

**T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEFSİR BİLİM DALI**

**KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE KÂDÎ BEYZÂVÎ’NİN  
MÜTEŞÂBİH AYETLERE YAKLAŞIMININ  
MUKAYESESİ**

**(DOKTORA TEZİ)**

**HAZIRLAYAN: SELAHATTİN ÖZ**

**İSTANBUL, 2011**

**T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEFSİR BİLİM DALI**

**KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE KÂDÎ BEYZÂVÎ’NİN  
MÜTEŞÂBİH AYETLERE YAKLAŞIMININ  
MUKAYESESİ**

**(DOKTORA TEZİ)**

**TEZ DANIŞMANI: PROF. DR. SADRETTİN GÜMÜŞ**

**HAZIRLAYAN: SELAHATTİN ÖZ**

**İSTANBUL, 2011**

Marmara Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLÂHİYAT Anabilim Dalı TEFSİR Bilim Dalı Doktora öğrencisi SELAHATTİN  
ÖZ nın tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 27.04.2011 tarih ve  
2011-8/41 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından ~~oy birliği~~ / oy çokluğu ile Doktora  
Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 2.XII.2011

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. SADRETTİN GÜMÜŞ  
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. ABDULAZİZ HATİP  
3) Jüri Üyesi : PROF. DR. İSMAİL KARA  
4) Jüri Üyesi : PROF.DR.HİDAYET AYDAR  
5) Jüri Üyesi : PROF.DR.DAVUT AYDÜZ



## GENEL BİLGİLER

|                    |                                                                                                                                            |
|--------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Adı ve Soyadı      | : Selahattin ÖZ                                                                                                                            |
| Anabilim Dalı      | : Temel İslam Bilimleri                                                                                                                    |
| Programı           | : Tefsir                                                                                                                                   |
| Tez Danışmanı      | : Prof. Dr. Sadrettin Gümüş                                                                                                                |
| Tez Türü ve Tarihi | : Doktora - Aralık 2011                                                                                                                    |
| Anahtar Kelimeler  | : Müteşâbih, Kâdî Abdülcebbâr, Beyzâvî, Kur'ân, Tefsir, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet, Eş'arî, Allah'ın Sıfatları, Ru'yetullah, Hurûf-ı Mukattaa |

## ÖZET

### KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE KÂDÎ BEYZÂVÎ'NİN MÜTEŞÂBİH AYETLERE YAKLAŞIMININ MUKAYESESİ

Müteşâbih âyetlerin Kur'ân'da yer alması İslam ilim dünyasına fikrî bir dinamizm kazandırmıştır. Tanımı ve yorumu açısından alimler arasında çok ihtilaflı olan müteşâbih kavramı; benzerliği, çok anlamlılığı ve kapalılığı sebebiyle zahirinden anlaşılamayıp haricî bir delile ihtiyaç duyan âyetleri ifade eder. Allah'ın sıfatları gibi gaybî konularla, hurûf-ı mukattaa gibi aklın künhüne vakıf olamayacağı âyetleri ihtiva eden bu kavram, birçok mezhebin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu çalışmamızda Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in iki büyük temsilcisi Kâdî Abdülcebbâr ile Kâdî Beyzâvî'nin müteşâbih âyetlere yaklaşımını ortaya koyup mukayeselerini yaparak mezheplerinin teşekkülündeki temel dinamiklerin neler olduğunu tespit etmeyi amaçladık. Bu hedefimizi gerçekleştirirken yöntem olarak Kâdî Abdülcebbâr'ı esas alıp O'nun teorik açıdan müteşâbih olgusuna yaklaşımı, pratik anlamda Allah'ın sıfatları, ru'yetullah ve hurûf-ı mukattaaaya ilişkin âyetleri yorumundan hareketle Beyzâvî ile mukayeselerini yaptık. Sonuç olarak her iki müfessirin sıklıkla birbirlerine yakın görüş beyan ettiklerine dair bulgulara rastladık. Dolayısıyla iki mezhep arasında kısmî farklılıklar olmakla beraber, ayrıştırıcı ve mübalağalı yaklaşımların aksine, ihtilaflar büyük ölçüde lâfzî olup, görüşlerde ciddi benzerlikler söz konusudur. Bu itibarla, klasik geleneğimizdeki bazı yanlış yargılar sebebiyle geçmişten günümüze Mu'tezile mezhebinin ötekileştirilmesi anlayışı yerine, Ehl-i Sünnetin istifadesine olabilecek konularda onlara ait gerçekten ilmî değeri olan görüşlerin akademik çevrelerde dikkate alınması gerektiği anlayışının ikame edilmesini önermekteyiz. Zira Mu'tezile, İslam fikir dünyasına çok şey katmıştır.

## GENERAL INFORMATION

Name and Surname : Selahattin ÖZ  
Department : Basic Islamic Studies  
Programme : Tafseer  
Supervisor : Prof. Dr. Sadrettin Gümüş  
Degree Awarded and Date : PhD - December 2011  
Key Words : Mutashâbih, Qâdî Abd al-Jabbâr, Baydâwî, Qur'ân, Tafseer, Mu'tazila, Ahl-i Sunnah, Ash'arî, Characters of God, Ru'yatullah, Hurûfu'l-Muqatta'ât

## ABSTRACT

### COMPARISON OF QÂDÎ ABD AL-JABBÂR AND QÂDÎ BAYDÂWÎ'S APPROACHES TO MUTASHÂBIH VERSES

The existence of Mutashâbih verses in the Qur'ân dynamizes Islamic scholarship. As a result of an ambiguous, a parallel and a closed meaning of them, Mutashâbih verses which stir controversy among scholars are verses which require outer evidence to be understood. The term of Mutashâbih which includes unseen subjects such as qualifiers of God and al-Hurûfu'l-Muqatta'ât has a role in emerging of many religious sects. In this study we aim to determine the basic dynamics in emerging of religious sects comparing the approaches of the two important members of Mu'tazila and Ahl-i Sunnah, namely Qâdî Abd al-Jabbâr and Qâdî Baydâwî to Mutashâbih verses. We chose the method of comparison Abd al-Jabbâr's approach to Mutashâbih verses with Baydawî's approach with reference to his readings of verses on qualifiers of God, Ru'yatullah and al-Hurûfu'l-Muqatta'ât. We have reached the conclusion that the two commentators suggest close opinions. Despite the fact that there is an inconsiderable difference between aforementioned two religious sects and contrary to exaggerating statements which divide them largely, we suggest that there is a considerable similarity between the two religious sects, and controversies on them are substantially literal. Instead of marginalizing Mu'tazila as a result of misconceptions from past to present in our classic tradition, we suggest that their scholarly valuable views should be taken into consideration academically in the interest of Ahl-i Sunnah. Since Mu'tazila made considerable contribution to Islamic scholarship.

## ÖNSÖZ

2004 yılında müezzin-kayyım olarak başladığım, ardından Haseki İhtisas Eğitimi, vaizlik, ilçe müftülüğü ve son olarak hac ve umre müdürlüğü gibi deruhte ettiğim zorlu bir iş hayatı ile birlikte doktoramı nihâyet tamamlamayı bana nasip eden Allah’a hamd, nebisi Hz. Muhammed Mustafa’ya salât-ü selam olsun. Bilindiği üzere akademik çalışmalarda doktora süreci önemli bir dönemdir. Konu, geçmişten günümüze, üzerinde mutabakat sağlanamayan müteşâbihât gibi ihtilaflı, mukayesesini yaptığımız iki müfessir tüm zamanlara mührünü vurmuş Kâdî Abdülcebâr ve Beyzâvî gibi aynı zamanda kelâmcı iki büyük zât olunca, tezi başarıyla tamamlamak Allah’ın bir lütfu olmuştur. Bu vesileyle, binlerce ciltlik külliyyatımızın hepsini okumak bir yana, bu klasik kaynaklarımız arasındaki eserlerin isimlerini bile ezberlemenin kolay bir iş olmadığını anlayarak ilim deryasında yolun başında olduğumuzu öğrendik.

Yoğun mesaisi içerisinde bu mütevazı çalışmamı başından sonuna okuma zahmetinde bulunarak tavsiyelerde bulunan ve belki en fazla istifade ettiğim kadîm dostum Yrd. Doç. Dr. Nihat UZUN ve Yrd. Doç. Dr. Aytekin ÖZEL’e, Tez İzleme Sınavlarında çalışmalarımı değerlendirip kıymetli düşünce ve eleştirilerini benimle paylaşan Jüri Üyeleri Prof. Dr. İsmail KARA ve Prof. Dr. Abdülaziz HATİP Beyefendilere, Tez Savunma Sınavıma Jüri Üyeleri olarak iştirak edip teknik ve muhteva yönüyle tezimin tekemmülünde tavsiyeleri olan Prof. Dr. Davut AYDÜZ ve Prof. Dr. Hidayet AYDAR Beyefendilere müteşekkirim.

Tezin konu seçimi sürecinden başlayıp onaylanmasına kadar değerli katkılarını esirgemeyen ve bana sürekli destek olan Tez Danışmanı saygıdeğer hocam Prof. Dr. Sadrettin GÜMÜŞ Beyefendiye hâssaten en kalbî ve samimî sevgi, saygı ve teşekkürlerimi sunarım.

Yıllar süren bu zorlu çalışmamda, bana sürekli cesaret verip destek olan vefalı eşim Mürüvvet Hanıma, kendileriyle ilgilenmem gerekirken kıymetli vakitlerinden çaldığım evimizin neşe kaynağı kızım Hatice ve oğlum Muhammed Fatih’e, beni anlayışla karşıladıklarından ötürü minnettarım. Son olarak bu mütevazı çalışmamı, beni çocukluğumdan itibaren hep ilim ve irfân yoluna teşvik eden, ancak 2008 yılının Ramazan ayında rahmet-i Rahmân’a kavuşarak bugünleri göremeyen sevgili babacığım Hacı Halil İbrahim ÖZ’e ithâf ediyorum.

Selahattin ÖZ, Fatih 2011

## İÇİNDEKİLER

|                                              |            |
|----------------------------------------------|------------|
| ÖNSÖZ.....                                   | III        |
| İÇİNDEKİLER .....                            | IV         |
| KISALTMALAR .....                            | VI         |
| <b>GİRİŞ.....</b>                            | <b>VII</b> |
| A- ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ ..... | 1          |
| B- ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ .....                | 3          |
| C- ARAŞTIRMANIN SINIRLARI.....               | 5          |
| D- ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI .....             | 6          |

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MUHKEM VE MÜTEŞÂBİHİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ VE KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR İLE KÂDÎ BEYZÂVÎ'NİN BU ÂYETLERİ ANLAMA ESASLARI

#### I- MUHKEM VE MÜTEŞÂBİHİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....18

|                                                               |    |
|---------------------------------------------------------------|----|
| A- MUHKEM KAVRAMININ SÖZLÜK VE ISTILAHÎ ANLAMI .....          | 18 |
| B- MÜTEŞÂBİH KAVRAMININ SÖZLÜK VE ISTILAHÎ ANLAMI .....       | 21 |
| C- SELEFİN MÜTEŞÂBİH ÂYETLERE İLİŞKİN GÖRÜŞÜ .....            | 43 |
| D- MÜTEŞÂBİH ÂYETLERİN ÇEŞİTLERİ.....                         | 50 |
| E- MÜTEŞÂBİH ÂYETLERİN KUR'ÂN'DA BULUNMASININ HİKMETLERİ..... | 54 |
| F- MÜTEŞÂBİH HADİSLER.....                                    | 57 |

#### II- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE KÂDÎ BEYZÂVÎ'NİN MÜTEŞÂBİH ÂYETLERİ ANLAMA ESASLARI.....62

|                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------|-----|
| A- KISA BİR TARİHSEL BİLGİ .....                                   | 62  |
| B- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN MÜTEŞÂBİHÂTİ ANLAMA ESASLARI .....          | 73  |
| 1- Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'ân Anlayışı .....                       | 82  |
| 2- Kâdî Abdülcebbâr'ın Muhkem ve Müteşabihe Yönelik Görüşleri..... | 85  |
| 3- Müteşâbihin Muhkeme Hamledilmesi.....                           | 99  |
| 4- Kâdî Abdülcebbâr'da Te'vil .....                                | 106 |
| 5- Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Müteşâbih Âyetlerin Hikmetleri.....     | 113 |
| C- KÂDÎ BEYZÂVÎ'NİN MÜTEŞÂBİHÂTİ ANLAMA ESASLARI.....              | 116 |
| 1- Kâdî Beyzâvî'nin Muhkem ve Müteşabihe Yönelik Görüşleri.....    | 120 |
| 2- Kâdî Beyzâvî'de Te'vil.....                                     | 123 |

## İKİNCİ BÖLÜM

### KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE KÂDÎ BEYZÂVÎ'NİN MÜTEŞÂBİH ÂYETLERE YAKLAŞIMLARI

#### I- ALLAH'IN SIFATLARI.....133

|                                                            |     |
|------------------------------------------------------------|-----|
| A- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN ALLAH'IN SIFATLARINA YAKLAŞIMI..... | 135 |
| 1- Zâtî Sıfatlar .....                                     | 147 |

|                                                             |            |
|-------------------------------------------------------------|------------|
| a- Ayn .....                                                | 147        |
| b- Vech .....                                               | 149        |
| c- Yed .....                                                | 151        |
| d- Kabza .....                                              | 154        |
| e- Cenb .....                                               | 155        |
| f- Fevk .....                                               | 155        |
| 2- <i>Füilî Sıfatlar</i> .....                              | 157        |
| a- İstivâ .....                                             | 157        |
| (1)- İstivâ ile's-Semâ .....                                | 158        |
| (2)- İstivâ ale'l-Arş .....                                 | 160        |
| b- Gazap .....                                              | 161        |
| c- İstihzâ .....                                            | 162        |
| d- Mekr .....                                               | 164        |
| e- İtyân – Mecî .....                                       | 165        |
| B- KÂDÎ BEYZÂVÎ'NİN ALLAH'IN SIFATLARINA YAKLAŞIMI .....    | 167        |
| 1- <i>Zâtî Sıfatlar</i> .....                               | 172        |
| a- Ayn .....                                                | 172        |
| b- Vech .....                                               | 173        |
| c- Yed .....                                                | 175        |
| d- Kabza .....                                              | 177        |
| e- Cenb .....                                               | 177        |
| f- Fevk .....                                               | 178        |
| 2- <i>Füilî Sıfatlar</i> .....                              | 179        |
| a- İstivâ .....                                             | 179        |
| (1)- İstivâ ile's-Semâ .....                                | 179        |
| (2)- İstivâ ale'l-Arş .....                                 | 179        |
| b- Gazap .....                                              | 181        |
| c- İstihzâ .....                                            | 182        |
| d- Mekr .....                                               | 182        |
| e- İtyân-Mecî .....                                         | 184        |
| <b>II- RU'YETULLAH (ALLAH'IN GÖRÜLMESİ).....</b>            | <b>194</b> |
| A- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN RU'YETULLAH KONUSUNA YAKLAŞIMI ..... | 198        |
| B- KÂDÎ BEYZÂVÎ'NİN RU'YETULLAH KONUSUNA YAKLAŞIMI .....    | 218        |
| <b>III- HURÛF-I MUKATTAA.....</b>                           | <b>229</b> |
| A- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN HURÛF-I MUKATTAAAYA YAKLAŞIMI .....  | 231        |
| B- KÂDÎ BEYZAVÎ'NİN HURÛF-I MUKATTAAAYA YAKLAŞIMI .....     | 234        |
| SONUÇ .....                                                 | 241        |
| KAYNAKÇA .....                                              | 253        |

## KISALTMALAR

- a.g.e. : Adı geçen eser  
a.g.m. : Adı geçen makale  
AÜİFY: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları  
b. : Bin, İbn  
bkz. : Bakınız  
c. : Cilt  
çev. : Çeviren, çeviri  
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi  
DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı  
h. : Hicrî  
haz. : Hazırlayan  
Hz. : Hazreti  
md. : Madde  
MÜİF : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Neş. : Neşreden  
s. : Sayfa  
S. : Sayı  
s.a.s : Sallallahu aleyhi ve selem  
SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı  
thk. : Tahkik  
trc. : Tercüme eden, tercüme  
t.y. : Tarih yok  
v. : Vefatı  
vb. : Ve benzeri  
Yay. : Yayınları  
y.y. : Yer ismi yok

# GİRİŞ

## A- ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

Müteşâbihât konusu incelendiğinde, doğrudan ve büyük ölçüde gaybî konuları ihtiva eden meselelerle ilgili düşünüp değerlendirme yapıldığı bir hakikattir. Gaybî konular arasında da en önemli husus, Allah'ın sıfatları ve bu sıfatların keyfiyeti durumudur. İnanan insanların hayatına doğrudan veya dolaylı olarak din şekil verdiğine göre, bu dinin sahibi olan Tanrı ile ilgili sağlıklı bir Tanrı tasavvuru yapılması son derece önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bilindiği gibi müteşâbihât konusu, Kur'ân âyetlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir yere sahip olması itibariyle tefsir ve aynı zamanda bir problem olarak ele alınıp meselenin farklı veçheleriyle incelenip tartışılması sebebiyle Usûl-i Tefsir ve Kur'ân ilimlerinin ilgi alanına girmektedir. Bununla beraber konu, bir problem olarak Kelâm ilminin özünü teşkil edecek yapıda delilleri bünyesinde barındırdığından, bu ilim için de son derece önem arz etmektedir.

Bu çalışmada Kâdî Abdülcebbar ve Kâdî Beyzâvî ele alınarak onların müteşâbih konusuna yaklaşımları ve mukayeseleri yapılacaktır. Kâdî Abdülcebbar'ın tercih edilmesinin sebebi, O'nun İslâm düşüncesi tarihinin en parlak dönemlerinden biri olan miladî XI. yüzyılda yaşamış ve kadılar kadısı ünvanına sahip, Mu'tezilî gelenekten gelen ve İslâm ilim ve düşünce tarihinin en ilgi çekici simalarından büyük bir kelâmcı ve müfessir olması, özellikle son dönemlerde fikirleriyle akademik çevrelerde ciddi bir ilgi odağı haline gelmesidir. Üzerinde çalışacağımız ve mukayesesini yapacağımız ikinci ilim adamı Kâdî Beyzâvî, aynı şekilde eserleri asırlarca ilim meclislerinde okutulmuş ve halen okutulmakta olan Ehl-i Sünnet'in en büyük kelâmcı ve müfessirleri arasında yer almaktadır. Her ikisinin de çok yönlü ilim ve kültüre, eklektik bir yaklaşıma sahip olmaları ve bu donanımlarını tefsirlerine yansıtmış olmaları sebebiyle, yapılacak tezde bu iki büyük müfessir ve kelâmcının eserlerine birinci derecede başvurularak mukayeseleri yapılacaktır. İslam dünyasında son derece meşhur olan her iki müellifin kadılar kadısı ünvanına sahip olmasının yanı sıra, her ikisinin fıkıhta müntesibi oldukları mezhebin Şafî mezhebi olması,

konunun ilgi çeken ve birbirlerinin benzeştiği bir diğer husus olarak mukayesede tercih edilen iki ilim adamı olmasında etkili olmuştur.

Öte yandan Kâdî Abdülcebâr'ın Mu'tezile düşüncesini sistemleştiren biri olması ve eserlerine bugün itibariyle -biraz geç de olsa- ulaşılmış olması sebebiyle konunun, Mu'tezile'nin kendi öz kaynaklarından inceleniyor olması, mezkûr müellifin dönemine kadar Mu'tezile mezhebinin düşünce yapısının şekillenmesi, değişim ve dönüşümünün tespit edilerek anlaşılması hususunda bize önemli ipuçları verecektir. Bu durum da konuyu önemli kılan unsurlardan biridir.

İslam tarihi boyunca Kur'ân, üzerinde en fazla düşünülp kafa yorulan bir kitap olma payesine sahip olmuş, Müslümanların dünyaya bakış açısını şekillendiren kutsal kitabı ve en önemli kaynakları olmuştur. Kur'ân'ın anlaşılması uğrunda âlimler tarafından asırlarca emek sarfedilerek tefsir usûlü kitapları kaleme alınmış ve binlerce ciltlik tefsir kitapları ortaya çıkartılmıştır. Ancak bütün bu çabalar ortaya konurken Kur'ân'ın anlaşılması noktasında ulemanın üzerinde mutabık kaldıkları birçok metinler olmakla beraber ihtilaf ettikleri hususlar da olmuştur. Bu meseleler etrafında birçok itikadî, fikhî ve siyasî fırka ve mezhep tezahür etmiştir. Bu mezhep ve fırkaların ortaya çıkışı ve teşekkülünde Kur'ân'ın sahip olduğu bir takım hususiyetler olmakla birlikte felsefi, kültürel, coğrafi vb. şartların farklılığı da göz önünde bulundurulması gereken bir konudur. Ancak bizim asıl üzerinde duracağımız husus, Kur'ân'ın yapısından kaynaklanan ihtilaflar olacaktır.

İşte biz bu çalışmamızda İslam düşüncesine fikrî bir dinamiz kazandıran ve itikadî mezheplerin teşekkülünde son derece önemi olan müteşâbih konusunda, Mu'tezile'nin en büyük temsilcilerinden Kâdî Abdülcebâr ile Ehl-i Sünnet/Eş'arî mezhebinin en önde gelen temsilcilerinden Kâdî Beyzâvî'nin görüşlerini tespit ederek bunların mukayesesini yapmayı amaçlamaktayız. Bu iki ilim adamının, konumuzla ilgili ortaya koyduğu fikirlerin benzer ve farklı yanları, bunların hangi gerekçelerle ortaya çıktığı, telif edilmesinin mümkün olup olmadığı; ittifak ve ihtilaf edilen hususların arka planını, zeminini, sebep ve sonuçlarını

tespit edip, mümkün mertebe tarafsız bir yaklaşımla mukayesesini yapmayı hedeflemekteyiz. Bizim yapacağımız çalışmada ileri sürdüğümüz tez ve iddiamız şudur: Kâdî Abdülcebbâr ile Kâdî Beyzâvî arasında müteşâbihât konusunda her ne kadar telifi mümkün olmayan ru'yetullah vb. sınırlı sayıda mesele olsa da, benzer düşüncelere sahip oldukları hususlar daha fazladır. Lâfzen ve zahiren farklı düşündükleri fikirler geniş bir perspektiften bakıldığında sonuçları itibariyle benzeşmekte ve bunların arasını bulmak imkân dairesinde olmaktadır. Bu itibarla benzer yönleri farklılıklarına nispetle daha fazla olduğunu düşündüğümüz bu tezimizde benzerliklere özellikle vurgu yapılacaktır.

## **B- ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ**

Kâdî Abdülcebbâr ve Kâdî Beyzâvî'nin müteşâbih âyetlere ilişkin yorumlarının mukayeseli bir şekilde ele alınacağı bu çalışmada, müelliflerin eserlerinde ortaya koydukları benzer ve farklı görüşlere ama özellikle benzerliklere vurgu yapılacaktır. Şöyle ki, birbirlerine ne kadar muhalif olursa olsunlar, bilim adamları yapmış oldukları çalışmalarda diğer meslektaşları ile farklı görüş ve kanaatlere vardıkları gibi, bazen de benzer sonuçlara vardıkları aşikârdır. Bu durum, bütün ilim dalları için geçerli olduğu gibi İslamî ilimlerde, hatta itikadî ve fikhî, mezhebî yapıları birbirlerinden farklı bile olsa fıkhîta, kelâmîda vb. diğer ilim dallarında tezahür eden bir hususiyettir. Mukayeseli çalışmalarda kimi zaman mezhebin veya mezhep temsilcilerinin fikrî anlamda göstermiş oldukları tutum ve yaklaşımlarına göre benzeşme, kimi zaman ise farklılaşma durumları ön plana alınır. İşte bu çalışmada her iki müellifin benzerlik ve farklılıklarına temas etmekle beraber, mukayese yapılırken ön plana alınacak ve altı çizilecek olan hususu, öncelikli olarak benzeştikleri noktalar teşkil edecek; ancak bununla beraber yeri geldikçe farklı tutum sergiledikleri hususlara da temas edilecek ve gerektiğinde konuya dair kendi görüş ve tercihimiz bu noktada ortaya konulacaktır. Değerlendirmelerimiz bazen müelliflerin görüşlerinin hemen akabinde olacak, bununla beraber, genellikle ilgili kısımların giriş ve son kısımlarında yer alacaktır.

Çalışmada zaman zaman çok önemli görülen hususlar ve bazı teknik ıstılahlar, metindeki bağlamına göre italik olarak ya da kalın punto şeklinde kullanılacaktır. Önemine binaen yeri geldikçe kişi, akım ve bazı teknik ve ıstılahî kavramların da dipnotta kısa bir şekilde izahı yapılacaktır. Tezin hacmini çok fazla kabartmamak adına, Kâdî Abdülcebbâr ile Kâdî Beyzâvî'nin eserleri, hocaları, talebeleri, hayatı vb. ansiklopedik bilgiler tezimiz açısından ikinci derecede önemi haiz konular olduğu için dipnotta verilecektir.

Çalışma, iki müellifin felsefi-kelâmî teorileri ekseninde olmayıp, daha ziyade; bu teorileri ve eserlerindeki müteşâbih olgusuna yaklaşımları ile bu yaklaşımlarının tefsirlerindeki pratik uygulamalarına yorum olarak yansımaları bağlamında yoğunlaşacaktır.

İki bölümden teşekkül edecek olan tezimizin birinci bölümünde, Muhkem ve Müteşâbihin Kavramsal Çerçevesi ve Kâdî Abdülcebbâr ile Kâdî Beyzâvî'nin Bu Âyetleri Anlama Esasları başlığı altında birinci kısımda, müteşâbihin sözlük ve ıstılahî anlamının kavramsal çerçevesi, klasik dönemden günümüze kronolojik olarak bu sahanın otorite simalarının değerlendirmeleri, eleştiri ve tercihlerimiz ile birlikte sunulacak; ikinci kısımda ise iki müellifin bu kavrama ilişkin tanımlamaları ve yaklaşımları tahlil edilecektir. Bu kısımda Mu'tezile'ye ilişkin kısa bir tarihsel bilginin ardından ayrı başlıklar halinde mezkûr müelliflerin müteşâbih kavramını anlama ve yorumlama esasları, kendi düşünce sistemleri merkezinde değerlendirilecek, Kur'ân anlayışları ve te'vil konusundaki duruşları detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

İkinci bölüm ise; Allah'ın Sıfatları, Ru'yetullah ve Hurûf-ı Mukattaa olmak üzere üç ana başlık halinde planlanmıştır. Bu üç ana başlığın altında Kâdî Abdülcebbâr ile Kâdî Beyzâvî'nin bu meselelere yaklaşımının ele alındığı iki alt başlık bulunacak ve bu kısımlarda söz konusu müelliflerin görüşleri, gerekçeleriyle birlikte akıl-nakil ve akıl-dil bağlamında tahlil edilerek mukayeseleri yapılacaktır. Bu arada, onların bu konulara ilişkin görüşlerinin teşekkülünde amil olan unsurlar düşünce sistemleri dikkate alınarak değerlendirilecektir. Özellikle kelâmî konulardaki naslara farklı bir bakış açısı geliştirdikleri için müddaî olarak nitelendirdiğimiz Mu'tezile'nin temsilcisi Kâdî

Abdülcebbâr, başlıklarda birinci olarak verilecek; buna mukabil Ehl-i Sünnet/Eş'arî temsilcisi Kâdî Beyzâvî'nin bu iddialara cevap mahiyetindeki görüşleri ise müdâfî olarak ikinci başlıklar altında verilecektir. Yani, Kâdî Abdülcebbâr ve görüşleri merkeze alınacak O'nun görüşleri karşısında Kâdî Beyzâvî'nin duruşu ve bu meseleleri değerlendirmesi mukayese edilecektir. Bu itibarla, Kâdî Beyzâvî'ye nispetle Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşleri tezin bazı kısımlarında daha fazla yer tutacaktır. Son olarak sonuç kısmında, bu iki müfessirin öne çıkan temel fikirleri metot, muhteva ve şekil açısından mukayeseleri yapılarak özet bir şekilde sunulacaktır. Bu kısımda özellikle iki müellifin müteşâbihâta ilişkin konularda benzerlikleri ve farklılıklarına temas edilecek, özellikle birbirlerine yakın durdukları konuların altı çizilecektir.

### **C- ARAŞTIRMANIN SINIRLARI**

Yukarıda tezin planına ilişkin verilen bilgiler muvacehesinde, çalışmanın tamamen kelâm içerikli bir kimliğe bürünmemesi adına, konular Mu'tezile'nin beş temel ilkesi (Usûl-i Hamse) başlıkları altında tasarlanmamıştır. Ancak tezin genelinde bu beş temel ilke, özellikle Tevhid ve Adalet ilkeleri doğrultusunda meseleler değerlendirilecektir. Bu itibarla, Kâdî Abdülcebbâr ile Kâdî Beyzâvî'nin tefsirleri birinci derecede kaynak olmakla beraber, kelâma ilişkin eserlerine de ihtiyaç duyuldukça temas edilecektir.

Ulemanın yaptığı tasniflerde müteşâbih kavramının kapsamına dair birçok farklı yaklaşımlar olmakla beraber, özel ve yaygın anlamıyla müteşâbih kavramı söz konusu edildiğinde, öncelikle Allah'ın sıfatlarını konu alan âyetler akla gelmektedir. Bu bakımdan söz konusu iki müfessirin müteşâbih âyetlere ilişkin yorumları incelenirken öncelikli olarak Allah'ın sıfatları, yine Allah'ın sıfatları ile doğrudan alakalı ru'yetullah ve hurûf-ı mukattaa konuları ele alınacak; ilgili âyetlerin seçimi de, bu iki müellifin yorumlarında meseleleri ele alma yoğunluklarıyla paralel ölçüde olacak, gaybî meseleleri ihtiva eden bütün âyetler ele alınmayacaktır.

## D- ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

İslam dininin ana kaynağı hiç şüphe yok ki Kur'ân'dır. Hadisler de dâhil olmak üzere, İslam'a dair yazılan veya herhangi bir şekilde ortaya konulan her türlü düşünce, yorum vb. hep Kur'ân'ı daha iyi anlamaya ve anlamlandırmaya dönük olmuştur. Bu itibarla araştırmaya esas olan konu, Kur'ân ilimlerinden müteşâbih âyetler olduğu için; birinci derecede kaynak eser yine Kur'ân'ın kendisi olacaktır. Araştırmamızda konuyla ilgili âyetlerin mealleri verilirken istifade edeceğimiz meal, Diyanet İşleri Başkanlığının bastırmış olduğu meal olacaktır.<sup>1</sup>

Asırlar boyunca İslam dünyasında Mu'tezilî düşünce sistemine ilişkin bilgi ve bu bilginin sonraki dönemlere intikali, büyük ölçüde hâkim mezhep olan Ehl-i Sünnet'in kaynaklarında yer aldığı kadarıyla sınırlıydı. Bu bilgi, yirminci yüzyılın ikinci yarısında Yemen'de Zeydîlere ait kaynaklarda bulunan Kâdî Abdülcebbar'ın eserlerinden oluşan külliyyatın keşfine kadar tarih boyunca bu hâkim unsurun yaklaşımı çerçevesinde şekillenmiş ve ekseriyetle İslam âleminde olumsuz bir şekilde yansıtılmıştır. Bu sebeple Mu'tezile düşünce sistemi, söz konusu eserlerin keşfedilmesine kadar derlenmiş ve sistematize edilmiş haliyle kendi kaynaklarından okunup değerlendirilme imkânı pek fazla bulamamış ve genellikle Ehl-i Sünnet kaynaklarından iktibaslarla ortaya çıkan bu olumsuz algı ile ilim dünyasında tartışılmıştır. Son yarım asırlık dönemde ise bilim adamları, bu mezhebi, mezhebin kendi öz kaynaklarından okuyarak incelemiş ve neticede doktora ve yüksek lisans düzeyinde ya da makale ve kitap telifi şeklinde akademik eserler ortaya koymuşlardır. Hiç şüphe yok ki bu düşünce sisteminin en büyük isimlerinden biri olan ve mezhebin düşünce yapısını sistemleştiren Kâdî Abdülcebbar'dır. İşte biz çalışmamızda, bu zâtı -tabiri caizse- bir prototip olarak ele alıp kendi kaynaklarından inceleyerek tahlil etmeye, ardından yine kendisi gibi Ehl-i Sünnet'in en büyük müfessir ve kelâmcı simalarından biri olarak kabul edilen Kâdî Beyzâvî ile olabildiğince tarafsız bir şekilde mukayesesini yapmaya çalışacağız.

---

<sup>1</sup> DİB Din İşleri Yüksek Kurulu, **Kur'ân-ı Kerim Meali**, 12. Baskı, Ankara: DİB Yay., 2006.

Çalışmada büyük ölçüde kullanılacak olan kaynaklar; Kâdî Abdülcebbar'ın *Müteşâbihu'l-Kur'an*, *Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-Matâin* adlı eserleridir. Bu iki temel eser çalışma boyunca birinci derecede istifade edilecek iki ana kaynaktır. Bu iki eserin yanı sıra, yine müellife ait özellikle *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* olmak üzere, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* gibi eserler sıklıkla bizim atıfta bulunacağımız kaynaklar arasında yer alacaktır. Birinci derecede kaynak eser olarak kullanacağımız Kâdî Abdülcebbar'ın tefsirleri birinci bölümün ikinci kısmında önemi, kaynak ve akademik değeri açısından detaylı bir şekilde ele alınacağı için burada detaya girilmeyecektir. Ayrıca tezin tamamında bu iki tefsire yönelik farklı açılardan değerlendirmelerimiz bulunacaktır.

Diğer taraftan Mu'tezile mezhebi ile mukayesesi yapılacak Ehl-i Sünnet'in temsilcisi Kâdî Beyzâvî'ye ait *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil (Tefsiru'l-Beyzâvî)*, ve bu tefsirin en önemli hâşiyeleri olan Şeyhzâde ve Konevî'nin eserleri çalışmada kullanılacak birinci derecedeki diğer kaynakları teşkil etmektedir. Bununla beraber, Beyzâvî'nin kelâma dair kaleme aldığı *Tavâli'u'l-Envâr min Matâli'i'l-Enzâr* adlı matbû önemli kitabı, özellikle Allah'ın sıfatları konusu işlenirken sıklıkla istifade edeceğimiz önemli kaynaklar arasında yer almaktadır.

Bu iki mezhebin temsilcilerinin yanı sıra, tefsir usûlü ile ilgili, sahalarında ilim ehline otorite kabul edilebilecek bir muhtevaya sahip önemli eserler olan Zerkeşî'nin *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*'ı, Suyûtî'nin *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*'ı ve Zürkânî'nin *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*'ı konuyla ilgili bazı önemli kavramların tanımlanması ve açıklanmasında kullanacağımız öncelikli kaynaklar arasında yer almaktadır. İbn Manzûr'un *Lisânu'l-Arab*'ı, Cevherî'nin *es-Sihâh Tâcü'l-Lügah ve Sihâhu'l-Arabiyye* adlı eseri, Tehânevî'nin *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*'u, özellikle er-Râğıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*'ı ve Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihâl* adlı eserleri, kelimenin etimolojik yapısıyla ilgili açıklamalarda istifade edeceğimiz lügat türü eserler arasındadır. Bu kavramların tefsirine ilişkin yorumlar değerlendirilirken de; Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, İbn Teymiyye'nin *Mecmûu'l-Fetâvâ li Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye*,

Fahreddîn er-Râzî'nin *Tefsîr-i Kebîr*'i ile *Esâsü't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm*'ı, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl* vb. eserler yararlanacağımız ve iktibaslar yapacağımız tefsir ve müfessirleri oluşturmaktadır.

Fahreddin er-Râzî'nin *Esâsü't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm*'ı kanaatimizce tefsir ilmi açısından müteşâbih âyetleri en iyi değerlendiren kitaplardan biridir. Zira bu kitap, diğerlerinin aksine konuyu tamamen kelamî bir boyuta dönüştürmeden akıl nakil dengesi içerisinde meseleleri tahlil etmiştir. Diğer kitaplarda ise konular daha ziyade kelâmî bir felsefe şekline büründüğü için, tefsir ilmi açısından bu eserin daha güzel bir telif olduğunu düşünmekteyiz. Râzî bu çalışmasında üç mukaddime halinde Allah'ın varlığı ve ispatı, benzerinin ve cismâniyetinin olmaması hususlarını aklî ve sem'î delillerle tartışır ve ardından Kur'ân'da ve hadislerde Allah'a izafe edilen haberî sıfatlardan “vech” ve “ayn” gibi bazı müteşâbih kavramların tahlilini yapar. Daha sonra iki âyetin birbiriyle çelişmesi halinde takip edilmesi gereken yöntemi anlatır. Oldukça sade sayılabilecek bir dilin kullanıldığı bu eserde Râzî, bir âyetin muhkem ya da müteşâbih olup olmadığının nasıl anlaşılması gerektiğini izah ederek meselenin teorik yönünü de dikkate alır. Selefîn metodunu anlattıktan sonra son olarak müteşâbihlerin hükmü konusunu ele alıp kitabını tamamlar. Dolayısıyla bu eserde müteşâbih konusunun, hem teorik hem de pratik açıdan gâyet güzel bir şekilde incelendiğini görebilmekteyiz.

Muhteva ve üslûbu yönüyle Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-Envâr min Matâli'i'l-Enzâr* adlı eserine benzeyen *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Şehristânî'nin telif ettiği bu konudaki en önemli kitaplardan biridir. Farklı baskıları olan bu kitapta Eski Yunan filozofu Eflatun'dan kelamcı ve müfessirlere kadar iktibasta bulunulan, ya da görüşleri kritik edilen birçok isim yer almaktadır. Kanaatimizce akademik açıdan önemli olan kitabın bu özelliği sebebiyle müellifin dönemine kadar kimlerin hangi oranda kimlerden etkilediğini ortaya koyması itibariyle eser oldukça dikkat çekicidir.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İslamî disiplinlerde ilmî bir otorite kabul edilmesi yönüyle atıfta bulunacağımız bir diğer önemli kaynağımızdır. Çığır açmış,

kendisinden sonraki dönemlerde etkili olmuş simaların eserlerini ayrıca yeri geldikçe akademik önem ve değeri yönüyle kısa da olsa değerlendireceğiz.

Okuyucuya yardımcı olması bakımından Kâdî Abdülcebbâr ve Kâdî Beyzâvî'ye ilişkin kitap ve makale düzeyindeki Batı ve Arap dünyasında yapılan çalışmalar ile Türkiyedekileri ayrı kategoriler ve listeler halinde burada şimdi sunmayı da uygun bulmaktayız. Kâdî Abdülcebbâr'la ilgili ciddi bir literatür olduğu için kitap türündeki eserlere doktora çalışmaları dâhil edilecek; ancak listenin çok fazla kabarmaması için yüksek lisans düzeyindekilere yer verilmeyecektir. Bu arada konu, Kâdî Abdülcebbâr ve Kâdî Beyzâvî merkezli ve bu iki müfessrin mukayesesi şeklinde bir çalışma olduğu için ayrıca müteşâbihât, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet başlıklı kaynak taramasına yer verilmeyecektir. Şimdi önce Kâdî Abdülcebbâr'a ilişkin çalışmalardan başlayabiliriz.

### ***1- Kâdî Abdülcebbâr Hakkında Çalışmalar***

#### **a- Batıda ve Arap Dünyasında Yapılan Kitap Çalışmaları**

1. Abdülkerim Osman, *Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî*, Lübnan: 1967.<sup>2</sup>
2. George F. Hourani, 'Islamic Rationalism': *The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, Oxford: 1971.
3. Abdülkerim Osman, 'Nazariyyetu't-Teklîf': *Ârâu'l-Kâdî Abdülcebbâr el-Kelâmiyye*, Beyrut: 1971.
4. Guy Monnot, *Penseurs Musulmans et Religions İraniennes 'Abd al-Jabbar et Ses Devanciers*, J. Vrin, Paris: 1974, pp. 348.
5. Abdussettâr er-Râvî, 'el-Akl ve'l-Hürriyye': *Dirâsetun fî Fikri'l-Kâdî Abdilcebbâr el-Mu'tezilî*, Beyrut: 1980, 510 sayfa.
6. Hüsnü Zeyne, 'el-Akl inde'l-Mu'tezile': *Tasavvuru'l-Akl inde'l-Kâdî Abdilcebbâr*, Beyrut: 1980, 185 sayfa.
7. Semih Duaym, *Felsefetu'l-Kader fî Fikri'l-Mu'tezile*, Beyrut: 1985.

---

<sup>2</sup> Bu liste, bazı değişiklikler ve ilavelerle birlikte, İbrahim Aslan'a ait **Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâm Yöntemi** başlıklı doktora tezinden nakledilmiştir. Ankara: 2007, s. 15-17.

8. Aişe Yusuf Mennâî, *Usûlu'l-Akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmamiyye*, Dâru's-Sekafe, 1992, 472 sayfa.
9. Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam*, Oxford: 1997, pp. 250.
10. Margaretha T. Heemskerk, *Suffering in the Mu'tazilite Theology: 'Abd al Jabbâr's Teaching on Pain and Divine Justice*, Leiden: 2000.
11. Dr. Semih Duaym, *Mevsûâtü Mustalahâtü'l-Eş'ârî ve'l-Kâdî Abdilcebbâr*, Lübnan: 2002.

#### **b- Batıda ve Arap Dünyasında Yapılan Makale Çalışmaları**

1. J. R. T. M. Peters, "God's Created Speech", Leiden: 1976, pp. 429.
2. Abdulfettah Lâsin, "Belâgatü'l-Kur'ân fî Âsâri'l-Kâdî Abdilcebbâr", Kahire: 1978.
3. Ali es-Sâpî, Ebû Lubâbe Huseyn ve Abdulmecîd en-Neccâr, "el-Mu'tezile beyne'l Fikri ve'l-Amel", Tunus: 1979, 195 sayfa.
4. S. M. Stern, "Quotations From Apocryphal Gospels in 'Abd al-Jabbar", *Journal of Theological Studies*, N. S., XVIII., Oxford: 1967, pp. 34-57.
5. S. M. Stern, "Abd al-Jabbar's Account of How Christ's Religion was Falsified by the Adoption of Roman Customs", *Journal of Theological Studies*, N. S., XIX., Oxford: 1968., pp. 130-176.
6. Marie Bernand, "La Notion De 'İlm Chez Les Premiers Mu'tazilites", *Studia Islamica* içinde, 36 (1972), 37 (1973), pp. 23-56.
7. Guy Monnot, "Sabeens et İdolâtres Selon 'Abd al-Jabbar", *MIDEO*, vol. 12, 1974, pp. 13-47.
8. Robert Brunschvig, "Rationalite et Tradition Dans L'analogie Juridico-Religieuse Chez Le Mu'tazilite 'Abd al-Gabbâr", *Arabica*, c. XIX, S. 3, (1972). pp. 213-221.
9. Michael Schwarz, "The Qâdî 'Abd al-Gabbar's Refutation of the As'arite Doctrine of 'Acquisition (Kasb)", *Israel Oriental Studies*, vol. VI, Tel-Aviv: 1976, pp. 229-263.
10. Oliver Leaman, "'Abd al-Jabbar and the Concept Uselessness", *Journal of the History of Ideas*, vol. 41, no. 1 (Jan.-Mar., 1980), pp. 129-131.

11. Juditth K. Hecker, "Some Notes on Kitâb al-Tawlîd From The Mughni of The Qâdi 'Abd Al-Jabbâr", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, c. II (1980), pp. 281-319.
12. R. M. Frank, "The Autonomy of The Human Agent in the Teaching of 'Adb al-Gabbar", *Le Muse'on* 95 (1982), pp. 323-355.
13. Guy Monnot, "Les Doctrines Des Chretiens Dans Le 'Moghni' De 'Abd al-Jabbâr", *MIDEO*, vol.16, Beyruoth: 1983, pp. 9-30.
14. S. Pines, "Gospel Quotations and Cognate Topics in 'Abd al-Jabbar's Tathbât in Relation to Early Christian and Jodaeo-Christian Readings and Traditions", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 9, Jerusalem: 1987, pp. 195-278.
15. Binyamin Abrahamov, "'Abd al-Jabbar's Theory of Divine Assistance (lutf)", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16 (1993), pp. 41-58.
16. Binyamin Abrahamov, "Necessary Knowledge in Islamic Theology: Some Notes", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20,1(1993), pp. 20-32.
17. Yusuf Rahman, "The Miraculous of Muslim Scripture: A Study of 'Abd al-Jabbar's I'câz al-Qur'ân", *Islamic Studies*, 35:4 (1996).
18. Sherman A. Jackson, "The Alchemy of Domnation? Some Asharite Responses to Mu'tazilite Ethics", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 31, No. 2 (1999), pp. 185-201.
19. Sophia Vasalou, "Equal Before the Law: The Evilness of Human and Divine Lies 'Abd al- Gabbar's Rational Ethics", *Arabic Sciences end Philosophy*, vol. 13 (2003), pp. 243-268.
20. Gabriel Said Reynolds, "The Rise and Fall of Qadî 'Abd al-Jabbar", *International Journal of Middle East Studies*, 37 (2005), pp. 3-18.

#### **c- Türkiye'de Yapılan Kitap Çalışmaları**

1. Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük Problemi*, Kayseri: 2000.
2. Yüksel Macit, *Mu'tezile'nin Fıkıh Usulü Anlayışı*, Kayseri: 2000 (Doktora).
3. Zülkarneyn Avcı, *Kâdî Abdülcebbâr ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara: 2000 (Doktora).
4. İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, İstanbul: 2002.

5. Kamil Güneş, *İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass: Bâkillânî ve Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâmullah Meselesi*, İstanbul: 2003.
6. Sabri Yılmaz, *Kâdî Abdülcebbâr ve Gazzali'de Te'vîl Problemi*, İzmir: 2004 (Doktora).
7. Özcan Taşcı, *Takiyyüddin Necrani'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi*, Ankara: 2005 (Doktora).
8. Adile Tahirova, *Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği*, İstanbul: 2005 (Doktora).
9. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*, Bursa: 2006 (Doktora).
10. Niyazi Kahveci, *'Mu'tezile ile Şia Arasında Siyasal Tartışma': Kâdî Abdülcebbâr-Şerîf Murtaza*, Ankara: 2006.
11. Murat Memiş, *Kâdî Abdülcebbâr'da Bilgi Problemi*, İzmir: 2007 (Doktora).
12. İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâm Yöntemi*, Ankara: 2007 (Doktora).
13. Hülya Altunya, *Kâdî Abdülcebbâr'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi (Kasdu'l-Mütekellim Problemi Bağlamında)*, Isparta: 2009 (Doktora).
14. Yunus Cengiz, *Kâdî Abdülcebbâr'ın Eylem Teorisi*, Ankara: 2010 (Doktora).
15. Faig Ahmadzada, *Kâdî Abdülcebbâr'a göre İ'câzu'l-Kur'ân*, Ankara: 2010 (Doktora).
16. Ömer Pakış, *Mu'tezile ve Yorum: Kâdî Abdülcebbâr Örneği*, Van: 2005.

#### **d- Türkiye'de Yapılan Makale Çalışmaları**

1. Muhit Mert, "Kelâm İlminde Fiyat Konusundaki Tartışmalar: Bâkillânî ve Kâdî Abdülcebbâr Örneği", *EKEV Akademi Dergisi*, 1998, c.: I, S. 2, s. 161-171.
2. Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kâdî Abdülcebbâr'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2001, S. 5, s. 59-108.
3. Abdülhamit Sinanoğlu, "Kâdî Abdülcebbâr'ın İnsan Fiillerinin Yaratılması ve Eş'ârî'nin Kesb Görüşünü Eleştirmesi", *Dinbilimleri Araştırma Dergisi*, c. III, S. 1, Samsun: 2003.
4. Hulusi Arslan, "Tanrı Hakkında Konuşmanın Kelâmî Bir Metodu Olarak el-İstidlâl bi'ş-Şâhid ale'l-Gâib", (Kâdî Abdülcebbâr Örneği), *Tabula Rasa*, yıl. 3, sayı. 9, 2003.

5. Orhan Şener Koloğlu, “Kâdî Abdülcebbâr’a Göre İmâmiyye Fırkaları: Mu’tezilî Makâlât’tan Bir Kesit”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, cilt: XII, S. 2, s. 203-255.
6. İsmail Cerrahoğlu, “Kâdî Abdülcebbâr ve Tenzîhu’l-Kur’ân anî’l-Matâin Adlı Eseri, İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 1982, S. 5, s. 55-61.
7. Ramazan Altıntaş, “Abdülcebbâr’ın Sem’iyyât’la İlgili Görüşleri”, *Bilimname*, S. 1, Kayseri: 2004.
8. Kamil Güneş, “Mu’tezilî Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine: Kâdî Abdülcebbâr Örneği”, *İlmi Mecmua*, yıl: 01, sayı. 01, 2004.
9. Mustafa Bozkurt, “Kâdî Abdülcebbâr’ın Teklif Anlayışı”, *Dinî Araştırmalar*, 2006, cilt: IX, S. 26, s. 211-232.
10. Özcan Taşçı, “Kâdî Abdülcebbâr ve Kant’ta Estetik Anlayışı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2009, cilt: VII, S. 2, s. 73-80.
11. Arslan, Hulusi, “Kâdî Abdülcebbâr’ın Hristiyan İlahiyatına Yönelttiği Teolojik Eleştirileri”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2010, cilt: VIII, S. 1, s. 12-44.
12. Faik Ahmedzade, “Kur’an Hakkında İddialara Kâdî Abdülcebbâr Düşüncesi ile Bakış”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası*, 2010, S. 14, s. 115-124.
13. Metin Yurdağür, “Son Dönem Mu’tezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr: Hayatı ve Eserleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1986, S. 4, s. 117-136.

Yukarıda verilen listeden de anlaşılacağı üzere, Batıda Kâdî Abdülcebbâr’a dair bilimsel çalışmalar 1970’lerde başlayarak 1980’lerde hız kazanmıştır. Türkiye’de ise 1980’lerde başlamış, lakin 2000 yılından sonra ivme kazanabilmiştir. Şimdi de Kâdî Beyzâvî’ye ilişkin çalışmaları sıralıyalım. Ancak aşağıda görüleceği üzere, şu hususa işaret etmekte fayda vardır. Maalesef Kâdî Abdülcebbâr’a nispetle Kâdî Beyzâvî’ye yönelik çalışmalar daha az sayıda olmuştur. Bunun da sebebi, muhtemelen Kâdî Abdülcebbâr’ın müellefâtının yakın bir dönemde günyüzüne çıkmış olması, Beyzâvî’ye oranla daha fazla ve günümüz rasyonel düşüncesiyle daha uyumlu olmasıdır.

## **2- Kâdî Beyzâvî Hakkında Çalışmalar**

### **a- Batıda ve Arap Dünyasında Yapılan Kitap Çalışmaları**

1. Lambert M. Surhone, Mariam T. Tennoe, Susan F. Henssonow, “*Al-Baydawî*”, Betascript Publishing, Germany: October 2010.
2. Muhammed Mustafa Zuhaylî, “*el- Kâdî el-Beyzâvî*”, Dımaşk: Dârü’l-Kalem, 1988.
3. Celâleddin Abdurrahman, “*el-Kâdî Nasırüddin el-Beyzâvî ve Eseruhû fî Usûli’l-Fıkh*”, Kahire: Dârü’l-Kitâbi’l-Câmii, 1981. 624 s.
3. Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali Münâvî, el-Fethü’s-Semâvî bi-Tahrici Ehâdîsi Tefsiri’l- Kâdî el-Beyzâvî, 1031/1622; thk.: Ahmed Mücteba b. Nezir Selefî Riyad: Dârü’l-Asıme, 1989.
4. Abdülfettah Ahmed Kutb Duhmisi, et-Tahkikü’l-Me’mul li-Minhaci’l-Usul ale’l-Minhac li’l- Kâdî el-Beyzâvî, 2. Baskı, Kahire: Müessesetu Kurtuba, 2001/1422.
5. Ebü’l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b. Hüseyin Irakî, Tahricü’l-Ehâdîs ve’l-Asarü’l-Vakıa fî Minhaci’l-Beyzâvî, 806/1404; thk.: Muhammed b. Nasır Acmî, Beyrut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1989. 131 s.
5. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Tasnifü’l-Ulûm beyne Nasırüddin et-Tûsî ve Nasırüddin el-Beyzâvî, Beyrut: Dârü’n-Nehdati’l-Arabiyye, 1996. 128 s.

### **b- Batıda ve Arap Dünyasında Yapılan Makale Çalışmaları**

b1. Lutfi İbrahim’in Makaleleri

- 1- ‘Al-Baydâwî’s Life and Works’, Islamic Studies, XVIII (1979), 311-321;
- 2- ‘A Comparative Study of the Views of az-Zamakhsharî and al-Baydâwî About the Position of the Grave Sinner’, Islamic Studies, XXI (1982), 55-73;
- 3- ‘The Concept of Divine Justice According to al-Zamakhsharî and al-Baydâwî,’ Hamdard Islamicus, III (1980), 3-17;
- 4- ‘The Concept of İhbât and Takfîr According to az-Zamakhsharî and al-Baydâwî,’ Die Welt des Orient, XI (1980), 117-121;
- 5- ‘The Place of Intercession in the Theology of az-Zamakhsharî and al-Baydâwî,’ Hamdard Islamicus, IV (1981), 3-9;

- 6- ‘The Questions of the Superiority of Angels and Prophets between az-Zamakhsharî and al-Baydâwî,’ Arabica, XXVIII (1981), 65-75;
- 7- ‘The Relation of Reason and Revelation in the Zamakhsharî and al-Baydâwî,’ Islamic Culture, LIV (1980), 63-74;
- 8- Yusuf Rahman, “Hermeneutics of al-Baydawi in his Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl”, Islamic Culture, vol. 71, no1, pp. 1-14 Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal: 1997.

#### **c- Türkiye’de Yapılan Kitap Çalışmaları**

1. Mustafa Erkekli, “Beyzâvî Tefsirinin Tenkidine Dair Yazılmış İthâf ve İs’âf Adlı Eserlerin Tahkiki”, İstanbul: 1990 (Yüksek Lisans).
2. Kamil Tiftik, Kâdî Beyzâvî’nin “Tavâli’u’l-Envâr”ının Mustafa Sıtkı’ya Ait Tercümesi, İstanbul: 1997 (Yüksek Lisans).
3. Haşim Karakoç, Kâdî Beyzâvî ve Nizâmu’t-Tevârih’inin Edisyon Kritiği ve Tahlili, Kırıkkale: 1998 (Yüksek Lisans).
4. Harun Abacı, Beyzâvî ve Neseî’de İ’tizal Etkilerinin İncelenmesi (Beydavi ve Neseî Tefsirlerine Eleştirel Bir Yaklaşım), İstanbul: 2006 (Yüksek Lisans).
5. Mahir Hamidov, İbnu’l-Hacib’in el-Kafiye’si ile el-Beydavi’nin Lübbu’l Elbab fi İlmi’l-İ’rabı’nın Mukayesesi, İstanbul, 2006 (Yüksek Lisans).

#### **d- Türkiye’de Yapılan Makale Çalışmaları**

1. Celil Kiraz, “Saçaklızâde Mehmed Efendi’nin Beyzâvî’ye Yönelik Eleştirileri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt: XV, S. 1, s. 319-367.
2. Y. Şevki Yavuz, “Kâdî Beyzâvî”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987-1988, S. 5-6, s. 241-254.
3. Dilaver Selvi, “Beyzâvî Tefsirinde Nefs Tezkiyesi ve Takva”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, S. 26, s. 125-161.

4. Celil Kiraz, “Suyûtî’nin Hâşiyesi, Şâmî, Hocaîade ve Zebîdî’nin Risaleleri Bağlamında Beyzâvî Tefsiri ve İ’tizâl Tartışmaları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: XIX, S. 2, s. 155-186.
5. Celil Kiraz, “Beyzâvî Tefsîrinde İşârî Yorumlar ve Muhtemel Kaynakları” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.: 18, Sayı: 1, 2009, s. 365-423.
6. Fehamettin Başar, “Kâdî Beyzâvî’nin Tarihe Dâir Eseri Nizâmü’t-Tevârih’in Türkçe Tercümesi”, *Tarih Dergisi*, S. 35, İstanbul: 1994, ss. 268-279.
7. İsmail Cerrahoğlu, “Kâdî Beyzâvî ve Tefsiri”, *Diyanet İlmî Dergi*, 1983, cilt: XIX, S. 1, s. 3-14.

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **MUHKEM VE MÜTEŞÂBİHİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ VE KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR İLE KÂDÎ BEYZÂVÎ'NİN BU ÂYETLERİ ANLAMA ESASLARI**

## I- MUHKEM VE MÜTEŞÂBİHİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Kavram, bir objenin zihindeki tasavvuru olarak değerlendirilmektedir. Bu tasavvur dil ile ifade edildiğinde ona da terim denilmektedir.<sup>3</sup> Bu durumda şu söylenebilir: Bir terimin zihindeki tasavvuru, o terimin anlamıdır. İşte bu anlam, onun kavramsal ifadesidir. Bunun yanı sıra, terimlerin bir sözlük anlamları bir de ıstılâhî anlamları vardır. Genel olarak bilinir ki, ıstılâhî anlam, terimlerin kullanıldıkları terminolojideki kavramsal anlamlarıdır.

Bir kavramsal anlamı belirlemek için onun sözlük anlamından yararlanmak oldukça makul olacaktır. Çünkü kavramsal çerçeveyi belirlemede bu bize fayda sağlayacaktır. Dolayısıyla muhkem ve müteşâbih kavramlarının anlam alanını incelemeye başlamadan önce bunların sözlükte hangi anlamları ihtiva ettiklerini burada ele almalıyız. Tefsir tarihinde görüldüğü üzere, müteşâbih kavramı tahlil edilmeye başlandığında, onun zıddı olarak incelenen muhkem kavramı da zorunlu olarak inceleme konusu yapılmıştır. Bu sebeple iki kavramı birbirinden bağımsız olarak değerlendirmek, iki taraftan birini eksik incelemek anlamına gelecektir. Dolayısıyla, asıl konumuz müteşâbih olmakla beraber, bu kavramla ilgili daha iyi bir değerlendirme yapabilmek adına, muhkem kavramının da kısaca sözlük ve ıstılâhî açıdan ele alınmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz.

### A- MUHKEM KAVRAMININ SÖZLÜK VE ISTILAHÎ ANLAMI

Lügatte, men etmek ve engel olmak manasını ifade eden “el-hukm” mastarından türemiş olan muhkem kavramı, “if’âl” kalıbından ism-i mef’ûldür. “el-Hukm” mastarı, alıkoymak, men etmek anlamını ifade etmektedir. Bu yüzdendir ki, zulme engel olduğu için yargıca hâkim; atın sahibine eziyet vermesine engel olduğu için gemin iki taraftan bağlı olan kısmına “hakeme” denir. Aynı kökten türetilen “ihkâm” mastarı da, bir şeyi yapmak, fesattan korumak ve men etmek gibi manalara gelmektedir.<sup>4</sup> “Binâun muhkem” ifadesiyle

<sup>3</sup> Necati Öner, **Klasik Mantık**, Ankara: AÜİF Yay., 1986, s. 16.

<sup>4</sup> İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, **Lisânu'l-Arab**, (yay. haz.: Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî), Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâs el-Arabî ve Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 1997/1417, XII/141-144; ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddin Muhammed b.

de, yıkılmaktan emin olan sağlam bina kastedilmektedir.<sup>5</sup> Bu durumda sözlük anlamı itibariyle muhkem kavramı; benzerlik, ihtimal, kapalılık ve karışıklıktan uzaklaştırılmış, korunmuş ve sağlam kılınmış ifade ve ibareler olmaktadır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, temelde sorun şundan kaynaklanmaktadır: Konuya dair âyetlere bakıldığında bir âyette Kur'ân'ın tamamının muhkem olduğu,<sup>6</sup> bir başka âyete göre tamamının müteşâbih olduğu,<sup>7</sup> bir diğer âyete göre ise, bir kısmının muhkem bir kısmının müteşâbih olduğu görülmektedir.<sup>8</sup> Âyette Kur'ân'ın tamamının muhkem olarak beyan edilmesi; nazmı, üslubu ve ahkâmı itibariyle sağlam bir muhtevaya sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda Kur'ân'a hiçbir kimsenin müdahil olması söz konusu olamaz ve manalarında da herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Diğer âyette Kur'ân'ın müteşâbih olarak zikredilmesi ise; onun edebî yönden çok güçlü olması ve benzeri getirilemeyecek yapısından kaynaklanmaktadır. Bir kısmının muhkem diğer kısmının ise müteşâbih olması; ihtiva ettiği âyetlerin manalarının bir kısmının tek bir anlama (muhkem) diğer kısmının ise birden fazla manaya ihtimali (müteşâbih) bir özelliğe sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

Dil bilimci ve aynı zamanda Mu'tezilî olan er-Râğıb el-İsfahânî, (v. 502/1108) Sünnî ulema arasında da son derece makbul ve muteber görülen *el-Müfredât fî Garîbi'l-*

---

Abdillah, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân** (thk.: Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Mısır: 1391/1972, II/68-72; Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, **es-Sihâh Tâcü'l-Lügah ve Sihâhu'l-Arabiyye**, (tah.: Ahmed Abdulğaffûr), Mısır: Matâbi-u Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 5/1902.

<sup>5</sup> Tehânevî, Muhammed Ali el-Farukî el-Hanefî, **Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm**, Beyrut: Dâr-u Sadır, t.y., I/520.

<sup>6</sup> Elif, Lâm, Râ. Bu Kur'ân, âyetleri, hüküm ve hikmet sahibi (bulunan ve her şeyden) hakkıyla haberdar olan Allah tarafından muhkem (eksiksiz, sağlam ve açık) kılınmış sonra da ayrı ayrı açıklanmış bir kitaptır. Hûd, 11/1.

<sup>7</sup> Allah sözün en güzelini; âyetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir. Rablerinden korkanların ondan derileri (tüyleri) ürperir. Sonra derileri de kalpleri de Allah'ın zikrine karşı yumuşar. İşte bu Kur'ân Allah'ın hidâyet rehberidir. Onunla dilediğini doğru yola iletir. Allah kimi saptırırsa artık onun için hiçbir yol gösterici yoktur. Zümer, 39/23.

<sup>8</sup> O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır." derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar. Âl-i İmrân, 3/7.

*Kur'ân* adlı meşhur eserinde muhkemi, “ne lafzında ne de manasında şüphe bulunmayan âyetler” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>9</sup>

Kendisi önemli bir Mu'tezile alimi olmakla beraber yorum ve değerlendirmeleri Ehl-i Sünnet müfessirlerinin bir çoğu tarafından da takdirle karşılanıp tefsir eserlerine büyük ölçüde yansıtılan Zemahşerî (v. 538/1143-1144), muhkem kavramını; “İhtimal ve ihtibahtan korunmuş, ibareleri sağlamlaştırılmış ifadelerdir.” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>10</sup> Nitekim meşhur Hanefî müfessir ve kelâmcı Ebû'l-Berekât Nesefî (v. 710/1310), diğer pek çok görüşlerinde olduğu gibi bu kavramın tanımlanması konusundaki yaklaşımında da Zemahşerî'nin açıklamalarını esas almıştır.<sup>11</sup> Keza, Kâdî Beyzâvî'nin muhkem tanımı da Zemahşerî'nin tanımıyla benzer niteliktedir.<sup>12</sup> Muhkemin bu tanımı önemlidir. Zira müteşâbihin karşıtı olarak muhkemin “ihtimal ve ihtibahtan korunmuş”luk özelliği, bir bakıma müteşâbihin tanımına ilişkin bir fikir vermektedir. Daha önemlisi, Kâdî Beyzâvî'nin esas aldığı Zemahşerî'nin bu tanımı, ileride temas edileceği üzere, aynı zamanda Kâdî Abdülcebâr'ın tanımlamasıyla da benzerlik göstermektedir.

Osmanlı dönemi usûlcü âlimlerinden Kâfiyeci (v. 879/1474) ise, muhkemi; manası açık olan kendisinde ihtimal ve teşâbüh bulunmayan, ibaresiyle hükmedilebilen âyetler şeklinde izah etmektedir.<sup>13</sup> Bu tanımlama da yukarıdaki ile paralellik göstermektedir.

Kur'ân'ı ilk olarak Arapçadan Urduçaya çeviren yakın dönem İslam alimi Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (v. 1230/1815) ise, muhkemi, dili bilen bir kimsenin kendisinden tek bir mana anladığı kelâm olarak açıklarken, müteşâbih ise, zamirin iki mercîye râcî

---

<sup>9</sup> el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, (thk.: Muhammed Seyyid Geylânî), Beyrut: Dâru'l-Mârifê, t.y., s. 128.

<sup>10</sup> Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, **el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, y.y., t.y., I/337.

<sup>11</sup> Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, **Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl**, İstanbul: Kahraman Yay., 1984, I/146.

<sup>12</sup> Beyzâvî, Nasîruddîn Ebî Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl (Tefsîru'l-Beyzâvî)**, İstanbul: Dersâdet, t.y. I/149. Tezin bundan sonraki kısmında Beyzâvî'nin bu tefsiri için Beyzâvî ifadesi kullanılacaktır.

<sup>13</sup> Kâfiyeci, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman, **et-Teyisr fî Kavâidi İlmi't-Tefsir**, (thk.: İsmail Cerrahoğlu), Ankara: AÜİFY, 1989, s. 19.

olması nedeniyle iki mananın muhtemel olmasına bağlı olan kelâm olarak tarif ederek; bir kelimenin “Ev Lâestumu’n-Nisâ”<sup>14</sup> ibaresindeki gibi, iki manada müşterek olması durumu şeklinde açıklamaktadır.<sup>15</sup>

Bu tanımlamalardan muhkem ile ilgili üç hususun ortaya çıktığı görülmektedir:

- 1- Tek bir manayı ihtiva etmektedir;
- 2- Anlamı açık olduğu için manası kolayca bilinebilir;
- 3- Açık ve tek bir anlamı olduğu için kendisi ile hüküm verilebilir.

Kur’ân’da biri tekil ve sözlük anlamında, diğeri ise çoğul ve ıstilahî anlamında iki yerde geçmekte olan muhkem kavramının ıstilahî anlamına dair ulema arasında herhangi bir ihtilafın söz konusu olmadığı, yukarıda yapılan birkaç tanımlamadan da ortaya çıkmaktadır. Âlimlerin genel olarak muhkem kavramını tanımlamalarından müşterek olarak ortaya çıkan sonuç ise özetle, “Delalet ettiği şey açık olup kolayca anlaşıldığı için kendisiyle hükmedilebilen âyetlerdir.” şeklinde olmuştur. Kanaatimize göre, ıstilahî olarak muhkem kavramını; “Kendisiyle neyin kastedildiği anlaşılacak derecede açık olup bilinebilen, nazım ve telifi itibariyle herhangi bir ihtilafa yol açmayan ve tek bir anlama delalet edip kendisi ile hüküm verilebilen âyetlerdir.”<sup>16</sup> şeklinde tanımlamak mümkündür.

## B- MÜTEŞÂBİH KAVRAMININ SÖZLÜK VE İSTİLAHÎ ANLAMI

Türkçede, “Teşbihte hata olmaz.” dediğimizde buradaki teşbîh sözcüğünü “benzetme” anlamında kullanmaktayız. Teşbîh kelimesi ile aynı köke sahip olan “müteşâbih” ism-i fâilinin teşâbehe şeklindeki fiilinin iki manası vardır: Birisi, tefâ’ul kalıbının müşâreket ifade etmesi sebebiyle *iki şeyin birbirine benzemesi*; diğeri ise,

---

<sup>14</sup> Mâide, 5/6.

<sup>15</sup> ed-Dihlevî, Şah Velîyullah, **el-Fevzü’l-Kebîr fî Usûli’t-Tefsir**, (trc.: Farsça’dan Arapça’ya, Selman el-Hüseyn en-Nedvî), Beyrut: Dâru’l-Beşâiru’l-İslamiyye, 1987, s. 82.

<sup>16</sup> eş-Şâtibî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî, **el-Muvâfakât**, (Ebû Ubeyde Ali Salman) Huber: Dâr-u İbn Affân, 1997, III/85; Zerkeşi, **el-Burhân**, II/69; Zürcânî, Muhammed Abdülazim, **Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, 3. Baskı, Kahire: Dâr-u İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1943, II/272.

*birbirine benzemesi dolayısıyla iki şeyin birbirinden ayırt edilemeyip, karıştırılmasıdır.*<sup>17</sup> Müteşâbih kelimesi; her iki gerçeğin de birbirine çok benzemesinden ötürü ayırt edilemeyen, mahiyeti açık ve net olmayan, bilinmeyen anlamında kullanılmıştır.<sup>18</sup> Aynı kökten gelen “müşâbehet” kelimesi de, iki şeyin birbirine benzemesi anlamını ifade etmektedir.<sup>19</sup>

Sözlük anlamına baktığımızda müteşâbih kelimesi ile ilgili öncelikli olarak öne çıkan hususlar, *benzerlik* ve bu benzerliğin sebep olduğu *karmaşıklık* ve *kapalılık* durumudur. Benzer olma durumu en az iki veya daha fazla şey arasında olacağı için benzerlik ve kapalılık vasfına bir de *ihmalli* ilavesini yapmak gerekmektedir. Nitekim ilerde bu “ihtimal” de, kavramın ıstılâhî tanımında yer alacaktır. Bu kelimedeki sorun ve anlaşılmasındaki zorluğun asıl sebebi ise, iki veya daha fazla lafız, söz veya harfin sadece sıradan bir benzerlik ve işkâl durumu değil; birbirinden ayırt edilmesi son derece zor olacak ve tercihe imkân vermeyecek şekilde birbirine *eşit* benzerlik ve icmâl durumuna sahip olmasıdır.

Bu eşit benzerliğin sebep olduğu sorunu daha iyi anlayabilmek için aynı köke sahip teşbîh ve teşâbüh mastarları arasındaki farklılığı nazar-ı dikkate almak gerekir. Bu kelimeler arasındaki farklılıkla ilgili olarak merhum Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (v. 1361/1942), önemli bir ayrıntıya temas etmiştir. O, teşbîh ve teşâbüh kelimeleri arasında bir farklılık olduğunu belirterek müteşâbih kavramını şu şekilde izah etmektedir: *Teşbîh ve müşâbehet*, birbirine benzeyen iki şeyden birinin (asıl olmayan) fer, diğerinin ise asıl ve mana yönünden mükemmel olduğunu gösterir. Hâlbuki **teşâbüh, iki taraf arasındaki benzemenin eşit seviyede** olduğunu ifade eder. Yani teşâbühte (müteşâbih) söz konusu olan *benzerlik*, her iki taraf arasında asıl ve mana yönüyle eş değerdedir. Tabiatıyla bu benzerlik de, ortaya çıkan manalardan birinin diğerine tercihini zorlaştırmakta, hatta bazen imkânsız hale getirmektedir. Bu sebeptendir ki, *iki şeyin birbirine eşit bir şekilde*

---

<sup>17</sup> et-Tehânevî, **Keşşâfü Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm**, II/549.

<sup>18</sup> İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, XII/23.

<sup>19</sup> el-İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 255.

*benzemesine teşâbüh, birbirine benzeyen iki şeyden her birine de müteşâbih denilmektedir.*<sup>20</sup>

Müteşâbihin sözlük anlamından sonra şimdi klasik dönem âlimlerinin ortaya koydukları tanımlardan hareketle kelimenin kavramsal, yani ıstılahî anlamı, kapsamı ve özellikleri üzerinde duralım.

Tarihsel olarak bilinmektedir ki, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) vefatından sonra sahabe neslinin de zaman içerisinde tükenmesiyle, Kur'ân'a olan yaklaşım farklılaşmaya başlamıştır. Müslümanların coğrafi sınırları genişleyip sayıları arttıkça, buna paralel olarak toplumsal problemler de çoğalmaya başlamış, bu problemlerin doğurduğu çeşitli fırkalar Kur'ân'ı kendi amaçları doğrultusunda yorumlamaya başlamış, yorumlarına tezat teşkil eden âyetleri ise genellikle müteşâbih sayarak manasını Allah'a havale etmişlerdir. Böylece O, asıl olması gerekirken insanların kendi fikirlerine destek bulmak için başvurdukları bir kitap haline dönüşmüştür.<sup>21</sup>

Bu endişeyle olsa gerektir ki, âlimler müteşâbihât konusunun kötü kullanıma açık olması durumunu dikkate alarak hem dış tehditlere karşı, hem de konunun haddi zatında karmaşık olması sebebiyle, sınırlarını belirleyerek konuyu daha sağlıklı, makul ve munzabıt bir çerçeveye oturtmak üzere muhtelif tanımlamalara gitmişler; ancak bu meselede hiçbir zaman belli bir mutabakata varamamışlardır. Bu sebeple, bugün hala kavrama ilişkin tartışmalar devam etmekte, kimileri müteşâbih kavramını geniş anlamda ele alıp bu tür âyetleri olabildiğince Kur'ân'ın geneline teşmil etmekte; kimileri ise olabildiğince meseleyi dar çerçevede ele alarak kavramın alanını sınırlandırma yoluna gitmektedir. Hatta bunun da ötesinde Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin hiçbir şekilde bulunmadığını iddia edenler bile ortaya çıkmıştır. Kavramın tanımı, kapsamı ve kullanımı bu denli karmaşık olunca, bir de

---

<sup>20</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, Eser Neşriyat ve Dağıtım, y.y., 1971, II/1037.

<sup>21</sup> Enver Arpa, **"Müteşâbih Âyetler" Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme**, AÜİFD, C. XLIII (2002) S. 2, s. 152.

itikadî meselelere zemin teşkil eden bir yapısı olunca, konu çok daha karmaşık bir hale dönüşmektedir.

Âlimlerin, müteşâbih kavramının anlamına dair ileri sürdükleri birbirinden farklı birçok tanımlama ve açıklamaları vardır. Burada şimdi erken dönem alimlerinden rivâyet yoluyla tefsir kitaplarına intikal eden ve daha ziyade sahabe ve tabîine ait görüşlere çok fazla detaya inilmeden yer verilecek, ardından bu görüşlerin kritiği yapılacaktır.

1- İbn Abbas (v. 68/687-688), İbn Mesûd (v. 32/652-653), Katâde (v. 117/735) ve Süddî (v. 127-128/745) gibi sahabe ve tabîlere nispet edilen bir görüşe göre müteşâbih âyetler; “Kur’ân’da kendileriyle amel edilmeyen mensûh âyetlerdir.”<sup>22</sup> Yine benzer manada İbn Ebî Hâtim (v. 327/938), Ali b. Ebî Talha (v. 143/760) tarikiyle İbn Abbas’tan şöyle rivâyet etmektedir: “Muhkemler; nâsîh, helal, haram, hudûd ve ferâiz gibi iman edilip amel edilen hususlardır. Müteşâbihler ise; mensûh, mukaddem, muahhar, emsal ve yeminler gibi iman edilip amel edilmeyen hususlardır.”<sup>23</sup>

2- İbn Abbas’a nispet edilen bir diğer görüşe göre ise müteşâbih; “Bazı sûrelerin başında bulunan hurûf-ı mukattaalardır. Çünkü Yahudiler bu harflerden hareket ederek ebced hesabıyla İslam ümmetinin ömrünü tayin etmeye çalışmışlardır.”<sup>24</sup>

3- Abdullah bin Câbir’e (v. 78/697) nispet edilen bir görüşe göre muhkem; “Alimlerin te’vilini bildikleri âyetler, müteşâbih âyetler ise, Kıyâmetin saati gibi hiçbir kimsenin mahiyetini bilemeyeceği hususlardır.”<sup>25</sup>

4- Suyûtî’nin (v. 911/1505) Mâverdî’ye (v. 458/1050) istinaden naklettiği bir rivâyete göre; “Aklın, manasını kavrayabileceği âyetlere muhkem âyetler; namazın

---

<sup>22</sup> Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, **Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân**, 2. Baskı, Kahire: 1954, III/172; İbn Teymiyye, Ebû’l-Abbas Takıyyuddîn Ahmed bin Abdülhalîm, **Mecmûu’l-Fetâvâ li Şeyhi’l-İslâm İbn Teymiyye**, Riyad: Dâru Alemlî’l-Kütüb, 1991, XVII/387.

<sup>23</sup> Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed, **el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, Mustafa Dîb el-Buğa Neşri, 1. Baskı, Şam: 1987, II/2.

<sup>24</sup> İbn Teymiyye, **el-Fetâvâ**, XVII/420; Muhammed Reşit Rıza, **Tefsiru’l-Kur’âni’l-Hakîm (el-Menâr)**, Mısır: Menar Matbaası, t.y., III/192.

<sup>25</sup> İbn Teymiyye, **el-Fetâvâ**, XVII/419; ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, II/272; Reşit Rıza, **el-Menâr**, III/191.

rekâtları, orucun Ramazan ayına tekabül etmesi gibi aklın kavrayamayacağı konuları ihtiva eden âyetlere de müteşâbih âyetler denir.”<sup>26</sup>

5- Mücâhid’e (v. 104/722) nispet edilen bir görüşe göre muhkem; “Haram, helal, hudutlar vb. hususlardan bahseden âyetler, müteşâbih ise; bunların dışında kalan ve bazıları bazısını tasdik ve tefsir eden âyetlerdir.”<sup>27</sup>

6- İkrime (v. 105/723) ve Katâde (v. 117/735) gibi tabîlere nispet edilen bir görüşe göre; “Muhkem, amelî konuları içeren âyetler, müteşâbih ise; inanılan fakat amel gerektirmeyen âyetlerdir.”<sup>28</sup>

7- İmam Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) ve Şafî’den (v. 204/820) nakledilen bir görüşe göre, “Müteşâbih; birkaç manaya gelebilen âyetlerdir.”<sup>29</sup> Ahmed b. Hanbel’den rivâyet edilen ikinci bir görüşe göre ise, “Müteşâbih; açıklamaya ihtiyaç duyan âyetlerdir.”<sup>30</sup> Bu görüşe atıflar yap. Dip notlara

8- Mücâhid’e dayandırılan bir görüşe göre “Müteşâbih; manası birbirine benzeyen âyetlerdir.”<sup>31</sup>

9- Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem’e (v. 136/753) göre, “Müteşâbih; lafzı tekrar eden âyetlerdir.”<sup>32</sup>

10- Sonraki dönemlerde ortaya konulan görüşlerde müteşâbih âyetlerden kastedilen anlamın, “Allah’ın sıfatlarından bahseden âyetler olduğu” belirtilmiştir.<sup>33</sup>

11- Bâkillânî’ye (v. 403-1013) göre ise, “Ne kastedildiği anlaşılamayacak kadar kapalı olan âyet, kelime ve harflere müteşâbih denir.”<sup>34</sup>

12- Zerkeşî’ye göre, “Anlaşılabilmesi için haricî bir delile ihtiyaç duyulan âyetler müteşâbih âyetlerdir.”<sup>35</sup>

---

<sup>26</sup> Suyûtî, **el-İtkân**, I/640.

<sup>27</sup> Taberî, **Câmiu’l-Beyan**, III/173; Suyûtî, **el-İtkân**, I/640.

<sup>28</sup> İbn Teymiyye, **el-Fetâvâ**, XVII/386; Suyûtî, **el-İtkân**, I/641.

<sup>29</sup> İbn Teymiyye, **el-Fetâvâ**, XVII/422.

<sup>30</sup> **A.g.e.**, aynı yer.

<sup>31</sup> **A.g.e.**, aynı yer.

<sup>32</sup> **A.g.e.**, aynı yer.

<sup>33</sup> **A.g.e.**, XVII/423.

<sup>34</sup> Bâkillânî, Ebû Bekr, **Nuketu’l-İntisâr li Nakli’l-Kur’ân**, (thk.: Muhammed Zağlûl Sellam), İskenderiye: t.y., s. 180.

Ulemanın ortaya koyduğu bu tanımlamalar neticesinde mükerrerleri de çıkararak müteşâbihin öne çıkan özelliklerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

- 1- Manasında ihtimaller ve birbirine benzerlikler bulunduğu için birkaç manaya gelebilen ve bu sebeple de ne kastedildiği tam olarak anlaşılamayacak derecede kapalı olan;
- 2- Anlaşılabilmesi için haricî bir delile ve açıklamaya ihtiyaç duyulan;
- 3- Allah'ın sıfatları, hurûf-ı mukattaa ve Kıyâmetin saati gibi hiçbir kimsenin mahiyetini tam olarak bilemeyeceği, aklın kavrayamayacağı ve iman edilip amel edilmeyen âyet, kelime ve harfler müteşâbih âyetlerin özelliklerini oluşturur.<sup>36</sup>

Özelliklerini özetlediğimiz ilk dönem ulemasının yukarıda 12 madde halinde verdiğimiz tanımlamalarına eleştirel bir yaklaşımla baktığımızda, bunların farklı zaviyelerden hem olumlu hem de olumsuz yönleri görülecektir. Şöyle ki, öncelikle birinci ve ikinci maddede zikredilen mensûh, mukaddem, muahhar, emsal ve yeminler gibi iman edilip amel edilmeyen haram ve helallerin dışındaki âyetler ile hurûf-ı mukattaa ile ilgili olanlar, aslında müteşâbih kavramının etimolojik kökeni ve morfolojik yapısıyla doğrudan ilişkili olmayıp müteşâbih kavramının bir veya iki özelliğini bünyesinde barındırdığı için bu şekilde isimlendirilmiştir. Bu açıdan mesele değerlendirildiğinde bu gibi âyetleri müteşâbih kategorisi içinde mütalaa etmemek gerekir. Özellikle hurûf-ı mukattaa, sonraki dönemlerde kimi âlimler tarafından bu yönüyle müteşâbih sınıfı içerisinde kabul edilmemiştir. Ancak buna mukabil diğerlerinin aksine, hem lafız hem de mana yönüyle kapalı olması, anlaşılabilmesi için aklî, naklî ve dilsel haricî bir delile ihtiyaç göstermesi bakımından hurûf-ı mukattaa, her ne kadar müteşâbih kelimesinin iştikakı ve gaybî konular ile bir ilgisi olmasa da, kanımızca bu gibi âyetler müteşâbih âyetler kategorisinde değerlendirilmelidir.

Lakin; mensûh, mukaddem, muahhar, emsal ve yeminler gibi iman edilip amel edilmeyen hususlar için aynı netlik durumu söz konusu değildir. Zira âyetin tek başına

---

<sup>35</sup> ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, II/72.

<sup>36</sup> Konuya ilişkin detaylı bir değerlendirme için bkz.; Cessâs, Ebû Bekir Ahmed er-Râzî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Beyrut: 1993, II/5-6.

kapalı ya da zor anlaşılır olması veya bir karîneye ihtiyaç duyması müteşâbih olması için yeter bir sebep değildir. Çünkü anlaşılması zor da olsa ya da karîneye ihtiyaç da duysa, tek bir manaya gelip araştırma neticesinde anlaşılabilir muhkem âyetler de vardır. Nitekim mensûh olan âyetler böyledir, zira onlar daha önce muhkem olup bir manaya hükmederlerken maksat hâsıl olmuş ancak, bu hükmü iptal eden bir başka muhkem âyetle sınırlandırılmıştır.

“Namazın rekâtları, orucun Ramazan ayına tekabül etmesi” gibi hususlar da müteşâbih âyetler cümlesinden sayılmamalıdır. Çünkü bu gibi âyetlerin detayına kavîl, fiilî ve ikrârî sünnet vasıtasıyla ulaşılabilen ve hitaptan maksat hâsıl olmaktadır. Yani anlaşılabilmesi için sadece haricî bir delile ihtiyaç duyması bir âyeti müteşâbih kılmamaktadır. Hikmetleri de aklen ve naklen bilinebileceği gibi, bu gibi âyetler tevkîfî/taabbudî olup meselenin söz konusu kısmı teklif kapsamında değildir. Diğer taraftan, namazın rekâtları ve orucun Ramazan ayında olması hususları, gaybî konulardan olmadığı gibi âyetlerde örneğin; kıyametin ne zaman kopacağı sorusunda olduğu gibi bir sorun olarak da âyetlerde yer almamıştır. Kaldı ki, kıyametin ne zaman kopacağına dair âyette de,<sup>37</sup> Hz. Peygamber dâhil, mukadder sorunun cevabının bilinmeyeceği sarâhaten ve muhkem bir şekilde açıklanmıştır. Dolayısıyla alametleri mahfuz olmak üzere, bu konuda âyetin müteşâbihliğini tartışmak bir yana, söz söylemek zâittir.

Namaz kılın emrinde asıl olan namazın nasıl kılınacağından ziyade, namaz emrinin kendisi olmalıdır ve ilgili âyetlerden hareketle namazın keyfiyeti bilinemediği için müteşâbih sayılmamalıdır. Zira kelâmın anlaşılması için peygamber gönderilmiştir ve O’nun açıklama ve uygulamalarıyla da konu vuzûha kavuşmuştur. Örneğin, “Âminû billahî” emrinde, Allah’a iman konusunda da aynı durum geçerlidir. Nasıl ki, burada Allah’ın keyfiyet ve künhüne vakıf olunamasa da hitabın kendisinden emrin ne olduğu anlaşılmaktadır; aynı durum namaz emri için de geçerlidir. Bu noktada namazın ve Allah’a imanın nasıl olması gerektiği ikinci bir husustur. Hatta “Allah’a iman edin!” emrinde ne zât-ı ilâhî, ne de imanın kendisi tam olarak bilinmektedir. Yani tek başına bu âyetle Allah

---

<sup>37</sup> en-Nâziât, 79/42-45.

ve iman konusu bilinemez. Biz, hem Allah'ın, hem de O'na imanın detaylarını ancak haricî delillerle öğrenebilmekteyiz. Bu durumda “Allah” ve “Allah’a iman” lafızları müteşâbih sayılabilir mi? Halbuki biz, Allah lafzının ya da Zât'ın muhkem, sıfatların müteşâbih olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla bir âyetin müteşâbih olarak addedilmesi için sadece “haricî bir delile ihtiyaç duyma” şartının koşulması ve müteşâbih ayetlerin diğer özelliklerinin zikredilmemesi ki, bu aynı zamanda Kâdî Abdülcebbar'ın tanımıdır,<sup>38</sup> kanaatimize göre eksik bir tanımlama olmaktadır. Diğer taraftan böyle bir yaklaşım ve tanımlamanın esas kabul edilmesi halinde, Kur'ân'ın neredeyse tamamına yakını müteşâbih ayetler grubuna dâhil etmek durumunda kalırız.

“Bazısı bazısını tasdik ve tefsir eden âyetler” ile “açıklamaya ihtiyaç duyan âyetler”, “inanılan fakat amel gerektirmeyen âyetler” ve “lafzı tekrar eden âyetler”in tekerrüründe farklılık olsa bile, müteşâbih kapsamında değerlendirilmesi için zaten bir sebep yoktur. Kanımızca, yukarıda saydığımız kapsamdaki âyetleri müteşâbih âyetler zümresine ilhak etmek, kavramın dilsel yapısıyla, muhteviyatıyla ve işleviyle alakası olmadığı için doğru bir tespit olmayacaktır. Diğer taraftan aynı kişilerin bu konudaki farklı görüşleri ifade etmesi, bu açıklamaların bir bakıma müteşâbihâtı tanımlamaktan ziyade bu kavramın özelliklerine ilişkin verilen bilgiler olarak değerlendirilmelidir.

Müteşâbih âyetler için söz konusu edilen bilinemezlik ve kapalılık özelliği, aslında biraz izaha muhtaç bir husustur. Zira bu vasıflamalar haddi zatında açık nitelendirmeler değildir. Alimler, “bilinemez” ve “kapalı” gibi ifadeleriyle acaba gerçekten tam ve kesin olarak bilinemezliği ve kapalılığı mı kastetmişlerdir. Bu nokta maalesef biraz kapalı kalmıştır. Ulema arasında müteşâbihin tanımı noktasındaki ihtilafın özünde de, tanımlamalardaki kastedilen manalar ve özelliklerin anlaşılabilmesinin bir payı olduğu kanaatindeyiz. Keza, her benzeyen ve farklı anlamları olan âyetler müteşâbih sayılabilir mi, ya da bunları birbirinden ayırt etme imkânı var mıdır? Dolayısıyla bir âyetin müteşâbih olduğuna karar vermeden önce bu gibi hususların tahlil edilmesi gerekmektedir. Yani bahsi

---

<sup>38</sup> Kâdî Abdülcebbar muhkem ve müteşâbih kavramlarını şöyle tanımlar: *Muhkem, kastedilen anlamı zâhirinden anlaşılan şeydir; müteşâbih ise, kastedilen anlamı zâhirinden açıkça anlaşılmayan ve bir karîneye ihtiyaç gösteren şeydir.* Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 600.

geçen özelliklerden birisinin âyetle yer alması sebebiyle, o âyet için hemen müteşâbih nitelendirmesini yapmak yanlış bir yaklaşımdır.

Diğer taraftan âyetteki kapalılık lafızda olduğu gibi manada da olabilir. Nitekim hurûf-ı mukattaa hem lafız hem de mana yönüyle kapalı olan ve haricî bir delile ihtiyaç duyan âyetlerdendir ve bu yönüyle müteşâbihtir. Lakin yukarıda izah edilen durumun aksine, bir âyet lafız ya da mana açısından açık olmakla beraber yine de müteşâbih sayılabilir. Zira söz konusu âyet bir başka yerdeki benzer âyet veya lafızla çelişebilmekte ve bu itibarla ortaya çıkan icmâl sebebiyle anlaşılamayıp haricî bir delile ihtiyaç duyarak müteşâbih sayılabilmektedir. Kanaatimizce benzerlik, ihtimallilik, karışıklık ve kapalılık gibi özellikler arasından kelimenin asıl kök anlamında benzerlik, benzeşme olduğu için, müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında hâssaten bu özellik üzerinde daha fazla durulması gerekmektedir.

Müteşâbih âyetlerin, tefsir usûlü ilminde ele alınan diğer âyet çeşitleri arasındaki konumunu görmek, bu kavramın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda anlaşılması bakımından âyetleri kategorize ettiğimizde, açık anlamlıdan kapalıya şöyle bir tasnif ortaya çıkmaktadır: Muhkem, müfesser, nass ve zahir; hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih.<sup>39</sup> Burada ilk dördü tefsir usûlü açısından anlamı açık olan âyetler, son dördü ise anlamı kapalı olan âyetler olarak mütalaa edilir. Görüldüğü üzere müteşâbih âyetler, anlamı en kapalı olan âyetler grubuna girmektedir.

Hurûf-ı mukattaaı saymazsak, en kapalı olan âyetler grubunu temsil eden müteşâbih âyetlerin Kur'ân'da yer alması, bu tür âyetlerin büyük ölçüde teolojik konuları ihtiva etmesinden kaynaklanmaktadır. Algı dünyamızın ötesindeki gaybî varlıkların anlaşılmasında birtakım zorluklar olmasının da, gayet anlaşılabilir bir durum olduğunu söylemek mümkündür. Bu arada, yukarıda belirtildiği gibi, müteşâbih âyetlerin genellikle Allah'a ve ahirete iman gibi gaybî konuları içermesi, bu tür âyetlerin daha ziyade Mekki

---

<sup>39</sup> Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer et-Temîmî, **Mefâtîhu'l-Gayb (Tefsîr-i Kebîr)**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut: 2000, VII/181; Elmalılı, **Hak Dini Kur'ân Dili**, II/1038-1039.

âyetler olduğunu göstermektedir. Zira bilindiği üzere, Medenî âyetler, ekseriyetle yeni kurulan İslam devletinin içtimâî, iktisadî vb. ahkâmına ilişkin âyetler olmuştur.

Müteşâbihin özelliklerine dair yukarıda yapmış olduğumuz yorumlar muvâcehesinde özetle şunu söyleyebiliriz: Aklın künhünü kavrayamayacağı konuları ihtiva eden, dilsel açıdan (lafız ve mana) ne kastedildiği tam olarak anlaşılamayacak ölçüde kapalı olan ve birbirlerine anlam bakımından benzerliği sebebiyle ihtimalli olup anlaşılabilmesi için haricî bir delile ihtiyaç duyan âyetler kanımızca müteşâbih âyetler grubu içerisinde gösterilmelidir.

Sahabe ve Tabînin de dâhil olduğu erken dönemden rivâyet yoluyla bize intikal eden müteşâbih kavramının özelliklerine ilişkin mezkûr bu bilgiler ya da tanımlamalar ve bunlara yönelik yaptığımız değerlendirmelerden sonra şimdi de, kronolojik olarak klasik dönemden günümüze bu konuda rusûh sahibi ilim adamlarının müteşâbih kavramıyla ilgili tanım ve yorumlarını, yapacağımız kısa tahlillerle ele almaya başlayabiliriz.

Meşhur müfessir ve tarihçi Taberî'nin (v. 310/923) muhkem ve müteşâbih kavramlarına yaklaşımından başlayacak olursak O, bu konudaki görüşlerinde muhkemi, “anlamı zahirinden anlaşılan, anlaşılması için başka bir delile ihtiyaç bulunmayan, ihtimal yönü olmayan ve delâlet ettiği şey kolayca anlaşılan âyetler” olarak tanımlamaktadır. Müteşâbihi ise, “farklı vecihlere açık olan, anlamı akılla bilinmeyen (kıyametin ne zaman olacağı gibi), bazılarına göre yalnız Allah'ın bilebildiği, diğerlerine göre ise te'vil yapılarak kulların da bilebileceği âyetler” olarak kabul etmektedir.<sup>40</sup> Taberî'nin bu görüşünde üç husus öne çıkmakta, adeta müteşâbihi üçe ayırmaktadır:

1. Farklı yorumlara açık, yani ihtimalli;
2. Te'vil ile bilinebilir;
3. Anlaşılması imkânsız olanlar.

---

<sup>40</sup> et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, III/172-178.

Bu tanımları önemiştir, zira bu tanımlama Taberî'nin muhkem tanımlarıyla birlikte değerlendirildiğinde, kanaatimizce oldukça isabetli ve bizim tercih ettiğimiz en uygun tanımlamayı ortaya çıkarmaktadır. Öncelikle O, anlaşılabilir olanlarla nihâî manada anlaşılabilir olanlar arasında bir ayrım yapmak sûretiyle bu tür âyetler için kesin bilinebilir ya da bilinemez gibi ifadelerden uzaklaşarak itidalli bir yol takip etmektedir. Dolayısıyla O'na göre, müteşâbih âyetlerin te'vil yoluyla bilinebilir olanları bulunmakla beraber, bilinme imkânı olmayanları da mevcuttur. Diğer taraftan bu tür âyetler ihtimalli manalara sahip olma özelliği gereği farklı yorumlara açıktır. Tefsir ilmi açısından bakıldığında bu yaklaşım nihâî ve tafsîlî manaları Allah'a havale etmek kaydıyla insanın aklına ve fikrine geniş bir kullanım alanı sağlamaktadır. Her ne kadar burada net bir duruş sergilenmediği için bu tanım karmaşaya ve dolayısıyla eleştiriye açık olsa da, bu tavır önemlidir, zira bu hususta birçok alim kesin ifadelerle tanımlamalar yapmış olmalarına rağmen, âyetleri tefsir ederken yaptıkları bu tanımlamaların aksine bir tutum sergilemiş; te'vil edilemez ya da bilinemez dedikleri âyetleri yine bizzat kendileri te'vil etmişlerdir. Hatta müteşâbih âyetlerin te'viline yanaşmayan Selef uleması bile, en azından bir kısmı, bazen bu tür âyetlerin te'vilini yapmıştır.<sup>41</sup> Dolayısıyla bu konuda Taberî'nin, birçok müfessirden daha tutarlı bir yol takip ettiği söylenebilir.

Taberî'nin muhkem tanımının mefhûm-u muhalifinden şu ortaya çıkmaktadır: Müteşâbih, “anlamı *zahirinden anlaşılmayan, anlaşılması için başka bir delile ihtiyaç bulunan, ihtimal yönü olan ve delâlet ettiği şey kolayca anlaşılmayan* âyetler”dir. Buradan hareketle O'nun, müteşâbih âyetlerin bir kısmının bilinmeyeceği, diğer kısmının da araştırma neticesinde bilinebileceği düşüncesinde olduğunu, ileride görüleceği üzere Kâdî Abdülcebâr'dan ziyade Kâdî Beyzâvî'ye yakın bir yaklaşım sergilediğini söylemek mümkündür.

Hicrî III. asrın en önemli şahsiyetlerinden biri olan müfessir ve muhaddis İbn Kuteybe (v. 276/889), erken dönem olarak nitelendirebileceğimiz bir zaman diliminde telif

---

<sup>41</sup> Selef alimlerinin bir kısmının, bazı müteşâbih âyetleri te'vil ettikleri hususu, “Selefin Müteşâbih Âyetlere İlişkin Görüşü” başlıklı kısımda değerlendirilmiştir.

ettiği ve konumuzla da ilgili olan *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân* adlı kitabında müteşâbih kavramı için; “lügatte zor anlaşılan ve kapalı olan her şey için müteşâbih kavramının kullanılabileceğini” belirtmektedir.<sup>42</sup> Tarih itibariyle erken bir dönemde yaşamış bir alim olmasının yanı sıra, *anlaşılması zor ve kapalı olan her ifade* için müteşâbih kavramını kullanmak sûretiyle kavramın anlam alanını da son derece genişletmiş olan müellif, bu meyanda kendisinden sonra gelenler için meseleye farklı ve kanımızca menfi bir boyut kazandırmıştır. “Anlaşılması zor ve kapalı olan her ifade için müteşâbih kavramının kullanılması” yaklaşımına tefsir, tefsir usûlü ve kelâm ilmi açısından bakıldığında; haddi zatında karmaşık olan ve bugün hala üzerinde mutabık kalınabilecek bir tanımlamasının yapılamadığı müteşâbih kavramını daha da karmaşık ve içinden çıkılmaz bir duruma sokacaktır. Müteşâbih âyetlerin kapalı olduğu ve anlaşılmasında güçlük bulunduğu hususunun, bu tür âyetlerin bir özelliği olduğu hakikattir. Ancak bu durumun, Kur'ân'daki bütün âyetlere teşmil edilmesi halinde; “kapalılık” ve “anlamada güçlük” izafi bir durum olması ve müteşâbih âyetlerin indî ve izafi yorumlara çok açık hassas bir yapısı sebebiyle, bu tür âyetlerin yorumunda çok daha esnek bir tavrın sergilenmesine ve zaten son derece ihtilaflı ve karmaşık bir karaktere sahip olan bu meselenin, çok daha sorunlu bir hale dönüşmesine neden olunacaktır. Aslında O'nun bu yaklaşımı, kapalılığı olan müteşâbih âyetler ile anlaşılmasında güçlük bulunan müşkil âyetleri bir tutmasından ve müteşâbihâtı müşkilât kapsamında değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>43</sup>

Kur'ân ansiklopedisi olarak da nitelendirebileceğimiz *el-Müfredât*'ın sahibi meşhur dil bilimci er-Râğib el-İsfahânî'nin (v. 502/1108) yapmış olduğu tanımlamaya göre müteşâbih; “Lafız ya da mana yönünden başkalarına benzerliği sebebiyle tefsiri müşkil olandır.”<sup>44</sup> Aslında yetersiz olmakla beraber bizim de kısmen kabul ve tercih edebileceğimiz bu görüşe göre, “müşkil olan” âyetlerin tefsir edilmesi mümkün sayılarak bu bağlamda ilim ehline araştırıp düşünme ve yorum yapma kapısı aralanmaktadır. Bu yönüyle isabetli ancak işkâlin keyfiyeti de önemlidir. Müteşâbih âyetlerdeki işkâl ve müşkil

<sup>42</sup> İbn Kuteybe, Ebû Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, thk.: es-Seyyid Ahmed Sakr, 2. Baskı, Kahire: Dârü't-Tûras, 1973, s. 102.

<sup>43</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, s. 102.

<sup>44</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 254.

olma durumu hiçbir kimse tarafından reddedilmemektedir. Dolayısıyla bize göre bu tanımlama, makul ve muteber bir orta yolun bulunması adına başlangıç sayılabilecek bir yaklaşımdır. Müellifin müşkil kavramını kullanarak konuyu tanımlama gayreti, yukarıdaki paragrafta, “lügatte zor anlaşılan ve kapalı olan her şey” şeklinde ifadesini bulan İbn Kuteybe’nin yaklaşımıyla benzerlik gösterse de, meseleyi daha itidalli bir çerçevede değerlendirdiğini göstermektedir. Bununla beraber İsfahânî’nin yaklaşımı, müteşâbih kavramına daha geniş bir çerçeveden bakmayı gerektirecek bir yapıda olduğu için eleştiriye de açık bir yorumdur.

Usûl âlimlerinden Kâfiyeci (v. 879/1474), müteşâbihi, “ibaresinde şüphe ve ihtimal bulunan âyetler” olarak tarif etmiştir. Ona göre müteşâbih, beyan ümidi kalmayacak derecede gizli olan şeydir. Onu idrak etmek asla mümkün değildir. Çünkü müteşâbih hakkında aklın gerekli kıldığı şey, işitmenin gerekli kıldığı şeye muhaliftir; ikisinden birini diğerine ircâ etme imkânı bulunmamaktadır. Bu yüzden müteşâbihten maksat, teşabühten ötürü asıl olana vakıf olunamayacak derecede kapalılık durumu olan manadır. Zira ondan muradı tayine delalet eden bir şey bulunmamaktadır. Mesela, bazı sûrelerin başlarındaki Hurûf-ı Mukattaa’, “rûhullah”, “kelimetullah”, “yed”, “vech”, “ayn”, “ityân”, “mecî”, “istivâ ale’l-arş” vb. ifadeler Kur’ân’daki müteşâbihâtıdır.<sup>45</sup>

Burada Kâfiyeci’nin dikkat çekmek istediği husus; müteşâbih âyetlerin anlaşılması mümkün olmayan kapalılık ve bu kapalılığın da giderilmesini sağlayabilecek başka herhangi bir karînenin bulunmaması durumudur. Bu gibi müteşâbih âyetler de, özellikle Allah’ın sıfatları ve hurûf-ı mukattaa âyetlerinde yer almaktadır. “Onu idrak etmek asla mümkün değildir.” ifadesiyle zihinlerde müteşâbih âyetlerin hiçbir şekilde anlaşılamayacağı vehmini oluşturmaktadır; ancak burada nihâî anlamda bir mananın ortaya çıkarılamayacağını kastetmiş olmalıdır. Nitekim bu yönde açıklamalar başka müfessir ve usûl alimlerin de dile getirilmekte, lakin ilgili âyetlerin tefsirine geldiklerinde mutlaka ihtimaller dâhilinde bir takım te’viller yapmaktadırlar. Dolayısıyla bu tanımlamalarda,

---

<sup>45</sup> Kâfiyeci, *et-Teyisr*, s. 19.

“kühüne vakıf olunamayacak derecede kapalı” ya da “tafsîlî olarak bilinemeyecek düzeyde kapalı” gibi kayıtların konulmasının daha isabetli olacağı kanısındayız.

Benzer bir görüşü dile getiren usûl-i tefsir âlimlerinin en önemli simalarından biri olan Bedruddîn Zerkeşî (v. 794/1391-92) de, müteşâbihâtın anlaşılması hususunda oldukça menfî bir yorum yapmaktadır. O’na göre ıstilahî olarak müteşâbih kavramının anlamı şöyledir: “Birçok manalara gelebilen ve bu sebeple de, açıklamaya ihtiyaç duyulan veya anlamı akıl ve nakille bilinemeyecek derecede kapalı olan âyetlerdir.”<sup>46</sup>

Son dönem müfessirlerinden İzzet Derveze ise konuyu biraz daha renklendirerek, muhkem ve müteşâbihi “**esaslar ve vesileler**” olarak nitelendirmektedir. Derveze müteşâbihâta yani vesilelere, Kur’ân’daki kıssaları, örneklemeleri, teşvikleri, ayıplamaları, deliller ileri sürülmesini, hatırlatma, belgeleme ve susturmayı da dâhil etmek sûretiyle kavramın anlam alanını genişletmektedir.<sup>47</sup> Yani “ümmü’l-kitap” (kitabın anası) hükmündeki muhkemât, İzzet Derveze tarafından esaslar olarak anlaşılırken, bu asıllardan hareketle ulaşılması gereken müteşâbihât ise; belli bazı konularda muhatap için anlaşılmasında güçlük olan manaların muhataplara aktarılmasına yarayan araçlar ya da vesileler olarak değerlendirilmektedir.

Sünnî müelliflere ait kitaplarda bir kısmı sahabe ve tabiîn âlimlerine nispet edilen bu tanımlar, muhkem ve müteşâbih kavramlarının delaleti hakkında hiçbir zaman ittifak oluşmadığını açıkça göstermektedir. Aslında aynı durum Mu’tezile mezhebi için de geçerlidir. Zira İmam el-Eş’arî’nin (v. 324/936) zikrettiğine göre, Vâsıl b. Atâ (v. 131/748) ile Amr b. Ubeyd’in (v. 144/761)<sup>48</sup> tanımında muhkemler, Allah’ın fâsıklara vereceği cezayı bildirdiği âyetlerdir. Onlara göre, “Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı Cehennemdir. Allah, ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir

<sup>46</sup> Zerkeşî, **el-Burhan, fi Ulumi’l-Kur’an**, II/68.

<sup>47</sup> İzzet Derveze, **Kur’ân Cevap Veriyor (el-Kur’ân ve’l-Mülhûdûn)**, çev.: Abdullah Baykal, İstanbul: Yöneliş Yay., 1988, s. 181.

<sup>48</sup> Ebû Osman Amr b. Ubeyd b. Bâb el-Basrî, Mu’tezile’nin kurucularından ve hadis rivâyet eden ilk kelâmcılardan birisidir. Hakkında fazla bilgi bulunmayan bu zât, hocası Vâsıl b. Atâ’ya nispetle itikadî konularda akla daha fazla önem verme taraftarı olduğu halde bir kelâmcı olarak parlak bir ünvana sahip değildir. İlhan, Avni, “Amr b. Ubeyd”, **DİA**, C. III, İstanbul: TDV, 1991, s. 93-94.

azap hazırlamıştır.”<sup>49</sup> âyeti ve buna benzer vaîd<sup>50</sup> âyetleri, muhkem grubuna dâhildir. Müteşâbihler ise Allah’ın, muhkem âyetlerdekinin aksine günahkâr kullara vereceği cezayı gizlediği ve açıkça ifade etmediği âyetlerdir.<sup>51</sup>

En nihâyetinde dilin tabiatından kaynaklanan bu problem, aslında sadece Kur’ân’ın değil, aynı zamanda diğer mukaddes kitapların da anlaşılmasıyla ilgili önemli konulardan biridir. Hıristiyanların, İncil’de geçen ve mecâzî bir anlamda kullanıldığı açık olan, Allah için “Baba”, Hz. İsa için “Oğul” nitelendirmeleri lâfzî anlamda alınmış ve sonuçtan “teslis” ortaya çıkmıştır. Hem Yahudilik’te, hem de İslam’da en çok tartışılan

---

<sup>49</sup> Nisâ, 4/93.

<sup>50</sup> Kişi mümin ve mutî olarak ahirete intikal ederse sevap ve mükâfata (va’d), buna mukabil imansız olarak veya büyük günah (kebîre) işleyip tövbe etmeden ölürse, azaba ve ebedî olarak Cehennemde kalmaya (vaîd) layık olur. Cenâb-ı Hak, büyük günahı, tövbe olmaksızın hiçbir şekilde (kendi lütfuyla veya şefaitle bile olsa) affetmez. Bu günah ebedî olarak Cehennemde kalmayı gerektirir. Büyük günahlardan kaçınanların küçük günahları ise affolunur. Binaenaleyh, mümin Cehenneme -muvakkat bir zaman için de olsa- girmez. Cehenneme bir defa giren kimse de bir daha çıkamaz. Mu’tezile bu görüşü ile Mürcie’ye karşı çıkmış, ameli imandan cüz saymış, şefaati kısmen inkâr etmiş oluyor. Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmi: Giriş**, İlaveli Beşinci Baskı, İstanbul: Damla Yayınevi, 1996, s. 175-176.

Va’d ve Vaîd kavramlarını Kâdî Abdülcebâr şu şekilde izah eder: Gelecekte başkasına bir faydanın ulaşacağını veya ondan bir zararın uzaklaştırılacağını bildiren haberlere va’d, yine gelecekte bir başkasına bir zararın dokunacağını veya ondan bir menfaatin esirgeneceğini bildiren haberlere de vaîd denilir. Büyük günah, küfür, tövbe, itaatkâr olana sevap vermenin gerekliliği gibi konular bu esasa dâhildir. (Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, (Ta’lik: el-İmam Ahmed b. Hüseyin b. Ebî Hâşim), Kahire: Mektebetü’l-Vehbe, 1965, s. 134-136). Bir fiilin Allah’ın va’dine veya vaîdine konu teşkil etmesi için hasen veya kabîh olması yanında, bunu yapan kişinin bu fiili bilmesi ve yapmaya kudretinin bulunması gerekir. Kabîh fiiller küçük ve büyük olmak üzere ikiye ayrılır. Büyük günahlar da küfür olanlar ve olmayanlar şeklinde gruplandırılır. (Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, s. 330). Nelerin günah olduğu, nelerin bu çerçevenin dışında kaldığı akılla değil nasla belirlenir. Allah’a ve Rasûlü’ne isyan eden, O’nun koyduğu sınırları aşan ve müminleri kasten öldüren kimseler ebedî olarak Cehennemde kalacaktır. Fasık ancak tövbe ettiği veya fiskından daha büyük sevap kazandıran bir amel işlediği takdirde affedilir. (Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, s. 612-645).

Bu konu ile ilgili kabir azabı gibi naslarda yer alan hesap, mizân, sırât vb. ahiret halleri de hakır. Mizânı maddi olarak düşünmek mümkün değildir. O gün amel defterinin sayfaları açılacak, organlar konuşacaktır. Sırâtın bazı haberlerde ifade edildiği gibi kıldan ince, kılıçtan keskin olması söz konusu değildir. Bu meselede esas olan “İçinizden oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu Rabbin için kesinleşmiş bir hükümdür.” (Meryem, 19/71) âyetinde ifade edildiği üzere, onun bir geçit olmasıdır. (Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, s. 737-738) Şefaati inkâr eden hataya düşmüş olur. Şefaati, günahkârlara ve din düşmanlarına değil; Allah dostlarına ve sevap ehline tahsis edilmiştir. Büyük günah işleyenler tövbe etmedikleri sürece şefaate nail olamazlar. Bu husustaki rivâyetler sahih sayıldığı takdirde tövbe şartına bağlı olarak kabul edilmelidir. (Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, s. 689-691).

<sup>51</sup> Mustafa Öztürk, “Mu’tezile ve Tefsir”, **Marife**, yıl: 3, S. 3, 2003, s. 103.

konulardan olan “Teşbih ve Tecsîm” (Anthrophomorphism) problemi, her iki dinin düşünce geleneğini asırlar boyunca uğraştırmıştır.<sup>52</sup>

Yukarıda belirtilen müteşâbih kavramının birbirinden farklı tanımlamalarının yanı sıra, müteşâbih âyetlerin tefsirinde de farklı yaklaşımlar söz konusudur. Kimi müfessirler müteşâbih bir âyeti yeterince iyi anlayamadığından ya da âyet “müteşâbih” olduğundan (usûlen) veya başka herhangi bir sebeple tefsir etmekten imtina ederken, kimi müfessirler aynı âyeti uzun uzun açıklamalarla tahlil yoluna gidebilmişlerdir. Dolayısıyla müteşâbihât konusu, hem tanımlanması hem de yorumlanması açısından ilk dönemlerden bu yana müfessirler arasında hep ciddi bir ihtilaf sebebi olmuştur.

İşte bu ihtilaf ve karmaşa muvacehesinde konuyla ilgili naslara, yapılan yorum ve tartışmalara bakıldığında özü itibarıyla müteşâbihât probleminin kaynağında, insan idrakini aşan birtakım metafizik konuların, insanın ürünü ve bu dünya ile ilgili kavramlarla ifade edilmesi zorunluluğu yatmaktadır. Özellikle klasik literatürde “Allah’ın Sıfatları” başlığı altında ele alınan konular başta olmak üzere, ahiret ile ilgili birtakım anlatımlarda kullanılan kavramlar bu dünyaya ait kavramlardır. Mesela Allah’ın yed (el), ayn (göz) vech (yüz); O’na izafe edilen ityân (gelme), istivâ (kurulma, yerleşme), fevk (üstte olma), kurb (yakın olma) ve ma’iyye (beraber olma) gibi niteliklerinden Kur’ân’da sık sık söz edilmektedir. Bu dünyaya, hatta öncelikle insana ait olan bu kavramların, idrakimizin ötesinde bir başka varlık ve bir başka âlem için kullanılması karşısında, bu kelimelerin bizim bildiğimiz gerçek anlamda kullanılmış olması düşünülebilir mi? Dolayısıyla Allah’ın bizim gibi bir eli, gözü, yüzü var mıdır? O’nun gelmesi, yaklaşması da bizim gibi midir?’ soruları müteşâbihât probleminin temelini oluşturmaktadır.<sup>53</sup>

Ulema arasında böyle bir ihtilafın ve farklı yaklaşımların olması durumu da, aslında gâyet tabîî bir sonuçtur. Şöyle ki, insan zihni önceden gerçekleştirilmiş tecrübeler âleminin tamamen dışında kalan bir şeyi tasavvur edemez veya onun hakkında bir fikir

---

<sup>52</sup> Kırbaçoğlu, s. 372.

<sup>53</sup> Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, “Müteşâbihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”, **I. Kur’ân Sempozyumu** Bilgi Vakfı, Ankara; 1994, (III. Tebliğ), s. 369.

oluşturamaz. Dinin metafizik kavramları, nitelikleri itibariyle insan kavrayışının yahut tecrübesinin ötesindeki bir âlemle ilgilidir; o halde bu kavramların bize başarıyla aktarılabilmesinin bir yolu olmalıdır. Bu soruna Muhammed Esed'in cevabı şöyledir: “Bizim fiili -fiziksel veya zihinsel- tecrübelerimizden türetilmiş *ödünc imajlar* yoluyla yahut kavrayışımızın ötesindeki bir şeyi, tecrübelerimizden bildiğimiz bir şey ile temsili olarak göstermek sûretiyle ancak bu kavramların bize aktarılması mümkün olabilir. İşte Kur’ân’da kullanıldığı şekliyle müteşâbihât terimi ve kavramının gerçek anlamı budur.”<sup>54</sup>

Muhammed Esed, müteşâbihât konusu üzerinde araştırma yapanların sıklıkla iktibaslar yaptığı düşüncelerini izah etmeye şöyle devam eder: “Esas olarak Kur’ân bize, *ifadelerinin ve pasajlarının birçoğunun müteşâbih olarak anlaşılması gerektiğini* söyler. Zaten insanın bunları anlaması isteniyorsa, başka herhangi bir şekilde aktarılmaları da mümkün değildir. Dolayısıyla, eğer Kur’ân’ın her pasajını, ifadesini yahut cümlesini zâhirî, lâfzî anlamıyla alır ve onların bir teşbîh (allegory), mecâz yahut temsil olması ihtimalini göz ardı edersek, ilahî kelâmın gerçek ruhuna aykırı hareket etmiş oluruz. Örnek olarak, Allah’ın zâtına ilişkin bazı Kur’ânî atıflar üzerine düşünelim: Tanımlanamayan, zaman ve mekânda sınırsız ve beşer kavrayışının tamamen ötesinde bir Varlık. O’nu tahayyül etmenin imkânsızlığı karşısında biz, O’nun ancak ne olmadığını anlayabiliriz: Yani, zaman ve mekânla sınırlı olmayan, benzetmelerle tanımlanamayan ve beşer düşüncesinin hiçbir kategorisi içine oturtulamayan bir Varlık. O halde, ancak çok genelleştirilmiş mecâzlar, ne kadar yetersiz de kalsalar, O’nun varlığını ve aktivitesini bize aktarabilirler. “Hiçbir beşerî görüş ve tasavvur O’nu kuşatamayacağından”<sup>55</sup>, insan O’nun varlığını, ancak yarattığı evren içindeki ve o evren üzerindeki aktivitesinin (faaliyetinin) sonuçlarını/etkilerini gözlemlleme yoluyla kavrayabilir.”<sup>56</sup> Zemahşerî bu yaklaşımı, Ra’d sûresinde yer alan cennet tasviriyle ilgili bir âyet<sup>57</sup> hakkında Zeccâc’a (v. 311/923) nispet ettiği bir rivâyetten

---

<sup>54</sup> Muhammed Esed, **Kur’ân Mesajı (Meal-Tefsir)**, çev.: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yay., 2002, s. 1330.

<sup>55</sup> En’âm, 6/103.

<sup>56</sup> Esed, **a.g.e.**, s. 1329-1330.

<sup>57</sup> Ra’d, 13/35. Söz konusu âyetin meali ise şöyledir: Allah’a karşı gelmekten sakınanlara va’dolunan cennetin durumu şudur: Onun içinden ırmaklar akar, yemişleri ve gölgeleri devamlıdır. İşte bu, Allah’a karşı gelmekten sakınanların sonudur. İnkâr edenlerin sonu ise ateştir.

naklederek, “müşahade sahamızın dışında kalanları, müşahade edebildiklerimizle temsil” (*temsîlun limâ ğâbe ‘annâ bimâ nüşâhidü*) olarak özetlemektedir.<sup>58</sup>

Kur’ân’ın, anlatımı zor ve sorunlu alanlarda kullanmış olduğu bu metot mecâz, istiâre ve temsil yolu ile anlatım şeklinde tezahür etmekte ve konuya ilişkin bu yaklaşım kısmen de olsa doğru olmakla beraber, bu yöntemi Kur’ân’ın tamamına yayıp Muhammed Esed’in iddia ettiği, “ifadelerinin ve pasajlarının *birçoğunun* müteşâbih olarak anlaşılması gerektiği” düşüncesi; müteşâbih kavramının anlam alanını son derece genişletmekte, kavramın gerçek anlamının kaybolmasına sebebiyet vermekte ve bir yönüyle müteşâbihâtı muhkemât alanına yakınlaştırarak Kitab’ın daha açık ve anlaşılabilir bir muhtevaya sahip olduğuna vurgu yapmakla beraber, Kur’ân’ın *aslı* ve *anası* durumunda olan muhkem âyetlerinin müteşâbih âyetler üzerindeki üstünlüğü, rolü, miktarı ve öneminin zayı olmasına da sebebiyet verebilmektedir. Yani, hitabın anlaşılmasında muhkemden hareketle müteşâbihe ulaşma ve onu anlama yerine, bunun aksine bir yaklaşım esas alınması halinde, bu tutum *çoğunluk* olarak görülen ve Kur’ân’ın tamamına teşmil edilen müteşâbihler ön plana çekilerek muhkem âyetlerin asıl fonksiyonlarının yitirilmesine ve hitabın da daha kapalı ve karmaşık bir yapıya sahip olduğu imajını ortaya koyma anlamına gelmektedir. Adeta müteşâbih âyetler bir bakıma muhkem âyetlerin yerine geçmiş olmaktadır. Hâlbuki müteşâbihâtın anlam alanı daha dar bir çerçevede tutulup, konu “hakikî müteşâbih” olarak isimlendirilen hurûf-ı mukattaa ve Allah’ın sıfatlarına ilişkin âyetlerle sınırlandırılmış olsa, kanaatimizce hitabın imajı ve muhataplarının zihnindeki algısı itibariyle daha müspet bir etki bırakması söz konusu olabilecektir.

Kur’ân’ın anlaşılması bağlamında kutsal metinlerde kullanılan edebî sanatlardan mecâz, istiâre ve temsil yolu ile anlatım gibi yöntemlerden istifade edildiğine ilişkin benzer düşünceleri Muhammed Arkoun da şu şekilde dile getirmektedir: “Kur’ân bizim idrak seviyemize, birçok kavram ve ifadeleri kavratmayı murad ettiği halde, bütün bunlar farklı asırlar, kültürler, yaşlar, cinsiyetler ve kabiliyetler dikkate alınarak mesajın bize zahîrî (literal) olarak ve yoruma gidilmeden nasıl anlatabileceği veya anlatılanları bizim her asırda

---

<sup>58</sup> Zemahşerî, II/532.

aynı doğrulukla nasıl anlayabileceğimiz konusu, aslında müteşâbih meselesini doğrudan ilgilendirmekte ve bu noktada Kur’ân’ın kullandığı üslup; mecâz, istiâre ve temsil yolu ile anlatım gibi yöntemler ile ancak mümkün olabilmektedir.”<sup>59</sup> Evet, bu görüşe biz de katılırız; nitekim biz müteşâbih âyetlerde edebî sanatların sıklıkla kullanıldığını örnekleriyle birlikte tezimizin ikinci bölümünde “Kâdî Beyzâvî’nin Allah’ın Sıfatlarına Yaklaşımı” başlığı altında “İytân-Mecî” kısmındaki değerlendirmelerimizde çok detaylı olmasa da ele aldık. Lakin burada edebî sanatlardan bahsederken teşbih/müteşâbih ilişkisinden hareketle, usûl-i tefsir ilminde bir problem olarak ele alınan müteşâbihât bahsini, Kur’ân’ın i’câz ve belâğatının bir numunesi konumundaki teşbih sanatıyla karıştırırsak ki, biz bu ayrımı “Müteşâbih Kavramının Sözlük Anlamı” kısmında vurgulamıştık, bu durumda Kur’ân’ın anlaşılabilirliğini izah sadedinde zaten karmaşık olan bu meseleyi, Kur’ân’ın tamamına teşmil ederek daha fazla karmaşaya sebebiyet vermiş olabiliriz. Bu noktada Esed ve Arkoun’un dikkati çektiği, anlaşılması güç gaybî konuların teşbih vb. sanatlarla insan zihnine yakınlaştırılarak anlatılması hususunu hatırlatmamızın sebebi; okuyucuların zihninde oluşabilecek muhtemel istifhamların izaline matuftur.

Yukarıda, Esed’in müteşâbih kavramının kullanım alanını genişlettiğine dair eleştirimizin aksine bu kavramı son derece sınırlandırıcı, hatta yok sayan yaklaşımlar da vardır. Biz; mümkün mertebe meseleyi dar bir çerçevede tutmanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Bununla beraber, müteşâbihâtın anlam alanının daraltılması, konunun Kur’ân’daki sadece birkaç âyete münhasır kılınması anlamına gelmemektedir. Nitekim bazıları da müteşâbih denilince, sadece: “Allah’ın eli onların ellerinin üstündedir.”<sup>60</sup> yahut, “Rahman, arşın üzerine istiva etti.”<sup>61</sup> gibi bazı âyetleri nazar-ı itibara alırlar ve Kur’ân’daki müteşâbihleri böyle birkaç mahdut âyetle sınırlı sanırlar. Oysa Allah Teâlâ’nın bazı sıfat ve şuûnâtlarını bildiren bu âyetlerin dışında yüzlerce müteşâbih âyetler vardır.<sup>62</sup> Burada kastedilen asıl husus, “ifadelerinin ve pasajlarının *birçoğunun* müteşâbih olarak anlaşılması

---

<sup>59</sup> Muhammed Arkoun, **Kur’ân Okumaları (Lectures du Coran)** çev.: Ahmet Zeki Ünal, İstanbul: 1995, s. 67.

<sup>60</sup> Fetih, 48/10.

<sup>61</sup> Tâhâ, 20/5.

<sup>62</sup> Suat Yıldırım, Müteşâbih Âyetler Hakkında Önemli Bir Hatırlatma, **Yeni Ümit**, S. 41, (Temmuz-Ağustos-Eylül) 1998, s. 6.

gerektiği” düşüncesinin, konunun özünden ve asıl manasından uzaklaşılması sonucuna sebep teşkil edebilecek yapıda bir yaklaşım olmasıdır.

Âyetlerden hangilerinin muhkem, hangilerinin müteşâbih olduğu hususu, mezheplerin itikadî prensiplerine göre şekillenmektedir. Her mezhep kendi çizgileri doğrultusunda görüşünü destekler mahiyette olanını muhkem; karşıt görüşün lehine olabilecek muhtevaya sahip olanını müteşâbih olarak nitelendirmektedir. Buna göre muhkem ve müteşâbih kavramları, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet düşüncesinde farklı anlam alanlarına sahip olabilmektedir. Mu'tezile düşüncesinde muhkem âyetler, muhtevaları itibarıyla “usûl-i hamse”ye uyum sağlayan ve onları destekleyen metinlerden ibaretken, müteşâbih âyetler ise, zâhir biçimleriyle usûl-i hamseye uyum göstermeyen veya Ehl-i Sünnet'in düşünce sistemine daha yakın görünen metinleri ifade etmektedir. Sonuçta bir metnin muhkem veya müteşâbih kabul edilmesinin sınır ve şartlarının çok belirgin olmaması nedeniyle bunların anlam alanlarının, biraz da yorumcuların bakış açılarına göre değiştiğini belirtmemiz gerekir. Bununla birlikte genel anlamda Kur'ân'ı “te'vil” etmede Ehl-i Sünnet'in, Mu'tezile kadar rahat davranmadığı kanaatindeyiz.<sup>63</sup>

Öte yandan, müteşâbihâtın kemiyet ve keyfiyetine dair herhangi bir ittifak söz konusu olmasa da, müteşâbih âyetlerin Kur'ân'daki mevcudiyeti ile ilgili ulemanın çok ciddi bir mutabakatı olup; bunun aksini iddia eden ilim adamı sayısı son derece sınırlıdır. Yukarıda bahsi geçen Muhammed Esed'in düşüncesinin tam aksine, Kur'ân'da müteşâbihâtın hiçbir şekilde bulunmadığını iddia eden olumsuz yaklaşıma bir örnek vermek gerekirse; çağdaş müfessirlerden Süleyman Ateş, Kur'ân'daki muhkem ve müteşâbih âyetlere ilişkin tasnifin bulunduğu Âl-i İmrân sûresinin yedinci âyetinde yer alan müteşâbih kavramının, Kur'ân için söz konusu edilmediğini, âyetin, Hristiyanlardan bahsetmesi gerekçesiyle Tevrat ve İncil'de bulunan müteşâbih âyetlerden bahsettiğini beyan ederek, bu konuda farklı yaklaşımı olan kâhır ekseriyetin görüşüne muhalefet

---

<sup>63</sup> Ömer Pakış, **Mu'tezile ve Yorum: Kâdî Abdülcebâr Örneği**, Van: Ahenk Yay., 2005, s. 71.

etmiştir.<sup>64</sup> Diğer bir gerekçe olarak O, âyetlerin anlamının açık ve anlaşılır olduğunu bizzat Kur'ân'ın bize haber verdiğini ifade eder.<sup>65</sup> Sonuç itibariyle Ateş'e göre, sahabenin Kur'ân âyetlerini te'vil ettiklerine dair kesin bir bilgi bulunmadığı, ayrıca Kur'ân'ın anlamı konusunda ihtilafa düşmedikleri dikkate alınca müteşâbihleri te'vil edenlerin Hıristiyan âlimleri olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>66</sup> Süleyman Ateş'in bu iddiası, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı anlamak için gayret sarfetmek gerektiğine ilişkin sözlerinin ve ashabın bunu yerine getirmeye çalıştığına dair bilgilerin yanı sıra, başta müteşâbihât âyeti olmak üzere Kur'ân'ın beyanı ve müfessirlerin icmâsıyla bağdaşmamaktadır.<sup>67</sup>

Konunun daha iyi anlaşılması bakımından problemin ortaya çıkışına neden olan söz konusu âyetin sebep-i nüzûlüne temas etmek bu noktada yerinde olacaktır. Nitekim ileride Kâdî Abdülcebâr ve Kâdî Beyzâvî'de Te'vil başlığı altında bu âyet (Âl-i İmrân, 3/7) detaylı olarak incelenecektir.

Müfessirlerin, âyetin nüzûl sebebi hakkında naklettiği rivâyetlerin birinde belirtildiğine göre, Necranlı bir grup Hıristiyan Hz. Peygamber'e gelmiş, O'nunla Hz. İsa hakkında tartışarak şöyle demiştir: “Sen İsa'nın Allah'ın ruhu ve kelimesi olduğunu söylemiyor musun?” Hz. Peygamber de “evet” deyince, onlar bunu Hz. İsa'nın Allah'tan doğmuş bir ruh olduğu biçiminde te'vil etmiş ve İncil'de mecâzen “baba” (eb) diye nitelenen Allah'ı gerçek anlamda İsa'nın babası olarak yorumladıkları gibi, Nisâ sûresindeki âyeti de<sup>68</sup> te'vil yoluyla Hz. İsa'nın ulûhiyyetine delil saymıştır. Diğer bir rivâyete göre ise, bu âyetin nüzûl sebebi aralarında Ebû Yâsir b. Ahtab'ın da bulunduğu bir grup Yahudi ile ilgilidir. Yahudiler, İslam'ın ömrü konusunda Rasûl-ü Ekrem'le tartışmaya

---

<sup>64</sup> Süleyman Ateş, **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, İstanbul: 1989, II/13-15. Kur'ân'da müteşâbihâtın yer almadığına dair iddialar ve bu iddiaların detaylı tenkidi için bkz.: Muhsin Demirci, **Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine**, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996, 48-54.

<sup>65</sup> Hûd, 11/1; en-Nahl, 16/103; en-Nûr, 24/34-36.

<sup>66</sup> Ateş, **Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri**, II/14-16.

<sup>67</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, **DİA**, C. VI, İstanbul: TDV, 2006, s. 205.

<sup>68</sup> Ey Kitab ehli! Dininizde sınırları aşmayın ve Allah hakkında ancak hakkı söyleyin. Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı (emriyle onda var ettiği) kelimesi ve ondan bir ruhtur. Öyleyse Allah'a ve peygamberlerine iman edin, (Allah) "Üçtür" demeyin. Kendi iyiliğiniz için buna son verin. Allah ancak bir tek ilahdır. O çocuk sahibi olmaktan uzaktır. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey O'nundur. Vekil olarak Allah yeter. Nisâ, 4/171.

girişmiş, hurûf-ı mukattaa ile istidlâl ederek ebced hesabına dayalı rakamlar ileri sürmüş, bunun üzerine söz konusu âyet nâzil olmuştur. Katâde gibi bazı âlimler de bu âyetle, müteşâbihleri kendi görüşlerine göre te'vil etmek isteyen bid'atçıların kastedildiğini söyleyerek buna Yahudilik, Hristiyanlık ve Mecûsîliğin yanı sıra Sebeiyye, Havâric, Kaderiyye, Mücessime ve Cehmiyyenin de dâhil edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>69</sup>

Müteşâbih âyetlerle ilgili olarak ulema, muhtelif eserlerinde oldukça geniş açıklamalarda bulunmuşlardır. Mesela *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde Suyûtî (v. 911/1505), el-Âyâtü'l-Müştebihât başlığı altında müteşâbih âyetleri bir araya getirmiştir.<sup>70</sup>

Yukarıda kavramsal çerçevesini ve karakteristik özelliklerini ulemanın birbirinden farklı tanımlama ve yaklaşımları ekseninde kendi değerlendirmelerimizle birlikte ortaya koymaya çalıştığımız müteşâbih kavramının ıstılâhî anlamından anlaşılması gereken mana ve muhtevayı özetle ifade etmek gerekirse, onun tanımını şu şekilde yapmak mümkündür:

Müteşâbih kavramının sözlük anlamından hareketle, kökenindeki *benzerlikten* kaynaklanan *ihtimalli anlamlar* zincirinin oluşturduğu *karışıklık* sebebiyle meydana gelen *kapalılık* durumu esas alındığında, **Müteşâbih**; Kıyâmetin saati ve Allah'ın sıfatları gibi aklın künhüne, nihâî ve tafsilî manasına vakıf olamayacağı konuları ihtiva eden, benzerliği sebebiyle birden fazla manaya gelebilen ve bu manalardan birini diğerine tercih edip anlayabilmek için haricî bir delil ve açıklamaya ihtiyaç duyan, başta hurûf-ı mukattaalar olmak üzere, ne kastedildiği tam ve kesin olarak anlaşılamayacak derecede kapalı olan âyet, lafız, kelime ve harflere denir. Kanaatimizce müteşâbih kavramının etrafında cereyan eden bütün bu tartışmaların temelinde yatan asıl sebep, tabiri caizse, “efrâdını câmi’, ağyârını mânî” bir tanımının yapılamamasıdır.

---

<sup>69</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, VI/186-199.

<sup>70</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, I/146.

### C- SELEFİN MÜTEŞÂBİH ÂYETLERE İLİŞKİN GÖRÜŞÜ

Bu şekilde bir başlık atılmasının nedeni, gerek bu konu, gerekse başka konularda tefsir ve diğer ilim dallarında, Hz. Peygamber'in dönemine yakın dönem olması itibariyle Selefin görüşlerine önem verilerek yazılan eserlerde âlimlerin öncelikli olarak bu görüşlere yer vermiş olmalarıdır. Zira bu yaklaşımlar, muhkem ve müteşâbih kavramlarının çerçevesini tespit ve mezheplerin bu kavrama yaklaşımlarındaki duruşlarını ortaya koymada son derece önemli bir yere sahip olmuşlardır. Özellikle Ehl-i Sünnet içerisinde bu konuya dair ihtilaflarda Selefin yaklaşımı bazı mezhep ve kişiler üzerinde esastan belirleyici olmuştur. Kur'ân-ı Kerim'in ikna usûlüne uygun düşen ve daha çok mütekaddimîn tarafından kullanılan Selefin yaklaşımı ve metodu, hiçbir zaman ihmal edilmemesi gerekmektedir.<sup>71</sup>

“İlk âlimler, geçmiş İslam büyükleri” gibi anlamlara gelen Selef/Selefiyye kelimesi, akaid sahasında bir ıstılah olarak, nasda vârid olanı, müteşâbihler de dâhil olmak üzere, aynen kabul edip teşbîh ve tecsîme düşmemekle beraber te'vile de gitmeyen Ehl-i Sünnet-i Hâssayı (Sıfâtiyye) ifade eder. Bu cümleden olarak, Hz. Peygamber (s.a.s.) ve Sahabenin akaidde takip ettikleri yolu doğrudan doğruya izleyen Tâbiîn, mezhep imamı, büyük fukahâ ve muhaddislerin Selefiyyeyi oluşturduğu ifade edilmektedir. Bu grupta yer alan selef âlimleri Allah'ın zâtî, fiilî ve haberî sıfatlarının hepsini naslarda vârid olduğu gibi, te'vile tabi tutmaksızın aynen kabul ederken; Mu'tezile bu sıfatların bir kısmını kabul etmekle beraber bazılarını red, bazılarını da te'vil ediyorlardı. Bu sebeple Mu'tezile'ye Muattıla; Selefiyye'ye de Sıfâtiyye denilmiştir. Sonradan zuhur eden Ehl-i Sünnet kelâmcıları da sıfatlar konusundaki tutumları sebebiyle Mu'tezile tarafından Selefiyye gibi aynı şekilde Sıfâtiyyeden kabul edilmiştir.<sup>72</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a.s) hicretinden sonraki üç asırlık zaman diliminde yaşayan ve kendilerine Selef adı verilen Sahabe, Tabiîn ve ardından gelen erken dönem alimleri, müteşâbih âyetlerin yorumuna son derece temkinli yaklaşmış, bu âyetleri ya hiç te'vil

---

<sup>71</sup> Topaloğlu, **Kelâm İlmi: Giriş**, s. 89.

<sup>72</sup> Topaloğlu, **a.g.e.**, s. 113.

etmeme, ya da Allah'ın şanına yakışır tarzda genel ifadelerle açıklama yoluna gitmişlerdir. Onlar müteşâbih âyetleri doğrudan tefsir etmek yerine, öncelikle bu gibi âyetleri muhkem âyetlere havale etmek sûretiyle anlayıp yorumlamaya çalışmışlar; bunun mümkün olmadığı durumlarda ise; aşağıda kısaca açıklanacağı üzere takdis, tasdik, sükût, imsak, keff, marifet ehlini tasdik ve aczini itiraf etmek şeklinde bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu gibi durumlarda da Selefın temel ilkesi, “Allah’tan ve Hz. Muhammed’den gelene iman etmek; anlamını, Allah ve Rasûlü’nün bilgisine havale etmek” tarzında olmuştur.

Kendilerine aynı zamanda Ehl-i Hadis de denilen Selefın müteşâbih âyetlere yaklaşımını Huccetü'l-İslam el-Gazzâlî (v. 505/1111), yedi madde halinde şöyle özetlemektedir:

1. **Takdîs:** Allah'ı şanına layık olmayan bütün sıfatlardan tenzih etmektir. Zira ancak böyle bir iman sayesinde, Allah teccîmden tenzih edilebilir. Aksi halde zâhirî manalara bakılması halinde Allah'a cismaniyet isnat edilmiş olur.

2. **Tasdîk:** Kur'ân ve Hadislerde yer alan müteşâbih lafızların her birinde Allah'ın azametini yakışır bir anlamın murad edildiğini kabul edip, Allah'a Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in vassfettiği şekilde inanmaktır.

3. **Sükût:** Cahil bir kimsenin müteşâbihât ile ilgili soru sormaması, sorması halinde alimin soru sahibine bu konuda cevap vermemesidir. Çünkü bu davranış bid'at kapısını açar.

4. **İmsak:** İnsanın kendisini mümkün mertebe yorumdan sakındırması ve tutmasıdır. Çünkü yorum, nasları zâhirî manalarından soyutlayıp başka manalara nakletmek demektir. Bu da, insanın kendi sorumluluk alanının dışına çıkması manasına gelir.

5. **Keff:** Müteşâbihâtla ilgili kalben dahi meşgul olmamak ve üzerinde düşünmemektir.

6. **Marifet Ehlini Tasdik:** Avamın; Hz. Peygamber'in, sahabenin ve ilimde rüşuh sahiplerinin bu nasların manalarını bildiğini kabul etmesi anlamına gelmektedir.

7. **Aczini İtiraf:** Naslarda geçen müteşâbihlerin maksadını bilmemek ve bilemeyeceğini itiraf etmek demektir. Bu gibi hususlarda fikir yürütmek insanı hataya

düşürebilir. Bu sebeple bu konudaki en doğru yol; müteşâbihâta dalmamak ve “Bununla neyi murad ettiğini en iyi bilen Allah’tır.” diyerek aczini itiraf etmektir.<sup>73</sup>

Selefin müteşâbih âyetler konusunda temel ilkesi, ilgili (Âl-i İmrân 3/7) âyetten hareketle bu tür âyetlerin bilinemeyeceği, dolayısıyla te’vil ederek yanlışlığa düşülmemesi gerektiği şeklindedir. Zira müteşâbih âyetlere uyanlar söz konusu âyette kınanmışlardır. Ancak dikkat edilirse birinci ve özellikle altıncı madde, diğer maddelerdeki müteşâbihin bilinemeyeceğine dair düşüncüyü reddeder mahiyettedir. Birinci maddeye göre “zahirî manalara itibar edilmesi halinde Allah’a cismaniyet isnat edilmiş olursa” ve bu noktada “Allah’ı tenzih etmek gerekiyorsa” bunun yolu da te’vil olmalıdır. Altıncı maddede zaten gâyet açık bir şekilde marifet ehlinin müteşâbihâtı bildiği ifade edilmektedir. Marifet ehli ise; yukarıda açıklandığı üzere Hz. Peygamber, sahabe ve ilimde rûsûh sahiplerinden müteşekkildir. Aslında tanımı ve yorumu açısından müteşâbih kavramı, Selefin bile arasında ihtilaflı bir konudur. Zira nefyi ya da ispatı veya mahiyeti bizzat kendisinden anlaşılamayan müteşâbih âyetlerde onlar da zahirî manaları tercih ederek görüş beyan etmiş olmaktadır.

Selef her ne kadar te’vil konusunda iman ve sükûtu esas almış olsa da, bazı konularda te’viller yaptığını görebilmekteyiz. Nitekim Selef alimlerinin ileri gelenlerinden Ahmed b. Hanbel, Kur’ân’da geçen “biz” gibi bazı çoğul zamirlerin hakikat olmayıp mecâz anlamda olduğunu beyan etmiştir. Keza O, Kurân’da geçen “Nerede olursanız, O sizinle beraberdir.”,<sup>74</sup> “Biz ona şah damarından daha yakınız.”<sup>75</sup> gibi ifadelerdeki “beraberlik” ve “yakınlık” anlamına gelen lafızların “haberdar olma” ve “bilme” gibi manalara geldiğini belirterek tevillerde bulunmuştur.<sup>76</sup> Buradan ortaya çıkan sonuç şudur: Prensip olarak te’vile karşı olan kimi Selef ulemasınca, yeri geldiğinde dilsel delalet yoluyla te’villerin

---

<sup>73</sup> el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, **İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm**, Mısır: 1309, s. 3-33; Buhârî, et-Tefsîr, 3; Müslim, el-İlm, 1; Tirmizî, et-Tefsîr, 2; Ebû Dâvud, es-Sünne, 2; Suyûtî, **el-İtkân**, II/5; Neşet Çağatay-İ. Agah Çubukçu, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, Ankara: 1976, s. 191.

<sup>74</sup> Hadîd, 57/4.

<sup>75</sup> Kâf, 50/16.

<sup>76</sup> Ahmed b. Hanbel, **er-Red ale’l-Cehmiyye ve’z-Zenâdika**, s. 90.

yapıldığı, dolayısıyla bu noktada Selefî te'vili benimseyenlerle kısmen de olsa aynı noktaya geldiğini söylemek mümkündür.

Selefiyye mezhebine ait bilinen ilk eser olan İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin *Fıkhu'l-Ekber*'inde<sup>77</sup> Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767) konuya ilişkin görüşleri ise müteşâbih âyetlerin, en azından bir kısmının, anlaşılmasının mümkün olmadığı yönündedir. Buna mukabil, bu gibi müteşâbihâtı te'vile yanaşma gayretlerini yanlış bulmakta ve caiz görmemektedir. Bu konuda İmâm-ı Azam şunları söyler: “Kur'ân'ın, büyük çoğunluğu itibariyle anlaşılır bir kitap olmasının yanı sıra, Yüce Allah'ın onda sözünü ettiği bir kısım gerçekler ve hakikatler de vardır ki, kiminin zâtından, kiminin de insanın zaafından ötürü bunların te'vilini, yani ifade ettikleri hakikatleri ve gerçek mahiyetlerini bilmek muhatapları için mümkün görünmemektedir. Bu yüzden böylesi âyetleri ya da kavramları te'vil etmek, onlara maksadını aşan manalar yüklemek anlamına geleceği için hem doğru değildir, hem de caiz görülmemiştir.”<sup>78</sup>

Âl-i İmrân sûresi 7. âyette yer alan Lafza-i Celâl'de durup râsihûn kelimesinin başındaki “vav” harfini “atıf harfi” olarak değil de, “isti'nâfiyye (başlangıç) harfi” olarak gören Selef âlimleri, âyetteki müteşâbih kavramını kıyametin saati gibi Allah'ın kendi ilmine mahsus kıldığı hususlar olarak tefsir ederler. Bu durumda râsihûn, müteşâbihâtın te'vilini bilememektedir. Hanefî mezhebine mensup âlimler çoğunlukla bu görüşte olmuşlardır. Böyle bir durumda muhkem de, Allah'ın, ilmini kendisine mahsus kılmadığı hususlar olmaktadır. Ancak Allah'ın müteşâbih âyetleri inzal etmesinin ne faydası olacağı sorusu gündeme gelmektedir. Beyzâvî bu faydayı müteşâbihlerin anlamını istihraç etmek amacıyla tefekkür ederek âlimlerin gayret sarfetmeleri şeklinde açıklamıştır. O zaman bu

---

<sup>77</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, I/105.

<sup>78</sup> Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, *Fıkhu'l-Ekber, (İmamı Azam'ın Beş Eseri)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1981, s. 71.

faýda, râsihlerin lafzatullahta durup bu ilmin Allah'a ait olduğuna ve ilim konusunda acziyetlerini görerek iman edip etmeyeceklerinin sınanmasıdır.<sup>79</sup>

Selef, Kur'ân'da beşerin anlaması imkânsız olan müteşâbihlerin olduğunu iddia ederek kelamcıların eleştiri oklarına maruz kalmıştır. Zira bu yaklaşım naslarda anlamsız ve boş sözlerin yer aldığı anlamına gelmektedir. Ancak onların bu eleştirisine cevaben Selef, ibadetlerin hikmet ve maslahat yönüne temas eder. Şöyle ki, ibadetler hikmetlerini bildiklerimiz ve bilemediklerimiz olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Hikmetlerini bildiğimiz ibadetleri yerine getirdiğimizde hakikî anlamda kâmil bir itaattan söz edilemez. Zira akıl bu ibadetin hikmetini ve maslahatını bildiği için kolayca itaat etmekte ve üzerine düşen mükelefiyetini îfâ etmektedir. Ancak hikmeti bilinemeyen bir konuda akıl eğer boyun eğer ve teslimiyet gösterirse; işte kâmil manada itaat ve teslimiyet bu noktada gerçekleşmiş olmaktadır. Dolayısıyla Selef, Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin mevcudiyetinin böyle bir amaca binaen imtihan sebebiyle yer aldığını ve anlamsız ve gereksiz olmadığını ifade eder.<sup>80</sup>

İmam-ı Azam Ebû Hanife Selefin önde gelen isimlerinden biri olarak vakıf ehlinde olup lafzatullahta durulması gerektiğini belirtir. O'na göre akla ve nakle muarız olduğu için, teşbih ve tescime düşmeksizin bu tür müteşâbih âyetlerin sadece bilakeyf sübutuna inanmakla mükellefiz.<sup>81</sup>

Selef uleması büyük ölçüde müteşâbih âyetlerin te'viline yanaşmamış; halef ise münasip bir şekilde te'vil yoluna gitmiş ancak nihâyetinde, bu ilmin künhünün de Allah'ın ilmine mahsus olduğunu beyan etmişlerdir. Bu durumda iki taraf arasındaki ihtilaf da sadece lâfzî olup hakikî anlamda bir ihtilaf söz konusu olmamaktadır. Hurûf-ı Mukattaa gibi müteşâbihler Allah'ın, ilmini kendine mahsus kıldığı ilimlerdenidir. Bu gibi müteşâbih

---

<sup>79</sup> Konevî, Ebû'l-Müfedda İsamüddîn İsmail b. Muhammed b. Mustafa Hafız İsmail Efendi, **Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî**, Dersaadet Kitabevi, İstanbul: t.y., III/1-11. Eserin her bir cildi iki cilt olarak tasarlanmıştır.

<sup>80</sup> er-Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddin Muhammed b. Ömer et-Temîmî, **Esâsü't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm**, thk.: Ahmed Hicâzî Sakka, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezher, 1986, s. 228.

<sup>81</sup> Konevî, **Hâşiyetü'l-Konevî**, III/1-12.

âyetler söz konusu olduğunda Hanefî âlimlerinde olduğu gibi Şafîî ulemasınca da âyetin Lafza-i Celâl kısmında (Âl-i İmrân 3/7) vakıf gereklidir.<sup>82</sup>

Bütün bu bilgilerden sonra Hanefiler müteşâbihin tanımını şöyle yapmaktadırlar: Kendisinden kastedilen *manası hiçbir şekilde anlaşılmayan* şeydir. Şafîîlerin ıstılahında ise müteşâbih, ihtimal sebebiyle *manası açık olmayan* şeydir. Ancak bazı Hanefî âlimleri de bu son tanımı tercih etmişlerdir. Aslında diğer üç mezhepten de bu yaklaşımı esas alan vardır. Netice itibarıyla, rûsûh ehlinin müteşâbihi bildiğini söylemek müteşâbihlerin tamamını bilmelerini gerektirmez. Hatta müteşâbihâtın bir kısmının ancak Allah'ın ilmine mahsus olduğuna dair âlimler arasında ittifak söz konusudur.<sup>83</sup> Dolayısıyla en nihâyetinde tartışma lâfzî bir muhtevaya sahiptir.

Müteşâbih âyetlerin tanım ve mahiyetine dair farklı görüş beyan etmiş olsalar da, Selef âlimlerinin pek çoğu müteşâbih âyetlerin te'vilinin yalnızca Allah tarafından bilineceği görüşünü taşımaktadır.<sup>84</sup> Hatta bu konudaki tutumlarını çok daha ileri bir noktaya götüren Selef âlimlerinin bazıları, teşbîhe düşmemek mevzuunda o kadar titiz hareket etmiştir ki, naslarda vârid olan “yed”, “vech” ve “istivâ” gibi haberî sıfatları, nasda vârid olmuş Arapça şeklinden başka herhangi bir dil ile ifadesine bile cevâz vermemiştir.<sup>85</sup>

Müteşâbih âyetlerin ilk defa te'vili hususu önemlidir. Nitekim Selefîn müteşâbih âyetleri te'vil etme konusundaki tutumlarının büyük ölçüde olumsuz olduğu anlaşıncı, te'vil faaliyetinin ne zaman, nasıl ve kimler tarafından ilk defa kullanıldığı ve bu sürecin nasıl geliştiği sorusu akla gelmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa Haricîler, Kur'ân'ın içerdiği hükümleri belirlemek için aynı konuya dair muhkem ve müteşâbih âyetleri birlikte incelemiş ve lafızlardan genel hükümler çıkarırken dil kurallarının yanı sıra eski Arap şiirlerindeki kullanımlara başvurmuştur. Ahmed b. Hanbel ise ilahî sıfatlara dair

---

<sup>82</sup> Konevî, **Hâşiyetü'l-Konevî**, III/1-12.

<sup>83</sup> Konevî, **Hâşiyetü'l-Konevî**, III/1-12.

<sup>84</sup> Subhî Salih, **Mebâhîs fî Ulûmi'l-Kur'ân**, 5. Baskı, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1407/1986, s. 282.

<sup>85</sup> eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebû Bekr Ahmed, **el-Milel ve'n-Nihâl**, thk.: Muhammed Seyyid Kilanî, I-II, Kahire: 1968, I/104-105.

müteşâbihleri ilk defa Cehm b. Safvan (v. 128/745-46)<sup>86</sup> ve taraftarlarının yanlış bir te’vile tabi tuttuğunu belirtir.<sup>87</sup>

Yukarıdaki söz konusu gelişmeyle birlikte İslamiyet’in erken dönemlerinden itibaren müteşâbihâtın te’vili konusunda genellikle iki anlayış ortaya çıkmıştır. Evzâî (v. 157/774), Süfyân-ı Sevrî (v. 161/778), Malik b. Enes (v. 179/795) ve Şâfiî’nin (v. 204/820) yanı sıra muhaddisler ve Selefiyyenin çoğunluğu te’vili reddetmiş, Hasan-ı Basrî’den (v. 110/728) itibaren mütekaddim bazı âlimlerle hemen bütün kelâmcılar ve sonraki âlimler, manaları sadece Allah tarafından bilinenleri hariç, müteşâbihlerin belli usûl ve kurallar çerçevesinde te’vile tabi tutulabileceğini kabul etmiş ve bunu fiilen gerçekleştirmiştir. Ortaya çıkan bu fiili duruma paralel olarak te’vil faaliyeti; önce Semerkand civarındaki Hanefiyye-Mâturidiyye âlimleri, daha sonra Basra yöresinde Eş’ariyye kelâmcıları arasında kendisini göstermiştir. Ancak gerek Mu’tezile gerekse Maturidiyye ve Eş’ariyye âlimleri naslardan hangisinin muhkem hangisinin müteşâbih olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürmüş, her ekol mensubu, benimsediği ilkeleri doğrulayan âyetleri muhkem, bunlara karşı gibi görünenleri müteşâbih kabul etmiştir. Nitekim Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1210) de bu durumun farkında olduğu için meseleyi şu şekilde özetlemiştir: “Bütün bu anlattıklarımızdan ortaya çıktığı üzere, ümmetin çoğunluğu nezdinde her daim geçerli olan kural şudur: İnsanların kendi mezheplerine uygun düşen her âyet muhkem, kendi mezheplerine ters düşen her âyet de müteşabihtir.”<sup>88</sup>

Ahmed b. Hanbel’in öncülüğünde oluşan Selefiyye ise, âyetlerin bir kısmının diğerlerine aykırı anlam taşımasının düşünülemeyeceği gerekçesiyle te’vile ihtiyaç bulunmadığını, müteşâbihlerin akıl ve dil bilimi ilkelerinin ışığında değil; Rasûl-ü Ekrem’e ve ashaba nispet edilen rivâyetler çerçevesinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Muhkem ve müteşâbihlerin tam olarak belirlenmesinde görüş ayrılığı bulunmakla birlikte, dilin ifade etmekte yetersiz kalması sebebiyle *haberi sıfatlara ilişkin âyetlerin müteşâbih*

---

<sup>86</sup> Ebû Muhriz Cehm b. Safvân es-Semerkandî et-Tirmizî ilk kelâmcılardan ve Cehmîyye fırkasının kurucusudur. Şerafettin Gölcük, “Cehm b. Safvân”, **DİA**, C. VII, İstanbul: TDV, 1993, s. 233-234.

<sup>87</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, **DİA**, C. VI, İstanbul: TDV, 2006, s. 205.

<sup>88</sup> Râzî, **Mefâtihu’l-Gayb**, VII/152.

*olduğu konusunda ihtilaf yoktur.* Âlimlerin çoğunluğu, konusu ne olursa olsun birden fazla anlama gelen veya anlamı kapalı olan âyetleri, hurûf-ı mukattaayı, kader ve Kıyâmet ahvali gibi gayb alemini ilgilendiren hususlarla manalarına ancak uzman kişilerin vâkıf olabileceği kevnî âyetleri müteşâbih kabul etmiştir.<sup>89</sup> Tüm zamanlar için söz konusu olan âlimlerin bu yaklaşımı, müteşâbihât kavramının geniş anlamda anlaşılıp yorumlanmasına sebep olmuştur. Bu durum aynı zamanda hem kavramın tanımlanmasında zorluklar meydana getirmiş hem de mezheplerin kendi düşüncelerine temel teşkil etmesi için müteşâbih âyetlerin zaman zaman birbirine taban tabana zıt yorumlanmasına sebep olmuştur.

Netice itibariyle Selef, müteşâbih âyetlerle ilgili bazen dilsel te'villerde bulunmuş olsalar da, *ilke* olarak rasyonel okuma biçimiyle te'vil yoluna gitmemiş, naslarda yer alan konuyla ilgili tüm bilgilere keyfiyetini sorgulamaksızın iman etmiş, böylece teşbîh ve tecsîmden tamamen uzak bir yaklaşım sergileyerek bu hususta Mu'tezile, Ehl-i Sünnet ve diğer mezhep kelâmcılarına göre en güvenilir bir tutum ortaya koymuştur. Selef; akıl, nakil ve dil gibi diğer istidlâl yollarından hareketle te'vil yapmasalar da, müteşâbihât konusunda dilin gerektirdiği manayı, yani benzerlik ve ihtimal sebebiyle sübûtu ve nefyine dair haricî ve kesin bir delil olmayan müteşâbih âyetlerde dilden hareketle zahirî anlamları tercih ederek bir bakıma dilsel delalet yolunu esas almış olmaktadır.

#### **D- MÜTEŞÂBİH ÂYETLERİN ÇEŞİTLERİ**

Yaptığımız araştırmaya göre; müteşâbihlerin çeşitlerini, sınırlarını tayin ve tespit konusundaki en net ve detaylı bilgileri bize intikal ettiren en eski eser, er-Râğıb el-İsfahânî'nin (v. 502/1108) *el-Müfredât* 'ıdır. Bu eserin en mühim özelliği, kısa da olsa bazı örneklerle müteşâbih âyetleri sınıflandırmasıdır. İlk olmakla birlikte en mükemmel olarak kabul edilen bu tasnif, el-İsfahânî'den sonra gelen bütün usûlcüler tarafından da büyük ölçüde aynen benimsenerek nakledilmiştir.

İsfahânî, müteşâbih âyetleri üç kısma ayırmaktadır:

---

<sup>89</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", **DİA**, C. VI, İstanbul: TDV, 2006, s. 205-206.

1- Anlaşılması hiçbir şekilde mümkün olmayan ve manasını yalnızca Allah'ın bildiği müteşâbih âyetler: Örneğin; Kıyâmetin ne zaman kopacağı, Dâbbetü'l-Arz'ın çıkışı ve özelliklerinden bahseden âyetler, bu türden sayılmaktadır.

2- Bazı vesilelerle anlaşılabilenler ki, bunlarla ilgili olarak garib lafızlar, anlaşılması zor ve kapalı hükümler örnek olarak zikredilebilir.

3- Hakikatini sadece ilimde derinleşmiş olan âlimlerin bilebileceği müteşâbihler. Bu tür âyetler de, ancak ilimde rûsûh (donanım) sahibi olmuş belli insanlar tarafından anlaşılabilir.<sup>90</sup>

er-Râğib el-İsfahânî'nin yapmış olduğu tasniften hareketle, müteşâbihin kısımlarını fazla detaylandırmadan maddeler halinde belirtmek gerekirse, şöyle bir sıralama ortaya çıkacaktır:

#### 1- HAKİKÎ MÜTEŞÂBİH

a- Hurûf-ı Mukattaa

b- Gaybî Haberler

i- Mutlak Gayb

ii- Nisbî Gayb

#### 2- İZÂFÎ MÜTEŞÂBİH

a- Lafzî Müteşâbih

i- Müfred Müteşâbih

ii- Mürekkeb Müteşâbih

b- Manevî Müteşâbih

c- Hem Lafzî Hem Manevî Müteşâbih

---

<sup>90</sup> el-İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 254-255.

Âyetlerde müteşâbih özelliklerinin yer alması durumu muhtelif açılardan olabilmektedir. Müteşâbihlik âyette ya lafız yönünden veya mana yönünden ya da hem lafız hem de mana yönünden olur. Lafızda müteşâbihlik ya kelime, ya da cümlede olur. Kelimenin garip bir kelime olması veya birden fazla anlama gelmesi onu müteşâbih kılar. Cümlede müteşâbihlik ise, cümlenin kuruluşunda takdim-tehir gibi cümlenin üslûbundan kaynaklanan bir durumdur. Mana yönünden müteşâbihlik; Allah'ın sıfatları, kıyamet ile ilgili hususlar gibi insan aklının künhüne vakıf olmaktan âciz olduğu hususlardır. Hem mana, hem de lafız yönünden müteşâbihler ise; âmm-hâs, nâsih-mensûh ve mübhemâtü'l-Kur'ân gibi konuları ilgilendiren hususlardır.<sup>91</sup>

Şâtıbî (v. 790/1388) ise, müteşâbih âyetleri anlaşılması açısından hakikî ve izâfî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır:

1- Hakikî müteşâbihler: Bu tür âyetler, insanlar tarafından anlaşılmamakta, bunların bilgisi sadece Allah'ın yanında saklı kalmaktadır. Âl-i İmrân sûresindeki âyette yer alan müteşâbihlerden kasıt, hakikî müteşâbihlerdir ki, bunlar da azınlık teşkil etmektedir. Bu âyetler üzerinde düşünüldüğünde maksat ve hedefe delalet eden bir şey bulunmamaktadır. Bunlara örnek olarak hurûf-ı mukattaa, gaybî haberler ve Allah'ın sıfatları gösterilebilir.

2- İzâfî müteşâbihler: Bu türden olan âyetler ise, kesin olarak bir manaya delalet etmez; sadece araştırılarak anlam çıkarılabilmektedir. Bunlara garip kelimeler, kevnî âyetler, müşkil, mücmel, müevvel ve başka bu türden olan âyetler örnek olarak verilebilmektedir.<sup>92</sup>

Geniş anlamıyla müteşâbihlerin kapsamına yukarıda anlatılan hususların hepsi girmekle beraber, özel ve yaygın anlamıyla müteşâbih, hurûf-ı mukattaa ve özellikle Allah'ın sıfatlarını konu alan âyetlerdir. Bununla birlikte İslam âlimleri, Kur'ân'da yer alan bazı âyetlerdeki ıstılahî anlamının dışında kullanılan müteşâbihlere “müteşâbih-i âm”,

---

<sup>91</sup> el-İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 254.

<sup>92</sup> eş-Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnafî, **el-Muvâfakât**, (Ebû Ubeyde Ali Salman) Huber: Dâr-u İbn Affan, 1997, III/315-317.

muhkemlere de “muhkem-i âm” adını vermiş; Âl-i İmrân sûresinde söz konusu edilenlere ise, “müteşâbih-i hâs” ve “muhkem-i hâs” adını vermişlerdir.<sup>93</sup>

Diğer yandan bazı kelâm ve tefsir âlimleri Kur’ân’daki peygamber kıssalarının lâfzî müteşâbih denilebilecek bir özelliğe sahip bulunduğunu söylemiştir. Mesela aynı muhtevanın değişik sûrelerde farklı lafızlarla ifade edilmesi, bir yerdeki lafız dizilişinin diğerine uymaması, lafızlar arasında takdim ve tehir yapılması, lafzın farklı yerlerde nekre veya marife biçimine girmesi bu tür içinde mütalaa edilmektedir. Manevî müteşâbihlere gelince; bunların muhteva ve mahiyeti sadece Allah tarafından bilinir. Mesela Kur’ân’daki yirmi dokuz sûrenin başında yer alan hurûf-ı mukattaa bu gruba girer. Duyu ve akıl yoluyla bilinmeyen ruh, melek, arş, kürsî, levh, kalem, sûr, saat, dâbbetü’l-arz, Cennet, Cehennem gibi varlık ve olayların yanı sıra, ilahî zât ve sıfatların mahiyetine ilişkin âyetler de bu tür müteşâbihler içinde mütalaa edilir. Bunun yanında, mana ve muhtevasının bilinmesi bir delile veya yoruma bağlı olan, daha çok insan hayatı ve uygulamalarına dair âyetler ise mutlak değil izafî müteşâbih niteliği taşır. İlimde derinleşmiş âlimlerce (râsihîn) aklî, dinî, ilmî ve dil bilimi verilerine başvurularak yapılan yorumlar sayesinde bu tür müteşâbihlerin anlaşılabilceği genellikle kabul edilmiş, ancak yapılan yorumların kesin olmayacağına dikkat çekilmiştir. Âyetlerdeki teşâbüh ise kimi zaman umum-husus gibi kemiyet, vücub-nedb gibi keyfiyet, nâsih-mensûh gibi zaman, örf ve adetlerin gerçekleşmesi gibi mekân, namazın şartları gibi fiilin kendisiyle doğru veya yanlış olmasını sağlayan şartlarla ilgili olabilmektedir.<sup>94</sup>

Müteşâbihlerin çeşitlerinin ve kapsamının kimi âlimlerce artırılmasının sebepleri arasında şu hususu zikretmek kanaatimizce faydalı olacaktır: Bazı âlimler Kur’ân’ın dil özelliklerinin, onun hitabî yapısının ve sözlü bir anlatım tekniğine sahip olmasının keyfiyetini yeterince değerlendiremedikleri için, nispeten içinden çıkamadıkları hususları müteşâbih sınıflandırmasına dâhil etmek sûretiyle meselenin halline çalışmışlardır. Kur’ân

---

<sup>93</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, **DİA**, VI/204.

<sup>94</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, **DİA**, VI/206.

kıssalarını bir şekilde müteşâbih addetmek de muhtemelen bu tavrın bir tezahürü olsa gerektir. Ancak biz bu yaklaşımı benimsememekteyiz.

## **E- MÜTEŞÂBİH ÂYETLERİN KUR'ÂN'DA BULUNMASININ HİKMETLERİ**

Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin yer alması sebebiyle bu durumun, Kur'ân'ın muhatapları açısından pek çok faydaya müncer olduğu sıklıkla dile getirilmektedir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, müteşâbihlerin Kur'ân'da yer alması halinde, yapılacak yorumların artmasından dolayı hakikate ulaşmak da o kadar zorlaşır. Bu külfetli bir durumdur ancak; araştırmalar neticesinde meşakkatin artmasıyla birlikte, bu durum sevabın artmasını da beraberinde getirmektedir.<sup>95</sup> Eğer Kur'ân'ın tüm âyetleri muhkem olsaydı, o zaman farklı tercih ve yorumlara gidilemeyeceğinden farklı kültür, anlayış ve kabiliyete sahip olan insanlar tek bir mezhebe sahip olacaktı. Dolayısıyla bu durum, diğer mezheplerin varlığını geçersiz kılardı. Böylece diğer mezhepler dikkate alınmayacak, onların görüşleri değerlendirilemeyecek ve karşı fikirlerden yararlanılamamış olacaktı. Lakin hem muhkem hem de müteşâbih âyetlerin Kur'ân'da yer alması sebebiyle, her mezhep sahibi mezheplerini destekleyen, görüşlerini teyit eden delilleri bulmaya çalışır ve te'vil ile ilgili konularda içtihatlarında bulunur. Neticede te'villerin üzerinde daha fazla durulacağından muhkemler, müteşâbihleri daha iyi açıklar ve bu yöntem sayesinde bâtil görüş sahipleri, bâtil görüşlerinden kurtulup hakikate ulaşırlar.<sup>96</sup>

Bütün ilimler tek düze bir yapıya sahip olsaydı bu durumda talim, yani öğrenen ve öğretene olmazdı. Eşya zıddıyla bilinir. İyilik kötülük ile bilinir veya anlam kazanır. Zarar-fayda, iyi-kötü, zâhir-batın, az-çok, büyük-küçük ve tatlı-acı gibi kavramların hepsi zıddıyla kâimdir. Dolayısıyla muhkemlerin değeri müteşâbihler vasıtasıyla daha iyi anlaşılmaktadır.<sup>97</sup> “Bunun te'vilini sadece Allah bilir.” deyip tevakkuf eden herhangi bir müfessir görmediğini, hepsinin bir takım yorumlar yaptığını, hatta hurûf-ı mukattaanın bile

---

<sup>95</sup> er-Râzî, **Esâsü't-Takdîs**, s. 248.

<sup>96</sup> er-Râzî, **Esâsü't-Takdîs**, s. 248-249.

<sup>97</sup> İbn Kuteybe, **Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân**, s. 87.

tefsir edildiğini belirten<sup>98</sup> İbn Kuteybe; işte bu sebeple anlaşılması zor da olsa Kur'ân'daki müteşâbihleri sadece Allah'ın bileceğini iddia edenlerin görüşlerini kabul etmez. Çünkü Allah Kur'ân'da kulların menfaatine olanı indirmiştir.<sup>99</sup>

Kur'ân'da muhkemin yanı sıra müteşâbihin de bulunması, Kur'ân âyetleri üzerinde daha fazla tefekkür etmeyi, aklî delillerden yararlanmayı ve diğer ilimlerden fazlasıyla istifade etmeyi sağlar. İşte o zaman insanlar taklidin karanlığından kurtulur, huccet ve istidlâlin ışığına ulaşır. Şâyet âyetlerin hepsi muhkem olsaydı, aklî delillere pek ihtiyaç kalmaz; o zaman insanlar cehalet ve taklit bataklığına saplanırlardı. Yine Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbihinin olması neticesinde, te'villerin yollarını öğrenme ve bazılarını bazılarına tercih etme mecburiyeti ortaya çıkmakta; lügat, nahiv ve fıkıh usûlü gibi pek çok ilmin tahsiline ve tercih edilen görüşlerin metotlarını öğrenme mecburiyeti hâsıl olmaktadır. Ama Kur'ân'da müteşâbihler olmasaydı, bütün bunlardan hiçbirini öğrenmeye gerek kalmazdı.<sup>100</sup>

Kur'ân'da muhkem ve müteşâbih âyetlerin bulunmasının en kuvvetli sebeplerinden birisi de şöyledir: Kur'ân, her seviyedeki insanı imana davet eder. Muhatapları arasında çok ince hakikatlere, derin ilim sahibi fertlere, hem de hiçbir ilmî karîhası olmayan, ilmin verilerinden habersiz, olaylara yüzeysel olarak bakan avam tabakasını oluşturan insanları kapsamaktadır. İlim ehli olmayan bir insan, olayları sadece duyularının verileriyle değerlendirdiğinden ilk etapta cisim olmayan, bir yer işgal etmeyen ve müşahhas olarak gösterilemeyen bir varlığın ispatı ile ilgili bir şey duyduğunda, gerçekten bunun salt bir yokluk olduğunu sanacağı için şüpheyne düşebilecektir. Öyleyse hem bilgili seçkin insanları, hem de sıradan insanları muhatap alan bir Kitap için en uygun yöntem, hem insanların hayal edip vehmettiklerine delalet eden bazı lafızlarla, hem de

---

<sup>98</sup> İbn Kuteybe, **Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân**, s. 100.

<sup>99</sup> İbn Kuteybe, **Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân**, s. 98.

<sup>100</sup> er-Râzî, **Esâsü't-Takdîs**, s. 249.

doğrudan hakka delalet eden şeylerle hitap etmesidir.<sup>101</sup> Kâdî Beyzâvî'nin ilham aldığı Râzî'nin bu görüşü, Kâdî Abdülcebâr ile tamamen benzerlik göstermektedir.

Mu'ciz bir kelâm olarak gönderilen Kur'ân, her dönemde hasımları için meydan okuyarak benzerini getirmelerini teklif etmesine karşın; belâğatta üstünlükleriyle gurur duyan Arapların kendi dilleri ile gelen bu Kur'ân'ın benzerini getirememelerinde de müteşâbih unsurlar etkilidir.<sup>102</sup> Manası bilinmeyen müteşâbih âyetlere teslim olmak ve bunları olduğu gibi kabul edip iman etmek bir deneme ve imtihandır.<sup>103</sup> İnsanların kendi dilleriyle inen, kendilerine gelen beyanda anlamakta ve bilmekte aciz oldukları hususların olması, Allah'ın yüceliğini kavramaya ve onun ilahî olduğunu anlamaya yönelik gayret sarfetmek için ayrıca bir vesiledir.<sup>104</sup>

Diğer yandan hidâyet rehberi olan ve Kıyâmete kadar da geçerli olacak bir beyanın sınırlı bir metin olması nedeniyle; ihtiyaç duyulacak pek çok konunun kendisinden istinbât edilmesi, ancak bu şekilde mümkün olabilmektedir ve Müslümanlar bu vesile ile düşünmeye, tefekkür etmeye yönlendirilmektedir. Müteşâbih, aynı zamanda tefekkür ve meşakkat demektir. Meşakkat ise sevabı artırır. Kur'ân'ın manaları müteşâbihlerle anlatılmayacak olsaydı, bu durumda Kur'ân ciltler dolusu bir kitap olur; ezberlenmesi imkânsız olurdu. Dolayısıyla müteşâbihlerin mevcudiyeti, Kur'ân'ın ezberlenmesinde de kolaylık oluşturmaktadır.<sup>105</sup>

İbadetler hikmetlerini bildiklerimiz ve bilemediklerimiz olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Hikmetlerini bildiğimiz ibadetleri yerine getirdiğimizde hakikî anlamda kâmil bir itaattan söz edilemez. Zira akıl bu ibadetin hikmetini ve maslahatını bildiği için kolayca itaat etmekte ve üzerine düşen mükellefiyetini îfâ etmektedir. Ancak hikmeti bilinmeyen bir konuda akıl eğer boyun eğer ve teslimiyet gösterirse; işte kâmil manada

---

<sup>101</sup> er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 249-250.

<sup>102</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II/180.

<sup>103</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II/178.

<sup>104</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II/179.

<sup>105</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II/181.

itaat ve teslimiyet bu noktada gerçekleşmiş olmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin mevcudiyeti böyle bir amaca binaen yer almaktadır.<sup>106</sup>

Öte yandan insanın bilgi ve tecrübesinin artmasıyla birlikte sürekli ilerleyip genişlemekte ve yenilenmekte olan teknolojiye paralel olarak Kur'ân'ın yorumları da sürekli zenginleşme eğilimi göstermektedir. Bu noktada Kur'ân'ın tek bir anlamı ihtiva eden, sadece muhkem âyetlerden müteşekkil yeknesak bir kitap olduğu farz edilerek müteşâbih âyetlerin manası hiçbir şekilde anlaşılamaz kılınıp dondurulması halinde; Kur'ân'da yer alan ve geçmişte doğru bir şekilde anlaşılamayıp tefsiri yapılamayan veya yanlış yapılan kevnî âyetlere ilişkin yorumların daha sağlıklı ve isabetli açıklama imkânı kalmamış olacaktı. Dolayısıyla Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin varlığı, insana, eşyayı ve içinde bulunduğu çevresini sürekli düşünüp yeniden anlayıp anlamlandırma gayreti içerisinde bulunma fırsatı sağlayarak aynı zamanda fikrî bir dinamizm kazandırmaktadır.

Müteşâbih âyetlerin Kur'ân'da yer alması vesilesiyle adeta Allah, insan zihnini tabiri caizse, tabula rasa (boş bir levha) olarak görmemiştir. Kanaatimizce bu, Allah'ın akıl sahibi insana verdiği değer de bir işareti olmaktadır. Bu arada müteşâbih konusu değerlendirilirken Allah kelâmının ilahî ve aşkın bir keyfiyeti olması durumu da gözden ırak tutulmamalıdır. Nitekim insan kelâmında da, ne kadar açık yazılsa bile, zaman zaman anlaşılamaz kapalılıklar veya muhtemel anlamlara açık ifadelerin yer aldığını görmek pekâlâ mümkündür.

## F- MÜTEŞÂBİH HADİSLER

Malum olduğu üzere, Kur'ân'dan sonra İslam dininin en önemli kaynağı hadislerdir. Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada âlimlere ışık tutması yönüyle bu noktada çok kısa da olsa, hadislerde müteşâbihâtın yeri ve keyfiyetine temas etmek faydalı olacaktır. Hadislerde müteşâbih kavramı geçmekle birlikte onun anlamı ve tanımı hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir. Bu konuda sadece Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "müteşâbih âyetlere

---

<sup>106</sup> er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 228.

uyanlardan sakınmak gerektiğini” ifade eden bazı hadislerine yer verilmiştir.<sup>107</sup> Bununla birlikte, hadis mecmualarında, özellikle rivâyete dayanan tefsirlerde, Hz. Peygamberin, yanlış anlaşılma ihtimali bulunan bazı âyetlerin doğru manalarını açıkladığına dair bilgiler yer almaktadır. İbn Kesîr bu tür hadislere şöyle bir örnek verir: “Ashaptan bazıları, “imanlarına zulüm karıştırmayanların hidâyete eren kimseler olduğunu” anlatan âyetteki<sup>108</sup> “zulüm” kelimesine, “kişiye yapılan haksızlık” manasını verince Hz. Peygamber, söz konusu zulmün, “Allah’a ortak koşmak” anlamına geldiğini söyleyerek müteşâbihin te’vilini yapmıştır.”<sup>109</sup> Müteşâbih âyetlere ilişkin Hz. Peygamberin sınırlı sayıdaki açıklamaları bir yana, İbn Kesîr’in, bahsi geçen hadisi “müteşâbih hadis” olarak değerlendirip örnek göstermesi ve Hz. Peygamberin bu açıklamalarını “te’vil” olarak yorumlaması kanımızca sorunlu bir yaklaşımdır.

Kanaatimize göre bu kavram, Kur’ân’da sıkça geçen muhkem bir kavramdır. Burada “zulüm” kavramını müteşâbih âyetler kategorisinde değerlendirmek biraz problemli bir bakış açısidir. Zira Hz. Peygamberin açıklaması, konunun bağlamı, siyâk ve sibâkı dikkate alınarak değerlendirilmeli anlaşılmayan veya yanlış anlaşılan her ifadenin müteşâbih olarak addedilmemesi gereklidir. Aksi halde bu noktada amelî ve itikadî olan şeklinde bir ayrıma gidilmezse; bu durumda yalan söylemek, sözünde durmamak gibi münafiğin özellikleri olan eylemlerin yapılması halinde bu gibi kimselerin cehennem en alt tabakasında olacaklarını iddia etmek gibi bir anlamı ve sonucu doğuracaktır ki, bu yaklaşım son derece yanlış bir tutumdur. Zira âyet ve hadiste zikredilen hususlar itikadî/amelî boyutu olan tanımlamalardır.

Sahih kabul edilen bazı hadis metinlerinde de müteşâbih nas grubuna giren kelime ve ifadeler bulunmaktadır. Bunlara örnek olarak şu hadisler zikredilebilir:

---

<sup>107</sup> Buhârî, Tefsîr, 3/1; Ebû Dâvûd, Sünnet, 2.

<sup>108</sup> el-En’âm, 6/82.

<sup>109</sup> İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer, **Tefsîru’l-Kur’ân**, Kahire: Dâr-u İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, t.y., II/153.

“Allah, ‘Lâ ilâhe illâAllah’ diyen ve bununla *Allah’ın vechini* (yüzünü) talep eden kimseyi cehenneme haram kılmıştır.”<sup>110</sup>

“Hz. Peygamber (s.a.s.)’in yanında Deccâl zikredildiği zaman O, şöyle demiştir: ‘Siz bilirsiniz ki, (eliyle gözünü işaret ederek) *Allah’ın gözü şaşkı değildir*, fakat Deccâl’in sağ gözü şaşkıdır.’”<sup>111</sup>

“Kıyâmet günü müminler toplanırlar. Bulundukları yerde rahat etmeleri için, ‘Rabbimizden şefaât dileyelim’ diyerek Âdem’e (a.s.) gelirler ve ona: ‘Ey Âdem! Sen insanların babasısın, *Allah seni eliyle yarattı*’ derler...”<sup>112</sup>

“Allah, kıyâmet günü arzı tutar, *gökler sağ elindedir* ve der ki: ‘Melik Benim.’”<sup>113</sup>

“Yüce Allah azze ve celle şöyle buyurmuştur: “Dehr/zaman Ben olduğum halde, Âdemoğlunun dehre sövmesi Bana ezâ verir. (Her) *İş Benim elimdedir*. Gece ve gündüzü Ben değiştiririm.”<sup>114</sup>

“Peygamber (s.a.s.) Ali bin Ebî Tâlib’in Yemen’den gönderdiği altın parçasını ashâbından dört kişi arasında taksim ettiği vakit, diğer bir sahâbi: ‘Biz buna diğerlerinden daha lâyıktık’ deyince, Peygamber (s.a.s.): “Ben *semâda olan Allah’ın emîni* olduğum halde, siz benden emîn değil misiniz? (beni güvenilir bulmuyor musunuz?)’ demiştir.”<sup>115</sup>

“...Âlemlerin Rabbi, ayağını üzerine koyuncaya kadar cehennem: ‘Daha başka atılacak yok mu?’ diye soracak. *Allah ayağını üzerine koyunca*, ‘yeter, yeter’ der.”<sup>116</sup>

Uzunca bir hadiste Peygamber (s.a.s.) ile bir câriye arasında şu konuşma geçmektedir: “...Hz. Peygamber ona şöyle sordu: ‘Allah nerededir?’ Câriye, şöyle cevap

---

<sup>110</sup> Buhârî, Salât, 46.

<sup>111</sup> Buhârî, Tevhid, 17; Müslim, Fiten, 20.

<sup>112</sup> Buhârî, Tevhid, 19.

<sup>113</sup> Buhârî, Tevhid, 19.

<sup>114</sup> Müslim, Elfâz, 1.

<sup>115</sup> Müslim, Zekât, 47.

<sup>116</sup> Buhârî, Tevhid, 19; Müslim, Cennet, 13.

verdi: ‘*Allah göktedir.*’ Bunun üzerine Peygamber (s.a.s.) ona tekrar şöyle sordu: ‘Ben kimim?’ Cârîye bu soruya: ‘Sen Allah’ın Rasûlüsün’ diye cevap verince Nebî (s.a.s.), onun için şöyle dedi: ‘Bu cârîyeyi âzâd edin, çünkü o bir müminedir.’<sup>117</sup>

Ebû’d-Derdâ (r.a.)’dan rivâyet edilen bir hadis-i şerife göre Allah’ın Rasûlü, yaptığı bir duâsına şöyle başlamıştır: “*Göklerde olan Rabbimiz!...*”<sup>118</sup>

“Allah her gece en yakın *semâya iner...*”<sup>119</sup>

Çoğu Allah’ın sıfatları, Cennet ve Cehennem tasvirine dair olan bu hadisler, âlimler tarafından yoruma tabi tutulmuştur. Fahreddîn er-Râzî’nin (v. 606/1210) bu konuya ilişkin yazılmış *Esâsü’t-Takdîs fî İlmi’l-Kelâm*’ı âyetlerin yanı sıra müteşâbih hadisleri de içermektedir. Literatürde müteşâbihlerin te’viline dair ashâbın tutumuyla ilgili fazla bir bilgiye rastlanmamaktadır. Sadece Hz. Ömer’in müteşâbihler hakkında soru soran Subeyğ adındaki bir kişiyi cezalandırdığı<sup>120</sup> nakledilmektedir.<sup>121</sup>

İnceleyebildiğimiz kadarıyla, hadis ya da usûl-i hadis kitaplarında müstakil olarak “müteşâbih hadisler” başlıklı bölümler olmamakla beraber bu konu, “muhtelifü’l-hadis” veya “te’vil-u muhtelifü’l-hadis” başlıkları altında ele alınmıştır. Te’vil-u muhtelifü’l-hadis, aralarını te’vil etme imkânı olmakla beraber dış görünüşü bakımından tezat teşkil ediyormuş hissini veren hadisleri inceleyen bir ilimdir. Bu tür hadislerin arasını telif, ya manası mutlak olanı bazı kayıtlara bağlamak veya umumî manalı olanı tahsis etmek veya bahis mevzûu olan hadislerin mükerrer oluşuna hamletmek gibi şekillerle yapılır. Buna,

---

<sup>117</sup> Müslim, Mesâcid, 7.

<sup>118</sup> Ebû Dâvud, Tıbb, 19.

<sup>119</sup> Buhârî, Teheccüd, 14; Müslim, Salâtu’l-Musâfirîn, 24.

<sup>120</sup> Konuyla ilgili olarak Dârimî’de yer alan bir hadise göre; Hz. Aişe’den rivâyet edilen bir hadis şöyledir: “Hz. Peygamber ‘*Hüvvellezî enzele ‘aleyke’l-Kitâbe....*’ (Âl-i İmrân, 3/7) âyetini okudu ve sonra dedi ki, ‘Onun müteşâbihlerine tabi olanları gördüğünüz zaman onlardan sakının.’” Dârimî, Mukaddime, 19.

<sup>121</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *DİA*, C. VI, İstanbul: TDV, 2006, s. 205.

“tel’fiku’l-hadis” de denir.<sup>122</sup> Bu vb. metotlarla müteşâbih veya müşkil olan hadisler yukarıda zikredilen başlıklar altında ele alınmıştır.<sup>123</sup>

Alimlerin, Kur’ân’da geçen haberî sıfatlarla fazlasıyla ilgilenip onları müteşâbih âyetler kapsamında değerlendirerek te’vil etme gayretlerine ya da te’vilini yapmanın yanlış olduğunu tartışmalarına mukabil, hadisler söz konusu olduğunda aynı çabayı ortaya koymamış olmaları hayli ilginçtir. Hakikaten, inceleyebildiğimiz kadarıyla, hadis kitaplarında “müteşâbih hadisler” şeklinde bir başlığın bile olmayışı, garip bir durum olmanın ötesinde aynı zamanda bir ihmaldir. Bu konuyla ilgili geçmişten günümüze bir literatür oluşturulmalıydı. Bunun sağlanması halinde kanaatimize göre, müteşâbih olarak zikredilen hadisler, Hz. Peygamber’in bu tür hadislerde ve müteşâbih âyetleri yorumunda ortaya koyduğu tavrı, Kur’ân’daki benzer ifadelerin yorumlanmasında mukayese için kaynaklık edebilir.

Öte yandan Hz. Peygamber Allah’ın gerçekten semada olduğuna, ya da O’nun vechi, eli, gözü olduğuna inandığı için mi böyle konuşmuştur, yoksa o dönemin Allah tasavvurunda bu hususların bulunması, dolayısıyla bu tür algıların ulûhiyete bir zararı da olmaması sebebiyle hem hadislerde hem de âyetlerde yer almıştır? Kanımızca bu soruların sorularak müteşâbih olgusuna biraz daha geniş ve yüksek perspektiften bakılması gerekmektedir. Biz aslında ikinci soruya verilecek doğru bir cevabın müteşâbih olgusuna büyük ölçüde açıklık getireceği kanaatindeyiz. Dolayısıyla bu gibi haberî sıfatların ve müteşâbih âyetlerin uygun bir şekilde te’vil edilmesi daha anlamlı olacaktır.

---

<sup>122</sup> Subhi es-Salih, **Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları**, çev.: M. Yaşar Kandemir, 6. Basım. İstanbul: MÜİF Vakfı Yay., 1997, s. 84.

<sup>123</sup> Muhtelifü’l-hadis mevzûunda İmam-ı Şafî (v. 204), İbn-u Kuteybe (v. 276), Ebû Yahya Zekeriya b. Yahya es-Sâcî (v. 307) ve İbnu’l-Cevzî (v. 597) eser yazmışlardır. Detaylı bilgi için bkz.:Subhi es-Salih, **a.g.e.**, s. 84.

## II- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE KÂDÎ BEYZÂVÎ'NİN MÜTEŞÂBİH ÂYETLERİ ANLAMA ESASLARI

### A- KISA BİR TARİHSEL BİLGİ

İslam akaidini açıklama ve sunmada, naklin yanında aklın ve felsefî delillerin kullanılmasını da zarurî gören, böylece Selef'in metodundan farklı bir yol izleyen ve kelâm metodu olarak adlandırılan bu metodu ilk defa kullanmak sûretiyle mütekaddimîn ve müteahhirîn kelâmının<sup>124</sup> da ortaya çıkması ve ivme kazanmasında büyük rol oynayan Mu'tezile'nin doğuşu, hicrî ikinci asrın başlarına tesadüf eder. Düşünce sistemi içerisinde temel iki ilke olarak Adalet ve Tevhid ilkelerine özellikle vurgu yaptıkları için Mu'tezile mensuplarına Ashab-ı Adl ve't-Tevhid isimleri verildiği gibi, kaderi inkâr ettikleri için Kaderiyye ve Adliyye de denilmiştir.<sup>125</sup> “el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn” konusu ve bu konu etrafında yapılan tartışmalar da Mu'tezile'nin Ehl-i Adalet olarak isimlendirilmesinin bir sebebi olmuştur.<sup>126</sup> Bu sebeple, dünyada Kaderci, (Şefaati, Ehl-i Sünnet'in çizdiği çerçevede kabul etmeyip Allah'ın iyilere ve kötülere, durumlarına uygun bir şekilde karşılıklarını vermesi gerektiğini ifade ettikleri için) ahirette ise Cebriyyeci olarak vasıflandırılan<sup>127</sup> bu fırkanın, Emevîler döneminde ortaya çıkmış olmasına rağmen hiç şüphesiz Abbasîler döneminde de İslam düşüncesini uzun bir süre etkilediği görülmüştür.<sup>128</sup>

İlk dönemlerden itibaren İslam karşıtları, diğer din ve mezheplere karşı ciddi anlamda entelektüel bir mücadele veren ve rasyonel düşüncüyü ilk defa İslam ilimlerinde uygulayarak bu yaklaşım biçiminin öncüleri konumunda olan Mu'tezile, ortaya koydukları

<sup>124</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş* adlı eserinde Müteahhirîn dönemi kelâmını, Gazzâlî (v. 505/1111) sonrası dönem olarak nitelendirir. Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, s. 28.

<sup>125</sup> Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihâl*, I/43.

<sup>126</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 138.

<sup>127</sup> Muhammed Abduh-Tarık Abdülhalim, *el-Mu'tezile beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Dâru'l-Erkam, 1. Baskı, y.y., 1987, s. 106. Esasında, ana akımdan, doğru yoldan ayrılanlar anlamında “mu'tezile” isminin çağrıştırdığı menfî anlam, bu ismin bahsi geçen gruba verilmesini uygun bulan Ehl-i Sünnet camiasının istediği bir şeydir. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Nihat Uzun, *Hicrî II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, İstanbul: Pınar Yay., 2011, s. 131.

<sup>128</sup> Ebû Zehra, Muhammed, *İslam İtikâdî, Siyasî ve Fıkî Mezhepler Tarihi*, trc.: Sıbğatullah Kaya, İstanbul: Şûrâ Yayınları, 1993, s. 135.

düşünceleriyle adeta kelâm felsefesi yapmışlardır. Bu görüşleri sistemleştiren Kâdî Abdülcebâr'da kelâmî felsefe, özellikle Allah'ın sıfatları konusunda ortaya çıkmış ve fikirlerini eserlerinde rasyonel bir biçimde sunarak geriye ciddi bir literatür bırakmıştır. Kelâmî felsefe ifadesi kullanıldığında, filozofların İslam Felsefesindeki Allah'tan sudûr eden kozmik akıllara ilişkin teori ve görüşleri ile Allah'ın sıfatları konusu birbirine karıştırılmamalıdır.

Nasları anlama ve yorumlamada akla öncelik veren, sürekli bunu gündemde tutan, özellikle bu yöndeki tutumu ile İslam dünyasında temâyüz eden Mu'tezile'nin ortaya çıkışını etkileyen birbirinden farklı birçok sebep vardır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra ortaya çıkan olaylar sonucunda Müslümanlar arasındaki dinî ve siyasî ihtilaflar, fetihlerin çoğaldığı ve İslam devletinin hudutlarının genişlediği zamanda yabancı dil ve kültürlerle sahip birçok insanın İslam toplumuna girmesi, ona tesiri ve bu insanların yarattığı duruma intibak etme zorunluluğu gibi amiller, Mu'tezile'nin doğuşunu hazırlayan sebeplerdendir.<sup>129</sup>

Klasik İslam kültürünün, ilmiye sınıfının, ilim anlayışının değerlendirilmesi, tenkidi ve büyük ölçüde reddine dair son asırlarda çokça metin yazılmış olduğu bir vakıdır.<sup>130</sup> Ortaya çıkışından itibaren İslamî ilimlerde, özellikle kelâm sahasında birçok tartışmayı beraberinde getiren Mu'tezile de, aynı şekilde gerek Ehl-i Sünnet ulemasınca gerekse diğer fırkalar tarafından tenkide tabi tutulmuştur. Mu'tezile'yi eleştiren Ehl-i Sünnet ulemasının en ileri gelenlerinden birisi, Abdulkâhir el-Bağdâdî'dir (v. 429/1037-1038).<sup>131</sup> Halen mezhepler tarihinin en önemli kaynaklarından biri olarak istifade edilmekte olan Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-Firak* adlı eserinde Bağdâdî, Mu'tezile'yi hak ve hakikatten sapan bir grup olarak tavsif ederek yirmi iki fırkaya ayırmış ve bu fırkalardan

<sup>129</sup> Kemal Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: 1967, s. 28-49.

<sup>130</sup> İsmail Kara, "Yeni Zamanların İki Muhataralı Kavramı: Islah ve Taklid", **I. Uluslararası Kutlu Doğum İlmî Toplantısı: İslâm, Gelenek ve Yenileşme**, İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yay., 1996, s. 122.

<sup>131</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî meşhur Eş'arî kelâmcısı, Şafîî fakihî ve matematik bilginidir. Sahip olduğu Ehl-i Sünnet akidesi ve yaklaşımı, kendisinden sonra Sünnî camianın akidesini temsil eder hale gelmiştir. Detaylı bilgi için bkz.: Fığlalı, Ethem Ruhi, "Abdülkâhir el-Bağdâdî" **DİA**, C. I, İstanbul: TDV, 1998, s. 245-247.

yirmisinin Ehl-i Bid'at olduğunu, Hattâbiyye<sup>132</sup> ve Himâriyye<sup>133</sup> isimli iki fırkanın ise küfre girdiğini belirtmiştir.<sup>134</sup>

Tarih boyunca Mu'tezile, Ehl-i Sünnet ulemasının eleştiri odağında kalmış ancak özellikle rasyonel düşüncenin büyük ölçüde hakim olduğu 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Kâdî Abdülcebbâr gibi bizzat kendisi Mu'tezilî olan kimselerin yazdıkları kaynaklara ulaşılnca, birçok ilim adamı artık Mu'tezile'ye karşı klasik kaynaklarda belirtilen görüşlerden farklı bir yaklaşım gösterme eğilimi içerisine girmiş ve son zamanlarda ciddi anlamda Mu'tezile'yi yeniden ve kendi orijinal kaynaklarından anlamaya ve anlatmaya yönelik bir literatür ortaya çıkarmıştır. Örneğin *Kur'ân Dili ve Retoriği* adlı kitabında Mustafa Öztürk, geçmişten günümüze Mu'tezile'ye yöneltelen eleştirileri son derece yersiz ve abartılı bulmakta hatta bu konudaki düşüncesini çok daha ileri bir noktaya götürerek; Ehl-i Sünnet kelâmının varlığını bile Mu'tezilî düşünce sisteminin varlığına borçlu olduğunu beyan etmektedir: “Mu'tezile, hicrî III. yüzyıl Ortadoğu İslam coğrafyasında epeyce yaygın ve etkin olan Maniheizm,<sup>135</sup> Hermesizm<sup>136</sup> ve aşırı Şîlik gibi gnostik karakterli (İrfaniyye)<sup>137</sup> muhtelif din ve kültürlerle mensup İslam muhaliflerinin,

---

<sup>132</sup> Ebû'l-Hattab el-Esedî (v. 138-755) tarafından kurulan aşırı bir Şîî fırkadır. Bütün imamları peygamber ve aynı zamanda ilah kabul ederler. Detaylı bilgi için bkz.: Hasan Onat, “Hattâbiyye”, *DİA*, C. XVI, İstanbul: TDV, 1997, s. 492-493.

<sup>133</sup> Himâriyye; Allah'ın günah olan şeyleri yaratmayacağı görüşünden hareketle şarabın ilahî fiille değil imalatçısının fiiliyle meydana geldiğini ileri süren Askerimükrem bölgesinde ortaya çıkmış Kaderî'lerden bir gruba verilen addır. Sorumluluk doğuran fiillerin sadece insan iradesiyle gerçekleştiğini ileri süren itikadî mezheptir. (Kaderiyye) Detaylı bilgi için bkz.: İlyas Üzümlü, “Kaderiyye” (Himâriyye), *DİA*, C. XXIV, İstanbul: TDV, 2001, s. 64-65.

<sup>134</sup> el-Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-Firak*, nşr.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Dârü't-Türâs, Kahire, t.y., s. 114.

<sup>135</sup> Maniheizm; III. yüzyılda Mani (v. 276) tarafından eski İran'da kurulan ve günümüzde müntesibi bulunmayan gnostik bir dindir. Şinasi Gündüz, “Maniheizm”, *DİA*, C. XXVII, Ankara: TDV, 2003, s. 575-573.

<sup>136</sup> Teknik tabiriyle Hermesçilik hem eski Mısır'da Hermes'in ardından kurulmuş olan öğretisi için, hem de bu öğretinin benimsediği Bâtınî nitelikli ekollerin çalışma sistemleri hakkında kullanılır. Bu öğretinin hareket noktası, gerçeğin araştırılmasıdır. Fakat bunun için önce erdemli bir ruh sahibi olmak şarttır. Madde, karanlıkla özdeşdir. Işık ise ruhtur ve aydınlık ruhtadır. Mahmut Erol Kılıç, “Hermes”, *DİA*, C. XVII, İstanbul: TDV, 1998, s. 228-233.

<sup>137</sup> Sözlükte “bilmek, tanımak, kavramak” anlamına gelen irfan kelimesinden nispet ekiyle oluşturulan İrfaniyye, Yunanca bilgi manasındaki gnosisten türetilen gnostisizm karşılığında modern Arapça'da kullanılan bir terim olup başta Tanrı olmak üzere varlık ve olaylarla dini konulara dair gerçek ve derûnî bilginin duyu verilerine, akıl verilerine veya burhanî kanıtlamalara dayanmaksızın sadece keşif ve

özellikle Kur'ân'a yönelik saldırılarını bertaraf etme mücadelesinin en ön safında yer alan mezhep olup, sırf bu yönüyle takdir edilip hayırla anılmaya müstahaktır. Yine bu bağlamda Abdülkerim b. Ebi'l-Avca (v. 155-772)<sup>138</sup>, İshak b. Tâlut ve Numan b. Münzir<sup>139</sup> gibi mühlitlerin Kur'ân'a dil uzatma girişimlerinin ardından ilahî kelâmın dil, üslup ve nazım bakımından i'cazını izhar etmek maksadıyla kaleme alınan ve genellikle *Meâni'l-Kur'ân* ve *Nazmu'l-Kur'ân* diye isimlendirilen ilk eserlerin; Vâsıl b. Atâ (v. 131/748), Ferrâ (v. 207/822), Câhız (v. 255/869), Ebû Zeyd el-Belhî (v. 322/934) ve İbnu'l-İhşid (v. 326/938) gibi Mu'tezilî veya Mu'tezilî düşünceye sempati duyan âlimlere ait olduğunu hatırlatmakta da fayda vardır.<sup>140</sup> Her ne kadar Ehl-i Sünnet kelâmının, varlığını Mu'tezilî düşünce sistemine borçlu olduğunu beyan etmek iddialı bir ifade olsa da, diğer taraftan Ehl-i Sünnet kelâmının oluşumunda Mu'tezilî düşünce sisteminin yapmış olduğu katkıyı tamamen yok saymak da pek doğru bir kanaat olmadığı dikkate alınması gereken önemli bir husustur. Bu meyanda bir takım açıklamalar yapan William Montgomery Watt'a göre; Eş'arî'nin, Mu'tezile mezhebini bırakıp Ehl-i Sünnet prensiplerini yine Mu'tezile mezhebinin kullandığı metotlara göre izah etmesi, Sünnî-felsefî teolojinin veya kelâmının ilk defa ortaya çıkmasını sağlamıştır.<sup>141</sup> Esasında bu ifadeler de, Mustafa Öztürk'ün yukarıdaki düşüncelerini destekler nitelikte olup, Ehl-i Sünnet kelâmının temelinde ve teşekkülünde Mu'tezile'nin düşünce sisteminin ve metodolojisinin etkili olduğunu göstermektedir.

Mu'tezile, ilk çıkışından bugüne kadar sürekli çok ciddi tenkitlere muhatap olurken, son dönemlerde bunun aksine esen rüzgâr adeta kimi çevrelerce Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'den özür dileyişi şekline dönüşmüş; bu sistemin geçmişte doğru anlaşılmadığı, aslında Ehl-i Sünnet'in varlığının Mu'tezilî düşünce sistemine borçlu olduğu, hatta bunun da ötesinde *varlık sebebi* olduğu kimilerince daha yüksek bir sesle dillendirilmeye

---

ilham yoluyla elde edilebileceğini ileri süren mistik ve felsefî akımı ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bkz.: Ömer Mahir Alper, "İrfâniyye" (Gnosticism), *DİA*, C. XXII, İstanbul: TDV, 2000, s. 444-445.

<sup>138</sup> Abdülkerim b. Ebi'l-Avca; Maniheizt fikirleri ve İslam'ı tahrif edici faaliyetleriyle tanınan kişidir. Kainatın ebediliği, tenâsühün varlığı gibi İslam dinine ters düşen fikirleri yaymaya çalışmış, Allah hakkında Ehl-i Sünnet inancına aykırı bazı hadisler uydurmuştur. M. Yaşar Kandemir, "Abdülkerim b. Ebi'l-Avca" *DİA*, C. I, İstanbul: TDV, 1988, s. 250-251.

<sup>139</sup> Söz konusu iki kişinin bilgilerine ulaşılamamıştır.

<sup>140</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Ankara: 2002, s. 157-158.

<sup>141</sup> Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg: 1985, s. 64.

başlanmıştır: “Denilebilir ki, Mu’tezile belli ölçüde Ehl-i Sünnet kelâmının da varlık sebebidir. Maamâfih, Sünnî gelenekteki Mu’tezile algısı son derece menfidir. Bu menfi algının ana kaynağı, Mu’tezile’yi heretik<sup>142</sup> bir fırka sayarak tahkir, tezyîf ve hatta tekfir eden Bağdâdî (v. 437/1038-39), Malatî (v. 377/987), İsferyânî (v. 418/1027) gibi Sünnî müelliflere ait klasik mezhepler tarihi kitaplarından başkası değildir. Anılan müelliflerin kitaplarındaki dışlayıcı anlayış maalesef tefsir çalışmalarına da yansıtılmış ve nihâyet, “Dinde akli nakle mukaddem kılan Mu’tezile, Kur’ân’ı kendi mezhebî kabullerine kurban etmiştir.” şeklindeki hüküm, Sünnî çevrelerde adeta bir kazıyye-i muhkeme gibi addedilir olmuştur.”<sup>143</sup> Aslında bu tutum çok fazla da abartılmaması gereken bir yaklaşım tarzıdır. Nitekim farklı düşüncelere sahip olan herkes, kendi mezhebî görüş ve düşüncesini ispat etmek için Kur’ân’a başvurmuştur.<sup>144</sup> Bu sâikle hareket ederek Kur’ân’a başvuranlar için müteşabih âyetler, son derece kritik bir rol oynamaktadır.

Mu’tezile’nin Kur’ân yorumuna dair yapılan bir diğer eleştiri de, rivâyete dayalı tefsir yapmamaları ve tamamen kendi heva ve hevesleri doğrultusunda bir yoruma gitmeleridir. Bu konuda İbn Asâkîr (v. 571-1176), *Tebyînü Kezibi l-Müfterî* isimli kitabında Eş’arî’ye (v. 324/936) ait şu eleştiriye nakleder: “Cübbâî (v. 303/916), Kur’ân’ın nâzil olduğu dili, Arapçayı bilen bir kişi olmadığı gibi, tefsirlerinde müfessirlerden bir tek harf dahi nakletmemiştir. O, tefsirde sadece kendi vesvesesini ve içindeki şeytanını esas ittihaz etmiştir.”<sup>145</sup> Mu’tezile’nin tefsir anlayışına yönelik en sert eleştiri ise, Ehl-i Hadis ve Selefiyye tarafından temeli atılan, gelenekselciliği sistemli bir düşünce ekolüne dönüştüren İbn Teymiyye (v. 728/1328) ile O’nun en gözde öğrencisi ve bilhassa itikadî meseleleri Selefi anlayışa göre ele alıp incelemesi hasebiyle kelâmcılara son derece sert eleştiriler yönelten İbn Kayyım el-Cevziyye’den (v. 751/1350) gelmiştir.<sup>146</sup> “Cehmiyye, Mu’tezile,

---

<sup>142</sup> Heretik; inançlara ya da geleneklere ters düşen anlamına gelmektedir. Şükrü Halûk Akalın ve diğerleri, “Heretik”, **Türkçede Batı Kökenli Kelimeler Sözlüğü**. <http://www.tdkterim.gov.tr/bati/>, (03.11.2011).

<sup>143</sup> Mustafa Öztürk, “Mu’tezile ve Tefsir”, **Marife**, yıl 3, S. 3, 2003, s. 106.

<sup>144</sup> Râzî, III/141.

<sup>145</sup> İbn Asâkîr, Ebû’l-Kasım Ali b. El-Hasen b. Hibetullah, **Tebyînü Kezibi l-Müfterî**, Beyrut: 1979, s. 138-139.

<sup>146</sup> Öztürk, **a.g.m.**, s. 86.

Kaderiyye vb. fırkaların Kur'ân yorumları gerçekte zihinsel bir çöp, fikir artığı ve vesveseden ibarettir. Onlar bu görüşlerle sayısız kâğıt doldurdular. Gönülleri şüpheyeye, âlemi fesada boğdular. Akıldan yana birazcık nasıpdar olan herkes bilir ki, bir alimin fesada düşme ve perişan olma sebebi, kişisel görüşü vahye, arzu ve isteği akla mukaddem kılmaktan kaynaklanır. Bu iki fasit asıl (rey ve hevâ) kalbe yerleştiğinde, o kalbin helak olması kaçınılmazdır.”<sup>147</sup>

Metodolojik açıdan mesele değerlendirildiğinde, kanaatimizce rivâyete dayalı tefsir yönteminin eserlerde pek tercih edilmemiş olması konusundaki eleştirilerin makul bir tarafı yoktur. Mu'tezilî alimlerin tefsirlerini tamamen ve sadece akla dayalı olarak ortaya koydukları iddiası mübalağalı bir ifadedir. Nitekim Kâdî Abdülcebâr'ın eserlerine bakıldığında aklın yanında Kur'ân'ı yine Kur'ân'dan âyetler, Hz. Peygamber'in fiilî ya da kavli sünnetinden hadisler ve nahiv ilminden istifade edip istidlâllerde bulunarak yorumladığı sıkça görülen aşikâr bir gerçektir. Hatta O, Kur'ân'ın yorumlanmasında icmâdan da yararlanılabileceğini belirtmektedir.<sup>148</sup> Diğer taraftan aynı durum, Ehl-i Sünnet müfessirlerinden dirâyete dayalı tefsir yapanlar için de geçerlidir. Yani, rivâyetlerden ziyade kendi yorumlarını eserlerine yazmışlar, az da olsa sahih buldukları rivâyetleri dahil etmişlerdir. Bu usûl açısından bir tercih meselesidir.

Mu'tezile'ye en çok eleştiri yönelten Seleflilerdir ve onların en son temsilcilerinden birisi de Muhammed Abduh'tur. “Mu'tezilî düşünce sistemi, modern asrımızda rasyonellik ve liberallikleriyle övülerek fasid görüşleri yaygınlaştırmaya çalışılan, İslam'ın sâlim tevhid fikrine zarar verebilecek yapıda bir mezheptir.”<sup>149</sup> diyen Muhammed Abduh'un, Mu'tezile düşünce sisteminin modern dönemlere etkisini değerlendirdiği yorumunda gerçekten çok ilginç olan düşünceleri şöyle özetlenebilir. İslam'ın bile engel olamadığı (!) siyasî ve fikrî insan hürriyetlerinin ortaya çıkmasında Mu'tezile'nin etkisi büyüktür. Ona göre, sonuçları itibariyle Mu'tezilî düşüncenin insana verdiği *hürriyet* ve *eşitlik* sebebiyle

---

<sup>147</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr, **İ'lâmu'l-Muvakkı'ın an Rabbi'l-Alemîn**, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1973, I/68.

<sup>148</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 600.

<sup>149</sup> Muhammed Abduh, **el-Mu'tezile beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs**, s. 106.

Müslüman, Hristiyan ve Mecûsî arasında herhangi bir fark gözetilmez; bilakis insan olmaları sebebiyle kardeş oldukları, inançları gereği farklı dinî kimliklere sahip bu insanları ayırmamak gerektiği ve eşitlik kavramı üzerinden dinlerin düşürülerek yerine insanlık kavramından hareketle beşerin tevhit edilmesi gerektiği fikri yaygınlaştırılmaktadır. O, bu yaklaşımı şiddetle reddederek Allah, “Sen onların dinlerine uymadıkça, ne Yahudiler ve ne de Hristiyanlar asla senden razı olmazlar. De ki, Allah’ın yolu asıl doğru yoldur. Sana gelen ilimden sonra, eğer onların arzu ve keyiflerine uyacak olursan, bilmiş ol ki, Allah’tan sana ne bir dost, ne bir yardımcı vardır.”<sup>150</sup> âyetini delil getirip böyle bir âyet önümüzde dururken müşriklerle böylesine bir birliktelik oluşturmanın yanlışlığını dile getirir.<sup>151</sup>

Mu’tezile düşünce sisteminin ürünü olarak nitelendirdiği bugünkü hürriyet ve eşitlik kavramından sonra Mu’tezile’nin adalet ilkesiyle ilgili de şu eleştirileri yöneltir: “Mal ve mülkün adil bir şekilde paylaşımı için servetlerin, maliklerinin elinden alınması da yine bu düşünce sisteminin getirdiği bir sonuçtur.”<sup>152</sup> Abduh meseleyi çok daha detaylandırarak Siyonizme getirmekte hatta kapitalizme başkaldırının temellerinde Mu’tezile’nin adalet ilkesinin olduğunu beyan etmekte, bununla beraber günümüzdeki i’tizâli düşüncenin gelişmesinde masonların son derece etkili olduğunu belirtmektedir.<sup>153</sup>

Abduh, yukarıdaki görüşleriyle epeyce ifrata kaçmış olmakla beraber, günümüz ilim adamlarının üzerindeki Mu’tezile’nin rasyonel yaklaşımının tesiri ve İslam ilimlerine uygulanmasındaki hakikat yadsınamayacak bir gerçektir. Aslında eşyayı anlamada ve yorumlamada akli ön plana almak yanlış bir tutum olmayıp Hz. Âdem’den günümüze hep var olagelen ve insan tabiatına da uygun olan bir tutumdur. Sadece Mu’tezile değil, Ehl-i Sünnet kelâmcı ve müfessirlerinin, hatta Selef âlimlerinin de akli kullandığını inkâr edemeyiz. Bu bağlamda görüşler birbirleriyle çatıştığında taraflar bir şekilde muhaliflerini bazı vasıflarla nitelendirme ihtiyacı duymaktadırlar ki, kanaatimizce bu durum da psikolojik ve tabiî bir durumdur. Önemli olan bu noktada aşırıya gidilmemesidir. Karşıt

---

<sup>150</sup> Bakara, 2/120.

<sup>151</sup> Muhammed Abduh, *el-Mu’tezile beyne’l-Kadîm ve’l-Hadîs*, s. 126.

<sup>152</sup> Muhammed Abduh, *el-Mu’tezile beyne’l-Kadîm ve’l-Hadîs*, s. 126.

<sup>153</sup> Muhammed Abduh, *el-Mu’tezile beyne’l-Kadîm ve’l-Hadîs*, s. 127.

görüşleri eleştirirken ifrata kaçıp tahkir ve tekfir etmedikçe, tarafların ortaya koydukları görüşlerin hepsi değer taşımakta ve İslam Medeniyeti açısından zenginlik oluşturmaktadır. Farklı görüşlerin her iki tarafında da doğruluk payı ve gerekli delillerin olabileceği gerçeğinden sarf-ı nazar edilmemeli ve bu konuda mübalağaya kaçılmamalıdır. Nitekim bu gerçeği dikkate alarak tartışmalarda itidalin esas olması gerektiğini belirten Tefâtânî (v. 792/1390), tevhid konusunda Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin aşırıya kaçtıklarını beyan etmektedir: "Tevhidin hakikati şudur; ulûhiyette ve onun özelliklerinde şirkin bulunmamasıdır. Mu'tezile taaddüd-ü *kudemâ* (kadîm varlıkların çok olması) konusunda (nefyetmede) mübalağa etmişlerdir. Ehl-i Sünnet ise, *Yaratıcının* taaddüdünü nefyetme konusunda ileri gitmişleridir. Üzerinde mutabık kalınan husus ise, Vâcibu'l-Vücûd olan Allah'ın birden fazla sayılmaması (Tevhid), kullarına hak ettiğini vermesi (Adalet) ve cisimleri yaratması gibi konulardır."<sup>154</sup>

Ortaya koydukları fikirleri itibariyle kimi zaman Mücessime ve Müşebbihe gibi mezhepleri bazen hiç muhatap almayan ve kendisine asıl ciddi rakip ve muhatap olarak Ehl-i Sünnet'i alan Mu'tezile'nin eleştirildiği bir diğer husus ise, İslam ilimlerinde, özellikle tefsir ve kelâm bilimlerinde kullandıkları o dönemin şartları için de Arap kültüründe oldukça yeni sayılan ve büyük ölçüde Yunan felsefesine dayalı olan metodolojidir: Aristo'dan mantık ve diğer ilimlere dair yapılan çevirilere muttalî olmuş olan Mu'tezile ekolünden, özellikle birinci kuşaktan sonrakiler mantıktan etkilenmiş, delil getirme metotlarının çoğunu bu tercümelerden almış, kelâmlarının içine tavra, cevher, araz ve zerre gibi konuları dâhil etmişlerdir.<sup>155</sup> Mu'tezile'yi bu metodu kullanmaya sevk eden en önemli amil ise, onların yabancı kültürlerle, özellikle de Yunan felsefesine bakış açılarında aranmalıdır. Zira İslam düşünce tarihinde Yunan felsefesiyle en fazla uğraşan mezhep Mu'tezile mezhebi olmuştur.<sup>156</sup> Ancak Kâdî Abdülcebbâr, Basriyyûn ekolünden Ebû'l-

---

<sup>154</sup> Tefâtânî, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Makâsıd*, y.y., Matbaa-i Âmire, 1860, I/47.

<sup>155</sup> Ebû Zehra, Muhammed, *Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslamiyye: İslam'da İtikadî-Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, (trc.: Sıbğatullah Kaya), İstanbul: Şûrâ Yayınları, 1993, s. 155.

<sup>156</sup> Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge: 1988, s. 106.

Huzejl el-Allâf'ın (v. 235/849) Mu'tezilî kaide ve usûlünü ilk ortaya koyan kişi olduğunu beyan etmektedir.<sup>157</sup>

Yunan felsefesinden etkilenmiş bir Mu'tezile karşısında Ehl-i Sünnet uleması da kendi sistematiği içerisinde duruşunu netleştirerek kendisini muhafaza etmek amacıyla gerekli tedbirleri almış ve Mu'tezile'nin bulunduğu konumu itibariyle mezhepler arasındaki yerini, yapmış olduğu tasnifte ortaya koymuştur. Mu'tezile bir yandan Havâric'e, diğer yandan da Mürcie'ye muhalefet etmiştir. Havâric şiddet ve sertlik yolunu seçerken sadece kendilerini mümin saymışlardır. Mürcie uzlaştıracı bir yol takip ederek Şia'yı, Havâric'i ve o dönemde iktidarda olan Emevîleri mümin kabul etmişlerdir. Mu'tezile ise, itikadî esaslara yaklaşım açısından Havâric ile Mürcie arasında bir yerde bulunmaktadır. Mu'tezile'nin tutumunda Havâric'in şiddeti ve Mürcie'nin yumuşaklığı yoktur. O büyük günah işleyeni "el menziletu beyne'l-menziileteyn"<sup>158</sup> koymaktadır.

Genelde Mu'tezile inanç sisteminin beş esastan (*usûl-i hamse*) oluştuğu kabul edilir. Kâdî Abdülcebâr, bu esasları kabul etmekle beraber eserlerinde icmâlî ve tafsîlî yaklaşımlarla farklı tasniflerde bulunur. Mesela *el-Muğnî*'sinde, mükellefin öğrenmesi vacip olan dinî esasların tevhid ve adalet olmak üzere iki, *el-Muhtasar*'da tevhid, adalet, nübüvvet ve şerâî olmak üzere dört, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de ise tevhid, adalet, el-menzile

<sup>157</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 183.

<sup>158</sup> **el-Menzile beyne'l-menziileteyn** tabiri, büyük günah işleyen kişinin (mürtekb-i kebîre) imandan çıktığı, fakat küfre girmeyip ikisi arasında bir yerde bulunduğu inancını ifade eder. Mu'tezile bu kişiye fasık demektir. Mürtekb-i kebîre uzak durulması gereken bir kimse olduğu için medih ve tazime layık görülen mümin, cenaze namazı kılındığı, Müslüman mezarlığına defnedildiği için de kâfir hükmünde değildir. Kâfirler gibi fasıklar da Cehennemde devamlı kalacak, ancak kâfirin azabı daha şiddetli olacaktır. "el-Esmâ ve'l-Ahkâm" diye de adlandırılan bu ilke aslında nassa dayalı bir mesele olup aklın belirleyeceği bir yönü bulunmamaktadır. Zira akla kalsaydı akıl bir dirhem sadakanın doğuracağı sevabın kelime-i şehâdetten, içki içmenin cezasının onu helal görmekten daha çok olduğuna hükmederdi. (Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 137-149, 697-714). Mu'tezile mezhebine göre şer'î iman, inanılması gereken vahye dayalı haberlerin kalp ile tasdiki, dil ile ikrarı ve ayrıca amel ile tatbiki demektir. İmanın üç rüknü sayılan bu hususlardan biri bulunmadığı takdirde iman yok kabul edilir. Şeriatın bildirdiklerini kalbiyle tasdik ve dili ile ikrar eden, fakat farzları yerine getirmeyen ve haramlardan kaçınmayan bir kimse mümin sayılmaz. Böyle bir kimse Haricî mezhebine göre kâfirdir. Mu'tezile mezhebine göre ise ne mümin, ne de kâfirdir; fakat ameli terkettiği için fasıktır. Bu esasa göre Mu'tezile ekolü zina etmek, içki içmek ve adam öldürmek gibi büyük günahlardan birisini işleyen kimse için mümin veya kâfir demez. Onlar için; "el-menziletü beynel menziileteyn", yani, "Cennet ile Cehennem arasında bir yerde kalacaklardır." der.

beyne'l-menziileteyn, va'd<sup>159</sup> ve va'id<sup>160</sup> ve emir bi'l ma'ruf nehiy ani'l-münker olmak üzere beş olduğunu kaydeder. Temel ilkeleri iki olarak gösterdiği yerde usûl-i hamsenin diğer esaslarını adalet içinde, dört kabul ettiği yerde ise şerâî' içinde mütalaa eder. Bu arada diğer Mu'tezile âlimlerinin aksine, tevhidi adaletin önüne geçirmekte ve birinci esas olarak zikretmektedir.<sup>161</sup> Bunun gerekçesi ise O'na göre tevhid ilkesi kıymet bakımından adalet ilkesinden daha üstün olduğu için adalet ilkesinden daha önce gelmelidir.<sup>162</sup>

Mu'tezile'deki beş temel esastan Tevhid ilkesi aslında büyük ölçüde *tenzih düşüncesine* istinaden prensip olarak ortaya konmuştur. Allah'a yakışmayacak nitelendirmelerden Allah'ı tenzih etmek amacıyla her mezhep, kendisine göre doğru olan tenzih metodunu geliştirmiştir. Aslında bu yaklaşım tarzının tarihsel kökenleri, Hz. İsa'nın doğumundan çeyrek asır önce dünyaya gelen İskenderiyeli filozof Philo'ya kadar uzanmaktadır. Tenzih kavramı ve düşüncesinin felsefi içeriği şudur: Tanrı her şeyden başka, bambaşka (Muhâlefetun li'l-Havâdis) bir varlıktır; bu yüzden günlük dilde kullanılan kelimelerle O'nun hakkında olumlu (subûfî) bir cümle kurmamız mümkün değildir. Herhangi bir şeyi tam anlamı ile Tanrıya yüklem olarak atfetmenin hiçbir yolu yoktur. Bütün güzellikler, bütün haşmet, ululuk ve yücelikler, Tanrı söz konusu olduğunda eksik kalır. Tanrı sadece kendisiyle özdeş bir varlık olup her şeyin üstündedir. Bu sebeple, O'nu hiçbir isim ya da sıfat ihâta edemez. Dolayısıyla O'nun ne olduğundan öte ne olmadığı hakkında konuşulabilir.<sup>163</sup>

Tenzih düşüncesinden Tevhid ilkesine ulaşan Mu'tezile'nin Kur'ân algısı da, yukarıda ifade edilen felsefi derinlik çerçevesinde şekillenmektedir. Kur'ân'ın muhkem ya da müteşâbih âyetlerini yorumlamadan önce Kur'ân'ın bizâtihi kendisinin Mu'tezile geleneği içerisinde nasıl anlaşıldığı da önemli bir konudur. Mu'tezile Allah'ın Tevhid

---

<sup>159</sup> **Va'd**; gelecekte bir başkasına menfaatin sağlanması ya da zararın izalesi anlamına gelir. Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 134.

<sup>160</sup> **Va'id**; gelecekte bir başkasına zarar verilmesi ya da faydanın izale edilmesidir. Her iki durumun da istikbal için söz konusu olması gerekir. Şimdiki zamanda vukû bulması halinde va'd ve va'id gerçekleşmiş olmaz. Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 135.

<sup>161</sup> İlyas Çelebi, "Kâdî Abdülcebbar", **DİA**, C. XXIV, İstanbul: TDV, 2001, s. 105.

<sup>162</sup> Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 10.

<sup>163</sup> Turan Koç, **Din Dili**, Kayseri: Rey Yayıncılık, t.y., s. 52.

ilkesine halel getirmemesi düşüncesiyle Kur'ân'ın mahlûk bir kelâm olduğunu dile getirmiş ve bu noktada Ehl-i Sünnet ile çok ciddi bir mücadele içerisine girmiştir.

Hicrî ikinci asrın başlarında kurulan Mu'tezile mezhebi, Abbasî halifelerinden el-Me'mûn (v. 218/833), el-Mu'tasım (v. 227/841) ve el-Vâsık (v. 232/847) devirlerinde en parlak yıllarını yaşamış, halife el-Mütevekkil (v. 247/861) tarafından darbe yiyerek sinmiş, fakat Şia ile birleştiği için Büveyhoğulları saltanatı devrinde (dördüncü asır) tekrar nüfûz elde ederek Irak, Horasan, Mâverâunnehir taraflarında yayılmıştır. Vezir Sâhib b. Abbad (v. 385/995) devrinde zirveye ulaştıktan sonra onun vefatıyla müstakil bir mezhep olarak ortadan kalkmıştır.<sup>164</sup>

Burada son olarak şunu da belirtmeliyiz ki, yaptığımız araştırmalarda Mu'tezile ve Eş'arî/Ehl-i Sünnet alimlerinin, tartışmalarında birbirlerini çok ciddi bir şekilde eleştirmiş olmalarına rağmen, tekfir ettiklerine yönelik herhangi bir bilgiye rastlamadık. Bunun sebebi de, kanaatimizce ümmet içinde genel kabul görmüş, "Ehl-i kible tekfir edilemez." ilke ve anlayışı olmalıdır. Bu yaklaşım esas alındığında genel anlamda Mu'tezile alimlerinin, özel anlamda Kâdî Abdülcebbâr'ın, "metin medeniyeti"<sup>165</sup> olarak nitelendirilen İslam Medeniyetine, İslam fikir dünyasına yapmış olduğu katkı yadsınamaz.

Bu kısma kadar Mu'tezile düşüncesinin yapısı ve Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile karşısındaki tutumu ve bakış açısına dair bilgi genel hatlarıyla özet olarak ifade edilmiştir. Çalışmanın bundan sonraki kısmında ise, Mu'tezile düşüncesini sistematize eden ve Mu'tezile'nin geç dönem en büyük ilim adamlarından biri sayılan Kâdî Abdülcebbâr'ın, Kur'ân'ı ve özellikle müteşâbihâtı doğru anlama esasları üzerinde durulacaktır. Yani, müellifin müteşâbih âyetleri pratik olarak yorumlaması değil; bir kavram olarak müteşâbihât sorununu teorik açıdan ele alması ve bu gibi âyetleri anlayıp yorumlamada takip edilmesini önerdiği görüşleri olacaktır.

---

<sup>164</sup> Topaloğlu, **Kelâm İlmi: Giriş**, s. 183-184.

<sup>165</sup> Ebû Zeyd, Nasr Hamid, **İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine (Mefhumü'n-Nas Dirâse fi Ulûmi'l-Kur'ân)**, çev.: Mehmet Emin Maşalı, Ankara: Kitabiyat, 2001, s. 29.

## B- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN MÜTEŞÂBİHÂTI ANLAMA ESASLARI

Kâdî Abdülcebbâr adıyla şöhret bulan Mu'tezilî âlimin tam adı Abdülcebbâr Ahmed b. Halil b. Abdullah el-Hemedânî el-Esedâbâdî olup Batı İran'ın Hemedân bölgesinin Esedâbâd mevkiinde doğmuştur. Onu Rey'e nispet edenler de vardır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber, 415/1025 tarihinde 90 yaşını aşkın olarak vefat ettiğine ilişkin bilgilerden hareketle 320-325 (932-937)<sup>166</sup> yılları arasında doğmuş olabileceği tahmin edilmektedir.<sup>167</sup>

Kâdî Abdülcebbâr ilk eğitimi<sup>168</sup> bölgesinde bulunan hadis âlimlerinden ders alarak tamamladı. Bu dönemde *itikadda Eş'ariyye'yi, fıkhıta Şafî mezhebini benimsemişti*.<sup>169</sup> 346'da (957) Basra'ya giderek burada Mu'tezile âlimlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (v. 321/933) talebesi Ebû İshak İbrahim b. Ayyâş'ın (v. 386/996) derslerine katıldı ve ondan etkilenecek Mu'tezile mezhebine geçti. Bir süre Ebû Ahmed b. Seleme'den ders aldı. Ardından dönemin Mu'tezile alimi ve Hanefî hukukçusu Ebû Abdullah el-Basrî'den (v. 367/977) ilim öğrenmek üzere Bağdat'a geçti, ancak Ebû Abdullah ona Şafî mezhebinde kalmasını tavsiye ederek kendi ders halkasına almadı. Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr'ın telif ve tedris faaliyetine bu fakihin yanında başladığı, bazı eserlerini onun gözetimi altında kaleme aldığı kaydedilmektedir. Onun ilmî faaliyetlerde bulunmak üzere

<sup>166</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûl'l-Hamse*, s.13. (Muhakkikin mukaddimesinde)

<sup>167</sup> İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002, s. 205.

<sup>168</sup> Kâdî Abdülcebbâr'ın kimlerden ne derece etkilendiği konusuna girmesek de, onu yetiştiren önemli hocalarından bir kısmını şöyle sıralayabiliriz:

- 1- Ebû İshâk İbrahim b. Ayyâş (v. 386/996)
- 2- Ebû Abdullah b. el-Huseyn b. Ali el-Basrî (v. 367/977)
- 3- Ebû'l-Hasen el-Ezrak
- 4- İbrahim b. Seleme el-Kattân (v. 345/956)
- 5- Abdurrahmân b. Cafer b. Fâris el-İsfahânî (v. 346/957)
- 6- Abdurrahmân b. Hemedân el-Cellâb (v. 346/957)
- 7- ez-Zübeyr b. Abdilvâhid el-Esedâbâdî (v. 347/948)

Detaylı bilgi için bkz.: Kâdî Abdülcebbâr, İbn Ahmed el-Hemedânî, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, thk.: Dr. Adnan Muhammed Zarzûr, Kahire: Dâr-u Turâs, 1969, s. 22-24 (Muhakkikin mukaddimesinde).

<sup>169</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, s. 20. (Muhakkikin mukaddimesinde)

gittiği diğer ilim merkezleri arasında Asekerimükrem ve Râmhürmüz gibi şehirleri de saymak mümkündür.<sup>170</sup>

Kâdî Abdülcebbâr kendisinden önceki Mu'tezile âlimlerinin görüşlerini derlemiş, bunları incelemiş ve içlerinden seçim yaparak mezhebi sistematik bir hale getirmiştir. Tercihlerinde daha çok Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin fikirleri ağırlık kazanmış, bundan dolayı yeni görüşleri ile değil, daha ziyade eklektik<sup>171</sup> yaklaşımlarıyla<sup>172</sup> dikkat çekmiştir. Kâdî Abdülcebbâr meseleleri ele alırken önce karşıt görüşlere yer vermekte, Mecûsîlik, Brahmanizm,<sup>173</sup> Yahudilik ve Hristiyanlığa atıflarda bulunmakta, İslam mezhepleri içinde Haşviyye, Cehmiyye, Sıfâtiyye, Mürcie, Mücbire gibi adlarla muhaliflerin görüşlerini ortaya koymakta, zaman zaman dayandıkları delilleri de zikrederek bunları hükümsüz kılmak için Mu'tezile'nin görüşlerine temel teşkil eden aklî ve naklî delilleri sıralamaktadır. Daha sonra, Mu'tezile içindeki fikir ayrılıklarına temas etmekte, belli başlı görüşleri anlattıktan sonra kendi tercihinin doğruluğunu ıspatlamaya çalışmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, hocası Ebû Abdullah el-Basrî'nin vefatından sonra onun yerine geçmiş olup Mu'tezilî çizgiyi sürdüren son temsilcidir. O'nun ardından gelen<sup>174</sup> Mu'tezile âlimlerinde Zeydî veya İmâmî kimlik ağır basmaktadır.<sup>175</sup>

---

<sup>170</sup> Metin Yurdağur, "Kâdî Abdülcebbâr", **DİA**, C. XXIV, İstanbul: TDV, 2001, s. 103.

<sup>171</sup> Eklektik; farklı zaman ve mekândaki düşünce ve yorumları, özgün yeni değerlendirmelerle bir araya getirerek sistematik hale dönüştürme eylemidir.

<sup>172</sup> Kâdî Beyzâvî de, felsefe ve kelâm ilmini başarılı bir şekilde birleştirme konusundaki maharetinden ötürü, eklektik yaklaşımıyla bilinmektedir. Onun bu yaklaşımı kendisinden sonra gelen Teftâzânî ve Cürçânî gibi büyük kelâmcıları da etkilemiştir. Yusuf Şevki Yavuz, "Kâdî Beyzâvî", **DİA**, C. VI, İstanbul: TDV, 1992, s. 101.

<sup>173</sup> Brahmanizm; Hindistan'da kutsal metinler olarak kabul edilen Vedalar'ın yorumu mahiyetindeki Brahmanlar'da yer alan ve kast sisteminin en üst tabakasını oluşturan Brahmanlarca temsil edilen dini bir yapıdır. Günay Tümer, "Brahmanizm", **DİA**, C. VI, İstanbul: TDV, 1992, s. 329.

<sup>174</sup> Kâdî Abdülcebbâr'ın yetiştirmiş olduğu önemli öğrencilerinden bir kısmı ise şöyle sıralanabilir:

- 1- Ebû'l-Kâsım el-Bustî (v. 420/1029)
- 2- Ebû Hâmid en-Neccâr (v. 433/1041)
- 3- eş-Şerîf el-Murtezâ (v. 436/1044)
- 4- Ebû'l-Huseyn el-Basrî (v. 436/1044)
- 5- Ebû Abdullah es-Saymerî (v. 436/1045)
- 6- Ebû Saîd es-Semmân (v. 445/1053)
- 7- Ebû'l-Kâsım et-Tenûhî (v. 447/1055)
- 8- Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî (v. 451/1059)

Kendisi Basra Mu'tezilesinden olan Kâdî Abdülcebbâr, kimi zaman Bağdat ekolü mensupları için "ashâbuna" (arkadaşlarımız),<sup>176</sup> kimi zaman da her iki ekolün ileri gelenleri için "şuyûhunâ"<sup>177</sup> ifadesini kullanır. Eserleri dikkatle incelendiğinde ismi en çok tekerrür eden kişiler Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'dir. Bu durum, O'nun en çok bu iki hocasından etkilendiği sonucunu doğurmaktadır.

Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve dinler tarihi konularında çeşitli eserler<sup>178</sup> telif eden Kâdî Abdülcebbâr, bunların içinde önceliği kelâm ilmine vermiş ve esas olarak bu ilimde temayüz etmiştir. Kendisinin Mu'tezile doktrini esasına dayalı yazdığı ya da yazdırdığı tefsir, hadis, fıkıh ve diğer ilim dallarındaki kitapların sayısı yetmişin üzerindedir. Fakat bu kitapların birçoğu maalesef bize kadar ulaşmamış ve kaybolmuştur.<sup>179</sup>

Müellifin konuya ilişkin görüşlerine geçmeden önce temel kaynak olarak inceleyeceğimiz eserlerine temas etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Kâdî Abdülcebbâr *Müteşâbihu'l-Kur'ân* adlı kitabının mukaddimesinde, eserini Kur'ân'ın muhkem âyetlerini müteşâbihlerden ayırmak ve bunların doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamak amacıyla

---

9- Abdusselam b. Muhammed el-Kazvinî (v. 488/1095)

10- Ebû Muhammed b. Ahmed b. Mettuviyye (v. 468/1075). Detaylı bilgi için bkz.: Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 22-24 (Muhakkikin mukaddimesinde).

<sup>175</sup> İlyas Çelebi, "Kâdî Abdülcebbâr", *DİA*, C. XXIV, İstanbul: TDV, 2001, s. 105.

<sup>176</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 134.

<sup>177</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 168.

<sup>178</sup> Kâdî Abdülcebbâr'ın kaleme aldığı eserler şunlardır:

- 1- Şerhu'l-Usûli'l-Hamse
- 2- Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin
- 3- Müteşâbihu'l-Kur'ân
- 4- el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl
- 5- Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd
- 6- el-Muhtasar fi Usuli'd-Din (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde)
- 7- Fadlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile
- 8- el-Muhît bi't-Teklîf
- 9- el-Emâlî (Nazmü'l-Fevâid ve Takrîbü'l-Murad li'r-Raîd)
- 10- Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvveti Seyyidinâ Muhammed
- 11- el-Hilâf beyne's-Şeyhayn
- 12- Risâle fi İlmi'l-Kimya
- 13- Şerhu'l-Cümel ve'l-'Ukûd.

Söz konusu eserlerle ilgili detaylı bir bilgi için bkz.: Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 25-27 (Muhakkikin mukaddimesinde).

<sup>179</sup> Margaretha Heemskerk, "Abd al-Jabbâr b. Ahmad al-Hamadhânî", *The Encyclopaedia of Islam Three*, Fasc.: III, Leiden: 2007, s. 10.

kaleme aldığını belirtmekte,<sup>180</sup> ayrıca *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin* adlı eserinin mukaddimesinde de, daha önce yazmış olduğu bu kitabına atıfta bulunarak Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbihlerini ayırmak üzere Mushaf tertibine göre bir kitap yazdığını, burada müteşâbih âyetlerin manalarını ve bazı kişilerin hataya düşme sebeplerini açıkladığını ifade etmektedir.<sup>181</sup> Zira O'na göre Kur'ân, ancak manalarına vukûfiyet ile ve muhkemle müteşâbihinin birbirinden ayrılması ile fayda sağlayabilir.<sup>182</sup> İnsanların çoğu da müteşâbih âyetlere sarıldığı için dalâlete düşmüştür. *el-Muğnî*'de ise, *Kitâbu'l-Müteşâbih* ve *Beyânu'l-Müteşâbih fi'l-Kur'ân* şeklinde belirttiği yukarıdaki söz konusu eserine atıfta bulunmaktadır.<sup>183</sup> Hâkim el-Cüşemî (v. 494/1101), *Şerhu'l-Uyûn*'da O'nun eserlerini sıralarken *Müteşâbihu'l-Kur'ân*'a da yer vermekte, *el-Muğnî* ve *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin* adlı eserlerindeki ifadelerinden müellifin, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*'ı, hayatının erken dönemlerinde kaleme aldığı yönünde bir tespit ortaya koymaktadır.<sup>184</sup> Aslında *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin* adlı eserinin mukaddimesinde, kitap ismi vermese de bu esere açıkça atıfta bulunmaktadır. Söz konusu bu eser, tahkiki yapılarak iki kısmı bir cilt içinde Kahire'de 1969 yılında Adnan Muhammed Zerzûr tarafından yayınlanmıştır. *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin* adlı eser ise, Kâdî Abdülcebbâr'ın Kahire'de h. 1329 yılında basılan ilk kitabıdır.<sup>185</sup> Bu eseri, *Müteşâbihu'l-Kur'ân* adlı tefsirine nispetle biraz daha özet bir muhtevaya sahiptir.

Müellife ait *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı meşhur eser, çalışmamızda sıkça referans olarak göstereceğimiz kelâm ilmine dair önemli bir telifidir. İlim dünyasında belki diğerlerinden daha fazla meşhur olmuş bu kitap, *Muğnî* ile mukayese edildiğinde *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'nin daha açık ve kolay anlaşılır olduğu görülebilir.<sup>186</sup> Kâdî Abdülcebbâr 800 sayfayı aşan bu hacimli kitabını özet ve ansiklopedik tarzda yazmıştır. Mu'tezile'nin beş

<sup>180</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 38-39.

<sup>181</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Kâdî'l-Kudât Imâduddin Ebi'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, Beyrut: t.y., s. 7.

<sup>182</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, s. 7.

<sup>183</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, nşr.: Muhammed el-Hudârî, Mısır: 1962, XVI/395.

<sup>184</sup> Metin Yurdagür, "Müteşâbihu'l-Kur'ân", *DİA*, C. VI, İstanbul: TDV, 1992, s. 207.

<sup>185</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 25 (Muhakkikin mukaddimesinde).

<sup>186</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 31. (Muhakkikin mukaddimesinde)

temel ilkesi çerçevesinde muhtelif konuları ele alan müellif, kavramsal tanımlamaların akabinde aklî ve mantıkî değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu kitabın, O'nun Zeydî öğrencisi Kıvâmüddîn Mankdîm'e (v. 425/1033) ait olduğunu iddia edenler de vardır.<sup>187</sup> Bu eser O'nun diğer kitaplarının hâsılası şeklinde nitelendirilebilir. Zira *Müteşâbihu'l-Kur'ân* adlı eserin tahkikini yapan Adnan Muhammed Zarzur'un, *Usûl-i Hamse* adlı kitabın, Mu'tezile'nin usûlüne ilişkin en önemli özet kitap olduğunu belirtmesi bizim bu görüşümüzü desteklemektedir.<sup>188</sup>

Bazı kaynaklara göre Kâdî Abdülcebbâr *el-Muhît* olarak bilinen, ancak bugün maalesef nüshası elimizde bulunmayan bir tefsir daha yazmıştır. Zemahşerî'nin hocası Zeydî müfessir Hâkim el-Cüşemî (v. 494-1101) ve kelâmcı Kâdî Ebû Bekir İbn Arabî'nin (v. 543/1149) belirttiğine göre Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân* ve *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin* adlı tefsire dair yazdığı eserlerinin yanı sıra, tefsirle ilgili ayrıca 100 ciltlik (sıfır) *Muhît* isimli tam bir tefsir daha yazmıştır. Ancak İbn Arabî, bu eserin Eş'arî'ye (v. 324/936) ait daha önceden yazılmış olan *Muhtezzen* isimli büyük tefsirden iktibas olduğunu da belirtir.<sup>189</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, incelemesini yaptığımız *Müteşâbihu'l-Kur'ân* ve *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin* adlı eserlerini kaleme alırken kullandığı metot şu şekildedir: Kâdî genellikle ve öncelikle eleştireceği ya da reddedeceği muhaliflerinin görüşlerini ortaya koyar ve peşinden kendi fikirlerini serdederek konuya başlar. Ardından kendi düşüncelerini destekler mahiyette olan Mu'tezilî yaklaşımları naklederken selefi olan ve kendilerinden ilham aldığı, Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/915-16) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (v. 321/933) gibi Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinin dilinden konuyu biraz daha detaylandırır. Kendi görüşlerinin doğruluğunu ispat sadedinde muhtemel itiraz ve sorulara, “Muâırız veya onlar şöyle derse, biz de şöyle cevap veririz.” şeklindeki bir üslup ile karşılık verir. O, açıklamalarında ve delillendirmelerinde akla dayalı rasyonel argümanları kullanıp, ardından

<sup>187</sup> Mustafa Öztürk, *Mu'tezile ve Tefsir*, Marife, yıl: 3, S. 3, 2003, s. 84.

<sup>188</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 26 (Muhakkikin mukaddimesinde).

<sup>189</sup> Bu konuya dair tartışmalar ve detayları için bkz.: Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 28-34. (Muhakkikin mukaddimesinde)

kendi yorumunu destekleyici mahiyette konuya dair varsa naslardan istişhâdda bulunur. Nassı, aklın yanında ikinci bir delil ve bilgi kaynağı olarak kabul eder ve bu iki bilgi kaynağının birbiriyle hiçbir zaman tenâkuz oluşturmayacağını belirtir. Tenkid ve kritiği yapılmadan taklit yoluyla doğrudan ortaya konan yaklaşımları şiddetle eleştirerek akıl, duyu organları ve naslarla elde edeceği doğru bilgi muvacehesinde insanın dikkatli bir şekilde düşünmesi (nazar) gerektiğini belirtir. Keza O, zarurî ve kesbî bilgilerin ortaya çıkmasında aklın vazgeçilmezliğine vurgu yapar. O'nun bu yaklaşımı hiç şüphesiz eserlerini daha değerli kılmakta ve bunlara akademik bakımdan daha muteber bir yapı kazandırmaktadır.

Eserleri, akademik önemi ve değeri açısından değerlendirildiğinde şu hususlar göze çarpmaktadır: Kırk sayfa civarında mukaddime yazarak önce müteşâbih kavramının genel ve detaylı çerçevesini çizmiş olması ve bu konuda kullanacağı metodunu net bir şekilde ortaya koyup tefsirinde uygulayarak istikrarlı bir duruş sergilemesi eserini akademik ve kaynak değeri bakımından daha kıymetli kılmıştır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın entelektüel bir düşünce yapısına sahip olması, mezhebinin görüşlerini sistematize etmesinde çok önemli bir rol oynamıştır. Keza, Mu'tezile içerisinde farklı düşünce ve yorumları toparlayarak bir bütün halinde değerlendirebilecek geniş bir perspektif ve potansiyele sahip olması, O'nun eklektik metot ve yaklaşımıyla birlikte mezhebini sistematize etmesine büyük ölçüde katkı sağlamıştır. Câbirî, "Kâdî Abdülcebbâr'ın eserleri neredeyse Mu'tezilî düşüncenin tam bir derlemesidir."<sup>190</sup> ifadesini kullanmış olsa da, yukarıda söz konusu ettiğimiz özellikleri sebebiyle, kanaatimizce O'nun eserleri *özgün* nitelendirmesini fazlasıyla hak etmiştir.

O, eserlerinde Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Haşim el-Cübbâî'nin dışında şahıs ve kitap isimlerine çok nadir referansta bulunmuştur. Dolayısıyla bu tutum, eserlerindeki görüşlerin neredeyse tamamının O'na ait olduğu izlenimini ortaya çıkarmaktadır. Bu durum

---

<sup>190</sup> Muhammed Âbid Câbirî, **Arap Aklının Oluşumu, (Tekvinü'l-Akli'l-Arabî)**, trc.: İbrahim Akbaba, İstanbul: İz Yay., 1997, s. 164.

akademik bakımdan bir zafiyet teşkil etse de, meseleyi biraz da o günün ilim anlayışı ve şartları bağlamında değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Kâdî Abdülcebbâr eserlerinde akla ve nazara (tefekür) yapmış olduğu vurgu son derece önemlidir. O, ancak akıl ve nazar yoluyla Allah'ın bulunabileceğini; alim de olsa başkalarını taklit etmek sûretiyle Allah'ın bilinemeyeceğini, hatta taklit edilecek kimselerin âbid ve zâhid insanlar olması halinde ki, bu durum onların hak üzere olduklarına delil olmadığı için kendilerini sırf bu güzel hasletleri sebebiyle taklit etmenin doğru olmadığını ve bu noktada temel ilkenin nazar ve istidlâl olduğunu belirtmektedir.<sup>191</sup> *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserine başlarken kurduğu ilk cümle, “Allah'ın üzerimize vacip kıldığı ilk şey nedir?” sorusudur. Cevap olarak da, Allah'ın zarurî olarak ya da müşahede yoluyla bilinemeyeceği için bizi marifetullaha<sup>192</sup> götürecek olan *nazar* ve *tefekürün* sorumlu olduğumuz ilk vacip olduğunu beyan eder.<sup>193</sup>

Akla büyük bir önem verdiği için rasyonel bir düşünce sistemine sahip olan Kâdî Abdülcebbâr'ın, yeri geldiği zaman eserlerinde akli ikinci plana koyduğunu görmek de mümkündür. Nadiren de olsa müfessirin kimi zaman şerî' meseleleri anlamada akli tamamen yok saydığı durumları görebilmek mümkündür. Buna bir örnek vermek gerekirse, O'nun şu ifadesi oldukça dikkat çekicidir: “‘El menziletu beyne'l-menzileteyn' meselesi şer'î bir mesele olup bu konuda akla ihtiyaç yoktur. Çünkü burada sevap ve azabın miktarı ile ilgili bir durum vardır.”<sup>194</sup>

**Nazar** kavramına sıkça vurgu yapan Kâdî Abdülcebbâr, bu kavramı tanımlarken lügatta, “birçok manalar arasında müşterek lafız”, “rahmet ve merhamet”, “mukabele” ve “kalben tefekkürde bulunma” anlamlarına geldiğini âyetlerden örnekler vererek belirttikten sonra nazarı; *bilgiye ulaşmak amacıyla deliller üzerinde tefekkür etmek* şeklinde

---

<sup>191</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 60-61.

<sup>192</sup> Kâdî Abdülcebbâr'a göre “marifet”, “sükûn'u-nefs” ya da başka bir ifadeyle “kalbin mutmaîn olmasını sağlayan şey”dir. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 46.

<sup>193</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 39.

<sup>194</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 138.

tanımlamakta ve “Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmıştır!”<sup>195</sup> âyetiyle istidlâlde bulunarak burada geçen nazar kelimesine “kalp ile tefekkür etme” anlamını vermektedir.<sup>196</sup> *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse* isimli eserin başında hamdele, salve ve besmeleden sonraki ilk cümlesi, “Allah’ın üzerimize vacip kıldığı ilk şeyin ne olduğu?” sorusudur. Buna cevaben, ilk vacibin marifetullaha götüren nazar ve tefekkür olduğunu, zira Allah’ın zarurî ve müşahade yoluyla bilinemeyeceğini belirtir.<sup>197</sup>

O’na göre, Ehl-i Sünnet ve Mu’tezile’de naslar ve akıl, kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul edildiği gibi, beş duyu organıyla elde edilen bilginin de kesin bir bilgi kaynağı olduğu konusunda ittifak edilmiştir,<sup>198</sup> ancak sorun aklın pratikte uygulanmasında yaşanmakta, aklın yetkinliğine ilişkin ölçü ve sınırlarda mutabakat sağlanamamaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr, zâhirî manaları tevhid ve adalet ilkelerine uygun düşen âyetleri muhkem, bunlara aykırı görünenleri ise müteşâbih kabul eder. Müteşâbih âyetleri Mushaf tertibi içinde ele alarak kendi mezhebinin prensipleri istikametinde değerlendirir, düşüncelerine aykırı bulduğu görüşlere cevap vermek üzere değişik yöntemlerle te’viller yapar. Bu yöntemlerden *birincisi*, Kur’ân’ı Kur’ân’la yorumlamaktır: Kur’ân’ın delil oluşu da Tevhid ve Adalet prensiplerinin gerektirdiği çerçevede, aklî bir bilgiye dayanması ile ancak mümkündür. Aksi takdirde bir kısır döngü oluşur.<sup>199</sup> *İkinci* yöntem ise, müteşâbihlerin aklî delillere başvurularak açıklanması şeklidir.<sup>200</sup>

Muarızlarına cevap verme ve kendi düşüncelerini ispatlama sâikiyle, özellikle müteşâbih âyetleri ele alıp yorumladığı için yazmış olduğu her iki tefsir de “mezhebî tefsir” özelliklerini taşımaktadır. Mushaf sırasına göre telif edilen bu tefsirlerinde, usûl-i hamseye konu olabilecek mevzulardaki âyetler, Mu’tezile’nin akide esaslarına göre tahlil edilerek yorumlanmış, ancak bütün âyetlerin tefsiri yapılmamıştır. Zira müellif, aynı zamanda

---

<sup>195</sup> Ğâşiye, 88/17.

<sup>196</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 45.

<sup>197</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 39.

<sup>198</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XVII/357.

<sup>199</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, s. 7-8.

<sup>200</sup> Metin Yurdagür, “Müteşâbihu’l-Kur’ân”, *DİA*, C. VI, s. 207.

büyük bir kalamcıdır. Bu sebeple eserlerinde tefsirden ziyade kelâmî bir kimlik ve karakter daha ağır basmaktadır. Dolayısıyla eserlerinde kelama ilişkin meselelere çok daha geniş yer ayırdığı söylenebilir. O'nun bu özelliği, tefsirlerinin mezhebî tefsir hüviyeti kazanmasına neden olmuştur.

Kâdî Abdülcebbâr bir mevzuyu ele alırken olabildiğince tüm detayları tartışırken, hatta konuyu işlerken ana temayı desteklemek ve delillendirmek üzere, başka konular açıp değerlendirmeler yapmasına rağmen; bazen de konuyla doğrudan ilgili meselelerde tafsilata girmeyip buna gerek olmadığını ifade eder. Örnek olarak, ru'yetullahın nefyine dair çok detaylı izahatlar yapmış olmasına karşın, ispat edilmesi halinde bu durumun Allah'a getirebileceği noksanlığın ne olabileceğine dair sarih bir beyanda bulunmamıştır.<sup>201</sup> Bu meyanda yine Kâdî Abdülcebbâr'ın yaptığı bazı mantıksal tartışmalarda muhaliflerin ileri sürebileceği basit bazı mantıksal itirazları, bilinçli ya da bilinçsiz olarak dikkate almadığı da görülebilir. Nitekim A'râf sûresinin 143. âyetinde yer alan Allah'ın dağa tecellîsi ile ilgili olarak, dağa izhar etmesinin dağdaki diğer mevcudât tarafından da görülebileceğini ama bu noktada Allah'ın dağda bulunan mevcudât arasında kimilerine perde koyup kimilerinden perdeyi kaldırabileceğine dair kudretini ileri sürenler için bu ayrıntıyı izaha yönelmemiştir.<sup>202</sup>

Kâdî Abdülcebbâr'dan sonra müteşâbihât konusuyla ilgili yazılmış eserler muhteva itibariyle biraz daha farklı ve sınırlıdır. Ulema, Kur'ân'da yer alan bütün müteşâbih âyetlerin değil, daha ziyade ilahî sıfatlarla ilgili olanlarını ele almıştır.<sup>203</sup> Buna mukabil Kâdî Abdülcebbâr, hurûf-ı mukattaayı müteşâbihten saymadığı için hariç tutarsak, bütün müteşâbih âyetleri ele alarak yorumlamıştır. Ayrıca O, müteşâbihe ilişkin tanımında özellik olarak sadece “haricî bir karineye ihtiyaç duyma” kaydını koymasına sebebiyle, kavramın anlam alanını oldukça genişlettiği söylenebilir. Netice itibariyle O'nun eserlerinin muhteva, üslûp ve metot açısından oldukça zengin olduğunu ve akademik bir değeri haiz olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür.

---

<sup>201</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 239.

<sup>202</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 255.

<sup>203</sup> Metin Yurdağür, *a.g.e.*, s. 208.

### ***1- Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'ân Anlayışı***

Kur'ân'ın yaratılıp yaratılmadığı meselesi, fiziksel şiddet uygulamalarına kadar varan ve en önemli kelâmî tartışmalardan biri olarak tarihe geçen bir konudur. Kur'ân'ı mahlûk, muhdes, mef'ûl ve mec'ûl bir kelâm olarak nitelendiren Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'ın, Allah'ın varlığından farklı bir varlık olduğunu ve kulların menfaati için Allah tarafından yaratıldığını belirtir. Bu anlayıştan hareketle müfessir, Kur'ân'ın, Allah'ın kelâmı ve vahyi olduğunu, Hz. Muhammed için bir delil olup O'nun nübüvvetine delil olması bakımından nebisi Hz. Muhammed'e indirdiği, sonradan ortaya çıkarılmış ve yaratılmış bir varlık olduğunu, haram ve helaller konusundaki hükümlere müracaat edebilmemiz için Allah'ın onu bizlere delalet kıldığını belirterek Şeriat ve ahkâmın kendisiyle bilindiği bir kitap olarak nitelendirmektedir. İşte bu sebeple Kâdî Abdülcebbâr, Allah'a şükretmenin ve O'nu takdis etmenin bizlere vacip olduğunu beyan etmektedir.<sup>204</sup>

Kur'ân'ı mahlûk, muhdes, mef'ûl ve mec'ûl bir kelâm olarak niteleyen Kâdî Abdülcebbâr, kelâm kavramının ne anlama geldiğini de şöyle izah etmektedir: “*Kelâm*; iki veya daha fazla harften müteşekkil olup, bu harflerden oluşan sözcükleri ifade eden veya ifade etme yeteneğine sahip olan birisinden ortaya çıkması gereken bir şeydir.”<sup>205</sup> Bir şey, söz konusu bu özellikleri taşıyorsa o şeyin kelâm olması vaciptir. Bu özellikleri o şey taşımıyorsa bu durumda onun kelâm olmaması vaciptir. Bu bağlamda iki veya daha fazla harften oluşsa da kuş sesleri, kuşların ifade etme yetenekleri olmadığı için kelâmdan sayılamaz.<sup>206</sup> O, Allah'ın kelâmının da bu mahiyette olduğunu belirterek bu çerçevenin dışında Allah'a ait bir kelâmdan söz edilemeyeceğini belirtir. Netice itibarıyla Allah'ın kelâmının da insan kelâmının sahip olduğu bütün özellikleri ihtiva etmesi sebebiyle bir araz olduğunu ve bu sebeple Kur'ân'ın da mahlûk olduğunu ifade eder.<sup>207</sup>

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, Allah'ın kelâmının da insan kelâmının sahip olduğu bütün özellikleri ihtiva etmesi sebebiyle bir araz, dolayısıyla Kur'ân da mahlûk olunca;

<sup>204</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 528.

<sup>205</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 528.

<sup>206</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII/6.

<sup>207</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII/3.

Allah'ın kelâmı, anlaşılması bakımından herhangi bir kitap durumuna düşmektedir. Hz. Peygamberin *dil açısından* Kur'ân'ı anlama durumu neyse bizim de konumumuz aynı olmakta; sahabe, tâbiîn vb. esas bakımından herhangi bir hiyerarşi bulunmamakta ya da sûfîlerin belirttiği gibi farklı anlama seviyeleri, katmanları, ufukları vb. işârî/bâtınî anlamları bulunmamaktadır. Çünkü o, zaten kutsanması gereken değil, anlaşılması gereken sıradan bir metindir.

Diğer taraftan Kâdî'nin, Kur'ân'ın ilahî boyutu değil de onun sıradan bir metin olması yönüne vurgu yapması, aynı zamanda Kur'ân'ı akıl-nakil merkezli değil de, akıl-dil eksenli çözümleme gayretinde olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Burada akıl-dil bağlamında çözümlemeden kastımız, dinin emrettiği muhkem konular değildir. Zira bunda zaten bir sorun yoktur ve herhangi bir ihtilaf da söz konusu değildir. Asıl sorun; zahirde akıl ile nakil teâruz ettiğinde kullanılacak yöntem ve tutumdur. İşte bu noktada akıl nakilden önce gelmesinin ötesinde nakle bu sıralamada yer de verilmemektedir. Örneğin Allah'ın sıfatlarına ilişkin müteşâbih âyetler incelenirken Allah'ın eli, yüzü ve gözü gibi azalarının olması ya da Allah'ın alîm ve kadîr olması, tamamen akıl merkezinde dil aracılığıyla tartışılmakta, nakil zaten sorunun kaynağı durumunda olmaktadır. Zira nakil bu sorunu çözmekte yetersiz kalmakta, dolayısıyla akıl-dil merkezinde nakli çözümleme arayışına girilmektedir. Durum böyle olunca, “akıl evvel nakil onunla müevvel” ilkesi bu şekilde temellendirilmiş olmaktadır.

Burada Kâdî Abdülcebâr'ın, Kur'ân'ı tefsir edecek müfessirlerin sahip olması gereken özelliklerine ilişkin görüşüne de temas etmekte fayda vardır. O, müfessirde bulunması gereken özellikleri belirtirken müfessirin sadece Arap dili ve edebiyatını, nahiv ve rivâyet ilmini, fıkıh ilmini delilleriyle biliyor olmasının, hatta usûl-i fıkıh bilgisinin bulunmasının tefsir yapması için yeterli olmayacağını ifade etmektedir. Bütün bu ilimlere vâkıf olan birinin Allah'ın Tevhid ve Adalet sıfatını hakkıyla bilmesinin yanı sıra, Allah için sahih ve imkânsız olan sıfatları da bilmesi gerekmektedir. Ayrıca müfessirin muhkem ile müteşâbihi ayırt edip müteşâbihi muhkeme hamledebilecek kabiliyet ve uzmanlığa sahip olması halinde ancak tefsir yapmasının kendisine caiz olacağını belirtir. Aksi halde bu

vasıflara sahip olmadan sadece mücerret lügat, nahiv ve rivâyete dayanarak tefsir yapmasının helal olmayacağını beyan eder.<sup>208</sup> Kâdî Beyzâvî ise tefsir ilminde söz sahibi olabilecek kimseleri, ancak usûl ve furû' ile birlikte bütün dinî ilimlerde bütün çeşitleriyle Arap Edebiyatı sanatlarında ihtisas sahibi olan kimseler olarak nitelendirmektedir.<sup>209</sup> Dolayısıyla iki müellifin bu konudaki yaklaşımı birbirine benzemekle beraber, Kâdî Abdülcebbâr söz konusu müşterek vasıflara Allah'ın sıfatlarının da en iyi bir şekilde bilinmesini ilave ederek özellikle Tevhid ve Adalet sıfatlarının altını çizmekte, ayrıca müfessirin müteşâbihi muhkeme hamletmeyi bilen birisi olması gerektiğini beyan etmektedir.

Burada hemen belirtmek gerekir ki, Kâdî Abdülcebbâr'ın, müfessirde bulunmasını şart koştuğu bu ilaveler, kendi mezhebi yahut tefsir anlayışıyla yakından ilgilidir. Ona göre; şâyet bir tefsir yapılacaksa bizzat kendisinin yaptığı gibi yapılmalıdır. İşte bunun yolu da, diğer bazı vasıflara ek olarak Tevhid ve Adalet sıfatlarına dair sağlam bir bilgi temeline sahip olmak gerekmektedir. Buradan hareketle diyebiliriz ki bazı âlimlerin zikrettikleri, “müfessirlerde bulunması gereken özellikler” listesi, öncelikle o âlimlerin tefsir anlayışını ve tefsirin kendilerinden sonra da o minvalde yapılması gerektiği düşüncesini ortaya koyan tasniflerdir ve tabii olarak büyük oranda öznel tekliflerdir.

Yukarıda evsafı verilen müfessirlerin dışındaki mükelleflerin durumuna ilişkin de Kâdî Abdülcebbâr açıklama yapmakta ve onların Kur'ân karşısındaki durumlarını izah etmektedir. Bu gibi insanların, Kur'ân'ın Allah'ın bir kelâmı olduğuna, muhkemler ile müteşâbihler arasında muvafakat bulunduğuna, Kur'ân'da hiçbir şekilde tenakuz ya da yalan olmadığına, her türlü tenkitten mahfuz olduğuna, ziyade ve noksanın bulunmadığına, bu itibarla da Kur'ân'ın tamamına toptan inanmaları gerektiğini belirtir.<sup>210</sup>

---

<sup>208</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 606-607.

<sup>209</sup> Beyzâvî, I/4.

<sup>210</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 607.

## 2- Kâdî Abdülcebbâr'ın Muhkem ve Müteşâbih Yönelik Görüşleri

Kâdî Abdülcebbâr muhkem ve müteşâbih kavramlarını şöyle açıklar: *Muhkem, kastedilen anlamı zâhirinden anlaşılan şeydir; müteşâbih ise, kastedilen anlamı zâhirinden açıkça anlaşılmayan ve bir karîneye ihtiyaç gösteren şeydir.*<sup>211</sup> Bu karîne, aklî ya da sem'î olabilir. Sem'î olursa âyetin başında ya da sonunda, bir başka sûrenin âyetinde, Hz. Peygamber'in fiilî ya da kavli sünnetinde veya ümmetin icmâsında olabilir.<sup>212</sup> Müfessire göre müteşâbih âyetlerden kastedilen manaları anlayabilmenin ve onları muhkem âyetlere hamledebilmenin metodu da, yukarıda zikri geçen karîneleri müteşâbih âyetlerde uygun bir şekilde uygulamaktır.<sup>213</sup>

Müellifin müteşâbih âyetleri anlama ve yorumlamaya ilişkin metodu, kanaatimizce yerinde olmakla beraber, tanımlama oldukça yetersiz ve esnek bir yapıya sahiptir. Bu tanımlama, yorumcuya müteşâbihler konusunda büyük ölçüde indî değerlendirmeler yapma imkânı vermektedir. Yani, hangi âyetin müteşâbih hangisinin muhkem olduğuna karar vermede munzabıt bir karaktere sahip değildir. Bu tanımdan hareketle Kur'ân'ın tamamına yakınının müteşâbih saymak mümkündür. Dolayısıyla kavramın anlam alanını son derece genişletmiş ve çok daha karmaşık bir yapıya dönüştürmüş olmaktadır.

Keza tanımlamada kavramın etimolojik yapısıyla ilgili hiçbir bağlantı kurulmamıştır. Akademik açıdan değerlendirildiğinde bu tanımın böylesine ciddi bir konuda kifâyetsiz olduğunu düşünmekteyiz. Sırf bu konuya dair iki eser hasretmiş ve genel çerçeveyi verirken son derece detaylı ve bilimsel sayılabilecek tahliller yapmış bir müfessir olmasına rağmen tatmin edici bir tanımlama yapmamış olması hayli ilginçtir. Bu münasebetle keyfi tercihlerde bulunmayı mümkün ve kolay kılan bu tanımlama, belki de müteşâbih zemininde kurulmak istenen düşünce sisteminin temellerini oluşturma gayretine matuf bir tanımlama olabilir.

---

<sup>211</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 600.

<sup>212</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 600.

<sup>213</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 601.

Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbih olmak üzere ikili bir yapısının bulunduğunu belirten<sup>214</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân* adlı eserinin mukaddimesinde muhkem ve müteşâbihe ilişkin görüşlerini soru-cevap şeklinde sunar. Açıklamasında Kâdî, muhkem ve müteşâbihi anlamada asıl ve fer ilişkisini ortaya koyarak bu iki âyet türünü izah eder. O'na göre Kur'ân, muhkem ve müteşâbihten müteşekkildir; bununla beraber onun tamamı hem muhkem hem de müteşâbihtir.

Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın bütün Kur'ân'ı, "Elif Lâm Râ. Bu, âyetleri muhkem kılınan bir kitaptır."<sup>215</sup> âyetinde olduğu gibi muhkem olarak ve yine bütün Kur'ân'ı, "Allah, sözün en güzelini, (Kur'ân'ın âyetlerini güzellikte) müteşâbih (birbirine benzer), ikişerli bir kitap halinde indirdi."<sup>216</sup> âyetinde müteşâbih olarak nitelendirmesini, tamamının hem muhkem hem de müteşâbih olması zahirde çelişki gibi gözükeceği için şu şekilde izah eder: "Bizim, Kur'ân'da muhkem ve müteşâbih her ikisinin de bulunduğu dair zikrettiğimiz görüş ve ayrımı Kur'ân'ın kendisi de, "Kitabı sana O indirdi. Onun bazı âyetleri muhkemdir (ki), onlar kitabın esasıdır. Diğerleri de müteşâbih (birbirine benzeyen, sonucu tam bilinemeyen) âyetlerdir."<sup>217</sup> ifadesiyle doğrulamaktadır. Dolayısıyla muhkem ve müteşâbihin zikrettiğimiz şekliyle bu noktada birbirinden ayrılması gerekmektedir. Kur'ân'ın tamamının muhkem olarak nitelendirilmesinden maksat; i'câz ve delalet hususunda kendisinde bozukluğun bulunamayacağı bir şekilde Allah'ın onu muhkem kılmasıdır. Kur'ân'ın tamamının müteşâbih olarak nitelendirilmesinden maksat ise, Kur'ân'ın tamamının maslahat vechi üzere indirildiği ve nübüvvete delalet etmek üzere kendisiyle istidlâlde bulunulacak bir şekilde Allah'ın hepsini benzer ve eşit kılmasıdır. Çünkü nitelikleri eşit olan şey hakkında da "müteşâbih" ifadesi kullanılır."<sup>218</sup> Zaten müteşâbih kavramının sözlük anlamı incelenirken belirtildiği gibi, *nitelikleri eşit olduğu için* müteşâbih âyetlerde ya da bunların karînelerinde birini diğerine tercih etme imkânı

---

<sup>214</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XVI/270.

<sup>215</sup> Hûd, 11/1.

<sup>216</sup> Zümer, 39/23.

<sup>217</sup> Âl-i İmrân, 3/7.

<sup>218</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 20-21.

bulunmamakta, bu sebeple anlaşılmasında müşkil bir durum ortaya çıkmakta ve bu tür âyetlere müteşâbih denmektedir.

Kur'ân'ın bir bütün halinde hem muhkem hem de müteşâbih olarak nitelendirilmesi, sonra bir kısmının müteşâbih bir kısmının muhkem olarak Kur'ân'da vasıflanmış olması durumu izahı gerektiren bir konudur. Bu bakımdan Kâdî, muhkem ve müteşâbih kavramlarının önce lügat manalarından hareketle konuyu değerlendirmekte; ardından ıstılâhî anlamda Âl-i İmrân 3/7 âyeti çerçevesinde muhkem müteşâbih kavramlarının mahiyetini ortaya koymaktadır. Bu yorumunda da, hikmet sahibi Allah'tan gelecek mesajların herhangi bir tenakuz teşkil etmeyeceğini dikkate alarak tenzîhî bir yaklaşım sergilemiştir.

Âl-i İmrân 3/7'de zikri geçen “onlar kitabın anası/esası” ifadesinden hareketle, *muhkem âyetlerin müteşâbih âyetlere üstün olduğunu* ve bu sebeple muhkemlerin müteşâbihler vasıtasıyla anlaşılması gerektiğini belirten<sup>219</sup> Kâdî Abdülcebâr, müteşâbih ile muhkem âyetlerin birbirlerine olan üstünlüğü konusunu haramlar ve helaller zaviyesinden tartışarak meseleyi ele alır ve muhkem ile müteşâbihin bu noktada aynı seviyede olduğunu söylemenin icmâya muhalif olduğunu vurgular. Buna gerekçe olarak ümmetin; “Sana bu Kitabı indiren O'dur. Bu Kitabın bir kısım âyetleri kesin anlamlıdır (muhkem); bunlar onun özünü oluştururlar. Diğer kısmı birden çok anlamlıdır (müteşâbih).”<sup>220</sup> âyetinden hareketle muhkemin, müteşâbih üzerinde asıl olduğunu, müteşâbihe göre bir derece üstünlüğü olduğunu ve yine bunun aksini iddia etmenin icmânın hilafına olduğunu belirtir.<sup>221</sup> “Şâyet kelâm, haramlar ve helallere delalet eden bir konu olursa, bu durumda muhkemin müteşâbihe mutlaka bir üstünlüğü söz konusudur. Çünkü muhkemin zâhiri, kastedilen manaya delalet etmektedir, ya da tek bir manaya hamletmeyi gerekli kılar. Müteşâbihlerde ise durum farklı olup müteşâbih ile kastedilen anlam, lügat itibarıyla benzerlik göstermekte; manayı anlayabilmek için sınırlı sayıda olan karîneye ihtiyaç duyulmaktadır ki, bu da,

---

<sup>219</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 9.

<sup>220</sup> Âl-i İmrân, 3/7.

<sup>221</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 5-6.

müteşâbihi ya muhkeme hamletmekle; ya da Hz. Peygamber'in bu konudaki sözlerinin delaletiyle müteşâbihin anlamı ortaya çıkartılmış olur.<sup>222</sup>

Muhkem ve müteşâbih, Tevhid ve Adalet konusunda vârid olmaları halinde Kâdî Abdülcebbâr, her ikisinin de akıl delilleri üzerine bina edilmeleri gerektiğini, çünkü Allah'ın bir, kötülük filini tercih etmeyen ve hikmet sahibi olduğunu bilmeyen birisinin, O'nun kelâmı ile O'nun bu nitelikte olduğuna istidlâlde bulunmasının sahih olmadığını, diğer taraftan kaynağı itibariyle Allah'ın adil olduğu bilinmesi halinde, delil olmaları itibariyle her iki âyet türünün de aynı seviyede olduğunu söyler. Bu sebeple bir yönüyle *muhkemin müteşâbih gibi olduğunu yani, birbirlerine eşit olduğunu* belirtir.<sup>223</sup> Bunun anlamı şudur: Adalet prensibi gerçek manada anlaşılamadıysa, bu durumda muhkem ile müteşâbih arasında bir ayrım yoktur her ikisi de müsavidir. Çünkü nihâyetinde varılacak sonuç her iki durumda da doğru ve güvenilir olmayacaktır.

“Onun bazı âyetleri muhkemdir ki onlar, Kitap'ın esasıdır.”<sup>224</sup> âyetinden hareketle muhkemin, müteşâbih üzerine asıl ve onun müteşâbih için söz konusu olmayan bir payeye sahip olduğu, muhkem ile müteşâbihi delalet konusunda eşit kılmanın icmâya muhalif olduğu gerçeği karşısında Kâdî Abdülcebbâr, muarızları tarafından haklı olarak bir takım sorulara muhatap olmaktadır. Zira O, Allah'ın hikmet sahibi Hakîm bir zât olduğu bilindikten sonra delalet etme hususunda bütün kelâmının eşit olduğunu söylemektedir.<sup>225</sup> Eğer durum böyle ise, bu takdirde muhkem ile müteşâbihi birbirinden ayırmanın sebebi ve faydasının ne olacağı, ayrıca muhkemlerin müteşâbihler için asıl olma işlevinin bozulacağı itirazına cevap verme gereği ortaya çıkmaktadır. O'nun bu soruya cevabı şöyledir:

“Söz konusu itiraz bizim zikrettiğimiz aslı ne bozar ne de (onu) icmâ ve Kitap kapsamından çıkartır. Zira muhkem, bir yönden müteşâbih gibi olduğu halde bir başka yönden ise onun gibi değildir.” **İkisinin aynı olduğu vecih:** Muhkem ve müteşâbihin

---

<sup>222</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 9; *el-Muğnî (İ'câzu'l-Kur'ân)*, s. 370.

<sup>223</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 7.

<sup>224</sup> Âl-i İmrân, 3/7.

<sup>225</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 7.

müsâvî olduğu durumda her ikisiyle birden istidlâlde bulunmak, fâilin hikmetini ve O'nun kötülüğü tercih etmesinin caiz olmadığını bildikten sonra mümkündür. Delalet ve üstünlük açısından aralarında herhangi bir fark yoktur, eşittir. Yani failin adalet sahibi olduğu bilindikten sonra her ikisiyle delil getirmek mümkündür ve bu anlamda birbirlerine müsâvîdir.<sup>226</sup>

**İkisinin farklı olduğu yön ise;** muhkem, lügat veya bir başka karîne ilavesi ile olursa, sadece bir vechi muhtemil olur. Buna göre dili bilen ve karîneleri tanıyan kişi, onu duyduğunda hemen delalet ettiği şeyde onunla istidlâlde bulunabilir. Ancak müteşâbihte durum böyle değildir. Çünkü lügat ve karîneler bilinse de, bu durum müteşâbihi anlamada yetersiz kalmakta, bir başka muhkeme veya akıl deliline mutabık bir vecih üzerine onu hamledebilmek için, yeniden derin bir düşünce ve taze bir tefekküre gereksinim duymaktadır. Ayrıca ilgili âyetteki ifadeye göre (Âl-i İmrân, 3/7) Allah'ın, muhkemi müteşâbih için asıl kıldığını beyan etmesi de, muhkemin müteşâbihten ayrılması gerektiği hususunu doğrulamaktadır.<sup>227</sup>

İki farklı açıdan meseleyi değerlendiren Kâdî Abdülcebâr, **birinci** durumda müteşâbihi Allah'tan gelen bir kelâm olma yönüyle, yani kaynağı itibariyle ele alarak muhkemle müteşâbih arasında herhangi bir fark gözetmezken, diğerinde müteşâbihin muhteva ve yapısı yönüne vurgu yapmakta ve böylece muhkemi müteşâbihten ayırmaktadır. Buna gerekçe olarak birinci durumda; Allah'ın Adalet sıfatına sahip Hikmetli bir Varlık olduğuna dair bir ön kabulden hareketle, Allah'ın hiçbir şekilde kötülük yaratmayacağı ve bunun aksinin caiz olmadığı, buna mukabil O'nun iyilik yaratmasının kendisine vacip olduğu düşüncesi kabul edilmesi halinde, her ikisine de iman etme zarureti doğacağından muhkem ile müteşâbih arasında bu noktada bir ayırım yapmaya gerek kalmayacağını beyan etmektedir. Diğer taraftan Adalet sıfatı ile muttasıf Hikmet sahibi bir Varlık'tan gelmesi itibariyle muhkem ile müteşâbih arasında sıhhat açısından hiçbir fark söz konusu olamaz. **İkinci** durumda ise; muhtevanın anlaşılması ve delalet yollarının

---

<sup>226</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 6.

<sup>227</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 6-7.

bilinebilmesi için dil bilgisine, bir takım karînelere ve aklın temel ilkelerine göre hareket edildiğinde kelâm kolayca anlaşılabilceği için, bu durumda muhkemin müteşâbihe göre daha anlaşılabilir olması ve yine muhkemle ilgili bilginin bizde mevcut olması sebebiyle muhkem ile müteşâbih arasında bir ayrıma gidilebileceği, dolayısıyla muhkemin müteşâbih üzerine üstün ve asıl olabileceğini belirtmektedir.

Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr'a göre adalet kavramının hangi anlama geldiği de önem arz etmektedir. O, adalet kavramını; “fiil olarak vasıflandığında, failin başkasına fayda sağlayarak veya zarar vererek yaptığı her çeşit güzel (hasen) fiil” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>228</sup> Bu kavram, Allah'ı her türlü çirkinlikten, kendisine vacip olan fiili ihlal etmekten ve maslahata aykırı fiil işlemekten tenzih etmek ve O'na ait tüm fiilleri hikmet, adalet ve mutlak doğrulukla nitelendirmek anlamını taşımaktadır.<sup>229</sup> Müellif adalet kavramını tanımlamakla beraber kavramın muhteva ve mahiyetine ilişkin de detaylı bilgi vermektedir. Ona göre adalet; Allah'ın bütün fiillerinin güzel olmasıdır. O çirkin bir şey yapmaz, sözünü yalanlamaz, hükmünde adaletsizlik yapmaz, atalarının günahlarından dolayı müşriklerin çocuklarına azap etmez. Kullarına güç yetiremeyecekleri ve bilmedikleri şeyleri yüklemes.<sup>230</sup> Allah'ın adil olması, bütün fiillerinin güzel olması, çirkin olmamasıdır. O halde çirkin şeylerin olması nasıl açıklanmalıdır? Bu sorunun cevabı ise; bir şey görünüşü bakımından çirkin olabilir ama hakikat ve hikmet bakımından güzeldir veya bir şey zahiren güzel gözükebilir ancak hakikatte durumu böyle olmayabilir.<sup>231</sup>

Kullar için en uygun olanı yaratma ve lütuf gibi konularda aralarında ihtilaf olmakla birlikte Mu'tezile, Allah'ın sadece salah ve hayrı işleyeceğini, hikmet yönünden kulların hayır ve maslahatlarına riâyet etmesi gerektiğini ittifakla ileri sürmektedirler. Bu

---

<sup>228</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, s. 132, 301.

<sup>229</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fi Usulî'd-Din*, (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd içinde), Muhammed Amara, Kahire: 1971, s. 169.

<sup>230</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usulî'l-Hamse*, s. 133.

<sup>231</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usulî'l-Hamse*, s. 132.

durum O'nun adaleti gereğidir ve bu düşünceden usûl-i hamsenin ikinci prensibi olan adalet ilkesi ortaya çıkmaktadır.<sup>232</sup>

Adalet prensibi, aslında Kâdî Abdülcebâr'ın ahlak felsefesini yansıtmaktadır. Zira hikmet anlayışı, salah/aslah tartışması, fiillerin yaratılması, sevap ve cezanın verilmesi vb. konuların hepsi, özü itibariyle Allah-insan ilişkisi merkezinde ahlak esasına dayalı tartışmalar olmuştur. "İlkesel anlamda, tabîî insan muhakemesi ile Tanrının fiilleri ve insanî değerlerin akıl tarafından kavranabilmesi sebebiyle, Mu'tezile'nin ahlak teorisi haklı olarak Rasyonalizm olarak isimlendirilir."<sup>233</sup> diyen batılı bilim adamlarından Lübnanlı meşhur Hristiyan Fadlo Hourani'nin oğlu İngiliz filozof George Fadlo Hourani (v. 1913-1984), Mu'tezile'nin, dolayısıyla Kâdî Abdülcebâr'ın Ahlak teorisini beş temel noktada şu şekilde tasnif etmektedir:

- 1- Değerler nesneldir. İyi ve kötü, adalet ve zulüm gerçeğin tanımlayıcı karakterleridir ki bunlar, şekil ve boyut gibi nesnelerin diğer özelliklerinden daha fazla nesnelerde bulunmaktadır.<sup>234</sup>
- 2- Yaratıcı olan bir tek Tanrı vardır. O, bütün iyi ve kötüyü bilir. İnsanlar için O, sadece iyi olanı ister ve emreder; fakat O, insanlara kötüyü yapma ve kendi emirlerine isyan etme konusunda müsaade eder.
- 3- Birçok şeyin ve davranışın değeri insanoğlu tarafından aklî olarak bilinebilir. Bu bilgi sadece duyu organlarıyla değil, aynı zamanda gerçeklerle ilgili bilğimiz olması halinde, akıl melekesi ile de bilinebilir. Bu rasyonel düşünmenin sonucu, insanlar vahiy olmaksızın da belli bir düzeye kadar ahlakî hükümler tayin edebilirler.
- 4- İnsan, değerleri biliyor olmasının yanı sıra, hareket etme gücüne de sahiptir. (İnsan bizzatihi kendi fiilinin yaratıcısıdır.) Bu sebeple adil ve zalim davranışlarından da bizzat kendisi sorumludur.

---

<sup>232</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I/45.

<sup>233</sup> George F. Hourani, *Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism*, International Journal of Middle East Studies, sayı: 7, No. 1, 1976, 59-87, s. 59.

<sup>234</sup> İyi ve kötü, adalet ve adaletsizlik, en az eşyanın diğer özellikleri kadar nesnelerde de bulunur.

- 5- Tanrı adil olanı ödüllendirir, zalim olanı da ahirette ebedî bir şekilde cezalandırır. Üçüncü ve dördüncü maddelerde zikredildiği gibi insanın tam bir sorumluluğa sahip olması sebebiyle Tanrı, son derece adaletli bir şekilde hüküm verir.<sup>235</sup>

Abdülcebâr, ilgi alanı ve kelâm problemi açısından bir ahlak kelâmcısı; kullandığı yöntem açısından ise akılcıdır. “Ahlak kelâmcısı” olması, Allah-insan ilişkisi sorununa ağırlık vermesinden; “akılcı” olması ise hareket noktasının şariat değil, akıl olmasındandır. Bu algılamada şariat, mutlak anlamda inanılması ve kutsanması gereken kelâm-ı kadim değil, bilakis dilin delâlet sistemi içerisinde anlaşılması ve yorumlanması gereken bir sözdür. Dolayısıyla Akıl-nakil arasındaki ilişki, Abdülcebbâr’da akıl-dil ilişkisi olarak ele alınmış; bu nedenle de akıl anlayan özneye, şariat anlaşılması gereken dilsel bir metne dönüşmüştür.<sup>236</sup>

Kâdî Abdülcebâr’a göre, nazar veya aklen marifetullaha ulaşmak aklî ve şer’î/naklî sorumlulukları da beraberinde getirmekte, bu sorumluluk da ahlakî bir temele oturmuş olmaktadır. Zira marifetullaha aklen ulaşmak ve iman ederek kalben tasdik etmek yeterli değil, sosyal boyutu olan dil ile ikrar ve bu bilginin gerektirdiği ahlakî ödev olan amelin de imandan bir cüz sayılarak emri bi’l-ma’rûf ve nehyi ani’l-münker şartları tahakkuk etmektedir. Bu durumda iman ve amel Allah ile kul arasında özel bir şey olmaktan öte; her iki dünyaya da tekabülü olan bir konu olmaktadır. O, nazarı teklif kapsamına sokmakla sorumluluğun sadece zarurî bilgiyle değil aynı zamanda kesbî bilgiyle olması gerektiğini ortaya koymuş olmaktadır. Dolayısıyla bu durum da, insanın akıl sahibi bir varlık olarak ahlakî yönüne vurgu yapmaktadır.

Müteşâbih âyetler, Mu’tazile’nin son derece hassasiyet gösterdiği işte bu Tevhid ve Adalet konusunda olduğunda Kâdî Abdülcebâr, ilgili âyetler muhkem ise, bu âyetleri anlama ve yorumlamada müşterek bir zeminlerinin olmasına istinaden muhalifleriyle

---

<sup>235</sup> George F. Hourani, **Islamic and Non-Islamic Origins of Mu’tazilite Ethical Rationalism**, s. 61.

<sup>236</sup> İbrahim Aslan, “Kâdî Abdülcebâr’da Kelâm Yöntemi”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 325-326.

tartışıp onlara konuyu izah edeceğini, ancak Allah'ın söz konusu iki sıfatı müteşâbih âyetlerle ifade edilmiş ise, bu durumda muhaliflerinin akıl delilini ikinci plana atıp ciddi olarak kullanmadıkları için onlarla bu meseleyi tartışmayacağını, zaten muhaliflerin bu yaklaşımlarıyla aklî olmaktan uzaklaştıkları gibi aynı zamanda Kur'ân'ın bizâtihi kendisinden de uzaklaştıklarını beyan ederek, Tevhid ve Adalet konularına temas eden muhkem ve müteşâbih âyetler ile diğer muhkem ve müteşâbihler arasında ince bir ayırma daha girmektedir. Dolayısıyla hocalarının bu konuda gösterdikleri özeni kendisinin de gösterdiğini ve bu sebeple aklı, eşyayı anlamada temel prensip olarak dikkate almayıp, Allah'ı ve hikmetini bilmeyenlere, O'nun kötü bir fiili tercih etmeyen hikmet sahibi Biri olduğunu, arazlara ve cisimlere benzemediğini anlatmanın ve onlarla Kur'ân'ın bu konulardaki müteşâbih âyetlerine ilişkin tartışma yapmanın yersiz olduğunu ifade eder.<sup>237</sup>

**Nâsihin muhkem, mensûhun ise müteşâbih kılındığını** dile getirenlere<sup>238</sup> yönelik cevabında Kâdî Abdülcebâr, bu görüşün uzak bir ihtimal olduğunu; çünkü lüğatin böyle bir şeyi gerektirmediğini belirtir. Bazen mensûh olan bir âyetin de zâhir şekliyle kastedilene delalet ettiğini, dolayısıyla neshedilmiş olsa dahi bu durumu ile yine muhkem olduğunu, buna mukabil; bazen *nâsih, müstakil olarak kendisi delalet etmiyorsa, kastedilen manası anlaşılabilir bile bu durumda onun müteşâbih sayılması gerektiğini* ifade eder. O'na göre kıssalarda da durum aynı şekildedir. Kastedilen manası açıksa muhkem olması gerekir. Dolayısıyla muhkem-müteşâbih ile nâsih-mensûh arasında birbirlerini ilzam edici doğrudan bir irtibatın bulunmadığını ifade etmektedir.<sup>239</sup> Hülâsa nâsih-mensûh ve kıssalardan bahseden âyetlerin kastettikleri manaların açık olması halinde delaletlerine göre değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.

Kâdî Abdülcebâr'ın yukarıdaki yorumlarında dikkati çeken husus, nâsihin tek başına delalet etmemesi durumunda haricî bir delil/karîne ile anlaşılabilir bile onun müteşâbih

---

<sup>237</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 7.

<sup>238</sup> İbn Abbas (v. 68/687-688), İbn Mesûd (v. 32/652-653), Katâde (v. 117/735) ve Süddî (v. 127-128/745) gibi sahabe ve tabîlere nispet edilen bir görüşe göre müteşâbih âyetler; Kur'ân'da kendileriyle amel edilmeyen mensûh âyetlerdir. Bkz.: Birinci bölümde "Müteşâbih Kavramının Sözlük ve İstilahî Anlamı" başlıklı kısım.

<sup>239</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 20.

sayılması gerektiği fikridir. O'nun bu yaklaşımından ortaya çıkan sonuç şudur: Zahirinden anlaşılamayan âyet müteşâbihdir. Yani bir ayetin zahirinden anlaşılamaması, onun müteşâbih olarak kabul edilmesi için yeterli bir sebeptir. Dolayısıyla anlaşılması için bir karîneye ihtiyaç duyan her âyet müteşâbih olmaktadır. Kanaatimizce bu yorum, müteşâbih kavramının anlam alanının dağılıp çok daha fazla genişlemesine, Kur'ân'ın büyük ölçüde müteşâbih ayetlerden müteşekkil bir muhtevaya sahip olduğu vehmine sebebiyet verecektir. Bu durum da, zaten karmaşık olan bu meseleyi daha karmaşık bir yapıya sokacaktır. Bu durumda Kur'ân'ın, Kur'ân'la anlaşılması, tedrici olması vb. esasları müteşâbih meselesiyle karışarak usûl ilminin bazı önemli ilkeleri ihlal edilmiş olacaktır.

Kur'ân'da müteşâbihlerin yer alması neticesinde, farklı manalara muhtemel olması sebebiyle anlaşılmasında zaman zaman sorunlar ortaya çıkabilmektedir. Ancak Kur'ân'da müteşâbihler olmayıp sadece muhkemlerin yer almasıyla bu sorunlar ortadan kalkabilecektir. Nitekim Kur'ân'ın tamamının muhkem kılınması, maslahat ve salah açısından daha isabetli olarak değerlendirilebilir. Aksi halde anlaşılmasında güçlük olması sebebiyle dinin de anlaşılmasında sıkıntıya yol açacağı için bu anlamda müteşâbihte fesadın bulunduğu düşünülebilir. Bu durum aynı zamanda kalbinde fitne olanlar için âyetlerin kötüye kullanımına sebep teşkil etmektedir ki, âyet bu durumda olanları zaten kınamaktadır. Oysaki Allah, Kur'ân'ın tamamını aynı muhkem âyetlerdeki şekilde açıklasaydı ve zâhirinde çelişkiye benzer bir şey meydana getirmeseydi; şüphelerin yok olmasına, mesajı daha kolay ve doğru anlamaya ve zâhir biçimiyle sadece hak olana delalet etmeye daha yakın olurdu. Çünkü meseleye muhatap açısından bakıldığında, beyanda asıl olan; mümkün mertebe maksadın gâyet net bir şekilde açıklanmasıdır. Beyan, Şifa, Hidâyet ve Rahmet kaynağı kılınan Kur'ân'da Allah'ın hikmete ve maslahata daha uygun olanı yapması beklenirdi. İşte konuya ilişkin bu vb. sorulara Kâdî Abdülcebbâr şöyle cevap verir:

“Kur'ân'da müteşâbihlerin yer almasına itiraz eden kişinin iki durumu vardır: Ya Allah'ın kötü fiil işlemeyen hikmet sahibi bir zât olduğunu kabul etmektedir veya buna muhalefet etmektedir. Eğer muhalefet ediyorsa, yani; Allah'ı Hikmet sahibi değil de, kötülük işleyen biri olarak kabul ediyorsa, bu konuda onunla zaten konuşmayız. Çünkü

daha önce de belirtildiği üzere, Allah'ın hikmetli olduğu bilinirse ancak bu durumda Kur'an ile delil getirilebilir ve onun sıhhati bilinebilir. Hâlbuki bu konulardan herhangi birisini inkâr edenle tartışmak yersizdir. Fakat itiraz eden, Allah'ın yalan söylemeyen hikmet sahibi biri olduğunu kabul ederse bu durumda onunla tartışmak mümkündür ve ona şöyle cevap verilir.”<sup>240</sup>

“Şâyet muhalif Allah'ın hikmet sahibi olduğunu kabul etmekle birlikte Kur'an'ın, Allah'ın (yaratılmış) bir fiili olduğunu öne sürerse, bu durumda kendi sorusunu da geçersiz kılmış olur. Çünkü sonuçta o, Allah'ın sadece hikmetli ve doğru olanı yapan biri olduğunu kabul etmiştir. Hikmet yönünün bize kapalı gelmesi ise söylediğimiz konuda herhangi bir etkiye sahip değildir. Bu, Hz. Peygamber'in haberlerinde yalan konuşmayan biri olarak meşhur olması gibidir. Buna göre Hz. Peygamber, bir şeyi haber verince o şeyin keyfiyeti bilinmeyip durumu meçhul olsa da, onun doğru olduğunu kabul etmek gerekir. Daha önce söylediğimiz şeyde de durum böyledir. Bu iddia ve soruların geçersiz sayılmasında en önemli olan husus; maslahatın bazen müteşâbihe bağlı olarak ortaya çıktığı bilgisidir. Bu açıklanınca onların öne sürdükleri iddialar da geçersiz olmuş olur. Bilinmelidir ki, Allah'ın kitabından maksat bizim sorumlu kıldığımız şeylerin ve kendisiyle sevaba, cezaya, kıssalara ve diğer hususların bilgisine ulaşmaktır. İlimlerdeki maslahatın gerçekleşmesi ise, onların zaruri ve müktesep olmasıyla mümkündür. Şâyet ilimler zaruri ise maslahatı elde etmek bazen zorlukla bazen de kolaylıkla olur. Müktesep ilimlerdeki maslahatın da yöntemi, bazen açık bazen de kapalı olabilir. Bu açıdan ilimler de, Allah'ın yaptığı ve bizi de sorumlu kıldığı diğer fiilleri gibidir.”<sup>241</sup>

Müellif, bu soruya cevabında yeterince tatminkâr ve ikna edici bir üslup kullanmamaktadır. Şöyle ki; muhkemlerin müteşâbihlere göre çok daha net ve anlaşılır olması sebebiyle mesele beyan açısından değerlendirildiğinde, akıl bütün Kur'an'ın muhkem olmasının maslahat açısından daha faydalı olabileceğini öngörmekte iken, Kâdî Abdülcebâr, bu duruma cevabında sadece ve özellikle Allah'ın Hikmet vasfına vurgu

---

<sup>240</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Müteşâbihu'l-Kur'an**, s. 22.

<sup>241</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Müteşâbihu'l-Kur'an**, s. 22-23.

yapmakta, meseleyi başka konularda takındığı yaklaşımı gibi daha mantıksal çerçevede ele almamaktadır. Yani hikmetli bir varlıktan bahsederken yine bu hikmetli varlığın mesajındaki hikmetin kapalılığına temas etmemektedir. Bu noktada müfessir, mükellefin sorumlu kılındığı konulara dikkati çekmekte ve önemli olanın da bu hususların anlaşılması olduğunu vurgulamaktadır. Müteşâbihlerin maslahatı için, araştırma neticesinde üretilebilecek ilimler olduğunu ve bu ilimleri elde etmenin de bazen zor olabileceğini belirtmektedir. Kâdî Abdülcebbâr yukarıda yapmış olduğu uzun açıklamanın ardından özetle; maslahatın, bizzat hükümlerin kendilerinde muhtelif olduğu gibi hükümlerin yöntemlerinde de muhtelif olduğunu, muhkem âyetleri anlamadaki yöntem ve yorum farklılığı nasıl kabul edilebiliyorsa, aynı durumun müteşâbih âyetler için de söz konusu olabileceğini, anlama ve yorumlama noktasında Kur'ân'ın tamamını, tek bir yöntemle indirgemenin doğru olmadığını belirtmektedir.<sup>242</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'ı anlamada muhkem âyetlerin esas olduğunu belirtmekle beraber, müteşâbih âyetlerin maslahat hususunda muhkeme göre bazı durumlarda bir önceliğinin olduğunu da ifade eder. Kâdî, müteşâbihâtın, mükellefleri bu tür âyetleri anlamaya daha fazla sevkettiğini ve onları anlamada muhkeme göre daha fazla gayret sarfedip araştırma yapmaya yönelttiğini, sadece dil bilimle anlaşılmadığı için aklı daha fazla kullanmalarına vesile olarak tartışma ve soru sorma ortamı oluşturduğunu ve bu sebeple de taklitçilikten uzaklaştırdığı için kimi durumlarda müteşâbihlerin muhkemlere göre daha üstün ve hikmetli olduklarını beyan eder: “Mükellefi sorumlu kılındığı şeyi işlemeye daha çok sevkeden ve onu güzel olmayan şeylerden de daha fazla uzaklaştıran her şey, hikmet yönünden işlenmesi vacip olup çoğunlukla diğerlerinden daha evladır. Bu sahih olunca ve mükellefin delilleri incelemek sûretiyle Allah'ı bilmesi vacip ve bu konuda taklide yönelmesi de haram olduğuna göre; araştırmaya yönlendiren ve taklitten de alıkoyan her şey hikmet konusunda taklide götürmesi muhtemel olandan daha önceliklidir. Dolayısıyla Allah'ın, âyetleri muhkem ve müteşâbih olarak ikili bir yapıda indirmesi,

---

<sup>242</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 23-24.

birçok yönden araştırmaya daha fazla yönlendirici olduğundan, hikmet konusunda güzel ve Kur'ân'ın tamamını muhkem kılmasından daha iyi bulunması gerekir.”<sup>243</sup>

Müfessir, yukarıdaki açıklamalarını örnek vererek şöyle izah eder: “Kur'ân'ı dinleyen ve okuyan kişi muhkem ve müteşâbihi zâhir şekliyle çelişik gibi gördüğünde, dil kaideleri ile birisini diğerine tercih edemeyeceğinden, şâyet dinin aslını öğrenmek isteyenlerden ise, bu durum onu hakkı bâtıldan ayırmak için aklî delillere yöneltir. Sonuçta gerçeğin muhkemde saklı olduğunu ve müteşâbihin de muhkeme hamledilmesi gerektiğini öğrenir. Kişi muhkem ve müteşâbihi birlikte incelediğinde durumun kendisine karışık gelmesi halinde kurtuluşu talep edenlerden ise bilginlerle tartışma, onlarla müzakere etme ve onlara soru sorma ihtiyacı hisseder. Bunu yaptığında bu durum, marifetullah ile ilgili olarak sorumlu kılındığı şeye onun daha iyi vâkıf olması sonucunu beraberinde getirir. Marifetüllaha götüren her şey de daha önceliklidir. Ayrıca Kur'ân'ın bu şekilde olması kişiyi taklide bağlanmaktan alıkoyar. Çünkü bu kişi, Allah'a yönelik teşbihin olumsuzlanması konusundaki, “O'na benzer hiçbir şey yoktur.”<sup>244</sup> âyetini taklit etmesinin; bunun hilafına (teşbihe götürebilecek) “Rabbin geldi...”<sup>245</sup> âyetini taklit etmesinden daha evla olmadığını anlar.<sup>246</sup> (Yani; nihâyetinde her ikisine yaklaşımda taklit esas alınır, bu durumda iki âyet de birbirine müsâvî sayılır.) Ulemanın dinî konularda ihtilafı ve onların mezhebî görüşlerinin birbirinden farklı olması, bu detayları bilip temyiz edebilecek kimseyi taklit etmekten engelliyorsa -çünkü o, bazısını taklit etmenin diğerlerini taklit etmekten daha iyi olmadığını bilmektedir- aynen bu şekilde Kur'ân'ın zikrettiğimiz iki veche ayrılması da, kişiyi taklitten engellemektedir. Haram kılınmış taklitten engelleyen, araştırmaya ve istidlâle yönlendiren şey ise, hikmet konusunda daha evladır.”<sup>247</sup>

---

<sup>243</sup> Kâdî Abdülcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 24-25.

<sup>244</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>245</sup> Fecr, 89/22.

<sup>246</sup> Kâdî, “O'na benzer hiçbir şey yoktur.” (Şûrâ, 42/11) âyetinden hareketle Allah'ın Tevhid sıfatına ulaşamayacağını belirtir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz.: Kâdî Abdülcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 5.

<sup>247</sup> Kâdî Abdülcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 25-26.

Zâhir şekliyle anlaşılması karışık olması halinde ki, müteşâbihin bir özelliğidir, bu durumun bir hikmete binaen olduğunu ve söz konusu âyetlerin hikmet çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini kaydeden Kâdî Abdülcebbâr, müteşâbihlerin kimi zaman muhkemlerden üstün olduğuna ilişkin yukarıdaki izahları muvacehesinde, bir metin ne kadar karmaşık ve zahire muhalifse o kadar hikmetli olacağı yanlış algısının ortaya çıkmasından tereddüt etmektedir. İşte bu yanlış algının izalesi amacıyla şöyle bir açıklama yapar: “Allah, kullarının maslahatını bilerek hikmet ve maslahat doğrultusunda hitabını gerçekleştirir. Örneğin; öğrencilerinin yöntemini iyi bilen birisi, eğitim esnasında bazı öğrencilere detaylı açıklama yapmazsa bu durum öğrenmede daha çok düşünceye yönlendirdiğinden -diğerlerine daha fazla açıklama güzel karşılandığı halde- söz konusu grup için daha az açıklama yapmanın daha güzel olacağını düşünür. Bütün bunlardan dolayı Allah’ın, Kur’ân’da delalet vecihlerinin şartlarını uzatmaksızın kısa ve öz bir şekilde zikretmesi sahihtir. Çünkü buradaki maksad, zâhir şekliyle bilinmektedir. Zira Allah araştırmaya ve tefekküre yönlendirmek üzere onu indirmiştir. Dolayısıyla Allah’ın müteşâbihât vasıtasıyla bazen kısa ve öz ifadeleri kullanmayı tercih etmesi, fazla açıklamaya nispetle daha çok düşünmeye sevkedici olabilir. Bu durumun hikmet yönü ile ilgili şu da söylenebilir: Allah onlardan her birisinin, sözünü ve mezhebini destekleyecek şekilde Kur’ân’da âyetler arayacağını, muhkem ve müteşâbihin Kur’ân’da bulunmasının, ihtilaf eden bütün kesimlerin onda daha çok araştırma yapmalarına zemin hazırlayacağını bilmektedir.”<sup>248</sup>

Yukarıdaki açıklamalarını nimet/külfet dengesi çerçevesinde tartışan Kâdî Abdülcebbâr, bu yaklaşımını teyit eden bir durum olarak, müteşâbihin anlaşılması hususunda daha fazla sevabı gerektiren çabaya olan ihtiyaca vurgu yaparak, “nasıl ki zorlukla dolu olan teklifte fesadın bulunduğu iddia edilemeyip aksine hikmet yönünden daha fazla faydayı celbedici olması yönüyle güzel olarak değerlendirilmesi gerekiyorsa, müteşâbihin de aynen bu şekilde değerlendirilmesi gerektiğini” belirtir ve görüşünü taklit konusuna getirerek desteklemeye çalışır: “Bunu açıklayan diğer bir şey de, şâyet Kur’ân’ın

---

<sup>248</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, s. 27-28.

tamamı muhkem olsaydı insanların çoğu taklide bağlanırdı. Çünkü Kur’ân’da müteşâbih bulunduğu halde çoğu zaman insanlar taklide bağlanırlarken, eğer onun tamamı muhkem olsaydı o zaman durumları nasıl olurdu?(!) Kur’ân’ın muhkem ve müteşâbih olmak üzere ikiye ayrılması neticesinde, araştırma ve tefekkür ile insanların ikisinden birisini tercih etmeye çalışması daha makuldür. Herkes biliyor ki rivâyetlerin ve görüşlerin birbirinden farklı olması, tek görüş ve tek rivâyete nispetle daha çok tercih vecihlerine ve araştırmaya yönlendiricidir. Allah da zaten kulları için kötü olanı seçmez.”<sup>249</sup>

### **3- Müteşâbihin Muhkeme Hamledilmesi**

Müteşâbih âyetlerin muhkem âyetlere hamledilmesi, Kâdî Abdülcebâr’ın müteşâbih âyetleri yorumlarken kullanmış olduğu metotlardan biridir. “Müteşâbihin muhkeme hamledilmesi” ifadesiyle kastedilen mana, muhkemâtın müteşâbihât için asıl olması ve müteşâbih âyetler yorumlanırken muhkem âyetler ışığında ele alınması durumudur. Kâdî Abdülcebâr’ın *Müteşâbihu’l-Kur’ân* adlı eserinde muhkem âyetlerin müteşâbih âyetlere göre mutlaka bir önceliğinin olduğu ve müteşâbihâtın muhkemâta hamledilmesi gerektiğine dair çok açık görüş beyan ettiği görülür: “Kelâm, helal ve harama delalet eden türden ise, söylediğimiz vecihle muhkemin müteşâbihe göre bir önceliğinin olması gerekir. Buna göre muhkemin, ya zâhiriyle kastedilene delalet etmesi veya delillerin tek bir manaya hamledilmesinden sadece bir anlamı içermesi gerekmektedir. Hâlbuki müteşâbih böyle değildir. Çünkü ondan maksat, dili bilene sarih gelmemekte ve ondan kastedileni sınırlandırıcı bir karîneye gereksinim duymaktadır. Bu da ya müteşâbihi muhkeme hamletmek veya aynı konuya dair bir hadis istidlâli ile mümkün olur. Görüldüğü üzere muhkemin bu konudaki önceliği açıktır.”<sup>250</sup> Müfessir burada muhkemin müteşâbihe oranla sahip olduğu üstünlüğü ve önceliği açıklamasının yanı sıra, anlaşılması güç olan veya anlaşılamayacak derecede lafzında kapalılık olan bir ifadeyi (müteşâbih) yorumlayabilmek için, mutlaka muhkem âyetlerin delalet ettikleri manalardan istifade edilmesi gerektiğini, dolayısıyla müteşâbihlerin anlamları araştırılırken muhkemlere

---

<sup>249</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, s. 29.

<sup>250</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, s. 9.

müracaat etmek gerektiğini belirtmektedir. Hatta O, bu tür âyetleri anlarken sadece muhkemlerle yetinmemekte, ihtiyaç olması halinde hadislerden ve dilsel delalet<sup>251</sup> yollarından da istifade edilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>252</sup>

Burada dikkati çeken ve özellikle kaydedilmesi gereken bir diğer husus da, Kâdî Abdülcebbâr'ın müteşâbih âyetleri yorumlarken naklî delilleri tercihinde takip ettiği metodudur. Yukarıda satır aralarında ifadesini bulduğu üzere müellif, müteşâbih âyetleri anlayıp yorumlarken takip ettiği sıralamada öncelikle Kur'ân'a müracaat etmekte, yani âyetleri yine Kur'ân'daki başka âyetlerle açıklamakta, bunun mümkün olmadığı durumlarda ise, Hz. Peygamber'in hadislerinden delil getirmektedir. Bu meyanda, kimi zaman kendisine yöneltilen iddiaların aksine, müellifin hadislere de itibar edip bazen bunları eserlerinde kullandığını görmek mümkündür. Nitekim bu açıklamasında kendi mezhebî kabulleri doğrultusunda pratik bir mesele ile ilgili lehine olabilecek bir hadisle istidlâlde bulunma durumu söz konusu olmayıp tamamen teorik bir tespit yapmaktadır. Yani bu noktada mezhebî bir kaygı taşıyarak ideolojik bir yaklaşım sergilememekte, müteşâbih âyetlerin açıklamasını yaparken muhkem âyet ve *hadislerden* istidlâlde bulunup bunları akıl süzgecinden geçirerek yorumlar yapmaktadır.

Müteşâbihâtın muhkemâta hamledilmesi konusunda aslında Kâdî Abdülcebbâr ile Kâdî Beyzâvî birbirlerinden farklı düşünmemektedir. Zemahşerî'nin, tefsirinde yapmış olduğu yorumun<sup>253</sup> benzerini Beyzâvî'nin de benimseyerek müteşâbih âyetleri anlayıp yorumlayabilmek için bu türden âyetlerin muhkem âyetlere hamledilmesi gerektiği fikrine sahip olduğunu görmekteyiz.<sup>254</sup>

Âyetlerin birbirleriyle tenâkuz teşkil edemeyeceğini belirten Kâdî Abdülcebbâr, muhkem ve müteşâbih âyetlerin zâhirde birbirine muâriz gibi gözükmesi halinde, yine muhkemâtın müteşâbihâta göre bir önceliğinin olduğunu ve müteşâbihâtın muhkemâta

---

<sup>251</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 25.

<sup>252</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 9.

<sup>253</sup> Zemahşerî, I/338.

<sup>254</sup> Beyzâvî, I/149.

hamledilmesi gerektiğini belirtir. O, muhtemel manaları sebebiyle anlaşılmasında güçlük bulunan müteşâbihler ile muhkemlerin çelişkisinde yapılacak hamletme işleminde bir üst paragrafta ifade edilen diğer muhkem âyet ve hadislerden istidlâlin yanı sıra dilsel delaletlere de itibar edilmesi gerektiğini vurgular. Muhkem ve müteşâbih zâhirde birbirine zıt gözükmesi halinde; dilsel ve aklî delillere başvurmak sûretiyle müteşâbihin muhkeme hamledilmesi gerekmektedir.<sup>255</sup>

Âyet ve hadislerle birlikte, dilsel delalet yollarından da istifade edilerek müteşâbihâtın muhkemâta hamledilmesi gerektiğini belirten Kâdî'ya göre, bu işlemin gerçekleştirilmesi esnasında en önemli ve vazgeçilmez hususun akıl olduğunu ve aklın her şeyin önünde yer alması gerektiğini ısrarla vurgular. Çünkü O'na göre akıl, kesin bir bilgi kaynağı olup nakle mukaddemdir. Yani nasları anlamada ve yorumlamada akıl önce, nakil sonra gelir. Dolayısıyla naklî delil, aklî delile tabidir.<sup>256</sup> Bütün bu açıklamalar muvacehesinde müellif, hem muhkemin ve hem de müteşâbihin akıl delillerine arzedilmesi gerektiğini ve akla uygun olan cümlelerin ifade ettiği anlama gelenin muhkem, hem bu anlama hem de başka anlama gelip muhtemel durumda olanın ise müteşâbih olduğuna hükmedilmesi ve müteşâbih olanın muhkem olana hamledilmesinin yine aklın kılavuzluğunda gerçekleşmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>257</sup>

Akıl nakil ilişkisinde akla büyük ölçüde vurgu yapan Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu durum sadece Kur'ân'ın anlaşılmasında uygulanması gereken bir metot değil; aynı zamanda Allah'ı tanıma sürecinde de sahip olunması gereken bir tutumdur. Çünkü marifetullah, önce düşünme ve bilmenin, sonra iman etmenin konusudur. Nass ise iman edilmesi gereken bir metin değil, anlaşılması gereken bir kelâmdır. Bu konuda Abdülcebbâr'ın diğer kelâm sistemlerinden ayrılan en önemli yönü ise *düşünmeyi teklif kapsamına sokmasıdır*. Çünkü dinin temelleri, ancak “düşünme” sorumluluğuyla

---

<sup>255</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 25.

<sup>256</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (İ'câzu'l-Kur'ân)**, nşr.: Emin el-Hûlî, Kahire: 1960, XVI/364.

<sup>257</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kuran**, s. 7-8.

temellendirilebilir. Ona göre düşünme ve bilme sorumluluğu olmadan yapma sorumluluğu söz konusu edilemez. Zira bilmeden yapmak abestir ve hikmetsizdir.<sup>258</sup>

Müteşâbih bir âyetin tek başına anlaşılamayıp ilave bir karîne olarak vasıflanan muhkem başka bir âyet ile anlaşılması gerektiği yönündeki düşüncesine, “müteşâbihin tek başına anlaşılabilmesi nedeniyle bu tür âyetlerin Kur’ân’da yer almasının abes olacağı” şeklinde bir eleştiri yöneltenler için, müteşâbihin muhkeme hamledilmesi konusunu bir de bu açıdan değerlendirerek şöyle cevap verir: “Müteşâbihten kastedilen mananın ancak muhkem ile birlikte değerlendirilmesi halinde anlaşılması, bir hikmete mebnî olarak böyle bir vecihle tahsis edilmiştir. Çünkü bazı delillerin (muhkem) fayda yönü, kendi başlarına müstakil olmasında ve tek başlarına kendilerinden kastedilenin bilinmesinde; bazılarının (müteşâbih) fayda yönü ise, ancak başkasıyla birlikte anlaşılmasında yatmaktadır. Görmüyor musun ki, adet olarak bizler, açık bir şekilde idrak edilebilenleri idrak ile bilebildiğimiz halde rivâyetlerle elde ettiklerimizi ise, ancak tekrar sonucu öğrenebiliyoruz. Aynı şekilde idrak edilenler kapalı olduğunda da durum böyledir. Maslahata binaen Allah’ın, yarattığı ilimlerin bir kısmını ibtidaen, bir kısmını da bir sebebin meydana gelmesi, bazısını ise birçok sebebin bir araya getirilerek anlaşılabilir yapıda ortaya koyması caiz olduğuna göre; bizi sorumlu kıldığı ilimlerden beklenen faydanın da muhtelif olması mümkündür. Nitekim biz, kendisinden kastedilen şeyin bilinebilmesi için muhkemin de bazı öncüllere gereksinim duyduğunu belirtmiştik. Dolayısıyla şâyet itiraz edenin söylediği şey, müteşâbihe bir hâlel getirirse muhkemin ispatına da hâlel getirmesi gerekmektedir. Bunun çürüklüğü ise açıktır.”<sup>259</sup>

Kâdî Abdülcebâr burada müteşâbihi anlamak için muhkem olan âyetlere yönelmenin hikmetini; konuyu daha iyi anlamak, detaylı bilmek, hatırlamak ve tekrarlamak olarak nitelendirir. Yani bu noktada, değil sadece müteşâbihât, muhkem âyetler için bile kimi zaman başka muhkem âyetlere, kimi zaman Sünnet’e müracaatın gerekliliğine işaret ederek müteşâbih âyetlerin tek başına anlaşılabilmesinde veya anlaşılması için

---

<sup>258</sup> İbrahim Aslan, **Kâdî Abdülcebâr’da Kelâm Yöntemi**, s. 328.

<sup>259</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, s. 18.

müteşâbihlerin muhkemlere hamledilmesinde herhangi bir sakıncanın olmadığını fayda/hikmet bağlamında ele almaktadır.

Muhkem ile müteşâbih konusunun zaman zaman karışabileceği, hangi âyetlerin muhkem hangilerinin ise müteşâbih olabileceğine dair akla gelebilecek mukadder soru işaretlerinin ve bu konuda ortaya çıkabilecek çelişkilerin önünü alma noktasında Kâdî Abdülcebâr, **muhkemi müteşâbihten ayıran çizgiyi** birtakım şartlara bağlar. Bu şartların metinde bulunması veya bulunmaması durumuna göre âyetin muhkem ya da müteşâbih olarak nitelendirilebileceğini belirten Kâdî'ya göre, muhkem; Muhkim'in onu muhkem kılmasından ve böyle isimlendirmesinden ötürü bu şekilde isimlendirilir. Nitekim mükrem (ikram edilen) de, bir mükrim kendisine ikramda bulunduğu için bu şekilde nitelendirilir. Lügat açısından bu gâyet açık bir durumdur. Ancak Allah, sadece bu ifadelerle hitap ettiği için muhkem âyetleri muhkem olarak nitelendirmemektedir. Çünkü bu anlamda müteşâbih ile muhkem arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Bu itibarla muhkemden maksat, ona belirgin bir sıfat kazandırmak sûretiyle kendisinden “kastedilen mananın muhkem kılınmış olması” halidir. Zira muhkem, bu haliyle kastedileni doğrudan etkilemektedir. Kastedileni etkileyen nitelik, **bu kastedilen mana dışında başka herhangi bir anlamı muhtemil olmayacak bir şekilde dilde yer almasıyla, (naklî) bilgiyle ya da aklî delillerle** ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu niteliklerle tahsis edilenin muhkem olması gerekmektedir. “De ki: Allah Birdir, Allah Samettir.”<sup>260</sup>, “Allah insanlara hiç zulmetmez.”<sup>261</sup> vb. âyetlerde de durum böyledir.<sup>262</sup>

Müteşâbih ise yukarıdakinin aksine; **dinleyene şüpheli gelen bir vasfı** bünyesinde barındıran ve bu vashın, zahir şekliyle kastettiği mana lügat veya (nakil) bilgilerimize muhalif olacak bir şekilde delalet etmesidir. Bu durum Kur'ân'da yer alan, “Allah'a eziyet verenlere gelince...”<sup>263</sup> âyetinde ve buna benzer âyetlerde dinleyene şüpheli gelen bir vasıfla tezahür etmektedir. Çünkü bu ifadenin zahiri (Allah'ın eziyet çekmesi), bizim

---

<sup>260</sup> İhlas, 112/1-2.

<sup>261</sup> Yunus, 10/44.

<sup>262</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 19.

<sup>263</sup> Ahzâb, 32/57.

bilgilerimize göre Allah ile ilgili muhal olan bir anlamı gerektirmektedir. Dolayısıyla şüpheli bir vasıf sebebiyle müteşâbihten kastedilen mana açık olmayıp, onu bilmek için onun dışındaki muhkemlere başvurmak gerekmektedir.<sup>264</sup> Yani, Kâdî Abdülcebbâr'a göre, başka bir manayı muhtemil olmayıp bilgimiz ya da aklî delillerle zahirinden anlaşılma imkânı olan âyetler, muhkemin müteşâbihten ayrıldığı/ayrılabilceği sınırlar olarak görülmelidir. Bu arada müfessir, muhkem ve müteşabihin arasını ayırabileceğimiz en güçlü şeyin de, akıl delillerinin olacağını beyan eder.<sup>265</sup>

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Kur'ân'ın bir bütün halinde değerlendirilmesi durumunda, Allah'ın hitabının anlaşılmasında aklın hangi oranda yer aldığına da temas etmekte fayda vardır. Yukarıdaki açıklamalar ve müfessirin, Kur'ân'ın anlaşılması noktasında akla yüklediği sorumluluk kimi zaman sınırsız ve çerçevesi belli olmadığı gerekçesiyle eleştirilere muhatap olmakla beraber, Allah'ın hitabının anlaşılmasında aklın yetersiz kalıp metni anlayamayacağı durumları da ifade ettiğini görmek mümkündür. Şöyle ki; Kâdî Abdülcebbâr, hitabı aklen bilinmesi mümkün olan ve mümkün olmayan olmak üzere iki kısımda örneklerle açıklamıştır:

1- Aklen bilinmesi mümkün olmayan ve delaleti, ancak hitabın kendisiyle anlaşılan hitap: Bu tür içerisine şer'î hükümler girmektedir. Çünkü bunlar ancak hitap ve hitapla bağlantılı olan şeylerle bilinirler. Bu olmaksızın akıl ile ne vacip namazların, ne şartlarının ve ne de vakitlerinin bilinmesi mümkün değildir. Diğer şer'î ibadetler de bu şekildedir.

2- Delalet ettiği hususların aklen bilinmesi mümkün olan hitap tarzı: İkinci türde ise, Allah'ın görülemeyeceğine dair âyetteki gibi bir durum söz konusudur. Bunun hem sem'an hem de aklen bilinmesi mümkündür. Vaîd ile ilgili meselelerin çoğu da bu türdendir. İkinci maddeyi de kendi arasında ikiye ayıran Kâdî, bir kısmının **akıl delilleri ve**

---

<sup>264</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 19.

<sup>265</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 8.

**hitapla birlikte** bilinmesini mümkün ve sahih, bir kısmının ise sadece **akıl ile** bilinmesini mümkün olarak değerlendirir.<sup>266</sup>

Bu iki maddeye daha sonra ilave ayrı bir madde ekleyen Kâdî, üçüncüsünün Tevhid ve Adalet menzilesinde olduğunu beyan eder: Çünkü; “O’nun benzeri yoktur.”<sup>267</sup> “Rabbin hiçbir kimseye zulüm etmez.”<sup>268</sup> ve “De ki, Allah birdir.”<sup>269</sup> gibi âyetlerle Tevhid, teşbihin nefyi ve Allah’ın adalet sıfatı bilinemez. Zira insan bu konularla ilgili daha önce bilgi sahibi olmadığı müddetçe Allah’ın hitabının hak olduğunu bilemez. Dolayısıyla kendisi hakkında bilgi sahibi olmadan, sıhhatini bilemediği bir şeyle O zât hakkında delil getirmesi de mümkün olmaz.<sup>270</sup>

Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr, yeniden bir açıklama yapma ihtiyacı duymaktadır. Şöyle ki; yukarıda kaydedilen söz konusu âyetlerden hareketle Allah’ın Tevhid ve Adalet sıfatına ulaşamayacağını ifade eden müellif, bu noktada o âyetlerin herhangi bir delaletin olmadığı ve yersiz olarak Kur’ân’da bulunduğu yönünde bir itiraza muhatap olacağını dikkate alarak bu âyetlerin bir şeylere delalet ettiğini, bununla beraber bu âyetlerle istidlâlde bulunabilmenin ancak marifetullahtan sonra mümkün olabileceğini belirtmekte ve bu âyetlerin lütuf, te’kid ve araştırmaya teşvik amaçlı Kur’ân’da yer almış olabileceğine dikkat çekmektedir.<sup>271</sup>

Kâdî delalet yollarını üçe ayırarak şöyle bir tasnif yapar: Lafzî (kelâmî/dilsel), aklî ve fiilî olmak üzere üç çeşit delil vardır. Değişmez olan akılla Allah’ı buluruz. İhtiyar ve illet ile adalet ilkesine ulaşılır ki bu kelâmî delil sayılır. Nübüvvetin ispatı durumundaki mucizeler, fiilî delalet ya da fiilî delil olarak değerlendirilir. Mucizedeki fiilî uzlaşma

---

<sup>266</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, s. 35-36.

<sup>267</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>268</sup> Kehf, 18/49.

<sup>269</sup> İhlâs, 112/1.

<sup>270</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, s. 36.

<sup>271</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, s. 36.

kelâmî uzlaşmaya göre daha fazla güçlüdür; çünkü bunda mecâz ve istiâre gibi karmaşaya sebebiyet teşkil edecek hususlar bulunmaz.<sup>272</sup>

#### **4- Kâdî Abdülcebbâr'da Te'vil**

Müteşâbih kavramının tanımlanması ve bu tür âyetlerin yorumlanmasında farklılıklar olduğu gibi te'vil kavramı ve bu kavramın fonksiyonuna ilişkin tartışmalar da söz konusudur. Biz burada bu tartışmaların detaylı tahlillerine girmeden kavramın tanımı ve genel çerçeveyi vererek Kâdî Abdülcebbâr ile Kâdî Beyzâvî'nin te'vil konusuna yaklaşımlarına temas etmeye çalışacağız.

Râğib el-İsfahânî (v. 502/1108) te'vil kavramını; “Bir şeyi kendisinden murad edilen ‘sonuca’, ilmen ya da fiilen ulaştırmaktır.” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>273</sup> Kökeni itibariyle “e-v-l” harflerinden türemiş olan te'vil kelimesi; sözün akıbeti, aslına dönmek, vukû bulmak ve ortaya çıkmak gibi anlamlara gelmekte olup, İbn Fâris tarafından, “kendisinden haber verilen hususun akıbetinin ortaya çıkması” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>274</sup> Nitekim A'râf 7/53 âyetinde de bu anlamda kullanılmaktadır. Netice itibariyle te'vil kavramı, metinden hareketle muhtemel manaların ortaya çıkarılması anlamını taşımaktadır.

Müteşâbih âyetlerin te'vilinin bilinip bilinmemesi hususu da ayrıca tartışma konusudur. Taberî (v. 310/923) bu konuda her iki görüşü de tefsirine yansıtmıştır. Bu tartışmalar özü itibariyle, Âl-i İmran 3/7 âyetindeki Lafza-i Celâl'den sonra gelen “vav” harfinin atıf ya da isti'nâf (başlangıç) harfi olarak kabul edilmesiyle alâkalıdır. Bu hususta Taberî'nin naklettiği rivâyette İbn Abbas, Urve, Ömer b. Abdülaziz ve Malik'e isnad edilen birinci görüşe göre “vav” harfi, atıf harfi olmayıp “isti'nâf harfi” olduğu için bu iki kelime (Allah ve râsihûn) bu bağlaç ile birbirine bağlanmamaktadır. Dolayısıyla, ilimde rusûh sahibi olan âlimler de dâhil olmak üzere, Allah'tan başka hiçbir kimse müteşâbih âyetlerin

<sup>272</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Muğnî**, XV/161.

<sup>273</sup> İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 38.

<sup>274</sup> İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyya, **Mu'cemü Mekâyîsi'l-Lüğa**, Beyrut: 1991. I/162.

te'vilini bilememektedirler.<sup>275</sup> Taberî'nin naklettiği diğer bir rivâyette, İbn Abbas, Mücâhid, Rebî ve Muhammed b. Cafer b. Zübeyr'e isnad edilen ikinci görüşe göre ise; âyetteki "vav" harfi atıf harfidir. Bu durumda müteşâbih âyetlerin te'vilini Allah ve ilimde derinliği olan âlimler bilebilirler.<sup>276</sup> Ancak Taberî farklı kıraatleri de dikkate alarak bu iki görüşten birincisini tercih ettiğini belirtmektedir<sup>277</sup> ve bu durumda müteşâbih âyetlerin manası; ilimde rusuh sahibi âlimler dâhil Allah'tan başka hiçbir kimse tarafından bilinmemektedir. Sonraki dönemlerde Ehl-i Sünnet müfessirlerinde de aynı yaklaşımın benimsendiğini ve müteşâbih âyetlerin te'vilinin sadece Allah tarafından bilineceği cumhur âlimlerce dile getirilen bir yaklaşım olduğunu görmek mümkündür.<sup>278</sup>

Mu'tezile'nin önemli simalarından müfessir Zemahşerî ise söz konusu harfin atıf harfi olduğunu belirterek derin bilgi sahibi olan âlimlerin müteşâbih âyetler üzerinde tefekkür ederek te'vil yapmaları gerektiğine inanır.<sup>279</sup> Kâdî Beyzâvî de derin bir araştırma ve tefekkür neticesinde müteşâbih âyetlerin bilinebileceği kanısındadır.<sup>280</sup>

Kâdî Abdülcebbâr müteşâbih âyetlerin te'vilinin bilinebileceğini ve te'vil yapmaya muktedir olan âlimlerin bu vazifeyi yerine getirmeleri gerektiğini beyan eder. **"Onun te'vilini ancak Allah bilir."** sözünü alimler iki şekilde yorumlamışlardır: Birinci yaklaşıma göre, "ilimde derinleşenler" ifadesi, Allah kelimesi üzerine atfedilmiştir. Bu durumda sanki Allah, şöyle demektedir: "Onun te'vilini sadece Allah ve ilimde derinleşenler bilir." Allah, bunun te'vilini değişik yönleriyle bildikleri halde övgü tam yerini bulsun diye âlimlerin, "Ona inandık." dediklerini açıklamaktadır. İkinci görüşe göre ise, "Onun te'vilini sadece Allah bilir." ifadesi müstakil bir cümledir. Bu ifadeden sonra gelen "İlimde derinleşenler, 'Ona iman ettik.' derler." ifadesi başlangıç cümlesidir. Bu görüşü öne sürenler âyette geçen te'vilden maksadın, te'vil edilen olduğunu düşünmektedirler. Çünkü bu iki kavram (yani te'vil ve müteevvel), birbirlerinin yerine

---

<sup>275</sup> Taberî, III/183.

<sup>276</sup> Taberî, III/183-184.

<sup>277</sup> Taberî, III/184.

<sup>278</sup> İbn Kesîr, II/8; Neseî, I/146.

<sup>279</sup> Zemahşerî, I/338.

<sup>280</sup> Beyzâvî, I/149.

kullanılmaktadır. Nitekim Allah, “Acaba onlar, sadece onun te’vilini mi bekliyorlar? Hâlbuki onun te’vili geldiği gün...”<sup>281</sup> âyetinde te’vili, müteevvel anlamında kullanmıştır. Bundan maksat ise Allah’ın, bilgisini ve zamanının tespitini kendine mahsus kıldığı Kıyâmet ve hesap günüyle cezanın miktarıdır. Çünkü bunun tafsilatını kullardan hiçbir kimse bilemez.<sup>282</sup>

Kâdî Abdülcebbâr’a göre, bazı muhaliflerin dediği gibi “müteşâbihin te’vilini sadece Allah biliyorsa” ve “diğer mükellefler ona *sadece iman etmekle sorumlu* kılındılarsa”, bu takdirde ona iman etme konusunda Allah’ın sadece alimleri zikretmesinin herhangi bir anlamı olmayacaktır. Zira, âlimlere gerekli olan şey, alim olmayanlara da gereklidir. Allah, “İlimde derinleşenler ‘Ona iman ettik.’ dediler.” diyerek âlimleri bununla tahsis ettiğinde, kastedilen şeyin; onların müteşâbihten *maksadı* öğrendiklerinde ona iman edecekleri şeklinde anlaşılmalıdır. Zira Allah başkalarını değil, âlimleri bununla tahsis etmiştir. Eğer durum belirtildiği gibi değil de âyetten çıkan sonuç sadece iman etmekse, bu durumda Allah’ın muhkemi müteşâbih için asıl kılmasının bir anlamı olmazdı. Bunun sahih olmaması halinde fitne amacıyla müteşâbihin peşinden koşanın yerilmesinin de bir anlamı kalmazdı. Çünkü müteşâbihe tabi olan herkesin yerilmesi gerekmektedir. Zira (muhalife göre) bu durumda müteşâbihe sadece iman etmek söz konusudur. Dolayısıyla, Allah fitne amacıyla müteşâbihin peşinden koşmaları nedeniyle onları yerdiğine göre, dinin faydası için ve doğru amaç uğruna müteşâbihe tabi olanın övülmesinin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. İşte bütün bunlar, *dereceleri muhtelif olsa da, Kur’ân’da zikredilen her şeyin, mükellef tarafından bilinmesinin mümkün olduğunu izah etmektedir*. Bu çerçevede, Allah’ın kitabında yer alan bir kısım hususları mükellefin başka bir şeye gereksinim duymaksızın zâhir biçimiyle bilmesi mümkün iken, diğer bazı şeyleri bilmesi mücmel bir karîneyle mümkün, bazı şeyleri ise ancak tafsilatlı karînelerle bilmesi mümkün olabilmektedir.<sup>283</sup> Ancak bütün bunlara rağmen, yani müteşâbih âyetlerin bilinebilirliğini

---

<sup>281</sup> A’râf, 7/53.

<sup>282</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, s. 15.

<sup>283</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, s. 15-16.

ifade etmekle birlikte, bir üst paragrafta belirtilen kıyamet, hesap günü ve cezanın miktarı gibi konularda detaylı bir bilgiye ulaşma imkânı müellife göre söz konusu değildir.<sup>284</sup>

Müellif, yukarıdaki izahlarından da anlaşılacağı üzere, müteşâbihlerin anlaşılamayacak metinler olarak kabul edilmesi ve bu sebeple onlara sadece iman etmek gerektiğine dair ortaya konan iddiayı maddeler halinde şu gerekçelerle reddetmektedir:

1- Kur’ân tüm mükelleflere hitap etmiş olmasına rağmen; sadece ilimde rusûh sahibi âlimlerin müteşâbih âyetlere iman etmeleri gerektiği zikredilerek onlara tahsis edilmesi ve diğer mükelleflerin bu âyetlere iman konusunda ihmal edilmesi, beyan açısından mu’ciz bir kelâm için uygun ve anlamlı olmaz.

2- Kur’ân’da anlamsız bir takım lafızların bulunacağını iddia etmek, her şeyden önce kelâmın özüne aykırıdır ve Allah’ın hikmet sıfatına uygun düşmemektedir.

3- Muhkem âyetlerin Kur’ân’ın anası (esas) olması ve bu sebeple müteşâbih âyetler üzerine asıl kılınmasının bir anlamı olmaz.

4- Fitne amacıyla müteşâbihâta uyanlar âyette yerildiğine göre, mefhûm-ı muhaliften hareket edildiğinde, maslahat ve doğru amaç uğruna müteşâbihâta uyanların, bu yaptıklarının isabetli olduğu ve övgüye layık oldukları ortaya çıkmaktadır.

Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbâr, Kur’ân’da anlaşılamayacak bir hususun olamayacağını, bu bağlamda müteşâbih âyetlerin de mutlaka bir anlamı olup ilimde rusûh sahibi kimseler tarafından bilinebileceğini, bir başka âyetten istidlâlde bulunarak ispatlamaya çalışır: “Allah Kur’ân’da, “Biz bu kitapta hiçbir şeyi ihmal etmedik.”<sup>285</sup> buyurmaktadır. Kur’ân’ın muradının bilinmediğini iddia etmekten daha büyük bir ihmal söz konusu olamaz.”<sup>286</sup>

---

<sup>284</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, s. 15.

<sup>285</sup> En’âm, 6/38.

<sup>286</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, s. 604.

Âl-i İmrân sûresi 7. âyette yer alan “**müteşâbihâta iman**” ile ilgili konuda Kâdî Abdülcebbâr, “Müteşâbihe sadece iman etmek gerekir.” şeklinde bir yaklaşım sergileyenlerin görüşlerini kabul etmeyip, onların yanlış bir değerlendirme yaptıklarını ve böyle bir durumun, Allah’ın abesle iştigal edeceği sonucuna ulaştıracağını belirterek konuyu tekrar şöyle vurgular: “Allah’ın hangi sahih vecihle hitap ettiğinin ve mükellef tarafından bu vecih üzere ona iman etmesinin gereği bilinmelidir. Şâyet muâriz; müteşâbihin, Allah’ın kelâmı olduğuna ve bununla da bir şey kastetmediğine inandığını öne sürerse, bu söz Allah’ın abesle iştigal ettiği anlamına geldiği için zaten geçersizdir. Eğer muhalif Allah’ın müteşâbih ile mükellefin faydasına olan bir şeyi kastettiğine inandığını fakat bunu bilmesinin mümkün olmadığını ileri sürerse, bu da; mükellefler açısından Allah’ın yine boş konuşması ve sanki müteşâbihin faydasız bir şey olduğuna inanmalarını talep etmesi anlamına gelir ki, Allah bundan da berîdir. Allah’ın kitabı da bu söylediğimizi delillendirmektedir. Çünkü Allah, hitabında şifa, hidâyet ve rahmet olanı indirdiğini ve yine hitabının “beyan” olduğunu bildirmektedir. Bununla da yeterli fayda sağlanmaktadır. Şâyet kelâmdan kastedilen mana anlaşılmayacak olsaydı, böyle bir durumda, Kur’ân hakkındaki söz konusu (şifa, hidâyet vb.) bu nitelemelerin yapılması da anlamsız olurdu.”<sup>287</sup> Dolayısıyla Kâdî’ya göre, anlaşılmasında güçlük olan müteşâbihleri anlamaya çalışmak ve bunun için bir takım te’villerde bulunmak Allah’ın kelâmının yapısı gereği âlimler üzerine bir vazifedir ve bunun aksine, böyle bir çabaya karşı çıkmak ve bunu yanlış bulmak ise, Allah’ın kelâmında yersiz lafız ve ifadelerin bulunduğunu iddia etmek anlamına gelmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr’a göre müteşâbih âyetlerin te’vili mümkün ve anlamları bilinebilir olduğu sabit olunca, te’vil sisteminin nasıl olacağı ve hangi şartlara bağlı olarak yapılacağı konusu önem arz etmektedir. O’na göre te’vil işlemini sağlıklı bir şekilde gerçekleştirebilmenin belli hususiyetleri vardır ve bunlar; muvâzaa, kasd-ı mütekellim ve karînedir.<sup>288</sup> Muvâzaa; bir dil üzerindeki toplumsal uzlaşmayı ifade eder. Bu uzlaşma olmazsa ifade yeteneğine sahip kimseden bahsedilemez ve kelâm da hâsıl olmaz. Daha önce

---

<sup>287</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, s. 14.

<sup>288</sup> Akay, **a.g.m.**, s. 304-305.

belirtildiği gibi Kâdî'ya göre, “Kelâm; iki veya daha fazla harften müteşekkil olup, bu harflerden oluşan sözcükleri ifade eden veya ifade etme yeteneğine sahip olan birisinden ortaya çıkması gereken bir şeydir.”<sup>289</sup> Muvâzaaya ilaveten konuşanın maksadı da önemlidir.<sup>290</sup> Zira kuşların sesi gibi bir mana ve maksadı ihtiva etmeyen seslerin bir karşılığı yoktur. Karîne de en başta akıl olmak üzere nakil, dil ve icmadan müteşekkildir. Dolayısıyla muvâzaa, kasd-ı mütekellim ve karîne üçü birden akıl merkezli değerlendirildiğinde ancak doğru bir te’vile ulaşılabilir.

Bu arada müteşâbihâtın bilinebilirliğini temellendirme açısından muvâzaanın, yani dilin kökeninin tespiti son derece önemlidir. Kâdî Abdülcebbâr muvâzaanın kaynağının zarurî bilgi olamayacağını,<sup>291</sup> bunun kaynağının Araplar olduğunu belirtir.<sup>292</sup> Beyzâvî'nin aksine, dilin kaynağı insan olarak kabul edilmesi halinde, insana ait bir vasıttan hareketle müteşâbih olgusu çok daha anlamlı ve anlaşılabilir bir konuma yerleşmektedir. Zira dil, bizim dışımızda oluşturularak bizim kullanımımıza sunulmuş olmayıp; bizzat insanların kendi aralarında bilinçli tercihlerle oluşturduğu bir olgudur. Bu itibarla, bizim ürettiğimiz dil aracılığıyla bize hitap eden Allah'ın hitabında anlaşılamayacak bir hususun bulunmaması gerekir. O'nun bu yaklaşımı, gerçek anlamda bilinme imkânı bulunmayan hurûf-i mukattaanın tanımıyla ilgili Hasan-ı Basrî'ye (v. 110/728) ait olan “*sûre isimleri*” tanımlamasını en uygun görüş olarak<sup>293</sup> tercih etmesine sebebiyet vermiş olmalıdır. Beyzâvî ise, “Allah Hz. Âdem'e bütün (varlıkların) isimlerini öğretti.”<sup>294</sup> âyetinden istidlâl yoluyla dilin kökeninin ilahî olduğunu, bu sebeple tevkîfî bir mesele olduğunu belirtmektedir.<sup>295</sup> Dolayısıyla bu durumda, müteşâbihlerde bizim bilemeyeceğimiz bir takım “sırların” Kur’ân’da yer almasına imkân doğmuş olmaktadır.

---

<sup>289</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 528.

<sup>290</sup> Muğnî, V/169.

<sup>291</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 82-84.

<sup>292</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 389. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbâr, Kur’ân'ın da, Arapların bu muvâzaalarından sonra toplanmış, müellef, münezzel, muhdes bir kelam olduğunu, dolayısıyla mahlûk olması gereği kadîmliğinden söz edilemeyeceğini belirtir. Aynı yer.

<sup>293</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, s. 11; *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 16-17.

<sup>294</sup> Bakara, 2/31.

<sup>295</sup> Beyzâvî, I/51.

Burada yeri gelmişken mecâza da kısaca temas etmekte fayda vardır. Bilindiği üzere müteşâbih âyetlerde geçen bazı ifadeler için sıklıkla mecâz ifadesi kullanılır. Yani müfessir gerek lafzındaki, gerekse mana ve muhtevasındaki çeşitlilikten kaynaklanan bir sebeple âyetleri anlamakta güçlük çekmesi halinde söz konusu âyetleri müteşâbih olarak nitelendirmektedir. İşte bu noktada müfessirin, mecâzın anlamı ve işlevine dair yaklaşımı onun yapacağı yorumlarda da etkili olmakta ve değerlendirmelerini ciddi ölçüde şekillendirmektedir. Bu meyanda Kâdî Abdülcebbâr'a göre **mecâz**; bir lafzın vaz olduğu aslî manasından başka bir manada kullanılması anlamına gelmektedir. Bir ifadenin anlamını her yerde tek hakikî manaya hamletmek mümkün olduğu sürece onu bir yerde mecâza başka bir yerde hakikate hamletmek caiz değildir. O, bu konudaki âyetlerin lafızlarına literal anlam vermek mümkün olduğu sürece te'vile veya mecâzî bir manaya yönelmenin doğru olmayacağını belirtir.<sup>296</sup> Kıyamet ahvaline ilişkin âyetlerde de durum aynıdır. Bu gibi hususların bulunduğu âyetleri hakikate hamletme imkânı olduğu sürece mecâza hamletmek caiz değildir.<sup>297</sup> Dolayısıyla kıyamet halleriyle ilgili kavramlar haktır ve hakikîdir. Bunlara iman edip ikrarda bulunmak vaciptir.<sup>298</sup>

Mu'tezile'ye göre te'vil, hakikî anlam mezhebin görüşleriyle çatıştığı zaman, sistemli bir şekilde mecâzî anlama başvurularak yapılan bir yorumdur. Te'vil sisteminin en etkili ve en önemli enstrümanı ise mecâzdır. Ancak mecâz, kelimeleri keyfî bir şekilde zahirî anlamlarından farklı bir anlama hamletme aracı değildir. Zira Kâdî'ya göre hakikat her zaman için mecâzdan önce gelir.<sup>299</sup>

Netice itibariyle, Kâdî Abdülcebbâr kendisinden önce hâkim olan müteşâbih âyetlerin te'vil edilmemesi gerektiği görüşüne muhalefet ederek bu âyetlerin yetkin kimselerce yorumlanması gerektiği fikrini benimsemiş ve bunu tefsirinde çok güzel bir şekilde uygulamıştır. Hatta bu noktada yine kendisi gibi meşhur Mu'tezilî müfessir

---

<sup>296</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 738.

<sup>297</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 735.

<sup>298</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 734-738.

<sup>299</sup> Ali Akay, "Kâdî Abdülcebbâr'ın Müteşâbihleri Yorumlama Metodu Üzerine Bir Değerlendirme", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. VIII, S. 2, 2006, s. 293-313.

Zemahşerî vasıtasıyla birçok Ehl-i Sünnet müfessirini de yapmış olduğu te'villerle etkilemiştir.

##### **5- Kâdî Abdülcebâr'a Göre Müteşâbih Âyetlerin Hikmetleri**

Kâdî Abdülcebâr, Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin bulunmasının hikmetlerine temas ederek mukaddimesinin bir kısmında bu konuya da yer vermiştir. O, müteşâbih âyetlerin Kur'ân'da yer almasının hikmetlerini maddeler halinde şöyle sıralamaktadır: “Allah’ın adalet ve hikmetini hiçbir ihtimale açık olmayan bir kesinlikte bildiğimizde, O’ndan sadır olan fiillerin mutlaka bir hikmet içerdiğini de bilmiş oluruz. Söz konusu hikmetler şunlardır:

1- Yüce Allah bizlere düşünme yükümlülüğü getirmiş, düşünmeye teşvik etmiş ve taklidi yasaklamıştır. Bizleri düşünmeye ve düşünme konusunda gayret sarfetmeye yönlendirerek taklit ve bilgisizlikten kurtarmak için Kur'ân'ın bazı âyetlerini muhkem bazılarını da müteşâbih kılmıştır.

2- Allah Kur'ân'ı bu şekilde sunarak, sorumluluk ve meşakkatimizi arttırmak sûretiyle elde edilecek derece ve sevabı da aynı oranda arttırmış ve daha yüksek seviyelere ulaşabilme imkânı sağlamıştır. Yüce Allah’ın bizleri yükümlü kılmaktaki amacı, ancak mükellef olmakla ulaşılabilen bir mertebeye varmamızı sağlamaktır ki, bu vesile ile yükümlülük anlamı taşıyan her şey kuşkusuz iyi ve güzeldir.

3- Allah Kur'ân'ın en üst düzeyde fasih olmasını ve böylece Hz. Peygamber’in nübüvvetine delalet ettiğinin bilinmesini istemiştir. Ancak bu fesâhat, Kur'ân'daki lafızları salt hakikî manalarında kullanmakla gerçekleşmez; aynı zamanda mecâz ve istiâre gibi söz sanatlarını da kullanmak gerekir. Bu yüzdendir ki Allah, Arapların dilsel kullanımlarıyla çok yakından benzeşen ve aynı zamanda ilahî kelâmın mucizeliğini çok daha güzel bir şekilde ortaya koyan bu mecâzî anlatım tekniğini kullanmıştır.”<sup>300</sup>

---

<sup>300</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 600.

Kâdî, Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin yer almasını insanların maslahatı ve lütuf açısından değerlendirmekte, Allah'tan gelen musibetlerde hikmet ve sevap olduğuna inanıldığı gibi, Hâkim olan Allah'tan gelen müteşâbihlerde de salah ve lütuf olduğuna inanılması gerektiğini belirtmektedir.<sup>301</sup> Bu konuda yapılacak tartışmalardan önce Allah'ın gerçek Hikmet sahibi biri olduğunun ispatlanması gerektiğini, aksi halde bu durum ispatlanmaksızın Kur'ân'ın doğru olup olmadığı ya da hikmet içerip içermediği konusunu tartışmanın yersiz olacağını beyan eder.<sup>302</sup>

*Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin* adlı eserinde Kâdî Abdülcebbâr yine bu konuya dair bütün müteşâbih ifadeler için, kendilerine eşlik eden bir anlamın bulunduğunu ve buna aklın delalet ettiğini, insanları bilip öğrenmeye yönlendirmek ve Kur'ân'ı taklitle yetinmemek için Allah'ın, Kur'ân'ın bir kısmını müteşâbih kıldığını, dolayısıyla bunda büyük bir maslahat olduğunu, bu bağlamda müteşâbih ifadelerdeki muradı, ilimde rûsûh sahipleri sadece “cümleten” bilebilse de, söz konusu ifadeleri tafsîlî anlamda şimdi ya da gelecekte sadece Allah'ın bilebileceğini belirtir.<sup>303</sup> Nitekim benzer görüşleri, tefsirinin mukaddimesinde Âl-i İmrân sûresi 7. âyet bağlamında te'vil konusunu izah ederken de ifade etmiştir: “Kıyamet, hesap günü ve cezanın miktarı gibi konular, Allah'ın, ilmini kendisine has kıldığı bilgilerdir ve bu bilgilerin tafsilatı ve vaktini Allah'tan başka kullarından hiçbir kimse bilemez.”<sup>304</sup> Müellifin bu yorumundan hareketle, müteşâbih âyetlerin manalarının bilinebileceği, buna mukabil bu tür âyetlerin, en azından bir kısmının tafsîlî ve nihâî manalarının hiçbir şekilde bilinme imkânının olmadığını söylemek mümkündür.

Müfessirin, bu noktada müteşâbih âyetlerin manasını tafsîlî olarak sadece Allah'ın bileceğine dair zikrettiği bu yaklaşımı son derece önemlidir. Zira bu noktada tarafların mezhebî kaygıları bir yana bırakılır ve bu tür âyetlerin tafsîlî ve nihâî manaları Allah'a havale edilirse, bu durumda mezhepler arasında fazla bir ihtilaf kalmamaktadır. Yani bu

---

<sup>301</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, s. 58.

<sup>302</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, s. 58.

<sup>303</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, s. 58.

<sup>304</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 15.

hususta bütün mezheplerin müşterek noktası ortaya çıkmış olmaktadır. Bu meyanda müteşâbih âyetlerin manalarının bilinebileceği hususunda mutabık olan her iki müfessirimiz Kâdî Abdülcebbâr ve Kâdî Beyzâvî, aynı zamanda tafsîlî manaların da ancak Allah tarafından bilineceği konusunda da hemfikir olmaktadırlar. Aslında hurûf-ı mukattaa gibi dilden ve Allah'ın sıfatları gibi insan tecrübesinin ötesinde bir varlık âleminde insanın algısına mesaj ulaştırma faaliyetinden ortaya çıkan bu sorun, büyük ölçüde tarafların kendi ideolojilerini benimsetme çabaları neticesinde daha karmaşık hale gelebilmektedir. Aksi halde mezheplerin taassubî yaklaşımları olmazsa, konu bu boyutta büyük bir sorun haline dönüşmeyecektir.

Müteşâbihât meselesiyle ilgili; Allah'ın sıfatlarına dair lâfzî farklılık, ru'yetullah ve hurûf-ı mukattaa gibi birkaç meselenin dışında aralarında pek fazla ayrımın olmadığı Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki yakınlaşma, geçmişte olduğu gibi günümüzde de söz konusudur. Bu durum Kâdî Abdülcebbâr ile başlamış, öğrencileri ile devam etmiş ve sonradan sekteye uğramış bir süreçtir. Zira yapılan akademik çalışmalarda bu konu dile getirilmektedir: “5/11. yüzyılda, Kâdî Abdülcebbâr'la başlayıp öğrencisi Ebû'l-Huseyn el-Basrî (v. 436/1044) ile devam eden, Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'e yakınlaşması süreci bu dönemde (6/12. y.y.) doruk noktasına ulaşmıştır. Bu dönemin karakteristik özelliği de, bilindiği üzere, Mu'tezile ekolünün isim olarak yaşamaya devam etmekle birlikte, çoğu görüşünde özellikle Ehl-i Sünnet'in Eş'ariyye kolunun anlayışını takip etmesidir. Mu'tezilî bir alim olan Necrânî (v. 665/1267), kelâmî meseleleri tartışırken, ne Bağdat ne de Basra Mu'tezile'sinin düşünce ve fikirlerine bağlıdır. O'nun fikir ve düşünceleri -her ne kadar Mu'tezile'ye bağlılığını her fırsatta gösterse de- daha çok Ehl-i Sünnet çizgisindedir. Öte yandan, daha Ebû Hâşim döneminde işaretleri görülen ve yukarıda da belirtildiği gibi, Kâdî Abdülcebbâr'la başlayan Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'e yaklaşma sürecinin Necrânî'nin döneminde iyice hız kazandığı, hatta -Necrânî'den öğrenildiği kadarıyla- ru'yetullah gibi

birkaç mesele haricinde, bu iki mezhebin birbirlerine oldukça yakınlaştıkları gözlenmektedir.”<sup>305</sup>

Kavramların nasıl algılandığı ve bu kavramlar ifade edilirken aslında bunlara yüklenen manalar önemlidir. Kimi zaman bir kavramla ilgili aynı düşünce paylaşıyor olmasına rağmen lâfzî anlaşmazlıktan kaynaklanan sebeplerle ihtilaflar ortaya çıkabilmektedir ve biz müteşâbihâta ilişkin tartışmalarda bu hususun görülebildiği ve özü itibarıyla muhtelif meselelerde mezhepler arasında telif edilmesi mümkün gözükmeyen pek fazla farklılığın olmadığı kanaatindeyiz.

Son olarak Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân* adlı tefsirine başlamadan hemen önce, mukaddimesinin son kısmında müteşâbihin anlaşılmasında bazen dile, bazen araştırmaya, bazen siyâk-sibâka, bazen de bunlara benzer başka şeylere başvurulması gerektiğini beyan ederek müteşâbih âyetlere yaklaşım esasları ile ilgili yaptığı açıklamalarına son verir.<sup>306</sup>

### C- KÂDÎ BEYZÂVÎ'NİN MÜTEŞÂBİHÂTI ANLAMA ESASLARI

Kelâmı, dinî ilimlerin temeli kabul eden ve bu ilimle uğraşmayı bir vecîbe sayan Kâdî Beyzâvî (v. 685/1286)<sup>307</sup>, Ehl-i Sünnet'in önemli müfessirlerinden biri olmasının yanı

---

<sup>305</sup> Özcan Taşçı, “Takiyyüddin Necrânî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 20.

<sup>306</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 39.

<sup>307</sup> Büyük müfessir, Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihî olan Kâdî Beyzâvî, Şiraz kâdîlkudâtlığı yaptığı için kadî ve kâdîlkudât diye tanınır. Şiraz yakınlarındaki Beyzâ kasabasında dünyaya geldi. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber yüz yıl yaşadığını bildiren rivâyet doğru kabul edilirse, hicrî 585 (1189) yılı civarında doğduğu söylenebilir. Yusuf Şevki Yavuz, “Beyzâvî”, **DİA**, VI/100.

Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nâsiruddin el-Beyzâvî (v. 685/1286), İran'da yetişmiş hicrî VII. asrın en meşhur müfessir ve kelâmcılarından biridir. Şiraz yakınlarındaki Beyzâ'da tahsil ve terbiyesini tamamlamış, yetiştikten sonra Şiraz'da kadî olmuş ve burada iken baş kadılığa kadar yükselmiştir. Rivâyete göre daha sonra şeyhi Muhammed b. Muhammed Kethânî'nin tavsiyesiyle kadılığı terk etmiş ve 650/1252 senelerine doğru Tebriz'e gelip yerleşerek 685/1286 yılındaki vefatına kadar orada kalmıştır. Ömer Nasuhi Bilmen, **Büyük Tefsir Tarihi**, Ankara: 1960, II/350.

Kâdî Beyzâvî'nin yaşadığı dönem olan hicrî VII. asır, siyâsî açıdan İslam ülkelerinde büyük karışıklıkların yaşandığı bir dönemdir. Bu devirde zamanın en büyük İslam devleti olan Abbasîlerin iktidarı yıkılmış, İslam kültür merkezi durumunda bulunan önemli yerleşim bölgeleri Moğollar ve Tatarların işgaline uğramış, ülkenin siyâsî bütünlüğü bozulmuş ve parçalanma devrine girilmişti. Bu çağda İslam dünyasının siyâsî gücü doğuda Selçuklular, Mısır, Şam, Hicaz ve Yemen'de Eyyûbîler, Mağrib ve Endülüs'te

sıra, bu mezhebin önemli bir kelâm alimidir. Ayrıca felsefî kültürün yaygın olduğu bir dönemde yaşadığı için felsefe ile ilgilenmiş, kendisinden önce Râzî (v. 606/1210) ile Seyfeddîn el-Âmidî'nin (v. 631/1233) başlattığı felsefe ile kelâmı birleştirme işini daha da ileri götürerek iki ilmin meselelerini birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde birleştirmiştir. O'nun oldukça ileri derecedeki bu eklektik metodu, daha sonra Teftâzânî (v. 792/1390) ve Cürcânî'yi (v. 816/1413) de etkilemiştir.<sup>308</sup>

Orta hacimde özlü bir tefsir olan *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl (Tefsiru'l-Beyzâvî)*'de rivâyet ve dirâyet metodları birlikte kullanılmıştır. Âyetler tefsir edilirken diğer âyetlere, hadislere, sahabe sözlerine ve tabiîn görüşlerine başvurulmuş, bunların zayıf olanlarına “kîle” veya “ruviye” ifadesiyle işaret edilmiştir. Bu arada israiliyyât türünden bazı rivâyetlere de yer verilmiştir. Eserde geçmiş önemli müfessirlerin görüşleri özetlendikten sonra, bazen bunlara Arap şii'yle istişhâdda bulunularak, ayrıca dil kaidelerine ve aklî istidlâllere dayanılarak ortaya konan yeni görüşler ilave edilmek sûretiyle dirâyet metodu kullanılmıştır ki, müellifin tefsir ilmindeki gücünü gösteren asıl bölümler de bunlardır. İtikadî konulara ilişkin âyetler tefsir edilirken özellikle Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaflara temas edilmiş ve genellikle Ehl-i Sünnet'in görüşleri isabetli bulunmuştur.<sup>309</sup>

Müellifin yazdığı eserin başlıca kaynakları arasında Râgıb el-İsfahânî'nin (v. 502/1108) *el-Müfredât*'ı, Zemahşerî'nin (v. 538/1143-1144) *el-Keşşâf*'ı ve Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Ğayb*'ı yer alır. Beyzâvî, kelimelerin isticâkâ ile taşıdıkları değişik manaların tespitinde *el-Müfredât*'tan; fıkıh, kelâm, mantık, felsefe ve tabiat ilimlerinde

---

Berberîlerin elinde bulunuyordu. Bunların yanında Fars ülkesinde hâkimiyet Harizmîler ve Atabeklerin elinde bulunuyordu. Hudarî, Muhammed b. Afîfî el-Bâcûrî, *Târihu't-Teşrîi'l-İslâmî*, el-Mektebetu't-Ticâriyye, y.y. 1390, s. 539.

Bu işgal ve istiladan kurtulmuş şanslı bölgelerden olan Fars ve Kirman, istilaya uğrayan bölgelerden kaçan âlimlerin sığınacağı haline gelmiş, bu sebeple bu gibi bölgelerde canlı bir ilmi hareket meydana gelmiş ve yüzlerce bilginin yetişmesi mümkün olmuştu. Yetişen bilginler sultanların maddi destekleri ve siyasî himayeleri sayesinde medreseler kurmuşlar ve zengin kütüphaneler meydana getirmişlerdi. Bu tedbirlerin bir sonucu olarak da İslam ilimleri, gelişme sürecini söz konusu bölgelerde devam ettirmişti. Hasan İbrahim Hasan, *Târihu'l-İslam*, Kahire: 1982, IV/60-154.

<sup>308</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Beyzâvî”, *DİA*, VI/101.

<sup>309</sup> İsmail Cerrahoğlu, “Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl”, *DİA*, C. XI, İstanbul: TDV, 1995, s. 260.

*Mefâtîhu'l-Ğayb*'dan; Kur'ân'ın i'caz vecihleri, lafız ve terkiplerin edebî tahlili, lügat ve belâğât kaideleri, sûrelerin faziletlerine ilişkin rivâyetler ve Mu'tezile'nin görüşleri gibi konularda da *el-Keşşâf*'tan faydalanmıştır. Bunlar arasında *el-Keşşâf*'tan fazlaca iktibaslar yaptığından *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl*, bazı âlimler tarafından onun bir özeti olarak kabul edilmiştir.<sup>310</sup> Hatta bunun da ötesinde, Ehl-i Sünnet çevrelerinde çokça tutulan eserine i'tizâlî düşünceleri dâhil ederek okuyucuları “yanlış” fikirlerle etkilediği gerekçesiyle şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır.

Beyzâvî'nin bu eserinin, ilk tabakât kitaplarında *Muhtasarü'l-Keşşâf* şeklinde geçmiş olması,<sup>311</sup> kimi ulemanın zihnindeki bu olumsuz imajdan kaynaklanmaktadır. Ancak bu olumsuz yargının ortaya çıkmasına neden olan unsurlar da yadsınamaz. Zira Kâdî Abdülcebâr'dan etkilenen Zemahşerî, o meşhur tefsirinde daha söze başlamadan, mukaddimesinde, besmeleden sonra hamdelede “Kur'an'ın telif ve tanzim edilmiş bir kelim” olduğuna, yani yaratılmışlığına gönderme yaparak adeta Mu'tezilî bir düşünceye sahip olduğunu haykırmıştır.<sup>312</sup> Buna karşılık Beyzâvî, mukaddimesinin ilk cümlesindeki hamdelesinde, “Kur'ân'ı inzâl eden Allah'a hamdolsun” ifadesiyle adeta Zemahşerî'ye cevap vermiştir. Dolayısıyla O, bu eseri olabildiğince i'tizâlî görüşlerden arındırmaya çalışmıştır.

İbn Âşur'un (v. 1390/1970) belirttiğine göre Beyzâvî bu tefsirini, hicrî VII. yüzyılın ikinci yarısında, ömrünün sonlarına doğru Tebriz'de yazmıştır.<sup>313</sup> Bu tespit, O'nun kelâma dair mühim bir eseri olan *Tavâli'u'l-Envâr min Matâli'i'l-Enzâr* adlı çalışmasını tefsirinden önce yazdığı bilgisini teyit etmektedir.

Genellikle tefsirinde, kendinden evvel gelen alimlerin fikirlerini toplayıp tahlil eder, onları araştırır, tenkit eder ve onlardan hükümler çıkarır. Birçok vecihleri ve muhtelif

---

<sup>310</sup> Cerrahoğlu, adı geçen md., s. 260.

<sup>311</sup> Subkî, VIII/157.

<sup>312</sup> Zemahşerî, I/Mukaddime. Zemahşerî'ye ait mukaddimenin ilk cümlesi. Elimizdeki nüshada bu sayfanın numaralandırması yapılmamıştır.

<sup>313</sup> İbn Âşur, Muhammed Fazıl b. Muhammed Tahir b. Muhammed, **et-Tefsîr ve Ricâluhû**, Tunus: Dârü'l-Kütübi'sh-Şarkıyye, 1966, s. 97.

ihtimalleri cem eder. Verdiği görüşleri tercih esasına göre sıralar, itimad ettiklerini, zayıf ve merdud olanları zikreder. Zayıf olan rivâyet ve görüşleri “ruviye” veya “kîle” lafızları ile gösterir. Bazen uzak olan görüşleri de bir kalıba yerleştirir ve bütün bunları özlü bir şekilde hülâsa eder. Bu yönlerden Beyzâvî’nin tefsiri, muhteva, metot ve uslup bakımından araştırmacılar ve öğrenciler için yüksek bir kıymeti haizdir.<sup>314</sup>

Beyzâvî bir âyetin tefsirini yaparken genellikle şöyle bir metot uygular: Öncelikle kelimelerin farklı manalarını ortaya koyar, ardından i’râbî tahliller yaparak cümle içindeki yerlerine temas eder ve daha sonra da farklı kırâat imamlarının okuyuşuna dikkat çeker. İbarelerin gramer özelliklerine vurgu yapması ve bunu eserinin hemen hemen tamamında uygulaması, tefsirinin karakterinin dilsel yapıda teşekkül etmesini sağlamıştır. Diğer taraftan konuya ilişkin başka âyet ve hadisler varsa bunlardan istidlâllerde bulunur. Konu fikhî bir mesele ile ilgili olduğunda, Şâfiî mezhebine mensup olduğu için kendi mezhebine göre görüşlerini muhtasar bir şekilde ortaya koyar.

Eserleri,<sup>315</sup> özellikle de tefsiri İslam âleminde çok meşhur olmasına rağmen Beyzâvî’nin hayatı, hocaları<sup>316</sup> ve talebeleri<sup>317</sup> hakkında kaynaklarda yeterli miktarda bilgi

---

<sup>314</sup> İsmail Cerrahoğlu, “Kâdî Beyzâvî ve Tefsiri”, **Diyanet İlmi Dergi (Diyanet Dergisi)**, 1983, C. XIX, S. 1, s. 7.

<sup>315</sup> Kâdî Beyzâvî’nin eserleri şunlardır:

- 1- Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl (Tefsiru’l-Beyzâvî)
- 2- Tavâli’u’l-Envâr min Matâli’i’l-Enzâr
- 3- Havâssü’l-Kur’ân
- 4- Misbâhu’l-Ervâh
- 5- Müntehâ’l-Münâ fî Şerhi Esmâillahi’l-Hüsna
- 6- Minhâcü’l-Vüsûl ilâ İlmi’l-Usûl
- 7- el-Ğâyetu’l-Kusvâ fî Dirâyeti’l-Fetvâ
- 8- Tuhfetü’l-Ebrâr
- 9- Lübbü’l-Elbâb fî İlmi’l-İ’râb
- 10- Nizâmü’t-Tevârîh
- 11- Risâle fî Târîfâti’l-Ulûm ve Mevzûâtihâ.

Yukarıda zikredilen eserler ve kaynaklarda Beyzâvî’ye nispet edildiği halde günümüze kadar ulaşmayan müellife ait diğer eserlerle ilgili detaylı bilgi için bkz.: Yusuf Şevki Yavuz, “Beyzâvî”, **DİA**, VI/102.

<sup>316</sup> Kâdî Beyzâvî, *el-Ğâyetu’l-Kusvâ fî Dirâyeti’l-Fetvâ* adlı eserinin mukaddimesinde belirttiğine göre kendisinin birinci derecede hocası, Şiraz baş kadısı olan babası Ömer b. Muhammed’dir. (Mahmud Besyûnî Fûde, **Neşetu’t-Tefsîr ve Menâhicuhû**, Kahire: 1986, s. 211) Babasından icâzet aldıktan sonra herhangi bir ilmî seyahate gerek kalmadan kendi memleketindeki Ehl-i Sünnet âlimlerinden aklî ve naklî ilimleri tahsil eden Beyzâvî, Hz. Peygamber’e kadar varan bir ulema zinciri sayarak bağlı bulunduğu silsileyi

yer almamaktadır. Yalnız O'nun, Tebriz'e<sup>318</sup> geldiği sırada bir mecliste gösterdiği maharet ve ilmî seviyesi anlatılmaktadır ki, bu sayede o mecliste hazır bulunan bir vezir tarafından itibar gördüğü kaydedilir.<sup>319</sup>

### ***1- Kâdî Beyzâvî'nin Muhkem ve Müteşâbihe Yönelik Görüşleri***

Kâdî Beyzâvî tefsirine başlamadan önce yaklaşık bir sayfaya yakın yazdığı kısa mukaddimesinde, Kur'ân'ın bir takım önemli ve yüce özelliklerini zikrettikten sonra tefsir ilminin önemini, tefsir yazmak isteyen müfessirlerde bulunması gereken özellikleri, muhkem ve müteşâbih âyetlerin te'vil ve tefsir yoluyla açıklanabileceğini belirterek müteşâbihlerin *hitabın rumuzu* olduğunu beyan eder ve son olarak kendi yazdığı tefsirinin

---

zikreder. (Beyzâvî, Nasîruddîn Ebî Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ**, Nşr.: Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Kahire: 1982, I/184) Bununla beraber, babasının dışında doğrudan kendilerinden istifade ettiği hocalarının kimler olduğu hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Bazı kaynaklar O'nun Bağdat'ta da öğrenim gördüğünü kaydeder. Hocaları arasında ise, Nasîruddîn et-Tûsî (v. 1201-1274) ve Şihâbuddin es-Suhreverdi'nin (v. 1115-1191) bulunduğu nakledilirse de bu uzak bir ihtimaldir. (Beyzâvî, **el-Ğâyetu'l-Kusvâ**, I/64-65).

<sup>317</sup> Kemaleddin el-Merâğî, Abdurrahman b. Ahmed el- İsfahânî (v. 749/1349), Ahmed b. Hasan el-Carberdî (Çarperdî, v. 746/1346) ve Zeyneddin el-Henkî veya Hebkî meşhur talebelerindendir. Kâdî Beyzâvî, çeşitli ilim meclislerinde katıldığı münazaralarla şöhret yaptı. Çağdaşlarından Şîî âlimi İbn Mutaahhar el-Hillî (v. 726/1325) ile yazılı münakaşalarda bulunarak ona karşı üstünlüğünü kabul ettirdi. İslamî hükümleri titiz bir şekilde uyguladığı için görevinden azledildi ve müteakiben, muhtemelen 680/1281 yılında, Fars'ın yeni başkenti olan Tebriz'e gitti ve orada vezirin de hazır bulunduğu bir ilim meclisine katılarak ilmi vukûfunu göstererek vezirden tekrar Şiraz kadılığına tayin edilmesini istedi. Onu takdirle karşılayan vezir bu isteğini yerine getirdi. Eski görevine iade edildikten bir süre sonra kadılıktan ayrılarak kalan ömrünü ilim ve ibadetle geçirmek üzere Tebriz'e yerleşti. (Subkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Subkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfî, **et-Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ**, thk.: Mahmûd Muhammed Tanahî, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire: Matbâatu İsa el-Bâbü'l-Halebî, 1383/1964, VIII/158).

<sup>318</sup> Tebriz'de karşılaşp sohbetlerinden istifade ettiği şeyhi Muhammed b. Muhammed el-Kütahtâî'den (veya el-Kühcânî) kadılığa tayini için vezir nezdinde şefaatte bulunmasını istemiş, O da kendisini ziyarete gelen vezire Beyzâvî'yi göstererek: “Şu yanındaki adam Cehennemden seccade miktarı bir yer talep etmektedir.” deyince, vezir derhal şeyhin emrini yerine getirmiş; ancak Beyzâvî şeyhin söylediklerinden etkilenerek talebinden vazgeçmiş ve tasavvuf yoluna sülûk edip kalan ömrünü Tebriz'de eser telif etmekle geçirmiştir. (Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zünûn**, İstanbul: 1971, I/187). Kaynaklarda Beyzâvî'nin vefat tarihi konusunda 641 (1243) ile 716 (1316) yılları arasında değişen çok farklı rakamlar belirtilir. Beyzâvî'nin hayatı hakkında daha detaylı bilgi için bkz.: (İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1401/1981, XIII/309; İbn Hacer el-Askalânî, **ed-Düreru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mietî's-Sâmine**, Beyrut: t.y., I/123-124; Subkî, **et-Tabakât**, VIII/157-158; Davudî, **Tabakâtu'l-Müfessirîn**, I/248-249; Cevdet Bey, **Tefsir Tarihi**, İstanbul: 1927, s. 113). Ancak kaynakların çoğunluğunun kabul ettiğine göre, 685 (1286-87) yılında Tebriz'de vefat etmiştir. (Yusuf Şevki Yavuz, “Kâdî Beyzâvî”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1987-1988, S. 5-6, 241-254.) Şeyhi Kütahtâî'nin yanında medfûn bulunmaktadır. (Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, I/187)

<sup>319</sup> Davudî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, **Tabakâtu'l-Müfessirîn**, Beyrut: t.y., I/248-249.

özelliklerine temas eder. Ona göre tefsir ilmi, ilimlerin en geniş ve en şereflişidir ve aynı zamanda bütün dinî ilimlerin başı ve şer'î usûllerin kaynağıdır. Tefsir ilminde söz sahibi olabilecek kimseler, ancak usûl ve furû' ile birlikte bütün dinî ilimlerde, bütün çeşitleriyle Arap Edebiyatı sanatlarında ihtisas sahibi olan kimselerdir. Çoğu zaman kendi kendine bu alanda sahabelerin büyüklerinden, Tabiîn âlimlerinden ve Selef-i Salihinden kendisine ulaşan rivâyetlerin özünü ihtiva eden bir kitap yazmayı düşündüğünü belirten Kâdî Beyzâvî, işte bu tefsirinde, kendisiyle birlikte müteahhirinin önde gelenlerinin ve muhakkiklerin istinbât ettikleri ince nükteleri de ihtiva edecek ve sekiz imama nispet edilen meşhur kıraatlerle birlikte muteber ve şâz kıraatlere de ayrıca temas edeceğini belirtmektedir.<sup>320</sup>

Anlaşılmasında güçlük bulunsa da, haricî deliller ve tefekkür ile bilinebileceğini belirttiği müteşâbih kavramını, *“kapalılığı ya da zahire muhalefeti sebebiyle kastedilen manası anlaşılamayan ve birçok manaya ihtimali olan âyetler olup ancak derin bir araştırma ve nazar ile anlaşılabilir âyetler”* olarak tanımlamaktadır.<sup>321</sup>

Tefsir ilmini, *“beşer gücü nispetinde kendisiyle Allah'ın kelâmının bilindiği bir ilim”* olarak tanımlayan Kâdî Beyzâvî, tefsir ilminin dinî ilimlerin başı olduğunu, zira tefsirin, büyük ölçüde dinî ilimlerin kaynağı durumunda olduğunu beyan eder.<sup>322</sup>

*Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl* tefsirine hâşiyeye yazanların<sup>323</sup> en önemlilerinden biri olan Şeyhzâde Muhyiddin Mustafa b. Kocevî (v. 951/1544), Kâdî Beyzâvî'nin

---

<sup>320</sup> Beyzâvî, I/4.

<sup>321</sup> Beyzâvî, I/149.

<sup>322</sup> Şeyhzâde, Muhyiddin Mustafa b. Kocevî, **Hâşiyetu Şeyhzâde alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beyzâvî: Hâşiyeye alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beyzâvî**, İhlâs Vakfı, İstanbul, 1990/1410, (Matbaatü'n-Neffise el-Osmaniyye baskısından ofsettir. İstanbul, 1306.), I/6.

<sup>323</sup> Eserin tamamı veya İhlâs ve Fâtîha sûreleriyle Âyete'l-Kürsî gibi bazı bölümleri üzerinde şerh, hâşiyeye ve ta'lik tarzında gerçekleştirilen çalışmaların sayısı 250'den fazladır. İbn Temcîd (İstanbul 1287), Şeyhzâde Mustafa b. Kocevî (İstanbul 1283), Abdülhakim es-Siyâlkûtî (Kahire 1271), Şehâbeddin el-Hafâcî (Kahire 1283) ve İsmail b. Muhammed el-Konevî (İstanbul 1283) tarafından yapılan hâşiyeler *Envâru't-Tenzîl* üzerindeki çalışmaların en meşhurları arasında yer alır. İsmail Cerrahoğlu, *“Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl”*, **DİA**, XI/261.

mukaddimesinde, “Müteşâbih âyetler, te’vil ve tefsir bakımından *hitabın rumuzlarıdır*.” şeklinde ifadesini bulan önemli kavramları şöyle izah eder:

**Remz:** Dudak ve kaş hareketi anlamına gelir. Musannıfın ifadesindeki anlamı, mutlak olarak işaret eden (müteşâbih) anlamında bir isimdir.

**Hitap:** Asıl itibariyle karşıdakine söz söylemektir. Buradaki (Beyzâvî’nin metindeki kastı) ise, anlatmak için karşıdakine bir kelâm yöneltme veya söz söylemektir. Metinde yer alan Rumûzu’l-Hitab tamlamasında cüz’ün külle izafeti söz konusudur. Bu noktada rumuz, hitabın bir parçası durumundadır. Yani remz (işaret) yoluyla hitapta bulunmak mümkündür. Hülâsa, *müteşâbihlerin, hitabın rumuzu olması* demek, müteşâbihten murad edilen anlamların, bir takım gizli işaretlerle âyetlerde yer alması anlamına gelmektedir.<sup>324</sup> Dolayısıyla Kâdî Beyzâvî’ye göre müteşâbih âyetlerde benzerlik, kapalılık ve ihtimalli olma özelliklerinin yanı sıra veya bunların bir sonucu olarak gizlilik durumu da söz konusudur.

**Te’vil:** Dirâyete bağlı olarak kelâmı bazı muhtemel anlamlara götürmek ve bir takım gerekçelerle bu muhtemel anlamları diğer muhtemel anlamlara tercih etmektir. Bu tercih edilen muhtemel anlamlar da, muhkem âyetler, mütevâtir hadisler ve ümmetin icmâî’nin usûllerine uygun bir şekilde olması gerekmektedir. Takip edilecek bu yol ile söz konusu muhtemel anlamlar belirlenir.<sup>325</sup> O halde Kur’ân ve hadiste muhtemel anlamlara gelen bir kelâm bulunursa; bu kelâm muhkem âyet, hadis-i mütevâtir ve ümmetin icmâî gibi Şer’î usûllere arzedilmesi gerekir. Şâyet bu esaslara ve Arap Edebiyatı kurallarına uygun ise bu anlam sahih olur. Aksi halde verilecek anlam fâsit olur.<sup>326</sup>

Şâyet “Muhkemâtın manası açık, başka bir ihtimal olmayıp anlamında da kapalılık yoksa; Beyzâvî’nin mukaddimesinde geçen ‘muhkem âyetlerdeki perdeyi kaldırma’ ifadesinin anlamı yerinde olur mu?” şeklinde bir başka soru akla gelmektedir. Şeyhzâde bu

---

<sup>324</sup> Şeyhzâde, I/5.

<sup>325</sup> Şeyhzâde, I/6.

<sup>326</sup> Şeyhzâde, I/6.

soruya şöyle cevap verir: “Muhkem âyetlerde ihtimalin olmayışından maksat, mutlak anlamda bir ihtimal değil; delile dayalı olan ihtimaldir. Delile dayalı ihtimalin olmayışı, mutlak ihtimalin de olmayacağı anlamına gelmez.”<sup>327</sup> Dolayısıyla “muhkem âyetlerdeki perdeyi kaldırma”, bu tür âyetlerdeki kapalılığın giderilmesi anlamına gelmektedir. Beyzâvî’nin kısa mukaddimesindeki görüşlerine temas ettikten sonra şimdi, O’nun muhkem ve müteşâbih kavramının tanımı ve müteşâbih olgusunu ilgili âyet çerçevesinde nasıl değerlendirdiğini ele alacağız.

## 2- Kâdî Beyzâvî’de Te’vil

Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinden hareketle Kâdî Beyzâvî, muhkem ve müteşâbih kavramlarını şu şekilde tanımlar: Muhkem; *ihimal ve kapalılıktan hâlî olan açık ibarelerdir*. Diğer bir ifadeyle muhkem, başka âyetlerin kendisi üzerine bina edileceği asıldır. Müteşâbih ise; *kastedilen manası açık olmayan ve birkaç manaya ihtimali olup ancak derin bir araştırma ve tefekkürle bilinebilir âyetlerdir*.<sup>328</sup> Müteşâbih âyetlerin Kur’ân’da vâkî olmasının sebebi ise, âlimlerin faziletini ortaya çıkarmak, onları Kur’ân üzerinde düşünerek gayret etme hususunda daha fazla hırslandırmak, müteşâbih âyetlerden kastedilen manaları istinbât ederek müteşâbihâta bağlı ilimleri elde etmelerini temin etmektir. Böylece âlimler, müteşâbih âyetlerin anlamlarını çıkarırken kabiliyetlerini zorlayarak muhkem/müteşâbih arasındaki dengeyi kurmak için ortaya koydukları gayretleri sebebiyle yüksek derecelere nail olurlar.<sup>329</sup> Müellifin yapmış olduğu tanımlama ve açıklamadan açıkça anlaşılacağı üzere müteşâbih âyetler, belli bir anlama süreci neticesinde, bilinebilir âyetlerdir.

Bu konuya ilişkin Selef âlimlerinin de aynı minval üzere yorum yaptıkları görülmektedir. İbn Abbas ve Mücahid’e göre, râsih âlimler; müteşâbih âyetleri yorumlamışlardır, ancak bu tür âyetlere teslimiyet de göstererek, “Rabbimiz ne murad

---

<sup>327</sup> Şeyhzâde, I/5.

<sup>328</sup> Beyzâvî, I/149.

<sup>329</sup> Beyzâvî, I/149.

etmişse inandık.” derler.<sup>330</sup> Dahhâk’a göre; ilimde derinliği olan âlimler müteşâbihlerin te’villerini bilirler. Şâyet bilmeselerdi Kur’ân’ın nâsihini ve mensûhunu, helâl ve haramını, muhkem ve müteşâbihini de bilemezlerdi. Bu fikri benimseyen en önemli isim İmam el-Eş’arî olup, O’na göre Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde vakıf yeri, “verrâsihûne fi’l ilm” kelimesindedir. Bu görüşü açıklayan Ebû İshak eş-Şirazî (v. 476/1088) de, şöyle der: “Allah’ın Kur’ân’da ilmini yalnız kendisine mahsus kıldığı kısım yoktur. Allah, âlimleri Kur’ân’a muttalî kılmıştır. Zira Allah bu cümleyi, âlimleri övmek üzere beyan buyurmuştur. Şâyet onlar da bilemeselerdi, bu durumda avama dâhil olurlardı.”<sup>331</sup> Hatta bu konuda müteşâbih âyetleri sayarken yapılan tasniflerde kimi âlimler Allah’ın sıfatlarından bahseden âyetleri hakikî anlamda müteşâbih saymamakta ve sadece hurûf-ı mukattaayı bu kategoriye sokmaktadır. Buna bir örnek vermek gerekirse, muasır âlimlerden Mahmut Şeltut, Kur’ân’da hakikî müteşâbihin tek örneği olarak hurûf-ı mukattaa âyetlerini göstermektedir.<sup>332</sup>

Selef’in müteşâbih âyetlere yaklaşımından hareket edildiğinde Şeltut’un bu yaklaşımı isabetli gözükmekle beraber, müteşâbih kavramının tanımına ilişkin genel kanıya uygun düşmemektedir. Aslında biz de mümkün mertebe müteşâbihâtın alanının daraltılmasının doğru bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz. Burada tezimiz açısından daha dikkat çekici husus ise; Eş’arî mezhebinin kurucusu İmam el-Eş’arî’nin ilgili âyetteki vakıf yapılması gereken yere dair görüşüdür. Bu görüşüyle O, müteşâbih âyetlerin bilinebileceğini ortaya koymaktadır. Bu durumda Eş’arî kelâmcılarının ileri gelenlerinden Kâdî Beyzâvî ile Mu’tezilenin en büyük temsilcilerinden Kâdî Abdülcebâr, müteşâbih âyetlerin bilinebilirliği konusunda aynı yaklaşımı paylaşmaktadırlar. Lakin bu tür âyetlerin yorumunda zaman zaman farklı değerlendirmeler yapmaktadırlar. Hülâsa çıkış noktaları bir olmakla beraber, vardıkları sonuçlar farklı olabilmektedir. Ancak burada iki müellifin mutabık kaldıkları konuların, ayrıştıkları konulara nispetle daha fazla olduğunun altını çizmekte fayda vardır.

<sup>330</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, I/73; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, II/4.

<sup>331</sup> Subhi Salih, *Mebâhîs fi Ulûmi’l-Kur’ân*, s. 282.

<sup>332</sup> Mahmut Şeltut, *Tefsiru’l Kur’âni’l Kerim*, Kahire: 2. Baskı, 1960, s. 68-69.

Kâdî Beyzâvî'ye göre Allah'ın, Kur'ân'ı muhkem ve müteşâbih olmak üzere iki kısma ayırmasının sebebi, ulemanın avam üzerindeki ya da ulemanın bir kısmının diğerleri üzerindeki faziletini ortaya çıkarmaktır. Bu âyette müteşâbihten kastedilen manaya muttalî olabilmenin imkânına işaret vardır. Dolayısıyla lafzatullahda vakıf yapılmaması gerekmektedir.<sup>333</sup>

Müteşâbih âyetler, sadece anlamı kapalı olan âyetler olarak değerlendirilmemelidir. Bazen bir âyetin anlamı gâyet açıktır ve lügat veya bir başka delil ile kolayca anlaşılabilmesi mümkündür. Lakin bu âyet, bazen zahire veya bir başka nassa muhalif olması yönüyle de müteşâbih olabilmektedir. Bu duruma bir örnek vermek gerekirse, “Rahman arşa istivâ etti.”<sup>334</sup> âyetinde lügat ve anlam itibariyle herhangi bir kapalılık ve anlaşılmaçlık söz konusu değildir, ancak mana; akıl ve nakil açısından problemli ve zahire muhaliftir.<sup>335</sup> Muhkemde ise durum tamamen farklı olup müteşâbihin aksine, manaya delaleti kesin olan şeydir. Bir başka ifadeyle belirtmek gerekirse; ihtimal ve benzerlikten mahfuz olan şeydir.<sup>336</sup>

Beyzâvî'yi şerheden Konevî (v. 1195/1781) müteşâbihâtı iki kısma ayırmaktadır:

1- Lâfzî Müteşâbih: “Tâ-Hâ ve Yâ-Sîn” gibi kesik harfler şeklinde sûre başlarında bulunup manası anlaşılamayan ibarelerdir.

2- Manevî Müteşâbih: Akıl ve nakil delili sebebiyle zahiren Allah'a isnadı imkânsız olan “istivâ” ve “yed” gibi ifadelerdir.<sup>337</sup>

Kâdî Beyzâvî tefsir yaparken âyetler arasında ihtilafın vukû bulması halinde “*müteşâbihin muhkeme hamledilmesi gerektiğini*” düşünür. Bu duruma bir örnek vermek gerekirse, müteşâbih olan şu âyet; “Biz bir memleketi helâk etmek istediğimizde, onun

---

<sup>333</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, III/1-9.

<sup>334</sup> Tâ-Hâ, 20/5.

<sup>335</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, III/1-9.

<sup>336</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, III/1-8.

<sup>337</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, III/1-12.

refah içinde yaşayan şımarık elebaşlarına (itaatı) emrederiz (yahut şımarık ileri gelenlerini başlarına getiririz, bunun neticesinde), onlar da orada kötülük işlerler. Böylece o memleket hakkındaki hükmümüz gerçekleşir ve oranın altını üstüne getiririz.”<sup>338</sup> muhkem olan şu âyete hamledilir: “Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayasızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”<sup>339</sup> Burada Allah ile ilgili kötülüğü emretme durumu uygun düşmeyeceğine göre, “İleri gelenlerine itaati emrederiz.” şeklinde te’vil edilebilir veya ileri gelenlerine mecâzen fiski emrederiz şeklinde te’vil etmek mümkündür.<sup>340</sup> Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbar ile Kâdî Beyzâvî, müteşâbih âyetlerin muhkem âyetlere hamledilerek anlaşılması gerektiği hususunda aynı görüşü paylaşmaktadırlar.

Kâdî Beyzâvî, aynı âyetle ilgili yorumunun devamında Hûd ve Zümer sûrelerindeki muhkem ve müteşâbih kavramlarına da temas ederek ilgili âyetleri şu şekilde izah eder: “Hûd sûresinin birinci âyetinde<sup>341</sup> yer alan, “âyetlerin muhkem olması” ifadesinden kasıt, Kur’ân’daki âyetlerin tamamının anlam ve lafız bozukluğundan korunmuş olmasıdır. Zümer sûresinin yirmi üçüncü âyetindeki<sup>342</sup> “âyetlerin müteşâbih olması” ifadesinden maksat ise, Kur’ân’daki âyetlerin tamamının, anlamları itibariyle doğruluğu ve lafızlarının güzelliği açısından birbirlerine benzemesi anlamına gelmektedir.”<sup>343</sup>

Yukarıda zikredilen açıklamalarından da anlaşılacağı üzere, Kâdî Beyzâvî’ye göre müteşâbihlerin anlamlarını bilmek mümkündür ancak bunu herkes değil sadece ilimde derinliği olan hakikî ilim adamları bilebilir. Söz konusu ilim adamlarının dışında

---

<sup>338</sup> İsrâ, 17/16.

<sup>339</sup> Nahl, 16/90.

<sup>340</sup> Konevî, **Hâşiyetü’l-Konevî**, III/1-8.

<sup>341</sup> “Elif, Lâ, Râ. Bu Kur’ân, âyetleri, hüküm ve hikmet sahibi (bulunan ve her şeyden) hakkıyla haberdar olan Allah tarafından muhkem (eksiksiz, sağlam ve açık) kılınmış, sonra da ayrı ayrı açıklanmış bir kitaptır.” Hûd, 11/1.

<sup>342</sup> “Allah sözün en güzelini; âyetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir. Rablerinden korkanların ondan derileri (tüyleri) ürperir. Sonra derileri de kalpleri de Allah’ın zikrine karşı yumuşar. İşte bu Kur’ân, Allah’ın hidâyet rehberidir. Onunla dilediğini doğru yola iletir. Allah kimi saptırırsa, artık onun için hiçbir yol gösterici yoktur.” Zümer, 39/23.

<sup>343</sup> Beyzâvî, I/149.

müteşâbihâtla uğraşan kişilere eleştiri yöneltten müfessir, bu hususu da şöyle izah eder: “Bid’at ehli gibi Hak yolundan sapanlar müteşâbihâtın zâhirine tabi olur ve müteşâbih âyetlerin bâtıl bir şekilde te’vili yoluna giderler. Bu gibi kimselerin te’vile gitme amaçları ise; insanları şüpheyi düşürme, kargaşa çıkarma ve muhkem âyetleri müteşâbih âyetlerle nakzetmek sûretiyle insanları dinleri konusunda fitneye düşürmektir. Yine bunlar, nefislerine uygun bir şekilde te’vil yapmayı arzulamaktadırlar. Müteşâbihâtın te’vilini ancak Allah ve ilimde derinleşmiş gerçek ilim sahipleri bilir.”<sup>344</sup>

Genel kabul görmüş tanıma göre te’vîl; “Âyetin, taşıdığı muhtemel anlamlardan birine hamledilmesidir.”<sup>345</sup> “Te’vil, lafza hamledilmesi gereken anlamı vermektir.”<sup>346</sup> diyen Kâdî Beyzâvî’nin, ilgili âyetleri tefsirinin hâşiyesinde Şeyhzâde, tefsir ve te’vil kavramlarına dair mukayeseli bir tanımlama ve izah yapmıştır. O’na göre tefsir; lügatta dönme anlamında olup te’vil ile tefsir ıstılahta farklı şeylerdir. **Tefsir**, güvenilir kimselerin rivâyetlerine bağlı olarak âyetin anlamını, durumunu, muhteviyatını, nüzûl sebebini keşfetmektir. **Te’vil** ise, *âyetin, zâhirî anlamından alınıp muhtemel anlamlarından birisine hamledilmesidir*. Bu durum da, ancak Kitap ve Sünnete muvafık olması halinde mümkündür ve bunu ancak ilim ehli vasıflarını hâiz ve gerekli donanımına sahip kimseler, Allah onların basîretlerini nurlandırdıktan sonra yapabilir. Bu gibi donanımına sahip âlimler, dil bilimci ve i’rab ehli kimselerin usûlünü, lafızların hakikî, mecâzî, açık ve kinayeli manalarını kullanabilmede söz sahibi kimseler olmalıdır. Öyle ki, Kur’ân’ın sırlarına vâkıf olmada ve dirâyete bağlı olarak bilinebilir olan kelimelerin arka planını ve gizli manalarını çıkarmada kendilerini yetiştirmiş olmaları gereklidir.<sup>347</sup>

Kur’ân’da “açıklama”<sup>348</sup> anlamında kullanılan tefsir kelimesi Türkçede; “yorum ve Kur’ân tefsirine dâir yazılmış kitap” manalarında kullanılmaktadır. Ayrıca Arapçada “şerh” kelimesiyle eş anlamlı olarak “ilmî ve felsefî eserleri izah etmek” manasında da

---

<sup>344</sup> Beyzâvî, I/149.

<sup>345</sup> Suyûtî, **el-İtkân**, s. 1189.

<sup>346</sup> Beyzâvî, I/149.

<sup>347</sup> Şeyhzâde, II/7.

<sup>348</sup> Onlar sana hiçbir misal getirmezler ki; (buna karşılık) sana gerçeği ve en güzel açıklamayı getirmiş olmayalım. Furkân, 25/33.

kullanılmaktadır.<sup>349</sup> Tefsir kavramının yerine zaman zaman te'vil kelimesinin kullanılması ise, lafzın bir manaya dönmesinden ileri gelmektedir. Haktan dönme anlamına gelen müteşâbihâtın bâtil te'viline yönelmek ise, kimilerinin Kıyâmetin ne zaman kopacağı, itaatkâr ve günahkârların sevabı ve cezasının ne kadar olacağı vb. Kitap ve Sünnette açıklaması ve delili bulunmayan konulardaki bir takım âyetlerin te'viline tabi olmak anlamını taşımaktadır.<sup>350</sup>

Bazen te'vil, Nisâ sûresinin 59. âyetinde olduğu gibi sonuç<sup>351</sup> ve Kehf sûresinin 78. âyetinde olduğu gibi tefsir<sup>352</sup> anlamında kullanılır.<sup>353</sup>

Şeyhzâde, hâşiyesinde Âl-i İmrân sûresi 7. âyetin tefsirini şerh ederken lafız konusu üzerinde detaylı bir şekilde durur ve Hanefî usûlüne göre lafzı iki kısma ayırır:

1- Kendisinden murad edilen mana açık olan lafız: Bu dört kısma ayrılır:

a) Mansus olmayan, *zâhir*;

b) Mansus olan, bunun tahsis ve te'vil ihtimali varsa ona *nas* denir;

c) Tahsis ve te'vil ihtimali bulunmayan mansus ki, nesh olma ihtimali varsa buna *müfesser* denir;

d) Tahsis, te'vil ve nesh olma ihtimali yoksa buna *muhkem* denir;

2- Kendisinden murad edilen mana açık olmayan lafız, bu da iki kısma ayrılır:

a) Kelime yapısı itibariyle anlamı kapalı olan ki, bu da 3'e ayrılır:

---

<sup>349</sup> Detaylı bilgi için bkz.: Sadreddin Gümüş, **Kur'ân Tefsirinin Kaynakları**, Kayıhan Yay., İstanbul: 1990, s. 19-21.

<sup>350</sup> Şeyhzâde, II/7.

<sup>351</sup> “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulü'l-emre (idarecilere) de itaat edin. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Rasûlü’ne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.” Nisâ, 4/59.

<sup>352</sup> “Adam, ‘İşte bu benimle senin ayrılmamız demektir.’ dedi. ‘Şimdi sana sabredemediğin şeylerin içyüzünü anlatacağım.’ dedi.” Kehf, 18/78.

<sup>353</sup> Şeyhzâde, II/7.

i) Düşünerek anlamının idrak edilmesi mümkün olan *müşkil*;

ii) Düşünmekle anlamının idrak edilmesi mümkün olmayıp, yine de açıklama ihtimali olabilenler ki, bunlar *mücmeldir*;

iii) Bilinme ihtimali bulunmayanlar *müteşâbih*;

b) Kelime yapısının dışında başka bir sebeple anlamı kapalı olan ki, bu sadece *Hafiydir*. Bu taksimat Hanefilerin ıstılahıdır.<sup>354</sup>

Lafzın kısımlarından, “kendisinden murad edilen mana açık olmayan lafız” (Madde 2) üst başlığı ve onun alt başlıkları arasında ilk bakışta anlam bakımından bir tenâkuzun olduğu düşünülebilir; ancak burada mesele şu şekilde değerlendirilmiş olmalıdır: Müteşâbih âyetlerin bilinebilir olduğunu kabul etmiş olmasına rağmen; yapılan tasnifte müteşâbih kavramıyla ilgili, “bilinme ihtimali bulunmayan” şeklinde bir tanımlama yapan müellifin burada kastettiği mana, müteşâbih âyetlerin birden fazla manaya gelmesi sebebiyle muhtemel anlamlarından birinin tespit değil, tercih ediliyor olmasıdır. Diğer taraftan kıyametin saati gibi konular da hakikî anlamda müteşâbih sınıfında olup bu tür müteşâbihlerin bilinme ihtimali olmadığına dair herhangi bir ihtilaf yoktur.

Nitekim ulemanın çoğunluğu, ilimde kökleşmiş rusûh sahibi kimselerin müteşâbihâtı bilebileceğini belirtir. Şafîî uleması da bu görüştedir. Onlar (Şafîîler) müteşâbihâtı te’vil ederler ve Lafza-i Celâl’de durmazlar. Çünkü te’vil yapılmazsa bu durumda cahiller ile âlimler arasında herhangi bir fark kalmaz. Dolayısıyla Şafîîlere göre müteşâbihâtın anlamı ulema tarafından bilinebilir.<sup>355</sup> Müteşâbih âyetlerin te’vil edilerek bilinebilirliği hususunda Kâdî Abdülcebâr ile Kâdî Beyzâvî arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Aralarındaki farklılık; hangi âyetlerin müteşâbih sayılacağı ve bu âyetlerin yorumu noktasında ortaya çıkmaktadır.

---

<sup>354</sup> Şeyhzâde, II/5.

<sup>355</sup> Şeyhzâde, I/70.

Âlimlerin kâhir ekseriyetinin bu yaklaşımlarına rağmen bazıları, müteşâbih âyetlerin manalarını anlamaya çalışmanın doğru olmadığını düşünür ve onların anlaşılmaz olduğunu öne sürer. Hâlbuki Allah Teâlâ, Kur’ân’ın anlaşılmasını ve âyetleri üzerinde iyice düşünülmesini istemektedir. Ne var ki Allah, âyetler üzerinde düşünürken yanlışlık yapılmaması için, özellikle müteşâbih âyetler konusunda dikkatli olmayı emretmektedir. Bu konuda gerekli ilmî usûle riâyet etmek, peşin hükümlerden uzak olmak, başka manalara da ihtimali olan durumlarda kendi anlayışının doğru olan tek tefsir olduğunu iddia etmemek, kendi ilmine mağrur olmamak, kendisinin bilemediği nice gerçeklerin bulunacağını kabul etmek ve ihtimallerin fazla olduğu böylesi durumlarda işin gerçeğini Allah’a havale etmek esas olmalıdır. Allah Teâlâ bizlere bildirmek istediği birçok manaları müteşâbih âyetler vasıtasıyla iletmektedir.<sup>356</sup>

Muasır müfessirlerimizden Suat Yıldırım, müteşâbih âyetlerde farklı manaların bulunması ve bu durumun herhangi bir çelişki doğurmayıp zenginlik oluşturduğuna ilişkin güzel bir benzetme yapmaktadır: “Biz Kur’ân-ı Hakîm’in bazı müteşâbihlerini, kristal bir avizeye benzetebiliriz. Avizedeki elektrik cereyanının voltajı, keza içindeki ampulleri değişmediği halde onun etrafında oturan kişiler, farklı renkler, farklı ışınlar almaktadırlar. Hatta aynı şahıs, başını hafifçe hareket ettirince, önceki konumundan farklı ışınlar ve renkler alabilmektedir. Bu durum, avizedeki kristallerin değişik açılım teşkil edecek şekilde taşlanmasıyla ileri gelmektedir. Bir başka benzetme ise şöyle yapılabilir: Kur’ân’ın bazı âyetlerinin iç içe halkalar halinde ihtiva ettiği manalar bulunur. Durgun bir havuzdaki suya bir taş atıldığında, etrafında peş peşe genişleyen daireler halinde halkalar oluşur. Bunlar birbirini kesen daireler olmayıp merkezleri aynı olan halkalardır. Kur’ân’ın da merkezî manası, aslı değişmeksizin, böylesine ilham ettiği genişleyen manaları bulunur.”<sup>357</sup>

Kur’ân’ın, kendisini mübeyyin,<sup>358</sup> mübeyyen,<sup>359</sup> müyesser,<sup>360</sup> mufassâl<sup>361</sup> ve müfesser<sup>362</sup> gibi en güzel açıklanmış bir kitap olarak nitelendirmiş olmasına rağmen;

---

<sup>356</sup> Suat Yıldırım, “Müteşâbih Âyetler Hakkında Önemli Bir Hatırlatma”, **Yeni Ümit**, S. 41 Temmuz-Ağustos-Eylül 1998, s. 6.

<sup>357</sup> Yıldırım, **a.g.m.**, s. 8.

<sup>358</sup> Hûd, 11/1.

benzer, ihtimalli, karışık ve kapalı özelliklerini bünyesinde barındıran müteşâbih âyetleri ihtiva etmesi, izah edilmesi gereken bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte biz şimdi, II. bölümde Kur'ân'da yer alan bu niteliklerdeki âyetlerin neler olduğunu, pratik açıdan nasıl anlaşılması gerektiğini Kâdî Abdülcebâr ile Kâdî Beyzâvî'nin yaklaşımlarını esas alarak mukayeselerini yapmaya çalışacağız.

---

<sup>359</sup> Bakara, 2/118; Âl-i İmrân, 3/118.

<sup>360</sup> Kamer, 54/17, 22, 32, 40.

<sup>361</sup> Fussilet, 41/3.

<sup>362</sup> Furkân, 25/33.

**İKİNCİ BÖLÜM**

**KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE KÂDÎ BEYZÂVÎ'NİN**

**MÜTEŞÂBİH ÂYETLERE YAKLAŞIMLARI**

## I- ALLAH'IN SIFATLARI

Allah'ın sıfatları konusu işlenirken bazen isim-sıfat karmaşası yaşanabilmektedir. Tezin bu kısmında sıklıkla Allah'ın sıfatlarına temas edileceği için bu karmaşaya mahal vermemek adına kısa bir açıklama yapılması faydalı olacaktır: Kimi zaman Kur'ân'da geçen “esmâ-i hüsnâ” “sıfat” gibi, kimi zaman da “sıfatlar” “esmâ-i hüsnâ” gibi değerlendirilebilmektedir. Bu konuda yapılacak küçük bir ayırım, konunun daha iyi anlaşılabilmesini sağlayacaktır. Şöyle ki; Allah hakkında sıfat sıygasıyla vârid olan hayy, âlim gibi kelimelere isim (Esmâ-i Hüsnâ); mastar ve fiil şeklinde hayat, ilim, yuhyî ve yumît gibi vârid olanlarına ise sıfat adı verilmektedir.<sup>363</sup> Bu bakımdan Allah'ın sıfatları konusu ele alınırken bu ayırımın dikkate alınması, meselenin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu arada “haberî sıfatlar” şeklinde ifade edilen bir kavram daha vardır ki, bu da naslarda zikredilen ve sahih haberlerle de sabit olan Allah'ın zât ve fiillerine ait sıfatlardır.<sup>364</sup> Zâtî sıfatlardan anlaşılması gereken mana; Allah'ın zâtına mahsus olan “el”, “yüz” ve “göz” gibi sıfatlar olmalıdır. Fiilî sıfatlarla ise Allah'ın istivâ etmesi ve ityânı gibi fiilleri anlaşılmalıdır.

Her ne kadar Kur'ân'da Allah'ın sıfatlarından sıklıkla söz edilse de, “sıfat” kelimesi bu nitelendirmelerle birlikte âyetlerde hiçbir şekilde yer almamakta, buna mukabil Allah'ın “güzel isimleri” ifadesi kullanılmaktadır.<sup>365</sup> “Sıfatlar” kavramının ilk defa kelâm kitaplarında kim tarafından ve ne zaman kullanıldığı da bilinmemektedir.<sup>366</sup>

Tezin bu kısmında Kâdî Abdülcebâr ile Kâdî Beyzâvî'nin bu sıfatlara ilişkin yorumları ele alınacaktır. Çalışmaya esas olan müfessirlerin görüşlerine geçmeden önce, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili klasik dönem ulemasının değerlendirmelerine kısaca bakmak, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

---

<sup>363</sup> Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, **el-Esmâ ve's-Sifât**, Mısır: 1358, s. 110-111.

<sup>364</sup> İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelâm**, Ankara: 1981, s. 298.

<sup>365</sup> A'râf, 7/180.

<sup>366</sup> Ahmet Aslan, **İslam Felsefesi Üzerine**, Vadi Yay., Ankara: 1996, s. 185.

Mu'tezile'ye göre Allah, zâtıyla Âlimdir, Ehl-i Sünnet'in iddia ettiği gibi ilmiyle Âlim değildir. Yani zâtının dışında ayrıca bir ilmi yoktur. Bu ilim O'nun zâtının kendisidir.<sup>367</sup> Ehl-i Sünnet; hem küllîleri hem de cüz'îleri bilen<sup>368</sup> Allah'ın, ilmiyle Âlim olduğunu,<sup>369</sup> O'nun sıfatlarının ezeli, ebedî, kadîm ve *zâtı ile mevcut* olduğunu belirtmektedir. Mu'tezile ise; sıfatların Allah'ın zâtı ile kâim olması halinde, taaddüd-ü kudemâ (kadîmlerin çokluğu) ortaya çıkacağından Allah'ın yanında ayrıca ezeli ve ebedî sıfatların varlığını kabul etmemiştir.<sup>370</sup> Bu sebeple onlara göre Allah, zâtı ile Âlim, zâtı ile Kâdir, zâtı ile Hayy'dir. Allah, kadîm sıfatlar ve Allah ile kâim manalar olarak kabul edilen İlim, Kudret ve Hayat sıfatlarıyla Âlim, Kâdir ve Diri olarak kabul edilemez.<sup>371</sup> Bu meyanda, söz konusu yaklaşımı açık bir şekilde muhal olarak gören Ehl-i Sünnet'in<sup>372</sup>, Mu'tezile'nin sıfatları kabul etmediğine yönelik zaman zaman dile getirilen yorumları, yukarıdaki açıklama çerçevesinde değerlendirilmelidir. Yani özetle ifade etmek gerekirse; Mu'tezile Allah'ın sıfatlarını kabul eder, fakat kadîm varlıkların çokluğu (taaddüd-ü kudemâ) durumuna düşmemek için bu sıfatların, Allah'ın zâtının dışında bir varlık olmadığını da belirtir. Onların bu yaklaşımına göre; "Allah Âlimdir." demek doğru, "Allah ilim sahibidir." demek ise yanlıştır.<sup>373</sup> Yani, Mu'tezile'ye göre sıfatlar Allah'ın zâtının aynıdır, kendisidir.<sup>374</sup> Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesindeki yaklaşımları da aynı gayeye matuf olarak tezahür etmektedir ve kelâmullahı Allah'tan ayrı bir varlık olarak görmezler. Ehl-i Sünnet'e göre ise sıfatlar, Allah'ın zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır.<sup>375</sup> Eş'arîlere ve Selefe göre Allah; ilmiyle âlim, kudretiyle kâdir, hayat sıfatıyla hay, semi' sıfatıyla semî', basar sıfatıyla basîr, iradesiyle mürîd, kelamıyla mütekellim ve bekâ sıfatıyla bâkîdir.

<sup>367</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I/43-44; Teftâzânî, Mesud b. Ömer Sâduddin, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefî*, thk.: Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire: Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyye, 1987, s. 36; Nadir Albert Nasri, *Felsefetü'l-Mu'tezile: Tevhid: Allah el-A'lem*, İskenderiye: Matbâat-u Dâr-u Neşri's-Sekâfe, 1950, s. 58; Muhammed Abduh, *el-Mu'tezile beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, s. 106.

<sup>368</sup> Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 369.

<sup>369</sup> Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 362.

<sup>370</sup> Nureddin es-Sâbûnî, *Maturidiye Akaidi (el-Bidaye fi Usûli'd-Dîn)*, çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yay., 1982, s. 73.

<sup>371</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I/44.

<sup>372</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefî*, s. 36.

<sup>373</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I/45.

<sup>374</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, I/37; Muhammed Abduh, *el-Mu'tezile beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, s. 106.

<sup>375</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, I/37.

Bütün bu sıfatlar, Allah'ın zâtına ziyade sıfatlar olup ezeli olarak mevcuttur. Dolayısıyla bunlar, O'nun zâtıyla kâim manalardır.<sup>376</sup>

#### A- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN ALLAH'IN SIFATLARINA YAKLAŞIMI

Kâdî Abdülcebbâr *Müteşâbihu'l-Kur'ân* adlı tefsirinin mukaddimesinde birinci mesele olarak, “Kur'ân'ın delalet ettiği şeye, kendisiyle delil getirilmesinin keyfiyeti” konusunu tahlil etmekle izahatlarını yapmaya başlar. Kur'ân'ı gönderen doğru bir şekilde anlaşılmadığı ve tanınmadığı sürece, Kur'ân'ın delalet ettiği herhangi bir hususun da aynı şekilde anlaşılamayacağını belirtir.<sup>377</sup> Bu yaklaşım neticede, Allah'ın sıfatları doğru bir şekilde bilinmezse, bu durumda Allah'ın kelâmı Kur'ân'ın da bilinmeyeceği anlamına gelmektedir. Mu'tezile mezhebinin âmentüsü olarak vasıflandırılan “usûl-i hamse”de yer alan prensipler ve özellikle bunlar arasından özet olarak Mu'tezilî düşünce sisteminin mecmûunu ifade eden Tevhid ve Adalet ilkeleri bilinmeksizin Allah'ı tanımak, O'nun sıfatlarına dair görüş beyan etmek, ya da Kur'ân'ı anlayıp yorumlamaya çalışmak Kâdî Abdülcebbâr'a göre son derece yanlış bir yaklaşımdır. Çünkü Allah'ı doğru bir şekilde bilmeden O'nun fiilini bilmek de mümkün değildir. Nitekim Mu'tezile anlayışına göre Kur'ân da, özel bir yönü olan kelâm olarak Allah'ın bir fiilidir.<sup>378</sup> Dolayısıyla, Allah'ın bizâtihi kendisini tanımadan O'nun fiilini tanımak ve anlamak mümkün değildir. Bu münasebetle Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın kelâmı, Eş'arî'nin belirttiği gibi Allah'ın zâtı ile kâim manalar<sup>379</sup> olmayıp, Hz. Muhammed'in nübüvvetine delalet ve ilim için göndermiş olduğu mahluk ve muhdes kelâm ve vahiydir.<sup>380</sup> Kâdî Beyzâvî'ye göre ise Allah'ın kelâmı, Allah'ın zâtı ile kâim manalardır.<sup>381</sup>

Kâdî Abdülcebbâr marifetullahın, dolayısıyla Allah'ın sıfatlarının bilinmesinde ilke olarak önce Allah'ın tanınması gerektiğini, ardından ancak bu bilgiyle Allah'ın

---

<sup>376</sup> Şehristânî, Ebû'l-Feth Taceddîn Muhammed b. Abdülkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, tashih: Alfred Guillaume, London: 1934, s. 181.

<sup>377</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 1.

<sup>378</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 10; Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, s. 527.

<sup>379</sup> Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 376.

<sup>380</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 528.

<sup>381</sup> Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 376.

fiillerinin ve yine O'nun bir fiili durumundaki Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılabilceğini belirterek bu konuya şöyle bir giriş yapar: "Hiçbir fiilin durumu, failinin durumu bilinmeden sıhhati ve delalet yönü bilinmez ve onunla failinin ve sıfatlarının ispatında delil getirilmesi mümkün olmaz. Fakat bunun dışındaki hükümlerde istidlâlde bulunmak mümkündür. Çünkü eğer bir fiil, failinin durumuna delalet ederse ki, faili bilinmeden fiilin sıhhati de bilinemez, bu durum, faili bilmeksizin fiilin delalet etmeyeceği sonucuna götürür. Neticede bir şey bilindiğinde kendisi üzerine delalette bulunma gereksinimi de ortadan kalkar."<sup>382</sup> Burada Kâdî'nın, "**Fiilin durumu, failinin durumu bilinmeden sıhhati ve delalet yönü bilinmez.**" ifadesiyle dikkat çekmek istediği husus, Allah'ın, zâtı ve sıfatlarıyla birlikte doğru bir şekilde bilinmemesi halinde, O'nun bir fiili olarak gönderdiği mesaj ve bu mesajın kastettiği mananın doğru bir şekilde anlaşılamayacağı hususudur. "**Onunla (Kur'ân ile), failinin ve sıfatlarının ispatında delil getirilmesi de mümkün olmaz.**" ifadesiyle ise Kâdî, Kur'ân'ı gönderenin durumu sıhhatli bir şekilde öğrenilmemesi halinde, sadece Kur'ân'dan hareketle Allah'ı tanıyıp tanımlayarak O'nun sıfatlarına dair bilgi üretmenin mümkün olmadığını dile getirmektedir.

Kâdî Abdülcebâr yaklaşımını bir de ileri sürdüğü önermenin diğer boyutundan ele almak sûretiyle meseleyi aynı noktaya getirerek iddiasını temellendirmeye çalışmaktadır: Şöyle ki, Allah'ı Kur'ân'dan öğrendiklerimizle tanımaya, ardından Kur'ân'ın sıhhatini de yine Kur'ân'dan tanıdığımız Allah'ı delil getirerek bulmaya çalışırsak, bu durumda her birini bir diğeri için delil olarak kullanmış oluruz ki bu yanlış bir kurgulama olur. Netice itibarıyla bu durum, Allah'ı tanımadan Kur'ân'ın sıhhatinin bilinmeyeceği sonucuna götürmektedir."<sup>383</sup>

Yöneltilbilecek muhtemel sorulara cevap sadedinde Kâdî, yukarıda ortaya koyduğu önermenin nedenlerini kendi kendine sorular sorup cevaplandırarak şöyle izah etmektedir: "**Allah tanınmadan Kur'ân'ın sıhhati bilinemez.**" şeklindeki kuralı nereden çıkarsadığımız sorusuna şöyle cevap verilir: "Çünkü haber, kendi sıygasıyla doğru veya

---

<sup>382</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 1.

<sup>383</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 1.

yanlış olduğu bilinemez. Haber verenin durumu bilindiğinde, ancak o zaman haberin sıhhatini bilmemiz mümkün olur.” Allah’ın Kur’ân’da haber verdiği şeylerde, daha önce haber verenin durumu konusunda bilgi sahibi değiliz. Dolayısıyla haber verenin ki, O hikmet sahibidir, durumu bilinmeden haberin doğru olduğunun bilinmemesi gerekir.<sup>384</sup> Yukarıda mantıksal bir kurgulama yapan Kâdî, bu noktada iddiasını güçlendirmek amacıyla dilsel bir tahlil yaparak bir haber ya da hüküm ifade eden cümlede muhtevanın doğru veya yanlış olmasının, ifadenin kendisinden kaynaklanmadığını, bunun aksine ifadeyi kullananın bizâtihî kendisinin sağlıklı bir şekilde bilinmesi ile ancak muhtevanın doğru veya yanlış olduğu yargısına varılabileceğini belirtmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr’ın yukarıda ortaya koyduğu iddiasındaki bir diğer husus da, Allah’ın bilinmemesi halinde Kur’ân’ın sıhhatinin bilinemeyeceği gibi, aynı zamanda Kur’ân’ın delaletinin de bilinemeyeceği şeklindedir. Şöyle ki, Kâdî bu noktada Kur’ân’ı gönderenin vasıflarının da iyi bilinmesi gerektiği üzerine vurgu yapar. O’na göre bu Kur’ân, Hikmet sahibi bir varlıktan gönderilmiş olmak zorundadır. Bu durum *hayır ve şerrin* Allah’tan olduğu fikrine muhaliftir. Dolayısıyla Kur’ân’ı gönderen, hikmet vasfı gereği, her türlü kötülük ve yalandan uzak olmak zorundadır: “Allah bilinmeden Kur’ân’ın delalet yönünün bilinemeyeceği” sorusuna O, şöyle cevap vermektedir: “Çünkü Kur’ân, yalanı ve kötülüğü emretmeyi tercih etmesi caiz olmayan ve hikmet sahibi birisi tarafından sadır olması yönüyle delalet etmektedir. Kur’ân’ın failinin bu özelliği bilinmedikçe onun delalet yönü de bilinemez. Öyle ise Kur’ân’ın delalet ettiği şeye kendisiyle istidlâlde bulunabilmek için, ilk etapta Allah’ın kötülüğü tercih etmeyen hikmet sahibi olduğunun bilinmesi gerekir. Bu (yukarıdaki aksine durum) ise Kur’ân ile, Allah’ı ve hikmetini ispat etmek için istidlâlde bulunmayı imkansız ve anlamsız bir hale getirmektedir.”<sup>385</sup> Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr, eleştiri oklarını haklı olarak “Hayır ve şer Allah’tandır.” diyen Ehl-i Sünnet’e yöneltmektedir. Hâlbuki Mu’tazile, hayır veya şer olan fiillerin yaratıcısının (hâlık) bizzat yine insanın kendisinin olduğu ve bunun sonucunda da ahirette sevap veya ceza ile karşılaşacağı konusunda ittifak etmiştir. Onlara göre Allah şer ve zulüm, küfür ve

---

<sup>384</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, s. 1.

<sup>385</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, s. 2.

masiyet olan bir fiili meydana getirmekten de münezzehtir.<sup>386</sup> Çünkü Allah nasıl adaletli olanı yarattığında adil ise, zulmü yarattığında da zalim olması gerekir.<sup>387</sup>

Meseleyi daha net bir ifade ile belirtmek gerekirse; Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın fiillerinden hareketle ya da O'nun bir fiili durumundaki kelâmı olan Kur'ân'ın verdiği bilgiler doğrultusunda Allah'a ulaşma, O'nu tanıma ve bilme yolunu değil de, Ehl-i Sünnet'in aksine Allah'a ilişkin bilgiden hareketle Kur'ân'a ulaşma ve Allah'ın ef'âlini değerlendirme yolunu tercih etmektedir. Bunun gerekçesi de Allah'ı tanıyıp bilmeden göndermiş olduğu mesajının da doğru bir şekilde anlaşılamayacağı hususudur.

Bu konuda farklı bir yaklaşım tarzını benimseyen Kâdî Beyzâvî'ye göre aslında bizler, Allah'ın sıfatlarını en iyi bir şekilde bilmekle mükellefiz, yani marifetullaha ulaşmak vaciptir, ancak bunları bilmek Allah'ın sıfatlarının tamamını bilmekle hâsıl olabilir ve bu da kolay olmayıp ancak Allah'ın *fiillerinden istidlâl* yoluyla ve O'nu noksanlıklardan tenzih etmek sûretiyle mümkün olabilir.<sup>388</sup> Beyzâvî'nin açıklamalarından da anlaşılabileceği üzere O, Kâdî Abdülcebbâr'ın aksine, Allah'ın fiillerinden hareketle Allah'ın bilgisine ulaşılabilirliğini belirtmektedir. Beyzâvî akıl yoluyla marifetullaha ulaşılabilirliğini inkâr etmemektedir. Hatta O, nazar ve tefekkürü vacip olarak kabul etmekte; ancak nazar yoluyla marifetullaha ulaşmayı vacip değil caiz görmektedir. Yani nazar vacip olmakla beraber, *nazar yoluyla* marifetullaha ulaşmak vacip değildir. Çünkü marifetullaha ulaşabilmenin farklı yolları vardır.<sup>389</sup> Nitekim Kur'ân bu anlamda insana yol gösterici bir kılavuz olarak gönderilmiştir. Ayrıca Allah'ın fiilleri de bu yönüyle Allah'ı tanımamızda bize yardımcı olmaktadır. Akıl da bu noktada önemli bir delil olarak değerlendirilip istifade edildiğinde, (ki bu, Kâdî Abdülcebbâr'ın marifetullaha ulaşmada yegâne bilgi kaynağıdır ve aklî delil kullanılmadan diğer delillerin bir anlam ifade etmeyeceğini belirtmektedir.) daha sağlıklı ve isabetli bir bilgiye ulaşma imkânı doğmaktadır. Beyzâvî aslında bu yaklaşımıyla,

---

<sup>386</sup> Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın zulüm ve kötülük olan bir fiili yaratmayacağını belirtmekle beraber, Allah'ın zulüm ve kötülüğe güç yetirip yetirememesi meselesinin Mu'tezile'de ihtilaflı bir konu olduğunu belirtmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 313. (Muhakkikin dipnotunda)

<sup>387</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I/45.

<sup>388</sup> Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 379.

<sup>389</sup> Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 73.

kanaatimizce marifetullahı ulaşmada daha zengin delil ve kaynak kullanma imkânına sahip olmakta ve bu noktada Kâdî Abdülcebbâr'a nispetle hataya düşme riskini minimize etmiş olmaktadır.

Fiil fail ilişkisinde önceliğin failde olması gerektiği düşüncesi makul ve muteber bir yaklaşım olmakla beraber fiillerden hareketle faile ulaşılabilmesi gerçeğini reddetmenin de yanlış bir tutum olacağı kanaatindeyiz. Zira gündelik hayatta da tanımadığımız bir kimsenin eylemlerinden hareketle o kişiye dair bir takım ipuçları elde etme imkânımız vardır. Fiillerden hareketle elde ettiğimiz bu bilgileri destekleyici mahiyette başka bilgiler de elde edildiğinde ve bu noktada tüm bilgiler birlikte değerlendirildiğinde, o kişi hakkında daha doğru bir karar verebilmekteyiz. Dolayısıyla fiil-fail ilişkisinde öncelik failde olmakla beraber fiillerden de istifade edilmesi faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Haberî doğru ve yanlış olmak üzere iki farklı kategoride ele alan Kâdî Abdülcebbâr, bir haberin doğruluğunu, haberin bizzat kendisinden ya da bir diğer haberle teyit etmenin; yani, bir âyette geçen ifadenin doğruluğunu aynı ya da bir başka âyetten istidlâl yoluyla elde etmenin aslında yanlış olduğunu belirtmekte ve Allah'ı her türlü şerden uzak, yalan söylemeyen Hikmet sahibi olarak tanımak sûretiyle ancak haberin doğruluğunun anlaşılabilmesini söyleyerek meseleyi değerlendirmekte ve neticede, Ehl-i Sünnet'in, bu konuda "iyiliğin ve kötülüğün Allah'tan olduğuna" dair bir *inancı* olması sebebiyle yanlış bir yaklaşım içerisinde olduğu için, aklen ve naklen doğru ve sağlıklı bir bilgiye ulaşamayacağı yönünde bir değerlendirmede bulunmaktadır. "Haberin bizzat kendisi ile doğruluğunun bilinmesi mümkün değildir. *Çünkü haber, bizzat kendi durumuna değil, başkasının durumuna delalet etmektedir.* Haberî başka bir haberle doğru olduğunun bilinmesine gelince; bunun Allah'tan veya bir başkasından vârid olması da mümkündür. Hâlbuki bu konuda başkasının haberine başvurmak caiz değildir. Allah'ın "Hikmet" konusundaki durumu bilinmeksizin Allah'ın haberine başvurulduğunda, sanki O'nun diğer haberlerinde doğru olduğuna delil getirilmiş olur. Allah'ın diğer haberlerinde yalana cevâz verildiğinde, bu haberde de benzeri caiz olur. Dolayısıyla bununla eleştiri sahih değildir. İşte bu nedenle biz diyoruz ki, Mücebbire (Ehl-i Sünnet) Allah'ın kötülük işlemesini caiz

gördüğünden dolayı ne akıl delili ile ne de nakil yoluyla O'nun doğrulunu bilmesi mümkün değildir.”<sup>390</sup> Söz konusu gerekçeler sebebiyle, Kur'ân'ın delalet ettiği şeye kendisiyle istidlâlde bulunmanın sahih olabilmesi için, Kur'ân'ın delaletinde, *öncelikle Allah'ın akıl delili ile bilinmesinin lüzumu* ve O'nun *kötülük yapmayı tercih etmeyen hikmet sahibi biri* olmasını gerekli kılmaktadır.<sup>391</sup>

Kur'ân kendisinden olan bir özellikten ötürü delalet etmemekte; Kur'ân, failinin hikmet sahibi birisi olduğu için delalet etmektedir. Bu nedenledir ki, Hz. Peygamber'in de, diğer fiillerinde *doğru* olması sebebiyle, aynı şekilde hikmet sahibi bir elçi olduğu bilinmeksizin O'nun sözünün hükümlere delalet etmesi mümkün değildir.<sup>392</sup>

Kur'ân'ı doğru bir şekilde anlamayı, Kur'ân'ın ancak hikmetli bir varlık tarafından gönderilmiş olması ön şartına bağlayan Kâdî Abdülcebbâr, bu durumda; kendisiyle istidlâlde bulunmanın mümkün olmaması nedeniyle, Kur'ân'da varid olan ve Allah'a ve O'nun hikmetine delalet eden haberlerin faydasız olması ve Allah'ın tevhidi ve adaletiyle bilinmesinden sonra zaten Allah'ın bu vasıflarına yönelik haberlerinin aslında bir bakıma anlamsız ve gereksiz olacağına dair bir soru işaretini şöyle değerlendirir: “Allah, soru soranı düşünmeye ve akıllarda oluşturduğu delillerle istidlâlde bulunmaya sevk etmek için bu şekilde hitapta bulunmuştur. Denilebilir ki Allah, mükellefin duyması ve düşünmesi halinde bu durumunun, duymadan istidlâlde bulunmaya göre daha uygun olduğu için bu şekilde hitapta bulunmuştur. İşte bu sebeple Allah'a ve O'nun hikmetine delalet eden haberler Kur'ân'da zikredilmekte ve yukarıda bahsi geçen bu tür faydalar da, hitabı abes olmaktan çıkartmaktadır.”<sup>393</sup>

Her konuda aklını birinci derecede önemli hakem kılan Kâdî, iddiasını desteklemek üzere dilin gündelik kullanımından da bir örnek vermektedir: “Davet edenin davetini düşünüp tefekkür etmeksizin bizzat Allah'ın davetiyle O'nu bilmesi *sahih olmasa*

---

<sup>390</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 2.

<sup>391</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 3.

<sup>392</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 3.

<sup>393</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 4.

*da*; herhangi birimizin Allah'ı bilmeyen birini, O'nun yoluna davet etmesinin ve onu, Allah'ın yolu, Tevhid ve Adaleti ile tanıştırmasının abes olmaması da söylediğimizi doğrulamaktadır. Aynı durum Allah'ın kelâmı için de söz konusudur.”<sup>394</sup> Bunun anlamı şudur: Kişi bireysel olarak başkalarını taklit yoluyla Allah'ı tanınması doğru olmazken, böyle birine bir başkasının marifetullahı ilişkin bilgileri anlatarak yardımcı olması caiz olmaktadır.

Yeri gelmişken burada Tevhid ve Adalet ilkelerinin de Kâdî Abdülcebbâr'a göre izahını yapmakta fayda vardır.

**Tevhid**; Allah'ın bir olduğunu, nefiy ve ispat bakımından sahip olduğu sıfatlara Allah'ın dışında bir ortağının olmadığını bilmek ve buna inanmaktır. Bir kimsenin muvahhid sayılabilmesi için de ilim ve ikrarın her ikisi de kişide bulunması gerekir.<sup>395</sup> Bu yaklaşımın bir sonucu olarak mümin kişide ilim, bu ilmin gerektirdiği bilinçli bir iman, bu imanın dışı yansıması ikrar ve bu ikrar sonrası ahlakî bir yükümlülük olarak amelin hepsi bir arada bulunmak zorundadır.

**Adalet**; bir başkasının faydası veya zararı için failin yaptığı her türlü “güzel” fiildir.<sup>396</sup> Kâdî Abdülcebbâr, adalet kavramıyla ilgili salah-aslah tartışmasında Allah'ın aslah olanı yapmasının kendisine vacip olduğunu belirten Bağdat ekolünün bu yaklaşımını kabul etmez ve bunun bâtil olduğunu belirtir.<sup>397</sup>

Tevhid Allah'ın zâtî sıfatlarıyla ilgili meseleleri ihtiva eder. Adalet ise, Allah'ın fiilî sıfatlarına ilişkin konuları ele alır. Bu durumda Mu'tezile ve Kâdî Abdülcebbâr'ın usûl-i hamsesi, özellikle tevhid ve adalet prensipleri, büyük ölçüde Tanrı tasavvurunun sistematize edilmiş hali olmaktadır.

---

<sup>394</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, s. 4-5.

<sup>395</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 128.

<sup>396</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 132.

<sup>397</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 134.

Kur'ân'ın doğru anlaşılmasını ve delalet yollarının bilinmesini Allah'ın doğru bir şekilde bilinmesine, yani tevhid ve adalet ilkesine bağlayan Kâdî Abdülcebbâr, bu durumun haram ve helaller konusunda da aynı geçerliliğe sahip olduğunu düşünmekte; mezkûr ilkeler tamamen kabul edilmedikçe haram ve helallerin de doğru bir şekilde anlaşılamayacağını belirtmektedir. Hatta Kâdî Abdülcebbâr, meseleyi bir adım daha ileri bir noktaya götürerek Kur'ân'da zikri geçen Allah ile ilgili açıklama ve vasıflamaların Allah'ı tanımada yetersiz olduğunu beyan etmektedir: Çünkü Kur'ân'la hitap eden *Allah'ın, haberlerinde yalan söylemesi veya kapalı söz söylemesi ya da kötülüğü emretmesi veyahut iyiliği nehyetmesi caiz olmayan hikmet sahibi biri olduğu bilinmeden*, onunla (Kur'ân ile) helal ve haramın bilinmesi de mümkün değildir. Fakat Allah ile ilgili bilginin daha önceden zihinlerde oluşması durumunda, bir öncül olmaksızın (haramlar ve helaller gibi) hükümlerin Kur'ân'la bilinmesi mümkündür. Ancak; Allah'ın cisim olmadığı ön bilgisi olmaksızın, sadece “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.”<sup>398</sup> ifadesiyle O'nun eşyaya benzemediğini bilmemiz mümkün değildir. Çünkü Kur'ân'ın sıhhatinin bilgisi ve delalet yönü failin haline başvurmayı gerektirmesi durumunda, failin ve O'nun hikmetinin, kendisinden sadır olan bir fiil ile bilinmesi caiz değildir. Bu durum için şöyle bir örnek de verilebilir: Mucizeler, haberler gibi faili ve hikmeti bilinmeksizin sahih oldukları nasıl bilinmezse, aynı şekilde Allah hakkında kötü bir fiil işlemeyi caiz görenin de, onlarla yani mucizelerle peygamberler(in peygamberliği)e istidlâlde bulunması mümkün değildir. Yine bu durumda, Allah'ın dalalet-fesada çağıran ve hidâyetten-doğru yoldan alıkoyanın (peygamberlerin) eli üzerinde mucize meydana getirmesinden de güvende olmamamız gerekmektedir.<sup>399</sup>

Özetle müfessir, Allah'ın kötülüğü yaratıyor olmasının, yani hayır ve şerrin Allah'a izafe edilmesinin yanlışlığı ve bu durumun peygamberlere verdiği mucizelerdeki iz düşümünde ortaya çıkabilecek olumsuz sonuçlarına temas ederek Allah'ın kötülüğü istemeyen ve yaratmayan Hikmet sahibi bir Varlık olduğuna vurgu yapmaya çalışmaktadır. Bu noktada Hikmet sahibi bir Allah vurgusunun özünde de Mu'tezile mezhebinin beş temel

---

<sup>398</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>399</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 5.

esasından Adalet ilkesine ulaşma gayreti vardır. Bu ilkeyi yok sayarak ya da tam anlamaksızın doğru bir şekilde ne Allah'ı tanımak ne de O'nun gönderdiği mesajı anlayabilmek mümkündür.

Kâdî Abdülcebbâr delalet çeşitlerini sayarken Allah'ı bilme konusunu yine tartışır ve delalet yollarının akıl, Kitap, Sünnet ve İcmâdan müteşekkil dört çeşit olduğunu belirterek marifetullaha, yani Allah'ın bilgisine ancak akıl delili ile ulaşılacağını ifade eder. Buna gerekçe olarak da, diğer delillerin sadece akıl delili ile kullanıldığında bilgiye ulaşma imkânı sağlayabileceğini belirtir.<sup>400</sup>

Eş'arî iken Mu'tezile mezhebine intisap eden Kâdî Abdülcebbâr,<sup>401</sup> Tanrının zorunlu olan lâzımî (zâtî) sıfatlarını irâde ve kelâm gibi diğer fiilî sıfatlarından ayırır ve Tanrının eylemlerine ilişkin sıfatlarının ezeli ve ebedîliğini reddeder. Özellikle Tanrının bir kelâmı olarak Kur'an'ın ezeli olmayıp yaratıldığını belirterek, geleneksel Mu'tezilî düşüncedeki gibi bir yaklaşımla açıklar.<sup>402</sup> O, Tanrının kelâmının ezeli olmadığı konusundaki argümanını insanın kelâmı ve bu kelâmın gündelik dildeki tezahürü ile örnekler vererek temellendirmeye çalışır ve ilahî kelâm için de, insanın konuşması için gerekli olan aynı ilkelerin geçerli olduğunu beyan eder. Bu durum Kâdî Abdülcebbâr'ın, Kur'an'ın i'cazı ve benzerinin getirilemeyeceği düşüncesiyle de çelişmemektedir.<sup>403</sup> O, bu yaklaşımını tenzih düşüncesinden hareketle Tevhid ilkesine ulaşmak amacıyla ortaya koymaktadır. Eş'arîlere göre ise durum bunun tam tersine olup; Allah'ın sıfatları zâtıyla kâim olan kadîm sıfatlardır.<sup>404</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın sıfatlarından özellikle Kâdir sıfatı üzerine vurgu yapar. O'na göre kadîm sıfatlardan istidlâl yoluyla bilinen ilk sıfat da Kâdir sıfatıdır. Bunun dışındaki diğer sıfatlar ise Kâdir sıfatı üzerine terettüp eder. Çünkü Allah'ın Muhdis olarak

---

<sup>400</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 88.

<sup>401</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kurân*, s. 20. (Muhakkikin mukaddimesinde)

<sup>402</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefi*, s. 36.

<sup>403</sup> Margaretha Heemskerk, “Abd al-Jabbâr b. Ahmad al-Hamadhânî”, *The Encyclopaedia of Islam Three*, Fasc.: III, Leiden: 2007, s. 14.

<sup>404</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I/106.

âlemi yaratmış olması, aynı zamanda O'nun Kadîr sıfatı ile muttasıf olduğuna da delalet etmektedir.<sup>405</sup>

Mu'tezile'ye göre Allah, yaratıkları için en iyiyi (aslah olanı) yapmak zorundadır, ancak; Allah'ın salah ya da aslah olanı yapması meselesi, Mu'tezile'nin kendi içerisinde de tartışmalı bir konudur. Kâdî'ya göre aslahı değil, kulun salahına olanı yaratmak Allah'a vaciptir. Bîşr b. Mu'temir ve Ca'fer b. Harb'in onaylamadığı, Bağdat Mu'tezilelerinin ise dünya ve Ahiret'e teşmil ettiği aslaha Kâdî Abdülcebbâr, "mükellefin yapması daha uygun olan fiil" anlamını verir<sup>406</sup> ve aslah olanı yapmayı Basralılar gibi dini olanla sınırlandırır.<sup>407</sup> Cansız varlıklar ve ölümlere yönelik bir salah olamayacağı gibi Allah için de söz konusu olamaz.<sup>408</sup> Allah'ın bütün fiilleri bir başkasına fayda sağlamaya yöneliktir. Bu anlamda salah olanı yapmak Allah'a vaciptir, aksi takdirde adaleti ihlal etmiş olur.<sup>409</sup>

Her ne kadar Kâdî Abdülcebbâr tevhid prensibini ilk sıraya koymuş olsa da Mu'tezile, Allah'ın kudret, ilim, irâde, adalet gibi sıfatlarından özellikle "adalet" sıfatı ve ilkesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Mu'tezilî düşünceye göre Allah, ancak makul olanı yapar ve adaletli olmayan bir şeyi yapamaz. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak Mu'tezile, Allah'ın kulları için en iyiyi yapmak zorunda olduğunu belirtir. Aslah kavramının anlamı ise, Allah'ın kulları için en iyi şeyi yapmasıdır.<sup>410</sup> Mu'tezile'ye göre, Allah'ın hikmet vasfının gereği kulları için en iyiyi yapmasının sebebi, "Allah'ın kullarından böyle bir şeyi esirgemesi durumunda cimrilik yapmış olacağı ve bunun da Allah'ın şanına yakışmayacağı" şeklinde değerlendirilmiştir. Bu durumun bir neticesi olarak Allah'ın aslah olanı yapması kendisine vacip olur.<sup>411</sup>

---

<sup>405</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 151.

<sup>406</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV/37.

<sup>407</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 133.

<sup>408</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV/34-35.

<sup>409</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 133; İlyas Çelebi, "Kâdî Abdülcebbâr", *DİA*, XXIV/106.

<sup>410</sup> Fazlurrahman, *İslam*, Çev: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, 5. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yay., 1999, s. 148.

<sup>411</sup> Mehmet Sait Yazıcıoğlu, *Kelâm Ders Notları*, Ankara: 1998, s. 44.

Diğer yandan Mu'tezile'nin bu ilkesine dair zihinlerde oluşan yanlış bir algıdan bahsetmek en azından bir hakkı teslim etmek açısından faydalı olacaktır. Mu'tezilîler, "Aslah olanı yaratmak Allah için vaciptir." dediklerinde bazıları, Allah hakkında bu vücûbiyeti sanki insanlar belirlemiş gibi anlamakta ve bunun insanı küfre götürecekt kadar tehlikeli bir durum olduğu hissini ortaya çıkarmaktadır. Oysa iddia edilen bu vaciplik, Allah'ın kendisi için takdir ettiği bir hüküm olarak anlaşılmalıdır. Nitekim Allah Teâlâ'nın, "Rabbiniz kendi üzerine rahmeti (merhameti) yazmıştır/farz kılmıştır."<sup>412</sup> (Ketebe rabbüküm ala nefsihirrahmete) bu vb. bazı âyetlerde bu tür takdirlerinin tezahürlerini görmek mümkündür. Dolayısıyla Mu'tezile ile rakipleri arasında bu konudaki tartışmaların ve yersiz gerginliklerin, işte bu bahsedilen durumun netleştirilmemesinden kaynaklandığını söylemek de meselenin izahı açısından yardımcı olacaktır.

Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin yer almasını insanların maslahatı ve Allah'ın onlara bir *lütuf* olarak değerlendirdiği gibi, Allah'ın bütün fiillerinin salaha ve maslahata binaen olduğunu belirtir. O'na göre Allah'tan gelen musibetlerde hikmet ve sevap olduğuna inanıldığı gibi, Hâkim olan Allah'ın bütün fiillerinde salah ve lütuf olduğuna inanılması gerekmektedir.<sup>413</sup> Zira hikmet sahibi olan Allah'ın, kullarının kötülüğüne olabilecek bir şeyi murad etmesi düşünülemez. Allah'ın bütün fiillerinde salah ve maslahat yönü aranmalıdır. Salah ve lütuf kavramları Allah'ın adalet sıfatının bir sonucudur.

Salah ve lütuf açısından Allah'ın fiillerine bakıldığında, insan her zaman kendisine göre hakikî anlamda iyi ve güzel olanı görememektedir. Nitekim tabii afetler her ne kadar te'villerle izahı yapılsa da hep daha iyisi beklenir. Bu bağlamda adalet kavramının etrafında şekillenen salah-aslah tartışması gündeme gelmektedir. Allah'ın iyi/en iyi olanı yapması anlamına gelen salah/aslah tartışması, Mu'tezile geleneğinde çok ciddi bir şekilde ele alınmıştır. Kâdî Abdülcebbâr, salah olanın Allah'a vacip olduğunu belirtir. Bunun aksine,

---

<sup>412</sup> "Âyetlerimize iman edenler sana geldikleri zaman de ki: "Selam olsun size! Rabbiniz kendi üzerine rahmeti (merhameti) yazdı. Şöyle ki: Sizden kim cahillikle bir kabahat işler de sonra peşinden tövbe eder, kendini düzeltirse (bilmiş olun ki) O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." En'âm, 6/54.

<sup>413</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin**, s. 58.

Allah'ın aslah olanı yapmasının kendisine vacip olduğunu belirten Bağdat ekolünün bu yaklaşımını kabul etmez ve bunun bâtil olduğunu belirtir.<sup>414</sup> Mu'tezile mezhebinin aslah olanı Allah için vacip kıldığı noktada Kâdî Abdülcebbâr'ın bu tutumunu daha itidalli bir yaklaşım olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü Mu'tezile, aslah olanı Allah'a vacip saymakla Allah'ın iradesine ve fiillerine müdahale etmiş olmakta, sıfatlarına sınır koymuş olmaktadır.

Mu'tezile, meseleyi hatta bunun da ötesine taşıyarak Allah'ın özgürlüğünü tartışma konusu yapmıştır: Mu'tezile'ye göre; “*Özgür insanın karşısındaki Tanrı, bağımsızlığı mutlak olmayan bir tanrıdır.*” Mu'tezile'nin Tanrı tasavvurunun önemli bir parçasını oluşturan bu bakış açısına göre Tanrı, sahip olduğu gücü ve bu güç etrafında şekillenen sıfatları rastgele kullanmamaktadır. Hikmeti ve tanrılığı gereği, dünyada koyduğu bir takım yasalara uymaktadır. İşte Mu'tezile düşüncesinin temel yapı taşlarından biri olan bu düşünceye göre Tanrı, sahip olduğu sınırsız ve sonsuz sıfatlarını tanrılığına yakışmayacak bir biçimde kullanamaz. Eş'arî mezhebi ise, Tanrı'nın bu sıfatları dilediği biçimde kullanacağını, O'nun belli kurallarla hareket ettiğini söylemenin O'nu sınırlandırmak anlamına geleceğini savunmuştur.<sup>415</sup>

Mu'tezile Allah hakkında cihet, mekân, sûret, cisim, mekânda yer tutma, intikal, zeval, değişme ve etkilenme gibi yaratılanlara benzeme anlamına gelebilecek her türlü teşbihi nefyetmiş, bu konudaki müteşâbih âyetlerin te'vil edilmesi gerektiğini beyan etmiştir. Bu yaklaşım da, Mu'tezile tarafından *tevhid* olarak isimlendirilmiştir.<sup>416</sup>

Kur'ân'ın, Allah'ı tanımlarken kullanmış olduğu “el”, “yüz” ve “göz” gibi birtakım sıfatların hakikîliği ya da mecâzîliği konusunda Kur'ân'dan ya da hadislerden herhangi bir bilgiye ulaşamamaktayız.<sup>417</sup> Bununla birlikte Mu'tezile, Allah için söz konusu edilen bu sıfatların hakikîliği ya da mecâzîliğini de ayrıca tartışmıştır. Birçok Mu'tezilî

---

<sup>414</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 134.

<sup>415</sup> Ignaz Goldziher, *İslam'da Fıkıh ve Akaid (Le dogme et la loi de l'Islam)*, çev.: İlhan Başgöz, Ankara: Ardıç Yay., 2004, s. 121.

<sup>416</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I/45.

<sup>417</sup> Talat Koçyiğit, *Kelâmcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: 1984, s. 129.

alime göre, örneğin Allah'ın ilminin mutlaklığı hakikî anlamda olmayıp mecâzî anlamdadır. Allah'ın sıfatlarının her biri ve bu sıfatların mahiyeti arasında olduğu gibi, Allah'ın mahiyeti ve ilmi arasında da tam, kâmil ve halis bir denge vardır.<sup>418</sup>

Buraya kadar olan kısımda Allah'ın sıfatlarına dair genel ve teorik bir çerçeve çizmiş olduk. Şimdi ise, zâtî ve fiilî sıfatlar olarak iki kısımda inceleyeceğimiz Allah'ın sıfatlarına zâtî sıfatlardan başlayabiliriz.

### **1- Zâtî Sıfatlar**

Konuya başlamadan önce belirtmeliyiz ki, Allah'ın sıfatları incelenirken bütün sıfatlar ve Kur'ân'da geçen ilgili tüm âyetler ele alınmayacak olup, tez başlığımıza uygun mahiyette olan ve müteşabih kapsamında değerlendirilerek bu niteliği ile meşhur olan sıfatlar tahlil edilecektir. Bunlar da ayn, vech, yed, kabza, cenb ve fevk gibi haberî sıfatlar ile istivâ, gazap, istihzâ, mekr ve ityân gibi fiilî sıfatlardır. Şimdi sırasıyla Kâdî Abdülcebbâr'ın bu hususlardaki görüşlerine bakalım:

#### **a- Ayn**

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا

“Basîret ve bilgimiz بِأَعْيُنِنَا ile ve vahyimize göre gemiyi yap.”<sup>419</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, Allah hakkında “gözlerin” mevcudiyetine ilişkin âyetleri yorumunda özellikle Müşebbihe ve Mücessime mezheplerini muhatap alıp onları eleştiriye tabi tutar. Göz ifadesinin basîret ve bilgi anlamına geldiğini beyan eden Kâdî, Allah için beşere ait bir uzuvdan bahsedilmesinin, başka diğer organların da varlığından söz etmeyi gerekli kılacağını belirtir. Özellikle bu kelimenin çoğul olarak Kur'ân'da yer alması ve çoğul olanın da üç ve üzeri bir sayıya tekabül etmesi sebebiyle, Müşebbihe'nin kendi düşünce sistemleri içerisinde bile tutarsız olduklarını ifade ederek konuyu dilsel ve

<sup>418</sup> Nadir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, s. 57.

<sup>419</sup> Hûd, 11/37.

mantıksal açıdan ele alan müellif, Allah için maddi anlamda göz ya da gözlerden bahsetmenin imkânsızlığını ortaya koymaya çalışır.<sup>420</sup>

Müşebbihenin iddia ettiği gibi Allah için göz organının düşünülmesi mümkün olursa, bu durumda ayrıca diğer azalarının da olması mümkün sayılır. Âyet bu şekliyle kabul edilmesi halinde âyetin zâhiri, Allah'ın üç ve üzeri adedince gözünün olmasını gerektirir. Bu da zaten Mücessimenin iddia ettiği görüş değildir. Zira onlardan bir kısmı Allah'ın tek bir gözü olduğunu, diğer bir kısmı ise iki gözünün olduğunu beyan ederler. Hâlbuki âyet tahsis edilmediği için Allah'ın gözü cemi olarak ifade edilmiş ve adedi belirtilmemiştir. Bu durum ise, İslam dinine tamamen muhalif bir yaklaşımdır. O halde bu mezhebin bu âyeti te'vile gitmeleri ve bu âyetin zâhirinin de onların söylediklerine delil teşkil etmediğini itiraf etmeleri gerekir. Bu âyette yer alan “gözlerimizle” ifadesinden anlaşılması gereken asıl mana ve maksat ise, *basîret ve bilgidir*. Yani, “Bu gemiyi, sana verdiğimiz basîret ve bilgiyle yap.” anlamına gelmektedir.<sup>421</sup>

Kâdî Abdülcebbâr ayrıca şöyle bir rivâyeti de nakleder: Allah, bu âyetle şunu murad etmektedir. *Gemiyi, bir melek ve o meleğin gemi inşası hakkında sana getirdiği bilginin yardımıyla yap*. Böylece melek ve onun getirdiği bilgi, “gözler” olarak âyette isimlendirilmiş olmaktadır.<sup>422</sup>

وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا

“Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü sen ‘gözetimimiz’ altındasın.”<sup>423</sup>

Bu âyette yer alan gözler ifadesini, yukarıda belirtilen yorumdan biraz daha farklı değerlendiren Kâdî, ‘gözlerimiz’ kelimesinden anlaşılması gereken mananın ‘gözetimimiz’ olduğunu beyan etmektedir. “Gözlerimiz” tabiri, Allah'ın çok sayıda göz sahibi olduğunu gerekli kılar. Çok sayısının başlangıcı ve sonu arasında tercih yapmamızı gerektirebilecek

<sup>420</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 380.

<sup>421</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 380.

<sup>422</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 381.

<sup>423</sup> Tûr, 52/48.

evla bir ilk ve son yoktur. Bu ise Allah’a sonu olmayacak miktarda gözleri ispat etmeyi gerektirir. Bu da Müşebbihenin iddialarını iptal eder. Zira Müşebbiheden Allah’a cismaniyet isnat eden ve onun azalarının olduğunu belirtenler, Allah’ın bizler gibi insan sûretinde iki gözlü olduğunu tespit etmeye çalışırlar. Hakikatte bu âyetten anlaşılması gereken mana, “Gözlerimizle beraber sen gözetimimizdesin.” şeklindedir. Yani Allah’ın, kullarının yaptığı bütün şeyleri bildiğini ispat etme anlamı vardır.<sup>424</sup>

Kâdî Abdülcebbar ayrıca Kamer sûresindeki<sup>425</sup> “Gemi gözetimimiz altında yüzüyordu.” ifadesinde de, maddi anlamda Allah’ın gözlere sahip olduğuna dair bir delil bulunmadığını beyan eder.<sup>426</sup>

#### b- Vech

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ

“Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü (kabul ve rızası) işte oradadır.”<sup>427</sup>

Bakara sûresinin 115. âyetinde yer alan, “Nereye yönelirseniz Allah’ın yüzü oradadır.” ifadesiyle Allah, zâhiren kendisinde cismin özellikleri olduğuna ve azalarının bulunduğu delalet eden bir ibare kullanmıştır. Ancak Kâdî Abdülcebbar’a göre hakikatte dil bilimi incelendiğinde muzâfın, muzâfın ileyhinin dışında farklı bir şey olması gerektiğinden, Allah’ın bir yüzü olması gerekir ama bu yüzün, Allah’ın nefsi ya da zâtı<sup>428</sup> olarak anlaşılması gerekir. (Çünkü muzâf, muzâfın ileyhten farklı olması gerekir.)<sup>429</sup> Daha açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse; muzâf ile muzâfın ileyh birbirinden ayrı olması gerektiği için Allah’ın ve vechinin ayrı ayrı şeyler olması gerekir. Bu da Allah ile O’nun vechi arasında bir mübâyeneti gerekli kılar ki bu mantığa terstir. Şâyet vech bir sıfat olsa

<sup>424</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, s. 631.

<sup>425</sup> Kamer, 54/14.

<sup>426</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, s. 635.

<sup>427</sup> Bakara, 2/115.

<sup>428</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 227.

<sup>429</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, s. 105.

belki Ehl-i Sünnet itikadına göre bu savunulabilir ama vech bir isimdir. Dolayısıyla Allah ile vechinin aynı şeyler olması gerekir ki, bu da O'nun nefsi ya da zâtı şeklinde anlaşılmalıdır. Diğer yandan Arapça'da vech kelimesi insanın kendisi/nefsi/zâtı için zaten kullanılmakta olan bir kelimedir.

Allah'ın vechi ile ilgili yöneltilebilecek muhtemel sorular için Kâdî Abdülcebbâr cevaben şöyle bir açıklama yapmaktadır: Bu âyetin zâhirine tutunmak hiçbir kimse için doğru olmaz. Şöyle ki, bu âyetin zâhiri, Allah'ın yüzünün her yönde olmasını gerekli kılar. Allah'ın cisim olduğunu söylemekle beraber Allah'ın yüzünün her yerde olduğunu söylemek mantıken doğru değildir. Zira Allah, cisim olup O'nun yüzü ve azaları olsaydı bir yönde olması gerekirdi. Bundan dolayıdır ki hocalarımız, “Nereye yönelirseniz Allah'ın yüzü oradadır.” âyetinden zâhirî anlamının murad edilmediğini söylemişlerdir. Şâyet vechullah ifadesinden hakikî anlam kastedilirse bu doğru olmaz. O halde bu ifadeden murad edilen mana, *Allah'ın zâtıdır*. Bazen yüz kelimesi kullanılarak ondan bir şeyin kendisi kastedilir. Nitekim günlük dilde de, “hâzâ vechü'r-ra'yi” (Bu görüşün yüzüdür.) ve “hâzâ vechü't-tarîk” (Bu yolun yüzüdür.) ifadeleri kullanılmakta ve bu ifadelerden de yolun ve görüşün bizzat kendisi kastedilmektedir.<sup>430</sup> “Bu elbisenin yüzü iyidir.” ifadesini kullanırken de aynı durum söz konusudur ve elbisenin kendisi kastedilir.<sup>431</sup>

Allah bu hitabıyla, mükellefin ibadetler konusunda mekâna itibar etmeyip itaate, huzura ve Allah'a yakın olmaya yönelmesini istemiştir. Yine Allah, kıbleyi şaşıran kimse için kiblenin, namazın sıhhatine etki etmediğini, bir kimsenin içtihad ederek namazında hangi yöne yönelirse bu kimsenin sorumluluğunu yerine getirmiş ve sevabına nâil olmuş olacağını belirtir.<sup>432</sup> Şâyet vech kavramıyla mekâna dayalı bir anlam kastedilmiş olsaydı, bu durumda namaz kılanların kıldıkları namaza göre Allah'ın belli bir zaman ve mekânda bulunması vacip olurdu. Kâdî Abdülcebbâr “vech” kavramıyla ilgili verdiği “Allah'ın zâtı”

---

<sup>430</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, s. 105.

<sup>431</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 227.

<sup>432</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, s. 106.

anlamının yanı sıra, ikinci bir görüş olarak da, bu kavramın “Allah’ın rızası” anlamına geleceğini belirtmektedir.<sup>433</sup>

وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

“Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâkî kalacaktır.”<sup>434</sup>

Bu âyet Allah’ın yüzü olduğunun ispatı için bir delil değildir. Çünkü vecih ile bazen bir şeyin zâtı kastedilir. Buna göre Araplar bu görüşün yüzü, işin yüzü, yolun yüzü diyerek görüş, iş ve yolun kendisini kastetmektedirler. Bu kelime parçalardan oluşmayan bir şey (Allah) için kullanıldığında ondan maksat o şeyin zâtıdır. Bu lafzın konumu, kullanıldığı duruma göre değişir. Bu âyetten maksat, “Rabbin bâkî kalacaktır.” anlamı olmalıdır.<sup>435</sup> Kâdî Abdülcebbâr’ın açıklamaları paralelinde, vech/yüz kelimesinin Türkçede de benzer anlamlarda kullanıldığını belirtmekte yarar vardır. Nitekim bizler, “işin içyüzü” dediğimizde o şeyin aslını, kendisi ve zâtını kastetmekteyiz.

### c- Yed

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ

“Yahudiler, ‘Allah’ın eli bağlıdır.’ dediler. Hay kendi elleri bağlanası ve söylediklerinden ötürü lanete uğrayasıcalar! Hayır, O’nun iki eli de açıktır.”<sup>436</sup>

Kâdî Abdülcebbâr’a göre âyet, Allah’a cimrilik nispet eden kimi Yahudilerle ilgili olarak nâzil olmuştur. Allah da, lütuf ve ikram konusunda elinin açık olduğunu, ancak maslahata göre nasıl dilerse o şekilde infakta bulunduğunu beyan etmektedir.<sup>437</sup> Âyette geçen “Allah’ın iki eli açıktır.” ifadesinden kasıt, Allah’ın; zâhirî ve bâtınî olan din ve dünya *nimetini* kulları üzerine açmış olduğu anlamıdır. Bazen nimet yerine “el” ifadesi kullanılarak şöyle denir: “Falancanın yanımda eli vardır.” ve bundan kastedilen mana,

<sup>433</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-Matâin*, s. 33.

<sup>434</sup> Rahman, 55/27.

<sup>435</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, s. 638; *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 88.

<sup>436</sup> Mâide, 5/64.

<sup>437</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-Matâin*, s. 120.

“Falancanın yanımda nimeti vardır.” şeklindedir.<sup>438</sup> Bu minval üzere Allah, Hz. Peygamber’i te’dip etmek üzere şöyle buyurmuştur: “Elini bağlayıp boynuna asma (cimrilik yapma!). Ama onu büsbütün de açma (israf etme!). Sonra kınanır ve hasret çeker hale düşersin.”<sup>439</sup>

Bu âyetle Allah, aynı zamanda Hz. Peygamber’i cimrilik ve israftan alıkoymayı ve O’nun fazilet yolunda gitmesini murad ettiğini belirten Kâdî Abdülcebâr’a göre, “El (yed) kelimesi, lügatte “açmak” ve “infak etmek” kelimeleri ile beraber kullanıldığında, cerîha (âzâ) anlamında kullanılması söz konusu değildir ve Allah da, bu âyetle “iki el” kelimesini bast ve infak kelimeleriyle birlikte zikretmiştir. Şâyet vücudun azaları anlamında “iki el”den bahsedilecek olursa, bu durumda infak ve bast kelimelerinin bir anlamı kalmayacaktır. Dolayısıyla bu âyetle ilgili Müşebbihe’nin iddia ettiği gibi Allah için bir aza ya da sıfat anlamı söz konusu değildir.”<sup>440</sup>

Kâdî Abdülcebâr’a göre iki el uzvunu ispat etmenin infak ile herhangi bir şekilde alakası yoktur. Bu durumda “Allah’ın iki eli açıktır.” sözü, yukarıda izahı yapılan çerçevede ve Yahudilerin Allah hakkında söyledikleri sözünü nakzedecek mahiyette bir anlama *hamledilmesi* gerekir. Yahudilerin durumundan anlaşılıyor ki onlar, “Allah’ın eli kapalıdır.” ifadesiyle aslında, Allah’ın fiziksel anlamda elinin kapalı olduğunu kastetmiyorlar. Bilakis onlar bu ifadeyle Allah’a cimriliği nispet ediyor ve kullarına rızkı çok az verdiğini kastediyorlar. Bu durumda Allah’ın Yahudileri yalanlamak için söylediği bu sözü, onların söylediklerini boşa çıkaran bir anlama hamletmek gerekir ki, bu durum da altı çizilen hususu gerekli kılmaktadır.<sup>441</sup>

Kâdî Abdülcebâr müteşâbih âyetleri anlayıp yorumlama hususunda sık sık Arap diline atıflarda bulunur ve örnekler verir. Bu âyetle ilgili yorumunda da Arapların kullanımına vurgu yapar: Araplar eli bazen cimrilik, bazen ise cömertlikle vasıflandırarak

---

<sup>438</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 228.

<sup>439</sup> İsrâ, 17/29.

<sup>440</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müşebbihu’l-Kur’ân*, s. 231; *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-Matâin*, s. 120.

<sup>441</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müşebbihu’l-Kur’ân*, s. 232.

“Falancanın eli sıkıdır.”, “Falancanın eli geniştir.” gibi birtakım ifadeleri kullanırlar. Kur’ân da, Arapların kullanmış olduğu dil ile nâzil olduğuna göre, kelâmı onların dilinin gerektirdiği anlamlara hamletmek gerekmektedir.<sup>442</sup>

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ

“Görmediler mi ki biz onlar için, ellerimizin eseri olan hayvanlar yarattık da onlar bu hayvanlara sahip oluyorlar.”<sup>443</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, bu âyetin zâhirinin, hiçbir Müslümanın hakikî anlamda dile getirmeyeceği bir husus olduğunu belirtir. Çünkü O’na göre Allah’ın uzuvlarının olduğuna cevâz veren kişi bile, bu âyetten hareketle Allah’ın hakikî anlamda ellerinin olduğunu söylemez. Öyleyse bu âyeti te’vil etmeye ihtiyaç duyar. Onun durumu da, böylece zâhirî anlamı terk edip te’vile gitmekte bizim durumumuz gibi olur. Bu durum da, Allah’ın ellerinin âyette zikredilmesinin te’kid amacıyla yapıldığını ortaya çıkarmaktadır. Nitekim buna benzer şu misal verilebilir: Bir kimse her ne kadar suçunu söz veya kelâm ile işlemiş olsa bile bu kimseye, “Bu ceza senin ellerinle yaptığın suç sebebiyledir.” denilebilir. Senin ellerinin işlediği suçtan kasıt, *senin işlediğin suçtur*. Bu âyette de durum aynı şekilde olup, manayı güçlendirmek için *te’kid* amacıyla “ellerimiz” kelimesi zikredilmiştir.<sup>444</sup>

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ

“Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir.”<sup>445</sup>

Kâdî Abdülcebbâr’a göre, “Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir.” ifadesinden maksat, “Allah onlardan daha güçlü ve kudretlidir.” anlamıdır.<sup>446</sup> *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-Matâin* isimli eserindeki diğer bir ifadeyle, “Allah’ın elinin onların ellerinin üzerinde”

<sup>442</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, s. 232.

<sup>443</sup> Yâsîn, 36/71.

<sup>444</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, s. 579.

<sup>445</sup> Fetih, 48/10.

<sup>446</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, s. 620.

olmasından kastedilen mana, “Allah’ın onlardan çok daha güçlü ve iktidar sahibi olduğunu” beyan etmektir. Bu ifadede aynı zamanda biatını bozanları eleştirip onları bu yanlış tutumlarından sakındırma vardır. Bu âyetin zâhirine tabi olup da Allah’ın elinin olduğunu iddia eden kimse, âyetin anlamından tamamen uzaklaşmış olur. Çünkü bu kimse insanların ellerinin üzerindeki Allah’ın elini ispatlaması gerekir.<sup>447</sup> Hülâsâ Kâdî Abdülcebbâr, “yed” kavramının “güç”, “kuvvet” ve “nimet” gibi anlamlara geldiğini belirtmiş, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*’de de söz konusu kelimenin farklı manalarını kısa kısa açıklamıştır.<sup>448</sup>

#### d- Kabza

...وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ

“...Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O’nun avucundadır (mülkiyet ve gücü altındadır). Gökler de O’nun kudretiyle (sağ elinde) dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir.”<sup>449</sup>

Kâdî Abdülcebbâr Müşebbihe’nin, âyetteki “Bütün yeryüzü Allah’ın avucundadır.” ifadesini delil göstererek Allah’ın avucu olduğunu, “Gökler, Allah’ın sağ elinde dürülmüştür.” ifadesini delil göstererek de Allah’ın sağ elinin bulunduğunu iddia etmeleri hiçbir şekilde doğru değildir. Çünkü lügatlerde bilinen bu tarz medihler ile ancak “mülkiyet ve güç yetirebilmek” manaları anlaşılır. Zira bilinen odur ki, bir şeyin insanın önünde bulunması o şeyin bir başkasına ait olmasını ve bu insanın da ona güç yetirmesini engellemez. Bu ancak mülkiyet anlamına hamledilirse o zaman medih olur. Bundan dolayı, kişinin mülkiyetinde bulunan bir şey için bu lafız kullanılır. “Bir şey falanca kişinin avucundadır.” ifadesiyle, “O kişi o şeyde istediği gibi tasarruf eder ve o şey ona her durumda hizmete hazırdır.” anlamı kastedilir. Yerin ve göğün durumu da Allah’a nispetle

<sup>447</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-Matâin*, s. 393-394.

<sup>448</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 228.

<sup>449</sup> Zümer, 39/67.

bu şekilde olduğundan, âyette “Yeryüzü ve gökyüzü Allah’ın kabzasında ve sağ elindedir.” ifadesiyle Allah medhedilmiştir.<sup>450</sup>

#### e- Cenb

يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ

“Allah’ın yanında, işlediğim kusurlardan dolayı vay halime!”<sup>451</sup>

Bu âyet, Müşebbihe’nin dediği gibi Allah’ın “yan”ının olduğuna dair bir delil değildir. Çünkü “cenb” lafzı, başkası için veya başkası sayesinde yapılan bir fiil ile beraber zikredildiğinde “cenb”den murad *zât* olur. Burada şu örnek verilebilir:

1- “İhtemeltü hâzâ fî cenbi fülânin” (Bunu falanca için taşıdım.)

2- “Kesebtü’l-mâle fî cenbi fülânin” (Bu malı falanca sayesinde elde ettim.) sözlerinden anlaşılan mana, *zât* anlamına gelmektedir. Allah’ın bu âyetten muradı, “Allah’ın “zâtında” yaptığım kusurlardan dolayı pişmanım.” şeklinde olmalıdır. Bu âyet zahiri anlama hamledilmesi halinde Allah’a mekân nispeti olacağından, bu durumda hiçbir anlam ifade etmez.<sup>452</sup> Kâdî Abdülcebbar’ın bir başka yorumuna göre cenb kelimesi, “tâat” ve “hizmet” anlamına gelmekte ve bu durumda mana, “Allah’a tâat ve hizmet konusunda işlediğim kusurlardan dolayı vay halime” şeklinde olmalıdır.<sup>453</sup>

#### f- Fevk

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ

<sup>450</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, s. 598.

<sup>451</sup> Zümer, 39/56.

<sup>452</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, s. 597.

<sup>453</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 229.

“O, kullarının üzerinde mutlak hâkimiyet sahibidir. O, hüküm ve hikmet sahibidir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır.”<sup>454</sup>

Kâdî Abdülcebbâr’a göre fevk kelimesi, lügatte “üst mekân” anlamında kullanılır. Bu âyette Allah’a mekân nispet etmenin cevâzına delil olduğunu iddia edenlere şöyle cevap verilir: Allah’ın bu âyette asıl kastettiği mana, “Allah, mutlak hâkimiyet sahibidir.” sözüdür ve bunu da, وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ifadesiyle bildirmiştir. Sonra da, “kullarının üzerinde” ifadesiyle kendisinin mutlak hâkimiyet durumunu açıklamıştır. Bu âyetin benzeri, “Allah’ın eli sizin elinizin üzerindedir.”<sup>455</sup> âyetinde bulunmaktadır.<sup>456</sup>

“Fevk” kelimesi bazı vasıflarla beraber kullanıldığında mübalağa anlamı kastedilir. Çünkü “Zeyd başkası üzerine âlimdir.” dediğimizde, lügat itibariyle bu vasıfta mübalağa olduğu anlaşılmaktadır. Şâyet biz, âyeti zâhirî anlamında alırsak Allah’ın sadece gökyüzünde olması gerekir. Bu da Allah’ın hem gökyüzünde hem de yeryüzünde olduğuna dair ileri sürülen delillere muhaliftir.<sup>457</sup>

En’âm sûresinin 61. âyetindeki “O, kullarının üstünde mutlak hâkimiyet sahibidir.” ifadesinden hareketle, Allah için mekânın söz konusu olabileceğine delil getirenlerin bulunduğunu ifade eden Kâdî Abdülcebbâr, burada asıl kastedilen mananın, Allah’ın mekânsal anlamda onların üzerinde olduğu değil; güç, kudret ve hâkimiyet anlamında onların üzerinde olduğunu beyan eder.<sup>458</sup>

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ

“Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir.”<sup>459</sup>

---

<sup>454</sup> En’âm, 6/18-61.

<sup>455</sup> Fetih, 48/10.

<sup>456</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, s. 237.

<sup>457</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, s. 237-238.

<sup>458</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Tenzîhu’l-Kur’ân anî’l-Matâin**, s. 132.

<sup>459</sup> Fetih, 48/10.

Müşebbihenin bu âyeti delil getirerek birinci olarak, Allah'ın elinin olduğunu iddia etmesinin doğru olmadığını, ikinci olarak ise, mekâna bağlı maddi anlamda "Allah'ın elinin onların ellerinin *üzerinde*" bulunduğu şeklinde Allah için bir vasıflandırma yapmanın da yanlış bir yaklaşım olacağını belirten Kâdî Abdülcebbar, buna gerekçe olarak; zayıfın elinin de güçlünün eli üzerinde bulunabileceğini, bu sebeple âyetten asıl anlaşılması gereken mananın, "Allah onlardan daha *güçlü ve kuvvetlidir*." şeklinde olması gerektiğini, âyette geçen güç ve kudretten maksadın ise; "Beyat edenlerin, sözlerinden caydıklarında Allah'ın onlara ve onların başına azap indirmeye kadirdir." şeklinde olması gerektiğini belirtir.<sup>460</sup>

Aynı âyeti *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin* adlı tefsirinde de işleyen Kâdî Abdülcebbar, burada "Allah'ın elinin onların ellerinin üzerinde" olmasından maksadın, Allah'ın onlardan çok daha güçlü ve iktidar sahibi olduğunu beyan amacı taşıdığını belirtmektedir. Bu ifadede aynı zamanda biatını bozanları eleştirip onları bu yanlış tutumlarından sakındırma vardır. Bu âyetin zâhirine tabi olup da Allah'ın elinin olduğunu iddia eden kimse âyetin anlamından tamamen uzaklaşmış olur. Çünkü bu kimseden, insanların ellerinin üzerindeki Allah'ın elini ispatlaması beklenir.<sup>461</sup>

## 2- Fiilî Sıfatlar

### a- İstivâ

Kur'ân'da birkaç yerde geçen istivâ kavramı,<sup>462</sup> Kelâm ve Tefsir ilminde çokça müzakeresi yapılan bir konudur. Se-Ve-Ye kökünden türeyen istivâ kelimesi, sözlüklerde doğru ve düzgün olmak, eşit olmak, oturup yerleşmek, hâkim olmak, yukarı çıkmak ve tahta çıkmak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>463</sup> Kavram ıstılahî olarak değerlendirildiğinde; Sahabe ve Tabiîn ulemasının yanı sıra bazı Selefi, Mâturidî ve Eş'arî âlimlere göre istivâ, Allah'ın, keyfiyeti bizce bilinmeyen (bilâkeyf) bir sıfatıdır. Bir yerde ve bir yönde

<sup>460</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, s. 620-621.

<sup>461</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, s. 393-394.

<sup>462</sup> İstivâ kavramı Kur'ân'da şu âyetlerde geçmektedir: A'râf, 7/54; Yunus, 10/3; Ra'd, 13/2; Tâ-Hâ, 20/5; Secde, 32/4; Hadid, 57/4.

<sup>463</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 251.

bulunmaktan münezzeh olmakla birlikte, Allah'ın zâtına layık bir şekilde arza istivâ ettiğine inanmak ve bu konuda herhangi bir te'vile gitmemek en isabetli yoldur.<sup>464</sup>

“İstivâ malumdur, keyfiyeti meçhuldür; bu konuya dair soru sormak da bid'attir.”<sup>465</sup> ifadesiyle de özetlenebilecek olan istivâ konusunda yorum yapmama eğilimi içerisinde olan Selefi yaklaşım, büyük ölçüde Müşebbihe ve Mücessime gibi Allah'a cismaniyet atfeden ve Selef ulemasınca bâtil kabul edilen fırkaların bu konudaki farklı tutumları sebebiyle bir karşı duruş sergilemek amacıyla ortaya çıkmıştır. Buna mukabil aklı her zaman ön planda tutup naslara önceleyen ve Tevhid prensibi noktasında son derece hassas olan Mu'tezile ise, Allah'a yönelik tecsîm ve teşbîh ihtiva edebilecek her türlü isnatları şiddetle reddetmiş, Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini<sup>466</sup> belirten âyetten hareketle, istivâ kavramına mecâzî bir mana ile “Allah'ın kâinat üzerinde mutlak hâkimiyet kurması” anlamını vererek meseleyi makul bir çerçeveye oturtmuştur.

İstivâ kavramı, Allah'a isnad edilerek Kur'ân'da, tekrarlar hariç tutulduğunda, iki farklı şekilde ifadesini bulmuştur. Bunlardan birisi “Allah'ın semaya istivâsı”, ikincisi ise “Allah'ın arşa istivâsı” şeklindedir. Bu kavram yedi âyette arşa, iki âyette ise semaya yönelik bir fiil olarak Allah'a nispet edilmiştir. Hadislerde ise istivâ kavramının Allah'a nispet edildiğine dair bir rivâyete rastlanılamamaktadır. Allah-âlem (evren) münasebetiyle ilgili kabul edilen bazı rivâyetlerde ise, istivâ kavramı kullanılmadan Allah'ın, arşının fevkinde, arşının da göklerin üstünde olduğu belirtilmektedir.<sup>467</sup>

### (1)- İstivâ ile's-Semâ

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ

<sup>464</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “İstivâ”, **DİA**, C. XXIII, İstanbul: TDV, 2001, s. 402.

<sup>465</sup> İstivâ kavramının anlamıyla ilgili İmam-ı Malik'e yöneltilen bir soru karşısında, İmam-ı Malik'in soru sorana kızarak vermiş olduğu cevaptır. Bkz.: el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Ali, **Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât**, Beyrut: 1984, s. 516.

<sup>466</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>467</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “İstivâ”, **DİA**, XXIII/402.

“Sonra Allah göğe yönelmiştir.”<sup>468</sup>

Kâdî Abdülcebbâr’a göre *istivâ*, “isti’lâ ve iktidar” anlamlarına gelir ki, bu da “hâkimiyet ve güç yetirme” manasındadır. İstivâ kavramının anlamı maddeler halinde şu şekilde sıralandırılabilir:

- 1-Yapılan bir şeyin cüzlerinin eşit olması;
- 2- Bir şeye kastetmek<sup>469</sup>;
- 3- Kişinin kötü olan durumunun düzelmesi;
- 4- Kişinin ayakta, oturma ve binme hallerinde dik ve düzgün durması anlamlarına gelir.<sup>470</sup>

Kâdî Abdülcebbâr’ın Ebû Ali el-Cübbâî’den (v. 303/916) nakline göre *istivâ*, gökleri yaratmak üzere “kast ve irade” etmektir. Bu sebeple “ilâ” harfi ceri ile müteaddî olmuştur. Aksi halde bir mekâna yerleşme anlamına gelseydi, “ilâ” ile müteaddî olmazdı.<sup>471</sup> İstivâdan murad, yaratmak üzere semaya yönelmektir ve burada mecâzî bir anlam vardır; hakikî anlamda Allah için *istivâ*dan bahsetmek caiz olmaz.<sup>472</sup>

Şâyet düşünüldüğü gibi Allah’ın *istivâsı* cismen (mekâna yönelik) ise, bu durumda Allah’ın mekâna ihtiyaç duyması ve bir yerden başka bir yere intikal etmesi gerekir ki, bu Allah’ın mekân ve cismiyet özelliği taşıma ihtiyacını gerektirir. Yine bu durumda cisimlerin kadîmliği ve dolayısıyla Allah’ın yeri ve göğü yaratması düşüncesinin iptali söz konusu olur; hatta Allah’ın muhdes olmasını gerekli kılar. Zira intikal; gelip-gitme gibi cismiyet özelliği olan kişilerden sadır olur ve bu durum da hâdislikten hâlî olamaz ve

---

<sup>468</sup> Bakara, 2/29.

<sup>469</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-Matâin**, s. 21.

<sup>470</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, s. 73-74; Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, s. 351.

<sup>471</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, s. 74.

<sup>472</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-Matâin**, s. 370.

yaratıcıyı inkâr etmeye götürür.<sup>473</sup> Dolayısıyla âyetin zahiri tevhid ilkesine aykırı düştüğü için âyeti te'vil eder.

## (2)- İstivâ ale'l-Arş

ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ

“Allah arş üzerine (sınırsız kudret ve iktidar makamına) istivâ edip kurulmuştur.”<sup>474</sup>

Kâdî Abdülcebbâr’a göre istivâ; ancak kendilerinde oturmak, ayakta durmak gibi özelliklere sahip cisimler için söz konusu edilebilir.<sup>475</sup> Bu âyetteki istivâ kavramından murad ise, “galebe”<sup>476</sup> “isti’lâ” ve “iktidar” anlamıdır.<sup>477</sup> Şâyet, “istivâ kavramını iktidar ve hâkimiyet anlamında kullanırsak “sümme” edatı ile kullanılması uygun düşmez. Çünkü “sümme”, istikbal anlamını ifade eder. Bu da Allah’ın önceden iktidar ve hâkimiyete sahip olmadığı, daha sonradan bu vasıfları elde ettiği anlamını ortaya çıkarır ki, bu durum da Allah için muhaldir. “Sümme” edatı ile kullanılması, ancak istivâ kelimesi gerçek (yerleşme) anlamında kullanılırsa uygun olur.” şeklinde bir itiraz yöneltilirse, O’na göre bu itirazın cevabı şu şekilde verilir: “Sümme” edatı her ne kadar istivâdan önce zikredilmiş olsa da, anlam itibarıyla “yüdebbiru” fiilinden öncedir. Zira bu gibi kullanımlar Arap kelâmında çoktur ve fasih kullanımlar da yine bu şekildedir. Muhammed sûresinde yer alan âyetteki ifadede ...نَبِّئُوْكُمْ وَاِذْ نَعْلَمُ الْمُجَاهِدِيْنَ مِنْكُمْ... (Andolsun ki, içinizden cihad edenleri ve sabredenleri belirleyinceye ve durumlarınızı ortaya koyuncaya kadar sizi deneyeceğiz.)<sup>478</sup> aynı durum söz konusudur.<sup>479</sup>

<sup>473</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, s. 75.

<sup>474</sup> Yunus, 10/3.

<sup>475</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, s. 72.

<sup>476</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 226.

<sup>477</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, s. 175.

<sup>478</sup> Muhammed, 47/31.

<sup>479</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, s. 351.

Allah'ın bütün âleme değil de sadece arşa istivâ etmiş olmasının sebebi, arşın Allah'ın yarattıklarının en büyüğü olmasıdır. Bu sebeple istivâ, arşa tahsis edilmiştir.<sup>480</sup>

Akıl, Allah'ın madde üstü yüce bir varlık olduğuna kesinlikle hükmeder. Manası açık olmadığı için veya doğruluğunun tasdik edilmesi rasyonel düşünceye bağlı bulunduğu için zannî delil niteliğindeki nassın zâhirî anlamından hareketle Allah'a sıfat nispet etmek tutarlı bir yöntem değildir. Bu sebeple arşa istivâ, Allah'ın göklerin üstüne yükselip orada bulunması şeklinde açıklanamaz.<sup>481</sup> Zaten Kâdî Abdülcebbar bu meselede nakil ile delil getirmenin mümkün olmadığını belirtir. Çünkü naklin sıhhatinden, doğru anlaşılıp anlaşılmadığından emin değiliz. Allah'ın adil ve hikmetli biri olduğu bilinmediği sürece naklin de sıhhati bilinemez.<sup>482</sup>

Netice itibariyle Kâdî Abdülcebbar, istivâ kavramını -hem Arap dilinin kullanım özelliklerini göz önünde bulundurarak hem de Allah Teâlâ'nın aşkın bir varlık oluşuna hâlel getirmemek gayreti içinde- şöyle özetler: “İstivâ; ilahî kudret ve irâdenin bütün kâinat üzerindeki daimi tasarrufunu ve bütün varlıkları hâkimiyeti altına alıp yönettiğini ifade eden bir sıfattır.”<sup>483</sup>

## **b- Gazap**

وَعَصِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ

“Allah ona gazap etmiştir.”<sup>484</sup>

Allah'ın gazap etmesi hususu, Müşebbihe ve Mücessime gibi grupların, kendi “Allah” tasavvurlarını destekler mahiyette kullandıkları konular arasında yer alır. Diğer sıfat ve fiillerde olduğu gibi bu konuda da antropomorfik/insanbiçimci bir anlayışa sahip olan Müşebbihe ve Mücessime gibi gruplar, Kur'ân'da zikredilen Allah'ın gazap etmesi,

<sup>480</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 227.

<sup>481</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 226.

<sup>482</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 226.

<sup>483</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 226-227.

<sup>484</sup> Nisâ, 4/93.

istihzâda bulunması, tuzak kurması vb. ifadeler sebebiyle Allah'ı tıpkı bir insan gibi düşünme yoluna gitmişlerdir.

Gazap etmek, istihzâda bulunmak (alay etmek), sevmek, hoşlanmak, tuzak kurmak ve intikam almak gibi beşere ait (antropomorfik/teşbihi-tecsimi) birtakım duygusal içerikli fiillerle Allah'ın vasıflandırılmış olması sebebiyle, özellikle Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ortaya çıkan sorun, farklı bir varlık düzeyi olan Allah'ın, zorunlu olarak lâfzî anlatım yoluyla bize aktarılmasından ve bu esnada tamamen beşere ait terminoloji, bilgi ve unsurların kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Sınırlı olan duyu ve algı dünyamızın ötesinde tanımlanması son derece güç olan bir varlığın yine sınırlı bir lisan ile tanımlanmaya çalışılması, elbette bazı sorunların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bunların başında da gaybî unsurlara ilişkin bilgilerin anlatımında insanların zihinlerinde meydana gelen farklı algıların oluşması gelmektedir. Örneğin alay etmek, tuzak kurmak ve intikam almak gibi fiiller; el, yüz ve göz gibi azalardan farklı olup yaratılmış varlıklardan sadece insana has ve hoş görülmeleyen eylemlerdendir. Yorumcular, Allah'ın bu sıfatlarla muttasıf bir şekilde âyetlerde zikredilmiş olduğunu gördüklerinde, O'nun gerçek anlamda bu sıfatlarla vasıflanmış olmasını haklı olarak anlayamamakta ve bu gibi ibareleri te'vil yoluna gitmektedirler. Nitekim bu gibi fiillerin insandan sadır olması hoş karşılanmazken hikmetli ve adalet sahibi yüce bir varlıkla ilgili bu gibi haberlerin ulaşması, birbirinden farklı yorumların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu meyanda "usûl-i hamsenin" en önemli iki prensibinden biri olan adalet ilkesine uygun düşmediği için Kâdî Abdülcebbar, ilgili âyetteki Allah'ın gazap etmesi fiiline bir sıfat ve müteşâbih kavram olarak doğrudan ya da dolaylı hiçbir şekilde temas etmemiştir.<sup>485</sup>

### c- İstihzâ

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

<sup>485</sup> Kâdî Abdülcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 201.

“Gerçekte Allah onlarla alay eder (Alaylarından dolayı onları cezalandırır.); azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir.”<sup>486</sup>

Hakikî manada zâhirî olarak istihzâ ve tuğyânı Allah’a izâfe edenlerin yanlışlığını ifade eden Kâdî Abdülcebbâr, bunlara yönelik cevabında şöyle bir açıklama getirir: “Hakikatte istihzâyı Allah için kullanmak caiz değildir. Zira istihzâ, kötü ve zemmedilen bir fiildir. Bu da ancak işlerin kendisini dara soktuğu kişi için söylenebilir. Kişi hile yapıp başkasının farkında olmadığı şekilde ona zarar verdiğinde bununla vasıflanır. Bu sebeple söz konusu vasfı Allah için kullanmak imkânsızdır. O zaman bu âyet ile Allah, *onların, Hz. Peygamber’le alay etmelerine karşılık onları cezalandıracağını* murad etmiştir. Zira lügatte bir şeyin ismi, kendisine karşılık verilen ceza için kullanılır. Nitekim cezanın ismi fiil için kullanılmıştır. Bu sebeple, Arap dilinde “Ceza, cezanın karşılığıdır.” diye bir tabir de kullanılmaktadır. Yine Allah bu konuda, “Kötülüğün karşılığı onun gibi bir kötülüktür.”<sup>487</sup> buyurmuştur fakat Allah kötülük yapmaz. Bu gibi kullanımlar Araplarda mu’tad olan bir kullanımdır. O halde âyeti bu kullanıma hamletmek gerekir.”<sup>488</sup> Kâdî Abdülcebbâr, Bakara sûresinin 194. âyetinde de bu konudaki görüşünü destekler mahiyette bilgi sunar.<sup>489</sup>

*Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-Matâin* adlı tefsirinde ise aynı âyetle ilgili benzer görüşleri serdeden müfessir, bu defa Allah için istihzânın caiz olmadığı görüşünü daha farklı bir şekilde gerekçelendirmiştir. İstihzâda bulunmak Allah için caiz değildir. Çünkü istihzâ, ancak istihzâ yoluyla muradına ulaşma imkânı olan kimsenin yapacağı özel bir fiildir. Allah da bu durumdan müstağnîdir. Bu âyette istihzâ kavramıyla Allah, kendisi ile alay geçenleri alayları sebebiyle cezalandırıp karşılığını vereceğini murad etmiştir. Âyette lâfzen istihzânın kullanılmış olması ise mecâzdır.<sup>490</sup>

---

<sup>486</sup> Bakara, 2/15.

<sup>487</sup> Şûrâ, 42/40.

<sup>488</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Mütesâbihu’l-Kur’ân*, s. 56-57.

<sup>489</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Mütesâbihu’l-Kur’ân*, s. 119.

<sup>490</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-Matâin*, s. 15-16.

#### d- Mekk

وَمَكْرُوا اللَّهَ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ

“Onlar tuzak kurdular. Allah da tuzak kurdu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır.”<sup>491</sup>

Kâdî Abdülcebbâr’a göre Allah’ın tuzak kurmasından maksat, Allah’ın onları inkârlarından ötürü cezalandırmasıdır.<sup>492</sup>

قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا

“De ki: ‘Allah daha çabuk tuzak kurar.’”<sup>493</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, “Allah’ın tuzağı daha süratlidir.” ifadesiyle ilgili şöyle bir yorum yapar: “Allah, inkârcılara mekri nispet ederek bu ifadeyi kullanmıştır. Bu âyetle onların başlarına gelen sıkıntılardan sonra, kendilerine verilen Allah’ın nimetlerini yalanlayarak inkâr etmeleri sebebiyle onların bu olumsuz tavırlarına karşılık olarak Allah şöyle buyurur: “Allah’ın mekri daha süratlidir.” Yani, onların inkâr etmelerine mukabil Allah’ın azabının daha süratli olduğu ve Allah’ın bundan murad ettiği şeyin onlarda *daha çabuk etki edeceği* kastedilmiş ve mekir ismi, yapılan mekre karşılık olan cezalandırma anlamında kullanılmıştır. Nitekim bu ceza, onların yaptığı mekre karşılık ve onların farkında olmadan onlara karşı yapılan bir cezalandırmadır.”<sup>494</sup>

Süratin mekir için kullanılması mecâzdır. Zira mekir, kötü ve çirkin olan bir şeydir. Allah bu şekilde cezalandırmayı murad ettiğinde bunun mecâz olduğu düşünülür.

---

<sup>491</sup> Âl-i İmrân, 3/54.

<sup>492</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, s. 146.

<sup>493</sup> Yunus, 10/21.

<sup>494</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, s. 358.

Sûrat ifadesiyle de şu anlaşılır: Allah kâfirlerin başına getirmeyi istediği ceza konusunda hile ve işi ağır yapmaktan müstağnîdir.<sup>495</sup>

Yukarıda Kâdî Abdülcebbar'a göre izahını yaptığımız “gazap”, “istihzâ” ve “mekr” kavramları Allah ile ilgili olarak söz konusu edildiğinde, aynı zamanda insana da ait olan bu vasıflar lâfzî olarak ilk bakışta Allah için uygun değilmiş gibi gözükmektedir. Lakin mesele, Mu'tezile'nin adalet prensibi çerçevesinde değerlendirildiğinde daha anlamlı bir hale dönüşmektedir. Nitekim müfessir de, istihzâ ve mekr sıfatlarının geçtiği âyetleri yorumlarken tenzihî bir yaklaşımla görüşlerini ortaya koymuş ve Mu'tezile'nin temel ilkelerinden Adalet prensibine göre değerlendirmiştir. Bu bağlamda O, hakikî manada anlaşılması halinde her iki sıfatın da Allah'ın adalet sıfatına uygun düşmeyeceği gerçeğinden hareketle bu sıfatları, Allah'ın cezayı hak edenleri cezalandırması şeklinde te'vil etmiştir. Aksi halde bu kavramlar zahirî anlamlarıyla Allah'ın alay etmesi ya da aldatması şeklinde okunup anlaşılması halinde, itikadî bir sorun ortaya çıkmış olmakta ve usûl-i hamsenin en temel ilkelerinden biri ihlal edilerek küfre düşme durumu söz konusu olmaktadır.

#### e- İtyân – Mecî

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ

“Onlar (böyle davranmakla), bulut gölgeleri içinde Allah'ın (azabının) ve meleklerin kendilerine gelmesini mi bekliyorlar?”<sup>496</sup>

Kâdî Abdülcebbar'a göre bu âyet zâhirî anlamda değerlendirilemez. Zira zâhirî anlama göre mana verilse, Allah'ın bulutlar içerisinde gelmesi ve bulutların O'na mekân olduğu anlamı ortaya çıkar. Bu da Allah'ın bulutlardan daha küçük olmasını gerekli kılar. Aynı şekilde meleklerin de Allah ile beraber bulutların içinde olduğu anlamına gelir ki, bu da melekler ve Allah'ın bir arada olmasını gerektirir. Bunu da kimse söyleyemez. Zâhirî

<sup>495</sup> Kâdî Abdülcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, s. 358; Kâdî Abdülcebbar, **Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin**, s. 211.

<sup>496</sup> Bakara, 2/210.

anlamda bu âyeti ele alan kimse Allah'ın cisim, musavvar ve müellef biri olduğunu itiraf etmesi gerekir. Bu durum Allah'ın hâdis olmasını gerektirir. Dolayısıyla bu âyetten kastedilen asıl mana, “Allah'ın emirlerini taşıyıcılar bu bulutlar içerisinde gelirler.” şeklinde olmalıdır.<sup>497</sup>

فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ

“Allah'ın azabı onlara binaların temelinden gelir.”<sup>498</sup>

Müşebbihe fırkasında bile bu âyeti zâhirî anlamda dikkate almayı caiz gören kimsenin olmadığını dile getiren Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın (binaların temelinden) gelmesinden murad, âyetin başından ve sonundan da anlaşılacağı üzere, inkârcıların hile yapıp tuzak kurarak Allah'ın azabını gerektirecek hatalar yapmaları sebebiyle Allah'ın azabının onlara, “binalarının temelinden” gelmiş olmasıdır. Şâyet bu izah verilen manaya hamledilmezse, bu takdirde inkârcıların tuzaklarına karşılık Allah'ın gelmesi herhangi bir ceza anlamı taşımayacaktır. Hâlbuki burada Allah'ın gelmesinden kasıt, ceza olarak Allah'ın azabının gelmesidir.<sup>499</sup>

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا

“Rabbinin buyruğu ve saf saf dizilmiş olarak melekler geldi.”<sup>500</sup>

Bu âyet, Müşebbihe'nin iddia ettiği gibi, “Allah bizden biri gibi gelip-gider.” şeklindeki düşüncelerinin doğruluğuna delil teşkil etmez. Bu âyetin hamledilmesi gereken manası, “Allah'ın emri geldi.” veya “Allah'ın emrinin taşıyıcıları muhasebe için geldiler.” şeklinde olmalıdır. Zira bu gibi kullanımlar lügatlerde de mevcuttur. Buna örnek vermek gerekirse; delil ve kitaplara dayalı bir konuda tartışma yapılırken, “Şâfî gelirse bize

<sup>497</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 120.

<sup>498</sup> Nahl, 16/26.

<sup>499</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 438-439.

<sup>500</sup> Fecc, 89/22.

kâfidir.” ifadesiyle kastedilen mana “Şafî’nin kitabı bize gelirse yeter.” şeklindedir.<sup>501</sup> Bu duruma bir başka örnek ise, “Köye sorun”<sup>502</sup> âyetinde köyden kastedilen mana köy halkıdır ve “köy halkına sorun” şeklinde anlaşılması gerekmektedir. Allah burada kendini zikretmiş ancak başkasını kastetmiştir. Araplarda mu’tad bir uygulama olduğu üzere, muzâf hazfedilmiş yerine muzâfun ileyh ikâme edilmiştir.<sup>503</sup>

Hicrî V. asrın Mu’tezilî âlimlerinden Kâdî Abdülcebbâr’ın, klasik dönem ulemasının çoğunlukla müteşâbih kabul ettiği, bir kısmının te’vilinden yana tavır koyup diğer bir kısmının ise olduğu gibi kabul ederek iman etmekten yana fikir beyan ettiği Allah Teâlâ’nın haberî ve fiilî sıfatları hakkındaki tutumu, onların müteşâbihât kapsamında değerlendirilip, aklın, dilin ve nasların verdiği imkânlar ölçüsünde anlaşılması ve yorumlanması (te’vil) yönündedir. Mezkûr âlim bu tutumu sebebiyle, Kur’ân’da zikri geçen sıfatları teşbih ve tecsime düşme tehlikesini de bertaraf edecek bir biçimde yorumlamıştır. Görebildiğimiz kadarıyla O, sıfâtullaha dair müteşâbih âyetleri yorumlarken tevhid ve adalet prensipleri doğrultusunda öncelikle aklın, nasların ve dilin tüm imkânlarını tekellüflü bir şekilde zorlanmadan kullandığı gibi ulûhiyete de hâlel getirmeksizin yorumlarını ortaya koymuştur. Aşağıdaki kısımda da görüleceği üzere Kâdî Beyzâvî, Allah’ın ayn, vech ve yed gibi sıfatlarını ihtiva eden âyetleri te’vil ederken ortaya koyduğu görüşlerinde, Kâdî Abdülcebbâr ile tam bir mutabakat göstermektedir. Şimdi Kâdî Beyzâvî’nin, Allah’ın sıfatlarına dair görüşlerini ele almaya başlayabiliriz.

## B- KÂDÎ BEYZÂVÎ’NİN ALLAH’IN SIFATLARINA YAKLAŞIMI

Kâdî Beyzâvî’ye göre sahih nazar mutlak olarak ilim ifade eder ve marifetullaha ulaşmada muallime gerek kalmaksızın<sup>504</sup> yeterlidir.<sup>505</sup> Zira İsmailiyye fırkası, ancak masum bir muallimin öğretmesiyle marifetullaha ulaşılabilirliğini ve bunun da vacip olduğunu

---

<sup>501</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, s. 689.

<sup>502</sup> Yusuf, 12/82.

<sup>503</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 229.

<sup>504</sup> Beyzâvî, Nasîruddîn Ebî Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Tavâli’u’l-Envâr min Matâli’i’l-Enzâr*, İstanbul: 1305, s. 71.

<sup>505</sup> Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, s. 61.

belirtmiştir. Onların bu yaklaşımının yanlış olduğunu belirtir.<sup>506</sup> Keza, Eş'arî'ye göre de marifetullaha ulaşmak vaciptir, lakin bunun akıl yoluyla olması vacip değildir.<sup>507</sup>

Kâdî Abdülcebbâr'da olduğu gibi Kâdî Beyzâvî'ye göre de, nazar/tefekür etmek vaciptir. Çünkü Allah, “De ki, göklerde ve yerde neler var, bir bakın! İnanmayacak bir millete âyetler ve uymalar fayda vermez.”<sup>508</sup> âyeti ve benzerleriyle bizlere bunu vacip kılmıştır.<sup>509</sup> Ancak O, “Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.”<sup>510</sup> âyeti mûcibince Kâdî Abdülcebbâr'ın aksine, Eş'arî geleneğine uygun bir şekilde marifetullahı teklif kapsamında değerlendirmez. Yani nazar vacip olmakla beraber, *nazar yoluyla* marifetullaha ulaşmak vacip değildir. Çünkü marifetullaha ulaşabilmenin farklı yolları vardır.<sup>511</sup> Eş'arîler ve Mu'tezile marifetullaha ulaşmanın vacip olduğu konusunda mutabıktır ve bunun yolunun nazar olduğuna dair hemfikirdir, ancak Mu'tezile nazarın *akıl yoluyla* olmasını vacip olarak öngörürken, Eş'arîler yukarıda söz konusu edilen âyet<sup>512</sup> sebebiyle nazarın *Şeriat yoluyla* olması gerektiğini belirtir. Yani Şeriatın ulaşmadığı kimseleri marifetullah ile sorumlu tutmaz. Mu'tezile ise, Allah'ın nimetlerine şükretmenin gereği kişinin aklen marifetullaha ulaşmasının kendisine vacip olduğunu ifade eder.<sup>513</sup>

Bu arada Kâdî Beyzâvî'nin, kendisinden etkilenip ilham aldığı önemli kaynaklarından Fahreddin Râzî'ye göre; Allah'ın zât ve sıfatlarının bilinmesi, ancak akıl delili ile mümkün olmaktadır. Aklın bu konudaki önemini ifade sadedinde O, aklın kınanması ya da itibara alınmaması halinde, bu yaklaşımın hem aklın hem de naklin değerini düşürme anlamına geleceğini, bunun da batıl olduğunu belirtir.<sup>514</sup> Yine O, akıl ile nakil teâruz ettiğinde aklın önceliğine vurgu yaparak, ya naklin sahih olmadığını ya da nakildeki tenâkuz unsurunun zahirî anlamının maksûd olmadığını ve te'vil edilmesi

<sup>506</sup> Beyzâvî, **Tavâli'u'l-Envâr**, s. 72.

<sup>507</sup> Şehristânî, **Nihâyetü'l-İkdâm**, s. 371.

<sup>508</sup> Yunus, 10/101.

<sup>509</sup> Beyzâvî, **Tavâli'u'l-Envâr**, s. 73.

<sup>510</sup> İsrâ, 17/15. Âyet Hristiyanların, “İsa insanların günahını yüklenmiş ve bu günahın cezasını kanıyla ödemiştir.” şeklindeki inancını iptal etmektedir. Âyette ayrıca suçun şahsiliğine de işaret vardır.

<sup>511</sup> Beyzâvî, **Tavâli'u'l-Envâr**, s. 73.

<sup>512</sup> Yunus, 10/101.

<sup>513</sup> Beyzâvî, **Tavâli'u'l-Envâr**, s. 73.

<sup>514</sup> er-Râzî, **Esâsü't-Takdîs**, s. 220.

gerektiğini ifade eder. Şâyet te'vil edilmesi de mümkün değilse, bu durumda söz konusu âyet Allah'ın ilmine havale edilmelidir.<sup>515</sup>

Mu'tezile'nin aksine Ehl-i Sünnet düşüncesine göre Allah'a hiçbir şey vacip değildir. Kaderiyye, Mu'tezile ve Rafizîler genel olarak Allah'ın kulları için aslah olanı yapmak zorunda olduğu inancındadırlar. Onlara göre Allah'ın kulları için iyi şeyleri dilemesi, rızıklandırması, dünyada çektikleri acılardan dolayı onlara sevap vermesi zorunludur. Mu'tezile'ye göre Allah çok ikram sahibi ve cömerttir, eğer bu cömertliğini kullarına göstermezse cimrilik yapmış olur ki bu, Allah hakkında düşünülemez. İnsanlara boşuna acı çekertmek ve onlara bunun karşılığını vermemek de Allah'ın hikmeti ile çelişir.<sup>516</sup> Dolayısıyla akıl yoluyla Allah'a hiçbir şey vacip kılınmadığı gibi, Şeriat gelmedikçe kullara da hiçbir şey vacip olmaz.<sup>517</sup>

Kâdî Beyzâvî'ye göre Allah'a hiçbir şey vacip değildir. Çünkü vücûb bir hükümdür ve hüküm ancak Şeriat ile sabit olur. Bu sebeple Allah'a hiçbir şey vacip olamaz.<sup>518</sup> O, bu konuda Mu'tezile'nin görüşlerini maddeler halinde zikredip hemen ardından gerekçeleriyle birlikte cevaplarını serdetmektedir. Mu'tezile bazı işleri Allah'a vacip kılmıştır ve bunlardan birisi, lütuftur. Lütufta, kulu tâate yaklaştıracak şeyi yapmaktır. Bu yakınlaştırma işi aslında vacip değil mümkündür ve baştan olur, sonradan olursa bu yersiz ve boşuna olur. Kezâ, itaatin karşılığı olarak sevap ve mükâfât vermeyi Allah'a vacip kılmak da yanlıştır. Zira Allah'ın vermiş olduğu nimetler karşısında insanın yapmış olduğu güzel ameller kifâyet etmemektedir. Tövbe edilmemesi halinde cezalandırmak da Allah'a vacip değildir, çünkü dilerse Allah affeder ve bu O'nun hakkıdır. Dünyada kullar için en iyisini (aslah) yaratmak Allah için yine vacip değildir. Bu arada Kâdî Abdülcebbâr da bunu kabul etmemekte, ancak Allah'ın iyi olanı (salah) yaratmasının vacip olduğunu belirtmektedir. Kâdî Beyzâvî ise bunu da reddeder. Çünkü örneğin fakir bir kâfirin hiç

---

<sup>515</sup> er-Râzî, **Esâsü't-Takdîs**, s. 220-221.

<sup>516</sup> Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, **Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü'd-Dîn)**, çev.: Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayihan Yay., 1980, s. 179-180.

<sup>517</sup> Şehristânî, **Nihâyetü'l-İkdâm**, s. 370.

<sup>518</sup> Beyzâvî, **Tavâli'u'l-Envâr**, s. 402-403.

yaratılmamış olması onun için iyi/en iyidir. (Buna mukabil onun fiilen yaratılmış olduğu ortadadır ve Allah’a vacip olduğu iddia edilen ne salah ne de aslah bu durumda fiilen gerçekleşmemiş olmaktadır, dolayısıyla Allah için böyle bir vücûbiyet söz konusu olamaz). “Aklın çirkin ve kötü gördüğü şeyi Allah’ın yapmaması vaciptir.” şeklindeki Mu’tezilî düşünceyi Beyzâvî adeta kâle bile almaz ve bu görüşün zaten fâsit bir görüş olduğunu belirtir.<sup>519</sup>

Ebû Hüseyin el-Basrî ve Ka’bî’nin, irâde sıfatını Allah’ın fiillerindeki ilmi olarak yorumladığını belirten Kâdî Beyzâvî; Eş’arîler, Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebâr’ın ise irâde sıfatını Allah’ın ilim ve kudret sıfatının dışında zaid bir sıfat olarak gördüklerini belirtir.<sup>520</sup> Ancak O, irâde sıfatını Allah’ın zâtıyla kaim ve aynı zamanda muhdes olarak gören Mu’tezile’nin aksine irâde sıfatının muhdes olmadığını söyler.<sup>521</sup>

Beyzâvî’ye göre, Allah’ın işitmesi ve görmesi gibi sıfatlarında İslam ümmetinin alimleri arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. İhtilaf edilen husus, bu sıfatların manasıyla ilgili bir konudur. Bazı alimler Allah’ın görmesi ve işitmesini, Allah’ın görülebilir ve işitilebilir olanları *bilmesi* manasına geldiğini belirtmektedirler. Hucetü’l-İslam, Ka’bî, ve Ebû Hüseyin el-Basrî gibi alimler bu görüştedirler. Cumhur, Eş’arîler, Mu’tezile ve Kerrâmiye ise görme ve işitme sıfatını, Allah’ın görülebilir ve işitilebilir olanları *bilmesi* sıfatına ilave iki ayrı sıfat olarak değerlendirmektedir.<sup>522</sup>

Kelâm sıfatı ile ilgili peygamberlerin tevâtüren icmâsı ve ittifakının olduğunu belirten Beyzâvî, bu sebeple kelâm sıfatını ikrar etmenin vacip olduğunu söyler. Ancak Hanbelîler, Kerrâmiye’nin aksine, O’na göre Allah’ın kelâmı zâtıyla kâim harflerle ya da

---

<sup>519</sup> Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, s. 402.

<sup>520</sup> Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, s. 371.

<sup>521</sup> Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, s. 373.

<sup>522</sup> Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, s. 374-375.

seslerle olmaz. Çünkü sesler ve harfler muhdes varlıklardır. Bilakis Allah'ın kelâmı Allah'ın zâtıyla kâim manalardır.<sup>523</sup>

Allah'ın bâkî sıfatıyla ilgili olarak da Kâdî Beyzâvî, mezhebinin kabulleri doğrultusunda açıklama yaparak mezhebinin kurucu imamından nakille konuya ilişkin görüşünü izah eder. Bu bağlamda O, Şeyh Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'ye göre Allah'ın, zâtıyla kâim olan bekâ sıfatı ile bâkî olduğunu, buna mukabil, Kâdî Ebû Bekir Bâkılânî, İmamü'l-Haremeyn ve İmam Fahru'r-Râzî'nin ise bu yaklaşımı reddettiğini belirtir.<sup>524</sup>

Beyzâvî tekvin sıfatını kudret sıfatının dışında kadîm bir sıfat olarak Hanefîlerin ürettiğini belirtir. Çünkü Hanefîlere göre Allah'ın kudret sıfatı olmakla beraber bu sıfat, mevcudât için geçerli bir yaratmadır. Tekvin ise yoktan var etmektir. Hanefîler bu kavramı, Yâ-Sîn sûresindeki şu âyetten istidlâlle ortaya koymaktadırlar: “Bir şeyi dilediği zaman O'nun emri o şeye ancak “Ol!” demektir. O da hemen oluverir.”<sup>525</sup> Nitekim yaratma için kullanılan birçok müşterek lafızlar vardır. Dolayısıyla âyette yer alan ma'duma “ol” emri mûcibince bir şeyin yoktan yaratılması sebebiyle bu sıfat Allah için kullanılmıştır. Ancak Beyzâvî, aynı âyetten istidlâlle bu görüşü kabul etmez. Zira mesele zaman ile alakalıdır. Yani burada bir şeyin yoktan yaratılmasındaki imkândan ziyade o şeyin yaratılma iradesi ve anı ön plana alınmalıdır. Bu sebeple kudret ve iradenin karşıladığı bir vasfa ilave bir sıfattan bahsetmeye gerek yoktur.<sup>526</sup>

Kâdî Beyzâvî, insanın azalarıyla benzerlik gösteren âyetlerdeki Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak “yed” kavramının kudret; “vech”in vücut; “ayn”ın görmek anlamına geldiğini belirtmektedir. Bununla beraber evlâ olanın, bunlara iman konusunda Selef'in yolunu takip etmek; teşbih ve tescimi gerektirecek olanlarını nefyederek lâfzen vârid olmuş bu kelimelerin gerçek anlamlarını Allah'a havale etmek olduğunu söyler.<sup>527</sup> Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, âyetlerden hareketle istivâyı ayrı müstakil bir sıfat olarak; “yed” kelimesini

<sup>523</sup> Beyzâvî, **Tavâli'u'l-Envâr**, s. 376-377.

<sup>524</sup> Beyzâvî, **Tavâli'u'l-Envâr**, s. 378.

<sup>525</sup> Yâsîn, 36/82.

<sup>526</sup> Beyzâvî, **Tavâli'u'l-Envâr**, s. 379-380.

<sup>527</sup> Beyzâvî, **Tavâli'u'l-Envâr**, s. 378.

kudret sıfatı altında; “vechi”, vücut sıfatının altında; “ayn”ı ise ayrı bir sıfat olarak değerlendirir. Beyzâvî’ye göre aslında bizler, Allah’ın sıfatlarını en iyi bir şekilde bilmekle mükellefiz, yani marifetullahı ulaşmak vaciptir, ancak bunları bilmek Allah’ın sıfatlarının tamamını bilmekle hâsıl olabilir. Bu da kolay olmayıp ancak Allah’ın *fiillerinden istidlâl* yoluyla ve O’nu noksanlıklardan tenzih etmek sûretiyle mümkün olabilir.<sup>528</sup> Dikkat edilirse Beyzâvî burada Kâdî Abdülcebbar’ın tam aksine bir görüş beyan etmektedir. Zira Beyzâvî’nin, Allah’ın fiillerinden istidlâl yoluyla Allah’ı tanıma düşüncesini Kâdî Abdülcebbar mantıken doğru bulmadığını, buna örnek olarak Allah’ın bir fiili ve kelâmı olarak Kur’ân’dan hareketle Allah’ı tanımayacağımızı *Müteşâbihu’l-Kur’ân* adlı eserinin başında ilk mesele başlığı altında ve oldukça detaylı açıklamalarıyla belirtmişti.<sup>529</sup>

Beyzâvî’ye göre, yukarıda zikri geçen bütün bu sıfatlarda temel ilke olarak belirtilmesi gereken husus, Allah’ın zatını niteleyen haberî sıfatların mahiyetinin tam ve kesin bir şekilde bilinemeyeceği<sup>530</sup> gerçeğidir. Öte yandan bu bağlamda önemli olan bir diğer husus ise, O’na göre, Allah’ın sıfatlarının zatından ayrı olmasıdır ve bu vasıfların zattan ayrı bir varlığa sahip olması O’nun birliğine hâlel getirmemektedir.<sup>531</sup>

Bu görüşler ve düşünceler ışığında, Allah Teâlâ’nın Kur’ân’da zikredilen bazı sıfatlarıyla ilgili Beyzâvî’nin yorumlarına geçebiliriz.

### **1- Zâtî Sıfatlar**

#### **a- Ayn**

وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي

<sup>528</sup> Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, s. 379.

<sup>529</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, s. 1.

<sup>530</sup> Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, s. 378.

<sup>531</sup> Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, s. 362.

“Ey Musa, sana da sevilesin ve gözetimimizde yetiştirilesin diye tarafımızdan bir sevgi bıraktım.”<sup>532</sup>

Kâdî Beyzâvî’ye göre ayn kelimesinde, “Benim “gözetimimde/kontrolümde” sana iyi davranılsın ve terbiye edilesin” anlamı vardır<sup>533</sup> ve Tûr sûresinde ifadesini bulan bu gözetim, “muhafaza” anlamına gelmektedir.<sup>534</sup> O bu âyeti yorumunda teşbihe düşmemek adına lâfzî tefsirini yapmayarak te’vil yoluna gitmiştir.

Beyzâvî’nin eserine hâşiye yazan Şeyhzâde (v. 951/1544) âyette mecâz-ı mürsel olduğunu, buna gerekçe olarak da sebebin zikredilip müsebbebin kastedilmiş olması hasebiyle “ayn”ın gözetme ve korumadan mecâz olduğunu belirtir.<sup>535</sup> Hûd sûresi 37. âyetteki “gözetimimiz ve kontrolümüzde gemiyi yap” ifadesinde de, gözetim ve korumada mübalağa amaçlı temsil sanatı kullanılmıştır.<sup>536</sup>

#### b- Vech

فَإَيْنَمَا تُوَلُّوا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ

“Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır.”<sup>537</sup>

Bu ifadenin anlamı, Allah’ın yönelmeyi emrettiği taraf/yön ve istikamettir. Çünkü Beyzâvî’ye göre yönelme, belli bir mescit veya mekâna tahsis edilemez. Vech kelimesine zât anlamı verilerek “Nereye yönelirseniz, Allah’ın zâtı oradadır.” şeklinde ikinci bir tanım da yapılabilir. Bu durumda anlam, “O mekânda yapılan her şeyden Allah haberdardır.” şeklinde olmaktadır.<sup>538</sup>

وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ

<sup>532</sup> Tâhâ, 20/39.

<sup>533</sup> Beyzâvî, II/47.

<sup>534</sup> Beyzâvî, II/437.

<sup>535</sup> Şeyhzâde, III/315.

<sup>536</sup> Beyzâvî, II/456.

<sup>537</sup> Bakara, 2/115.

<sup>538</sup> Beyzâvî, I/183.

“Onlar, Rablerinin rızasına ermek için sabredenlerdir.”<sup>539</sup>

Karşılık beklemek ya da şöhrat amacıyla değil de, tamamen “Allah’ın rızasını” umarak sabredenler anlamına gelmektedir.<sup>540</sup> Beyzâvî, bu âyetin yorumunda Mücessime’nin yaptığı gibi tecsim anlamına gelebilecek harfî tefsirden sakınarak te’vil yolunu benimsemiştir.

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

“O’nun zâtından başka her şey yok olacaktır.”<sup>541</sup>

Allah’ın zâtı hariç her şey helak olacaktır.<sup>542</sup> Rahmân sûresinde yer alan “Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâkî kalacaktır.”<sup>543</sup> ifadesindeki zât kavramı için de Kâdî Beyzâvî aynı değerlendirmeyi yapmaktadır.<sup>544</sup> Vech kelimesi zât anlamına gelmektedir ve bâkî olma ancak Allah’ın zâtına mahsustur. Bu sebeple, Allah ve sıfatları dışında bâkî yoktur. Vech kelimesi aynı zamanda zât anlamında mecâz-ı murseldir. Bu şekilde te’vil yapma müteahhırûn ulemasının yaklaşımıdır. İlk dönem âlimleri ise bu âyeti te’vil etmeyip aslının malum, keyfiyetinin meçhul olduğuna hükmetmişlerdir.<sup>545</sup> Bu kelimedeki mecâz olmakla beraber, uzuv anlamında zâttan mecâz söz konusu değildir.<sup>546</sup> Öte yandan şâyet vech kavramından özel bir uzuv kastedilmiş olsaydı, bu durumda “her şey, yani gözler dâhil vücudun tamamı helak olacak, sadece yüzler hariç tutulacak” anlamı çıkardı ki bu, saçma bir şey olurdu. Müşebbihe’den bu manayı vermede ısrarcı olanlar vardır ki, bu tam bir cehalettir.<sup>547</sup>

---

<sup>539</sup> Ra’d, 13/22.

<sup>540</sup> Beyzâvî, I/556.

<sup>541</sup> Kasas, 28/88.

<sup>542</sup> Beyzâvî, II/202.

<sup>543</sup> Rahman, 55/27.

<sup>544</sup> Beyzâvî, II/453.

<sup>545</sup> Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî*, VII/1-85.

<sup>546</sup> Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî*, VII/1-85-86.

<sup>547</sup> er-Râzî, *Esâsü’t-Takdîs*, 151-152.

### c- Yed

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ

“Yahudiler, ‘Allah’ın eli bağlıdır.’ dediler. Hay kendi elleri bağlanası ve söylediklerinden ötürü lanete uğrayasıcalar! Hayır, O’nun iki eli de açıktır.”<sup>548</sup>

Kâdî Beyzâvî’ye göre Yahudiler, “Allah’ın eli kapalıdır.” ifadesiyle Allah’ın elinin kapalı olup rızkı damlatarak verdiğini kastetmişlerdir. Elin kapalı ve açık oluşu, cimrilik ve cömertlik anlamında mecâz olarak kullanılır. Bu ifadede zâhiren eli kapalılığı ve açıklığı ispat etme kastı yoktur. Yine bu âyetle ilgili olarak nakledilen bir rivâyete göre; “Allah’ın eli kapalıdır.” ibaresinin anlamı, “Şüphesiz Allah fakirdir, biz zenginiz.”<sup>549</sup> âyetinde yer alan ibarenin farklı ve edebî bir üslûp ile ifadesidir.<sup>550</sup>

“Allah’ın her iki eli de açıktır.” ifadesindeki “el” isminin tesniye olmasının sebebi ise, Yahudilerin iddialarını reddetmek ve cimriliği Allah’tan nefyette mübalağa yapıp cömertliğin en ileri noktasını ispat etmektir. Zira bir cömertin vereceği şeyin en uç noktası her iki eliyle vermesidir. Aynı şekilde yedâhü ifadesi ile “el” kelimesinin tesniye olması, Allah’ın nimetlerini hem bu dünyada hem de ahirette vereceğine ve hem ikram hem de istidrac<sup>551</sup> için vereceği nimetlere işarettir.<sup>552</sup> “Allah’ın eli kapalıdır.” ifadesi, “Allah cimridir.” anlamında mecâz-ı mürsel olarak kullanılmıştır.<sup>553</sup>

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ

<sup>548</sup> Mâide, 5/64.

<sup>549</sup> Âl-i İmrân, 3/181.

<sup>550</sup> Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî*, III/1-354.

<sup>551</sup> İstidrâc: Alışılmışın dışında tabiattaki işleyişi belirli zamanlarda bozan tabiat üstü olaylar için kullanılan bu terim, inkarcılar tedricî olarak felakete yaklaştırılırken geçici bazı başarılar kazanması anlamına gelen hârikulâde olaylardan biridir. M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde” (İstidrâc), *DİA*, C. XVI, İstanbul: TDV, 1997, s. 181.

<sup>552</sup> Beyzâvî, I/274; Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî*, III/1-355.

<sup>553</sup> Beyzâvî, I/274.

Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.<sup>554</sup>

Şeyhzâde, Kâdî Beyzâvî'nin Fetih sûresi 10. âyeti tefsirinin hâşiyesinde musannıfın yaptığı i'râbî tahlillerden hareketle “yed” kelimesinin “iẖsan, nimet ve fayda” anlamına geldiğini beyan etmektedir. Şöyle ki, inananlar Hz. Peygambere biat etmeleri sebebiyle Allah'ın bu kimseleri “doğru yola iletmesi”, O'nun bu kimseler üzerindeki nimeti olarak anlaşılmalıdır. Yed ifadesi aynı zamanda “kuvvet ve yardım” anlamında burada kullanılmış olabilir. Allah ile ilgili olarak koruma anlamında da kullanılabilir. Bu durumda Allah'ın, müminleri beyatleri konusunda koruması ve bozmalarına engel olması manasında anlaşılır.<sup>555</sup>

“El” kelimesinin geçtiği müteşâbih ifadeler zaman zaman hadislerde de yer almaktadır. Buna bir örnek vermek gerekirse Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin tahric ettiği bir hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Âdemoğlunun kalbi Rahman'ın parmaklarından iki parmağı arasındadır. Dilerse o kalbi hak üzere ikame eder; dilerse onu saptırır.” Bu hadis de müteşâbih bir hadistir ve kat'î deliller bu hadisteki ifadenin zahirinin kastettiği mananın amaçlanan asıl anlam olmadığını gösterir. “İki parmak” ifadesiyle tensiye olmasının sebebi tam iẖta konusunda mübalağa içindir. Kastedilen mana ise, Allah'ın, kullarını hak üzere ikame etmeye ve dalaletle meylettirmeye muktedir olmasıdır.<sup>556</sup>

وَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ

“Görmediler mi ki biz onlar için, ellerimizin eseri olan hayvanlar yarattık da, onlar bu hayvanlara sahip oluyorlar.”<sup>557</sup>

“Bizim ellerimizin yaptığından kasıt, onu yoktan var etmeyi *biz üstlendik* ve bizden başkasının da onu var etmeye gücü yetmez” diyen Beyzâvî'ye göre, burada ellerin

---

<sup>554</sup> Fetih, 48/10.

<sup>555</sup> Şeyhzâde, IV/261.

<sup>556</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, III/1-13.

<sup>557</sup> Yâsîn, 36/71.

zikredilmesi ve filin ellere isnad edilmesinde istiâre olup bu işi sadece Allah'ın yaptığına dair *mübalağa* vardır.<sup>558</sup>

#### d- Kabza

...وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ

“...Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O'nun avucundadır (mülkiyet ve gücü altındadır). Gökler de O'nun kudretiyle (sağ elinde) dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir.”<sup>559</sup>

Beyzâvî, bu ifade ile Allah'ın büyüklüğüne, akıllara durgunluk veren büyük işlerin O'nun kudreti karşısında aslında küçücük bir şey olduğuna dair bir tenbih ve âlemleri yerle bir etmenin Allah'a çok kolay olduğuna dair bir delil olduğunu belirtir. Bu durum da istiâreyi temsiliyye yoluyla ifade edilmiştir.<sup>560</sup> Yani âyetteki kabza kelimesiyle Allah'ın büyüklüğü ve kudreti kastedilmektedir. Kabza ifadesi için Kâdî Abdülcebbar da benzer bir yorumla “mülkiyet ve güç yetirebilmek” anlamını vermiştir.<sup>561</sup>

#### e- Cenb

يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ

“Allah'ın yanında, işlediğim kusurlardan dolayı vay halime!”<sup>562</sup>

Kur'an'da tek yerde geçen “cenb” kelimesi için Kâdî Beyzâvî, *hakkında* anlamını benimser ki, bunun tâat manasına geldiğini belirtir. Bununla beraber şöyle bir görüş daha nakleder: “Cenb”, “zât” anlamında bir muzâf takdir edilerek yapılır ki, bu da tâat kelimesiyle şu şekilde olur: (Fî tâati zâtillah) Allah'ın zâtına tâat konusunda işlediğim

<sup>558</sup> Beyzâvî, II/286-287.

<sup>559</sup> Zümer, 39/67.

<sup>560</sup> Beyzâvî, II/331.

<sup>561</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, s. 598.

<sup>562</sup> Zümer, 39/56.

kusurlardan dolayı vay halime. Burada aynı zamanda bir kinâye de vardır.<sup>563</sup> Cenb kelimesinin yorumunda Kâdî Abdülcebbâr da disel delaletten hareketle yaptığı ilave açıklamalarla “zât”<sup>564</sup>, “tâat” ve “hizmet”<sup>565</sup> manalarını vermektedir. Dolayısıyla her iki müfessirin bu kavram hakkındaki tutumu aynıdır.

#### f- Fevk

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ

“O, kullarının üstünde mutlak hâkimiyet sahibidir. O, hüküm ve hikmet sahibidir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır.”<sup>566</sup>

Âyette Allah’ın, güç ve kuvvetle kulları üzerinde “üstün ve hâkim” olduğuna dair bir tasvir olduğunu belirten<sup>567</sup> Kâdî Beyzâvî, فَوْقَ عِبَادِهِ tabiriyle ilgili olarak bu ibarenin, Allah’ın bir yönde olmasını vehmettirdiğini, hâlbuki Allah’ın mekândan münezzeh olduğunu beyan eder. Bu vehmi ortadan kaldırabilmek için bu tabire hâkimiyet ve üstünlük anlamı verilerek istiâre-i temsîliyye sanatı yapılmıştır.<sup>568</sup> Fevk kelimesi kâhîr kelimesi için zarf yapılmıştır. “Kullarının üzerinde” ifadesinden maksat; “Allah’ın kemal-i kudreti” anlamındadır. “Üzerinde” lafzıyla hiyerarşik bir yapı veya sınıftan söz edilemez. Allah’a nispetle kullar arasında zaten şeref ya da rütbe yoktur. Kullar itaat etsin veya etmesin Allah dilediğini yapar.<sup>569</sup> Beyzâvî’de olduğu gibi, Kâdî Abdülcebbâr’a göre, burada asıl kastedilen mananın, Allah’ın mekânsal anlamda onların üzerinde olduğu değil; “güç, kudret ve hâkimiyet anlamında onların üzerinde olduğu” manası anlaşılmalıdır.<sup>570</sup>

<sup>563</sup> Beyzâvî, II/329.

<sup>564</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, s. 597.

<sup>565</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-Hamse*, s. 229.

<sup>566</sup> En’âm, 6/18.

<sup>567</sup> Beyzâvî, I/296.

<sup>568</sup> Şeyhzâde, II/256.

<sup>569</sup> Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî*, III/2-18.

<sup>570</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu’l-Kur’ân anî’l-Matâin*, s. 132.

## 2- Fiilî Sıfatlar

### a- İstivâ

#### (1)- İstiva ile's-Semâ

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ

“Sonra Allah göğe yönelmiştir.”<sup>571</sup>

Kâdî Beyzâvî'ye göre Allah'ın semaya yönelmesi, iradesiyle “göğü yaratmayı kastetmesi” anlamına gelmektedir. Bu yönelmeyi daha net bir şekilde anlatabilmek için O, istivâyı, hedefe atılmış bir okun hedefe yöneldiği gibi bir şeye yönelmek benzetmesini yaparak tasvir eder. İstivânın sözlükteki asıl anlamı *düzeltilmeyi talep etmektir*.<sup>572</sup> Beyzâvî ayrıca, “hâkim olma ve ele geçirme” anlamlarını da kîyl ifadesiyle rivâyet eder.<sup>573</sup> İstivâ kavramının anlamı lâfzî olarak dikkate alındığında; bir şeye odaklanarak yönelme anlamına gelir. Bu anlamda olursa cismiyyeti gerektirir. Allah da cismaniyetten münezzehe olduğu için istivâ kavramı, “kastetme ve irade etme” anlamlarında tefsir edilmiştir.<sup>574</sup> *Tavâli'u'l-Envâr* isimli kelâma dair yazdığı eserde istivâ kavramının “istilâ” anlamına geldiğini belirtmektedir.<sup>575</sup> Kâdî Abdülcebbar da hocası Ebû Ali el-Cübbâî'den yaptığı bir nakille istivânın, gökleri yaratmak üzere Allah'ın “kast ve irade” etmesi anlamına geldiğini belirtir.<sup>576</sup>

#### (2)- İstivâ ale'l-Arş

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ

<sup>571</sup> Bakara, 2/29.

<sup>572</sup> Beyzâvî, I/48.

<sup>573</sup> Beyzâvî, I/48.

<sup>574</sup> Şeyhzâde, I/235.

<sup>575</sup> Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 378.

<sup>576</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 74.

“Rahmân, Arşa (sınırsız kudret ve iktidar makamına) istivâ etmiştir (kurulmuştur).”<sup>577</sup>

Kâdî Beyzâvî bu âyetle ilgili muhtasar bir açıklama yaparak *Allah’ın arşa kastettiğini* belirtir.<sup>578</sup> Allah’ın arşın dışında başka bir yere değil de arşa istivâ etmesinin sebebini ise, hükümleri oradan icra edip sebepleri oradan indirmesi olarak izah eder.<sup>579</sup>

ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ

“Arş üzerine (sınırsız kudret ve iktidar makamına) istiva etti.”<sup>580</sup>

Allah’ın arşa istivâ etmesi, “Arşta emrini geçerli kıldı.” ya da “Arşa hâkimiyet kurdu.” anlamındadır. Kâdî, *اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ* ifadesi ile ilgili ashâbunâ<sup>581</sup> lafzını kullanıp şöyle bir rivâyette bulunarak kelimenin anlamını verir: İstivâ alelarş, keyfiyeti bizim tarafımızdan bilinmeyen Allah’ın bir sıfatıdır. Anlamı ise, Allah’ın istikrar ve temekkundan uzak bir şekilde arşa istivâ etmiş olmasıdır.<sup>582</sup> Aynı âyeti açıklamasının devamında arş kavramını şu şekilde tanımlar: *Arş*, diğer cisimleri kuşatan bir şeydir ve yüksek olduğundan ötürü bu ismi almıştır.<sup>583</sup>

Şeyhzâde istivâ ve arş kavramlarının şu anlamlara geldiğini belirtir: İstivâ,

1- Eşitlik;

2- Eğriliklerin düzelmesi;

3- Yükseklik ve yükselme, bir şey üstünde karar ve mekân tutma, bir şeyi kastetme anlamlarına gelir.

---

<sup>577</sup> Tâ-Hâ, 20/5.

<sup>578</sup> Beyzâvî, II/43.

<sup>579</sup> Şeyhzâde, III/307.

<sup>580</sup> A’râf, 7/54.

<sup>581</sup> Kâdî Beyzâvî, ashâbunâ ifadesiyle Ehl-i Sünnet ulemasını kastetmektedir. Şeyhzâde, II/345.

<sup>582</sup> Beyzâvî, I/341.

<sup>583</sup> Beyzâvî, I/341.

Arş ise, padişah tahtı, saltanat, mülk ve yüksek şey gibi anlamlara gelir.<sup>584</sup> Mahlûkatın en büyüğü arş olduğu için burada arş<sup>585</sup> zikredilmiştir. Çünkü arşa hâkimiyet, her şeye hâkimiyet anlamına gelir.<sup>586</sup> Bu itibarla Allah'ın arşa istivâsı, Allah'ın arşı koruyup işleri düzenlemek ve idare etmek üzere “arşa hâkimiyet kurdu” şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>587</sup> Kâdî Abdülcebbar ise bu kelimenin, “galebe”<sup>588</sup> “isti'lâ” ve “iktidar” anlamına<sup>589</sup> geldiğini belirterek bu konuda yine Kâdî Beyzâvî'nin yaklaşım tarzına benzer yorumlar yapmaktadır.

### **b- Gazap**

Kâdî Beyzâvî, ilke olarak gazap kelimesini müteşâbih bir kavram olarak görmemektedir. Bununla beraber bu kelimenin yer aldığı muhtelif âyetlerde kısa yorumlar yapmıştır. Bunlara birkaç örnek vermek gerekirse; Tâ-Hâ sûresinin 81. âyetinde “Size gazabım gerekli olur.” ibaresindeki “gazap” ifadesini, “Size azabım gerekli olur.” şeklinde yorumlamaktadır.<sup>590</sup> Fetih sûresinin 6. âyetindeki “gazap” ifadesini, “lanet ve cehennem için bir sebep” olduğunu,<sup>591</sup> Mümtehine sûresinin 13. âyetinde geçen “gazap” kelimesi için “gazaba müstehak olanların Yahudi veya tüm kâfirler” olduğunu belirtmektedir.<sup>592</sup> Bakara sûresinin 61. âyetindeki “gazap” kavramını ise müteşâbih âyet olarak görmemektedir.<sup>593</sup> Beyzâvî her ne kadar gazap kelimesinin geçtiği yerlerde yorum yapmış olsa da O da Kâdî Abdülcebbar gibi bu kavramın müteşâbih olmadığı kanısındadır. Dolayısıyla her iki müfessirin bu kavramla ilgili değerlendirmeleri birbirleriyle son derece benzerlik göstermektedir.

---

<sup>584</sup> Şeyhzâde, II/344-345.

<sup>585</sup> Yunus, 10/3.

<sup>586</sup> Şeyhzâde, III/4.

<sup>587</sup> Beyzâvî, I/500.

<sup>588</sup> Kâdî Abdülcebbar, Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse, s. 226.

<sup>589</sup> Kâdî Abdülcebbar, Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin, s. 175.

<sup>590</sup> Beyzâvî, II/54.

<sup>591</sup> Beyzâvî, II/408.

<sup>592</sup> Beyzâvî, II/488.

<sup>593</sup> Beyzâvî, I/66.

Bâkıllânî *Temhîd* adlı kitabında Allah'ın gazabının ve rızasının irâde sıfatının bir tecellîsi olduğunu beyan etmektedir.<sup>594</sup>

İntikam kavramının yer aldığı Âl-i İmrân süresi 4. âyetle ilgili olarak Kâdî Beyzâvî, “Allah intikam sahibidir.” ifadesinin “Allah'ın günahkâr ve suçlulara azap etmesi” anlamına geldiğini beyan etmektedir.<sup>595</sup>

### c- İstihzâ

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

“Gerçekte Allah onlarla alay eder (Alaylarından dolayı onları cezalandırır); azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir.”<sup>596</sup>

Kâdî Beyzâvî Allah'ın alay etmesini (istihzâ), *Allah'ın ceza vermesi* şeklinde yorumlar. Kâfirlerin Müslümanlarla alay etmelerine karşılık Allah da, onları (onlarla alay etmek sûretiyle) cezalandırır.<sup>597</sup> Bu konuda Kâdî Abdülcebbâr da Beyzâvî ile aynı yaklaşımı benimser. O'na göre Allah'ın istihzâsı; *onların, Hz. Peygamber'le alay etmelerine karşılık onları cezalandıracağını* anlamına gelmektedir.<sup>598</sup> Her iki müfessirin, Allah'ın alay etmesi fiilini lafzî olarak değerlendirmeyip te'vil etmesi, bu fiilin zahirî anlamda Allah'a uygun düşmemesinden kaynaklanmaktadır. Zira insanlar için bile söz konusu edildiğinde alay etmek, hoş karşılanan bir fiil olmayıp ahlakî bakımdan zafiyeti göstermektedir.

### d- Mekk

وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ

<sup>594</sup> Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib b. Cafer b. el-Kasım Ebû Bekir, **Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil**, y.y., t.y., s. 26.

<sup>595</sup> Beyzâvî, I/148.

<sup>596</sup> Bakara, 2/15.

<sup>597</sup> Beyzâvî, I/28.

<sup>598</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 56.

“Onlar tuzak kurdular. Allah da tuzak kurdu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır.”<sup>599</sup>

Kâdî Beyzâvî’ye göre âyette söz konusu edilen tuzak, İsrailoğullarının Hz. İsa’ya suikast düzenleme girişimidir. “Allah’ın tuzak kurması” ise, “Allah’ın kurulan tuzağı bozmasını” veya “tuzak kuranları cezalandırmasını” ifade etmektedir. O’na göre mekr, asıl itibariyle “Başkasına zarar vermek sûretiyle hile yapmaktır.” Bu da ancak müşâkale<sup>600</sup> (mukâbele) yoluyla Allah’a isnat edilebilir.<sup>601</sup> Çünkü hile, aciz olan kimselerin filidir. Allah da böyle bir durumda olmaktan münezzehtir.<sup>602</sup> وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ifadesi, “Allah, hile yapma ve zarar verme konusunda onlardan (Yahudiler) daha güçlüdür.” anlamına gelmektedir.<sup>603</sup> Burada aynı zamanda, edebî sanatlardan istiâre-i temsiliyye sanatı bulunmaktadır.<sup>604</sup> Kâdî Abdülcebbar’a göre “Allah’ın tuzak kurması” inkârlarından ötürü onları cezalandırmasıdır.<sup>605</sup> Yine bu âyete göre her iki müfessir, Allah’ın tuzak kurma eylemini aynı görüşlerle yorumlamışlardır.

أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ

“Yoksa Allah’ın tuzağından emin mi oldular? Ziyana uğrayan kavimden başkası Allah’ın tuzağından emin olamaz.”<sup>606</sup>

“Allah’ın mekri” ifadesi, “kulu çekip aklını başından alma” ve “hiç ummadığı yerden ansızın gaflet içinde yakalama” anlamında istiâre olarak kullanılmıştır ve burada istiâreyi tasrîhiyye vardır.<sup>607</sup> Yunus sûresinin 21. âyetindeki konu ile ilgili yorumunda Kâdî

<sup>599</sup> Âl-i İmrân, 3/54.

<sup>600</sup> Müşâkale; bir önceki kelimeye benzerlik olması amacıyla bir kelimenin, manasının dışında, başka bir mana için kullanılmasıdır. Fazıl Hasan Abbas, **el-Belâğat: Fünûnuhâ ve Efnânuhâ**, y.y., t.y., s. 294.

<sup>601</sup> Beyzâvî, I/162.

<sup>602</sup> Konevî, **Hâşiyetü’l-Konevî**, III/1-62.

<sup>603</sup> Beyzâvî, I/162.

<sup>604</sup> Konevî, **Hâşiyetü’l-Konevî**, III/1-62.

<sup>605</sup> Kâdî Abdülcebbar, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, s. 146.

<sup>606</sup> A’râf, 7/9.

<sup>607</sup> Beyzâvî, I/351.

Beyzâvî mekrin, sevgiyi gösterip kötülüğü gizlemek olduğunu belirtmektedir.<sup>608</sup> Bir başka ifadeyle ise mekr, ummadığı yerden zarar vermek anlamına gelmektedir.<sup>609</sup>

Beşere ait bir vasıf olan tuzak kurma, aldatma vb. anlamlara gelen mekirle ilgili akla gelebilecek “Allah’ın mekri nasıl olur?” sorusunun cevabını ise Kâdî Beyzâvî, Enfâl sûresinin 30. âyetinin tefsirinde şöyle cevaplandırmaktadır: Allah’ın mekri,

1- Hile yapanların hilesini onların başına yıkmak;

2- Hilelerine karşı onları cezalandırmak;

3- Hile yapanların muamelesi gibi onlara muamelede bulunmak sûretiyle olur.<sup>610</sup>

Beyzâvî’nin üç madde halinde belirttiği bu hususlar özü itibariyle bir olup cezalandırma anlamını ihtiva etmektedir.

فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعٌ

“Bütün tuzakları boşa çıkarmak Allah’a aittir.”<sup>611</sup>

Asıl mekr yapmaya (hakikî anlamda) muktedir olan Allah’tır ve kendisine yapılan mekr Allah’a ulaşmaz, dönmez.<sup>612</sup>

#### e- İtyân-Mecî

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ

<sup>608</sup> Beyzâvî, I/432.

<sup>609</sup> Şeyhzâde, II/358.

<sup>610</sup> Beyzâvî, I/382.

<sup>611</sup> Ra’d, 13/42.

<sup>612</sup> Beyzâvî, I/510.

“Onlar (böyle davranmakla), bulut gölgeleri içinde Allah’ın (azabının) ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Hâlbuki bütün işler Allah’a döndürülür.”<sup>613</sup>

Kâdî Beyzâvî’ye göre Allah’ın gelmesinden kasıt; “emrinin ya da azabının gelmesidir.”<sup>614</sup> Beyzâvî aynı değerlendirmeyi, En’âm sûresinin konuyla ilgili âyetinde de (6/158) tekrar etmektedir.<sup>615</sup> Bütün müfessirlerin icmâsıyla sabittir ki, gidiş-geliş gibi hareket ve sukûnu gerektiren eylemlerden Allah münezzehtir ve bunlar muhdestir. Kadîm olan Allah için bu gibi sonradan ortaya çıkan durumların kullanılması imkânsızdır.<sup>616</sup> Kâdî Abdülcebâr’a göre bu âyet, “Allah’ın emirlerini taşıyıcılar bu bulutlar içerisinde gelirler.” şeklinde olmalıdır.<sup>617</sup>

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا

Rabbinin buyruğu ve saf saf dizilmiş olarak melekler geldi.<sup>618</sup>

Kâdî Beyzâvî, Allah’ın gelmesini “Allah’ın kudretinin alametleri ve hâkimiyetinin etkilerinin ortaya çıkması” olarak yorumlar. Bu durum sultanın gelmesiyle ortaya çıkan heybetinin ve siyasetinin etkilerine benzer.<sup>619</sup> Burada hakikî mananın kastedildiğini düşünmek imkânsız olduğundan Beyzâvî, Allah’ın kudretinin alametleri ve hâkimiyetinin eserlerinin zuhûrundaki bu durumu bir sultanın gelişinde beraberinde getirdiği atmosfere benzeterek edebî sanatlardan istiâre-i temsiliyyeyi uygulamıştır.<sup>620</sup> Kâdî Abdülcebâr’a göre Allah’ın gelmesi ibaresinden anlaşılması gereken mana, “Allah’ın emri geldi.” veya “Allah’ın emrinin taşıyıcıları muhasebe için geldiler.” şeklinde olmalıdır.<sup>621</sup>

---

<sup>613</sup> Bakara, 2/210.

<sup>614</sup> Beyzâvî, I/114.

<sup>615</sup> Beyzâvî, I/328.

<sup>616</sup> Şeyhzâde, I/516.

<sup>617</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, s. 120.

<sup>618</sup> Fecr, 89/22.

<sup>619</sup> Beyzâvî, II/595.

<sup>620</sup> Şeyhzâde, IV/562.

<sup>621</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, s. 689.

Yukarıdan beri Kâdî Abdülcebbâr ve Kâdî Beyzâvî'nin, Allah'ın ayn, vech, yed, kabza, cenb ve fevk gibi haberî sıfatları ile istivâ, gazap, istihzâ, mekr ve ityân gibi fiilî sıfatları birlikte değerlendirildiğinde; her iki müfessir arasında tahminlerimizin fevkinde bir benzerliğin olduğu bulgusuna rastlanılmıştır. Beyzâvî'nin, Zemahşerî'nin *Keşşâfı*yla göstermiş olduğu lâfzî benzerliğin aksine, burada tamamen farklı bir duruma şahit olmaktayız. Zira farklı lafızlarla, ama çok ciddi oranda muhteva benzerliği ile karşı karşıya kalmaktayız. Sonuç olarak her iki müfessirin bu tür âyetlerdeki çok büyük ölçüdeki benzerliği, aslında sanıldığı kadar Kâdî Abdülcebbâr ve Kâdî Beyzâvî, dolayısıyla Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında büyük bir uçrumun olmadığını, ortaya konan görüşlerin, bir araya getirilmesi imkânsız yaklaşımlar olmadığını gözler önüne sermektedir.

Kâdî Beyzâvî'nin yaklaşımıyla ilgili olarak burada dikkati çeken bir husus; Allah'ın sıfatlarıyla ilgili âyetlerde yapılan yorumlarda istiâre, mecâz, teşbih, kinâye vb. edebî sanatların sıkça kullanılması ve Kâdî Beyzâvî'nin her fırsatta bu tür sanatları ele alıp değerlendirmesidir. O'nun bu yönü ve müteşâbih âyetler ile edebî sanatlar ilişkisi, tezin bu kısmında ele alınacaktır.

Eserinin mukaddimesinde tefsir ilminde söz sahibi olabilecek kimseleri, "Usûl ve furû' ile birlikte bütün dinî ilimlerde tüm çeşitleriyle Arap Edebiyatı sanatlarında ihtisas sahibi olan kimselerdir."<sup>622</sup> şeklinde tanımlayan Kâdî Beyzâvî, aynı zamanda kendi tefsirinde Arap Edebiyatına önem vermiş ve genellikle âyetlerin ilgili kısımlarında edebî yönlerine temas etmiştir. Kur'ân'a bu açıdan bakıldığında teşbih ve teşbihin bir çeşidi olan mecâz ve istiâre, kinâye, ta'riz gibi diğer edebî anlatım tarzlarına büyük ölçüde yer verildiği görülmektedir. Zaten müteşâbihler de, insan algısının ötesindeki gayb âlemine ait bilgilerin insan tasavvuruna olabildiğince anlaşılabilir ve algılanabilir bir biçimde aktarılabilmesi için yapılan benzetmelerdir. Bu meyanda Kur'ân'da birçok teşbihin olduğu ve özellikle Allah'ın sıfatlarıyla ilgili müteşâbih âyetlerin, teşbih ve onun mütemmimi durumundaki çeşitli türevleri olan sanatları bünyesinde barındırdığı bir hakikattir. Teşbih ile müteşâbih kavramları arasındaki bu sıkı lafız-mana ilişkisi ve müteşâbihlerin büyük

---

<sup>622</sup> Beyzâvî, I/4.

ölçüde teşbih sanatını ihtiva etmesi sebebiyle bu noktada yeri gelmişken kısaca teşbih kavramına ve müteşâbih âyetlerdeki kullanımına temas etmekte fayda vardır.

Kur’ân’ın teşbihle anlatım tarzı, daha ilk asırlarda bazı İslâm âlimlerinin dikkatini çekmiştir. Konuyla ilgili olarak Ebû’l-Kâsım Abdullah b. Hüseyin b. Nakya (v. 485/1092) “*el-Cumân fî Teşbihâti’l-Kur’ân*” adında müstakil bir eser yazmıştır. Bunun yanında Ulûmu’l-Kur’ân tarzında yazılan kitaplarda Kur’ân Teşbihleri’nin başlı başına bir ilim olarak ele alındığını görmekteyiz. Kur’ân tefsiriyle uğraşmak isteyen herkes Kur’ân’daki benzetmelerle ilgilenen “Teşbih İlmi”nin inceliklerini bilmek durumundadır.<sup>623</sup> Kur’ân açısından bu kadar önemli olan teşbih kavramın terim anlamı şöyledir: “Söze güç vermek için aralarında ortak nitelikler ve benzerlikler bulunan iki şeyden birini, diğeri gibi gösterme sanatıdır.”<sup>624</sup>

Teşbih, edebiyatın vazgeçilmez bir unsuru ve sanattaki ölçüyü gösteren en önemli kriterlerden biridir. Durum böyle olunca, en büyük edebî eser olan Kur’ân’ın bundan müstağnî kalması doğru olmazdı. Mademki O edebiyatın şaheseriydi, o halde teşbihte de bu özelliğini kanıtlamalı ve en güzel benzetmeleri bünyesinde ihtiva etmeliydi. Kur’ân-ı Kerim bu nazarla incelendiğinde onda harikulade benzetmelerin yapıldığı görülecektir. Üstelik pek çok sanatkârın teşbihi sadece bir özellik taşıırken Kur’ân’ın benzetmelerinde pek çok özellik ve hikmet mevcuttur. Kur’ân sadece teşbihte mübalağa yapmak için benzetme yapmamıştır; O pek çok gerçeği insanları hayrette bırakacak güzellikte ifade etmek ve bu yolla başka hikmetlere dikkat çekmek için benzetme yapmıştır.<sup>625</sup>

Teşbih kavramının müteşâbih âyetlerdeki kullanımı ve değerlendirmelerin tefsirlere yansımaları hususuna gelince, Kâdî Beyzâvî’nin Kâdî Abdülcebâr’a oranla edebî sanatlarla daha fazla ilgilendiğini söylemek mümkündür. Bilindiği gibi Kâdî Abdülcebâr’ın akli ön plana alan yaklaşımlarına karşılık Kâdî Beyzâvî’de lügat ilminin ön planda olduğu

---

<sup>623</sup> Muhammed Aydın, “Kur’ân’da Teşbihli Anlatım Üslûbu”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 4, 2001, s. 86.

<sup>624</sup> Abdelî, **el-Emsâl fî’l-Kur’âni’l-Kerîm**, Cidde: 1985, s. 27.

<sup>625</sup> Hidâyet Aydar, “Kur’ân’daki Teşbihlerden “Kadınlarınız Sizin Tarlanızdır””, **Kur’ân Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi**, C. I, S. 3, 1998, s. 52.

bir gerçektir. Teşbih-müteşâbih ilişkisini ve müteşâbih âyetlerdeki teşbih ve diğer edebî sanatları göstermek amacıyla burada çok fazla detaya girmeden bazı örnekleri verebiliriz.

Allah'ın elinin kapalı ve açık oluşu (Mâide, 4/64), cimrilik ve cömertlik anlamında mecâz olarak kullanılır.<sup>626</sup> Mâide sûresinin ilgili âyetindeki “Allah'ın her iki eli de açıktır.” ifadesindeki “el” isminin tesniye olmasının sebebi, Yahudilerin iddialarını reddetmek ve cimriliği Allah'tan nefyetmekte mübalağa yapıp cömertliğin en ileri noktasını ispat etmektir. Dolayısıyla Beyzâvî'ye göre burada “iki elin” açık olması ifadesiyle cimrilikten mecâz vardır.<sup>627</sup> İstivâ ale'l-arş ibaresi (Araf, 7/55), Allah'ın hâkim olması manasında kinâyedir.<sup>628</sup> “Gözetim ve korumamızda gemiyi yap” (Hûd, 11/37) âyetinde ise, mübalağa amaçlı temsil sanatı kullanılmıştır.<sup>629</sup>

“Allah'ın mekri” (A'râf, 7/99), istiâre-i tasrîhiyye<sup>630</sup>; “Arz O'nun kabzasındadır.” (Zümer, 39/67), teşbih<sup>631</sup>; “Allah'ın cenbi” (Zümer, 39/56), mübalağa olduğu için kinâye<sup>632</sup>; “Kulları üzerinde kahredici olması” (Enâm, 6/18), istiâre-i temsîliyye;<sup>633</sup> “Allah'ın yüzü” (Rahmân, 55/27), mecâz-ı mürsel;<sup>634</sup> “Allah'ın gelmesi” (Fecr, 89/22) ifadesinde ise edebî sanatlardan istiâre-i temsîliyye uygulanmıştır.<sup>635</sup>

Her ne kadar Beyzâvî tefsirinde temas etmemiş olsa da, örnekleri çok daha fazla olmakla beraber, inceleyebildiğimiz kadarıyla şu müteşâbih âyetlerde de teşbih ve edebî sanatlar kullanılmıştır: Allah'ın istihzâsı (Bakara, 2/15) ifadesinde, bir lafza aynı lafızla mukabele etme anlamına gelen müşâkale sebebiyle, mecâz-ı mürsel vardır. Aynı şekilde “Azabım size gerekli olur.” (Tâ-Hâ, 20/81) ifadesinde gazap, azabı gerektirdiği için sebep-müsebbep ilişkisi hasebiyle mecâz-ı mürsel vardır. (Velitusnea' alâ aynî)

<sup>626</sup> Konevî, **Hâşiyetü'l-Konevî**, III/1-354.

<sup>627</sup> Beyzâvî, I/274.

<sup>628</sup> Şeyhzâde, II/345.

<sup>629</sup> Beyzâvî, I/456.

<sup>630</sup> Beyzâvî, I/351; Konevî, **Hâşiyetü'l-Konevî**, III/1-62.

<sup>631</sup> Beyzâvî, II/331.

<sup>632</sup> Beyzâvî, II/329.

<sup>633</sup> Şeyhzâde, II/256.

<sup>634</sup> Konevî, **Hâşiyetü'l-Konevî**, VII/1-85.

<sup>635</sup> Şeyhzâde, IV/562.

“gözetimimizdesin” (Tâ-Hâ, 20/39) ibaresinde keza mecâz-ı mürsel; Allah’ın arşa istivâsında (Tâ-Hâ, 20/5) kinâye sanatı uygulanmıştır.

Kelâm ilminde tartışılan bütün bu sıfatların yanı sıra, Kur’ân’da zikri geçen Allah’a ait başka birçok isim ve sıfatlar da vardır.<sup>636</sup> Esmâ-i Hüsnâ olarak tanımlanan bu isim ve sıfatlara Kur’ân şöyle temas etmektedir: “En güzel isimler Allah’ındır. O’na o güzel isimleriyle dua edin ve O’nun isimleri hakkında gerçeği çarpıtanları bırakın. Onlar yaptıklarının cezasına çarptırılacaklar.”<sup>637</sup> Bu âyet, sıfatları yanlış bir şekilde te’vil ederek gerçeği çarpıtanları şiddetle kınamakta, aynı zamanda “kalplerinde hastalık olanların, müteşâbihin (yanlış) te’viline tabi olduklarını” ifade eden (Âl-i İmrân, 3/7) ilgili âyetle tam bir uyum sağlamaktadır. Ancak burada dikkat çeken bir başka husus ise; “Esmâ-i Hüsnâ” ile yani, Allah’ın en güzel isimleriyle Allah’a dua edilmesi tavsiyesidir. Nitekim bu tavsiye gereğince Allah’ın isim ve sıfatları gündelik dilde sıkça kullanılmaktadır.

Bu sıfatların gündelik yaşamdaki tezahürlerini kısaca değerlendirmek gerekirse, Abdülaziz Hatip’e göre Allah’ı, isim ve sıfatlarıyla tanımak, O’nu her an yanında hissetmek, insan için büyük bir emniyet ve saadet vesilesidir. Kişi inandığı Allah’ın isimlerini ve manalarını bilmekle vasıtasız olarak O’nunla bir nevi dostluk ve diyalog kurma imkânı bulmuş olur. Allah’ın her biri sonsuz sırlar taşıyan isimleri, aynı zamanda kullarının yöneldiği birer kapı mahiyetindedir. Farklı ihtiyaçlar içindeki insanlar, derdinin devası olan ilâhî ismi zikrederek Allah’a halini arz eder. Mesela hasta olan bir insan, “Rahîm ve Raûf” veya “Şâfi ve Muâfi” isimleriyle; ihtiyaç sahibi fakir bir insan “Rezzâk, Fettâh, Kerîm ve Vehhâb” isimleriyle; ilme ihtiyaç duyan bir insan “Allâmu’l-Guyûb” ismiyle; hidâyete mazhar olmak isteyen bir insan “Hâdî ve Nûr” isimleriyle; sabırlı olmak isteyen bir insan da “Sabûr” ismiyle duada bulunur.<sup>638</sup>

---

<sup>636</sup> Bu isim ve sıfatların birbirine karıştırılmaması için yaptığımız değerlendirme, İkinci Bölümde “Allah’ın Sıfatları” başlığının ilk kısmında görülebilir.

<sup>637</sup> A’râf, 7/180.

<sup>638</sup> Abdülaziz Hatip, “Allah’ın İsimlerini Zikretmek Hayatı Kolaylaştırıyor.”, **Zaman**, (22 Aralık 2008), s. 1.

Kâdî Beyzâvî'nin sıfâtullaha ilişkin yukarıdaki yorumlarından da anlaşılacağı üzere, Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen ve müteşabihâtan addedilen Allâh'ın zâtına ait haberî sıfatlarına yaklaşım konusunda O da, Kâdî Abdülcebbâr gibi te'vil tavrını benimsemiştir. İlk dönemlerin aksine müteahhirûn Ehl-i Sünnet kelâmının vardığı noktayı da göstermesi bakımından bu tespiti yapmak önemlidir. Çünkü bir Ehl-i Sünnet ve Eş'arî müfessiri/kelâmcısı olan Beyzâvî, daha önce Kâdî Abdülcebbâr'ın yaptığı gibi, lâfzî olarak anlaşıldığında teşbih ve teciim gibi tehlikeleri ortaya çıkaran kimi ifadelerin, dil ve mantık kuralları çerçevesinde, naslardan da istidlâller yapmak sûretiyle ele alınıp yorumlanmasından yanadır. “Yed”, “vech” ve “ayn” gibi *haberî sıfatlara* ilişkin yaptığı yorumlara genel olarak bakıldığında O'nun bu tür sıfatlara yaklaşımı, Kâdî Abdülcebbâr ile büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Aslında genelde Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet/Eş'arî, özelde ise Kâdî Abdülcebbâr ve Kâdî Beyzâvî arasında Allah'ın zâtıyla ilgili “yed”, “vech”, “ayn” vb. haberî sıfatların varlığı, mahiyeti ve te'vili konusunda küçük yorum farklılıklarının dışında herhangi bir ihtilaf yoktur. Aralarındaki hararetli tartışmalara yol açan esas mesele; sıfâtullahın Allah ile birlikte ezeli olup olmadığıdır.

Benzerlikleri ve farklılıkları açısından iki müellif mukayese edildiğinde şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır: Kâdî Beyzâvî Allah'ın sıfatlarının ezeli, ebedî, kadîm ve *zâtı ile mevcut* olduğunu belirtirken Kâdî Abdülcebbâr, sıfatların varlığını kabul etmekle beraber bu sıfatların Allah'ın zâtı ile kâim oldukları kabul edilmesi halinde, taaddüd-ü kudemâ, yani kadîm varlıkların artacağı, dolayısıyla Allah'a şerîk/şirk koşulmuş olacağını iddia eder. Bu münasebetle, Allah'ın yanında ayrıca ezeli ve ebedî sıfatların varlığını şiddetle reddeder.<sup>639</sup>

---

<sup>639</sup> Nureddin es-Sâbûnî, **Maturidiye Akaidi (el-Bidaye fi Usûli'd-Din)**, çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yay., 1982, s. 73.

Kâdî Abdülcebbâr'ın haklı olarak yönelttiği taaddüd-i kudemâ eleştirisine cevaben Kâdî Beyzâvî, makul ve mutedil bir yaklaşımla kadîm varlıkların çok olmasının *zâtta* değil de *sıfatlarda* tezahür ettiğini, (zevât-ı kudemâ/sıfât-ı kudemâ) tek bir zât ile birlikte müteaddid sıfatların olduğunu ve bunun da şirki gerektirmediğini belirtir. Dolayısıyla Hristiyanlardaki teslis inancının gereği, uknûm-ü selâse ya da ekânîm-i selâse şeklinde isimlendirilen (Baba Tanrı-Oğul İsa-Kutsal Ruh) prensibin ön gördüğü Hz. İsa'nın Allah'ın ruhu ve kelimesi olarak ayrı bir hakiki zât olduğu anlayışı gibi şirki gerektirecek bir durumun ortaya çıkmadığını söyler.<sup>640</sup> Yani, Beyzâvî'ye göre Allah'ın sıfatları konusunda bir taaddüd-i kudemâ ortaya çıkmış olsa bile bunun Hristiyanlıkta olduğu gibi zevât-ı kudemâ değil, sıfât-ı kudemâ olduğunu beyan eder. Kanaatimizce bu meseledeki söz konusu ince ayrıntı, her iki müellifi birbirinden ayıran en önemli çizgilerden birini teşkil etmektedir.

Diğer taraftan ayrı düştükleri önemli konulardan biri de, herhangi bir şeyin Allah'a vacip kılınıp kılınamayacağı meselesidir. Bazı fiilleri Allah'a vacip kılan Kâdî Abdülcebbâr karşısında Kâdî Beyzâvî, Allah'a hiçbir şeyin vacip olmadığını ifade eder. Bu bağlamda kulu tâate yaklaştıracak olan lutfu, itaatin karşılığı olarak sevap ve mükafât vermeyi, tövbe edilmemesi halinde cezalandırmayı, dünyada kullar için iyi olanı (salah, Mu'tezile'ye göre ise en iyisini, aslahı) yaratmayı, aklın çirkin ve kötü gördüğü şeyi Allah'ın yapmaması vaciptir şeklinde yorumlayan Abdülcebbâr'ın düşüncelerini yanlış bulan Kâdî Beyzâvî, kanaatimizce *Tavâli'u'l-Envâr* adlı eserinde ileri sürülen bu iddiaları son derece aklî, mantıkî ve özet bir şekilde cevaplandırmıştır.<sup>641</sup> Burada dikkatimizi çeken şu hususa da işaret etmekte fayda vardır. *Tavâli'u'l-Envâr* adlı eserinde Beyzâvî biraz da müdâfî konumunda olduğundan söz konusu iddiaları çürütme gayreti içerisinde düşüncelerini ortaya koyarken çok büyük oranda aklî delillerden istifade etmiş; nakil ve dil ile istişhâda oldukça az yer vermiştir.

---

<sup>640</sup> Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 362.

<sup>641</sup> Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 402.

Her iki müellifin meseleye yaklaşımı metodları açısından mukayese edildiğinde, Kâdî Abdülcebbâr ile Kâdî Beyzâvî marifetullahı, yani Allah'ın ve sıfatlarının bilgisine ulaşmanın vacip olduğu konusunda da mutabıktır ve bunun yolunun nazar olduğuna dair aynı görüşü paylaşmaktadır. Fakat farklı oldukları yön ise; Kâdî Abdülcebbâr nazarın *akıl yoluyla* olmasını vacip olarak öngörürken, Kâdî Beyzâvî “Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.”<sup>642</sup> âyeti gereğince, nazarın *Şeriat yoluyla* olması gerektiğini belirtir. Dolayısıyla Abdülcebbâr'da akıl önce gelirken Beyzâvî'de nakil ön plana çıkmaktadır. Bununla beraber yukarıda da açıklandığı üzere, serdedilen düşüncelerin anlam örgüsüne bakıldığında, her ikisinin de akıl melekesini sonuna kadar kullandığını görmek mümkündür. Bu itibarla Ehl-i Sünnet için akıl delilini ihmal ettiği yönündeki iddiaların, en azından Beyzâvî ile ilgili olarak yanlış olduğu kanaatindeyiz.

Akıl-nakil dengesi bağlamında, insan açısından sonuçları yönüyle meseleye bakıldığında Kâdî Abdülcebbâr, akıl sahibi olarak insanı daha güçlü bir varlık düzeyine çıkarmakta, buna mukabil sorumluluğunu da aynı oranda arttırmaktadır. Kâdî Beyzâvî ise nakli aklın önüne geçirerek Allah-insan ilişkisinde dinin rolünü arttırmak sûretiyle nas merkezli bir Tanrı tasavvuru oluşturmakta, bu bağlamda nakli daha anlamlı kılmaktadır. Tabiki bu, aynı zamanda insanın beşer yönüne vurgu yaparak sorumluluğunu biraz daha azaltmaktadır.

İşitme ve görme gibi sıfatların mevcudiyeti hususunda Kâdî Abdülcebbâr ile Kâdî Beyzâvî arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. İhtilaf edilen husus, bu sıfatlara yüklenilen manalarla ilgilidir. Hatta bu noktada Ehl-i Sünnet'in Cumhuru, Eş'arîler ve Mu'tezile görme ve işitme sıfatını, Allah'ın görülebilir ve işitilebilir olanları *bilmesi* şeklinde algılamakta ve ilim ve diğer sıfatlara zaid iki ayrı sıfat olarak değerlendirmektedirler.<sup>643</sup>

Kâdî Abdülcebbâr Allah'ın sıfatlarına ilişkin müteşâbihleri yorumlarken büyük ölçüde mezhebî ön koşulları çerçevesinde bu âyetleri ele almıştır. O'nun müteşâbihâta

---

<sup>642</sup> İsrâ, 17/15. Âyet Hristiyanların, “İsa insanların günahını yüklenmiş ve bu günahın cezasını kanıyla ödemiştir.” şeklindeki inancını iptal etmektedir. Âyette ayrıca suçun şahsiliğine de işaret vardır.

<sup>643</sup> Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 374-375.

yaklaşımı incelenirken, özellikle Allah'ın sıfatları ile ilgili olan kısmında mezhebinin, genelde beş ama özelde temel iki esasa indirgenebilen tevhid ve adalet prensiplerini birinci planda göz önünde bulundurduğu ve bu iki kıstas çerçevesinde değerlendirmelerini yaptığı hususu, altı çizilmesi gereken bir konudur. Bir başka ifadeyle, Allah için tenzih fikrini temellendirmeye dönük bu iki kavrama uygun düşmeyen nasları müteşâbih olarak nitelendiren Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın sıfatları konusunda yine tenzih düşüncesi merkezinde, ilgili müteşâbih âyetleri ele almıştır. Bu meyanda müfessir, özellikle Müşebbihe ve Mücessime mezheplerini hedef alarak değerlendirmelerini yapmış ve sık sık bu iki mezhebin isimlerini eserlerinde açıkça dile getirmiştir.

Allah'ın sıfatlarının doğru olarak bilinmesi Kâdî Abdülcebbâr için son derece önemlidir. Denilebilir ki, O'nun düşünce sistemi tamamen doğru bir Tanrı tasavvuru inşa etmek üzere kurgulanmıştır. Aksi halde Allah, yani sıfatullah, sıhatli bir şekilde bilinmemesi durumunda Allah'ın gönderdiği Kur'ân da, peygamberler de bilinemez ve onlarla Allah'ı tanıma-bilme konusunda delil getirilemez. Nakil ve nübüvveti çıkardığımızda zaten geriye de bir şey kalmamaktadır. Dolayısıyla her şeyin başında sağlıklı bir Tanrı tasavvuru geliştirmek gerekmektedir. Kendi sistematığı içerisinde geliştirilen bu ilke veya prensibin adı da “Tevhid”dir.

Allah'ın sıfatlarının doğru olarak bilinmesi Kâdî Beyzâvî için de son derece önemlidir. Nitekim O, sıfatullaha ilişkin detaylı tahlillerde bulunduğu *Tavâli 'u 'l-Envâr* adlı kitabında kendisiyle ilgili söylediğimiz bu hususu adeta ıspatlamıştır. O, her ne kadar “nakil evvel” demişse de kelâma dair yazmış olduğu eserde adeta kelâm ve felsefeyi mezcetmiş ve “akıl evvel” dedirtecek kadar aklın sınırlarını zorlayarak rasyonel düşünciyi kullanmıştır. İşte bu sebeple kimi Ehl-i Sünnet alimlerince i'tizalî fikirlerden çok büyük ölçüde etkilendiği yönünde ciddi tenkitlere maruz kalmıştır. Ancak bütün bu eleştirilere rağmen kanaatimizce O, metodik ve özellikle ilkesel anlamda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında dengeli bir çizgiyi tutturmayı başarmıştır.

Ru'yettullah meselesini ele almaya geçmeden önce, son olarak burada şu iki kısa mülahazamızı da belirtmemiz gerekir ki, *birinci olarak*; Allah'ın isimleri ve sıfatları konusunda yapılan bütün bu tartışmalardan sonra Kur'ân'daki sıfatullaha ilişkin âyetlere bakıldığında, en açık ve net, herhangi bir şüphe ve tartışmaya mahal bırakmayacak bir şekilde anlaşılabilir olan âyet, "Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini"<sup>644</sup> ifade eden âyettir. *İkinci olarak* ise, sıfatullahtan bahseden her âyeti müteşâbih âyetler kapsamında değerlendirmemek gerekmektedir. Çünkü Allah'ın sıfatlarından bahsetmekle beraber müteşâbih olmayan ve gâyet net anlaşılabilir bir durumda olan muhkem âyetler de vardır. Dolayısıyla Allah'ın varlığından, birliğinden ve güçlü olduğundan bahsedip kendisinde karmaşıklık ve anlaşılmazlık durumu olmayan âyetler müteşâbih âyetler cümlesinden sayılmamalıdır.

## II- RU'YETULLAH (ALLAH'IN GÖRÜLMESİ)

Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olmasına rağmen böyle bir başlık açmamızın sebebi; ru'yettullah konusunun diğer meselelere oranla tefsir ve kelâm kitaplarında daha fazla detaylı incelenmiş olmasıdır. Sıfatlar mevzûu taraflar arasında özü itibariyle lâfzî bir tartışmadır ve her iki düşünce sistemi de Allah'ı ta'zim ve noksanlıklardan tenzih etme gayreti içerisindedir ve neticede her iki görüşün arasını uzlaştırma imkânı vardır. Dolayısıyla çıkış noktaları aynı olmakla beraber, vardıkları sonuçlar kısmen farklıdır. Ru'yettullah konusunda ise çıkış noktaları ve hedefler tamamen farklıdır. Şöyleki, Mu'tezile konuyu incelerken en önemli ilkeleri tevhid olduğu için, yine tenzih merkezli değerlendirmeler yapmıştır. Aslında onların bu tutumu, Allah'ın sıfatları konusundaki yaklaşımlarından farklı bir çerçevededir. Ehl-i Sünnet ise diğer meselerin aksine, insanı merkeze alan bir tutum içerisindedir. Allah'ın tenzih edilmesi düşüncesinden öte, insanın bu konudaki pozisyonunu netleştirme gayreti içerisindedir. Yani insan, ahirette Allah'ı görebilecek bir varlık olarak özne konumundadır ve bu, insana verilecek büyük bir ödül olarak ilahî bir lütuftur. Allah ise nesne olmamakla beraber, keyfiyeti bilinmeksizin görülebilir/görülen bir varlık olarak mefûl konumundadır. İşte söz konusu iki mezhebin

---

<sup>644</sup> Şûrâ, 42/11.

aralarında bu vb. farklılıkların olması sebebiyle, aynı zamanda ru'yetullah ve sıfatlar konusunun birbirine karıştırılmaması için farklı bir başlık altında konuyu incelemeyi uygun gördük.

Ru'yetullah, ilahî bir lütuf olarak ahirette, inananlar tarafından Allah'ın görülüp görülemeyeceğine dair kelâm ilminde olduğu gibi tefsir kitaplarına da yansıyan bir tartışma konusudur. İtikadî mezhepler arasında, tarafların ellerinde güçlü delilleri olması sebebiyle, haklı olarak çokça tartışılan ru'yetullah konusu, Ehl-i Sünnet tarafından keyfiyeti bilinmeksizin bu dünyada mümkün, ahirette ise vacip olarak mülahaza edilirken; özellikle Mu'tezilî düşünceyi benimseyenlerce, beş temel inanç esaslarından (Usûl-i Hamse) birinci maddeyi teşkil eden Tevhid ilkesinin hilafına olması sebebiyle, şiddetle reddedilmektedir. Allah'ın ahirette *gözlerle* görülemeyeceğini ittifakla belirten Mu'tezile, kendi mezhepleri içerisinde diğer konulara nispetle üzerinde en çok mutabık kaldıkları bu meseleyle ilgili olarak Allah hakkında cihet, mekân, sûret, cisim, mekânda yer tutma, intikal, zeval, değişme ve etkilenme gibi yaratılanlara benzeme ifade eden her türlü teşbihi nefyetmiş, bu konudaki müteşâbih âyetlerin te'vil edilmesi gerektiğini beyan etmiştir. Bu yaklaşım da Mu'tezile tarafından *tevhid* olarak isimlendirilmiştir.<sup>645</sup> Ancak itikadî bir sorun olmadığı için taraflar birbirlerini tekfir etmemekle beraber ki, Kâdî Abdülcebbâr bu tartışmalarda muâzırlarını tekfir etmemektedir,<sup>646</sup> konuya ciddi bir hassasiyetle yaklaşmış, görüşlerini desteklemek adına her türlü çabayı sarf ederek konu hakkında hem aklî hem de naklî delilleri tüm detaylarıyla ele almışlardır.

Kelâmî bir problem olarak ilk ortaya çıkışı, hicrî II. yüzyılın ilk yarısına kadar giden ru'yetullah konusuyla ilgili Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) belirttiğine göre; puta tapan bir fırka Sümeniyye<sup>647</sup> ile Allah'ın varlığı konusunda tartışmalar yapan Cehm b. Safvan, (v. 128/745) Allah'ın duyularla algılanamayan bir varlık olduğunu, insanın ruhunu

---

<sup>645</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I/45.

<sup>646</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 233; Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, s. 252.

<sup>647</sup> Sümeniyye: Âlemin kadîm olduğunu, Allah'ın beş duyu organıyla bilinebileceğini iddia eden ve çoğunluğu, öldükten sonra yeniden dirilmeyi ve ahireti inkâr eden bir firkadır. Bir kısmı ruhların tenâsühüne inanır. İslam'dan uzak bâtil bir firkadır. Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 270.

göremediği gibi Allah'ı da göremeyeceğini söyleyerek Allah'ın gözle görülemeyeceğini önce akıl yürüterek ispatlamaya çalışmış, ardından gözlerin Allah'ı idrak edemediğini açıklayan müteşâbih âyeti kendi anlayışı doğrultusunda yanlış bir te'vile tabi tutmuştur.<sup>648</sup> Âyetleri kendi bağlamından çıkararak farklı manalara çeken Ehl-i Bid'at yorumcuları hakkında A'râf sûresi 142. âyetinden<sup>649</sup> hareketle ru'yetullah konusuna iki sayfa ayıran Ahmed b. Hanbel (v. 241/855), Allah'ın öldükten sonra ahirette görülebileceğini beyan eder.<sup>650</sup> Hz. Peygamber'e ru'yetullah ile ilgili soru yöneltildiğinde, Allah'ın, Bakara sûresinin 107. âyetini<sup>651</sup> vahyettiğini belirtir.<sup>652</sup>

Tefsir ve Kelâm ilminde ıstılâhî olarak ru'yetullah şeklinde ifâdesini bulan bu kavram, aslında Allah'ın görülmesi anlamında bir isim tamlamasıdır. "Ru'yet", Arapça'da (ra-e-ye) kökünden gelen bir mastar olup ister dünyada, ister ahirette olsun göz ile müşahade etmek anlamına gelmektedir.<sup>653</sup> Bu kelimeye sözlüklerde verilen çeşitli anlamlar arasında; *görmek, bakmak, inanmak, bilmek, sanmak, sonunu düşünmek, tefekkür etmek, planlamak ve rüya görmek* anlamları sayılabilir. Bu fiilin bu kadar çeşitli anlamlara gelmesi, elbette Arapça'daki kurallara bağlı olarak bazı hal ve durumlara göre farklı anlamlar kazanabilmektedir. Bu anlamlar fiilin beraberinde kullanıldığı harfî cerlerin değişmesi ile ilgili olarak şekillenmektedir ve bunun Kur'ân'da çeşitli örnekleri mevcuttur. Bu kadar geniş bir anlam grubunu ifade etmesi ile birlikte, bu fiilin anlamının, genelde "görmek" olarak ele alındığı anlaşılmaktadır. Bu da, fiilin genel yapısının bu minval üzere olduğunun bir göstergesidir. Diğer bir ifade ile ru'yet, gözle meydana gelen mükemmel bir inkişaf manasına gelmektedir. Buradaki mükemmel inkişaf sözünden kastedilen ise, bir şeyi duyu organı olan gözle, o şeyin hakkı olan şekilde ve olduğu gibi ispat ve idrak

---

<sup>648</sup> Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, **Kitabu'r-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika**, thk.: Abdurrahman Umeyre, Riyad: 1397, VIII/221.

<sup>649</sup> Musa'ya otuz gece süre belirledik, buna on (gece) daha kattık. Böylece Rabbinin belirlediği vakit kırk geceye tamamlandı. Musa kardeşi Harun'a, "Kavmim arasında benim yerime geç ve yapıcı ol. Sakın bozguncuların yoluna uyma" dedi. A'râf, 7/142.

<sup>650</sup> Ahmed b. Hanbel, **er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika**, s. 215.

<sup>651</sup> Bilmez misin ki, göklerin ve yerin mülkü (hükümrânlığı) Allah'ındır. Sizin için Allah'tan başka ne bir veli (koruyucu), ne de bir yardımcı vardır. Bakara, 2/107.

<sup>652</sup> Ahmed b. Hanbel, **er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika**, s. 214.

<sup>653</sup> Cürçânî, Seyyid Şerif, **Kitabü't-Tarîfât**, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1995, s. 109.

etmektedir. Ru'yetullah meselesi, aksine bir delil olmadığı sürece aklen caizdir. Böyle bir delil de zaten yoktur.<sup>654</sup> Teftâzânî'ye göre bu dünyada Allah'ın görülememesinin sebebi, Allah'ın görülemeyecek olmasından değil; bu dünyada bize bu kabiliyetin verilmemiş olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>655</sup> Şehristânî, ru'yetullahı aklen caiz sem'an vacip olarak görmektedir.<sup>656</sup>

İstilahî anlamda ru'yet denilince, İslamî literatürde özellikle Kelâm ilminde; Allah'ın müminler tarafından cennette görülmesi meselesi akla gelmektedir. Bu mesele Kelâm ilminde üzerinde en çok tartışılan konulardan birisi haline gelmiştir. Bazı Kelâm kitapları, bu konuyu Allah'ın zâtına ait bir mesele olarak kabul edip onu Allah'ın zâtı ile ilgili meseleler başlığı altında incelemişlerken tefsir kitaplarında da, müfessirlerin hassasiyetle üzerinde durup görüş beyan ettiği önemli konular arasında yer almıştır.

Akl ve kalp gözü ile Allah'ın her yerde görülebilmesi, genel anlamda mümkün ve Allah'ın aklî bilgilerle bilinmesi anlamında kabul edilirken, hem aklî hem de naklî delillerle desteklenmeye çalışılarak tartışılan asıl mesele, insan açısından fiziksel manada Allah'ın hem bu dünyada hem de ahirette akıl ve kalp gözü ile değil de normal gözler ile görülüp görülemeyeceği meselesidir. Konu Ehl-i Sünnet zaviyesinden değerlendirildiğinde genel olarak iki noktada ele alınmaktadır. Birincisi, ru'yetullahın dünyada cevâzı meselesi; ikincisi ise, ru'yetullahın ahirette vücûbu meselesidir. Bunlardan birincisine, daha çok bir takım aklî izahlar delil olarak getirilmekte olup, Kur'ân'dan ise, el-A'râf sûresi, 143. âyet<sup>657</sup> delil olarak gösterilmektedir. İkincisi, yani ahirette vücûbu hususuna ise, hem Kur'ân'dan hem de hadislerden birçok deliller ileri sürülmektedir. Buna karşın Mu'tezile'nin başını çektiği diğer grup ise, ru'yetullahın her iki dünya için de asla söz konusu olamayacağını

---

<sup>654</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefî*, s. 51; Sırrı Paşa Giridî, *Nakdû'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*, 3. Baskı, İstanbul: Dersaadet, 1324, s. 140.

<sup>655</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefî*, s. 52.

<sup>656</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 356, 369.

<sup>657</sup> Mûsa, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım." dedi. Allah da "Beni (dünyada) katiyyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin." dedi. Rabbi dağa tecellî edince onu darmadağın ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca "Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim." dedi.

dile getirmektedir. Ancak burada özellikle bu konuya has bir durum vardır ki, o da; hem ru'yetullahın imkânını hem de mümkün olmayacağını ileri sürenlerce aynı âyetlerin delil olarak kullanılmış olmasıdır.<sup>658</sup> Söz konusu tartışmalı nokta, sözü geçen âyetlerin taraflarca taraf oldukları doğrultuda muhkem ya da müteşâbih kabul edilerek çeşitli yönlerden te'vil edilmesi ve farklı şekillerde anlaşılıp yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Bu kısa mukaddimeden sonra Kâdî Abdülcebbâr ile Kâdî Beyzâvî'nin bu konuya ilişkin görüşlerini değerlendirmeye başlayabiliriz.

### A- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN RU'YETULLAH KONUSUNA YAKLAŞIMI

Bu kısımda Kâdî Abdülcebbâr'ın, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, *Tenzîhu'l-Kur'ân anî'l-Matâin* ve *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserlerindeki Allah'ın görülmesi ile ilgili müteşâbih âyetlerin yorumları, Mu'tezile'nin beş temel esasından en önemlisi olan Tevhid prensibi dikkate alınarak değerlendirilecektir. Zira ru'yetullah konusu, doğrudan Allah'ın sıfatları ile ilgili bir mesele olması münasebetiyle konu büyük ölçüde Mu'tezile'nin Tevhid ilkesi muvâcehesinde ele alınacaktır.

Kâdî Abdülcebbâr, ru'yetullah meselesindeki asıl ihtilafın Mu'tezile ve Eş'arîler<sup>659</sup> arasında cereyan ettiğini belirtir: “Mücessime, “Allah cisim olmasaydı görülemezdi.” der. Biz de onlar için “Allah cisim olsaydı görülürdü.” deriz. Bu bakımdan ru'yet konusunda Mücessime ile tartışmak yersizdir.”<sup>660</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, öncelikle ru'yetullah konusunda kendilerine muhalefet edenleri tekfir etmediğini belirtir ve buna gerekçe olarak da, Allah'ın görülemeyeceğini bilmemenin, Allah'ın zâtını veya sıfatlarından bir bölümünü de bilmemeyi gerektirmediğini belirtir. Bundan dolayı Hz. Musa'nın âyetteki “Yâ Rabbi! Kendini bana göster, Sana bakayım.” ifadesiyle ru'yetullah talebini kendi adına istemesini caiz olarak gördüğünü

---

<sup>658</sup> İlgili âyetler için bkz.: Kıyâmet, 75/23; En'âm, 6/103; Nisâ, 4/153; Yunus, 10/7-26; A'râf, 7/143; Mutaaffîn, 83/15.

<sup>659</sup> Kâdî Abdülcebbâr, zaman zaman Eş'arîleri kitabında ismen zikretmiştir. Bu örnekte İbn Ebî Bişr el-Eş'arî'nin, ru'yetullah konusunda dilsel açıklama (kelime) yaparken uydurma delil ve örnekler verdiğini belirtir. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 235.

<sup>660</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 232-233.

beyan eder.<sup>661</sup> Şimdi Kâdî Abdülcebbâr'ın ru'yetullah konusuna yaklaşımını, ilgili âyetlere yaptığı yorumlardan hareketle ele alalım.

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

“Gözler O’nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.”<sup>662</sup>

Kâdî Abdülcebbâr bu âyetin yorumunda, tevhid ilkesinden hareketle tenzih yoluna giderek; âyetin herhangi bir tahsis olmaksızın ve bütün zamanlara şamil olmak üzere gözlerle Allah’ın görülemeyeceğine delalet ettiğini ifade etmektedir. Gerekçe olarak da, müfessir şöyle bir açıklama getirir: “Çünkü burada Allah, nefyi umumî kılmış ve bu nefyi tenzih ve medih cihetiyle zikretmiştir. Allah’ın zâtına râcî olan bir konuda nefyetmek sûretiyle övgüde bulunma halinde medhin ispatı değil, ancak bir şeyin kötülenmesi gerçekleşmiş olur. Böylece âyetin zâhirinin bizim görüşümüz için bir delil olması vacip olur.”<sup>663</sup> Burada “medhin ispatı değil ancak kötüleme gerçekleşmiş olur.” ifadesiyle dikkat çekilen husus; âyetin övgüye yer verme sadedinde gelerek, Allah’ın her şeyi görebilmesi, ancak O’nun asla görülememesi durumuyla övülmesidir. Dolayısıyla Allah’ın görülebilmek ihtimalini reddeden nefyi izale etmek, Allah’ın herhangi bir şekilde görülebileceğini iddia etmek demektir ve bu övgü makamında övgü değil kötüleme anlamı taşımaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr, Usûl-i Hamse kitabında takriben 30 sayfa yer verdiği ru'yetullah konusundaki düşüncelerini büyük ölçüde medih kavramı üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Medih kavramını özellikle dilsel ve mantıksal çerçevede ele alıp muhtemel sorulara cevap üreten Kâdî, medhi iki kısma ayırarak bunun birinin zâta, diğerinin ise fiile râcî olduğunu ve Zâta müteallik medihlerin de Allah’ın görmesi, bilmesi, Kâdir olması gibi ya ispata, ya da muhtaç olmaması, sükûn ve harekettten hâlî olması

<sup>661</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 233.

<sup>662</sup> En’âm, 6/103.

<sup>663</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, s. 255.

şeklinde nefye yönelik nitelendirme olduğunu beyan eder. Yine fiile râcî olan medhin de, Allah'ın rızıklandırması ile ispat; zulmetmemesi ve yalan konuşmamasıyla da nefiy olarak iki kısım olduğunu ortaya koyar.<sup>664</sup>

Kâdî Abdülcebbâr En'âm sûresi 103. âyetteki medih kavramı üzerine yaptığı temellendirmeye yöneltilen eleştiriler için verdiği cevapta niçin temellendirmesini medih kavramı üzerinden yaptığını şöyle açıklar: “Çünkü âyetin siyâk ve sibâkı medihtir. Aynı şekilde âyetin kendisinde de medih vardır. Şöyle ki, medih içeren bir cümlemin arasına medih içermeyen bir ifadeyi kullanmak Allah için uygun değildir ve ümmet bu âyetin medih makamında geldiği hususunda da ittifak etmiştir.” Diğer taraftan Kâdî'ya göre “idrak” kelimesi “basar” kelimesi ile birlikte kullanıldığında görmekten başka bir manaya ihtimali yoktur. Âyette Allah'ın gözler ile görülemeyeceği de sabit olmuştur ve yine bu durumda Allah'ın zâtına râcî bir medih söz konusudur; dolayısıyla Allah'ın zâtına rücû' eden bir medhin nefyedilmesi Allah'ın zâtına noksanlığın ispatı olur ve hiçbir durumda Allah'a noksanlıkların izafe edilmesi caiz kabul edilemez.<sup>665</sup>

Bu noktada akıllara gelebilecek bir soru da, görünen ya da görünmeyen bir varlık için görülemezliğin anlamı, değeri ve varsa diğer benzer durumlardan farkının mahiyetidir. Kâdî Abdülcebbâr Allah'ın görülmemesinin medih olduğunu şöyle açıklar: (Hâlbuki olmayan şeyler ve olanların bir kısmı da görülmemesine rağmen) Allah için medih olan husus, Allah'ın sadece görülmemesi değil, O'nun *Gören* (olmasına rağmen) fakat görülmeyen bir varlık olmasıdır. Ayrıca Kâdî, bu medhin Allah'ın zâtına değil de ef'âline yönelik olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurarak medih konusunun kısımlarını tafsilatlı bir şekilde izah etmiş ve nihâyetinde özetle bu medhin Allah'ın zâtına yönelik bir medih olduğunun altını çizmiştir.<sup>666</sup>

---

<sup>664</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 238.

<sup>665</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 235-236.

<sup>666</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 236.

“Nefyi zâta yönelik olan bir şeyin ispatı noksanlık olur.” önermesini Kâdî Abdülcebbâr şöyle detaylandırır: Allah’a uyku tutmaması<sup>667</sup> yoluyla yapılan medihde bunun aksini ispata yönelmek Allah için bir noksanlık ortaya koymak olur. Zira Allah’ın görülmediğini medih olarak zikrederken bunun aksini ispatlamaya çalışmak, Allah’a noksanlık izafe etmek anlamı taşıdığı için bu yaklaşımın doğru olmayacağını belirtir. Allah’ın görülmesinin ne gibi sakıncalar doğurabileceğine ilişkin yorumunda ise, başka yönlerden meseleyi etraflıca tartışmış olmasına rağmen bu noktada gâyet muhtasar bir değerlendirmeye geçerek konuyu (Allah’ın görülmesinin O’nun için nasıl bir noksanlık olacağı düşüncesini) tafsilatlı bilmemize gerek olmadığını belirterek meseleyi detaylandırmaz.<sup>668</sup>

Daha sonra idrak ile ihâta ayrımına giden Kâdî Abdülcebbâr, ihâtanın ne hakikat ne de mecâz olarak idrak anlamına gelmediğini, Arapların, “Surlar şehri ihâta etti.” ifadesini kullandıklarını ancak “Surlar şehri idrak etti.” ifadesini kullanmadıklarını belirtir. “Gözler onu idrak edemez.” ifadesinde medhin söz konusu olmadığını iddia edenlere yönelik Kâdî Abdülcebbâr, cevaben bir sonraki âyette yer alan “O gözleri idrak eder.” ifadesini esas alarak konunun her iki âyet ile beraber değerlendirilmesi gerektiğini düşünür ve böylelikle âyet bütün olarak esas alındığında medhin söz konusu olacağına hükmeder.<sup>669</sup> Öte yandan Kâdî, “idrak” kavramının hiçbir şekilde ihâta anlamına gelmeyeceğini şöyle izah eder: “İhâta ne hakikî ne de mecâzî olarak idrak anlamını içermez. Bilmez misin ki, Araplar “es-sûr ehâta bi’l-medine” (Sur şehri ihâta etti/kuşattı/çevreledi.) der; fakat “edrake bihâ” (Onu idrak etti.) demezler. Binaenaleyh, bu yorum müfessirlerin te’viline aykırıdır ve bu yüzden makbul ve muteber değildir. Dolayısıyla ilgili âyette geçen idrak lafzını ihâta manasına hamletmek caiz değildir.”<sup>670</sup>

Kâdî Abdülcebbâr’a göre idrak kelimesi mutlak olarak kullanıldığı zaman bir kaç manaya gelebilir. Örneğin; bülüğ ve olgunlaşma anlamlarına gelir. Ancak basar ile

---

<sup>667</sup> “...O’nu ne bir uyuklama tutabilir, ne de bir uyku... Bakara, 2/255.

<sup>668</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-Hamse*, s. 239.

<sup>669</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-Hamse*, s. 239.

<sup>670</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-Hamse*, s. 239-240.

kullanıldığında sadece görmek anlamına gelir.<sup>671</sup> Bu itibarla O'na göre, âyette “basar” kelimesi “idrak” kelimesi ile birlikte kullanılması nedeniyle; bu durumda Allah'ın gözlerle görülemeyeceği gerçeği ortaya çıkmış olmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin* adlı tefsirinde ise bu âyetin yorumunu yaparken konuyu hiç açmaksızın sadece atıfta bulunarak gözlerle Allah'ın görülemeyeceğini dile getirir ve bu konunun daha önce kitabın ilgili kısımlarında detaylı bir şekilde açıklandığını ifade eder.<sup>672</sup>

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ

“Bir zamanlar, “Ey Mûsâ! Allah'ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız.” demiştiniz de; bakıp durur olduğunuz halde hemen sizi yıldırım çarpmıştı.”<sup>673</sup>

Bu âyeti yorumlarken Kâdî Abdülcebbâr, söz konusu âyetten istidlâlde bulunarak Allah'ın görülebileceğini iddia edenlerin bâtil yolda olduklarını ve âyetin onların sözlerinin zıddına delil teşkil ettiğini, “Allah'ı aşikâre görmedikçe iman etmeyeceklerini” belirtenlerin, bu sözleri sebebiyle kendilerine Allah'ın azabı olarak yıldırım düştüğünü, herhangi bir şey sebebiyle cezalandırılmanın da, o şeyin bâtil olduğuna delalet ettiğini belirtmektedir. Gerekçe olarak da, Allah'ın hak olan bir şey sebebiyle cezalandırma yoluna gitmeyeceğini; nitekim Hz. Musa'nın, kavminin Hz. Musa'dan Allah'ın görülemeyeceğini duymuş olmalarına rağmen, Allah'tan gelen teklifi reddetmek amacıyla bu talepte bulunduklarını öne sürer.<sup>674</sup> Kâdî aynı âyeti *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin* adlı eserinde yorumlarken, konuyu yine muhtasar geçerek sadece âyetin, ru'yetullahın caiz olmadığına delil teşkil ettiğini belirtir.<sup>675</sup>

<sup>671</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 234.

<sup>672</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, s. 135.

<sup>673</sup> Bakara, 2/55.

<sup>674</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, s. 93.

<sup>675</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, 24.

Benzer ifadelerle nâzil olan Nisâ sûresinin 153. âyetinde<sup>676</sup> ru'yetullah konusuna yeniden temas eden Kâdî, Ehl-i Kitab'ın semadan Kur'an'ın dışında bir kitabın indirilmesini talep etmelerinin caiz bir iş olarak görülmesi halinde, buna benzer bir durum olan ru'yetullah meselesinin de caiz olması gerektiğine dair yöneltilebilecek muhtemel bir soruya cevaben; burada yapılan teşbîhin birbirlerinden farklı olduğunu; semadan bir kitabın indirilmesinin bir tercih, ru'yetullahın ise Allah'ın sıfatları ile ilgili bir konu olduğunu, dolayısıyla bu iki meselenin aynı konumda bulunmadıklarını dile getirir.<sup>677</sup>

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ  
انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا  
فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ

“Mûsâ, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de O'nunla konuşunca, “Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım.” dedi. Allah da, “Beni (dünyada) katiyyen göremezsın. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa; sen de beni görebilirsin.” dedi. Rabbi dağa tecellî edince,<sup>678</sup> dağı darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayıldığı zaman, “Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim ve ben inananların ilkiyim.” dedi.”<sup>679</sup>

“Bana görün ki, sana bakayım.” ifadesi, Kâdî' Abdülcebbâr'a göre Hz. Musa'nın Allah'a bakmayı talep ettiği anlamını taşır. Bakmak bir şeyi görmek için o şeye doğru bakışları yöneltmek anlamına gelir. Bakmak aynı zamanda bakılan şeyin belli bir yönde olmasıyla mümkündür. Böylece teşbîhi kabul etmemesine rağmen ru'yetin olduğunu

<sup>676</sup> Kitap ehli, senden kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. (Buna şaşma!) Mûsâ'dan, bundan daha büyüğünü istemişler ve “Allah'ı bize açıkça göster.” demişlerdi. Böylece zulümleri sebebiyle onları yıldırım çarptı. Sonra kendilerine apaçık deliller gelmesinin ardından (tuttular) buzağıyı Tanrı edindiler. Biz bunu da affettik ve Mûsâ'ya apaçık bir güç ve yetki verdik. Nisâ, 4/153.

<sup>677</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'an**, s. 210-211.

<sup>678</sup> Allah'ın dağa tecellîsi, O'nun kudret ve yüceliğinin izlerinin dağ üzerinde açığa çıkması demektir.

<sup>679</sup> A'râf, 7/143.

söyleyen kişinin, çelişkiye düşmüş olması sebebiyle bu âyetin zâhirini delil göstermesi doğru değildir. Ancak Müşebbihe bunu delil gösterebilir. Müşebbihe ile de ru'yet hususunda tartışmaya gerek yoktur. Çünkü onların belirttiği gibi, şâyet Allah cisim sayılırsa, Allah'ın görülmesi gerekirdi. Hatta O'na dokunmak ve O'nunla kucaklaşmak bile mümkün olurdu. Lakin Allah bundan münezzehtir.<sup>680</sup> Kâdî bazen Mücessime ve Müşebbihe kavramlarını kullanarak Ehl-i Sünnet'i kastettiği de olmaktadır. Fakat burada Mücessime ve Müşebbihe ile Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında bir ayrım yapmıştır.

Hiz. Musa'nın Allah'ı görme talebi konusunda başka âyetlerden istidlâller ve dilsel tahlillerle yorumlarını sürdüren Kâdî Abdülcebbâr Hiz. Musa'nın, kavmi adına Allah'ı görmeyi talep ettiğini belirtir. Çünkü Hiz. Musa'nın kavmi, Musa'dan Allah'ı görmeyi talep ettiklerinde Musa onlara, Allah'ın görülemeyeceği yönünde cevap vermiştir. Onlar da, Musa'nın cevabına kanaat etmeyip Allah'tan cevap almayı istemişler; bundan dolayı Allah şu iki âyette onlara cevap vermiştir: “Kitap ehli, senden kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyor. (Buna şaşma!) Musa'dan, bundan daha büyüğünü istemişler ve ‘Allah'ı bize açıkça göster.’ demişlerdi. Böylece zulümleri sebebiyle onlara yıldırım çarptı. Sonra kendilerine apaçık deliller gelmesinin ardından (tuttular) buzağıyı Tanrı edindiler. Biz, bunu da affettik ve Musa'ya apaçık bir güç ve yetki verdik.”<sup>681</sup> “Musa: ‘Ey Rabbim!’ dedi. Dileseydin onları da beni de bundan önce helak ederdin. İçimizdeki *beyinsizlerin yaptıkları sebebiyle* bizleri helak mi edeceksin?”<sup>682</sup> O'na göre şâyet Allah'ı görmeyi talep etmek Hiz. Musa'ya dair özel bir durum sebebiyle olsaydı, Hiz. Musa'nın bu ifadeyi kullanması caiz olmazdı. Cevabın muhataplar açısından tam olarak anlaşılması ve konunun açığa çıkması amacıyla birisinin, bir meseleyi başkalarının daha iyi anlamaları için imkânsız olduğunu bildiği bir soruyu sorması da güzeldir.<sup>683</sup>

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Hiz. Musa, kendisi için değil de kavmi adına bir şey istemesi ve bu talebini kendisine izâfe ederek söylemesi yanlış bir şey değildir. Bu durum,

---

<sup>680</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 297-298; Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihâl**, I/105.

<sup>681</sup> Nisâ, 4/153.

<sup>682</sup> A'râf, 7/155.

<sup>683</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 293.

herhangi bir konuda referans olacak kişinin, talebi ya da meseleyi (sanki kendisine istiyormuşçasına) kendine izafe ederek muhatabına söylemesi gibidir. Burada aynı zamanda kendisine de fayda sağlayacak cevabı elde etme durumu söz konusudur.<sup>684</sup>

Kavmini susturabilmek amacıyla Hz. Musa'nın "kavmi adına" Allah'tan ru'yetullah talebinde bulunduğuna ilişkin Kâdî Abdülcebbâr'ın bu görüşü, aslında biraz sorunlu bir yaklaşımdır. Eğer ru'yetullah müellifin ifade ettiği gibi muhal bir şey ise, bu noktada Hz. Musa, "imkânsız" olan ve "hak olmayan" "bâtıl" bir şeyi talep ederek hem Allah'ın huzurunda hem de kavminin yanında mahcup olacağı yersiz ve uygunsuz bir davranış sergilemiş olmaktadır. Hâlbuki doğru olan; kavmini ru'yetullahın imkânsız olduğuna bir şekilde ikna etmek ve onları bu taleplerinden vazgeçirmek olmalıydı. Ayrıca O (Hz. Musa), bu tutumuyla nübüvveti yakışmayacak ve O'nu Allah hakkında bilgisiz konumuna düşürecek bir eylemi yapmış olmaktadır. Oysaki âyet; "Hz. Musa'nın Allah'ı görmeye tahammül edemeyeceğini açıklamaktadır. Bu durumda O'nun böyle bir talepte bulunması bir peygamber için Allah hakkında cehaleti gerektiren bir husus olmaktadır ki, bu bir peygamber için hiç uygun değildir. Zira peygamberler, ismet sıfatı ile muttasıf olup masum kişilerdir. Kâdî Abdülcebbâr'ın bu soruya cevap teşkil edebilecek herhangi bir yorumunu tespit edemedik. O, her ne kadar Hz. Musa'nın ru'yetullah talebini kavmi adına değil de "kendi adına" yönelttiğini ikinci bir görüş olarak ileride belirtse de, bu noktada tercihinin birinci görüşten yana, yani bu talebin "kavmi adına" olduğunun altını çizmektedir.

Peki, Hz. Musa kendisi için değil de kavmi adına talepte bulunmuşsa, bu durumda şöyle bir soru daha akla gelmektedir: Hz. Musa baygınlığı geçtikten sonra niçin Allah'a tövbe etmiştir? Zira başkası adına istemek hata değilse, bu durumda tövbe etmesine de gerek kalmamaktadır. Hem yukarıda mesele bu gerekçeyle izah edilmişti. Bu sorunun cevabında Kâdî, tövbenin bir başka sebeple ortaya çıktığını belirtir. Zira âyette Hz. Musa'nın tövbe etmesiyle ilgili kısma bakıldığında, ifadenin zâhirinde (sübhaneye tübtü ileyke) Hz. Musa'nın böyle bir talepte bulunması sebebiyle tövbe ettiğine dair bir işaret

---

<sup>684</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 293.

yoktur. Tövbe etmesinin sebebi, Allah'tan ru'yetullah talebinde bulunmamanın daha uygun olmasına rağmen, Hz. Musa'nın hemen öne atılarak Allah'tan böyle bir talepte bulunmasıdır. Peygamberlerin, ümmetlerin lehine ortaya çıkabilecek bir durum için Allah'ın izni olmadan öne atılmaları doğru değildir. Netice itibariyle, Hz. Musa'nın da Allah'a tövbe ederek pişman olması, Allah'tan ru'yetullah talebi sebebiyle değil, bu konuda Allah'ın izni olmaksızın hemen öne atılması sebebiyledir.<sup>685</sup>

“Eğer Hz. Musa kendisi için değil de kavmi adına talepte bulunduysa, o halde Allah'ın, ‘Onlar beni göremezler.’ demesi gerekirken ‘Sen beni göremezsın.’ karşılığı, bu soruya/isteğe nasıl bir cevap olabilir?” şeklindeki bir itiraza; “kavmi adına istediği bir şeyi kendi nefesine izafe etmesi nasıl doğru ise, cevabın da soruya uygun bir şekilde gelmesi yerinde bir cevap” olduğunu beyan eder.<sup>686</sup> Yukarıdaki açıklamalarında olduğu gibi Kâdî Abdülcebâr burada da yorumlarını dilsel ve mantıksal bir çerçevede sürdürmektedir.

Mezkûr âyetin yorumunda, “Allah, Hz. Musa ve civarındakilere dağda kendisini görme taleplerinden vazgeçirecek şeyi izhar ettiğinde Allah dağı paramparça etti.”<sup>687</sup> diyen Kâdî Abdülcebâr, bu noktada tartışmayı tekrar en başa çevirip bir başka görüş daha naklederek bu defa Hz. Musa'nın ru'yetullahı kavmi adına değil de *kendi adına* talep ettiğini belirtir. Zira kendi adına böyle bir talepte bulunması peygamberin Allah'ı tanımadığı anlamına gelmez ve Allah'ı delilleriyle birlikte daha fazla tanımak istemesine engel de değildir. Çünkü bir peygamber Allah'ı ancak işitme yoluyla bilebilir. Bununla beraber Kâdî, birinci görüşün daha isabetli olduğunu yani, Hz. Musa'nın kendi adına değil de Allah'ı görme talebinin kavmi adına olduğunu beyan eder: Çünkü O'na göre peygamberlerin Allah'ı tanıma hususunda bilgisiz olmaları caiz değildir. Bu durum onlar hakkında düşünülemeyecek olup, başkalarının bilip de kendilerinin bilmediği bir şeyi

---

<sup>685</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, s. 293-294.

<sup>686</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, s. 294.

<sup>687</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, s. 294.

sormaları anlamını vehmettirmektedir ki, bu da peygamberler hakkında yanlış bir tutumdur.<sup>688</sup>

Kâdî Abdülcebbâr konuyu bir başka zaviyeden şöyle değerlendirir: “Hz. Musa, “Yâ Rabbi, bana görün ki sana bakayım.” ifadesiyle Allah’ın kendi nefsinin zarurî olarak kendisine tanıtmasını istemiştir. Çünkü “ru’yet”, bazen *tanıma* anlamına da gelir. Sanki Hz. Musa şöyle demiştir: “Şüphelerden daha uzak ve sükûnete daha yakın olmam için zarurî olarak bana kendi nefsinin tanıt.” Bununla da şunu irade etmiştir: Kendisiyle Allah’ı tanımanın meydana getireceği büyük “âyet ve alametleri” izhar etmesini istemiştir. Dolayısıyla, “Sana bakayım.” (enzur ileyke) sözünde Allah zikredilmiş; ancak burada Allah’ın izhar edeceği âyetler kastedilmiştir. Allah da, “Sen beni göremezsın.” ifadesiyle Allah’ın kendisini ona zarurî olarak tanıtmasının caiz olmadığını açıklamıştır.”<sup>689</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, Hz. Musa’nın lâfzen açık bir şekilde ru’yetullah talebinde bulunması ve bu durumun tevhid prensibiyle çelişmesi sebebiyle âyette geçen ru’yet kavramını farklı bir anlam alanına taşıyarak konuyu izah etmeye çalışır. Zira burada Mu’tezilî düşünce sistemi açısından sadece tevhide engel ru’yetullah meselesi yok; aynı zamanda Hz. Musa’nın bir peygamber olarak böyle bir talepte bulunması da bir problemdir ve adalet ilkesine ters düşmektedir. Yukarıdaki paragrafta işte bu sebeple O, “sana bakayım” ifadesinin “seni tanıyayım” anlamına geldiğini belirtmiştir.

Kâdî, bu âyet ile hocalarının Allah’ın görülemeyeceğine dair getirdikleri delilleri nakleder. Bu delillere göre, “Allah, “Len terânî” “Beni sen asla göremeyeceksin.” ifadesi, Allah’ın müstakbelde hiçbir şekilde görülemeyeceğini ortaya koyar. Bu durum Hz. Musa için gerçekleşmiş ise diğer peygamberler ve müminler için de geçerlidir. Şâyet muhalif şöyle bir iddia ortaya koyarsa, “Hz. Musa’nın Allah’ı *görme talebi* o esnada gerçekleşmiş ise, cevap olarak da *görülmemesinin* sadece o vakit için (isteme anında) geçerli olması gerekir. O halde beni asla göremeyeceksin cevabı nasıl olur da bütün zamanları kapsar?” bu

---

<sup>688</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, s. 295.

<sup>689</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, s. 294.

soruya da şu şekilde cevap verilir: “Âyette geçen Allah’ın görülemeyeceğine dair cevabın zâhiri, hem soruyu soranın içinde bulunduğu zamanı hem de diğer tüm zamanları kapsar. Zira bu cevabın gelecek zamanı kapsamadığını düşünürsek, “Beni asla göremeyeceksin.” ifadesiyle kişinin Allah’ı sadece isteme zamanında veya buna en yakın zaman dilimi içerisinde görebileceği anlaşılır ki, bu durum da dil bilgilerinin hilafıdır.”<sup>690</sup> Yani Kâdî Abdülcebbâr’a göre te’kid edatı ve gelecek zaman kipinin kullanılmış olması sebebiyle (te’kîd-i nefy-i istikbal) âyetin başka bir şekilde anlaşılma imkânı bulunmamaktadır.

Allah’ın Hz. Musa’ya, “Dağa bak, şâyet dağ yerinde durursa o takdirde beni göreceksin.” hitabından hareketle, bu ibarenin Allah’ın görülemeyeceğine bir delil teşkil ettiğini beyan eden müfessir, konuyu şöyle izah eder: “Allah, kendisinin görülmesini dağın istikrarına bağlamıştır; ancak buna mukabil dağın istikrar bulmadığı da malumdur. Dolayısıyla bu noktadan Allah’ın görülemeyeceği hususu anlaşılmalıdır. Araplarda bu tarz kullanımlar, bir şeyin olamayacağını ifade ve bunun teyidi sadedinde sıkça kullanılan bir üsluptur.”<sup>691</sup> Yorumlardan da anlaşıldığı üzere Kâdî Abdülcebbâr dilin vermiş olduğu imkanları görüşlerini desteklemek üzere çok rahatlıkla kullanmaktadır.

Öte yandan A’râf sûresinin 155.<sup>692</sup> ve Nisâ sûresinin 153.<sup>693</sup> âyetlerinde yer alan Yahudilerin ru’yetullah taleplerinin hemen ardından Allah tarafından cezalandırıldıklarına yönelik ifadelerin yer alması da, Kâdî’ya göre ru’yetullahın imkânsızlığına dair bir delildir.<sup>694</sup>

---

<sup>690</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, s. 296.

<sup>691</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, s. 296.

<sup>692</sup> Söz konusu âyet şu şekildedir: “Musa kavminden, belirlediğimiz yere gitmek için yetmiş adam seçti. Onları sarsıntı yakalayınca (bayıldılar). Musa: “Ey Rabbim!” dedi. Dileseydin onları da beni de bundan önce helak ederdin. Şimdi içimizden bir takım beyinsizlerin işledikleri günah sebebiyle bizi helak mi edeceksin? Bu sırf senin bir imtihanıdır. Onunla dilediğin kimseyi saptırırsın, dilediğini de doğruya iletirsin. Sen bizim velimizsin. Artık bizi bağışla ve bize acı. Sen bağışlayanların en hayırlısıdır.” A’râf, 7/155.

<sup>693</sup> Kitap ehli, senden kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. (Buna şaşma!) Musa’dan, bundan daha büyüğünü istemişler ve: “Allah’ı bize açıkça göster.” demişlerdi. Böylece zulümleri sebebiyle onları yıldırım çarptı. Sonra kendilerine apaçık deliller gelmesinin ardından (tuttular) buzağıyı Tanrı edindiler. Biz bunu da affettik ve Musa’ya apaçık bir güç ve yetki verdik. Nisâ, 4/153.

<sup>694</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, s. 297.

Hız. Musa'nın talebi üzerine Allah'ın dağa tecelli ettiğini, ancak Hız. Musa'da Allah'ı görebilecek güçte bir beden yapısı olmadığı için O'nu göremediğini, lakin ahirette Müslümanlara böyle bir tecellî karşısında mukavemet gösterebilecek bir beden yapısı verilmesi halinde -ki bu mümkündür- Allah'ın görülebileceğini iddia edenlere cevabında O, şöyle cevap verir: "Tecellîyi delil gösterip de Allah'ın görüldüğünü söyleyenler, ancak Allah'ın cisim olduğunu kabul ederek O'nun için bir yerden başka bir yere intikali caizdir diyenler olabilir. Allah için intikalin caiz olmadığını ve cisimler gibi olmadığını söyleyenlerin (âyetin zâhiri bu anlama gelse bile) bu âyetin zâhirini delil göstermesi doğru değildir."<sup>695</sup>

Kâdî Abdülcebbar'a göre "Allah dağa tecellî etti." ifadesinden kasıt; "Allah, dağın darmadağın olmasını gerektiren *kudretini ve âyetlerini izhâr etti.*" anlamıdır. Âyette yer alan tecellâ ifadesi, cellâ anlamında kullanılır. Nitekim tehaddese fiili de haddese anlamında kullanılmaktadır. Bundan dolayı Allah, kıyâmet hakkında *لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ* (Kıyâmetin vakti gelince onu ancak Allah izhar edecektir.)<sup>696</sup> buyurmaktadır. Cellâ ve tecellâ kelimelerinin zâhirî anlamı, *izhar etmektir*. O halde kudretin izhar etmek anlamına hamledilmesi gerekir. Bu durumda âyet bize şunu bildiriyor: Allah dağın yerle bir olmasını tecellîye bağlamıştır. Şâyet tecellîden zâtının tecellîsini kastetmiş olsaydı bu durum anlamsız olurdu. Çünkü dağın yerle bir olması (zâtının tecellîsi ile) gerekseydi veya tecellî mukabele anlamında kullanılsaydı, bu takdirde sadece o dağ değil hiçbir mekân darmadağın olmaktan uzak kalmazdı. Hatta böyle bir durumda, arşın bile tamamen yerle bir olması gerekirdi.<sup>697</sup>

Şâyet "Dağa tecellî etti." ifadesi, hakikî anlamda "Dağa göründü ve perdeyi kaldırdı." anlamına gelseydi, dağın üzerindeki de aynı şekilde Allah'ı görmeleri gerekirdi. Bu durumda "Beni asla göremezsin." ifadesi ve görülmezliği dağın yerinde duramayışına bağlamak doğru olmazdı. Bilinen odur ki, Allah'ın inkişaf etmesi ve

<sup>695</sup> Kâdî Abdülcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 297.

<sup>696</sup> A'râf, 7/187.

<sup>697</sup> Kâdî Abdülcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 298.

görülmesi sebebi ile dağ yerinde durmaz. Çünkü böyle bir durumda (ru'yetullahı olumsuzlamayı dağın yerinde durmayışına bağlamak ya da Allah'ın görülmesini dağın parçalanmadan yerinde kalışına dayandırmak) aslında Allah'ın görülmeyeceği şartını, görülmeyi gerektiren bir şeye dönüştürme hükmünde olur ve bu durum ise bir tenâkuzdur.<sup>698</sup> Burada Kâdî Abdülcebbâr dağa tecellînin hakikî değil mecâzî anlamda olduğunu beyan etmektedir. Nitekim O, bir üst paragrafta “tecellînin” Allah'ın kudret ve âyetlerini (delillerini) “izhar etmesi” anlamına geldiğini belirtmiştir.

Kâdî Abdülcebbâr, incelemekte olduğumuz A'râf sûresinin 143. âyetinin yorumunu yaparken, “Allah cisim olmamasına rağmen nasıl olur da dağa tecellî eder ve dağa tecellîsinin faydası nedir?” sorusunun cevabında konuyu değerlendirir. Müfessir, âyetteki tecellînin “izhar” anlamına geldiğini, ancak Allah'ın dağı zikredip bununla *dağda bulunanları* kastettiğini ve dağı paramparça etmek sûretiyle, dağda bulunanlara sordukları soru konusunda cevaben Allah'ın görülemeyeceğini böylece açıklamış olduğunu belirtir. Bu yorumunu desteklemek üzere, “Biz emaneti semâvât ve arza indirdik.”<sup>699</sup> ve “Köyün (halkının) durumunu onlara sorun.”<sup>700</sup> âyetlerinden istidlâlde bulunarak bu âyetlerdeki semâvât ile arz ve köy ifadelerinden kastın; onların ehli, ahalisi ve halkı olduğunu ifade eder.<sup>701</sup> Müfessirin yaptığı bu açıklamadaki başka âyetlerden istidlâl, biraz problemli gözükmektedir. Zira örnek olarak vermiş olduğu iki âyetten hareketle yorumuna istidlâlde bulunması bu âyetin siyâk ve sibâkına uygun düşmemektedir.

Meseleyi biraz izah etmek gerekirse şunlar söylenebilir: Müellif, “Allah'ın dağı zikredip bununla dağda bulunanları murad ettiğini” beyan etmektedir. Âyette dağ kelimesi iki yerde geçmektedir: Birisi, “Dağa bak, yerinde durursa beni göreceksin.”, diğeri ise, “Rabbi dağa tecellî edince onu paramparça etti.” şeklindedir. Burada musannıfın, “dağın zikredilip bununla dağda bulunanların kastedildiği” yorumu esas alınması halinde, Allah Hz. Musa'dan dağa bakmasını değil de dağda bulunanlara bakmasını talep ettiği sonucu

---

<sup>698</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, s. 298.

<sup>699</sup> Ahzâb, 33/72.

<sup>700</sup> A'râf, 7/163.

<sup>701</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin**, s. 152.

ortaya çıkmaktadır. Ancak âyette tecellî sonrasında dağda bulunanlara ilişkin herhangi bir bilgi verilmemektedir. Bilakis dağdan bahsedilmekte, tecellî sonucu dağın paramparça olduğu belirtilmektedir. Diğer taraftan dağın zikredilip dağda bulunanların kastedileceğine dair âyette bir emâre bulunmadığı gibi, ayrıca dağın zikredilip dağda bulunanların kastedilmesi için herhangi bir sebep de bulunmamaktadır. Zira “Bir lafzı hakikî anlamına hamletmek mümkün iken mecâzî mana vermek doğru değildir.”<sup>702</sup> diyen yine Kâdî Abdülcebbâr’ın kendisidir. Dolayısıyla burada “dağ zikredilip dağda bulunanlar kastedilmiştir” diyerek hakikî anlamdan mecâzî anlama geçmek tutarlı bir yaklaşım olmamaktadır. Ayrıca bu yaklaşım O’nun daha önceki yorumları için de bir problem teşkil etmektedir.

Öte yandan âyetin bir sonraki kısmında ikinci kez geçen dağ kelimesi ile ilgili bir sorun ortaya çıkmaktadır. Dağın istikrarlı kalıp kalmaması durumundan söz edilirken, burada da kastedilen mana yine Kâdî Abdülcebbâr’ın yorumu doğru kabul edilmesi halinde, Allah’ın görülmesi dağın değil, dağda bulunanların istikrarlı kalması şartına bağlanmış olmaktadır. Oysaki mevcut bilgilerimize göre paramparça olan, âyette ikinci defa geçen *dağın* kendisidir ve dağda bulunanlarla ilgili herhangi bir şey söz konusu edilmemektedir. Aksi halde Allah’ın tecellîsi dağda bulunanlar üzerinde olmalıdır. Ancak âyette dağda bulunanlarla ilgili bir konuya temas edilmemektedir. Hâlbuki daha önceki açıklamalarında musannıf, Allah’ın dağa tecellîsi halinde sadece dağın değil, mukabele yoluyla bütün her yerin ve hatta arşın darmadağın olması gerektiğinden söz etmiştir.<sup>703</sup> Bu durumda manada ciddi bir karışıklık meydana gelmiş olmaktadır.

Allah’ın görülmesi konusunu Usûl-i Hamse’nin temel iki prensibinden Tevhid ilkesine aykırı gördüğü için tamamen reddeden Kâdî Abdülcebbâr’a göre bu âyet, Allah’ın hiçbir şekilde görülemeyeceğini ispat etmektedir. Çünkü Allah burada kendisinin görülmesini, dağın yerinde sabit durması şartına bağlamıştır. Ancak bu şart, görmenin imkânını değil imkânsızlığını ifade eder. Zira Allah, âyette dağın parçalandığını

---

<sup>702</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, s. 738.

<sup>703</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, s. 298.

bildirmekle, görme hadisesinin muhal olduğunu teyit etmiştir. Buradaki üslup, Arapların bir şeyin imkânsızlığını anlatmakta kullandıkları *teb'îd* üslubudur. Zira Araplar, herhangi bir şeyden ümit kesilmesi gerektiğini vurgulamak istedikleri zaman, onu gerçekleşme ihtimali çok uzak ya da imkânsız olan bir şeyle irtibatlandırmaktadırlar.<sup>704</sup> Kâdî bu yorumunda, vukû bulan fiilî duruma dikkati çekmektedir. O'nun bu yaklaşımı nassı anlarken, nassın hikâye ettiği bir konuda fiilî durum ve olgularla akıl, nakil ve dil merkezli değerlendirmeler de yaptığını ortaya koymaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın söz konusu âyeti lâfzî anlamda dilsel olarak değerlendirmesinde öne çıkan diğer bir husus ise, “idrakin” mutlak ve ilave başka mutlak bir kelime ile kullanılmasında ortaya çıkan farklılığı dile getirmesidir. Şöyle ki; “idrak” *basar* kelimesiyle kullanılması halinde gözle görmek anlamını ifade eder; ancak idrak kelimesi mutlak olarak tek başına kullanılması halinde ise, “erişme” ve “yetişme” gibi anlamlara gelir. Mesela bir kimsenin bir diğer kimseye yetişmesi veya erişmesi halinde, “edrake fulânün fulânen” denir. Nitekim Allah, Yunus sûresinin 90. âyetinde Firavun'un suda boğulması ile ilgili olarak, “Tam boğulmak üzereyken...” *حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرَقُ* şeklinde buyurmuştur. İdrak kelimesi kimi zaman sesin ulaşması anlamına da gelir; ama bütün bu manalar, kelimenin mutlak olarak yalnız başına kullanılması durumunda geçerlidir. Fakat söz konusu kelime gözle (*basar* kelimesi ile) kayıtlı olduğunda, bütün muhtemel diğer manalar ortadan kalkar ve geriye sadece tek bir mana kalır ki, bu da gözle görmektir. İşte bu sebeple ilgili âyetteki *لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ* ifadesi,<sup>705</sup> “Gözler O'nu ihâta edemez.” değil, “Gözler O'nu göremez.” anlamına gelmektedir.<sup>706</sup> Hulâsa Kâdî, A'râf sûresinin 40. âyetinde yer alan; “Âyetlerimizi yalanlayanlar ve o âyetlere uymayı kibirlerine yediremeyenler var ya, onlara göklerin kapıları açılmaz. Onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar Cennete de giremezler! Biz suçluları işte böyle cezalandırırız.”<sup>707</sup> şeklinde geçen âyetteki benzetmeyi de örnek gösterip ru'yetullahı,

<sup>704</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 296.

<sup>705</sup> En'âm, 6/103.

<sup>706</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (Ru'yetu'l-Bârî)*, IV/144-145.

<sup>707</sup> A'râf, 7/40.

devenin iğne deliğinden geçmesine benzeterek Allah'ı görebilmenin imkansızlığını anlatmakta ve bu şekilde mezkur düşüncesini aklî, naklî ve dilsel açıdan delillerle temellendirmeye çalışmaktadır.<sup>708</sup>

إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ...

“Şüphesiz bize kavuşacağını ummayan ve dünya hayatına razı olup onunla yetinerek tatmin olan kimseler ile âyetlerimizden gâfil olanlar var ya; işte onların kazanmakta oldukları günahlar yüzünden varacakları yer ateştir.”<sup>709</sup>

Burada “kavuşmak” ya da “mülâkî olmak” kelimesi ile kastedilen mananın, bizim “*ikramımız ve mükâfatımıza* kavuşacaklarını ummayanlar ve dünyada yaptıklarının karşılığını ummayanlar” anlamında olduğunu belirten Kâdî Abdülcebâr, “karşılaşma” kavramı üzerinden iki örnek vererek; kör bir kimsenin bir başkasını görmese bile onun bir başkası ile karşılaştığından bahsedilebileceğini, buna mukabil bir kimsenin bir başka kişiyi uzaktan görse bile, o kimse ile karşılaşmadığının söylenebileceğini dile getirir. Mesele bu bakımdan ele alındığında O’na göre “likâ” kavramı, yani karşılaşmak, görmek anlamını gerekli kılmaz ve her zaman görmek anlamına da gelmez. Dolayısıyla bu âyetteki karşılaşma ifadesi Allah'ı görme anlamına gelmemektedir.<sup>710</sup> Dilin yapısı ve gündelik kullanımından hareketle görüşlerini bu şekilde desteklemesi, Kâdî’nin düşüncelerini temellendirmesi esnasında kullandığı yöntem ve başarısı açısından değerlendirildiğinde, burada oldukça isabetli bir yaklaşım ortaya koyduğunu görmek mümkündür.

Allah ile mülâkî olmak anlamına gelen “likâ” kavramının geçtiği Bakara sûresinin 46. âyetinde yer alan, “Rablerine kavuşacaklarını bilirler.”<sup>711</sup> ifadesinden kastedilen anlamın, “Rablerinin vereceği sevabı ve bunun karşılığını bilirler.” şeklinde olması

<sup>708</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 264-265.

<sup>709</sup> Yunus, 10/7.

<sup>710</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-Matâin*, s. 176.

<sup>711</sup> “Onlar Rablerine kavuşacaklarını ve gerçekten O’na döneceklerini çok iyi bilirler.” Bakara, 2/46.

gerektiğini belirtir.<sup>712</sup> Yine aynı âyeti *Müteşâbihu'l-Kur'ân* adlı eserinde yorumlayan Kâdî Abdülcebbâr, Allah ile mülâkî olmanın zâhirî anlamda düşünülemeyeceğini, dolayısıyla bu ifadenin mecâzî bir anlam taşıdığını başka âyetlerden istidlâlde bulunarak şöyle ispatlamaya çalışır: “Allah ve Rasûlü’ne eziyet edenler”<sup>713</sup> vb. âyetlerde olduğu gibi Allah, nefsinin zikretmiş ancak bununla filini kastetmiştir.<sup>714</sup>

لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası (ziyâde) vardır. Onların yüzlerine ne bir kara bulaşır, ne de bir zillet. İşte onlar cennetliklerdir ve orada ebedî kalacaklardır.”<sup>715</sup>

Kâdî, Allah’ın görülmesini caiz görenlerin muhtemelen bu âyet ile ru’yetullah konusunu ilişkilendireceklerini ve te’villerini takviye etmeye çalışacaklarını, ancak âyette “ziyâde” kelimesinin ne olduğuna dair bir bilgi olmadığı için âyetin zâhir (açık, dolayısıyla muhkem) olmadığını beyan eder.<sup>716</sup>

Âyetteki ifadesiyle “daha iyisi” kavramından hareket eden müellif, iyi kavramının ne anlama geldiğini, daha önce nasıl kullanıldığını sorgulayıp mantıksal bir kurgu ortaya koyarak şöyle devam eder: “Şâyet âyetin zâhirinde nimet anlamına gelen, iyiliklerin cinsinden bir şeyin murad edildiğine dair bir delil olduğu söylenirse, bu durumda mana hakikate daha yakın olur. Çünkü bu kelimenin mutlak olarak burada zikredilmesi, aksine bir delil olmadıkça, ziyâdenin (yine aynı) bu kabilden bir ödül olmasını gerekli kılar.”<sup>717</sup> Yani söz konusu ziyâde, vaat edilenlere ilave olarak Cennetten ya da Cennete benzer yine aynı cinsten bir şey olmalıdır.

<sup>712</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, s. 24.

<sup>713</sup> Ahzâb, 33/57.

<sup>714</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 88.

<sup>715</sup> Yunus, 10/26.

<sup>716</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 361.

<sup>717</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 362.

İkinci olarak meseleye tefsir değil de Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak kelâmî açıdan bakan Kâdî Abdülcebbâr şu yorumu yapar: “Şâyet burada kastedilen mana karşıt mezhebin görüşleri doğrultusunda ru'yetullah anlamında olsaydı; bu durumda “ziyâdenin”, “daha iyisi” (hüsnâ) kelimesinden daha büyük bir şey olması gerekirdi. Bu durum, Allah'a bakılması halinde lezzet ve şehvet duygusu hissedileceği anlamını gerektirirdi ki, bu da, nimet ve lezzetler cümlesindendir ve dinden çıkma anlamına gelmektedir.” Ancak aynı âyetin tefsirini yaparken son kısımda Kâdî, konuyu sınırlarının daha da ötesine götürerek belki Ehl-i Sünnet dışındaki başka mezheplere de cevap verme gayreti içerisine girmiştir: “Eğer iddia, Allah'ın cisim olduğunu gerekli kılan bir iddia ise, bu durumda Allah, kendisine bakılması neticesinde şehvet duymakta, hatta dokunma ve kucaklaşmada bulunma anlamına gelmektedir.”<sup>718</sup>

“Cennet ve ziyâde” kelimelerinde özellikle cins birliğinin olması gerektiğine temas eden müfessir, ziyâdeyi ru'yete bağlamanın kesinlikle yanlış olacağını beyan ederek *ziyâdenin sevapta bir ilave olduğunu* ve bu konuda da rivâyetlerin bulunduğunu belirtir. Hâlbuki ziyâdeyi, yani ru'yetullahı Cennetten daha güzel ve daha büyük bir ihsan olarak görmelerine rağmen bir “ek hükmünde” olan ziyâdenin, muârizları tarafından Cennetin üzerine asıl kılmalarının doğru olamayacağını belirtir.<sup>719</sup> Yani O'na göre, ek hükmünde olan bir şeyin, üzerine ilave olduğu esasa asıl kılınmasının doğru olmayacağını belirtir. Daha sonra Kâdî, âyetin devamında yer alan “Onların yüzlerine ne bir kara bulaşır, ne de bir zillet.” ifadesinin, ziyâdenin mahiyetine dair bir açıklama olduğunu dile getirir.

Kâdî Abdülcebbâr, aynı zamanda Cennette müminler için vaat edilen maddî ve duysal zevkleri lâfzî anlamda okuyup anlamaktadır. O, bu konudaki *âyetlerin lafızlarına literal anlam vermek mümkün olduğu sürece te'vile veya mecâzî bir manaya yönelmenin doğru olmayacağını belirtir.*<sup>720</sup> Yine O'na göre, *Haşır ve ahiret hayatı cismânî olup mîzân, hesap, uzuvlarının kişinin aleyhinde şahitlik etmesi gibi kavram ve ifadelerin sembolik ve temsîlî değil, gerçek manada anlaşılmaları gerekir.* Bu meyanda Sırat kelimesi

<sup>718</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 362.

<sup>719</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Tenzîhu'l-Kur'ân anî'l-Matâin**, s. 177.

<sup>720</sup> Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 738.

Cehennemle Cennet arasındaki yolu ifade eder. Kabirde, azap etme ve mükâfatlandırmanın söz konusu olabilmesi için Allah mevtâyâ tekrar hayat verir.<sup>721</sup> Bütün bu yorumlar, O'nun sadece aklî delillerden değil, aynı zamanda dilsel delaletten de olabildiğince istifade ettiğini göstermektedir.

وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلِيكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عَنْهُمَا كِبِيرًا

“Bize kavuşacaklarını ummayanlar, ‘Bize melekler indirilseydi yahut Rabbimizi görseydik ya!’ dediler. Andolsun onlar, kendi benliklerinde büyüklük tasladılar ve büyük bir taşkınlık gösterdiler.”<sup>722</sup>

Âyetin, ru’yetullahın nefyine delalet ettiğini belirten Kâdî Abdülcebbâr, gerekçe olarak da, âyetin sonunda Allah’ın, bu ifadeyi kullananları çok büyük bir taşkınlık yapmakla suçladığını beyan etmektedir.<sup>723</sup> Nitekim âyette, “beşer olan peygamberlerin yerine, nûrânî varlıklar olan meleklerin kendilerine peygamber olarak gönderilmesi” ile “ru’yetullah” talebi birbirine muadil sayılarak peşpeşe zikredilmiş ve bu talepleri dile getirenler, kibir ve taşkınlıkla itham edilmişlerdir.<sup>724</sup>

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ

“O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.”<sup>725</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, bu âyeti yorumlarken âyetin zâhirinin, Allah’ın görülebilmesi için bir delil olamayacağını, yapmış olduğu bazı dilsel tahlillerle dile getirmeye çalışır. Şöyle ki: Allah, “Rablerine nazar ederler.” ifadesini kullanmıştır ve buradaki bakmak

<sup>721</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 735-737; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI/471-481.

<sup>722</sup> Furkân, 25/21.

<sup>723</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, s. 529.

<sup>724</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-Matâin*, s. 290.

<sup>725</sup> Kıyâmet, 75/22-23.

ifadesi görmek anlamına gelmez. Oysaki nazar, göz ile ilişkilendirildiğinde, ancak o zaman görmeyi murad etme anlamına gelir. Aynı şekilde şâyet nazar kalp ile ilişkilendirilirse, bu durumda anlam, Allah'ı tanıyıp bilme anlamına gelir. Zaten bu sebeple, “Bir şeye baktım ama onu görmedim.” ve “Görmek için ona baktım.” gibi ifadeler gündelik dilde de kullanılır. Dolayısıyla, bakan birisinin bakıyor olduğunu zarûrî olarak bilebiliriz ancak, onun bakmak sûretiyle görüp görmediğini, ancak o kimsenin bize bildirmesiyle bilebiliriz.<sup>726</sup>

Günümüzde de sıkça gündeme gelen bakmak ile görmek ayrımının burada dile getirilmiş olması, kanaatimizce tartışmanın zenginleştirilmesi açısından yerinde bir istidlâl olarak kullanılmıştır. Nitekim bakmanın her zaman görme eylemini gerçekleştirmediği de bilinen bir gerçektir. Bununla beraber görmek de her zaman varlığın bizzat kendisinin yanında olmayı, aynı mekânı paylaşmayı gerektirmez. Zira zaman ve mekân itibarıyla farklılığın olmasına rağmen, hatta farklı dünyalarda bulunma halinde bile, bugün görme imkânlarından söz edebilmekteyiz. Teknolojik gelişmelerle birlikte bugün, arada on saatlik zaman ve mekân farkının bulunduğu durumlarda bile görüşmek ve konuşmak mümkün olabilmektedir. Müellif bugün bu gelişmelerden haberdar olsaydı bakış açısı nasıl teşekkül ederdi bilinmez ama, netice olarak Kâdî Abdülcebâr, “Rablerine bakarlar.” ibaresinde dikkatleri “yüzler” kelimesi üzerine çekmekte ve âyette “gözler” kelimesinin bulunmadığını, buna mukabil yüzler ifadesinin yer aldığını vurgulayarak nazar kelimesini “gözler kapalı bir şekilde yüzleri Allah’a çevirmek” şeklinde yorumlamış ve ru’yetullahın imkânsız olduğunu belirtmiştir.

Kâdî Abdülcebâr, ru’yetullahın imkânsızlığını cennet ehlinin cennetteki psikolojik durumlarını dikkate alarak aklî delillerle de ispatlamaya çalışır. İntizar kavramı beklemek ve ummak anlamında kullanılması halinde gam ve kederi ihtiva ettiği için bu kelimenin Allah'ı görme anlamına geldiğini, zira intizarın insana acı vereceği ve özellikle cennette olması durumunda bir keder olacağını belirten muhaliflere cevabında O, intizarın her zaman ve her durumda çekilmez bir hal olmadığını, ancak bekleyenin beklediğine

---

<sup>726</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, s. 673.

kavuşamaması halinde sıkıntı yaşayacağını beyan eder. Keza en hoş olan şey tadıldığında ebedî olarak “her şart ve durumda” aynı hoşnutluğun yaşanması beklenir ve bu durumda da vacip olur. Ancak bunun da “her şart ve durumda” hangi keyfiyetle yaşanacağı problemlili bir sonuçtur. Yani bazen görüp bazen görememe ya da kesintisiz sürekli görme gibi hususların izahı mümkün değildir.<sup>727</sup>

وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ النَّفْسُ وَلَدُّ الْغَيْرِ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“Canlarının istediği ve gözlerinin hoşlandığı her şey oradadır. Siz orada ebedî olarak kalacaksınız.”<sup>728</sup>

Ru’yetullahı caiz görenler tarafından iddia edilen, gözlerin hissedebileceği en büyük lezzetin ru’yetullah olduğu düşüncesini büyük bir cehalet olarak gören Kâdî Abdülcebbâr, buna gerekçe olarak da, öncelikle Allah’ın görülebilirliğinin ispatlanması gerektiğini, ardından ancak gözlerin ru’yetullah ile en büyük lezzeti yaşayacağını söylemenin mümkün olabileceğini ki, bu durumun da Allah’ın cisim olduğunu ifade etmek anlamına geleceğini belirterek “gözlerin hoşlanacağı şey” ibaresinden hareketle ru’yetullaha istidlâlde bulunmanın kabul edilemez bir yaklaşım olduğunu ortaya koyar.<sup>729</sup>

## B- KÂDÎ BEYZÂVÎ’NİN RU’YETULLAH KONUSUNA YAKLAŞIMI

Kâdî Beyzâvî’nin ru’yetullah konusundaki tutumu gâyet açıktır. O özetle, ru’yetullahın bu dünyada özel durumlarda ve özel kişiler için mümkün; ahirette ise tüm müminler için vacip olduğunu beyan eder. Yine O’na göre, Allah’ın zâtını niteleyen (haberî) sıfatların mahiyeti bilinemez.<sup>730</sup> Bu sebeple O’nun ahirette görüleceği bilinmekle beraber bu durumun nasıl gerçekleşeceği dünya şartlarıyla kavranamaz. Ancak bu konuda şu söylenebilir: Kıyamette Allah’ın görülmesi yön ve keyfiyet olmaksızın mümkün olacaktır ve böyle bir durum gerçekleşip de Allah’ın cemaline gark olunduğunda diğer

<sup>727</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 247-248.

<sup>728</sup> Zuhurf, 43/71.

<sup>729</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-Matâin*, s. 380.

<sup>730</sup> Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, s. 378.

bütün nimetler bir anda unutulacaktır. Bu durum cennette Allah'ın görüleceğine dair Ehl-i Sünnet için bir delildir.<sup>731</sup>

لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

“Gözler onu idrak edemez ama o, gözleri idrak eder.”<sup>732</sup> O, (idrak ötesi olup) en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.”<sup>733</sup>

Kâdî Beyzâvî, Mu'tezile'nin bu âyetten hareketle ru'yetullahın mümkün olmadığına hükmettiğini; ancak bunun zayıf bir görüş olduğunu beyan etmektedir. Şöyle ki, âyette olumsuzluk edatıyla kullanılan idrak kelimesindeki olumsuzluk, mutlak anlamda bir görme ya da bütün zamanları ve şartları şamil bir nefyetme anlamı taşımamaktadır.<sup>734</sup> Bu durum muhtemelen bazı haller için hususi olup, herkes için geçerli değildir. Söz konusu âyetteki olumsuzluk ru'yetullahın olmayacağını vacip kılmamakta; “her gözün” Allah'ı idrak edemeyeceği anlamını ifade etmektedir.<sup>735</sup>

Gözün idrak etmesi, görmek anlamına gelir. “Gözler O'nu idrak edemez.” sözü, her durumda herkes için geçerli olmamakla beraber, gözlerin O'nu göremeyeceği anlamını gerektirir; ancak âyetin umumî gelmiş olması, her durum ve herkes için olumsuzluğun umumî olacağı anlamına gelmez. Âyetin umumî olduğunu, dolayısıyla her zaman, her durum ve herkesi kapsadığını iddia edenlere Ehl-i Sünnet'in cevabı şöyledir; görme eylemi, bünyesinde iki farklı çeşidi olan bir cinstir. Birincisi ihâtalı görme, ikincisi ihâtasız görme. Söz konusu âyette geçen idrak, ihâtalı görmedir ve bu âyetle olumsuzlanmıştır. Bu cinsin iki çeşidinden birinin olumsuzlanması, cinsin tamamen nefyedilmesini gerektirmez. Dolayısıyla âyet, mutlak manada ru'yetullahı reddetmeye delil olamaz. Böylece Kıyâmet

<sup>731</sup> Konevî, **Hâşiyetü'l-Konevî**, VII/327.

<sup>732</sup> Allah'ın zâtına bu dünya gözüyle ulaşmak ve O'nun hakikatini kavramak mümkün değildir. Ahirette ise birçok gözler O'nu görecektir. Konu ile ilgili olarak ayrıca bkz.: Kıyâmet, 75/23.

<sup>733</sup> En'âm, 6/103.

<sup>734</sup> Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid en-Nesefî**, s. 54.

<sup>735</sup> Beyzâvî, I/315.

günü Müminlerin Allah'ı görmeleri caiz olur.<sup>736</sup> Şeyhzâde, Beyzâvî tefsirinin hâşiyesinde konuyu tartışmaya şöyle devam eder: “İdrakin ihâtalı ya da ihâtasız mutlak olarak görme anlamına geldiğini kabul ederiz; fakat âyetin bütün zamanlarda ru'yetullahı nefyettiğine dair delil olduğunu kabul edemeyiz. Çünkü olumsuzlama mutlak olarak zikredilmiş, ancak bütün zamanlar ile kayıtlanmamıştır. Böylece gerek bu âyet ile, gerekse konuya dair mevcut diğer naslarla ru'yetullahı olumsuzlama ancak bazı zamanlara hamledilebilir. Dolayısıyla bu dünyada gözler O'nu idrak edemez ancak ahirette O'nu görür.”<sup>737</sup>

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيكَ وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعْفًا فَلَمَّا آفَقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ

“Mûsa, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de O'na konuşunca, “Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım” dedi. Allah da, “Beni (dünyada) katiyyen göremezsın. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.” dedi. Rabbi dağa tecellî edince, onu darmadağın ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca, “Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim.” dedi.”<sup>738</sup>

Kâdî Beyzâvî, bu âyetin yorumunda Hz. Musa'nın “Yâ Rabbi, mutmaîn olmam için bana kendini göster ya da tecellî et ki, sana bakıp seni göreyim.” dediğini ve bunun da Allah'ı görmenin cevâzına bir delil olduğunu, çünkü imkânsız, özellikle Allah hakkında cehaleti gerektiren bir şeyi talep etmenin peygamberler için doğru olmadığını, hatta bunun muhal bir durum olduğunu belirtir.<sup>739</sup> Müfessire göre Allah'ı görmenin caiz olması sebebiyle Allah, Hz. Musa'ya “ben görülmem” ya da benzeri bir ifade ile hitap etmemiş, ru'yetullahı mümkün kılan bir üslup ile “Sen beni görmeyeceksin.” demiştir.<sup>740</sup> Hz. Musa,

<sup>736</sup> Şeyhzâde, II/295.

<sup>737</sup> Şeyhzâde, II/295.

<sup>738</sup> A'râf, 7/143.

<sup>739</sup> Beyzâvî, I/358; Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid en-Nesefî, s. 52.

<sup>740</sup> Beyzâvî, I/358-359; Teftâzânî, Şerhu'l-Akâid en-Nesefî, s. 52.

“Allah’ı bize açıkça göster.”<sup>741</sup> diyen kavmini susturmak amacıyla Allah’tan ru’yetullah talebinde bulunmuştur.<sup>742</sup>

Kâdî Beyzâvî, Allah’ın Hz. Musa’ya vermiş olduğu cevaptan hareketle ru’yetullahın imkânsızlığına herhangi bir şekilde istidlâlde bulunmanın çok büyük bir hata olacağını belirtir. Şöyleki; ru’yetullahın gerçekleşmediğini belirten âyette yer alan bilgi, Hz. Musa’nın Allah’ı ebediyyen göremeyeceğine ya da başka herhangi bir kimsenin göremeyeceğine ve ru’yetullahın imkânsızlığına bir delil olamaz. Bu cevap ile Allah’ın vermek istediği mesaj; Hz. Musa’nın ru’yetullahı güç yetiremeyeceği bilgisidir. Allah’ı görme eyleminin dağın istikrarlı kalmasına bağlanması da, zarurî olarak ru’yetullahın cevâzına bir delildir. Çünkü *mümkün olana bağlanan bir şey de ancak mümkün olmalıdır*.<sup>743</sup> Müellif, Allah’ın dağa tecellîsini de azametinin zuhur etmesi, iktidar ve emrinin dağda makes bulması olarak değerlendirir.<sup>744</sup> Bu bakıdan O, ru’yetullahın Hz. Musa için talepte bulunduğu esnada mümkün olmadığını ancak bunun yine de bu dünya da imkân dairesinde bulunduğunu ifade eder.

Teftâzânî (v. 792/1390), Kâdî Beyzâvî’nin “ru’yetullahın bu dünyada mümkün olduğuna” ilişkin görüşünü “dağın istikrarı” noktasından hareketle şu cümlelerle destekler: “İstikrardan bahsettiğimizde hareket ve sükûn halinin her ikisinin de istikrar kavramı içerisinde bulunabilmesi imkân dairesindedir.” Çünkü müellife göre bazen sükûn, hareketin yerine geçebilmekte, muhal olan şey ise hareket ve sükûnun aynı anda birlikte olmasıdır.<sup>745</sup> O aynı zamanda, gâibin şahide kıyasını da kabul etmeyip bunun fasit bir yaklaşım olduğunu beyan eder.<sup>746</sup>

Hz. Musa’nın tövbe etmesini; cüretkârlığı ve izin almaksızın öne atılarak soru sormasına yoran Kâdî Beyzâvî, Hz. Musa’ya (farklı düzeyi olan) bir hayat verildiği ve bu

---

<sup>741</sup> Nisâ, 4/153.

<sup>742</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid en-Neseî*, s. 53.

<sup>743</sup> Beyzâvî, I/359; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid en-Neseî*, s. 52.

<sup>744</sup> Beyzâvî, I/359.

<sup>745</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid en-Neseî*, s. 53.

<sup>746</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid en-Neseî*, s. 53.

haliyle Allah'ı gördüğü yönünde zayıf bir görüşü de nakletmektedir. Yine, âyetin sonunda geçen “Ben inananların ilkiyim.” ifadesiyle ilgili olarak da, Hz. Musa'nın *bu dünyada* Allah'ın görülemeyeceğine iman etmesi anlamına geldiğini belirten bir başka rivâyeti nakleder.<sup>747</sup> Kâdî Beyzâvî'nin naklettiği bu son görüş, O'nun i'tizâlî düşüncelerden etkilendiği vehmini kuvvetlendirmekte ve bu konuda O'nu eleştirmeye hevesli olanlar için malzeme vermektedir. Lakin O'nun düşünceleri genel ve bütüncül olarak değerlendirildiğinde, ru'yetullahın bu dünyada mümkün ahrette ise vacip olduğuna dair bir tereddüdünün olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Kâdî Beyzâvî'ye göre Allah, Hz. Musa ile konuşup O'na yaklaştığı zaman (neciyyen) Hz. Musa'nın gönlünde, Allah'ın zâtını görme isteği arttı ve Allah'ı görmeyi talep etmekten kendini tutamadı.<sup>748</sup> Daha sonra ru'yetullah caiz olduğu için, Hz. Musa görme talebinde bulunduğu anda, Allah görme eylemini yerine getirmeyi reddetti; ancak *ru'yetullahın aslını reddetmedi*. Şâyet ru'yetullah caiz olmasaydı, bu durumda Allah, “Ben asla görülmeyeceğim.” şeklinde ifade etmek sûretiyle ru'yetullahın aslını olumsuzlayarak Hz. Musa'ya cevap verirdi.<sup>749</sup>

Söz konusu âyette Allah'ın görülmesi hadisesi dağın sağlam kalmasına bağlanmıştır; nitekim âyette ancak dağ parçalanmadan durabilmesi halinde Allah'ın görülebileceği ifade edilmektedir. Dolayısıyla Kâdî Beyzâvî'ye göre, dağın parçalanmaması da mümkün bir hal olduğuna göre ki, Allah dilerse bunu da mümkün kılar, bu durumda Allah'ın bu dünyada da görülebileceği sonucu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla mesele Hz. Musa'nın, Allah'ın dağa tecellî etmesi sebebiyle bu duruma tahammül edemeyip baygın düşmesi noktasında düğümlenmektedir. Şâyet Hz. Musa'ya bu dünyada ru'yetullaha tahammül etme gücü verilmiş olsaydı, bu durumda Allah'ı görmesi de mümkün olacaktı. Buradan hareketle bu dünyada sahip olmadığımız bu gücün yarın ahirette Allah tarafından kullara verilmesi halinde Allah'ın görülmemesi için bir engel bulunmamaktadır.

---

<sup>747</sup> Beyzâvî, I/359.

<sup>748</sup> Şeyhzâde, II/366.

<sup>749</sup> Şeyhzâde, II/367.

وَادُّ فَلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ

“Hani siz, “Ey Musa! Biz Allah’ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız.” demiştiniz. Bunun üzerine siz bakıp dururken sizi yıldırım çarpmıştı.”<sup>750</sup>

Beyzâvî ilgili âyeti tefsir ederken farklı kıraat biçimlerine temas ettikten sonra “Açıkça Allah’ı görmedikçe sana iman etmeyeceğiz.” diyenleri, Hz. Musa’nın seçtiğini ve kavminden yetmiş kişi ya da on bin kişi olduğunu belirtir. Bu kimselerin imkânsız olan bir şeyi Hz. Musa’dan talep edip bu isteklerinde de son derece ısrarlı olmaları sebebiyle Allah’tan kendilerine öldürücü bir azap gelmesine ya da yıldırım çarpmasına neden olduklarını beyan eder. Zira onların, Allah’ın cisimlere benzediğini düşünüp cisimleri gördükleri gibi Allah’ı görmek istediklerini, hâlbuki bunun mümkün olmadığını, ancak Allah’ı görmenin keyfiyetsiz bir şekilde mümkün olabileceğini ve bunun da Müminler için ahirette, bazı peygamberler için ise sadece bazı durumlarda bu dünyada da mümkün olabileceğini belirtir.<sup>751</sup>

يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمْ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَأَتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا

“Kitap ehli, senden kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. (Buna şaşma!) Musa’dan, bundan daha büyüğünü istemişler ve: “Allah’ı bize açıkça göster.” demişlerdi. Böylece zulümleri sebebiyle onları yıldırım çarptı.”<sup>752</sup>

Beyzâvî, Mu’tezilî Zemahşerî’nin (v. 538/1143-1144) ru’yetullahı talep eden Hz. Musa’nın kavminin, bu talep sebebiyle kınandıklarına dair konu hakkındaki düşüncesini kabul etmemekte, buna mukabil onların ru’yetullahı istemekten dolayı değil, bu istekleri konusunda inatlaşmalarından dolayı cezalandırıldıklarını, netice itibarıyla de âyetten

<sup>750</sup> Bakara, 2/55.

<sup>751</sup> Beyzâvî, I/63.

<sup>752</sup> Nisâ, 4/153.

hareketle mutlak anlamda ru'yetullahın imkânsız olduğu anlamının çıkarılamayacağını beyan etmektedir.<sup>753</sup>

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir kara bulaşır, ne de bir zillet. İşte onlar cennetliklerdir ve orada ebedî kalacaklardır.”<sup>754</sup>

İlgili âyette geçen “Ahsenu’l-Husnâ ve Ziyâde” ibaresiyle ilgili olarak Kâdî Beyzâvî, “ziyâde” kavramının dört farklı manaya geldiğini belirtir:

1- “İman edip salih ameller işleyenlere gelince, (Allah) onların mükâfatlarını eksiksiz ödeyecek ve lütfundan onlara *daha da fazlasını* verecektir...”<sup>755</sup> âyeti gereğince ziyade, Allah’ın cömertliği sebebiyle onlara vereceği *mükâfâtı* arttırmasıdır.

2- Ziyade, yapılan salih amellerin karşılığı olarak verilecek *sevabın*, on mislinden yedi yüz misline, hatta bunun çok daha fazlasına çıkartılmasıdır.

3- Ziyade, Allah’ın *mağfireti ve rızası* anlamına gelmektedir.

4- Ziyadenin anlamı *ru'yetullahtır*.<sup>756</sup>

Beyzâvî, bu dört görüşü zikrederken “temrîz” (kîl/zayıf bir görüş) sîygasıyla nakletmekte ve bu yorumlar arasında herhangi bir tercihte de bulunmamaktadır.<sup>757</sup> O’nun

<sup>753</sup> Beyzâvî, I/406.

<sup>754</sup> Yunus, 10/26.

<sup>755</sup> Âyetin tam metni şöyledir: “İman edip salih ameller işleyenlere gelince, (Allah) onların mükafatlarını eksiksiz ödeyecek ve lütfundan onlara daha da fazlasını verecektir. Allah’a kulluk etmekten çekinenlere ve büyüklük taslayanlara gelince; (Allah) onları elem dolu bir azaba uğratacaktır ve onlar kendilerine Allah’tan başka bir dost ve yardımcı da bulamayacaklardır.” Nisâ, 4/173.

<sup>756</sup> Beyzâvî, I/433.

<sup>757</sup> Beyzâvî, I/433.

bu yaklaşımı, Zemahşerî'den etkilendiği, dolayısıyla i'tizâlî görüşleri ihtiva ettiği gerekçesiyle kimi Ehl-i Sünnet ulemasınca eleştirilere sebep olmaktadır.<sup>758</sup>

Şeyhzâde (v. 951/1544), İbn Abbas'ın (v. 68/687-688) “Lâ ilâhe illallah” diyenler için Cennetin ve bir de ziyâdenin olduğunu, bu ziyâdenin de, “Allah'ın veçhesine bakmak” olduğunu beyan ettikten sonra, Hz. Peygamber'in (s.a.s.), “Güzel davrananlara daha güzel bir karşılık ve bir de fazlası vardır.”<sup>759</sup> âyetini okuyup şöyle dediğini rivâyet eder: “Cennet ehli Cennete, Cehennem ehli de Cehenneme girdikleri zaman bir münâdî onlara şöyle seslenir: “Ey Cennet ehli! Allah'ın, sizin için yerine getirmek istediği bir sözü vardır.” Bunun üzerine Cennet ehli şöyle der: “Bu nedir? Yüzümüzü ağarttı, bizi Cennete soktu ve bizi ateşten kurtardı.” Ardından kendileri için perde kaldırılır ve Allah'a bakarlar. Allah'a nazar etmekten daha hoş hiçbir şey kendilerine verilmemiştir; işte bu da ziyâdedir.”<sup>760</sup> Hz. Peygamber daha sonra Yunus sûresi 26. âyeti okumuştur.<sup>761</sup> “İyi iş ve güzel amel işleyenlere daha güzel karşılık ve bir de ziyâde vardır.”<sup>762</sup> Şeyhzâde yorumunu şöyle tamamlar: “Onların Allah'a bakmalarının ardından yüzlerine ne bir kara bulaşır ne de bir zillet. Bunu Kıyâmet sûresindeki “Yüzler var ki, o gün ıslıl ıslıl parlar; Rablerine bakarlar.” âyeti desteklemektedir. Böylece Cennet ehli için iki şey sabit olmuş olur. Bunlardan birisi yüzlerin parıldaması, diğeri ise Allah'a nazar etmektir. “Ziyâde” kavramının mahiyetine dair çeşitli başka rivâyetler de mevcuttur.”<sup>763</sup>

Ubey b. Kâb, Hz. Peygamber'den “ziyâde”nin ne olduğunu sorduğu zaman Hz. Peygamberin, “Rahmân'ın yüzüne bakmaktır.” Buyurduğunu nakleden Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1210) de ahirette Allah'ın görüleceğine dair, “Ziyâde”nin Cennetin nimetlerinden olmadığını, çünkü üzerine ilave edilen şeyin miktarının muayyen olmadığı için ziyâdenin

---

<sup>758</sup> Celil Kiraz, “Suyûtî'nin Hâşiyesi, Şâmî, Hocazâde ve Zebîdî'nin Risaleleri Bağlamında Beyzâvî Tefisiri ve İ'tizâl Tartışmaları”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010, C. XIX, S. 2, s. 167-170.

<sup>759</sup> Yunus, 10/26.

<sup>760</sup> Müslim, İman, 297; Tirmizî, Cennet, 16.

<sup>761</sup> Müslim, İmân, 80; Tirmizî, Cennet, 16; Tefsîr, Sûre, 10; Ahmed bin Hanbel, IV/332; VI/16.

<sup>762</sup> Yunus, 10/26.

<sup>763</sup> Şeyhzâde, III/11.

daha farklı bir şey olması gerektiğini belirterek ilavenin “ru’yetullah” olduğunu belirtmektedir.<sup>764</sup>

Kâdî Beyzâvî’ye göre Yahudiler, inatlarında ileri gitmişler ve imkânsızı istemişlerdir. Çünkü onlar Allah’ın cisimlere benzediğini düşünerek cisimleri görür gibi O’nu da görmek istemişler. Hâlbuki bu imkânsızdır. İmkân dâhilinde olan ise, keyfiyetten uzak bir görme ile Allah’ın görülebilmesidir. Bu görme, ahirette sadece müminler için söz konusu olacaktır. Ayrıca ru’yetullah dünyada bazı durumlarda ve sadece bazı peygamberler için imkân dâhilinde bir durumdur.<sup>765</sup>

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا

“Andolsun, Allah’ın Rasûlünde sizin için; Allah’a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah’ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.”<sup>766</sup>

Bu âyette yer alan “Allah’a ve ahiret gününe kavuşmayı ummak” ifadesi ile ilgili olarak Beyzâvî, sevap ve nimetler manasını kabul etmekle birlikte, Allah’ın bizzat kendisiyle karşılaşma anlamının da verilebileceğini, dolayısıyla hem O’nu görmek hem de O’nun nimetlerine kavuşmak anlamının kastedilmiş olabileceğini beyan eder.<sup>767</sup>

Beyzâvî’ye göre var olanın görülmesi aklen caizdir; ancak mâdum, yani yok olan şey görülemez. Bu bakımdan ru’yetullahın imkânı aklen caizdir. Bir şey ki, dinen ve aklen caiz, Kur’ân ve Sünnet ile de sabittir; bu durumda o şeyin vukûu da vaciptir. Bir konuda ihtilafın olması ve tartışmanın bulunması dahi, zaten onun aklen imkânını gösterir.<sup>768</sup>

الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

<sup>764</sup> Râzî, **Tefsîr-i Kebîr**, IV/333.

<sup>765</sup> Beyzâvî, I/63.

<sup>766</sup> Ahzâb, 33/21.

<sup>767</sup> Beyzâvî, II/242-243.

<sup>768</sup> Sırrı Paşa Giridî, **Nakdu’l-Kelâm fî Akâidi’l-İslam**, s. 147-150.

“Onlar Rablerine kavuşacaklarını ve gerçekten O’na döneceklerini çok iyi bilirler.”<sup>769</sup>

Kâdî Beyzâvî, âyette geçen “Allah ile mülâkî olacağını zannetmek” ifadesinin, “Allah’a mülâkî olmak” ve “O’nun katındaki nimetlere nail olmayı beklemek” veya “Onların Allah’ın huzurunda toplanıp mükâfatlandırılacaklarına kesin inanmaları” gibi anlamlara geldiğini belirtir.<sup>770</sup>

إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ

“Rablerine bakarlar.”<sup>771</sup>

Beyzâvî, Allah’ın cemali karşısında duyulan hoşnutluk sebebiyle, müminlerin kendinden geçerek Allah’ın dışındaki hiçbir şeyle o esnada ilgilenmeyeceklerini belirtir. Bu halin te’kid edilmesi amacıyla âyette mef’ûlün de öne alındığını beyan etmektedir. Ayrıca “nâzırâh” kelimesiyle ilgili, “Allah’ın nimetlerini beklemek” şeklinde ortaya konan görüşleri de reddederek bu yaklaşımın doğru olmadığını ifade eder.<sup>772</sup>

Şeyhzâde konuya dair Kâdî Beyzâvî’nin görüşlerini değerlendirdikten sonra bu âyet kapsamında ru’yetullah ile ilgili bir takım hadisleri nakleder: “Abdullah b. Ömer’in rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber, “Cennette müminlerin derece bakımından en aşağı mertebede olanı bahçeler, saraylar, hanımları ve hizmetçileri ile oturarak bin yıllık bir mesafede olan mülke sahip kimsedir. En üstün derecede olan ise her gün sabah akşam Rabbine nazar eden kimsedir.” buyurdu ve delil olarak da, Kıyâmet sûresinin 75:22–23. âyetlerini okudu.<sup>773</sup> Hz. Peygamber’e “Ey Allah’ın Rasûlü, Kıyâmette ve ahirette bizler Allah’ı görebilecek miyiz?” şeklinde soru soranlara Hz. Peygamber, “Sizler ayın on dördünde, bulutsuz gökyüzünde ayı görme konusunda bir şüpheyne ve tartışmaya girer

<sup>769</sup> Bakara, 2/46.

<sup>770</sup> Beyzâvî, I/59-60.

<sup>771</sup> Kıyâmet, 75/23.

<sup>772</sup> Beyzâvî, II/549.

<sup>773</sup> Tirmizî, Tefsir, 75/1.

misiniz?” buyurdu. Sahabe de, “Hayır yâ Rasûlellah!” dediler. Hz. Peygamber de devam etti: “İşte sizler, Rabbinizi aranızda bir perde olmaksızın bu şekilde göreceksiniz.” buyurdu.<sup>774</sup> Bu hadis Cennette Allah’ın perdesiz bir şekilde görüleceğini ifade etmekte, ancak bu durumun keyfiyetine dair bir bilgi vermemektedir. Hz. Peygamber başka bir hadiste de şöyle demiştir: “Muhakkak ki siz, şu ayı gördüğünüz gibi, Rabbinizi de göreceksiniz. O’nu görmekte haksızlığa uğramayacak, izdihama düşmeyeceksiniz.”<sup>775</sup> Bu hadisler ve konuya dair daha başka birçok hadis sebebiyle Şeyhzâde, âyette geçen ru’yetullah kavramının fiziki olarak gözle görme anlamında anlaşılması gerektiğini, bundan farklı olarak ru’yetullahı intizar, yani beklemek olarak yorumlayıp tefsir yapmanın heva ve hevese uymaktan başka bir şey olmayacağını beyan eder.<sup>776</sup>

Beyzâvî’nin ru’yetullah konusuna yaklaşımını özetlemek gerekirse, O’nun bu konudaki görüşü, ru’yetullahın bu dünyada caiz, yani mümkün, ahirette ise vacip olduğu yönündedir. Ancak bu görme eylemi teşbih ve tecsime götürmeyecek ve keyfiyeti bilinemeyecek bir şekilde gerçekleşecektir. O, bu konudaki düşüncelerini serdederken akıl, nakil ve dilin imkânlarından istifade ederek meseleyi Ehl-i Sünnet çizgisinde değerlendirmeye çalışmıştır. Beyzâvî ru’yetullaha ilişkin görüşlerini belirtirken zaman zaman tefsirinde Zemahşerî vasıtasıyla i’tizâlî düşüncelere yer vermesi sebebiyle, ki bu durum aslında sadece bu konuda değil diğer meseleler için de söz konusudur, bazı alimler tarafından şiddetle eleştirilmiş olmasına rağmen, Ehl-i Sünnet geleneğinde ve günümüzde ulema tarafından O’nun halen sahiplenilmesi ve *geçmişte* tefsirine yüzlerce haşiyeler yazılması, O’nun gerek ru’yetullah konusunda gerekse diğer kelâmî konulardaki yetkinliğini ispatlamaktadır.

Kâdî Beyzâvî’nin Ru’yetullah meselesindeki tutumu metodolojik açıdan değerlendirildiğinde, Kâdî Abdülcebbâr ile büyük bir benzerlik göstermektedir. Aynı metodu kullanmış olmalarına rağmen bu konuda vardıkları sonuçlar birbirine taban tabana

---

<sup>774</sup> Buhârî, Ezan, 129; Rikâk, 52; Müslim, İmân, 299.

<sup>775</sup> Buhârî, Mevâkîf, 16, 26; Tefsîr, Sûre, 4; Tevhîd, 24; Müslim, İmân, 81, Zühd, 1; Ebû Dâvûd, Sünnet, 19; Tirmizî, Cennet, 15-17.

<sup>776</sup> Şeyhzâde, IV/487.

zıttır. Aslında kelâmî meseleler içerisinde aralarındaki en net farklılık ru'yetullah konusunda karşımıza çıkmaktadır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, her iki müellifin de dayandıkları aklî, naklî ve dilsel sağlam deliller vardır. Burada dikkat çeken başka bir husus da kullandıkları nakil delillerinin aynı olmasıdır. Aynı âyetlerden hareketle argümanlarını geliştirmişler ve birbirlerine bu âyetleri karşı delil olarak sunmuşlardır. Bu meyanda kendi görüşlerini destekler mahiyette olan âyetler için muhkem; mezhebî yapılarıyla ters düşen âyetleri ise müteşâbih olarak addederek düşünce sistemlerine uygun bir biçimde te'vil yoluna gitmişlerdir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın bu meselede kullandığı usûlü Allah'ın sıfatları konusundaki metodolojisinden farklılık arz etmektedir. Zira her ne kadar O, her iki mevzuda ilke olarak akli ön plana almış olsa da, Allah'ın sıfatları konusuna nispetle ru'yetullah sorunda ortaya koyduğu görüşleri itibariyle naklî ve dilsel delilleri daha fazla ön plana çıkarmıştır. Usûl açısından böyle bir sonucun tahakkuk etmesi de tabiidir. Çünkü kanaatimize göre, ru'yetullah konusunda her iki müellif için naslarda daha fazla malzeme bulunmaktadır. Bu vecheden meseleye bakıldığında metodolojik olarak Kâdî Abdülcebbâr'ın Kâdî Beyzâvî çizgisine geldiğini söylemek mümkündür. Yani, görüşleri temellendirirken naklin ve dilin kullanımı büyük ölçüde artmış; dolayısıyla bu anlamda birbirlerine yakın bir tavır ortaya koymuşlardır.

### III- HURÛF-I MUKATTAA

Hurûf-ı mukattaa, Kur'ân'da yirmi dokuz sûrenin başında yer alan ve isimleriyle telaffuz edilen harflerin ortak adıdır. Harf kelimesinin çoğulu olan hurûf ile “kesilmiş, ayrılmış” anlamındaki mukattaa kelimesinden meydana gelen bir sıfat tamlamasıdır. Mukattaa “kesmek, bir şeyi bütününden ayırmak” manasına gelen kat' kökünden türemiş bir sıfat olup; söz konusu harfler kelimeyi oluştururken okundukları gibi değil kendi isimleriyle telaffuz edildiklerinden “bağımsız ve ayrı harfler” anlamında hurûf-ı mukattaa diye anılmıştır. Bu harflere aynı sebeple “hurûf-ı teheccî” adı verildiği gibi, sûrelerin ilk harflerini oluşturduklarından “evâilü's-süver” ve “fevâtihu's-süver” de denilmiş, ayrıca ne

manaya geldikleri veya bu sûrelerin başında hangi amaçla yer aldıkları kesin olarak bilinmediğinden “hurûf-ı mübheme” olarak da anılmıştır.<sup>777</sup>

Hadislerde hurûf-ı mukattaaya ilişkin Kur’ân okumayı teşvik eden; Allah’ın kelâmını okuyana her harf için on sevap verileceğini ve bu arada Elif-Lâm-Mîm’in tek harf değil üç harften meydana geldiğini bildiren hadisin dışında, muteber hadis kaynaklarında hurûf-ı mukattaaya dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır.<sup>778</sup>

Kur’ân’da yirmi dokuz sûrenin başında bulunan ve on dört çeşit harften oluşan hurûf-ı mukattaa, ilk dönemden itibaren Kur’ân üzerinde araştırma yapanların dikkatini çekmiş ve bu konuda çok şey söylenmiştir. Âlimlerin genellikle müteşâbihattan kabul ettikleri bu harflerin anlamları veya fonksiyonları hakkında çeşitli yorumlar ortaya çıkmıştır.<sup>779</sup> Müteşâbih kabul edilmekle birlikte bu harfler hakkında çeşitli görüşler ortaya konulmuş olması, ilk dönemlerde yaşamış ve İslamî ilimler alanında çok güzel eserler telif etmiş olan İbn Kuteybe’nin (v. 276/889) de dikkatini çekmiş olmalıdır ki O, bu konuda şunları söylemiştir: “Biz müfessirlerden hiç birinin “Bu müteşâbihtir; te’vilini ancak Allah bilir.” diyerek herhangi bir hususta tevakkuf ettiklerini görmedik. Onlar hurûf-ı mukattaayı bile tefsir etmişlerdir.”<sup>780</sup>

Daha sonra İbn Kuteybe, bu konuyla alakalı olarak şunları söylemiştir: “Müfessirler hurûf-ı mukattaanın manaları hususunda ihtilaf etmişlerdir. Onlardan kimisi bu harflerin, sûrelerin isimleri olduğunu söylemiştir. Her sûre, baş tarafındaki o harfin ismiyle tanınır. Kimisi onların yemin çeşidi olduğunu söylemiştir. Bazıları da bu harflerin Allah’ın sıfatlarından alındığını, dolayısıyla aynı sûre başlangıcında (mesela; Elif Lâm Mîm) birçok sıfatın toplandığını söylemiştir. İbn Abbas, Kâf Hâ Yâ Ayn Sâd<sup>781</sup> harfleri

---

<sup>777</sup> M. Zeki Duman-Mustafa Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, **DİA**, C. XVIII, İstanbul: TDV, 1998, s. 401.

<sup>778</sup> Konuya ilişkin Halef ile Selef’in görüşü ve farklı değerlendirmeler için bkz.: Davut Ayduz, “Hurûf-ı Mukattaa”, **Yeni Ümit**, S. 71, (Ocak-Şubat-Mart, 2006), s. 2.

<sup>779</sup> Ali Akpınar, “Kur’ân’da Hece Harfleri (Hurûf-i Mukattaa) ve Kuşeyrî’nin Hece Harfleri Yorumu”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara: 2003, C. IV, S. 11, s. 55 (55-73).

<sup>780</sup> İbn Kuteybe, **Te’vîlu Müşkili’l-Kur’ân**, s. 100.

<sup>781</sup> Meryem, 19/1.

hakkında şöyle bir görüş beyan etmiştir: “Kâf, Allah’ın Kâfi sıfatından, Hâ, Hâdî sıfatından, Yâ, Hakîm sıfatından, Ayn, Alîm sıfatından, Sâd, Sâdık sıfatından alınmıştır. el-Kelbî de şöyle demiştir: “O Kur’ân, Kâfi, Hâdî, Alîm, Hakîm, Sâdık bir kitaptır.” Her mezhebin bu konuda makul ve güzel bir görüşü vardır. Biz de bu harflere dair yorumların bu görüşlerin dışına çıkmasını istemeyiz.”<sup>782</sup>

İbn Kuteybe devam eden sayfalarda, yukarıdaki görüşlerin hepsine Arapların kullanımlarından örnekler vererek âdeta bu görüşlerin hepsinin doğru olabileceği imasında bulunur. Fakat konunun sonunda bazı müfessirlerin bu harflerden kimilerinin bizzat anlamı olduğunu söylediklerini belirtir. Bu kimseler mesela Tâ Hâ, ey adam; Yâ Sîn, ey insan; Nûn, divit anlamına gelir demişlerdir. İbn Kuteybe bu görüşlere katılmadığını, zira bu gibi açıklamaların kaynağının ne olduğunun belli olmadığını söyler. Sadece Sâd şeklindeki hurûf-ı mukattaayı bundan hariç tutar. Çünkü O’na göre Sâd; musâdât (المصاداة) mastarından gelir ve muâraza (itiraz, karşı çıkmak) anlamına gelmektedir.<sup>783</sup>

Hurûf-ı mukattaa hakkındaki bu açıklamalardan sonra, çalışmamızda ele aldığımız iki müfessirin bu konudaki görüşlerini incelemeye geçebiliriz.

#### **A- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR’IN HURÛF-I MUKATTAAYA YAKLAŞIMI**

Müteşâbih âyetlerin herhangi bir vecihle maksada delalet ettiğini beyan eden Kâdî Abdülcebbâr, müteşâbihlerin mutlaka bir anlamının ve karşılığının olduğunu; bunun aksini iddia etmenin insanlar için rehber olarak gönderilen Kur’ân’ın hidâyet kaynağı olma özelliğine ters düştüğünü belirterek konuya dair şöyle bir yorum getirir: “Müteşâbihin te’vilinin insanlar tarafından bilinmesinin imkânsızlığından söz etmek, Allah’ın Kur’ân’ı anlamsız olarak indirdiği, dolayısıyla abesle iştigal ettiği sonucuna götürür. Oysa Allah, diğer bütün fiillerinde olduğu gibi, mutlak sûrette mükellefe yönelik bir maksada mebnî olarak hitap eder. O, Hz. Peygamber’e vahyettiği mesajında kulların menfaat ve maslahatını gözetmiştir. Bu yüzden, Araplara Arapça olarak inzâl ettiği kelâmındaki mana ve maksadın

<sup>782</sup> İbn Kuteybe, **Te’vîlu Müşkili’l-Kur’ân**, s. 299-300.

<sup>783</sup> İbn Kuteybe, **a.g.e.**, s. 309-310.

insanlar tarafından anlaşılması gerekir. Allah bize konuşup anlaştığımız bir dille hitap etmiş ve hitabının inanan insanlar için şifâ, hidâyet ve rahmet kaynağı olduğunu bildirmiştir. Mana ve maksadı anlaşılmayan bir hitabın hidâyet ve rahmet kaynağı oluşundan söz etmek mümkün değildir.”<sup>784</sup>

Allah’ın zâtı ile ilgili olarak faydalar ve zararlar düşünölemeyeceğinden, mükellefe dönük bir kastı olmaksızın Allah’ın hitap etmesinin caiz olmadığını belirten Kâdî Abdölcebbâr, diğör fiilleri ile kulların faydasını kastettiğı gibi Allah’ın, hitabıyla da mükellefin faydasını kastetmekte olduğunu ifade ederek açıklamasını verdiği somut örneklerle şu şekilde sürdürür: “Faydanın sadece kendi cinsi ve sair sıfatlarıyla hitap edilerek gerçekleşmediğı bilinmektedir. Fayda ancak manasına yönelik bir şekilde gerçekleşir. Bundan dolayı bizden birisi başkasına bir şeyi anlatmayı kasteder ve Arapça konuşabildiğı halde onunla Acemce konuşursa ve muhatabının da Acemce bilmesi hiçbir şekilde mümkün değilse, bu davranışı güzel karşılanmaz. Şâyet Allah’ın özel bir dil (hurûf-ı mukattaa) ile hitap etmesi sahih ve söylediğimiz gibi bundan maksadı da mükellefin faydası ise, kelâmının tamamıyla maksada istidlâlde bulunmasının mümkün olması gerekmektedir. Durum böyle iken, Allah’ın bir kısım hitabında, mükellefin bilmesi mümkün olmayan bir şeyi kastettiğine imkân verirse, diğörlerinde de buna cevâz vermemiz gerekmektedir. Bu ise, Allah’ın hitabına herhangi bir şekilde güvenmeme, O’nun kelâmında boş konuşma ve Arap olduğumuz halde Allah’ın bizimle Acemce konuşması anlamına geleceğinden; bu durumda böyle bir görüşün geçersiz olması, aynı zamanda böyle bir iddiayı da geçersiz kılmaktadır.”<sup>785</sup>

Kur’ân’da anlaşılamayacak hiçbir şeyin olmadığı ifade edilmesi halinde, hurûf-ı mukattaanın da bir anlamının ve karşılığının olması gerekmektedir. Ancak bu kesik harflerin anlamına ilişkin net bir mana verilememesi sebebiyle Kâdî Abdölcebbâr, bu noktada çıkış yolu olarak bu harfler için farklı bir tanımlama yoluna gitmektedir ve yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde hurûf-ı mukattaayı müteşâbih âyetler cümlesinden

---

<sup>784</sup> Kâdî Abdölcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, s. 13.

<sup>785</sup> Kâdî Abdölcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, s. 14.

saymayarak konuya dair önceden yapılmış olan tanımlamalardan Hasan-ı Basrî'ye (v. 110/728) ait olan; hece harflerinin “*sûre isimleri*” olduğuna yönelik görüşü en uygun görüş olarak ileri sürmektedir.<sup>786</sup> “Allah’ın sûre başlarında zikrettiği “Elif Lâm Mîm Sâd”, “Elif Lâm Mîm” vb. kesik harfler, müteşâbihin kapsamına girmemektedir. Bu konu ile ilgili en güzel değerlendirme, Tabiînin en büyüklerinden Hasan-ı Basrî ve diğerlerinin söz konusu harfler için, “Allah’ın sûrelere isim koyması” şeklindeki yaklaşımıdır.<sup>787</sup> Aslında bu görüş, müfessirlerin kâhir ekseriyetinin bir görüşüdür, ancak buradaki isimlendirmeye ilgili karşımıza şöyle bir sorun çıkmaktadır: Tâ Hâ, Kâf, Nûn gibi isimlendirmelerde Kur’ân için bir sorun olmamakla beraber, örneğin Elif Lâm Mîm, Hâ Mîm gibi isimler tekerrür etmekte ve bu durum karışıklığa sebep olmaktadır. Dolayısıyla bu isimlendirme yetersiz kalmakta, hedeflenen faydanın gerçekleştirilebilmesi için birbirlerinden temyizi sağlayacak yeni ilave isimlendirmelerin yapılması ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Kâdî Abdülcebâr, bu sorunla ilgili, aynı durumun zeyd ve amr gibi dilde kullanılan diğer isimlerde de meydana geldiğini ancak ilave lakaplarla bu problemin giderilebileceğini beyan etmektedir.<sup>788</sup>

Kâdî Abdülcebâr’a göre, bu harflerin sûre için isim olarak tespiti ve onlarla bunu kastetmek, hikmetli metinlerde güzel olan bir yöntemdir. Nitekim bir şeyi bilen, bu şeyi diğerlerinden ayırmak için ona koyduğu bir isimle onu başkasından ayırması da güzel bir yöntemdir. O, Kur’ân’ın tamamının kullara yönelik *hükümlere* delalet ettiği şeklinde bir şey söylemediğini, zira Kur’ân’da haramlar ve helallere ilişkin ahkâmın yanı sıra, geçmiş ümmetlerin durumlarıyla ilgili haber, va’d, vaîd vb. türden âyetlerin de bulunduğunu belirterek hurûf-ı mukattaa bağlamında Kur’ân ile ilgili, “*kulun bilmesi durumunda onun iyiliğine olan şeyi, Allah’ın bütün Kur’ân’da kastetmesinin gerekli olduğu*” hususuna vurgu yapar.<sup>789</sup>

Kâdî Abdülcebâr hurûf-ı mukattaaı hiçbir şekilde müteşâbih âyetler cümlesinden saymamaktadır. Bu durum O’nun, “Kur’ân’da anlaşılamayacak hiçbir şeyin

---

<sup>786</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-Matâin**, s. 11; **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, s. 16-17.

<sup>787</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, s. 16.

<sup>788</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-Matâin**, s. 11.

<sup>789</sup> Kâdî Abdülcebâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, s. 17.

bulunmadığı” yönündeki yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle müfessirin, müteşâbih âyetleri büyük ölçüde teolojik konularla sınırlı tuttuğunu söylemek mümkündür. O’nun hurûf-ı mukattaaya bu yaklaşımıyla aslında bir bakıma müteşâbih âyetlerin alanını daraltmış olduğu söylenebilir. Diğer taraftan O’nun, hurûf-ı mukattaayı müteşâbih âyetler kapsamında değerlendirmemesi, ilk defa ortaya konulan bir görüş değildir. Zira bu görüş aslında daha önceden Taberî (v. 310/923) tarafından da ifade edilen bir görüştür<sup>790</sup> ve aynı zamanda kendisinden sonra kimi müfessirler tarafından benimsenmiştir.<sup>791</sup> Netice itibariyle hurûf-ı mukattaa konusunda Kâdî Abdülcebbâr bu harfleri müteşâbih saymadığından, Kâdî Beyzâvî’den farklı düşünmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân* adlı tefsirinin mukaddimesinde konuya dair fikirlerini şu görüşlere de yer vererek tamamlar: “Bu bağlamda yine hurûf-ı mukattaa harfleri ile ilgili olarak Allah’ın, “indirdiği kitabının bu harflerden oluştuğu, makul bu cinsin dışında başka bir şey bulunmadığı, bununla birlikte fesâhat açısından yaratıkların aciz kaldığı bir şeyle tahsis edildiği” şeklinde bir anlam kastettiğine dair bir yorum da vardır. Bu ise, Allah’ın kelâmının i’câz gücünü açıklamakta ve ayrıca O’nun kelâmının bizim kelâmımıza muhalif olduğunu zannedenin düşüncesini de çürütmektedir. Bununla ilgili söylediğimiz dışında başka şeyler de söylenmiştir. Bizim buradaki maksadımız ise, Kur’ân’da zikredilen her şeyin mutlaka bir faydasının olduğunu açıklamaktır.”<sup>792</sup>

## B- KÂDÎ BEYZAVÎ’NİN HURÛF-I MUKATTAAYA YAKLAŞIMI

Kâdî Beyzâvî, hurûf-ı mukattaa ile ilgili sûre başlarındaki âyetleri yorumlamasının yanı sıra konuya dair genel bir değerlendirmesini, Bakara sûresinin ilk âyetinde bulunan hece harfleriyle başlatır ve Elif, Lâm, Mîm ve diğer hece lafızlarının *isim* olduklarını belirtir. Müellife göre müsemâların anlamları da kendilerinden kelimelerin oluştuğu harflerdir. Bunun sebebi ise, bu harflerin isimlerin sınırlarına girip isimlere has olan

---

<sup>790</sup> Taberî, I/129.

<sup>791</sup> Râzî, VII/185.

<sup>792</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, s. 17.

marifelik, nekrelık vb. özellikleri kendilerinde bulundurmalarıdır.<sup>793</sup> Hurûf-ı mukattaa ile ilgili değerlendirmesinde Kâdî Beyzâvî, hece harflerinin birkaç anlama gelebileceğini belirtir:

**1. Anlam:** Kelimelerin oluştuğu *harflerin isimleridir*. Allah'ın bu şekilde ifade buyurmasının sebebi; Kur'ân'a meydan okuyanları *ikaz etmek* ve bu okudukları Kur'ân'ın da, aslında kendi kullandıkları harflerden müteşekkıl bir kelâm olduğu hususunda kendilerini uyarmak ve aynı zamanda Kur'ân'ın i'câzını göstermek amacıyla, hitapta duyulan ilk şeyin bir çeşit i'câz olması içindir. Bu şekilde ifadede bulunma, okumayazmayı bilenler için geçerlidir. Bu harflerden oluşan kombinasyonlarda bir edebiyatçının yapamayacağı şeylere riâyet edilmiştir.<sup>794</sup>

**2. Anlam:** *Sûrelerin isimleridir*. Kâdî Beyzâvî, ulemanın çoğunluğunun da bu görüşe sahip olduğunu ifade ederken, *bu harflerin herhangi bir manaya işaret olmadığını* ortaya koyup İbn Abbas'tan (v. 68/687-688) rivâyet edilen şu hadislerdeki bilgilerin yanlışlığına temas eder: Elif Allah'ın nimetini, Lâm lafzını, Mîm ise mülkünü ifade eder. Yine İbn Abbas'tan rivâyet edildiğine göre Râ, Hâ Mîm ve Nûn'un mecmûundan er-Rahman ifadesi ortaya çıkmaktadır. Elif Lâm Mîm harflerinin anlamı, (Enellahu A'lem) 'Ben her şeyi en iyi bilen Allah'ım.' şeklindedir. Bir başka rivâyete göre ise, Elif Lâm Mîm harflerinin anlamı; Elif Allah'ı, Lâm Cebrail'i ve Mîm ise Hz. Muhammed'i ifade ettiği için bu harfler, 'Kur'ân Cebrail'in lisanıyla Allah'tan gönderilmiştir.' anlamına gelmektedir.<sup>795</sup> İşte bu sebeple hece harflerinin Allah'ın isimleri olduğu görüşünü *benimsememektedir*.<sup>796</sup> Şâyet bu gibi anlamlar doğru olsaydı bu durum, öteden beri Arap dilinde kullanılıyor olması gerekirdi. Oysaki bu gibi kullanımlara Arap dilinde rastlanmamaktadır.<sup>797</sup>

---

<sup>793</sup> Beyzâvî, I/13.

<sup>794</sup> Beyzâvî, I/13.

<sup>795</sup> Beyzâvî, I/14.

<sup>796</sup> Beyzâvî, I/15.

<sup>797</sup> Şeyhzâde, I/67.

**3. Anlam:** Bu harflerin *Kur'ân'ın isimleri* olduğu yönünde bir görüşü nakleder ve şöyle dilsel bir yorum yapar: “Zira kitap ve Kur'ân gibi lafızlar dilsel açıdan bu harflere haber olarak gelmektedir.”<sup>798</sup> Bakara sûresinin başındaki Elif Lâm Mîm hece harflerine ilişkin yorumunu da bu doğrultuda yapmaktadır.<sup>799</sup>

**4. Anlam:** Dört halife ve sahabeden bazılarının da rivâyet ettiği gibi bu harfler, sadece *Allah'ın sırlarından bir sır* olup; yalnızca nebisi Hz. Muhammed ile aralarında olan bir takım şifreli ifadelerdir.<sup>800</sup>

Hurûf-ı mukattaa ile ilgili yaptığı açıklamalar bahsinde müfessir ayrıca Kalkale, Hemsî, Cehrî vb. harf gruplarına dair birtakım sınıflandırmalar yaparak farklı okuyuşlara temas eder.<sup>801</sup>

Kâdî Beyzâvî, tefsirinde hurûf-ı mukattaalardan müteşekkil âyetlerin hepsini yorumlamamış, bir kısmını son derece muhtasar geçmiş, bir kısmında ise kısa kısa açıklamalarda bulunmuştur. Daha ziyâde müellifin bu gibi âyetlerde ön plana aldığı husus, anlamlarını vermekten öte bu harflere dair yaptığı i'rabî tahlillerdir. Beyzâvî'nin hurûf-ı mukattaalara ilişkin genel değerlendirmelerini ele aldıktan sonra şimdi ilgili âyetlere yönelik yaptığı yorumları inceleyebiliriz.

<sup>802</sup> المصّ

Kâdî Beyzâvî'ye göre buradaki hece harflerinden kastedilen mana sûre veya Kur'ân'dır.<sup>803</sup> Konevî (v. 1195/1781) ise bu harflere ilişkin yaptığı yorumunda dört farklı mana vermektedir: Bu harfler, 1- Sır, 2- Sûre ismi, 3- Kur'ân'ın ismi, 4- Allah'ın ismidir.

---

<sup>798</sup> Beyzâvî, I/15.

<sup>799</sup> Beyzâvî, I/13.

<sup>800</sup> Beyzâvî, I/15.

<sup>801</sup> Beyzâvî, I/13-15.

<sup>802</sup> A'râf, 7/1.

<sup>803</sup> Beyzâvî, I/331.

Bu kesik harflerin anlamı ile ilgili İbn Abbas'tan rivâyet edilen görüşe göre ise mana şöyledir: “Ben en iyi açıklayanım.”, “Ben en iyi ve en çok bilenim.”<sup>804</sup>

<sup>805</sup> المَر

Kâdî Beyzâvî, bu hece harflerinin anlamı ile ilgili şöyle bir rivâyet nakletmektedir: “Ben (Allah) en iyi bilen ve görenim.”<sup>806</sup>

<sup>807</sup> طه

Beyzâvî, Tâ-Hâ sûresinin başındaki kesik harfler ile ilgili, Akke lügatine göre “ey adam” ya da peygamberimize hitaben “ey Nebî” anlamına geldiğine yönelik bir rivâyeti nakletmektedir.<sup>808</sup>

<sup>809</sup> الم

Bu sûrenin başındaki hece harflerinden sonra gelen âyetin başında bir istifham edatının bulunması, bu harflerin kendi başlarına veya mukadder bir zamir ile müstakil (bir âyet) olduğuna delil teşkil etmektedir.<sup>810</sup> Kâdî Beyzâvî, hurûf-ı mukattaayı incelerken bu harflerden sonra gelen âyetleri ve bu âyetlerin dilsel yapısını da tahlil etmekte ve bu âyetler arasındaki münasebetlere dikkati çekmektedir.

<sup>811</sup> يس

Anlam ve i'rab bakımından bu hece harflerinin de Elif Lâm Mîm gibi olduğunu beyan eden Kâdî Beyzâvî, bu iki harfin Tayy kabilesinin lügatine göre “Ey insan!”

---

<sup>804</sup> Konevî, **Hâşiyetü'l-Konevî**, III/1-152.

<sup>805</sup> Ra'd, 13/1.

<sup>806</sup> Beyzâvî, I/500.

<sup>807</sup> Tâ-Hâ, 20/1.

<sup>808</sup> Konevî, **Hâşiyetü'l-Konevî**, V/1-131.

<sup>809</sup> Ankebût, 29/1.

<sup>810</sup> Beyzâvî, II/203.

<sup>811</sup> Yâsîn, 36/1.

anlamına geldiğini rivâyet etmiştir. Aslı “Yâ Üneysin” şeklinde olup; nida olarak çokça kullanıldığı için ihtisar edilerek “Yâ Sîn” şekline dönüşmüştür.<sup>812</sup>

ص<sup>813</sup>

Beyzâvî’ye göre Sâd harfî, karşılık verme anlamında olan musâdât kelimesinden bir emirdir. Sadâ kelimesi de ilk sese karşılık olduğu için bu (aynı)anlama gelmektedir. Bu bağlamda Sâd’ın anlamı, “Amelinle Kur’ân’a karşılık ver!” şeklinde olmaktadır. Dâl harfî fetha ile okunursa, bu durumda ya *kasem* (yemin etme) yerine kullanılır ya da *sûrenin ismi* olarak gelip gayrı munsarîf olur. Dâl mecrurlu ve tenvinli olarak okunursa kitap anlamına te’vil edilir.<sup>814</sup>

حم عسق<sup>815</sup>

Kâdî Beyzâvî’ye göre bu iki hece harfleri grubu ayrı ayrı olarak *sûrenin isimleridir*. Bu sebeple iki ayrı âyet olarak gelmişlerdir. Bu iki hece harfleri grubunun tek bir isim olarak sayılması da mümkündür. İki ayrı âyet halinde gelmeleri ise, diğer “Hâ Mîm”lere uygun olması içindir.<sup>816</sup>

حم<sup>817</sup>

Beyzâvî, Hâ Mîm şeklinde gelen bu kesik harflerin kendisiyle kasem edilen şey olduğunu beyan eder.<sup>818</sup>

ن<sup>819</sup>

---

<sup>812</sup> Beyzâvî, II/277.

<sup>813</sup> Sâd, 38/1.

<sup>814</sup> Beyzâvî, II/306.

<sup>815</sup> Şûrâ, 42/1.

<sup>816</sup> Beyzâvî, II/358.

<sup>817</sup> Câsiye, 88/1.

<sup>818</sup> Beyzâvî, II/386.

<sup>819</sup> Kalem, 68/1.

Nûn harfinin, bu harfin veya bir balığın ismi olduğunu belirten Beyzâvî, bu harten kastedilen mananın muayyen bir balık olduğuna dair güçlü bir karîne olmadığı için,<sup>820</sup> balık cinsinin ismi veya yeryüzünün üzerinde bulunduğu balığın ismi veya divit anlamına geldiğini belirtir.<sup>821</sup> Nûn harfine divit anlamının verilmesi ise, balıktan çıkan mürekkebin divitten de çıkıyor olması sebebiyledir.<sup>822</sup> Söz konusu balığın, Kur’ân’da zikri geçen Hz. Yunus’u yutan balık<sup>823</sup> olma ihtimali bulunduğu gibi,<sup>824</sup> bu harfin, Kur’ân’ın ya da sûrenin ismi olma ihtimaline de dikkat çekmektedir.<sup>825</sup>

Hurûf-ı mukattaa ile ilgili olarak ortaya atılan bütün bu görüşler bazı yönlerden akla uygun geliyorsa da, hemen hemen hepsinin tenkide açık bir kapı bıraktıkları gözden kaçmamaktadır. Çünkü her görüşün kesin, tek doğru görüşü ifade ettiğine dair kuvvetli delillere sahip değiliz. Akla en uygun olanı; bu harflerin tenbih ve Kur’ân’ın i’câzını beyan eden delillerden biri oluşudur. Bunların tesadüf eseri olduğu ise katiyyen söylenemez. Öyleyse Allah ile Rasûlü arasında bir şifre olduğunu söylemekten başka diyecek bir şey kalmamaktadır.<sup>826</sup>

Sonuç itibarıyla hurûf-ı mukattaa, hem lafız hem de mana yönüyle kapalı olan âyetlerdir. Dolayısıyla bu tür âyetler aklın kühnünü kavrayamayacağı, dilsel açıdan ne kastedildiği tam olarak anlaşılamayacak ölçüde kapalı olan ve anlaşılabilmesi için haricî bir delile ihtiyaç duyan müteşâbih âyetler grubu içerisinde yer almalıdır. Bu noktada Kâdî

---

<sup>820</sup> Konevî, VII/1-33.

<sup>821</sup> Beyzâvî, II/514.

<sup>822</sup> Şeyhzâde, IV/429; Konevî, VII/1-33.

<sup>823</sup> Söz konusu âyet şöyledir: “Zünnûn’u da hatırla, Hani öfkelenerek (halkından ayrılıp) gitmişti de kendisini asla sıkıştırmayacağımızı sanmıştı. Derken karanlıklar içinde, “Senden başka hiçbir ilah yoktur. Seni eksikliklerden uzak tutarım. Ben gerçekten (nefsine) zulmedenlerden oldum.” diye dua etti.” Enbiyâ, 21/87.

Zünnûn, balık sahibi demektir. Burada Hz. Yûnus’u ifade etmektedir. Yûnus, peygamber olarak gönderildiği kavminin yola gelmemesi üzerine Allah Teâlâ’nın henüz bir izni olmadan kavmini bırakarak ayrılıp gitti ve bir gemiye bindi. Geminin yürümemesi veya batma tehlikesi geçirmesi gibi bir nedenle yolculardan birisinin denize atılması gerekti. Kur’a çektiler, Yunus’a çıktı ve denize atıldı. Denizde kendisini bir balık yuttu. Bir süre balığın karnında Allah’a dua eden Yûnus’u balık sahile attı. (Mealdeki ilgili âyetin dipnotundaki açıklama.)

<sup>824</sup> Konevî, VII/1-33.

<sup>825</sup> Konevî, VII/1-33.

<sup>826</sup> Aydıöz, **a.g.m.**, s. 5.

Abdülcebbâr bu harfleri, sûrelerin ismi olarak değerlendiren Kâdî Beyzâvî, birtakım nakillerden, siyâk ve sibâktan istifadeyle ortaya koyduğu i'râbî tahlillerinde oldukça muhtasar açıklamalar yaparak bu konuda Kâdî Abdülcebbâr'dan farklı bir tutum izlemiştir.

## SONUÇ

İslam medeniyetinin, özellikle Ehl-i Sünnet düşünce sisteminin tekâmülünde muharrik unsur Mu'tezile'nin entelektüel mücadeleye aklî düşünceyi cesaretle savunan son dönem en büyük temsilcisi Kâdî Abdülcebbâr ile naklin, ulûhiyeti ve kutsallığına halel getirmeden aklı, naklin ışığında kullanarak klasik Ehl-i Sünnet düşüncesinin temellendirmesini yapan Eş'arî mezhebinin en büyük fikir adamlarından Kâdî Beyzâvî'nin müteşâbih âyetlere yaklaşımlarını mukayese etmeye çalıştığımız bu çalışmamızda ulaştığımız sonuçlar açısından şunları ifade edebiliriz:

Kâdî Abdülcebbâr tamamen müteşâbih âyetlere hasrettiği tefsire dair eserlerinde müteşâbih konusuna çok önem vermiş, müteşâbih âyetleri kendi düşünce ve mesajını insanlara ulaştırmada iyi bir vesile ve fırsat olarak değerlendirmiş ve bunu tefsirlerinde çok güzel kullanabilme maharetini göstermiştir. Telif kronolojisi bakımından önce yazmış olduğu *Müteşâbihu'l-Kur'ân* adlı eserinden sonra bununla yetinmemiş, ayrıca *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin* adlı tefsirini kaleme alarak müteşâbih âyetlere ilişkin yorum ve te'villerinden hareketle usûl-i hamseyi tefsirlerinde güzelce işlemiştir. Bu itibarla Beyzâvî'nin aksine O'nun her iki eseri için de kelimenin tam anlamıyla *mezhebî tefsir* nitelendirmesi yapılabilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, mezhebî düşünceleriyle müteşâbih âyetler arasında paralellik ortaya koyup müteşâbihât konusunu bu saikle sistemli bir şekilde işleyerek bu amaçla iki tefsir kitabı telif eden başka bir müfessir bulunmamaktadır. Müteşâbih âyetlerin yorumlanması, kendisinden önce de tefsir kitaplarında yaygın bir şekilde uygulaması olan bir tutumdur. Ancak O, özellikle ve sadece, müteşâbihât cümlesinden saydığı âyetleri esas alarak bunları sistematik bir şekilde te'vile tabi tutmuştur. Mukaddimesinde de eserini bu amaçla yazdığını açıkça belirtmiştir.

Müteşâbihâtı anlama noktasında Kâdî Abdülcebbâr, 'Akliyyât' ve 'Sem'iyyât' olarak nitelendirebileceğimiz iki ana bilgi kaynağı üzerinden konuyu tartışmıştır. O, her şeyin akılla bilinebileceğini iddia etmekten ziyade, her şeyin akılla temellendirilebileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu meyanda Kur'ân, kutsanması ve sadece inanılması gereken

bir kitap değil; Arap dilinin özelliklerini bünyesinde barındıran, Allah tarafından kullarına indirilmiş muhdes bir metindir. Akı nakle mukaddem kılan müellife göre Kur'ân'daki müteşâbihlerin varlık sebebi; bir yönüyle insanların taklitten uzaklaşmalarını, diğer taraftan onların düşünüp nazar etmelerini sağlamaktır. O'nun en çok vurguladığı hususlardan birisi de, taklidi caiz görmediği için nazarı/düşünmeyi teklif kapsamına dâhil etmesidir. Zira mükellefiyet ancak tefekkür sonucu bilinçli bir tercihle mümkün olmaktadır. Aksi halde bilmeden taklit yoluyla bir takım fiiller gerçekleştirmek abes ve hikmete muhaliftir. O, nazarı teklif kapsamına sokmakla sorumluluğun sadece zarurî bilgiyle değil aynı zamanda kesbî bilgiyle olması gerektiğini ortaya koymuş olmakta, dolayısıyla, insanın akıl sahibi bir varlık olarak ahlakî yönüne vurgu yapmaktadır.

Kâdî Beyzâvî'ye göre de sahih nazar mutlak olarak ilim ifade eder ve marifetullaha ulaşmada yeterlidir. Her iki müfessirde nazar/tefekkür vaciptir. Keza, her iki müellif marifetullaha ulaşmanın vacip olduğu konusunda da mutabıktır ve bunun yolunun nazar olduğuna dair hemfikirdir, ancak Beyzâvî'ye göre nazar vacip olmakla beraber, *nazar yoluyla* marifetullaha ulaşmak vacip değildir. Dolayısıyla, Abdülcebbâr nazarin ve marifetullahın *akıl yoluyla* olmasını vacip olarak öngörürken, Beyzâvî âyetlerden istidlâllerle nazarin *Şeriat yoluyla* olması gerektiğini belirterek taklide ve taklit yoluyla mükellefiyetin gerçekleştirilmesine kapı aralamaktadır.

**Akıl-nakil** dengesi bağlamında sonuçları ve insan üzerindeki etkileri açısından meseleye bakıldığında, Eflatun'un (m.ö. 428/347) çizgisinde Basra ekolüne mensup Kâdî Abdülcebbâr, akıl sahibi olarak insanı daha güçlü bir varlık düzeyine çıkarmakta, buna mukabil sorumluluğunu da aynı oranda arttırmaktadır. Bu, Mu'tezile'nin adalet prensibinin bir gereğidir. Kâdî Beyzâvî ise nakli aklın önüne geçirerek Allah-insan ilişkisinde dinin rolünü arttırmak sûretiyle nas merkezli bir Tanrı tasavvuru oluşturmakta, bu bağlamda nakli daha anlamlı kılmaktadır. Tabiki bu, aynı zamanda insanın beşer yönüne vurgu yaparak sorumluluğunu biraz daha azaltmaktadır.

**Kâdî Abdülcebbâr’a göre müteşâbih,** “kastedilen anlamı zâhirinden açıkça anlaşılamayan ve bir karîneye ihtiyaç duyan âyettir.” Bu tür âyetler, bir takım şartları olan te’vil yoluyla bilinebilir. Ancak müteşâbih âyetlerin manasını *nihâî* ve *tafsilî* olarak sadece Allah bilir. Te’vilin şartları ise muvâzaa, kasd-ı mütekellim ve karînedir. Muvâzaa; bir dil üzerindeki toplumsal uzlaşmayı ifade eder. Buna ilaveten konuşanın maksadı da önemlidir. Zira kuşların sesi gibi bir mana ve maksadı ihtiva etmeyen seslerin bir karşılığı yoktur. Karîne en başta akıl olmak üzere nakil, dil ve icmâdan müteşekkildir. Muvâzaa, kasd-ı mütekellim ve karîne ancak rasyonel bir biçimde değerlendirildiğinde doğru bir te’vile ulaşılabilir. Bu arada müteşâbihâtın bilinebilirliğini temellendirme açısından muvâzaanın, yani dilin kökeninin tespiti son derece önemlidir. Zira Beyzâvî’nin aksine dilin kaynağı insan olunca, insana ait bir vasıtadan hareketle müteşâbih olgusu çok daha anlamlı ve anlaşılabilir bir konuma yerleşmektedir. Beyzâvî ise, “Allah Âdeme bütün (varlıkların) isimlerini öğretti.” (Bakara, 2/31) âyetinden istidlâl yoluyla dilin kökeninin ilahî, dolayısıyla tevkîfî bir mesele olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla müteşâbihlerde bizim bilemeyeceğimiz bir takım “sırların” Kur’ân’da yer almasına imkân doğmuş olmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr’a göre ilke olarak, müteşâbih âyetler anlaşılırken muhkem âyetlere hamledilmesi gerekir. Âyetlerin yanı sıra hadisler, dil ve icmâ da delil kaynağıdır. Bu işlem esnasında elde edilen bilgiler akıl süzgecinden geçirilerek âyetler te’vil edilmelidir. Müteşâbih âyetler, tevhidle ilgili olursa ancak akıl deliline ırcâ edilerek anlaşılabilmesi için bu anlamda muhkem ile müteşâbih arasında herhangi bir üstünlük söz konusu değildir. Ama konu haram ve helaller olursa, âyet kolayca anlaşılabilir olması sebebiyle muhkemin müteşâbih üzerinde açık bir üstünlüğü vardır. Kur’ân’da müteşâbih âyetlerin bulunmasını insanların lütuf ve maslahatı açısından değerlendiren müfessir; müteşâbih âyetlerin, kitabın esas konumunda olan muhkem âyetlere hamledilerek bu âyetler ışığında yorumlanması hususunda Beyzâvî ile aynı fikirdedir. Vardıkları sonuçlar farklı olsa da her iki müfessir, müteşâbih âyetlerin te’vil edilebileceğini belirtmektedirler.

**Kâdî Beyzâvî’ye göre müteşâbih,** “kastedilen manası açık olmayan ve birkaç manaya ihtimali olup ancak derin bir araştırma ve tefekkürle *bilinebilir* âyetlerdir.” O’na

göre müteşâbihlerin varlık sebebi; Kur'ân üzerinde daha fazla düşünmek, bu âyetlere bağlı olarak çıkarılabilecek ilimler konusunda insanları teşvik etmek ve faziletlerini arttırmaktır. Müteşâbihin te'vili; muhtemel anlamların muhkem âyetler, mütevâtir hadisler ve ümmetin icmâi'nin usûllerine arz edilmesinden sonra Arap Edebiyatının kurallarına uygun olanının açıklanması yoluyla olmalıdır. Bu konuda her iki müfessir, tam bir mutabakat içerisinde.

Müteşâbih âyetlerin te'vili konusunda hassasiyet gösteren özellikle Selef ve Hanefî âlimleri, Allah'ın sıfatlarına ilişkin âyetlerde farkında olmadan teşbih ve tecsime düşme endişesiyle te'vil konusunda tereddüt etmişlerdir. Bu sebeple selef uleması, bu kavramı daha ziyade dar anlamıyla değerlendirmiş; örneğin bu noktada hurûf-ı mukattaa ve diğer bazı müteşâbih kavramları pek fazla dikkate almamışlardır. Dolayısıyla erken dönemlerde bu kavram, büyük ölçüde sıfatullah konusu ile ilişkilendirilmiş, Kâdî Abdülcebâr'a kadar olan sonraki dönemlerde, muhtevası itibariyle anlam kayması şeklinde nitelendirebileceğimiz bir genişleme durumu ile karşı karşıya kalmıştır. Eş'arî ve Şafîî ulemasının da içinde bulunduğu kesim tarafından Allah'ın sıfatlarına ilaveten; hurûf-ı mukattaa, ru'yetullah ve gaybî konuları ihtiva eden âyetler müteşâbih âyetler cümlesinden sayılarak bu âyetlerin te'villeri yapılmış, bu noktada Beyzâvî de aynı çizgide yaklaşım sergileyip detaya fazla girmeksizin te'villerini yapmıştır. Neticede ihtimalli manalara sahip olan müteşâbihler bu şekilde muhkem haline dönüştürülmüştür. Beyzâvî'nin Kâdî Abdülcebâr gibi te'vil tavrını benimsemiş olması, ilk dönemlerin aksine müteahhirûn Ehl-i Sünnet kelâmının vardığı noktayı da göstermesi bakımından önemlidir.

Kâdî Abdülcebâr **delalet çeşitlerini** sayarken bunların akıl, Kitap, Sünnet ve İcmâdan müteşekkil dört çeşit olduğunu belirtmekte, bunların dışında dilsel delalet ve beş duyu organıyla elde edilen bilginin de kesin bir bilgi kaynağı olduğu konusunda Ehl-i Sünnet ve Mutezile'de ittifak edildiğini ifade etmektedir. Bununla beraber O, marifetullahı, yani Allah'ın bilgisine ancak akıl delili ile ulaşılacağını ifade eder. Buna gerekçe olarak da, diğer delillerin sadece akıl delili ile kullanıldığında bilgiye ulaşma imkânı sağlayabileceğini belirtir. Yukarıda zikredilen bütün delil çeşitlerinde Beyzâvî ile Kâdî Abdülcebâr aynı fikirdedir, lakin uygulamada farklılıklar ortaya çıkabilmektedir. Her iki

müfessir aklı bazen naklin önüne geçirebilmekte ancak Kâdî Abdülcebbâr tevhid ve adalet konusunda aklı yegâne delil kabul etmekteyken Beyzâvî, konunun bağlamına göre tüm delillerden dengeli bir şekilde istifade etmektedir.

**Allah'ın sıfatlarının** doğru olarak bilinmesi Kâdî Abdülcebbâr için son derece önemlidir. Denilebilir ki, O'nun düşünce sistemi tamamen doğru bir Tanrı tasavvuru inşa etmek üzere kurgulanmıştır. Aksi halde Allah, yani sıfatullah, sıhatli bir şekilde bilinmemesi durumunda Allah'ın gönderdiği Kur'ân da, peygamberler de doğru bir şekilde bilinemez ve onlarla Allah'ı tanıma, bilme konusunda delil getirilemez. Vahiy ve nübüvveti çıkardığımızda zaten geriye bir şey kalmamaktadır. Dolayısıyla her şeyin başında sağlıklı bir Tanrı tasavvuru geliştirmek gerekmektedir. Kendi sistemi içi içinde geliştirilen bu ilke veya prensibin adı da “Tevhid”dir.

Kâdî Abdülcebbâr, Tanrının zorunlu olan lâzımî (zâtî) sıfatlarını irâde ve kelâm gibi diğ er fiilî sıfatlarından ayırır ve O'nun eylemlerine ilişkin sıfatlarının ezeli ve ebediliğini reddeder. Özellikle Allah'ın bir kelâmı olarak Kur'ân'ın ezeli olmayıp yaratıldığını belirtir. Müfessir sıfatları kabul eder; ancak onların Allah'ın dışında ayrıca varlık düzeylerinin olmadığını, Allah'ın zâtının aynı olduklarını belirtir. Sıfatları kabul etmekle beraber, meseleyi kadîm varlıkların çokluğu (taaddüd-i kudemâ) durumuna düşürmemek için bu sıfatların, Allah'ın zâtının dışında bir varlık olmadığını belirtir. O'nun bu yaklaşımına göre; “Allah Âlimdir.” demek doğ ruysen, “Allah ilim sahibidir.” demek ise yanlıştır. Bir başka ifadeyle, Allah Âlimdir ama ilmi yoktur; Allah Kadîrdir fakat kudreti yoktur. Yani, Kâdî Abdülcebbâr'a göre sıfatlar, Allah'ın zâtının aynıdır, kendisidir. Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesindeki yaklaşımı da aynı gayeye matuf olarak tezahür etmektedir ve kelâmullahı Allah'tan ayrı bir varlık olarak görmez. Beyzâvî'ye göre ise sıfatlar, Allah'ın zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır.

Benzerlikleri ve farklılıkları açısından iki müellif mukayese edildiğinde şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır: Kâdî Beyzâvî Allah'ın sıfatlarının ezeli, ebedi, kadîm ve *zâtı ile mevcut* olduğunu belirtirken Kâdî Abdülcebbâr, sıfatların varlığını kabul etmekle

beraber bu sıfatların Allah'ın zâtı ile kâim oldukları kabul edilmesi halinde, taaddüd-i kudemâ, yani kadîm varlıkların artacağı, dolayısıyla Allah'a şerîk/şirk koşulacağını iddia eder. Bu münasebetle, Allah'ın yanında ayrıca ezelî ve ebedî sıfatların varlığını şiddetle reddeder. Kâdî Abdülcebbâr'ın haklı olarak yönelttiği taaddüd-i kudemâ eleştirisine cevaben Kâdî Beyzâvî, makul ve mutedil bir yaklaşımla kadîm varlıkların çok olmasının *zâtta* değil de *sıfatlarda* tezahür ettiğini, (zevât-ı kudemâ/sıfât-ı kudemâ) tek bir zât ile birlikte müteaddid sıfatların olduğunu belirtir. Dolayısıyla Hristiyanlardaki teslis inancının gereği, uknûm-ü selâse ya da ekânîm-i selâse şeklinde isimlendirilen (Baba Tanrı-Oğul İsa-Kutsal Ruh) doktrinin ön gördüğü Hz. İsa'nın Allah'ın ruhu ve kelimesi olarak ayrı bir hakiki zât olduğu anlayışı gibi şirki gerektirecek bir durumun ortaya çıkmadığını söyler. Yani, Beyzâvî'ye göre Allah'ın sıfatları konusunda bir taaddüd-i kudemâ ortaya çıkmış olsa bile bunun Hristiyanlıkta olduğu gibi hakiki anlamda zevât-ı kudemâ değil, sıfât-ı kudemâ olduğunu beyan eder. Kanaatimizce bu meseledeki söz konusu ince ayrıntı, her iki müellifi birbirinden ayıran en önemli çizgilerden birini teşkil etmektedir.

“Yed”, “vech” ve “ayn” gibi Allah'ın sıfatlarını akıl-nakil-dil merkezli te'vil etmekle beraber Beyzâvî, evlâ olanın bunlara iman konusunda Selef'in yolunu takip ederek gerçek anlamlarını Allah'a havale etmek olduğunu söyler. Ancak Beyzâvî'nin haberî sıfatlara ilişkin yapmış olduğu te'villerde büyük ölçüde Kâdî Abdülcebbâr ile benzeştiği görülmektedir. Allah'ın işitmesi ve görmesi gibi sıfatlarında iki müfessir arasında zaten herhangi bir ihtilaf yoktur.

Kâdî Abdülcebbâr Allah'ın sıfatlarına ilişkin müteşâbihleri yorumlarken büyük ölçüde mezhebî ön koşulları çerçevesinde bu âyetleri ele almıştır. O'nun müteşâbihâta yaklaşımı incelenirken, özellikle Allah'ın sıfatları ile ilgili olan kısmında mezhebinin genelde beş ama özelde temel iki esasa indirgenebilen tevhid ve adalet prensiplerini birinci planda göz önünde bulundurduğu ve bu iki kıstas çerçevesinde değerlendirmelerini yaptığı hususu, altı çizilmesi gereken bir konudur. Bir başka ifadeyle, Allah için tenzih fikrini temellendirmeye dönük bu iki kavrama uygun düşmeyen nasları müteşâbih olarak

nitelendiren Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın sıfatları konusunda yine tenzih düşüncesi merkezinde ilgili müteşâbih âyetleri ele almıştır.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, kulu tâate yaklaştıracak lütuflarda bulunmak, itaatin karşılığı olarak sevap ve mükafât vermek, tövbe edilmemesi halinde cezalandırmak, iyi olanı (salah) yaratmak, Aklın çirkin ve kötü gördüğü şeyi yapmamak vb. konular usûl-i hamseden *adalet* ilkesinin bir gereği olarak Allah'a vacip olurken; Kâdî Beyzâvî'ye göre Allah'a hiçbir şey vacip değildir. Çünkü vücûb bir hükümdür ve böyle bir hüküm ancak Şeriat ile sabit olur. Bu sebeple Allah'a hiçbir şey vacip olamaz. O, Kâdî Abdülcebbâr tarafından yukarıda Allah ile ilgili tespiti yapılan mezkûr vücûbiyet maddelerini *Tavâli'u'l-Envâr* adlı eserinde tek tek ele alıp gâyet makul ve mantıklı bir şekilde cevaplandırır. Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbâr adaleti gereği Allah'ın, sahip olduğu sınırsız ve sonsuz sıfatlarını tanrılığına yakışmayacak bir biçimde kullanamayacağını belirtirken Beyzâvî, Tanrı'nın bu sıfatları dilediği biçimde kullanacağını, O'nun belli kurallarla hareket ettiğini söylemenin O'nu sınırlandırmak anlamına geleceğini savunmuştur.

**Kur'ân** ve onun sıhhatinin bilinebilmesi için, öncelikle Allah'ın sıfatlarının doğru bir şekilde bilinmesi gerekir. Sıfatların bu bilgisine ancak tevhid ve adalet prensipleriyle ulaşılabilir. Bu sebeple Kâdî Abdülcebbâr önce akıl yoluyla Allah'a ulaşmakta, ardından Kur'ân'a yönelmektedir. Zira O, bu meyanda haklı olarak önce mesajı göndereni tanımanın gerekli olduğunu belirtir. Dolayısıyla Kur'ân'daki Allah'a ilişkin bilgilerden hareketle Allah tanınmaz ve O'nun bilgisine istidlâlde bulunulamaz. Çünkü böylesine önemli itikadî bir konu için onlar delil olmaya elverişli değildir. Ancak Allah'ın tevhid ve adaleti bilindikten sonra "hikmet sahibi" (adalet) birinden gelen bu metinlerin "amelî" konularda delil olma, Şeriat'ı inşa etme fonksiyonu vardır. Kur'ân'daki Allah'a ilişkin bilgilerin ise, ancak akıl delili ile Allah'a ulaşılmasından sonra bir anlamının olacağını belirtir. Bu sebeple Allah'ın bir fiili konumundaki Kur'ân'ın marifetullahı ulaşmada bir delil olamayacağını beyan eder.

Kur'ân'ı mahlûk, muhdes, mef'ûl ve mec'ûl bir kelâm olarak nitelendiren Kâdî Abdülcebbâr'a göre; Allah'ın kelâmı insan kelâmı gibidir, dolayısıyla Kur'ân da anlaşılması bakımından herhangi bir kitap durumundadır. Bu itibarla, Hz. Peygamberin *dil açısından* Kur'ân'ı anlama durumu neyse bizimki de aynı şekildedir. Çünkü o, zaten kutsanması gereken değil, anlaşılması gereken sıradan bir metindir. O'nun bu yaklaşımı aynı zamanda ve daha ziyade Kur'ân'ı akıl-nakil merkezli değil de, akıl-dil ekseninde çözümleme gayretinde olduğu sonucunu doğurmaktadır.

Yukarıda zikri geçtiği üzere, insan kaynaklı bir muvâzaa söz konusu olunca, Kur'ân'da anlaşılamayacak hiçbir şey yoktur. Mükellefe dönük bir kastı ve menfaati olmaksızın Allah'ın hitap etmesinin caiz olmadığını belirten Kâdî Abdülcebbâr, **hurûf-ı mukattaanın** sûrelerin ismi ve Kur'ân'ın bir i'cazı olduğunu belirtir. Bu meyanda kesik harfler, hüküm ve manaya delalet etmeseler de, mutlaka kullara yönelik bir maslahata binaen bulunmaktadır. Hurûf-ı mukattaayı müteşâbih cümlesinden saymayıp tefsirinde ona çok az temas eden Kâdî Abdülcebbâr konuya bu yaklaşımıyla, aslında bir bakıma müteşâbih âyetlerin anlam alanını daraltmış, kendisinden sonraki bazı müfessirlere de örneklik teşkil etmiştir. Müfessir aynı zamanda, bir yandan kavramın muhtevasını daraltırken; diğer taraftan usûl-i hamse ilkelerine ve kendi görüşlerine uymayan nasları da ayrıca müteşâbihlerden saymak sûretiyle kavramın kapsama alanını genişletmiştir. Hem lafız hem de mana yönüyle kapalı olan ve haricî bir delile ihtiyaç duyan hurûf-ı mukataa âyetleri hakkında Beyzâvî, Kâdî Abdülcebbâr'dan farklı düşünmektedir. O, bu tür âyetleri ele alırken hepsine temas etmemekle beraber, varsa rivâyete dayalı nakilleri, genellikle âyetin siyâk ve sibâk ile ilişkilendirerek i'râbî tahlillerle birlikte kısaca yorumlamıştır.

**Ru'yetullah meselesi;** insan açısından fiziksel manada Allah'ın hem bu dünyada hem de ahirette akıl ve kalp gözü ile değil de normal gözler ile görülüp görülemeyeceği meselesidir. Kâdî Abdülcebbâr, bu meseleyi tevhid ilkesi çerçevesinde tenzih merkezli değerlendirerek ru'yetullahın her iki dünya için de asla söz konusu olamayacağını dile getirmektedir. Ahirette Allah'ın *gözlerle* görülemeyeceğini ittifakla belirten Mu'tezile, kendi mezhebi içerisinde diğer konulara nispetle en çok bu konu üzerinde mutabık kalmış;

Allah hakkında cihet, mekân, sûret, cisim vb. yaratılanlara benzeme anlamını ifade eden her türlü teşbihi nefyetmiş, bu konudaki müteşâbih âyetlerin te'vil edilmesi gerektiğini beyan etmiştir. Ru'yetullah konusunda kendilerine muhalefet edenleri tekfir etmediğini belirten Kâdî Abdülcebbâr'ın ru'yetullah meselesinde kullandığı usûlü, Allah'ın sıfatları konusundaki metodolojisinden farklılık arz etmektedir. Zira her ne kadar O, her iki mevzuda ilke olarak aklı ön plana almış olsa da, Allah'ın sıfatları konusuna nispetle ru'yetullah sorununun ortaya koyduğu görüşleri itibariyle naklî ve dilsel delilleri daha ön plana çıkarmıştır. Usûl açısından böyle bir sonucun tahakkuk etmesi de tabîîdir. Zira ru'yetullah konusunda her iki müellif için naslarda daha fazla malzeme bulunmaktadır. Bu veçheden meseleye bakıldığında, metodolojik olarak Kâdî Abdülcebbâr'ın Kâdî Beyzâvî'nin çizgisine geldiğini söylemek mümkündür. Yani, görüşleri temellendirirken naklin ve dilin kullanımı büyük ölçüde artmış; dolayısıyla bu anlamda birbirlerine yakın bir tavır ortaya koymuşlardır.

Kâdî Beyzâvî, ru'yetullahın teşbih ve tescime götürmeyecek ve keyfiyeti bilinmeyecek bir şekilde bu dünyada caiz, yani mümkün, ahirette ise vacip olduğunu belirtir. O, bu konudaki düşüncelerini aktarırken akıl, nakil ve dilden istidlâllerle meseleyi Ehl-i Sünnet çizgisinde değerlendirmeye çalışmıştır. Beyzâvî, diğer meselelerde olduğu gibi ru'yetullahla ilişkin görüşlerini belirtirken tefsirinde bazen Zemahşerî vasıtasıyla i'tizâfî düşüncelere yer vermesi sebebiyle, bazı alimler tarafından haddinden fazla eleştiriye tabi tutulmuştur. O bu konuya yaklaşımında Allah'ın tenzih edilmesi düşüncesinden öte, insanın bu konudaki pozisyonunu netleştirme gayreti içerisinde. Yani insan, ahirette Allah'ı görebilecek bir varlık olarak özne konumundadır ve bu, insana verilecek büyük bir ödül olarak *ilahî bir lütuftur*. Allah ise nesne olmamakla beraber, keyfiyeti bilinmeksizin görülebilir/görülen bir varlık olarak mef'ûl konumundadır. Kâdî Beyzâvî'nin Ru'yetullah meselesindeki tutumu metodolojik açıdan değerlendirildiğinde, Kâdî Abdülcebbâr ile büyük bir benzerlik göstermektedir. Aynı metodu kullanmış olmalarına rağmen bu konuda vardıkları sonuçlar birbirine taban tabana zıttır. Aslında kelâmî meseleler içerisinde aralarındaki en net farklılık ru'yetullah konusunda karşımıza çıkmaktadır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, her iki müellifin de dayandıkları aklî, naklî ve dilsel sağlam delilleri

vardır. Burada dikkati çeken başka bir husus da, istidlâlde bulundukları âyetlerin aynı olmasıdır. Aynı âyetlerden hareketle argümanlarını geliştirmişler ve birbirlerine bu âyetleri karşı delil olarak sunmuşlardır. Bu meyanda kendi görüşlerini destekler mahiyette olan âyetler için muhkem; mezhebî yapılarıyla ters düşen âyetleri ise müteşâbih olarak addederek düşünce sistemlerine uygun bir biçimde te'vil yoluna gitmişlerdir.

Her iki müellifin tefsir ve özellikle kelâma ilişkin kitapları, kullandıkları genel üslup açısından değerlendirildiğinde ağır bir dil kullandıkları söylenebilir. Bu durum biraz da Kelâm ilmiyle ilgili konuların muhteviyatından kaynaklanmaktadır. Beyzâvî, Kâdî Abdülcebbâr'a göre müteşâbih âyetleri çok daha muhtasar geçmiş, konuyla ilgili yapılmış açıklama ve tartışmalara dair detaylara pek girmemiş, bununla beraber açıklamalarında sıklıkla edebî sanatlarla yer vermiştir. Her ikisi de müteşâbihâta dair hadislerle nadiren temas etmişlerdir. Benzeştikleri durumlardan birisi de, sebep-i nüzûl gibi klasik tefsircilerin âyetleri tefsir ederken dikkate aldıkları hususlara söz konusu müelliflerin eserlerinde pek fazla temas etmedikleri hususudur.

Kâdî Abdülcebbâr âyet ile istişhâda daha fazla yer vererek Arap isti'malini (şiiir, nesir ve gündelik konuşma dili ve kullanımı) Beyzâvî'ye göre daha fazla kullanmıştır. Bu da, Kâdî Abdülcebbâr'ın konuları daha etraflıca ele almasından kaynaklanmaktadır. O, sadece ve doğrudan müteşâbihâta ilişkin âyetleri yorumladığı tefsirinde, mezhebî kaygıları taşıdığı aşikâre gözlemlenebilirken Beyzâvî'de mezhebî kaygının tefsirine pek yansımadağı görülebilir. Kâdî Abdülcebbâr, tefsirinde muhtemelen bu kaygı sebebiyle sürekli tartışma üslubuyla mevzuları ele alırken, muâırızların yöneltebilecekleri muhtemel her türlü soruyu dikkate alarak detaylı cevap üretme gayreti içerisine girmiştir. Beyzâvî ise, bu noktada kendi düşüncelerini tartışma üslubu içerisine girmeden doğrudan ifade ederek diğier sıradan tefsirlerde olduğı gibi yorum yapma eğilimi içerisinde olmuştur. Beyzâvî, önce kendi yorumunu ifade ettikten sonra başkalarına ait görüşleri isim vermeksizin “denildi ki” ibaresiyle başlayarak diğier görüşleri sıklıkla zikrederken, Kâdî Abdülcebbâr, (hocaları Cübbâiler müstesna olmak üzere) ortaya koyduğı düşüncelerinin tamamını (başkalarına aitse bile ki, bu okuyucu tarafından pek anlaşılamamakta) kendi görüşü olarak beyan eder.

Bu arada Beyzâvî'nin eseri, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ıyla büyük ölçüde benzerlik göstermesi durumu izahtan vâreste bir konudur. Bu sebeple O, eserinde i'tizâlî görüşlere yer verdiği için eleştirilmiştir. Bu tenkitlerde, kısmen haklılık payı olmakla beraber kanaatimizce ifrata düşülmüştür. Ancak bütün bu eleştirilere rağmen O, metodik ve özellikle ilkesel anlamda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında dengeli bir çizgiyi tutturmayı başarmıştır.

Her iki müfessir de tecsîm ve teşbîhe götürülebilecek Allah'ın sıfatları ve hurûf-ı mukattaa konusunda büyük ölçüde mutabık kalmakla beraber, ru'yetullah konusunda tamamen birbirlerine muhalif olmuşlardır. Bu meyanda Kâdî Abdülcebbâr, mukaddimesinde hurûf-ı mukattaa ile ilgili yaptığı açıklamalarının dışında tefsirinde bu gibi âyetlere hiçbir şekilde temas etmemiştir. Beyzâvî ise hurûf-ı mukattaaları oldukça muhtasar bir şekilde yorumlamış ve daha ziyade bu yorumlarında i'rabî tahliller yapmıştır.

Âyetin lafzı, kendi görüşüne muhalif olduğu durumlarda Kâdî Abdülcebbâr, mevzûnun, âyetin zâhiriyle alakalı olmadığını belirtir. Çalışmamızda esas aldığımız her iki tefsirini de büyük ölçüde içinde bulunduğu Mu'tezilî geleneği savunma ve destekleme amaçlı ön kabullerle yaptığı için O, bazı sabit fikirleri sebebiyle İslam Hukuk Metodolojisine dair *Şer'îyyât* gibi diğer eserlerinde bulunan objektivite ve orijinaliteye ulaşamamıştır. Müellif, eserlerinde usûl-i hamseye konu olabilecek mahiyetteki hüküm ihtiva eden inşâî ve haberî âyetleri yorumlamıştır. Beyzâvî ise kısa da olsa, âyetlerin tamamına dair açıklama yapmıştır. Müfessirlerin her ikisi de büyük kelâmcı olmakla beraber, tefsire dair yazdıkları eserlerde, Kâdî Abdülcebbâr'ın muhtemelen takip ettiği üslubu sebebiyle, okuyucu bunları bir kelâm kitabı gibi algımlarken Beyzâvî'nin eseri okunurken meseleler muhtasar olarak ele alındığı için aynı izlenim okuyucuda hâsıl olmamaktadır.

Bu arada müteşâbih konusu değerlendirilirken, Allah'ın kelâmının ilahî ve aşkın bir keyfiyeti olması durumu da gözden ırak tutulmamalıdır. Buradan hareketle şu da söylenebilir: Allah, insan zihnini tabiri caizse, adeta Tabula rasa (boş bir levha) olarak görmemiştir. Kanaatimizce bu durum, yani herkesin kolayca anlayabileceği muhkemâtın

yanı sıra, nazar yoluyla ulaşılması zor da olsa mümkün olan müteşâbihâtın Kur'ân'da vâki olması, Allah'ın akıl sahibi insana verdiği değerin de bir işareti olarak görülmelidir.

Son olarak bizim bu konumuza benzer çalışma yapacaklar için tavsiyemiz; müteşâbihât konusu çok kapsamlı bir alan olması nedeniyle, tez konusu olabildiğince sınırlandırılmalıdır. Bu çalışmada söz konusu sıkıntı yaşanmış, dolayısıyla bütün müteşâbih kavramlar tezde ele alınamadığı gibi bazıları da derinliğine tahlil edilememiştir. Diğer taraftan aynı kavram merkezinde hadislerin de incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira hadis literatüründe bu yönüyle bir boşluk olduğu gözlenmektedir.

## KAYNAKÇA

Abbas, Fazıl Hasan, **el-Belâgat: Fünûnuhâ ve Efnânuhâ**, y.y., t.y.

Abdelî, **el-Emsâl fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm**, Cidde: 1985.

Abduh, Muhammed-Abdülhalim Tarık, **el-Mu'tezile beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs**, Dâru'l-Erkam, 1. Baskı, y.y., 1987.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, **er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika**, thk.: Abdurrahman Umeyre, Riyad: 1397.

Akalın, Şükrü Halûk, “Heretik”, **Türkçede Batı Kökenli Kelimeler Sözlüğü**, <http://www.tdkterim.gov.tr/bati/>, (03.11.2011).

Akay, Ali, “Kâdî Abdülcebbâr'ın Müteşâbihleri Yorumlama Metodu Üzerine Bir Değerlendirme”, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.: VIII, S. 2, 2006.

Ali Akpınar, “Kur'ân'da Hece Harfleri (Hurûf-ı Mukattaa) ve Kuşeyrî'nin Hece Harfleri Yorumu”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara, c.: IV, Sayı: XI, 2003.

Alper, Ömer Mahir, “İrfaniyye” (Gnostisizm), **DİA**, c.: XXII, İstanbul: TDV, 2000.

Arkoun, Muhammed, **Kur'ân Okumaları, (Lectures du coran)**, çev.: Ahmet Zeki Ünal, İstanbul: 1995.

Arpa, Enver, “‘Müteşâbih Âyetler’ Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme”, **AÜİFD**, c.: XLIII (2002) Sayı 2, 151-168.

Aslan, Ahmet, **İslam Felsefesi Üzerine**, Vadi Yay., Ankara: 1996.

Aslan, İbrahim, “Kâdî Abdülcebâr’da Kelâm Yöntemi”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

İbn Asâkir, Ebû’l-Kâsım Sîkatüddîn Ali b. el-Hasen b. Hibetullah, **Tebyînü Kezîbî’l-Müfterî**, Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1979.

İbn Âşur, Muhammed Fazıl b. Muhammed Tahir b. Muhammed, **et-Tefsîr ve Ricâluhû**, Tunus: Dârü’l-Kütübi’ş-Şarkîyye, 1966.

Ateş, Süleyman, **Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri**, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.

Aydar, Hidâyet, “Kur’ân’daki Teşbihlerden “Kadınlarınız Sizin Tarlanızdır””, Kur’ân Mesajı: **İlmi Araştırmalar Dergisi**, c.: I, S. 3, 1998.

Aydın, Muhammed, “Kur’ân’da Teşbihli Anlatım Üslûbu”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 4, 2001.

Aydüz, Davut, “Hurûf-ı Mukattaa”, **Yeni Ümit**, Sayı: 71, (Ocak-Şubat-Mart, 2006).

el-Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, **el-Fark beyne’l-Firak**, nşr.: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire: Dârü’t-Türâs, t.y.

Bâkillanî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib b. Cafer b. el-Kasım Ebû Bekir, **Nuketü’l-İntisâr li Nakli’l-Kur’ân**, (thk.: Muhammed Zağlül Sellam), İskenderiye: t.y.

\_\_\_\_\_ **Temhîdû’l-Evâil ve Telhîsu’d-Delâil**, y.y., t.y.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali, **Kitâbu’l-Esmâ ve’s-Sıfât**, Beyrut: 1984.

Bilmen, Ömer Nasuhi, **Büyük Tefsir Tarihi I-II (Tabakâtü'l-Müfessirin)**, Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1960.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, **el-Câmiu's-Sahîh**, I-IIIIV, İstanbul: 1315.

Câbirî, Muhammed Âbid, **Arap Aklının Oluşumu, (Tekvinü'l-Akli'l-Arabî)**, trc.: İbrahim Akbaba, İstanbul: İz Yay., 1997.

Cerrahoğlu, İsmail, “Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl”, **DİA**, c.: XI, İstanbul: TDV, 1995.

\_\_\_\_\_ “Kâdî Beyzâvî ve Tefsiri”, **Diyanet İlmi Dergi (Diyanet Dergisi)**, 1983, cilt: XIX, S. 1.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed er-Râzî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, Beyrut: 1993.

Cevdet Bey, **Tefsir Tarihi**, Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti, İstanbul: 1927.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, **es-Sihâh Tâcü'l-Lügah ve Sihâhu'l-Arabiyye**, (thk.: Ahmed Abdulğafur), Mısır: Matâbi-u Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.

Cürcânî, Seyyid Şerif, **Kitabü't-Tarîfât**, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1995.

Çağatay, Neşet-İ. Agah Çubukçu, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, Ankara: 1976.

Çelebi, İlyas, “Kâdî Abdülcebbâr”, **DİA**, c.: XXIV, İstanbul: TDV, 2001.

\_\_\_\_\_ **İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr**, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl, **Sünen-i Dârimî**, trc. ve thk.: Abdullah Aydınli, İstanbul: Madve Yay., 1996.

Davudî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed, **Tabakâtu'l-Müfessirîn**, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

Demirci, Muhsin, **Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine**, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.

Derveze, Muhammed İzzet b. Abdülhâdî b. Derviş, **Kur'ân Cevap Veriyor, (el-Kur'ân ve'l-Mülhîdûn)**, trc.: Abdullah Baykal, İstanbul: Yöneliş Yay., 1988.

ed-Dihlevî, Şah Veliyullah, **el Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsir**, (trc.: Farsça'dan Arapça'ya, Selman el-Hüseyn en-Nedvî) Beyrut: Dârü'l-Beşâiru'l-İslamiyye, 1987.

DİB Din İşleri Yüksek Kurulu, **Kur'ân-ı Kerim Meali**, 12. Baskı, Ankara: DİB Yay., 2006.

Duman, M. Zeki-Altundağ, Mustafa, "Hurûf-ı Mukattaa", **DİA**, c.: XVIII, İstanbul: TDV, 1998.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs, **es-Sünen**, I-II, Kahire: 1952.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dîni Kur'ân Dili**, Eser Neşriyat ve Dağıtım, y.y., 1971.

Esed, Muhammed, **Kur'ân Mesajı (Meal-Tefsir)**, çev.: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yay., 2002.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyya, **Mu'cemü Mekâyîsi'l-Lüğa**, Beyrut: 1991.

Fazlurrahman, **İslam**, Çev.: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, 5. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yay., 1999.

Fıĭlalı, Ethem Ruhi, “Abdülkâhir el-Baĭdâdî” **DİA**, c.: I, İstanbul: TDV, 1998.

el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, **İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm**, Mısır: 1309.

Giridî Sırrı Paşa, **Nakdu’l-Kelâm fî Akâidi’l-İslam**, 3. Baskı, İstanbul: Dersââdet, 1324.

Goldziher, Ignaz, **İslam’da Fıkıh ve Akaid (Le dogme et la loi de l’Islam)**, Çev. İlhan Başgöz, Ardiç Yayınları, Ankara: 2004.

Gölcük, Şerafettin, “Cehm b. Safvân”, **DİA**, c.: VII, İstanbul: TDV, 1993.

Gümüş, Sadreddin, **Kur’ân Tefsirinin Kaynakları**, Kayıhan Yay., İstanbul: 1990.

Gündüz, Şinasi, “Maniheizm”, **DİA**, c.: XXVII, Ankara: TDV, 2003.

İbn Hacer el-Askalânî, **ed-Düreru’l-Kâmine fî A’yâni’l-Mieti’s-Sâmine**, Beyrut: t.y.

Ebû Hanife, Numan b. Sabit İmam-ı Azam, **el-Fıkhu’l-Ekber, (İmam-ı Azam’ın Beş Eseri)**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul: 1981.

Hasan, İbrahim Hasan, **Tarihu’l-İslam**, Kahire: Mektebetü’n-Nehdati’l-Mısriyye, 1982.

Hatip, Abdülaziz, “Allah’ın İsimlerini Zikretmek Hayatı Kolaylaştırıyor.”, **Zaman**, (22 Aralık 2008).

Heemskerck, Margaretha, “‘Abd al-Jabbâr b. Ahmad al-Hamadhânî”, **The Encyclopaedia of Islam Three**, Fasc.: III, Leiden: 2007.

Hourani, George Fadl, “Islamic and Non-Islamic Origins of Mu’tazilite Ethical Rationalism”, **International Journal of Middle East Studies**, S. 7, No: 1, 1976, 59-87.

Hudârî, Muhammed b. Afîf el-Bâcûrî, **Târihu’t-Teşrî’l-İslâmî**, y.y., el-Mektebetu’t-Ticâriyye, 1390.

Işık, Kemal, **Mu’tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, Ankara: AÜİFY, 1967.

İlhan, Avni, “Amr b. Ubeyd”, **DİA**, c.: III, İstanbul: TDV, 1991.

el-İsfahânî, Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râğib, **el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân**, (thk.: Muhammed Seyyid Geylânî), Beyrut: Dâru’l-Mârifê, t.y.

İzmirli, İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelâm**, Ankara: 1981.

Kâdî Abdülcebbâr, Kâdî’l-Kudât Imâduddin Ebi’l-Hasen Abdülcebbâr Ahmed b. Halil b. Abdullah el-Hemedânî el-Esedâbâdî, **el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl**, nşr.: Muhammed el-Hudârî, Mısır: 1962.

\_\_\_\_\_ **el-Muğnî (İ’câzu’l-Kur’ân)**, nşr.: Emin el-Hûlî, Kahire: 1960.

\_\_\_\_\_ **el-Muğnî (Ru’yetu’l-Bârî)**, nşr.: Mustafa Hilmi, Ebû’l-Vefâ el-Ğanîmî, Kahire: t.y.

\_\_\_\_\_ **el-Muhtasar fî Usûli’d-Dîn, (Resâilu’l-Adl ve’t-Tevhîd içinde)**, Muhammed Amara, Kahire: 1971.

\_\_\_\_\_ **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, thk.: Dr. Adnan Muhammed Zarzur, Dâr-u Turâs, Kahire: 1969.

\_\_\_\_\_ **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, (Talîk; el-İmam Ahmed b. Hüseyin b. Ebî Hatim), Mektebetü'l-Vehbe, Kahire: 1965.

\_\_\_\_\_ **Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin**, Beyrut: t.y.

Kâdî Beyzâvî, Nasîruddin Ebî Said Abdullah İbn Ömer İbn Muhammed eş-Şirâzî, **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl (Tefsîru'l-Beyzâvî)**, İstanbul: Dersaadet, t.y.

\_\_\_\_\_ **el-Ğâyetu'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ**, Nşr.: Ali Muhyiddin el-Kardağî, Kahire: 1982.

\_\_\_\_\_ **Tavâli'u'l-Envâr min Matâli'i'l-Enzâr**, İstanbul: 1305.

Kâfiyeci, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman, **et-Teysîr fî Kavâidi İlmi't-Tefsîr**, (thk. İsmail Cerrahoğlu), Ankara: AÜİFY, 1989.

Kandemir, M. Yaşar, "Abdülkerim b. Ebi'l-Avca" **DİA**, c.: I, İstanbul: TDV, 1988.

Kara, İsmail, "Yeni Zamanların İki Muhataralı Kavramı: Islah ve Taklid", **I. Uluslararası Kutlu Doğum İlmî Toplantısı: İslâm, Gelenek ve Yenileşme**, İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi Yay., 1996.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, **Keşfu'z-Zünûn an Âsâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn**, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekr, **İ'lâmu'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Âlemîn**, Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1973.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, 4. Baskı, Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1401/1981.

\_\_\_\_\_ **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Kahire: Dâr-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.

Kılıç, Mahmut Erol, “Hermes”, **DİA**, c.: XVII, İstanbul: TDV, 1998.

Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, “Müşâbihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”, **I. Kur’ân Sempozyumu** Bilgi Vakfı, Ankara; 1994, (III. Tebliğ).

Kiraz, Celil, “Suyûtî’nin Hâşiyesi, Şâmî, Hocaî ve Zebîdî’nin Risaleleri Bağlamında Beyzâvî Tefsiri ve İ’tizâl Tartışmaları”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010, cilt: XIX, S. 2.

Koç, Turan, **Din Dili**, Rey Yayıncılık, Kayseri: t.y.

Konevî, Ebû’l-Müfedda İsmüddîn İsmail b. Muhammed b. Mustafa Hafız İsmail Efendi, **Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-Beyzâvî**, Dersaadet Kitabevi., İstanbul: t.y.

İbn Kuteybe, Ebû Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, **Te’vîlu Müşkili’l-Kur’ân**, thk.: es-Seyyid Ahmed Sakr, 2. Baskı, Kahire: Dârü’t-Tûras, 1973.

Lapidus, Ira M., **A History of Islamic Societies**, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Mahmud Besyûnî Muhammed Fûde, **Neş’etu’t-Tefsîr ve Menâhicuhû fî Dav’i’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye**, Kahire: Matbâatü’l-Emâne, 1986.

İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, **Lisânu’l-Arab**, haz.: Emin Muhammed Abdülvehhab-Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, Beyrut: Dârü’l-İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî ve Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, 1997/1417.

Müslim, Ebû’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, **Sahîh-u Müslim**, nşr.: M. F. Abdülbâkî, I-IV, Kahire: 1374-1375.

Nadir, Albert Nasri, **Felsefetü'l-Mu'tezile: Tevhid: Allah el-A'lem**, İskenderiye: Matbâat-u Dâr-u Neşri's-Sekâfe, 1950.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, **Medâriku't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl**, İstanbul, Kahraman Yay. 1984.

Onat, Hasan, "Hattâbiyye", **DİA**, c.: XVI, İstanbul: TDV, 1997.

Öner, Necati, **Klasik Mantık**, Ankara: AÜİFY, 1986.

Özervarlı, M. Sait, "Hârikulâde" (İstidrâc), **DİA**, C. XVI, İstanbul: TDV, 1997.

Öztürk, Mustafa, **Kur'ân Dili ve Retoriği**, Ankara: 2002.

\_\_\_\_\_ "Mu'tezile ve Tefsir", **Marife**, yıl 3, sayı 3, 2003, 83-107.

Pakiş, Ömer, **Mu'tezile ve Yorum: Kâdî Abdülcebbâr Örneği**, Van: Ahenk Yay., 2005.

Pezdev, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin, **Ehl-i Sünnet Akaidi (Usulü'd-Din)**, çev.: Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yay., 1980.

er-Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer et-Temîmî, **Esâsü't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm**, thk.: Ahmed Hicâzî Sakka, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezher, 1986.

\_\_\_\_\_ **Mefâtihu'l-Gayb (Tefsîr-i Kebîr)**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut: 2000.

Reşit Rıza, Muhammed, **Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Hakim (el-Menâr)**, Mısır: Menâr Matbaası, t.y.

es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr Nureddin, **Mâturîdiye Akaidi (el-Bidâye fi Usûli'd-Din)**, çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yay., 1982.

Subhi es-Salih, **Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları (Ulûmü'l-Hadis ve Mustalâhuhâ)**, çev. M. Yaşar Kandemir, 6. Basım. İstanbul: MÜİF Vakfı Yay., 1997.

\_\_\_\_\_, **Mebâhîs fi Ulûmi'l-Kur'ân**, 5. Baskı, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn 1407/1986.

Subkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Subkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi, **et-Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ**, (thk.: Mahmûd Muhammed Tanahi-Abdül Fettah Muhammed el-Hulv), Kahire: 1383/1964.

Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman bin Ebî Bekr bin Muhammed, **el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, Mustafa Diyab el-Buğa Neşri, 1. Baskı, Şam: 1987.

eş-Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî, **el-Muvafakât**, Huber: Dâr-u İbn Affan, 1997.

eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Taceddîn Muhammed b. Abdülkerim b. Ebû Bekr Ahmed, **el-Milel ve'n-Nihal**, thk.: Muhammed Seyyid Kilanî, Kahire: Mustafa el-Babu'l-Halebî, 1968.

\_\_\_\_\_, **Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm**, tashih: Alfred Guillaume, London: 1934.

Şeltut, Mahmut, **Tefsiru'l Kur'âni'l Kerîm**, Kahire: 2. Baskı, 1960.

Şeyhzâde, Muhyiddin Mehmed Kocevî, **Hâşiye alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî**, İstanbul: İhlas Vakfı, 1990/1410, (Matbâatü'n-Nefise el-Osmaniyye baskısından ofsettir. İstanbul, 1306.)

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid, **Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân: Tefsirü't-Taberî**, 2. Baskı, Kahire: 1954/1373.

Taşçı, Özcan, "Takiyyüddin Necrânî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

et-Teftâzânî, Sâduddin Mesud b. Ömer, **Şerhu'l-Akâid en-Nesefî**, thk.: Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire: Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyye, 1987.

\_\_\_\_\_, **Şerhu'l-Makâsid**, y.y., Matbaa-i Âmire, 1860.

et-Tehânevî, Muhammed Ali el-Farukî el-Hanefî, **Keşşâfü Istılâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm**, Beyrut: Dâr-u Sadır, t.y.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takiyyuddîn Ahmed bin Abdülhalîm, **Mecmûu'l-Fetâvâ**, Riyad: Dâr-u Alemlî'l-Kütüb, 1991, XVI.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, **Sünenü't-Tirmizî**, I-V, Kahire: 1356-1385.

Topaloğlu, Bekir, **Kelâm İlmi: Giriş**, İlaveli Beşinci Baskı, İstanbul: Damla Yayınevi, 1996.

Tümer, Günay, "Brahmanizm", **DİA**, c.: VI, İstanbul: TDV, 1992.

Uzun, Nihat, **Hicrî II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi**, İstanbul: Pınar Yay., 2011.

Üzüm, İlyas, "Kaderiyye" (Hımâriyye), **DİA**, c.: XXIV, İstanbul: TDV, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Beyzâvî", **DİA**, c.: VI, İstanbul: TDV, 1992.

\_\_\_\_\_, "İstivâ", **DİA**, c.: XXIII, İstanbul: TDV, 2001.

\_\_\_\_\_ “Kâdî Beyzâvî”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1987-1988, S. 5-6, 241-254.

\_\_\_\_\_ “Müteşâbih”, **DİA**, c.: VI, İstanbul: TDV, 1992.

Yazıcıoğlu, Mehmet Sait, **Kelâm Ders Notları**, Ankara: 1998.

Yıldırım, Suat, “Müteşâbih Âyetler Hakkında Önemli Bir Hatırlatma”, **Yeni Ümit**, Sayı: 41, (Temmuz-Ağustos-Eylül, 1998).

Yurdağür, Metin, “Kâdî Abdülcebâr”, **DİA**, c.: XXIV, İstanbul: TDV, 2001.

\_\_\_\_\_ “Müteşâbihu'l-Kur'ân”, **DİA**, c.: VI, İstanbul: TDV, 1992.

Ebû Zehra, Muhammed, **İslam'da İtikadî-Siyasî ve Fıkîhî Mezhepler Tarihi (Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslamiyye)**, trc.: Sıbğatullah Kaya, İstanbul: Şûrâ Yayınları, 1993.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, **el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, y.y., t.y.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân** (thk.: Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Mısır: 1391/1972.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid, **İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine (Mefhumü'n-Nas Dirase fî Ulûmi'l-Kur'ân)**, çev.: Mehmet Emin Maşalı, Ankara: Kitabiyat, 2001.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim, **Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, 3. Baskı, Kahire: Dâr-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1943.

## ÖZGEÇMİŞ

1974 yılında İstanbul’da doğdu. 1985 yılında Cağaloğlu’nda ilkokulu bitirdi. Sultanahmet’te Sokullu Kur’ân Kursunda hafızlığını tamamladıktan sonra 1994 yılında İstanbul İmam-Hatip Lisesinden mezun oldu. Aynı yıl Gazi Üniversitesi (Hitit) Çorum İlahiyat Fakültesine başladı. 2002-2005 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı İstanbul Pendik Haseki Eğitim Merkezin’de ihtisasını tamamladı. 2004 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Bilim Dalında “Kur’ân’da Şifa Kavramı” isimli teziyle Yüksek Lisansını tamamladı. Aynı yıl Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Bilim Dalında doktora eğitimine başladı. 657 sayılı Devlet Memurları Kanununun 78. ve 79. Maddelerine istinaden yürütülen proje kapsamında 2005 yılında 10 ay Londra’da (SOAS), 2008 yılında 8 ay Washington DC’de (Georgetown Üniversitesi) bilim adamı statüsünde alanıyla ilgili araştırmalar yaptı. Diyanet İşleri Başkanlığında imam-hatip (Çorum), müezzin kayyım (Nuruosmaniye Camii), vaiz (Büyükçekmece ve Tuzla), ilçe müftüsü (Bingöl/Kiğı) olarak görev yaptı. Halen İstanbul Müftülüğü Hac ve Umre Müdürü olarak görevini sürdürmektedir. İleri düzeyde İngilizce ve Arapça bilmekte olan Öz, evli ve iki çocuk babasıdır.

Selahattin ÖZ

## **PERSONAL BACKGROUND**

Born at Istanbul in 1974, he finished Cağaloğlu Primary School in 1985. After being a hafiz at Sultanahmet Sokullu Quran Course, he finished İstanbul İmam-Hatip High School at 1994. In the same year, he started his BSc studies at Gazi University (Hitit) Çorum Divinity School. He attended to the Presidency of Religious Affairs Istanbul Pendik Haseki Specialized Education Centre in 2002. He gained his master degree in the department of Tafseer in Social Sciences Institute at Marmara University with the thesis titled “The Term of Heal in the Quran”. In the same year he started his PhD studies in the department Tafseer in Social Sciences Institute at Marmara University. He performed academic research for 10 months at School of Oriental and African Studies in London in 2005 and for 8 months at Georgetown University in Washington DC by state scholarship. He served as an imam-hatip (Çorum), a muezzin (Nuruosmaniye mosque), a preacher (in the borough of Büyükçekmece and Tuzla) and county mufti (Bingöl/Kiğı). He is currently serving as the Head of Hadj and Umrah at Istanbul. He is married with two children. He has good command of English and Arabic Language.

Selahattin ÖZ