

**T.C.  
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN İSİMLİ TE'LÎFİNDE İMAM  
MÂTÜRÎDÎ'NİN KELÂMÎ MESELELERE YAKLAŞIMI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Hazırlayan  
Bilgenur ÇÖPÜR**

**Danışman  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YALÇINKAYA**

**HAZİRAN 2026, ERZİNCAN**

**T.C.  
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN İSİMLİ TE'LÎFİNDE İMAM  
MÂTÜRÎDÎ'NİN KELÂMÎ MESELELERE YAKLAŞIMI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Hazırlayan  
Bilgenur ÇÖPÜR**

**Danışman  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YALÇINKAYA**

**HAZİRAN 2026, ERZİNCAN**

## **BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK**

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Bilgenur ÇÖPÜR

**T.C.**  
**ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü**

Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri  
Program Adı : Tezli Yüksek Lisans  
Tez Başlığı : Te'vîlâtü'l-Kur'ân İsimli Te'lîfinde İmam  
Mâtürîdî'nin Kelâmî Meselelere Yaklaşımı

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Ön söz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 144 sayfalık kısmına ilişkin 11/05/2026 tarihinde IThenticate/Turnitin intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı % 14'dür.

Filtrelemeye tırnak içerisindeki alıntılar dahil edilmiştir. Filtrelemede yedi (7) kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 02/06/2026

**Danışman:** Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YALÇINKAYA    **Öğrenci:** Bilgenur ÇÖPÜR

## **KILAVUZA UYGUNLUK**

**“Te’vîlâtü’l-Kur’ân İsimli Te’lîfinde İmam Mâtürîdî’nin Kelâmî Meselelere Yaklaşımı”** başlıklı Yüksek Lisans Tezi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

### **Hazırlayan**

Bilgenur ÇÖPÜR

### **Danışman**

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YALÇINKAYA

## KABUL VE ONAY TUTANAĞI

**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YALÇINKAYA** danışmanlığında **Bilgenur ÇÖPÜR** tarafından hazırlanan “**Te’vîlâtü’l-Kur’ân İsimli Te’lifinde İmam Mâtürîdî’nin Kelâmî Meselelere Yaklaşımı**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Kelam Bilim Dalı’nda **Yüksek Lisans** olarak oy birliği/oy çokluğu kabul edilmiştir.

02.06.2026

### JÜRİ:

Danışman : Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YALÇINKAYA

Üye : Prof. Dr. Mustafa SÖNMEZ

Üye : Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

### ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun .... /..../2026 tarih ve .....sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../06/2026

Doç. Dr. Müge MANGA

Enstitü Müdürü

## ÖN SÖZ

İslâm düşünce tarihi, özellikle tefsir ve kelâm alanlarında zengin bir entelektüel birikime sahiptir. Tefsir geleneği, farklı yöntem ve ekollerin gelişimine sahne olmuş; âyetlerin yorumu, çoğunlukla müfessirlerin mezhebî ve kelâmî kimlikleri çerçevesinde şekillenmiştir. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet, Mu‘tezile ve Şîa gibi farklı düşünce ekolleri, kendi sistemleri ve ilke temelleri doğrultusunda Kur’ân’a yaklaşmış, yorumlarını şekillendirmişlerdir. Ehl-i Sünnet müfessirleri, Kur’ân’daki kelâmî meseleleri yorumlarken genellikle akıl ve nas arasında bir denge kurma çabası içerisinde olmuşlardır.

Bu çalışmada ele alınan Mâtürîdî (ö. 333/944) hem Mâtürîdîyye geleneğinin kurucusu hem de klasik tefsir ve kelâm disiplinlerinin önemli temsilcisi olarak ön plana çıkmaktadır. Günümüze ulaşan en kapsamlı eserlerinden biri olan *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, klasik bir tefsir metni olmanın yanında; kelâmî boyutu ile dikkati çeken bir te’lîftir. Mâtürîdî, bu eserinde âyetlerin zahirî anlamlarıyla yetinmeyip; kelâmî konuları Kur’ân’ın ışığında derinlemesine analiz ederek hem mezhepsel tartışmalara hem de dönemin kelâmî meselelerine yanıt aramıştır.

Mâtürîdî’ye göre tefsir ile kelâm birbirini destekleyen disiplinlerdir. Kur’ân, kelâmın kaynağıdır. Dolayısıyla kelâm, Kur’ân’a uygun olmak zorundadır. Bu nedenle Mâtürîdî, kelâmî meseleleri Kur’ân perspektifinde ele alarak Kur’ân’ı kelâmî kabullere dayatmaz. Onun yaklaşımı kelâmî meseleleri kendi sistemine dayatma yerine Kur’ân’ın rehberliğinde yorumlama esasına dayanır. Bu yönüyle Mâtürîdî, Ehl-i Sünnet kelâmının metodolojik bütünlüğü ile birlikte Mu‘tezile ve diğer ekollerle olan münâzaralara dair değerlendirmeleriyle de dikkat çeker.

Te’vîlâtü’l-Kur’ân’da özellikle tevhid, ilâhî sıfatlar, adalet, iman-amel ilişkisi, akıl ve nakil dengesi, nübüvvet, âhiret ve kader gibi temel konulara yaklaşımı hem tefsir hem de kelâm disiplinlerinin kesişim noktasında önemli bir referans olarak değerlendirilebilecek bir eser konumundadır. Araştırmamızda, Mâtürîdî’nin bu yöntemi üzerinden Ehl-i Sünnet kelâmının sistemleşmesine katkısı ve farklı kelâm ekollerine karşı geliştirdiği argümantatif yaklaşım da gözler önüne serilecektir.

**Bilgenur ÇÖPÜR, Erzincan, 2026.**

## TEŞEKKÜR

Yüksek lisans ders aşamasından bu çalışmanın tüm safhasına kadar bilgi, rehberlik ve eleştirileriyle beni yönlendiren kıymetli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YALÇINKAYA'ya şükranlarımı sunarım. Kendilerinin bilimsel katkıları, önerileri ve yapıcı eleştirileri, araştırmanın akademik niteliğinin oluşmasında belirleyici olmuştur.

İlmî destekleriyle her zaman yanımda olan sevgili eşim Mümin ÇÖPÜR'e, varlık ve enerjileriyle güç bulduğum evlatlarım Zümra Hazal ve Muhammet Alparslan ÇÖPÜR'e minnettarım. Onların bu motivasyonu ve anlayışları tez sürecinin başarıyla tamamlanmasında en önemli desteklerden biri olmuştur.

Bilim uzmanlığı yolunda katkı sunan tüm öğretim üyelerine, arkadaşlarıma ve emeği geçen herkese teşekkürlerimi arz ederim.

**Bilgenur ÇÖPÜR**

# TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN İSİMLİ TE'LÎFİNDE İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN KELÂMÎ MESELELERE YAKLAŞIMI

**Bilgenur ÇÖPÜR**

**Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi,**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Yüksek Lisans Tezi, Haziran 2026**

**Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YALÇINKAYA**

## **ÖZET**

İslâm düşünce tarihinde tefsir ve kelâm disiplinleri, farklı ekollerin katkılarıyla gelişmiş ve çoğu zaman birbirini besleyen iki temel alan olarak varlık göstermiştir. Nitekim bu çalışma, Mâtürîdî'nin "Te'vilâtü'l-Kur'ân" adlı eseri çerçevesinde tefsir ile kelâm arasındaki ilişkiyi bütüncül bir yaklaşımla incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmada, Mâtürîdî'nin Kur'ân merkezli yorum anlayışı doğrultusunda tevhid, ilâhî sıfatlar, adalet, iman-amel ilişkisi, nübüvvet, âhiret ve kader gibi temel kelâmî meseleleri ele alış biçimi analiz edilmiştir. Ayrıca metin tahliline dayalı analitik bir yaklaşım çerçevesinde Mâtürîdî'nin ilgili âyet yorumları incelenmiştir. Elde edilen veriler, klasik ve çağdaş tefsir ile kelâm literatürü ışığında değerlendirilmiştir. Araştırma bulguları, Mâtürîdî'nin kelâmî düşüncesini Kur'ân temelli bir yaklaşımla inşa ettiğini ve kelâmı, nasların rehberliğinde temellendirdiğini göstermektedir. Mâtürîdî, başta Mu'tezile olmak üzere farklı kelâm ekollerine yönelik eleştirilerini büyük ölçüde tefsir bağlamında geliştirerek mezhepler arası tartışmaları tefsir literatürüne yansıtmıştır. Netice olarak bu çalışma Mâtürîdî'nin tefsir anlayışı ile kelâm metodolojisi arasındaki güçlü ilişkiyi ortaya koyarak onun İslâm düşünce tarihindeki yerinin daha kapsamlı biçimde anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Aynı zamanda tefsir ve kelâm disiplinlerinin epistemolojik bütünlüğünü vurgulayarak, Kur'ân merkezli bir kelâm anlayışının imkânlarını göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Tefsir, Te'vilâtü'l-Kur'ân, Mâtürîdî.

# IMAM MÂTÜRÎDÎ'S APPROACH TO THEOLOGICAL ISSUES IN HIS WORK TITLED TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN

**Bilgenur ÇÖPÜR**

**Erzincan Binali Yıldırım University,**

**Institute of Social Sciences**

**Master's Thesis, June 2026**

**Thesis Advisor: Dr. Ass. Pro. Mustafa YALÇINKAYA**

## **ABSTRACT**

In the history of Islamic thought, the disciplines of tafsir and kalam have developed with the contributions of different schools and have often existed as two basic fields that feed each other. As a matter of fact, this study aims to examine the relationship between tafsir and kalam with a holistic approach within the framework of Maturidi's work "Ta'wilatu'l-Quran" Dec. In the research, Maturidi's approach to basic kalam issues such as monotheism, divine attributes, justice, the relationship between faith and deeds, prophethood, the hereafter and fate has been analyzed in accordance with the Qur'anic interpretation approach. Additionally, within the framework of an analytical approach based on textual analysis, Maturidi's interpretations of the relevant verses were examined. The obtained data were evaluated in the light of classical and contemporary tafsir and theology literature. The research findings show that Maturidi built his kalam thought with a Qur'anic-based approach and based it on the guidance of nasas. Maturidi has largely developed his criticisms of different schools of Kal Decrees, especially Mu'tezile, in the context of tafsir and has reflected inter-sectarian discussions in tafsir literature. As a result, this study reveals the strong relationship between Maturidi's understanding of tafsir and the methodology of kal Decrees, contributing to a more comprehensive understanding of his place in the history of Islamic thought. At the same time, by emphasizing the epistemological integrity of the disciplines of tafsir and kalam, it shows the possibilities of a Qur'anic-centered understanding of kalam.

**Keywords:** Kalam, Tafsir, Ta'wilatu'l-Quran, Maturidi.

## İÇİNDEKİLER

### Te'vîlâtü'l-Kur'ân İsimli Te'lifinde İmam Mâtürîdî'nin Kelâmî Meselelere Yaklaşımı

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK.....	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI.....	ii
KILAVUZA UYGUNLUK.....	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI.....	iv
ÖN SÖZ.....	v
TEŞEKKÜR.....	vi
ÖZET.....	vii
ABSTRACT.....	viii
İÇİNDEKİLER.....	ix
SİMGELER VE KISALTMALAR LİSTESİ.....	xii
GİRİŞ.....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### İLÂHİYYÂT BAHİSLERİ

1.1. Allah'ın Sıfatları ve Mâhiyeti.....	5
1.2. Fiilî ve Haberî Sıfatlar.....	10
1.2.1. Halk/Yaratma.....	10
1.2.1.1. Rezzâk/Rızık Verme.....	14
1.2.2. Arşa İstivâ Etme.....	16
1.2.3. Yedullah/Allah'ın Eli.....	22
1.2.4. Vechullah/Allah'ın Yüzü.....	25
1.2.5. Ayn ve Ahsa/Görme ve Sayma.....	26
1.2.6. Nüzûl/İnme.....	27
1.2.7. İtyân/Gelme.....	27

1.2.8. Rü'yetullah/Allah'ın Görülmesi Meselesi.....	28
<b>1.3. Kaza-Kader, İnsan Filleri (Ef'âl-i İbâd) ve Kesb Nazariyesi.....</b>	<b>36</b>
<b>1.4. İlâhî İradenin Kulların Fiillerine Yönelmesi/Aslah Prensibi.....</b>	<b>45</b>
<b>1.5. İmana Dair Genel Meseleler.....</b>	<b>49</b>
1.5.1. İmanın Tanımı.....	50
1.5.2. İman-Amel İlişkisi.....	54
1.5.3. İmanın Artması-Eksilmesi.....	56
1.5.4. İman-Günah İlişkisi.....	60
1.5.5. İmanda İstisna.....	62
1.5.6. Büyük Günah Meselesi.....	64

## İKİNCİ BÖLÜM

### NÜBÜVVET BAHİSLERİ

<b>2.1. Nübüvve Olan İhtiyaç.....</b>	<b>71</b>
<b>2.2. Resul ve Nebî Farkı.....</b>	<b>74</b>
<b>2.3. Peygamberlere Ait Sıfatlar.....</b>	<b>80</b>
2.3.1. Sıdk.....	80
2.3.2. Emanet.....	84
2.3.3. Fetânet.....	86
2.3.4. İsmet .....	87
2.3.4.1. Zelle.....	91
2.3.5. Tebliğ.....	92
<b>2.4. Peygamberler Arası Tafdîliyet.....</b>	<b>95</b>

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### SEM'İYYÂT BAHİSLERİ

<b>3.1. Kabir ve Berzah.....</b>	<b>103</b>
3.1.1. Âlem-i Ervâh/Dârü'l-Ervâh.....	105

<b>3.2. Sûr Âlemi.....</b>	<b>105</b>
<b>3.3. Kabir Hayatının Evreleri.....</b>	<b>106</b>
3.3.1. Kabir Suâli.....	107
3.3.2. Kabir Azabı.....	109
3.3.3. Kabir Nimeti.....	113
3.3.4. Ba's.....	119
3.3.5. Şefaât.....	122
3.3.6. Amel Defterinin Verilmesi.....	128
3.3.7. Mîzan.....	130
3.3.8. Sırat.....	132
3.3.9. Cennet-Cehennem.....	136
<b>SONUÇ.....</b>	<b>143</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>145</b>
<b>ÖZ GEÇMİŞ.....</b>	<b>149</b>

## SİMGELER VE KISALTMALAR LİSTESİ

<b>A.s.</b>	: Aleyhisselam
<b>b.</b>	: Bin (Arapça'da oğlu demek)
<b>bkz.</b>	: Bakınız
<b>c.c</b>	: Celle Celaluhu
<b>çev.</b>	: Çevirmen
<b>DİB</b>	: Diyanet İşleri Başkanlığı
<b>ed.</b>	: Editör
<b>H.z.</b>	: Hazreti
<b>İFAV</b>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
<b>İSAM</b>	: İslâm Araştırmaları Merkezi
<b>M.</b>	: Miladi
<b>nşr.</b>	: Neşreden
<b>ö.</b>	: Ölüm tarihi
<b>(s.a.v)</b>	: Sallallahu Aleyhi Vesellem
<b>TDV.</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>vb.</b>	: Ve benzeri
<b>vd.</b>	: Ve diğerleri
<b>yy.</b>	: Yüzyıl

## GİRİŞ

Kelâm, İslâm düşünce geleneğinde iman esaslarını aklî ve naklî delillerle temellendirmeyi amaçlayan bir alandır. Kelâmî meseleler naslarda yer alan temel inanç esaslarını anlamaya ve izahata yöneliktir. Bu açıdan Kur'ân tefsiri ile kelâm arasında derin ve köklü bir ilişki söz konusudur. Kur'ân-ı Kerîm ibadet, ahlâk, muâmelât, ukûbât vb. hükümleri ihtiva etmesinin yanında aynı zamanda tevhid, ilâhî sıfatlar, nübüvvet, âhîret, kader gibi temel akîdelere detaylı biçimde yer veren ilâhî bir kitaptır. Bu nedenle kelâmcılar, inanca ilişkin meselelerde görüşlerini temellendirirken direkt olarak Kur'ân âyetlerinden ispatlar getirir. Öte taraftan tefsir ilminde farklı yöntem ve ekoller gelişmiştir. Tefsirciler genellikle mezhebî kimliklerinden hareketle âyetleri yorumlamışlardır. Özellikle Ehl-i Sünnet geleneği, Mu'tezile ve Şîa gibi kelâmî ekoller kendi düşünce sistemlerine uygun yorumlarda bulunmuşlardır. Ehl-i Sünnet âlimleri, Kur'ân'daki kelâmî meseleleri yorumlarken genellikle naslar ile akıl arasında denge kurmaya çalışmıştır. Mâtürîdî de bu dengeyi sağlayan önemli müfessirlerden biridir. Bu çerçevede Mâtürîdî, kelâmcı kimliğini tefsirinde açıkça yansıtır.

Mâtürîdîye geleneğinin kurucusu olarak bilinen Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan en hacimli eserlerinden birisi *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli tefsiridir. Literatürde söz konusu bu eser tefsir sahasında önemli bir mevkiye sahiptir. Ancak bu eser, klasik bir tefsir eseri olmasının yanında kelâmî yönüyle adından söz ettiren bir te'liftir. Bu durum Mâtürîdî'nin kelâmcı vasfını ön plana çıkarmaktadır. Nitekim Mâtürîdî, âyetlerin te'vil ve tefsirinde sadece zahîrî mânalarıyla yetinmeyip kelâmî bahisleri âyetlerin ışığında etraflıca analiz eder. Bu tavrıyla hem kelâm disiplininin temel konularını Kur'ân'a dayandırmakta hem de mezhepsel tartışmalara yanıt vermektedir. O, kelâmcı kimliğini tefsirinde açıkça yansıtır. Ancak Kur'ân'ı kelâmî bir sistemin içine entegre etmez. Zira ona göre Kur'ân, kelâmın kaynağı olduğundan kelâm Kur'ân'a uygun olmak zorundadır. Bu cihetiyle Mâtürîdî, kelâmî meseleleri Kur'ân ışığında yansıtarak Kur'ân'ı kelâmî kabullere dayatmaz. Özetle Mâtürîdî'ye göre kelâm ile tefsir birbirlerini destekleyerek bütünlük arz eder. Onun özellikle tevhid, adalet, ilâhî sıfatlar, iman-amel, akıl-nakil ilişkisi, nübüvvet, âhîret inancı ve kader gibi konulara yaklaşımı Ehl-i Sünnet kelâmının sistemleşmesinde önemli bir yere haizdir.

## 1. Araştırmanın Amacı

Bu çalışma Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde kelâm yaklaşımını incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, Mâtürîdî'nin Kur'ân perspektifinden hareketle tevhid, ilâhî sıfatlar, adalet, iman-amel ilişkisi, akıl ve nakil dengesi, nübüvvet, âhîret ve kader gibi temel kelâmî meseleleri ele alış biçimi analiz edilecektir. Bunlara ilaveten Mâtürîdî'nin tefsir ile kelâm ilişkisini nasıl kurduğu, kelâmî konuları Kur'ân'a dayandırma yöntemleri ve bu yaklaşımın Ehl-i Sünnet kelâmının sistemleşmesindeki rolü değerlendirilecektir. Tez kapsamında ayrıca Mâtürîdî'nin, başta Mu'tezile olmak üzere diğer kelâm ekollerine karşı geliştirdiği eleştirel yaklaşım ortaya konulmaya çalışılacaktır. Böylece çalışmanın Mâtürîdî'nin kelâmî metodolojisi ile tefsir anlayışı arasındaki bütünlüğü ve disiplinler arası etkileşimi akademik bir perspektifle sunması hedeflenmektedir. Mevcut literatürdeki boşluk dikkate alınarak, Mâtürîdî'nin bu te'lifinin tefsir ve kelâm ilişkisi bağlamında bütüncül bir yaklaşımla incelenmesi hem klasik literatüre hem de çağdaş bilimsel çalışmalara katkı sunmayı amaçlamaktadır.

## 2. Araştırmanın Önemi

Bu çalışma, Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserini tefsir ve kelâm ilişkisi bağlamında ele alması bakımından önem arz etmektedir. Mâtürîdî, Ehl-i Sünnet kelâmının teşekkül sürecinde belirleyici bir role sahip olmakla birlikte tefsir alanındaki katkıları uzun süre kelâmcı kimliğinin gölgesinde kalmıştır. Bu araştırma, Mâtürîdî'nin tefsirindeki kelâmî yönü merkeze alarak onun müfessir kimliğinin daha bütüncül bir şekilde değerlendirilmesine katkı sunmaktadır.

Araştırma, Mâtürîdî'nin kelâmî meseleleri Kur'ân temelli bir metodolojiyle ele almasını ortaya koyarak, tefsir ve kelâm disiplinleri arasındaki etkileşimi anlamaya yönelik önemli bir örnek sunmaktadır. Bu yönüyle çalışma, Ehl-i Sünnet kelâmının sistemleşme sürecinde Kur'ân'ın belirleyici rolünü vurgulamakta ve kelâmın tefsirle olan epistemolojik bağını açıklığa kavuşturmaktadır. Ayrıca bu tez, Mâtürîdî'nin başta Mu'tezile olmak üzere diğer kelâm ekollerine yönelik eleştirel yaklaşımını Kur'ân yorumları üzerinden inceleyerek mezhepler arası tartışmaların tefsir literatürüne yansımalarını ortaya koymasından önem taşımaktadır. Bu çerçevede çalışma, klasik kelâm ve tefsir literatürüne katkı sağlamanın yanı sıra kelâmî meselelerin Kur'ân merkezli ele alınmasına yönelik metodolojik bir perspektif sunmaktadır.

### 3. Araştırmanın Yöntemi

Bu yüksek lisans tezinde nitel araştırma yöntemi esas alınmıştır. Araştırmanın temel kaynağını Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli eseri oluşturmaktadır. Çalışmada, Mâtürîdî'nin tefsirinde yer alan kelâmî meseleler tespit edilerek ana başlıklar altında incelenmiştir.

Araştırma sürecinde metin tahliline dayalı analitik bir yöntem izlenmiş; Mâtürîdî'nin ilgili âyet yorumları, kelâmî bağlam dikkate alınarak titizlikle değerlendirilmiştir. Ayrıca Mâtürîdî'nin görüşleri, Ehl-i Sünnet kelâmı çerçevesinde ele alınarak diğer kelâm okullarının yaklaşımlarıyla karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

Çalışmada klasik ve çağdaş tefsir ve kelâm literatüründen yararlanılmış, elde edilen veriler sistematik ve betimleyici bir yaklaşımla tahlil edilmiştir. Bu yöntemle Mâtürîdî'nin kelâmî meseleleri Kur'ân'a dayandırma biçimi ve tefsir ile kelâm arasındaki ilişki ortaya konulmaya çalışılmıştır.

### 4. Araştırmanın Sınırları

Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân* tefsiri ile sınırlandırılmıştır. Bu noktada Mâtürîdî'nin söz konusu eserinde ele aldığı kelâmî meseleler incelenmiş; onun diğer kelâmî eserleri sadece gerekli görülen yerlerde karşılaştırma ve izahat amacıyla kullanılmıştır.

Çalışmanın kapsamı ulûhiyyet, nübüvvât, sem'îyyât gibi temel kelâmî başlıklarla sınırlandırılmıştır. Fıkhî/ahkâm, işârî ağırlıklı tefsir yorumları araştırma kapsamı dışında bırakılmıştır. Ayrıca Mâtürîdî'nin görüşlerinin diğer kelâm ekolleriyle mukayesesi genel çerçevede ele alınmış; mezhepler arası tüm tartışmalar ayrıntılı biçimde incelenmemiştir. Bu tez, tarihsel ve doktriner bir inceleme niteliği taşımaktadır. Mâtürîdî'nin kelâmî görüşlerinin çağdaş yansımaları ve modern tartışmalar üzerindeki etkileri araştırma kapsamı dışında tutulmuştur.

### 5. Literatür Değerlendirmesi

Mâtürîdî ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* üzerine yapılan çalışmalar, tefsir ve kelâm literatüründe önemli bir yer tutmakla birlikte uzun süre daha kelâm tarihi bağlamında ele alınmıştır. Klasik dönemde Mâtürîdî'nin görüşleri, özellikle Ehl-i Sünnet kelâmının teşekkülü çerçevesinde değerlendirilmiş; tefsir alanındaki katkıları ise sınırlı ölçüde

incelenmiştir. Bu durum Mâtürîdî'nin müfessir kimliğinin görece geri planda kalmasına yol açmıştır. Son dönem çalışmalarda ise Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ı, hem tefsir yöntemi hem de kelâmî içeriği bakımından daha ayrıntılı biçimde ele alınmaya başlanmıştır. Bu kapsamda yapılan araştırmalar Mâtürîdî'nin Kur'ân yorumunda akıl ve nakil dengesini nasıl kurduğunu, kelâmî meseleleri tefsir bağlamında nasıl temellendirdiğini ve kelâmî mezheplere yönelik eleştirilerini ortaya koymuştur. Bununla birlikte mevcut literatürde çalışmaların çoğu belirli konulara odaklanmış; Mâtürîdî'nin tefsir ve kelâm ilişkisini bütüncül bir çerçevede ele alan araştırmalar sınırlı kalmıştır.

Türkçe literatürde Mâtürîdî'nin kelâmî görüşlerine dair monografik ve tematik çalışmalar bulunmaktadır. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın kelâmî boyutunu merkeze alan tez ve makalelerin sayısı azdır. Bu bağlamda mevcut çalışmalar, genellikle ilâhî sıfatlar, iman-amel ilişkisi veya akıl-nakil dengesi gibi belirli başlıklarla sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin kelâmî metodolojisini tefsir perspektifiyle ele alan kapsamlı değerlendirmelere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu tez çalışmamız sayesinde literatüre mütevazı da olsa bir katkı sunabilmek bizim için bir bahtiyarlık olacaktır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İLÂHİYYÂT BAHİSLERİ

Mâtürîdî'nin, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli tefsirinde ilâhî sıfatlar meselesi onun kelâmî görüşlerini Kur'ân perspektifinde yorumlaması önemli bir yer tutar. Bu te'lîfde Mâtürîdî, Allah'ın sıfatlarını âyetlere atıfta bulunarak âyetler bağlamında hem de kelâm geleneğindeki tartışmalar çerçevesinde ele alır.

#### 1.1. Allah'ın Sıfatları ve Mâhiyeti

“Sıfat” kavramı “kendisiyle nitelendirilen varlığa atfedilen anlam veya özellik”<sup>1</sup> “Allah'ın insanlarca bilinebilmesi için zâtına nisbet edilen anlam ve mefhumlar” mânasında bir kelâmî terimdir. İslâmî gelenekte “Allah'a atıfta bulunulan bu mâna, mefhum ve kavramlara” isim ya da sıfat denilir. Kur'ân'da İslâm'ın Allah anlayışı beyan edilirken tevhid prensibi ile yakından ilintili tenzîhî sıfatlar sıkça vurgulanmış, evrene ve insana yansıyan pek çok kemâl sıfatı zât-ı ilâhiyyeye râcî edilmiştir.<sup>2</sup> Zât-sıfat ilişkisi meselesinde Fahreddin er-Râzî, (ö. 606/1210) ilâhî zâtın birtakım nispet ve izâfetleri yani sıfatları başlangıç itibarıyla gerekli kılmasının aklen imkânsız olmadığını ileri sürer. Aynı şekilde bu zâtın ister hakiki ister izâfî mâhiyette olsun başka sıfatları gerektirmesinin de aklî açıdan mümkün olduğunu kabul eder. Bu bağlamda sıfatların da belirli nispet ve ilişkileri zorunlu olarak gerektirdiği ifade edilir. Bununla birlikte Râzî,

---

<sup>1</sup> Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *El-fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/145.

<sup>2</sup> İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 37/100-106.

zât ile sıfatlar arasındaki bu karşılıklı gerektirme ilişkisinin mâhiyetine dair ince ayrıntıların beşer aklının idrak kapasitesini aşan bir boyuta sahip olduğunu vurgular.<sup>3</sup>

Kelâm ilminde ulûhiyyet başlıkları altında incelenen sıfatlar meselesinde Mâtürîdî'nin görüşlerine müracaat ederek bu sıfatları kısaca incelemeye çalışacağız.

Kur'ân ve diğer ilâhî kitaplar Allah'ı belirli isimlerle anmış peygamberler ve ümmetler de bu isimleri kullanarak Allah'ı zikretmişlerdir. Ancak bazı kimseler bu isimlerin Allah'tan başkalarına da verilmesinden ötürü Allah'a benzerlik atfetme endişesiyle bu isimleri Allah'a isnat etmeyi reddetmiştir. Oysa bir ismin Allah'a nispet edilmesi benzerlik anlamını içermez. Çünkü aynı isim kullanmak zât ve mâhiyetin benzer olduğu anlamına gelmez. Eğer isim kullanmak benzerlik doğursaydı o zaman o ismi tamamen inkâr etmek başka bir varlığa benzerlik anlamı taşırdı. Bu ise mantıksal olarak geçersizdir. Zira Allah'ın mutlak eşsizliği zaten benzerliği imkânsız kılar. Dolayısıyla Allah, Kur'ân'da kendisini nasıl isimlendirmiş ve sıfatlandırmışsa biz de O'nu öyle isimlendirmeli ve sıfatlandırmalıyız.<sup>4</sup>

Selef âlimleri Allah Teâlâ'nın "hayat, ilim, kudret, kelâm, irade, sem' ve basar" gibi zâtî sıfatlara sahip olduğu konusunda icmâ etmişlerdir. Bu sıfatların tamamının ezeli olduğu kabul edilmiştir. Zira bu sıfatlardan herhangi birinin sonradan meydana gelmiş (hâdis) olması, Allah'ın o sıfatla bir zamanlar muttasıf olmadığını ve dolayısıyla değişime uğradığını gösterir ki bu ilâhî zât hakkında düşünülemeyecek bir eksikliklerdir. Böyle bir durum yaratılmışlara benzerlik anlamına geleceğinden Allah hakkında imkânsızdır. Dolayısıyla Selef âlimlerinin yaklaşımında ilâhî sıfatların ezeliyeti Allah'ın kemâl sıfatlarıyla zâtı gereği ve başlangıçsız olarak nitelendiği gerçeğine dayanır.<sup>5</sup> Basra Mu'tezilesi'ne mensup âlimlere göre Allah Teâlâ semî', basîr ve idrâk edendir; O'nun idrâk edici oluşu, hay oluşuna zâid bir sıfat olarak kabul edilir. Buna karşılık Bağdat Mu'tezilesi Allah'ın idrâkinin, müdrekatı bilmesinden ibaret olduğunu savunarak diri oluşuna ilâve bir sıfatın varlığını reddeder. Bu yaklaşım idrâkin müstakil bir sıfat olarak nasıl temellendirileceği sorusunu gündeme getirir. Nitekim insanda idrâk, duyunların sağlam olması ve idrâke engel teşkil eden unsurların ortadan kalkması

<sup>3</sup> Fahreddin Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, çev. Muhammed Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 113.

<sup>4</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 66-68.

<sup>5</sup> Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-ibâne* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019), 151.

halinde diri oluşla birlikte ortaya çıkan bir nitelik olarak gerçekleşmektedir.<sup>6</sup> Sem‘î (naklî) deliller, Allah’ın işiten ve gören oluşunu açık biçimde ortaya koymakta, bu nasları mecazi yoruma tâbi tutmayı gerektiren bağlayıcı bir aklî gerekçe bulunmadığı ileri sürülmektedir. İşitme ve görmenin ilim sıfatıyla irtibatlandırılması bu niteliklerin fiilî sonuçlar üzerinden temellendirilmesine dayanır. Ancak hayat sahibinin işitme ve görme sıfatlarına sahip olmaması halinde eksik olacağı iddiası zorunlu bir aklî delil olmayıp ikna yönünden bir varsayım niteliğindedir. Bu nedenle söz konusu gerekçelendirme öncülleri kabul etmeyen muhataplar açısından kolaylıkla reddedilebilir bir yapı arz etmektedir.<sup>7</sup>

Mu‘tezile tarafından Allah Teâlâ’nın sıfatları farklı bir tasnife tâbi tutulduğunda bazı sıfatların yalnızca O’na mahsus olduğu ileri sürülür. Ancak “kadîm” ve “ganî” örnekleri bu iddiayı tam olarak karşılamaz. Zira “kadîm” sıfatı varlığın devamlılığını ifade ederek bu cihetten “vücûd” kavramı üzerinden lafzî bir ortaklık söz konusudur. “Ganî” ise hakikatte sübûtî bir sıfat olmayıp Allah’ın ihtiyaçtan münezzehe oluşunu ifade eden tenzihî bir nitelemedir. Kudret, ilim, hayat, vücûd gibi bazı sıfatlar lafız bakımından mahlûkata da nispet edilebilir. Ancak Allah bu sıfatlara zâtının gereği olarak sahipken insan bu nitelikleri sonradan yaratılan arızî sebeplerle taşır. Müdrîk, mürid ve kârih olma sıfatlarında da benzer bir lafzî ve fiilî ortaklık bulunmakla birlikte Allah bu sıfatlara herhangi bir organa veya mahalle ihtiyaç duymaksızın insan ise bunlara kendisinde yaratılan mâna ve sebepler yoluyla ulaşır.<sup>8</sup>

Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* adlı eserinde “Göklerde ve yerde en yüce sıfat O’nundur.”<sup>9</sup> meâlindeki âyeti açıklarken Allah’ın sıfatlarının yüceliğini ve mahlûk sıfatlarından mutlak farkını vurgular. Ona göre bu âyet üç şekilde yorumlanabilir. Birincisi, varlıklar kendilerinde var zannettikleri yüce sıfatları ancak izâfî ve sınırlı ölçüde taşırlar. Gerçekte bu sıfatların kaynağı ve hakiki sahibi yalnızca Allah’tır. İkincisi, Allah’ın sıfatları yaratılmışların niteliklerine benzemez. Nitekim “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.”<sup>10</sup> âyetiyle bu gerçek teyit edilir. Üçüncü olarak ise Allah’ın sıfatları mutlak bir kemâl taşır ve birbirleriyle çelişmez; O, ilmiyle âlimdir ama

<sup>6</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/272.

<sup>7</sup> Beyzâvî, *Tavâli’u’l-envâr min metâli’i’l-enzâr*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 194-196.

<sup>8</sup> Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1/212.

<sup>9</sup> Rûm, 30/27.

<sup>10</sup> Şûrâ, 42/11.

cehaletten uzaktır; kudretiyle kâdirdir ama acz içermez. Yaratılmışlar ise aynı anda hem ilim hem cehalet hem kudret hem acz gibi zıt sıfatlara sahip olabilirler. Bu yönüyle Allah'ın sıfatları zâtından kaynaklı olup dış etkenlerle kazanılmış değildir. Oysa mahlûkların nitelikleri çeşitli sebeplere ve şartlara bağlı olarak ortaya çıkar. Bu nedenle Allah'ın sıfatları ile mahlûkatın sıfatları arasında nitelik bakımından mutlak bir farklılık söz konusudur.<sup>11</sup>

Diğer yandan Abdülkâhir el-Bağdâdî, (ö. 429/1037-38) Allah Teâlâ'nın sıfatlarının ezeliği konusunda Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ittifak ettiğini belirtirken bu sıfatların bekâsı hususunda bazı görüş ayrılıklarının bulunduğunu ifade eder. Abdullah b. Sa'îd ve Kalânîsî (ö. IV./X. yy. başları) gibi âlimler bu sıfatların sadece ezeli değil ebedî ve daimî olduklarını savunmuşlardır. Ancak Bağdâdî, bu sıfatların bekâsının zâtî olmadığını aksine Allah'ın zâtına bağlı bir bekâ olduğunu vurgular. Bu çerçevede Eş'arî, (ö. 324/935-36) sıfatların doğrudan Allah'ın bekâsı ile kâim olduğunu dolayısıyla onların bekâsının da Allah'ın zâtından kaynaklandığını ifade eder. Zira Allah'ın bekâsı zâtidir ve O'nun ezeli sıfatları da bu zâtî bekâyaya bağlı olarak ebedilik kazanır. Bu yaklaşım Ehl-i Sünnet'in Allah'ın sıfatlarıyla zâtı arasında ne tam bir aynılık ne de tam bir ayrılık olduğunu kabul eden orta yol metoduna uygundur.<sup>12</sup> Bununla birlikte kelâmî gelenekte sıfatları bilmenin ispatı ve onları inkâr edenlerin reddine dair pek çok izâhatlar yapılmıştır.<sup>13</sup> Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ sıfatlarıyla zâtı gereği nitelendirilmiştir. O'nun övgüye layık oluşu dışsal bir değişim sonradan kazanılmış bir yetkinlik ya da mahlûkatla ilişkili bir sebebe bağlı değildir. Allah zâtının mâhiyeti gereği övülmeye layıktır. Bu bağlamda âlim ve kadîr gibi sıfatlar da O'nun ezeli sıfatlarıdır. Yani bu sıfatlar yaratılmış varlıklarla birlikte ortaya çıkmamış ve Allah'ın zâtına ezelden beri mahsus sıfatlardır. Nitekim mahlûkat daha yaratılmadan önce de Allah ilim ve kudret sahibiydi. Dolayısıyla bilgi ve kudret gibi ilâhî sıfatlar yaratılmışlara nispetle değil doğrudan Allah'ın zâtıyla kâimdir.<sup>14</sup> Mu'tezile ekolü Allah'ın ilim sıfatını reddederek ilmin zâtla münasebeti olmadığını ileri sürer.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân* (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005-2007), 11/102.

<sup>12</sup> Abdülkâhir el- Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi Kitâbu Usûli'd-Dîn*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 141.

<sup>13</sup> Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 82-124.

<sup>14</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 17/369-371.

<sup>15</sup> Mu'tezile'nin ilim sıfatının nefyi hakkında tutunduğu delil ise şudur: Eğer Allah Teâlâ şahidde olduğu gibi ilimle âlim olsaydı iki ilim (yani insanın ve Allah Teâlâ'nın ilmi) birbirinin misli olurdu. Zira

Eş'arîler ve onları takip eden mütefekkirler, Allah'ın mevcut, kadîm ve zâtına zâit sıfatlara sahip olduğunu savunmuşlardır. Bu bağlamda Allah, bir ilimle âlim, bir kudretle kâdir ve bir iradeyle mürîddir. Benzer şekilde diğer sıfatlar da O'na aittir; Allah, işitmeyele işiten, görmeyle gören ve hayatla diridir. Öte yandan filozoflar ve Şîa mezhebi, Allah'ın zâtına zâit sıfatları kabul etmeyip, O'nun zâtıyla âlim, zâtıyla kâdir olduğunu belirtmişlerdir. Diğer sıfatlar da aynı mantıkla değerlendirilir. Bununla birlikte Şîa içinde esmâ-i hüsnâ'nın Allah'a nispet edilmesi konusunda bir ihtilaf vardır. Bazı Şîa âlimleri, bu isimlerin hiçbiri Allah hakkında kullanılmamalıdır görüşünü benimserken diğer bir grup Allah'ın bu isimlerden yoksun olmamasının uygun olduğunu savunmuştur.<sup>16</sup>

Diğer taraftan Mâtürîdî, "Ekber" isminin Allah'a ait olduğunu ve her işin bu isimle başlatılmasının O'nun her yerde ve her zaman yüceliğinin bir göstergesi olduğunu ifade eder.<sup>17</sup> Diğer taraftan O, "*Ceza ve mükâfat gününün sahibi*"<sup>18</sup> ifadesini tefsir ederken Allah'ın ilâhî sıfatlarının ezeli olduğunu vurgu yapar. Henüz vuku bulmamış olan kıyamet gününe dair "mâlik" sıfatının kullanılması Allah'ın vuku bulmamış şeylere dahi ezelden mâlik olduğunu gösterir. Bu da O'nun sıfatlarının sonradan ortaya çıkan şeylere bağlı olarak kazanılmadığını ezelden beri mevcut olduğunu ortaya koyar. Mâtürîdî'ye göre Allah yaratmadan önce de "hâlik" merhamet etmeksizin önce de "rahîm", cömertlikte bulunmadan önce de "kerîm" ve herhangi bir sesi işitmeden önce de "semî" idi. Yani bu sıfatların konularının henüz yaratılmamış olması Allah'ın bu sıfatlara sahip olmasına engel değildir. Aynı şekilde ceza ve mükâfat gününün mâliki olarak nitelenmesi de o gün henüz gerçekleşmemiş olmasına rağmen Allah'ın ona ezelden mâlik olduğuna işaret eder.<sup>19</sup> Bu görüşlerinden hareketle sıfatların ezeliğine dair şunları kaydedebiliriz: Allah'ın sıfatları, yaratılmışların varlığına veya zamanla ortaya çıkan olaylara bağlı olmayıp zâtına içkin ve ezeli'dir. Bu yaklaşım

---

iki ilmin de mâluma taalluku aynı yöndendir. Dolayısıyla iki ilmin kıdem veya hudûs bakımından ortak olmaları gerekirdi. Ama âlim olma (âlimiyyet) böyle değildir. Zira âlim olma O'nda zatın taallukuyladır. Bizde ise (Ehl-i Sünnet) ilmin taallukuyladır. Yine (ilim sıfatı zâta zâit olsaydı, bir ilim sadece bir mâluma taalluk ettiği için) Bârî'nin sonsuz ilimleri olurdu. Çünkü sonsuz şeyi bilir. Yine kendisinden daha üst bir âlim olurdu. Zira "Her ilim sahibinin üstünde ilim sahibi (alîm) vardır." buyurulmuştur. bkz. Sa'dettin et- Teftâzânî, *el- Makâsîd*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 529.

<sup>16</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/77.

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 17/369-371.

<sup>18</sup> Fatıha, 1/4.

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 1/17, 18.

Allah'ın kemâl sıfatlarının sonradan kazanılmadığını O'nun mutlak ve değişmez kudretini vurgular. Dolayısıyla Mâtürîdî, ilâhî sıfatları zaman üstü bir anlayışla ele alarak Allah'ın zât ve sıfat birliğini temellendirmeye çalışmıştır.

## 1.2. Fiilî ve Haberî Sıfatlar

Fiilî sıfatlar, Allah Teâlâ'nın kudret ve iradesine bağlı olarak dış dünyada meydana gelen “yaratma, rızık verme, arşa istivâ etme, yaşatma ve öldürme” gibi fiillerini ifade eder. Bu sıfatlar zâtî sıfatlardan farklı olarak fiilin meydana geliş açısından zamanla ilişkilidir. Bir başka deyişle Allah'ın irade etmesiyle sonradan ortaya çıkan mahlûkatla ilişkili sıfatlardır.

### 1.2.1. Halk/Yaratma

Mâtürîdî'nin, kelâmî düşüncesinde (halk) “خلق” kavramı özel bir yere sahiptir. O, halk lafzının hem hakikat hem de mecaz anlamında kullanıldığını ifade eder. Bu bağlamda “halk” kelimesi bir yönüyle Allah Teâlâ'nın fiiline işaret ederken diğer yönüyle “kazâ, takdir, tasvir, hüküm verme” gibi mecazi anlamları da içerebilir. Bu çok anlamlılık sebebiyle halk kelimesi tek başına kullanıldığında bağlamına göre hem gerçek yaratma fiiline hem de mecazi olarak “düzenleme, belirleme, ölçüp biçme” anlamlarına gelebilir. Buna karşılık Mâtürîdî'ye göre (tahlîk) “تخليق” yani fiil formundaki kullanımı doğrudan ve açık bir şekilde gerçek yaratma fiilini ifade eder. Tahlîk, Allah'ın yoktan var etme (ibdâ') kudretini ve yaratma eylemini bizzat gerçekleştirdiği hakiki bir fiil olarak değerlendirilir. Bu nedenle kelime kökü aynı olsa da isim (halk) ile fiil arasında semantik ve işlevsel bir ayrım vardır. Bu yaklaşım Mâtürîdî'nin fiilî sıfatları ele alırken izlediği genel yöntemi yansıtır. Ona göre Allah'ın fiilleri zâtından ayrı düşünülmemeyen ezeli bir irade ve kudretin dışavurumudur. Bu fiillerden biri olan tekvîn sadece bir isimlendirme yahut mecazi bir anlatım değil doğrudan Allah'ın fiilen gerçekleştirdiği ve ontolojik olarak gerçekliğe sahip bir eylemdir.<sup>20</sup> Tekvin meselesi bağlamında Fahreddin er-Râzî, Mâverâünnehir fakihlerinden bir grubun yaratma/tahlîk sıfatının kudret sıfatından ayrı bir sıfat olduğunu ileri sürdüklerini buna karşılık çoğunluğun bu görüşü benimsemediğini aktarır. Râzî, çoğunluğun görüşünü temellendirmek üzere birtakım deliller ileri sürer. Buna göre kudret sıfatı, fiil ve terke sıhhat yoluyla etki eden bir sıfattır. Eğer yaratma

<sup>20</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 2/307-310.

sıfatı da aynı şekilde fiil ve terke elverişlilik yoluyla tesirde bulunuyorsa bu durumda onun kudret sıfatından bağımsız bir nitelik olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Şayet yaratma sıfatının tesiri zorunlu kabul edilirse bu durumda Allah Teâlâ'nın fiillerinin ihtiyarî olarak değil zorunluluk sonucu meydana geldiği sonucuna varılır ki bu yaklaşım geçersizdir. Zira ilâhî kudretle vasıflanmak fiillerin ihtiyarî olarak gerçekleşmesini gerektirir. Buna karşılık yaratma sıfatının müstakil bir sıfat olarak kabul edilmesi tesirin hem ihtiyarî hem de zorunlu olmasını gerektireceğinden bu durum aklen imkânsızdır.<sup>21</sup>

Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da Allah'ın fiilî sıfatları hakkında pek çok âyeti kelâmî bakış açısıyla yorumlamıştır. Fiilî sıfatlar Allah Teâlâ'nın irade ve kudretine bağlı olarak zaman içinde meydana gelen ve yaratılmışlarla ilgili olan sıfatlardır. Bunlar hâdis fiiller olup Allah'ın zâtıyla kadîm olan ilim ve kudret gibi zâtî sıfatlardan ayırırlar. Mâtürîdî bu çerçevede yukarıda da zikrettiğimiz “din gününün sahibi”<sup>22</sup> âyetini fiilî sıfatlarla irtibatlandırarak zaman içinde meydana gelecek fiillerin ezeli bir ilim ve kudretle takdir edildiğini söyler.<sup>23</sup> Bu minvalde özellikle “*O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde ona “ol!” der, hemen oluverir.*”<sup>24</sup> âyeti Allah'ın yaratma fiilini açıklamada merkezî bir konuma sahiptir. Mezkûr âyette geçen “O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır.” ifadesi Allah'ın yaratma kudretinin eşsizliğini ve benzersizliğini vurgular. Bunun yanında Mâtürîdî bu âyeti te'vil ederken şu hususlara dikkat çeker: “Bedî’”, daha önce benzeri görülmemiş, örneksiz bir şeyi yoktan var eden anlamına gelir. Burada Allah'ın yaratması, herhangi bir maddî unsur veya aracı olmaksızın meydana gelmiştir. Bu bağlamda “mübdî” kelimesi daha önce eşi benzeri bulunmayan bir fiili ilk defa gerçekleştiren anlamına gelir. Kelâm literatüründe bu yaratmanın Allah'a has olduğuna atıfta bulunarak “bedî’, mübdî’, mübtedî’” kelimelerinin anlamlarının aynı kökten geldiğini ve ortak anlamının örneksiz ve eşsiz yaratma olduğunu ifade eder. Mâtürîdî âyetin devamında yer alan “ol der, o da olur”<sup>25</sup> ifadesinin Allah'ın Hz. İsa'yı babasız yaratmasına da delil teşkil ettiğini vurgular. Allah, gökleri ve yeri yoktan herhangi bir unsur olmaksızın

<sup>21</sup> Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 115.

<sup>22</sup> Fâtiha, 1/4.

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1/17, 18.

<sup>24</sup> Bakara, 2/117.

<sup>25</sup> Âl-i İmrân, 3/59.

yaratabiliyseye İsbâ peygamberi de baba olmadan yaratması mümkündür. Bu da yaratma fiilinin Allah'a ait olduğunu ve herhangi bir şarta bağılı olmadığını gösterir. Bu yaklaşım Hristiyanların "Allah evlat edindi" gibi iddialarına karşı aklı ve nakli bir reddiye işlevi görür. Diğer yandan O söz konusu bu âyetle irtibatlı olarak Allah'ın "ol!" emriyle yaratması fiilini kelâmî olarak şu şekilde açıklar: "Ol!" ifadesi Allah'ın irade ve kudretiyle anında gerçekleştirdiği yaratma fiilidir. Bu fiil harfli-sesli bir emir olarak değil Allah'ın yaratma iradesinin ve kudretinin bir tecellisi olarak anlaşılmalıdır. Bu da fiilî sıfatlardan biri olan tekvînin fonksiyonunu ortaya koyar. Yani Allah'ın kudretiyle var edilen her şey onun fiilî sıfatlarının bir sonucudur. Yine bu bağlamda "Ol der, o da oluverir" ifadesini yalnızca lafzî anlamda değil teolojik ve dilsel perspektiften yorumlamıştır. Ona göre bu ifade Allah'ın yaratma fiilini anlatan en kısa ve özlü biçimlerden biridir. Bu hususta şunları kaydeder:

*Bir şeye hükmedip karar verince sadece "ol" der, o da oluverir. Denildi ki, yani bir toplumun kökünden yok edilmesine hükmedince sadece ona "ol" der, o da oluverir. "Kün fe yekûn" ifadesi gerçekten kâf ve nûn harfleriyle "kûn" demesi anlamına gelmez. Ancak bu, anlaşılabilir tam bir mânâyı en kısa sözle ifade edebilen bir metindir. Arap dilinde anlaşılabilir bir muhtevayı iki harfle ifade edecek bundan daha kısa bir ifade tarzı bulunmamaktadır. Bunun dışındaki söyleme biçimleri bazı ek bağlantılar ve edatlardan ibaret olup, muhtevalarına nüfuz etmek mümkün değildir.<sup>26</sup>*

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın yaratması bizim gibi harfli ve sesli bir kelimeyle gerçekleşmez. "Ol!" söylemi burada gerçek bir emir değil yaratma fiilinin sembolik ve temsilî bir ifadesidir. Buna ilaveten "ol" kelimesi Arap dilinde anlamı en kısa ve öz şekilde ifade eden bir yapıdır. Bu yönüyle Allah'ın yaratma fiilinin ne kadar süratli ve kudretli olduğunu anlatmak için en uygun ve veciz lafızdır. Yine "ol!" ifadesine dair bir toplumun "kökten yok edilmesi" gibi bir hüküm için de geçerlidir. Yani Allah bir toplumu helâk etmek istediğinde de "kûn!" der ve o hüküm gerçekleşir. Bu durum fiilî sıfatların yok etme anlamında da işlediğini gösterir. Öte taraftan Mâtürîdî, Allah'ın kelâmını mahlûk kelâmına benzetmekten sakınarak "kûn!" emrinin gerçek bir sesli emir

---

<sup>26</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 1/219-221.

olmadığını açıkça vurgular.<sup>27</sup> Bu da Allah'ın sıfatlarını tenzih ilkesine uygun şekilde yorumladığını göstermektedir.

Fiilî sıfatlar meselesini Kur'ân merkezli bir tefsir geleneği üzerinden temellendiren Mâtürîdî, “Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözüümüz “ol!” demekten ibarettir, o da hemen oluverir.”<sup>28</sup> âyetini te'vil ederken yaratma fiilini ifade eden “kün!” ve onun neticesi olan “feyekûn” ifadeleri üzerinden tekvin ile mükevven arasında keskin bir ayrım yapar:

*“Yaratmak fiili ve yaratılan aynı şey değildir. Çünkü “ol!” anlamındaki kün emriyle bir şeyin yaratılması anlatılmıştır. “Feyekûn” sözüyle yaratılan (mükevven) ifade edilmiştir.”<sup>29</sup>*

Fiilî sıfatlar bağlamında yapılan bu ayrım tekvin sıfatının mükevvenin kendisi olmadığını ve yaratmanın kendine has bir ilâhî fiil olduğunu ortaya koyar.

Öte taraftan Mâtürîdî, *Te'vilât*'ında Mu'tezile'nin yaratma tasavvuruna eleştiriler getirir. “Göklerin ve yerin egemenliği Allah'a aittir. O dilediğini yaratır.”<sup>30</sup> âyetine işaret ederek Allah'ın fiilî sıfatları özellikle tekvin sıfatı bağlamında önemli bir delil olarak değerlendirilmiştir. Mâtürîdî, bu âyeti açıklarken Mu'tezile mezhebinin insan fiillerinin yaratıcısı konusunda ileri sürdüğü görüşleri reddetmek amacıyla tefsirî ve kelâmî bir yorum geliştirir. Mu'tezile'ye göre Allah yalnızca hayırları yaratır, insanın fiilleri ise onun kendi kudretiyle meydana gelir. Bu anlayışa göre iyi fiillerin yaratılması Allah'a isnad edilse de kötü fiillerin yaratıcısı insanlar olarak görülür. Oysa Mâtürîdî, Şûrâ sûresi 49. âyetindeki “يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ” ifadesinin yaratma fiilinin kayıtsız ve mutlak surette Allah'a ait olduğunu gösterdiğini ifade eder. Zira bu ifadeye göre Allah'ın dilemesiyle yaratma arasında doğrudan bir ilişki olup bu başka bir yaratıcı varlığın kabulünü imkânsız kılar. Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin görüşü âyetin zâhirîyle çelişmektedir. Zira onlar bütün hayırların Allah'ın dilemesiyle olduğunu kabul ettikleri halde Allah'ın bu fiillerin yaratıcısı olmadığını söylemekte ve böylelikle bir fiilin Allah tarafından istenmesi ile yaratılması arasındaki bağı koparmaktadırlar. Bu durumda Allah'ın dilemiş olduğu fiillerin bir kısmının Allah'tan başkası tarafından yaratıldığı sonucu doğmakta ve bu tevhid ilkesine ve ilâhî mutlak kudret anlayışına aykırılık teşkil

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 1/219-221.

<sup>28</sup> Nahl, 16/40.

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 8/111, 112.

<sup>30</sup> Şûrâ, 42/49.

etmektedir. Mâtürîdî'nin yukarıda zikrettiğimiz bu âyet hakkındaki yorumları onun Allah'ın fiilî sıfatlarını ezeli ve hakiki sıfatlar olarak kabul ettiğini ve bu sıfatların yaratılan nesnelere ayrı fakat onlara taalluk eden bir fiil olduğunu ortaya koyar. Mâtürîdî, yaratma fiilinin Allah'a ait olduğunu net biçimde ortaya koyarken bu fiilin Allah'ın ezeli iradesiyle ilişkisini de vurgular.<sup>31</sup> Bu açıklamalar Mâtürîdî'nin kelâm düşüncesinde tekvin sıfatının bağımsız bir ilâhî sıfat olarak kabul edildiğini ve yaratılanla karıştırılmadığını göstermektedir.

### 1.2.1.1. Rezzâk/Rızık Verme

Fiilî sıfatlar bağlamında Allah'ın, “er-rezzâk” sıfatı ve kul fiilleri ile ilâhî yaratma arasındaki ilişki bakımından oldukça önemli bir içeriğe sahiptir. “*Şüphesiz rızık veren, sarsılmaz gücün sahibi olan yalnızca Allah'tır.*”<sup>32</sup> Mâtürîdî bu âyeti iki yönlü olarak değerlendirmektedir. Birinci yoruma göre insanların çeşitli sebeplerle ulaştıkları maddî ve manevî tüm kazançlar aslında Allah'ın fiilidir. İnsanlar bir kazanç yoluna başvursalar dahi o kazancı elde etmeleri ancak Allah'ın yaratması ve takdiriyle mümkündür. Sebeplerin ve bu sebeplerden doğan neticelerin bizzat kendisi Allah'ın yaratmasıyla varlık kazanır. Bu bağlamda âyet-i kerîmede rızıkın Allah'a izâfe edilmesi Allah'ın fiilî olarak bu yolları yaratmış olmasındandır. Mâtürîdî'ye göre buradan hareketle kul fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığına dair kelâmî bir delil çıkar. Nitekim Allah, “er-rezzâk” ismiyle anılmakta ve bu ismin gereği olarak fiilen rızık verme işini üstlenmektedir. Eğer kulun kendi kazancı sadece kendine ait olsaydı Allah'a rızık veren denmesi mânasız kalırdı. İkinci yoruma göre ise rızıkın Allah'a nispet edilmesi bizzat sebeplerin kendisinden değil o sebepler içinde Allah'ın yaratmış olduğu lutuf ve imkânlardan kaynaklanmaktadır. Yani Allah sebepleri yaratmış ve o sebepler aracılığıyla rızık kapılarını açmıştır. Böylece sebep-sonuç ilişkisi korunurken nihâî fâilin Allah olduğu gerçeği ihmal edilmemiş olur. O, insanın kesbine değer verirken yaratma fiilini tamamen Allah'a izâfe ederek hem cebrî hem de kaderî uç yaklaşımları reddeder.<sup>33</sup>

*De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor? Ya da işitme ve görme yeteneklerini hükmü altında kim tutuyor? Ölüden diriye çıkararak, diriden de*

<sup>31</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân*, 13/211-213.

<sup>32</sup> Zâriyât, 51/58.

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân*, 14/159, 160.

*ölüyü çıkararak kim? Her türlü işi kim yürütüyor? “Allah” diye cevap verecekler.  
“Öyleyse (O’na ortak koşmaktan) sakınmıyor musunuz?” de.<sup>34</sup>*

âyetinde müşriklerin bile Allah’ın rızık verici olduğu gerçeğini kabul ettiklerini ortaya koyar. “Gökten rızık”, yağmur ve diğer göksel nimetleri; “yerden rızık” ise bitkiler ve gıdaları ifade eder. Mâtürîdî’ye göre bu ikrar Allah’ın rızık verme fiilinin yalnızca O’na ait olduğunun açık bir delilidir. Yine aynı sûrenin 59. âyetinde zikredilen Allah’ın indirdiği rızık ifadesinin hem gökten hem yerden gelen tüm nimetleri kapsadığını belirten Mâtürîdî burada asıl vurgulanan hususun rızık üzerinde helâl-haram belirleme yetkisinin yalnızca Allah’a ait olduğunu vurgular. Ona göre rızık Allah’ın yaratma ve ihsan etme fiilinin bir tezahürü olduğu için bu konuda keyfî tasarruflarda bulunmak ilâhî otoriteye ortak koşmak anlamına gelir.<sup>35</sup>

*“Rabbimiz ki, sizin için yeri döşek, göğü bina kılmıştır; gökten su indirmiş, bununla sizin için rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır.”<sup>36</sup> âyetinde gökten su indirilmesi ve rızık olarak çeşitli ürünlerin çıkarılması ifadeleri ilâhî fiillerin sebepler aracılığıyla gerçekleştiğini gösterir. Mâtürîdî, yağmur, bitki, rızık zincirinin yalnızca doğal bir süreç olmadığını Allah’ın doğrudan tasarrufu olduğunu belirtir. Bu mânada “yaratma, yaşatma ve rızık verme” fiilleri yalnızca Allah’a özgülenir ve bu durum tevhidin hem ulûhiyet hem de rubûbiyet boyutunu pekiştirir.<sup>37</sup> Buna ilaveten “dilediğine sayısız rızık verme”<sup>38</sup> gibi birçok âyette Allah’ın mutlak rubûbiyetinin delili olarak gören Mâtürîdî’ye göre rızık sadece maddî gıda olmayıp bütün nimetleri kapsar ve Allah’ın bu ihsanı hiçbir engelle sınırlı değildir.<sup>39</sup>*

*“Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümlerini sanma! Bilâkis onlar diridirler; Allah’ın, lütuf ve kereminden kendilerine verdikleriyle sevinçli bir halde rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadır.”<sup>40</sup>*

meâlindeki âyete atıfta bulunarak burada geçen “diridirler” ifadesini ruhların bekâsı ve âhiretteki nimetlenme gerçeği ile ilişkilendirir. Ona göre şehitler bedenleri

<sup>34</sup> Yûnus, 10/31.

<sup>35</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 7/50, 51; 73-75. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul:Ensar Yayınları, 2019), 7/61; 87-88.

<sup>36</sup> Bakara, 2/22.

<sup>37</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 1/57-59.

<sup>38</sup> Ankebût, 29/62; Sebe’, 34/39; Âl-i İmrân, 3/27.

<sup>39</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 2/282-285.

<sup>40</sup> Âl-i İmrân, 3/169.

toprağa defnedilmiş olsa da ruhları cennette Allah'ın lutfettiği rızıklarla yaşar. Bu rızık sadece gıda anlamında değil cennet nimetlerinin tümünü kapsar. Mâtürîdî, söz konusu âyeti Allah'ın fiilî sıfatları bağlamında değerlendirerek ölüm sonrası dahi rızık verme fiilinin Allah'ın kudretine bağlı olduğunu vurgular.<sup>41</sup>

Allah'ın fiillerinden “yaratma, rızık verme, yeryüzünü kullanışlı kılma” vb. hiçbiri boş ve amaçsız değildir. Allah, insanlar için yeryüzünü rızık kazanma sahası yapmış ve bu süreci onların istifadesine sunmuştur. Mâtürîdî'ye göre “*Bu nimetlerin bilinciyle yaşamak ve onları yaratana tanıyıp teşekkür etmek aklen ve dinen gereklidir.*”<sup>42</sup> der.

### 1.2.2. Arşa İstivâ Etme

“Arşa istivâ etmek” ifadesi İslâm kelâmında ve tefsir literatüründe üzerinde çokça tartışılan ve derin anlamlar içeren bir kavramdır. “İstivâ” kavramına ilişkin farklı anlamlar öne sürülmüştür. Meselâ “ele geçirmek ve hâkim olmak” anlamında kullanıldığında “istivâ” fiili bir yerde kesin ve güçlü bir hâkimiyet kurmak, oraya yerleşmek, tam bir tasarruf ve egemenlik sağlamak anlamını taşır. Olgunlaşma ve tamamlanma anlamında “istivâ”, Kur’ân’da özellikle insana, peygamberlere ya da bilginin erişimine işaret eden âyetlerde görülebilir. “*Musa yetişip istivâ edince, ona hikmet ve ilim verdik.*”<sup>43</sup> şeklinde yorumlanan âyetlerde kişinin olgunluğa, kemâle ulaşması, belli bir seviyeye varması anlamında kullanılmıştır. Bu durumda yetişmek, tamamlanmak, olgunlaşmak, zirveye ulaşmak mânalarını içerir. Bu anlamların yanında yükselmek, yukarı çıkmak terkihi özellikle günlük konuşma dilinde ve edebiyatta yaygın kullanılır. Örneğin, “*Sen ve beraberindekiler gemiye istivâ ettiniz.*”<sup>44</sup> âyetinde istivâ etmek “bindiğiniz, çıktığınız, yerleştiğiniz” anlamında yani bir yere yönelme ve yukarı çıkma hareketini anlatır. Ayrıca “O, semaya istivâ etti.”<sup>45</sup> denildiğinde bu ifade Allah'ın, yüce semaya yöneldiği ve oraya yükseldiği şeklinde de yorumlanmıştır. Burada da kasıt yöneliş mânası ön plandadır. Bazı edebiyatçılar ve tefsirciler bu tür ifadeleri Allah'ın gerçek bir mekânda yükselmesi veya yönelmesi olarak değil daha çok sözün mecazı, yüceliğin ifadesi ve O'nun yaratılmışlara olan yönelişi olarak

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 2/473-477.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 15/302-304.

<sup>43</sup> Kasas, 28/14.

<sup>44</sup> Mü'minûn, 23/28.

<sup>45</sup> Tâhâ, 20/5.

anlamlandırırılar.<sup>46</sup> Dolayısıyla istivâ kelimesinin bu türden farklı anlamlar içermesi hem dilsel hem de mecazi açıdan oldukça zengin olup farklı bağlamlarda kullanılmıştır. Mâtürîdî, “olgunlaşma, tamamlanma, yönelme, kasıt” anlamlarını da barındırdığı kabul etmekle birlikte en öncelikli mânasının mutlak egemenlik ve hâkimiyet olduğunu ileri sürer.<sup>47</sup> “Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden...”<sup>48</sup> bu âyetteki arşa istivâ etmek ifadesi kelime anlamı itibariyle “ele geçirmek, hâkim olmak, yücelmek, yukarı çıkmak” gibi anlamlar içerir. Ancak Mâtürîdî burada şu önemli tespiti yapar: Allah’ın istivâsı, yaratılmışların mekânları gibi sınırlı ve fiziksel bir yer işgali değildir. Çünkü Allah zât olarak mekândan münezzehtir olup mekâna bağlı değildir. Bu ifade Allah’ın arş üzerinde mutlak hâkimiyet ve tasarrufudur. Bir başka deyişle O her şeyin Rabbi, yaratıcısı, mutlak yöneticisidir. Buradan hareketle Mâtürîdî düşüncesinde istivânın anlamı Allah’ın her şeye hâkim olması, üstünlüğü, kudreti ve egemenliği olarak anlaşılmalıdır.<sup>49</sup> Mâtürîdî bu yorumu Kur’ân’daki diğer âyetlerle Allah’ın mekânla sınırlandırılmayacağı ve zâtının her türlü yaratılmış mekândan münezzehtir olduğu öğretileriyle uyumlu bir şekilde yapar.<sup>50</sup> Allah Teâlâ’nın ne zamanla ne de mekânla kayıtlı olmadığı görüşü Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğu tarafından benimsenmiş olup bu yaklaşım tarafımızdan da desteklenmektedir. Bu anlayış alternatif yorumların geçersizliği sebebiyle bunun dışında bir ihtimalin düşünülmesini dahi mümkün kılmamaktadır. Nitekim Yüce Allah, “İyi bilin ki O, her şeyi kuşatandır.”<sup>51</sup> buyurmuştur. Söz konusu âyet, aklî bir zorunluluk olarak Allah Teâlâ’nın herhangi bir mekânda bulunmadığını göstermektedir. Zira eğer Allah Teâlâ bir mekânda bulunmuş olsaydı o mekânın kendisini bir veya birden fazla yönden kuşatması gerekirdi. Bu durum ise ilgili âyetle Allah hakkında nefyedilmektedir. Mekânın bir “şey” olduğu hususunda tereddüt bulunmadığından bir mekânda yer alan varlığın söz konusu mekânı kuşatması aklen mümkün değildir. Bu ise hem aklî açıdan muhaldir hem de gerçekleşmesinin zorunlu olarak imkânsız olduğu bilinmektedir.<sup>52</sup> Hâsılı Mâtürîdî gibi diğer Ehl-i Sünnet düşüncesinde “arşa istivâ etmek” Allah’ın mutlak üstünlüğü,

<sup>46</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 92-93.

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 5/372-376.

<sup>48</sup> A'râf, 7/54.

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 5/372-376.

<sup>50</sup> En'âm, 6/59; Mü'min, 40/7-8; Şûrâ, 42/4.

<sup>51</sup> Fussilet, 41/54.

<sup>52</sup> İbn Hazm, *El-fasl*, 2/49.

hâkimiyeti ve her şeyin üstünde olması anlamındadır. Bu maddî anlamda bir oturma ya da mekânda yerleşme değil sıfat ve hükümlerle ilgilidir.

Kur'ân'da "arş" kavramı farklı bağlamlarda "Allah'ın kudretini, otoritesini ve mutlak hâkimiyetini ifade eden sembolik bir unsur" olarak yer alır. Mâtürîdî, "arşa istivâyî" maddî bir mekâna yerleşme veya cismanî bir oturma olarak anlamaz. Ona göre bu ifade Allah'ın varlık âlemi üzerindeki idaresinin ve tasarrufunun kemale ermesini temsil eden mecazi bir anlatımdır. Neml sûresinin 26. âyetinde geçen "büyük arşın sahibi" ifadesini Mâtürîdî, Allah'ın mutlak mülk sahibi oluşunun ve hükmünde hiçbir ortağın bulunmayışının vurgusu olarak yorumlar. Buradaki "arş" kelimesi ilâhî yönetim merkezini sembolize eder. Allah'ın zâtına yön, mekân veya sınırlılık isnat etmek doğru değildir. Bu âyet aynı zamanda tevhid inancının temellendirilmesi açısından da önem taşır. Hâkka sûresi 17. âyetinde geçen "*O gün Rabbinin Arş'ını sekiz (melek) yüklenir.*" ifadesinde ise Mâtürîdî, taşımak eyleminin fiziksel bir yük taşımaktan çok ilâhî emir ve idarenin yerine getirilmesini temsil ettiğini belirtir. Sekiz sayısının mâhiyetinin ve bu meleklerin özelliklerinin ise gaybî bilgi alanına ait olduğunu kesin olarak bilinemeyeceğini ifade eder. Ona göre bu tasvir kıyamet gününün ihtişamını ve Allah'ın kudretinin büyüklüğünü insan idrakine yaklaştırmak amacıyla kullanılmıştır. Genel olarak Mâtürîdî bu tür âyetleri tefsir ederken Allah'ı mahlûkata benzeten teşbihe dair yorumları reddederek ilâhî zatın mekân, yön veya cismaniyetle sınırlandırılmayacağını söyler. Onun yaklaşımında arşa istivâ, ilâhî hâkimiyetin sembolik bir ifadesidir ki hakiki mâhiyetini yalnızca Allah bilir.<sup>53</sup> Bunlara ilaveten Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'da geçen "istivâ" kelimesi Allah'a nisbet edildiğinde kesinlikle mekâna bağlılık, yerleşme veya oturma anlamı taşımaz. Mekân yaratılmışlara özgüdür, Allah ise ezelî, ebedî, mekân dışı ve mekâna bağlı olmayan bir varlıktır. Burada istivâdan maksat "Allah'ın her şeye tam tasarruf eden, hükmeden, irade ve otorite sahibi" olduğunun ifade edilmesidir. Bu O'nun yüceliği, mutlak kudreti ve yaratılanların üzerinde tam kontrolüdür. Mâtürîdî ve bazı kelâm bilginlerine göre "arş" ifadesi mutlak iktidarın, ilâhî hâkimiyetin ve yaratılanların düzenli yönetiminin sembolüdür. Bazıları arşı imtihan sürecinde olan mahlûkat veya âhiret hayatıyla ilgili bir işaret olarak görür. Bazıları ise arşın Allah'ın mutlak hâkimiyetinin gerçekleştiği taht olduğu görüşündedir.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 10/378; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 16/61-63.

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 7/380-382.

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'inde arş konusunun açıklanması meselesinde İslâm âlimleri ve Ehl-i Sünnet içinde farklı görüşlerin olduğunu ve bu görüşlerin dayandığı Kur'ânî delilleri aktarır. Bazı âlimler Allah'ın arşa istivâ ettiğini yani arşın üstünde olduğunu ifade edildiğini kabul ederler. Burada arş meleklerin taşıdığı ve çevrelediği bir tahttır. Kur'ân'daki meleklerin arşın etrafında bulunduğu dair âyetler bu görüşün dayanağıdır. Bazı yorumcular Allah'ın her yerde olduğunu söylerler. “*Biz ona şah damarından daha yakınız.*”<sup>55</sup> “*O'nun hem gökte hem yerde ilâh olduğu*”<sup>56</sup> gibi âyetler bu görüşün delilleridir. Bazı ulemâ ise Allah'a herhangi bir mekân nispet etmeyi reddederler. Allah'ı mekânlardan tamamen münezzeh görürler. Mekân nispetleri mecazi anlamda yaratılanların varlığı ve koruyuculuğu ile ilgili birer tasvir olarak ele alınır. Mâtürîdî'ye göre yukarıda değindiğimiz gibi Allah'a yapılan bu tür nispetler esasen O'nun yüceliği, üstünlüğü ve hükümlanlığı anlamına gelir. Dolayısıyla yaratılanların birbirine nispeti gibi düşünülmemeli, Allah'ın tüm âlemlerin Rabbi ve sahibi olması üstünlük ve hâkimiyetin ifadesi<sup>57</sup> olduğu bilinmelidir. Özetle bu farklı yaklaşımlar Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda kelâmî derinlikte ortaya konan yorumlardır. Ortak nokta ise Allah'ın yaratılmış mekânlara indirgenemeyeceği, yüceliğinin ve hükümlanlığının mutlak olduğudur. Mekân nispetleri ya doğrudan anlamda kabul edilir ya mecazi ve kapsamlı bir varlık yöneticiliği anlamında anlaşılır ya da reddedilir.<sup>58</sup>

Kelâmî terminolojide fiilî sıfatlar Allah'ın irade ve kudretine bağlı olarak sonradan meydana gelen ve mahlûkat âleminde tecelli eden sıfatlar olarak tanımlanır. Bu sıfatlar arasında “hayat verme/ihyâ”, “öldürme/imâte” ve “yeniden diriltme/ba's” hem dünya hayatının düzeni hem de âhret inancının temellendirilmesi açısından ayrı bir önem taşır. Zira bu fiiller insanın varlık serüveninin başlangıcından sonsuz hayata kadar uzanan sürecini kapsayarak Allah'ın mutlak tasarrufunu ortaya koyar. “*Sizler cansız iken size O hayat verdiği halde Allah'ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, sonra diriltecek, sonra O'na götürüleceksiniz.*”<sup>59</sup> Mâtürîdî, bu âyeti yorumlarken diriltme ve öldürme fiillerinin Allah'ın kudretine delil teşkil ettiğini belirtir. Ona göre âyet Allah'ın fiilî sıfatları arasında yer alan “ihyâ, imâte ve ba's”

---

<sup>55</sup> Kâf, 50/16.

<sup>56</sup> Zuhruf, 43/84.

<sup>57</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 88-98.

<sup>58</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân*, 7/380-382.

<sup>59</sup> Bakara, 2/28.

fiillerinin ardışık şekilde gerçekleştiğini ortaya koyar. Mâtürîdî, “sizler cansız iken” kısmını insanın yaratılış öncesindeki yokluk hali olarak açıklar. “Hayat verdi” ifadesi yokluktan varlık âlemine çıkarılmayı ve canlı kılınmayı ifade eder. “Öldürecek” ifadesi dünya hayatının son bulmasını; “tekrar diriltecek” terkibi ise âhîret hayatındaki yeniden yaratılışı bildirir. Bu ardışık süreç insanın başlangıcı ve sonu üzerinde Allah’ın mutlak yetki sahibi olduğunu gösterir. Âyetin sonunda yer alan “O’na götürüleceksiniz” cümlesi hem kıyamet gününde gerçekleşecek olan hesap ve cezanın kaçınılmazlığına hem de Allah’ın mülkünde her şeyin geri dönüşünün yalnızca O’na olacağına işaret eder. Mâtürîdî’ye göre bu âyet hem tevhid akîdesini güçlendiren hem de Allah’ın fiilî sıfatlarının sürekliliğini gösteren önemli bir delildir. Ayrıca burada zikredilen fiillerin her biri Allah’ın ezeli kudretiyle gerçekleşir. Bu fiillerin meydana gelişi zamana bağlı olsa da fiilleri yaratan kudret zaman üstüdür. Bu bakımdan âyet Allah’ın yaratma, yaşatma, öldürme ve tekrar diriltme fiillerinin mahlûkata benzemez bir şekilde gerçekleştiğini vurgular.<sup>60</sup>

*“De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor? Ya da işitme ve görme yeteneklerini hükmü altında kim tutuyor? Ölüden diriyi çıkaran, diriden de ölüyü çıkaran kim? Her türlü işi kim yürütüyor? “Allah” diye cevap verecekler.”<sup>61</sup>*

meâlindeki bu ilâhî beyan Allah’ın “rızkı verme, işitme, görme, ölüden diri çıkarma ve işleri düzenleme” gibi fiillerini ardışık şekilde zikrederek muhatabı tefekküre çağırır. Mâtürîdî’ye göre işitme ve görme fiilleri yalnızca organların varlığı değil bu organların işlevselliği ve sürekliliği açısından da Allah’ın doğrudan tasarrufuna bağlıdır. “Ölüden diriyi, diriden ölüyü çıkarma” ise hem biyolojik hem de mânevî anlamda yorumlanabilir. Biyolojik açıdan cansız maddelerden canlı varlıkların yaratılması, mânevî açıdan ise inkâr hâlindeki birinin imana gelmesi gibi durumları kapsar. Bu noktada hayat verme ve öldürme fiilleri yalnızca Allah’a ait olup mahlûkat bu fiillerde ancak sebepler zincirinde bir araç konumundadır.<sup>62</sup> Eğer emrin yaratmaya atfedilmesinden hareketle emrin yaratmanın dışında (gayri’l-halk) olduğu sonucuna varılsaydı bu durumda “rızkın verilmesi, öldürme ve diriltme, sûret vermek” gibi tüm

<sup>60</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l Kur’ân*, 1/67, 68.

<sup>61</sup> Yûnus, 10/31.

<sup>62</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l Kur’ân*, 7/50-52.

fiillerin de yaratmanın ve yaratılmış varlıkların dışında kabul edilmesi gerekirdi. Oysa bu bir müslüman açısından kabul edilemez bir görüştür. Bu nedenle Allah'ın emrinin yaratmaya atfedilmesinden yola çıkarak emrin yaratılmamış olduğunu savunanların istidlâlleri geçersizdir.<sup>63</sup> Rûm sûresi 40. âyette “*Sizi yaratan, sonra size rızık veren, sonra hayatınızı sona erdirecek ve nihayet size tekrar can verecek olan Allah'tır.*” buyurulmaktadır. Bu beyan yukarıda zikrettiğimiz Bakara sûresi 28. âyet ile paralellik arz etmektedir. Mâtürîdî burada tekrar diriltmenin özellikle zikredilmesinin âhiret hayatının kesinliğini göstermek amacı taşıdığını belirtir. Ona göre “hayat verme ve öldürme eylemleri” dünya düzeniyle ilgili iken “diriltme” fiili doğrudan âhiretin varlığına ve ilâhî adaletin gerçekleşmesine işaret eder.<sup>64</sup> Bu bilgilerden hareketle Mâtürîdî'nin “yaratma, rızık verme, arşa istivâ etme, hayat verme, öldürme ve yeniden diriltme” gibi fiilî sıfatların da Allah'ın zâtıyla kâim olan ezeli sıfatlar arasında yer aldığını savunduğunu söyleyebiliriz.

Kelâm terminolojisinde haberî sıfatlar lafzî anlamları itibariyle insana ve diğer mahlûkata özgü nitelikleri çağrıştıran ancak Kur'ân ve hadislerde (naslarda) Allah'a nispet edilmiş olmaları sebebiyle ilâhî sıfatlar arasında değerlendirilen kavramlardır. Bu sıfatların bir bölümü âyetlerde bir kısmı ise hadislerde yer almaktadır. “Yed, vech, ayn, istivâ, nüzul ve ityân” gibi ifadeler haberî sıfatların en çok tartışılan örnekleri arasında zikredilmektedir. Selefiyye âlimleri bu sıfatları zâhirî lafızlarıyla kabul etmiş ancak mâhiyetlerinin bilinemez olduğunu belirterek te'vile başvurmamışlardır. Buna mukabil Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar bu kavramların zâhirî anlamlarıyla Allah'a nispet edilmesinin teşbih ve tecsîm tehlikesi doğuracağını vurgulamış, bunları mecazi ve uygun anlamlarla te'vil etmeyi gerekli görmüşlerdir. Buna göre “yed” kudret ve nimet, “vech” zât, “ayn” ilim, “istivâ” hâkimiyet, “nüzûl” rahmetin inmesi, “ityân” ise ilâhî emrin tecellisi şeklinde yorumlanmıştır.<sup>65</sup> Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'te bu meseleye temas ederek insan bilgisinin duyulur âleme dayandığını dolayısıyla ilâhî sıfatların hakikatinin beşerî kavramlarla kuşatılamayacağını söyler. Ona göre haberî sıfatların zâhirî anlamlarıyla kabul edilmesi Allah'a yaratılmışlara özgü nitelikler isnat etmek

<sup>63</sup> İbn Hazm, *El-fasl*, 2/177.

<sup>64</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân*, 11/202.

<sup>65</sup> Çelebi, “Sıfat”, 37/100-106.

anlamına gelir. Bu sebeple haberî sıfatlara mecazi yorumlar getirilmesi ve nihai hakikatin Allah'a havale edilmesi gereklidir.<sup>66</sup>

### 1.2.3. Yedullah/Allah'ın Eli

Arapça'da temel anlamı "el" olan yed kelimesi mecaz ve kinaye yoluyla "kudret, mülkiyet, hâkimiyet, nimet, yardım" gibi farklı mânalara sahiptir. Kur'ân'da müfred, tesniye ve cem' kalıplarıyla Allah'a nisbet edilen on iki kullanımına rastlanır. Bu âyetlerde Allah'ın kudretini, lutfunu ve geniş cömertliğini vurgulayan ifadeler öne çıkmaktadır. Örneğin, Mâide sûresi 64. âyette Yahudilerin "Allah'ın eli sıkıdır." iddialarına karşılık, O'nun iki elinin de açık olduğu belirtilmiş; Fetih sûresi 10. âyette Hudeybiye'de yapılan biatte Allah'ın elinin müminlerin elleri üzerinde bulunduğu ifade edilmiştir. Benzer şekilde göklerin yaratılışı ve hükümlerlik tasarrufları da Allah'ın eliyle ilişkilendirilmiştir. Hadislerde de yed kavramı Allah'a izâfe edilmiştir. Rivayetlerde Allah'ın iki elinin de sağ olduğu, yardım elinin mümin topluluğun üzerinde bulunduğu, sadakanın ilâhî kudretle çoğaltıldığı ve Âdem'in (a.s) ilâhî el ile yaratıldığına dair ifadeler dikkat çekmektedir. Bu kullanımların yorumu konusunda farklı ekoller ortaya çıkmıştır. Müşebbihe ve Mücessime lafzın zâhirine bağlı kalarak Allah'ın gerçek anlamda iki eli olduğunu savunmuşlardır. Selefiyye âlimleri organ anlamı yüklemeyen bu sıfatları zâhirî şekliyle kabul etmiş, mâhiyetini ise Allah'a havale etmiştir. Buna karşılık Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar söz konusu ifadelerin teşbih ve tescîm tehlikesi doğurabileceğini belirterek mecazi yorumlar geliştirmiştir. Onlara göre "yed" ve "yemîn" kudret, nimet veya mülk; "kabz" ise Allah'ın dilediği şekilde murad etmesini ve hükümlerliğini ifade eder. Ayrıca yed kelimesinin tesniye kalıbında kullanımı kudretin ve nimetin kemâlini vurgulayan bir mübalağa olarak değerlendirilmiştir. Netice itibarıyla haberî sıfatlar arasında yer alan yed kavramı kelâm geleneğinde ya bilinmeyen bir keyfiyetle Allah'a ait sıfat olarak kabul edilmiş ya da mecazi anlamlarla açıklanmıştır. Ancak âlimlerin ekseriyeti teşbihi önlemek ve tenzih ilkesini korumak için ikinci yaklaşımı tercih etmiştir.<sup>67</sup>

Mâtürîdî, Şûrâ sûresinin 12. âyetinde geçen "göklerin ve yerin hazineleri O'nundur." cümlesini haberî sıfatların te'vîli bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre

<sup>66</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 66.

<sup>67</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Yed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 43/ 375-376.

Allah, gaybın anahtarlarını ve bütün hazineleri kendi zâtına nispet etmektedir. Ancak burada kullanılan anahtar ve hazine gibi kelimeler insanlar açısından bilinen nesnelere çağrışırsa da Allah'a nispet edildiklerinde aynı anlamda düşünülmemelidir. Çünkü yaratılmışlara nispet edilen kavramların anlamı sınırlı, sonlu ve beşerîdir. Oysa Allah'a izâfe edildiklerinde bu kayıt ve sınırlılıklardan arındırılarak anlaşılmalıdır. Bu bağlamda Mâtürîdî, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen el kelimesini de benzer şekilde yorumlar. İnsanlar dünyada bütün tasarruflarını verme ve alma işlemlerini elleriyle gerçekleştirdiklerinden elin Allah'a nispeti bir kinaye ve mecaz olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla Allah'ın "elleriyle yaratması" ifadesi organ anlamında bir uzva işaret etmeyip kudret, tasarruf ve fiilî yaratmaya delâlet eder. Mâtürîdî'ye göre bu tür nispetler insanların soyut hakikatleri zihinde canlandırabilmesi için kullanılan mecazi beyanlardır. Böylelikle hem ilâhî kelamın muhatapları olan insanların anlayış seviyesine uygun bir dil kullanılmış olmakta hem de teşbih ve tecsîmden uzak bir tenzih anlayışı korunmaktadır.<sup>68</sup> Ayrıca Mâtürîdî, Kur'ân'da geçen bazı haberî sıfatların doğrudan beşerî anlamlarıyla anlaşılması gerektiğine özellikle çeker. Örneğin, "hudûdullah" tabiri ilk bakışta insanlara nispet edilen sınır kavramıyla benzer görünse de aynı şekilde yorumlanamaz. İnsanlar için sınır koymak belirli bir mekânı, ölçüyü ya da çizgiyi ifade eder. Oysa Allah'a nispet edilen "hudûd" ifadesi yaratılmışların sınır koymasıyla aynı anlamda olmayıp O'nun kulları için koyduğu hükümlere ve riayet edilmesi gereken ilâhî ölçülere işaret eder. Mâtürîdî'ye göre Bakara sûresi 187. ayette geçen "hudûdullah" ifadesi miras hükümleri ve helâl-haram sınırları gibi Allah'ın belirlediği hükmî çerçeveyi anlatmaktadır. Bu örnek üzerinden "istivâ, nüzûl, rü'yetullah" gibi diğer haberî sıfatların da teşbih ve tecsîme düşmeksizin te'vil edilmesi gerektiğini belirtir. Nasıl ki insanlar "hudûd" kavramını Allah'ın hududu ile aynı anlamda değerlendiremiyorsa O'nun istivâsı, görmesi veya inmesi de mahlûkatın istivâsı, görmesi ya da inmesi ile kıyaslanamaz. Dolayısıyla Mâtürîdî haberî sıfatların yorumunda muhkem-müteşâbih ayrımını gözetmekte, teşbih ve tecsîmden kaçınarak bu tür ifadeleri ya mecazi ya da tenzihî bağlamda açıklamaktadır. Böylece ilâhî sıfatların hem Kur'ân'ın beyanına uygun hem de tenzih akidesiyle uyumlu bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır. Bunlara ilaveten Kur'ân'da geçen "hudûdullah" ifadesi tefsir geleneğinde iki farklı şekilde yorumlanmıştır. Birincisi, Allah'ın emir ve

---

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 13/173, 174.

yasaklarını, helâl ve haram kıldığı hususları ifade etmesidir. İkincisi ise bu hükümlerin sınırlarını ve nihaî noktalarını bildirmesidir. Burada birinci yorum ibadetlerin bizâtihi kendisine işaret ederken ikinci yorum ibadetlerin belirlenmiş sınırlarına dikkat çekmektedir. Mâtürîdî, bu kavramın yaratılmışlara nispet edilen sınır anlayışıyla aynı şekilde değerlendirilemeyeceğini özellikle belirterek insanlara nispet edilen sınır ya bir şeyin son noktasını ya da bir fiil ve sıfatın doğurduğu sonucu ifade eder. Ancak Allah'a nispet edilen "hudûd" bunlardan tamamen farklıdır. Çünkü O, mahlûkatın sıfat ve niteliklerinden münezzehtir. Bu sebeple "hudûdullah" ifadesini insanlara ait sınır anlayışıyla kıyaslamak doğru değildir. Buna paralel olarak Allah'a nispet edilen diğer haberî sıfatlar da (istivâ, gelme, görme, inme gibi) beşerî tecrübeler üzerinden anlaşılmalıdır. Zira aklen ve naklen sabittir ki Allah yaratılmışların özelliklerinden yücedir. Dolayısıyla haberî sıfatların yorumunda Mâtürîdî, teşbih ve tecsîmi reddederek bu tür kavramları tenzih esasına dayalı biçimde ele alır.<sup>69</sup>

Öte yandan "*İşte bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır, onları aşmayın.*"<sup>70</sup> şeklindeki ilâhî beyan müfessirlerce iki şekilde yorumlanmıştır: Bunlar ya Allah'ın hükümleri, emir ve yasakları yahut da ibadet ve muâmelâta dair koyduğu ahlakî ve hukukî sınırlar olarak anlaşılmıştır. Ancak bu kavram yaratıklara atfedilen sınır mânasıyla aynı düzlemde değerlendirilemez. İnsanlara nispet edilen sınırlar maddî ya da fiilî bir son noktayı ifade ederken Allah'a izâfe edilen sınırlar teşbih ve tecsîmden münezzehe bir anlam taşır. Bu bağlamda Kur'ân'da Allah'a atfedilen istivâ, mecî' gibi haberî sıfatlar da mahlûkatın nitelikleriyle kıyaslanamaz. Nitekim "*Arş üzerine istivâ etti.*"<sup>71</sup> veya "*Rabbin ve melekler geldi.*"<sup>72</sup> gibi âyetlerde geçen bu ifadelerden yaratıklara özgü yerleşme, yönelme, gelme gibi anlamların çıkarılması doğru değildir. Çünkü bu tür kavramların Allah'a isnadı beşerî mânalarla sınırlandırılmaz. Çünkü Kur'ân, "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.*"<sup>73</sup> hükmüyle Allah'ın mahlûkata benzetilmesini açıkça reddetmiştir. Sonuçta haberî sıfatlar bağlamında Allah'a nispet edilen "hudûd, istivâ ve mecî'" gibi ifadeler teşbih anlamı içermeyen, ilâhî kudretin ve hükmün bir yansıması olarak yorumlanmalıdır. Bu tür yorumlar farklı üslup ve vurgular

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 3/72-74.

<sup>70</sup> Bakara, 2/187; 229.

<sup>71</sup> Tâhâ, 20/5.

<sup>72</sup> Fecr, 89/22.

<sup>73</sup> Şûrâ, 42/11.

içerse de nihayetinde Allah'ın aşkınlığını ve mahlûkatla benzerliğinin reddini hedeflemektedir.<sup>74</sup>

#### 1.2.4. Vechullah/Allah'ın Yüzü

“Doğu da batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz dönün, Allah'ın vechi oradadır.”<sup>75</sup> Mâtürîdî bu âyeti açıklarken “vechullah”ın Allah'ın zâtı veya rızası anlamına geldiğini belirtir. Ona göre Allah'ın yüzü ifadesi cismanî bir yüz organı olarak düşünülemez. Buradaki maksat Allah'ın her yerde hazır ve nâzır oluşu ve kulların hangi yöne yönelirse yönelsin O'na yönelmiş sayılacaklarıdır. Ayrıca O, “vech”in kible anlamında kullanıldığını da ifade ederek “müminin yöneldiği taraf” Allah için yönelişin sembolü olarak yorumlar.<sup>76</sup> Mezkûr âyetle irtibatlı olarak Allah Teâlâ'nın, ilmiyle ve kendisine yönelen kulların teveccühü ile birlikte orada bulunduğu şekilde te'vil eden de olmuştur.<sup>77</sup> Mâtürîdî, “Azamet ve kerem sahibi rabbinin zâtı ise bâki kalır.”<sup>78</sup> âyetini tefsir ederken Allah'ın rızası gözetilerek yapılan her amel diye yorumlayarak ve rızasından kinaye olarak kullanmaktadır.<sup>79</sup> Yine bu yorumlarına paralel olarak “Biz size yalnızca Allah'ın vechi için yediriyoruz.”<sup>80</sup> meâlindeki cümlenin detaylı izahatını yaparken vechi “Allah'ın rızası” anlamında ele alır. Çünkü kullar bir fiili Allah'ın vechi için yaptıklarını söylediklerinde bu fiilin ihlâs ve yalnızca Allah'ın rızasına yönelik olduğunu kastederler.<sup>81</sup> Bu minvalde Mâtürîdî, vechullah kavramını zât, rıza, bazen de Allah için yapılan ihlâslı ameller anlamında yorumlar. Bu yorumun temelinde “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.”<sup>82</sup> ilkesi yatar. Dolayısıyla yüz, göz, el gibi kavramların hakiki anlamda Allah'a nispet edilmesi mümkün değildir. Neticede Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'da geçen Allah'ın yüzü ifadeleri cismanî bir organ anlamına gelmeyip bağlamına göre ya Allah'ın zâtını ya da O'nun rızasını temsil eder. Böylece teşbih ve tecsimden uzak tenzih esaslı bir tefsir anlayışı ortaya koyar.

<sup>74</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 2/72, 73.

<sup>75</sup> Bakara, 2/115.

<sup>76</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 1/215-218.

<sup>77</sup> İbn Hazm, *El-fasl*, 2/165.

<sup>78</sup> Rahmân, 55/27.

<sup>79</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 14/268, 269.

<sup>80</sup> İnsân, 76/9.

<sup>81</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 16/320-322.

<sup>82</sup> Şûrâ, 42/11.

Süleyman b. Cerîr ez-Zeydî'nin (ö. 187/803'ten sonra ?) taraftarlarına göre Allah, ilim sıfatı ile âlimdir. Ancak bu ilim ne O'nun zâtının aynıdır ne de zâtından ayrı bir varlıktır. Bununla birlikte ilim, “şey” olarak nitelendirilir. Aynı yaklaşım kudret sıfatı için de geçerlidir. Allah kudret ile kâdirdir. Kudret ne O'nun zâtının aynısıdır ne de ondan bağımsız bir varlıktır. Kudret de “şey” olarak kabul edilir. “Hayat, sem‘ ve basar” gibi nefsî sıfatlar ile diğer zâtî sıfatlar konusunda da aynı anlayış benimsenmektedir. Ancak bu grup sıfatları mutlak anlamda eşya olarak adlandırmaktan kaçınılmaktadır. Allah'ın vechi hakkında bunun Allah'ın kendisi olduğu görüşünü savunmaktadırlar.<sup>83</sup>

### 1.2.5. Ayn ve Ahsa/Görme ve Sayma

Haberî sıfatlar bahsinde “ayn” (göz/görme) kavramı da önemli bir örnektir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın görmesi anlamında geçen ifadeler kelâmcılar tarafından te'vîl ve tenzih esasına göre yorumlanmıştır. Meselâ: “Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder.”<sup>84</sup> âyetinde görmek sıfatı Allah'a atfedilmiştir. Mâtürîdî'ye göre “görmek” mahlûkatın görmesi gibi fizikî bir eylem değildir. Allah'ın her şeyi bilmesi ve her şeye nâzır olması anlamında mecazi bir ifadedir.<sup>85</sup> Bu yaklaşıma benzer olarak “Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.”<sup>86</sup> âyetinde geçen “gözetlemek” ifadesi Allah'ın fiillerden haberdar oluşu ve hükümrانlığının yansıması olarak te'vîl edilir.<sup>87</sup>

“Görmek” (ayn) ve “saymak” (ahsa) sıfatları Allah'a nispet edilen haberî sıfatlar kapsamındadır. Bu sıfatlar Allah'ın mahlûkata benzer organlara sahip olduğunu ifade etmez aksine Allah'ın her şeyi hakkıyla bilmesi ve her şeye nâzır oluşunu gösterir. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın görmesi mahlûkatın görmesi gibi fizikî bir eylem değildir. Böylece saymak ve görmek fiilleri Allah'ın hükümrانlığı ve ilmiyle ilgili olup yaratıklara özgü anlamları taşımamaktadır.<sup>88</sup>

<sup>83</sup> Ebü'l Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 129.

<sup>84</sup> En'âm, 6/103.

<sup>85</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân*, 5/165-168.

<sup>86</sup> Nisâ, 4/1.

<sup>87</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân*, 3/9-11.

<sup>88</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'ân*, 14/249, 250.

### 1.2.6. Nüzûl/İnme

“Nüzûl”, sözlükte “yukarıdan aşağıya inmek” anlamına gelen bir masdar olarak, isim halinde ise “iniş” anlamını taşır. Hadislerde ve kelâm literatüründe Allah’a nispet edilen haberî sıfatlardan biri olarak tartışılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de nüzûl kelimesi doğrudan Allah’ın zâtına veya esmâ-i hüsnâyâ atfedilmez. Daha ziyade Allah’ın ilâhî fiilleri bağlamında kullanılır. Örneğin Kur’ân’ın suyun, rahmetin veya azabın indirilmesi söz konusu olduğunda bu fiiller Allah’a nispet edilir. Bu kullanım nüzûlün yaratılmışlara Allah’ın kudreti ve iradesinin tezahürüyle anlaşılması gerektiğini gösterir.<sup>89</sup> “Nüzûl”, Kur’ân’da “Allah’ın bir şeyin meydana gelmesini sağlamak, fiilini veya rahmetini indirmek”<sup>90</sup> anlamında haberî sıfatlar kapsamında Allah’a nispet edilen ve yaratılmışların fiilleriyle benzerliği çağrıştırmayan bir sıfattır. Mâtürîdî’ye göre “nüzûl” haberî sıfatlardan bir fiil olup yaratıklara özgü anlamı taşımayan bir sıfattır. Âyetlerde geçen nüzûl ifadeleri Allah’ın kudreti, iradesi ve rahmeti ile ilişkilendirilir. Fizikî mâhiyette iniş söz konusu olmayıp kinaye ve mecaz yoluyla te’vil edilen haberî sıfat niteliğindedir.<sup>91</sup> Zâhirî anlamlarıyla naslarda yer alan istivâ, yed, ayn ve vech gibi haberî sıfatlar kelâm geleneğinde farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu bağlamda istivâ “istilâ”, yed “kudret”, vech “varlık”, ayn ise “görme” şeklinde te’vil edilmiştir. Bununla birlikte Selef anlayışını benimseyen yaklaşıma göre bu tür sıfatların keyfiyeti ve hakiki mâhiyeti hakkında yorum yapmaktan kaçınılmalı, anlamları teşbih ve tecsime düşmeksizin Allah Teâlâ’ya havale edilmelidir.<sup>92</sup>

### 1.2.7. İtyân/Gelme

İtyân (gelme) Kur’ân’da nüzûl ile anlamca yakın kavramlar olan “ityân ve mecî” fiilleri Allah’a izâfe edilen haberî sıfatlar arasında yer alır.<sup>93</sup> Bu sıfatlar Kur’ân ve hadislerde Allah’a nispetle bir fiil olarak geçer. Haberî sıfatlar bağlamında “ityân ve mecî”, Allah’ın fiillerinin mahlûkatla ilişkili olarak tezahür etmesi veya iradesinin etkisinin ortaya çıkması anlamında anlaşılır. Bu sıfatlar fizikî bir geliş ya da mekân değişikliği ifade etmeyip yaratılmışların gelme fiilleriyle kıyaslanamaz. “İtyân”,

<sup>89</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Nuzûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), 33/310-311.

<sup>90</sup> Bakara, 2/185; Nisâ, 4/163; Mâide, 5/48.

<sup>91</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 1/356-358; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 4/108, 109; 242-244.

<sup>92</sup> Beyzâvî, *Tavâli’u’l-envâr*, 198.

<sup>93</sup> Bakara, 2/210; En’âm, 6/158; Fecr, 89/22.

Allah'ın iradesinin, kudretinin ve rahmetinin mahlûkat üzerinde tezahür etmesi anlamında te'vil edilir. Örneğin, Kur'ân-ı Kerîm'in indirilişi veya peygamber gönderilmesi Allah'ın fiilinin etkisinin ortaya çıkmasıdır. Kur'ân'daki gönderme veya gelme ifadeleri Allah'ın iradesinin, kudretinin ve rahmetinin mahlûkat üzerindeki tezahürü anlamında mecazi ve kinayeli şekilde te'vil edilir. Bu minvalde ityân da fizikî bir mekân değişikliği söz konusu olmayıp Allah'ın fiillerinin etkisinin ortaya çıkması olarak anlaşılır ve böylece tenzih ilkesi korunmuş olur.<sup>94</sup> Sonuç itibarıyla Mâtürîdî, sıfatlar meselesinde tenzih ilkesini korurken Allah'ın zâtıyla beraber ezeli sıfatlarını da kabul eden mutedil bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu bakımdan onun görüşleri Ehl-i Sünnet'in sıfat anlayışının sistematik bir temele oturmasında önemli bir katkı sağlamıştır.

### 1.2.8. Rü'yetullah/Allah'ın Görülmesi Meselesi

“Rü'yetullah” kelimelerinde önemli bir mesele olup özellikle “âhiretteki bir olay” olarak ele alınır. Bu kavram genellikle İslâm düşüncesinde Allah'ın doğrudan görülmesi meselesiyle ilişkilidir. Kelâmcılar, Allah'ı dünyada görmektense âhirette görmekle ilgili çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır.

Ehl-i Hak diğer bazı fırkalardan farklı olarak Allah Teâlâ'nın yön/cihet ve herhangi bir varlığın karşısında bulunma gibi niteliklerden münezze olmakla birlikte görülmesinin mümkün olduğunu, cennette müminlerin Allah'ı rü'yet edeceğini kabul etmiştir. Esasen diğer fırkalar açısından da ilmî anlamda tam bir inkişâfın mümkün olup olmadığı hususunda ciddi bir ihtilâf söz konusu değildir. Aynı şekilde “rü'yetullah” meselesinde sûretin tasvir edilmesi, ışığın görülen şeye temas etmesi veya bu tür durumları zorunlu kılan unsurların imkânsız olduğu konusunda da ihtilâf bulunmamaktadır.<sup>95</sup> Mu'tezile ekolü, Allah Teâlâ'nın gözle görülmesinin imkânsız olduğu konusunda görüş birliği içindedir. Allah'ın kalp yoluyla idrak edilip edilemeyeceği meselesinde kendi içerisinde ihtilâfa düşmüştür. Bu meyanda Ebü'l Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) ve Mu'tezile'den çoğunluğu, “Allah'ı kalplerimizle biliriz.” anlamında olmak üzere O'nun kalp ile görülebileceğini savunmuştur. Buna karşın Hişâm el-Fuvatî ile Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864) bu yaklaşımı kabul

<sup>94</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 1/413-415; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 3/308-310; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 7/175, 176.

<sup>95</sup> Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 556.

etmemiştir.<sup>96</sup> Mürchie mezhebi ise rü'yetullah meselesinde iki farklı görüşe ayrılmıştır. Bunlardan bir kısmı bu konuda Mu'tezile'nin görüşüne yaklaşarak Allah'ın gözle görülmesini reddetmiştir. Diğer grup ise âhirette müminler tarafından gözlerle görüleceğini kabul etmiştir.<sup>97</sup> Neticede Ehl-i Sünnet âlimleri Allah Teâlâ'nın görülmesinin mümkün ve sahih olduğu hususunda icmâ etmişlerdir. Felsefeciler ile Mu'tezile, Kerrâmiyye ve Mücessime mensupları bu görüşü kabul etmeyerek rü'yetullahın imkânını reddetmişlerdir.<sup>98</sup>

Arap dilinde “nazar” kelimesi kullanıldığı bağlama ve kendisine bitişen edata göre farklı anlamlar içerebilmektedir. Lugavî açıdan bu kelime “yakınlaşma, bekleme, düşünme, merhamet etme veya görme-bakma” mânalarında kullanılır. Eğer yakınlaşma veya bekleme anlamı kastedilirse herhangi bir harf-i cer olmaksızın kullanılır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de münafıkların müminlerle aralarındaki ilişki bağlamında “*Bizi gözetin (unzurûnâ)*”<sup>99</sup> şeklinde ifade edilen talep bu bağlamda “bekleyin” yahut “bize bakın” anlamını taşır. “Nazar” kelimesi düşünme ve tefekkür mânasında kullanıldığında ise genellikle “fî” harf-i cer ile birlikte gelir. Bu kullanımla “bir konu üzerinde derinlemesine düşünmek, akletmek ve tefekkür etmek” kastedilir. Eğer bu lafız merhamet ve acıma anlamını taşıyorsa bu durumda “li” harf-i cer ile birlikte kullanılır. Meselâ “nazar-tu li fulânin” ifadesi “falancaya acıdım ona merhamet ettim” anlamındadır. Son olarak nazar kelimesi görme ve bakma mânasında kullanıldığında “ilâ” harf-i cer ile birlikte gelir. Bu durumda doğrudan görme eylemine işaret eder.<sup>100</sup> Dolayısıyla nazar kavramı Kur'ân'da ve Arap dilinde bağlama göre farklı anlam katmanları kazanmakta, edatlarla birlikte kullanıldığında ise bu anlam farklılıkları daha da belirginleşmektedir.

Mâtürîdî, Allah'ın âhirette görülebileceğini savunurken bu görüşünü hem akli gerekçelere hem de naklî delillere dayandırır. Ona göre Allah'ın görüleceğinin kabul edilmesi herhangi bir keyfiyet, idrak ve tasavvur şartı aranmaksızın zorunlu bir gerçektir. Bu tavrıyla Allah'ın görüleceğini insan idrakinin sınırları içine hapsedilemeyecek bir hakikat olarak ortaya koyar. Bu görüşünü Kur'ân'dan çeşitli

<sup>96</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 239.

<sup>97</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 233.

<sup>98</sup> Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 129.

<sup>99</sup> Hadîd, 57/13.

<sup>100</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 157.

âyetlerle temellendirir. “Gözler O’nu idrak edemez; ama O, gözleri idrak eder.”<sup>101</sup> âyeti Allah’ın görülemez olduğunu değil beşerî idrak kalıplarına sığdırılmayacağını ortaya koyar.<sup>102</sup> İbn Hazm, (ö. 456/1064) *el-Fasl* adlı eserinde idrak ile rü’yet arasındaki farkı açık bir biçimde ortaya koymuştur. Ona göre rü’yet, gözle görme eylemiyle ilgilidir. Bunu O, “İki topluluk birbirini görünce...” ifadesiyle ispat etmiş ve bir kısmının diğerlerini gördüğünü haber vermiştir. Örneğin, İsrâiloğulları’nın bazı kişiler tarafından görülmesi fiilen gerçekleşmiştir. Öte yandan idrak sadece zihinsel kavrayış veya bilme yetisini ifade ederek Allah, Mûsâ’nın (a.s.) “Hayır! Rabbim şüphesiz benimledir, bana yol gösterecektir.” sözüyle idraki nefyetmiştir. Böylece Firavun’un yandaşlarının İsrâiloğulları’nı fiziksel olarak görebilmelerine rağmen onları idrak edemedikleri anlaşılmaktadır. Allah Teâlâ’nın nefyettiği şey dışında bir hususu ispat etmediği açıktır. Dolayısıyla idrak rü’yetin kapsamının dışında olup iki kavram arasında kesin bir ayrım bulunmaktadır.<sup>103</sup>

Mâtürîdî,

*Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr’a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, “Rabbim! Bana görün; sana bakayım” dedi. Rabbi, “Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin” buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: “Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim.”*<sup>104</sup>

âyette Hz. Mûsâ’nın Allah’ı görme talebine işaret edilmesi görüşün imkânsız olmadığını delili olarak değerlendirilir. Bunun yanı sıra Hz. İbrâhim’in kavmiyle olan tartışmasında yıldız, ay ve güneşin kaybolup batmalarını ilâh olmaya layık bulmaması da<sup>105</sup> Mâtürîdî’ye göre önemli bir delildir. Burada Hz. İbrâhim, görünür olma üzerinden değil süreksizlik üzerinden eleştiri yapmıştır. Zira kaybolan ve süreksiz olan ilâh olamaz. Mâtürîdî, “O gün bazı yüzler vardır ki parlaktır, Rablerine bakacaklardır.”<sup>106</sup> âyetini de açık bir delil olarak sunar. Buradaki “nazara” kelimesinin beklemek şeklinde anlaşılmasının doğru olmadığını savunarak hem âyetin siyâk-sibâkı hem de sahih

<sup>101</sup> En‘âm, 6/103.

<sup>102</sup> Mâtürîdî, *Te‘vilâtü’l Kur‘ân*, 5/164-168.

<sup>103</sup> İbn Hazm, *El-fasl*, 2/245.

<sup>104</sup> A‘râf, 7/143.

<sup>105</sup> En‘âm, 6/76-79.

<sup>106</sup> Kıyâme, 75/22, 23.

hadislerdeki açıklamalar bu kelimenin bakmak anlamında kullanıldığını göstermektedir. Nitekim *“İyilik yapanlara daha güzeli ve fazlası vardır.”*<sup>107</sup> cümlesinde zikredilen fazlası ifadesinin Allah’ı görme nimetine işaret ettiğini bildiren rivayetler de bu yorumu destekler. Ayrıca Hz. Peygamber’den (a.s) nakledilen, *“Kıyamet gününde, ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz, bu görüşmede birbirinizi engelleymeyeceksiniz.”* hadisi de bu anlayışın en güçlü delillerindedir. Görüldüğü üzere Mâtürîdî’ye göre Allah’ın görülebileceğine dair deliller naslarda mevcuttur. Ancak bu görüş Allah’ın mâhiyetinin insan idrakine konu olabileceği anlamında değildir. Aksine O’nun zâtının teşbih ve temsil olmaksızın müminlere özel bir ilâhî lutuf olarak rü’yet ile tecelli edeceğini ifade eder. Mâtürîdî, Allah’ın mâhiyetinin insan idrakine konu olamayacağı hususunu özellikle vurgular. Ona göre âhirette Allah’ın görülmesi mümkündür. Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi O’nun zâtının beşerî idrak ile kavranabileceği anlamına gelmez. Burada görmek ile idrak etmek arasında açık bir ayrım yapar. Nasıl ki Allah’ın zâtı hakkında bilgi edinmek mümkündür fakat bu bilgi sınırlıdır ve kuşatıcı bir mâhiyet taşımazsa Allah’ı görmek de mümkün olup bu görme hali O’nun zâtını kuşatıcı ve idrak edici bir mâhiyet taşımaz. Mâtürîdî, idrak etmenin nefyedilmesini kuşatma ve ihata anlamında değerlendirerek Allah’ın görülmesi ile idrak edilmesi arasında ilkesel bir fark olduğunu özellikle belirtir.<sup>108</sup>

Mâtürîdî’ye göre Allah’ın âhirette görüleceği görüşü vâciptir. Nitekim Hz. Peygamber’den rivayet edilen, *“Kıyamet günü, ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz; fakat bu sırada birbirinizin üzerine yığılmayacaksınız.”* hadisi bu görüşün delilidir. Tevhid âlimleri Allah’ın görülebileceğine dair nakillerin zahirî anlamına ihtilaf etmemişlerdir. Ancak bazı ulemâ Allah’ın gözle görülemeyeceğini öne sürerek bu haberleri yalnızca bilgi anlamında yorumlamışlardır. Mâtürîdî bu yorumun iki açıdan hatalı olduğunu belirtir. Birincisi, görme müjdesi yalnızca cennetliklere mahsustur. Eğer burada kastedilen yalnızca bilgi olsaydı bu özellik cennetliklerle sınırlı olmazdı. Çünkü bilgi hem cennetlikler hem de cehennemlikler tarafından edinilecektir. İkincisi, âhirette herkes vesvese ve şüpheden uzak kesin bir bilgiye sahip olacaktır. Bu bilgi delillere dayanarak akıl yürütme ile elde edilen bir bilgi olmayıp ayan beyan, doğrudan görme ve müşâhede ile edinilen hakiki bilgidir. Nitekim âyet ve hadislerde belirtildiği gibi

---

<sup>107</sup> Yûnus, 10/26.

<sup>108</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 98-103.

görülen alâmetler yalnızca görenlere hakiki bilgiyi verir, sembolik bir anlam taşımaz.<sup>109</sup> Dolayısıyla Mâtürîdî, Allah'ın görülmesini mutlak ve keyfiyetsiz bir biçimde kabul eder. Bu görüş, Allah'ın hiçbir yaratılmışı benzemeyeceği ve şekil sahibi olmayan bir varlık olarak kalacağı ilkesiyle uyumludur. Keyfiyet yalnızca şekle sahip varlıklar için söz konusu olduğundan Allah âhirette de keyfiyetsiz olarak görülecektir. Böylece Mâtürîdî, hem rü'yetullahın mümkün olduğunu hem de Allah'ın tenzihini koruyan bir dengeyi ortaya koyar.<sup>110</sup>

Mâtürîdî daha önce zikrettiğimiz “Gözler O’nu idrak edemez; hâlbuki O, gözleri idrak eder. O, latîfir ve her şeyden haberdardır.”<sup>111</sup> âyetini tefsir ederken “gözler” kelimesinin yaratılmışlara kinaye olarak kullanıldığını belirtir. Buna göre âyetin anlamı, “Yaratılmışlar Allah’ı idrak edemezler, fakat Allah yaratılmışları idrak eder.” şeklinde anlaşılabilir. Çünkü insanın dış dünyayı kavraması genellikle göz vasıtasıyla gerçekleştiğinden âyette göz lafzı bütün idrak imkânlarının temsili olarak zikredilmiştir. Bununla birlikte bazı ulemâ burada kastedilenin hakiki anlamda göz değil kalp gözü olduğunu ifade etmişlerdir. Zira bilgi ve mârifet hakikatte kalp ile elde edilmektedir. Eğer âyette kastedilen anlam yüzlerde bulunan gözler olursa bu durumda söz konusu ifade rü'yetullahın ispatı için delil teşkil eder. Çünkü Allah, mezkûr âyette yalnızca idraki reddetmektedir. Eğer Allah'ın görülmesi mutlak sûrette mümkün olmasaydı idrakin reddedilmesinin bir anlamı kalmazdı. Çünkü görülmeyen bir şeyin idrak edilmemesi zaten tabîidir.<sup>112</sup> Görmenin gerçekleştiği nesnelere gerçek mâhiyeti ve keyfiyeti, insan idrak ve takdirine tamamen kapalıdır. Duyu organlarının her birinin göz, kulak, dil, burun, el ve diğer organların hem işlevi hem de yapısı bakımından bilinmeyen yönleri vardır. Örneğin göz nesnelere görür. Fakat gözün kendisinin nasıl bir organ olduğu ve görmeyi nasıl gerçekleştirdiği insan idrakinin kavrayabileceği bir husus değildir. Kulak sesi algılar. Ancak işitme fiilinin mâhiyeti ve kulakla duyulan sesin doğası bilinemez. El dokunduğu nesnenin sertliğini veya yumuşaklığını hisseder. Fakat bu hissin ne şekilde gerçekleştiğini, duyu organlarının nasıl bir işleyişle çalıştığını anlayamaz. Dilin konuşması, burnun koku alması da benzer bir şekilde insanın idrakini aşan bir mâhiyet taşır. Buna göre göz ve diğer duyu organlarıyla nesnelere algılanması

<sup>109</sup> En‘âm, 6/111.

<sup>110</sup> Mâtürîdî, *Te‘vilâtü’l Kur‘ân*, 16/302-305.

<sup>111</sup> En‘âm, 6/103.

<sup>112</sup> Mâtürîdî, *Te‘vilâtü’l Kur‘ân*, 5/164-168.

yaratılmışların bu nesnelerin gerçek halini kavramasına imkân vermez; ne keyfiyetleri anlaşılabilir ne de ilim olarak kuşatılabilir. Bu durum Allah'ın yaratma fiilinde ve her türlü eksiklikten uzak olan mükemmel kudretinde tecelli eden hikmet ve lutufla ilgilidir. Allah, mâhiyeti idrak edilemeyecek kadar yüce ve insan aklının kavrayamayacağı bir varlıktır. Bu anlayış Müşebbihe'nin ve onlar gibi düşünenlerin görüşlerini reddetmektedir. Zira onlar, Rablerini kalplerinde tasvir etmekte ve O'nu yaratıklara benzetmektedir. Bu tasvirler Allah'a kulluk pratiğini insan zihni ve benzeri ile sınırlı bir düzleme indirger. Oysa Cenâb-ı Hak, duyular ve müşâhadelerle değil, mûcizeler ve aklî delillerle bilinmektedir. Dolayısıyla Allah'ın bilinme yöntemi mûcizeler ve deliller aracılığıyla gerçekleşir. Bu ise O'nun mâhiyetinin idrak edilemeyeceğini ve hiçbir şekilde hata yapılamayacağını gösterir.<sup>113</sup>

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'de "rü'yetullah" meselesini ele alırken Allah'ın görülmesinin niteliksiz bir görme olacağını özellikle vurgular. Ona göre Allah'ın görülmesi, mahlûkatın görülmesine benzer bir biçimde gerçekleşmeyecektir. Zira nitelik (sıfatlandırma) ancak sûrete ve şekle sahip varlıklar için söz konusudur. Allah Teâlâ ise bu tür niteliklerin tamamından uzaktır. Mâtürîdî bu noktada "Allah'ın görülmesi nasıl olacaktır?" sorusuna şu cevabı verir: "Allah ayakta durma, oturma, yaslanma, askıda olma, bir mekâna bitişiklik veya ayrılık, yüzün dönük ya da arka olması, kısa ya da uzun olma, ışık veya karanlık, durgunluk ya da hareketlilik gibi hiçbir vasma ya da sebebe bağlı olmaksızın görülecektir." Bunun yanı sıra insan zihninin tasavvur edebileceği veya aklın tahayyül edebileceği herhangi bir nitelik de söz konusu değildir. Çünkü Allah bütün bu vasıflardan yücedir ve hiçbir şekilde mahlûkatın özellikleriyle mukayese edilemez.<sup>114</sup> Bu yaklaşımıyla Mâtürîdî, rü'yetullahı kabul etmekle birlikte görmenin nasıl olacağına dair her türlü teşbih ve tasavvuru reddeder. Böylece hem Mu'tezile'nin, Allah'ın görülmesini aklen imkânsız gören anlayışına karşı çıkar hem de teşbih ve teçsime kapı aralayabilecek yorumları bertaraf eder. Onun bu vurgusu kelâm geleneğinde rü'yetullah meselesinin tenzih ilkesinden ta'viz verilmeden açıklanmasının en dikkat çekici örneklerinden birini teşkil eder.

Öte yandan Mâtürîdî, *Te'vilât*'ın rü'yetullahın gerçekleşme biçimleri üzerinde de durur. Ona göre herhangi bir fiil veya olgunun durumu ancak o türün bilinmesiyle

<sup>113</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 5/165-167.

<sup>114</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 106.

kavranabilir. Bir şeyin “rü’yet” olarak ifade edilmesi halinde bu fiil hakkında bilgi sahibi olunabilir ve bu bilgiye uygun şekilde anlam yüklenir. Ancak mâhiyeti beşerî idrak tarafından kuşatılmayan varlıklar söz konusu olduğunda bu tür bir görmenin nasıl gerçekleşeceği hakkında kesin bir hükme varmak mümkün değildir. Dolayısıyla Mâtürîdî, Allah’ın görülmesinin mümkün olduğunu kabul etmekle birlikte bu görme ile ilgili herhangi bir tasavvura girilmemesi gerektiğini belirtir. Çünkü bu hususta yapılacak her türlü açıklama insan idrakinin sınırlarını aşacak ve teşbih tehlikesini beraberinde getirecektir. Bu sebeple O, “Allah’ın rü’yeti konusunda nasıl?” sorusuna cevap vermekten sakınarak görmenin hakikatini kabul eder fakat keyfiyetini tefvîz eder.<sup>115</sup> Yukarıda Mu‘tezilî kelâmcıların mutlak olarak rü’yeti inkâr ettiğini aktarmıştık. Ancak Mu‘tezile’ye göre rü’yetin gerçekleşebilmesi belirli şartların bulunmasına bağlıdır. Bu şartlar; duyu organlarının sağlıklı olması, görülecek şeyin zâtı itibarıyla görülmesinin imkânsız olmaması, görülen nesnenin aşırı derecede yakın ya da uzak bulunmaması, latîf nitelikte olmaması, son derece küçük olmaması, görmeye engel teşkil eden bir perdenin bulunmaması ve tarafların karşı karşıya gelmesidir. Mu‘tezile, bu şartların tamamının bir araya gelmesi durumunda görmenin zorunlu olarak gerçekleşeceğini ileri sürer. Onlara göre söz konusu şartlar mevcut olduğu halde görmenin zorunlu olmaması kabul edilecek olursa insanın karşısında dağlar, güneş veya ay gibi büyük ve açık nesnelere bulunduğu halde onları görmemesi mümkün hale gelir ki bu iddia açık bir cehâlet olarak değerlendirilir. Bu gerekçeyle Mu‘tezile belirtilen şartların gerçekleşmesiyle birlikte görmenin zorunluluğunun sabit olduğunu savunur.<sup>116</sup>

Mâtürîdî gerek *Kitâbü’t-Tevhîd* gerekse *Te’vilâtü’l-Kur’ân* isimli eserlerinde Mu‘tezile âlimlerinden Ebü’l Kâsım Kâ’bî’nin (ö. 319/931) görüşlerini ele almış ve rü’yetullah meselesinde onun iddialarına cevaplar vermiştir. Bu noktada ilk olarak Kâ’bî’nin görmeyi yalnızca duyuşal şartlara bağlı bir olgu olarak değerlendirmesini eleştirir. Çünkü Kâ’bî’ye göre bir varlığın görülebilmesi için gören ile görülen arasında mesafe, mekân ilişkisi, karşılıklı konumlanma ve hava teması gibi belirli koşulların bulunması gerekir. Mâtürîdî ise bu yaklaşımı dar ve indirgemeci bulur. Ona göre Kâ’bî, görme olayını insanın sınırlı tecrübesine mahkûm etmektedir. Halbuki insan idrakinin ötesinde varlık alanları ve görme biçimleri mevcuttur. Nitekim melekler ve cinler,

<sup>115</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 6/52-56.

<sup>116</sup> Râzî, *Me’âlimü Usûli’d-Dîn*, 137.

insanı görüp onun fiillerini müşâhede edebilmekte fakat insan onları görememektedir. Bu emsal görmenin yalnızca Kâ'bi'nin belirlediği şartlara bağlı olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî rü'yetullahın gerçekleşmesini duysal şartlarla sınırlandırmanın hatalı olduğunu Allah'ın görülmesinin beşerî görme deneyimlerinden tamamen farklı bir mâhiyet arz edeceğini savunur. Bu eleştiriler onun hem Mu'tezile'nin akılcı yaklaşımına karşı duruşunu hem de Ehl-i Sünnet'in tenzih ilkesini koruyarak rü'yetullahı savunan çizgisini ortaya koymaktadır.<sup>117</sup>

Kâ'bi, rü'yetullah meselesinde görmenin sadece duysal şartlara bağlı olarak gerçekleşebileceğini ileri sürmüştür. Ona göre bir varlığın görülebilmesi için gören ile görülen arasında belirli koşulların bulunması gerekir. Bunlar görülen varlığın belirli bir mekânda bulunması gören ile görülen arasında bir mesafenin mevcut olması, karşılıklı bir konumlanmanın gerçekleşmesi, hava teması bulunması, görülenin aşırı derecede küçük veya büyük olmaması ve çok uzakta yer almamasıdır. Kâ'bi'ye göre bu şartlar olmaksızın bir varlığın görülmesi mümkün değildir. Eğer bu mümkün olsaydı duysal âlemde de benzeri bir görme biçiminin gözlemlenebilmesi gerekirdi. Mâtürîdî ise bu görüşe karşı çıkarak Kâ'bi'nin iddiasını hatalı bulur. Kâ'bi, görme olayını sadece kendi yapısına ve duysal algı çerçevesine indirgemektedir. Halbuki insanın algısal yapısının dışında da varlık alanları ve cevherler bulunmaktadır. Bu bağlamda Mâtürîdî, melekler ve cinler gibi gaybî varlıklara işaret eder. İnsan onları göremezken onlar insanı görebilmektedir. Yazıcı meleklerin insanların bütün fiillerini ve sözlerini kaydetmeleri buna örnektir. Şayet Kâ'bi'nin ileri sürdüğü şartlar mutlak anlamda doğru olsaydı bu tür varlıkların görme fiillerini inkâr etmek gerekirdi. Oysa bu durum apaçık bir çelişkiye yol açar. Dolayısıyla Mâtürîdî, görmenin yalnızca fiziksel ve duysal koşullara indirgenemeyeceğini, farklı varlık türleri için farklı görme biçimlerinin söz konusu olabileceğini savunur. Böylece Kâ'bi'nin ortaya koyduğu ölçütleri geçersiz kılar ve rü'yetullahın duysal görme şartlarıyla sınırlandırılmayacağını ortaya koyar.<sup>118</sup> Varlık delilinin doğal sonucu diğer mevcut varlıklarda olduğu gibi Allah Teâlâ'nın sıfatlarının da görülebilir olmasıdır. Ancak âdetullah bu yönde cereyan etmemiş ayrıca bu hususu destekleyen herhangi bir delil de bulunmamıştır. Benzer şekilde diğer duyular açısından da durum aynıdır. Nitekim özellikle Eş'arî'ye göre duyum, duyuya konu olan şeyin

<sup>117</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 6/52-56; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 102-106.

<sup>118</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 6/53-60.

bilinmesinden ibarettir. Buna rağmen Allah'ın (c.c) koklama, tatma ve dokunma gibi duyuların konusu olmasının imkânsızlığı hususunda herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Tartışma konusu olan asıl mesele bu duyular aracılığıyla meydana gelen idraklerin mâhiyeti ve imkânıdır.<sup>119</sup>

Özetle Ehl-i Sünnet düşüncesinde Allah'ın görülmesi âhirette cennetlikler için gerçekleşecek kesin bir hakikattir. Bu görme, beşerî idrak ve kavrayışla sınırlı değildir. Allah'ın zâtı ve mâhiyeti insan idrakinin ötesindedir. Görme ile idrak arasındaki bu ayırım O'nun görüleceğini kabul ederken mâhiyetinin anlaşılmasız ve kuşatılamaz olduğunu ortaya koyar. Rü'yetullah şekil ve nitelik gerektiren yaratılmış varlıklar için geçerli olan keyfiyet ilkesiyle sınırlanamaz. Allah her türlü şekil ve nitelikten münezzehtir olduğundan O'nun görülmesi keyfiyetsiz bir görmedir. Bu anlayış Müşebbihe ve Mücessime'nin Allah'ı yaratıklara benzeten görüşlerini reddederek tevhid ilkesini korur. Böylece Mâtürîdî, rü'yetullahı hem naklî hem de aklî gerekçelerle temellendirerek Allah'ın yüceliğini ve tenzihini gözetken özgün bir te'vil ortaya koyar.

### **1.3. Kazâ-Kader, İnsan Fiilleri (Ef'âl-i İbâd) ve Kesb Nazariyesi**

Kelâm ilmi, İslâm düşüncesinde inanç esaslarını aklî ve naklî deliller ışığında açıklamayı ve savunmayı amaçlayan bir disiplindir. Bu bağlamda kazâ ve kader meselesi, insanın fiilleri, irade özgürlüğü ve ilâhî kudret arasındaki ilişkinin en çok tartışıldığı konulardan biridir. Başka bir deyişle kelâmî literatürde kader meselesi, Allah'ın ezeli ilmi ile insanın fiilleri arasındaki ilişkiyi konu edinen temel tartışmalardandır.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre kulların kendi iradeleriyle gerçekleştirdikleri fiiller üzerinde bağımsız bir etkileri yoktur. Allah, eksikliklerden münezzehtir olarak kulda bir kudret ve irade yaratmak sûretiyle kendi âdetini işler. Bu çerçevede kulun kudreti kapsamındaki fiil hem Allah'ın kudreti hem de kulun iradesiyle birlikte var olur. Dolayısıyla kulun fiili Allah tarafından yaratılmış ve ihdas edilmiş olmakla birlikte kul tarafından kesbedilmiş sayılır. Kesb, burada fiile yalnızca mahallik sağlamayı ifade eder. Fiilin varlığında kulun bağımsız bir etkisi veya katkısı yoktur. Sonuçta fiil Allah'ın kudreti ve iradesiyle birlikte kulun kudreti ve iradesine bağlı olarak tezahür

---

<sup>119</sup> Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 571.

eder.<sup>120</sup> Yani Eş‘arî geleneğine göre insanda fiilin gerçekleşmesi için gerekli olan kudret ile söz konusu fiile özgü özel sâikin meydana gelmesi durumunda fiilin vuku bulması zorunlu hale gelir. Bu çerçevede kul, fiilin meydana gelmesinde gerçek anlamda fâil olarak kabul edilir. Bununla birlikte fiillerin tamamı nihaî olarak Allah’ın kazâsı çerçevesinde gerçekleşmektedir.<sup>121</sup> Bu konunun ayrıntılı bir şekilde ele alınmasında “kazâ ve kader” kavramlarına da değinilmesinin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

“Kazâ” kavramı “bir şey hakkında hüküm vermek, hak ettiği biçimde ve en uygun şekilde karara bağlamak” anlamındadır. Aynı zamanda eşyanın yaratılmasıyla da ilişkilidir. Çünkü kazâ, varlıkların yaratılışlarına en uygun şekilde meydana gelmesini ve bu sürecin ilâhî irade doğrultusunda gerçekleşmesini ifade eder.<sup>122</sup> “Kazâ” kavramı kullanıldığı bağlama göre farklı mânalar ihtiva etmektedir. Bazı durumlarda bu terimle bir işin sona erdirilmesi ve tamamlanması kastedilir. Bunun yanında “kazâ” kelimesi kimi bağlamlarda “icap ve zorunluluk bildirme” anlamında kullanılmakta kimi zaman ise “i‘lâm ve ihbar” yani “bir hususu bildirme ve haber verme” anlamını taşımaktadır. Ayrıca kazânın, “bir şeyin varlığını haber verme yahut bilgi ve ilim” anlamında zikredildiği kullanımlar da bulunmaktadır.<sup>123</sup> Temel olarak “Allah’ın takdir ettiği ve nihaî olarak belirlediği olayların meydana gelmesini” ifade eder. Özellikle ölüm zamanı gibi insanların kontrolünde olmayan sınırları belirleyen ilâhî hüküm anlamında kullanılır. Bununla birlikte farklı bağlamlarda çeşitli anlamlar da kazanabilir. Meselâ, bir şeyin sona ermesi ve tamamlanması anlamına gelir. Yani bir işin nihaî hükme bağlanması veya tamamlanması “kazâ” ile ifade edilir. Bazen bir fiile başlanması veya gereğinin yerine getirilmesi anlamında olup bu kullanım fiilin gerçekleşmesini belirleyen ilâhî takdiri vurgular. Emir ve hüküm anlamında da kullanıldığında Allah’ın “kazâ” fiili, O’nun “nihaî hüküm ve iradesini” ifade eder. “Bildirmek veya ilan etmek” anlamında ilâhî takdirin bilinmesini sağlamakla ilişkilidir. Dolayısıyla “kazâ” kelimesi bağlamına göre farklı nüanslar taşımakla birlikte hepsinde ortak olan nitelik olayların Allah’ın bilgisi, iradesi ve takdiri doğrultusunda gerçekleşmesidir. Hem Allah’ın mutlak

---

<sup>120</sup> Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/245.

<sup>121</sup> Râzî, *Me’âlimü Usûli’-d-Dîn*, 151.

<sup>122</sup> Mâtûrîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 331.

<sup>123</sup> Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2/719-721.

egemenliğini hem de fiillerin ve olayların yaratılışındaki ilâhî düzeni anlamak için kelâmî literatürde merkezî bir kavram olarak değerlendirilir.<sup>124</sup>

Kelâm terminolojisinde çoğunlukla “kazâ” ile birlikte kullanılan “kader” kelimesi bağlama bağlı olarak farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Arapça’daki “kader” kelimesi “bir şeyin kendi bünyesinde nihayete ulaştığı düzenleme ve tertip/sıralama” ile birlikte “belirli bir sınır, planlama, tasarlama ve tasvir etme” anlamlarını taşımaktadır.<sup>125</sup> Bu kavram kimi zaman “icap” yani “sebeplerin zorunlu bir sonucu olma” anlamını kimi zaman da “i’lâm ve ihbâr” başka bir ifadeyle bir hususu “bildirme ve haber verme” mânasını ifade etmektedir.<sup>126</sup> Bazıları müslümanların “kazâ ve kader” kavramlarını yoğun bir şekilde kullanmalarından ötürü bu iki terimin “zorlayıcı/icbar” ve “mecbur edici/ikrah” anlamlar taşıdığı sonucuna varmışlardır. Arap dilinde Allah’ın ve elçisinin bize hitap ederken kullandığı ve bizlerin de birbirimizle anlaşırken muradımızı ifade etmek için kullanılan “kazâ” kelimesi sadece “hüküm” anlamına gelmektedir. “Kazâ ve kader” kelimeleri Allah Teâlâ’nın belirli bir zamanda ve belirli bir vasıf çerçevesinde “bir şeyi övme, yergide bulunma, var etme veya düzenleme biçimiyle ona hükmetmesini” ifade etmektedir.<sup>127</sup> Söz konusu bu terimler Mâtürîdî tarafından iki anlamda ele alınmıştır. İlk olarak bir varlığın mâhiyetine en uygun şekilde yaratılmasıdır. Bu bağlamda Allah’ın hikmeti, her şeyi özüne uygun biçimde var etmesi ve o varlığa en uygun olanı belirlemesinde ortaya çıkar. İkinci anlamıyla kader, her şeyin gerçekleşeceği zamanı, mekânı, doğruluğu ve yanlışlığı ile birlikte neticede doğuracağı mükâfat veya cezayı tayin etmektir. Kaderin bu iki boyutu hem varlıkların yaratılış düzenini hem de insan fiillerinin sorumluluk bağlamını kapsamaktadır. Mâtürîdî, özellikle birinci anlamı öne çıkararak kulun fiillerinde durumuna uygun bir yaratılışın mevcut olduğunu söylemektedir.<sup>128</sup>

Mâtürîdî, “kazâ ve kader” tartışmasını insan iradesi ve fiillerinin yaratılmışlığı cihetinden ele alır. Ona göre kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olması kazâ ve kader anlayışının da delilidir. Nitekim fiillerin yaratılması, onların varlığa çıkmasına hükmedildiğini ve bu eylemlerin iyi ya da kötü nitelikleriyle birlikte belirlendiğini

<sup>124</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 5/8-10.

<sup>125</sup> İbn Hazm, *El-fasl*, 2/371.

<sup>126</sup> Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2/721-723.

<sup>127</sup> İbn Hazm, *El-fasl*, 2/369-371.

<sup>128</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 331, 332.

göstermektedir. Böylece Mâtürîdî, kulların fiillerinde irade sahibi olduğunu kabul etmekle birlikte bu fiillerin yaratılmasını ilâhî kudrete nispet ederek kazâ ve kader meselesini açıklığa kavuşturur.<sup>129</sup>

Bakara sûresi'nin 63. âyetinde geçen “*Size verdiğimiz talimatı bütün gücünüzle tutun.*” cümlesi kader ve insan fiilleri meselesiyle ilişkilendirilerek Mu‘tezile tarafından yorumlanmıştır. Mu‘tezile âlimlerinden bir kısmı bu âyeti delil göstererek kulun iradesine bağlı fiillerinde kudretin fiilden önce var olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre Allah, İsrâiloğulları’na *Tevrat*’a uymalarını emretmiş; bu emir, söz konusu fiilleri yerine getirme kudretini daha önceden vermiş olmasını gerektirmiştir. Aksi halde İsrâiloğulları “*Emrini yerine getirmeye gücümüz yoktur.*” diyerek mazeret ileri sürebilirdi. Bu durum Mu‘tezile’ye göre kudretin fiilden önce varlığına işaret etmektedir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise bu yorumu isâbetli görmezler. Zira kudretin fiilden önce verilmesi halinde fiil gerçekleşmeden kudret ortadan kalkacak böylece fiilin kudretsiz meydana geldiği kabul edilmek zorunda kalacaktır. Ayrıca Mu‘tezile’nin kendilerinin de ifade ettiği üzere kudret bir araz olduğundan iki zaman dilimi boyunca varlığını sürdüremez. Dolayısıyla kudret, fiilin meydana gelişi sırasında ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple Ehl-i Sünnet’e göre kudret, fiile eşlik eden bir nitelik olup fiilin kendisinden ayrılmaz. Bu perspektif kudrete fiilin kudreti denilmesinin de gerekçesini oluşturur.<sup>130</sup> Ayrıca O, *Te’vilât*’ında Mu‘tezile’nin öne çıkardığı insanın fiilleriyle ilgili çeşitli âyetlere atıfta bulunur. Onların bu konudaki görüşlerini ele alarak Mu‘tezile’nin kulların fiilleri hakkındaki iddialarını titizlikle değerlendirir ve bunları eleştirel bir süzgeçten geçirir. Mâtürîdî’nin bu yaklaşımı insan fiillerinin sorumluluğu ve Allah’ın kudretine ilişkin doktrinleri eleştirel bir çerçevede tartışmasını ortaya koyar. Bu durumda onun teolojik yönteminin metinler arası eleştirel okuma ve aklî değerlendirme ile şekillendiği görülmektedir.<sup>131</sup> Bu bilgilere ek olarak Mâtürîdî, Kâ‘bî’nin kazâ ve kader anlayışını eleştiren görüşlere etraflıca yanıt verir. Kâ‘bî’nin Allah’ın kudretini sınırlayan ya da kulların fiillerini kaderle belirleyen bir tutum sergilediği iddialarını değerlendirerek bu anlayışın doğru olmadığını, Allah’ın hiçbir şekilde kullarına karşı haksızlık yapmayacağını ve fiillerini belirlemede kullara özgür irade tanıdığını vurgular.

<sup>129</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 331.

<sup>130</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 1/148, 149.

<sup>131</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 2/448, 449; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 5/92-96; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 14/316, 317.

Bu çerçevede kendi kazâ ve kader anlayışını desteklemek için bazı hadislerden deliller sunarak alâkalı âyetlere işaret eder. Mâtürîdî'ye göre kazâ ve kader, yaratma ve irade konularında esas olan hiçbir kimsenin bu hususlarda kendini mâzur göremeyeceğidir. Dolayısıyla bu konulardaki gaflet veya yanlış yorumlar doğru aklî ve naklî deliller ışığında düzeltilmesi gerektiği kanaatindedir.<sup>132</sup> Mâtürîdî'ye göre Allah'a atfedilen yaratma veya fiiller yalnızca O'na nispet edilen isimlerin anlamında herhangi bir kötülük çağrıştırmayan yönleriyle anlaşılabilir. Bu bakış insan aklının ve ahlâkî değerlendirmelerin sınırlılıklarını dikkate alarak Allah'ın sıfatlarını hem doğru hem de pozitif bir şekilde yorumlama çabasıdır. Mâtürîdî'nin bu tutumu Mu'tezile ile benzerlik gösterir. Her iki yaklaşım da Allah'ın fiillerinin mâhiyetini O'na atfedilen isimlerin olumlu ve uygun anlamları üzerinden değerlendirmeyi savunur.<sup>133</sup>

Bazı âlimler, fiillerin yaratma bakımından Allah'a nispet edildiğini ancak kesb yönüyle kul ile ilişkili olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte bu yaklaşımı benimseyenler kendi aralarında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Onlardan bir kısmı “mübâşir/dolaysız fiil” ile “mütevellid/dolaylı” olarak ortaya çıkan fiil arasında herhangi bir ayırım yapmaksızın her iki fiili aynı kategoride değerlendirmiştir. Bu görüşün temsilcilerinden biri Dırâr b. Amr'dır. (ö. 200/815 ?) Diğer bir grup ise fiiller arasında ayırım yaparak şu görüşü savunmuştur: Mübâşir fiil, Allah'ın kulda yarattığı bir fiil olmakla birlikte kesb yönüyle kula nispet edilir. Buna karşılık mütevellid fiillerin yaratılmasında ise tek fâilin Allah Teâlâ olduğu kabul edilmiştir.<sup>134</sup>

Mâtürîdî'ye göre, Hadîd sûresi 22. âyet-i kerîme kulların başına gelen fiillerin yaratıldığına işaret etmektedir. Bu âyette geçen “musibet” kavramı hem yaratılanların etkisiyle gerçekleşen olaylar hem de onların etkisi olmaksızın başlarına gelen durumlar için kullanılabilir. Bu bağlamda Allah Teâlâ, yaratmayı mutlak bir biçimde kendi zâtına nispet ederek kullara dair eylemlerin yaratma yetkisini kendisine atfeder. Mâtürîdî bununla yaratılanların eliyle meydana gelen olaylara da musibet denilebileceğini belirtir. Bir başka ifadeyle musibet kişinin fiiliyle gerçekleşmiş olsa da Allah'ın izni ve yaratmasıyla başına gelmiş olur. Bu anlayış bazı Mu'tezile âlimlerinin iddiasının aksine yalnızca yaratılanların etkisi olmayan olaylar için musibet ifadesinin kullanılacağı

<sup>132</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 333-340.

<sup>133</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 336.

<sup>134</sup> Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/45.

görüşünü eleştirir. Mâtürîdî'ye göre başına gelen her türlü musibet için “sen musibete uğradın” ifadesi dil açısından mümkündür ve yaratıcı tarafından gerçekleşen fiiller ile ilgili olarak da geçerlidir. Bu bakış açısı Allah'ın kudretini, kulların fiilleriyle ilgili sorumluluk anlayışını bütüncül bir şekilde ortaya koymaktadır.<sup>135</sup> “İstediğini, dilediğini yapan”<sup>136</sup> anlamında geçen bu ibare Allah'ın dilediği her şeyi meydana getirdiğini vurgular. Bu beyanda kulların fiillerinin yaratılmasının gerekliliği ve herkesin yapacağı fiilleri Allah'ın dilemesi ile var ettiği gerçeği ön plana çıkar. Birinci gerekçe olarak Allah'ın burada dilediğini yapmakla kendini övmesi gösterilebilir. Eğer kullara ait fiillerin oluşumunda Allah'ın bir dahili olmasaydı ve kul kendi fiilinin hâlikî mutlakı olsaydı Allah'a yönelik bu övgü anlamını yitirirdi. Aksine fiili işleyen herkes benzer bir övgüyü hak ederdi. Bu durum eşyanın hakikatinin oluşumunda Allah'ın etkisinin kaçınılmaz olduğunu gösterir. İkinci olarak bir başkasının hükümlerlik alanında ve saltanatında Allah'ın iradesi ve izni olmaksızın bir şey ihdas etmek zayıflık ve tahakküm altına alınmayı gösterir. Bu sebeple böyle bir kişinin Rab olarak nitelenmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Allah'ın “dilediğini gerçekleştiren” olarak nitelenmesi hem kudretini hem de yaratma fiilindeki mutlak hâkimiyetini ifade etmek açısından gereklidir.<sup>137</sup> Kulun fiili, Allah Teâlâ'nın kudreti sayesinde gerçekleşir. Kulun payına düşen ise sadece kesbdir. Mu'tezile'ye göre bir fiil, kulun kudretiyle mümkün hale gelerek gerçekleşir. Filozoflar ise fiilin, kulun kudretiyle zorunlu olarak gerçekleştiğini ileri sürerler. Ebû İshâk İsferyânî'ye (ö. 418/1027) göre, fiil iki kudretin birlikte işleyişine bağlı olarak meydana gelir. Kâdî Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) yaklaşımında ise Allah'ın kudreti fiilin özüne, kulun kudreti ise fiilin görünür durumuna taalluk etmektedir.<sup>138</sup>

Dünya hayatında insanların rızık ve kazançlarının dağılımı ile ilgili âyetler kulların fiillerinin yaratılmasının yalnızca Allah'a ait olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî'ye göre insanlar bir şey kazanmak için çeşitli sebepleri kullanır ancak bu sebeplerin kendisi sonuç üzerinde belirleyici değildir. Örneğin rızık yollarını iyi bilen bir kimse buna rağmen Allah'ın takdiri olmadan bolluk elde edemez. Aynı şekilde rızık yollarına sahip olmayan bir kimse de darlık yaşayabilir. Bu durum insanların fiillerinin

---

<sup>135</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 14/362-364.

<sup>136</sup> Bûruc, 85/16.

<sup>137</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 17/152.

<sup>138</sup> Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 573.

ve kazanç yollarının yaratılmasında nihaî kudretin Allah'a ait olduğunu açıkça ortaya koyar. Yani rızık dağılımındaki farklılıklar sadece insan iradesiyle açıklanamaz. Her şeyin yaratıcısı ve düzenleyicisi olarak Allah'ın iradesi ve kudreti önceliklidir. İnsanların kullandığı sebepler Allah'ın takdir ve yaratma fiilinin vesileleri olarak işlev görür ve fiillerin gerçekleşmesi Allah'ın iradesine bağlıdır.<sup>139</sup>

Diğer taraftan şeytanın insanlara sıkıntı ve acı vermesi görünüşte fiilin şeytana nispet edilmesiyle açıklansa da hakikatte bu fiil Allah'ın kudreti ve iradesiyle meydana gelmektedir. Bu bağlamda fiilin şeytan aracılığıyla gerçekleşmesi onun vesile kılınması anlamına gelir. Allah ise bu vesile üzerinden fiili kendi iradesine nispet etmektedir. Benzer şekilde “*Allah onları sizin elinizle cezalandırsın, sizi onlara karşı başarılı kılsın.*”<sup>140</sup> gibi ifadeler cezayı müminlerin eliyle gerçekleşmiş gibi gösterse de fiilin asıl kaynağı ve kudreti Allah'a aittir. Başka bir beyanda Allah'ın vereceği zarar veya iyilik insanın başına başka birinin eliyle gelse dahi hakikatte bu fiil Allah'tan gelmektedir.<sup>141</sup> Yani fiili yaratan ve sonuçlandıran mutlak kudret Allah'ındır. Bu anlayış Mu'tezilenin iddia ettiği gibi kulların fiillerinde Allah'ın hiçbir dahilinin bulunmadığı görüşüne karşı bir delil teşkil eder. Çünkü Allah dilediği zaman bir kimseye zarar vermek veya iyilik yapmak istediğinde O'nun iradesi dışında bunu engelleyecek hiçbir güç yoktur. Dolayısıyla fiillerin gerçekleşmesinde Allah'ın yaratıcı kudreti merkezî bir rol oynayıp fiillerin vesileleri yalnızca görünürdeki araçlardır.<sup>142</sup>

“*Nihayet birinize ölüm geldi mi? Elçilerimiz, yani görevli melekler, onun canını alırlar.*”<sup>143</sup> ifadesi kulların yaşam ve ölüm süreçlerinin Allah tarafından yaratıldığını ve yönetildiğini göstermektedir. Burada ölüm anının gelmesinden ve görevli meleklerin can alma görevini yerine getirmesinden söz edilmektedir. Başka bir âyette de “*ölümü ve hayatı yaratan O'dur.*”<sup>144</sup> buyurularak hayat ve ölümün mutlak yaratıcısının Allah olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda görevli melekler yalnızca Allah'ın iradesinin aracısı olarak görev yapmakta ve fiilin asıl kaynağı Allah'ın kudreti olmaktadır. Mu'tezile ekolünden bazıları bu âyeti çarpıtarak meleklerin ruhları alıp bir yerde

<sup>139</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 13/242-245.

<sup>140</sup> Tevbe, 9/14.

<sup>141</sup> Yûnus, 10/107.

<sup>142</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 12/259-261; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 12/281, 282.

<sup>143</sup> En'âm, 6/61.

<sup>144</sup> Mülk, 67/1, 2.

topladığını ve Allah'ın daha sonra onları yok ettiğini ileri sürmektedir. Bu görüş mantıksal açıdan çelişkilidir. Eğer ruhlar toplanıp bir yerde varlıklarını sürdürseydi meleklerin müdahalesi ölüm anlamına gelmeyip hayat devam etmiş olurdu. Oysa Mâtürîdî'ye göre ölüm ve yaşam fiilleri doğrudan Allah tarafından yaratılmakta ve gerçekleştirilmektedir. Sonuçta kulların yaşam ve ölüm süreçleri üzerinde fiili kudret sahibi Allah'tır. Melekler ise O'nun iradesini yerine getiren araçlardır. Bu anlayış fiillerin hakiki yaratıcısının Allah olduğunu açıkça ortaya koymakta ve Mu'tezile'nin iddialarını çürütmektedir. Akıl sahipleri Kur'ân-ı Kerîm'in bu açıklamalarını dikkatle değerlendirdiğinde Allah'ın fiiller üzerindeki mutlak egemenliğini net bir biçimde anlayabilirler.<sup>145</sup> Mâtürîdî perspektifine göre bir fiilin gerçekleşmesi ister müşriklerin istemesi isterse Mu'tezile'nin kabul etmemesi gibi dış etkenlerden bağımsız olup fiilin hakiki kaynağı her durumda Allah'tır. Bir işin delillerle desteklenerek başarılı kılınması veya üstünlük kazanması görünüşte kulların fiilleriyle bağlantılı gibi görünse de fiilin yaratılması ve gerçekleşmesi mutlak olarak Allah'a aittir. Allah, bu fiilleri kendi zatına nispet ederek kulların bütün eylemlerinin O'nun iradesi ve yaratmasıyla meydana geldiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla hiçbir fiil Allah'ın takdir ve iradesinin dışında gerçekleşemez. Bütün kulların fiilleri yaratıcı ve düzenleyici olarak Allah'ın mutlak kudreti altındadır.<sup>146</sup> Ayrıca Mâtürîdî, "kader ve kazâ" anlayışının insanı zorlayıcı bir yönünün bulunmadığını özellikle vurgular. Bu bağlamda Şûrâ sûresinin 46. âyetinden hareketle Allah'ın sapıklığı tercih eden kişiyi bu tercihiyle baş başa bıraktığını ifade eder. Âyette geçen "*Onun için bir yol yoktur.*" ifadesini "*Onun için bir delil yoktur.*" şeklinde yorumlamak mümkündür. Bu yoruma göre Allah'ın saptırdığı kimse kendi iradesiyle sapıklığı seçtiğinden dolayı "beni Allah saptırdı." diyerek bir gerekçe ileri süremez. Çünkü Allah kulun kendi isteğiyle yönelmiş olduğu yolu açıp tercih ettiği fiili yaratmaktadır. Mâtürîdî'ye göre bu durum iki noktaya işaret eder: Birincisi, hiç kimse işlediği bir günahı Allah'ın iradesine, kazâ ve kaderine dayandırarak mâzur görülemez. Zira insan fiili işlerken bunu Allah yazdığı veya hükmettiği için değil kendi arzusu ve seçimi sebebiyle yapmaktadır. Yani günahı işleyen kimse bu fiilini ilâhî takdire bağlayarak sorumluluktan kurtulamaz. İkincisi, insanın iradesi serbest olup istediği fiili yapma imkânına sahip olduğu gibi onun aksini tercih etme kudretine de sahiptir. Bu

---

<sup>145</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 5/87-89.

<sup>146</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 15/139, 140.

sebeple günahın sorumluluğunu kadere yüklemek geçerli bir mazeret olamaz. Mâtürîdî, âyetteki “Allah kimi saptırırsa artık onun için doğru bir yol yoktur.” ifadesini de Allah’ın saptırdığı kimsenin lehine bir yol bulunmadığı şeklinde değerlendirir. Bu yorum hidâyetin yalnızca Allah’ın yardımıyla mümkün olduğunu ve insanın sapıklığı seçmesi halinde ilâhî yardımın kesileceğini göstermektedir. Böylece Mâtürîdî kader inancının insan özgürlüğünü ortadan kaldırmadığını bilakis sorumluluk bilinciyle birlikte ele alınması gerektiğini ortaya koyar.<sup>147</sup> Kulların fiillerinin Allah’ın kazâ ve kaderi kapsamında olup olmadığı sorusu gündeme geldiğinde Kâdî Abdülcebâr’a (ö. 415/1045) göre buna şu şekilde cevap verilmelidir: “Eğer kazâ ve kader kavramlarıyla fiillerin doğrudan Allah tarafından yaratılması kastediliyorsa bu anlayış kabul edilemez. Zira kulların fiilleri kendi tercih ve çabalarına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Kişi dilerse fiili gerçekleştirir, dilemediğinde ise ondan vazgeçer. Bu durumda kulların fiillerinin kendilerine nispet edilmesi mümkünken aynı fiillerin Allah’a nispet edilmesi sahih değildir. Nitekim bir fiilin onu gerçekleştiren fâile ait olduğu bu nispet yoluyla anlaşılmaktadır. Ayrıca fiillerin Allah tarafından yaratıldığının kabul edilmesi halinde kulların bu fiiller sebebiyle övgü veya yergiye, sevap ya da cezaya layık olmaları anlamını yitirir. Zira sorumluluğun temeli fiilin kulun iradesiyle gerçekleşmesidir. Bunun yanında eğer kulların bütün fiillerinin Allah’ın kazâ ve kaderiyle meydana geldiği ileri sürülürse bu fiillerin tamamına rızâ gösterilmesi de zorunlu olur. Oysa bu fiiller arasında küfür ve ilhâd gibi inanç bakımından kabul edilemez davranışlar da bulunmaktadır. Küfre rızâ göstermek ise bizzat küfür olarak değerlendirilir.”<sup>148</sup>

Netice olarak bazı noktalarda Mu‘tezile ile benzer görüşler paylaşılsa da çoğu durumda onların bazı yaklaşımlarını eleştiren Mâtürîdî’ye göre insan fiilleri yalnızca görünüşte kullara aitmiş gibi görünür. Fakat fiillerin yaratılması ve gerçekleşmesi mutlak olarak Allah’a aittir. İnsanlar fiillerini yerine getirmek için çaba gösterir ve çeşitli sebepler araç niteliğindedir. Hayat, ölüm, rızık ve diğer tüm sonuçlar nihâî olarak Allah’ın iradesi ve kudretiyle gerçekleşir. Görevli melekler veya diğer vesileler fiillerin ortaya çıkmasında yalnızca Allah’ın iradesini yerine getiren araçlardır. Bu perspektif kulların fiillerinin hakiki yaratıcı ve düzenleyicisinin Allah olduğunu ortaya koyarak Mu‘tezile’nin bazı iddialarını geçersiz kılar.

<sup>147</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 13/208-210.

<sup>148</sup> Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2/721.

#### 1.4. İlâhî İradenin Kulların Fiillerine Yönelmesi/Aslah Prensibi

İslâm düşünce kaynaklarında iradeye yakın anlamda çeşitli terimler kullanılmaktadır. Bunlar arasında “ihtiyar, meşîet, şevk, şehvet, kasd ve azim” öne çıkar. Bu kavramlar arasında anlam farklılıkları bulunmakla birlikte temel olarak kişinin fiilleri üzerindeki yönlendirici kapasitesine işaret ederler. “İrade” kısaca “bir fiili gerçekleştirme gücü ve yeteneği” olarak tanımlanabilir. Fiilin ortaya çıkmasında belirleyici bir rol oynar. İrade, kişiyi belirli bir fiile yönlendirirken; fiil de iradeye bağlı olarak gerçekleşme imkânı bulur. Bu nedenle irade fiilden önce gelen bir yeti olmakla birlikte fiil sürecinde de onunla birlikte işleyen ve fiille bütünleşen bir işlevsellik taşır. Bu minvalde irade, psikolojik bir eğilim veya pasif bir melekedden ibaret değildir. Bilinçli bir tercih ve seçme gücü olarak ahlâkî sorumluluğun temelini oluşturur. Kişinin eylemlerinin sonuçlarından sorumlu tutulabilmesi bu bilinçli seçme kapasitesine dayanır. Kelâmî literatürde bu seçme gücü genellikle “ihtiyar” kavramı ile ifade edilmektedir.<sup>149</sup> Dolayısıyla irade hem fiili gerçekleştiren yönlendirici güç hem de bireyin ahlâkî sorumluluğunu mümkün kılan temel ilkedir.

Mâtürîdî bu meselede ilk olarak *“Allah dileseydi onlar ortak koşmazlardı; biz seni onların üzerine bir bekçi kılmadık; sen onların vekili de değilsin.”*<sup>150</sup> âyetinden hareketle ilâhî iradenin mâhiyetine dikkat çeker. Âyette geçen “Allah dileseydi” ifadesi Mâtürîdî’ye göre kulların fiillerinin gerçekleşmesinde nihaî iradenin Allah’a ait olduğunu gösterir. Bazı Mu‘tezile temsilcileri bu ifadeyi “zorlayıcı/cebri” bir irade olarak yorumlayarak Allah’ın insanları şirkten âciz bırakarak imtihanı kaldıracağını iddia eder. Ancak bu yorum âyetin bağlamıyla uyumsuzdur. Zira baskı ve cebir halinde ne iman ne de küfürden söz edilebilir. Gerçek iman ve itaat ancak tercih imkânı mevcut olduğunda kişinin bilerek dilediği şekilde hareket ettiğinde ortaya çıkar. Mâtürîdî’ye göre meşîet, insanın imtihan anında tercih kullanarak itaati yönlendirmesidir. Bu tercihe bağlı yaratılmış fiiller Allah’ın iradesiyle mümkündür. Dolayısıyla âyetteki ifade insanları zorlayıcı bir ilâhî iradeyi değil Allah’ın iradesinin varlığını ve insanların özgür iradeleriyle tercih ettikleri fiillerin gerçekleşmesini belirtir. Baskı ve cebir söz konusu olsaydı sorumluluk ve farzlar da ortadan kalkarak yükümlülük yalnızca zorlayana ait

<sup>149</sup> Mustafa Çağrıç-Hayati Hökelekli, “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2000), 22/380-384.

<sup>150</sup> En‘âm, 6/107.

olurdu. Bu bakımdan âyet insan fiillerinde hem tercih hem de Allah'ın mutlak yaratıcı kudretinin varlığını ortaya koymaktadır.<sup>151</sup>

Mu'tezile'ye göre Allah müminlere lutfettiği her türlü nimet ve rehberliği küfrün içinde bulunanlara da benzer şekilde vermek durumundadır. Bu görüşe göre Allah tüm mükellefleri karanlıktan çıkarmış olduğuna göre kâfirleri de aynı şekilde çıkarması O'nun açısından zorunlu bir fiil haline gelir. Çünkü bu kullar için dinî yönden en faydalı ve en elverişli durumdur. Mu'tezile bu mantık çerçevesinde Allah'ın hem müminlerin hem de kâfirlerin dostu olduğunu ileri sürer. Müminler için tesis edilen velâyet ve ihsan benzer biçimde kâfirlere de uygulanabilir. Bu yaklaşımla Allah'ın fiillerini insanlar açısından zorunluluk ve fayda temelinde açıklamaya çalışır. Ancak Mâtürîdî'ye göre bu durum ilâhî iradenin mâhiyetini ve kulların fiillerinin yaratılmasındaki mutlak Allah'ın egemenliğini yeterince açıklamaz. Nitekim Allah'ın müminlere lutfettiği rehberlik ve nimetler O'nun iradesine bağlı olarak gerçekleşerek kâfirler üzerindeki etkisi, ilâhî takdir ve hikmet çerçevesinde farklı bir değerlendirmeyi gerektirir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin bakışı Allah'ın iradesinin üstünlüğünü ve fiiller üzerindeki mutlak kontrolünü tam anlamıyla ifade etmemektedir.<sup>152</sup> Allah'ın insanlara karşı lutufkâr oluşu Mu'tezile tarafından ileri sürülen zorunluluk ve gereklilik iddialarına karşı güçlü bir delil teşkil eder. Mu'tezile, Allah'ın din açısından insanlar için en uygun olanı yapmasının zorunlu olduğunu savunarak fiillerin zulme nispet edileceğini öne sürer. Ancak Mâtürîdî bu yaklaşımı eleştiriye tâbi tutarak Allah'ın kullarına nimet vermekle övünmesinin ve lutufkâr olarak nitelendirilmesinin O'na vâcip olan bir fiili yerine getirmesiyle değil isteyerek verdiği bir ikramla ilgili olduğunu belirtir. Tıpkı borçlu bir kişinin borcunu ödemesinin teşekkür edilmeye değer olmaması gibi. Allah'a vâcip olmayan bir lutuf, O'nun iradesiyle kullarına sunulmuş bir iyilik ve lutuf olarak kabul edilir. Yani Allah'ın nimetleriyle övünmesi, O'nun lutufkârlığını ve kullarının şükrüne layık oluşunu gösterir ki bu zorunluluk veya mecburiyet kapsamında değil tamamen Allah'ın isteği ve ikramı doğrultusunda gerçekleşir. Bu meyanda Mâtürîdî, ilâhî lutuf kavramını Allah'ın iradesi ve özgür fiilleriyle ilişkilendirerek Mu'tezile'nin zorunluluk yaklaşımına karşı teolojik bir açıklama sunar.<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 5/173.

<sup>152</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 2/164, 165.

<sup>153</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 2/133; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 1/198, 199.

Katâde'nin (ö. 117/735) yorumuna göre "Allah dilerse bir kulunu yüceltebilirdi." doğru yolu gösteren âyetlerle onu başarılı kılardı ve şeytanın etkisinden korunmuş olurdu. Ancak Allah kullarını imtihan etmeyi tercih etmektedir. Bu bağlamda "*O kişiyi bunlarla yüceltirdik.*"<sup>154</sup> ifadesi O'nu korumak suretiyle fiillerinin gerçek değerini ortaya koymak ve onları doğruluktan saptırmamak amacı taşır. Başka bir deyişle Allah dileyeydi kulunu başarıya ulaştırarak onun fiilleri ile amel etmesini sağlardı. Ancak burada O, kulun tercih ve meyillerini bilerek müdahale etmemiştir. Bu durum Mâtürîdî'ye göre, Mu'tezile'ye karşı güçlü bir delil teşkil eder. Çünkü Allah kulunu yüceltme iradesini ifade etmiş ancak bunu gerçekleştirmemiştir. Bu da O'nun dilemesinin gerçek bir tercih olduğunu gösterir. Eğer yüceltme zorla olsaydı iman gerçek anlamıyla bir tercih olamaz ve bu durumda söz konusu yüceltme bir değer taşımazdı. Dolayısıyla âyetteki ifade Allah'ın iradesi ve dilemesinin tercihe dayalı olduğunu, din açısından en yararlı olanı yapabileceğini açıkça ortaya koymaktadır.<sup>155</sup> Bu açıklama Mu'tezile'nin zorlayıcı icbar anlayışını geçersiz kılarak Allah'ın iradesinin tercihe dayalı niteliğini vurgulamaktadır.

*"Allah dileyeydi elçilerin ardından gelen insanlar, kendilerine bunca açık delil geldikten sonra birbirine düşüp savaşmazlardı."*<sup>156</sup> meâlindeki beyan bağlamında Allah, elçilerin ardından yaşayan milletlerin birbirleriyle savaşmalarını ele alırken bu fiilin ilâhî iradeye bağlı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. "*Eğer Allah dileyeydi, onlar savaşmazlardı.*" ifadesi ümmetlerin savaşmasının Allah'ın dilemesiyle mümkün olduğunu göstermektedir. Bu husus Mu'tezile'nin iddialarına karşı net bir delil teşkil eder. Çünkü Mu'tezile, Allah dileyeydi savaşmazlardı demekle fiilin O'nun iradesine bağlı olduğunu kabul etmeyerek insanların kendi iradeleriyle hareket ettiğini öne sürer. Yukarıda zikrettiğimiz mezkûr âyet ümmetlerin bazılarının haklı bir kısmının haksız şekilde savaşması durumunu da kapsar. Bu noktada Allah, ister iman eden isterse inkâr yolunu seçen kişiler için bile fiilin gerçekleşmesinin O'nun dilemesine bağlı olduğunu bildirmektedir. Devamındaki "*Eğer Allah dileyeydi birbirleriyle savaşmazlardı.*" ifadesi ilâhî dilemenin mutlaka gerçekleşen bir irade olduğunu, fiillerin bu irade çerçevesinde sabitleştiğini gösterir. Aynı şekilde söz konusu âyette yer alan "*Eğer Allah dileyeydi onlar ayrılığa düşmezlerdi.*" şeklindeki beyan fikir ayrılıklarının Allah'ın dilemesiyle

<sup>154</sup> A'râf, 7/176.

<sup>155</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 6/112-114.

<sup>156</sup> Bakara, 2/253.

meydana geldiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda ilâhî irade, insanın ihtiyarı ve seçme özgürlüğüyle uyumlu bir şekilde anlaşılmalıdır. Yani Allah Teâlâ'nın dilemesi insanların kendi tercihlerini ortadan kaldıran bir cebre dayanmamaktadır. Fiillerin ve ayrılıkların gerçekleşmesinde insanların bilinçli seçimi ve iradesi esas alınmış, Allah'ın dilemesi ise bu fiilleri mümkün kılan bilgilendirici bir irade olarak değerlendirilmiştir. Bu durumda âyet-i kerîme ilâhî irade ile insan fiillerinin birlikteliğini zorlayıcı bir meşîet anlayışı olmadan açıklamaktadır.<sup>157</sup>

*“Biz her bir peygamberi, Allah'ın izniyle, ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik. Eğer onlar kendilerine kötülük ettiklerinde sana gelseler de Allah'tan başışlanmayı dileselerdi, peygamber de onlar için mağfîret dileseydi, elbette Allah'ı ziyadesiyle affedici ve esirgeyici bulurlardı”.*<sup>158</sup>

âyet bağlamında Mâtürîdî ve diğere bazı kelâm bilginleri, Allah'ın izni ve dilemesi çerçevesinde kulların Peygamber'e itaat ve isyanlarının yorumunu yapmaktadır. Buna göre bir kişi Rasûlullah'a itaat ettiğinde bu itaat Allah'ın dilemesiyle gerçekleşir. Buna mukabil bir kişi isyan ettiğinde bu isyan Allah'ın dilemesi kapsamındadır. Dolayısıyla Peygamber'e itaat edenin itaati ve isyan edenin isyanı neticede Allah'ın iradesi ve bilgisiyle bağlantılıdır. Bu düşünce Allah'ın gaflet veya hatasından kaynaklanmayan bir düzeni işaret eder. Dünyadaki hükümdarların karşılaştıkları isyan ve muhalefet olayları onların kendi eksiklikleri veya yanlış kararlarından kaynaklanabilir. Oysa Allah peygamberlerini gönderirken hem itaat hem de isyanın varlığını bilerek göndermiştir. Allah (c.c) bu düzeni kulların fiillerinin hikmet ve sorumluluk boyutunu gözeterek tesis etmiştir. İtaat ve isyanın sonuçları kullara ait olup Allah'ın iradesi ve ilmî bilgisiyle çerçevesizdir. Dolayısıyla âyet-i kerîmenin vurguladığı mâna kulların fiillerinin gerçekleşmesinde Allah'ın dilemesinin ve ilmî bilgisinin belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır. İtaat ve isyanın hukukî ve ahlâkî sonuçlarının ise doğrudan fâilin kendisine ait olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle âyet fiillerin Allah'ın iradesi ve insanların sorumluluğu çerçevesinde nasıl gerçekleştiğini açıklayan önemli bir ispattır.<sup>159</sup>

<sup>157</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 2/150, 151.

<sup>158</sup> Nisâ, 4/64.

<sup>159</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 3/309, 310.

Mâtürîdî, ilâhî iradenin kulların fiillerine yönelmesini açıklarken Allah'ın öğretme fiilini kendisine nispet ettiği âyetleri bu bahse ilişkin delil olarak getirmektedir.<sup>160</sup> İnsanlara bilmediklerini öğretme, okumayı ve açıklamayı öğretme gibi beyanlar kulların ihtiyarî fiillerinin gerçekleşmesinde Allah'ın doğrudan müdahalesini ortaya koymaktadır. Mâtürîdî'ye göre Allah öğretmeyi kendisine nispet ettiğinde bu fiilin yaratılması ve fiilin gerçekleşmesi tamamen O'nun iradesine ve kudretine bağlıdır. Eğer Allah'ın müdahalesi olmasaydı öğretme fiili başka bir öğreticiye nispet edilecek ve âyetlerdeki beyanlar anlamını yitirecekti. Dolayısıyla Allah'ın öğretme fiilini kendisine râci etmesi kula ait fiillerin oluşmasında, ilâhî irade ve müdahalenin varlığını açıkça göstermektedir. Bu bağlamda insanın ihtiyarî fiilleri Allah'ın yaratıcı iradesi ile uyumlu bir şekilde ortaya çıkarak kulun iradesiyle Allah'ın kudreti sayesinde gerçekleşir.<sup>161</sup> Bu perspektif Mâtürîdî'nin kulların fiilleri ile ilâhî irade arasındaki ilişkiyi açıklamada temel ilkelerinden birini oluşturmaktadır. Ayrıca bu konuda Allah'ın dilemesi ile istikamet fiilinin gerçekleşmesini ilişkilendirmektedir. Bu meyanda bir kişinin doğru yolda olabilmesi ancak Allah'ın dilemesine/rızasına bağlıdır. Bazı yorumlarda insanların kendi istekleriyle istikamet bulamayacakları ileri sürülse de ilgili âyet insanın peygamberlerin gönderilmesi ve Kur'an'ın indirilmesi yoluyla doğruyu seçmeye yönelik iradesinin de bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre Allah her kimin istikamet üzere olmasını dilerse o kişi mutlaka istikamet üzere olur. Dolayısıyla istikamet, insanın kendi tercihi ve çabasıyla görünür hale gelmekte birlikte Allah'ın dilemesi ile gerçek anlamını bulur. Bu da istikamet üzere olmayı bir nimet olarak anlatmasını mümkün kılar.<sup>162</sup> Nitekim ilâhî irade ile insanın ihtiyarî fiilleri arasındaki bağ fiilin kaynağının Allah olduğunu vurgulayacak şekilde açıklanmaktadır.<sup>163</sup>

### 1.5. İmana Dair Genel Meseleler

Kelâm ilminde iman, belki de üzerinde en çok durulan ve detaylı biçimde incelenen konulardan biridir. Bunun temel nedeni dinin özünü ve merkezini imanın oluşturmasıdır. Çünkü dinî hayatın bütün yönleri imanın merkezinde anlam ve değer kazanır. İlâhî mesajın, nihaî amacı insanları “gerçek müminler” mertebesine

---

<sup>160</sup> A'râf, 7/2; Alak, 96/4-5.

<sup>161</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 2/125, 126.

<sup>162</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 17/82, 83.

<sup>163</sup> Tekvîr, 81/29.

ulaştırmaktır.<sup>164</sup> Bu bağlamda iman bireysel inançla sınırlı kalmayıp kişinin hayatındaki davranış, sorumluluk ve ahlâkî yönelimleri de şekillendiren temel bir ilkedir. İman konusundaki kelâmî tartışmalar genellikle şu eksenlerde şekillenir: İmanın mâhiyeti ve unsurları, insanın iradesi ve tercih özgürlüğü ile imanın bağlantısı, iman-amel ilişkisi, iman artırılması veya azaltılması, iman ile küfür arasındaki sınırlar, imanda istisna ve büyük günah meselesi. Bu çerçevede kelâm disiplini, inanç esaslarının hem teorik hem de pratik boyutlarını ele alarak inanan bireyin sorumluluklarını, Allah'ın iradesini ve fiillerin yaratılmasını birbirine bağlayan bir analiz sunar. Kelâmda imana dair meseleler inanç ve itikadın hem içsel doğruluğunu hem de fiilî sonuçlarını akıl, vahiy ve tefsir ışığında sistematik bir şekilde ortaya koymayı hedefleyen temel bir çalışma alanıdır.

### 1.5.1. İmanın Tanımı

Kelâmî ve lugat ıstılahında “e-m-n” kökünden türeyen bu kelime, if’âl vezninde kullanılarak dönüşme (sayrûret) veya ettirgenlik (ta’diye) anlamı kazanır. Söz konusu fiil “be” ve “lâm” harf-i cerleriyle geçişli hale getirilmektedir. Bu kullanım biçimi, ikrar ve kabullenme anlamlarını ön plana çıkarmaktadır. İman, nihaî olarak bir şeyin doğruluğunu kabul etmeyi ifade ettiğinden doğruluk kavramıyla yakından ilişkilidir. Ancak sıdk konuşan, söz ve hüküm gibi farklı unsurlara nispet edilebilen bir nitelik olduğundan iman da çeşitli açılardan farklı nesnelere yönelmiş bir kavram olarak değerlendirilmektedir.<sup>165</sup> Ayrıca “akd” kökünden türeyen “itikad” terimi “sağlamlaştırmak, kesin karar vermek, tasdik etmek” mânalarını taşıyarak iman ile eş anlamlı olarak kullanılabilir. Terim olarak genellikle “Allah’tan alınan bilgi doğrultusunda din adına tebliğ edilen hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak, şer’î bağlamda peygamberler aracılığıyla bildirilen ve doğruluğu zaruri bilgi düzeyinde tevâtür yoluyla sabit olan esasların kabul edilmesi” şeklinde tanımlanır. Bu inanca sahip olan kişi “mümin” olarak adlandırılır. İnancının gereğini eksiksiz ve tam bir teslimiyetle yerine getiren kişi ise “müslim” olarak nitelenir. Türkçe’de Farsça kurallara göre çoğulu olan “müslümân” ile aynı anlamda kullanılmakta olup inanç ve teslimiyet bağlamında toplu bir ifade sunmaktadır. Ehl-i Sünnet mütekkellimlerin ekseriyetinin güçlü kabul edilen görüşüne göre iman, kalbin tasdikinden ibarettir. Buna karşılık Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) ile bu konuda eser kaleme almış diğer bazı

<sup>164</sup> Enfâl, 8/2-4.

<sup>165</sup> Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 709.

âlimler ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) imanını “mârifet” kavramı çerçevesinde tanımlamışlardır.<sup>166</sup> Zeydiyye mezhebi, iman ve küfür anlayışı bakımından iki ana görüş etrafında şekillenmiştir. Birinci gruba göre iman; mârifet, ikrar ve hakkında ilâhî tehdit/vaîd bulunan fiilleri işlememekten kaçınmayı kapsayan bir bütündür. Bu yaklaşımı benimseyenler vaîd kapsamına giren fiilleri işlemenin küfür sayıldığını kabul etmekle birlikte bunun şirk veya inkâr/cehûd anlamına gelmediğini bilakis nimet küfrü olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunurlar. Aynı görüş söz konusu fiilleri isyan ve fisk olarak nitelendiren te’vil ehli hakkında da geçerli kabul edilmektedir. İkinci gruba göre ise iman, bütün itaat fiillerinin toplamından ibarettir. Bu anlayışta hakkında vaîd bulunan fiilleri işlemenin küfür olarak değerlendirilmesi söz konusu değildir. Bu görüşün Zeydiyye’nin sonraki dönem âlimleri arasında benimsendiği mezhebin çoğunluğunun ve erken dönem temsilcilerinin ise birinci yaklaşımı tercih ettiği ifade edilmektedir.<sup>167</sup>

Mukâtil b. Süleyman’a (ö. 150/767) göre iman kavramı dört farklı anlam çerçevesinde tefsir edilmektedir. Bunlardan ilki, kalbi tasdikten yoksun olarak dil ile yapılan iman ikrarıdır. İkincisi, hem gizli hem de açık şekilde gerçekleşen içsel tasdiki ifade eder. Üçüncüsü iman, tevhid inancını temellendiren bir anlamda kullanılırken, dördüncü anlamda ise şirk unsurlarıyla iç içe geçmiş bir inanç biçimine işaret etmektedir.<sup>168</sup>

Mâtürîdî’ye (ö. 333/944) göre iman, Allah’ın vahdâniyetini ve ulûhiyetini tasdik etmek anlamına gelir. Bu tasdik Allah’ı, âyetler ve deliller aracılığıyla bilme ve tanıma yoluyla mümkündür, bizzat O’nu doğrudan görmek veya müşâhede etmekle sağlanamaz. Âyetlere iman etmek, Kur’ân-ı Kerîm’in bildirdiği hakikati tasdik etmek ve bunun sonucunda Allah’a iman etmek anlamına gelir. Bu başlık altında iman ile İslâm arasındaki ilişki de Mâtürîdî tarafından ele alınmıştır. “*Emirlerimize boyun eğenler.*”<sup>169</sup> ifadesi iman ve İslâm arasında farklılık olduğu izlenimini verebilir. Ancak neticede her ikisi de aynı anlamı taşır. İslâm her hususta Allah’a teslim olmayı ve O’na ortak koşmamayı ifade ederken; iman da Allah’ı her şeyde Rab ve İlâh olarak nitelemesini ve

<sup>166</sup> Beyzâvî, *Tavâli’u l-envâr*, 251; Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2000), 22/212.

<sup>167</sup> Eş’arî, *Makâlâtü l-İslâmiyyîn*, 132.

<sup>168</sup> Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Kur’an Terimleri Sözlüğü el-Eşbâh ve’n-Nezâir fi l-Qur’ani l-Kerîm*, çev. M. Beşîr Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2004), 172, 173.

<sup>169</sup> Zuhurf, 43/69.

O'na tam bir teslimiyeti içerir. Dolayısıyla iman ve İslâm farklı lafızlar olarak kullanılsa da özde birleşmektedir. Çünkü kişi Allah'a salim/kâmil bir şekilde kul olduğunda, O'nu her alanda Rab ve İlâh olarak tanımış olur. Bu tavırla Mâtürîdî, iman ve İslâm kavramlarını lafız ve hakikat açısından bütünleştiren yaklaşımını ortaya koyarak kelâmî literatürde inanç esaslarının birbirine bağlılığını vurgular.<sup>170</sup> İman ve İslâm kelimeleri kelâmî terminolojide her biri diğerinin içerdiği anlamı kapsayan terimler olarak değerlendirilir. Bu bağlamda bir kelime diğerinden ayrı zikredildiğinde dolaylı olarak diğer kelimenin anlamının da muhatap tarafından anlaşıldığı kabul edilir. Bunlara ilaveten her iki kelime birlikte kullanıldığında biri belirli bir yönü ifade ederken öbürü farklı bir yönü ortaya koyar. Bu hal, takva kavramına benzer ki; takva tek başına zikredildiğinde helak edici durumlardan sakınmayı ifade ederek sakınma fiili sonucunda iyilik ve güzellik kazanılır. Benzer biçimde iman ve İslâm kelimeleri ilk bakışta farklı anlamlar taşır gibi görünse de yukarıda da belirttiğimiz üzere aslında her ikisi de öz itibarıyla aynı inanç ve teslimiyet gerçeğini ifade eder. İman Allah'a tasdik ve teslimiyet anlamını ön plana çıkarırken; İslâm ise bu teslimiyetin pratik yönünü, Allah'a bağlılığı vurgular. Bu iki terim farklı açılardan ele alınsa da her iki kavram kişinin Allah'a olan inancı, teslimiyeti ve O'nun iradesine bağlılığı anlamında birbirini tamamlar.<sup>171</sup>

*“Bedeviler, “İman ettik” dediler. Şunu söyle: “Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre, sadece boyun eğdiniz. Bununla beraber Allah'a ve resulüne itaat ederseniz yaptığımız hiçbir şeyi boşa çıkarmaz; Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir.”<sup>172</sup>*

âyetine atıfta bulunan Mâtürîdî burada “İslâm” kelimesinin kullanımını üzerinde açıklamalarda bulunur. Âyetin meâli altı farklı şekilde ele alındığında “İslâm” teriminin bu bağlamda iman ile aynı anlamı taşımadığı görülür. “İslâm” zahirî anlamıyla “teslimiyet ve boyun eğme” anlamına gelir. Yani görünürde bir itaati ve bağlılığı ifade eder. Buna karşılık iman inanç ve tasdik boyutunu kapsar. Buna rağmen iman ve İslâm'ın hakikati sonunda aynı noktaya ulaşır. Çünkü iman her şeyin Allah'a ait olduğunu ve O'nun İlâh oluşunu tasdik etmeyi içerirken; İslâm hiçbir varlığı Allah'a ortak koşmadan her şeyi yalnızca O'na teslim etmeyi ifade eder. İnsan, evrendeki tüm varlıkların Allah'a ait olduğunu, onların yaratılmasının O'na dayandığını ve tüm

<sup>170</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 13/272.

<sup>171</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 15/263.

<sup>172</sup> Hucurât, 49/14.

olguların Allah'ın kudretine işaret ettiğini kavradığı zaman bu kavrayış ve şehâdet vasıtasıyla Allah'ı tasdik etmiş olur. Dolayısıyla iman ve İslâm lafız olarak farklı yönleri vurgulasa da gerçekte kişinin Allah'a olan teslimiyeti ve tasdiki açısından birleşir.<sup>173</sup> Buna benzer yorumu yapan Mâtürîdî, iman ve İslâm kavramlarının özünde aynı gerçeğe işaret ettiğini belirtmek üzere Kâsas sûresinin 53. âyetine dikkat çeker: “*Derken orada bulunan müminleri çıkardık; zaten orada, bir ev halkı dışında Allah'a teslim olmuş kimseleri bulamadık.*”<sup>174</sup> Burada kullanılan ifadelerde bir yerde iman kavramı zikredilirken diğerinde İslâm kelimesi tercih edilmiştir. Bu kullanım her iki kavramın farklı lafızlarla anılsa da aynı hakikati ifade ettiğine işaret eder. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre söz konusu vb. âyetler iman ile İslâm arasında aynı mânâyı farklı yönlerden dile getirdiklerini göstermektedir.<sup>175</sup> Bir yerde tasdik (iman) diğerinde teslimiyet (İslâm) ön plana çıkarılmış olup her iki kavram da Allah'a yönelişi ve kulluğu ifade etme gibi mânalarda birleşmiştir.<sup>176</sup>

Mâtürîdî, Kur'an'da yer alan pek çok âyete atıfta bulunarak iman ve İslâm kavramlarının mutlak olarak müterâdif kelimeler olduklarına dikkat çekmektedir. Ona göre kimi âyetlerde bu iki kavram farklı lafızlarla zikredilse de aslında kulun Allah'ı tasdik etmesini ve yalnızca O'na teslimiyet göstermesini ifade etmektedir. Bu sebeple Mâtürîdî bazı âyetlerde iman lafzının bazılarında ise İslâm kelimesinin tercih edilmesinin aralarında özsel bir ayırım bulunduğu anlamına gelmeyeceğini söyler. Aksine farklı bağlamlarda kullanılan bu ifadeler dinî hayatın özünü teşkil eden tevhid inancının ve Allah'a yönelişe işaret eden iki yönünü dile getirmektedir.<sup>177</sup> Bu izahlar ekseninde İslâm ve iman kavramlarının özünde aynı oldukları anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'ye göre bu isimlerin kullanılış amacı sahiplerine yüklenen haklar, sorumluluklar ve onlara vaad edilen sonuçlar bağlamında belirlenir. Yani iman veya İslâm olarak nitelenen kişiler hem dünyevi görev ve yükümlülükleri hem de uhrevî âkıbetleri açısından bu isimlerle tanınmaktadır. Bu çerçevede âyetlerde bir kişinin hangi isimle anılması gerektiğine dair muhayyer bir seçim hakkı bırakılmamış olup kişi kendisini müslüman mı yoksa mümin mi olarak adlandıracağını özgürce belirleyemez.

---

<sup>173</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 14/77.

<sup>174</sup> Kâsas, 28/53.

<sup>175</sup> Zâriyât, 51/35, 36.

<sup>176</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 11/53.

<sup>177</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 2/312, 313; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 7/96, 97.

Bu durum İslâm ve iman kavramları arasında yapılmaya çalışılan ayırımın temelsiz olduğunu gösterir. Mâtürîdî bu anlayışla iman ve İslâm'ın hakikaten tek bir mânayı ifade ettiğini ve Kur'ân perspektifinde özde bir bütünlük içerdiğini hatırlatır.<sup>178</sup> Bu cihetten bakıldığında Mâtürîdî'nin tefsirinde iman ve İslâm'ın yalnızca lafız bakımından farklı anlam bakımından aynı noktada birleşen iki kavram olduğunu gösterir. Böylece Mâtürîdî kelâm geleneğinde bu kavramların ayrıştırılmasına yönelik yorumlardan ziyade mutlak kavramlar olarak bütüncül anlamına işaret etmektedir.

### 1.5.2. İman-Amel İlişkisi

Kelâm ilminde iman-amel ilişkisi imanın mâhiyeti ve kurtuluşla olan bağlantısı bağlamında farklı yorumlara konu olduğunu söyleyebiliriz.

Mâtürîdî, “Allah içinizden iman edip dünya ve âhiret için faydalı işler yapanlara, kendilerinden öncekilere verdiği gibi yeryüzünde hâkimiyet vereceğini vaad etmiştir.”<sup>179</sup> âyetini tefsir ederken bu vaadi Fetih sûresinin 25 ile 28. âyetleriyle birlikte ele alarak konuyu daha geniş bir yelpazede değerlendirmektedir. Ona göre bu beyanlarda iki yönlü mesaj bulunmaktadır. Bir taraftan müminlere yönelik bir müjde söz konusudur. Zira Allah Teâlâ İslâm'ı insanlar için seçilmiş din kılmış ve onu diğer dinlere üstün kılacağını vaat etmiştir.<sup>180</sup> Bu üstünlük inkârcıların tahayyül dahi edemeyecekleri kurtuluş ihtimalini düşünemedikleri bir süreçte ortaya çıkacaktır. Diğer taraftan ise aynı ilâhî beyan inkârcılar için bir hüccet niteliğindedir. Çünkü beklenmedik bir anda verilen bu güven ve zafer haberi yalnızca vahyin bildirmesiyle mümkün olmuş ve böylece Allah'ın vaaadinin hakikati ortaya çıkmıştır. Mâtürîdî'ye göre bu âyetlerin ifade ettiği zafer ve hâkimiyet imanla birlikte sâlih amellerle doğrudan bağlantılıdır. Allah Teâlâ'nın müminlere vaad ettiği bu lutuf onların imanlarının yanı sıra sâlih amelleriyle desteklenmiş bir hayat sürmelerine bağlıdır.<sup>181</sup> Dolayısıyla söz konusu ifadelerde iman-amel bütünlüğüne işaret edilmekte hem de İslâm'ın üstünlüğünün ilâhî iradeye dayandığı görülmektedir.

Mâtürîdî, Nisâ sûresi 4/124. âyeti tefsir ederken iman ile sâlih amel arasındaki ilişkinin mâhiyetini özenle açıklamaktadır. Ona göre âyette geçen “*erkek olsun, kadın*

<sup>178</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 429.

<sup>179</sup> Nûr, 24/55.

<sup>180</sup> Bakara, 2/132; Tevbe, 9/33.

<sup>181</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 10/192-194.

*olsun, her kim iman etmiş olarak iyi işler yaparsa*” cümlesi sâlih amellerin imanın kendisiyle özdeş kabul edilemeyeceğine açık bir işarettir. Zira sâlih ameller imanla aynı şey olsaydı ilâhî hitap “*kim mümin olduğu halde iman ederse*” şeklinde gelirdi. Bu husus Mâtürîdî’nin iman ve amel konusundaki yaklaşımında imanı öz, ameli ise bu özün değerini ortaya çıkaran bir unsur olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Âyetin bir diğer dikkat çeken boyutu ise sâlih amellerin geçerliliğinin iman şartına bağlı kılınmasıdır. Yani bir amel ancak imanla birlikte ortaya konulduğunda hem dünyevî hem de uhrevî anlamda kişiye menfaat sağlayabilir. Dolayısıyla iman olmadan yapılan eylemler her ne kadar insanî değer açısından iyi olarak nitelense de uhrevî karşılık bakımından anlam ifade etmez. Mâtürîdî işte tam bu noktada sâlih amelin imandan bağımsız bir varlık alanına sahip olmadığını iman sayesinde anlam ve değer kazandığını vurgular.<sup>182</sup> Onun yaklaşımında iman ve amel mâhiyet bakımından birbirinden farklı iki kavram olmakla beraber müminin dinî hayatında birbirini tamamlayan nitelikler olarak karşımıza çıkar. Böylece Mâtürîdî bir taraftan ameli imandan bağımsız bir kategori olarak ele alırken diğer yönden imanla bağıny koparmayarak amelin değerini imana râci etmektedir. Fahreddin er-Râzî’ye göre iman mâhiyeti itibarıyla kalbî tasdikten ibarettir. Dil ile ikrar ise imanın zâtına dahil olmayıp imanın açığa çıkmasına ve içtimai alanda görünür hale gelmesine vesile olan bir unsurdur. Ameller ise iman kavramının kapsamına dahil değildir ve imanın mâhiyetinden bağımsız olarak değerlendirilir.<sup>183</sup>

Mâtürîdî’nin iman-amel münasebetine ilişkin yorumlarında öne çıkan önemli bir boyut “adalet” kavramının bu ilişkinin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilmesidir. O, “*iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara*”<sup>184</sup> yönelik vaadi ele alırken burada iman ve amele ilaveten adaletin de merkezî bir rol oynadığını belirtir. Allah’ın kullarına “*adaletle karşılık vereceği*” anlamını ihtiva etmesi bu bağlamda dikkat çekicidir. Mâtürîdî’ye göre iman eden kimseler hayatlarını haksızlık yapmadan, kendilerine çizilen sınırları aşmadan ve başkalarının hakkını gözeterek sürdürmüşlerdir. Böylelikle iman sadece zihinsel bir tasdike indirgenmeyip adaletli bir yaşam biçimiyle de desteklenmiştir. Bu noktada Allah’ın kullarına verdiği mükâfatın adalet temelli olduğu vurgulanır. Bununla birlikte Mâtürîdî ilâhî muamelenin yalnızca adaletle sınırlı

<sup>182</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l Kur’ân*, 4/45-47; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l Kur’ân Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul:Ensar Yayınları, 2018), 4/54, 55.

<sup>183</sup> Râzî, *Me’âlimü Usûli’-d-Dîn*, 241.

<sup>184</sup> Yunûs, 10/4.

olmadığını, Allah'ın lutuf ve keremiyle kullarına hak ettiklerinden daha fazlasını ihsan edeceğini de belirterek bu yaklaşımın üç önemli sonuca işaret edeceğini belirtir. Birincisi, imanın cehennem azabından korunma için temel bir güvence olduğu gerçeğidir. İman edenler, imanlarının gereği olarak ilâhî azaba uğratılmayacaklardır. İkincisi, iman ile birlikte işlenen sâlih ameller ilâhî adalet çerçevesinde karşılık bulacak ve her amel sahibine hak ettiği karşılık/eksiksiz olarak verilecektir. Üçüncüsü ise adaletin yanı sıra Allah'ın sınırsız lutuf ve ihsanının devreye girmesi müminlerin elde edecekleri mükâfatı kat kat artıracaktır.<sup>185</sup> Yukarıdaki bilgilerden hareketle Mâtürîdî'nin yorumunda iman ve amel birlikteliği tek başına yeterli bir zemin olarak kalmayıp adalet ilkesiyle bütünleşmesi gerektiği fikri öne çıkar. Böylece O, iman-amel münasebetine adalet boyutunu da ekleyerek Allah'ın kullarıyla olan ilişkisinde adalet, lutuf ve rahmetin birlikte işlediğini ortaya koymaktadır. Bu da onun kelâm anlayışında imanın sadece teorik bir tasdik değil, adaletle iç içe geçmiş pratik bir sorumluluk alanı olduğunu göstermektedir.

### 1.5.3. İmanın Artması-Eksilmesi

Kelâmda iman, dinî bilinç ve eylemle bütünleşen dinamik bir süreç olarak ele alınır. Bu çerçevede imanın artması kavramı kulun mevcut inanç seviyesinin güçlenmesi, tasdik ve teslimiyetinin derinleşmesi veya iman ile bağlantılı davranış ve fiillerdeki sebatın artması anlamında kullanılır. Kitap ve Sünnet'in zahirî ifadeleri dikkate alındığında imanın artıp eksilebileceği yönünde bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte kelâm âlimlerinin çoğunluğu bu görüşü benimsememiştir. Zira onlara göre iman, yakîn derecesine ulaşmış bir tasdiki ifade eder ve bu nitelikteki tasdik mâhiyeti gereği artma ya da eksilme kabul etmez. Ancak iman kavramı ibadetler ve ameller bağlamında ele alındığında bu durumda artma ve eksilmeden söz etmek mümkün hale gelir. Bu sebeple imanın artıp eksilmesi meselesine ilişkin tartışmanın temelinde imanın tanımına dair ihtilafın bulunduğu ifade edilmiştir. Bununla birlikte söz konusu yaklaşım amellerin terk edilmesinin imandan çıkma anlamına gelmediği kabul edildiği takdirde tutarlılık kazanır. Bu durumda ortaya çıkan farklılık imanın aslında değil kemâl derecesinde meydana gelmektedir.<sup>186</sup> Bazı âlimler, imanın artıp eksilebileceğini savunurken diğerleri bunun mümkün olmadığını ifade etmiştir.

<sup>185</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 7/13-15.

<sup>186</sup> Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 729.

Fahredden Râzî ve pek çok kelâmcıya göre bu tartışma esasen sözün biçimiyle ilgilidir. Çünkü iman, özü itibarıyla tasdikten ibarettir. İman, bir tasdik olduğunda artma veya eksilme söz konusu olamaz. Nitekim iman, zorunlu bir yakîni ifade eder. Yakîn herhangi bir çelişki veya farklılık ihtimalini içermez, en küçük olasılık dahi yakîne aykırıdır. Dolayısıyla iman, Hz. Peygamber'in (a.s) getirdiği zorunlu olarak bilinen hükümleri bütünüyle kapsar ve bu bütünlük içinde artış veya azalma düşünülemez. Öte yandan eğer iman yalnızca amellerden ya da amellerle birlikte tasdikten ibaret sayılırsa o zaman artma ve eksilme olasılığı doğar. Bu durumda iman, tamamen sabit bir yakîn değil değişken bir durum haline gelir.<sup>187</sup>

Mâtürîdî'ye göre imanın artması Allah'ın vaat ettiği güven, kalplerdeki huzur ve müminlerin bilinçli tutumlarıyla irtibatlıdır. Bu nedenle iman artışı, ahlâkî ve davranışsal sebat boyutlarını kapsayan çok boyutlu bir süreç olarak değerlendirilmektedir. Meselâ Mâtürîdî, "*Bir takım insanlar onlara, insanlar size karşı asker toplamışlar. Onlardan korkun.*"<sup>188</sup> ifadesinin ardından müslümanların imanlarının artması konusunu ele alır. İlk bakışta bu ibare doğrudan iman artırıcı bir ifade gibi görünmemektedir. Çünkü iman artırılması âyetlerin delil ve kanıt teşkil etmesi yoluyla gerçekleşir. Deliller kişide tasdiki güçlendirip yeni bir kanaat oluşturur veya mevcut inançta sebat, şevk meydana getirir. Münafıkların "ondan korkun" şeklindeki uyarıları ise bu bağlamda imanı doğrudan artırıcı bir söz olarak değerlendirilemez. Mâtürîdî'ye göre bu durum birkaç açıdan açıklanabilir. İlk olarak münafıkların niyetinin farkında olunması ve Resûlullah'ın vaatlerinin tasdiki: Müslümanlar, münafıkların sözlerini korkutma amacıyla söylediğini bildiklerinden Resûlullah'ın (a.s) emirlerine uymaya ve vaatlerini tasdik etmeye devam etmişlerdir. Bu bağlamda düşmanların veya yalancı kişilerin sözlerine kanmamak, onların imanını güçlendiren bir vasıf olmuştur. İkinci olarak düşmanların geleceğine dair Allah'ın haberi: Allah, müslümanlara düşmanlarının dağılacağını ve işlerinin bozulacağını haber vermiştir. Bu bilgi müslümanların içsel güven duygusunu pekiştirerek imanlarının artmasına katkı sağlamıştır. Üçüncü olarak da kalplerin huzur ve güvenle desteklenmesi: Müslümanlar, münafıkların sözlerine aldanmayarak yerlerinde durmuş ve zaaf göstermemişlerdir. Bu tutumları karşısında Cenâb-ı Hak kalplerine imanlarının güçlenmesi için huzur ve güven duygusu

<sup>187</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/629-631.

<sup>188</sup> Âl-i İmrân, 3/173.

indirmiştir. Bu yorum çerçevesinde Mâtürîdî, imandaki artışın âyetlerin delil ve kanıt niteliğiyle sınırlı olmadığını, müslümanların düşmanlarına karşı gösterdikleri bilinçli tutum ve Allah'ın vaat ettiği güven ile pekiştigiğine dikkat çeker.<sup>189</sup> Bu durumda iman hem delillerin hem de müminlerin doğru tutum ve davranışlarının etkisiyle güçlenen dinamik bir olgu olarak anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî, imanın artmasının farklı boyutlarda yorumlanabileceğine değinir. Öncelikle imanın zaman içinde yeniden güçlenmesi veya yenilenmesi söz konusudur ki bu imanın kökü olan küfürden uzaklaşma ve fiillerin bu doğrultuda tazelenmesiyle ilgilidir. İkinci olarak imanın devamlılığından kaynaklanan bir artış söz konusu olup bir inancın delilleri sürekli olarak desteklendiğinde bu inanç hem varlığını korur hem de kuvvetlenir. Üçüncü olarak basiret ve rağbet boyutuyla imanın artması söz konusudur ki bu da insanın inanca yönelmesi, onu içselleştirmesi ve dinin hukukunu eksiksiz yerine getirmesi anlamına gelir. Bu bağlamda imanın kuvveti, nuru, bütünlüğü ve güzelliği artmış olur. Dördüncü olarak imanın hukukunu korumaya, delillere sarılmaya ve şartlarına vefa göstermeye yönlendirmesi de onun faziletini artıran bir özellik olarak değerlendirilir.<sup>190</sup>

Öte taraftan Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) atfen yaptığı açıklamada imanın artmasının temelinde yapılan tasdiklerin birikimi olduğunu vurgular. Buna göre bir mümin Allah Teâlâ'nın birliğini ve O'na ait olan yaratma ile emir verme kudretini tasdik ettiğinde, bu tasdik peygamberlere iman ve Allah tarafından indirilmiş kitapların kabulüyle bütünleşir. İlgili âyetler yaratmanın sadece Allah'a ait olduğunu ikrar etmeyi içerdiği gibi peygamberlere/vahye iman etmeyi de kapsar. Neticede bir kişi Hz. Peygamber'e (a.s) ve O'na indirilen kitaba iman ettiğinde bu tasdik zinciri aracılığıyla mevcut imanı güçlenir ve böylece iman işaret ve tasdik yoluyla derinleşmiş olur.<sup>191</sup>

İmanın artmasını yeni bir inanç kazanımı olarak değerlendirmeyen Mâtürîdî bu artışın temel boyutunun fazilet ve kemal açısından olduğuna işaret eder. Ona göre bir müminin imanındaki artışı öncelikle sebat ve istikamet ile ilişkilidir. Mümin, her an inkârdan ve hatalı davranışlardan kaçınmak suretiyle imanını sürekli olarak tazeler ve güçlendirir. Bu bağlamda imanın artması ibaresi kişinin imanını koruması, doğrulukta

<sup>189</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 2/478-480.

<sup>190</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 2/480, 481.

<sup>191</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 16/257-259.

devam etmesi ve davranışlarını iman açısından biçimlendirmesi anlamına gelir. Yani artış fiilin kendisinden değil, imanın hayata yansıyan yönlerinden kaynaklı olup müminin içsel bağlılığı ve ahlâkî duruşu güçlenir. Mâtürîdî ayrıca sâlih amellerle ilgili artışı da benzer bir mantık çerçevesinde ele alır. Sâlih amel iman tasdikine dayanan fiillerdir. Dolayısıyla bu fiillerin kendisi doğrudan imanın artışı sayılmaz. Ancak müslümanın bu amelleri bilinçli ve ihlâsla gerçekleştirmesi, onun şeref ve fazilet yönünden yükselmesini sağlar. Bu hususta artış kişinin ruhsal ve ahlâkî olgunluğu, Allah'a bağlılıkta derinleşmesi ve dünyada sergilediği adalet ve doğruluk gibi erdemlerle ilgilidir. Mâtürîdî'nin anlayışına göre iman ve amellerdeki artış esas olarak kulun mânevî kemâlini, faziletini ve istikametini artıran bir süreçtir. İman, tasdik ve bilinçli teslimiyetle var olurken sâlih ameller de bu imanın hayatla bütünleşmiş tezahürleridir.<sup>192</sup> Bu perspektif hem imanın sürekliliğine hem de amellerin değer kazanmasına işaret ederek kişinin Allah katındaki sorumluluklarını yerine getirmesiyle yakından alâkalıdır.

Mâtürîdî *Te'vilât*'ında bazı müfessirlerin Ebû Cehil'in (ö. 2/624) şirki ile iman arasındaki farkı açıklamak için kullandıkları benzetmelere değinir. Bazı müfessirler Ebû Cehil'in şirki ve amellerini kökü toprağa saplanmamış ve göğe uzanmayan bir karpuz dalına benzeterek onun söz ve eylemlerinin Allah'a ulaşmadığını ifade etmişlerdir. Buna mukabil imanı faydası, fazileti, sebatı ve istikrarlı duruşlarıyla sağlam köklere sahip bir ağaca benzetmişlerdir. Bazı yorumcular bu örnekten yola çıkarak iman ile küfrün yaratılmasının farklı kişilerce gerçekleştirildiğini veya imanın azalıp çoğalabileceğini iddia etmişlerdir. Mâtürîdî ise bu çıkarımları reddederek: "Her iki durumun da yaratıcısı aynı Allah'tır. Örnek sadece bu yaratma birliğine işaret etmektedir. Ayrıca ağaç örneğinin imanın artıp azalacağı anlamına gelmediğini belirtir. İman tıpkı ağacın kendisinin değil de yaprakları ve meyvesiyle süslenip güzelleşmesi gibi kişinin fazilet, sebat ve ihlâsıyla görünürlük ve değer kazanır. "İmanın özü bu açıdan sabittir, sadece süslenmesi ve güzelleşmesi artar, kendisi ziyade kabul etmez." diyerek te'vil eder.<sup>193</sup>

<sup>192</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 16/259, 260.

<sup>193</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 7/491-493.

#### 1.5.4. İman-Günah İlişkisi

İman-günah ilişkisi bağlamında Mâtürîdî, haddi aşma ve zulme sapmanın söz konusu fiili helal sayma anlamına gelebileceği ihtimaline dikkat çekmektedir. Bunun delili olarak “*Adam öldürmede üzerinize kısas yazıldı.*”<sup>194</sup> âyetine atıfta bulunarak devamında yer alan “*Her kime kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa, bu Rabbiniz tarafından bir hafifletme ve rahmettir.*” ifadesine işaret etmektedir. Burada Allah Teâlâ’nın hitabı “*Ey iman edenler!*” şeklinde başlayarak mevcut kardeşliğin muhafaza edildiği bildirilmiştir. Dolayısıyla iman olgusunun bu durumda bâki kaldığı ortaya çıkmaktadır. Ancak tefsirini yaptığı başka bir âyet-i kerîmede kardeşlik bağının ortadan kalktığı görülmektedir. Mâtürîdî’ye göre bu iki âyet arasındaki fark şudur: İlkinde iman ve kardeşlik devam etmekte diğerinde ise öldürme fiilinin neticesi olarak Allah’ın “*onları ateşe atacağı*” beyan edilmektedir. Fakat burada cehennemde “*ebedî kalış*” (*hulûd*) ifadesine yer verilmemiştir. Hikmet gereği öldürme fiiline karşı azap söz konusu olmakla birlikte buradaki görüş ayrılığı yalnızca cehennemde kalış süresine ilişkin olup bunun dışında ihtilâf bulunmamaktadır. Mâtürîdî bu tür meselelerde asıl belirleyici noktanın “*hulûd*” olduğunu vurgular. Şayet burada hulûd söz konusu ise bu fiilin iman vasfını ortadan kaldırdığı ve tehdidin kesinlikle geçerli olduğu anlaşılır. Esas tartışma noktası tehdidin gerekli olduğu durumlarda kişinin iman sıfatının bâki kalıp kalmadığı hususundadır. Nitekim Mâtürîdî’ye göre iman vasfını yitiren kişi artık tehdit kapsamına giren kimse olmaktadır.<sup>195</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’da iman, küfür ve nifak konularını ele alırken Âl-i İmrân sûresinin 167. âyetine isnad ederek verilen cevapların amacı insanların yaptıklarının karşılığını doğrudan bildirmekten ziyade onların dünyada imtihana tâbi tutulduklarını göstermek içindir. Mâtürîdî’ye göre Allah’ın kullarını imtihan etmesi için onların geçmişte bir günah veya emre muhalefet işlemiş olmaları gerekmez. Nitekim Allah’ın kullarını dilediği şekilde denemeye hakkı vardır. Bununla birlikte her ceza belirli bir fiilin karşılığıdır. Suç işleyen dışında kimse bu fiilden dolayı sorguya çekilmez. Kur’ân’da ifade edildiği üzere, “*Hiçbir günahkâr, başkasının günahını yüklenmez.*”<sup>196</sup> Ancak mesele imtihan bağlamında ele alındığında hükmün kapsamı genişleyebilir. Nitekim savaşın bir imtihan vesilesi olması sebebiyle ilgili hüküm savaşın içerisinde yer alan bütün kimseleri kapsamaktadır. Mâtürîdî, bu

<sup>194</sup> Bakara, 2/178.

<sup>195</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 3/184, 185.

<sup>196</sup> En’âm, 6/164.

durumu yol kesenler ve hırsızlara uygulanan ceza ile benzeterek suça fiilen katılan da katılmayan da doğrudan alan da almayan da topluca aynı hükme tâbi tutulur. Çünkü bu kimseler işlenen fiilde tek bir bütün olarak değerlendirilmektedir.<sup>197</sup> Dolayısıyla cezanın hepsine birden uygulanması imtihanın ve adaletin bir gereği olarak yorumlanmaktadır.

Diğer yandan bu mesele ile irtibatlı olarak Mâtürîdî, iman-günah ilişkisi bağlamında Enfâl sûresi'nin 72. âyetine değinerek Mu'tezile'nin görüşünü geçersiz kılan bir delil niteliği taşıdığını belirtir. Zira Allah Teâlâ hicret etmeyenler için de iman vasfını sürdürmüştür. Oysa hicret onlara farz kılınmış, hicreti terk etmek ise büyük günah sayılmıştır. Buna rağmen âyette iman vasfının korunmuş olması büyük günah işleyenlerin iman sıfatını bütünüyle kaybetmediklerini göstermektedir. Söz konusu ilâhî beyan iki farklı şekilde yorumlanabilir. İlk yoruma göre “hicret etmeyen müminler sizden düşmanlarına karşı yardım talep ederlerse eğer sizinle onların arasında bir anlaşma bulunmuyorsa onlara yardım edilmesi gerekir.” İkinci ihtimal ise şu şekilde anlaşılabilir: “Eğer onların düşmanlarından kurtuldukları size ulaşırsa, onlara yardım ediniz. Ancak bu yardım aranızda anlaşma bulunan bir topluluğa karşı olmamak kaydıyla geçerlidir. Bu bağlamda anlaşmalı bir topluluğa karşı dinlerini muhafaza etmek için yardım talebinde bulunurlarsa onlara yardım etmek zorunlu değildir.” Mâtürîdî, âyeti şu şekilde yorumlamaktadır: Allah Teâlâ, “*Ey iman edenler!*” hitabıyla muhacirlere seslenmiş:

*“Eğer hicret etmeyen mümin kardeşleriniz sizden yardım talep ederlerse ve müşrik düşmanları onları İslâm'dan döndürmek üzere üzerlerine gelirlerse, onlara yardım edin.”* buyurmuştur. Ardından *“ancak bu, aranızda anlaşma bulunan bir topluluğa karşı olmamak üzere.”*

ifadesiyle istisna getirmiştir. Buna açıdan Medine'ye hicret etmeyen müminler, sizinle anlaşmalı olan bir topluluğa karşı yardım isterlerse onlara yardım edilmemelidir. “*Allah yaptıklarınızı görmektedir.*” buyurularak bu hüküm bağlayıcı kılınmıştır. Mâtürîdî'ye göre buradaki beyan destek ve yardım meselesinin sınırlarını ortaya koymaktadır.<sup>198</sup> Ayrıca iman-irade ilişkisinde Mâtürîdî'nin yaklaşımı dikkat çekicidir. Ona göre âhîret yurdu artık imtihanın söz konusu olmadığı bir mekândır. Orası sadece dünyada yapılan fiillerin karşılığının görüleceği yerdir. Bu sebeple kişinin orada

<sup>197</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 2/468-473.

<sup>198</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 6/275-277.

duyduğu pişmanlık kendisine fayda sağlamaz. Âhirette iman etmeye yönelten asıl sebep, ceza ve hesabı bizzat gözlememiş olmasıdır. Ancak müşahade altında iman, iradeyle gerçekleşen bir tercih değil zorunlu bir kabul mâhiyetindedir. Dolayısıyla bu tür bir iman hakiki iman olarak değerlendirilmeyip kişiye fayda vermez. Mâtürîdî'ye göre fayda sağlayan iman kişinin irade hürriyetine sahip olduğu yani kendi tercihiyle karar verebildiği andaki iman ve itaattir. İrade serbestliği ortadan kalktıktan sonra elde edilen iman ise artık sonuç doğurmaz. Nitekim bazı ulemâ bu hususta “insanın hatırlaması, öğüt alması anlamına gelir” demişlerdir. Ancak bu hatırlamanın âhirette kişiye fayda sağlaması mümkün değildir. Çünkü öğüt ve nasihat ancak imtihan şartları altında anlam kazanır. Buna ek olarak Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın kullarına ihsan ettiği hatırlatma ve uyarıların bir lutf olduğunu belirtir. Zira insan kaderinde yazılı olan vaktin ne zaman geleceğini bilmeye güç yetiremez. Neticede kullara düşen bu uyarılardan dünyada iken faydalanmak ve imanı irade ile tercih ederek yaşamaktır.<sup>199</sup>

### 1.5.5. İmanda İstisna

Kelâmî gelenekte iman, özellikle istisna durumları ve büyük günah bağlamında irade ve fiil ilişkisi çerçevesinde ele alınmakta olup kişinin iman niteliği değerlendirilir.

Mâtürîdî'ye göre imanda istisna kişinin emrolunduğu iman eylemlerini yerine getirilmeden şüpheye düşmesi veya imanının muhtevasına dair Allah'ın bildirdiği hususlarda tereddüt etmesi durumunda ortaya çıkar. Bu tür bir istisnaî hal kişi için hüsrân ve azap riski taşır. Mâtürîdî ilgili âyetleri ekseninde büyük günah işleyen müminlerin imanının geçerli olduğunu vurgulayarak Allah onların inanç esaslarını kabul ederek onlara “mümin” demiştir. Dolayısıyla büyük günah işleyen bir kişi fiilen kusurlu olsa da temel inanç esaslarını benimsemişse iman niteliğini korur ve bu nedenle “mümin” olarak değerlendirilir.<sup>200</sup> Ayrıca bir kişinin “ben müminim” demesi kendini temize çıkarmak veya üstünlük iddiasında bulunmak anlamına gelmez. Bu yalnızca Allah tarafından lutfedilen bir nimeti bildirmekten ibarettir. Mâtürîdî'ye göre tezkiye söz konusu nimetin kişinin kendisinden kaynaklandığını sanmak anlamına gelir ki bu durum burada geçerli değildir. Mümin olduğunu açıklamak başkalarını dine da'vet etmek amacıyla bir zorunluluk niteliği taşır, kişinin imanını kendine mâl etmesi anlamına gelmez. İmandan bahsetmek ibadet veya üstünlük iddiası için değil bir

<sup>199</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 17/200.

<sup>200</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 2/224, 225.

hususun tasdik edildiğini bildirmek amacıyla yapılan bir açıklamadır. Bu nedenle doğrulama/tasdik özel bir rütbe veya üstünlük gerektiren bir fiil değildir.<sup>201</sup>

Mâtürîdî, “inşâallah” ifadesinin iman bağlamında kullanılmasının iki şekilde anlaşılabilceğini söyler. Birincisi kişinin kendi durumuna dair şüphe veya tereddüdünü ifade etmesidir ki bu durumda bir mümin imanını dile getirirken “inşâallah” dememelidir. Çünkü Allah müminleri Allah’a ve resulüne imanlarında asla tereddüt taşımayan kimseler olarak vasıflandırmıştır. Peygamberimiz (a.s) de en üstün amel olarak şüphesiz imanı işaret etmiştir. İkincisi iman alanında bazı hususlarda tereddüt söz konusu olabilir ancak iman konularının bütünü oluşturulan itikadî meseleler söz konusu olduğunda geçerli değildir. Mezheplerin sürekliliği ve devamlılığı dikkate alındığında imanla ilgili temel konularda şüphe etmek ve inşallah demek doğru değildir.<sup>202</sup>

*“Biz Allah’a ve bize indirilene; kezâ İbrâhim, İsmâil, İshak, Ya’kûb ve torunlarına indirilenlere; yine Mûsâ ve İsâ’ya verilenlere ve bütün peygamberlere rableri tarafından gönderilenlere inandık.”<sup>203</sup>*

Bu âyette de ifade edildiği üzere “Allah’a ve bize indirilene inandık” ifadesi imanda istisna yapan yani “inşâallah müminim” diyen yaklaşımı geçersiz kılmaktadır. Allah, müminlerin imanlarını tereddüt veya istisna içermeyecek şekilde kesin bir biçimde ifade etmelerini emretmiştir. Nitekim bu kesin iman tutumu diğer kişilerin de doğru yolu bulmalarına vesile olmaktadır.<sup>204</sup> Eş’arî mezhebine göre imanda istisna ifadesinin kullanılması câiz görülmektedir. Bazen “Ben inşâallah müminim” ifadesi “Ben kesin olarak müminim” ifadesine tercih edilmektedir. Ancak çoğunluk âlimler bu tür ifadelerin şüpheliyi çağrıştırmaması veya en azından şüpheli bir intiba vermesi nedeniyle kabul edilmesine karşı çıkmışlardır.<sup>205</sup> Zâhirîyye’nin görüşüne göre iman, kişinin kendi nefsinde taşıdığı bir sıfat olarak anlaşılmalıdır. Buna göre kişi Allah’ı, Hz. Muhammed’i (s.a.v) ve onun getirdiği tüm hakikatleri tasdik eder ve bu tasdiki diliyle ikrar eder. Dolayısıyla Allah Teâlâ’nın “*Rabbinin nimetine gelince; işte onu anlat.*”<sup>206</sup> buyuruğu çerçevesinde bu durumu açıklamak kişiye vâcip kılınmıştır. Zira İslâm, kişiye

<sup>201</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 3/261, 262.

<sup>202</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 1/18, 19.

<sup>203</sup> Bakara, 2/136.

<sup>204</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 1/251, 252, 253.

<sup>205</sup> Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 729.

<sup>206</sup> Duhâ, 93/11.

verilen en büyük, en değerli ve şükre en layık nimettir. Bu nedenle kişinin “Ben, bulunduğum bu vakitte Allah Teâlâ katında kesin olarak mümin ve müslümanım” demesi gereklidir. Zâhirî anlayışa göre bir kimsenin “Ben mümin ve müslümanım” demesi ile “Ben siyahım” veya “Ben beyazım” demesi arasında mantıksal bir fark bulunmamaktadır. Kişinin şüphe etmediği diğer sıfatları da aynı şekilde kabul edilir. Bu durum bir şey hakkında övgüde bulunmak ya da hayrete düşmek anlamına gelmez. Aksine tevhide şahitlik etmek amacıyla canını feda etmesi ona farz olup iman gerekliliğini ve kişinin kendi sıfatlarını bilinçli olarak ikrar etmesini ortaya koyar.<sup>207</sup>

### 1.5.6. Büyük Günah Meselesi

“Kebîre” terimi, sözlükte “maddî veya mânevî bakımdan büyük olmak” anlamına gelen “kebr” (kiber) kökünden türemiştir. İslâmî literatürde büyük günah anlamında kullanılan “kebîre” (çoğulu: kebâir) farklı tanımların ortak noktaları dikkate alınarak dinen kesin delil ile yasaklanmış ve hakkında dünyevî veya uhrevî bir ceza öngörülen davranış olarak tanımlanabilir. Bu tanımın dışında kalan olumsuz fiiller ise küçük günah (sagîre) olarak adlandırılır. Ayrıca küçük günahların ısrarla işlenmesi hâlinde büyük günaha dönüşebileceği görüşü de genel olarak kabul görmüştür.<sup>208</sup>

Resûlullah’ı engelleme, Allah’ı inkâr etme veya Mescid-i Harâm halkını oradan çıkarma gibi eylemler eğer kâfirden sadra yol açmamışsa büyük günah kategorisine girer ancak küfür seviyesinde sayılmaz. Bu fiiller insan öldürmekten daha ciddi bir durum teşkil eden küfür ve inkâr ile karşılaştırıldığında büyük günah kapsamında değerlendirilir. Ayrıca Mâtürîdî, insanlara zorluk ve sıkıntı durumlarında en kolay ve zararsız yolu seçmelerinin gerektiğini vurgular. Savaş gibi mecburi ve itici durumlar ise büyük dehşet ve yıkım içerdiğinden bunlar da küfür ve büyük günah kavramları bağlamında ele alınır.<sup>209</sup> Büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedî kalacakları ve imandan çıktıkları yönündeki iddiaları reddeden Mâtürîdî’ye göre Allah, Âl-i İmrân sûresi 107. âyette yaratıkları yalnızca beyaz yüzlüler (müminler) ve kara yüzlüler (kâfirler) olarak nitelendirmiştir. Büyük günah işleyenler işledikleri günahlara rağmen imanlarını kaybetmediğinden üçüncü bir grup oluşturmazlar. Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin bu

<sup>207</sup> İbn Hazm, *El-fasl*, 2/841.

<sup>208</sup> Adil Bebek, “Kebîre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2022), 25/163.

<sup>209</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 2/16, 17.

konuda ileri sürdükleri ek grup iddialarını eleştirerek âyetlerin yalnızca iki grup üzerinden (müminler, kâfirler) değerlendirildiğini özellikle belirtir.<sup>210</sup> Bu hususta takva kavramına dikkat çeken Mâtürîdî, “Takva sahibi bir kimse isyan etse de bu durum onun takva sıfatını ortadan kaldırmaz. Cehennem hazırlığına ilişkin âyetler böyle bir kişinin kâfir olarak nitelendirilemeyeceğini göstermektedir. Dolayısıyla “büyük günah işleyenler cehennem için hazırlananlar kapsamına alınsa da mümin olma vasfı ve cennetle ilgili sıfatları tamamen kaybetmiş sayılmazlar.” demektedir.<sup>211</sup>

Mürchie mezhebi günahların mâhiyeti ve derecelendirilmesi konusunda iki farklı yaklaşım etrafında şekillenmiştir. Bu bağlamda Bişr el-Merîsî ve onunla aynı görüşü paylaşanlara göre Allah’a karşı işlenen her türlü fiil büyük günah (kebîre) kapsamında değerlendirilmelidir. Buna karşılık mezhep içerisindeki diğer bir grup günahları iki kısma ayırmaktadır. Bir bölümünü büyük günahlar/kebâir diğer bölümünü ise küçük günahlar/sağâir olarak nitelendirmektedir. Bununla birlikte Mürchie mensuplarının tamamı bir beldenin “dârü’l-îmân” olarak kabul edilmesi halinde imanla bağdaşmayan açık bir durum ortaya çıkmadıkça o beldede yaşayan kimselerin imanla vasıflandırılması gerektiği hususunda görüş birliği içindedir.<sup>212</sup> Bir başka deyişle Mürchie mezhebi günahların büyük ve küçük oluşu meselesinde iki temel görüş etrafında ayrılmıştır. Birinci görüşü benimseyenlere göre işlenen her türlü günah büyük günah olarak değerlendirilmelidir. İkinci görüşe göre ise günahlar mâhiyetleri bakımından farklılık arz etmekte olup bunların bir kısmı küçük günahlar bir kısmı ise büyük günahlar kapsamında ele alınmaktadır.<sup>213</sup>

Küçük ve büyük günah ayırımını kabul eden Mu‘tezile ekolü, bu iki kavramın tanımı ve kapsamı konusunda üç farklı görüş etrafında ayrılmıştır. Bu çerçevede bazı Mu‘tezilî âlimlere göre hakkında vaîd bulunan her günah büyük günah olarak kabul edilirken, vaîd içermeyen fiiller küçük günah kapsamında değerlendirilir. Diğer bir görüşe göre ise vaîd içeren her günah büyük günah sayılmakla birlikte mâhiyet ve ağırlık bakımından büyük günaha benzeyen fiiller de aynı kategoriye dahil edilmelidir. Ayrıca hakkında vaîd bulunmayan veya büyük günaha benzerlik arz etmeyen fiillerin küçük günah olması mümkündür. Bununla birlikte bu tür fiillerin bazılarının büyük

<sup>210</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 2/386, 387.

<sup>211</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 2/421, 422.

<sup>212</sup> Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 219.

<sup>213</sup> Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 227.

bazılarının ise küçük günah kapsamında değerlendirilmesi de ihtimal dahilindedir. Ancak söz konusu fiillerin küçük günah dışında üçüncü bir kategoriye ayrılması mümkün görülmemektedir. Ca'fer b. Mübeşşir'e (ö. 234/848-49) göre hakkında vaîd bulunan her fiil büyük günah olarak nitelendirilir ve bir günahı kasten işleyen herkes büyük günah işlemiş sayılır.<sup>214</sup>

Büyük günah işleyen kimsenin itikadî statüsü İslâm kelâmında tartışmalı meselelerden biridir. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet ulemâsına göre büyük günah işleyen kişi iman dairesinden çıkmaz ve mümin olarak kabul edilir. Mu'tezile ekolüne göre ise böyle bir kimse ne mümin ne de kâfir statüsünde değerlendirilir. Bu yaklaşım "el-menzile beyne'l-menzileteyn" ilkesiyle ifade edilmektedir. Hâricîler, büyük günah işleyeni doğrudan kâfir<sup>215</sup> sayarken Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) nispet edilen görüşe göre ise bu kimse münafık olarak nitelendirilmektedir.<sup>216</sup> Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebâr, büyük günah işleyen kimseyi küfürle nitelendiren Hâricîlere dair değerlendirmesinde öncelikle bu yaklaşımı benimsemediğini ve aralarında temel görüş ayrılıkları bulunduğunu belirtir. Söz konusu ihtilaf esasen lafzî ya da mânevî düzlemde ortaya çıkmaktadır. Şayet Hâricîler, günah işleyen bir kimseyi kâfir olarak adlandırmak suretiyle lafız bakımından muhalefet ediyorlarsa bu niteleme sahih değildir. Kâfir kavramı, büyük cezayı hak eden ve kendisine özel birtakım hükümler uygulanması gereken kimse için kullanılmakta olup fâsık ise bu kapsamda değerlendirilmez. Eğer Hâricîler anlam bakımından muhalefet ederek büyük günah işleyen ağır cezayı hak ettiğini ve kâfirlere uygulanan hükümlerin aynen ona da tatbik edilmesi gerektiğini ileri sürüyorlarsa buna cevaben şu husus vurgulanmalıdır: Bu görüş, sahâbe ve tâbiîn uygulamalarıyla çelişmektedir. Nitekim sahâbe ve tâbiîn, büyük günah işleyen kimselerin miras hakkından mahrum bırakılmayacağı, onlarla evlenmenin câiz olduğu ve müslüman mezarlıklarına defnedilmeleri gerektiği hususunda görüş birliği içindedir.<sup>217</sup>

<sup>214</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 395; İbn Hazm, *El-fasl*, 2/843.

<sup>215</sup> Küfür kavramı, lügat itibarıyla "örtmek" ve "perdelemek" anlamlarına gelmektedir. Bundan dolayı gece için "kâfir" nitelemesinin kullanılması da anlam bakımından açıklık kazanmaktadır. Çünkü gece güneş ışığının yeryüzüne ulaşmasını engelleyerek onu örtücü bir işlev görmektedir. bkz. Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/635.

<sup>216</sup> Tefîzânî, *el-Makâsîd*, 723; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/637; Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/635.

<sup>217</sup> Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/637.

Günahların bir kısmının büyük bir kısmının küçük olduğu ve büyük günahların naslarda açıkça dünyevî veya uhrevî ceza öngörülen fiillerden oluştuğu görüşü makul ve isabetli görünmektedir. Büyük günah işleyen kişinin dinî konumu konusunda Hâricîler, Mürcie ve Mu'tezile'nin yaklaşımlarını naslarla uzlaştırmak mümkün değildir. Buna karşın hem Sünnî kelâmcılar hem de Selefiyye âlimleri büyük günah işleyen kimsenin dinden çıkmadığı kanaatindedir. Ayrıca bu görüşe göre kişi işlediği günden tövbe yoluyla kurtulma imkânına sahiptir. Bu yaklaşım hem naslar hem de akıl açısından daha tutarlı bir anlayış olarak değerlendirilmektedir.<sup>218</sup>

Ümmet, tövbe bulsun ya da bulunmasın küçük günahların affedileceği, tövbenin ardından ise büyük günahların bağışlanacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Aynı şekilde küfür fiili için affin aklen mümkün olup olmadığı tartışılabilir da fiilen gerçekleşmeyeceği konusunda da ittifak bulunmaktadır. Bununla birlikte tövbe olmaksızın büyük günahların affedilip affedilmeyeceği meselesi ihtilafıdır. Eş'arî ekolüne mensup âlimler bunun mümkün olduğunu kabul etmiş hatta gerçekleştiğini ortaya koymuşlardır. Mu'tezile ise sem'î delillere dayanarak bu görüşe karşı çıkmıştır. Ancak Mu'tezilî âlimlerin çoğunluğuna göre de söz konusu durum aklen mümkündür.<sup>219</sup> Cübbâî (ö. 303/916) ile Bâkılânî, ümmetin genel kabulünden ayrılarak günah işlemiş bir kimsenin bütün günahlarından tövbe etmedikçe tekil bir günah sebebiyle yaptığı tövbenin geçerli sayılmayacağı görüşünü benimsemişlerdir.<sup>220</sup> İnsanın isyan niteliği taşıyan bir fiilin büyük bir zarara yol açtığına dair kesin bir kanaate ulaşması onda söz konusu fiile karşı bir nefret duygusunun oluşmasına neden olur. Bu nefret ise zorunlu olarak üç temel sonucu beraberinde getirir. a) geçmişte işlenen fiillerden dolayı pişmanlık duyulması, b) bu fiillerin mevcut durumda terk edilmesi, c) gelecekte aynı fiillerden uzak durmaya yönelik kararlı bir iradenin ortaya konulması. Bu çerçevede tövbenin hakikati söz konusu inanç ve ona bağlı olarak gelişen bu üç unsurun bir araya gelmesiyle açıklanır. Felsefecilere göre tövbe, nefsin cismânî haz ve yönelimlerin mâhiyeti itibarıyla çirkinliğini idrak etmesiyle gerçekleşir. Bu idrakin kesinlik kazanmasında söz konusu cismânî unsurlara yönelik sevgi ortadan kalkar ve yerini nefret duygusu alır. Bu anlayışa göre ölümden sonra cismânî şeylere ulaşma

---

<sup>218</sup> Bebek, "Kebîre", 25/164.

<sup>219</sup> Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 697.

<sup>220</sup> İbn Hazm, *El-fasl*, 2/881.

imkânının fiilen ortadan kalkması sebebiyle bu tür yönelimlere bağı bir azabın meydana gelmesi söz konusu değildir.<sup>221</sup>

---

<sup>221</sup> Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 247.

## İKİNCİ BÖLÜM

### NÜBÜVET BAHİSLERİ

Nübüvvet, kelâm ilmi içerisinde hem inanç esaslarının temellendirilmesi hem de ilâhî vahyin insanlığa ulaştırılma sürecinin açıklanması bakımından önemli bir mevkiye sahiptir. Peygamberlik müessesesiyle doğrudan ilişkili olan bu kavram Allah'ın insanlara yönelik rehberliğinin tarihsel ve sistematik bir biçimde gerçekleşmesini ifade eder. Peygamberler, kendilerine vahiy yoluyla bildirilen ilâhî hükümleri herhangi bir eksiltme ya da değiştirmeye yer vermeksizin gönderildikleri toplumlara aktarmakla yükümlü kılınmışlardır. İnsanlığın ahlâkî, sosyal ve dinî ihtiyaçları dikkate alındığında her dönemde ilâhî rehberliğe duyulan gereksinim açıkça görülmektedir. Bu durum nübüvvet kurumunun sürekliliğini ve zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda nübüvvet meselesi kelâm düşüncesinde aklî ve naklî deliller çerçevesinde ele alınması gereken temel bir inanç alanı olarak öne çıkmaktadır.

“Peygamber” terimi lugatta “haberci” anlamına gelmekte olup, Türkçe’de genellikle “elçi” olarak karşılık bulur.<sup>222</sup> Yahudilik’te peygamber için kullanılan “navi” tabiri “Tanrı’dan mesaj almak üzere çağrılan ve inançsızlık, ahlâkî bozulma veya adaletsizlik gibi durumlar karşısında toplumu uyarmakla görevli kişi” anlamını taşır.<sup>223</sup> “Nübüvvet” kavramı ise köken itibarıyla “bildirmek, haber vermek” anlamındaki “nebî” veya “değeri ve konumu yüksek olmak” anlamındaki “nebve” (nübû‘) köklerinden

---

<sup>222</sup> Fikret Karaman, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, ed. İsmail Karagöz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), “Peygamber”, 539; Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), 34/257.

<sup>223</sup> Cağfer Karadaş vd., *İnanç Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 122.

türetilmiş bir mastardır.<sup>224</sup> Nübüvvet, fazilet mânasında da tefsir edilmiştir.<sup>225</sup> Akademik literatürde peygamberlik iddiasını taşıyan kişinin doğruluğunu ortaya koyan bir fiil olarak tanımlanır.<sup>226</sup> Bu çerçevede “peygamberlik”, mucizeler vasıtasıyla başka bir insanın gerçekleştiremeyeceği işleri ortaya koyma yeteneğiyle açıklanır. Terminolojide “peygamberlik”, “Allah ile kulları arasında dünya ve âhret ile ilgili ihtiyaçların karşılanması amacıyla yürütülen elçilik görevi” şeklinde tanımlanmaktadır. Peygamber kavramının Türkçe’ye ilk dönemlerden geçtiği ve bu bağlamda Türkçe’de “nübüvvet” veya “nebi” yerine Farsça kökenli peygamberlik terimlerinin daha yaygın kullanıldığı görülmektedir. Yine bağlantılı olarak “risâlet” terimi de “Allah ile kul arasında elçilik görevini yerine getirme” anlamında nübüvveti ifade ederken, “resul” sözcüğü ise “nebi” ile anlam bakımından paralellik göstermektedir.<sup>227</sup> Peygamberlik, Allah Teâlâ’nın faziletle ayrıcalıklı kıldığı bir topluluğu elçi olarak görevlendirmesini ifade eder. Bu seçimin, ilâhî iradenin dışında herhangi bir sebep ya da zorunluluğa dayandığı söylenemez. Allah (c.c) peygamberlere bilgiyi belirli bir eğitim sürecine tâbi kılmaksızın ve onların bu yönde bir talebi olmaksızın öğretmiş, onları ilmin farklı mertebelerine doğrudan ulaştırmıştır. Bu durum insanlardan birinin rüyasında önceden bilgi sahibi olduğu bir hususun daha sonra aynen gerçekleşmesi olgusuna benzetilebilir.<sup>228</sup>

İslâm düşüncesinde peygamberliğin adaletle ilişkisine dikkat çeken Kâdî Abdülcebâr nübüvveti şu şekilde tanımlar: “Allah kullarının şer’î sorumluluklarını yerine getirmelerini sağlamak amacıyla üzerlerine düşen görevleri ihlâl etmeyecek biçimde onlara öğretir. Çünkü adalet üzerine yüklenen sorumlulukları ihlâl etmemekle ilgilidir.”<sup>229</sup> Neticede bir kulun kurtuluş yolunda şer’î hükümleri bilmesi ve bu hükümleri insanlara öğreten peygamberlere tâbi olması zorunludur.

---

<sup>224</sup> Muhammed Fuad Abdülbakî, *el-Mu‘cemü’l Müfehres li elfâzı’l-Kur’âni’l-Kerîm*, çev. Mahmut Çanga (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 495, 496; Mukâtil b. Süleymân, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir fi’l Qur’âni’l-Kerîm*, 139. Hikmetten muradın nübüvvet olduğunu ifade ederek bu görüşünü bazı âyetlere dayandırarak temellendirmeye çalışmaktadır. Nisâ, 4/54; Sâd, 38/20; Bakara, 2/251. Bu kullanıma ilaveten “fadl” ibaresiyle de nübüvveti irtibatlandırmaktadır. Mukâtil b. Süleymân, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir fi’l Qur’âni’l-Kerîm*, 176.

<sup>225</sup> Mukâtil, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, 176.

<sup>226</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2/431.

<sup>227</sup> Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), “Nübüvvet”, 301.

<sup>228</sup> İbn Hazm, *El-fasl*, 1/345.

<sup>229</sup> Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2/421.

## 2.1. Nübüvvete Olan İhtiyaç

İnsan, eylemlerini bütünüyle tek başına ve toplumsal ilişkilerden bağımsız biçimde gerçekleştiren bir varlık değildir. Dünya işlerini diğer insanlarla birlikte yürütmesi insan türünün ve kişilerin yararını gözeten karşılıklı yardımlaşma ve dayanışmayı zorunlu kılar. Bu toplumsal yapı içerisinde adalet temel bir ihtiyaç olarak ortaya çıkar. Adaletin korunması ve sürekliliğinin sağlanması ise şeriat aracılığıyla mümkün olur. Şeriatı açıklayan ve uygulamaya rehberlik eden kişi, Allah tarafından açık deliller ve belirgin mûcizelerle desteklenen peygamberdir. Peygamber; insanları Allah'a itaate çağıran, ilâhî buyruklara uymaya teşvik eden, doğruluğu ile güven telkin eden, günahkârları cezayla uyaran, itaat edenleri ise mükâfat vaadiyle yönlendiren elçidir.<sup>230</sup>

Peygamber gönderilmesi sayısız maslahat içerdiğinden Allah Teâlâ tarafından kullarına özel olarak bahşedilmiş bir lutuf olup sadece dilediği kimselere has kıldığı/vehbî bir rahmettir. Bu sebeple peygamber göndermek Mu'tezile'nin iddiasının aksine Allah için vâcip değildir. Öte yandan bazı kelâmcılar ve filozofların ileri sürdüğünün aksine peygamber gönderme zorunlu bir fiil olarak Allah'tan beklenen bir durum değildir. Bu görüşü benimseyen kelâmcıların dayandığı temel esas şudur: Hikmet gereği zorunlu olan bir şey, Allah Teâlâ tarafından gerçekleşmek zorundadır. Çünkü O'nda sefeh yani hikmetsizlik imkânsızdır. Benzer biçimde Allah'ın olacağını bildiği bir şeyin gerçekleşmesi de zorunludur. Nitekim Allah için cehâlet imkânsızdır.<sup>231</sup>

Mâtürîdî nübüvvete olan ihtiyacı temellendirirken Bakara sûresinin 164. âyetini delil olarak zikrederek nübüvvetin sübûtuna işaret ettiğini ifade etmektedir. Bu hususta şunları kaydeder: Geminin inşası ile ondan hâsıl olan menfaatlerin bilgisi insan aklının kendi başına ihdas edebileceği türden bir bilgi değildir. Aksine bu bilginin eşyanın hakikatine vâkîf olan faydalı ile faydasız olanı ayırt edebilen bir mercii tarafından öğretilmiş olması gerekir. Bu da söz konusu bilginin peygamber vasıtasıyla insana intikal ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla böyle bir bilgilendirmeye duyulan ihtiyaç

<sup>230</sup> Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-envâr*, 219.

<sup>231</sup> Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 621.

sabit olunca insan nevine peygamber gönderilmesinin vücûbuna hükmetmek kaçınılmaz hale gelmektedir.<sup>232</sup>

Nübüvvetin mevcudiyetine aklî bir zorunluluk çerçevesinde hükmetmeyi gerekli kılan hususlardan biri de nimet/lutuf sahibinin tanınmasının ve kendisine şükürde bulunulmasının aklen hasen, buna karşılık onun inkâr edilmesinin ve nimetlerine nankörlük edilmesinin ise aklen kabih olduğunun bilinebilir oluşudur. Bununla birlikte nübüvvetin gerekliliğini temellendiren iki ilave söylem daha bulunmaktadır. Bunlardan ilki, nimet bahşedenlerin şükre lâayık oluş derecelerinin farklılık arz etmesi ve sunulan nimetlerin değer bakımından birbirinden ayrılmasıdır. Bu hal nimetlerin gerçek sahibinin kim olduğu ve hangi nimetin ne ölçüde şükür gerektirdiği hususunda aklı bilgilendirecek bir haber kaynağına, başka bir ifadeyle peygambere duyulan ihtiyacı ortaya koymaktadır. İkinci olarak ise nimetlerin duyular arasında taksim edilmiş olması, her bir duyuya kendine mahsus bir payın tahsis edilmesi dikkate alındığında her bir duyuya ilişkin ilâhî nimetin şükürünü eda edecek biçimde kullanılmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Ne var ki bu nimetlerin hangi tarzda şükre konu edileceğini akıl yoluyla kesin olarak tayin etmek mümkün değildir. Bu sebeple Allah'tan haber getirecek bir vasitanın yani peygamberin mevcudiyetine hükmetmek gereklidir.<sup>233</sup>

Aklî zarûretin peygamberlere duyulan ihtiyacı gerekli kılması bakımından nübüvvet meselesine dair hareket noktaları birkaç başlık altında ele alınabilir. Bunların başında insanlar arasında ortaya çıkan ihtilafların çözümünde kendilerine müracaat edilecek ve hakemlik fonksiyonu icra edecek bir merciye duyulan ihtiyaç gelmektedir. İkinci olarak kulların doğrudan ulaşamadığı ancak insanın maslahatına taalluk eden bilgilerin ilâhî bir bildirim yoluyla peygamberler vasıtasıyla insanlara ulaştırılması zarureti söz konusudur. Bunun yanı sıra dünyevî meşguliyetlerde insanlara yol gösterecek tereddüt ve belirsizliğin hâkim olduğu durumlarda ise hakikate rehberlik edecek bir ilâhî elçinin bulunması zorunlu görünmektedir. Zira insan akli varlık ve değer alanına ilişkin bütün hususları kuşatabilecek yetkinlikte değildir. Bu itibarla insan aklının peygamberlere olan ihtiyacını kabul etmek ve nübüvveti benimsemek aklen gerekli bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>234</sup> Allah'ın, âlem henüz mevcut değilken

---

<sup>232</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 1/298-300.

<sup>233</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 352-356.

<sup>234</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 356-358.

onu yaratmaya başlamış olduğu kabul edildiğine göre eğitim ve öğretim sürecine tâbi olmaksızın insanın kendi tabiatı gereği ilimleri ve sanatları elde etmesinin mümkün olmadığı da açıktır. Nitekim tohum ekme, mahsulü hasat etme, harmanlama, buğdayı öğütme ve bu amaçla kullanılan aletleri icat etme; undan hamur yoğurma ve onu pişirme; süt sağma, deve ve sığır gibi büyükbaş hayvanların evcilleştirilmesi ve bunlardan yeni nesiller elde edilmesi gibi şeylerin tamamı ancak tecrübelerin nesilden nesile aktarılmasıyla mümkün olabilmektedir. Eğitim ve öğretim olmaksızın bu bilgi ve becerilerin kazanılmasının herhangi bir yolu bulunmamaktadır. Bu durum bütün bu bilgilerin başlangıçta insanlara öğretilmiş olmasını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla bir öğretici olmaksızın değil bilakis Allah'ın (c.c) kendi katından vahiy yoluyla bu bilgilerin esaslarını öğrettiği bir ya da birden fazla insanın varlığı zaruridir. İlâhî vahiy aracılığıyla gerçekleştirilen bu öğretme fiili peygamberliğin temel niteliklerinden biridir. Bu sebeple nebî veya nebîlerin varlığı zorunlu olarak kabul edilmelidir. Böylece dünyada peygamberlik müessesesinin ve nebînin mevcudiyeti şüpheye yer bırakmayacak şekilde temellendirilmiş olmaktadır.<sup>235</sup>

Öte yandan Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da peygamber gönderilmesinden önce Allah'a iman etme yükümlülüğü meselesini ele alırken "*kendilerine can yakıcı bir azap gelmeden önce halkını uyar.*"<sup>236</sup> beyanı çerçevesinde te'vil etmektedir. Ona göre mezkûr âyet uyarıcı gelmeden önce de kesin iman delilinin insanları bağlayıcı nitelik taşıdığını ortaya koymaktadır. Eğer bu delil bağlayıcı olmasaydı henüz bir resul gönderilmeden önce azap ile tehdit edilmeleri mâkul ve anlamlı olmazdı. Mâtürîdî, uyarıcının gönderilmesinden önce azabın söz konusu edilebilmesini aklî deliller yoluyla Allah'ın varlığı ve birliği konusunda insanların sorumlu tutulduğunun göstergesi olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda yukarıda zikrettiğimiz âyet tevhid inancının aklî istidlâl yoluyla da sabit olduğunu ifade etmektedir.<sup>237</sup> Dolayısıyla kendilerine fiilen bir peygamber gönderilmemiş olsa bile tevhidi terk etmeleri sebebiyle Allah Teâlâ'nın onları azapla muhatap kılmasının mümkün olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Peygamber göndermenin hikmetine değinen Mâtürîdî, Allah'ın insanlara gönderdiği peygamberlerin bazıları tarafından yalanlanacağını bilip gördüğünü ve bu

---

<sup>235</sup> İbn Hazm, *El-fasl*, 1/345-347.

<sup>236</sup> Nûh, 71/1.

<sup>237</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 16/122, 123.

durumdan habersiz olmadığını ifade eder. Buna rağmen Cenâb-ı Hakk'ın elçilerini göndermiş olması O'nun hikmetsiz hareket ettiğini göstermez. Bazı inançsız kimselerin yalanlanacağını ve reddedileceğini bildiği birine elçi göndermenin hikmete aykırı olduğunu iddia etmeleri haksız ve isabetsiz görüştür. Nitekim elçi göndermenin amacı gönderilen toplumun ihtiyacının karşılanmasıdır. Şayet Allah (c.c) elçilerini kendi menfaati için göndermiş olsaydı ve elçilerin reddedileceğini bilseydi bu gerçekten hikmete uygun olmazdı. Kaldı ki Allah elçilerini insanlara fayda sağlamak ve onları doğruya hidayet ettirmek üzere göndermiştir. Bu nedenle elçilerin yalanlanacağını ve reddedileceğini bilmesi O'nun hikmet dairesinden çıkması anlamına gelmemektedir.<sup>238</sup>

## 2.2. Resul ve Nebî Farkı

Lugatta, “peygamberlik görevini yerine getiren elçi” anlamına gelen “resul” kavramı; dini terminolojide “yeni bir kitap veya yeni bir öğreti ile belirli bir kavme ya da insanlara gönderilen peygamber” olarak tanımlanır. Bu kavrama aynı zamanda “mürsel” de denir. Çoğulu “rusûl” şeklinde kullanılır.<sup>239</sup> Ayrıca “resul” kavramı ve türevleri “akıllı varlıkların dünya ile ilgili bir işte elçinin haber göndermesi anlamında” aynı zamanda “akıllı mahlûkatın şeriata ilişkin meselelerinde rehberlik amacıyla elçi göndermesi” şeklinde de tanımlanmaktadır.<sup>240</sup> Benzer şekilde “elçi” de “haberci veya peygamber” anlamındadır. Arapça'daki karşılığı resul olan bu kavram “vefd” kelimesi ile de ifade edilir. Vefd (tekili vâfid, çoğulu vüfûd) “elçi göndermek” anlamında masdar olarak hem de “elçilik heyeti” anlamında isim olarak kullanılır.<sup>241</sup> Bu kavram kat'î anlamıyla kullanıldığında Allah tarafından gönderilmiş demektir. Eğer Allah'tan başka biri tarafından gönderilmiş anlamında kullanılırsa bu durumda lafzın gönderilme zamanı, yeri ve koşulları gibi belirli sınırlarla açıklanması gerekir.<sup>242</sup> Özetle resul, kendisine vahiy ulaşan ve insanlara Allah'ın mesajını ileten<sup>243</sup> kendisine vahiy verilen ve bu vahiy insanlara tebliğ etmek üzere Allah tarafından gönderilen kişidir. Bu anlamlara ilaveten kendine özgü bir şeriati ve kitabı bulunan peygamberler de resul

<sup>238</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 12/39, 40.

<sup>239</sup> İsmail Karagöz, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “Resûl”, 552.

<sup>240</sup> Abdülhakî, *el-Mu'cemü'l Müfêhres*, 211; Mukâtil, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 279.

<sup>241</sup> Mehmet İpşirli, “Elçi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1995), 11/3.

<sup>242</sup> Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/429.

<sup>243</sup> Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, 188.

olarak anılır.<sup>244</sup> Başka bir ifadeyle resul, vahyi tebliğ etmekle görevlendirilmiş, unutulmuş veya eksik kalmış şeriatı insanlara yeniden hatırlatan ve eski öğretilerden unutilan bölümleri insanlığa aktaran peygamberdir.<sup>245</sup> Bunun yanında bazı kaynaklarda resul kavramının melekler için de kullanıldığı görülmektedir.<sup>246</sup>

“Nebî” kelimesi ise “dinî bilgileri birbirlerine aktaranlar, haber verenler”<sup>247</sup> anlamında kullanılmakta olup cümle bağlamına göre “bildirmek, haber vermek, anlatmak” mânalarına da gelmektedir.<sup>248</sup> Çoğulu “enbiyâ” olan bu kavram dinî literatürde “Allah’ın dinî emir ve nehiyelerini, uyulması gereken kuralları, öğüt, nasihat ve uyarılarını akıllı varlıklara bildirmesi için görevlendirdiği peygamberler”<sup>249</sup> “Allah’tan kendisine tebliğ edilen şeriatı halka ulaştırmakla görevlendirilen kişi” olarak da tanımlanır.<sup>250</sup> Mukâtil, Ahzâb sûresi,<sup>251</sup> ile Mâide sûresinden yer alan<sup>252</sup> ilgili âyetlere atıf yaparak burada geçen “sâdık kullar ve doğrulardan” kastedilenin nebîler olduğunu söyler.<sup>253</sup> Nebî, hemzeli kökten türediğinde “inbâ” kalıbından olup ihbâr, bildirme anlamını taşır. Risâletle görevlendirilen kişi için kullanıldığında ise Allah tarafından gönderilen anlamı kazanır. Şeddeli kökten türediğinde “nebâvet” biçiminde yükseklik ve yücelik anlamına gelir ki bu kullanım gönderilenin Allah tarafından yüceltilmiş ve yükseltilmiş olduğunu ifade eder.<sup>254</sup> Mâtürîdî’ye göre nebî, her türlü bereket ve hayırlı şeyden haber veren peygamber anlamını da içermektedir.<sup>255</sup>

Nebî terimi başlangıçta dilsel anlamı itibarıyla kullanılmış daha sonra örfî bir anlam kazanmıştır. Dil açısından ele alındığında nebî kelimesi Arapça kökeni “nebe”den türemiş olup “münbî” anlamına gelmektedir. Bu çerçevede kelime hemze içerir, fakat kullanımında hafifletme ve idğam uygulanmıştır. Bu anlam adıyla anılan

<sup>244</sup> Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 620.

<sup>245</sup> Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Tarih-Ekoller-Problemler Kelam* (Konya: Tekin Kitabevi, 2019), 302.

<sup>246</sup> Karagöz, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “Resûl”, 552.

<sup>247</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 2/274, 275.

<sup>248</sup> Abdülhakî, *el-Mu’cemü’l Müfehres*, 495.

<sup>249</sup> İsmail Karagöz, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “Nebî”, 520.

<sup>250</sup> Hamdi Akseki, *İslam Dini* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1973), 84.

<sup>251</sup>“(Allah bu sözü aldı) ki, bu sâdık kulları sadâkatleri konusunda sorumlu kılsın. O, inkâr yolunu seçenlere de acı veren bir azap hazırlamıştır.” Ahzâb, 33/8.

<sup>252</sup>“Bugün doğrulara doğruluklarının fayda vereceği gündür.” Mâide, 5/119.

<sup>253</sup> Mukâtil, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, 189.

<sup>254</sup> Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2/429.

<sup>255</sup> Bir peygambere “nebî” denmesinin sebebi kendisinde (hayır ve bereket) özelliklerinin toplanmasından dolayıdır. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 9/144, 145; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân Tercümesi*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 9/195.

kişilerde geçerlidir. Zaten nebî yüce Allah'tan haber getiren kimse olarak tanımlanır. Bazı görüşlere göre nebî, yükselmek anlamındaki nübüvvetten türemiştir. Bu anlayışa göre bir kişi yükseldiğinde “tenebbâ fulân” denir ve Allah'ın resûlü de şanı yüce ve delili keskin olduğundan bu nitelik kendisine atfedilir. Diğer bir yorum ise kelimenin yol anlamındaki nebî'den türediğini savunur. Bu bağlamda peygamber yüce Allah'a ulaşan bir vesile ve rehber olarak değerlendirilir. Örfî anlamda ise Ehl-i Hak'a göre nebî, Allah'ın seçtiği kullarına elçilik görevi verdiği kimselerdir. Allah, peygamberlere “*Ben seni bu kavme veya bütün insanlara elçi olarak gönderdim.*” veya “*Benden onlara tebliğ et.*” gibi ifadelerle görev vermiştir. Bu görev ne halvet ve inzivâ yoluyla kazanılan ruhî durumlara ne de filozofların ileri sürdüğü cevher saflığı veya fitratın temizliği gibi doğuştan yeteneklere bağlıdır. Aksine eksikliklerden münezzehe olan Allah dilediği kullarına rahmetini verir. Bu açıdan peygamberlik tamamen Allah'ın dilemesine bağlı olan vehbî bir niteliktir.<sup>256</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de belirtildiği üzere: “*O, peygamberliği kime vereceğini en iyi bilendir.*”<sup>257</sup> âyetinin işaret ettiği maksat ilk bakışta kapalı görünse de anlaşılması mümkündür. Neticede nebî ve peygamber kavramı hem dilsel hem de örfî bağlamda yüce Allah'tan gelen bir ilâhî görevi ifade eder. Bu minvalde peygamberlik, Allah'ın seçtiği kullarına verdiği tamamen lutuf ve rahmet niteliğinde bir sorumluluktur.

Kelâmî gelenekte resul ve nebî kavramları arasındaki anlam benzerliği uzun süre tartışılmıştır. Bazı âlimler “resulü”, “yeni bir şeriatı açıklayıp tebliğ etmekle görevli peygamber” olarak tanımlarken; “nebiyi”, “başka bir resulün kendisine vahyolunan şeriatı tebliğ etmekle görevli peygamber” şeklinde açıklamışlardır. Buna ek olarak bazı bilginler gönderilen vahiy ve kitap açısından farklılıklar olduğunu vurgulamışlardır. Bu çerçevede kendisine vahiy ve kitap verilen peygamber “resul”, vahiy ve kitap verilmeden önceki peygamberlerin şeriatını aktaran kimseler ise “nebî” olarak adlandırılmıştır.<sup>258</sup> Ehl-i Sünnet mütekellimleri nebî ile resul kavramlarını birbirinden farklı iki terim olarak ele alarak bu konuda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir: a) Resul kavramının nebîye kıyasla daha kapsamlı olduğudur. Buna göre “her resul nebîdir fakat her nebî bir resul değildir.”<sup>259</sup> Yani resul özel ve belirli bir konumu ifade ederken nebî

<sup>256</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/389.

<sup>257</sup> En'âm, 6/124.

<sup>258</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 9/144, 145.

<sup>259</sup> Karagöz, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “Resûl”, 552.

daha genel bir anlam taşımaktadır.<sup>260</sup> b) Resul, Allah tarafından yeni bir şariat ve kitap ile gönderilen kişiyi ifade ederken nebî daha önce kitap ve şariat verilen bir resulün dinine da'vetle yükümlü kılınmış kendi kavmine gönderilen elçidir. c) Resul kâfirleri hak dine çağırarak üzere gönderilmişken nebî yalnızca inananlara görevli kılınmıştır. d) Resul kavramı bazen melekler için de kullanılabilirken nebî yalnızca Allah'ın insanlardan seçtiği görevlileri ifade eder.<sup>261</sup>

İslâm düşüncesinde birçok âlim, resul ve nebî kavramları arasında belirli farkların bulunduğunu ileri sürerek bu iki terimi farklı açılardan tanımlamıştır. Bu tanımlara ek olarak Kur'ân-ı Kerîm incelendiğinde söz konusu kavramlar arasında açık ve kesin bir ayırım yapıldığına dair net bir çerçeveye rastlanmamaktadır.<sup>262</sup> Kur'ân'da resul ve nebî terimleri çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmış ve aralarındaki farklara ilişkin sistematik, tutarlı bir ayırım ortaya konulmamıştır. Bu da resul-nebî ayırımının daha çok sonraki dönemlerde gelişen kelâmî ve tefsir yorumlarının bir sonucu olduğunu göstermektedir.

*Allah nebîlerden, "Ben size kitap ve hikmet verdikten sonra nezdinizdeki tasdik eden bir elçi size geldiğinde ona mutlaka inanacak ve yardım edeceksiniz." diyerek söz almış, "Kabul ettiniz mi ve bu ahdimi üstlendiniz mi?" dediğinde "Kabul ettik cevabını vermişler."<sup>263</sup> "İnsanlar bir tek ümmet idi. Sonra Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak nebîleri gönderdi; onlar aracılığı ile anlaşmazlığa düştükleri konularda insanlar arasında hüküm vermek için gerçeği içeren kitabı indirdi."<sup>264</sup>*

Bunlar vb. âyetlerde<sup>265</sup> nebîlere kitap indirildiği ve hikmet verildiği zikredilmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de nebîlere vahyin indirildiği açıkça ifade edilmektedir. Nisâ sûresinin 163. âyetinde Hz. Nûh'tan (a.s) itibaren birçok peygambere vahyedildiği belirtilmektedir. İbrâhim, İsmâil, İshak, Ya'kûb, İsâ, Eyyûb, Yûnus, Hârûn, Süleyman ve Dâvûd'un vahiy alan kimseler olduğu vurgulanmaktadır. Bu âyetin devamında ise daha önce kendilerinden söz edilen ve edilmeyen elçilere (resullere) de

<sup>260</sup> Gölcük- Toprak, *Tarih-Ekoller-Problemler Kelam*, 304.

<sup>261</sup> Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, 188; Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 621; Yavuz, "Peygamber", 34/258.

<sup>262</sup> Karagöz, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, "Nebî", 520.

<sup>263</sup> Âl-i İmrân, 3/81.

<sup>264</sup> Bakara, 2/213.

<sup>265</sup> Ankebût, 29/27; Câsiye, 45/16; Hadîd, 57/25, 26.

vahyedildiği<sup>266</sup> ifade edilerek nebî olarak zikredilen şahısların aynı zamanda resul kavramıyla anıldığı görülmektedir. Benzer şekilde Hac sûresinin 52. âyetinde resul ve nebî kavramları birlikte ve atıf harfiyle ardışık biçimde kullanılmış olup Kur’ân’ın terminolojisinde iki kavram arasında kesin bir ayırım yapılmadığına işaret edilmiştir. Mezkûr âyette daha önce gönderilen hiçbir resul ve nebînin tamamen bağımsız olmadığı belirtilerek her iki kavram aynı bağlam içinde değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım Mu‘tezilî âlimlerin görüşleriyle de örtüşmektedir. Mu‘tezile ekolüne mensup bilginler resul ve nebî arasında özsel bir fark bulunmadığını savunmuş, her iki kavramı da “Allah tarafından vahiy yoluyla görevlendirilen ilâhî hükümleri insanlara tebliğ etmekle sorumlu elçi” olarak tanımlamışlardır.<sup>267</sup> Literatürde genel kanaate göre bu kavramlar arasında belirgin bir ayırım söz konusu değildir. Ancak resul ile nebî kavramlarının ayrı vasıf olduğunu savunan bilginler yukarıda da zikrettiğimiz üzere “*Senden önce ne bir resûl, ne de nebî gönderdik.*”<sup>268</sup> âyetine atıfta bulunarak nebî ile resulün farklı mefhumlar olduğu görüşünü benimser. Bu görüşe göre resul ile nebî kavramları birbirinden farklı olmaları lazımdır. Bu iki kelimenin mânada birleşmesine delâlet eden şey her ikisinin de kullanılmada beraberce ispat edilmesi ve beraberce ortadan kalkmasıdır. Zira biri ispat edilip diğeri nefyedilecek olsa resul ile nebî kelimeleri arasında tezatlık teşkil eder. Bu her iki kelimenin mânada birleştiklerinin ispatıdır. Bu görüşe muhalif olanların dayandırdıkları söz konusu âyet-i kerimeye<sup>269</sup> işaret eden Abdülcebbar, mücerred fiilin tür çeşitliliğine dayanmadığını söyler. Kur’ân-ı Kerîm’de Allah Teâlâ’nın Hz. Muhammed’i diğer peygamberlerden ayrı bir konumda zikretmesi O’nun nebîler arasında yer almadığı şeklinde yorumlanamaz. Zira Kur’ân’da yer alan bu tür ayrımlar ontolojik farklılıktan ziyade derece, görev veya vurguya yönelik bir ayırımı işaret etmektedir. Nitekim ilâhî hitapta meyve kavramı genel bir ifade olarak kullanılırken hurma ve narın ayrıca zikredilmesi bu iki ürünün meyve kapsamı dışında olduğu anlamına gelmemektedir. Bu örnekte olduğu gibi özel bir grubun genel bir kategori içerisinde ayrı olarak anılması o grubun söz konusu kategoriden çıkarıldığına delil teşkil etmez.<sup>270</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber’in (a.s) diğer peygamberlerden müstakil olarak anılması onun nebîlik vasfını ortadan kaldıran bir durum olarak

<sup>266</sup> Nisâ, 4/164.

<sup>267</sup> Yavuz, “Peygamber”, 34/258.

<sup>268</sup> Hac, 22/52.

<sup>269</sup> Hac, 22/52.

<sup>270</sup> Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2/429.

anlaşılmalıdır. Sonuç itibarıyla Allah tarafından seçilen resul ve nebîlerin kendilerine yüklenen görev ve sorumluluklar açısından özsel bir farklılık taşımadıkları söylenebilir. Başka bir ifadeyle lafzî ve zâhirî anlamlar dikkate alındığında resul ve nebî kavramlarının ortak vasıflara sahip olduğu görülmektedir. Nitekim muhakkik âlimlerin önemli bir kısmı nebî ile resul arasında kategorik bir ayrım yapmamış ve her iki kavramın da aynı kişileri ifade ettiğini ileri sürmüştür. Bu yaklaşıma göre her nebî kendisine vahyedilen ilâhî mesajları insanlara tebliğ etmekle yükümlü bir resul konumundadır.<sup>271</sup> Zira Kur'ân-ı Kerîm'de resul ve nebî kavramlarının birbirinden kesin sınırlarla ayrılarak kullanıldığına dair açık bir delil bulunmamaktadır. Bazı âyetlerde belirli bir şahıs için resul ifadesi tercih edilirken başka âyetlerde aynı kişi nebî olarak nitelendirilmektedir. Her ne kadar bazı bağlamlarda bu iki terim arasında teknik anlamda nüanslardan söz edilebilse de Kur'ân metninde resul ile nebî arasındaki fark açık, sistematik ve bağlayıcı bir şekilde ortaya konulmamıştır.<sup>272</sup>

Resul-nebî ayrımı çerçevesinde yapılan değerlendirmelerde nebîlerin sayısının resullerin sayısından daha fazla olduğu yönündeki görüşün yaygınlık kazandığı görülmektedir.<sup>273</sup> İslâm kelâm literatüründe bazı mütekellimler nebîlerin sayısını 124.000, resullerin sayısını ise 313 olarak zikretmişlerdir.<sup>274</sup> Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerin sayısına ilişkin herhangi bir rakamsal bilgiye yer verilmemiş olup yalnızca her topluma ilâhî mesajı tebliğ etmek üzere peygamberler gönderildiği ifade edilmiştir. Bu bağlamda bazı peygamberlerin isimleri açıkça anılırken bir kısmından ise hiç söz edilmemiştir.<sup>275</sup> Kur'ân'da açık bir delile dayanmayan bu tür sayısal tespitlerin kesinlik ifade etmekten ziyade zanna dayalı olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle peygamberlerin sayısını belirli rakamlarla sınırlandırmanın isabetli olmadığı kanaati öne çıkmaktadır.<sup>276</sup> Zira net bir sayı ortaya koymak nebî olmayan bir kimseyi nebî olarak kabul etme veya nebî olanı peygamberlik vasfı dışında bırakma gibi sorunlara yol açabilecektir.<sup>277</sup> Bu sebeple tercih edilmesi gereken yaklaşım, peygamberlerin sayısını

---

<sup>271</sup> Şaban Ali Düzgün (ed.), *Kelam el kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 349.

<sup>272</sup> Ebu'l Al'â Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'ân*, çev. Muhammed Hankayanî vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 3/223.

<sup>273</sup> Şaban Ali Düzgün (ed.), *İslâm İnanç Esasları* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 202.

<sup>274</sup> Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, 191, 192.

<sup>275</sup> Fâtır, 35/24; Mü'min, 40/78; Nahl, 16/36.

<sup>276</sup> Bekir Topaloğlu vd., *İslâm'da İman Esasları* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 332.

<sup>277</sup> Teftâzânî, *el-makâsıd*, 647.

belirlemekten kaçınmak ve gönderilmiş olan tüm peygamberlerin hak olduğuna icmâlen iman etmek, Kur'ân'da isimleri zikredilen peygamberlere ise tafsîlen iman etmektir.<sup>278</sup>

### 2.3. Peygamberlere Ait Sıfatlar

Nebîlerin, ilâhî elçilik görevini yerine getirebilmeleri için kendilerine özgü birtakım niteliklere sahip olmaları zorunludur. Nitekim bu vasıflar onların Allah ile insanlar arasında vahyi iletme görevini üstlenmeye ehil olmalarının temel dayanağını oluşturur.<sup>279</sup> Risâletle görevlendirilen peygamberlerin insanlığa gönderilmesindeki asıl amaç insanlara/kavimlere ilâhî bir lutuf ve fayda sağlamaktır. Bu çerçevede resullerin küçük ya da büyük her türlü ahlâkî zaaf ve olumsuz davranıştan uzak olmaları gerekir.<sup>280</sup> Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'i kabalık ve sertlik gibi tutumlardan arındırdığı açıkça ifade edilmektedir. Eğer peygamber katı kalpli ve sert mizaçlı olsaydı insanların onun etrafında toplanmasının mümkün olmayacağı vurgulanmaktadır.<sup>281</sup> Kaba ve katı tabiatlı bir kimse bazı olumlu özelliklere sahip olsa dahi muhataplarında itici bir etki bırakmaktadır. Bu da insanların O'nu dinlemekten kaçınmalarına veya onunla ilişki kurmak istememelerine yol açmaktadır. Bu minvalde evrensel bir mesajla insanlığa gönderilen âlemlere rahmet olarak nitelenen<sup>282</sup> ve yüce bir ahlâk üzere bulunduğu bildirilen bir peygamberin<sup>283</sup> olumsuz ahlâkî vasıflar taşıması düşünülemez. Dolayısıyla peygamberlerin ahlâkî yetkinlikleri risâlet görevlerinin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilmelidir.

#### 2.3.1. Sıdk

Terminolojide “sıdk” kavramı “niyetin dürüstlüğüne esas alan söz, fiil ve hallerin maslahat ve hakikate uygunluğunu ifade eden bir terim” olarak kullanılmaktadır. Naslarda ve klasik kaynaklarda “sıdk”, “masdar olarak hakikati dile getirmek, doğruluk ve güvenilirlik vasfına sahip olmak, verilen sözde durmak” anlamlarında kullanılmaktadır. İsim olarak gerçeğe mutabık söz, doğruluk ve emniyet

---

<sup>278</sup> Akseki, *İslam Dini*, 85.

<sup>279</sup> Nüreddin es-Sâbûnî, *el bidâye fî usûli'd-dîn*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 110.

<sup>280</sup> Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/437.

<sup>281</sup> Âl-i İmrân, 3/159.

<sup>282</sup> Enbiyâ, 21/107.

<sup>283</sup> Kalem, 68/4.

mânalarını karşılamaktadır.<sup>284</sup> Bu anlamlara ek olarak sıdk, iletilen haberin dış gerçeklikle uyumlu olması, dile getirilen ifade ile kastedilen mâna arasında tutarlılığın bulunması şeklinde de tanımlanmaktadır.<sup>285</sup> “Sıddîk” kelimesi ise “doğruluğu bir karakter haline getirmiş söz ve fiillerinde hakikatten sapmayan, yalanla hiçbir şekilde irtibatı bulunmayan, beyanlarının doğruluğunu davranışlarıyla teyit eden ve hakikati tereddütsüz biçimde tasdik eden kimseyi” ifade etmek üzere kullanılmaktadır.<sup>286</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de sıdk ibaresi çeşitli bağlamlarda zikredilip farklı mânalarla ilişkilendirilmektedir. Bu bağlamlarda sıdk “Allah’ın vaadini yerine getirme”<sup>287</sup>, “doğru söz söyleme”<sup>288</sup>, “ahde vefa”<sup>289</sup>, “doğruluk”<sup>290</sup> ve “iman ile salih amelleri yerine getirme”<sup>291</sup> gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bu kullanımların yanında müteradif olarak “Allah’a karşı gelmekten sakınma (takva)”<sup>292</sup>, “adalete ve hakkaniyete uygun davranma (adl)”<sup>293</sup>, “iyilikte bulunmak ve sâlih amelleri en iyi biçimde icra etme (ihسان)”<sup>294</sup> ile “istikamet üzere olma”<sup>295</sup> gibi kavramlar da literatürde sıdkın anlamını açıklamak için başvurulan ifadeler arasında yer almaktadır.

Sıdk ya da doğruluk peygamberlerde fitrî bir vasıf olarak kabul edilmektedir. Zira doğruluğun zıddı olan yalan hiçbir nebî için düşünülemez. Kaldı ki peygamber olmayan bir kişi için bile yalancılık hoş karşılanmaz. Dürüstlük, doğruluk ve istikamet sahibi olmak her insan için arzulanan nitelikler arasında yer almakla birlikte sadık olma vasfı peygamberler açısından zaruri bir sıfat olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda sıdk peygamberlerin söz ve fiillerinde hakikate tam uygunluğu temin eden temel ahlâkî ölçüt olarak işlev görür.<sup>296</sup> Bu nedenle peygamberler insanlar arasında en güvenilir ve en doğru şahsiyetler olarak kabul edilirler. Onlarda yalanın hiçbir şekilde yer alması

<sup>284</sup> Mustafa Çağrııcı, “Sıdk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 37/98.

<sup>285</sup> Sâbûnî, *el bidâye fî usûli’ d-dîn*, 201.

<sup>286</sup> Abdülbakî, *el-Mu’cemü’l Müfehres*, 280; Mâtûrîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 14/354, 355; İsmail Karagöz, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “Sıddîk”, 591, 592; Fikret Karaman, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “Sıdk”, 592.

<sup>287</sup> Âl-i İmrân, 3/152.

<sup>288</sup> Âl-i İmrân, 3/95.

<sup>289</sup> Ahzâb, 33/23, 24.

<sup>290</sup> En’âm, 6/115.

<sup>291</sup> Mâide, 5/119.

<sup>292</sup> Zümer, 39/33.

<sup>293</sup> En’âm, 6/152.

<sup>294</sup> Zümer, 39/34.

<sup>295</sup> Ahkâf, 46/13, 14.

<sup>296</sup> Karaman, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “Sıdk”, 592.

mümkün değildir. Beyanları tamamen gerçeğe uygun olup hakikatin kendisini yansıtır. Eğer nebîlerin yalan söylemeleri câiz olsaydı başka bir deyişle doğruluk vasfı peygamberler için zorunlu bir nitelik olmasaydı insanlar peygamberlere güvenmez ve Allah'tan gelen ilâhî mesajlara inanmazdı. Bu sebeple peygamberler masum sayılarak sözlerinde, davranışlarında hiçbir şekilde yanlış veya yalan bulunmaz.<sup>297</sup> Sıdk sıfatının en belirgin tezahürü Hz. Muhammed'de (s.a.v) görülür. Kendisine peygamberlik gelmeden önce bile çevresindeki Mekkeliler O'nu "*Muhammedü'l-Emîn*" olarak tanımışlardı. O'na inanmayanlar, müşrikler ve düşmanları dahi onun hiçbir zaman yalan söylemediğine şahit olmuşlardır. Kur'ân-ı Kerîm'de bu durum şöyle ifade edilmektedir: "*(Resulüm!) Onların söylediklerinin gerçekten seni üzmemekte olduğunu biliyoruz. Aslında onlar seni yalanlamıyorlar; fakat o zalimler açıkça Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorlar.*"<sup>298</sup>

Kıraat âlimleri bu âyette geçen "yukezzibûneke" fiilinin telaffuzu konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazıları şeddesiz olarak bir kısmı ise şeddeli biçimde tilavet etmişlerdir. Şeddesiz okunuşta "lâ yukzibûneke" ifadesi onlar sana yalan söylediğini asla göremezler anlamına gelirken, şeddeli okunuşta "lâ yukezzibûneke" ifadesi onlar seni şahsen yalanlamaz, sana yalan isnat etmezler anlamını taşımaktadır.<sup>299</sup> Bu farklı kıraatler, Hz. Peygamber'in sözlerindeki doğruluk ve güvenilirliğin Kur'ân'da nasıl vurgulandığını göstermektedir. Görüldüğü üzere her iki kıraat halinde (şeddeli ve şeddesiz) peygamberin yalancılıkla itham edilmesi söz konusu değildir. Çoğu müfessir bu âyeti<sup>300</sup> yorumlarken öncelikle sebep-i nüzûlüne değinmişlerdir. Bu bağlamda Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'e (a.s) söylediği; "Biz sana yalancı demiyoruz; ancak ileri sürdüğün şeyin sahte olduğunu söylüyoruz." sözünü hatırlatmak önemlidir. Mevdûdî, (ö. 1903/1979) âyeti bu çerçevede te'vil ederek şöyle yorumlamaktadır: "Allah, Hz. Peygamber'i yalancı olarak reddetmiyor, asıl olarak insanlar bizim mesajımızı inkâr ediyor. Biz her şeye sabreder ve onlara süre tanırken sen neden kaygılanıyorsun?"<sup>301</sup> Bu yorum Resul'ün (a.s) doğruluğunu teyit ederken ona yönelik insanî eleştirilerin

<sup>297</sup> Gölcük-Toprak, *Tarih-Ekoller-Problemler Kelam*, 338, 339.

<sup>298</sup> En'âm, 6/33.

<sup>299</sup> Mâtûridî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 5/51, 52.

<sup>300</sup> En'âm, 6/33.

<sup>301</sup> Mevdûdî, *Tefhimü'l Kur'ân*, 544; Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmidü't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, çev. Ömer Çelik-Aydın Temizer (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/633.

peygamberin sıdk sıfatını zedelediğini göstermektedir. Yani Allah, (c.c.) söz konusu şüpheler ile inkârların doğrudan Hz. Peygamber'e değil, esasen Allah'a yönelmiş bir inkâr olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>302</sup> Kur'ân'da diğer peygamberlerin de doğru ve güvenilir kimseler oldukları hususunda çok sayıda beyan yer almaktadır. Meselâ;

*“Bu kitapta İbrâhim'i de okuyup an! Kuşkusuz o, özü sözü doğru bir insan, bir peygamberdi.”<sup>303</sup> “Kitapta İdrîs'i de okuyarak an. Hakikaten o, pek doğru bir insandı ve bir peygamberdi.”<sup>304</sup>*

Görüldüğü üzere bu âyetlerde peygamberlerin “sıdk” sıfatına sahip oldukları özellikle vurgulanmaktadır.

Öte yandan peygamberlik iddiasında mûcize kavramı önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda kelâmcıların ekseriyeti, nübüvveti kabul etmeyenlere karşı peygamberliğin doğruluğunu kanıtlamak amacıyla mûcizeyi delil olarak sunarlar. Çünkü ilâhî bir görevle vazifeli bir kişinin doğruyu söyleyen ile yalancıyı ayırt edebilmek önemlidir. Bu nedenle kelâmî gelenekte “mûcize olmaksızın peygamberin sözünü onaylamak vâcib değildir.” hükmü benimsenmiştir.<sup>305</sup> Mütakellimlere göre mûcize “nübüvvet iddiasında bulunan kişinin inkârcılara meydan okuduğu sırada elinde tabiat kanunlarına aykırı bir olayın benzerini ortaya koyarak inkârcıları çaresiz bırakacak şekilde meydana gelen olgu” olarak tanımlanmaktadır.<sup>306</sup> Her peygambere kendisine inanılması amacıyla Allah tarafından mûcizeler verilmiştir. Yüce Kur'ân'da bu hususa ilişkin çok sayıda ifadeler yer almaktadır.<sup>307</sup> Bu bağlamda âyetler peygamberlerin doğrulukları tavır ve davranışlarıyla birlikte gösterdikleri mûcizelerle de ortaya koyduklarını göstermektedir.<sup>308</sup>

İnsanlara doğruyu-yanlışı, iyiyi-güzeli, hakkı-batılı ve hayrı-şerri öğretmekle görevlendirilen peygamberlerin güvenilir ve emin kişiler olmaları bu sistemin doğal bir gerekliliğidir. Peygamberlerin her durumda insanlara istikamet göstermeleri ve güven telkin eden şahsiyetler olmaları âyetlerle sabittir. Bu durum hem âlimler hem de inanan

<sup>302</sup> Elmalılı Muhammet Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 2/847.

<sup>303</sup> Meryem, 19/41.

<sup>304</sup> Meryem, 19/56.

<sup>305</sup> Teftâzânî, *el-makâsîd*, 627.

<sup>306</sup> Sâbûnî, *el bidâye fî usûli 'd-dîn*, 101.

<sup>307</sup> Enbiyâ, 21/80; Kehf, 18/96; Mâide, 5/110; Sebe', 34/10-13.

<sup>308</sup> Düzgün, *Kelam el kitabı*, 342.

ya da inanmayan herkes tarafından ortak şekilde kabul edilmektedir.<sup>309</sup> Ayrıca Allah tarafından gönderilen bir resul veya nebînin bildirdiği bir hususu tekzip eden kişi İslâmî hükme göre kâfir sayılır.<sup>310</sup> Hâsılı peygamberlerin güvenilir ve emin kişiler olması insanları doğru yola yönlendiren ilâhî sistemin bir gereği olup onların söz ve davranışları herkesin güven duyabileceği bir kriter olarak doğrudan ilişkilidir. Bir başka ifadeyle insanlara doğruyu ve hakkı gösterme görevini üstlenen peygamberlerin güvenilirliği doğal bir sonuç olarak ortaya çıkar.

### 2.3.2. Emanet

Peygamberlerin sahip olmaları gereken temel niteliklerden biri de “emanet” vasfıdır. Emanet kavramı, sözlükte “korku ve endişeden uzak olmak” anlamına gelen “*emn*” kökünden türemiş olup “güvenilirlik ve dürüstlük” mânasındadır. Bu mânaların yanında kendisine teslim edilen bir şeyi muhafaza etmek ve sorumluluğunu eksiksiz biçimde yerine getirmek anlamında da kullanılmaktadır.<sup>311</sup> Peygamberler tebliğ görevlerini yerine getirirken Allah’tan (c.c) aldıkları vahiyleri hiçbir değişikliğe uğratmadan insanlara ulaştırmışlardır. Bu yönüyle nebîler özellikle vahyin aktarılması konusunda mutlak güvenilirlik özelliğine sahiptir. Onlar kendilerine bildirilen ilâhî mesajları, emir ve yasakları büyük bir titizlikle insanlara iletmiş, vahiyde herhangi bir eksiltme veya ekleme yapmamışlardır.<sup>312</sup> Emanet kavramı İslâm literatüründe oldukça geniş bir kullanım alanına sahiptir. Hukukta bu kavram belirli tür sözleşmeler ve hukukî işlemler çerçevesinde tarafların zilyetlik durumunun hukukî mâhiyetini ifade ettiği gibi meşrû bir gerekçeye dayanarak bir kimsenin sorumluluğu altında bulunan ve başkasına ait olan malın kullanım, işleme ve korunmasına ilişkin hukukî statüsünü de kapsamaktadır.<sup>313</sup> Ancak tezimizde söz konusu kelime fikhî boyutundan ziyade kelâmî yaklaşımla ele alınacaktır. Nübüvvet bağlamında emanet sıfatı, peygamberlerin ilâhî emir ve yasakları Allah’tan aldıkları şekliyle güvenilirlik ve sorumluluk bilinci içinde muhataplarına eksiksiz biçimde ulaştırmalarını ifade etmektedir.

<sup>309</sup> Topaloğlu vd., *İslâm’da İman Esasları*, 356.

<sup>310</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 4/194, 195.

<sup>311</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 99; Ali Toksarı, “Emanet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1995), 11/81.

<sup>312</sup> Düzgün, *Kelam el kitabı*, 334.

<sup>313</sup> Hamza Aktan, “Emanet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1995), 11/83.

Güvenilirlik ve emniyet duygusu telkin etmek peygamberliğin vazgeçilmez nitelikleri arasında yer almaktadır. Zira Peygamber (s.a.v.) kendisine bildirilen buyrukları bir emanet olarak kabul ederek bunları insanlığa en yetkin biçimde ulaştırmıştır.<sup>314</sup> Nitekim “*O (size okuduğu), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.*”<sup>315</sup> meâlindeki âyet-i kerîmede ifade edildiği üzere peygamber vahyi bir emanet bilinciyle korumuş ve Allah’tan aldığı şekliyle insanlara tebliğ etmiştir. Bu çerçevede peygamberler şahsî görüş ve kanaatlerini değil, Allah tarafından kendilerine bildirilen ilâhî mesajları aktarmakla sorumlu kılınmıştır.<sup>316</sup>

*Allah’ın, kendisi için takdir ve emrettiği bir şeyi yerine getirme hususunda peygamber için bir sıkıntı ve sakınca olamaz. Allah’ın hükmü değişmez kaderdir. Daha önce gelip geçen, Allah’ın vahyini insanlara ulaştıran, O’ndan çekinen, Allah’tan başka hiçbir kimseden çekinmeyen peygamberler hakkında da Allah’ın kanunu böyledir. Hesap sorucu olarak Allah kâfidir.*<sup>317</sup>

Mâtürîdî, yukarıdaki beyanı tefsir ederken vahyin tebliğinin sözlü iletişim yoluyla gerçekleştiğini ve bazı durumlarda ise fiilî uygulamalarla desteklendiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Allah’ın emirlerine itaat etmenin yanında peygamberin bu emirleri hayata geçirme biçimine uymanın da zorunlu olduğunu ifade etmektedir.<sup>318</sup> Peygamberlerin emanet sıfatının tabîî sonucu olarak hiçbir peygamber için hıyanet isnadı söz konusu değildir. Zira ilâhî vahyi tebliğle görevlendirilen peygamberlere ait güvenilirlik vasfı bu görevin sağlıklı biçimde yerine getirilebilmesinin temel şartıdır. Vahyi eksiksiz aktarmakla yükümlü olan peygamberlerin kendilerine emanet edilen ilâhî mesajlarda bilinçli bir ihmalde bulunmaları veya bunları çarpıtmaları düşünülemez.<sup>319</sup> Bu sebeple nübüvvet anlayışında peygamberlerin hem vahyin korunması hem de tebliği noktasında her türlü hıyanetten uzak oldukları kabul edilmektedir.

*“Hiçbir peygamber savaşıların hakkını zimmetine geçirmez. Kim böyle bir haksızlık yaparsa kıyamet günü, zimmetine geçirdiğini yüklenmiş*

<sup>314</sup> Gölcük-Toprak, *Tarih-Ekoller-Problemler Kelam*, 338.

<sup>315</sup> Necm, 53/4.

<sup>316</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 14/190, 191.

<sup>317</sup> Ahzâb, 33/39.

<sup>318</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 11/358.

<sup>319</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 2/460-462.

*olarak gelir; sonra herkese kazanmış olduğunun karşılığı, kimse haksızlığa uğratılmaksızın tastamam ödenir.*"<sup>320</sup>

meâlindeki âyette de ifade edildiği üzere peygamberler mutlak anlamda güvenilir şahsiyetlerdir. Bu itibarla Allah tarafından ıstifâ<sup>321</sup> edilerek seçilmiş bir elçinin kendisine emanet edilen herhangi bir şeyi şahsî çıkarına tahsis etmesi düşünülemez.<sup>322</sup> Nübüvvet kurumu temelde emanet bilinci üzerine inşa edilmiş bir müessese olup peygamberlerin kendilerine ait olmayan bir şeyi mülkiyetlerine katmaları bu anlayışla bağdaşmamaktadır. Bu nedenle kelâm geleneğinde peygamberlerin emin olmalarının zorunlu, hıyanet etmelerinin ise imkânsız olduğu genel bir ilke olarak kabul edilmiştir.<sup>323</sup> Netice olarak peygamberler içinde buldukları koşullar ne olursa olsun kendilerine tevdi edilen emanete kesinlikle hıyanet etmezler. Kaldı ki böyle bir durumun onlardan sâdir olması da mümkün görülmez. Başka bir ifadeyle hıyanet peygamberliğin mâhiyeti ve temel nitelikleriyle bağdaşmamaktadır. Bu bağlamda emanet ve sıdk kavramları arasında güçlü bir anlam ilişkisi bulunduğunu da belirtmek gerekir. Sıdk, her türlü söz ve davranışta doğruluğu ifade ederken; emanet ise farklı alanlarda muhataplara güven telkin etme ve bu güveni muhafaza etme anlamını taşımaktadır.<sup>324</sup>

### 2.3.3. Fetânet

“Üstün zekâ ve kavrayış gücüne sahip olma” anlamına gelen bu nitelik de peygamberlerin ortak vasıfları arasında sayılmaktadır.<sup>325</sup> Elçiler yani peygamberler gönderildikleri toplumlarda zekâ, kavrama yeteneği, ahlâkî olgunluk ve kişilik bütünlüğü bakımından öne çıkan şahsiyetlerdir. Fetânet, yüksek derecede farkındalık ve duyarlılık, olayları hızlı kavrayabilme yetisi ile zihinsel berraklık gibi özellikleri ifade etmektedir.<sup>326</sup> Allah, (c.c.) vahyi insanlara ulaştıracak nebîlerini kıvrak zekâyâ ve geniş kavrayış yeteneğine sahip kişiler arasından seçmiştir. Bu açıdan tüm peygamberler

<sup>320</sup> Âl-i İmrân, 3/161.

<sup>321</sup> Nefsi kötülük ve günah kirinden temizlemek anlamında tasavvuf terimi.

<sup>322</sup> Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, çev. Adil Bebek (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/1115.

<sup>323</sup> A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 2016), 228.

<sup>324</sup> Yavuz, “Peygamber”, 34/261.

<sup>325</sup> Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 252.

<sup>326</sup> Fikret Karaman, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “Fetânet”, 180.

fetânet ehli olarak değerlendirilir.<sup>327</sup> Başka bir deyişle peygamberler toplumların en akıllı ve en zeki kimseler olarak ön plana çıkar. Nitekim bir yönetici dahi temsilcilerini veya elçilerini seçerken en yetkin ve en becerikli olanları tercih eder. Allah da risâlet görevini tevdi ederken benzer şekilde bu üstün nitelikleri dikkate alır.<sup>328</sup> Kur'ân'da İbrâhim peygamberin zihinsel kapasitesinin üstünlüğü örnek olarak sunulmaktadır. Cenâb-ı Hak ilgili âyette “*Biz önceden de İbrâhim'i doğru düşünme kabiliyetiyle donatmıştık. Biz onu tanıyorduk.*”<sup>329</sup> buyurmaktadır. Burada geçen doğru yolu bulmak, akl-ı selîmle davranmak, mâkul düşünmek, doğru karar verme yeteneği ve her tür salâh ile ehliyete yönelme anlamlarına gelen kavram “rüşd” olarak adlandırılmaktadır.<sup>330</sup>

Nûreddin es-Sâbûnî, (ö. 580/1184) *el-Bidâye* adlı eserinde Allah'ın peygamber göndermesinin hikmetini ele alırken aklın önemli işlevlerine dikkat çeker. Peygamberlerin aklın tek başına kavramaktan âciz kaldığı hususları sağlam bir şekilde ortaya koyar. Elçilik görevini üstlenen nebîler insan aklının ulaşamayacağı bilgileri açıklayabilecek yetenekle donatılmıştır. Bu nedenle diğer insanların kavrayamadığı meselelerde peygamberler üstün zekâ ve kavrayışlarıyla açıklık getirirler. Sâbûnî, bu tür bilgilerin peygamberler aracılığıyla açıklığa kavuşturulmasını Allah'ın lutuf ve rahmetinin bir tecellisi olarak değerlendirir.<sup>331</sup> Tüm peygamberlere doğruyu yanlıştan ayırt edebilme ve kavrama yeteneği verilmiştir. Bu üstün akıl sayesinde onların tebliğ görevlerini eksiksiz ve etkili biçimde yerine getirmelerini sağlamaktadır.<sup>332</sup> Sonuçta peygamberlerin üstün akıl ve kavrayış yeteneği ilâhî mesajın hem kişisel düzeyde doğru şekilde anlaşılmasını hem de içtimaî düzeyde korunmasını sağlayan temel bir kriter olarak değerlendirilebilir.

#### 2.3.4. İsmet

Nübüvvet konusunun tartışmalı meselelerinden biri de “ismet” kavramıdır. Sözlükte “ismet”, “Yaratıcının birini günah ve hatadan koruması, dikkat ve temkinle

<sup>327</sup> Düzgün, *İslâm İnanç Esasları*, 195.

<sup>328</sup> Çağfer Karadaş, *Anahatlarıyla Ehl-i Sünnet Akaidi* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 66.

<sup>329</sup> Enbiyâ, 21/51.

<sup>330</sup> Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 9/290, 291; Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*, 9/381; Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmidü't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vil*, çev. Ömer Çelik (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 4/447; Saffet Köse, “Rüşd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 35/298.

<sup>331</sup> Sâbûnî, *el bidâye fî usûli'd-dîn*, 100.

<sup>332</sup> Düzgün, *İslâm İnanç Esasları*, 195.

isyandan muhafaza etmesi” anlamında özel bir kullanıma sahiptir.<sup>333</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*'ında ismeti peygamberlerin kötülük ve fenalıklardan uzak kalmaları için korunmaları şeklinde açıklamaktadır.<sup>334</sup> Istilahta ise “peygamberlerin hata ve gûnahtan korunmuşluğu” anlamında teknik bir terim olarak yerini almıştır.<sup>335</sup> İsmet, gûnahsız ve mâsum olan kimseler için Allah tarafından bahşedilen bir lutuf ve mükâfat olup bu ilâhî ikram sayesinde kul mâsumiyet kazanır.<sup>336</sup>

Ehl-i Sünnet anlayışında peygamberlerin elçilik görevine tayin edildikten sonra her türlü hata ve gûnahtan mâsum olmaları gerektiği konusunda ittifak vardır.<sup>337</sup> Risâlet sürecinde nebîlerin ismet sıfatıyla nitelenmeleri zorunludur. Fahreddin er-Râzî'ye göre bu hususa delâlet eden birtakım aklî ve naklî gerekçeler bulunmaktadır. Birinci delil şu şekildedir: Allah'ın nimeti kime daha fazla ise ondan sâdır olacak gûnah daha çirkin ve daha kınanmaya lâyık olur. Nebîler, ilâhî nimetlere en fazla mazhar olan kimseler olduklarına göre onlardan sâdır olacak bir gûnahın ümmetin diğer fertlerinden sâdır olan gûnahlardan daha ağır ve daha çirkin olması gerekir. Bu durumda nebîlerin bütün gûnahkâr ümmet fertlerinden daha fazla kınanmayı hak etmeleri söz konusu olur ki bu sonuç kabul edilemez. Dolayısıyla nebîlerin gûnah işlemesi de bâtıldır. Râzî'nin ileri sürdüğü ikinci delile göre nebîden gûnah sâdır olması onun fâsık sayılmasını gerektirir. Fâsık kimsenin ise şehadetinin kabul edilmemesi gerekir. Zira Kur'ân'da, “*Eğer size bir fâsık bir haber getirirse onu araştırınız.*”<sup>338</sup> buyurulmuştur. Basit ve sınırlı konularda dahi şehâdeti kabul edilmeyen bir kimsenin kıyamete kadar geçerli olacak ilâhî dinlerin tebliği ve ispatı hususunda güvenilir kabul edilmesi çok daha güçlü bir gerekçeyle mümkün değildir. Bu sonuç bâtıl olduğuna göre nebîden gûnah sâdır olması da bâtıldır. Üçüncü delil ise itaat emrine dayanmaktadır. Allah (c.c), Hz. Muhammed (a.s) hakkında; “*Ona tâbi olun ki hidayete eresiniz.*”<sup>339</sup> ve “*De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana tâbi olun ki Allah da sizi sevsin.*”<sup>340</sup> buyurmuştur. Eğer nebî isyan içeren fiilleri işlemiş olsaydı bu nasların gereği olarak müminlerin söz konusu gûnah fiillerinde de

<sup>333</sup> Mehmet Bulut, “İsmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2001), 23/137; Fikret Karaman, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “İsmet”, 324.

<sup>334</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 1/224, 225.

<sup>335</sup> Bulut, “İsmet”, 23/137.

<sup>336</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 385.

<sup>337</sup> Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 225.

<sup>338</sup> Hucurât, 49/6.

<sup>339</sup> A'râf, 7/158.

<sup>340</sup> Âl-i İmrân, 3/31.

ona tâbi olmaları gerekirdi ki bu açıkça geçersizdir. Râzî, peygamberlere günah nisbeti izlenimi veren âyetlerin ise ya en faziletli olanı “terk etme/terkü’l-evlâ” şeklinde yorumlanması gerektiğini ya da bunların nübüvvetten önce vuku bulmuş fiiller olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>341</sup> Bu anlayışa mukabil Kerrâmiyye fırkasının kurucusu İbn Kerrâm (ö. 255/869) ve takipçileri, peygamberlerin günah işleyebileceğini savunmuş, Mu‘tezile ise bu konuda ihtilafli bir yaklaşım benimsemiştir. Ehl-i Sünnet ulemâsı Mu‘tezile’nin bu iddiasının peygamberlerin ismet kavramına dair anlam taşımadığını ifade ederler.<sup>342</sup> Şîî düşüncede ismet sadece peygamberlerle sınırlı kalmayıp imamlar için de kullanılmakta ve onların da hata ve günahlardan korunmuş oldukları kabul edilmektedir.<sup>343</sup>

Peygamberlerin mâsum olmaması aklî ve mantıksal çerçevede çeşitli sorunlar doğurur. İnsanların dinî vecibeleri anlayabilmeleri için onları öğreten peygamberlerin hata ve günahattan uzak olmaları gereklidir. Nitekim günah işlemiş veya günaha meyilli birinin başkasını günahlardan uzaklaştırması veya doğru yolu göstermesi imkânsızdır. Bu durum eğitimsel açıdan da açık olup öğretici kendisi hataya düşüyorsa rehberliği etkili olamaz.<sup>344</sup> Kur’ân-ı Kerîm’de, “*Resûlullah’ta güzel bir örneklik vardır.*”<sup>345</sup> ifadesiyle Hz. Peygamber’in (a.s) örnek şahsiyetleri vurgulanmaktadır. Bu nedenle peygamberlerin her türlü şer ve çirkinlikten uzak kalmaları ve ahlâkî üstünlüklerini korumaları zorunludur.

“Allah, onların uymayacaklarını ilmî katında bildiği halde Peygamberini Yahudilerin ve Hristiyanların şeriatlarını kabullenmelerinden neden uzak tutmaya çalışmıştır?” sorusuna Mâtürîdî şu şekilde yanıt vermektedir: Peygamberlerin mâsumiyeti sınava tâbi tutulmalarını ortadan kaldırmaz. Bu hal, mâsumiyet halinde dahi iki nedenle geçerlidir. Birincisi peygamberlerin geçmişteki günahlardan korunmuş olmaları gelecekteki sınavlardan muaf olmalarını gerektirmez. İkincisi ise bazı davranışların kendilerine yasaklanmasına en uygun kişiler mâsumiyet vasfına sahip

<sup>341</sup> Râzî, *Me’âlimü Usûli’-d-Dîn*, 197-199.

<sup>342</sup> Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, 201, 202.

<sup>343</sup> Karaman, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “İsmet”, 324.

<sup>344</sup> Düzgün, *Kelam el kitabı*, 334.

<sup>345</sup> Ahzâb, 33/21.

olanlardır. Şayet bu yasaklar bulunmazsa söz konusu davranışlar mubâha haline dönüşerek mâsumiyet niteliği bu durumdan etkilenir.<sup>346</sup>

*“Allah’ın kendisine kitap, hüküm ve peygamberlik vermesinden sonra hiçbir insanın kalkıp insanlara “Allah’ı bırakıp bana kul olun” demesi düşünülemez. Aksine “Öğretmekte olduğunuz kitap ve yapmakta olduğunuz incelemeler gereğince rabbin halis kulları olun!” der.”<sup>347</sup>*

âyeti bağlamında Mâtürîdî, peygamberlerin ismet ehli olduklarının delili olarak yorumlamaktadır. Özellikle Hz. Muhammed (s.a.v) özelinde O’nun küfür ve sapkınlıktan korunmuş olduğuna dair bir kanıt olarak ilgili âyetlere atıfta bulunur.<sup>348</sup> Mâtürîdî, âyetleri birbirleriyle açıklama metodunu sıkça kullanarak mezkûr ifadelerin Allah’ın (c.c) müminler hakkında incitilmeyi hak edecek eylemlerde bulunmasını şart koştuğunu ifade eder. Ancak burada Hz. Peygamber hakkında böyle bir şartın bulunmadığını vurgulayarak peygamber incitilmeyi hak edecek bir davranışta bulunmamaktadır.<sup>349</sup> Bu yaklaşım insanın hata ve günaha meyilli olabileceğini kabul etmekle birlikte peygamberlerin şahsî olarak çirkin ve yanlış davranışlarla bağdaşmayacak şekilde korunduklarını ortaya koyar.

Öte taraftan Mâtürîdî,

*“Doğrusu Allah bizi ondan kurtardıktan sonra tekrar sizin dininize dönersek Allah hakkında yalan uydurmuş oluruz. Rabbimiz Allah dilemedikçe sizin dininize dönmemiz bizim için olacak şey değildir! Rabbimizin ilmi her şeyi kuşatmıştır.”<sup>350</sup>*

âyetine isnadla insanların peygamberlerin mâsum olduklarını bilmediklerini aktarır. İnsanlar, peygamberlerin mâsumiyetine doğrudan bilgiyle değil onların tavır ve davranışlarından şahitlik etmektedirler. Mâtürîdî ayrıca peygamberlerin tebliğ görevine atanmaları nedeniyle önceki peygamberlerin ismet sıfatına sahip olduklarını düşünmeleri veya bu durumu kavramaları için üzerinde kafa yormalarına izin verilmediğini belirtir. Bu noktada peygamberlerin ismet sıfatı önemli olmakla birlikte

<sup>346</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 1/224, 225.

<sup>347</sup> Âl-i İmrân, 3/79.

<sup>348</sup> Ahzâb, 33/57, 58.

<sup>349</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 2/345-348.

<sup>350</sup> Â’râf, 7/89.

tebliğ vasıflarının daha öncelikli ve hayatî bir nitelik olduğunu vurgular.<sup>351</sup> Böylece peygamberlerin mâsumiyet ve tebliğ boyutundaki sorumlulukları arasındaki öncelik ilişkisi açıklığa kavuşturulmuş olur.

#### 2.3.4.1. Zelle

İsmet başlığı altında “zelle” konusunda tartışmalara sıkça yer verilir. Peygamberlerin nübüvvetten önce hata ile günah işlemelerinin câiz olduğu fikrini savunanlar;

*Mûsâ, ahalisinin farkedemeyeceği bir vakitte şehre girdi. Orada, biri kendi halkından, diğeri düşmanı olan taraftan iki adamın birbirleriyle kavga ettiğini gördü. Kendi halkından olan kişi, düşman taraftan olana karşı ondan yardım istedi. Bunun üzerine Mûsâ ötekine bir yumruk vurup ölümüne sebep oldu.*<sup>352</sup>

*Ağacın meyvesini tattıklarında ayıp yerleri kendilerine göründü. Ve cennet yapraklarından üzerlerini örtmeye başladılar. Rableri onlara, “Ben size o ağacı yasaklamadım mı ve şeytanın size apaçık bir düşman olduğunu söylemedim mi?” diye seslendi.*<sup>353</sup>

beyanları delil olarak getirirler. Nitekim bunlar kasten olmayan hata ile yapılmış fiillerdir.<sup>354</sup>

“Zelle” kelimesi “mükellefin kastı olmadan yaptığı ilâhî iradeye aykırı eylem” olarak tanımlanmaktadır.<sup>355</sup> Peygamberler kebâir (büyük) ve sagâir (küçük) günahlardan masum olmalarına rağmen zelle türünden küçük hata ve yanılmaların onların üzerinde meydana gelmesi câiz görülmüştür.<sup>356</sup> Hâricîler’in Fudayliyye kolu ve şer’î meselelerde akli reddeden Haşviyye ekolü peygamberlerin günah ve küfürden uzak olmadığını savunmuş, Haşviyye’nin bazı takipçileri ise kasıtlı veya kasıtsız davranışların durumuna göre değişiklik gösterebileceğini belirterek büyük günahların bilerek işlenmesini

<sup>351</sup> Mâtûrîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 16/205-207.

<sup>352</sup> Kasas, 28/15.

<sup>353</sup> A’râf, 7/22.

<sup>354</sup> Tâhâ, 20/115.

<sup>355</sup> İlyas Çelebi, “Zelle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 44/223.

<sup>356</sup> Ebû Hanîfe, *Fıkhu’l Ekber*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Şamil Yayınları, 2016), 45, 46.

reddederken sagâir günahların bilerek işlenmesini ise cevazlı görmüşlerdir.<sup>357</sup> Bu tür hatalar dinî tebliğ ve peygamberlik görevine zarar vermediği için günah kapsamına alınmamaktadır. Ayrıca peygamberlerin dünya işlerine dair konularda hata yapmaları, yanılmaları veya unutmaları mümkün olabilir ama bu durum onların peygamber olma özelliklerinde herhangi bir noksanlık oluşturmaz. Daha önce de vurguladığımız gibi zelle türünden küçük hata ve yanılmalar âyetlerle tenâkuz içermez.<sup>358</sup> Bağdâdî'nin ifadesiyle “Allah, peygamberlerini isyânda değil itaatlerde kudretli kılmıştır.”<sup>359</sup> Bu meyanda ismet vasfı peygamberlerin sahip olduğu temel bir nitelik olarak ortaya konmaktadır.

### 2.3.5. Tebliğ

*Havâssü'n-nübüvve*'de yer alan terimlerden biri olan “tebliğ”, “bir şeyi veya bir haberi ulaştırmak, taşımak, bildirmek ve eriştirmek” anlamına gelir. Bu bağlamda peygamberlerin yükümlü olduğu tebliğ görevi Allah'tan aldıkları ilâhî bilgiyi/emri insanlara eksiksiz bir şekilde ulaştırmalarını, vahiylerin hiçbirini gizlememelerini, azaltmamalarını veya ilave etmemelerini kapsar.<sup>360</sup> Tebliğ kavramının yerine zaman zaman “da'vet” kelimesi de kullanılmaktadır. Bu terim sözlük anlamıyla “çağırarak, seslenmek, ziyafete davet etmek, dua veya beddua etmek, propaganda yapmak, adlandırmak” gibi anlamları içerirken, ıstılahta “İslâm'a ve İslâm esaslarının uygulanmasına çağrı” anlamında kullanılır.<sup>361</sup> Ayrıca “eşhâd” ifadesiyle tebliğe şahitlik edenler kastedilmekte olup, burada tebliğde bulunanlardan murad nebîlerdir.<sup>362</sup>

Peygamberler kendilerine verilen vahyi muhataplarına aktarırken herhangi bir tasarrufla bulunma yetkisine sahip değildir. Allah'tan ne vahyolunduysa onu insanlara olduğu gibi aktarmakla yükümlüdürler. Bu yönüyle tebliğ peygamberlerin vazgeçilmez ve titizlikle yerine getirmeleri gereken temel bir görevdir.<sup>363</sup> Mâide sûresinin 67.

<sup>357</sup> Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 225.

<sup>358</sup> Düzgün, *Kelam el kitabı*, 336, 337.

<sup>359</sup> Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, 202.

<sup>360</sup> Mehmet Boynukalın, “Tebliğ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 40/218; Düzgün, *Kelam el kitabı*, 339; Fikret Karaman, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “Tebliğ”, 639.

<sup>361</sup> Mustafa Çağrı, “Da'vet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1994), 9/16-19.

<sup>362</sup> Mukâtil, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 186.

<sup>363</sup> Mustafa Sinanoğlu, *Peygamberlere İman* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 77.

âyetinde peygamberlere özel bir talimat verilmektedir.<sup>364</sup> Peygamberler, ilâhî vahyi ve delilleri eksiksiz bir şekilde aktardıklarında insanlar sorumlu tutulur.<sup>365</sup> Nitekim, “*Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz.*”<sup>366</sup> ifadesi bu sorumluluğun kapsamını açıkça ortaya koymaktadır. Tebliğ vazifesi peygamberler üzerinde vahyi insanlara eksiksiz ve doğru biçimde ulaştırma yükümlülüğü doğurarak insanların kendilerini mazeretli sayabilecekleri bir durum oluşmaz. Mâtürîdî, söz konusu âyeti tefsir ederken peygamberlerin öldürülme, yalanlanma veya dostluk ilişkilerinin bozulması gibi tehditler karşısında bile Allah’ın emirlerini ve vahiylerini insanlara ulaştırmakla yükümlü olduklarını vurgular. Bu durum peygamberlerin ilâhî mesajı tebliğ görevinden herhangi bir nedenle vazgeçmelerinin mümkün olmadığını ortaya koyar.<sup>367</sup> Dolayısıyla her peygamber ister baskı altında olsun ister ölüm tehdidiyle karşı karşıya kalsın kendisine indirilen vahyi muhataplarına eksiksiz şekilde iletmekle mükelleftir.

Allah’ın mesajları hepsi birer delil niteliğindedir. Vahyin tamamı peygamberlerin hak üzere olduklarının açık bir göstergesidir. Bu ispatlar risâletle görevlendirilen nebîlerin lehine işlemektedir. Bu minvalde peygamberler kendilerinin hak üzere olduğunu iddia eden kişilerden etkilenmeden kendilerine gönderilen apaçık delilleri kavimlere ve milletlere eksiksiz şekilde iletmekle yükümlüdür.<sup>368</sup> Zira bütün peygamberler tebliğ görevlerini yerine getirirken her türlü zorluk ve engelle karşılaşmalarına rağmen sorumluluklarını noksatsız bir biçimde yerine getirmişlerdir.<sup>369</sup> Bununla birlikte peygamberlerin Allah’ın şeriatlarıyla ilgili olarak susma, gizleme veya nakletmeme gibi başka bir tercih yapma hakları bulunmamaktadır. Aldıkları vahiy hiçbir eksiltme veya ilave yapılmadan usulüne uygun biçimde muhataplarına aktarılmak zorundadır.<sup>370</sup>

Diğer yandan bütün peygamberler iman, itikad ve ahlâk esaslarını vicdanî ilişkileri ve genel prensipleri insanlara tebliğ etmişlerdir. Bu unsurlar dinin değişmeyen temel esaslarını oluşturur. Buna karşılık ibadet ve muâmelâta dair hükümler farklı

---

<sup>364</sup> Ey peygamber! Rabbinden sana indirilene tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O’nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.

<sup>365</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 4/273-275.

<sup>366</sup> İsrâ, 17/15.

<sup>367</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 4/273-275.

<sup>368</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 10/410, 411.

<sup>369</sup> Düzgün, *Kelam el kitabı*, 339.

<sup>370</sup> Karaman, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “Tebliğ”, 639.

kavimlere gönderilen peygamberler açısından değişiklik gösterebilir. Bu durum hem doğaldır hem de hikmete uygundur. Böylece peygamberlerin tebligatında muâmelâta ilişkin sabit ve şer'î hükümlerin bazı durumlarda değiştirilip yerine başka hükümler konması mümkündür. Değişmeyen esaslar ise iman, itikad ve ahlâk alanındaki öğretilerdir. Peygamberlerin tebliğ ettikleri dinin zorunlu olarak benimsediği temel ilkeler “aklı koruma, canı koruma, malı koruma, nesli koruma ve dini koruma” olmak üzere beş başlıkta toplanır.<sup>371</sup> Sonuç olarak dinî hayat sağlam iman temelinde ve şüpheden arındırılmış bir şekilde inşa edilir. Bu nedenle bütün peygamberler insanları öncelikle tevhide ve sağlam bir inançla imana da'vet etmişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan peygamber kıssalarının ortak noktası da bu çağrının vurgulanmasıdır.<sup>372</sup>

Kur'ân'daki peygamber kıssaları incelendiğinde peygamberlerin tebliğ sıfatının temel amaçları şu şekilde sıralanabilir:

- \* Tevhide da'vet ederek tevhid akîdesini güçlendirmek.<sup>373</sup>
- \* İnsanları imanlı ve ahlâklı bir hayat yaşamaya yönlendirmek.<sup>374</sup>
- \* Kulluk bilinci kazandırarak insanlarda sorumluluk bilinci oluşturmak.<sup>375</sup>
- \* İnsanların geçmişten ibret almalarını sağlamak.<sup>376</sup>
- \* Peygamberlerin gönderiliş amaçlarının ortak yönlerini ortaya koymak.<sup>377</sup>
- \* Gelecek nesillerin zihinlerinde örnek teşkil edecek hatıralar bırakmak.<sup>378</sup>
- \* Peygamberlere ve onlara itaat eden topluluklara moral ve cesaret vermek.<sup>379</sup>
- \* Kur'ân-ı Kerîm'in Allah'tan peygamber aracılığıyla indirilmiş bir mucize olduğunu göstermek.<sup>380</sup>
- \* Kıyamet ve âhiretin gerçekliğine dair şüpheleri ortadan kaldırmak.<sup>381</sup>
- \* Allah'tan aldıkları vahiyleri tebliğ edip uygulayarak rol model olmak.
- \* Nefsânî arzu ve istekleri sınırlayarak erdemli bir hayat sürmek.

<sup>371</sup> Akseki, *İslam Dini*, 87, 88.

<sup>372</sup> Halis Aydemir, “Anlamın Peşinde Olanlar için Müjdecî ve Uyarıcı bir Misyon Peygamberlik”, *Diyanet Aylık Dergi*, 398 (2024): 9.

<sup>373</sup> A'râf, 7/59, 65,73, 85; Mâide, 5/82.

<sup>374</sup> İbrahim, 14/10; Mü'min, 40/42.

<sup>375</sup> Mâide, 5/72; Nûh, 71/3.

<sup>376</sup> Enbiyâ, 21/69; Tahrîm, 66/10.

<sup>377</sup> Âl-i İmrân, 3/84; Saff, 61/6.

<sup>378</sup> Sâffât, 37/119; Kamer, 54/15.

<sup>379</sup> Kalem, 68/48; En'âm, 6/33, 34.

<sup>380</sup> Sad, 38/29; Yûsuf, 12/111.

<sup>381</sup> Nâziât, 79/42; Kehf, 18/21.

- \* Hak ile bâtilı ayırt etmek; hak olanı benimsetmek, bâtilı ise terk ettirmek.
- \* İnsanların Allah'a karşı birer hüccete sahip olmalarını sağlamak.<sup>382</sup>

Bahsi geçen amaçların gerçekleştirilmesi için Hz. Âdem'den başlayarak son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kadar bütün peygamberler karşılaştıkları zorluk, baskı ve şiddet ortamlarına rağmen tebliğ mücadelesini sürdürmüşler ve bu mücadelede öncülük rolü üstlenmişlerdir. Günümüzde yapılması gereken bu örneklerden ders çıkararak ibret almaktır. İnsanları iman ve sâlih amellerle bilinçli bir hayat sürmeye teşvik etmek ve koşullar ne olursa olsun tebliğ görevinden vazgeçmemek çağımız için önem arzeden bir sorumluluktur.<sup>383</sup>

Peygamberlere ait zikredilen bu sıfatlara ek olarak bazı çağdaş eserlerde “beşerî niteliklere sahip olmak, kendi milletlerinin lisanıyla gönderilmek, Allah tarafından seçilmiş ve ıstifâ edilmiş olmak, erkek olmak, mucize göstermek, sabırlı olmak ve salât ile selâmla anılmak” gibi özelliklere değinilmiştir.<sup>384</sup> Sonuçta peygamberlerin sahip olduğu bu temel sıfatlar hem ilâhî mesajı eksiksiz iletmelerini sağlayan hem de insanlara örneklik teşkil eden niteliklerdir. Buna ek olarak çağdaş literatürde belirtilen ve yukarıda değindiğimiz diğer özellikler peygamberlerin insanî ve ilâhî yönlerini bütüncül biçimde anlamamıza katkı sunmaktadır.

#### 2.4. Peygamberler Arası Tafdîliyet

“Tafdîl” terimi, “fazl” (fazîlet) kökünden türemiş olup lugatta “artmak, çoğalmak, üstün gelmek” anlamlarına gelir. Kavramsal olarak “bir şeyin veya kimsenin diğerine nispetle üstün olduğunu ifade etmek, bu üstünlüğü kabul ve tasdik etmek” mânasında kullanılır.<sup>385</sup> Bu bağlamda fazl kelimesi genellikle fazlalık anlamını taşıırken tafdîl ise bu fazlalığın süreklilik arzeden bir üstünlük haline dönüşmesini ifade eder. Aynı kökten gelen “ifdâl” ve “tefaddul” kavramları daha çok ihsanda bulunmak, nimet vermek anlamlarında kullanılmaktadır. Fâzıl kelimesi de ahlâkî ve zihnî bakımdan erdem sahibi kimseyi nitelemek için kullanılır.<sup>386</sup> Bu tanımlamalara ilaveten fazl kavramı karşılıksız iyilik ve lutuf anlamını da içermektedir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de

<sup>382</sup> Gölcük-Toprak, *Tarih-Ekoller-Problemler Kalam*, 337.

<sup>383</sup> Mustafa Kara, “Tebliğ Mücadelesinin Öncüleri Peygamberler”, *Diyanet Aylık Dergi*, 398 (2024): 19.

<sup>384</sup> Topaloğlu vd., *İslâm'da İman Esasları*, 349-358; Sinanoğlu, *Peygamberlere İman*, 63-79; Ümit Şimşek, *İslâm İnanç İlmihali* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 163.

<sup>385</sup> Abdulkakî, *el-Mu'cemü'l Müfêhres*, 369.

<sup>386</sup> Ömer Neseî, *et-Teysîr fi't-Teftîr*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 1/881.

bu kelime çoğu zaman ilâhî lutuf ve ihsan bağlamında yer alıp doğrudan Allah’a (c.c.) nispet edilmektedir.<sup>387</sup> “Fazîlet” ise “ahlâk alanında üstünlüğü, bir varlık ya da kişinin sahip olduğu niteliklerin derecesini ve bu niteliklerin fiil ve davranışlara yansımaları” ifade eden bir kavramdır.<sup>388</sup>

İslâm kelâm literatüründe tafdil meselesi önemli bir tartışma alanı oluşturmuş, bu konu özellikle insanlar arasındaki üstünlük anlayışı, insan ile melekler arasındaki konum farkı, peygamberlerin kendi aralarındaki dereceleri ve imâmet bağlamında üstünlük meselesi çerçevesinde ele alınmıştır. Bu tartışmalar üstünlüğün mâhiyetinin ne olduğu, hangi ölçütlere dayandırılabilceği soruları etrafında şekillenmiştir. İslâm âlimleri arasında Allah katında nebîlerin diğer insanlara kıyasla en faziletli kimseler olduğu hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Nitekim kelâmî gelenekte peygamberlik göreviyle vazifelenen şahsiyetlerin meleklerden dahi üstün olduğu yönündeki yaklaşım yaygın biçimde kabul edilmiştir.<sup>389</sup> Bu çerçevede peygamberlerin tamamı ilâhî hidayete mazhar olmuş, seçkin ve üstün niteliklerle donatılmış kimseler olarak değerlendirilir. Fazilet bakımından en üst mertebede resul ve nebîlerin yer aldığı insanlar ve cinler âleminde peygamberlerden daha yetkin bir varlığın bulunmadığı genel bir kabul olarak öne çıkmaktadır.<sup>390</sup> Bununla beraber Kur’ân-ı Kerîm’de peygamberlerin kendi aralarında belirli yönlerden farklı derecelere sahip olduklarını ima eden ifadeler de yer almaktadır. Ancak bu farklılık resullerin resul olmaları veya nebîlerin nebîlik vasıfları itibarıyla birbirlerine üstün olmaları şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü peygamberler peygamberlik makamının gerektirdiği temel sorumluluklar ve ortak nitelikler bakımından aynı konumda bulunmaktadır. Buna karşılık bazı faziletlerin ve üstün vasıfların bir peygamberde daha yoğun veya kapsamlı biçimde toplanmış olması mümkündür. Bu durum niceliksel bir üstünlükten ziyade faziletlerin çeşitliliği ve bütünlüğü açısından bir farklılığa işaret eder.<sup>391</sup> Özellikle Hz. Muhammed’in, (a.s.) diğer peygamberlerde bulunan birçok fazileti şahsında cem etmiş olması bu bağlamda değerlendirilir. Peygamberler arasında şahsî faziletler ve özellikler bakımından bir derecelenmeden söz edilebilse de peygamberlik görevinin mâhiyeti ve

<sup>387</sup> Bakara, 2/237, 268; Nisâ, 4/69, 73; İsrâ, 17/87.

<sup>388</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 799.

<sup>389</sup> Yavuz, “Peygamber”, 34/261.

<sup>390</sup> Topaloğlu vd., *İslâm’da İman Esasları*, 358, 359.

<sup>391</sup> Abdülvahhâb Şa’rânî, *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 2/1001.

bu görevi yerine getirme sorumluluğu açısından resul ve nebîlerin birbirlerine üstünlüğü söz konusu değildir. Genel kanaat onların peygamberlik sıfatı bakımından eşit oldukları yönündedir.<sup>392</sup>

*“O peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık. Allah içlerinden bir kısmıyla konuşmuş, bir kısmını da derecelerle yükseltmiştir. Meryem oğlu İsa’ya açık deliller verdik ve onu Rûhulkudüs’le destekledik.”*<sup>393</sup>

meâlindeki âyet müfessirler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Mâtürîdî, öncelikle Mu‘tezile’nin konuya ilişkin yaklaşımını aktararak Mu‘tezile’nin, Allah katında peygamberler arasında herhangi bir üstünlük farkının bulunmadığını belirtmektedir. Ancak Mâtürîdî söz konusu âyeti delil göstererek bu görüşü isabetli bulmayarak peygamberler arasında belirli açılardan bir tafdîlin bulunduğu işaret ettiğini ifade eder. Mâtürîdî’ye göre âyette zikredilen üstünlük, peygamberlik makamının özü itibarıyla değil, peygamberlerin şahıslarına lutfedilen bazı özel nitelikler ve ilâhî hasenat bakımındandır. Bu çerçevede bazı peygamberlere rüzgârın ve kuşların musahhar kılınması, bazılarının kendilerine özgü mucizevi özelliklerle desteklenmesi, kimi peygamberlerin gönderildikleri toplumlara karşı fikrî mücadelede benzersiz bir konumda bulunmaları ve kesin delillerle tebliğde bulunmaları, bazılarının hem insanlara hem de cinlere gönderilmiş olmaları, ilâhî fazilet ve lutfun farklı tezahürleri olarak değerlendirilir.<sup>394</sup> Benzer bir yaklaşım Abdülkâhir el-Bağdâdî tarafından da benimsenmiştir. O, özellikle Râfizîler’in aşırı kollarını eleştirirken peygamberler arasındaki tafdîl meselesine temas ederek birtakım ölçütler ortaya koymuştur. Buna göre Allah tarafından bütün insanlığa gönderilen bir resul yalnızca belirli bir topluma gönderilenden daha üstün kabul edilir. Allah’ın kendisiyle doğrudan konuştuğu peygamber vahiyde aracı bulunan peygamberden faziletçe daha ileridedir. Ayrıca peygamberler arasında ilki gönderilen ile sonuncu olarak gönderilen arasında da konum farkı bulunduğu ifade edilir. Abdülkâhir el-Bağdâdî bu ayrımlara ilaveten peygamberler arasındaki fazilet farklılıklarının dünya hayatıyla sınırlı olmadığını âhirette de sevap ve derece bakımından bazı peygamberlerin diğerlerine üstün olacağını savunur. Böylece O, peygamberlik makamının ortaklığı korunmakla birlikte ilâhî lutuf ve ihsanların farklılığı

<sup>392</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, Tarihsiz), 1/263; Gölcük-Toprak, *Tarih-Ekoller-Problemler Kelam*, 325.

<sup>393</sup> Bakara, 2/253.

<sup>394</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 2/148-150.

sebebiyle peygamberler arasında derecelerin bulunduğu görüşünü temellendirmiş olur.<sup>395</sup>

Mâtürîdiyye ekolünün önde gelen isimlerinden Ömer en-Nesefî, “*onların bir kısmını diğerlerine üstün kıldık.*” ifadesinde dile getirilen tafdülin doğrudan peygamberlik makamına ilişkin olmadığını vurgular. Ona göre bu üstünlük nübüvvetin mâhiyetinden ziyade peygamberlik makamının ötesinde yer alan bazı hususiyetler ve derecelerle ilgilidir. Bu çerçevede risâletle görevlendirilen peygamberlerin kendilerine verilen mucizelerin niteliği ve kapsamı cihetinden farklı fazilet mertebelerine sahip oldukları ifade edilir. Hz. İsa’ya (a.s.) ölüleri diriltme, çamurdan kuş yapıp ona hayat verme, doğuştan körleri ve alaca hastalarını iyileştirme gibi olağanüstü fiillerin verilmiş olması bu farklılığın somut örnekleri arasında zikredilir. Ömer Nesefî, bu yaklaşımını genel bir ilke ile de temellendirir. Ona göre müminler iman esası bakımından eşit olmakla birlikte itaat, sâlih amel ve ahlâkî yetkinlik gibi alanlarda farklı derecelere sahiptirler. Aynı durum peygamberler için de geçerlidir. Peygamberlik bakımından hepsi aynı makamda bulunsalar da şahsî faziletler ve kendilerine verilen ilâhî ihsanlar açısından bazılarının diğerlerine üstün olması mümkündür.<sup>396</sup> Böylelikle Nesefî, peygamberler arasındaki tafdüli nübüvvetin özülle değil, fazilet ve derece farklılıklarıyla açıklayan dengeli bir yaklaşım ortaya koymaktadır.

Mâtürîdî, “*Doğrusu biz peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık.*”<sup>397</sup> meâlindeki cümleyi yorumlarken bu üstünlüğün mâhiyetine dair ileri sürülen farklı görüşleri aktarır. Bu bağlamda bazı tefsirciler peygamberler arasındaki tafdüliyetin Allah tarafından her birine özgü olarak bahşedilen ayrıcalıklara dayandığını belirtmişlerdir. Örneğin, Hz. İbrâhim’in Allah tarafından “halîl” edinilmesi,<sup>398</sup> Hz. İsa’nın (a.s.) ilâhî bir ruh ile desteklenmiş olması, Hz. Süleyman’a benzeri olmayan bir hükümlürlüğün verilmesi<sup>399</sup> ve rüzgârın emrine musahhar kılınması,<sup>400</sup> Hz. Mûsâ ile Allah’ın doğrudan konuşması,<sup>401</sup> Hz. Dâvûd’a Zebûr’un indirilmesi<sup>402</sup> ve kuşların emrine verilmesi,<sup>403</sup> Hz.

<sup>395</sup> Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, 198.

<sup>396</sup> Ömer Nesefî, *et-Tefsîr fi’t-Tefsîr*, çev. Ali Benli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 2/655-659.

<sup>397</sup> İsrâ, 17/55.

<sup>398</sup> Nisâ, 4/125.

<sup>399</sup> Sâd, 38/35; Nisâ, 4/171.

<sup>400</sup> Sebe’, 34/12.

<sup>401</sup> Nisâ, 4/164.

Muhammed'in (s.a.v.) ise bütün insanlığa gönderilmiş evrensel bir peygamber kılınması ve ilâhî bağışlanmaya mazhar olması<sup>404</sup> bu tür üstünlük gerekçeleri arasında zikredilmiştir. Bu nitelikler her peygambere aynı ölçüde verilmediği için fazilet bakımından bir ayrıcalık olarak değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra bazı âlimler peygamberler arasındaki derece farkını mucizelerle sınırlı görmemiş; bu üstünlüğü kendilerine verilen nimetlere karşı gösterdikleri şükür, karşılaştıkları imtihanlar, musibet ve sıkıntılar karşısında sergiledikleri sabır ve dirayet gibi ahlâkî ve mânevî tutumlara bağlamışlardır.<sup>405</sup> Böylece tafdîlin hem ilâhî ihsanların çeşitliliği hem de peygamberlerin bu ihsanlar karşısındaki tutumlarıyla ilişkili olduğu ileri sürülmüştür. Bu çerçevede Seyyid Kutub (ö. 1906-1966) da ilgili âyetlerin yorumlarında resuller arasında hangi açıdan ele alınıralsa alınsın en kapsamlı üstünlüğün Hz. Muhammed'e (s.a.v.) ait olduğunu ifade eder. Ona göre Hz. Muhammed gerek tebliğin evrenselliği gerekse kendisine verilen meziyetlerin bütünlüğü bakımından diğer peygamberlerden ayrılan müstesna bir konuma sahiptir.<sup>406</sup>

Çağdaş dönem İslâm âlimlerinden Ahmet Hamdi Akseki, (ö. 1887/1951) varlıklar arasında fazilet ve derece farklılığını esas alan bir tasnif ortaya koymuştur. Buna göre yaratılmışlar hiyerarşisinde en üstte Hz. Muhammed'in (a.s.) yer aldığı bir sıralama ile başlamakta, O'nu diğer nebîler, ardından büyük melekler, peygamberler dışında kalan insanlar ve son olarak da büyük melekler haricindeki melekler takip etmektedir. Bu tasnif, Akseki'nin fazilet anlayışında peygamberliğin ve özellikle Hz. Peygamber'in konumunun merkezi bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Akseki'nin bu değerlendirmesine göre insanlar ve melekler arasında fazilet bakımından zirvede bulunan ve kendisinden daha üstün bir varlığın geçmişte gelmediği gibi gelecekte de gelmeyeceği kabul edilen şahsiyet Allah'ın en sevgili kulu olan Hz. Muhammed'dir.<sup>407</sup> Onun diğer peygamberlere kıyasla daha faziletli oluşu birtakım kriterlerle temellendirilir. Bunlar arasında bütün insanlığa müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderilmiş olması, peygamberliğinin kıyamete kadar geçerli olacak şekilde evrensel bir mâhiyet taşıması, son nebî oluşu ve getirdiği şeriatin nihaî ve en mükemmel din

---

<sup>402</sup> Nisâ, 4/163.

<sup>403</sup> Sebe', 34/10.

<sup>404</sup> Sebe', 34/28.

<sup>405</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/297-299.

<sup>406</sup> Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an* (İstanbul: Hikmet Yayınevi, 1971), 2/27.

<sup>407</sup> Akseki, *İslam Dini*, 89.

olarak kabul edilmesi öne çıkar. Ayrıca Hz. Muhammed'e indirilen ilâhî mesajın önceki vahiylerden farklı olarak aslını koruyarak tahrife uğramadan günümüze ulaşmış olması da onun faziletini destekleyen önemli bir özellik olarak değerlendirilmiştir.<sup>408</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'd-Dîn* adlı eserinde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) diğer peygamberlere nispetle sahip olduğu faziletleri ayrıntılı olarak ele alır. Bu çerçevede bazı grupların benimsediği ve bir evladın babasından üstün olamayacağı şeklindeki anlayıştan hareketle Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Hz. İbrâhim, Hz. Nûh ve Hz. Âdem'den (a.s.) daha üstün sayılmayacağını ileri süren görüşleri nakleder. Benzer biçimde Mu'tezile âlimlerinden Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815 [?]) da hiçbir peygamberin diğerine herhangi bir yönden üstünlüğünün bulunmadığını savunduğunu belirtir. Buna mukabil Bağdâdî, peygamberler arasındaki tafdîl meselesinin özellikle mûcizeler bağlamında tartışıldığını ifade ederek bu noktada kendi kanaatini açıkça ortaya koyar. Ona göre Hz. Muhammed'e (a.s.) verilen mûcizeler kapsam ve etki bakımından daha hayret verici ve daha üstündür. Bu nedenle Bağdâdî, Peygamberimizin (a.s.) faziletini reddeden veya diğer peygamberlerle aynı düzeyde değerlendiren görüşlere eleştirel bir tutumla yaklaşır ve mûcizelerin niteliğini esas alarak bu iddialara cevap verir. Rüzgâr Süleyman peygamberin emrine verilmişse, O'nun emrine Burâk verilmiştir. O, rüzgârdan daha üstündür. Mûsâ'nın taştan su fışkırtması Nebî'nin, (a.s.) ordusunun abdest alması için parmaklarının arasından su akıtmasından daha hayret verici değildir. Hz. İsâ'nın su üstünde yürümesi, Nebî'nin (s.a.v.), mi'rac esnasında havada yürümesinden daha hayret verici değildir. Aynı şekilde başkasına verilen her mûcize cinsinden O'na daha hayret verici olanlar verilmiştir. O'na ayın yarılması, şeytanları yıldızlarla taşlaması gibi semavî mûcizeler verilmiştir. O'nun şeriatı, Kitâb'ından istinbât edilir.<sup>409</sup>

Resul ve nebîlerin her birinin Allah katında kendilerine özgü bir dereceye sahip olduğu hususu kesin bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte hangi peygamberin diğerine kıyasla fazilet ve kerem bakımından daha üstün olduğu bilgisi insan idrakinin sınırlarını aşan bir alan olup nihaî olarak yalnızca Allah'ın bilgisine dâhildir. Bu sebeple Müslümanlar Allah tarafından gönderilmiş peygamberler arasında

<sup>408</sup> Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 237, 238.

<sup>409</sup> Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, 198, 199.

keyfî bir ayırıma gitmezler.<sup>410</sup> İman açısından esas olan peygamberlerin tamamını aynı ilâhî kaynaktan gelen hak elçiler olarak kabul etmek ve aralarında ayırım gözetmeksizin hepsine topluca inanmayı benimsemektir.<sup>411</sup> Bu yaklaşım peygamberlerin her birine icmâli iman esasına dayanıp onların ortak nübüvvet misyonunu esas almaktadır. Böylece mümin peygamberler arasındaki derece farklılıklarının bilgisine değil vahyin bildirdiği temel iman ilkesine bağlı kalmış olur. Netice olarak belirtmek gerekir ki peygamberlerin tümü vehbî seçildiklerinden görevlerini yerine getirme hususunda onlar arasında bir üstünlükten bahsetmemiz mümkün değildir. Yani onlar aralarında ayrımcılık yapılmadan peygamberlik müessesinin birer üyesidir düşüncesini benimsemektir.

---

<sup>410</sup> Âl-i İmrân, 3/84; Bakara, 2/285.

<sup>411</sup> Düzgün, *İslâm İnanç Esasları*, 197.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### SEM'İYYÂT BAHİSLERİ

Ölüm, doğum gibi insan hayatının doğal ve kaçınılmaz bir gerçeğidir. İslâm akîdesinde ölüm, mutlak bir yok oluşu değil, insanın varlığının farklı bir boyutta devam etmesini ifade etmektedir. Müslümanlar, âhiret inançları doğrultusunda ölümün yeni bir hayatın başlangıcı olduğuna inanırlar. Bu yeni hayat kabirle başlayıp ardından hesap ve ilâhî değerlendirme süreciyle devam etmekte ve nihayetinde cennet veya cehennemle sonuçlanmaktadır. İnsanın ölümüyle başlayıp mahşerde yeniden diriltilmesine kadar süren bu dönem İslâmî kaynaklarda “berzah hayatı” olarak adlandırılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de bu süreç, ölüm anında insanın dünyaya geri dönme isteğinin kabul edilmeyeceği ve diriliş gününe kadar bir berzahın bulunduğu şeklinde ifade edilmektedir.<sup>412</sup>

Kabir hayatı ve ölümden sonraki durumlar gayb alanına giren meseleler arasında yer almaktadır. Bu tür konular akıl ve duyular yoluyla doğrudan bilinemediğinden kelâm ilminde “sem’iyyât” başlığı altında ele alınmaktadır. Sem’iyyât, “vahiy yoluyla elde edilen ve işitmeye dayalı kabul edilen bilgileri” ifade etmektedir. Burada kastedilen işitme âhiret âleminin ilâhî bildirimle bilinmesidir. Âhiret inancı önceki ilâhî dinlerde ve bazı beşerî inanç sistemlerinde de temel bir akîde olarak kabul edilmiştir. Zira akıl ve tecrübe ile bilgi edinme imkânı bulunmayan bu konular hakkında ancak Allah ve peygamber tarafından bildirilen bilgiler doğrultusunda yani naslarla bilgi sahibi olunabilmektedir.

Kelâmî terminolojide ölümlle başlayıp dirilişe kadar devam eden süreç “kabir hayatı” başlığı altında ele alınmaktadır. Kabir sorgusu, kabir azabı ve kabir nimeti gibi hususlar bu çerçevede değerlendirilmektedir. Dirilişten sonraki dönem ise genellikle

---

<sup>412</sup> Mü’minûn, 23/99, 100.

“âhiret halleri” başlığı altında incelenmektedir. Mu‘tezile ekolü de bu meseleleri kendi temel ilkeleri olan “el-menziletü beyne’l-menzileteyn” ve “el-va’d ve’l-va’id” anlayışları çerçevesinde ele almaktadır.

Kelâmî gelenekte ele alınan gayba ilişkin meselelerle bağlantılı olarak insan hayatı farklı evreler çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu evreler ruhlar âlemi, anne karnında geçen ve ruhun üflendiği dönem, doğumla başlayıp ölümle nihayet bulan dünya hayatı, ölümle başlayıp yeniden dirilişe kadar devam eden ve âhiretin ilk aşaması olarak kabul edilen berzah âlemi ile dirilişin ardından başlayarak ebedî şekilde sürecek olan âhiret hayatıdır. Akıl ve duyularla doğrudan bilgi edinmenin mümkün olmadığı bu evrelere dair bilgiler sem‘iyyât kapsamında değerlendirilmekte olup ancak güvenilir haber kaynağı olan peygamberlerin Allah’tan aldıkları vahyi insanlara aktarmaları sayesinde bilinmektedir.

### 3.1. Kabir ve Berzah

Türkçede “kabir” kavramı daha çok “ziyaret edilen yer” anlamına gelen “mezar” kelimesiyle ifade edilmektedir. Kabir kelimesinin kökü olan “kabera”, sözlükte “bir yerin çukur olması veya bir şeydeki çukurluğu” ifade etmesi mânâsındadır.<sup>413</sup> Arapça’da ise “ölünün gömüldüğü yer” anlamında “kabr” (çoğulu kubûr), kabirlerin bulunduğu alan için “makber veya makbere” (çoğulu mekâbir) kelimeleri kullanılmaktadır.<sup>414</sup> Bunlara ilaveten “yerdeki yarık veya çukur” anlamına gelen darih, “mezar üzerine inşa edilen yapıları ifade eden” türbe ve künbet gibi kelimeler ile ermiş kişilerin kabirleri için kullanılan çeşitli terimler de kabir kavramıyla ilintilidir.<sup>415</sup>

Terim anlamı itibarıyla “kabir”, “ölüm ile mahşerdeki diriliş arasında insanların tecrübe edeceği berzah hayatını” ifade etmektedir.<sup>416</sup> Türkçe’de kabirle eş anlamlı olarak kullanılan mezar kelimesi ise kök anlamıyla bağlantılı biçimde özellikle ziyaret edilen ve önem atfedilen kişilerin kabirleri yani ziyaretgâhlar için kullanılmaktadır.<sup>417</sup> Kabir ve berzah kavramlarının Kur’ân-ı Kerîm’deki terimsel anlamları da sözlük

<sup>413</sup> Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat* (Konya: Şahıs Yayınları, 1991), 35.

<sup>414</sup> İbn Manzur, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî erRüveyfî, *Lisânu’l-arab* (Kahire: Dâru’l-meârif, ts.), 3509; Kürşat Demirci, “Kabir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2001), 24/33-35.

<sup>415</sup> Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 38.

<sup>416</sup> Süleyman Toprak, “Kabir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2001), 24/37, 38.

<sup>417</sup> Demirci, “Kabir”, 24/33.

anlamlarıyla örtüşmekte olup insanın ölümünden sonra defnedildiği yeri ifade etmektedir.<sup>418</sup> Bununla birlikte kabir kavramsal olarak kelâm literatüründe ölüm ile yeniden diriliş arasında insanın içinde bulunduğu kendine özgü bir hayat safhası olarak da tanımlanmaktadır.<sup>419</sup>

Resulullah tarafından âhiret duraklarının ilki olarak nitelendirilen kabir kavramı kelâm ilminde benzer anlamları ifade eden farklı terimlerle ele alınmaktadır. Bu bağlamda söz konusu kavramları kısaca incelemek yerinde olacaktır.

Sözlükte “iki şey arasındaki engel” anlamına gelen berzah kelimesi eski coğrafi terminolojide “kıstak”<sup>420</sup> veya “iki kara parçasını deniz yoluyla birbirine bağlayan kara parçası”<sup>421</sup> anlamlarında da kullanılmıştır. Bu anlam çerçevesiyle berzah iki varlık veya alan arasında ayırıcı bir sınırı ifade etmektedir.

İslâm inancına göre insan, ölümle birlikte bu berzah âlemine girmekte ve artık dünya hayatına dönüş imkânı kalmamaktadır. Bu nedenle ölüm ile yeniden diriliş arasındaki dönem iki şey arasındaki engel mânasında berzah kelimesiyle ifade edilmiştir. Nitekim berzah, dünya hayatı ile âhirette cismanî dirilişten sonra başlayacak olan ebedî hayat arasında yer alan bir ara safha olup bu iki maddî hayatı birbirinden ayıran bir engel niteliği taşımaktadır.<sup>422</sup>

“Berzah” lafzı ayrıca “korkutucu ve büyük bir iş” anlamında da tanımlanmıştır.<sup>423</sup> Dinî terim olarak “ölümle başlayıp yeniden dirilişe (ba’s) kadar devam eden ara dönemi” başka bir deyişle “dünya ile âhiret arasındaki âlemi ve kabir hayatını” ifade etmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de berzah kavramı iki şey arasındaki engel ve ayırıcı unsur anlamlarında kullanılmaktadır. Biri tatlı diğeri tuzlu olan iki deniz arasına konulan engelden söz edilmektedir.<sup>424</sup> Ayrıca ölümden sonra yeniden dirilişe kadar sürecek olan zaman dilimini ifade eden bir engel olarak kullanılmaktadır: “Önlerinde, yeniden diriltilecekleri güne kadar bir berzah vardır.”<sup>425</sup> Mâtürîdî

<sup>418</sup> Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 35.

<sup>419</sup> Topaloğlu- Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, “Kabir”, 172.

<sup>420</sup> İki deniz arasında kalan dar kara parçası.

<sup>421</sup> Cüneyt Gökçe, “Berzah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1992), 5/525; Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 38.

<sup>422</sup> Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 39.

<sup>423</sup> Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/666.

<sup>424</sup> Furkân, 25/53.

<sup>425</sup> Mü'minûn, 23/100.

tefsirinde “berzah” kavramını açıklarken farklı müfessirlerin görüşlerini aktarır. Buna göre bazı âlimler berzahı iki sûr üfleyişi arasındaki zaman dilimi olarak yorumlarken, diğerleri onu ölüm ile yeniden diriliş arasındaki süreç şeklinde tanımlar. Bu yaklaşımlar Katâde bin Diâme (ö. 117/735) ve Kelbî (ö. 741/1340) gibi isimlere nispet edilir. Mücâhid bin Cebr (ö. 103/721) ise berzahı, ölüm ile dünyaya geri dönüş arasına konulan bir engel olarak değerlendirmektedir. Öte yandan İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Ebû Ubeyde (ö. 145/762) berzahı dünya ile ahiret arasında yer alan ara dönem şeklinde açıklayarak iki şey arasında bulunan her unsurun bu kavramla ifade edilebileceğini belirtirler. Benzer şekilde Ebû Avsece de berzahı, dünya ile âhiret arasındaki sınır veya ara zaman olarak tanımlamış, ayrıca kelimenin düz ve ayırıcı bir alan anlamına da gelebileceğini ifade etmiştir. Bu çerçevede berzahın köken itibarıyla iki şeyi birbirinden ayıran engel anlamına geldiği vurgulanmaktadır.<sup>426</sup>

### 3.1.1. Âlem-i Ervâh/Dârü'l-Ervâh

Ölümden sonra beden çoğunlukla çürüyüp yok olduğundan insanın göç ettiği berzah âlemine “âlem-i ervâh” veya “dârü'l-ervâh” denilmektedir.<sup>427</sup> Bu dönemde ceset ruhla birlikte azap veya nimete katılsa da çoğunlukla bedenler çürümüş olduğundan ruhlar bâki kalır. Bu sebeple berzah âlemi kelâmî terminolojide “ruhlar âlemi” olarak da tanımlanmaktadır.<sup>428</sup>

### 3.2. Sûr Âlemi

“Seslenmek, ses çıkarmak, eğmek” anlamına gelen “savr” kökünden türeyen “sûr” ses çıkaran eğri boynuz olarak tanımlanmaktadır. Kur’ân’da sûra üflenmesini ifade eden fiillerin kökü olan “nefh, üflemek, üfleyerek ses çıkarmak” anlamında kullanılmaktadır. Bu fiillerin bazı âyetlerde göklerin ve yerin mevcut düzeninin bu üfleyişle bozulacağı belirtilirken, diğerlerinde insanların kabirlerinden kalkarak ilâhî huzura yönelmesi ifade edilmektedir. Meselâ, boru veya borazan anlamına gelen

<sup>426</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 10/63, 64.

<sup>427</sup> Fikret Karaman, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “Berzah”, 67.

<sup>428</sup> Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 41.

“nâkûr” kelimesi<sup>429</sup> ses çıkarmak anlamındaki “nukire” fiiliyle birlikte kullanılarak yeniden diriliş olayına işaret etmektedir.<sup>430</sup>

Dinî terim olarak sûr, “kıyametin kopacağını ve kıyamet sonrası insanların mahşer yerinde toplanacağını simgeleyen boru İsrâfil isimli melek tarafından üflenecektir.”<sup>431</sup> Berzah âleminin ikinci sûrun üfürülmesiyle sona ereceği kabul edildiğinden sûr âlemi ifadesi bazen berzah âleminin eşdeğeri olarak kullanılmaktadır.<sup>432</sup> Mâtürîdî bu tür ifadeleri değerlendirirken ilgili kavramların hem hakiki hem de mecazi anlamlara açık olduğunu belirtir. Arapça’da “nukıra” fiilinin üflendi, “nâkûr”un ise sûr anlamına gelebileceği dikkate alındığında; “sayha” (çıgılık), “zocrâ” (şiddetli bağırma) ve “nefh/nekra” (üfürme) gibi ifadelerin hakiki anlamda gerçekleşeceği ve bunların ardından kıyametin kopacağı yorumu mümkündür. Bununla birlikte Mâtürîdî, söz konusu kavramların zihinde canlandırmaya yönelik temsili anlatımlar olabileceğini de göz ardı etmez. Bu durumda amaç, kıyametin kopuşunun Allah açısından son derece kolay ve süratli olduğunu bildirmektir. Nitekim “lemha” (bir anda olup bitme-şimşek gibi aniden parlama) gibi ifadeler bu sürecin ani ve zahmetsiz gerçekleşeceğine işaret eder. Bu çerçevede yeniden dirilişin, ruhların bedenlere son derece hızlı bir şekilde iade edilmesiyle gerçekleşeceği anlaşılır. Yani ruhun iadesi, bir “üfürme” (nefh), bir “çıgılık” (sayha) veya bir “bağırış” (zocrâ) ile anında vuku bulacaktır. Bu durum ilk yaratılıştan farklıdır. Zira ilk yaratılıştaki ruhun üflenmesi, ceninin anne rahmindeki aşamalı gelişim sürecinin ardından gerçekleşmektedir.<sup>433</sup> Bu karşıtlık, ikinci yaratılışın sürat ve kolaylık bakımından ilkinden ayrıldığını vurgulayan bir anlatım olarak değerlendirilebilir.

### 3.3. Kabir Hayatının Evreleri

Âhiret hayatı, İslâm akaidinin ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd’tan oluşan üç ana esasından biridir. Âhiret, duyuların ötesine ait bir konu olduğundan varlığının ispatı

---

<sup>429</sup> Müddessir, 74/8.

<sup>430</sup> Adil Bebek, “Sûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 37/533-534.

<sup>431</sup> Fikret Karaman, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “Sûr”, 599.

<sup>432</sup> Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 40, 41.

<sup>433</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 16/238-240.

yalnızca naslarla mümkündür. Akıl ise nasların haber verdiği hususların olabirliğine hükmeder.<sup>434</sup>

İnsanın toprakla ilişkisi Kur'ân-ı Kerîm'de sarîh şekilde ifade edilmektedir: “Sizi topraktan yarattık, yine ona döndüreceğiz ve sonra oradan bir defa daha çıkaracağız.”<sup>435</sup> Ölümle birlikte insanın tekrar toprağa dönmesi, Hz. Âdem'in oğlu Kâbil'in öldürdüğü kardeşi Hâbil'i gömmesiyle başlayan bir geleneğe ve bütün peygamberlerin ümmetlerine öğrettiği bir göreve işaret etmektedir.<sup>436</sup> Âhirete iman kitap ve sünnette belirtilen detayları da kapsamaktadır. Berzah meselesi, kabir nimeti ve azabı, kabir suâli ve kabirden kalkış gibi konular gayba iman kapsamındadır. Kur'ân-ı Kerîm, gayba iman etmeyi müminlerin vasıflarından biri olarak belirtmektedir.<sup>437</sup> Bu açıdan ruhun kabzedilmesi ve kabir ahvâli gibi sahîh şer'î naslarla sabit olan hususlara inanmak âhirete iman esasına dahildir.<sup>438</sup> Müminler, âhiret inançları gereği ölümün yeni bir hayatın başlangıcı olduğuna inanırlar. Kabir hayatı, ölüm sonrası hayatın ilk merhalesi olup kişinin ölümüyle kabre konmasıyla başlar ve âhiret hayatının cennet veya cehennemde devam edecek safhalarını kapsar. Müracaat ettiğimiz eserlerin çoğunda kabir hayatı; kabir suâli, kabir azabı ve kabir nimeti başlıkları altında ele alınmaktadır.<sup>439</sup>

### 3.3.1. Kabir Suâli

Ölen kişinin kabre vardığında karşılaştığı ilk durum, “Münker ve Nekir”<sup>440</sup> adlı iki meleğin sorgusudur. Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetlerde bu meleklerden birine Münker, diğere Nekir denildiği belirtilmektedir.<sup>441</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de kabir hayatına işaret eden âyetler bulunmakla birlikte Münker ve Nekir'den doğrudan söz edilmemektedir. Kabir sorgusunun varlığına hadis ve rivayetlerin tevâtür derecesine ulaşması delâlet etmektedir.<sup>442</sup>

<sup>434</sup> Düzgün, *Kelam el kitabı*, 677.

<sup>435</sup> Tâhâ, 20/55.

<sup>436</sup> Mâide, 5/31.

<sup>437</sup> Bakara, 2/3.

<sup>438</sup> Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 23.

<sup>439</sup> Düzgün, *Kelam el kitabı*, 678-682; Recep Önal, *İmam Birgivi'de Bilgi ve İnanç Paradigması* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 290; Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 263-385.

<sup>440</sup> Ölümden sonra insanları sorguya çekeceği belirtilen iki melek.

<sup>441</sup> Ebû Zekeriyâ Nevevî, *Riyâzü's-Sâlihîn*, çev. Mahmut Kısa (İstanbul: Beka Yayınları, 2011), 364.

<sup>442</sup> Gölcük-Toprak, *Tarih-Ekoller-Problemler Kelam*, 439.

Bazı kaynaklarda belirtilen hadislerde özetle şu bilgiler yer almaktadır: Abdullah bin Mes'ûd'un aktardığına göre bir mümin kabre konulduğunda melekler kendisine gelerek "Rabb'in kim? Dinin ne? Peygamberin kim?" sorularını yöneltir. Mümin doğru yanıt verirse kabri genişletilir ve hoş bir koku ile donatılır.<sup>443</sup> Bu durum Kur'ân-ı Kerîm'de de desteklenir: "*Allah, iman edenleri hem dünya hayatında hem de ahirette sabit bir sözle sağlamlaştırır, zalimleri ise saptırır.*"<sup>444</sup> Mâtürîdî bu tür ifadeleri yorumlarken ilâhî hitabın bazen müminlerin imanını sabit kılmaya, bazen de onların imanlarını artırmaya yönelik olduğunu belirtir. Ona göre Kur'ân'da yer alan bu çeşitlilik iman dinamik bir süreç oluşuyla ilişkilidir. Zira insanın fiilleri süreklilik arz etmez. Her bir fiil meydana geldikten sonra sona erer ve yerini yenisine bırakır. Bu nedenle iman da yenilenmeye ve sürekli tahkim edilmeye muhtaçtır. Mâtürîdî, bu çerçevede iman artması ile iman sabit kalması arasında özde bir farklılık bulunmadığını ifade eder. Çünkü mevcut olanın korunması ile ona ilavede bulunulması, nihaî anlamda iman devamlılığının sağlanması aynı hakikate yönelir. Böylece iman, hem sürekliliği korunan hem de yenilenecek güçlenen bir yapı olarak anlaşılmalıdır.<sup>445</sup> Mâtürîdî'nin iman sabit kılınması ve artırılması yönündeki değerlendirmeleri kabir suâliyle doğrudan ilişkilendirilebilir. Ona göre iman, sürekli yenilenen ve tahkim edilen bir süreçtir. Bu nedenle ilâhî hitabın imanı sabit kılmaya yönelik vurgusu, kabirde gerçekleşecek sorgulamada müminin doğru ve kararlı bir duruş sergilemesini mümkün kılan nitelik olarak anlaşılabilir. Ayrıca iman korunması ile artırılması arasında özsel bir fark bulunmaması, kabir suâlinde ortaya çıkacak başarının, dünya hayatında süreklilik kazanan imanla irtibatlı olduğunu göstermektedir. Benzer şekilde Hz. Ömer'in sorduğu "Aklimız başımıza iade olacak mı?" sorusuna Hz. Peygamber, "Evet, akıl ve şuurunuz iade olunacaktır." şeklinde yanıt vermiştir.<sup>446</sup> Kabir sorgusu sırasında melekler, münafık ve kâfire de sorular yöneltir. Münafıklar ve kâfirler doğru cevap

---

<sup>443</sup> Ahmed b. Hüseyin Beyhaki, *İsbâtü 'azâbi'l-kabr*, çev. Mustafa Saîd Hâlid (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 1989), 21.

<sup>444</sup> İbrahim, 14/27.

<sup>445</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 7/493, 494.

<sup>446</sup> Ahmed b. Ahmed Zebîdî, *Tecrîdi Sarih*, çev. Kamil Miras (İstanbul: Diyanet İşleri Yayınları, 2019), 4/195.

veremez, bunun sonucunda kabir azabı başlar ve sıkıntı mahşer gününe kadar devam eder.<sup>447</sup>

İslâm âlimlerine göre kabir suâli ve azabı ruh ve beden bütünlüğü üzerinden gerçekleşir. Ruh-beden ayrılığı hayatın yokluğu anlamına gelir. Oysa kabirde bir hayat vardır ki bu ruhun bedenle irtibatı ile mümkün olur.<sup>448</sup> Ehl-i Sünnete göre kabir sorgusu ceset ve ruh birlikte olacaktır. Kabirde görülen nimet veya azap da aynı şekilde her ikisini (ruh-beden) etkiler. Bu süreç Allah'ın bazı kullarını muaf tutması hariç herkese uygulanır.<sup>449</sup> Pezdevî (ö. 493/1100) kabirde suâlin ve azabının varlığını çeşitli yollarla sabitlenen haberlerin mânevî tevâtür oluşturduğunu ifade eder. Münker ve Nekir adlı meleklerin ölünün kabrine gelerek sorularını yönelteceği inancı aklen de mümkün görülmektedir.<sup>450</sup> Mâtürîdiyye ve Ehl-i Sünnet akîdesine göre kabir azabı ve nimeti, ruhun cesede iadesiyle birlikte melekler tarafından uygulanır ve iman eden her mükellef bu süreçten muaf tutulmaz.<sup>451</sup> Buna karşılık Allah Teâlâ bazı müminleri kabir suâlinde muaf tutabilir. Bu kişiler arasında peygamberler, şehitler, küçük çocuklar, Allah yolunda nöbet tutanlar, her gece Mülk sûresini okuyanlar, ölüm hastalığında İhlâs sûresini okuyanlar, siddîklar, karın ağrısından ölenler, tâundan ölenler,<sup>452</sup> deliler ve İslâm'ı ihya gayesiyle ilim tahsil ederken ölenler yer almaktadır.<sup>453</sup>

### 3.3.2. Kabir Azabı

Kabir hayatı, bedenün tüm uzuvlarıyla canlı olması anlamında değil insanın acı ve lezzetleri hissetmesi biçiminde anlaşılmalıdır. Bu konuda iki temel görüş mevcuttur: Birinci görüşe göre Allah, ölüyü kabre koyarken Münker ve Nekir'in sorularına cevap verecek şekilde diriltir ve haşre kadar bedensel unsurlar aracılığıyla acı ve lezzetleri yaşatır. İkinci görüş ise söz konusu acı ve lezzetlerin cismanî unsurlardan ziyade insanın hakikatini oluşturan nefs-i nâtıkaya<sup>454</sup> ait olduğunu ileri sürer. Her iki görüş de Allah'ın

<sup>447</sup> Abdülazîz b. Ahmed Buhârî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı*, çev. Hanifi Akın (İstanbul: Beka Yayınları, 2009), 1/555.

<sup>448</sup> Çağfer Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Ahiret* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 89.

<sup>449</sup> Gölcük-Toprak, *Tarih-Ekoller-Problemler Kelam*, 442.

<sup>450</sup> Selim Özarsalan, *Pezdevinin Kelami Görüşleri* (Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2013), 59.

<sup>451</sup> Nüreddin Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 177; Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/668.

<sup>452</sup> Kitlesele ölümlere sebep olan veba hastalığı.

<sup>453</sup> Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 307-311.

<sup>454</sup> Maddeden arınmış cevher; hissetme ve anlama kabiliyeti olan ruh.

kudreti çerçevesinde mümkün olmakla birlikte ikinci görüş akıl ve naslara daha uygun görülmektedir.<sup>455</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de kabir azabına işaret eden bazı örnekler yer almaktadır. Hz. Mûsâ dönemindeki Firavun ve taraftarlarının âkıbeti anlatılırken şöyle buyrulur:

*“Nihayet Allah, onların kurdukları kötü tuzaklardan bu kişiyi korudu; Firavun ailesini ise şiddetli bir azap kuşatıp yok etti. Bu azap, onların sabah akşam sokulacakları ateştir. Kıyamet koptuğunda, ‘Firavun ailesini en şiddetli azabın içine atın’ denilecektir.”<sup>456</sup>*

Müfessirler, bu âyetlerde geçen sabah-akşam ateşe arz edilmiş kabir azabına işaret ettiğini kabul etmişlerdir.<sup>457</sup> Mâtürîdî, “sabah ve akşam” ibaresinin lafzî anlamının ötesine geçilebileceğine dikkat çekerek zahirî anlamda günün iki belirli vaktini göstermekle birlikte, bağlama göre süreklilik veya devamlılık anlamını da taşıyabilir. Nitekim bazı müfessirlerin âyeti kabir azabı ile ilişkilendirmesi dikkate alındığında bu ifadenin muhatapların dünya var oldukça içinde bulunacakları bir hâli tasvir etmek amacıyla kullanılmış olması muhtemeldir. Bu durumda “sabah ve akşam” tabiri hakiki zaman dilimlerinden ziyade kesintisizliği ve sürekliliği ifade eden mecazi bir anlatım olarak değerlendirilebilir. Öte yandan Mâtürîdî, ifadenin tamamen mecazi kabul edilmesini de zorunlu görmez. Buna göre azap ve elem, belirli zaman aralıklarıyla (sabah ve akşam vakitleri gibi) yenilenerek devam eden bir süreç olarak da anlaşılabilir. Böylece hem süreklilik hem de tekrar eden periyodik anlamla düşünülebilir. Nihayetinde Mâtürîdî, bu tür yorumlarda kesinlik iddiasından kaçınarak en doğru bilginin Allah'a ait olduğunu vurgular.<sup>458</sup> Ayrıca âyet-i kerîmelerin sonunda kıyamet gününde daha şiddetli bir azaba atılmaları emredilen Firavun ve ailesi kabir azabının kıyamet öncesinde de varlığını gösterir. Benzer biçimde Nûh (a.s) kavminin âkıbetinden söz eden “*Günahları yüzünden tûfanda boğuldular, ardından ateşe atıldılar.*”<sup>459</sup> beyan da kabir azabının varlığına delil olarak gösterilmektedir.<sup>460</sup> Burada ateşe atılma boğulmanın hemen ardından gerçekleştiği ifade edilerek ölüm sonrası bir azabın varlığı vurgulanmaktadır. Medine halkı ve bedevî Araplar arasında bazı münafıkların

<sup>455</sup> Düzgün, *Kelam el kitabı*, 676.

<sup>456</sup> Mü'min, 40/45, 46.

<sup>457</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 8/293, 294; Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 316.

<sup>458</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 13/60, 61.

<sup>459</sup> Nûh, 71/25.

<sup>460</sup> Fahreddin Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 226.

cezalandırılmasına ilişkin “Onları iki defa cezalandıracağız, ayrıca çok büyük bir azaba itilecekler.”<sup>461</sup> denilmiştir. Buradaki iki defa ifadesi kabir azabı ve kılıç yoluyla ölüm, büyük azap ise âhret azabı olarak yorumlanmaktadır.<sup>462</sup> Benzer şekilde “*Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin.*”<sup>463</sup> ifadesi de kabirde farklı bir hayat ve ölümün bulunduğunu göstermektedir.<sup>464</sup>

Mâtürîdî, “*Derler ki: “Vay başımıza gelenler! Bizi yattığımız yerden kim diriltip kaldırdı?”*”<sup>465</sup> âyetini tefsir ederken müfessirler arasında yer alan farklı yorumları aktararak meseleye çoğulcu bir perspektiften yaklaşır. Bu bağlamda bazı yorumcular, ilgili âyeti kabir azabının inkârına delil olarak ileri sürmüşlerdir. Onlara göre kabir, bir tür istirahat ve uyku mekânıdır; zira uyku hâlindeki insan huzur içindedir. Eğer kabirde azap söz konusu olsaydı, kişinin ne uyuması ne de bu rahat hâli sürdürmesi mümkün olurdu. Dolayısıyla bu yaklaşım, kabir azabının varlığını reddeden bir yorum ortaya koymaktadır. Buna karşılık diğer bir grup, kabir azabının varlığını kabul etmekle birlikte âhret azabının şiddetiyle kıyaslandığında kabirdeki azabın görece hafif kaldığını savunur. Bu görüşe göre insanlar, âhret azabının dehşetiyle karşılaştıklarında, daha önce tecrübe ettikleri kabir azabını adeta bir uyku hâli gibi algırlar. Bir başka yoruma göre ise insanlar diriltilmeden önce bir uyku durumunda bulunurlar ve ardından yeniden diriltilirler. Bu süreçte uykuda bedenden ayrılan nefsin, ölüm hâlindeki nefis ile benzerlik göstererek acı ya da haz duygusunu tecrübe etmesi mümkündür. Nitekim uyuyan bir kimsenin rüyasında korkutucu ve rahatsız edici durumlarla karşılaşabilmesi ya da haz verici deneyimler yaşayabilmesi bu tür bir ruhsal tecrübenin mümkün olduğuna işaret eden bilinen bir olgudur.<sup>466</sup>

Mâtürîdî’ye göre kabir azabının tecrübe edilme biçimi, insanın biyolojik hayatını sürdüren hayat verici ruh ile değil; idrak, bilinç ve hissetme işlevlerini üstlenen idrâk edici ruh ile ilişkilidir. Bu çerçevede kabirde yaşanan azap ruhun kendine özgü bir hâleti üzerinden gerçekleşmektedir. Bu durum, uyku hâlindeki bir kimsenin rüyasında kendisini çeşitli sıkıntılar içinde görmesine benzetilebilir. Nitekim kişi rüyasında yoğun

---

<sup>461</sup> Tevbe, 9/101.

<sup>462</sup> Eş‘arî, *Dinin İnanç İlkeleri El-ibâne ‘an Usûli’l-Diyâne*, çev. Mustafa Çevik (Ankara: Avrasya Yayınları, 2005), 103.

<sup>463</sup> Mü’min, 40/11.

<sup>464</sup> Beyzâvî, *Tavâli ‘u’l-envâr*, 248.

<sup>465</sup> Yâsîn, 36/52.

<sup>466</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 12/93, 94.

korku hissedebilir, daha önce hiç bilmediği veya hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadığı mekânlarda bulunduğunu deneyimleyebilir. Bu süreçte fiziksel olarak uykuda olmasına rağmen, bilinç düzeyinde canlılık ve algılama devam eder.<sup>467</sup> Dolayısıyla Mâtürîdî, kabir azabının insanın biyolojik varlığını sürdüren ruh aracılığıyla olmadığını, algılama ve hissetme yetisini mümkün kılan ruhsal boyut üzerinden gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Onun bu görüşü kabir hayatının mâhiyetini açıklamada bedensel gerçeklikten ziyade bilinçsel ve ruhsal deneyime vurgu yapan bir yorum olarak değerlendirilebilir.

Eş‘arî ulemâsından Fahreddin er-Râzî, kabir azabı ve nimeti konusunda şunları belirtir: Ölüm sonrası insan bedeni çürüdüktan sonra ilim ve amel açısından olgun olan kişi saadet ve imrenilecek bir halde bulunur. Aksi durumda ise belâ ve azap içindedir.<sup>468</sup> Bu husus âyetlerle sabit olup hadisler de konuyu detaylandırarak kabir azabı ve nimeti ile ilgili uygulamaları ortaya koymaktadır. Kur‘ân, bu konuları genellikle muhtasar biçimde aktarırken hadisler ayrıntılı açıklamalar ve pratik örnekler sunar. Örneğin, Abdullah b. Ömer‘den rivayet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur:

*“Biriniz öldüğünde, varacağı yer sabah ve akşam kendisine gösterilir. Cennet ehli ise cennetteki, cehennem ehli ise cehennemdeki yeri kendisine gösterilir ve ‘İşte varıp oturacağın yer burasıdır; kıyamet günü Allah seni buraya gönderecek’ denilir.”<sup>469</sup>*

Hiz. Âişe (r.a) de kabir azabının varlığını Resûl-i Ekrem‘e sorduğunu, Peygamber‘in *“Evet, kabir azabı hakikattir.”* buyurduğunu ve her namazında Allah‘a bu azaptan sığındığını aktarmaktadır.<sup>470</sup> Ayrıca Hiz. Peygamber (a.s) bir cenaze namazında şöyle dua etmiştir:

*“Allah‘ım! Onu kabir azabından koru!”* ve Ümmetine namaz sonrası şu dört şeyden Allah‘a sığınmalarını tavsiye etmiştir: *“Cehennem azabı, kabir azabı, ölü ve dirilerin şerri, Mesîh ve Deccâl‘in şerri.”<sup>471</sup>*

İslâm bilginleri kabir azabına sebep olabilecek davranışları hadislerden hareketle açıklamışlardır. Bunlar arasında borçlu olarak ölmek, ölüye ağıt yakmak, yalan

<sup>467</sup> Mâtürîdî, *Te‘vilâtü‘l Kur‘ân*, 10/71, 72.

<sup>468</sup> Râzî, *Me‘âlimü Usûli‘d-Dîn*, 226.

<sup>469</sup> Buharî, *Sahih-i Buharî Muhtasarı*, 1/554, 555.

<sup>470</sup> Zebîdî, *Tecridi Sarih*, 4/194.

<sup>471</sup> Buharî, *Sahih-i Buharî Muhtasarı*, 1/554.

söylemek, Kur’ân’ı okuyup içeriğiyle amel etmemek, zina, gıybet ve nemime,<sup>472</sup> temizlik kurallarına uymamak, hırsızlık ve faiz yemek gibi fiiller yer almaktadır.<sup>473</sup> İmam Birgivi (ö. 981/1573) de kabir azabının hak olduğunu kabul ederek müslümanlara bu azaptan korunmak için çeşitli ibadet ve dua yöntemleri önermiştir. Cuma gecesi her rekâta Fâtiha ve Âyete’l-kürsî okunup üç (bazı rivayetlere göre on beş) defa Zilzâl sûresi okunduktan sonra iki rekât namaz kılınması ve “Ya Hayyü, Ya Kayyûm! Ya zel-Celâl-i ve’l-İkram!” şeklinde dua edilmesi durumunda Allah’ın gök ve yer halkının, cinlerin ve insanların şerrini ve kabir azabını kaldıracağı belirtilmektedir.<sup>474</sup>

Naslardan öğrendiğimize göre berzah hayatı ölümlerin diriltilmesine yani mahşere kadar sürecek bir dönemi kapsamaktadır. Bu süreçte kâfirler sürekli azap çekerken müminlerin azap durumu farklılık göstermektedir. Bazılarının azabı devam ederken bazılarının cezaları sona erer. Öte yandan kabirde nimet içinde olan müminlerin lezzetleri kıyamete kadar devamlıdır.<sup>475</sup> İlgili hadislerin hepsi kabir azabının varlığını haber verme konusunda tevâtür derecesine ulaşmış durumdadır. Böylece söz konusu husus aklen mümkün olan bir olay olarak kabul edilir. Bu çerçevede Gazzâlî (ö. 505/1111) de kabir azabını inkâr edenleri bid’atçı ve Allah’ın, Kur’ân’ın ve iman nurundan mahrum kişiler olarak değerlendirmiştir.<sup>476</sup>

### 3.3.3. Kabir Nimeti

Kabir ahvali evrelerinin son bölümünde kabir nimetleri ele alınmaktadır. Hz. Peygamber, ümmetini kabir azabına karşı uyarmanın yanında müminleri kabir nimetleri ile de müjdelemiştir. Kabir nimetlerine delâlet eden Kur’ân âyetleri ve mâna yönünden tevâtür derecesine ulaşan hadisler mevcuttur.<sup>477</sup> Özellikle şehitler için berzah âlemiyle ilgili şu ayetler dikkat çekicidir:

*Allah yolunda öldürülenler için “ölüler” demeyin. Hayır, onlar diridirler, fakat siz bilemezsiniz.*<sup>478</sup>

<sup>472</sup> Bozgunculuk amacıyla insanlar arasında söz taşıma, dedikodu yapma ve ikiyezlülük anlamında ahlak terimi.

<sup>473</sup> Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 364-368.

<sup>474</sup> Önal, *İmam Birgivi’de Bilgi ve İnanç Paradigması*, 290.

<sup>475</sup> Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 334.

<sup>476</sup> Saffet Sancaklı, “Günümüzde Polemik Konusu Yapılarak Tartışılan Kabir Azabının Hadislerdeki Dayanağı”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2018), 25.

<sup>477</sup> Buharî, *Sahih-i Buharî Muhtasarı*, 1/553-555.

<sup>478</sup> Bakara, 2/154.

*Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma! Bilâkis onlar diridirler; Allah'ın lutuf ve kereminden kendilerine verdikleriyle sevinçli bir halde rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadırlar. Arkalarından gelecek ve henüz kendilerine katılmamış olan şehid kardeşlerine de hiçbir keder ve korku bulunmadığı müjdesinin sevincini duymaktadır.*<sup>479</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz âyetlerdeki “diri olma ve rızıklanma” berzah âlemindeki hakiki hayatı ve nimeti işaret eder. Ehl-i Sünnet âlimleri bu rızıklanmanın mahşerde değil berzahta gerçekleştiği konusunda ittifak etmiştir.<sup>480</sup> Âyetlerdeki “siz bilemezsiniz” ifadesi berzah hayatının mahşer hayatından farklı olarak insanların idrakinin sınırlı olduğuna işaret etmektedir. Şehitlerle birlikte imanla vefat etmiş ve kabir azabı görmemiş diğer müminler derece ve mertebelerine göre kabirde nimetlendirilecektir. Allah yolunda hicret eden veya savaşta ölenlerin Allah tarafından güzel bir rızık ve nimete erişeceği ifade edilmiştir.<sup>481</sup> Bu beyanlar şehit mertebesine ulaşmamış diğer müminlerin de kabirde huzurlu ve nimetli bir hayat süreceğine işaret etmektedir.<sup>482</sup>

Hadislerde de kabir nimetine dair açıklamalar mevcuttur. Hz. Peygamber, “*Müminin kabrini cennet bahçelerinden bir bahçeye benzetmiş, kabrin etrafına ışık saçıldığını*” bildirmiştir. Bir diğer rivayette ise “*garip veya hasta olarak ölen kimselerin şehit mertebesinde kabir nimetine kavuştuğu ve rızıklarının sabah-akşam cennetten getirildiği*” ifade edilmiştir. Kur’ân ve hadislerden anlaşıldığı üzere kabir hayatı ölümlerin dirilmesiyle başlayıp mahşere kadar sürecektir. Bu süreçte kâfirler sürekli azap çekerken müminlerin nimetleri ise kıyamete kadar devam edecektir.<sup>483</sup> Böylece kabir nimeti müminlerin ölüm sonrası hayatında Allah’tan bir lutuf ve mükâfatı olarak değerlendirilir.

Kabir azabı konusu İslâm düşünce tarihinde farklı mezhepler tarafından çeşitli bakış açılarıyla ele alınmıştır. Mu‘tezile ve onlardan etkilenmiş bazı okullar bu konuyu naklî deliller ışığında incelemiş gaybî meselelerde naslar çerçevesinde temellendirmeye çalışmış ve çoğu zaman te’vil yoluna başvurmuşlardır. Bu çerçevede “Gerçekleşmesi mümkün olan bir mesele hakkında nas varsa onu kabul etmek gerekir.” şeklindeki

---

<sup>479</sup> Âl-i İmrân, 3/169, 170.

<sup>480</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l Kur’ân*, 2/473-476; Gölcük-Toprak, *Tarih-Ekoller-Problemler Kelam*, 447.

<sup>481</sup> Hac, 22/58, 59.

<sup>482</sup> Gölcük-Toprak, *Tarih-Ekoller-Problemler Kelam*, 448.

<sup>483</sup> Zebîdî, *Tecridi Sarih*, 4/496.

yaklaşım Mu‘tezile âlimlerince de benimsenmiştir.<sup>484</sup> Ancak kabir azabı ifadesi Kur’ân-ı Kerîm’de doğrudan yer almasa da bazı âyetlerin yorumlanmasıyla ispatlanmaya çalışılmıştır. Örneğin Dırâr b. Amr, Dırâriyye mezhebinin kurucusu olarak kabir azabını kabul etmemiştir. Ona yöneltilen “Kabir azabı hakkında ne düşünüyorsunuz?” sorusuna verdiği cevapta Hz. Âdem’in (a.s) yaratılışından ve insanın oluşum aşamalarından hareketle kabir azabı diye bir evrenin bulunmadığını ifade etmiştir.<sup>485</sup> Buna paralel olarak Bişr el-Merîsî (ö. 210/825) ve Mu‘tezile’nin sonraki bilgilerin çoğu kabir evrelerini inkâr etmiştir.<sup>486</sup> Ancak Zâhirî mezhebinin temsilcilerinden İbn Hazm, Dırâr b. Amr’ı hariç tutarak Bişr b. Mu‘temir ve Ebû Ali el-Cübbâî gibi Mu‘tezile âlimlerinin kabir azabını kabul ettiklerini belirtir.<sup>487</sup> Ayrıca Ebu’l-Huzeyl el-Allâf ve Bişr b. el-Mu‘temir (ö. 210/825) de ölünün iki sûr arasında yani sûra birinci üfürüş ile ikinci üfürüş arasında azap göreceğini ileri sürmüşlerdir. Buna mukabil Mu‘tezile’den bazıları kabir hayatı boyunca yaşanan acıların ölünün cesedinde hissedilmediğini bunların birikerek mahşer günü topluca idrak edileceğini savunmuşlardır. Ancak bu yaklaşım haşirden önceki kabir azabını dolaylı olarak reddetmekte ve Kur’ân’da bildirilen “sabah-akşam ateşe arz edilme” ibaresini göz ardı etmektedir.<sup>488</sup>

Mu‘tezilî müfessir Zemahşerî, (ö. 538/1143) İsrâ sûresi’nin 75. âyetini<sup>489</sup> kabir azabına delalet eden bir cümle olarak değerlendirmektedir. Zemahşerî’ye göre kat kat azap ifadesi ölümdaki azap ile âhiretteki azabı iki ayrı boyutta göstermektedir. Ona göre ilk azap, ölümdaki sıkıntı ve katlanılan acılar olup kabir azabını işaret etmektedir. İkinci azap ise âhiret azabı/cehennem azabıdır.<sup>490</sup> Bu yorum Mu‘tezilî yaklaşımın kabir azabını anlamaya yönelik çabalarına bir örnek teşkil etmekte nas ve aklî yorumlar çerçevesinde kabir hayatının varlığını tartışmaya açmaktadır. Kabir ahvali meselesine dair Tevbe sûresi 101. âyetinde geçen “*Onlara iki kez azap edeceğiz, sonra da onlar büyük bir azaba itileceklerdir.*” ifadesi yorumcular tarafından farklı şekillerde açıklanmıştır. Mâtürîdî, ilgili âyette geçen “iki defa azap” ifadesini münafıkların içinde buldukları çelişkili durum üzerinden açıklar. Buna göre onlar, bir yandan müminlerle

<sup>484</sup> Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 177.

<sup>485</sup> Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2/662.

<sup>486</sup> Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/602.

<sup>487</sup> İbn Hazm, *El-fasl*, 3/22-24.

<sup>488</sup> Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/604.

<sup>489</sup> Ama o zaman sana hayatın ve ölümün sıkıntılarını kat kat tattırırdık; sonra bize karşı kendin için hiçbir yardımcı da bulamazdın!

<sup>490</sup> Zemahşerî, *El-Keşşaf* (Kahire: Darul Hadis Yayınları, 2012), 2/503.

aralarındaki düşmanlığa rağmen Allah yolunda harcama yapmakla yükümlü kılınmış, diğer yandan ise yakınlık duydukları inkârcılara karşı savaşmakla emredilmişlerdir. Bu durum hem psikolojik hem de fiilî bir sıkıntı doğurduğu için bir tür dünyevî azap olarak değerlendirilir. Mâtürîdî'ye göre ikinci azap ise savaş ortamında öldürülmeleridir. Münafıkların öldürüldüğüne dair açık bir bilginin bulunmaması onların tanınamamasıyla ilişkilidir. Nitekim âyette geçen onların bilinemeyeceğine dair ifade münafıkların açıkça ayırt edilemediğini göstermektedir. Bu sebeple onlar da diğer müminler gibi muamele görerek savaşta öldürülebilirler. Böylece münafıklar, hem içsel çelişkileri hem de dışsal sonuçları bakımından iki yönlü bir azaba marûz kalmış olurlar.<sup>491</sup> Zemahşerî'ye göre ise bu iki azaptan ilki ölüm anında veya küçük düşürülme suretiyle görülen dünyadaki azap, ikincisi ise kabir azabıdır. Ona göre âyetteki ifade kabir azabının varlığına işaret eden önemli bir delildir. Zemahşerî, bunu örneklemek için Resûlullah'ın (s.a.s.) Cuma günü bazı münafıkları cemaat önünde dışarı çıkartarak rezil etmesini birinci azap olarak kabir azabını ise ikinci azap olarak değerlendirir.<sup>492</sup> Hâricîler, kabir azabının varlığını ve bir kimsenin kabirde azap göreceği inancını kabul etmemektedirler.<sup>493</sup> Kabirde sorgu ve kabir azabını kabul etmeyenlerin ileri sürdükleri aklî deliller şöyle özetlenebilir: Acı, haz ve konuşma gibi olgular, mizaca ve bedensel yapıya bağlı olan hayatla birlikte ortaya çıkar. Oysa ölümden sonra insan bedeninin belirli bir süre tamamen hareketsiz ve konuşmaz bir halde kaldığı gözlemlenmektedir. Ayrıca bazı durumlarda ölü, hadislerde ifade edildiği üzere oturacak yer dahi bulunmayan dar bir mekâna defnedilmektedir. Bazı hallerde ise cesedin yakıldığı ve küllerinin rüzgârla dağıldığı bilinmektedir. Bu tür durumlarda ölüde hayatın devam ettiğini ve azap gördüğünü kabul etmek aklî açıdan tabutun canlı olduğunu, konuştuğunu ve azap çektiğini mümkün görmekten daha mâkul görünmemektedir.<sup>494</sup>

Akılcılığın öncüsü olarak kabul edilen Mu'tezile ekolünün en önemli temsilcilerinden Kâdî Abdülcebbar kabir ahvali meselesini kabir azabının keyfiyeti ekseninde tartışmıştır. Ona göre kabir azabı dört başlık altında ele alınabilir: Varlığı,

<sup>491</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 6/443.

<sup>492</sup> Zemahşerî, *El-Keşşaf*, 2/283.

<sup>493</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 199.

<sup>494</sup> Sa'dettin Teftâzânî, *el-Makâsîd*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 677.

(sübûtu) sabit oluş şekli, vuku bulacağı zaman ve faydası.<sup>495</sup> Kabir azabının varlığına Nûh sûresi 71/25 ve Mü'min sûresi 40/11 ve 46'daki âyetler delil olarak sunulur. Nûh sûresinde “*tufanda boğuldular, ardından ateşe atıldılar.*” ifadesindeki “fe” bağlacının ta'kibiye kullanılması eylemler arasında belirli bir zaman olmasa da kabir azabına işaret eder. Mü'min sûresindeki “*Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin.*” ifadesi öldürme ve diriltme işlemlerinden birisinin kabir azabı veya müjdeyi duyurma olduğunu gösterir.<sup>496</sup> İbn Râvendî'ye nispet edilen bir yoruma göre âyette geçen “iki ölüm ve iki dirilme” ifadesi belirli varoluş aşamalarına işaret eder. Buna göre ilk ölüm, insanın dünya hayatındaki ecelinin sona ermesiyle gerçekleşir. Ardından kişi kabir hayatında dirilitilir, daha sonra tekrar öldürülür ve nihayet kıyamet gününde yeniden dirilitilir. Böylece söz konusu ifade iki ölüm ve iki dirilme şeklinde anlaşılmış olur. Bu perspektif aynı zamanda kabir azabının varlığına da delil olarak değerlendirilir. Zira kabirde bir tür dirilmenin kabulü orada azap veya nimet gibi tecrübelerin mümkün olduğunu da ima eder. Bu yorumun daha isabetli görülmesinin gerekçesi ise insanın yaratılış öncesi durumu ile ilgilidir. Nitekim insanın anne rahmindeki ilk safhaları zaten cansız bir hâl olarak değerlendirildiğinden bu aşama için ölüm ifadesinin kullanılması uygun görülmez.<sup>497</sup> Dolayısıyla âyette zikredilen ölümler, bilinçli varoluş sonrasındaki süreçlere hamledilerek açıklanır. Kâdî Abdülcebâr, kabir azabının keyfiyetini ise aklen mümkün olan bir gaybî durum olarak açıklayarak “Ölüye azap edilmesi için Allah'ın ona geçici bir hayat vererek dirilmesi gerekir.” der. Azabı hissetmesi için kişinin akıl sahibi olması şart olup ölümlerin dirilmesi, onların ruhlarının tekrar canlı hale getirilmesiyle mümkün olur.<sup>498</sup> Kabir azabının vakti hakkında ise sadece naslar aracılığıyla bilgi edinilebileceğini bunun akılla kavranamayacağını ifade eder. Kabirde cezalandırmanın sübûtu sûra üflenen güne kadar devam eden berzah dönemine dayanır.<sup>499</sup> Kâdî Abdülcebâr, kabir azabının faydasını da vurgular. Mükellefler, kötülükleri işlediklerinde veya vâcipleri terk ettiklerinde önce kabirde sonra cehennem ateşinde azaba uğrayacaklarını bildiklerinde kötü fiillerden caydırılır, iyi amelleri işlemeye teşvik edilirler. Bu nedenle kabir azabı Allah Teâlâ'nın takdirinde bir uyarı ve lutuf olarak değerlendirilir. Ayrıca kabir azabını inkâr edenlerin sorularına da cevap

<sup>495</sup> Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/662-666.

<sup>496</sup> Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/662.

<sup>497</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 13/21.

<sup>498</sup> Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/664.

<sup>499</sup> Mü'minûn, 23/100, 101; Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/666.

veren Abdülcebbâr, ölü üzerinde azap belirtilerinin görünmemesinin Allah'ın maslahatı gereği veya gizliliği nedeniyle olabileceğini belirtir. Böylece kabir azabının varlığı ve geçici oluş biçimi, akıl ve naslar ışığında Mu'tezilî ekolünün metodolojisiyle temellendirilmiş olur.<sup>500</sup> Özetle Mu'tezile'nin akıl anlayışını kısmî akılcılık olarak değerlendirmek mümkündür. Yani her husus akılla kavranamaz bazı konular yalnızca nas ile bilinir. Kabir azabı da bu konulardan biridir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre kabir azabı sual, Münker-Nekir, mîzan ve sırat gibi akılla anlaşılabilen sadece nakil ile bilinebilecek bir meseledir. Ona göre bu konudaki sahih rivayetler kabir azabının varlığını teyit ederek ölülerin dirilerin ayak sesini duyacağı hadisinden hareketle ölüye azap edilmesinin hak olduğunu savunur. Dolayısıyla kabir azabı konusu nakil yoluyla iman edilmesi gereken bir husustur.<sup>501</sup> Mu'tezile'ye göre kabirde azap kişinin Allah tarafından geçici olarak diriltilip azabını hissettikten sonra tekrar ölüme döndürülmesi şeklindedir. Kabir azabı ifadesi doğrudan Kur'an-ı Kerim'de yer almasa da Mu'tezilî yorumcular ilgili âyetlerin te'villeri üzerinden bu meseleyi ispatlamaya çalışmışlardır. Bu durum Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiği yönündeki yaygın iddianın gerçeği yansıtmadığını göstermektedir. Farklı yorumlar olsa da nasların değerlendirilmesi açısından Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet'in kabir azabının varlığı konusunda esas itibariyle aynı görüşte oldukları sonucuna varılabilir. Özellikle incelenen eserler ışığında Mu'tezile ekolüne mensup bilginler -Bişr el-Merîsî ve Dırâr b. Amr hariç- kabir ahvali ile ilgili meseleleri reddetmemiştir. Yani Mu'tezile'nin genel çizgisi kabir azabının varlığını kabul eden bir anlayışa sahiptir.

Kabir azabı meselesi İslâm düşünce tarihinde farklı ekoller tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. Kabir hayatını ve bu süreçte gerçekleşen azâbı reddedenler genellikle iki temel gerekçe üzerinde durmuşlardır. Bir kısmı ruhun varlığını tamamen reddederek hayatı yalnızca maddî boyuta indirgemekte ve dolayısıyla kabir hayatını ve azabını mümkün görmemektedir. Diğer bir grup ise ruhun bekâsını kabul etmekle birlikte ölümden sonraki hayatın aklen imkânsız olduğunu savunmuş ve bu nedenle kabir azabını inkâr etmiştir.<sup>502</sup> Sünnî kaynaklarda zaman zaman Mu'tezile'nin kabir azabını reddettiği ifade edilse de bu değerlendirme doğru bir genelleme olarak

<sup>500</sup> Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/666.

<sup>501</sup> Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/732.

<sup>502</sup> Süleyman Toprak, "Kabir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2001), 24/37-38.

görülmemelidir.<sup>503</sup> Kâdî Abdülcebbar'a göre Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu kabir azabının varlığını kabul etmiş, Dırâr b. Amr dışında ekol mensupları bu konuda herhangi bir muhalefet göstermemiştir. Kabir azabını inkâr ettikleri yönündeki iddialar özellikle İbnü'r Râvendî (ö. 301/913-14 [?]) gibi bazı şahısların ileri sürdüğü töhmetlere dayanmaktadır.<sup>504</sup> Bununla birlikte Mu'tezile ekolü içinde kabir azabının varlığına ilişkin farklı yorumlar mevcuttur. Bazıları kabir azabının varlığını kabul etmiş ve bunu çeşitli naslarla temellendirmeye çalışmış, diğer bilginler ise azabın keyfiyeti veya gerçekleşme biçimi üzerinde farklı değerlendirmeler yapmışlardır.<sup>505</sup> Mu'tezile ekolünün kabir azabını bütünüyle reddetme görüşünün atfedilmesi bazı kaynaklarda yer almakla birlikte bu yaklaşımın genelleştirilemeyeceği ileri sürülmektedir. Buna göre, İslâm düşünce tarihinde kabir azabının varlığı konusunda ümmet içerisinde köklü ve yaygın bir ihtilafın bulunmadığı aksine bunun büyük ölçüde kabul gören bir inanç esası olarak benimsendiği ifade edilmektedir. Bu çerçevede, kabir azabını inkâr eden görüşün, erken dönem Mu'tezile çevreleriyle ilişkilendirilen ancak daha sonra Cebriyye'ye intisap ettiği belirtilen Dırâr b. Amr'a dayandırıldığı; dolayısıyla söz konusu yaklaşımın Mu'tezile'nin genel öğretisini temsil etmediği vurgulanmaktadır.<sup>506</sup> Bu bağlamda Mu'tezile'nin kabir azabını reddettiği yönündeki yaygın algının esas olarak azabın niteliği ve biçimi konusundaki tartışmalardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Neticede Mu'tezile mezhebi genel itibarıyla kabir azabının varlığını kabul etmektedir. Sadece bazı istisnalar ve keyfiyet tartışmaları söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla bu meselede Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet görüşlerinden temelde farklı düşünmediği sonucuna ulaşılabilir.

### 3.3.4. Ba's

Sözlükte “birini kaldırıp harekete geçirmek, uykudan uyandırmak, diriltmek” anlamlarını taşıyan “ba's” kelimesi İslâmî literatürde farklı bağlamlarda kullanılmıştır. Genel olarak “Allah'ın herhangi bir varlığı yoktan yaratması, Hz. İsa'nın ölüleri diriltme mucizesi veya Hz. Peygamber'in düzenlediği küçük askerî birlikler” bağlamında kullanıldığı görülür. Bununla birlikte İslâmî terminolojide ba's kelimesi en

<sup>503</sup> Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri El-ibâne 'an Usûli'd-Diyâne*, 103; Sâbûnî, *Mâtüridiyye Akaidi*, 177.

<sup>504</sup> Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/730.

<sup>505</sup> Buharî, *Sahih-i Buharî Muhtasarı*, 1/169.

<sup>506</sup> Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/662; Toprak, “Kabir”, 37, 38.

yaygın ve temel anlamıyla kıyamet gününde Allah'ın ölüleri yeniden diriltmesi; yani kabirlerinden çıkararak onları âhiretteki hayata sevk etmesi anlamında kullanılır.<sup>507</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de "kıyamet ve ba's" olayı sûra üflenmesiyle bağlantılı olarak tasvir edilir. Bu çerçevede sûra ilk üflemede Allah'ın diledikleri hariç tüm canlılar yok olurken, ikinci üfleme ile ba's hadisesi gerçekleşir ve ölüler yeniden diriltilerek<sup>508</sup> sanki belirli bir hedefe doğru koşuyorlarmış gibi Rablerinin huzuruna çıkarılırlar.<sup>509</sup> Dirilişin temel amacı gerçeğin ortaya konulması ve amellerin karşılığının verilmesi olarak açıklanır.<sup>510</sup> Söz konusu gün Kur'ân-ı Kerîm'de "Yevmü'l-ba's"<sup>511</sup> ve "Yevmü'l-hurûc"<sup>512</sup> olarak isimlendirilir. Bugün insanların soy ve akrabalık bağlarının fayda sağlamayacağı, herkesin kendi sorumluluğu ile baş başa kalacağı kardeş, anne-baba, eş ve çocuklarından kaçacağı<sup>513</sup> ve kimsenin diğerine soru sormayacağı<sup>514</sup> belirtilerek kıyamet halleri ayrıntılı bir şekilde açıklanmaktadır.

Dinî geleneklere mensup âlimler insanın ölümünden sonra bedeninin dağılmasına rağmen Allah tarafından yeniden diriltileceği hususunda görüş birliği içindedir. Zira bu durum aklen mümkün olup doğruluğu sabit olan peygamber tarafından da haber verilmiştir. Bu sebeple söz konusu inanç, hakikat olarak kabul edilmektedir. Akla dayalı delile göre ölmüş bir kimseye ait parçalar bir araya getirilmeye ve yeniden hayata kavuşturulmaya elverişlidir. Aksi takdirde bu nitelikleri daha önce de taşımazlardı. Yüce Allah, yarattıklarına ait unsurları en ince ayrıntısına kadar bilmekte, onları yeniden bir araya getirmeye ve hayat vermeye kudret yetirmektedir. O'nun kudreti, varlığı mümkün olan her şeyi kuşatmaktadır. Bu itibarla bedenlerin yeniden diriltilmesi aklen mümkündür. Naklî delile gelince Hz. Peygamber'in (a.s) bedenlerin iadesini gerçek bir olgu olarak kabul edip bu hususu açıkça dile getirdiği tevâtür yoluyla sabittir.<sup>515</sup> Ayrıca Yüce Allah'ın, "*De ki: Onu ilk*

---

<sup>507</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Ba's", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1992), 5/98-100.

<sup>508</sup> Zümer, 39/68.

<sup>509</sup> Meâric, 70/43; Yâsîn, 36/51.

<sup>510</sup> Nahl, 16/38, 39; Tegâbûn, 64/7.

<sup>511</sup> Rûm, 30/56.

<sup>512</sup> Kâf, 50/42.

<sup>513</sup> Abese, 80/34-36.

<sup>514</sup> Mü'minûn, 23/101.

<sup>515</sup> Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-envâr*, 235; Râzî, *Me'âlimü Usûli 'd-Dîn*, 223-225.

*defa yaratan tekrar diriltecektir; O, her türlü yaratmayı hakkıyla bilendir.*"<sup>516</sup> anlamındaki âyeti de bedenlerin yeniden diriltilmesine işaret etmektedir. Mâtürîdî bu âyeti tefsir ederken "Andolsun, birinci yaratılışı(nızı) biliyorsunuz. O hâlde düşünseniz ya!"<sup>517</sup> beyanına atıfta bulunarak Allah'ın, inkâr edilen ikinci yaratılışı temellendirmek üzere insanın ilk yaratılışına dikkat çektiğini belirtir. Nitekim âyette, muhatapların ilk yaratılışı bilmekte oldukları vurgulanarak buradan hareketle yeniden dirilişin imkânına dair bir delil sunulmaktadır. Mâtürîdî'ye göre eğer ikinci yaratılış ilk yaratılışla bir benzerlik taşıyor olsaydı ilk yaratılışın hatırlatılması delil olma niteliği taşımazdı. Bu durum yeniden dirilişin, insanın ilk yaratılışındaki yapı ve özelliklerle irtibatlı bir şekilde gerçekleşeceğine işaret eder.<sup>518</sup> Dolayısıyla âyet hem ilk yaratılışı hatırlatmak suretiyle aklî bir istidlal kurmakta hem de ikinci yaratılışın imkân ve keyfiyetine dair bir açıklama sunmaktadır.

Diğer taraftan Hz. İbrâhim (a.s.) kıssası kuşun dirilişi üzerinden cismanî dirilişin mümkün olduğunu delâlet etmektedir. Bu konuda bazı görüş ayrılıkları mevcuttur. Bazı düşünürler cismanî dirilişi cisimlerin fenâ olması ve parçalarının dağılmasıyla açıklamaktadır. Buna göre diriliş, parçaların tekrar bir araya getirilmesiyle gerçekleşir. Ancak bu anlayışa karşı çıkanlar dirilişin temelini yok olan bir şeyin tekrar yaratılmasına dayandığını savunurlar. Ehl-i Sünnet akîdesinde yok olan bir şeyin yeniden var edilmesi mümkün olup bu görüş Mu'tezile imamları tarafından da benimsenmiştir. Onlara göre yok gerçek bir varlık değil, özel bir şeye sahip olmayan bir durumdur. Dolayısıyla yokun tekrar var edilmesi mantıksal olarak mümkündür. Eş'arî gelenekte bir varlık bütünüyle yok olur ve yok olduktan sonra yeniden var edilmesi de mümkündür. Buna mukabil filozoflar ve cismanî dirilişi reddeden tenâsühçüler ile Kerrâmiyye'nin bir kısmı ve Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ve Zemahşerî yok olanın tekrar var edilmesini mümkün görmemektedir. Bu görüşü benimseyenler müslüman olmalarına ve cismanî dirilişi kabul etmelerine rağmen diriliği sadece parçaların yeniden bir araya gelmesiyle sınırlı olarak değerlendirmektedir.<sup>519</sup>

Abdüllatif el-Harputî, (ö.1842/1916) *İslam Mezhepleri ve Kelâmı* isimli eserinde "Yüce Allah'ın Birliği ve Sıfatları" başlığı altında İslâm kelâmının temel inanç

<sup>516</sup> Yâsîn, 36/79.

<sup>517</sup> Vâkıa, 56/62.

<sup>518</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 12/113, 114.

<sup>519</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/549.

esaslarını sistematik biçimde ele almaktadır. Bu çerçevede Allah Teâlâ'nın bir ve tek olduğu, ezeli ve ebedi nitelik taşıdığı; âlim, kâdir, hayy, semî', basîr ve mütekellim sıfatlarıyla vasıflandığı vurgulanmaktadır. Ayrıca Allah'ın âhirette görülmesinin mümkün olduğu kabul edilmekte, kulların bütün fiillerinin yaratılmasının Allah'a ait olduğu ancak bu fiillere karşılık sevap ve cezanın söz konusu bulunduğu ifade edilmektedir. İlâhî irade ile rıza kavramları birbirinden ayrılmakta, kazâ, kader, teklif ve insan fiillerinin mâhiyeti açıklığa kavuşturulmaktadır. Ecel, rızık, hidâyet ve dalâletin Allah'ın dilemesine bağlı olduğu, Allah'ın fiillerinin arazlardan münezzeh bulunduğu, O'na nispet edilen isim ve sıfatların kapsamı ele alınmaktadır. Kabir azâbı, Münker ve Nekîr'in sorgusu, kıyametin mutlaka gerçekleşeceği, cennet ve cehennem hâlihazırda mevcut olduğu ve müminler ile kâfirlerin âhiretteki ebedî âkıbetleri de temel inanç esasları arasında zikredilmektedir. Ayrıca büyük günah işleyen kimsenin iman dairesinden çıkmadığı, peygamberlerin şefaatinin hak olduğu, iman mâhiyeti ve imanda istisna meselesi tartışılmaktadır. Peygamber gönderilmesinin ilâhî hikmet ve maslahata dayandığı, peygamberlerin doğruluğu ve mucizeleri, Hz. İsa'nın nüzûlü, Hz. Muhammed'in peygamberler arasındaki üstün konumu, meleklerin mâhiyeti, mi'raç ve velîlerin kerametleri de ele alınan konular arasında yer almaktadır.<sup>520</sup> Harputî'nin sistematik biçimde ele aldığı bu görüşler Mâtürîdî'nin kelâm anlayışıyla önemli ölçüde paralellik arz etmektedir. Her iki âlim de Allah'ın birliği, sıfatları, irade, kudret ve ilim gibi temel niteliklerini benzer şekilde açıklamakta, kulların fiillerinin mâhiyeti, kazâ ve kader, teklif ve sorumluluk gibi konularda benzer argümanlar ortaya koymaktadır. Harputî'nin yaklaşımı Mâtürîdî geleneğinin temel çerçevesiyle uyumlu olup özellikle Allah'ın sıfatlarının zâtî ve münezzeh oluşu, kulların fiillerinin yaratılması ve ilâhî hikmetin işleyişi vd. hususlarda Mâtürîdî'nin tezleriyle örtüşmektedir diyebiliriz.

### 3.3.5. Şefaât

Şefaât kavramı İslâm inanç sisteminde özellikle âhiret tasavvuru, ilâhî adalet ve ilâhî rahmet anlayışıyla doğrudan ilişkili temel konulardan biridir. Kur'ân ve sünnette yer alan naslar çerçevesinde şekillenen şefaât anlayışı tarih boyunca kelâm ekolleri arasında çeşitli tartışmalara konu olmuş. Kapsamı, mâhiyeti ve kimleri içine aldığı hususlarında farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Bu tartışmaların merkezinde

---

<sup>520</sup> Ya'kûb bin Abdüllatif, *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 224.

şefaatin günahkâr müminleri kapsayıp kapsamadığı ve ilâhî adaletle nasıl telif edileceği meselesi yer almaktadır. Özellikle Ehl-i Sünnet, Mu‘tezile ve Şîa gibi farklı mezhepler şefaati kurtuluş öğretisi bağlamında ele almış ve konuya dair görüşlerini aklî ve naklî delillerle temellendirmiştir.

“Şefaaf” kavramı sözlük anlamı itibarıyla “bir kimseyi desteklemek amacıyla onun yanında yer almak, yardım etmek ve aracılıkta bulunmak”<sup>521</sup> “bir kişinin başka birinin adına harekete geçerek onun işlerini gözetmesi veya onun bağışlanması için aracılıkta bulunması”<sup>522</sup> şeklinde tanımlanır. Kavramın türevleriyle birlikte kullanımı ise bir kişinin başka bir kimseye iyi ya da kötü bir fiilde destek olması durumunda ortaya çıkan mükâfat veya ceza bakımından ona ortak olmasını ifade eder. Bu bağlamda şefaaf aynı zamanda bir kimseye olumlu ya da olumsuz bir davranış yolu açmak, başka bir deyişle iyi veya kötü bir çıkır başlatmaya aracılık etmek anlamında da kullanılmaktadır.<sup>523</sup> “Şefaaf” lugavî açıdan “vitr”in karşıtı olup “şef” kökünden türemiştir ve “tek olana karşılık çift olma” anlamını ifade eder. Bu bağlamda şefaaf, “ihtiyaç sahibi kimsenin şefaaf edenle birlikte bir bütün hâline gelmesini” ima eder. Terim olarak ise şefaaf, “kişinin kendi durumu dışında kalan bir meselede, başkası adına fayda temin etmeye yahut bir zararın giderilmesine aracılık etmesi” şeklinde tanımlanır. Bu süreçte zorunlu olarak dört unsur söz konusudur: şefaatte bulunan, şefaate muhatap olan, şefaatin konusu ve şefaatin gerçekleşmesine vesile olan aracı.<sup>524</sup>

Şefaaf düşüncesi, kurtuluş öğretisiyle ilişkili olarak birçok dinde yer almakla birlikte mâhiyeti ve işlevi bakımından farklı biçimlerde tezahür etmektedir. Özellikle aşkın bir Tanrı tasavvuruna, âhîret inancına ve peygamberler, azizler gibi kutsal şahsiyetler ile melekler gibi metafizik varlıklara vurgu yapan dinî geleneklerde şefaaf anlayışı daha belirgin bir konuma sahiptir. Bu çerçevede şefaaf genellikle hayatta olan veya vefat etmiş kutsal kimseler aracılığıyla müminler adına ya da sevap ve günahları denk kabul edilen bir ruh lehine Tanrı nezdinde özel bir müdahale ve bağışlanma talebinde bulunulması şeklinde tasavvur edilir. Nitekim pek çok dinde vefat etmiş kutsal şahsiyetlerin âhîrette aracılıkta bulunabilecekleri ve şefaaf talebiyle kendilerine dua

<sup>521</sup> Fikret Karaman, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, “Şefaaf”, 614.

<sup>522</sup> Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, “Şefaaf”, 289.

<sup>523</sup> Abdülhakî, *el-Mu‘cemü’lMüfehres*, 266.

<sup>524</sup> Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2/607.

edilebileceği inancı yaygın olduğu gibi ölümler adına yapılan duaların da azaptan kurtarıcı bir etkiye sahip olduğu kabul edilmektedir.<sup>525</sup>

Şefaata meselesi kelâm ekolleri arasında tartışmalı konulardan biri olmuş ve bu çerçevede farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Mu'tezile ve Hâricîler, şefaati reddeden bir tutum benimseyerek bir kimsenin cehenneme girdikten sonra oradan çıkarılmasının mümkün olmadığını savunmuşlardır. Buna karşılık Ehl-i Sünnet, Eş'ariyye, Kerrâmiyye ve Râfîzîlerin bir kısmı şefaatin varlığını kabul etmiş ve ilâhî irade dahilinde gerçekleşeceğini ileri sürmüştür. Bu görüş ayrılığı özellikle ilâhî adalet, va'id ve günahkâr müminlerin âhiretteki durumu gibi temel kelâmî ilkelerle yakından ilişkilidir.<sup>526</sup>

Mâtürîdî'ye nispet edilen açıklamalarda şefaata, insanın âhiret hayatında en çok ihtiyaç duyacağı ilâhî rahmet tecellilerinden biri olarak ele alınır. Bu anlayışa göre Kur'ân'da şefaate yapılan atıflar ve Hz. Peygamber'den (a.s) gelen rivayetler, onun hak bir gerçeklik olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle azap ve sorumluluk gerektiren durumlarda affin bir vesilesi olarak konumlandırılmaktadır. Bu çerçevede şefaata, ilâhî rahmetin bir yansıması olarak cezayı hak etmiş bulunan bazı kullar hakkında Allah'ın izniyle devreye giren bir bağışlanma sebebi şeklinde anlaşılır. Mâtürîdî düşüncede, salih kimselerin ve Allah katında makbul olan kulların şefaata etmesi, günahkâr müminler için bir ümit kapısıdır. Böylece ilâhî adaletin yanında rahmet boyutunun da tecelli ettiği kabul edilir. Öte yandan büyük günah işleyenlerin ebedî olarak cehennemde kalacağını savunan görüşler kabul edildiğinde, küçük ve büyük günahların mâhiyeti ile ilgili Kur'ânî rahmet vurgularının dar bir çerçeveye indirgenmiş olacağı ifade edilir. Mâtürîdî yaklaşımında ise büyük günah sahibi müminlerin şefaata yoluyla affedilebilme ihtimali, Allah'ın rahmetinin genişliğini ve bağışlayıcılığını daha görünür kılar. Bu perspektif aynı zamanda naslarda yer alan ilâhî rahmete güven, Allah'a yönelme ve O'ndan bağışlanma talep etme gibi dinî ve fitrî yönelişlerin anlamını korur. Aksi takdirde, müminlerin peygamberlerin şefaatinin vesile kılarak yaptıkları duaların ve Allah'ın rahmetine yönelik ümitlerinin önemli bir kısmının işlevsiz kalacağı düşünülür.<sup>527</sup>

<sup>525</sup> Mustafa Alıcı, "Şefaata", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 38/411.

<sup>526</sup> İbn Hazm, *El-fasl*, 3/77.

<sup>527</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 3/360, 361.

Mâtürîdî'ye göre şefaât inancı hem nasların bütünlüğünü hem de kulların Allah'ın rahmetine dair ümitlerini muhafaza eden bir iman unsuru olarak değerlendirilmelidir.

Mâtürîdiyye geleneğinde şefaât meselesi, özellikle âhiret tasavvurunda günahkâr müminlerin bağışlanmasına yönelik ilâhî rahmetin bir tezahürü olarak değerlendirilir. Bu anlayışa göre şefaatin varlık sebebi günah işlememiş kimselerin bir kurtuluş aracına ihtiyaç duyması değil bilakis günah işlemiş fakat iman dairesi içinde bulunan kimselerin ilâhî affa mazhar olabilmeleridir. Zira günahsız kimseler için zaten bir bağışlanma ihtiyacı söz konusu değildir. Kur'ân'da yer alan ve meleklerin müminler için istiğfar dilemesini konu edinen ifadelerde<sup>528</sup> bu bağlamda değerlendirilmektedir.

Kur'ân-ı Kerimde geçen tövbe edenler ve Allah'ın yoluna uyanlar şeklindeki nitelermeler, günah işleyip ardından pişmanlık gösteren ve Allah'ın hükümlerine bağlılıklarını sürdüren kimseleri kapsamaktadır. Bu çerçevede meleklerin bağışlanma dilemesi, günah işlemiş ancak tövbe eden müminlere yöneltilmiş bir rahmet talebi olarak anlaşılmaktadır. Böylece istiğfarın muhatabının doğrudan günahkâr fakat iman üzere bulunan kişiler olduğu ortaya çıkmaktadır. Şefaât olgusu da benzer bir mantık içinde ele alınır. Ehl-i Sünnet'e göre şefaât, "Allah'ın izni ve rızasına bağlı olarak gerçekleşen bir lutuf olup özellikle büyük günah işlemiş müminlerin affedilmesine vesile olması bakımından anlam kazanır."<sup>529</sup> yönüyle ilâhî adalet ile rahmet arasında bir denge unsuru olarak görülmekte; günahkâr müminlerin tamamen dışlanması yerine, affa mazhar olma imkânının devam ettiğini göstermektedir. Ayrıca Mâtürîdî, şefaât meselesini değerlendirirken bunun rastgele bir aracılık olmadığını, şefaât edecek kimsenin şefaât talep ettiği makam nezdinde itibara ve izne sahip olması gerektiğini vurgular. Nitekim dünyevî ilişkilerde de bir kimsenin başkası adına aracılık edebilmesi ancak muhatap nezdinde bir değer ve kabulünün bulunmasına bağlıdır. Bununla birlikte Mâtürîdî'ye göre şefaât, mutlak ve sınırsız bir yetki değildir. Aksine ilâhî izinle gerçekleşen bir durumdur. Özellikle tevhid inancıyla Allah'a yönelmiş kimseler için söz konusu olabilir. Bu çerçevede şefaât, hem şefaât edenin ilâhî kat nezdindeki konumuna hem de şefaât edilen kişinin imanî durumuna bağlı olarak mümkün hâle gelir.<sup>530</sup> Bu açıklamalara ilaveten Mâtürîdî, şefaât bahsini yorumlarken bunun ilâhî rızaya bağlı bir

---

<sup>528</sup> Fetih, 48/8.

<sup>529</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 2/155; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 17/22.

<sup>530</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 7/12.

tasarruf olduğunu vurgular. Ona göre şefaât, ancak dinî ve amelî bakımdan Allah'ın hoşnut olduğu kimseler için söz konusu olabilir. Bu rıza ifadesi hem şefaât edecek kimselerin hem de şefaât edilecek kişilerin durumuna işaret edebilir. Buna göre Allah'ın razı olduğu kimseler, iman ve amel bakımından makbul bir çizgide bulunanlar olup şefaât de bu çerçevede gerçekleşir. Mâtürîdî, şefaatin esasen ameldeki kusurların bağışlanmasına yönelik bir ilâhî lutuf olduğunu belirtir. Bu bağlamda şefaât edilecek kişi ya küçük günah işlemiş ve bu sebeple azap ihtimali bulunan biri ya da büyük günah işlemiş fakat imanını kaybetmemiş kimsedir. Dolayısıyla şefaât, özellikle büyük günah sahibi müminlerin bağışlanmasını mümkün kılan bir rahmet vesilesi olarak anlaşılır. Bu yaklaşım, büyük günah işleyenlerin ebedî azap göreceğini savunan Mu'tezile görüşüne bir itiraz niteliği taşır. Zira Mâtürîdî'ye göre iman sahibi olup günah işleyen kimseler rahmet ve şefaât kapsamında affedilebilir. Bu da günahın mutlak şekilde ebedî azapla sonuçlanacağı fikrini geçersiz kılar.<sup>531</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, bu meseleyi va'îd ilkesi çerçevesinde ele almakta ve fâsıkların cezalarının sürekliliğini savunan görüşleri sebebiyle Mürcie tarafından yöneltilen eleştirileri değerlendirmektedir. Ona göre Mürcie, şefaât konusunu kendi yaklaşımlarını temellendirmek amacıyla delil olarak kullanmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in ümmetine şefaât edeceğinin sabit olduğu hususunda ümmet içinde bir ihtilâf bulunmadığını vurgular. Ancak asıl tartışmanın şefaatin muhataplarının kimler olduğu noktasında yoğunlaştığını belirtir. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezilî yaklaşımı benimseyerek şefaatin yalnızca tövbe etmiş müminler için söz konusu olduğunu savunur. Büyük günah işleyip tövbe etmeden ölen kimselerin şefaât kapsamına alınmasının, ilâhî adalet ve va'îd ilkesine aykırı olacağını ifade eder. Buna karşılık Mürcie'nin, namaz kılan fâsıkların da şefaate mazhar olacağını ileri süren görüşünü eleştirir ve bu yaklaşımın ilâhî tehdidin bağlayıcılığını zayıflattığını dile getirir.<sup>532</sup>

Eş'arî düşüncesine göre Mu'tezile'den farklı olarak Resûlullah'ın (s.a.v) şefaati, büyük günah işleyen müminler dahil olmak üzere ümmetin fâsıkları hakkında geçerlidir ve haktır. Bu görüşün temel dayanaklarından biri Kur'ân'da şefaatin fayda vermeyeceği kimselerin özellikle kâfirler olarak nitelendirilmiş olmasıdır. Nitekim “*Artık*

<sup>531</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 9/273.

<sup>532</sup> Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/605.

şefaathâlin şefaati onlara fayda vermez.”<sup>533</sup> meâlindeki âyet şefaatin faydasızlığını kâfirlere tahsis etmektedir. Bu tahsis müminlerin durumunun kâfirlere farklı olduğunu ve şefaatten istifade edebileceklerini göstermektedir. Dolayısıyla âyet Eş’arî geleneğin şefaatin mümin fâsıklar hakkında da geçerli olduğu yönündeki görüşünü dolaylı biçimde desteklemektedir.<sup>534</sup> Bu konuda Kur’ân ve sünnette yer alan çok sayıda nas şefaatin sübutuna delâlet etmektedir.<sup>535</sup> Zâhiriyye ekolünün önde gelen isimlerinden İbn Hazm, şefaath meselesine yaklaşımında bütüncül bir nas anlayışını esas alır. Ona göre şefaate iman eden bir kimsenin Kur’ân ve sünnetin yalnızca belirli naslarını dikkate alıp diğerlerini göz ardı etmesi doğru değildir. İbn Hazm, Kur’ân’ın “İnsanlara kendilerine indirilene açıklaman için”<sup>536</sup> buyruğuna atıfla Hz. Peygamber’in (a.s) açıklayıcı rolünün vazgeçilmez olduğunu vurgular. Bu nedenle şefaath konusunun sadece Kur’ân âyetleriyle sınırlandırılarak Hz. Peygamber’in beyanları dikkate alınmaksızın ele alınmasını yöntemsel açıdan problemlili bularak böyle bir yaklaşımın sahih bir din anlayışıyla bağdaşmadığını savunur.<sup>537</sup> Mâtürîdî, tefsirinde peygamberlere şefaath izni verilmesini inkâr eden yaklaşımlara karşı, “o gün kimsenin kimseye fayda sağlayamayacağı”<sup>538</sup> şeklindeki ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğini üç ihtimal üzerinden açıklar. Birinci açıklamaya göre, dünyada özellikle inkârcıların sıkıntılı anlarda birbirlerine destek olabilmek için kurdukları dostluklar ve dayanışmalar vardır. Ancak âhiret günü geldiğinde bu tür beşerî ilişkilerin hiçbir fayda sağlamayacağı bildirilmiştir. Dolayısıyla âyetteki ifade bu dünyevî dayanışma imkânının orada geçersiz olacağını vurgular. İkinci açıklama, şefaatin tamamen ortadan kaldırılmadığını ancak mutlak bir izne bağlı olduğunu ifade eder. Nitekim Kur’ân’da meleklerin ve ruhların saf saf duracağı yalnızca Allah’ın izin verdiği kimselerin konuşabileceği belirtilmiştir. Buna göre şefaath, dünyadaki gibi serbest bir tasarruf değil Allah’ın (c.c) izniyle gerçekleşen sınırlı bir yetkidir. Üçüncü açıklama ise, o gün bütün yetki ve tasarrufun yalnızca Allah’a ait olacağını vurgular. İnsanların ve diğer varlıkların kendi başlarına herhangi bir şeye malik olmaları söz konusu değildir. Ancak Allah’ın dilediğine

---

<sup>533</sup> Müddessir, 74/48.

<sup>534</sup> Râzî, *Me’âlimü Usûli’-d-Dîn*, 239.

<sup>535</sup> Muhammed, 47/19; Duhâ, 93/5; Tirmizi, “Sıfatu’l-Kıyâme”, 2359.

<sup>536</sup> Nahl, 16/44.

<sup>537</sup> İbn Hazm, *El-fasl*, 3/77.

<sup>538</sup> İnfîtâr, 82/19.

vermesi (temlik) ile bazı tasarruflar mümkün olur. Böylece şefaatin varlığı tamamen ilâhî iradeye bağlı bir lutuf olarak anlaşılır.<sup>539</sup>

Şefaate meselesinde İslâm âlimleri arasındaki temel ihtilâf tövbe etmeden vefat eden müminlerin şefaate kapsamına dahil olup olmadığı noktasında yoğunlaşmıştır. Bu kişilerin de şefaate mazhar olabileceğini savunan Ehl-i Sünnet ve Şîa anlayışı konuya ilişkin naslar çerçevesinde daha isabetli bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte Allah Teâlâ'nın günahkâr müminleri şefaate yoluyla bağışlaması onların cehenneme hiç girmeyecekleri anlamına gelmemektedir. Zira âyet ve hadislerde belirtildiği üzere sevapları günahlarından fazla olmayan kimseler cehennemde belli bir süre cezalandırıldıktan sonra oradan çıkarılacaktır. Öte yandan Mu'tezile âlimlerinin tövbe etmeden ölen müminleri fâsık olarak nitelendirmeleri söz konusu kimselerin İslâm dairesi dışına çıktıkları anlamına gelmemekte aksine onların mümin vasfını korudukları kabul edilmektedir.<sup>540</sup>

### 3.3.6. Amel Defterinin Verilmesi

Kitap ve sünnette bildirilen âhiretteki muhâsebe, sırât, mîzân, havz ile cennet ve cehennemin hâlleri gibi detaylar mümkün ve gerçek varlıklar olarak kabul edilmiştir. Bunlar Hz. Peygamber tarafından haber verilmiştir. Dolayısıyla bu hususlara inanmak zorunludur. Bu anlayış Ehl-i Sünnet düşüncesinde yaygın ve hâkim görüştür.<sup>541</sup> Kur'ân'da amel defterinin sağdan veya soldan verilmesi ile “ashâbü'l-yemîn” ve “ashâbü's-şimâl” tasnifi, tefsir geleneğinde hem lafzî hem de manevî boyutlarıyla ele alınmıştır. Bu bağlamda Mâtürîdî gibi müfessirler söz konusu ifadeleri farklı yönleriyle açıklamışlardır. Birinci açıklamaya göre “meymene” kelimesi bereket, hayır ve uğur anlam alanına işaret ederken “meş'eme” kavramı ise uğursuzluk, kötülük ve hayırsızlık anlamlarını çağrıştırmaktadır. Buna göre amel defterleri sağ tarafından verilenler, hayır ve salih amelleri baskın olan kimseleri temsil eder. Sol tarafından verilenler ise inkâr ve kötülükleri sebebiyle olumsuz bir âkıbete mahkûm olanları ifade eder. Bu yorumda sağ ve sol yönleri, sembolik olarak iki farklı ahlâkî ve ontolojik durumu temsil etmektedir. İkinci yaklaşıma göre ise sağ kavramı temizlik, saflık ve hayır ile ilişkilendirilerek bu

<sup>539</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 17/100; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 12/345.

<sup>540</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Şefaate”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 38/415.

<sup>541</sup> Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 679.

sebeple müminler “ashâbü'l-yemîn” olarak adlandırılmıştır. Buna mukabil, inkâr ve günah içinde bulunan kimseler, kir ve pislikle özdeşleştirildiği için “ashâbü'ş-şimâl” şeklinde nitelendirilmiştir. Bu anlayışta yönler fiziksel bir konumdan ziyade ahlâkî ve mânevî bir değeri ifade eden semboller olarak değerlendirilir. Bununla birlikte amel defterinin sağdan verilmesi, hesaplarının kolay görüleceğine ve bağışlanmaya daha yakın olacaklarına işaret eder. Çünkü bu kimselerin defterlerinde ağırlıklı olarak iman ve sâlih amellerin bulunduğu kabul edilir. Buna karşılık sol taraftan verilenler, kötü fiilleri sebebiyle zor bir hesaba ve olumsuz bir âkıbete maruz kalacak kimseleri temsil eder. Bazı tefsirlerde ayrıca sağcılar ve solcular tasnifinin öncüler (sâbikûn) ile ilgili âyetlerle de ilişkilendirildiği görülür. Bu çerçevede “sâbikûn” ifadesi hayırda, amelde ve derecede önde olan seçkin kulları ifade ederken; “ashâbü'l-yemîn” ve “ashâbü'ş-şimâl” tasnifi ise genel olarak insanların âhiretteki konumlarını belirleyen iki ana grubu göstermektedir.<sup>542</sup>

Beyzâvî, âhiret inancının temel unsurları arasında yer alan sırât, mîzân, amel defterlerinin insanlara verilmesi/tatâyüru'l-kütüb ile cennet ve cehennem konularına temas etmekle birlikte bu meseleleri ayrıntılı betimlemelere konu etmez. Onun yaklaşımında esas alınan husus söz konusu olguların aklî açıdan mümkün kabul edilmesidir. Beyzâvî'ye göre bu tür âhiret hallerinin mâhiyetine dair tafsilata girmekten ziyade onların imkânsız olmadığı ilkesinin benimsenmesi yeterlidir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in bu olayların gerçekleşeceğini haber vermiş olması, Beyzâvî açısından onların gerçekliğini ve doğruluğunu temellendiren nihai ölçüttür.<sup>543</sup>

Kâdî, sayfaların neşri (neşrü's-suhuf) meselesine değinirken yorumu asgari düzeyde tutar ve konuyu doğrudan Kur'ân nassına dayandırır. Bu bağlamda Kur'ân'da yer alan “Sayfalar neşredildiği zaman” ifadesini esas alarak söz konusu hadisenin ilâhî vahiy tarafından açıkça bildirildiğine dikkat çeker. Kâdî, bu konuda ilave açıklama veya ayrıntılı teolojik değerlendirmelere yönelmez, “neşrü's-suhufun” gerçekleşeceğini bildirmenin Kur'ân'ın beyanı çerçevesinde yeterli olduğu kanaatini yansıtır.<sup>544</sup> Böylece o, bu âhiret hâlinin mâhiyetine dair yorum yapmaktan kaçınarak metnin lafzî bildirimini esas alan temkinli bir yaklaşım sergiler.

<sup>542</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 14/294, 295; 307.

<sup>543</sup> Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 251.

<sup>544</sup> Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/673.

### 3.3.7. Mîzan

Mâtürîdî bu husustaki açıklamalarında mîzan kavramını tek bir anlamla sınırlandırılmayıp hem lafzî hem de mecazi boyutlarıyla ele alınmaktadır. Buna göre mîzan, öncelikle gerçek anlamda tartı aleti olarak anlaşılabilir. Bu minvalde insanların maddî eşyayı tartmada kullandıkları teraziye işaret edilmekte ve bunun adaletin somut bir temsili olduğu vurgulanmaktadır. Böylece insan, ölçü ve denge ilkesini hem gündelik hayatında hem de ahlâkî sorumluluklarında gözlemlene imkânı bulmaktadır. Bunun yanında mîzan, ilâhî emir ve yasakların ölçüsü anlamında da değerlendirilmiştir. Bu yoruma göre Allah Teâlâ, kullarını emirlere tam riayet etme ve yasak sınırlarını aşmama konusunda imtihan etmektedir. Dolayısıyla mîzan, insanın kulluk bilincini ve sorumluluk duygusunu dengeleyen ilâhî ölçü sistemini ifade etmektedir. Bu bağlamda tevhid inancı başta olmak üzere tüm dinî yükümlülüklerin doğru bir şekilde yerine getirilmesi bu ölçüye bağlıdır. Bir diğer yorumda ise mîzanın, yaratılmış varlıklar arasında geçerli olan ilâhî düzen ve hükümlere işaret ettiği belirtilmiştir. Bu anlayışa göre Rahmân sûresi 8. âyette zikredilen mîzan kavramı, kâinatta geçerli olan dengeyi, varlıklara yüklenen sorumlulukları ve bu düzenin korunmasını ifade eder. İnsanlardan beklenen ise bu düzene riayet etmeleri, görevlerini eksiksiz yerine getirmeleri, belirlenen sınırları ihlal etmemeleridir. Bazı âlimler mîzanı adalet kavramıyla da ilişkilendirmiştir. Bu durumda mîzan, hak ve hukukun tam anlamıyla tesis edilmesini sağlayan ilâhî adalet ilkesini ifade eder. Mâtürîdî'ye göre mîzan kavramı üç temel düzlemde değerlendirilebilir: İlk olarak, doğru ile yanlış ayırt etmeye imkân tanıyan akıl insan için bir mîzan işlevi görür. İkinci olarak, insanlar arasındaki hak ve hukuk ilişkilerinde adaleti sağlayan maddî ölçü aracı olan terazi bu kavrama dâhildir. Üçüncü olarak ise âhirette amellerin karşılığının eksiksiz biçimde ortaya konulacağı ilâhî tartı sistemi mîzanın kapsamına girer.<sup>545</sup> Bu çok yönlü yaklaşım, mîzan kavramının hem epistemolojik hem hukukî hem de eskatolojik boyutlarını birlikte ele alan bütüncül bir anlayışı yansıtmaktadır. Ayrıca hikmet kavramı mîzan ile birlikte değerlendirilir. Bu kapsam tefsir geleneğinde anlam alanını genişleten önemli yaklaşımlardan biridir. Böylece hikmetin, Allah'ın kitabın hemen ardından zikrettiği temel bir bağış olarak konumlandırıldığı görülmektedir. Nitekim bazı âyetlerde “*Rabbın ona kitabı ve hikmeti*

<sup>545</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 14/257.

*öğretecek.*"<sup>546</sup> şeklindeki ifadeler doğru düşünme ve doğru davranma yetisi kazandıran bir rehberlik olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlayışa göre hikmet, ilâhî buyrukların doğru şekilde anlaşılmasını ve hayata geçirilmesini sağlayan derin bir kavrayış ve isabetli hüküm verme yeteneğidir. Dolayısıyla hikmet, söz ve fiillerin ölçülü olmasını temin eden bir denge unsuru olarak işlev görür. İnsan davranışlarının aşırılıktan uzak, adalet ilkesine uygun ve yerli yerinde olmasını sağlayan içsel bir rehber niteliğindedir. Bu bağlamda hikmetin mîzanla ilişkilendirilmesi mümkündür. Çünkü her iki kavram da ölçü, denge ve adalet fikrini merkeze almaktadır. Hikmet, insanın hem bireysel davranışlarında hem de ictimai ilişkilerinde adaleti gözetmesini sağlayan bir ilke olarak düşünüldüğünde, fiil ve sözlerin sınırlarını belirleyen mânevi bir ölçü işlevi görmektedir.<sup>547</sup> Sonuçta hikmet, davranışları düzenleyen ve insanı adaletli olmaya yönlendiren pratik bir ilke olarak anlaşılmaktadır. Bu yönüyle ilâhî kitabın rehberliğiyle birlikte insan hayatında dengeyi ve doğruluğu tesis eden temel unsurlardan biri olarak değerlendirilmektedir.

Mîzan konusu İslâm düşüncesinde farklı bakış açılarıyla ele alınmıştır. Ehlü'l-hak görüşüne göre mîzan, iki kefeli bir terazi gibidir: bir kefeye iyilikler, diğerine kötülükler konur. İyilikler ağır basarsa kişi cennete girer, kötülükler ağır basarsa cehenneme düşer. İyilik ve kötülükler eşit ise Allah'ın ikramıyla kişi cennete kabul edilir. Buna karşın Ehlü'l-bid'at mensupları mîzanı somut bir terazi olarak kabul etmemiştir. Onlara göre ameller soyut nitelikte olduğundan tartılması mümkün değildir; mîzan, sadece Allah'ın adaletinin tecelli etmesi anlamında bir kavramdır. Bazı düşünürler mîzanı kabul etmekle birlikte amellerin iki kefedeki tartılmasını aklen mümkün görmemiştir. Bu yaklaşıma göre iyiliklerin ağır basması kişinin cennetlik olduğuna, kötülüklerin ağır basması ise cehennemlik olduğuna işaret eder. Mu'tezile ise amellerin dengesiyle ilgili olarak şunu savunur: İyilikler kötülüklerden fazla ise kötülükler etkisizleşir; kötülükler fazla ise iyilikler etkisiz hale gelir. Böylece mîzan, âhiretteki adaletin ve amellere göre muamele edilmesinin ölçütü olarak anlaşılır.<sup>548</sup> Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Bişr b. Mu'temir gibi bazı mütefekkirler, mîzanın aklen mümkün olduğunu kabul etmiş ancak varlığının sabit olduğunu söylemekten kaçınmışlardır. Bunlara göre Kur'an'da geçen terazi veya tartı gibi ifadeler adaleti

<sup>546</sup> Âl-i İmrân, 3/48.

<sup>547</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 14/369, 370.

<sup>548</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 661-663.

sağlamak, insâfî gözetmek ve amellerde ayırım gözetilmemesi anlamında anlaşılmalıdır. Çünkü ameller yok olmuş ve tekrar var olmaları mümkün olmayan varlıklardır; eğer tekrar yaratılmaları mümkün olsa bile fiziksel tartı ile ölçülemezler. Zira ağırlık ve hafiflik maddi cevherlere özgüdür, soyut ameller bu niteliklerle tanımlanamaz. Ayrıca amellerin miktarı zaten Allah tarafından bilinmektedir. Dolayısıyla bir tartı aracının buna katkısı söz konusu değildir ve bu nedenle gereksiz ve uygun olmayan bir tasavvur olur.<sup>549</sup> Fahreddin Râzî'ye göre amellerin tartılması kesin bir hakikattir. Bu tartım ya amellerin defterler halinde sayfalarının tartılması şeklinde gerçekleşir ya da Allah Teâlâ'nın mîzanın bir kefesini, kulların iyilik ve kötülüklerine dair ameller ve sözler ölçüsünde baskın kılması suretiyle olur. Ona göre, tıpkı amellerin tartılması gibi organların konuşması da mümkündür; zira hayatta kalmak veya fiilî varlık için bedene bağlı olmak şart değildir. Allah, mümkün olan her şeye kudret sahibidir. Havz ve sırat konusu da benzer yaklaşımla anlaşılmalıdır.<sup>550</sup>

İbn Hazm'a göre mîzan konusu bazı çevrelerce ya inkâr edilmiş ya da aşırı yorumlarla Allah'ın kelâmına aykırı hâle getirilmiştir. Bazı kişiler ise mîzanı, altında iki kefesi olan fiziksel bir tartı gibi tasvir ederek sınırı aşmışlardır. Bu yaklaşım İbn Hazm'a göre doğru ve helâl değildir. Ona göre âhiretin halleri, yalnızca Kur'ân ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) sahih rivayetleri aracılığıyla bilinebilir. Mîzanın özellikleri hakkında Hz. Peygamber'den sahih bir rivayet ulaşmadığından bu konuda herhangi bir yorum veya tasvir yapmak uygun değildir. Bununla birlikte Zâhiriyye anlayışına göre kıyamet günü kulların amellerinin tartılacağı bir mîzanın kurulacağına kesin olarak inanılır; fakat bu inanç yalnızca nasslar çerçevesinde gereksiz tasavvurlara sapsmadan kabul edilir.<sup>551</sup>

### 3.3.8. Sırat

“Sırat” kelimesi, Arapça'da “yutmak” anlamına gelen (s-r-t) kökünden türemiş olup temel anlamı “yol”dur. Kelimenin aslî formu “sîn” harfiyle (السراط) başlamakla birlikte sonundaki “tâ” harfinin kalın telaffuzu sebebiyle fonetik bir dönüşüm geçirerek “sâd” ile (الصرات) okunur hâle gelmiştir. Bu etimolojik arka plan yol kavramının süreklilik ve kaybolma fikriyle ilişkilendirilmesini de açıklar. Zira ağızda çiğnenen

<sup>549</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/613.

<sup>550</sup> Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 229.

<sup>551</sup> İbn Hazm, *El-fasl*, 3/83.

lokmanın yutularak gözden kaybolması gibi bir yolda ilerleyen kişi de zamanla görünmez olur. İslâm düşüncesinde sırat kavramı, âhiret tasavvurunun önemli unsurlarından biri olarak ölümlle başlayan ve berzah, kıyamet, yeniden diriliş, mahşer, hesap ve mîzan gibi aşamalardan sonra gerçekleşen nihaî sürecin bir parçası şeklinde değerlendirilir. Bu bağlamda kelâm literatüründe sırat, cehennem üzerine kurulmuş metafizik bir geçit olarak tanımlanmış; müminlerin amellerine göre bu köprüyü güvenle geçecekleri, inkârcıların ise buradan düşerek azaba uğrayacakları ifade edilmiştir. Kur’ân’da sırat kelimesi çoğunlukla mecazi bir içerikle Allah’a ulaştıran doğru yol anlamında kullanılmış olup hassaten “sırât-ı müstakîm” terkihiyle geniş bir semantik çerçeve kazanmıştır. Bunun yanı sıra bazı âyetlerde düz yol anlamını pekiştiren farklı sıfatlarla birlikte kullanılması bu kavramın hidayet, istikamet ve ilâhî rehberlik boyutlarını öne çıkarmaktadır.<sup>552</sup> Ayrıca bazı âyetlerdeki<sup>553</sup> sırat kavramı ile kastedilen mânanın din anlamına geldiğini söyleyenler de vardır.<sup>554</sup>

Sırat, cehennemün üstüne uzanan bir köprü olarak kabul edilerek mümin olsun olmasın tüm insanlar bu köprüden geçmek zorundadır. Mu‘tezile mensuplarının çoğu sıratın varlığını reddetmiştir. Ebû Ali el-Cübbâî, bu konuda tereddütlü bir tutum sergileyerek kimi zaman kabul etmiş kimi zaman ise reddetmiştir. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ve Bîşr b. Mu‘temir ise sıratın varlığını kesin bir biçimde kabul etmeyip yalnızca mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Sıratı reddedenler onu kabul edenlerin bu kavramı kıldan ince, kılıçtan keskin bir köprü şeklinde tasvir ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bu nitelendirme aklen üzerinden geçmenin imkânsız olduğunu veya geçilse bile büyük bir güçlkle olacağını gösterir; bu durumda müminlerin kıyamet günü azap görmemesi ilkesine aykırı bir durum ortaya çıkar. Dolayısıyla, Kur’ân’daki “*Onları cehennem köprüsüne götürün.*”<sup>555</sup> ifadesi söz konusu köprüyü fiziksel olarak aşmak anlamından ziyade cehenneme giden yolu göstermek anlamında değerlendirilmelidir.<sup>556</sup> Mâtürîdî, Eş‘arî ile benzer açıklamalarda bulunarak sırat konusunda iki farklı görüşün bulunduğunu belirtir. Bir görüşe göre sırat, cennet ve cehenneme giden yol olarak kabul edilir ve kıldan ince, kılıçtan keskin bir köprü şeklinde tarif edilir. Allah dilediği kişiyi

<sup>552</sup> Hayrettin Nebi Güdekli, “Sırat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 37/118-119.

<sup>553</sup> Fatıha, 1/6; En’âm, 6/126, 153.

<sup>554</sup> Mukâtil b. Süleymân, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, 382.

<sup>555</sup> Saffât, 37/23.

<sup>556</sup> Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/613; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 12/137.

bu köprüden geçirir. Diğer görüş ise sıratın fiziksel olarak kıldan ince ve kılıçtan keskin olmadığı sadece bir yol olduğu yönündedir. Zira kıldan ince ve kılıçtan keskin olsaydı üzerinde yürümek imkânsız olurdu.<sup>557</sup> Onlara göre kıldan ince ve kılıçtan keskin bir sıratın geçmek mümkün olsa bile bu süreçte azap söz konusu olur; oysa müminler ve sâlihler kıyamet günü azap görmeyeceklerdir. Ayrıca ameller maddî ağırlık taşımayan soyut varlıklardır. Bu nedenle sırat, cennet ve cehenneme giden yol ya da apaçık delillerin yolu başka bir ifadeyle ibadetler ve şerîatin manası olarak anlaşılabilir. Mîzan ise her durumda adaletin gerçekleşmesi anlamına gelir. Aynı zamanda duyu veya akıl yoluyla kavranabilen bir ölçüt olarak da yorumlanabilir. Bu çerçevede Allah sıratı kolaylaştırır; kimi kişiler onu bir şimşek hızıyla geçerken, diğerleri derecelerine uygun hızlarda geçer; geçemeyenler ise yüzüstü düşer. Amellerin tartılması ise ya amel defterlerinin tartılması biçiminde gerçekleşir ya da iyiliklerin nurânî, kötülüklerin karanlık cisimler olarak kılınması sûretiyle yapılır. Bu anlayış hem amellerin ölçülmesi hem de adaletin sağlanması açısından yorumlanmaktadır.<sup>558</sup>

Mu‘tezile’den Kâdî’ye göre iman edilmesi gereken hususlardan biri de sıratdır. Sırat, cennet ile cehennem arasında yer alan bir yol olarak kabul edilerek Kur’ân’da “*Bizi dosdoğru yola ilet.*”<sup>559</sup> âyetiyle buna işaret edildiği ifade edilir.<sup>560</sup> Mâtürîdî’ye göre sırat kavramı, yapılan yorumların ortak paydasında yol anlamına karşılık gelmektedir. Kur’ân’da yer alan “*Şüphesiz bu benim dosdoğru yolumdur.*”<sup>561</sup> ve “*De ki: İşte bu benim yolumdur.*”<sup>562</sup> şeklindeki ilâhî beyanlar da bu anlam çerçevesini desteklemektedir. Bununla birlikte müfessirler âyetlerde geçen sıratın neyi ifade ettiği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda bazıları sıratı Kur’ân ile özdeşleştirirken, bazıları ise iman olarak yorumlamıştır. Mâtürîdî, bu farklı yaklaşımları uzlaştırıcı bir perspektifle ele alarak hangi yorum benimsenirse benimsensin sırat özünde doğruluktan sapmayan, çelişkiden uzak ve istikamet üzere olan mânevî bir yolu ifade etmektedir. Bu yol, eğrilik ve sapma barındırmayan bir hakikat çizgisini temsil eder. Dolayısıyla bu istikameti muhafaza eden kimseler, Fatıha sûresinde işaret edilen

<sup>557</sup> Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 661.

<sup>558</sup> Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 679.

<sup>559</sup> Fatıha, 1/6.

<sup>560</sup> Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2/673-675.

<sup>561</sup> En’âm, 6/153.

<sup>562</sup> Yûsuf, 12/108.

ilâhî lutuf ve hidayete mazhar olurlar.<sup>563</sup> Bu yaklaşım, sırat kavramının hem epistemolojik hem de ahlâkî bir doğruluk hattını ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Bunlara ilaveten Kâdî, Haşviyye'nin kıldan ince, kılıçtan keskin bir köprü şeklinde tasvir eden yaklaşımını reddeder. Zira âhîret yurdu, mükellefiyet ve imtihanın söz konusu olduğu bir alan değildir. Bu sebeple müminin elem duyacağı bir geçişle yükümlü kılınması uygun görülmez. Ayrıca sırat kelimesinin lugavî olarak yol anlamına gelmesi bu tür aşırı fiziksel nitelemeleri anlamsal açıdan problemlî hâle getirmektedir. Kâdî, Allah'ın kelâmının hakiki anlamda anlaşılması mümkünken mecazi ve zorlama yorumlara başvurulamayacağını vurgular ve sırât meselesinde Kur'ân'ın açık beyanıyla yetinilmesi gerektiğini savunur.<sup>564</sup>

İnsanlar sırat köprüsünden amellerine göre geçerler;

*“Onlardan bazıları yıldırım hızıyla geçerken, bazıları kuvvetli rüzgâr gibi, bazıları at üzerinde, bazıları ise yaya yürüyerek geçer. Bazı kişiler ayakları tökezleyerek veya ellerine tutunarak, bazıları ise yüzüstü düşerek geçerler.”*<sup>565</sup>

şeklinde benzetmeler de yapılmıştır. İbn Hazm'a göre sırât, cennet ehli için mahşerden cennete uzanan ve yerden göğe kadar devam eden bir yoldur. Bu anlayış Kur'ân'da Allah'ın şöyle buyurduğu ifadeyle uyumludur:

*“Sizden cehenneme varmayacak hiç kimse yoktur. Bu, Rabbin katında kesin olarak hükme bağlanmış bir işittir. Sonra Allah'a karşı gelmekten sakınanları kurtarır, zâlimleri ise orada diz üstü çökmüş bırakırız.”*<sup>566</sup>

Bu âyet sırâtın geçiş süreci ve insanların amellerine göre karşılaşacakları âkıbetin mânasını açıklar.<sup>567</sup> Mâtürîdî, ilgili bu âyetin yorumunda bütün insanların cehennemle bir şekilde temasının söz konusu olabileceğini; bunun her durumda azap ve cezalandırma anlamına gelmeyeceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda herkesin cehennem üzerine kurulmuş olan sıratın geçeceğine dair rivayetler dikkate alınır. Sıratın, cehennem üzerinde yer alan bir geçiş yolu olarak tasavvur edilmesi, müminlerin bu süreçten zarar görmeden kurtulabileceğini, inkârcıların ise bu geçiş

<sup>563</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 1/21, 22.

<sup>564</sup> Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/673-675.

<sup>565</sup> Abdüllatîf, *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*, 252.

<sup>566</sup> Meryem, 19/71, 72.

<sup>567</sup> İbn Hazm, *El-fasl*, 3/87.

sırasında düşerek azaba mâruz kalacağını ortaya koymaktadır. Mâtürîdî, bu durumu açıklamak için temsîlî bir örneğe başvurur: Bir kimsenin bir eve girmemeye dair yemin etmesine rağmen o evin duvarına çıkması veya çatısına ulaşması, örfî anlamda o mekâna dahil olma şeklinde değerlendirilebilir. Benzer şekilde, sıratın cehennem üzerinde bulunması sebebiyle oradan geçen herkesin belirli bir anlamda cehenneme girmiş sayılabileceği ifade edilmektedir. Ancak bu giriş müminler açısından azap içermezken; inkârcılar için fiilî bir cezalandırmaya dönüşmektedir.<sup>568</sup> Böylece âyette yer alan ifade hem müminleri hem de inkârcıları kapsayacak biçimde sonuçları itibarıyla farklılaşan bir tecrübe olarak yorumlanmaktadır.

### 3.3.9. Cennet-Cehennem

Eş‘ariyye ve bazı Zâhirî âlimler, Ebû Ali el-Cübbâî, Bişr b. Mu‘temir ve Ebü’l-Hüseyn el-Basrî cennet ve cehennemin yaratılmış olduğuna inanmışlardır. Buna karşılık Mu‘tezilenin büyük bir kısmı, Abbâd b. Süleyman es-Saymerî, Dırâr b. Amr, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebâr gibi isimler aracılığıyla cennet ve cehennemin ancak kıyamette yaratılacağını ileri sürmüşlerdir. Eş‘arîler ise bu konuda iki temel delil ileri sürerler. Birincisi, Kur‘ân’daki Âdem ve Havva kıssasıdır; onların cennete yerleştirilip sonra sürgün edilmeleri cennetin yaratılmış olduğunu gösterir ve buna bağlı olarak cehennem de yaratılmış olmalıdır; zira aralarında ayrım yoktur. İkincisi, cennet ve cehennemden bahseden âyetlerde “müttakiler için hazırlanmıştır” ve “kâfirler için hazırlanmıştır” gibi geçmiş zaman kipinin kullanılması bu mekânların mevcut olduğunu ortaya koyar. Ayrıca sahih hadisler de cennet ve cehennemin varlığına dair açık deliller sunmaktadır.<sup>569</sup> Bu ayrım âhiretin varlıklarının yaratılış durumu konusundaki kelâmî tartışmaların temelini oluşturmaktadır.

Zâhiriyye ekolüne göre cennet ve cehennem tıpkı yeryüzünün yaratılmış olması gibi genel olarak yaratılmış varlıklardır. Bununla birlikte Allah Teâlâ, âhirette dilediği yapıları ve özellikleri ayrıca ihdas edecek yani dilediği şekilde meydana getirecektir.<sup>570</sup> Bu yaklaşım, cennet ve cehennemin hem yaratılmış hem de ilâhî irade ile şekillendirilen yönlerinin anlaşılmasını vurgular.

<sup>568</sup> Mâtürîdî, *Te‘vilâtü’l Kur‘ân*, 9/157.

<sup>569</sup> Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3/571; İbn Hazm, *El-fasl*, 3/137.

<sup>570</sup> İbn Hazm, *El-fasl*, 3/137.

Cennet ve cehennem henüz yaratılmadığını savunanların ileri sürdüğü deliller birkaç noktada özetlenebilir:

\* **Hesap gününden önce yaratılmalarının anlamsız olacağı iddiası:** Bu görüşün dayanağı, cennet ve cehennem kıyamet günü için gerekli olduğu ve önceden yaratılmasının gereksiz olacağıdır. Ancak bu argümanın zayıflığı açıktır. Çünkü ilâhî kudret, zaman ve mekân sınırlarından münezzehtir ve yaratmanın zamanı Allah'ın iradesine bağlıdır.

\* **Helâk olma gerekçesi:** Bazı düşünürler, Kur'ân'daki "*O'nun zâtı (vechi) hariç her şey helâk olacaktır.*"<sup>571</sup> ifadesine dayanarak cennet ve cehennem de yok olması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Buna karşı cennet ve cehennem bu hükmün kapsamı dışında tutulabilir, helâk ifadesi yok olma anlamında yorumlanmayabilir veya yalnızca geçici bir yokluk/lahza şeklinde anlaşılabilir. Böylece süreklilik ve âhiretin tabiatı ile çelişmez.

\* **Bu âlemde var olamayacakları iddiası:** Eğer cennet ve cehennem yaratılmış olsaydı, bu âlemde bulunmaları imkânsızdır; zira feleklerde yükselme, alçalma ve yarıma gibi olaylar mümkün değildir ve mevcut unsurlar cennet gibi geniş bir mekânı içeremez. Ayrıca tenâsüh gibi bir durum söz konusu olurdu. Öte yandan cennet ve cehennem başka bir âlemde yer alsa bu âlem de mekânsal sınırlara tabi olacağından bazı felsefî zorluklar gündeme gelir. Örneğin; iki âlem arasında boşluk oluşması veya unsurların doğal eğilimlerinin iki farklı yön kazanması gerekir. Buna karşılık bu tür felsefî mukaddimelerin çoğu teorik düzeyde tartışma konusu olup imkânsızlık iddiaları zorlayıcı değildir. İki âlemin birbirine göre konumlanması, unsurlarının tabiatlarının farklı olması veya diğer âlemde tahayyüz eden unsurların doğal eğilimlerinin bulunmaması gibi durumlar aklen mümkün görülmektedir. Tenâsüh ise yalnızca nefesin başka bir bedene bağlanması anlamına gelir; kendi bedenine dönmesi bu kapsamda değerlendirilmez. Bu hususta özetle; cennet ve cehennem yaratılışıyla ilgili felsefî itirazlar çoğunlukla teorik temellidir. İslâmî inanç çerçevesinde varlıkları Allah'ın kudreti ve naslarla sabittir.<sup>572</sup> Cennet ve cehennem günümüzde mevcut olduğunu Hz. Âdem ve Havvâ kıssasıyla açıklamaya çalışan âlimler de vardır. Bu kıssada Allah Teâlâ Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'yı cennette ikamet ettirmiş ve ardından

---

<sup>571</sup> Kasas, 28/88.

<sup>572</sup> Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 673-675.

cennetten çıkarmıştır. Bu durum cennetin kıyamet öncesinde de var olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle cehennem de mevcut olması gerekir. Zira cennet ve cehennem varlık açısından birbirinden ayrı düşünülemez. Dolayısıyla birinin şu an mevcut olup diğerinin sadece kıyamet günü var olacağını iddia etmek doğru değildir. Cennet ve cehennem varlıkları birbirine bağlıdır ve biri mevcut ise diğeri de zorunlu olarak vardır.<sup>573</sup>

Mâtürîdî, cennetin alanı ve büyüklüğü hususunda göklerin ve yerin yaratılışına dikkat çekerek bunların sağlamlık, güç, sertlik, yoğunluk ve genişlik bakımından diğer varlıklardan farklı ve üstün bir konumda bulunduğunu belirtir. Bu çerçevede Kur'ân-ı Kerim'in cennetin genişliğinin gökler ve yer ile mukayese edilmesi, insan idrakine hitap eden bir anlatım olarak değerlendirilir. Zira her ne kadar gökler ve yer sonlu varlıklar olsa da insan algısı açısından onların sınırlarını kavramak mümkün değildir. Bu sebeple sanki sonu yokmuş gibi tasavvur edilirler. Benzer biçimde cennet ve cehennem ehlinin “gökler ve yer durdukça” orada kalacaklarının ifade edilmesi de aynı üslubun bir yansımasıdır. Gerçekte gökler ve yer fânî olup ebedî değildir. Ancak insanın zihninde bunların yok oluşu son derece uzak bir zaman dilimine tekabül eder. Bu sebeple söz konusu ifade “*Rabbimizin mağfiretine mazhar olmak ve takvâ sahipleri için hazırlanmış olup gökler ve yer kadar geniş olan cennete girmek için yarışın!*”<sup>574</sup> sürekliliği ve uzunluğu vurgulayan temsîlî bir anlatım olarak anlaşılmalıdır.<sup>575</sup> Yani cennetin genişliğinin “gökler ve yer kadar” olduğunun ifade edilmesi literal anlamda bir sınır belirleme amacı taşımaz. Bu tür bir niteleme, cennetin gerçekten gökler ve yerle ölçülebilecek bir genişliğe sahip olduğunu göstermekten ziyade, insan idrakine hitap eden temsîlî bir anlatım olarak değerlendirilmelidir. Zira insan zihni, gökler ve yerden daha geniş bir varlık tasavvur etmekte zorlandığı için, en üst düzey genişlik ve büyüklük bu şekilde dile getirilmektedir. Cennet ve cehennem ehlinin “gökler ve yer durdukça” orada kalacaklarına dair ifadeler de aynı bağlamda anlaşılmalıdır. Bu söylem gökler ve yerin gerçek anlamda ebedî oluşuna işaret etmemektedir. Bilakis, insan tasavvurunda sürekliliğin en güçlü temsilini oluşturan bu varlıklar üzerinden kalıcılık ve devamlılık fikrini pekiştirmektedir. Nitekim hakikatte gökler ve yer de fânîdir. Ancak onların yok oluşu, insan tahayyülünde son derece uzak bir zamana tekabül ettiğinden

<sup>573</sup> Abdüllatîf, *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*, 252, 253.

<sup>574</sup> Âl-î İmrân, 3/133.

<sup>575</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 2/418, 419.

sürekliliği ifade etmek için bu tür bir üslup tercih edilmiştir. Öte yandan “*genişliği gökler ve yer kadar*” ifadesi cennetin kapsamının bütün varlık alanını kuşattığını ima eden bir yorumla da ele alınabilir. Buna göre, gökler ve yer adeta cennet ehli için bir bütün hâlinde nimet mekânına dönüşmektedir.<sup>576</sup> Mâtürîdî’nin yaklaşımı ilgili âyetlerin yorumunda lafzî sınırlamaları aşarak ilâhî hitabın muhatap üzerindeki etkisini ve dilin temsili boyutunu esas alan bir hermenötik çerçeve sunar. Bu bağlamda Mâtürîdî, ilâhî kelâmın muhatapların idrak düzeyine uygun biçimde teşekkül ettiğini ve benzetmelerin pedagojik bir işlev gördüğünü savunur. “*Haktan yüz çevirip uzaklaşmak isteyen ve mal toplayıp üstüne oturanı kendine çağırır.*”<sup>577</sup> Bu beyanda, ilâhî hitaptan yüz çevirerek ondan uzaklaşmayı tercih eden kimsenin cezaya sevk edilişi çağırılma ifadesiyle tasvir edilmektedir. Bu çağırının hakiki anlamda gerçekleştiği de düşünülebilir. Buna göre Allah’ın kudretiyle cehennem ateşine bir hitap vasıtası verilmesi yahut herhangi bir organa ihtiyaç olmaksızın ona konuşma özelliği kazandırılması mümkündür. Böylece ateşin “bana gel” şeklinde bir davette bulunması söz konusu olabilir. Ayrıca bu ifadenin temsîlî bir anlatım olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Bu yoruma göre cehennem ateşinin kendisinden kaçan veya azabından kurtulmak isteyen kimseyi bırakmaması mecazi bir üslupla çağırma şeklinde ifade edilmiştir. Bu durumda ateşin, kişiyi zorunlu olarak içine çekmesi ve ondan kurtuluşa imkân tanımaması adeta onu kendisine çağırıyormuş gibi tasvir edilmektedir.<sup>578</sup>

Cennet nimetlerinin ve cehennem azabının sürekliliği konusu İslâm kelâmında farklı yorumlarla ele alınmıştır: İslâm mezheplerinin büyük çoğunluğu cennet ve içindeki nimetlerin, cehennem ve oradaki azabın yok olmayacağı konusunda görüş birliği içindedir. Bu konuda istisnalar Cehm b. Safvan, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ve bazı Râfîzî gruplardır. Cehm, cennet ve cehennemın yanı sıra onların ehlinin de yok olacağını ileri sürmüştür. Buna karşılık Ebü’l-Hüzeyl, cennet-cehennemın içindekilerin yok olmayacağını yalnızca hareketlerinin sona ereceğini, böylece nimet ve azabı hareket etmeksizin deneyimleyeceklerini belirtmiştir. Bazı Râfîzîler ise cennetliklerin cennetten, cehennemliklerin cehennemden çıkarılacağını ve Allah’ın takdirine bağlı olarak başka yerlere sevk edileceğini savunmuşlardır. Buna karşılık Batîhiyye olarak anılan bir topluluk cennet ve cehennem halkının tıpkı sirke veya bal kurtlarının ilgili maddeden

<sup>576</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 14/361, 362.

<sup>577</sup> Meâric, 70/17, 18.

<sup>578</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’ân*, 16/100.

lezzet almaları gibi kendi konumlarında sürekli olarak nimet ve azap içinde olacağını ifade etmiştir.<sup>579</sup> Cennet nimetlerinin sürekliliği, onların hiçbir şekilde sona ermeyeceğini ifade eden bir nitelik olarak değerlendirilmektedir. Nitekim ilâhî beyanlarda âhiretteki nimetlerin tükenmeyeceği ve yok olmayacağı açıkça vurgulanmaktadır. Bu durum, cennet hayatının kesintisiz bir devamlılık arz ettiğini ortaya koymaktadır. Âhiretteki azabın da son bulmayacağı ve ebedî bir mâhiyet taşıdığı ifade edilmektedir. Bu çerçevede hem mükâfat hem de ceza süreklilik vasfı ile nitelenmektedir. Böylece âhret hayatının kalıcı bir düzen olduğu ortaya konulmaktadır.<sup>580</sup> Bu meyanda Mâtürîdî, cennet meyvelerinin mâhiyetini açıklarken onların dünya meyvelerinden farklı olarak tükenmez ve kesintisiz bir süreklilik arz ettiğini vurgular. Âyetlerde cennetteki meyvelerin vb. (bütün nimetlerin) hiçbir zaman yok olmayacağı<sup>581</sup> ifade edilmektedir. Aksine her koparılda derhal yenisinin meydana geldiği belirtilmektedir. Üstelik bu yenilenme süreci, dünyadaki gibi bir olgunlaşma evresine ihtiyaç duymaz, meyveler her an tüketilmeye hazır bir durumda bulunur. Bu yönüyle cennet nimetleri, zaman ve süreçle kayıtlı olan dünyevî üretim düzeninden tamamen farklı bir özellik sergilemektedir. Mâtürîdî'nin dikkat çektiği bir diğer husus, Kur'ân'da geçen "lâ men'ûatin"<sup>582</sup> ifadesidir. Bu kavram, cennet nimetlerinin herhangi bir engel veya âfete mâruz kalmayacağını ifade etmektedir. Zira dünyada meyvelerin tüketimi çoğu zaman doğal felâketler, hastalıklar veya çeşitli dış etkenlerle sekteye uğrayabilmektedir. Oysa cennette böyle bir durum söz konusu olmayıp nimetlerin elde edilmesi ve tüketilmesi hiçbir şekilde engellenmez. Bu beyanlar, cennet nimetlerinin ebedîliğine işaret eden temel unsurlardan biri olarak değerlendirilmektedir.<sup>583</sup> Nitekim bu farklılıklar âhretin sürekliliği ve cennet-cehennem tasavvurlarına ilişkin kelâmî yaklaşımların çeşitliliğini yansıtmaktadır.

Mâtürîdî, Bakara sûresinin 38 ile 39. "*Onlara şöyle dedik: "Oradan hepiniz inin! Benden size muhakkak bir rehber gelecektir." Kim benim gönderdiğim rehber uyarırsa artık onlara ne korku vardır ne de üzüleceklerdir. İnkâr eden ve âyetlerimizi*

<sup>579</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 665; İbn Hazm, *El-fasl*, 3/143.

<sup>580</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 7/441.

<sup>581</sup> Vâkıa, 56/32, 33; Ra'd, 13/35.

<sup>582</sup> Vâkıa, 56/32.

<sup>583</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 14/304.

*yalan sayanlara gelince onlar cehennemliklerdir ve orada devamlı kalıcıdırlar.*”<sup>584</sup> âyetleri çerçevesinde yaptığı yorumda Cehmiyye'nin cennet ve cehennemin içindekilerle birlikte yok olacağı yönündeki iddiasını eleştirmektedir. Ona göre, eğer cennet ve oradaki nimetler sonlu olsaydı bu durum cennet ehli için korku ve hüznün sebebi olurdu. Zira insan, sahip olduğu nimetin kaybolma ihtimalini düşündüğünde kaygı duyar ve bu durum nimetten aldığı huzuru gölgeler. Nitekim dünya hayatındaki nimetlerin geçici oluşu, onları sürekli bir endişe ve üzüntüyle ilişkilendirmektedir. Buna karşılık söz konusu âyetlerde geçen Allah'ın cennet ehli için *“korku yoktur, onlar üzülmeceklerdir”* şeklindeki beyanı oradaki nimetlerin sürekliliğine işaret etmektedir. Bu ifade hem geleceğe yönelik bir tehdit veya musibet korkusunun bulunmadığını hem de elde edilen nimetlerin kaybına dair bir üzüntünün söz konusu olmadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu ifadeler, cennet ve içindeki nimetlerin ebediliğini temellendiren bir delil olarak değerlendirilmektedir. Benzer şekilde, Allah'ın kâfirlerin cehennemde ebedî olarak kalacaklarını ve azabın kesintisiz biçimde devam edeceğini bildirmesi de bu bağlamda anlamlıdır. Eğer cehennem azabının sona ereceğine dair bir umut bulunsaydı bu durum azabın ciddiyetini azaltır ve onu zihinsel olarak katlanılabilir kılar. Nitekim dünya hayatında da geçici olduğu bilinen bir ceza birey tarafından daha hafif algılanabilmektedir.<sup>585</sup> Bu nedenle Mâtürîdî, hem cennet nimetlerinin hem de cehennem azabının sürekliliğini vurgulayan ilâhî beyanları söz konusu görüşlere karşı güçlü birer delil olarak yorumlamaktadır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Cehmiyye gibi bazı fırkalar, cennet ehlinin cennette ve cehennem ehlinin de cehennemde ebedî olarak kalacağı yönündeki inancı reddederek bu iki âlemin ve içindekilerin sonlu olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre eğer cennet nimetleri tükenmez ve cehennem azabı sona ermez ise Allah'ın evvel ve âhir sıfatlarının anlamı zedelenmiş olur. Zira bu durumda cennet ve cehennem de süreklilik kazanacağından sadece Allah'a mahsus olan sonsuzluk vasfının başkaları için de söz konusu olacağı düşünülmektedir. Halbuki Allah, kendisini ilk ve son olarak nitelendirmektedir. Bu da O'ndan başka hiçbir varlığın mutlak anlamda süreklilik taşınamaması gerektiği şeklinde yorumlanmaktadır. Ayrıca bu bakışla, ilâhî ilmin kuşatıcılığıyla da temellendirilmeye çalışılmaktadır. Buna göre eğer cennet ve

---

<sup>584</sup> Bakara, 2/38, 39.

<sup>585</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 1/108.

cehennemin bir sonu bulunmazsa onların nihayetinin ilâhî bilgi kapsamında yer almadığı gibi bir sonuç ortaya çıkar. Oysa Allah'ın ilmi her şeyi kuşatır, varlıkların başlangıçlarını ve sonlarını eksiksiz biçimde içerir. Dolayısıyla bu görüşü savunanlar, cennet ve cehennemin de belirli bir sona sahip olması gerektiğini ancak bu şekilde ilâhî ilmin tam anlamıyla kuşatıcı olacağını söylenebileceğini ileri sürmektedir. Öte yandan bu düşünce ameller ile karşılıkları arasındaki ilişki üzerinden de gerekçelendirilmektedir. İnsanların dünyadaki fiilleri sınırlı bir zaman diliminde gerçekleştiğine göre bu fiillerin karşılığı olan mükâfat ve cezanın da sınırlı olması gerektiği iddia edilmektedir. Bu çerçevede hem sevap hem de azabın nihayetli olduğu sonucuna ulaşılmakta ve ebedilik anlayışı bu gerekçelerle reddedilmektedir.<sup>586</sup>

Sonuç olarak kelâm geleneğinde “Cennet ve cehennemin yaratılmışlığı ve ebediliği etrafında şekillenen tartışmalar, nasların zâhiri ile aklî gerekçeler arasındaki dengeyi kurma çabasının bir yansımasıdır” denilebilir. Bir yandan çoğunluk, ilâhî kudretin zamana bağlı olmadığı ve naslarda geçen hazırlanmış ifadelerinin bu âlemlerin hâlihazırda mevcut olduğuna işaret ettiği görüşünü benimserken; diğer yandan bazı kelâmcılar, hikmet ve gayelilik ilkesi üzerinden hareketle bunların kıyametle birlikte yaratılmasının daha anlamlı olacağını savunmuştur. Benzer şekilde ebedilik meselesinde de ilâhî sıfatların korunması, ilmin kuşatıcılığı ve amellerin sınırlılığı gibi gerekçelerle sonluluğu ileri süren yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Ancak bu tür itirazların büyük ölçüde teorik varsayımlara dayandığı, nasların ise âhiret tasvirlerinde süreklilik, kesintisizlik ve geri dönüşsüzlük fikrini güçlü biçimde vurguladığı görülmektedir. Bu nedenle daha isabetli görünen yaklaşım, cennet ve cehennemin hem ilâhî irade ile var kılınmış gerçeklikler olduğunu hem de mâhiyet ve süreklilik bakımından dünyevî kategorilerle tam olarak kavranamayacak aşkın bir boyut taşıdığını kabul eden dengeli bir yorumdur.

---

<sup>586</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 17/98, 99.

## SONUÇ

İslâm düşünce tarihinde tefsir ve kelâm disiplinleri arasındaki ilişki farklı ekollerin yaklaşımları doğrultusunda şekillenerek bu iki alan çoğu zaman birbirini besleyen bir yapıda gelişmiştir. Bu çalışma Mâtürîdî'nin, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eseri üzerinden söz konusu ilişkinin mâhiyetini inceleyerek tefsir ile kelâm arasındaki bütüncül yapıyı ortaya koymayı amaçlamıştır. Yapılan analizler Mâtürîdî'nin sadece kelâmcı yönünü değil güçlü bir tefsir metodolojisine sahip bir müfessir olarak değerlendirilmesi gerektiğini açıkça göstermektedir. Nitekim elde edilen bulgular Mâtürîdî'nin kelâmî meseleleri ele alışında Kur'ân merkezli bir yaklaşım benimsediğini kelâmî kabulleri naslara dayandırma konusunda titiz bir yöntem geliştirdiğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin, tefsiri kelâmın bir aracı hâline getirmek yerine kelâmı Kur'ân'ın rehberliğinde temellendirdiği anlaşılmaktadır. Onun bu yaklaşımı akıl ile nakil arasında denge kurmaya yönelik sistematik bir çabanın ürünü olup Ehl-i Sünnet kelâm literatüne önemli katkılar sunmaktadır.

Araştırmamız kapsamında incelenen tevhid, ilâhî sıfatlar, adalet, iman-amel ilişkisi, nübüvvet, âhiret ve kader gibi temel konular Mâtürîdî'nin tefsirinde kelâmî derinlik ve tutarlılık içerisinde ele alınmıştır. Bu konuların işlenişinde Mâtürîdî'nin hem nasları esas alan hem de akli temellendirmelere yer veren dengeli bir metod izlediği görülmektedir. Bu yönüyle onun yaklaşımı bir yandan literalizme düşmeden metni anlamlandırmayı diğer yandan ise aşırı akılcılığın doğurabileceği yorum problemlerinden kaçınmayı mümkün kılmaktadır.

Bu çalışmamızda Mâtürîdî'nin başta Mu'tezile olmak üzere farklı kelâm ekollerine yönelik eleştirilerinin de büyük ölçüde Kur'ân yorumları üzerinden şekillendiğini göstermiştir. Bu durum ekoller arası tartışmaların teorik kelâm metinleriyle sınırlı kalmadığını tefsir literatüründe de güçlü bir şekilde yer bulduğunu ortaya koymaktadır. Mâtürîdî'nin eleştirel yaklaşımı onun kelâmî meseleleri savunmacı bir refleksle değil temellendirilmiş ve sistematik bir düşünce yapısı içerisinde ele aldığı göstermektedir. Bu araştırmanın bir diğer önemli sonucu Mâtürîdî'nin tefsir ve kelâm disiplinlerini epistemolojik açıdan iç içe geçmiş iki yapı olarak değerlendirdiğini ortaya koymasıdır. Böylece İslâm düşüncesinde disiplinler arası bütünlüğün erken

dönem örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bu durum Kur'ân'ın kelâmî düşüncenin temel referans kaynağı olduğunu da teyit etmektedir.

Netice olarak bu çalışma, Mâtürîdî'nin tefsir anlayışı ile kelâm metodolojisi arasındaki güçlü ilişkiyi ortaya koyarak onun İslâm düşünce tarihindeki yerinin daha kapsamlı biçimde anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Bununla birlikte araştırmanın belirli sınırlar çerçevesinde yürütülmüş olması Mâtürîdî'nin düşüncesinin farklı boyutlarının ileride yapılacak çalışmalarla daha ayrıntılı biçimde ele alınabileceğini göstermektedir. Özellikle onun görüşlerinin çağdaş tartışmalar bağlamında yeniden değerlendirilmesi hem tefsir hem de kelâm alanında yeni araştırma imkânları sunacaktır.

## KAYNAKÇA

- Abdülhakî, Muhammed Fuad. *el-Mu‘cemü’l Müfehres li elfâzı’l-Kur‘âni’l-Kerîm*. çev. Mahmut Çanga. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Abdülcebâr, Kâdî. *Şerhu’l-usûli’l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. 1-2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Abdüllatîf, Ya‘kûb. *İslâm Mezhepleri ve Kelâmı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Akseki, Hamdi. *İslam Dini*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1973.
- Aktan, Hamza. “Emanet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/83. İstanbul: İSAM Yayınları, 1995.
- Alıcı, Mustafa. “Şefaât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/411-412. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Aydemir, Halis. “Anlamın Peşinde Olanlar için Müjdecî ve Uyarıcı bir Misyon Peygamberlik”. *Diyanet Aylık Dergi* 398 (2024): 9.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Ehl-i Sünnet Akâidi Kitâbu Usûli’d-Dîn*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bebek, Adil. “Kebîre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/163-164. Ankara: İSAM Yayınları, 2022.
- Bebek, Adil. “Sûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/533-534. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Beyhaki, Ahmed b. Hüseyin. *İsbâtü ‘azâbi’l-kaabr*. çev. Mustafa Saîd Hâlid. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, 1986.
- Beyzâvî, Kâdî. *Tavâli’u’l-envâr min metâli’i’l-enzâr*. çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur‘ânı Kerim’in Türkçe Mealî Âlisi ve Tefsiri*. 1. Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ths.
- Boynukalın, Mehmet. “Tebliğ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/218. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Buharî, Abdülazîz b. Ahmed. *Sahih-i Buharî Muhtasarı*. çev. Hanifi Akın. 1. Cilt. İstanbul: Beka Yayınları, 2009.
- Bulut, Mehmet. “İsmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/137. İstanbul: İSAM Yayınları, 2001.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu’l-Mevâkıf*. 3. Cilt. çev. Ömer Türk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbü’l-İrşâd*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Çağrııcı, Mustafa. “Da‘vet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/16-19. İstanbul: İSAM Yayınları, 1994.
- Çağrııcı, Mustafa. “Sıdk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/98. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Çağrııcı, Mustafa-Hökelekli, Hayati. “İrade”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/380-384. İstanbul: İSAM Yayınları, 2000.

- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Çelebi, İlyas. “Zelle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/223. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Demirci, Kürşat. “Kabir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/33-35. İstanbul: İSAM Yayınları, 2001.
- Düzgün, Şaban Ali (ed.). *Kelam el kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Düzgün, Şaban Ali vd. *İslâm İnanç Esasları*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Ebû Hanîfe. *Fıkhu'l Ekber*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Şamil Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 2. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Eş'arı, Ebü'l-Hasen. *Dinin İnanç İlkeleri El-ibâne 'an Usûli'd-Diyâne*. çev. Mustafa Çevik. Ankara: Avrasya Yayınları, 2005.
- Eş'arı, Ebü'l-Hasen. *el-ibâne*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019.
- Eş'arı, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Gökçe, Cüneyt. “Berzah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/525. İstanbul: İSAM Yayınları, 1992.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman. *Tarih-Ekoller-Problemler Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 2019.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. “Sırat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/118-119. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- İbn Hazm, Ahmed b. Saîd. *El-fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. çev. Halil İbrahim Bulut. 1-3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-arab*. Kahire: Dâru'l-meârif, ts.
- İpşirli, Mehmet. “Elçi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/3. İstanbul: İSAM Yayınları, 1995.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât*. çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Kara, Mustafa. “Tebliğ Mücadelesinin Öncüleri Peygamberler”. *Diyanet Aylık Dergi* 398 (2024): 19.
- Karadaş, Çağfer vd. *İnanç Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Karadaş, Çağfer. *Anahatlarıyla Ehl-i Sünnet Akaidi*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Karadaş, Çağfer. *İslâm Düşüncesinde Âhîret*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Karagöz, İsmail (ed.). *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2010.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 1-5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 25. Basım, 2016.

- Köse, Saffet. “Rüşd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/298. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Kutup, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. 1-6 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınevi, 1968-1971.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu- Yusuf Şevki Yavuz. 1-17 Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017-2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l Kur'ân*. nşr. Bekir Topaloğlu. 1-18 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005-2007.
- Mevdûdî, Ebu'l Al'â. *Tefhimü'l Kur'ân*. çev. Muhammed Hankayanî vd. 3. Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Mukâtil, Ebü'l-Hasen. *Kur'an Terimleri Sözlüğü el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l Qur'ani'l-Kerîm*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Nesefî, Ömer. *et-Teysîr fi't-Tefsîr*. çev. Muhammed Coşkun-Ali Benli. 1-2. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019-2020.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ. *Riyâzü's-Sâlihîn*. çev. Mahmut Kısa. İstanbul: Beka Yayınları, 2011.
- Önal, Recep. *İmam Birgivi'de Bilgi ve İnanç Paradigması*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Özarsalan, Selim. *Pezdevinin Kelami Görüşleri*. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2013.
- Râzî, Fahreddin. *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*. çev. Muhammed Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el bidâye fî usûli'd-dîn*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Sâbûnî, Nûreddin. *Maturidiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Sancaklı, Saffet. “Günümüzde Polemik Konusu Yapılarak Tartışılan Kabir Azabının Hadislerdeki Dayanağı”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2018), 21-46. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ifd/article/425310>
- Sinanoğlu, Mustafa. “İman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/212. İstanbul: İSAM Yayınları, 2000.
- Sinanoğlu, Mustafa. *Peygamberlere İman*. Ankara: DİB Yayınları, 2018.
- Şa'rânî, Abdülvahhâb. *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir*. 2. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Şimşek, Ümit. *İslâm İnanç İlmihali*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Teftâzânî, Sa'dettin. *el- Makâsîd*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Toksarı, Ali. “Emanet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/81. İstanbul: İSAM Yayınları, 1995.
- Topaloğlu, Bekir vd. *İslâm'da İman Esasları*. Ankara: DİB Yayınları, 2018.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları, 5. Basım, 2017.

- Toprak, Süleyman. “Kabir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/37-38. İstanbul: İSAM Yayınları, 2001.
- Toprak, Süleyman. *Ölümden Sonraki Hayat*. Konya: Şahıs Yayınları, 4. Basım. 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ba’s”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/98-100. İstanbul: İSAM Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Nuzûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/310-311. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Peygamber”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/257. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Şefaat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/412-415. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Yed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/375-376. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Zebîdî, Ahmed b. Ahmed. *Tecrîdi Sarih*. çev. Kamil Miras. 4. Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Yayınları, 2019.
- Zemahşerî, Muhammed el-Hârizmî. *el-keşşâf ‘an hakâ’iki ğavâmidî’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vucûhi’t-te’vil*. 1-6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016-2018.

## ÖZ GEÇMİŞ

<b>Ad Soyad: Bilgenur ÇÖPÜR</b>	
<b>Eğitim Bilgileri</b>	
<b>Lisans</b>	
<b>Üniversite</b>	Gümüşhane Üniversitesi
<b>Fakülte</b>	İlahiyat Fakültesi
<b>Bölümü</b>	İlahiyat
<b>Makale ve Bildiriler</b>	
1. İmam Mâtürîdî'nin Bilgi Anlayışına Modernizm Bağlamında Bir Yaklaşım (Bilgenur ÇÖPÜR, Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YALÇINKAYA)	