/59 ayetini zikreder. Onun icma’yı yanlış anladığını, burada hükmün senedinin kitap ve sünnette bulunması gerektiğini, kendisinin müstakil bir hüccet olmadığını ifade eder. Onun- ictihad kapsını genişleterek- insanlara “hüküm koyma” hakkını vermesinin akıl ve nakil açısından geçersiz olduğunu söyler.²⁵¹

Mısırlı bir arkadaşının kendisine Muhammed Abduh’un öğrencisi Reşid Rıza’nın tefsirde Bakara 2/165-167 ayetleri ile alakalı olarak dört mezhep imamının görüşlerini taklid edenlerle ilgili olduğunu söylemesi üzerine zikretmiştir. Ona göre ayet, müşriklere ve dört mezhep imamına uyduğu gibi herhengi birisine de uyabilir. Asıl olarak müşrikleri ifade eder. Ayetin sonunda “Ateşten çıkmadıkları”nın belirtilmesi de bunu desteklemektedir.²⁵²

Mustafa Sabri Efendi’nin konu dahilinde zikrettiği ayetlere bakalım. Orta dönem Mekkî bir sûre olan Sâd sûresinin -metin içi bağlamından- nâzil olduğu

²⁴⁹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: IV, s. 339.

²⁵⁰ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: IV, s. 340.

²⁵¹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: IV, s. 324.

²⁵² Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: IV, s. 325-326.

zeminde, “İçimizde o kadar soylu varken peygamber olarak zayıf, yoksul ve varoş biri mi gönderildi! Peygamber olacaksa Mekke ve Tâif’in ileri gelenlerinden biri olmalıydı” şeklinde Hz. Peygamber’in şahsına dair itirazlar yöneltildiği anlaşılmaktadır. 17. ayette Davud peygamber hatırlatılmakta, Allah’ın, onun güçlü ve faslû’l-hitâb yani on parmağında on hüner olmasına rağmen, ona da bunları söyledikleri anlatılarak söz konusu itirazlara cevaplar verilmekte ve Muhammed (a.s.)’dan bu yıpratıcı sözlere karşı direnmesi istenmektedir.²⁵³

Bahis konusu ayet üzerinden hilafetin vacip olup olmadığı da tartışılmıştır. İbn Atiyye sosyoloji ve toplumsal gerçeklik üzerinden bunun çıkarılabileceğini belirtir. Sahâbe’nin Hz. Ebû Bekir’e “halifetu Rasûlillah”, Hz. Ömer halife olunca “halifetu halifeti Rasûlillah dediklerini fakat devlet başkanlarına “Halifetullah” denilemeyeceğini, bunun hadsizlik olduğunu belirtip, devlet başkanlığı değiştikçe bu isimlendirmenin uzayıp gideceğinden “Emîru’l-Mü’minîn” demeyi tercih ettiklerini de ekler.²⁵⁴

Ayette geçen “halife” isim sıfattır ve hükümrânlık anlamına gelmesi mümkündür. Bu olgu sosyolojik olup dini bir olay değildir. Kur’an, hükümdara adaletle hükmetmeyi, asla heva ve hevese tabi olmamayı söyler. Adalet vacip olduğuna göre onunla hükmetmek için hükümdar bulunması gerekiyorsa o da vacip olacaktır.

3.2.2.3 Akıl, Din ve Müslümanlar

Mustafa Sabri Efendi, din ve aklın birbiriyle uyum içinde olduğunu ve çelişmediklerini vurgular. Bu hususta, Fâtır 35/28 ayetini, dinin ilimle olan kuvvetli bağını ifade için zikreder.²⁵⁵ Merağî’nin: “Akıl dine hayattan yoksun tarihi bir şey gibi bakar.” ve Farah Antoun’un: “Din akla ve ilme muğayirdir.” sözünü de şiddetle eleştirir.²⁵⁶ Ferid Vecdî’yi hadiselerin terettüp edecek mesuliyetini dine yüklemesi, dinin tecrübe ile teyid edilememesinin dine ait bir ayıp değil, belki de tecrübeye bağlı olduğunu, din için tecrübe lazımsa onun da akılla olacağını, aklın da dinin

²⁵³ İbn Atiyye, **el-Muharrerü’l-Vecîz**, C: IV, s. 496-497.

²⁵⁴ İbn Atiyye, **el-Muharrerü’l-Vecîz**, C. IV, s. 502.

²⁵⁵ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: I, s. 23.

²⁵⁶ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: I, s. 51.

kendisi gibi semavi bir ihsan olduğunu belirtir. İlmin faydasının maddiyatta görüleceğini, maneviyatta görülemeyeceğini ifade eder.²⁵⁷ Yine akıl ile ilgili, Nisâ 4/122 bağlamında, Allah'ın varlığı, ahiret, ceza, sevap, mucize konularında Allah'ın haber verdiği şeyleri aklın yıkmasına da şaşırdığını belirtir.²⁵⁸

Şeyhülislâm, Tûr 52/32 ve Mülk 67/10 ayetlerini, güç dengelerinin değişmesi ile ortaya çıkan durumdan sonra, Müslümanların “Yeni medeniyet” tarafından zulme uğraması hususuna değinirken, zulüm ve akıl konusunda delil getirir. Tûr 52/32 ayetindeki “ahlâm” kelimesinin bir rivayete göre “akıl” olarak kullanıldığını belirterek, zulüm ve aklın birlikte yer alamayacağını, aklın ziyadesinin de fık ve fücür ile çelişeceğini, bunun Mülk 67/10'da da belirtildiğini ifade eder.

“Böylece biz dünyayı elinde tutan kötülük sahibi yeni medeniyet ashabının en akıllılar olduklarını kabul edemeyiz. Tamam, akılları sebebiyle maddiyatta ilerlemişler ama maneviyatta değil. Bu akıl onlara dünyada yarar sağlar, o akıldan da iyilerden ziyade kötüler istifade ederler. Bu akıl şeytan aklının bir türüdür. Allah meleklerle beraber şeytana, Âdem'e secde emrini verdiğinde o secde etmedi ve kendisini meleklerden daha akıllı zannetti. Şöyle dedi: “Ben ondan hayırlıyım” (Araf 12). Akliselim onu da aklını da yaratan Allah ile mücadelesini tasavvur edemez. İşte şeytan da günahı bu aklıyla elde etmiştir. Çoğu şeyi kaybetmiş, racîm olmuş ve kıyamete kadar kendisine mühlet verilmiştir ki âdemoğlundan kendi aklında olanları (onun gibi düşünenleri) aldatsın. Bu yeni medeniyetin gayesi gibi, onlar yaşasın ve diğerleri ölsün. Batının dini durumu işte böyledir. Bizim yeni akıllı ve kültürlü Müslümanlarımız ise onlara tabi olmaya çalışıyor. Bunu ise ilerlemenin ve kültürün bir temeli olarak görüyorlar.” der.²⁵⁹

Şeyhülislâm, akıl sahibi olanların âdemoğlundan hiç birisine ne zulüm ne de zarar vermesi gerektiğini savunur. Hristiyanların da akliselim ile savaştıklarını, buna mukabil Sâd 38/85 ayetinde de Allah'ın -şeytana hitaben- “Cehennemini seninle ve

²⁵⁷ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: I, s. 56.

²⁵⁸ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: II, s. 299.

²⁵⁹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: I, s. 31; Necm 53/28-30 ayetlerini de iflas çukuruna yuvarlanan Batının halini söylediğini iddia eder. Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: II, s. 120.

sana uyanlarla dolduracağım!” dediğini belirtir. Bu aklın onlara dünyada yarar sağlayacağı, o akıldan da iyilerden ziyade kötülerin istifade edeceğini belirtir. Bu aklın şeytan aklının bir türü olduğunu savunur. Allah’ın meleklerle beraber şeytana da Âdem’e secde emrini verdiğini, buna mukabil onun secde etmediği ve kendisini meleklerden daha akıllı zannettiğini belirterek, “أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ” ibaresinde aklıselimin, onu da aklını da yaratan Allah ile mücadelesini tasavvur edemeyeceğini ve şeytanın da günahı bu aklıyla elde ettiğini belirtir.²⁶⁰

Mustafa Sabri, Zümer 39/18 ayetini aklın önemini belirtmek için zikreder. Akletme ve söylenen sözü dinleme hasletinin, cehenneme götüren dalâletle bir şahısta toplanamayacağını, hakkı batıldan temyiz edebilen akl-ı selimin, ilahi hidayet ve ebedi saadet için güvence teşkil edeceğini belirtir. Bunun için de aklın din için ilk yardımcı olması ve hak dinin de makulâtın başında bulunmasının şart olduğunu ifade eder.²⁶¹

Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi* adlı kitabının son bölümünü, Müslümanların durumlarını eleştiren Musa Cârullah’a tenkide ayırmış, Dini Müceddidler eserinde de Haşim Nahit Bey üzerinden, reformistlerin eleştirisini yapmıştır. Şimdi bu konuda aktarmış olduğu ayetlere bakalım.

Şeyhülislâm, Musa Cârullah’tan ilk olarak Nisâ 4/141 ayetini, sonrasında da Fâtır 35/28²⁶², Mâide 5/44-47, Nûr 24/62, Enbiyâ 21/105, Rûm 30/47 ayetlerine dair yorumlarını aktarmıştır. Musa Cârullah’ın, Allah’ın bu ayette; kâfirler ile Saksonya İngilizlerini, mü’minler ile de Hint Müslümanlarını, Mısır fellahlarını kastetmediğini söylediğini, aktarır. Mustafa Sabri, ayette mü’minlere karşı asla verilmeyeceğinden bahsedilen yol ile Musa Cârullah’ın zannettiği galebe manasının kastedilmediği, buna ayetin üst tarafındaki “ve eğer savaşta kâfirlerin bir payı olursa (savaşı düşmanlarınız kazanırsa) ibaresinin delâlet ettiğinden Cârullah’ın habersiz olduğunu belirtir.²⁶³ Nisâ 4/141 âyet-i kerimesi bağlamında “Âyetin manasına gelince bunu,

²⁶⁰ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: I, s. 31 ve s. 270.

²⁶¹ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: II, s. 238.

²⁶² Bu ayeti âlimleri eleştirirken de zikreder. Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: II, s. 135.

²⁶³ “Dinî Müceddidler ismiyle yayımlayacağımız eserde bu âyet-i kerimeyle ilgili daha fazla bilgi verilecektir. Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 246.

önce bitişiğinde bulunan “Onların arasında kıyamette Allah hükmedecektir...” (Nisâ 4/ /141) karinesine istinaden mü’minlerin uhrevî galibiyetine haml ve tevcih edebiliriz. Hz. Ali ile İbn Abbas Hazretleri de âyeti böyle tefsir etmişlerdir, âyetin biraz daha yukarısında bulunan “Eğer kâfirler için bir nasip olursa ‘Biz sizin üzerinize galip gelmedik mi?’ derler” kavli-i şerifi de dünyadaki savaşlarda talihin bazen kâfirlere dönülebileceğini göstermektedir.”²⁶⁴ Cârullah’ı ayrıca haktan bahseden kitaba “kuvvet”i karıştırmış olması ile de eleştirir.²⁶⁵ Ayetteki “Allah kıyamet günü aranızda hükmedecektir” ibaresinin, “medeniyetin üst derecelerine erişen milletlerin çok fâni, geçici üstünlükleri ve hâkimiyetleri hiçbir zaman müslümanların dini inançları gibi ilâhi gerçekleri hafife alırcasına hareket etmeyi gerektirecek kıymeti haiz olamayacaktır. Allah Teâlâ da bu insanların zayıf yönlerini çok iyi bildiğinden bu konudaki uyarılarını eksik etmemiştir.” şeklinde anlaşılması gerektiğini söyleyerek Âl-i İmrân 3/196-197, Enfâl 8/59, Nûr 24/57, Kasas 28/61, Hûd 15-16, İsrâ 17/18, Mâide 5/116, Rûm 30/9-10, Zuhuruf 43/31-35, 51-52 ayetlerini istişhâd eder.²⁶⁶

Mustafa Sabri bundan sonra aktardığı ayetlerde “peki bu kastedilmiyorsa ne kastediliyor?” tarzında soruyla cevap verme yolunu takip etmiştir. Fâtır 35/28. ayette geçen “âlimler” ile; “İstanbul hocaları”, “Ezher şeyhleri” ve “Tatar müderrisleri”nin kastedilmediğini söyleyen Musa Cârullah’a, “Allah’ı inkâr eden ve tabiata inanan veya Allah’ı ikrar etmekle beraber Peygamber (a.s.)’ın peygamberliğini kabul etmeyen Avrupalı bilgin ve filozoflar mı kastedilmiştir?” Sorusunu sorar. Mâide 5/44-47 ayetinde yer alan “Allah’ın hükümleri”nden kasdın şimdiki fıkıh kitaplarında yer alan hükümler olmadığını söyleyen Cârullah’a “O zaman Roma, Fransız veya İngiliz kanunları mıdır?” diye sorar. Nûr 24/62’de; “Cenâb-ı Hak Kur’ân-ı Kerim’de övdüğü iman ile, ilm-i kelâm kitaplarındaki meseleleri kastetmemiş ise küfür ile imanı, şirk ile tevhidi bir tutan Musa Efendi’nin kitaplarındaki meseleleri mi kastetmiştir? İman’ı metheden Kur’ân-ı Kerim bu ayette mü’min’in tarifine, kelâm kitaplarının tarif ettiği gibi, “Allah’a ve Resulü’ne iman etme” sıfatlarıyla başlamıyor mu? Musa Efendi bu imanı müslümanlardan alıp da

²⁶⁴ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi**, s. 233.

²⁶⁵ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi**, s. 246.

²⁶⁶ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi**, s. 246-247.

hangi millete vermek istiyor?” der. Enbiyâ 21/105’te geçen “Sâlih kullar”ın İstanbul, Buhara, Hint ve Mağrib’de bulunan sûfilere, Rûm 30/47²⁶⁷ ayetinde geçen “*ilâhî yardım vadettiği mü’minler*” ile Hint veya Cava müslümanlarını kastetmediğini söyleyen Cârullah’a karşı: “Bu adamların esaret ve sefaletlerinin kaynağı Müslümanlıkları mıdır?” diye sorar.²⁶⁸

Şeyhülislâm, Enfâl 8/49 ayetini istişhâd ederek, müslümanların ilerlemelerine, fazla Müslümanlıklarının ve taassuplarının mâni olduğu zannına kapılanlara yönelik bir eleştiri olarak zikreder. Bugünkü Müslümanların maddi olarak geri kalmasının, manevi olarak geri kalması yanında çok çok az olduğu, hastalığın sebeplerinin buralarda aranmaması, ellerindeki hidayet yolunun kıymetini bilmemeleri, en mükemmel bir dine varis oldukları halde ona göre hareket etmemeleri olduğu üzerinde durur.²⁶⁹ Ona göre, hayatı perişan eden bu dünya akımına kapılmaktansa geri kalmak bizim için daha hayırlı olacaktır.²⁷⁰

Mustafa Sabri reformistleri eleştirirken istişhad olarak Âl-i İmrân 3/104 ayetini zikreder. Onların örfe verdikleri anlamın hatalı olduğunu belirtir. İslâm dini üzerinde yapılması istenen değişiklikleri “Tasfiye ve aslına döndürme” şeklinde te’vil ettiklerini belirtir. Müslümanların bugünkü durumları göz önüne alındığında dini hallerinin düzeltilmeye ihtiyacının olduğunu kabulle beraber, bu durumun ne İslâm’ın şer’i hükümlerinin zamana göre değiştirilmeyerek sabit bırakılması ne de bu dine hurafelerin karışmasından kaynaklandığını, buna mukabil Müslümanların dini vazifelerindeki fiilî ve amelî riayetsizlik ve itikatlarının gevşemiş olmasından kaynaklandığını belirtir. Ziya Gökalp’ı örnek gösterip, bu ayetteki “Ma’rûf”u örf ile tefsir ettiklerini söyler.

Şeyhülislâm, Tevbe 9/122 ayetini delil getirerek, Kelâm ilminin her müslümana gerekli olduğunu düşünmediğini, bu ayette olduğu gibi, Cenab-ı Allah’ın

²⁶⁷ Rûm 30/47, وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَأَتْتَهُمُ مِنَ الدِّينِ أَجْرَمُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ

²⁶⁸ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 234-237.

²⁶⁹ Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi**, s. 244.

²⁷⁰ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: I, s. 39. Bu hususta Mâide 5/108. ayeti zikreder.

da buyurduğu şekilde, amellerine itimad edebilecekleri din âlimleri bulunmasının kâfi olduğunu belirterek âlimlerin önemini ifade etmiştir.²⁷¹

Mustafa Sabri, konu bağlamında Yâsîn 36/77 ve Hac 22/73 ayetlerini istişhâd ederek, insanın sahip olduğu akıl ile kendini üstün görme çabasını eleştirir. “Zavallı insan, henüz kafasının içerisine Allah Teâlâ’nın nasıl yerleştirdiğini dahi anlayamadığı aklı ile bulduğu ve hızlarını bin katına çıkarsa bile yine yerinde sayma derecesinde kalacak olan tren, otomobil ve uçak gibi taşıtlarına aldanarak kâinattaki gezegenler kafilesiyle yarışa çıkma hevesine mi düşecek? Hem en küçük bir balığı yaratmanın, en büyük bir dretnot (deniz zırhlısı) yapmaktan; en sıradan/küçük bir sineği yaratmanın, en mükemmel bir zeplin icat etmekten çok daha fazla ustalık/sanat istediği de unutulmamalıdır.”²⁷²

Şeyhülislâmın konu ile alakalı olarak delil getirdiği Zümer 39/18 ayetine tefsirlerden baktığımızda -bir üst ayetle birlikte- ayetin konusunun tevhit olduğunu görürüz. Allah, kendisine şirk koşmayanları²⁷³ ve sözün en doğrusuna itibar edip²⁷⁴ vahye kulak verenleri cennetle müjdelemektedir. Kurgulanan düzmece tanrılara tapmaktan kurtularak Allah’a yönelen insanlar, dahili ve harici her türlü iğvâdan, baskılardan kendilerini kurtardıklarından dolayı, duydukları ve öğrendikleri sözler içinde aklîselim ve fitrat-ı selimesiyle en iyi ve en doğru bulduklarına değer verir, ona uyarlar. Müfessir Râzî bu ayetle ilgili olarak, insanın her konuda aklî kanıta (hüccetü’l-akl), tenkidî nazara ve istidlâle değer vermesi gerektiği ile ilgili izahlar yapmıştır.²⁷⁵ İnsan için akıl büyük bir nimettir. Bu nimeti hem yerinde hem de düzgün kullanmak önem arz eder. Şeyhülislâmın “aklın din için ilk yardımcı olması ve hak dinin de makulâtın başında bulunması lazım gelir.” düşüncesine katılarak aklın fitrat-ı selime ve tabiat ile çatışma-çelişmeden âri olması gerektiğini de eklemeliyiz.

²⁷¹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 274.

²⁷² Mustafa Sabri, **Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi**, s. 244.

²⁷³ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XXI, s. 272.

²⁷⁴ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: IV, s. 120-121.

²⁷⁵ Râzî, **Mefâtîhu’l-Ğayb**, C: XXVI, s. 436.

3.2.3 Tabiata Dair

Mısır'ın değişken siyasi ortamı içerisinde, fikirlerin yenilenmesi ve yeniden inşasının zirve yaptığı zor zamanlarda, Mustafa Sabri Efendi'nin modernistlerle en fazla tartıştığı hususlardan birisi de mucize konusu olmuştur. Dönemin getirdiğı bu “yenilenme” düşüncesi, Batı'nın elindeki bilim, teknik ve ilim “güç”lerinin dünyaya etkisi de göz önüne alındığında ister istemez Batı'ya meylederek ilerlemiştir. Batı'daki rasyonalizm ve pozitivizm'in İslâm dünyasını etkilediğı tam bu noktada o dönemde “peygamber” algısı üzerinden yapılan “mucize” düşmanlığına karşı Mustafa Sabri geleneğı savunarak, mucizedeki akıl dışı ve imkansız algısının hatalı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

3.2.3.1 Mucizenin imkânı ve Gerekliliğı

Mustafa Sabri Efendi mucizenin imkan dahilinde olduğunu ve nübüvvetin de bir parçası olduğunu savunmuştur. Ona göre bilimsel bir keşfin, kâşifini “Peygamberlik” derecesine çıkarabilecek bir fevkaladelik taşıdığını kabul etmek mümkün olmadığı gibi bunu peygamberin gönderildiğı kavim içinde bilimle meşgul olanlar da kolaylıkla takdir edebileceklerdir. Ayrıca ona göre bir peygamberin göstereceğı mucizeler, herkesin nazarı dikkatini celbedecek ve herkes üzerinde tesirini gösterecek şeyler olmalıdır.²⁷⁶

Şeyhülislâm bir şeyin mucize olması için mutlaka kevnî sünnete karşı harikuladeliğı gerektireceğıne dikkat çekerek, bunun da üç temel esasa bina edileceğini belirtir. Birincisi ve en önemlisi, mucizeyi yaratan peygamber değı Allah'tır. İlâhi kudretin dışında bulunamaz. İkincisi, haddi zatındaki imkânından başka oluşu Allah'ın kitabı şahitliğindedir. Tarih yalanlansa bile Allah hakkında yalan ve hata düşünülemez. Allah'ın haber verdiği bir şeyin doğruluğı hakkında aklen mâni de yoksa “aklen mümkün değıldir.” veya “ilâhi kudret icadına kâfi değıldir.” denemez. Bu küfür olur. Mucize hakkındaki bu iki esas Kur'ân'da geçen kıssalar ve ahirete dair haberlerde de geçerlidir. Üçüncü olarak da peygamberin

²⁷⁶ Mustafa Sabri, **Din-i İslâm'da Hedef-i Münâkaşa Olmuş Mesâil**, s. 36.

davasına temel teşkil etmesi ve bazı insanların iman etmesi açısından peygamberin mucizeye ihtiyacının olduğudur.²⁷⁷

Mustafa Sabri, Bakara 2/85 ayeti muvâcehesinde, Mısırlı bilim ve fikir adamı Tevfik et-Tavîl (ö. 1991)'i mucize anlayışı dolayısıyla eleştirir. Tevfik'in, Kur'ân'ın mucizeler hakkında hak, ayet-i kübra, beyyinât, sultan, burhan, furkan tabirlerini de mucizelerin hüccet olduklarına delil saymayarak: "Kur'ân ancak peygamberin nübüvvetine kati delildir gerisi şüphedir." dediğini ve mümkün olan "hariku'l-âde" ile imkânsız olan "hariku'l-akl" arasındaki ayrımı yapamamaktan kaynaklanan bir hata içinde olduğunu belirtir.²⁷⁸ Ayrıca onun *et-Tenebbu' bi'l-Ğayb* adlı eserinde, re'y, keramet ve mucizeyi te'vil ederek akla uygun hale getirmeye çalıştığından ve kendisi hakkında "Mustafa Sabri de yeni âlimlere hücum ediyor." dediğinden bahseder. Şeyhülislâm, mucizeyi peygamberden soyutlamanın onların peygamberliklerini inkâra götüreceğini, çünkü vahyin, kitabın ve meleğin inişinin de âlemin düzenine aykırı olacağını belirtir. Bu hususta William Stanley John'dan "bu âlemi yaratan kudret, bu âleme bir şey ilave etmeye veya bir şey kaldırmaya da kadirdir, aciz değildir." alıntısını yaparak "İmkân ve Allah'ın kudreti açısından Allah'ın ölüleri diriltmesi ve onun izniyle peygamberin diriltmesi arasında fark yoktur." der.²⁷⁹

3.2.3.2 Mucizenin Vukuu

Mustafa Sabri Efendi, mucizenin gerçekleşmesi hususunda, Kur'ân'ın, peygamberlerin ellerinde mucize olduğunu söylemesine rağmen, âlimlerin bunu kabul etmeyip de nasıl "mucize yoktur" dediklerini ve dolayısıyla Kur'ân'ı yalanladıklarını anlayamadığını ifade eder.²⁸⁰ Burada farklı düşündüğünü ortaya koyarak, onların bu tavırlarını aslen "vücûd-u ilâhi'ye" iman etmemeye dayandığını iddia eder. Bu hususta Yûsuf 12/110-111 ayetlerini ve Schleiermacher'in: "Mucizelere iman Allah'a imandan ayrılamaz." sözünü delil getirir.²⁸¹

²⁷⁷ Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Akl*, C: I, s. 27, 283.

²⁷⁸ Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Akl*, C: I, s. 47, 68.

²⁷⁹ Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Akl*, C: I, s. 46-47, C: IV, s. 32.

²⁸⁰ Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Akl*, C: IV, s. 113, 180.

²⁸¹ Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Akl*, C: I, s. 46, C: IV, s. 26.

Mustafa Sabri, Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın mucizeleri te'vil etmesini eleştirir. Reşid Rıza'nın, Kamer 54/1 ayetindeki “وَأَنشَقَّ الْقَمَرُ” ifadesini “kıyâmet yaklaştı ve hak ortaya çıktı” olarak yorumladığını, bu hususa Lisânu'l-Arab'dan da delil bulduğunu belirterek, “أَنشَقَّ” fiilinin kamere nispet edilmesinin hatalı olacağını vurgular. Zira ona göre Lisânu'l-Arab'daki kullanım “sabah'ın ortaya çıkması”nı ifade eder, güneş veya ay için kullanılmaz. Buna mukabil Reşid Rıza'nın, mucizeleri inkâr ederek, bunu ay ve güneşe de alıp, daha sonra da hakkın ortaya çıkması şeklinde mecâzen kullandığını, o zaman kâfirlerin bunu sihre yorduklarını, Reşid Rıza'nın da aynı zihniyette olarak mecâza yordugunu belirtir. Ayrıca konu ile ilgili hadislerin mütevatir derecesine ulaştığını da ekleyerek, bu ayetin ayın yarılma mucizesini ve diğer mucizeleri de teyid ettiği görüşünde olduğunun altını çizer.²⁸²

Mustafa Sabri, Peygamber (a.s.)'in vahyi alırken de mucize ile aldığını belirterek Şûrâ 42/51 ve Hac 22/75 ayetlerini delil getirir. Bu görüşünü Râzi'den yaptığı alıntı ile kuvvetlendirerek, risâlet sıfatını aşağıda belirtilen üç bağın oluşmasının gerekliliğine bağlar. Buna göre “Nübüvvet üç mucizeyi ihtiva eder. Birincisi, ilk aşamada meleğin sözü Allah'tan aldığındaki zamandır. Melekler için bu sözün “Kelâmullah” olduğuna delalet eden bir mucizenin oluşması zaruridir. İkinci aşama, meleğin peygambere ulaştığı zamandır. Bu anda peygamber için, mutlaka bir mucizenin olması gerekir. Üçüncü aşama, peygamberin o vahyi ümmetine ulaştırdığındaki zamandır. Burada da peygamber için bir mucizenin olması gerekir. Böylece mükellefiyetin insanlara ancak mucizelerdeki bu üç aşamadan sonra yöneldiği sabit olmuş olur.”²⁸³

Şeyhülislâm, Muhammed Abduh'un Kızıldeniz'in ikiye yarılması, Firavun ve adamlarının boğulması olayını “Med ve cezir” diye te'vil ettiğini, Musa (a.s.)'ın da olayın ne zaman vuku bulacağını bildiğini söylediğini aktararak, Allah'ın onun Kur'ân'dan te'vil ile uzaklaşmasına istinaden onu aklen de uzaklaştırarak intikam almış olduğunu iddia eder.²⁸⁴ Mustafa Sabri'ye göre M. Abduh, mucizelere inanmak

²⁸² Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: IV, s. 162-164, 166, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 137-139, 160.

²⁸³ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: I, s. 121. Râzi'nin Şûrâ 42/51 ayeti hakkındaki tefsiri için bkz. **Mefâtihu'l-Ğayb**, C: XXVII, s. 613.

²⁸⁴ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: IV, s. 139. Konu ile ilgili Şuarâ 26/63 ayetini zikreder.

istemediği ve hadislere güvenmediği için böyle yapmaktadır. Onu, ayetlerden getirdiği delilleri de oyuna alıp manasından saptırması, asıl kıyasın Kur’ân’a arz olması gerekirken, Kur’ân’a değil akidesine uyanı kıyas kabul etmesi yönüyle de eleştirilerek, bu nedenden dolayı Kur’ân “ay yarıldı” dediğinde bu mucizenin ispatının olmasının ona yetmediğini, “...muhakkak bizim zamanımızda olan tüm zamanlarda da vardır. Ona sarılanlar hurafecilerdir.” dediğini de belirtir.²⁸⁵

Şeyhülislâm, Reşid Rıza’yı ve diğerlerini de bu görüşlerinde onu takip etmeleri, ayetin manasını mecâz olarak almaları ve olayın gerçekleşmediğini söylemeleri yönlerinden ciddi şekilde eleştirir. Ayrıca mu’ciz olan Kur’ân’da akleden kişinin amaç ve vasıtayı beraber bulacağını da bu hususa ekler.²⁸⁶

Şeyhülislâm ayın yarılmaması konusunda Râzi’nin, “Ashabdan ulaşan haber bizce doğru ise de dünyanın başka yerlerinde de görülmesi gerekmez mi?” sorusuna: “Tesadüfen bu olayı gören, bunu kısmi bir ay tutulması zanneder ve önem vermez.” dediğini aktararak kendi görüşünün de bu yönde olduğunu belirtmiştir.²⁸⁷

Mustafa Sabri, mucize ve hadislerle ilgili olarak M. Heykel’i eleştiri yağmuruna tutar. Onun hadislerin sıhhatini olumsuz yönden değerlendirdiğini belirterek, hadislerin ayetler gelmeden önce ve geldikten sonraki güncellemeler gibi olduğunu Nûr 24/2 ayetini zikrederek ifade eder. Ayrıca Şeyhülislâm’a göre, bir şeyin Kur’ân’da bulunmaması onun var olmadığı anlamına gelmez. Kur’ân’da herşey bulunamaz, hadisler onun tamamlayıcısıdır. Dolayısıyla mucizeyi de bu kategoride ele almak gerekir. Bu açıdan bakıldığında Kur’ân cetveli her zaman doğru olarak ölçmeyebilir. Recm ve vasiyyet durumları da bunun örnekleridir. Mamafih, hükümler Kur’ân’dan önce hadislerde de bulunabilir.²⁸⁸

Mustafa Sabri M. Heykel’i hadisler konusunda eleştirirken sarfettiği şu cümleler oldukça önemlidir

“Heykel Paşa’nın hadis kitaplarına karşı takındığı tavır çerçevesinde ben; hadis, fıkıh ve usul-i fikh ilmini ve âlimlerini ve eşi

²⁸⁵ Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Akl**, C: IV, s. 104, 138-139, 164.

²⁸⁶ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 20, 151, Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Akl**, C: IV, s. 20, 165.

²⁸⁷ Mustafa Sabri, **Dinî Meseleler**, s. 48.

²⁸⁸ Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Akl**, C: IV, s. 67.

görülmemiş gayretlerini, devlet kanunlarına temel teşkil edip uzun asırlar değişmeyen bir adaletle hükümler oldukları bu ilim ve ulemâyı, Kur’ân-ı Kerim gibi peygamber efendimizin asrından miras alınan İslâm mucizelerinden bir mucize telakki ederim. Bu mucizenin tesiri; Kur’ân’ın icazı Arap’tan başkasını etkilemediği için daha geneldir. Kevnî sünnetin harikalarından olmamasına rağmen, ben bu ilimleri böyle addederek büyütüyorum. Zaten mucizenin harikalardan oluşması Heykel Paşa’nın nazarında şart değildir... O ümmi, Allah tarafından müeyyed bir nebi, ulema-yı İslâm dahi, o nebînin mucizelerinden bir mucize telakki edilmedikçe, o Muhammed-i ümmî’nin söz ve fiilleri, ümmetinin âlimlerinin keşf ve istihrac ettikleri o kadar hazineleri ihtiva etmesine, tüm bu hazinelerin kendisine keşf ve istihrac hususundaki uygunluklarının da keşfeden ve istihrac eden âlimlere aidiyetine imkân görülebilir mi?”²⁸⁹

Mustafa Sabri, M. Heykel’i mucizeye inanmaması konusunda eleştirirken; Allah’a imana dayanarak mucizeyi inkâr etme, imanın mucizeden ayrı olduğunu kabul etme ve yeni ilme istinaden vücûd-i ilahî delilini redde kalkışmanın bu yüzyıla ait tuhaflıklardan olduğundan bahseder. Hâlbuki ona göre Allah’a iman, mucizeyi inkara değil aksine kabule götürür. Akıl ve ilim, metafizik alanda olması nedeniyle mucizeyi kabul etmedikleri gibi Allah’ın varlığını da itiraf etmezler.²⁹⁰

Mustafa Sabri, mucize algısı ve kesb konusunda insana fazlaca kuvvet vermesi dolayısı ile Muhammed Bahît’i eleştirir ve Enbiyâ 21/69 ayetini bu konuda delil getirir. Ona göre Allah, kulun iradesinin gereği olarak fiilini yaratmayı istemediği zaman, onun iradesinden sebebiyet vasfını alır. Bahît’in nazariyesine göre “ateşin yakmaması” gibi mucizeler, “Hâriku’l-âde” kabilinden değil “hâriku’l-akl” kabilindendir. Hâlbuki Şeyhülislâm’a göre “hâriku’l-akl” mucize yoluyla da olsa meydana gelmez. Çünkü Allah’ın kudreti aklen mümkün olmayan şeylere taalluk etmez. Mucizeler âdeten imkânsız olup aklen imkânsız değildir.²⁹¹ Şeyhülislâm bu konuda şöyle detay verir; Enbiya 69. ayetteki tekvînî emir ile Allah, İbrahim (a.s.)’ın

²⁸⁹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 169.

²⁹⁰ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 118-119.

²⁹¹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Beşer**, s. 239.

dokunması esnasında Nemrut ateşinden yanmaya sebep olan vasfı almıştır. Kulların fiilleri ile ilgili kesbinin Allah'ın o fiilleri yaratmasına sebep olması da aynı şekildedir. Yani Allah kulun iradesinin gereği olarak fiilini yaratmayı istemediği zaman, onun iradesinden sebebiyet vasfını alır. Şeyhülislâm'a göre de sebepler tabiidir. Müsebbeplerin sebeplerle meydana gelmesi ve onlarla irtibatı da tabiidir, aklî değildir. Aklî irtibat sadece müsebbeplerin sebebiyet sıfatlarının alınmasını kabul etmeyen sebeplerle irtibatıdır. Bahît, kulların fiillerindeki etkisini fazlalaştırmak için aklî irtibatı ve gerekliliği iddia etmiş, Allah'ın meşîetine bağlılığı ve bunun gerekliliğini de imkânsız kabul etmiştir. Burada

“...denilse ki bu değiştirmeme Kur’ân-ı Kerimde buyurduğu teğayyure uğramayacağını bildirdiği kanunun eseridir. Bu bize göredir. Örneğin yakma kanunu onu vazeden yaratıcıyı değil bizi bağlar. O isterse yakan ateşi resulü İbrahim’e karşı serin bir bahâristana çevirerek, peygamberinin risaletini teyid eden bir mucize haline sokar.” Ateşin yakması ve yanma arasındaki illet ile alakalı açıklama yaparken “İlliyyet görünmez, manevi bir iştir. Tecrübi olayda illiyet görünmez ki. Eşariler de “Kâinatın tümü vasıtasız olarak Allah’a dayanır.” derler. Mucizeleri inkâr eden Allah’ın varlığını inkâr eder.” açıklamasını yapar.²⁹²

Şeyhülislâm, Abdulaziz İsmail Paşa’dan “Allah’ın iradesi hiçbir kanunla kayıtlı değildir. İlâhi iradenin tahakkukuna ait olarak biz “kun fe yekûn” düsturunu biliyoruz. Vasıtasız bir ilahi oluş teşkil eden mucizelerle, ilahi sünnetin kayıtladığı sınırlı fiillerimiz arasındaki esas fark bu yöndendir.” alıntısını yaparak paşanın, herkesin dilinde dolaşan “tabii sebepler” yerine “ilâhi sünnet” tabirini kullanarak pek güzel bir harekette bulunduğunu ifade eder.²⁹³

Mustafa Sabri, peygamberlerin mucizelerinin sem’iyyâtta olduğu ve Allah’ın da onları mucizelerle teyid ettiğini belirterek Nisâ 4/150, Mü’min 40/4, 78, Arâf 117, Şuarâ 26/4 ayetlerini delil getirir. “Peygamberler ve ellerindeki mucizeler ile ölümden sonra dirilmenin akıl ve ilme göre yeri” babında modern alimleri eleştirir. Bazı ayetlere inanıp bazı ayetlere inanmadıklarını ya da yalanladıklarını

²⁹² Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 38.

²⁹³ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: I, s. 289.

belirtirerek, Reşid Rıza'yı örnek gösterir. Onun iddia ettiği gibi Mü'min 40/78 ayetinin peygamberin mucize göstermediğine delil olamayacağını, onun zaten mucizeyi sihr ve şarlatanlık olarak gördüğünü ve onun Arâf 117 ayetini işitmediğini belirtir.²⁹⁴

Şeyhülislâm, En'âm 6/33 ve 91 ayetlerini, mucizeleri inkâr edenlerin, olmuş olayları şimdiye göre yorumladıkları ve sonrasında da nübüvvet ve mucizeleri inkâr edip, Allah'ın kudret ve azametini takdir edemediklerini belirtirken zikreder. Ona göre her şeye gücü yeten Allah ortaya koyduğu düzeni de değiştirmeye muktedirdir. Kevnî sünnetin değişmemesi bizim açımızdandır, zira biz onu değiştirmeye muktedir değiliz. Ayrıca Şeyhülislâm, mucizeyi inkâr edenlerin asıl hedeflerinin gaybı inkâr etmek olduğu ve gayb alemine en iyi delilin de kevnî sünneti parçalayan mucize olduğunu ileri sürer.²⁹⁵

Kur'an'daki birçok ayetin (Ahkâf 46/29, Ahzâb 33/9, 22, Âl-i İmrân 3/13, 123-125, Ankebût 29/50-51, En'âm 6/4, 109-110, 124, Enfâl 8/7, 9, 12, 17, 44, Feth 48/16, 27, İsrâ 17/1, 76-77, Kamer 54/1-2, 44-45, Kasas 28/85, Mâide 5/11, Nahl 16/41, Nûr 24/55, Rûm 30/1-6, Sâffât 37/14-15, Tâhâ 20/133, Tevbe 9/25-26, 64 ve Yâsîn 36/46) Muhammed (a.s.)'ın kevnî mucizelerini ispat ettiğini belirtir.²⁹⁶ “Bu ayet indiğinde de müminler emniyet içerisinde geceleri uyuyamıyordu bile. Ayetin müjdelediği şey kimin aklından geçirdi ki?” demektedir.²⁹⁷ Ayrıca Kur'an'ın, kendinden önceki kitaplarda olanı da tasdik ettiğini hem kendisinin doğruluğuna hem de kendinden önce inen kitapların doğruluğuna şahit olduğunu belirtir. “بَيِّنَةُ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى” dan muradın, Muhammed (a.s.)'ın gelişinin müjdelenmesi olmasının ihtimal dahilinde olduğunu,²⁹⁸ Bazı ayetlerin (Kamer 54/44-45, Nur 55, Kasas 28/85,

²⁹⁴ Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 23, 150-151, Mustafa Sabri, **Mevkifu'l-Akl**, C: IV, s. 24, 177.

²⁹⁵ Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 26, 122, **Mevkifu'l-Akl**, C: I, s. 107, C: IV, s. 28.

²⁹⁶ Mustafa Sabri, **Mevkifu'l-Akl**, C: IV, s. 183-186. **el-Kavlu'l-Fasl**'da da: “Bu ayetler Hz. Peygamber'e Kur'an'dan başka da mucize verildiğine dair delildir. Bazı ayetler mücmeldir, belirli olayları göstermez. Biz burada tafsilata girecek değiliz. Siyer kitaplarına müracat ediniz.” demektedir. Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 156-160. Mâide 5/11 ayeti özelinde: “Benî Nâdir hakkında inmiştir ve Cebrâil Hz. Peygambere haber vermiştir.” der. **a.e.**, s. 158, Nahl 16/41 ayeti ile ilgili olarak da Habeşistan'a hicret eden müslümanlar hakkında inmiş olduğunu ve Allah'ın orada da Müslümanlara yardım ettiğini söyler. **a.e.**, s. 159.

²⁹⁷ Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 159. Burada Nûr 24/55 ayetini zikreder.

²⁹⁸ Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 151, Mustafa Sabri, **Mevkifu'l-Akl**, C: IV, s. 178. Konu ile ilgili Tâhâ 20/20/133 ayetini istişhâd eder.

Feth 48/16, 24, Rum 1-6) gaybî bilgiler içerdiği ve bunların da kâinâtın yasalarına aykırı olması sebebiyle kevnî mucizelerden olduğunu, Kasas 28/85 ve Feth 48/27 ayetlerinin Mekke'nin fethini müjdelediğini, ilkinin hicret esnasında, ikincisinin de Hudeybiye'den dönüşte inmiş olduğunu belirtir. Feth 48/16 ayetinin de Hulefâ-ı Raşidin döneminde olan savaşlara işaret olduğunu belirtir.²⁹⁹

Mustafa Sabri İsrâ 17/90-93 ve En'âm 6/109-111 ayetlerini, Mekkeli müşriklerin Peygamber (a.s.)'dan mucize talep etmeleri ve bunun hakkında inen ayetler olarak delil getirir. Ayrıca konu ile ilgili, inanmayanların Bakara 2/55 ve En'âm 6/124 ayetlerinde yer aldığı gibi, aşırı isteklerinden dolayı uyarı aldıkları ve azaba uğratıldıklarını da ekler.³⁰⁰ “Kur'ân haricinde Muhammed (a.s.)'ın risaletine, zamanlarının farklı olmasına rağmen, insanların tamamının iman etmesinin istendiği bir mucize Allah'ın kitabında yer almıyor.” dediğini aktaran M. Heykel'e: “Eğer öyle olsaydı Kur'ân'a herkes inanır ve iman ederdi. Paşa burada “irâde” tabirini emr ve teklif yerinde kullanarak iyi bir iş yapmamıştır. Zira Allah'ın iradesi en küçük bir geri bırakmamayı bile gerektirir. İslâm alimleri buna karşı durmalı zira batılı alimler bunu dinimizi tenkit etmek için kullanıyor.” der.³⁰¹

Şeyhülislâm, İsrâ 17/90-93 ayetleri bağlamına devam eder. İlk olarak, müsteşriklerin bu ayetler ile³⁰² Peygamber (a.s.)'a Musa ve İsa (a.s.) gibi mucize verilmediğini iddia etmeleri konusuna değinir. Aslında onun peygamber olmadığını belirttiklerinin altını çizer.³⁰³ Buna mukabil, Kur'ân'da peygamberin başka bir mucizesinin geçmediği iddiasının da doğru olmadığını savunur ve İsrâ, Bedir yardımı ve ayın yarılması olaylarını hatırlatır.³⁰⁴ En'âm 6/109-110 ayetlerini de bu meyanda müşriklere mucize geldiğine delil olarak zikreder ve iman etmeleri hususunda: “Allah, onlara ayet gelse de onların iman etmeyeceklerini biliyor. Onlar

²⁹⁹ Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 159-160.

³⁰⁰ Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 155, Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: IV, s. 181.

³⁰¹ Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 57, Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: IV, s. 72, 179-180, 181-182.

³⁰² Mustafa Sabri aynı zamanda, Müsteşriklerin İslâmı ayıpladığı ve onun peygamberinin mucize ile gelmediği ve mucize getirmeye de gücünün yetmediğini söylediklerini de ilave ederek, buna karşı Enbiyâ 21/5 ayetini zikretmiştir. Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 102.

³⁰³ Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 99.

³⁰⁴ Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 74. Burada ayrıca Kamer 54/1-2 ayetinde açıkça mazi sigası kullanmasının da kıyamete yakın olacağı düşüncesine aykırı olduğunu belirtir.

iman etmeyi isteseler bile Allah onların kalplerini ve gözlerini imandan çevirir. İmanın her gereği önlerine gelse de Allah dilemese iman etmezler.” der.³⁰⁵

Şeyhülislâm ayrıca, Kur’ân’da mucizelerin Peygamber (a.s.) için oluşumunu engelleyen bir şeyin olduğu düşüncesinin doğru olmamasına rağmen, M. Heykel’in bunu kendine ölçü alıp, tüm hadis ve siyer kitaplarındaki mucize haberlerini inkar ettiğini, bunu da iki temele dayandırıldığını belirtir. Bunlar, mucizelerin kevnî sünnete ve ilme aykırılığı ile Kur’ân’ın, Peygamber için kevnî mucizelerin oluşumuna mâni olduğu fikirleridir. Bu konuda

“Heykel Paşa ve müsteşrikler bu ayeti peygamberin mucizesi olmadığına delil için zikrediyor. Onlar da bu sözü bir fırsat bilip, zaten o peygamber değildi diyorlar. Selef-i salihin onlardan daha çok Kur’ân okuyor ve daha fazla muttali. Buhari, Müslim, Malik, Ahmed b. Hanbel ve onlardan başka güvenilir ravileri on binlere ulaşan var. Bu kadar kişi Kur’ân ile mucize hadislerinin zıtlığını görmeyi nasıl gözden geçirir?” demektedir.³⁰⁶

Mustafa Sabri, ayrıca eğer mucizeler uyarı ve kalplerin kitaba yönlendirilmesini amaçlıyorsa Kur’ân’ın kendi kendine bunu sağlamakta olduğunu belirterek Ankebût 29/50-51³⁰⁷ ayetlerini delil olarak getirir. Ayetteki “vav”ın onun Kur’ân’dan başka da mucizesi olduğunu gösterdiğinin altını çizerek³⁰⁸. İbrahim 14/10-11 ayetlerini yine aynı konuda delil olarak getirir. “او لم يكفهم” ve “اولم تاتهم” ayetlerindeki “vav”ın onun Kur’ân’dan başka da mucizesi olduğunu gösterdiğini belirtir. Ayetlerin manasının da “ayetler onlara yeterli olmadı mı, sana indirdiğimiz ve onlara okuduğun Kur’ân da yeterli olmadı mı?” “Sen onlara ayet getirmedi mi?”, “ilk sayfalarda onlara delil gelmedi mi?” şeklinde olduğunu ifade eder.³⁰⁹

Mustafa Sabri Efendi, Enbiyâ 21/5 ayetini, Müslüman olmayan müsteşrikler ile şaşkın müslümanların durumunun garip olduğunu belirtirken zikreder. Müsteşrikler’in İslâm’ı ayıpladığını, Hz. peygamberin mucize getirmediğini ve

³⁰⁵ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 153, 156.

³⁰⁶ Mustafa Sabri, **Mevkifu’l-Akl**, C: IV, s. 79, 119.

³⁰⁷ وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ طُفْلٌ إِنْهَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ ﴿٥٠﴾ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ وَأَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ طُفْلٌ إِنْهَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ ﴿٥١﴾, Ankebût 29/50-51.

³⁰⁸ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 151, Mustafa Sabri, **Mevkifu’l-Akl**, C: IV, s. 175.

³⁰⁹ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 151, Mustafa Sabri, **Mevkifu’l-Akl**, C: IV, s. 146, 178.

getiremeyeceğini söylediklerini, ayrıca onların zaten Kur’ân’ı mucize olarak görmediklerini belirterek, Kur’ân inzâli ve icâzıyla iki kere mucize (hârikun li’l-âde) olduğunu, Kur’ân’ın diğer mucizelerden farkı icaz temelli olması değil, mucize ve vahyi birleştirmesi olduğunu ve mucizeyi inkâr edenlerin, kitap ve sünneti ayıran, lafız ve manayı ayıranlar olduğunu vurgular. Ayrıca burada Devvanî’nin, diğer kelimcilerin koştığı bir şart olan “tehaddi”nin şart koşulmaması gerektiğini, “Ahvâlu’l-Karâin” (durumların yakınlığı)’nın yeterli olduğunu söylemiş olduğunu da ekler.³¹⁰

Mustafa Sabri, bu noktada Reşid Rızâ’yı da *Muhammedî Vahiy* adlı kitabından dolayı eleştirir. Mucizelerle ilgili olarak, bu tür kevnî acayipliklerin şüpheleri artırdığını, rivayetlerinde, sıhhatinde ve delâletinde birçok yorum olduğunu, bu tür işlerin örneklerinin her zaman birçok insan arasında vuku bulduğunu, önceki ve sonraki zamanlarda en fazla bu olayları nakledenlerin de Hintli sûfiler ve Müslümanlar olduğunu belirtir.³¹¹

Şeyhülislâm, Hz. Peygamber’den önce maddi mucizeye sahip olan peygamberlerden bahsederken, “Peygamber (a.s.)’a aklî ve insanî mucizeler verilmiştir” diyen M. Heykel’e ayetlerde mucize verildiğinin geçmemesinin hadislerde de geçmeyeceği anlamına gelmeyeceğini söyleyerek karşı çıkar. Muhammed (a.s.)’a verilen mucizelerin vakıa olarak hadislerde yer aldığının altını çizerek, onun bu ayetlerin (Fâtır 35/42-43, Ahzâb 33/60-62, Feth 48/23, İsrâ 17/76, Yûsuf 12/111, Haşr 59/7, Necm 53/3, Nahl 16/44 ve Kıyâme 75/18) delâletini görememesini ve peygamberlerin başından geçenlerin anlatıldığı haberler varken mucizeleri nasıl inkâr ettiğini anlamadığını belirtir.³¹²

Mustafa Sabri, Ahzâb 33/62 ayeti beyanında “mucizeleri aklen ispat etmenin nedeni nedir?” ve “Hz. Peygambere inen Kur’ân, tüm kevnî mucizeleri onunla nefyetmiş midir?” sorularını sorar. Bu hususta

“Buraya kadar ispat ettik ki, kevnî mucizeye bakan akıl,
imkânsıza bakıyor. Onlar tecrübeye göre hüküm veriyorlar ama o

³¹⁰ Mustafa Sabri, *Mevkîfu’l-Akl*, C: I, s. 48, C: IV, s. 122, 128-129, 181.

³¹¹ Mustafa Sabri, *Mevkîfu’l-Akl*, C: IV, s. 120.

³¹² Mustafa Sabri, *el-Kavlu’l-Fasl*, s. 58, 93-94.

tecrübeye bakmıyor. Sanki onun akli, akli tanımayan, hayatı ve ruhu inkâr edenlerin aklıdır. Tecrübeye boyun eğmemesinden dolayı tüm bu aklın ve hayatın ortaya çıkardığı işleri inkâr ediyorlar. Onlara göre aklî ve kevnî mucizeler arasında da fark yoktur. Hepsini kevnî sünnete aykırı görüyorlar. Onlar ilmi tecrübeye güveniyorlar ama akıl ondan daha üst bir şeydir. Mucizeler de böyledir. Heykel Paşa, mucizenin akla aykırı olduğunu söylemesi, akla aykırılığı kevnî sünnete aykırılıkla bir tutması, aynı zamanda mucizeleri itiraf ile Kur’ân’ın Allah’ın yarattığı şeylere bakması çağrısına engel olduğu düşüncesi ve bu ayete dayanarak mucizeyi nefyetmesi ile hata yapmıştır. İlaveten bir de önceki peygamberlerin hayatlarına bakmaması da ayrıca bir hatadır.” açıklamasını yapar.³¹³

Mustafa Sabri, te’vil ile kevnî sünnete mugâyir olmaktan çıkarılacak mucizelerin, bizzat mucizelikten çıkacağını, bakanların Kur’ân’ın mucizeliğini aklî ve insanî bir harikalık olarak gördüklerini ama Mucizenin i’câzının kevnî sünneti çiğneyip diğer tarafa geçmesi olduğunu belirterek, “Kur’ân’ın mucizeliği de böyle olmalıdır.” der.³¹⁴ Ayrıca Ahzâb 33/62 ayeti ile ilgili olarak kevnî kanunların değişmemesinin, tabii kanunlara delâlet etmediğini, buna mukabil hesap, ceza, cennet, cehennem gibi Allah’ın vaadi ve koyduğu kanununun değişmeyeceğini ifade ettiğini de ilave eder. Ayetin dâhili ve zâhiri manasının olduğunu ve M. Heykel’in iç manasına bakmadığını, Kur’ân’ın oluşumunun da ispat ve nefy hususunda diğer kevnî mucizelerden aklî ve insani mucize olarak ayrıldığının altını çizer.³¹⁵

Şeyhülislâm, Ankebût 29/51 ayetini, Batılıların ve M. Heykel gibilerin Hz. Peygamber’in mucizesinin olmadığını söylemelerini eleştirerek, bu ayetin Kur’ân’ın mucize olmasına açıkça işaret ettiğini belirtir.³¹⁶

Mustafa Sabri, A’râf 7/157 ayetini M. Heykel’in “Peygamber (a.s.)’ın mucizesi sadece Kur’ân’dı.” ifadesine karşı çıkmak için delil getirir. Her şeyin akıl

³¹³ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: IV, s. 98.

³¹⁴ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: I, s. 269.

³¹⁵ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: IV, s. 98.

³¹⁶ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 148.

demek olmadığını ve Kur’ân’ın insanların hayatını zorlaştırmak için değil kolaylaştırmak için geldiğini belirtir.³¹⁷

Mustafa Sabri, İsrâ sûresindeki birçok ayeti mucize konusunda delil olarak zikretmiştir.³¹⁸ Bu ayetleri ve İsrâ mucizesi hakkındaki görüşlerini³¹⁹ şöylece toparlayabiliriz;

Öncelikle Şeyhülislâm, İsrâ sûresi’nin Mekke’de indiğini, bundan önce Peygamber (a.s.)’ın Yahudilerle bir bağı olmadığını, ilk bu sûrede onlara hitap ettiğini belirtir. Bunun ise İslâm’da yeni bir devrin açılmasına ve hicrete işaret olduğunu, Bu ayetlerde de (İsrâ 17/2-8) Yahudilerin durumlarından bahsedildiğini ifade eder. Ayrıca, (İsrâ 17/9-11, 13-17, 76-77, 80-81) ayetlerini delil olarak göstererek, bu sûrenin azabı acele isteyen müşriklere son bir uyarı olduğunu, Allah’ın, onun yoluna çağırarak bir elçi göndermedikçe hiçbir kavme azap etmeyeceğini bildirdiğini, aynı zamanda mü’minlere ve Resulullah’a hicret emrinin geleceği ve geride kalanlara da azabın ineceğini, Mekke’nin fethedileceğini ve Ka’be’nin kafirlerin ellerinden alınacağını müjdelemekte olduğunu da ekler. İsrâ sûresinden yukarıda zikrettiği ayetlerin de, müşriklerin iftiralara karşı Allah’ın rasûlünü desteklemesini ifade ettiğini ve onu müşdelemek etmek için inmiş olduğunu belirtir.³²⁰

İsrâ 17/1 ayetinde; Allah’ın peygamberini Mescid-i Harâm’dan geceleyin Mescid-i Aksa’ya yürüttünü, bu yürüyüşün ruhani olarak değil bedeni olarak gerçekleştiğini düşündüğünü belirtir.³²¹ Ayette “Muhammed yürüdü” denilmeyip, “Allah yürüttü” ve gaye olarak da “ayetlerimizi gösterelim diye” dendiğine dikkat çekip, “أسري” fiilinin çok önemli ve ciddiye bir fiil olması gerektiğini, bu fiilin

³¹⁷ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 74. Şeyhülislâm “...Kur’ân’a aykırı olması başka bir şey, Kur’ân’da geçmemesi başka. Kur’ân’da geçse o zaman da siyer ve tarih kitabı gibi olacaktı.” Busayri’nin şiirinden alıntı yapan Üstad Merâğî hata yapmıştır, oysaki şiir manasını mecâz olarak veriyor. Manasını hatalı anladığı bu şiir ile istişhad ediyor da hadis kitaplarıyla nasıl istişhad etmiyor? Manasında aklın kabul etmediği hiçbir şey İslâm’da yoktur, peygamberimiz kolaylık ve toleransın olduğu haniflik ile gönderildi. Ayette de belirtildiği gibi Hz. Peygamber insanların üzerindeki ağırlığı kaldırmak için geldi, ağırlık yüklemek için değil.” der. Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 92.

³¹⁸ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 166-167, Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 15, 193.

³¹⁹ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 160-161.

³²⁰ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 167.

³²¹ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 161.

önemini azaltan her te’vilden korunması gerektiğini ifade eder. Ayrıca Şeyhülislâm’a göre “Ben şuradan şuraya kadar yürüdüm” diyen kişiye “bedeninle mi rûhunla mı veya uykuda mı uyanırken mi?” sorularının sorulamayacağını ve burada da bu gece yürüşünün icrâsının türü hakkında ihtilâfın söz konusu edilemeyeceğini ifade eder. Yine âyetten geçen “abd” kelimesi ile ilgili olarak da rûhun mu, bedeninin mi yoksa her ikisine birden mi isim olduğu yönünde de bir ihtilâfın caiz olmayacağını altını çizer.

Şeyhülislâm, İsrâ hâdisesinin bedenlen değil ruhen gerçekleştiğini iddia edenlerin delil olarak kullandıkları Hz. Âişe ve Muâviye hadislerini³²² aktararak, yaptığı değerlendirmede, bu olay olduğunda, Hz. Âişe’nin henüz Hz. Peygamber’in eşi olmadığı ve o sırada 7-8 yaşında olduğu ve Hz. Peygamber’in onun yanında geceleyemeyeceğini, Hz. Âişe’nin “Rasûlullah’ın bedeni yatağındaydı” gibi bir söz söyleyeme hakkının olmadığını ifade eder.³²³

Şeyhülislâm, konu ile ilgili diğer rivayetleri aktardıktan³²⁴ sonra bu hususta kendi fikrini belirtir. Ona göre olay iki kısımdan müteşekkildir. Birinci kısım, Allah’ın isimlendirdiği gibi İsrâ, ikinci kısım ise Mi’râc’dır. Birincisinin kitap ile ikincisinin de meşhur hadislerle sabit olduğunu belirterek, ilk ayetteki “İsrâ”nın rüya olmadığını vurgular. Buna mukabil İsrâ 17/60 ayetinde geçen “rüya” ifadesi için iki tesbit sunar: İlk olarak, “İkinci ayet hangi manada olursa olsun İsrâ’nın devamında

³²² Rivayetler ile ilgili bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk el-Medenî, **Sîretü İbn İshâk**, Dâru’l-Firk, Beyrut, 1398, s. 297; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, es-Sîretü’n-Nebeviyye, eş-Şeriketu et-Tibâatü’l-Fenniyye el-Muttehide, 1431, C: II, s. 34; Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XVII, s. 350; Ayrıca konunun mahiyeti ve diğer rivayetler ile ilgili bkz. Yaşar Düzenli, “Sembolizm Açısından İsrâ ve Mirâç’a Yeni Bir Yaklaşım Denemesi”, **Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 2001, sayı: 1, s. 31-48; Çağfer Karadaş, “İsrâ-Mirâç Hâdisesi: Mahiyeti ve Gerçekliği”, **Kisbu İlahiyat Dergisi**, 2019, cilt: I, sayı: 1, s. 55-73.

³²³ İbn Hişâm’ın siyresinde ve İbn Cerîr’in tefsirinde Muaviye ve Âişe’den (ra) naklettikleri iki rivayet bu kabildendir. Söz konusu rivayetler şundan ibarettir: (Birincisi) Muhammed b. İshâk dedi ki, bana Yakub ibn Utbe ibn Muğire şöyle anlattı: Muaviye, kendisine mirâç hâdisesi sorulunca şöyle dermiş: “O, sadık bir rüyadan ibaretti.” (İkincisi) İbn Hamîd dedi ki: bize Seleme, Muhammed’den, yani İbn İshâk’dan şöyle rivayet etti: “Bana Ebu Bekir’in ailesinden biri anlattı ki Âişe şöyle dermiş: “Peygamberin bedeni (göz önünden) kaybolmadı”. Mustafa Sabri, Muaviye’den gelen rivayette inkıta olduğunu çünkü İbn İshâk’a haberi nakleden kimsenin, aynı çağda olmamalarından dolayı Muaviye’den duymamış olacağını, Hz. Âişe’den (ra) yapılan rivayette ise, onun akrabalarından olup olayı nakleden ravînin adının zikredilmemiş olduğu, sadece “Ebu Bekir’in ailesinden biri” denildiği üzerinde durarak inmiştir. Bu rivayette bir şey daha vardır: Hz. Âişe (ra) İsrâ olayı olduğu vakitte kendisinden rivayet edilen sözü söyleyecek konumda değildir, çünkü İsrâ hâdisesi hicretten bir yıl önce veya daha erken olmuş, Rasûlullah (a.s.) Âişe (r.a) ile Medine’de evlenmiştir. Mustafa Sabri, **el-Kavlü’l-Fasl**, s. 162.

³²⁴ Şeyhülislâm, İsrâ ayetini rüya ile tevil edenlere karşı Buhari ve Müslim hadislerini delil getirir. Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 195.

olan kısma racidir. Birinci ayetteki isra kendine yürüyüş değildir. Öyle ise uyuyan ve gâfil olan nasıl gafletten uyanacak?” ve ikinci olarak da 60. ayette geçen: “peki ayetin devamındaki insanlar için fitne olmasını nasıl açıklayacağız” diyerek Allah’ın “fitne” lafzını kullanmasının rüyanın gerçekliğine delil olduğunu belirtir. Şeyhülislâm burada İsrâ 17/22-39 ve Necm 53/8-10 ayetlerini de zikrederek Allah’ın kulunu Ka’be ve Beytu’l-Makdis’in sorumluluğunu vermek için en kutsal buluşmaya çağırdığını ve ona bu ayetlerde geçen şartları vasiyet ettiğini ve ayetlerin ilahi hikmete işaret ettiklerini belirtir.³²⁵ Ayrıca Kur’ân’ın diğer sûrelerinden ayrı olarak bu ayetlerin rüyada gelerek beş vakit namazın uykuda farz kılınamayacağını da ekler.³²⁶

Şeyhülislâm, İsrâ mucizesi hakkında M. Heykel’i, onun bu olaya mucize gözüyle bakmadığı, bilakis mucize özelliğini ortadan kaldırmak için uzak bir te’vile yönelerek “vahdet-i vücûd” anlayışıyla açıklaması dolayısıyla eleştirmiştir. M. Heykel’in vahdet-i vücud’un doğru ve mümkün olduğu farzedilse bile sadece peygamberlerden bir peygambere, insanlardan bir insana, mevcudattan bir varlığa veya o peygamberin, o insanın yahut o varlığın tüm zamanların içerisinde belirli bir zamanına has olmayacağını bilmediğini belirtir.³²⁷ İsrâ 17/81 ayetinin de Mekke’nin fethine işaret olduğunu, hatta Peygamber (a.s.)’ın Mekke’nin fethinden ve Ka’be’nin putlardan temizlenmesinden sonra da bu ayeti okuduğunu belirtir.³²⁸

Mustafa Sabri, Yûnus 10/96-97, 101 ve Zümer 39/19 bağlamında, iman etmek için zor şartlar öne süren müşriklerin gayesinin inanmamak olduğu, zaten mucize isteyenlerin de asi ve muhalif oldukları, onların azabı görene kadar iman etmeyeceklerini bilen Allah’ın, peygamberine bu ayetleri bildirdiği ve bu nedenle de Allah’ın isteklerini reddettiğini belirtir.³²⁹

³²⁵ Diğer bahsettiği ayetler için bkz. İsrâ 17/60, Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, C: XVII, s. 479. Mustafa Sabri, **el-Kavlü’l-Fasl**, s. 162, 168-170.

³²⁶ Mustafa Sabri, **Mevkifu’l-Akl**, C: IV, s. 188, 194-195.

³²⁷ Mustafa Sabri, **el-Kavlü’l-Fasl**, s. 160-161.

³²⁸ Mustafa Sabri, **el-Kavlü’l-Fasl**, s. 168.

³²⁹ Mustafa Sabri, **el-Kavlü’l-Fasl**, s. 152, Mustafa Sabri, **Mevkifu’l-Akl**, C: IV, s. 179.

A'râf 7/146 ayetinin Peygamber (a.s.)'ın mucize getirmediğine delil olmayacağını, aksine onlara geldiğine delil olduğunun altını çizerek “Onlara ilk kez geldi, iman etmediler ve bir daha teklif ettiler ve fakat reddedildi.” der.³³⁰

Şeyhülislâm, M. Heykel'in -En'âm ve İsrâ sûrelerindeki ayetler bağlamında- “Kur'ân haricinde Muhammed (a.s.)'ın risaletine, zamanlarının farklı olmasına rağmen, insanların tamamının iman etmesinin istendiği bir mucize Allah'ı kitabında yer almıyor.”³³¹ diyerek tüm mucizeleri iptal ettiğini belirtir. Mustafa Sabri'ye göre ise, İsrâ'daki bu ayetler müşriklerin garip isteklerini³³² ve azıtarak haktan uzaklaşmalarını ifade eder ve bu da onların hakkı değil dünyayı istediklerini ortaya koyar. Bu nedenle Muhammed (a.s.)'ın ilah olmadığı ve Allah'ın iradesi altında bir beşer olduğu vurgusuyla onlara cevap verilmediğinin altını çizer ve bunun onun hiç mucize getirmediğine delil olamayacağını ekler.³³³ Mevkıf'de de konu bağlamında “Paşa burada “irade” tabirini emr ve teklif yerinde kullanarak iyi bir iş yapmamıştır. Zira Allah'ın iradesi en küçük bir geri bırakmamayı bile gerektirir. İslâm alimleri buna karşı durmalı zira Batılı alimleri de bunu, dinimizi tenkit etmek kullanılıyor.” der.³³⁴

Şeyhülislâm, Yûsuf 12/77, Rûm 30/47, İsrâ 17/101, Bakara 2/53, 87, 253, Kasas 28/31-32, Nâzi'ât 20, Zâriyât 51/38 ayetlerini Muhammed Abduh ve Muhammed Heykel'in kevnî mucizelerin şüpheli olduğu ve delili olmadığını söylemelerini eleştirirken delil olarak getirir. Bu zatların peygamberlerin kevnî mucizelerine itibar edip delil kabul etmedikleri gibi, Kur'ân'ın; hak, beyyînât, âyetu'l-kübrâ, sultân, burhân, furkân ifadelerini de kabul etmediklerini ifade eder.³³⁵ Ayrıca bu meyanda Fîl 1-6 ayetlerini, M. Heykel'in-M. Abduh'a tabi olarak- sûrenin anlamını tahrif ettiğini belirtmek için zikreder. Onunla Meraği, Reşid Rıza'nın da

³³⁰ Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 153, Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: IV, s. 179, 180.

³³¹ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: IV, s. 72.

³³² Şeyhülislâm, En'âm 6/109-111, Furkân 25/7-8, İsrâ 17/90-93, ve A'râf 7/146 ayetlerini, bazen mucize talebinin, dünya hayatı ve lezzetleri konusunda olduğunu belirtmek için delil olarak getirir. Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 152-153.

³³³ Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 153.

³³⁴ Mustafa Sabri, **Mevkıfu'l-Akl**, C: IV, s. 72.

³³⁵ Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 100-101.

aynı görüşte olduklarını ekler. Aslında bu “Fîl” vakası Mustafa Sabri’ye göre “Peygamberin zuhuruna işaret eden bir mucize”dir.³³⁶

Mustafa Sabri, Fussilet 41/26 ve Hicr 15/12-13 ayetlerini; Allah’ın peygamberlere verdiği kevnî mucizelerin abes olduğunu çünkü risaletlerini teyidde başarı sağlamadığını söyleyen ve “Gönderilen ayetlere, şahit olanlar değil imana hazır olanlar inanmıştır.” diyen Reşid Rıza’yı eleştirisinde zikreder. Ona göre sanki Allah mucizeleri seçme hususunda isabetli olamamıştır. Burada Kur’ân mucizesini dışarıda tutarak, onun akıl ve fikirlere hitap ettiğini belirtmektedir. Şeyhülislâm’a göre de iman edenler, imana hazır olanlardır. Allah da onların hidayetini dilemiştir. Durumun Hicr 15/12-13. ayetlerinde belirtilen kişiler gibilerini ve Allah’ın kalplerinde Kur’ân’ı anlamalarını engelleyecek perde koydukları gibilerin de olmadığını altını çizerek, R. Rıza’nın Kur’ân’ın mucizesine inanmayanları geçmiş peygamberlerin mucizelerine inanmayanlara benzetmesini tenkit eder.³³⁷ Kasas 28/36 ve Bakara 2/285 ayetleri bağlamında yine eleştirisine devam ederek, Reşid Rıza’nın mucizeleri sihre ve yalan söyleyenlerin mesabesine indirmesine karşı çıkar. Ona göre bu kabul edilse, o zaman eskiden söylenen ve batılı akıllıların söylediği “Muhammed’in kelâmıdır, Allah kelâmı değildir” sözü ile bir farklı kalmayacaktır.³³⁸

Şeyhülislâm, peygamberlerin ellerindeki mucizelerin Allah’ın kalplerini imana açtığı kimseler için nübüvvet davalarındaki doğruluklarına delil olması bakımından yeterli olduğunu, büyücü ve sihirbazların yaptıklarına benzemesinin onun değerini düşürmeyeceğini, bundan dolayı bu benzerliğin Firavun’un sihirbazlarının imanını engellememiş olduğunu belirtir. Ayrıca “Sihirbazlar sihir ve mucize arasındaki farkı artı olarak sihri bildikleri için bilmekteydiler. Firavun da sihri bilmediği için iman etmedi.” denemeyeceğini, Hz. Musa’ya inananların da sadece sihirbazlar olmadığı, mucizeye şahit olan herkesin de iman edeceği veya şahit olmayanın iman etmeyeceği gibi bir şart da ileri sürülemeyeceğini belirtir. Şeyhülislâm, kevnî mucizeleri itiraf eden tarafta olarak Reşid Rıza’nın yaptığı gibi mucizeleri sihir ve büyü mesabesine indirmedeğini, onları abes olarak da görmediğini

³³⁶ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 82.

³³⁷ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 103, Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 123.

³³⁸ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 105.

ekler. Reşid Rıza mucizeyi sihir ve büyü mesabesine indirdikten sonra, bu ayette belirttiği gibi, müşriklerin sözlerinden bir farkı kalmamıştır.³³⁹

Şeyhülislâm, -Bakara 2/285 bağlamında- peygamberler arasında fark yoksa, peygamberimizin mucizesinin olmaması da Kur'ân'ın mesleğine aykırı olacaktır.³⁴⁰ Ayrıca Yûnus 10/76-77, Rûm 30/47, İsrâ 17/101, Bakara 2/53, 87, Kasas 28/31-32, Nâzi'ât 20, Zâriyât 51/38 ayetlerini M. Heykel ve R. Rıza'nın mucize anlayışlarını eleştirirken delil olarak getirir. M. Heykel'in önceki peygamberlerin mucizelerine inandığı ama Hz. Peygamber'in mucizelerine inanmadığını, R. Rıza'nın: "Kevnî mucizeler günümüz alimlerince hüccet değil şüphe olarak addedilmiştir. Zira tüm zamanlarda olduğu gibi bizim zamanımızda da olmalıydı." sözüyle ikisine de inanmadığını belirterek: "Ayet, burhan, sultân ve furkân ibarelerinin geçtiği bu ayetler onlara kâfi değil mi?" sorusunu yöneltir.³⁴¹

Mustafa Sabri, Bakara 2/249, Âl-i İmrân 3/13, Enfâl 8/9 ve 44 ayetlerini Ferid Vecdi'nin mucize ve ölümden sonra diriliş hakkında Kur'ân'da yer alan ayetlerin akıl ve ilimle telif edilmesinin imkansızlığına dair sözleri bağlamında³⁴², Bedir Savaşında meleklerin yardım etmelerini mucize olarak görmemesini eleştirirken zikreder. Onun Bedir ehlinin başarısını ve meleklerin yardım için inmelerini mucize olarak görmemesi ve ayete gözünü yummasına hayret ettiğini,³⁴³ aslında onun yapmak istediğinin, eski müslümanlarca mucize olarak görülen olayların aslında vaka-yı âdiye olduğunu ortaya koymak olduğunu belirtip, ona göre önceki peygamberlerin mucizelerinin de esâtirden ibaret olduğunun altını çizer.

³³⁹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: IV, s. 126. Şeyhülislâm ayrıca "Bu mucizeyi inkâr fikri, Şeyh Abduh'un talebesinden olan el-Ezher ulemasında da yerleşmiş bir haldedir. Kur'ân'da ayetlerle geçmekle ve ashab'tan otuz kişi tarafından rivayet edilen altmış hadiste zikredilen ref-i İsa (a.s.) ve ahirete yakın nüzulünü belirten bu durumu da inkara cüret etmişlerdir...hatta sünnet-i tabiata karşı harikulade olan Kur'ân'ın bile mucizeliğini inkâr etmekte idiler." der. Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: I, s. 282.

³⁴⁰ Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 105.

³⁴¹ Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 121, Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: IV, s. 126.

³⁴² "el-Ezher dergisinin 11.cildi 7. cüzünde yayınladığı "ilim ve felsefe ışığı altında Muhammed'in hayatı" adlı makalesinde "Bedir vakasında (tabii) kurallar açısından harika olaylar" sözüne dikkat çekilmeli. Mucizeleri inkâr ile kabul arasında gidip geliyor." Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: I, s. 303.

³⁴³ Mustafa Sabri, **el-Kavlu'l-Fasl**, s. 132. Ayrıca Ahzâb 33/25 ayeti meyanında, Allah'ın müslümanların düşmanlarına karşı rüzgar ve görülmeyen bir ordu gönderip yardımda bulunduğunu da ekler. Mustafa Sabri, **Mevkîfu'l-Akl**, C: I, s. 108.

Ayrıca Ferid Vecdî'ye Bedir'de az olanın çok olana galip gelmesini, tabii kanunlara aykırı olmamasına rağmen, bir harikulade olaya dönüştürmeye çalıştığını sorarak, Peygamber (a.s.) zamanında çeyrek asırda meydana gelen edebi ve toplumsal değişimin ona göre mucizeden daha önemli ve tesirli olmuş olsa da yine tabii kanunlara aykırı olmadığından hakiki mucize olmadığına altını çizer. Şeyhülislâm bu hususa ilave olarak “Allah bin meleklerle yardım etmiştir! Hem de kendi makalesinde yazdığı gibi, meleklerle yardım âdi sebepler ile tevili mümkün olmayan hakiki mucizeden sayıldığı halde...” der.³⁴⁴

Mustafa Sabri Efendi'nin mucize konusunda ele aldığı hususlardan birisi de İsa (a.s.)'ın göğe yükseltilmesi ve yeniden dünyaya inmesi meselesidir. Şeyhülislâm aşağıda gelecek ayetleri, Şeltût'un İsa (a.s.)'ın göğe hiç yükseltilmediği, kendi eceliyle vefat ettiği ve dolayısıyla tekrar inmeyeceğini iddiasında bulunduğu fetvasına cevap olarak delil getirmiştir.³⁴⁵

Şeyhülislâm, genel manada, Nisâ 4/157-159 ve Âl-i İmrân 3/54-55 ayetlerini temel alarak Şeltût'u eleştirir. Şeltût'un maddecilerin yolunu benimsemiş olduğunu, İsa'nın refine inanmadığı gibi şeytanın var olduğuna da inanmadığını belirterek “Onlar hissi tecrübelerle elde edilene inanıyorlar. Peygamberlerin kevnî mucizeleri, şeytanın varlığı konusunda onların kabulüne mâni olan şey kitap ve sünnetten daha çok maddecilerin ilmidir. Bir de Muhammed (a.s.)'ın peygamberliğini “dahiliğe” çevirmeleridir. Bu ayet de açıkça gösteriyor ki, şeyhin iddia ettiği tüm peygamberlerde olduğu şekilde değil, ona has bir “yükselme”dir. Onlar

³⁴⁴ Mustafa Sabri, **Mevkûfu'l-Akl**, C: I, s. 303, 353-354.

³⁴⁵ Şeltût'un, Hz. İsa'nın ref' ve nüzûlü hakkındaki fetvası; Kâdiyânî olduğu iddia edilen, dönemin Ortadoğu İngiliz Orduları Genel Komutanlığından Abdülkerim Han'ın sorusu ile gündeme gelerek kaleme alınmış ve bu fetva Mısır'da yayımlanan *er-Risâle* dergisinin 11.5.1942 tarihli 462. sayısında yer almıştır. Ayrıca fetva dolayısıyla kendisine yöneltilen eleştirilere de Şeltût, aynı derginin 514, 517, 518 ve 519. sayılarında cevap vermiş, bu makaleleri el-Fetâvâ adını verdiği kitabında neşretmiştir. Şeltût'un iddialarına karşı cevap yazan üç kişi ön plana çıkmaktadır. Bunlar Mustafa Sabri Efendi, Muhammed Zâhid el-Kevserî ve Abdullah b. Muhammed es-Siddîk el-Ğumarî'dir. Şeltût'un fetvaları için bkz. Mahmûd Şeltût, **el-Fetava**, Dârü's-Şurûk, Kahire, 1983. Şeltût'un fetvaları Dini Araştırmalar Dergisinde Mustafa Baş'ın çevirisiyle de yayınlanmıştır. Mahmut Şeltût, “Hz. İsa'nın Göğe Yükseltilmesi ve Tekrar Dönüşü”, çev. Mustafa Baş, Dini Araştırmalar 7/21 (June 2005): 289-306. Ayrıca Muhammed Uysal ve Yasir Beyatlı bu konu özelinde Şeltût'un fetvalarını ve Mustafa Sabri Efendi'nin ona verdiği cevapları derleyerek Nuzûl-i İsa adı ile yayınlamışlardır. Şeyhülislâm Mustafa Sabri, Şeyh Şeltût, **Nuzûl-i İsa**, Çev. Muhammed Uysal, Yasir Beyatlı, Endülüs Kitap, 2018.

öldürmediler, fakat Allah ruhunu kendine yükseltti.”³⁴⁶ Ayrıca bu ayetlerin ahiret yaklaştığında İsa (a.s.)’ın nüzûlüne de bir delil olduğunu belirtir.³⁴⁷

Şeyhülislâm, Âl-i İmrân 3/54 ayetindeki “mekir” ile ilgili olarak, Şeltût’un ayetin İsa’nın ref’ine delil olmadığını ileri sürmesini ilginç bulur. Onun sadece Yahuda’nın İsa’ya benzemesini hile olarak gördüğünü, eğer Şeltût’un iddiasının doğruluğu kabul edilirse o zaman, Allah’ın İsa’yı öldürmekle onlara yardım etmiş olduğu, onlara hile yapmamış olacağı ve böylece amacın da kaybolacağı görüşünde olduğunu belirtir.³⁴⁸ Ayrıca bu kabulün “Kur’ân mesih’in öldürülmesini kati surette olumsuzlamamıştır” diyen birisini haklı çıkarmış olacağını, zira ruhunun Allah’a ulaşması onun düşmanlarının elinde öldürüldüğü veya çarmıha gerildiği manasına geleceğini, bunun ise birini öldürüp mahkemede “ben öldürmedim, ruhunu almadım Allah aldı” demesine benzediğini ifade eder. İslâm ulemâsının ise “onlara benzetildi” ayetini “asılan ve öldürülen başkasıydı.” şeklinde tefsir ettiğini de vurgular.³⁴⁹

Mustafa Sabri, Şeltût’un İsa (a.s.)’ın bedenlen değil ruhen yükseldiğini söylediğini, Allah’ın burada “مَا” ve “وَلَكِنْ”i kullanıp, “مَا”yı teyid ettiğini belirterek “Dolayısıyla kesinlikle öldürmemişlerdir. Şeltût ise kafirlerin İsa (a.s.)’ı öldürdüklerini iddia ediyor.” der. Ayrıca Nisâ 4/171 ayeti bağlamında İsa (a.s.)’ın asılmasını, Hristiyanların yaptığı gibi, Kur’ân’da geçen “يَدِ اللَّهِ” ve “عَرْشِ” kelimeleri ile ilişkilendirmenin doğru olmayacağını, Mesih’in Allah’ın kelâmı olmasından muradın, çocukların babalarının nutfesinden olması şeklinde olan ilahi sünnetten farklı olarak onun “ol” emriyle yaratılması olduğuna dikkat çeker. “رُوحٌ مِنْهُ” kelimesindeki min’in ibtida için olduğunu, teb’iz için olmadığını söyler. Eğer bir imtizaç kastediliyorsa, Âdem (a.s.) hakkında bu ayetlerde de geçmekte olduğunu belirtir.³⁵⁰

³⁴⁶ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 141-142.

³⁴⁷ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 145, Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Akl**, C: IV, s. 172-173, s. 220, 222, 223, 225, 226, 227, 229, 231, 233, 234, 236 “el-Kavlu’l-Fasl’dan sonra” adlı kısım. (Bu kitaba ek mahiyetinde bilgileri muhtevidir.)

³⁴⁸ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 146.

³⁴⁹ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 146. Ayrıca yine Nisâ 4/157 bağlamında Tevfik el-Hakim’i, Gandhi için söylediği “...Büyük bir adamın vefatı hakkındaki mersiyede Mesih’in sadece ruhuyla yaşaması gibi yaşadı, sonra nasıl mesih öldürüldüyse o da aşireti tarafından öylece katlolundu.” diye okuduğu için eleştirir. Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Akl**, C: I, s. 299.

³⁵⁰ Mustafa Sabri, **Mevkıfu’l-Akl**, C: IV, s. 167-168, C: II, s. 43.

Şeyhülislâm, Âl-i İmrân 3/45 ayetini örnek göstererek, İsa (a.s.)’ın “mukarrabîn” melekleri seviyesine yükseltildiğine bir işaret olduğunu belirtir. Bir de ayette “makam sahibi” denmesinin dünyadan semaya yükseltilmesi ile elde ettiğine delil olduğunu da ekler.³⁵¹ Yine bu ayet muvacehesinde Hicr 15/7-8, 29 ve Câsiye 45/13 ayetlerini İsa (a.s.)’ın Allah’tan bir kelime olması konusunda zikreder.³⁵²

Mustafa Sabri, Âl-i İmrân 3/55 ayetindeki “تَوَفَّى” kelimesi ile ilgili lügavî detay vererek

“إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ” Ben seni bu arzî alemde alıp seni bana yükselteceğim” manasındadır. Eğer İsa (a.s.) ölür ise onlardan temizlenmesi nasıl olacak? Kafirler kalıyor ve İsa ölüyor öyle mi? Bir de “و” harfi bunu gösterir. Ayrıca ikinci defa “رَافِعُكَ” demesine neden ihtiyaç olsun ki? Allah onu öldürerek düşmanlarını zafere erdirmemiştir. Onun canını ileride (مستوفي) “ecel-i müsemma”sında alacaktır.” der.³⁵³

Mustafa Sabri, İsa (a.s.)’ın birçok eziyete maruz kalması dolayısıyla Allah’ın da ona iyiliğinin karşılığını kendisine yükseltme ve bu yükselme ile kafirlerden temizleme ile vereceğinin altını çizer.³⁵⁴ Şeltût’un, onu temizlemesinin onu öldürmekle (ruhi olarak alma) ile olmadığını ve “رَافِعُكَ” ibaresindeki vavı atıf olarak söylediğini belirtir. Kendisi de vav’ın atıf vavı olmadığını, olursa nasıl bağlanacağını sorarak “Öldürmesi ile temizlemesi nasıl olur? Bu yüzden atıf vavı olamaz. “مُتَوَفِّيكَ” kelimesini Şeltût “öldürme” olarak alıyor. Oysa seni mustevfî kılacağım (Allah da mûfî olur) yani sana hak ettiğin sevabı vereceğim demektir.” der. Ayrıca burada “mûfî” ve “müstevfî” kelimeleri üzerinde durarak ibarenin “Seni yeri ve zamanı geldiğinde öldürecekim” anlamına geldiğini, “şimdi öldürüyorum” demek olmadığını belirtir. Şeyhülislâm, müfessirlere göre “استيفاء”nın manasının verme, ecel verme (“إيطاء الأجل”=öldürme, ruhu kabzetme) olduğunu belirtir. Zemahşeri’nin “Allah’ın, Ben, yalnız ben seni öldürecekim, kafirler değil” şeklinde tefsir ettiğini

³⁵¹ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 146, Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 172.

³⁵² Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: II, s. 43, 181.

³⁵³ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 142-144.

³⁵⁴ Mustafa Sabri, **Mevkûfu’l-Akl**, C: IV, s. 170.

oysaki buradaki anlamın sana hak ettiğini vereceğim manasında olduğunun altını çizer.³⁵⁵

Mustafa Sabri, Nisâ 4/158 ayetine atfen “بَلَّ” edatının hem öncesi hem de sonrasını kuvvetlendireceğini, Allah Teâlâ’nın açık bir şekilde onu kendi katına yükselteceğini söylediği halde Şeltût ve benzerlerinin ruhen yükseldiğine nasıl inandıklarını anlamadığını belirterek Allah o zaman neden sadece “Onu kendi katına yükseltti” demedi de “onu öldürmediler ve asmadılar”ı da ekledi sorusunu sorar. Bu iki ayetin (Nisâ 4/158 ve 159) İsa (a.s.)’ın yükseltildiğine açık şekilde delalet ettiğinin altını bir kez daha çizer.³⁵⁶

Mustafa Sabri, bundan sonra delil olarak getireceği ayetleri “توفي” kelimesinin “öldürme” anlamına gelmediğini ispatlamak için zikretmiştir.

Nûr 24/39, Zümer 39/10 ayetlerinde “توفي” manasının başlama, girişim ifade ettiğini ve bir şeyi tamamen almak anlamında kullanıldığını belirtir.³⁵⁷ Zümer 39/42 ayeti için lügat kitaplarında “توفي” kelimesinin ölüm anlamında kullanılmasının ikinci derecede olduğunu, Zemahşeri’nin *Esâsu’l-Belâğa*’sında da bunu zikrettiğini, dolayısıyla “teveffa”nın sadece ruhunu alma manasına hasredilemeyeceğini, Kur’ân’ın kendisinin de bu ayette ölümü genelleştirip açıkladığını belirtir. Ona göre “توفي” ya öldürme manası verilirse bu ayette hataya düşülmüş olacaktır.³⁵⁸ Ayrıca Allah’ın ruhları biri kısmî yani uykuda, diğeri de tamamen yani ölüm olarak iki şekilde kabzettiğini ekleyerek, kelimenin “alma, iyiliğin karşılığını verme ve borcu ödeme” gibi anlamlarının da bulunduğu dikkat çeker.³⁵⁹ En’âm 6/60, Mâide 5/116-117 ayetlerindeki anlamı “Beni onların arasından aldığı zaman, onların dünya alemindeki durumları ile benim ilişkimi sonlandırdın” şeklinde meâllendirerek “توفي”nın tek manaya gelemeyeceğini bir kez daha vurgular.³⁶⁰

³⁵⁵ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: IV, s. 169, 217, 218, 219, 222, 223, 224, 228 “el-Kavlu’l-Fasl’dan sonra” adlı kısım, Zemahşeri’nin açıklamaları için bkz. Zemahşeri, **el-Keşşâf**, C: I s. 366.

³⁵⁶ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: IV, s. 168.

³⁵⁷ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 142-143, Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: IV, s. 169, 219.

³⁵⁸ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 143.

³⁵⁹ Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: IV, s. 169.

³⁶⁰ Mustafa Sabri, **el-Kavlu’l-Fasl**, s. 143, Mustafa Sabri, **Mevkîfu’l-Akl**, C: IV, s. 171, 181.

Şeyhülislâm, Zuhurf 43/61 ayetinin de İsa (a.s.)'ın ahiret vakti yaklaştığında nüzûlüne delil olduğunu belirtir. Burada Şeltût'u eleştiriye devam edip³⁶¹ onun zannettiği gibi nüzûlün Kur'ân'da delillendirilmediği bilgisinin hatalı olduğunu belirtir.³⁶²

Mustafa Sabri Efendi'nin, mucize konusunda delil olarak getirdiği Ankebût 29/50-51 ayetlerine tefsirlerden baktığımızda, hissî mucize algısına sahip olan müşriklerin, Rasul-i Ekrem'in hakikaten rasul olup olmadığını öğrenmek ve dahası onu güç duruma düşürmek maksadıyla sık sık önceki diğer peygamberler gibi mucize göstermesini talep ettiklerini görürüz. İlgili ayetlerde vakıayı tahkiye eden Allah, müşriklere cevaben vahyin en büyük mucize ve bu ilahî vahyin indirilmesinin insanlar için³⁶³ bir rahmet ve öğüt olduğunu bildirmek suretiyle mucize taleplerini reddetmektedir. Duyulara hitap eden mucizenin geçiciliğinin yanında Kur'an, okunan bir mucizedir ve akla hitap etmektedir.³⁶⁴ Dolayısıyla ayet farklı bir mucizeden ziyade tek bir mucizeye yani Kur'ân'a işaret etmektedir.

Mucize; peygamberlik iddiasında bulunan bir zatın elinde, inkârcılara meydan okuduğu sırada, kendisini doğrular mahiyette başkalarının benzerini yapamadıkları Allah tarafından yaratılan olağanüstü olay şeklinde tarif edilmiş³⁶⁵ ve tarih boyunca az ya da çok, küçük ya da büyük birçok mucize vuku bulmuştur.³⁶⁶

Kur'ân'da “mucize” kelimesinden ziyade³⁶⁷ bu anlama gelebilecek ayet, beyyine, burhân, sultân, hakk, furkân gibi kavramları bulmaktayız. Mucize genel olarak insanların tecrübe ve bilgi birikimleriyle izahını yapamadığı ve izahında acze

³⁶¹ Bu konuda sadece onu değil Merâğî'yi de batıya uyararak mucizelere ve İsa'nın ref'ine karşı çıkmakla suçlar. Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-Akl*, C: I, s. 21.

³⁶² Mustafa Sabri, *el-Kavlu'l-Fasl*, s. 145, Mustafa Sabri, *Mevkûfu'l-Akl*, C: IV, s. 172, 234.

³⁶³ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, C: III, s. 387; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, C: XX, s. 53.

³⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, C: XXI, s. 15.

³⁶⁵ Hikmet Zeyveli, tarifi İslam Kelâmcılarının yaptığını belirtir ve Abdulkâhîr el-Bağdâdî, İsfarayînî, Şehristânî ve Cüveynî'nin yaptığı tarifleri de aktarır. Hikmet Zeyveli, “Kur'ân ve Kur'ân dışı islâmî rivayetlerde mucize”, Din dilinde mucize, yay. haz. Ahmet Baydar; transkripsiyon Aliye Uzunlar, *İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER)*, 2015, s. 105-106.

³⁶⁶ Geniş bilgi için, aynı çalışmanın “Antik inanç ve Kültürlerde Mucize”, “Yahudilikte Mucize”, “Hristiyanlıkta Mucize” bölümlerine bakılabilir.

³⁶⁷ “مُعْجَزَةٌ، معجزين، أعجزت” kelimeleri geçse de bunlar “mucize” kelimesini karşılamaktadır. Zeyveli, “Kur'ân ve Kur'ân dışı islâmî rivayetlerde mucize”, s. 109.

düşükleri olaylar için kullanılmıştır.³⁶⁸ Hâriku'l-âde/doğa üstü veya hâriku'l-akl/akıl dışı olması tartışılan bir konu olmakla beraber, gelenekte mucizenin son peygamberle kapandığı, sonrasında mucizevi olayları kerâmet, istidrâc, maûnet ve irhâs gibi isimlerle ifade ettiklerini görmekteyiz.³⁶⁹

Burada mucize için Allah'ın "âyet" yani işaret, alamet kelimesini kullanması oldukça önemlidir. Zira donuk müşrik zihnine karşı diriltici ve anlamlı bir ifadedir.³⁷⁰ Ayrıca göz önünde bulundurulduğunda O'na götüren tüm yolların/işaretlerin mucize olduğu görülecek ve insan da yaşadığı/deneyimlediği bu bütün hayatın mucize dâhilinde olduğunun farkına varacaktır. Buna göre gözün ölçülebilir oranda 576 mega piksellik görüşü, bebeğin anne karnında oluşum ve doğumu, toplam uzunlukları 100.000 km'yi bulan ve içinde yaşadığımız dünyayı 2,5 kat sarabilecek uzunlukta olan damarların ortalama boyu 1.70 cm insana sığdırılabilmesi hep bu "âyât"ın içerisinde. Mucize algısına bu açıdan bakıldığında yukarıda zikredilen tüm fikir çatışmaları ve ayrılıkların aslında çok da önemli olmadığı, uyuyan insan zihnini uyandıran Kur'ân'ın, daha üst boyutta konuşarak insanlığa Allah'ın her bir "şey"i'nin hakimi ve yegâne olduğunu hatırlattığı görülecektir.

³⁶⁸ Zeyveli, "Kur'ân ve Kur'ân dışı islâmi rivayetlerde mucize", s. 107.

³⁶⁹ Zeyveli, "Kur'ân ve Kur'ân dışı islâmi rivayetlerde mucize", s. 115.

³⁷⁰ Yaşar Düzenli, "Din dilinde mucize", s. 133-134.

SONUÇ

Mustafa Sabri Efendi, Osmanlı Devleti'nin birçok açıdan sıkıntılı geçen son döneminde, üst düzeyde görevli bir kişi olarak şeyhülislâmlık vazifesini ifa etmiş, gerek ilmî çalışmaları gerek de siyasî alanda yüklendiği görevlerle kendi döneminde ve sonrasında adından söz ettirmiş ve Batı medeniyeti karşısında İslâm medeniyetinin geri kalmasını engellemek için elinden geleni yapmış bir âlim ve aynı zamanda siyasi bir şahsiyettir. Mustafa Sabri, İslâm dünyasının içinde bulunduğu bu durumdan kurtulabilmesi amacıyla Müslümanlar arasında tartışma konusu olan problemlerin çözümüne katkı sağlayacak eserler yazmış, siyasî faaliyetlerde bulunmuş, İslâm dünyasında hâkim olan siyasî düzenleri tahlil ve tenkit etmiş, maddi ve manevi sıkıntılarla beraber hayatının büyük bir bölümünü vatanından ayrı olarak geçirmiştir.

Mustafa Sabri, Osmanlı Devleti'nin dağılmasından sonra, birinci dünya savaşının devam eden olumsuz etkileri ile uğraşan ve Osmanlı'dan ayrıldıktan sonra geçirdiği politik ve fikri değişim akabinde modern İslâm düşüncesinin merkezi haline gelen Mısır'a gitmiştir. İslâm ümmetinin o gün geldiği durum, Batı karşısındaki perişanlığı ve aynı zamanda hilafetin de yitirilmesinin gerekçelerinden birisi olarak Osmanlının izlediği politikayı eleştiren modernist çizgi, dönemin getirdiği pozitivist akımlara karşı bir savunma oluşturma çözümünün yalnızca Kur'ân'da mevcut bulunduğunu vurgulamaktaydı. Şeyhülislâm, siyasi ve ilmi hareketliliğin yaşandığı böyle bir ortamda, dini eleştirilerin içerisinde bir takım siyasi karşı duruşları da barındıran ilmi söylemlere karşı; mezhep farklılıkları ve bölünmelere itirazlar, kader, özgürlük, rasyonel düşünce ve mucize gibi konularda verdiği yanıtlarla bununla beraber şeyhülislâmlık görevinin de kendisine yüklediğini düşündüğü vazife doğrultusunda içerisinden geldiği geleneği savunarak var olma savaşı vermiştir. Bu nedenle de söylemleri çoğunlukla eleştireldir.

Mustafa Sabri'nin durumsal olarak yaşadıkları ve sonrasında dönemselsel olarak ortaya çıkan yenilikçi hareketlerin ortasında kalması ve sonuçta çaresiz bir şekilde bu akımın argümanlarını kullanarak tecdîd fikriyâtına karşı cevaplar üretmesi çalışmamızın savını oluşturmaktadır. Şeyhülislâmın cevaplarında sahip olduğu

birikiminin metodolojik açıdan incelenmesi ve değerlendirmelerindeki usûl ve yöntemi yanında içinde bulunduğu geleneğin değerlendirilebilmesi açısından da önem arzeder. Mustafa Sabri tefsir ilminde temayüz etmiş birisi değildir. Çalışmaları büyük oranda kelimî ve siyasi alanlarda değerlendirilebilir. Bununla birlikte, eserlerinde doğrudan Kur'ân ayetleriyle cevaplar üretmiştir.

Hayatındaki zor zamanları onun üslûbunun da sert olmasına sebebiyet vermiş, bu meyanda doğru düşündüğü fikirlerini söyleme konusunda hiç geri durmamıştır. İki kapak arasında bir tefsiri olmamasına rağmen yazdıkları göz önüne alındığında yaşayan ve hayatın içinden bir tefsiri olduğu söylenebilir. Bu nedenle eserlerini inceleyerek, değindiği ayetlerin konu bütünlüğünü oluşturup, öncelikle Kur'ân'a bakışını ve zihnindeki “Kur'ân” tasavvuruna ulaşmaya çalıştık. Şeyhülislâm, bu noktada lafız-mana ayrımının yapılmasının Kur'ân'a büyük zarar vereceğini ifade ederek, bu husustaki tasavvurunun ontolojik düzlemde ziyade, fayda-zarar ekseninde olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre Allah Teâla Kur'ân'ı, lafzı ve manasıyla beraber indirmiş, lafzını sair lafızlar arasından, manasını da sair manalar arasından seçmiş ve üstün kılmıştır. Kur'ân nazmının tayini ve tahdidi sayesinde ki, Kur'ân'ın birliği sağlanmış ve üzerinde asla ihtilaf edilemez hale gelmiştir.

Araştırmamız, bir Osmanlı şeyhülislâmının gözünden Kur'ân ve Tefsir nasıl görünür? Durduğu yer nedir? Sorularından hareketle o dönem Osmanlı ilim ve âlimine bir kapı aralamaktadır. Çalışmanın, modern dönem Kur'ân algısı tartışmalarının ilk ortaya çıktığı ve bunun geleneksel anlayış açısından karşı çıkışlarının yaşandığı bu döneme ışık tutması açısından bir zemin oluşturduğunu düşünüyoruz. Özellikle Cemaleddin Afgâni'nin açtığı ve sonrasında Muhammed Abduh'un ilerlediği yolda temel paradigmalarını oluşturdukları tecdid hareketleri bu düzlemde kalmamış Hasan Hanefî ve Muhammed Arkoun gibi düşünürlerle uç noktalara varmıştır. Bu noktada, aşırı yorumlarla beraber girilen yollarda kaybolunması, geleneğin savunuculuğunu üstlenen Mustafa Sabri'nin, karşı çıkışlarının yerinde olup olmadığının tesbiti ve derinlikli okumalarla bu tesbitlerin genişletilmesi açısından önem arz etmekle beraber aynı zamanda onun haklı olup olmadığını da ortaya koyacaktır. Örneğin Mustafa Sabri Efendi, tercüme

meselesinde, tercümenin imkanından daha çok tercümenin Kur’ân ve müslümanlar üzerinde oluşturacağı olumsuz etkilere dikkat çekmiş, müslümanlar arası birlik ve bütünlüğün bozulacağını savunmuştur. Bu nedenle yenilikçi akımın lafız-mana dengesini sarsarak sadece mana üzerinden Kur’ân’ın “Kur’ân” olma vasfını değiştirmeye çalışmalarını ve bunu da salt “anlam” ve “anlama”ya atfetmelerini eleştirmiştir. Bu açıdan bakıldığında şeyhüislâmın bu savunusunda haklı çıktığını söyleyebiliriz.

Araştırma konumuz tek bir şahıs olmasına rağmen şeyhüislâmın gerek etkileşimde bulunduğu ve cevap verdiği kişilerin sayıca çokluğu ve gerek de birçok alanda söz söylemesi bizi ister istemez kelam, felsefe ve fıkıh gibi alanlarla buluşturdu. Burada odak noktası olarak belirlediğimiz “Mustafa Sabri” ve “tefsir ilmi” sınırlarını aşmadan şeyhüislâmın fikir dünyasını aktarmaya çalıştık. Konunun anlaşılması açısından tekrarlar ve bilgi kirliliğinden uzaklaşmak için karşı görüşleri özet mahiyetinde veya atıflarla verdik. Buna mukabil bütüncül bir yaklaşım sergileme noktasında herhangi bir sınırlandırmaya gitmedik. Şeyhüislâmın savunmacı yaklaşımla cevaplar verirken zihninin dağıldığı ve farklı konuları beraber işlediğini gözlemledik. Bu tavrı sadece bizi değil bizden önce onun üzerinde çalışan araştırmacıları da etkilemiştir. Kelamî ya da Fıkıhî bakışla incelediği bir konuya Tefsir açısından bakmak ve odağı kaybetmemek de ayrıca bizi zorlayan etkenlerdendi.

Şeyhüislâmın Mâtürîdî iken Eş’arî olması ve sert bir üslûba sahip olması ile ilgili olarak bir noktaya dikkat çekmek isteriz. Kelam alanına dair bütünlükçü bir çalışma yapan İbrahim Bayram “Son Dönem Osmanlı Şeyhüislâmlarından Mustafa Sabri Efendi’nin Dini Düşüncesi” adlı çalışmasında şeyhüislâmın fikri yapısı özellikle de kader anlayışının değişmesini, şeyhüislâmın ayet ve hadislerden çıkarımları sebebiyle bu noktaya vardığını düşündüğünü ifade etmektedir. Biz bu konuda kendisinden farklı olarak, nasslardan ziyade, şeyhüislâmın (Mustafa Sabri’nin kendisi nasslardan elde ettiği sonuçlarla bu noktaya vardığını söylese de) yaşadıkları, çektiği sıkıntılar ve hayata dair çıkarımlarının ayetlere bakış açısını değiştirdiğini düşündüğümüzü belirtmek isteriz. Zira şeyhüislâmlığı, siyasete atılması ve bir şeyleri değiştirme ve düzeltme çabası sonrasında olayların farklı

yönde gelişmesi ve tüm bu çabanın nihayetinde istediği sonuca ulaşamaması onu “kendini aşan” bir kader anlayışına zorlamış ve bu noktadan ayetlere bakmıştır. “İlim sermayesinin az, bir hicretten ibaret olan hayatın sıkıntılarının çok olduğu bir zamanda bu durumlar beni kelam ilminde kulların fiilleri diye bilinen kaza ve kader akidesi hakkında doyurucu bir araştırmaya sevketti. Bu mesele kadın meselesinden sonra müslümanların en fazla tenkit edildiği ve zor bir meseledir.” demesi ve amacını da insanın fiillerinde ihtiyar sahibi olmasıyla beraber, kâinatta Allah’ın iradesinin dışında kalan hiçbir şeyin olmadığını ispatlamak olarak belirlemesi konuya hep bu açıdan baktığını belirten donelerdendir. Ayrıca Mevkıfu’l-Beşer’de “insan bir bakımdan özgür bir bakımdan mecbur” görüşüne çok defa dönüş yapması da ayrıca bu meseleyi zihninde tam olarak oturtamadığı izlenimi de vermektedir.

Şeyhülislâm; gayb, Allah’ın varlığı, cehennem azabının ebediliği meselesi, yaratılış ve ba’s, risalet ve mucize ile insana taalluk eden kader ve özgür irade, ibadetler, kadın ve toplumsal yaşayışa dair yazılarında özellikle gayb konusuna daha fazla dikkat çekerek, dönemsel olarak ortaya çıkan saptırmaların çoğunluğunda gaybî anlayışa dair hatalı anlayışların bulunduğunu belirtmiştir. Örneğin üzerinde en çok durduğu konulardan birisi olan nübüvvet ve mucize konusundaki problemin, zannedilenden daha derin olduğu ve durumun gayb ve gayba imanın eksikliği ile ilgili olduğunu vurgulamıştır. Batıdan yayılan pozitivist akımın, akli ve maddeyi öne çıkarıp bu düşüncüyü körüklediği ve dönemin âlimlerinin de bu rüzgara kapılarak savrulduklarına dikkat çekmiştir. Bu nedenle onun zihninde, müslümanların temel düşünce sorunu olarak gayb ve gaybın Batının oluşturduğu pozitif bilime uydurmada ortaya çıkan problematik durum vardır.

Mısır’ın değişken siyasi ortamı içerisinde, fikirlerin yenilenmesi ve yeniden inşasının zirve yaptığı zor zamanlarda, Mustafa Sabri Efendi’nin modernistlerle en fazla tartıştığı hususlardan birisi de mucize konusu olmuştur. Dönemin getirdiği bu “yenilenme” düşüncesi, Batı’nın elindeki bilim, teknik ve ilim “güç”lerinin dünyaya etkisi de göz önüne alındığında ister istemez Batı’ya meylederek ilerlemiştir. Batı’daki rasyonalizm ve pozitivism’in İslâm dünyasını etkilediği tam bu noktada o dönemde “peygamber” algısı üzerinden yapılan “mucize” düşmanlığına karşı

Mustafa Sabri geleneği savunarak, mucizedeki akıl dışı ve imkansız algısının hatalı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

şeyhülişlâm, eserlerinde 1217 tekrarlı ve 929 tekrarsız sayıda ayeti gerek istişhâd gerek de detaylı inceleme yoluyla aktarmış ve bu ayetler üzerinden yorumlar yapmıştır. Bu ayetleri tefsir ederken -istisnaları olmakla beraber- genel itibari ile lafza bağlı kalmış ve ayetlerin bağlamını aktarmamıştır. Muhtemelen hafız olması dolayısıyla konu ile ilgili olduğunu dışındığı ve aynı ibarenin geçtiği diğer tüm ayetleri de istişhâd olarak aktarmıştır. Meşihât makamında olması ve orada da genelde fikhî hükümlerle uğraşması dolayısıyla ayetlerin lafzî anlamlarını öncelemiş olması da muhtemeldir. Buna mukabil Allah Kur’ân’da, metin içi ve dışı bağlam haricinde bağlam içinde bağlam kullanmaktadır. Ayetin indiği dönemdeki topluma mesajı olduğu gibi uzak muhatap olan bizlere de mesajları olmaktadır. Dolayısıyla bağlamı kaybetmek Kur’ânî bütünlükten de kopmaya sebep olacaktır.

KAYNAKÇA

ABDUH, Muhammed: **Tefsîru'l-Menâr**, der. Reşid Rıza, Hey'etu'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.

el-ACLÛNÎ, İsmail b. Muhammed: **el-Keşfu'l-Hafâ ve Muzeylu'l-İlbâs ammeştehara mine'l-Ehâdîs alâ elsinetin-Nâs**, Muessesetu'r-Risâle, 1421.

AKBULUT, Ahmet: “Şeyhülislâm Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869-1954)”, **İslami Araştırmalar**, 6 (1992), s. 32-43.

el-AKK, Hâlid Abdurrahman: **Usulü't-Tefsir ve Kavaiduh**, Darü'n-Nefais, Beyrut 1986.

AKMAN, Zekeriya: **Osmanlı Devleti'nin son döneminde bir üst kurul Dâru'l- Hikmeti'l- Islâmiye (1918-1922)**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009.

AKSOY, Mehmet: **Beyan'ul-Hak ve Mustafa Sabri**, Ankara Üniversitesi, Atatürk ilk. Ve Ink. Tar. Ens. Danışman: Doç. Dr. Azmi Süslü, Ankara, 1989.

AKŞİN, Sina: **Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi 1789-1980**, Cumhuriyet, İstanbul, 1997.

ALBAYRAK, Sadık: **Son Devir Osmanlı Uleması** (İlmiye Ricalinin Terâcîm-i Ahvâli), Millî Gazete Yayınları, İstanbul, 1981.

ALBAYRAK, Sadık: **Şeriat Yolunda Yürüyenler ve Sürünenler**, İstanbul 1979.

ALTUNDAĞ Mustafa: “Kelâmullah Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde “Kelâm-ı Nefsî- Kelâm-ı Lafzî” Ayırımı”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2000, sayı: 18, s. 149-181.

ALTUNSU, Abdülkadir: **Osmanlı Şeyhülislâmları**, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1972.

ALPYAĞIL, Recep: “Zahid Kevserî-Mustafa Sabri Efendi “Karşılaşması”sının Anlam ve Önemi”, **Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevserî Sempozyumu Bildirileri 24-25 Kasım 2007 Düzce = International Symposium on M. Zahid Kevserî**, 2007.

ÂLÛSÎ, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî: **Rûhû'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1995.

ÂMİDÎ, Ebü'l-Hasan Seyfuddin Ali b. Muhammed b. Salim: **Mantık felsefe ve kelam terimleri sözlüğü: el-Mübin fi şerhi me'ani elfazi'l-hukemai ve'l-mütেকellimin**, Türkçesi Bilal Taşkın, Osman Nuri Demir, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016.

ARSLAN, Hüseyin: **Seyyid Bey ve Mustafa Sabri'ye Göre Hilafet Meselesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1999.

ARSLAN, Hüseyin: “Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Siyasi Kişiliği, Siyasi Mücadelesi ve Hilâfet Anlayışı”, **Tokat'ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri**, 2014, s. 340-365.

ARSLAN: Hüseyin, “Hilafet Tartışması: Seyyid Bey ve Şeyhülislâm Mustafa Sabri Örneği”, **Dinî Araştırmalar**, 2010, cilt: XIII, sayı: 37, s. 45-62.

İBN ÂŞÛR, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Dâru't-Tunisiyye, Tunus, 1984.

ATAY, Hüseyin: “Mustafa Sabri: Mevkıfu'l-âlem minallah (Kâinatın Allah'a Göre Durumu)”, çev: Hüseyin Atay, **İslam Tetkikleri Enst. Dergisi**, 1976, VI/3-4, s. 63-80.

ATAY, Hüseyin; “Mustafa Sabri: Vahdet-i Vücûd”, çev: Hüseyin Atay, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1975, cilt: XX, s. 257-274.

ATAY, Hüseyin; “Mustafa Sabri: Vahdet-i Vücûd”, çev: Hüseyin Atay, **İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi** [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi], 1975, sayı: 2, s. 151-174.

İBN-İ ATIYYE, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelûsî, **el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz**, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1422.

AYDAR, Hidayet; **Kur’ân-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi**, Kur’ân Okulu Yayıncılık, İstanbul, 1996.

AYDIN, Ömer; “Mustafa Sabri Efendi ve Zahid el-Kevserî’nin Kader konusundaki Tartışmaları”, **Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevserî Sempozyumu Bildirileri 24-25 Kasım 2007 Düzce = International Symposium on M. Zahid Kevserî**, 2007.

BAYRAM, İbrahim; **Son Devir Osmanlı Şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi’nin Dinî Düşüncesi**, Yayınlanmış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Danışman: Prof. Dr. Metin Yurdagür, İstanbul, 2014.

BAYRAM, İbrahim; “Mustafa Sabri Efendi’nin Mahmûd Şeltût’un Hz. Îsâ’nın Ref’ ve Nüzûlü Hakkındaki Fetvasına Eleştirileri= The Critiques of Mustafa Sabri Efendi to the Fatwa of Mahmûd Şeltût About the Ascension and Descent of Prophet Isa”, **İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)= The Journal of Islamic Civilization Studies**, 2014, cilt: I, sayı: 1, s.110-135.

el-BECELÎ; Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb b. ed-Dureys: **Fedâilü’l-Kur’ân ve mâ Unzile mine’l-Kur’ân bi Mekke ve mâ Unzile bi’l-Medîne**, thk. Gazve Büdeyr, 1. Baskı, Dimaşk, 1408/1987.

BEDİRHAN Muhammed: “Mustafa Sabri Efendi’nin Varlık Anlayışı ve Vahdet-i Vücûd Eleştirisi = Mustafa Sabri Efendi’s Understanding of Existence and His Criticism on Wahdat al-Wujud”, **AKİD: Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, 2020, cilt: III, sayı: 1, s. 94-110.

BEĞAVÎ, Ebu Muhammed Hüseyin İbn Mesûd: **Meâlimu’t-Tenzîl fi Tefsîri’l-Kur’ân**, Dâru Tayyibe li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 1417.

BEİN, Amit: “‘Ulama’ and Political Activism in the Late Ottoman Empire: The Political Career of Seyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)”, (ed. Meir Hatina), **Guardians of Faith in Modern Times: ‘Ulama’ in the Middle East**, Leiden: Brill, 2009, s. 73.

BEİN, Amit: **The ulema, their institutions, and politics in the late Ottoman Empire (1876-1924)**, Doktora Tezi, Princeton University, 2006.

BEİN, Amit: **Osmanlı uleması ve Türkiye Cumhuriyeti: Değişimin faileri ve geleneğin muhafızları**, çev. Bülent Üçpınar, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2013.

BEŞİR, Muhammed Beşir: **Farklı Yönleriyle Mustafa Sabri Efendi**, Tahlil Yayınları, İstanbul, 2013.

BEYYÛMÎ, Muhammed Receb: **Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri**, Mecelletu'l-Ezher, Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Mısır, 1415/1995.

BİĞİYEYEV, Musa Cârullah: **İlahi Adalet: Rahmet-i İlahiye Burhanları, Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi**, (iki kitap) Mustafa Sabri, Musa Cârullah Bigiyev; sdl. Ömer H. Özalp, Pınar Yayınları, İstanbul, 1996.

BİĞİYEYEV, Musa Cârullah: **Uzun Günlerde Oruç -ictihad Kitabı-** sad. Yusuf Uralgiray, Ankara 1975.

BÜYÜKBAŞ, Nazım: “Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi’nin Hayatı, Eserleri ve İslam Hukuk Usulü ile İlgili Görüşleri”, **EKEV Akademi Dergisi**, 2016, cilt: XX, sayı: 66, s. 483-500.

BÜYÜKBAŞ, Nazım: “Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi’nin Fıkıhî Kişiliği”, **Tokat’ın Yetiştirdiği İlim ve Fikir Önderleri**, 2014, s. 291-316.

BÜYÜKBAŞ, Nazım: “Şeyhu'l-İslâm Mustafa Sabri Efendi'ye Göre İctihâd Ehliyeti”, **Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Tokat İlmiyat Dergisi = Tokat Journal of Ilmiyat]**, 2018, cilt: VI, sayı: 2, s. 199-215.

İBNU'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1422/2003.

el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid: **Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm**, Dâru'n-Neşr el-Mağribiyye, 2008.

el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid: **Siyer Eşliğinde Kur'an'ı Anlamak Fehmü'l-Kur'an Nüzul Sırasına Göre Tefsir**, trc. Muhammed Coşkun, Mana Yay., İstanbul t.y.

CERRAHOĞLU, İsmail: **Tefsir Usûlü**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 13. baskı, Ankara, 2003.

CERRAHOĞLU, İsmail: **Tefsir Tarihi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1988.

el-CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî: **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415.

CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmail b. Hammad: **es-Sıhah tacü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye**, Matabiu Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1377.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed: **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1422.

İBN KAYYİM el- CEVZİYYE, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî: **Hâdi'l-Ervâh ila Biladi'l-Efrah**, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire, 1971.

İBN CÜZEYY, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî, **et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl**, Şirketu Dâru'l-Erkam, Beyrut, 1416.

ÇALIŞ, Halim: “Mustafa Sabri Efendi ve Kant Felsefesine Yaptığı Eleştiriler”, **Yeni Ümit**, 54 (2001), s. 58-62.

ÇELEBÎ, İlyas: “Sünnetullah”, **DİA**, C: XXXVIII, s. 159-160.

DANIŞMEND, İsmail Hami: **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1971.

DAĞ, Mehmet: “Ontolojik Delil ve Çıkmazları”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]**, Yıl: 1978, C: XXIII, s. 287-318.

DEMİR Mustafa Demir: “Musa Cârullah Bigi ve Mustafa Sabri Efendi'nin Cehennem Azabının Ebediliği Meselesine Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme”,

Tevilat: Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi = Tevilat Journal of Islamic Sciences, 2020, cilt: I, sayı: 2, s. 311-334.

DEMİRCAN, Adnan: “Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik”, **İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi**, 2003, cilt: I, sayı: 2, s. 9-32.

DEMİRCİ Muhsin: **Tefsir Usûlü**, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2003.

DEMİRCİ Muhsin: **Kur’ân Tarihi**, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1997.

DERDİYOK, Nuri: **Şeyhu’l-İslâm Mustafa Sabri’nin yeni fıkhi konulara yaklaşımları**, Basılmamış yüksek lisans tezi, Tez danışmanı: Prof. Dr. Celal Yeniçeri, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, İstanbul, 2005.

DERVEZE, Muhammed İzzet: **et-Tefsîru’l-Hadîs**, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, Kahire, 1383/1964.

DOĞAN Hüseyin: “Mustafa Sabri Efendi’nin İnsan İradesine Bakışı”, **Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2017, cilt: XV, sayı: 29, s. 129-159.

DOĞAN Hüseyin: “Şeyhu’l-İslâm Mustafa Sabri’nin “Mevkîfu’l-Beşer Tahte Sultâni’l-Kader” İsimli Eserinin Kelâm Açısından Bir Tahlili” = As-Sayh al-Islam Mustafa Sabri and an Analysis from the Perspective of the Islamic Theology on “Mevkîf al-Beşer Tahte Sultan al-Kadar”, **Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi = Kafkas University Journal of the Institute of Social Sciences**, 2018, sayı: 22, s. 609-626.

DÜZDAĞ, M. Ertuğrul; **Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar 2**, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2007.

DÜZENLİ, Yaşar: “Sembolizm Açısından İsrâ ve Mîraç’a Yeni Bir Yaklaşım Denemesi”, **Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 2001, sayı: 1, s. 31-48.

DÜZENLİ, Yaşar: “Din dilinde mucize”, **İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi (KURAMER)**, 2015, s. 133-134.

DÜZENLİ, Yaşar: **Kur’ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 159-161.

EBÛ HAYYÂN el-ENDELÛSÎ, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyân: **Bahru’l-Muhît**, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1420/2000.

EBUSSUÛD, Muhammed: **İrşâdu Akli’s-Selîm ilâ mezâye’l-Kitâbi’l-Kerîm**, Dâru İhyâ-i Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 1431.

ELİK, Hasan- COŞKUN, Muhammed: **Tevhit Mesajı: Özlü Kur’an tefsiri**, Fikir Yayıncılık, 2013.

ERDAL Kadir: “Gurbetteki Şeyhülislâm: Mustafa Sabri Efendi (1869–1954)”, **Yağmur Dergisi**, (2009), Sayı: 43.

ERDEM, H. Sabri: “Türk Kelâmcıları İbn Kemâl (1468-1534) ve Mustafa Sabri’de (1860-1954) Kader Problemi ve Anlambilim Açısından Bir Değerlendirme”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2005, cilt: XLVI, sayı: 2, s. 43-54.

ERGİN, Ahmet: “Osmanlının Son Şeyhülislâmı Mustafa Sabri Efendi”, **Doğru Yorum Dergisi**, Sayı:8, Yıl:2009.

ERGÜL, Aysel: “Farah Antûn”, **Araştırma Dergisi**, s. 24, 1997, Erzurum, s. 19-27.

ERTAN, Veli: **Tarihte Meşihat Makamı İlmiye Sınıfı ve Meşhur Şeyhülislâmlar**, İstanbul 1969.

İBNU’L-FÂRİS, Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî: **Mucemu Makâyîsu’l-Luğa**, Dâru’l-Fikr, 1399.

GEMİCİ, Nurettin: “II. Meşrutiyet Sonrasında Osmanlı Eğitim Reformu Çalışmalarında Dr. Franz Schmidt ve Faaliyetleri”, Sultan V. Mehmet Reşad ve Dönemi Cilt 1, **Milli Saraylar**, İstanbul, 2018.

GÖKBERK Macit: **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitapevi, İstanbul.

GÖKKIR, Bilal: “Early Discussions On The Turkish Qur’an: The Case Of Shaikh Al-Islam Mustafa Sabri Efendi And Later Reflections” Brismes Conference London University July 2004 London”, **British Society for Middle Eastern Studies Conference**, Londra, INGiltere, 4-7 Temmuz 2004, pp.17-17.

GÖRGÜN, Hilal: “Mısır”, **DİA**, C: XXIX, s. 571-575.

GÖRMEZ, Mehmet: Musa Cârullah Bigi, TDV, Ankara, 1994.

GRÜNBERG, Teo; ONART, Adnan: **Mantık terimleri sözlüğü**, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1976.

GÜNAY, İlhami: “Mustafa Sabri Efendi’nin “Asr-ı Hâzıra Muvâfık Türkçe Tefsir” Yazılması Fikrine Karşı Görüşleri”, **EKEV Akademi Dergisi**, 2015, cilt: XIX, sayı: 62, s. 229-250.

GÜLER İlhami Güler: “Hasan Hanefî ve İslâmi Sol”, **İslâmiyât Dergisi**, V (2002) Sayı: 2, s. 155-158.

GÜNENÇ Mehmet: **Kant’ın Tanrı Anlayışı**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2009.

GÜNEŞ Merdan: “Din, Bilim ve Siyaset Ekseninde Geri Kalmışlık Tartışması: Şeyhülislâm Mustafa Sabri’nin Bakış Açısıyla Farah Antun-Muhammed Abduh Polemiği”, **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, 2020/2, cilt: XXIV, sayı: 49, s. 1-55.

el-HAFIDI Mevlaye’l-Hasan: “eş-Şeyh Mustafa Sabrî ve Menhecuhû fi’l-Difâ’ anî’l-Akîdeti’l-İslâmiyye”, **Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı**, 30 Aralık 2017/Iğdır = International Workshop on Religious Sciences, 30 December 2017/Iğdır, 2017, s. 479-490.

HALİL b. AHMED, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî: **Kitâbu’l-Ayn**, tahk.: Mehdi el-Mahzumi, İbrahim es-Samerrai, Tahran, 2004.

HAMİD İbrâhim Muhammed: **eş-Şeyh Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Kevserî ve cühudihi’l-kelamiyye**, el-Ezherü’s-Şerif Külliyyeti Usûli’d-din, 1988/1408.

HANEFÎ, Hasan: **Yeni Medeniyet Projesi: Geçmiş, Şimdi ve Gelecek, Çağdaş İslam Düşüncesinin Sorunları**, Derleyen ve Çeviren: İslam Özkan, Pınar Yayınları, İstanbul 2017.

HARB, Abdulhamid Muhammed: **el-Osmaniyyun fi't-tarih ve'l-hadare**, Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1989.

HASIC, Dženan: “Pogled u život i Djelo Mustafe Sabri-Efendije, Pretposljednjegosmanskogšejhu-l-islama (Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin Hayatı ve Eserleri)”, Novi Muallim, god. XV, br. 60, zima 2014. (Boşnakça).

HATTÂBÎ, Ebu Süleyman b. Muhammed b. İbrahim el-Hattab, **Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân**, Dârü'l-Meârif, Mısır, 1967.

HİLMÎ, Mustafa: **el-Esrarü'l-Hafîyye: verae ilgai'l-hilafeti'l-Osmaniyye, Mustafa Sabri, 1373/1954**; İskenderiye, Dârü'd-Da've, 1989/1409.

İbn-i HİŞÂM, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm: **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, eş-Şeriketu et-Tıbbâtu'l-Fenniyye el-Muttehida, 1431.

IRMAK, Mustafa: “Mustafa Sabri Efendi'nin Beyânü'l-Hak Dergisinde Mehmed Zihni Efendi ve “el-Kavlü'l-Ceyyid” Adlı Eserine Yönelttiği Tenkitler”, **Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, sayı: 1, s.151-220.

İSLAMÎ, İslam: “Political history of modern Egypt”, **ILIRIA International Review** 6.1, (2016): s. 189.

İDE, Muhammed Abdulhafız: **Difa' eş-Şeyh Mustafa Sabri ani'l fikri'l-Eşarî fi'l-Asri'l-Hâdis**, Doktora Tezi, Câmîatü'l-Ezher Külliyyat-ı Usulî'd-din, 1979/1410.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin: “Teâlî-i Islâm Cemiyeti”, DIA, XL, 207

İNAL, Mahmut Kemal: **Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982.

İNAL, Mahmut Kemal: **Son Asır Türk Şairleri**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1988.

İNALCIK, Halil: **Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar- IV: Âyânlar, Tanzimat, Meşrutiyet**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

İNALCIK, Halil: **Osmanlı ve Modern Türkiye: Araştırmalar**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013.

İNALCIK, Halil: **Atatürk ve Demokratik Türkiye**, Kırmızı Yayınları, 2016.

İbn-i İSHÂK, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk el-Medenî: **Sîretü İbn İshâk**, Dâru'l-Firk, Beyrut, 1398.

İŞCAN, Mehmet Zeki: **Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri**, Yayımlanmış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1997.

İŞCAN, Mehmet Zeki: "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2006, Sayı 26, s. 42-43.

JANET, Paul-Gabriel Seailles: **Histoire de La Philosophie** (Metâlib ve Mezâhib), trc. Elmalılı M. Hamdi Yazır, İstanbul, 1978.

KAHRAMAN, Abdullah Tokatlı Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) ve Bazı Fıkhî Meselelere Yaklaşımı, Tokat Sempozyumu (01-03 Kasım 2012), Bildiriler, III, s. 311-329.

KANLIDERE, Ahmet: "Musa Cârullah", **DİA**, C: XXXI, s. 214-216.

KARA, İsmail: "Mustafa Sabri Efendi'yi nasıl bilirdiniz?", **Dergâh**, C:1/3, İstanbul 1990.

KARA, İsmail: **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997.

KARA, İsmail: "Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Rıza Tevfik'e Yazdığı İki Mektup: Hilafet Meselesi ve Yüz elliliklerin İrtibatlarına Dair", **Toplumsal Tarih**, sy 231, 2013.

KARABELA, Mehmet Kadri: **One of the last Ottoman Şeyhülislâms Mustafa Sabri Efendi (1869-1954): his life works and intellectual contributions**, basılmamış yüksek lisans tezi, Institute of Islamic Studies McGill University, 2003.

KARADAŞ, Cağfer: “İsrâ-Miraç Hâdisesi: Mahiyeti ve Gerçekliği”, **Kisbu İlahiyat Dergisi**, 2019, cilt: I, sayı: 1, s. 55-73.

KARAL, Enver Ziya: **Osmanlı Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2007.

KARAMAN, Hayreddin: “Mustafa Sabri Efendi’nin Kader inancı Üzerine Bir Tartışma”, **Diyanet Gazetesi**, Sayı: 103; 1974.

KARAMAN, Hayreddin: **İslami hareket öncüleri: İslamcılar, Müceddidler, Islahatçılar**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014.

el-KATTÂN, Mennâ’ b. Halil: **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur’ân**, Mektebetü'l-Maârif, 1421.

KAVAL, Süreyya: **Farah Antûn’un Hayatı, Eserleri ve Tarihi Romancılığı**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

el-KAVSÎ, Müferrih b. Süleyman: **eş-Şeyh Mustafa Sabri ve Mevkıfuhu mine’l-Fikri’l-Vâfid**, Merkezü’l-Melik Faysal li’l-Buhus ve’d-Dirasati’l-İslâmiyye, Riyad, 1418/1997.

el-KAVSÎ, Müferrih b. Süleyman: **Mustafa Sabri: el-Mufekkirü’l-İslâmî ve’l-Âlimü’l-âlemiyyu ve Şeyhü’l-İslâm fî’d-Devleti’l-Osmaniyye sabıkan**, Dârü’l-Kalem, Dimaşk, 2006/1427.

KAYA, Kemal: **Mustafa Sabri Efendi Hayatı ve Siyasi Görüşleri**, basılmamış yüksek lisans tezi, Tez danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Kemal Kahraman, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Van, 1996.

KAYA, Murat: **Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e kadar (1839-1908) matbu Türkçe Kur’ân-ı Kerim tercüme ve tefsirleri**, basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı Tez danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Fatih Çollak, İstanbul 2001.

İbn KESÎR, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419.

KESKİOĞLU, Osman: "Kur'an Tercümesi Hakkında İki Fakîhin Yazdıkları", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1960, cilt: VIII, s. 89-93.

el-KEVSERÎ, Zâhid; **el-İstibsar fi't-Tahaddüs ani'l-cebri ve'l-ihtiyar**, Dârü'l-Envar, Kahire 1951/1370.

KILIÇ, Yusuf: "Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi", **Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu**, Ankara 1987, s. 613.

KIRCA, Celal: "Osmanlı Modernleşmesinde Batı Düşüncesinin Kur'an Yorumuna Etkisi Sorunu", **Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları**, II, 2013, s. 371-397.

KIRCA, Celal: "Kur'an'ı Anlamada Dil Problemi", **Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi**, 1998, cilt: I, sayı: 9, s. 34-60.

KURAN, Ahmet Bedevi: **İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler**, Kaynak Yayınları, 2. Basım, 2000.

KURAN, Ahmet Bedevi: **Harbiye Mektebi'nde Hürriyet Mücadelesi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.

KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh: **el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1384/1964.

KUTLUER, İlhan: "Nizam", **DİA**, XXXIII, 173-175.

KUTLUER, İlhan: "Gâiyyet", **DİA**, XIII, 292-295.

KUTUB, Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî: **Fî Zılâli'l-Kur'ân**, Dârü's-Şurûk, Beyrut, 2003.

MARDİN, Ebu'l Ulâ: **Huzur Dersleri I-II-III**, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, yay. Haz. İsmet Sungurbey, İstanbul, 1966.

MARKAYA, Halis Turgut: **Tokat Meşhurları**, Samsun 1949.

el-MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtûrîdî es-Semerkindî: **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005.

el-MÂVERDÎ, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, **en-Nüket ve'l-Uyûn**, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.

MERT, Nuray: “Cumhuriyet’e ilk İslamcı Muhalefet: Yarın ve Müsavât”, **Toplum ve Bilim**, Bahar 1996, s.128-149.

el-MERÂĞÎ, Ahmed Mustafa: **Tefsîru'l-Merâğî**, Matbaatu Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1365.

MEVDÛDÎ, Seyyid Ebu'l-Alâ: **Tefhîmu'l-Kur'ân**, Merkez-i Mekteb-i İslami, Delhi, 1993.

MEVLANZADE, Rifat, **İttihat Terakki İktidarı ve Türkiye İnkılabının İçyüzü**, Yediklim Yayınları, İstanbul, 1993, s. 332.

MUKÂTİL b. Süleyman, **Tefsîru Mukâtîl**, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, 1423.

NAM, Mehmet: “Son Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi’ye Göre Din-Devlet-Hilâfet İlişkisi”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research**, 2011, cilt: IV, sayı: 16, s. 298-305.

NAM, Mehmet: “Tarihin Kırılma Noktasında Son Şeyhülislâmlardan Mustafa Sabri Efendi”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 23 (Ocak-Haziran 2010).

NAM, Mehmet: “Mustafa Sabri ve İsmail Bey Gaspıralı’nın Medreselerin Islahına Bakışı”, **İslam’la Yenilenme ve Birlik -I-: İsmail Bey Gaspıralı Kongresi**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü, İstanbul, 2013.

OKİÇ, Tayyip: “Hadîste Tercüman”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1966, cilt: XIV, s. 27-52.

OKUR, Kâşif Hamdi: “Ebû Hanîfe’nin Kur’ân ve Ana Dilde İbâdet Anlayışı”, **İslâmî Araştırmalar**, 2002, cilt: XV, sayı: 1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı], s. 83-90.

ORTAYLI, İlber: **Yakın Tarihin Gerçekleri**, Timaş Yayınları, 2012.

ÖĞÜK, Emine: “Mustafa Sabri Efendi’nin Kader Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili”, **İslâmî İlimler Dergisi**, 2014, cilt: IX, sayı: 2, s. 127-148.

ÖZ, Nuri: **İslâm Düşüncesinin Yenileştirilmesi Bağlamında Mustafa Sabri ile Musâ Cârullah Bigi’nin Karşılaştırılması**, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Adil Bebek, Marmara Üniversitesi İlahiyat Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, 2007.

ÖZSOY, Ömer: **Sünnetullah: Bir Kur’ân ifadesinin Kavramlaşması**, Fecr Yayınları, 1994.

ÖZTUNA, Yılmaz: **Başlangıcından zamanımıza kadar büyük Türkiye tarihi: Türkiye’nin siyasi, medeni, kültür, teşkilat ve sanat tarihi**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1977.

ÖZVARİNLİ Ahmet: **Mustafa Sabri Efendi’nin Nübüvvet Anlayışı**, basılmamış yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, Kayseri, 2016.

ÖZVARİNLİ Ahmet: “Batıdaki Nübüvvet Karşıtı Görüşler Hususunda Mustafa Sabri Efendi’nin Tavrı”, **Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm**, 2017, s. 355-368.

ÖZVARİNLİ Ahmet: “Mustafa Sabri Efendi’de Ateizm Eleştirisi”, **İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi**, 2019, s. 351-369.

RÂGİB EL-İSFEHÂNÎ, Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal: **el-Müfredât fi Ğarîbi Elfâzi’l-Kur’an**, tahk.: Safvan Adnan Davudi, Daru’ş-Şamiyye, Beyrut, 2009.

RİZÂ, Muhammed Reşid: **Tefsîru’l-Menâr**, El-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmmeti li’l-Kitâb, b.y. 1990.

SABRÎ, Mustafa: **Hilâfetin İlgasının Arka Planı**, çev. Oktay Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.

SABRÎ, Mustafa: “Beyanülhakk”ın Mesleği, **Cem’iyet-i İlmiye-i İslamiye**, 22 Eylül 1324, İstanbul, Cilt: I, sayı: 1, sayfa: 2.

SABRÎ, Mustafa: **en-Nekîr Alâ Münkiri’n-Ni’me Mine’d-Dîn ve’l-Hilâfe ve’l-Ümme**, trc. Oktay Yılmaz, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.

SABRÎ, Mustafa: **İslam’da Münakaşaya Hedef olan Meseleler**, 1373/1954, sđl. Osman Nuri Gürsoy, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1976.

SABRÎ, Mustafa: **Mes’eletü Tercemeti’l-Kur’ân**, Terc. Süleyman Çelik, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1993.

SABRÎ, Mustafa: **Mevkıfu’l-Beşer Tahte Sultâni’l-Kader**, Dâru’l-Basâir, Kahire, 2008.

SABRÎ, Mustafa: Şeyh Şeltut, **Nuzûl-i İsâ**, Çev. Muhammed Uysal, Yasir Beyatlı, Endülüs Kitap, 2018.

SAMÎ, Şemseddin, **Kâmûs-i Türkî**, Dersââdet, 1317.

SARIKOYUNCU, Ali: “Şeyhülislâm Mustafa Sabri’nin Millî Mücadele ve Atatürk İnkılaplarına Karşı Tutum ve Davranışları”, **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, Cilt: XIII, Sayı:39, Kasım 1997.

SERİN Rahmi: “Osmanlı Şeyhülislâmları”, **Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu**, 2-6 Temmuz 1986, 497-505.

SERİNSU, Ahmet Nedim: **Kur’ân’ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü**, Şule yayınları, 1994.

SOYSAL, İlhami: **Yüzellilikler**, İstanbul, 1984.

SOYSALDI H. Mehmet Soysaldı: “Kur’ân’ın Tercemesi ile İbâdet”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1999, sayı: 4, s. 339-346.

SULA Murat: “Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi ve Arapça Şiirleri = Sehikhulislam Mustafa Sabri Efendi and His Arabic Poems”, **Uluslararası Sosyal**

Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research, 2018, cilt: XI, sayı: 57, s. 858-873.

es-SUYÛTÎ, Celaledin Abdurrahman: **el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Hey'etu'l-Mısriyye, 1394.

ŞA'RÂNÎ, Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî: **el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Lübnan-Beyrut.

ŞELTÛT, Mahmud: **el-Fetava**, Dârü's-Şurûk, Beyrut, 1983.

ŞELTÛT, Mahmud: **ile'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dârü's-Şurûk, Beyrut, 1983.

ŞELTÛT, Mahmud: **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dârü's-Şurûk, Kahire, 2004.

ŞELTÛT, Mahmud: **min Tevcîhâti'l-İslâm**, Dârü's-Şurûk, Kahire, 2004.

ŞENTÛRK, Recep: "Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2000, sayı: 4, s. 133-171.

ŞİMŞEK, M. Sait: **Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele**, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul.

ŞİMŞİRGİL, Ahmet: **II. Abdülhamid Han**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2018

ŞOLA, Haneî: "Muhammed Abduh'un Âdem Kıssasına Yaklaşımı", **Çukurova Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi**, Sayı 15 (1), s. 203-228.

et-TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî: **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1420/2000.

Tâhiru'l-Mevlevî, Matbuât Âlemindeki Hayatım ve İstiklâl Mahkemesi Hâtıraları (haz. Nurcan Boşdurmaz), İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.

TEKİNEŞ, Ayhan: "Modern Dünyada Hz. Muhammed", <http://hikmet.net/modern-dunyada-hz-muhammed-s-a-v/>

TERZİĆ, Faruk: "The problematic of prophethood and miracles: Mustafa Sabri's response", **Islamic Studies**. 2009.

TUNAYA, Tarık Zafer: **Türkiye’de Siyasal Partiler**, C: I-III, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1988.

TÜRKER Murat: **20. Yüzyılda İctihad: Reşid Rızâ, Mustafa Sabri Efendi ve Said Nursî Örneği**, basılmamış yüksek lisans tezi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı, Konya, 2016.

el-VÂHİDÎ, Ebü’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü’rî: **el-Vecîz fi Tefsîri Kitâbi’l-Azîz**, Dâru’l-Kalem, Beyrut.

VECDÎ, Ferid: **el-İslâmu Dînun Âmmun Hâlidun**, Matbaatu Dâireti’l-Mearifi’l-Karni’l-İşrîn, 1351/1932.

WEBER, Alfred: **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998.

YAHYA, Tefvîk İslam: **Şeyhülislâm Mustafa Sabri**, Mektebu Elbâ Press, Kahire, 1996.

YAHYA, Tefvîk İslam: **Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi**, çev. Zakir Aras, Çizgi Yayınları, İstanbul, 2017

YAVUZ, Yusuf Şevki: “Mustafa Sabri Efendi”, **DİA**, C: XXXI, s. 350-353.

YAVUZ, Yusuf Şevki; AVCI, Casim: “Ebu’l-Ferec İbnu’l-Cevzî”, **DİA**, C: XX, s.543-549.

YAZIR, Elmalılı Hamdi: **Hak Dinî Kur’an Dili**, Hisar Yayınevi, İstanbul, 2011.

EL-YEMANÎ, İbnu’l-Vezîr: **İsârü’l-Hak ale’l-Halk fi reddi’l-Hilâfât alâ Mezâhibi’l-Hak min Usûli’t-Tevhîd**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1983/1403.

YILDIRIM, Ramazan: “Halku’l-Kur’an Meselesinin Politik İstismarı,” **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, 2011, cilt: VIII, sayı: 1, s. 49-69.

YILDIRIM, Ramazan: **Mu‘tezile’nin Kelâmî Polemikleri Hakim el-Cüşemi Örneği**, İşaret Yayınları, İstanbul, 2016.

YILDIRIM, Ramazan, ÇINAR, Mahmut Çınar: **Selefilik Tarihsel Süreci ve Görüşleri**, PLURAL Publications GmbH, Köln, 2018.

YILMAZ, Mehmet Melih: **Mustafa Sabri'nin Kadına Bakışının Kur'an Bağlamında Değerlendirilmesi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı, Ankara, 1998.

YURDAGÜR Metin- İbrahim Bayram, "Mustafa Sabri Efendi'nin Din Anlayışı = Mustafa Sabri Efendi's Understanding of Religion", **Tokat İlmîyat Dergisi = Tokat Journal of İlmîyat [Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]**, 2020, cilt: VIII, sayı: 1, s. 199-221.

ZEBİDÎ, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed: **Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, Dâru'l-Hidaye, 1431.

ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî: **el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1407.

ZEMAŞERÎ, **el-Fâik fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-Eser**, Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebi, 1971.

ZERKEŞÎ, Bedreddin Muhammed b. Abdullah: **el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an**, Dâru İhyâil-Kütübi'l-Arabiyye, 1376.

ZEYVELİ Hikmet: "Kur'an ve Kur'an dışı islâmi rivayetlerde mucize", Din dilinde mucize, yay. haz. Ahmet Baydar; transkripsiyon Aliye Uzunlar, **İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER)**, 2015, s. 105-106.

ZEYVELİ Hikmet: "Sîretin Kur'an Araştırmalarında Önemi", ed. Yusuf Şevki Yavuz, **Kur'an'ı Anlama Yolunda KURAMER Konferansları-II**, s. 213-214.

ZEYVELİ Hikmet: "Kur'an ve Kur'an dışı islâmi rivayetlerde mucize", Din dilinde mucize, yay. haz. Ahmet Baydar; transkripsiyon Aliye Uzunlar, **İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER)**, 2015, s. 105-106.

ZİRİKLİ, Hayreddin; **el-A'lam: kamusu teracim li-eşheri'r-ricat ve'n-Nisa**, 1396/1976, Beyrut, 1970.

ZÜRKÂNÎ, Muhammed Abdulazîm; **Menâhilü'l- İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2001.

Ziyad Ebuzziya Evrakı, Gazete Kupürü- 27.10.1920- Türkçe (Osmanlıca), Hüseyin Rahmi Gürpınar, Rıza Tevfik, Rumbeyoğlu Fahreddin, Mustafa Sabri ve Ş. M.'ye ait köşe yazılarının bulunduğu "Mülahaza ve Musahabeler" dosyası. Arıza - 14.04.1902 - Türkçe (Osmanlıca) Yusuf İzzeddin Efendi'nin 1318 tarihli Mart ayı maaşının kesilmesi ile ilgili Maliye Nezareti'nden gelen bir belge; Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Yusuf İzzeddin Efendi'nin çocuklarının vesayetinin devredilmesi ile ilgili olarak Maliye Nazırı Tevfik Bey'e sunduğu arıza.

LİNKLER

http://www.felsefe.gen.tr/ludwig_buchner_kimdir.asp

https://tr.wikipedia.org/wiki/William_Ewart_Gladstone

<https://tr.wikipedia.org/wiki/Montesquieu>

<https://ethos.bl.uk/Home.do>

<https://search.mandumah.com/>

https://tr.wikipedia.org/wiki/Hasan_Hanefi

<https://www.alukah.net/web/mostafa-helmy/cv/>

<https://rb.gy/vjsfj0>.

<https://oatd.org/>

<https://www.proquest.com/>

ÖZGEÇMİŞ

İlkokul ve ortaokul eğitimini Eskişehir’de, lise eğitimini de Konya’da tamamladı. 2000 yılında Mahmut Sami Ramazanoğlu Konya Anadolu İmam Hatip Lisesi’nden mezun oldu ve aynı yıl İstanbul Üniversitesi İlahiyât Fakültesi’ni kazandı. Lisans eğitimini 2004 yılında bitirip yüksek lisansa başladı. “Osmanlılarda Tefsir Usûlü Çalışmaları” adlı yüksek lisans çalışmasını, merhum Prof. Dr. Mevlüt Güngör’ün danışmanlığında 2007 yılında tamamladı. Aynı yıl askerlik vazifesini yaptı ve 2008 yılında Neutec İlaç bünyesinde tercüman asistanı olarak işe başladı. Doktora eğitimine, 2013 yılında İstanbul Üniversitesi’nde devam etti. 2009-2018 yılları arasında satış etkinlik analisti ve raporlama uzmanı olarak görev yaptı. 2018-2020 yılları arasında Neutec Bilişim firmasının proje yönetim departmanında görev aldı. 2020 yılında İstanbul Sağlık ve Teknoloji Üniversitesi’nin Genel Sekreterliği’ne atandı. Halen bu görevini sürdürmektedir. Arapça, Almanca ve İngilizce bilmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.