

T. C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**KÂDÎ ABDULCEBBÂR'IN MÜTEŞÂBİH
ÂYETLERE YAKLAŞIMI**
(MÜTEŞÂBİHU'L-KUR'ÂN ADLI TEFSİRİ BAĞLAMINDA)

Yüksek Lisans Tezi

FAİĞ AHMEDZADE

İstanbul, 2006

T. C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**KÂDÎ ABDULCEBBÂR'IN MÜTEŞÂBİH
ÂYETLERE YAKLAŞIMI**
(MÜTEŞÂBİHU'L-KUR'ÂN ADLI TEFSİRİ BAĞLAMINDA)

Yüksek Lisans Tezi

FAİĞ AHMEDZADE

Danışman: PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ

İstanbul, 2006

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	v
GİRİŞ	2
I.KONUNUN ÖNEMİ	2
II. ARAŞTIRMANIN METODU	3
III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	4

BİRİNCİ BÖLÜM KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN HAYATI, ESERLERİ VE MEZHEBİ

I. YAŞADIĞI DÖNEM VE SOSYAL ÇEVRE	7
II. HAYATI VE ESERLERİ	9
A. Hayatı	9
B. Hocaları ve Öğrencileri	10
C. Eserleri	12
III. MEZHEBİ (MU'TEZİLE)	15
A. Mu'tezile'nin Doğuşu	15
B. Tarihi Gelişimi	18
C. Temel Prensipleri	19
D. Kâdî Abdülcebbar'ın Mu'tezile Mezhebine Katkısı	22

İKİNCİ BÖLÜM KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN MUHKEM VE MÜTEŞÂBİH KAVRAMLARINA TEORİK AÇIDAN YAKLAŞIMI

I. KUR'ÂN'IN MÜTEŞÂBİHLERİ	25
A. Müteşâbihu'l Kur'ân Kavramı	25
1. Tanımı	25
2. Müteşâbihin Çeşitleri	28
B. Müteşâbihlik Sorununun Kaynağı	30
II. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'A GÖRE MUHKEM VE MÜTEŞÂBİH KAVRAMLARI	33
A. Kelâmın Çeşitleri ve Müteşâbih Âyetlerin Kelâm Çeşitlerindeki Yeri	33
B. Muhkem ve Müteşâbih Âyetler Arasındaki İlişki	37
1. Muhkem ve Müteşâbih Kavramlarının Anlamı	37
2. Muhkem ve Müteşâbih Âyetler Arasındaki Benzerlik ve Farklı Özellikler	39
3. Muhkem ve Müteşâbih Âyetlerin Nitelikleri	40
III. MÜTEŞÂBİHLİK SORUNUNUN TEORİK ÇERÇEVESİ	42
A. Kur'ân'la istidlâlin temelini oluşturan esaslar	42
B. Mu'tezilî Teorinin Müteşâbih Nassın Yorumuna Yansıması	46
IV. KUR'ÂN'DA MÜTEŞÂBİH NASSLARA YER VERİLMESİNİN HİKMETLERİ	53
V. MÜTEŞÂBİH ÂYETLERİ ANLAMA SORUNU	57
A. Müteşâbih Âyetlerin Anlaşılması için Gereken Deliller	57

B. Anlamada Gerekli Olan Bilgiler	60
1. İtikadî Esasların Bilinmesi	60
2. Mecazın Bilinmesi	63
a) Mecaz ve Hakikatin Tanımı	63
b) Mecazın Çeşitleri	64
c) Mecaz ve Hakikatin Ayırt Edilmesi	66
d) Müteşâbih Âyetlerin Anlaşılmasında Mecazın Rolü	67
C. Müteşâbih Nasslarda Maksadın Anlaşılması	69
1. Müteşâbih Âyetlerin Anlamını Bilmeden İman Etmek	69
2. Müteşâbih Âyetlerin Anlaşılmasının Belli Kimselere Özel Kılınması	72
3. İlimde “Rüşuh” Tartışması	75

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM KÂDÎ ABDULCEBBÂR’IN MÜTEŞÂBİH ÂYETLERİ AÇIKLAMA YÖNTEMLERİ

I. ALLAH’IN SIFATLARI İLE İLGİLİ ÂYETLER	80
A. Zât-Sıfat İlişkisi ile İlgili Âyetler	80
B. Allah’a Cisim İsnadıyla İlgili Âyetler	83
1. İtyan ve Mecî Konusundaki Âyetler	87
2. İstivâ	89
3. Allah’a El, Yüz, Göz Gibi Uzuvarın Atfedilmesi	90
II. ADÂLET İLKESİ İLE İLGİLİ ÂYETLER	93
A. Allah’ın Kabihi Yaratması	93
B. Kulun Fiili ile İlgili Âyetler	99
1. Fiillerin Nispeti	99
2. Hidâyet ve Dalâletin Nispeti	107
a) İman Fiilinin Allah Tarafından Yaratılması	109
b) Küfür Fiilinin Allah Tarafından Yaratılması	112
3. Kulun Gücünün Yetmediği Şeyle Sorumlu Tutulması (Teklif Ma La Yutâk)	119
C. Peygamberlerin Günah İşlemesi	122
III. ÂHİRETLE İLGİLİ ÂYETLER	125
A. Âhîret ahvali	125
B. Ru’yetullah	130
C. Şefaât	132
SONUÇ	134
KAYNAKÇA	136

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
b.	İbn, bin
bk.	Bakınız
bs.	Baskı
C.	Cilt
ev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi
h.	Hicri
Hz.	Hazreti
m.	Miladi
md.	Madde
nşr.	Neşreden
ö.	Ölümü
s.	Sayfa
s.a.v.	Sallahu aleyhi ve sellem
t.y.	Tarih yok
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
tsh.	Tashih eden
vd.	ve devamı
y.	Yayınevi
y.y.	Yayın yeri yok

GİRİŞ

GİRİŞ

I. KONUNUN ÖNEMİ

Allah-ü Tealâ, Kur'ân-ı Kerim'i insanlar için hidâyet rehberi, rahmet ve müjde olarak indirmiştir.¹ İnsanları karanlıklardan aydınlığa, yüce ve övgüye layık Allah'ın yoluna götüren² Kur'ân, Allah'a iman eden ve O'na karşı gelmekten sakınanlar için öğüt, şifa, inkarcılar için ise bir üzüntüdür.³ İman eden kimseler, kendi yaşamlarını Kur'ân çerçevesinde biçimlendirmekte, ona sınıksız sarılmakta ve buna göre de öğüt alarak âyetler üzerinde düşünmektedirler.⁴ Kur'ân-ı Kerim'de insanlar için her türlü örnek verildiğinden,⁵ herkes ondan kendine göre pay almaktadır. Tarih boyunca İslâm alimleri bu kitaptaki yüksek idealleri ve hikmetleri anlamak için çaba sarfetmiş, titizlik göstermiş ve kendi çaplarında başarılı olmuşlardır.

Kur'ân'ı araştırma çabası içerisinde bir çok anlamı kapalı görünen âyetlere açıklık getirilmiş ve bu anlayış çerçevesinde farklı bakış açıları ortaya çıkmıştır. Kur'ân'da müteşâbih diye nitelenen, anlamı kapalı veya farklı anlamlara ihtimalinin bulunduğu âyetler, alimler arasında ihtilaf konusunu teşkil etmiştir.

Müteşâbihatın tanımı ve bu türden olan âyetler üzerinde çeşitli görüşlerin bulunması sebebiyle bu konu, sadece Kur'ân ilimlerinin değil, dil, tefsir ve kelâm kapsamında da ele alınmıştır. Esasen Allah'ın sıfatları ve âhiretin keyfiyeti konularını kapsayan müteşâbih kavramı, anlamı belirsiz kelimeler için de geçerli kılınmıştır.

Bu konuya açıklık getirmek için müteşâbihat hakkında eserler yazılmış ve bu konudaki görüşler, ortaya konulmuştur. Mezkur konu hakkında yazılan kitaplardan biri de Kâdî Abdülcebâr'ın "*Müteşâbihu'l-Kur'ân* " isimli eseridir. Aslında bu türden yazılan kitap, Mu'tezile geleneğinde bir ilk olmamakla birlikte müteşâbihlik konusunda günümüze gelen tek Mu'tezilî eser olarak bilinmektedir. Bu eser, sadece Kâdî Abdülcebâr'ın görüşlerini kapsamamaktadır. Kâdî Abdülcebâr, bazen müteşâbihat

¹ en-Nahl 16/89; en-Neml 27/77

² İbrahim 14/1-2

³ el-Hâkka 69/48-49

⁴ Sâd 38/29; ed-Duhân 44/58

⁵ er-Rûm 30/58

konusundaki diğer görüşleri de ele almakta ve değerlendirmektedir. Bazı görüşlerin doğruluğunu savunmakla beraber, diğerlerine itirazlarını belirtmekte ve tercih ettiği görüşü destekler niteliğindeki delilleri ortaya koymaktadır. Bu noktadan hareketle Kâdî Abdulcebbâr'ın yorum yöntemi açısından Mu'tezile'nin müteşâbihlik sorunu konusundaki düşünce ve görüşlerini araştırmak, önem arz etmektedir. Şöyle ki, Mu'tezile'nin, dolayısıyla Kâdî Abdulcebbâr'ın müteşâbih olarak kabul ettiği nassın nitelikleri, onları açıklama yöntemleri, teorik yaklaşımları farklılık arzettiği için araştırılması gerekmektedir.

Ayrıca, Kâdî Abdulcebbâr, kitabında muhalifin her görüşüne itiraz etmemiş, kendi görüşünü desteklemek için bazen onlara da ihtiyaç duymuş ve bu görüşlerden faydalanmıştır. Bu da onun, konuya tek taraflı bakmadığını göstermekte ve bu konuyu araştırmanın önemini kanıtlayan etkenlerden biridir.

II. ARAŞTIRMANIN METODU

Araştırma esnasında, özellikle Mu'tezilî bakış açısı esas alınmıştır. Bu yöntem, konuların tertibi ve araştırma tekniklerine de yansımaktadır. Bu çalışmada Kâdî Abdulcebbâr'ın, müteşâbih âyetler konusundaki teorik ve pratik açıklamalarını esasen onun “*Müteşâbihu'l-Kurân*” isimli eseri bağlamında ele almaya çalıştık. Bazen müteşâbih âyetler konusundaki diğer müfessirlerin görüşlerine de yer vermekle beraber, Kâdî Abdulcebbâr'ın üslubuna ve anlatım tarzına sadık kaldık.

Birinci bölümde, Kâdî Abdulcebbâr'ın hayatı ve eserleri konusunda ana hatlarıyla bilgi vermekte, mezhebinin temel prensiplerine değinmekteyiz ki, bu da konuya açıklık getirmek için yardımcı niteliği taşımaktadır.

İkinci bölümde, öncelikle Kur'ân müteşâbihleri kavramının İslâm alimleri açısından değerlendirilmesini yapmakta ve müteşâbihlik sorununu araştırmaktayız. Bu konu, Kâdî Abdulcebbâr'a kadar ve ondan sonra gelen alimlerin müteşâbih anlayışlarının farklı yönlerini ortaya koyma şeklinde açıklanmaktadır. Daha sonra Kâdî Abdulcebbâr'ın müteşâbih kavramına yaklaşım tarzını incelemekte ve müteşâbihlik sorununu teorik açıdan değerlendirmekteyiz. Ayrıca, Kâdî Abdulcebbâr'a göre,

müteşâbih âyetlerin anlaşılması için gereken şartları ve anlama yönündeki sorunları da açıklamaktayız.

Üçüncü bölümde ise, Kâdî Abdulcebbar'ın pratik açıdan müteşâbih olarak ele aldığı âyetleri, konulara ayırarak, örneklerle açıklamakta, müellifin yaklaşım tarzını araştırmaktayız. Burada şunu belirtmek gerekir ki, Kâdî Abdulcebbar, aynı konudaki âyetlere bazen aynı yöntem ve yorumlarla yaklaşmaktadır. Bu yüzden tekrara yol açmamak için aynı konudaki açıklamaların sayfalarını dipnotta göstermeye çalıştık. Bu bölümde kriter aldığımız görüşler, esasen Kâdî Abdulcebbar'a ait olsa da diğer müfessirlerin de benzer konulardaki yorumlarına dikkat ettik.

III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Müteşâbihlik sorunu, çok tartışılan konulardan olmasına rağmen bu konuda kaynak sıkıntısı bulunmaktadır. Alimlerin müteşâbih âyetler hakkındaki görüşleri, esasen tefsir ve kelâm kitaplarında ele alınmakta ve bu kitaplara serpiştirilmektedir. Dolayısıyla, müteşâbihat konusu, bir alan çalışması niteliğinde ele alınmamıştır. Bu yüzden konunun teorik yönünü çalışmak, kaynak açısından bir az zorluk teşkil etmektedir. Buna rağmen, konuyla ilgili olarak Kur'ân ilimleri, fıkıh usûlü kitaplarında bilgi bulmak mümkündür.

Müteşâbih âyetlerin tanımı konusuna, esasen tefsir kitaplarında Âl-i İmran suresinin 7. âyetinin tefsirinden bahsedilirken değinilmektedir. Çalışmada tefsir kaynağı olarak daha çok istifade ettiğimiz kitaplar, et-Taberî (ö. 319/922)'nin "*Cami'u'l-beyân*" ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209)'nin "*Mefâtihu'l-ğayb*" isimli eserleridir. Bazen Kâdî Abdulcebbar'ın görüşlerini, özellikle de nüzul sebebi konusunda bu iki eserdeki bilgilerle karşılaştırmaktayız. Bunun yanı sıra Kur'ân ilimleri kaynaklarından, ilk ve en kapsamlı eser olması hasebiyle Zerkeşî (ö. 794/1391)'nin "*Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*", müteşâbihat konusunda oldukça geniş bilgiler vermesinden dolayı Süyûtî (ö. 911/1505)'nin "*el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*" ve çağdaş alimlerden olan Zerkânî'nin "*Menâhîlu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*" isimli eserleri de faydalandığımız kaynaklar arasında yer almaktadır. Müteşâbihlerin sınırını tayin konusundaki bilgilere ulaşmak için ise esasen Râğib el-İsfahânî (ö. 502/1108)'nin "*Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*" isimli

eserinden istifade edilmiştir. İlk olmakla birlikte en mükemmel olarak kabul edilen Râğıb el-İsfahânî'nin tasnifi, kendisinden sonra gelen bütün usûlcüler tarafından da benimsenmiştir.

Müteşâbihlik sorunu fıkıh usûlü kaynaklarında teorik olarak ele alındığından bu tür kaynaklara da baş vurduk. Bu kaynaklar arasında eş-Şâtıbî (ö. 790-1388)'nin “*el-Muvâfakât*”, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044)'nin “*el-Mu'temed*” ve el-Gazzâlî (ö. 505/1111)'nin “*el-Mustasfâ*” adlı eserleri, konuyla ilgili büyük önemi haizdir.

Müteşâbihlik sorunu daha çok kelâmî eserlerde tartışıldığı için kaynaklar içerisinde kelâm kitapları da üstünlük teşkil etmektedir. Şöyle ki, öncelikle Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1024)'ın “*el-Muğnî*” ve “*Şerhü'l-Usûli'l-hamse*” isimli iki eseri, teorik açıdan müteşâbih âyetlerin değerlendirilmesine yön vermektedir. Bu iki eserle beraber, bazı kelâmî görüşlere açıklık getiren diğer mezheplerin kelâm kaynaklarından da yararlanmaktayız. Bunlar arasında Fahreddin er-Râzî'nin “*Esâsu't-takdîs*”, Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115)'nin “*Tebssiratü'l edille*”, Cüveynî (ö. 478/1085)'nin “*eş-Şâmil fî usûli'd-din*” isimli eserlerini saymak mümkündür.

Ayrıca, müteşâbih konusunda müstakil bir eser olan Muhsin Demirci'nin “*Kur'ân Müteşâbihleri Üzerine*” isimli çalışması da kaynak açısından önemi haizdir. Burada müteşâbih konusu, alan çalışması olarak ele alındığından önemli bilgiler mevcuttur.

Kullanılan kaynaklardan Kâdî Abdulcebbâr'ın “*Müteşâbihu'l-Kur'ân*” isimli eserini de zikretmek gerekir ki, bu da konunun ana kaynağını teşkil etmektedir.

Son olarak şunu söylemek gerekir ki, Kâdî Abdulcebbâr konusunda kaynaklara ulaşma açısından tez çalışmalarından da istifade ettik. Bunlardan Zülkarneyn Avcı'nın “*Kâdî Abdulcebbâr ve Tefsirdeki Metodu*” isimli doktora tezi ve Metin Bozkuş'un “*Kâdî Abdulcebbâr ve Tefsiri Tenzîhu'l-Kur'ân anî'l-matâin*” isimli yüksek lisans tezleri önemi haizdir. Bu tezlerde Kâdî Abdulcebbâr'ın tefsir metodu örneklerle anlatılmış ve onun tefsir anlayışı konusunda önemli kaynaklara baş vurulmuştur.

Birinci Bölüm

Kâdî Abdulcebbâr'ın Hayatı, Eserleri ve Mezhebi

I. YAŞADIĞI DÖNEM, SOSYAL ÇEVRE

Kâdî Abdulcebbâr'ın yaşadığı dönem, yani hicrî dördüncü ve beşinci asrın başları çok karmaşık bir döneme denk gelmektedir. Bu dönemde Abbasi hilafeti tamamen parçalanmış, Basra İbn Raik'in, Fars, Ali b. Büveyh'in İsfahan ve Rey Ebu Ali Hasan b. Büveyh'in, Musul Hemdan oğullarının, Mısır ve Şam İhşidiler'in, Kuzey Afrika Fatimîlerin, Bahreyn ve Yemâme Karmatîler'in hakimiyeti altındaydı.⁶ İran ve Irak bölgesinde hakim kuvve, Büveyhiler olarak bilinmektedir ki, Kâdî Abdulcebbâr da bu devletin hakimiyeti zamanında yaşamış ve kendini göstermiştir.

Büveyhî hakimiyetini kuran Ali b. Büveyh (İmadüddeve), Deylemî kumandanı Merdaviç b. Ziyar'ın ordusunda şöhret kazanmıştı. Daha sonra Merdaviç, Ali'yi Hamedan'ın güney doğusundaki Karac'ın valisi yapmıştı. Ali, burada kuvvetlenmiş, 322/934-de Fars'a girmişti. Ali'nin diğer kardeşlerinden Ahmed (Muizüddeve), Kirman'ı fethetmiş, Merdaviç'in ölümünden sonra diğer kardeşi Hasan (Rüknüddeve), ise Cibal'e sahiplenmişti. 334/945 senesinde Ahmed (Muizüddeve), Bağdat'a girmiş, ve emîrî'l-ümerâ tayin edilmişti. Bundan sonra Büveyhî devletinin temeli atılmıştır.⁷

Büveyhî devleti, en parlak dönemini Rüknüddeve'nin oğlu ve İmadüddeve'nin kendisinden sonra halefi tayin ettiği Fena Hüsrev (Adudüddeve) zamanında (338-372/949-983) yaşamıştır. Alimlere, ediplere büyük önem veren birisi olarak bilinen Adudüddeve'nin sarayında dönemin en ünlü alimlerini barındırdığı, kaynaklarda aktarılmaktadır.⁸

O dönemde Kâdî Abdulcebbâr'ın yaşadığı Rey, İsfahan, Hamedan bölgelerinde 320-366/932-977 senelerinde Rüknüddeve hüküm sürmüştür. Daha sonra Adudüddeve tarafından vali tayin edilmiş Müeyyedüddeve, 366-373/977-983 seneleri arası İsfahan'da iktidarı elinde bulundurmıştır. Kâdî Abdulcebbâr'ı saraya davet eden de onun veziri Sahib b. Abbad olmuştur. Müeyyedüddeve'nin ölümünden sonra veziri Sahib b. Abbad, Adudüddeve'nin kardeşi Fahrüddeve'yi çağırarak bölgeye hakim

⁶ Ahmed Emin, **Zuhrü'l-İslâm**, 4. b., Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1966, I, 91.

⁷ Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-tarih**, Halil Me'mun Şiha (thk), Beyrut: Darü'l-Marife, 2002/1422, VI, 512.

⁸ İbnü'l-Esir, **a.g.e.**, s. 139.

olmasına yardım etmiştir. Bundan sonra da 373-387/983-997 arası Rey ve Hemedan'da Fahrüddevle hakim olmuştur.⁹

Adudüddевle'nin ölümünden sonra Büveyhî hanedanlığında iktidar mücadelesi başlamış, bu iç çekişme sonucu devlet eski gücünü kaybetmiştir. Büveyhîler'in zayıflamasıyla beraber Gazneliler ve Selçuklular kuvvetlenmiş, halifenin davetiyle Selçuklu sultanı Tuğrul Bey, Bağdat'a gelmiştir. Bununla da Büveyhîler'in Bağdattaki 110 senelik hakimiyeti sona ermiştir.¹⁰

Bu tarihi seyir, Kâdî Abdulcebbar'ın yaşadığı dönemin ne kadar çalkantılı olduğunu göstermektedir. Fakat buna rağmen bu dönemde ilim erbabına çok yüksek değer verilmiştir. Hatta her hükümdar, kendi sarayındaki alimlerle iftihar etmiştir. Önceleri ilim yapmak ve tanınmak için yalnız Bağdat'ta bulunmak gerekirken bu dönemde merkez şehirlerin birden fazla olması, buna daha çok zemin hazırlamıştır. Bu dönemlerde ilim yönünden çok belirgin olan şehirlerden biri de Sahib b. Abbad'ın vezirlik yaptığı Rey şehri idi. Sahib'in çok büyük kütüphaneye sahip olması kendisinin ilme ne kadar meraklı olduğunu göstermektedir. Nitekim Fahrüddevle zamanında Rey, Me'mun dönemindeki Bağdat, Sahib b. Abbad da Me'mun'un veziri Ahmed b. Ebî Duâd gibi değerlendirilmiştir.¹¹

Bu zaman zarfında, Kâdî Abdulcebbar'ın çağdaşları olan Fârâbi (ö. 350/962), hanefî kadısı fakih Ebu Ali et-Tenûhî (ö. 384/994), Ebü'l-Hasan el-Amîrî (ö. 384/994), Ebu Talib el-Mekkî (ö. 386/996), Ebu Nasr İsmail el-Cevherî (ö. 393/1002), Hakim en-Nîsabûrî (ö. 405/1014), Ebü'l-Hasan er-Radî (ö. 406/1015) İbn Heysem (ö.413/1022), Şeyh Müfid (ö. 413/1022), Ebu Hayyân et-Tevhidî (ö. 414/1023) İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), İbn Sina (ö. 428/1037), Ebu Mansur Se'âlibî (ö. 429/1037) gibi alimlerin bulunması, dönemin ilim alanında ne kadar verimli ve önemli olduğunu göstermektedir.

⁹ İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, VII, 145.

¹⁰ Brockelmann Carl, **İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi**, Neşet Çağatay (çev.), 2. bs., Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1964, s. 163; Reşad b. Abbas Ma'tuk, **el-Hayatü'l-ilmîyye fi'l-Irak hilale'l-asri'l-Büveyhî**, 334-447 H / 945-1055 M, Mekke: Camiatu Ümmi'l-Kura, 1997/1418, s. 49-80; Bosworth, C. E., **The İslâmic Dynasties**, Edinburg: University Press, 1967, s. 95-96.

¹¹ Zühdi Carullah, **el-Mu'tezile**, 6. b., Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasati ve'n-neşr, 1990/1410, s. 210.

II. HAYATI VE ESERLERİ

A. Hayatı

Tam adı, İmadüddin Ebü'l-Hasan Abdulcebbâr b. Ahmed el-Halil el-Hemedânî el-Esedâbâdî¹² olan Kâdî Abdulcebbâr, İran'daki Horasan vilayetinin Hemedân bölgesinin Esedâbâd mevkiinde doğmuştur. Doğum tarihi 320-325/932-937 seneleri olarak tahmin edilmektedir.¹³ Hallâç ailesinde dünyaya gelen Abdulcebbâr, çok fakir bir ailede büyümüştür.¹⁴ İlk öğrenimini kendi bölgesinde tamamladıktan sonra bir çok şehirlere ilmî seyahatlerde bulunmuş, önce 346/957 senesinde Basra'ya gitmiş, daha sonra Bağdat'ta bazı hocalardan öğrenim görmüştür. Bağdat'ta uzun süre kaldıktan sonra 360/970 civarında Mu'tezile'nin sağlam kalelerinden olan Ramehürmüz'e gitmiş, orada hem ders vermiş, hem de Abdullah b. Abbas er-Ramehürmüzî camiinde meşhur "*el-Muğnî*" eserini yazmaya başlamıştır¹⁵ ki, bu eseri daha sonra 380/990 senesinde bitirmiştir.¹⁶

Kâdî Abdulcebbâr, o dönemde ilim açısından kendi akranlarını geçmiş, ve döneminin Mu'tezilî imamı olarak tanınmıştır. Mu'tezilî alimlere önem veren, meşhur alim ve edip olan Büveyhî veziri Sahib b. Abbad (ö. 385/995) da Kâdî'nın şöhretini duymuş, 360/970 senesinde vezir olduktan sonra,¹⁷ onu o zaman merkez şehirlerden biri olan Rey'e çağırarak ve kâdî'l-kudât vezifesine tayin etmiştir.¹⁸ Mu'tezile alimleri içerisinde Kâdî Abdulcebbâr'dan başka kimseye kâdî'l-kudât lakabı verilmemiştir.¹⁹ O, bu vazifesini Sahib b. Abbad'ın ölümüne kadar (ö. 385/995) sürdürmüştür. Büveyhî emiri Fahrüddeve, Sahib'in ölümünden sonra Kâdî'yi vazifesinden azletmiştir. Buna

¹² Fuad Seyyid, **Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile li Kâdî Abdulcebbâr** (Mukaddime), s. 121.

¹³ Abdülkerim Osman, **Şerhi'l-Usûli'l hamse** (Mukaddime), 3. b., Kahire; Mektebetü Vehbe, 1996 s. 13.

¹⁴ Adnan Muhammed Zarzur, **Müteşabihi'l Kur'an li Kâdî Abdulcebbâr**, (Mukaddime) Kahire: Darü't-Tülas, 1969, s. 9.

¹⁵ Kâdî Abdulcebbâr, **Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile**, Fuad Seyyid (thk.), 2. bs. Tunus: Darü't-Tunusiyye; Cezayir: el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitab, 1986/1406 s. 315; Hâkim el-Cüşemî, Ebu Sa'd İbn Kerrame Muhassin b. Muhammed, **Şerhü'l-Uyûni'l-mesâil**, (**Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile** içinde), s. 366; Abdülfettah Laşin, **Belağatü'l-Kur'an fi asari'l-Kâdî Abdulcebbâr ve eseruhu fi'd-dirasâti'l-belağa**, Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1978, s. 50.

¹⁶ Abdüsettar Ravi, **el-Akl ve'l-hürriye**, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980, s. 42.

¹⁷ İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, VII, s. 62.

¹⁸ Hâkim el-Cüşemî, **Şerhü'l-Uyûn**, s. 366.

¹⁹ Sübkî, Ebu Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi, **Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübra**, Mahmud Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed Hulv (thk.), Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1964, V, s. 97.

sebepe, büyük günah işledikten sonra Sahib'in tevbe etmeden ölmesi dolayısıyla onun defininde iştirak etmemesi gösterilmektedir ki, bu da vefasızlık olarak değerlendirilmiştir. Fakat bu düşüncenin doğru olmadığına kanaat getirenler de bulunmaktadır.²⁰

Kâdî Abdulcebbâr, azlinden sonra ömrünün sonuna kadar Rey'de kalarak ders vermiştir.²¹ Kâdî, burada doksan yaşını aşmış bir durumdayken 415/1025 veya 416/1026 Zilka'de ayında vefat etmiş ve evinin içerisinde defnedilmiştir.²²

B. Hocaları ve Öğrencileri

Yukarıda belirtildiği gibi Kâdî Abdulcebbâr, ilk öğrenimini kendi bölgesinde yapmıştır. İlk önce Esedabad'da hafız ve sikâ ravi olarak bilinen Zübeyr b. Abdülvahid (347/958)'den ve Kazvin'de Ali b. İbrahim b. Seleme el Kattan (345/956)'dan hadis öğrenmiştir. Sonra 340/951 senesinde Hemedan'a gitmiş, orada da Abdurrahman b. Hemdan el-Cellab (ö. 342/953)'dan ve Kasım b. Ebî Salih el-Hemedânî'den ders almıştır.²³

Daha sonra Hemedan seyahatini İsfahan izlemiştir. 345/956 senesinde İsfahan'a gelen Kâdî, burada da Ebu Muhammed Abdullah b. Cafer (346/957) ve Ahmed b. İbrahim b. Yusuf et-Temimî (352/963)'den usûl ve fıkıh dersleri almıştır.²⁴

Kâdî Abdulcebbâr'ın ilmî seyahatleri bununla bitmemiş, daha sonra dönemin en büyük ilim merkezleri olan Basra ve Bağdat şehirlerine de gitmiştir. Kâdî, 346/957 senesinde Mu'tezile'nin büyük ve önemli merkezi olan Basra'ya gelmiş, burada Ebi Bekr Muhammed b. el-Hasan b. el-Ferec el-Enbarî ve başka büyük alimlerden hadis okumuştur. Akidede Eş'ârî iken burada tanıştığı Ebu İshak İbrahim b. Ayyaş (386/996) sayesinde Mu'tezile düşüncesini kabul etmiştir. Ebu İshak'tan bir müddet ders aldıktan sonra Bağdat'a yönelmiş, orada da Ebu Abdullah el-Basrî (368/979)'den fıkıh, adl ve

²⁰ Adnan Muhammed Zarzur, **Mukaddime**, s. 11-12.

²¹ İbnü'l-Esir, **el-Kâmil**, VII, s. 378.

²² Hâkim el-Cüşemî, **Şerhü'l-Uyûn**, s. 366.

²³ Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekr el-Hatib Ahmed b. Ali b. Sabit, **Tarihu Bağdad**, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y., XI, s. 113; Abdülfettah Laşin, **Belağatü'l-Kur'ân**, s. 50.

²⁴ Abdüssettar Ravi, **el-Akl ve'l-hürriye**, s. 38.

tevhid gibi Mu'tezile'nin inanç esası olarak bilinen prensipleri detaylı olarak öğrenmiştir.²⁵ Ebu İshak İbrahib b. Ayyaş ve Ebu Abdullah el Basrî, meşhur Mu'tezilî şeyhi Ebu Haşim el-Cübbâî'nin öğrencileri olduğundan Kâdî ile Ebu Haşim arasında köprü mesabesinde olmuşlardır. Bu yüzden Kâdî'nın Ebu Haşim'in görüşlerinden etkilendiğini ve onu savunduğunu görmekteyiz.²⁶

Bundan sonra Kâdî Abdulcebbâr, Ramehürmüz'e gitmiş, orada da Ebu Muhammed Abdullah b. Abbas Ramehürmüzî'den öğrenim görmüş, aynı zamanda onun camiinde en meşhur eseri "*el-Muğnî*"'yi yazmaya başlamıştır.²⁷

Mu'tezile'nin 11. tabakasından olan Kâdî Abdulcebbâr, yaptığı ilmî seyahatlerin sonunda kadı olana kadar Ramehürmüz'de kalmış ve burada hem eser te'lif etmiş, hem de öğrenci yetiştirmiştir. Bu işe Rey'de de devam etmiş ve bunun sonucunda itikadına bakmayarak bir çok alim onun ilminden yararlanmıştır. Mu'tezile'nin 12. tabakasının öncelikle onun öğrencileri olduğu, hemen her beldeden öğrenci yetiştirdiği kaynaklarda geçmektedir.²⁸

En önde gelen öğrencilerden olan Ebu Reşid Said b. Muhammed en-Neysabûrî (Ö. 460/1068), Kâdî'nin halefi olarak bilinmektedir. Kâdî, yalnız ona şeyh olarak hitap edermiş.²⁹

Ebu Muhammed Abdullah b. Said el-Lebbad, Kâdî'nin öğrencilerinden olup kendisinden sonra ders vererek halkasında onun halefi olarak tanınmıştır.³⁰

Kâdî'nin öğrencilerinden biri de Bağdat'ta ders verdiği İmamiye Şiasının ünlü alimi, Seyyid Şerif el-Mürtazâ ismi ile tanınan Ebü'l-Kasım Ali b. Hüseyin el-Musevî (436/1044)'dir. İmamet konusunda Kâdî Abdulcebbâr'ın görüşlerine katılmayarak

²⁵ Hâkim el-Cüşemî, *Şerhü'l-Uyûn*, s. 366.

²⁶ İlyas Çelebi, , *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadi Abdulcebbâr*, s. 206.

²⁷ Abdülfettah Laşin, *Belağatü'l-Kur'ân*, s. 65.

²⁸ Hâkim el-Cüşemî, *a.g.e.*, s. 382.

²⁹ Kâdî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdulcebbâr b. Ahmed, *el-Münye ve'l-emel*, İsamüddin Muhammed Ali, Ahmed Murtaza. (derleyen) İskenderiye: Darü'l-Ma'rifeti'l-Camiiyye, 1985, s. 97.

³⁰ Hâkim el-Cüşemî, *Şerhü'l-Uyûn*, s. 383.

hocasına karşı “*Şafî*” isimli eseriyle reddiye yazan bu alim, Kâdî’nin bir çok düşüncesinin bize ulaşmasında büyük rol oynamıştır.³¹

Ebü’l-Fadl el-Abbas b. Şirvin de Kâdî’nin öğrencilerinden olup, kendisi çok büyük Zeydî mütekellim ve edip olarak tanınmıştır. Kâdî’den ders aldıktan sonra memleketi Esderâbâd’a dönmüş ve orada hocalık yapmıştır.³²

Mu’tezile’nin 12. tabakasının ünlü alimlerinden olan Ebü’l-Hüseyin el-Basri (436/1044) de Kâdî’nin öğrencileri arasında sayılmaktadır. Kendisi tanınmış felsefeci ve usta tartışmacı olmasına rağmen felsefeyle ilgilenmesi ve bazı Mu’tezile üstatlarını reddetmesi sebebiyle bir çok Mu’tezilî tarafından hoş karşılanmamıştır.³³

Bunlardan başka Ebu Muhammed el-Hasan b Ahmed İbn Mettuye (468/1076), tefsir alimi Ebu Yusuf Abdüsselam Muhammed el-Kazvinî (448/1056), Ebu Said İsmail b. Ali es-Semmân (445/1053) gibi Mu’tezilî, Irak’ta Zeydîlerin şeyhi olan Ebü’l-Kasım el-Yestî, Zeydî imamlardan olan Ahmed b. el-Hüseyin el-Emelî gibi Zeydî alimlerinin, ve Ebü’l-Kasım Ahmed b. Ali el-Meyrukî gibi Şii alimlerinin de hocası olmuş, tevhid ve adl prensipleri, usûl ve kelâm konularında onlara ders vermiştir.³⁴

C. Eserleri

Kâdî Abdulcebbâr, kendi döneminde özellikle kelâmcı olarak tanınmış ve Mu’tezile okulunun büyüklerinden addedilmiştir.³⁵ Bu yüzden eserlerinde kelâmî konular, kelâmî yaklaşımlar ağırlık kazanmaktadır. Mu’tezile ekolü görüşlerinin günümüze kadar ulaşmasını büyük ölçüde Kâdî Abdulcebbâr’ın eserlerine borçluyuz. Esasen kelâmî eserler yazmış olan Kâdî, bunların yanı sıra fıkıh, tefsir ve hadislerle de ilgilenmiş, bu ilim dallarında da kıymetli eserler yazmıştır. Bir çok eserinin kaybolmasına ve elimize ulaşmamasına rağmen kendi düşüncelerini aktardığı önemli birkaç eser günümüze gelmiştir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

³¹ Adnan Muhammed Zarzur, *Mukaddime*, s. 23.

³² Hâkim el-Cüşemî, *Şerhü’l-Uyûn*, s. 386.

³³ Abdüssettar Ravi, *el-Akl ve'l-hürriye*, s. 58-59.

³⁴ Abdüssettar Ravi, *a.g.e.*, s. 60-64.

³⁵ George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism: the Ethics of Abd al-jabbar*, London: Oxford University, 1971, s. 7.

1. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhî ve'l-adl*. Kelâm alanında yazılmış söz konusu eser, Kâdî Abdulcebbâr'ın en hacimli eseri olarak bilinmektedir. Yirmi ciltten oluşan, fakat 1, 2, 3, 10, 18, 19. ciltleri kaybolan *el-Muğnî* eseri, kelâm ilminin hemen hemen her konusunu kapsamaktadır.

2. *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*. Mu'tezile mezhebinin beş temel prensibini açıklama ve yorumlama niteliği taşıyan bu kitap, *el-Muğnî*'nin yazıldığı sırada kaleme alınmıştır.³⁶

3. *el-Muhît bi't-teklif*. Kâdî Abdulcebbâr'ın *el-Muğnî*'den sonra en felsefî eseri olan *el-Muhît*'in, öğrencisi Ebu Muhammed Hasan b. Ahmed b. Metteveyh (Mettûye) tarafından derlendiği görüşü vardır.³⁷ Kitapta, tevhid, sıfatlar, adâlet, irade, teklif, hüsun, kubuh, kelâmulullah, tevellüd gibi konular ele alınmaktadır.

4. *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*. İki ciltten ibaret olan bu kitapta siyer anlatılmakta ve bazen de siyer fikhî yapılmaktadır. Burada peygamberlikle ilgili bazı iddialar değerlendirilmekte ve cevaplandırılmaktadır.

5. *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*. Kelâm sahasında küçük bir risale olan bu eser, *Resâilu'l-adl ve't-tevhid* isimli kitap içerisinde basılmıştır. Burada Kâdî Abdulcebbâr, Mu'tezile'nin esas prensiplerini dört başlık (tevhid, adâlet, nübüvvet, şera'i) altında kısaca değerlendirmektedir.

6. *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. Harezmsâh Ebu'l-Fazl Amidî'nin isteği üzerine yazılan³⁸ bu eserde Mu'tezile'nin 10 tabakasına yer verilmekte ve mezhebî esaslar anahatlarıyla kısaca anlatılmaktadır.

7. *el-Münye ve'l-emel*. Kâdî Abdulcebbâr'a nispeti ihtilafli olan bu kitap, İbn Murtazâ'ya nispet edilmektedir. Burada da Mu'tezile'nin 10 Mu'tezile tabakası açıklanmış, daha sonra İbn Murtazâ tarafından 11 ve 12. tabakalar da eklenmiştir.³⁹

³⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, İbrahim Medkur Taha Hüseyin ve d. (nşr.), Kahire: Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962/1382, XX (2. c.), 257-258

³⁷ Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass: Bakillânî ve Kâdî Abdulcebbâr'da Kelâmulullah Meselesi Örneği*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 61

³⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 137-138

8. *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-meta'in*. Tefsir niteliğinde olan bu eserde, Kâdî Abdulcebbâr, Kur'ân'a dil, irab, nazım, meânî gibi yönlerden gelen itirazları cevaplamakta, âyetlerin yanlış anlaşılması doğrultusunda bir takım sorulara cevap vermektedir.

9. *Müteşabihü'l-Kur'ân*.⁴⁰ Kâdî Abdulcebbâr'ın diğer kitaplarına kısaca değindikten sonra konumuzla yakından ilgisi olduğu için *Müteşabihü'l-Kur'ân* isimli eseri üzerinde durmak istiyoruz.

Söz konusu kitap, 1969 senesinde Adnan Muhammed Zarzur tarafından tahkiki yapılarak basılmıştır. Mukaddimede müteşabihle muhkem arasındaki farkı, onların nasıl anlaşılacağını belirten Kâdî, daha sonra âyetleri mushaf sırasıyla ele almış ve konulara mütekellim bakış açısıyla açıklık getirmiştir. Bu yüzden âyetler, Mu'tezile akidesine uygun olarak ele alınmış ve usul konuları tartışılmıştır.

Kâdî Abdülcebbâr, bu kitapta esasen, hasımların, yani Mu'tezile dışındaki mezheplerin kendi görüşlerine delil getirdikleri âyetleri ele almış ve iddiaları cevaplamıştır. Bazen ise bir kısım âyetler üzerinde çok kısa duran Kâdî Abdulcebbâr, aynı âyeti Mu'tezile düşüncesine destek olan bir âyet olarak tanıtmıştır. O, iddiaları cevaplarken bazen de hocaları saydığı Ebu Ali ve Ebu Haşim el-Cübbâî'lerin düşüncelerinden faydalanmış ve onlara bu kitapta yer vermiştir.

Müellif, bazen müteşabih âyetleri açıklamak için bir takım muhkem âyetlere de baş vurmuştur. Bunları ayırmak için bazı âyetleri açıklamadan önce “mesail” diye başlık koymuştur ki, bunlar hasmın kendi görüşlerine destek olduğunu iddia ettiği müteşabih âyetlerdir. Diğer âyetler ise “delâle” diye başlayan âyetlerdir ki, bunlar da hak mezhebin (Mu'tezile) görüşünü destekleyen delil niteliğinde olan muhkem âyetlerdir.⁴¹

³⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Münye ve'l-emel*, s. 92

⁴⁰ İsimleri sayılan eserlerden başka Kâdî Abdulcebbâr'ın elyazma ve kayıp eserleri de vardır. Bu eserlerin isimleri ve konuları ile ilgili geniş bilgi için bk. Hâkim el-Cüşemî, *Şerhü'l-Uyûn*, s. 367-369; Abdülfettah Laşin, *Belağatü'l-Kur'ân*, s. 69-79; Abdüsettar Ravi, *el-Akl ve'l-hürriye*, s. 41-53; Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 60-71.

⁴¹ Adnan Muhammed Zarzur, *Mukaddime*, s. 49-50.

Âyetler açıklanırken Mu'tezile'nin iki önemli aslı olan "tevhid" ve "adl" prensibine dayanılmakta, bu düşünceler üzerinde tefsir ve te'vil yapılmaktadır.

Kâdî Abdulcebbâr, âyetleri yalnızca mezkur prensiplerle açıklamamış, hasımların delillerini, aynı zamanda âyetin veya üzerinde tartışılan âyetteki kelimenin (örn: istiva) zahiri anlamı, cümlelerin dil açısından durumu, âyetin siyak-sibakı ve en önemlisi, ortaya atılan iddianın akılla kabul edilir olabilirliği yöntemleri ile de çürütmeğe çalışmıştır.

III. MEZHEBİ (MU'TEZİLE)

A. Mu'tezile'nin Doğuşu

İslâm dininin Arap Yarımadası dışında geniş bir bölgede yayılmasından sonra Müslümanların bu bölgelerdeki yerli dinlerden olan nüfusla kaynaşması sonucunda inanç alanında farklı düşünceler ortaya çıktı. Hicri ikinci yüzyılda bu düşünce sistemlerinden biri ve olan Mu'tezile, İslam tarihinde kendi çapındaki orijinalitesi ile bir çoklarının hayretine sebep oldu ve dikkatleri üzerine çekti. Bu fırka, Ortadoğu'nun neredeyse tamamında yaygın olan İbrahimî gelenekten gelen Yahudilik ve Hristiyanlık, İran'da gelişmiş dualizm düşüncesine sahip Mecusîlik, Mazdekîlik ve Sabîlik'in yanı sıra fetihlerle Müslümanların gündemine giren Hint dinlerinin bulunduğu Irak bölgesi zemininde ortaya çıkmıştır.⁴²

Mu'tezile kelimesi, sözlük olarak "azl" kökünden türemiştir ve "uzaklaştırmak"⁴³ "engellemek"⁴⁴, "yalnızlığa çekilmek"⁴⁵, "ayırarak", "ayırarak"⁴⁶ anlamlarına gelmektedir. İstilahta ise "büyük günah" işleyenin fasık olup tövbe edinceye kadar imanla küfür arasında bir yerde olduğu, tevbe etmeden öldüğü takdirde cehennemde

⁴² Cağfer Karadaş, "Mu'tezile kelâm okulunun oluşum ve gelişim süreci", **Marife**, C. 3, sayı 3, Konya, Şubat, 2003, s. 9.

⁴³ İbn Faris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed, **Mu'cemu mekâyisi'l-luğa**, Abdüsselam Muhammed Harun (thk), Beyrut: Daru'l-cil, t.y., "a.z.l." md.

⁴⁴ İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, **Lisânü'l-arab**, Beyrut: Daru Sadır, t.y., "a.z.l." md.

⁴⁵ Firuzabâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, **el-Kamusü'l-muhit**, Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995/1415, "a.z.l." md.

⁴⁶ ez-Zebidî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtaza, **Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-kâmûs**, Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1888/1306, "a.z.l."md.

ebedi kalacağı düşüncesiyle başlayan⁴⁷ ve İslâm'da ilk zuhur eden itikadî fırkalardan birinin adı olarak geçmektedir. Bu ismin onlara kendileri tarafından değil de, muhalifleri tarafından verildiği görüşü ağırlık kazanmaktadır. Klâsik kaynaklarda geçen bir çok rivayetlere bakılırsa Hasan el-Basri (ö. 110/728) ve öğrencileri arasında “büyük günah” sahibi (mürtekib-i kebîre) ile ilgili sorudan çıkan tartışma sonucu, fikir ayrılığı ve anlayış farklılığı nedeniyle Vâsıl b. Ata (ö. 131/748) ve Amr b. Übeyd (ö. 144/761)'in, Hasan el-Basrî (ö. 144/761)'nin ders halkasından ayrılması neticesinde “ayrılanlar”, “bir köşeye çekilenler” anlamında Mu'tezile denmiş olması⁴⁸ kuvvetle muhtemel görünmektedir.⁴⁹ Fakat bu ismin Hasan el-Basri döneminde verildiğini kabul etmeyenler de bulunmaktadır.⁵⁰ Hasan el-Basri'nin vefatından sonra “Mu'tezile” isminin Katâde b. Diame es-Sedûsî(ö. 118/736) tarafından Amr b. Übeyd'e verilmesi⁵¹ iddiasının kaynaklarda geçmesi bunu göstermektedir. Hatta mezhebi ihdas eden şahsın Vâsıl ve Amr değil, Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849) ve onun yandaşları olduğunu bildiren mülahazalar da mevcuttur.⁵² Bu görüş, mezhebin beş esas temeli olan “el-usulü'l-hamse”nin Ebü'l-Hüzeyl tarafından ortaya atıldığı⁵³ düşüncesinden kaynaklanabilir.

İsmin etimolojisine ilişkin diğer rivayetlerde tarih itibariyle daha eskilere müracaat edilmektedir. Şöyle ki, Hz. Ali dönemindeki savaşlar dolayısıyla Hz. Ali'den ayrılmış, ne ona karşı, ne de onunla savaşmamaya karar veren tarafsız gruba (Sa'd b. Ebi Vakkas, Abdullah b. Ömer, Muhammed b. Mesleme, Üsâme b. Zeyd, İbn Haris el-Kelbî) ayrıldıklarından (İ'tezele) dolayı içlerinde sahabilerin de bulunduğu bazı zevata

⁴⁷ el-Mes'udî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, **Murûcü'z-zehab ve maâdinü'l-cevher**, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (thk.), 4. b, y.y: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1964, III. 235; el-Himyerî, Ebu Said Nişvan b. Said, **el-Hûrû'l-în**, Kemal Mustafa (thk.), Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1948, s. 205.

⁴⁸ Abdülkahir Bağdadî, Ebu Mansur b. Tahir, **el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkatî'n-naciye minhum**, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (thk.), Kahire: Darü't-Turas; t.y., s. 118; eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, **el-Mile'l ve'n-nihal**, Emir Ali Mühenna, Ali Hasan Faur (thk.), 8.b, Beyrut: Darü'l-Marife, 2001, I, 62.

⁴⁹ Çağfer Karadaş, “Mu'tezile kelâm okulu”, s. 17.

⁵⁰ Hüseyin Hansu, **Mu'tezile ve Hadis**, Ankara: Kitâbiyât, 2004, s. 44.

⁵¹ Seyyid Murtazâ, eş-Şerif, Ebu'l-Kasım Ali b. et-Tahir Ebu Ahmed el-Hüseyin, **Emâli's-Seyyidi'l-Murtazâ**, Ebu Firas Bedredd Na'sanî (tsh.), Kum: Ayetullahü'l-uzma el-Mar'aşi, 1982, I, 116; Cemaleddin ed-Dimeşkî, Muhammed b Muhammed Said, **Tarihü'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile**, 2. b., Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1981, s. 58.

⁵² Gimaret, D., “Mu'tazila”, **Encyclopedia of İslâm**, (new edition), C. 7 Leiden-New York; E. J. Brill, 1993, 783; Watt, Montgomery, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, Ethem Ruhi Fıglalı (çev.), İstanbul: ŞA-TO ilahiyat, 2001, s. 262.

⁵³ Josef Van Ess, “Mu'tazilah”, **The Encyclopedia of Religion**, (editor: Mircea Eliade), c. 10, New York: Makmillan Publishing company, 1987, s. 224.

Mu'tezile ismi verilmekte ve onların da Mu'tezile fırkasının öncüsü oldukları kaydedilmektedir.⁵⁴ Benzer bir görüşte belirtildiğine göre, Hasan b. Ali'nin Müaviye'ye biatından sonra bu mücadelede tarafsız kalanlar, ilim ve ibadetle uğraşmak niyetiyle Hasan'dan ayrılanlara, Mu'tezile ismini vermişlerdir.⁵⁵ Fırkanın siyasi olaylar sonucunda meydana çıktığını bildiren yukarıdaki iki rivayet, mezhebin devrimci hareketlere nisbetle siyasal tabiatına ilişkin böyle adlandırılmış olmasını akla getirmektedir.⁵⁶

Sözkonusu itikadî fırkaya "Mu'tezile" isminin verilmesi konusundaki rivayetler değerlendirilirse bunun, Hasan el-Basri'nin vefatından sonraki bir olaydan kaynaklandığı görülür. Aynı zamanda mezhebin düşüncelerinin ilk ortaya çıktığı zeminin Hasan el-Basri ile Vâsıl arasındaki tartışma olması şeklindeki görüşün doğru olduğu gözükmemektedir. Başka bir ifade ile Vâsıl, "büyük günah" sahibi meselesi hakkındaki görüşüyle, mezhebin ilk nüvesini atmış, fakat bu görüşün mezhepleşme süreci Hasan el-Basri'nin vefatından sonra olmuştur.⁵⁷

Mu'tezile fırkası, klasik kaynaklarda sadece mezkur isimle değil, başka isimlerle de anılmaktadır. Kulların, ihtiyârî fiillerini müstakillen kendi kudretleriyle meydana getirdiklerini ve yalnız yapma kudretinin Allah tarafından verildiğini iddia ettikleri, daha doğrusu kendilerinden önce bu görüşü benimseyen zümrenin fikirlerine katıldıkları için "kaderiyye" diye anıldıkları gibi Allah'ın sıfatları, halk-ı Kur'ân ve ru'yetullah meselelerinde Cehmiyye'ye uyduklarından "cehmiyye"⁵⁸, Allah'ın bazı sıfatlarını nefyetmeleri sebebiyle "muattıla" diye de isimlendirilmişlerdir.⁵⁹ Fakat Mu'tezililer bu isimleri, ortaya çıkaracak sıkıntılardan dolayı kabullenmemekte⁶⁰ ve kendileri için kurtuluşa eren fırka anlamında *ehlü'l-hak ve'n-naciye*, Allah'ın birliğini

⁵⁴ en-Nevbahî, Ebu Muhammed b. Musa, **Fırakü's-ş-ia**, Seyyid Muham Al-i Bahrü'l-Ulum (thk); Necef: el-Mektebetü'l Murtezaviyye, 1936; s. 5.

⁵⁵ Malatî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman, **et-Tenbih ve'r-red ala ehli'l-ehva ve'l-bida'**, Beyrut: Mektebetü'l-Maarif, 1968, s. 36.

⁵⁶ Van Ess, "Mu'tazilah", s. 220.

⁵⁷ Hüseyin Hansu, **Mu'tezile ve Hadis**, s. 47.

⁵⁸ Cemaleddin ed-Dımaşkî, **Tarihü'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile**, s. 59.

⁵⁹ Bekir, Topaloğlu, **Kelâm İlmi**, İstanbul: Damla y.e., 2. b., 1985, s. 170.

⁶⁰ Eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, I, 56.

ve adâletini savunanlar anlamında *ehlü't-tevhid ve'l-adl* ismini de kullanmaktadırlar.⁶¹ Ancak bazı mezhep mensupları, “Mu'tezile” ismine sahip çıkmakta ve söz konusu ismi kötü anlamda kullananlara karşı bu kelimenin Kur'ân'da övgü anlamında kullanıldığını ifade etmektedirler.⁶²

B. Tarihi Gelişimi

Mu'tezile tarihine gelince, bunu üç döneme ayırabiliriz: Birinci dönem, başlangıç dönemidir ki, bu da Emevi hakimiyetinin sonunu, Abbasi hakimiyetinin de ilk yıllarını kapsamaktadır. Mu'tezile, bu dönemde kendi özgün düşüncelerini oluşturmaya başlamıştır. Bu dönem Vâsıl'la tarih sahnesine girmekte ve Halife Me'mun dönemine kadar devam etmektedir. Bu zaman zarfında Mu'tezile, felsefî olmayan devreyi sürdürmüş ve bu devrede “kelâm metodları” olarak nitelenen metodlarla çalışmıştır.

İkinci dönem, Mu'tezile için başarı dönemidir ki, bu da halife Me'mun zamanında başlamış, Mütevekkil'in halifelğine kadar sürmüştür. Bu dönemde Mu'tezile büyük mesafe katetmiş ve giderek sarayın resmî mezhebi olmuştur. Aynı zamanda bu döneme Mu'tezile'nin sistemleştiği, felsefî düşüncelerin bu mezhepte yer aldığı dönem gibi de bakılmaktadır.⁶³ Fakat bazı düşüncelerin, özellikle halku'l-Kur'ân meselesinin zorla kabul ettirilmesi (Mihne olayları) bir çok alimde bu fırkaya karşı antipatinin yaranmasına sebebiyet vermiştir. Sonuçta bu başarı fazla sürmemiş, halife Mütevekkil döneminde Mu'tezile gerilemeye başlamıştır. Hatta bu dönemden sonra mezkur fırkanın bazı mensupları takibe uğramış ve gündeme getirdikleri tartışmalar da yasaklanmıştır.

Üçüncü ve sonuncu dönem ise Büveyhiler zamanına denk gelmektedir. Şöyle ki, bu döneme Mu'tezile'nin toparlandığı dönem gibi bakılmaktadır. Van Ess bu

⁶¹ Zühdi Carullah, **el-Mu'tezile**, 6. b., Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasati ve'n-neşr, 1990/1410, s. 13-14; Mevlüt Özler, **İslâm Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları**, Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı y., 2001, s. 31.

⁶² Kâdî Abdulcebbâr, “i'tizâl” sözünün Kur'ân'da ve hadislerde dalâletten, şerden hidâyete doğru “ayrılmak” anlamında kullanıldığı hakkında bazı örnekler getirmektedir. bk. Kâdî Abdulcebbâr, **Fazlü'l i'tizâl ve tabakâtü'l Mu'tezile**, Fuad Seyyid (thk), Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-neşr; Cezair: el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-kitab, 2. b., 1986/1406, s. 165-166.

⁶³ Wolfson, H. Austryn, **Kelâm Felsefeleri**, Kasım Turhan (çev.), İstanbul: Kitabevi, 2001, s. 15.

dönemi, skolastik dönem olarak ele almaktadır.⁶⁴ Fakat bu da uzun sürmemiş, Mu'tezile'ye sahip çıkan Büveyhi veziri Sahib b. Abbad (ö.385/995)'ın ölümünü müteakip Selçuklu hakimiyeti ile mezhep tarih sahnesinden yavaş yavaş çekilerek yerini Eş'âriliğe bırakmıştır.⁶⁵

C. Temel Prensipleri

Kelâm sahnesine “el-menzile beyne'l menzileteyn” prensibi ile çıkan Mu'tezile, yukarda belirtildiği gibi sonraları felsefî görüşleri de itikadî düşüncelerinin içine katmıştır. Dolayısıyla rasyonalist bakış açısı ile kendi görüşlerine açıklık getirmişlerdir. Düşüncelerini beş temel esasa dayandıran Mu'tezile, bu görüşlerini genel hatlarıyla şöyle açıklamaktadır:

1. Tevhid. Sözlükte nesnenin kendisi ile teklik kazandığı şey anlamına gelen tevhid, kelâm ıstılahında Allah'ın birliğini, sıfatların nefiy ve isbatı konusunda kendisinin hak ettiği kadar kimsenin ona şerik olamayacağını bilmek ve itiraf etmektir.⁶⁶

Mu'tezile'nin tevhid anlayışına göre Allah, cisim, araz, cevher, cüz, unsur değildir, bilakis bunların yaratıcısıdır. Hiçbir duyu onu ne dünyada ne de âhirette idrak edemez. Hiçbir şey onu kuşatamaz. Mekan, cihet, sınır, acziyet, yokolma, yaratılmış sıfatlar onun için sözkonusu değildir, O, kadim, ezeli ve ebedidir.⁶⁷ Allah, “şey”dir, fakat “şey”lere benzemez, yarattığı şeylerin hepsini bir “şey”den yaratmıştır.⁶⁸ Allah'ın kıdemi haricinde bir sıfatı bulunmamaktadır. Diğer sıfatlar onun zatı ile kâimdir. Eğer bu sıfatlar O'na zatının gayri olarak isnat edilirse kadîmlerin çokluğu, dolayısıyla Allah'a şerik koşma olayı gerçekleşmiş olacaktır.⁶⁹

⁶⁴ Van Ess, “Mu'tazilah”, s. 223.

⁶⁵ Geniş bilgi için bk. Van Ess, “a.g.m.” s. 220-224, Zühdi Carullah, **Mu'tezile**, s.116-211; Ahmed Emin, **Zuhrü'l-İslâm**, IV, 7-14.

⁶⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Şerhü'l-Usûlî'l-hamse**, Abdülkerim Osman (thk), 3. b., Kahire; Mektebetü Vehbe, 1996, s. 128.

⁶⁷ el-Eş'ârî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail, **Makalâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin**, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (thk), 3. b., Kahire; Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1969/1389, I, 235; el-Mes'udî, **Murûcû'z-zeheb**, III, 234.

⁶⁸ Abdülkahir Bağdadî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s. 115.

⁶⁹ Kâdî Abdulcebbar, **Fazlü'l-i'tizâl**, s. 347.

2. Adâlet (Adl). Sözlükte birine hakkını vermek anlamına gelen “adl”in Mu’tezile nezdindeki anlamı, Allah’ın bütün fiillerinin hasen olmasını, kabih fiil yapmamasını⁷⁰, yalnız hikmeti ve isabetli olanı seçmesini, çirkin yolla kulluğa çağdırmaktan tenzih edilmesini kabullenmek demektir.⁷¹ Bu görüşe göre eğer insan herhangi bir şeyi yapmak hürriyetine sahip değilse, onun işlediği kötü veya iyi amellerden dolayı ceza veyahut sevap görmesi manasız olur. Eğer Allah insanları belirli fiilleri yapmağa zorlamış farz edilirse, Allah’ın o fiillerden dolayı bir insanı cezalandırması zulüm olur. Halbuki Allah adildir, kullarına hiçbir şekilde haksızlık etmez. O halde, Allah’ın adâleti icabı insanlarda irade hürriyetinin bulunması da gereklidir.⁷² Kula kendi fiilini yapmak için yalnız kudretin verilmesi (irade), bu dünyada en güzeli yapmanın Allah’a vacip olduğu (salah-aslah teorisi), lütuf (kulu itaate yaklaştıran ve masiyetten uzaklaştıran şey), teklif (insanları güçleri yetecek şeyle sorumlu kılmak), nübüvvet konuları, Mu’tezilî alimlerce genellikle adâlet görüşü içerisinde ele alınmaktadır.⁷³

3. Va’d ve Vaîd. Üçüncü temel görüş va’d ve vaîd görüşüdür ki, bunun ilk olarak Amr b. Übeyd (144/761) ile Ebu Amr b. Alâ (154/771) arasında tartışıldığı nakledilmektedir. Bu esas, tarihî bakımdan mürtekeb-i kebîre’nin(büyük günah işleyenin) durumuyla ilgili tartışmaların bir sonucu olarak gündeme gelmiştir.⁷⁴ Gelecekte başkasına faydanın ulaşmasını veya bir zararın giderilmesini içeren habere va’d, bunun aksini, yani gelecekte başkasına bir zararın ulaşacağını veya onun bir menfaatinin yok olacağını içeren habere de vaîd denir.⁷⁵ Bu görüşe göre Allah’ın va’d ettiği sevap ve korkuttuğu ceza mutlaka gerçekleşecektir. Kafir ve fasıklar tevbe etmeden ölürlerse cehennemde ebedî kalacaklardır.⁷⁶

Va’d ve vaîd başlığı altında Mu’tezile, fisk, küfür, tövbe, amellerin boşa çıkarılması (ihbat), şefaât, ivaz, ahiret ahvali, bunların maddî ve somut nesnelere

⁷⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhü’l-Usûlî’l-hamse*, s. 132.

⁷¹ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhtasar fî usûlî’l-dîn (Resâ’ilü’l-adl ve’t-tevhid içinde)*, Muhammed Ammara thk), Kahire: Daru’l-hilal, 1971, s. 169, 202.

⁷² Kemal Işık, *Mu’tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi y., 1967, s. 69.

⁷³ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, 49-50.

⁷⁴ Osman Aydın, “Mu’tezile ekolü”, *Marife*, C. 3, sayı 3, Konya, Şubat, 2003, s.42-43.

⁷⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhü’l-Usûlî’l-hamse*, s. 134-135.

⁷⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlû’l-i’tizâl*, s. 350.

tekabül edip etmedikleri, büyük günah işleyenlerin cehenneme girdikten sonra oradan bir daha çıkmayacakları gibi konuları ele almaktadır.⁷⁷

4. el-Menzile beyne'l-menziyleteyn. Mutezile'nin ilk ortaya attığı düşünce olarak bilinen el-menziyle beyne'l-menziyleteyn, sözlükte “iki şey arasında orta bir yer” anlamı verilmekte, ıstılahta ise büyük günah işleyen kişinin bu fiili ile kafir veya mü'min olmayacağından⁷⁸ konumunun, bu ikisi arasında bir yerde olması görüşü olarak bilinmektedir. Mu'tezile bu yerde bulunan kişiye “fasık” demektedir. Bu esas, “el-Esma ve'l-ahkam” diye de isimlendirilmektedir.⁷⁹

el-Menzile beyne'l-menziyleteyn görüşünün, Hasan el-Basri 'nin ömrünün sonlarına doğru 100-110/718-728 yılları arasında teşekkül ettiği söylenebilir. Vâsıl'ın el-menziyle beyne'l-menziyleteyn fikri başlangıçta yalnız bir düşünce olarak ortaya çıkmasına rağmen zaman içerisinde itikadî bir ilke haline gelmiştir.⁸⁰

5. el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-münker. Sonuncu, temel görüş, ise iyi işleri (ma'ruf) emr etmek, kötülükten (münker) nehy etmektir. Mu'tezile'ye göre İslam davetinin yayılması, dalalette olanların hidâyete ermesi, hakkı batıla karıştırmak isteyenlerin hücumlarının önlenmesi için her müslümanın iyiliği emretmesi kötülükten de sakındırması zorunlu bir görevdir.⁸¹ Buna da delil olarak Âlî-İmran suresinin 104. âyetini getirmektedirler.⁸² Bu esasın, zulme güçle karşı koyma ve adil olmayan yönetime isyan şeklinde siyasî boyutu, iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılması şeklinde ahlakî boyutu bulunmaktadır. Bu sebeple el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehy ani'l-münker kavramına değişik zamanlarda farklı anlamlar yüklendiği söylenebilir.⁸³

⁷⁷ İlyas Çelebi, **İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbâr**, İstanbul; Rağbet, 2002, s. 165.

⁷⁸ Hariciler büyük günah sahibinin kafir olduğunu kabul ederler. Fakat burada inkar olayı gerçekleşmediği için Mu'tezile onlara kafir dememiştir. Aynı zamanda Mürcienin mürtekeb-i kebir'e mümin demesine de karşı çıkmıştır. Mu'tezilîler İmanın amelden bir cüz olduğunu kabul ettiklerine göre bu adamın mümin olmayacağı kanaatindedirler. (bk. Eş'âri, **Makâlatü'l-islâmiyyin**, s. 167-234)

⁷⁹ Kâdî Abdulcebbâr, **Şerhü'l-Usûlî'l-hamse**, s.134-136, 701.

⁸⁰ Osman Aydın, “Mu'tezile ekolü”, s. 41.

⁸¹ İlyas Çelebi, **İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadi Abdulcebbâr**, s. 167.

⁸² “Sizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”

⁸³ Osman Aydın, “a.g.m.”, s. 43.

Büyük günah işleyenlerin konumu ile ilgili belirttikleri görüşlerine göre diğer mezheplerden ayrılarak ortaya çıkan⁸⁴ Mu'tezile mezhebinin doğuşunu, dönemin kelâmî tartışmalarına, tenzihe dair eserlerin te'lif edilmesine bağlayanlar da bulunmaktadır. Söz konusu görüşe göre, Mu'tezile, bu zaman diliminde ortaya çıktı ve ilim, kudret, irade ve hayat gibi sıfatların hükümlerine zaid olan manalarını reddetti. Çünkü onların iddiasına göre bu husus, kadim'in teaddudunu (çokluğunu) gerektirir. Mu'tezile, sıfatların zatın ne aynı, ne de gayrı olduğu görüşüne de katılmamıştır. Sem', basar gibi sıfatları da cisimlerin arazlarından olması sebebiyle reddetmiştir.⁸⁵

D. Kâdî Abdulcebbâr'ın Mu'tezile Mezhebine Katkısı

Mu'tezile mezhebinin ünlü isimlerinden olan Kâdî Abdulcebbâr, esasen kelâm ilminde yoğunlaşmış bulunmaktadır. Bu yüzden kendi ekolünün son dönem tanınmış alimleri sırasında yer almaktadır. Aslında bir bakıma Mu'tezile mezhebinin görüşlerinin sağlıklı olarak günümüze ulaşmasında Kâdî Abdulcebbâr'ın büyük ölçüde rolü olmuştur. Şöyle ki, yazdığı geniş çaplı kitaplarda Mu'tezile mezhebinin tanınmış isimlerinin kelâmî görüşlerini ortaya koymuş, bazen bu görüşleri savunmak için deliller getirmesine rağmen, itiraz ettiği noktaları da gözden kaçırmamıştır.

Kâdî Abdulcebbâr, kendi mezhebinin görüşlerinin sistematikleştirilmesinde önemli katkılarda bulunmuştur. Müttekaddimun Ehl-i Sünnet dünyasında bile rastlanması zor olan,⁸⁶ ansiklopedik nitelikteki “*el-Muğnî*” kitabı, bunun bariz bir örneğidir. Kâdî Abdulcebbâr, bu kitapta mezhebin aslını tevhid ve adâlet olarak iki yönden ele almakta ve mezhebî görüşleri irdelemektedir. Daha sonra “*Muhtasar*” isimli eserinde Mu'tezile'nin temel prensibinin dört (tevhid, adâlet, nübüvvet, şera'î) olduğunu kaydeder.⁸⁷ Fakat bu temel prensipleri beşe çıkarmakta ve tevhid, adâlet, el-menzile beyne'l- menzileteyn, el-va'd ve'l-vaîd, emir bi'l ma'rûf ve nehiy ani'l-münker başlıkları altında incelemektedir.⁸⁸ Dolayısıyla, söz konusu eserlerde Mu'tezile ekolünün düşünce tarzıyla ilgili sistematik şekilde hemen her konuya değinilmekte ve

⁸⁴ Kâdî Abdulcebbâr, **Fazlû'l i'tizâl**, s. 166.

⁸⁵ İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, **Mukaddime**, Ali Abdülvahid Vafi (thk), 3. b., Kahire; Daru Nahdati Mısır, 1981, III, 1078-1080.

⁸⁶ Kamil Güneş, **İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass**, s. 62.

⁸⁷ Kâdî Abdulcebbâr, **Muhtasar**, s. 168.

⁸⁸ Kâdî Abdulcebbâr, **Şerhü'l-Usûli'l-hamse**, s. 122-123.

kelâmî görüşlere katkı sağlamaktadır. Câbirî'nin sözleri ile ifade edersek, “Kâdî Abdulcebbâr'ın eserleri neredeyse Mu'tezilî düşüncenin tam bir derlemesidir. Abdulcebbâr'ın bu derlemesi, Mu'tezile'nin yöntemselliğini ve düşünce prensiplerini bize aktarmasına ve bütün netliğine rağmen Mu'tezilî düşüncenin geç dönemlerini yansıtmaktadır.”⁸⁹

Kâdî Abdulcebbâr, sadece kelâm değil, fıkıh ve tefsir dallarında da kendine özgü eserler bırakmıştır. “*el-Muğnî*” eserinin 17. cildini fıkıh usûlüne ayırmış ve Mu'tezilî bakış açısıyla usûl bilgisini açıklamıştır. Şöyle ki, bir çok usûlcü, bu eserden yararlanarak Mu'tezilî fıkıh usûlü konusunda bilgi edinebilmektedir.

Tefsir ilmi sahasında yazdığı “*Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-metâin*” ve “*Müteşâbihu'l-Kur'ân*” isimli eserleri, Mutezilî tefsir olarak günümüze ulaşan nadir kitaplardandır. Aslında bir çok te'villerini “*el-Muğnî*” adlı kitabındaki anlatımlara dayandıran Kâdî Abdulcebbâr, bazen orijinal fikirleri ile de kendini göstermektedir.

Son olarak şunu söylememiz gerekir ki, Kâdî Abdulcebbâr, bir çok Mutezilî düşüncelerin günümüze ulaşmasını sağlayan ve Mu'tezile önderlerinden kabul edilecek bir kimliğe sahiptir.

⁸⁹ Muhammed Âbid Câbirî, **Arap Aklının Oluşumu**, İbrahim Akbaba (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, s. 164.

İkinci Bölüm

Kâdi Abdulcebbâr'ın Muhkem ve Müteşâbih Kavramlarına Teorik Açıdan Yaklaşımı

I. KUR'ÂN'IN MÜTEŞÂBIHLERİ

A. Müteşâbihu'l-Kur'ân Kavramı

Kâdî Abdulcebbar'ın müteşâbih kavramına teorik açıdan yaklaşımına yer vermeden önce İslâm alimlerinin bu konu ile ilgili görüşlerine genel olarak yer vermek karşılaştırma açısından uygun olacaktır. Ayrıca, müteşâbihlik sorununun İslâmî terminolojideki anlaşılma tarzı, Kâdî Abdulcebbar'ın görüşlerine ışık tutabilir.

1. Tanımı

Tarih boyunca her hangi bir görüşe destek teşkil etmesi, hüküm çıkarılması konusunda Kur'ân'ın doğru yönde anlaşılması için çaba harcanmış, usûl açısından Kur'ân âyetleri ile ilgili tartışmalar devam ede gelmiştir. Kur'ân'ın yorumlanması için bilinmesi gerekli olan konulardan biri de muhkem ve müteşâbih konusudur. Aslında bu taksim, Kur'ân'dan alınmaktadır:

“Sana kitabı indiren O’dur. Bunun âyetlerinden bir kısmı muhkemdir ki, bu âyetler, kitabın anası (aslı) demektir. Diğer bir kısmı da müteşâbih âyetlerdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, sırf fitne çıkarmak için, bir de kendi keyiflerine göre te’vil yapmak için onun müteşâbih olanlarının peşine düşerler. Halbuki onun te’vilini Allah’tan başka kimse bilmez. İlimde uzman olanlar, “Biz buna inandık, hepsi Rabbimiz katındandır.” derler. Üstün akıllılardan başkası da derin düşünmez.”⁹⁰

Müteşâbih, sözlükte, “şbh” kökünden gelip “anlamı farklı olan iki sözün zahirde birbirine benzemesi”, “dengi olması” anlamlarını içermektedir.⁹¹

Müteşâbihin karşıtı olan muhkem kelimesi, sözlük olarak “hkm” kökünden olup “menetmek”, “engellemek”, “reddetmek”, “karşısını almak” anlamlarına gelmektedir.⁹²

⁹⁰ Âl-i İmran 3/7.

⁹¹ İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, **Te’vilü müşkili'l-Kur'ân**, Es Sakr (thk.), Kahire: Darü't-Türas, 1973, s. 101.

⁹² İbn Manzur, **Lisânu'l-Arab**, “hkm” md.; ez-Zerkeşi, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed, **el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân**, Mustafa Abdülkâdir Atâ (thk), Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988, II, 79.

Istilahta bu iki kavrama farklı anlamlar yüklenmektedir. Bu görüşler, kişisel tercih olmakla beraber âyetleri te'vil etme açısından yaklaşımlarla ilişkilidir. Bu konudaki görüşlerde muhkem, anlamı zahirden anlaşılan, anlaşılması için başka bir delile ihtiyaç bulunmayan, ihtimal yönü olmayan, delâlet ettiği şey kolayca anlaşılan âyetler olarak tanımlanmaktadır. Müteşâbih ise bunun tersi, yani farklı vecihlere açık olan, anlamı akılla bilinmeyen (namazın rekâtı, kıyametin ne zaman olacağı gibi), bazılarına göre yalnız Allah'ın bilebildiği, diğerlerine göre te'ville kulların da bilebildiği âyetler olarak kabul edilmektedir.⁹³ Bunlardan farklı olarak bazı görüşlere göre muhkem âyetler nasih, müteşâbih âyetler mensuhtur.⁹⁴ eş-Şâtîbî'ye göre muhkem ve müteşâbih terimleri özel anlamda kullanılırken nasih ve mensuh çerçevesinde ele alınmaktadır. Fakat genel anlamda muhkem kelimesi ile, manası açık olan, anlaşılması için başka bir şeye ihtiyaç göstermeyen şey kastedilmektedir. Müteşâbih ise genel anlamda lafzından ne murad edildiği anlaşılmayan anlamındadır.⁹⁵

Söz konusu görüşlerin yanı sıra çoğunluk tarafından kabullenilen⁹⁶ Fahreddin Râzî'nin bu konudaki görüşüdür. er-Râzî, bu görüşte lafızdaki muhtemellikten yola çıkmaktadır. Şöyle ki, lafzın vazedildiği anlamdan başka bir manaya ihtimali bulunmamaktaysa buna “*nas*” denmektedir. Eğer lafzın iki manadan birisine ihtimali diğerine racih olursa bu lafız, racihe nispetle “*zahir*”, mercuha nispetle “*müevvel*” olarak isimlendirilmektedir.⁹⁷ Lafzın iki manaya da ihtimalinin eşit olması durumuna gelince, lafız ikisine nispetle “*müşterek*”, ikisinden birine nispetle de “*mücmel*” olarak isimlendirilmektedir. “*Nas*”, başka manaya engel olan racih, “*zahir*” ise başka manaya engel olmayan racih olarak görülmektedir. Bunların ortak miktarı ise “*muhkem*” olarak

⁹³ et-Taberî, Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Yezid, **Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân**, Beyrut: Darü'l-Fikr, 1984, III, 172-178; ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 79-81; Cürçânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, **Mu'cemu't-Tarifât**, Muhammed Sıddık Minşevî (thk.), Kahire: Daru'l-Fadile, 2004, s. 167; es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, **el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân**, 3. bs., Mustafa Dîbu'l-Buğa (thk.), Dimaşk- Beyrut; Daru İbn Kesir, 1996, I, 649-668; İbn Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed et-Tunûsî, **Tefsirü't-tahrir ve't-tenvir**, Tunus: ed-Darü't-Tunusiyye, 1984, III, 156.

⁹⁴ et-Taberî, **Câmiü'l-beyân**, III, 172-173.

⁹⁵ eş-Şâtîbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnâfî, **el-Muvafakât**, Ebu Ubeyde Al-i Salman (hızl.), Huber: Daru İbn Affan, 1997, III, 305; Bu konudaki görüşlerin açıklanması ve onlara olan itirazlar için bk. Enver Apa, “Müteşâbih Âyetler Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, 2002, C. 43, 2. sayı, s. 154-157.

⁹⁶ ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazim, **Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân**, 3. bs., Kahire: Daru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1362/1943, II, 170.

⁹⁷ Racih-açık olan, gizlilik içermeyen, mercuh-kendisinde kapalılık, saklılık bulunan, açıklık, netlik içermeyen anlamında kullanılmaktadır. Bk. ez-Zerkânî, **Menâhilü'l-irfân**, II, 172.

isimlendirilmektedir. “*Mücmel*” ve “*müevvel*” arasındaki ortak hususiyete de “*müteşâbih*” adı verilmektedir. Çünkü anlaşılamamak her iki kısım için de söz konusu olmaktadır.⁹⁸

Bu konuyu daha anlaşılır kılmak için Fahreddin er-Râzî, şöyle devam etmektedir:

Lafız, iki muhtemel manaya gelebilir. Onun bu manalardan birisine nispetle ihtimali racih, diğerine nispetle de ihtimali mercuh olur ve lafzın manasını racih olana hamleder de mercuh manaya hamletmezsek, bu, “*muhkem*”, eğer lafzı, mercuh olan manaya hamleder de racih manaya hamletmezsek, bu da “*müteşâbih*” olur.⁹⁹

Râzî’nin görüşünde de lafızdaki ihtimal ele alınmaktadır. Kısaca söylemek gerekirse, ikinci bir şıkka ihtimalin söz konusu olmadığı âyetler esasen muhkem olarak tanıtılmaktadır. Fakat muhtemellik içeren, vazolunduğu anlam dışında tercih edilecek başka manaya hamledilmesi mümkün olan âyetler ise “*müteşâbih*” adı altında incelenmektedir.

Kur’ân kelimesinin etimolojisine gelince, bu konuda farklı görüşler mevcuttur. Şöyle ki, bu kelimenin türevinin bulunmadığını, Allah’ın kelâmına verilen özel bir isim olduğunu¹⁰⁰ savunanlarla beraber bir kökten türediği görüşünü ileri sürenler de bulunmaktadır.¹⁰¹ Diğer görüşün sahipleri arasında da ittifak sağlanmamaktadır. Bazılarına göre Kur’ân lafzı, delil, burhân, ipucu anlamına gelen “*karîne*” kelimesinin çoğulu olan “*karâin*”den türemiştir.¹⁰² Genelde tercih edilen görüşe göre ise Kur’ân, “*okudu*” anlamına gelen “*karâe*” kökünden türemiş ve “*fu’lân*” vezninde bir mastardır.¹⁰³

Kur’ân lafzının ıstılah anlamı konusunda da farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bunlardan bazıları şöyledir:

⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer, **Mefâtihü'l-ğayb**, Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1934, VII, 168; Fahreddin er-Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer, **Esâsü't-takdis fî ilmi'l-kelâm**, Ahmed Hicazi Sakka (thk.), Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, 1986, s. 230-233.

⁹⁹ Fahreddin er-Râzî, **Mefâtihü'l-ğayb**, VII, 169; **Esâsü't-takdis**, s. 234-235.

¹⁰⁰ ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, I, 347

¹⁰¹ ez-Zerkeşî, **a.g.e.**, I, 348

¹⁰² es-Suyûtî, **el-İtkân**, I, 162

¹⁰³ ez-Zerkânî, **Menâhil**, I, 7

a-Fatıha Suresi'nin başından Nass Suresi'nin sonuna kadar Hz. Muhammed (s.a.v.)'e indirilmiş, kendine has özellikleri ihtiva eden lafızlardır.

b-Hz. Peygamber (s.a.v.)'e vahiy yoluyla indirilmiş, Mushaflarda yazılı, tevâtürle nakledilmiş ve okunmasıyla ibadet edilen ilahî bir kelâmdır.¹⁰⁴

Buraya kadar, “*müteşâbih*” ve “*Kur’ân*” kelimelerinin anlamlarına değindikten sonra, kısaca ifade edelim ki, “*nüteşâbihi'l-Kur’ân*” ifadesi, “*Kur’ân’ın müteşâbih âyetleri*” anlamını içermektedir.

2. Müteşâbihin Çeşitleri

Müteşâbihata farklı açılardan yaklaşımlar bu âyetlerin belirlenmesinde ve yorumlanmasında çeşitli ihtilaflara yol açmaktadır. Şöyle ki, te’vil yapıp yapılamayacağı tartışması konusundaki görüşler, müteşâbih âyetlerin çeşitlerine göre değişmektedir. Hatta müteşâbihatın taksim edilmesi, sanki âyetlerin te’viline dayandırılmaktadır.¹⁰⁵ Yani ortaya atılan görüşlere göre yorumlanabilen âyetler yorumlanması doğru olmayan âyetlerden ayrılmakta ve müteşâbihatın kısımlarını teşkil etmektedir.

Aslında müteşâbih âyetleri kısımlara ayırma konusunda pek fazla çalışma yapılmamıştır. Bu husustaki taksim sadece er-Râğıb el-İsfahânî tarafından ortaya atılmıştır. Daha sonra da alimler araştırmalarında bu taksimi esas almış ve bu çerçeveden hareket etmişlerdir.¹⁰⁶ Söz konusu alimlerden biri de eş-Şâtıbî’dir

Âyetlerin anlaşılmasına ilişkin olarak er-Râğıb el-İsfahânî, müteşâbih âyetleri üç kısma ayırmaktadır:

1) Anlaşılması mümkün olmayan, manasını yalnız Allah’ın bildiği müteşâbihler. Örneğin, kıyametin ne zaman olacağı, dâbbetü’l-arz’ın çıkışı ve özellikleri gibi âyetler, bu türden sayılmaktadır.

¹⁰⁴ Daha geniş bilgi için bk: ez-Zerkânî, **Menâhil**, I, 10 vd.

¹⁰⁵ er-Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, **Müfredâtu elfâzi'l-Kur’ân**, Safvan Adnan Dayûdî (thk.), Dımaşk : Darü'l-Kalem, 2002, s. 444; eş-Şâtıbî, **el-Muvafakât**, III, 315.

¹⁰⁶ Örnek olarak bk. ez-Zerkânî, **Menâhilü'l-irfân**, II, 174-178; Taşköprüzâde, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, **Miftâhü's-saade ve misbâhü's-siyade fî mevzuâtü'l-ulûm**, Kamil Bekri, Abdülvehhab Ebü'n-Nur (thk.) Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Hadise, 1968, II, 439-440.

2) Bazı vesilelerle anlaşılabilenler. Bunlara garib lafızlar, anlaşılması zor, kapalı ahkamlar örnek verilebilir.

3) Hakikatini sadece ilimde derinleşmiş olan alimlerin bilebileceği müteşâbihler. Bu tür âyetleri belli insanlar anlayabilmektedir.¹⁰⁷

Bu taksimin yanısıra er-Râğıb el-İsfahânî, cümlenin konusuna göre taksim yapmaktadır. Burada müteşâbih, lafzî, mânevî ve hem lafzî, hem mânevî olarak kısımlara ayrılmaktadır ki, bunların da kendi çeşitleri bulunmaktadır.¹⁰⁸

eş-Şâtıbî ise müteşâbih âyetleri anlaşılması açısından iki kısma ayırmaktadır:

1) Hakiki müteşâbihler. Bu tür âyetler, insanlar tarafından anlaşılmamakta, bunların bilgisi sadece Allah'ın yanında saklı kalmaktadır. Âl-i İmran suresindeki âyette zikr olunan müteşâbihlerden kasıt, hakiki müteşâbihlerdir ki, bunlar da azınlık teşkil etmektedir. Bu âyetler üzerinde düşünüldüğünde maksat ve hedefe delâlet eden bir şey bulunmamaktadır. Bunlara örnek olarak hurûf-ı mukattaa, gaybî haberler, Allah'ın sıfatları gösterilebilir.¹⁰⁹

2) İzafî müteşâbihler. Bu türden olan âyetler ise kesin olarak manaya delâlet etmez, sadece araştırılarak anlam çıkarılabilmektedir.¹¹⁰ Bunlara garib kelimeler, kevnî âyetler, müşkil, mücmel, müevvel ve başka bu türden olan âyetler örnek verilebilmektedir.¹¹¹

Bu taksimlerde de görüldüğü üzere anlaşılması açısından müteşâbih âyetlerin kısımları er-Râğıb el-İsfahânî'ye göre farklılık teşkil etmektedir. Şöyle ki, burada sadece ilimde rasih olanların anlayacağı müteşâbihler diye üçüncü bir şık daha

¹⁰⁷ er-Râğıb el-İsfahânî, **Müfredât**, s. 444-445.

¹⁰⁸ Bu konuda geniş bilgi için bk. er-Râğıb el-İsfahânî, **Müfredât**, s. 443-444.

¹⁰⁹ eş-Şâtıbî, **el-Muvafakât**, III, 315-316; er-Râğıb el-İsfahânî'nin mânevî müteşâbih dediği kısımla karşılaştırsak burada benzerlik bulabiliriz. Bk. er-Râğıb el-İsfahânî, **Müfredât**, s. 444.

¹¹⁰ eş-Şâtıbî, **el-Muvafakât**, III, 317.

¹¹¹ Muhsin Demirci, **Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine**, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996, s. 86; Ayrıca Muhsin Demirci, bu iki taksimi karşılaştırmış ve er-Râğıb el-İsfahânî'nin cümlenin konusuna göre olan taksimini izafî müteşâbihler kısmının alt kısmı olarak çalışmıştır. Daha geniş bilgi için bk. Muhsin Demirci, **a.g.e.**, s. 67 vd.

bulunmaktadır. Ayrıca, cümlelerin konusuna göre yapılan tasnif, en geniş tasnif olarak bilinmektedir.¹¹²

eş-Şâtibî ise sadece anlam yönünden tasnif yapmakla beraber müteşâbihin sınırını da çizmeğe çalışmaktadır. Ona göre söz konusu olan müteşâbihler hakiki müteşâbihlerdir ve sayıları da fazla bulunmamaktadır. Dolayısıyla eş-Şâtibî, bir kısım âyetlerin anlaşılamayacağını söylemektedir. Diğer izafî olanlar ise tam olarak müteşâbih sayılmamakta, anlaşıldıktan sonra muhkem âyetler kısmına da girebilmektedir.

B. Müteşâbihlik Sorununun Kaynağı

Kur'ân-i Kerim'de muhkem ve müteşâbih konusuna değinilen âyetin nüzul sebebi sorunun kaynağına ışık tutmaktadır. Âyetin nüzul sebebi, esasen Hristiyan veya Yahudiler'in Hz. Peygamber'le olan tartışmasıyla ilgilidir. Hristiyanlar, Kur'ân'da Hz. İsa'nın Allah'ın sözü ve ruhu olması konusuna, Yahudiler ise mukattaa harflerine tutunmuş ve insanları İslâm dini konusunda şaşırtmaya çalışmışlardır. Esasen Hristiyanlarla ilgili rivayetlere üstünlük verenlerle beraber,¹¹³ Yahudiler'le ilgili rivayeti makbul görenler de bulunmaktadır.¹¹⁴

Her iki rivayette fitne sebebiyle müteşâbih âyetleri yorumlama konusuna değinildiğine göre bu sorunun te'vil üzerine ortaya çıkması düşünülebilir.

Müteşâbih âyetlerin te'vil edilmesi tartışması rivayetlerin de gözüktüğü gibi ilk dönemlerden itibaren ortaya çıkmaktadır. Hatta Mu'tezile'nin ortaya çıkmasından sonra İslâm düşüncesini daha çok meşgul etmektedir.¹¹⁵

Bazı alimler müteşâbihatı te'vil etmenin doğru olmadığını savunmaktadır. Bu grup alimler esasen muhkem ve müteşâbih konusundaki âyette “*rasih*” kelimesinin “*Allah*” kelimesine atfedilmeyerek okunmasını delil getirmektedirler. Onlara göre müteşâbih âyetler, sadece iman etmek ve kulların teslimiyetinin denenmesi için gönderilmiştir. Te'vilin söz konusu olması âyette de belirtildiği gibi fitneye yol

¹¹² Muhsin Demirci, **Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine**, s. 67.

¹¹³ et-Taberî, **Câmiü'l-beyân**, III, 177, 180.

¹¹⁴ es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, **ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsiri'l-me'sûr**, Beyrut: Darü'l-Fikr, 1983, II, 146-147.

¹¹⁵ M. Sait Şimşek, **Kur'an'da İki Mesele: Müteşâbih-Nesh**, İstanbul: Selam Yayınevi, 1987, s. 73.

açmakta, yoldan saptırmaktadır. Esasen selef alimlerinin kabul ettiği bu görüş, er-Râzî ve el-Gazzâlî tarafından da öngörülmektedir.¹¹⁶

Müteşâbih âyetlerin te'vil edilmesinin doğru olduğunu savunanlar ise özellikle, halef denilen müteahhirîn Ehl-i Sünnet kelâmcıları ve Mu'tezile olarak bilinmektedir. Mu'tezile'nin görüşlerine, Kâdî Abdulcebbar'ın bu konuya yaklaşımını incelerken etraflı değineceğiz.

Bu grup alimlerin müteşâbih âyetleri yorumlama konusunda getirdiği delillere¹¹⁷ ve bu âyetleri yorumlamalarına¹¹⁸ bakılırsa onların İslâm düşüncesine ve naslara ters düşmedikleri görülür.¹¹⁹

Bu görüşün sahipleri de Âl-i İmran suresindeki âyeti öncekinden farklı olarak yorumlamakta, ve böylece kendi düşüncelerini Kur'ân'la desteklemektedirler. Bu âyette "rasih" sözünü "Allah" sözüne atıf yapmaktadırlar. Nitekim Mücahid'den gelen kıraat da bunu desteklemektedir.¹²⁰

Eğer müteşâbih âyetlerin çeşitlerine dikkat edersek Kur'ân'ın bir çok kısmının bu tür âyetler olduğunu, dolayısıyla bazı alimler tarafından yorumu kabul edilmeyen âyetler sırasına girdiği görülecektir. Fakat te'vili kabul eden alimler Kur'ân'ın çoğu kısmının anlaşılmasından dolayı te'vilin doğru olmadığı görüşünü kabul etmemekte, bu düşüncenin Kur'ân'ın hidâyet rehberi olmasını karşısına alabilecek bir tehlike gibi görmektedirler. Ayrıca bu görüşün muhkem âyetlerin kitabın esasını teşkil etmesine ters düştüğü vurgulanmaktadır. Bazıları buna çözüm getirmek için müteşâbih âyetlerin sınırını daraltmaktadırlar. Örneğin, eş-Şatıbî, Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin fazla

¹¹⁶ Bu konuda aklî ve naklî delillendirmeler için bk. Fahreddin er-Râzî, **Mefâtihi'l-Ğayb**, VII, 176-178; el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, **İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm**, Muhammed Bağdadî (tsh.), Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1985, s. 87-95.

¹¹⁷ Cüveynî, Ebü'l-Meâli Rükneddin Abdülmelik, **el-Akîdetü'n-nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye**, Ahmed Hicâzî Sakka (thk.), Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, 1978, s. 32-34; İbn Rüşt, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, **Faslü'l-makâl fima beyne'l-hikme ve's-şeria mine'l-ittisâl: felsefe, din ilişkisi**, Bekir Karlığa (thk., çev.), İstanbul: İşaret Yayınları, 1992, 76-78; Fahreddin er-Râzî, **Esâsü't-takdis**, s. 105-109.

¹¹⁸ Örnek olarak bk. Ebu Mansur el-Mâtürîdî, Muhammed, **Kitabü't-tevhid**, Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (thk.), Ankara: İsam Yayınları, 2005, s. 104 vd.; en-Nesefî, Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed el-Hanefî, **Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn**, Hüseyin Atay (thk.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993, I, 173 vd.

¹¹⁹ Muhsin Demirci, **Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine**, s. 143.

¹²⁰ ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, II, 83-84.

olmadığını savunmakta, bu konuda delillerini ortaya koymakta ve itirazları cevaplandırmaktadır. Müteşâbihatın külli kaidelerde değil, cüz'î, fer'î konularda olduğunu iddia etmektedir.¹²¹ Bunun yanısıra eş-Şatıbî, sadece hakikî müteşâbihlerin yorumlanmasının abes olduğu görüşündedir. Ona göre eğer müteşâbih hakikî kısmından ise bu durumda mutlaka te'vile gidilmesi gerekli değildir. Te'vili gerektiren durum izafî müteşâbihler için gerekli kılınmaktadır. Çünkü bu tür müteşâbihler ya Kur'ân, ya sahih hadis, ya da icmâ ile beyan edilmektedir.¹²²

Ayrıca er-Râğıb el-İsfahânî'nin müteşâbih âyetleri anlama açısından yaptığı taksimde de bunun örneğini görmekteyiz. Bu taksimde anlamını sadece Allah'ın bildiği âyetlerle beraber, diğer insanların da anlayacağı veya rüşuh sahiplerinin de araştırarak te'vil edebileceği âyetlerin bulunduğu görülmektedir.¹²³ Hatta denilebilir ki, te'vilin yasak olduğunu savunan selef alimlerinin bazıları zaman zaman yoruma başvurmışlardır.¹²⁴

Bütün bu görüşleri dikkate alırsak, diyebiliriz ki, müteşâbihler dahil, Kur'ân'ın hiçbir âyetinin anlaşılması yasak değildir. Fakat müteşâbih âyetlerin yorumlanması, bazı alimlerce kısıtlı çerçevede ele alınmaktadır.¹²⁵ Yani bu gibi nassların keyfiyet ve hakikatlerine ilişkin yorumlar kabul edilmemektedir.¹²⁶

Hız. Peygamber zamanında Yahudi ve Hristiyanlar tarafından ortaya atılan ve sonralar geniş şekilde tartışılan gelen müteşâbihlik sorununun temelini, görüldüğü gibi âyetlerin te'vili teşkil etmektedir. Çünkü Allah'ın sıfatları, âhiretin vasıfları gibi konuların anlaşılması sorun çıkarmakta ve anlamak için getirilen yorumların kabul edilebilirliği de tartışılmaktadır. Bununla beraber tanımlardan hareketle müteşâbih âyetlerin fazlalık teşkil etmesi, bu fazlalığın da anlaşılmasının veya yorumlanmasının önünün kesilmesi de Kur'ân'ın insanları doğru yola yöneltmesi açısından sorun

¹²¹ eş-Şatıbî, **el-Muvafakât**, III, 309-327.

¹²² Bu konu ve te'vilin şartları hakkında geniş bilgi için bk. eş-Şatıbî, **el-Muvafakât**, III, 328-331.

¹²³ er-Râğıb el-İsfahânî, **Müfredât**, s. 444.

¹²⁴ Ahmed b. Hanbel'in üç hadisi te'vil ettiği rivayet edilmektedir. Bk. el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, **Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka**, Dımaşk: Darü'l-Hikme, 1986, s. 64.

¹²⁵ Yusuf Işıcık, "Kur'ân-i Kerim'de Müteşâbih ve Te'vili", **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Konya, 1996, , 6. sayı, s. 62.

¹²⁶ Muhsin Demirci, **Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine**, s. 184.

yaratmaktadır. Kısaca söylemek gerekirse, müteşâbih âyetlerin kendileri değil, esasen te'villeri ve anlaşılmasındaki ihtilaf, problem çıkarmaktadır.

II.KÂDÎ ABDULCEBBÂR'A GÖRE MUHKEM VE MÜTEŞÂBİH KAVRAMLARI

A. Kelâmın Çeşitleri ve Müteşâbih Âyetlerin Kelâm Çeşitlerindeki Yeri

Kur'ân-ı Kerim'de âyetlerin muhkem ve müteşâbih olarak taksim edilmesi onların doğru anlaşılması için kolaylık sağlamaktadır. Fakat burada problem teşkil eden şey, âyetlerin taksimdeki yerini belirlemek ve bu bağlamda onların te'viline gitmektir. Ayrıca Kur'ân'la delil getirmenin hangi vecihler açısından mümkün olması, muhkem ve müteşâbih âyetlerden nasıl delil getirilmesini bilmek de önemlidir. Burada müteşâbih âyetlerin hangi açılardan belirlenmesini, anlaşılma metodunu, teorik çerçevesini daha iyi anlamak için kelâmın ve hitabın çeşitlerini bilmemiz gerekmektedir. Kâdî Abdulcebbâr, kelâmı iki kısma ayırmaktadır:

- 1) hitabın kendisi ve onun konusu, yani dil açısından anlamı
- 2) hitabın aklî ve sem'i hükümler açısından delâlet ettiği şeyler

Aslında bu ayırım kelâmın bünyesi ve içeriği ile ilgilidir. Şöyle ki, hitabın kendisi ve konusu, onun bünyesi, dil yapısı ile alakalıdır ve onu açıklamaktadır. Diğer kısım ise yani hitabın delâlet ettiği aklî ve sem'î hükümler de onun içeriği ile irtibatlandırılmaktadır.¹²⁷

Hitabın kendisi veya yapısı muradı haber verme konusunda iki açıdan değerlendirilmektedir. Bunlardan birincisi, kendi başına müstakil bir şekilde, kendisine hüccet veya delil olması için bir şeye ihtiyaç duymadan muradı anlatmasıdır.

İkincisi ise, hükmettiği bir şeyde kendi başına yetersiz olan ve başka bir şeye ihtiyaç duyan hitaptır. Bu tür hitaplarda muradın anlaşılması için ihtiyaç duyulan şeyin durumu iki açıdan ele alınabilir:

¹²⁷ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticahü'l-aklî fi't-tefsir*, 2. bs., Beyrut: et-Tenvir, 1983, s. 184.

1) Murad, hitabın ve hitabı açıklayan başka bir şeyin birlikteliği ile anlaşılabilir. Yani hem hitap, hem de hitabı açıklayan karine aynı cümle içerisinde bulunabilir.

2) Murad, hitabın ve hitabı açıklayan başka bir şeyin ayrılıkta, yani aynı cümle içerisinde olmadan bulunması ile anlaşılabilir.¹²⁸

Muradın anlaşılmasında veya hükmettiği bir şeyde kendi başına yetersiz bulunan ve başka bir delile veya karineye ihtiyaç duyan hitaplar farklı açıdan değerlendirilmektedir. Bazıları bu tür hitapları muhkem adlandırırken, diğerleri müteşâbih, mecaz, mahfuz diye ele almaktadır.¹²⁹ Fakat bu konuda ihtilaf olmayan tek şey, bu tür hitapların anlaşılmasında karinenin gerekliliğidir. Karinenin bulunması da kişiye göre değişmektedir. Şöyle ki, karine bazen durumu açıklarken, bazen de kendisi anlamı kapalı, muğlak olabilmektedir ki,¹³⁰ bu konuda daha sonra geniş bilgi verilecektir.

Hitaplar, mezmununa, yani içerdiği konulara göre de taksim edilmektedir. Aslında bu taksim, anlaşılmasında karineye ihtiyacı olan hitaplar çerçevesinde de yapılabilmektedir. Fakat bu taksim, hitabın delâlet ettiği hükümler, yani içerdiği konular açısından yapılırken açıklamaya ihtiyaç duyulan hitapların karinesi daha çok netleşmektedir.

Hitaplar, anlaşılması yönünden delâlet ettiği hükümlere göre¹³¹ iki kısma ayrılmaktadır:¹³²

1) Hitap olmazsa akılla bilinmesi doğru olmayan şeylere delâlet eden hitaplar. Bu tür hitapların akılla veya aklî delillerle bilinmesi doğru olmaz. Çünkü bunlar şer'î hükümleri kapsamaktadır ki, bunu da yalnız başka bir hitap

¹²⁸ Bu konuda daha fazla bilgi edinmek için ve bu taksime farklı açıdan yaklaşılmasına ve örneklerle anlatılmasına bk. Ebu İshak Cemaleddin İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, **Şerhü'l-luma'**, Abdülmecid Türki (thk.), Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988, I, 168 vd.

¹²⁹ Fıkıh usûlü kitaplarında mezkur konular lafız bahsinde anlatılmakta ve genellikle kendi başına anlam ifade etmeyen lafızlar konusu kapsamında incelenmektedir. Daha detaylı bilgi için bk. Fahrettin Atar, **Fıkıh Usûlü**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1988, s. 171.

¹³⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 34.

¹³¹ Nasr Hamid Ebu Zeyd, **el-İtticahü'l-aklî fî't-tefsir**, s. 185.

¹³² Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 35.

vasıtasıyla öğrenebilmekteyiz. Örneğin, namazı, onun şartlarını zamanını veya başka ibadetleri aklî delillerle bilme imkanımız bulunmamaktadır. Çünkü akılda şer'î hükümler hakkında delil bulunsaydı bu delil ya fiilleri zorunlu kılan bir hüküm, yada fiilleri zorunlu kılan bir vecih olabilirdi. Fiilleri zorunlu kılan hüküm zemm ve medh olabilir. Fakat örneğin, Ramazan ayında bir gün sonra oruç tutmanın zemmi hakedecek bir fiil olduğunu akılla bilemeyiz.¹³³ Dolayısıyla, akılda şer'î hükümler konusundaki delil, belli bir seviyeyi kapsamaktadır, neyin zemm ve neyin medh olduğuna tam olarak karar verememektedir.

2) Hitap olmazsa aklî delillerle bilinmesi mümkün olanlara delâlet eden hitaplar. Bu tür hitaplar, hem akılla, hem de hitapla bilinebilen ve yalnız akılla bilinebilenler olarak iki kısımda ele alınmaktadır. Şöyle ki, bazı şeyler akılla bilinebilir, fakat hitapla yani nakille de bilinmesi uygun bulunmaktadır. Akılda bu hususta, yani naklin delâlet etmesi konusunda bir delil vardır ve naklin sıhhatini bilmek, onu bilmeye bağlı değildir.¹³⁴ Örneğin, Allah'ın görülemeyeceği veya vaîd konuları hakkında hem akılla hem de nakille veya hitapla bilgi edinmemiz doğru olabilir.¹³⁵ Çünkü Allah'ın adâletini düşünerek anladıktan sonra dünyada yapılanların karşılığının verileceğinin bu prensip doğrultusunda gerekli olduğunu akılla bilebiliriz. Fakat hangi durumda bunun gerçekleşmesini ise nakle dayanarak öğrenmekteyiz. Dolayısıyla, düşündüğümüz şeyle hitabı karşılaştırarak, hitapla akıl çelişmezse doğru bir sonuca ulaşabiliriz.

Yalnız akılla bilinenler, akılda kendisine delil olan şeylerdir ki, naklin sıhhatini bilmek onu bilmeye dayanmaktadır. Çünkü şeriatın doğruluğunu bilmek için Hz. Peygamberin doğruluğunu bilmemiz gerekmektedir. Peygamberlerin doğruluğu da onların getirdikleri mu'cizeyle bilinmektedir ki, Allah da yalancı adama mu'cize vermez. Eğer böyle olursa Allah kabih yapmış olmaktadır ki, Allah'ın da bundan münezzeh olduğunu bilmekteyiz. Bu bilgi de Allah'ı tanımamıza dayalı bilgidir.

¹³³ Daha geniş bilgi için bk. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali, **el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh**, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y., II, 328.

¹³⁴ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, **el-Mu'temed**, II, 328.

¹³⁵ Kâdî Abdülcebâr, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, I, 36.

Dolayısıyla bu kaideye göre yukarıdaki bağlantıları bilmek, şeriatı, yani nakli bilmeyi öncelemekte ve bu bilgiler vasıtasıyla şeriata gidilmesi gerekmektedir. Bunun zıddı doğru olmaz.¹³⁶ Allah'ın tevhidini ve adâletini bilmek de buna bağlı bulunmaktadır. Şöyle ki, "O'na benzer hiçbir şey yoktur"¹³⁷, "Rabbin kimseye zulmetmez"¹³⁸ gibi âyetler tevhid ve adâlet prensiplerini bilmeden anlaşılamaz. Çünkü bunlar bilinmezse Allah'ın hitabının doğru olması da sözkonusu olamaz.¹³⁹ Dolayısıyla, Allah'ın varlığına, birliğine, adâletine inanmamakla bu prensiplerin doğruluğuna emin olmamakla bu âyetlerle muhatap olunursa, onların hiçbir anlamı bulunmamaktadır.

Bu düşüncelere dayanarak şunu söyleyebiliriz ki, esasen şeriatla, ahkamla ilgili hitaplar muhkem olarak addedilebilmektedir..¹⁴⁰ Çünkü akılla te'vil edilecek ve ihtimal söz konusu olacak yönü bulunmamaktadır. Müteşâbih âyetler ise esasen akılla bilinmektedir. Allah'ın sıfatlarına ve O'nun adâletine değinen âyetler öncelikle bu konularda bilgi sahibi olduktan sonra daha doğru anlaşılmaktadır.

Hitabın anlaşılmasında akılda delil bulunmayan kısımlar, yani yalnız şer'i hükümlerle ilgili âyetlerin hüccet olduğunu kabullenirsek, diğer âyetlerin akıl kullanmadan hüccet olamayacağından Kur'ân'ın bütünüünün delil olmadığı düşüncesi çıkmaz mı? O zaman yalnız akılla bilinen hitapların indirilmesinin anlamı olmaz. Çünkü bu hitaplar veya âyetler indirilmeden de muhatabın, yani insanın aklı onları anlama seviyesindedir ve anlamaktadır.

Kâdî Abdulcebbar'a göre yukarıdaki taksim bu iddiayı desteklemez. Çünkü adâlet prensibine özellikle hüsn ve kubuh teorisine göre Allah'ın her yaptığında bir maksat, hedef vardır. Bu âyetlerin indirilmesi de hedefsiz değildir. Ayrıca tevhidi gösteren âyetlerin delil olmaması söz konusu değildir. Burada yalnız Allah'ı tanıdıktan sonra tevhide delâlet eden hitapla delil getirmenin doğru olması söz konusudur. Bu

¹³⁶ Ebü'l-Hüseyin El-Basrî, **el-Mu'temed**, II, 327.

¹³⁷ eş-Şûrâ 42/11.

¹³⁸ el-Kehf 18/49.

¹³⁹ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 33-36.

¹⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 9.

yüzden hitapların bazısı lütuf, bazısı te'kid, bazısı da düşünmeye, tefekküre sevk edici olarak bilinmektedir.¹⁴¹

B. Muhkem ve Müteşâbih Âyetler Arasındaki İlişki

1. Muhkem ve Müteşâbih Kavramlarının Anlamı

Yukarıda Kur'ân müteşâbihleri kavramını anahatlarıyla ele almıştık. Bu başlık altında ise Kâdî Abdulcebbar'ın bu konuya yaklaşımı çerçevesindeki düşüncelerine dikkat çekmek istedik.

Kavram olarak muhkem ve müteşâbih âyetleri tanımlarken farklı düşüncelerin ortaya çıktığını görmekteyiz. Bazıları muhkem âyetlere nasih, müteşâbihlere mensuh derken, diğerleri muhkem âyetleri feraiz, va'd, vaid, müteşâbih âyetleri kıssalar, emsal olarak tanımlamaktadır.

Kâdî Abdulcebbar'a göre muhkem âyetlerde, özel bir sıfatla muradın ne olduğu sağlam, muhkem olarak belirtilmiştir. Muhkem demek, muradı anlatırken dilin aslından, örften ve aklın göstergesinden başka ihtimal sıfatı bulunmayan demektir. Yani âyetlerin muradından başka bir ihtimal çıkmamaktadır. Müteşâbihler ise bundan farklı olarak ihtimale, tereddüde yol açan âyetlerdir. Şöyle ki, bu âyetlerin zahiri, dil ve örf açısından muradı anlatmaz, çünkü murad müphemdir ve onun bilinmesi için başka kaynağa ihtiyaç vardır.¹⁴² Buna karine denmektedir. Karine aklî ve sem'î diye ikiye ayrılmaktadır. Sem'î karine başka bir âyet, Hz. Peygamber'in sünneti veya ümmetin icmâsı olabilir.¹⁴³

Kısacası, muhkem âyetlerde ihtimal söz konusu olmamaktadır ve âyetin zahiri kendi anlamını bildirmektedir. Müteşâbih âyetlerin zahiri ise muradı kapsamaz ve ihtimal içermektedir. Bu ihtimal karine ile açıklanmaktadır.

¹⁴¹ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 36.

¹⁴² Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 19.

¹⁴³ Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu Usûlü'l-hamse**, s. 600 Karine konusunda daha sonraki başlık altında geniş bilgi verilmektedir.

Bu durumda şöyle sorulabilir: müteşâbihler diğer âyetler gibi kendi başına anlaşılıyorsa, muradın anlaşılması için ek bilgiye ihtiyaç varsa, bu tür âyetlerin abes olması söz konusu olamaz mı?

Eğer müteşâbih âyetler için kendi başına anlaşılmadığı sebebiyle abeslik söz konusu ise, o zaman bu düşünce muhkem âyetler için de geçerli kılınabilir. Çünkü bazen muhkem âyetleri anlama çabasından önce bilinmesi gereken şeylere ihtiyaç bulunmaktadır ki, bu da ek bilginin zarureti gerektirmektedir. Aynı zamanda bazı delillerde muradın direkt, yani delilin kendi başına anlaşılması mümkün olduğu gibi açık olmayan delillerin de başka bir delil aracılığıyla anlaşılmasında bir engel bulunmamaktadır.¹⁴⁴ Bu durum göz önünde bulundurulursa, anlaşılması için ek bilgiye, yani başka delillerin bilinmesine gerek duyulan müteşâbih âyetlerin indirilmesinde hiçbir anlamsızlık söz konusu olmamaktadır.

Müteşâbih âyetlerin ihtimale açık olması, anlamın veya muradın gizli, kapalı olduğu düşüncesini doğurmaktadır. Bu da Kur'ân'da anlaşılması zor veya anlaşılmayan âyetlerin varlığını göstermektedir. O zaman Kur'ân'ın insanlar için beyan, açıklama ve hidâyet olduğunu düşünürsek, Kur'ân'daki bazı âyetlerin açıklamaya ihtiyacı olmasını nasıl anlayabiliriz?

Kâdî Abdulcebâr, bu soruyu şöyle yanıtlamaktadır:

Konuşan, doğruyu murad ediyorsa, muhtemel kelâmla da doğru söyleyebilir. Bunlar muhtemel olmayan özel bir kelâmla doğru konumunda olmaktadır. Çünkü doğruluk, mecaz bulunmamasıyla ve hakikatle sınırlı değildir. Müttekellim, doğruyu kastederse muradın dildeki konumunun caiz olduğu kelâmla da doğruyu ifade edebilir. Bu, muhkemin sahihliyi gibi müteşâbih için de geçerliyse o zaman müteşâbih âyetlerin anlamının bulunmasına engel olmamaktadır.¹⁴⁵

Buradan çıkan sonuç, müteşâbih âyetlerin ihtimale açık olmasının onların sahihliğine engelin bulunmamasıdır. Çünkü muhtemel kelâmın doğru olmayacağı konusunda görüş yoktur. Eğer kasıt doğruysa, ihtimale veya yoruma açık olan kelâm da doğru olabilir.

¹⁴⁴ Kâdî Abdulcebâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 18.

¹⁴⁵ Kâdî Abdulcebâr, **el-Muğnî**, XVI, s. 372.

Müteşâbih âyetlerin açıklamaya ihtiyacı olması onların açıklanamayacağı ve abes olacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü murad her zaman hakikatle açıklanmaz, bazen mecaza da başvurulmaktadır ki, bu da muradın daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla müteşâbih âyetlerin varlığı ile doğruluğun bulunmaması, abeslik ve muradın anlaşılmaması söz konusu değildir.

2. Muhkem ve Müteşâbih Âyetler Arasındaki Benzerlik ve Farklı Özellikler

Âyetlerin muhkem ve müteşâbih olarak taksim edilmesi onların içeriği ile ilgili bulunmaktadır. Aslında âyetlerin insicamı ve birbirilerini desteklemesi konusunda aralarında bir fark yoktur ve her birisi delil olma cihetinden eşittir. Fakat delillerin de açık ve kapalı anlamlıları bulunmaktadır. Şöyle ki, muhkem âyetler anlamı açık olan delillerdir. Müteşâbihler ise anlamı kapalı delillere girmekte ve daha çok tefekküre ihtiyacı bulunmaktadır.¹⁴⁶ Fakat her ikisi ile delil getirmeden önce fâilin, yani Allah'ın hikmetini ve kabihî seçmediğini bilmek gerekmektedir.

Aynı zamanda eğer muhkem ve müteşâbih âyetlerde tevhid ve adâlet konusuna değinilmekteyse o zaman mutlaka aklî delillere baş vurulması gerekmektedir. Çünkü Allah'ın tek, hakîm, kabih fiili seçmeyen biri olduğunu bilmeden bu konudaki âyetlerle delil getirmenin bir anlamı bulunmamaktadır.¹⁴⁷ Bu konu, “Müteşâbihlik sorununun teorik çerçevesi” başlığı altında geniş şekilde incelenecektir. Burada sadece değinilen husus, muhkem ve müteşâbih âyetlerin hangi konularda aklî delillerle anlaşılması açısından benzerliğini tespit etmektir.

Bazı konularda muhalife delil getirmede muhkem âyetler, müteşâbihlerde bulunmayan meziyete sahip olmaktadır. Çünkü muhalifin Kur'ân'a aykırı olduğunu muhkem âyetlerle açıklamak daha kolaydır. Muhkemin zahiri, muhalifin savunduğu görüşün hilafına delâlet edebilir. Aynı zamanda muhalif, Kur'ân'ın müteşâbihine tutunduğu zaman muhkemden uzaklaştığını hatırlatmayı sağlar. Bu tıpkı aklî meselelerde şüpheli şeylerden tutunmaya ve doğru delillerden yüz çevirmeye benzer. Muhkemin bu özelliği bir lütuftur ve insanı tefekküre sevk eder. Çünkü din ehlinden

¹⁴⁶ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticahü'l-aklî fi't-tefsir*, s. 182-183.

¹⁴⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, I, 6-7.

olan muhalife denirken kalbine dokunur ve ona tesir etmekte, onu tefekküre itmektedir.¹⁴⁸

Muhkem ve müteşâbih arasındaki farklılık, onların içeriğinden, kapsadığı konulardan belli olmaktadır. Bu âyetler arasındaki en önemli fark, aklî delillerin kullanılmasıdır. Şöyle ki, muhkem ve müteşâbih âyetlerin tamamı aklî delillerle sonuçlanmaktadır. Fakat içerdiği anlamdan başka bir anlama ihtimali olmayan cümlelerin muhkem olarak tespit edilmesi gerekmektedir ve burada başka bir seçeneğe ihtimal yoktur. Müteşâbih âyetlerde ise durum farklıdır. Dil açısından bazı kelimeler vazedildiği anlamın dışında kullanılabilmektedir. Müteşâbih âyetlerin durumu da buna benzer. Eğer böyle olmasaydı muhkemle müteşâbih arasında bir fark bulunmazdı.¹⁴⁹

Ayrıca dildeki anlamı bakımından veya karine içermesi açısından muhkemin yalnız bir ihtimali bulunmaktadır. Hitabı anlayan, muhkemi duyarken derhal delâlet ettiği şeye delil getirebilmektedir. Müteşâbih ise böyle değildir. Çünkü dili bilenler karineleri kullanıyorsa, muhkemin veya aklî delilin uygun bulunduğu amaca hamletmek için başlangıç fikre ve yeniden tefekküre ihtiyaç duymaktadır. Bu düşünceyi muhkemin müteşâbihe temel teşkil etmesini bildiren âyet¹⁵⁰ desteklemektedir.¹⁵¹ Âyette geçen “ummu’l-kitab” lafzı, muhkem için kullanılmakta ve muhkemin, diğer âyetlerin, yani müteşâbih âyetlerin esasını teşkil ettiğın göstermektedir.

Kısacası, müteşâbih âyetler yorumlanırken aklî delillerin verilerine uygun olmakla beraber muhkem âyetlerin anlamına ters düşmemelidir, bilakis onu desteklemesi gerekmektedir.

3. Muhkem ve Müteşâbih Âyetlerin Nitelikleri

Âyetlerin içerdiği konulara göre muhkem ve müteşâbih olarak bölünmesine rağmen bu taksimdeki yerleri konusunda kesin bilgi verilmemekte, bu konudaki veriler mezhebe ve kişilere göre değişmektedir ki, bu konuya yukarıda temas ettik.

¹⁴⁸ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 9.

¹⁴⁹ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 7-8.

¹⁵⁰ “Sana kitabı indiren O’dur. O’nun bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar kitabın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir...” (Âl-i İmran 3/7).

¹⁵¹ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 6-7.

Kâdî Abdulcebbâr'a göre helal ve harama delâlet eden kelâmın muhkem olarak bilinmesi uygun bulunmaktadır. Çünkü böyle âyetlerin zahiri , muradı göstermektedir veya içeriğinin yalnız bir veche ihtimali vardır, yani vazedildiği konumdan başka anlam içermemektedir. Müteşâbihler ise böyle değildir. Çünkü müteşâbihle kastedilen şey, dili bilen kimseye karışık gelmektedir ve anlamın sınırını tayin eden karinelere ihtiyaç bulunmaktadır. Bu da ya muhkeme hamletmekle, ya da Hz. Peygamber'in sözünü delil getirmekle mümkün olabilmektedir.¹⁵²

Bazıları nâsih âyetlerin muhkem, mensuh âyetlerin müteşâbih olduğunu iddia etmektedirler. Eğer muhkem ve müteşâbih âyetlerin yukarıda çizilen genel çerçevesini bu düşünce üzerine oturtursak iddianın doğruluğu şüpheli bulunur. Çünkü zahiri murada delâlet eden mensuh âyetler bulunmaktadır ki, bunlar muhkem olarak kabul edilebilir. Aynı zamanda kendi başına anlaşılmayan nâsih âyetler de vardır ki, bunların da müteşâbih olması gerekmektedir. Kıssaları müteşâbih âyet olarak kabullenenler de aynı durumla karşılaşabilirler.¹⁵³

Müteşâbih âyetler, yukarıdaki tanımlara göre karine ile anlaşılabilen âyetlerdir ve mutlaka bir anlam taşımaktadırlar. Fakat bir çok alimin müteşâbih olarak kabul ettiği hurûf-ı mukattaa bu düşünceye uymamaktadır. Çünkü bu tür âyetlerin anlamı yoktur veya onları açıklayacak bir karine bulunmamaktadır. Bu yüzden Kâdî Abdulcebbâr, surelerin başında bulunan bu âyetleri müteşâbih olarak kabul etmemektedir. Bu harflerden maksadın bazılarına göre i'caz olduğu rivayet edilmektedir. Fakat Kâdî Abdulcebbâr, Hasan el-Basrî'nin düşüncesini daha uygun bulmaktadır. Bu düşünceye göre, mukattaa harfleri surelerin ismi olarak kabul edilmektedir, yani isim olarak surelerin birbirinden ayrılması maksadını taşımaktadır ki, bu da kulun maslahatı için hikmeti gereği güzeldir ve abes bir şey değildir.¹⁵⁴

¹⁵² Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 9.

¹⁵³ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 20.

¹⁵⁴ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 16-17; **Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-meta'in**, Beyrut: Darü'n-Nahdati'l-Hadise, [t.y.] s. 11.

Âyetleri muhkemlik ve müteşâbihlik açısından sınırlandırırken Kur'ân'ın tümünün muhkem veya tümünün müteşâbih olduğunu bildiren âyetlerle¹⁵⁵ karşılaşmaktayız. Aslında bunlar doğru anlaşılmamaktadır, yani bu âyetlerdeki muhkemlik ve müteşâbihlik ıstılah anlamını taşımamaktadır. Muhkem ve müteşâbihin ıstılah anlamı Kur'ân'da yalnız Âl-i İmran suresinin 7. âyetinde bulunmaktadır ki, bu konu daha önce zikredilmiştir. Diğer âyetlerdeki muhkemlikten maksat, Allah'ın icaz ve delâlet konusunda hiçbir eksiklik bulunmadan kitabı muhkem kılmasıdır. Müteşâbihten kasıt ise maslahat ve peygamberliğe delâlet etmesi açısından kitabın tümünün eşit oluşudur. Çünkü eşyalar, kastolunan sıfatlar konusunda aynı durumdaysa, bunlara müteşâbih denmektedir.¹⁵⁶ Dolayısıyla, Kâdî Abdulcebbar, bu kelimeleri ıstılah değil lafzî anlamda algılamaktadır.

Muhkem ve müteşâbih âyetler konusundaki sınırlandırmalarda kesin bir kanaat bulunmasa da Kâdî Abdulcebbar, kendine göre bir sınır çizmektedir. O'na göre ahkâmı, yani şer'î kaideler içeren âyetlerin muhkem âyetler çerçevesinde ele alınması daha münasib bulunmaktadır. Çünkü zahiri muradı göstermektedir. Dolayısıyla, zahirinden anlaşılabilen âyetler muhkem, zahiri murada delâlet etmeyen, yalnız karinelerin yardımıyla anlaşılabilen âyetler ise müteşâbih âyetler olarak kabul edilmektedir.

III MÜTEŞÂBİHLİK SORUNUNUN TEORİK ÇERÇEVESİ

A. Kur'ân'la İstidlâlin Temelini Oluşturan Esaslar

Müteşâbih âyetlere dikkat edilirse çoğunun kelâmî konuları içerdiği görülecektir. Kâdî Abdulcebbarın kelâm yönü ağır bastığı için mezkur kitabında bu konuları gözden kaçırmamakta, bilakis onların üzerinde titizlikle durmaktadır. Bu başlık altında âyetleri Mu'tezile kelâmına dayandırarak açıklayan Kâdî Abdulcebbar'ın müteşâbihlik sorununu hangi ilkelerle ve teorik tartışmalarla irtibatlandırarak değerlendirdiği sorusunu cevaplamaya çalışacağız.

¹⁵⁵ “Elif Lâh Râ. Bu öyle bir kitaptır ki, âyetleri muhkem kılınmış, sonra da herşeyden haberdar olan hikmet sahibi Allah tarafından âyetleri ayrıntılı olarak açıklanmıştır. (Hud 11/1); Allah, müteşâbih (ikişerli) bir kitap olarak sözün en güzelini indirdi...” (ez-Zümer 39/23).

¹⁵⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 21.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Kâdî Abdulcebbar, müteşâbih âyetleri yorumlarken kendi inanç sisteminin, yani Mu'tezile mezhebinin beş temel prensibine dayanmaktadır. Müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında tevhid ve adâlet prensiplerinin önemini ise daha çok belirtmekte ve bunların üzerinde durmaktadır. Allah'ın sıfatları ile ilgili âyetler, tevhid prensibi ile ilgili olduğu için, onları özellikle bu prensip doğrultusunda anlatmaktadır. Çünkü biliyoruz ki, Allah'ın varlığının ispatı ve sıfatları konusu bu temel prensip içerisinde tartışılmaktadır.

Adâlet ilkesine gelince, konu içerisinde tartışılan teorilerin (bunlar daha sonra genişçe ele alınacaktır) Kur'ân âyetleriyle, özellikle de Kâdî Abdulcebbar tarafından müteşâbih addedilen nasslarla desteklenmesinden doğan ihtiyaç, âyet yorumlarında mezkur prensibin bilinmesini ve ele alınmasını zorunlu kılar. Bu anlayışa göre Kur'ân'ı anlamak, yorumlamak, onunla delil getirmek, yalnız Allah'ı tanıdıktan, yani Allah'ın hikmet sahibi olduğunu, bilgisinin her şeyi kuşattığını, her şeye kâdir olduğunu, cisim olmadığını, kötülüğü seçmediğini ve onu yapmadığını (hüsün-kubuh teorisi), sıfatların O'nun zatının aynı olduğunu, iyiliği yaratmanın O'na zorunlu olduğunu (salah teorisi), kadîm, ihtiyaçsız olduğunu¹⁵⁷ ve sıfatları ile ilgili konuları bildikten sonra mümkün olabilir.¹⁵⁸ Bu bilgilerin yanı sıra müteşâbihlik sorununu, Allah'ın hikmet sahibi olmasını bildikten, Kur'ân'ın mu'cize olduğunu ve Allah'tan geldiğini kabul ettikten sonra tartışmak daha çok uygundur.¹⁵⁹ Fakat Kur'ân'ın mu'cize olmasını, içeriğinde faydasız, boş bir şeyin, yalanın bulunmadığını bilmemiz için Allah'ı akılla tanımamız, öncelikle yukarıdaki vasıflarını tefekkürün (nazar) gerektirdiği delillerle anlamamız gerekir. Çünkü her fiilin sıhhatini bilmek, bu fiilin fâilini tanımayı gerektirir. Fiil fâili ile tanınır, fâilini tanıtmaz. Haberin doğruluğu, onun biçimine, sıygasına göre değil, haber verenin durumuna göre bilinir.¹⁶⁰ Kur'ân'ı Allah'ın bir fiili olmasını ve haber olarak insanlara iletilmesini kabul edersek tevhid ve adâlet teorilerine göre Kur'ân'ın Allah'ı tanıtmadığını, bilakis O'nun vasıflarını söz konusu ederek Kur'ân'ın mu'cize olduğunu bize ispatladığını çıkartabiliriz.

¹⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 30-31.

¹⁵⁸ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân** I, 1-2.

¹⁵⁹ Kâdî Abdulcebbar, **el-Muğnî**, XVI, 370.

¹⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 1.

Durum böyleyken akla şu sorular gelebilir: Kur'ân'daki haberlerin varlığı kendi başına Kur'ân'ın doğruluğuna delâlet etmez mi? Allah, tanınmadan önce başka fiilleriyle biliniyorsa, Kur'ân aracılığıyla kendisi tanınmadan önce bilinemez mi? Ayrıca, bu tanıma göre eğer önce Allah'ın tevhidini ve adâletini bilmemiz gerekirse, o zaman Kur'ân'da Allah'a ve O'nun hikmetine işaret eden âyetler faydasız ve abes olmaz mı?

Aslında bu düşünceye Kur'ân'ı tanıma veya Kur'ân'ın doğruluğunu kanıtlama teorisi olarak da bakabiliriz. Kâdî Abdulcebbar, soruları bu anlayış çerçevesinde yanıtlamış, görüşünü Mu'tezile düşünce sistemine dayandırarak savunmuş, aklî delilleri göz önünde bulundurmuştur.

Öncelikle ilk soruyla ilgili şunu bilmemiz gerekir ki, haber, kendini tanıttak içeriği kapsamamakta, bilakis kendisi dışındakilerin durumlarını bildirmektedir. Bu düşünceyi Kur'ân haberleri için de geçerli kılsak diyebiliriz ki, bu duruma göre Kur'ân kendini tanıtmamaktadır. Ayrıca Kur'ân haberlerinin de Allah'a nispet edildiği göz önünde bulundurulursa hikmeti gereği yine de ilk önce Allah'ın sadık olduğunu bilmemiz gerekecektir. Fakat Allah'a kubuhun nispet edilmesi caiz görülürse o zaman sadık olmaması da söz konusu olabilir.¹⁶¹ Dolayısıyla bu düşünce, Kur'ân'ın doğruluğuna zarar verir. Kâdî Abdulcebbar, Ehl-i Sünnet'in, kubuhun Allah'a isnadının caiz olması görüşüne de değinmiş ve yeri geldikçe kendi görüşlerini ispat ettikten sonra diğer düşünceleri de bu doğrultuda çürütmeyi unutmamıştır.

Yukarıda değinildiği üzere âyet yorumunda Allah'ın tevhid ve adâletinin bilinmesi zorunluluğu vardır ki, bunun da akılla bilinmesi, yani Allah'ın fiillerine bakarak düşünmekle gerçekleşmesi mümkündür. O zaman Allah'ın fiili olması hasebiyle Kur'ân aracılığıyla da Allah'ı tanıyabiliriz. Fakat kelâmın, fâilinin hikmet sahibi olduğu bilinmedikçe delil olması da Kâdî Abdulcebbar'a göre imkansızdır. Ayrıca kelâmla diğer fiillerin durumu farklıdır. Kelâm, bizzat kelâm olması hasebiyle değil, fâilinin hikmet sahibi olması sebebiyle manaya delâlet eder. Fiil ise kelâmdan farklı olarak, kendinde bulunan bir şeyden dolayı fâilini gösterebilir. Nitekim, mu'cize göstermezden önce Hz. Peygamber'in fiilinin onun kâdir ve alîm olduğuna delâlet

¹⁶¹ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, I, 2.

etmesine rağmen ahkama delâlet etmediğini bilmekteyiz. Çünkü onun mucize göstermesi ve onu gönderen kişinin durumunun ve hikmet sahibi olmasının bilinmesi gerekmektedir.¹⁶²

Kur'ân'da Allah'ın varlığına, adâletine, hikmetine işaret eden âyetlerin bulunması, mezkur düşünceye göre bu âyetlerin Allah'ı tanıma vesilesi olmayacağını hesaba katarsak, o zaman bazı âyetlerin abes olarak indirildiği iddiası doğabilir. Fakat Kâdî Abdulcebbar böyle düşünmemektedir. Ona göre bu hitapların indirilmesindeki amaç ve faide, mükellefi tefekküre, delil aramaya sevk etmektir. Çünkü mükellef, duymadan düşünmektense, duyarken ve düşünürken delil bulmaya daha yakın olur. Hem Allah Kur'ân'da kendisini tanımaya davet ederken de düşünerek anlamaya üstünlük vermiş ve defalarca buna sevk etmiştir. Allah'ı tanımadan Kur'ân'a inanan kimseler ise bunu düşünmeden taklit yoluyla yapmışlardır.¹⁶³

Allah'ı Kur'ân yoluyla tanımayı tercih edenlerin getirdikleri delillerden biri de kelâmın Allah'ın zatî sıfatı olmasıdır. Bu durumda Allah'ın zatı ile sadık olduğunu, doğru söylediğini kabullenmek zorundayız. Dolayısıyla yine de Allah'ın Kur'ân'la tanınması, Allah'ı daha önce bilmeden kendisini tanımak için Kur'ân'dan deliller getirilmesi de bu görüşe göre tercihe şayandır.¹⁶⁴

Kâdî Abdulcebbar bu iddia karşısında öncelikle kelâmın zatla kâim olduğu görüşünün kendi mezhebince kabullenilmediğini açıklamıştır. Çünkü ona göre işitilen ve okunan Kur'ân'ın, dolayısıyla kelâmın Allah'ın zatı olabileceği imkansızdır.¹⁶⁵ Ayrıca yalan da doğruluk gibi aynı cinsten olabilir. O zaman aynı cinsten olan iki vasfın birini mevsufa tahsis ederek diğerini dışlamak doğru değildir. Fakat Allah'a yalanın isnat edilmesi caiz olmaz. Dolayısıyla kelâmın zatla kâim olması iddiası getirilen delillerle kabullenilmemektedir.¹⁶⁶ Kâdî Abdulcebbar kelâmın Allah'ın fiili olduğunu

¹⁶² Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, I, 3-4.

¹⁶³ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, I, 4.

¹⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, I, 10.

¹⁶⁵ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, I, 10, Mu'tezile'ye göre Allah'ın kelâmı, kadim ve kendi zatı ile kâim değildir. Çünkü o, Allah'ın fiillerinden biri olarak kabullenilmiştir. Allah'ın fiillerinden hiçbirinin kadim olması caiz değildir. Çünkü kelâm ancak harf ve seslerin arka arkaya dizilişi ile anlam kazanır ve anlaşılır. Bunun kadim olması da imkansızdır. (geniş bilgi için bk. Kâdî Abdulcebbar, **el-Muhtasar**, s. 193).

¹⁶⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, I, 12.

kendi mezhebince delillendirdikten sonra karşı tarafın iddiasının kabullenildiği takdirde yine Kur'ân'la Allah'ı tanımanın mümkün olmadığını bildirmektedir. Çünkü eğer kelâm Allah'ın zatıyla kâim sıfatıysa mevsufu bilinmeden sıfatla ilgili delil getirmesinin doğru bir sonuç vermeyeceğini icap ettirmektedir. Dolayısıyla yine Allah bilinmeden ve tanınmadan Kur'ân'dan delil getirilmesi ve Kur'ân'ın yorumlanması doğru bulunmamaktadır.¹⁶⁷

Kısacası, tartışmanın amacı, müteşâbih âyetleri anlamak için Kur'ân'dan diğer âyetlerle delil getirmenin gerektiğini, bunu başarma yolunun da Allah'ı tanımakla başladığını vurgulamak ve ispat etmektir. Kâdî Abdulcebbar, burada Kur'ân'ın herhangi bir hükme delâlet etmesini veya bir şeyi Kur'ân'la delillendirmenin ilk önce Allah'ı tanımakla, fiillerinden haberdar olmakla daha uygun ve doğru olduğunu savunmaktadır.

B. Mu'tezilî Teorinin Müteşâbih Nassın Yorumuna Yansıması.

Kâdî Abdulcebbar'ın Kur'ân tefsiri ve Kur'ân'ın anlaşılması karşısındaki tavrı müteşâbih âyetleri yorumlamasındaki metodunu açıklamaktadır. Şöyle ki, Kâdî, Kur'ân'ın sırf nahiv, dilbilgisi, rivayetle anlaşılamayacağını, bunun yanı sıra fıkıhın, fıkıh usûlünün, tevhidin, adâletin, Allah'ın sıfatları, hüsn, kubuh gibi hususların bilinmesinin ön şart olduğunu söylemektedir.¹⁶⁸ Yukarıda temas ettiğimiz üzere Kâdî Abdulcebbar'ın kelâmcılık yönü ağır bastığı için kendisi müteşâbih âyetlerin açıklamasında Mu'tezile düşüncesindeki bir çok kavramlardan söz etmekte ve yorumları da akla dayanarak bu asıllar doğrultusunda yapmaktadır.

Müteşâbihlik sorununu Mu'tezilenin teorileri çerçevesinde değerlendirirsek tevhid (Allah'ın sıfatları) konusundan sonra adâlet prensibi çerçevesinde değinilecek konular; salah, hüsn, kubuh, kul fiilleri gibi kavramları kapsamaktadır. Çünkü müteşâbih âyetlerin Kur'ân'da bulunmasını hangi açılardan tartışmayı belirlemek, bu doğrultudaki itirazları yanıtlamak için mezkur konuların öncelikle bilinmesi Kâdî Abdulcebbar'a göre gereklidir.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 11.

¹⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar, **Şerhü'l-Usûli'l-hamse**, s. 606.

¹⁶⁹ Kâdî Abdulcebbar, **el-Muğnî**, XVI, 370; **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 30-31.

Yukarıda Kur'ân'ı delil olarak kabul etmeden önce hangi ilkelerin bilinmesi gerektiğini Kâdî Abdulcebbar'ın bakışı doğrultusunda sunduk. Buradan hareketle Kâdî Abdulcebbar'ın dikkat çektiği teorik tartışmaların müteşâbihlik sorunu ile hangi açıdan irtibatının bulunduğu sorusunu yanıtlamadan önce bazı hususları, yani Mu'tezile düşüncesinin ürettiği bazı kavramlara açıklık getirmenin uygun olacağını düşünmekteyiz.

Bu kavramlardan en önemlisi hüsün ve kubuktur ki, bu da iyilik ve kötülük mahiyetindeki meseleleri konu edinmektedir. Yapıldığında zemmi (kınanmayı) gerektiren fiile kabih, zemmi gerektirmeyen fiile de hasen denilmektedir.¹⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar, kubuhu şöyle tanımlamaktadır: kabih, vukuu ile vaki olmaması arasındaki farkı bildiği bilinen-veya bilmeyen, ancak bilme imkânına sahip olduğu varsayıldığında–birisi hakkında, eğer bunu engelleyen mani yoksa zemme müstahak olmayı gerektiren fiildir.¹⁷¹

Adâlet ilkesi çerçevesinde ele alınan hüsün ve kubuh problemi, bu ilkeyi açıklarken ilk değinilen konudur. Hatta Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın adil olmasını, O'nun kabihi yaratmayacağı anlamına gelmesiyle açıklamaktadır.¹⁷² Hüsün ve kubuh düşüncesi, irade, kulun fiilleri, istitâat, lutuf, ivaz, salah-aslah gibi konulara temel teşkil etmektedir.¹⁷³ Ayrıca bu düşünceye göre Allah, kabih yapmaz ve yapılmasına da rıza göstermez, çünkü Allah Teâla'nın zulüm işlemeyeceğini ve kabih iş yapmayacağını kabul etmeden, O'nu adil ve hikmet sahibi birisi olarak nitelemek doğru olmaz. Fakat Yüce Allah tarafından kötünün yapılmaması, kötünün mevcut olmadığı anlamına gelmemektedir. O zaman Allah tarafından yapılan her şey iyidir. Dünyada kötülüğün mevcut olmaması ise Allah'a izafe edilemez. Bunun insan fiillerinin bir vasfı olduğu söylenmektedir.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar, **el-Muğnî**, VI/1, 9.

¹⁷¹ Kâdî Abdulcebbar, **el-Muğnî**, VI/1, 26.

¹⁷² Kâdî Abdulcebbar, **el-Muhtasar**, s. 203.

¹⁷³ Kâdî Abdulcebbar, **el-Muğnî**, VI/1, 3.

¹⁷⁴ Tahsin Görgün, "Hüsün ve Kubuh Meselesi. Kâdî Abdulcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 5. sayı, 2001, s. 81.

Hüsün ve kubhun bilinmesine gelince, buna epistemolojik ve ontolojik açıdan bakılmaktadır. Kâdî Abdulcebbâr, olaya bilgi yönünden yaklaşıp da fiille ilgili bütün yönleri bilebilmek için varlık yönüne de ihtiyaç duyulmaktadır. Kâdî, hüsün ve kubhun akılla bilinebilirliğini savunmanın¹⁷⁵ yanısıra başka bilgi kaynağına, vahye de ihtiyaç olduğunu söylemektedir. Çünkü bazı fiiller insana göre iyi olabilir, vahiy ise bu fiilin kötülüğüne hükmetmektedir. Fakat şeriatteki emir ve yasakların hüsün ve kubhu belirlemediğini, sadece fiildeki vasfı ortaya koyup onun vücubunu açıkladığını söylemek gerekir.¹⁷⁶

Hüsün ve kubuh konusu fiilleri tartışmaya götürmektedir. Fiil, Kâdî Abdulcebbâr'a göre, "kudret sahibi olan tarafından ortaya çıkarılan her şey" demektir.¹⁷⁷ Burada insan fiilleri tartışılırken dolayısıyla Allah'ın da fiilleri kastedilmektedir.

Fiiller iki kısma ayrılmaktadır: Birisi, varlığı üzerine eklenmiş başka vasfı olmayan fiiller ve diğeri, varlığı üzerine eklenti olan fiiller. Birinci kısımdaki fiillere yeme, içme, unutma, gibi eylemler girmektedir ki, bunlarda hüsün ve kubuh nitelemesi sözkonusu değildir, dolayısıyla Allah'ın fiilleri içerisinde yer almaz.¹⁷⁸ İkinci kısım fiillerde fâil, irade kullanmaktadır ki, bu da fâilin seçimi ile ilgilidir. Bu konu, meseleyi fiillerin kul açısından değerlendirilmesine götürmektedir. Burada Kâdî Abdulcebbâr, kul fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını, Allah'ın kula sadece yapma kudreti verdiğini, yani irade özgürlüğünü savunmaktadır.¹⁷⁹ Bu konu aynı zamanda yapabilirlik gücü anlamına gelen istitâat kavramını kapsamaktadır. Burada insan fiillerinin oluşması için gerekli kudretin insanda o fiili yapmadan önce bulunup bulunmadığı ele alınmaktadır. Ayrıca, burada Allah'ın kimseyi gücünün üstünde bir şeyle mükellef tutmayacağı bildirilmiştir. Eğer kul gücünün yetmediği şeyle mükellef kılınırsa Allah kabih işlemiş olur ki, bu da Allah için söz konusu değildir.¹⁸⁰

¹⁷⁵ Kâdî Abdulcebbâr, **el-Muğnî**, VI/1, 58-59.

¹⁷⁶ Kâdî Abdulcebbâr, **el-Muğnî**, VI/1, 103.

¹⁷⁷ Kâdî Abdulcebbâr, **el-Muhtasar**, s. 203; Kâdî Abdulcebbâr, **el-Muğnî**, VI/1, 5.

¹⁷⁸ Kâdî Abdulcebbâr, **el-Muğnî**, VI/1, 7.

¹⁷⁹ Kâdî Abdulcebbâr, **el-Muğnî**, VI/1, 81 ve d.; Kâdî Abdulcebbâr, **Şerhü'l-Usûli'l-hamse**, s. 390.

¹⁸⁰ Kâdî Abdulcebbâr, **Şerhü'l-Usûli'l-hamse**, s. 390.

Mu'tezile'ye göre Allah'ın adâletinin gerçekleşmesinde hüsün ve kubuh anlayışı ile doğrudan ilişkili olan "vacip alellah", yani kulun mükellef kılınması için Allah'a bazı fiillerin vacip kılınması düşüncesi de yer almaktadır. Vacip, kadir olanın yapmadığı zaman bazı vecihlerden zemmi hakettiği şeydir.¹⁸¹ Kâdî Abdulcebbar, vacip anlayışına farklı anlamlar yüklemektedir. Şöyle ki, mükellefler için kullanıldığında zorunlu sebep yüzünden yapılması gereken fiil olduğunu ifade etmektedir. Allah'a vacip olma kavramı ise farklı boyut teşkil etmektedir. Bunun anlamı, hiçbir sebebin zorlaması olmaksızın Allah'ın kendi kendine vacip kılması şeklinde açıklanmaktadır.¹⁸² Bu düşünce, Allah'a hangi fiillerin vacip olması sorusuna cevap olarak kendisi ile beraber salah, lutuf, teklif gibi meseleleri de gündeme getirmektedir.

Salah, fayda, lezzet, sürur anlamlarına gelmektedir. Lezzet, insanın arzuladığı şeyi idrak etmesidir. Sürur ise lezzet duyulan şeylerin tasavvurudur. Fayda kavramı ise bazen lezzet ve sürur anlamlarına gelmekte, bazen da onlara ulaştıran vasıta manasını taşımaktadır. Salah kavramı da fayda, menfaat anlamına gelmekte ve ondan faydalanan kişiye nisbet edilmektedir.¹⁸³

Kâdî Abdulcebbar'a göre din alanında aslah olanın Allah'a vacip görülmesi teklifle sınırlandırılmaktadır, alemin yaratılışı, yani kulun mükellef kılınması için Allah'ın her şeyi en güzel yaratması vacip konusu dışında tutulmaktadır.¹⁸⁴

Adâlet konusu tartışılırken fiiller bahsinde lutuf terimine de değinilmektedir. Ni'met, hediye, hibe, yardım anlamlarına gelen lutuf, Mu'tezile'ye göre itaate sevkeden ve masiyetten uzaklaştıran şeydir.¹⁸⁵ Bu düşünceye göre Allah'ın yarattığı her şeyde bir maksat ve gaye vardır. Gayesiz iş, boş ve anlamsız olur ki, Allah böyle şeylerden münezzehtir. Allah'ın kullarıyla ilgili yaptığı her şey, onların yararınadır. Örneğin, Peygamber gönderme, kitap indirme, fiili gerçekleştirmek için kudret verme, seçme

¹⁸¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 39.

¹⁸² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 14.

¹⁸³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 20; XIV, 33-35.

¹⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 55.

¹⁸⁵ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XIII, 9.

özgürlüğü tanıma, akıl yürütme imkanını sağlama gibi fiillerin kulların yararına olduğu ve itaate yaklaştırdığı iddia edilerek lutuf teorisi savunulmaktadır.¹⁸⁶

Salah ve lutuf konuları bağlantısında teklif düşüncesi araştırılmaktadır. Kâdî Abdulcebbâr'a göre teklif, fayda sağlama yahut zararı defetme maksadıyla, kendisinde zorlamaya varmayan meşakkat bulunan bir fiili, emir ve yasak olarak başkasına bildirirmediir.¹⁸⁷ Emir ve yasakların bildirilmesi de peygamberler vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Teklifte insanların salahı esas olduğuna göre peygamber gönderilmesi vaciptir. Peygamber gönderilmeden kul mükellef kılınırsa Allah kabih işlemiş olur ki, O, bundan da tenzih edilmektedir. Bu düşünce çerçevesinde Allah'ın kulu kaldıramayacağı yükü mükellef tutmadığı konusu da tartışılmaktadır. Kur'an'da bulunan bazı âyetlerle¹⁸⁸ Kâdî Abdulcebbâr, bu düşüncüyü delillendirmektedir.

Kâdî Abdulcebbâr, yukarıda değinilen teorik tartışmaları, müteşâbih âyetleri açıklarken göz önünde bulundurmakta ve Mu'tezile düşüncesini bu âyetlerin açıklamasına taşımaktadır.

Kâdî Abdulcebbâr, açıklamasına ihtiyaç bulunan müteşâbih âyetlerin indirilmesini gereksiz gören veya bunun hüsn, kubuh teorisine ters olduğunu düşünenlere itirazını dile getirmektedir. İddiaya göre Allah, Kur'an'ı insanlara beyan olarak indirdiğini¹⁸⁹ söylemesine rağmen açıklamaya ihtiyaç duyulan âyetler indirdiğine dikkat çekilmektedir. Bu, O'nun kabih yapmayacağı düşüncesine ters düşmektedir. Kâdî Abdulcebbâr, bu iddiayı Allah'ın hikmeti ve O'nun üzerine vacip olan fiiller bağlamında yanıtlamaktadır.¹⁹⁰ Allah'ın kabih fiili seçmediği, çünkü onu bildiği ve bundan müstağnî olduğu, hikmet sahibi oluşu kabul edildikten sonra Kur'an'ın da mu'cize, dolayısıyla hasen bir fiil olması ortaya çıkacaktır. Nitekim Allah, bazen mükellefe veya başkasına eziyet etmektedir. Bunun kabih olması doğru değilse, o zaman hasen olduğu isbat edilmelidir. Günahsız çocuğa eziyet edilmesi gibi iyi gözükmeyen haller de mevcuttur. Bunun doğru olmadığını düşünmek caiz değildir.

¹⁸⁶ Kâdî Abdulcebbâr, **el-Muğnî**, XIV, 6.

¹⁸⁷ Kâdî Abdulcebbâr, **Şerhü'l-Usûli'l-hamse**, s. 510.

¹⁸⁸ el-Bakara 2/233, el-En'am 6/152.

¹⁸⁹ Âl-i İmran 3/138.

¹⁹⁰ Kâdî Abdulcebbâr, **el-Muğnî**, XVI, 372.

Çünkü Allah, dileyseydi zararı o çocuktan giderirdi. O zaman bu elem de bir menfaat içindir. Dolayısıyla, Allah'ın muhkem, müteşâbih veya anlamı kapalı olarak hitap etmesinin hikmeti bulunan bir şeye hamledilmesi gerekmektedir.¹⁹¹ Yani değinilen konular, müteşâbih âyetlerin indirilmesinin bir hikmetinin olduğuna delâlet eder ki, bu konuya daha sonra değineceğiz.

Salah ve lutuf kavramları da Kur'ân'ın, dolayısıyla müteşâbih âyetlerin gayesiz olmadığını göstermektedir. Çünkü lutuf düşüncesine göre kulu itaate yaklaştırmak için gereken şeylerden biri de vasıta olarak peygamber gönderilmesi ve ilahi kitabın indirilmesidir. Dolayısıyla, Kur'ân'ın, özellikle de müteşâbih âyetlerin indirilmesinde hedef, kulu itaate yaklaştırmak ve masiyetten uzaklaştırmaktır.

Ayrıca, Hz. Peygamber'i sevilmeyen hallerden sakındırmak Allah'a vacipse, aynı şekilde kitabı da sevilmeyen şeylerden sakındırmak vaciptir. Hem müteşâbih âyetler, Araba Farsça hitap edilmesi kadar anlaşılabilir değildir. Âyetlerin anlaşılabilirliği ona yüklenen mana açısından değil, zahiri anlamı, lafız cihetinden oluyor ki, bu da karine ile anlaşılmalıdır.¹⁹²

Kâdî Abdulcebbar, müteşâbih âyetleri, tevhid-Allah'ın sıfatları ve adâlet-hüsün kubuh, salah, aslah, lutuf konularıyla beraber açıklamaktadır. Bu teorilerin temelinde fiil sorunu bulunmaktadır. Burada yalnız Allah'ın fiilleri değil, kul fiillerini içeren konular ele alınmakta ve tartışılmaktadır.

Âyetlerin açıklamasında tevhid ilkesinin sıfatlar konusuna değinilirken, konuyla ilgili zatî sıfatların yanısıra esasen fiilî sıfatların söz konusu olduğu gözükmemektedir. Zatî sıfatlarla ilgili daha çok ru'yetullah problemi ele alınmaktadır. Fakat Allah'ı görmenin doğrudan âhiretle ilgisini düşünerek bu konuyu âhiret bağlamında inceleyeceğiz.

Fiilî sıfatlara gelince, bu konu çerçevesinde Kur'ân'ın yaratılmışlığı, Allah'ın iradesi, istivâ kavramı ile ilgili tartışmalar yer almaktadır. Kâdî Abdulcebbar, bazı

¹⁹¹ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 29-30.

¹⁹² Kâdî Abdulcebbar, **el-Muğnî**, XVI, 371.

âyetlerin Allah'ın kelâmının yaratılmışlığına delâlet ettiğini göstermekte ve konu ile ilgili aklî deliller sunmaktadır.

Adâlet prensibinin daha çok fiil konuları bağlamında ele alındığını düşünürsek, diyebiliriz ki, Allah'ın veya kulun fiillerini açıklıyor zannedilen âyetler de müteşâbihe girmektedir. Çünkü müteşâbih âyetler, salah-aslah, hüsün, kubuh, lutuf konularıyla ilgilidir. Dolayısıyla, müteşâbihlerin mezkur konularla ilgisi, Allah'ın veya kulun fiillerinin tartışmasından ortaya çıkmaktadır. Burada tartışılan konu, esasen fiilin sorumlusu ile ilgilidir. Aslında sorumluluk açısından Kâdî Abdulcebbâr'ın insan fiilleri konusundaki düşünceleri, ana hatlarıyla Allah için de geçerlidir.¹⁹³

Fiilin mahiyeti sözkonusu olduğu halde fâilin özellikleri akla gelmektedir. Çünkü fiilin gerçekleşmesi için fâilin bulunması gerekir. O zaman şu soru sorulmalıdır: Fiili gerçekleştirmek için fâilin hangi özelliklere sahip olması gereklidir? Kâdî, fâilin kudretinin, iradesinin, ilim ve kastının bulunmadığı halde fiilin gerçekleşmesinin sözkonusu olmadığını düşünmektedir.¹⁹⁴ Ayrıca kul fiillerinin Allah veya kulun kendisi tarafından yapılması, fiilin fâil tarafından yapıldığı anda veya daha önce var olması konularının tartışması da müteşâbih konumunda ele alınmaktadır. Hidâyet veya dalâletin kime nispet edilmesi fiiller bağlamında dikkat çekmektedir. Allah'ın dilediğini doğru yola yöneltmesi, dilediğini saptırması, mümine iman, kafire küfür vermesi, ayrıca iman veya küfrün artırılması konusundaki âyetler hüsün, kubuh, salah, lutuf konuları açısından değerlendirilmektedir. Eğer fiil (hidâyet veya dalâlet) Allah tarafından kulda gerçekleştirilmekteyse kulun mükellefiyetinin hangi açıdan doğru olduğu tartışılmaktadır. Çünkü Allah, kulu yapmadığı ve gücünün yetmediği işten dolayı mükellef tutmaz. Eğer böyle olursa Allah, kulun iman etmesi için gerekli kılınan lutfu vermemekte, üzerine vacip olan işi yapmamakta, dolayısıyla kabih işlemektedir ki, Allah bundan münezzehtir.

¹⁹³ Tahsin Görgün, "Hüsün ve Kubuh Meselesi", s. 88.

¹⁹⁴ Kâdî Abdulcebbâr, **el-Muhtasar**, s. 203.

IV. KUR'ÂN'DA MÜTEŞÂBİH NASLARA YER VERİLMESİNİN HİKMETLERİ

Allah Teâla'nın kabih seçmediğine, çünkü bundan müstağnî olduğuna, yaptıklarında bir hikmetin bulunduğu önceki başlık altında kısaca değinmiş bulunmaktayız. Bunları dikkate alırsak şöyle sorulabilir: her kes tarafından anlaşılamayan, beyana veya anlaşılması için bir karineye ihtiyaç bulunan müteşâbih âyetlerin Kur'ân'da bulunmasının hikmeti nedir? Müteşâbih âyetlerin bulunmasında bir meziyet var mı? Allah, herkesin anlayacağı şekilde kendi muradını ifade edemez miydi?

Öncelikle şunu belirtelim ki, müteşâbih âyetler, Kâdî Abdulcebbar'a göre yukarıda değinildiği üzere anlaşılmasız değildir. Anlaşılması için karineye ihtiyaç vardır. Karine, daha sonra bahsedileceği üzere ya naklî, yani muhkem âyetler ve peygamberin sünneti, ya da aklî deliller olabilir. Bu karineyi ortaya çıkarmak için tefekkür etmek ve düşünmek gerekmektedir ki, müteşâbih âyetler de insanı buna sevk etmektedir. Bu eylem sonucunda her mezhep mensubu kendi görüşü doğrultusunda tüm gayretiyle her hangibir konuya açıklık getirebilmektedir.¹⁹⁵

Müteşâbih âyetlerin ihtimale açık olması ve her mezhep mensubunca kendi görüşlerine uygun olarak yorumlanmasının bazılarınca fitneye sebep olduğu düşünülmektedir. Şöyle ki, bu konudaki âyetle buna işaret edildiği iddiası mevcuttur: *"...Kalplerinde eğrilik olanlar, müteşâbih âyetlerin ardına düşerler..."*¹⁹⁶ Bu âyet açısından ihtimale, ihtilâfa açık olan müteşâbih âyetlerin anlamı üzerinde düşünmekle insanların haktan uzaklaştıkları, ihtilâfa düştükleri ve bununla da fitnenin çıktığını iddia eden kesimler bulunmaktadır.

Kâdî Abdulcebbar'a göre ise hiç kimse bir şeyin düşünceye sevk etmesinin fitneye götüreceğini ve dolayısıyla kabih gerektireceğini söyleyemez. Çünkü delillerin ve kaynaklarının üzerinde düşünmek her halükârda güzeldir. Kabihlik, düşüncesiyle fitneyi kasteden araştırmacıdır. Önceden fitneye niyetlenen kimsenin doğru düşünmemekte ve doğal olarak düşündüğü şeyden fitne çıkarmaktadır. Oysa Allah'ın

¹⁹⁵ Kâdî Abdulcebbar, **el-Muğnî**, XVI, 373.

¹⁹⁶ Âl-i İmran 3/7.

Kur'ân'ı muhkem ve müteşâbih olarak yaratması fesat getirecek görüşe itmemektedir.¹⁹⁷

Âyetler üzerinde düşünmekle alimler, daha çok problem teşkil eden meseleleri ortaya çıkarabilmekte ve onu müzakere etmekle batıl üzerinde sebatı kuvvetlendirmekte, hakkı keşfederek diğerlerini ona yönelmeye sevk edebilmektedirler.¹⁹⁸

Bazen zahiri anlamına göre muhkem ve müteşâbih âyetler arasında çelişki gözükebilmektedir. O zaman bu çelişkiyi kaldırmak, hakkı batıldan ayırmak için aklî delillere başvurulmakta, dolayısıyla tefekküre ihtiyaç duyulmaktadır. Bu tefekkür sonucunda muhkem âyetlerin hak olduğunu ve müteşâbih âyetlerin de muhkeme uygun şekilde hamledilmesinin gerekliliği öğrenilmektedir.¹⁹⁹ Dolayısıyla yalnız müteşâbih âyetlere sarılıp bir konuda hüküm verirken insan daha çok yanlışa girebilmektedir. Müteşâbih âyetler kendi başına ele alınmamalı, muhkem âyetlerin ışığında değerlendirilmelidir. Muhkem âyetlerin müteşâbih âyetlere temel teşkil etmesi muhkem âyetler üzerinde tefekküre sevk etmekte, doğru karar çıkarmaya, hakkı bulmaya yardım etmektedir.

Muhkem ve müteşâbih âyetlerin her ikisinin üzerinde düşünürken bazılarının âyetler karışık gelebilmektedir. O zaman anlamı kapalı olan âyetler için âlimlerle müzakereye, tartışmaya veya onlara sormaya ihtiyaç duyulmaktadır. Bu müzakere sonucunda Allah'ı tanıma konusunda mükellef kılınan şeye vakıf olmaya, daha yakın, daha çıkarımcı bir yönetime başvurulmaktadır²⁰⁰ ki, bununla da düşünce konusunda doğru yol izlenilmektedir.

Ayrıca “Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbihatı ihtiva etmesi, düşünen kimsenin teşbihi açığa çıkaran, tevhide delâlet eden şeyi elde etmesini, hangi şeyin doğru olduğunu bilmek için aklî deliller ve Allah'ın kitabında haber verdiği diğer şeyler konusunda tefekkür etmesini gerekli kılmaktadır.”²⁰¹ Dolayısıyla muhkem ve müteşâbih

¹⁹⁷ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 28.

¹⁹⁸ Kâdî Abdulcebbâr, **el-Muğnî**, XVI, 374.

¹⁹⁹ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 25.

²⁰⁰ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 25.

²⁰¹ Kâdî Abdulcebbâr, **el-Muğnî**, XVI, 373.

âyetler üzerinde düşünen kimse hem tevhid konusunda, hem de mükellef kılındığı diğer konularda öncelikle aklî delillere baş vurmaktadır. Daha sonra aynı bağlamdaki diğer âyetleri (hadisleri de ekleyebiliriz) incelemektedir, yani araştırmacı başka delilleri de gözönünde bulundurarak daha doğru ve verimli bir sonuca ulaşmaktadır ki, bu da muradın doğru anlaşılmasına yardım eden en etken faktörlerdendir.

Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin bulunması, araştırmacıyı âyetler üzerinde daha çok düşünmeye, tefekkür etmeye zorlamakta ve hakkı anlamak için onun zihnini daha çok çalıştırmaktadır. Çünkü muhkem âyetler, zahirinden, yani dil açısından hemen anlaşılmalıdır ve bu âyetlerde yeni fikirler bulunmamaktadır. Âyetlerin zahiri yalnız bir şeye delâlet etmekte ve üzerinde daha fazla düşünülecek bir delil bulunmamaktadır. Fakat müteşâbih âyetlerin durumu farklıdır. Müteşâbih âyetlerin zahiri, birden fazla anlam üzerinde düşünmeyi gerektirmektedir. Çünkü bu türden âyetlerde yenilikçilik, yani yeni fikirler vardır ve bununla muradı uyduğu anlama hamletmek için yeni deliller de üretilmektedir.²⁰² Bunun tersini, yani müteşâbih âyetlerin bulunmadığını, bütün âyetlerin, her kesin aynı seviyede anlayabileceği derecede açık olduğunu düşünürsek alimle cahil arasında farkın bulunmaması her ikisinin eşit durumda olması gerekecektir ki, bu da insanlar arasındaki ilmî üstünlüğü kaldırmakta ve düşüncenin, tefekkürün önünü kesmektedir.²⁰³

Âyetler üzerinde tefekküre zorlanmak, düşünce özgürlüğü, insanları Kur'ân'ın anlatımı konusunda taklitten çekindirmektedir.²⁰⁴ Şöyle ki, Kur'ân'da ihtilâf bulunursa ki, bu da yalnız zahirden gözükebilmektedir, muhkem âyetlere hemen taklit edilmemektedir. Çünkü delillere başvurulmağa ve onlar üzerinde düşünölmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Fakat bütün âyetler muhkem olsaydı zahirine hemen güvenilir ve taklit yolu tutulabilirdi. Nitekim cahil insanların çoğunluğu itikatlarına uyan ve istedikleri görüşü kabullenmekte, kendi düşünceleriyle çelişki teşkil eden görüşleri ise bırakmaktadırlar. Kur'ân'ın tamamı muhkem olursa o zaman mezkur durum tekrarlanmış olacaktır. Bunu bir örnek üzerinde anlatabiliriz: Birisi her hangibir konuda düşünmeye zorlanmış, zekasını kullanmış, muradı anlamak ve bunda hüküm çıkarmak

²⁰² Kâdî Abdulcebbar, **el-Muğnî**, XVI, 375.

²⁰³ İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, **Te'vilü müşkili'l-Kur'ân**, Es Sakr (thk.), 2. bs., Kahire: Darü't-Türas, 1973, s. 86.

²⁰⁴ Kâdî Abdulcebbar, **Şerhü'l-Usûli'l-hamse**, s. 600.

için tefekküre baş vurmuştur. Bu yolla doğruyu bulmuş ve hakka yönelmiştir. Fakat aynı konunun açıklandığını görürse artık bu konuda düşünmeyebilir ve tefekkürden vazgeçer.²⁰⁵ Bu ise o kimsenin düşünmekle mükellef kılındığı konuya, açık olduğunu görünce hemen kabullenmesine itebilmektedir ki, yukarıda değinildiği üzere tefekküre bir engel teşkil etmektedir. Müteşâbih âyetlerin durumu da bu örneğe benzetilmektedir. Şöyle ki, Kur'ân'ın tamamı muhkem olursa ve düşünceye yer bırakılmazsa insanlar, ilim yönünden hiçbir gayrete sarf edilmezler. Müteşâbih âyetlerin bulunması, insanların tefekkürüne yön vermekte ve deliller üzerinde düşünmeye sevk etmektedir ki, doğruyu bulup, hakka sarılmak bu yolla da evla bulunmaktadır.

Müteşâbih âyetler üzerinde daha fazla düşünmeye ihtiyaç duyulması, kulun salahı ve menfaati içindir. Çünkü daha çok düşünme ve tefekkür eziyet, meşakkat talep etmektedir ki, bu da daha çok sevap kazandırmaktadır. Kulun sevap için mükellef tutulduğu şey ise güzeldir, yani kulun salahı içindir. Hatta Allah, sevap kazansın diye kulu bu veche, yani tefekküre zorlamakla görevlendirmektedir. Nitekim sem'î teklif, akîl tekliften sonra daha iyi olabilir.²⁰⁶

Müteşâbih âyetlerin bulunması, hakka giden yolu zorlaştırmakta ve bu yolda daha çok meşakkat yaratmaktadır. Fakat meşakkatin fazlalığı sevabın da çoğalmasına vesile olmaktadır.²⁰⁷ Nitekim Kur'ân-i Kerim'de buyrulmaktadır: “Allah aranızdaki çalışanları ortaya çıkarmadan, sabredenleri ayırmadan cennete gireceğinizi mi sandınız?”²⁰⁸

Bazı âyetlerin yoruma açık olması, anlamının zenginliği Kur'ân'ın mu'cize olarak indirildiğini kanıtlamaktadır. Müteşâbih âyetler de Kur'ân'ın fesahat, belâğat, i'caz ve başka yönden en üst tabakada olduğunu göstermektedir. Şöyle ki, bazı konuları mücerred hakikatler vasıtasıyla anlatmakla yetinilemez. Çünkü muradı tam olarak anlatmak için bazen mecaz ve istiare yoluna başvurulmaktadır²⁰⁹ ki, bu da Kur'ân'ın indirildiği dönemlerde Araplar arasında çok yaygın bulunmaktaydı. Bu yüzden

²⁰⁵ Kâdî Abdulcebbar, **el-Muğnî**, XVI, 374.

²⁰⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kurân**, I, 29.

²⁰⁷ Fahreddin er-Râzî, **Esâsü't-takdis fi ilmi'l-keâm**, s. 248.

²⁰⁸ Âl-i İmran 3/142.

²⁰⁹ Kâdî Abdulcebbar, **Şerhü'l-Usûli'l-hamse**, s. 600.

Kur'ân'da müteşâbih âyetler bulunmakla hem murad anlatılmakta, hem de Kur'ân'a fesahat, belağat, kısacası i'caz yönünden dikkat çekilmektedir. Bu yolla Kur'ân'ın mu'cize olduğu, dolayısıyla Hz. Peygamber'in doğruluğu kanıtlanmaktadır.

Kâdî Abdulcebbar, müteşâbih âyetlerin hikmetleri üzerinde dururken esasen bu tür âyetlerin tefekküre sevk edişine, taklitten çekindirmesine ve düşünmeye zorlamasına dikkat çekmektedir. Bu, Mu'tezile mezhebinin sürekli aklı önemsemesinden kaynaklanabilmektedir. Daha sonra görüleceği üzere müteşâbih âyet olarak vasıflandırdığı Kur'ân nassını, aklın ışığında değerlendirmekte, aklî delilleri daha çok öne çıkarmaktadır.

V. MÜTEŞÂBİH ÂYETLERİ ANLAMA SORUNU

A. Müteşâbih Âyetlerin Anlaşılması için Gereken Deliller

Kâdî Abdulcebbar, müteşâbihatı zahirinin murad edilene hükmetmediği âyetler olarak tanımlamaktadır.²¹⁰ Şöyle ki, bu tür âyetler lafız yönünden iştibahı, muhtemelliği kapsamakta²¹¹ ve muradın anlaşılması için muhatabı tefekküre sevk etmektedir.

Bir hitap geldiğinde, ister genel, isterse de özel konuyu kapsasın, onu zahirine hamletmek veya dilin vaz'ında, yani ilk kullanımında hitabın zahirinin anlaşılması mümkünse, o zaman hitabı dilin gerektirdiği, hükmettiği şeye hamletmek gerekmektedir.²¹² Yani hitabın zahirdeki manası anlaşılma için hiçbir engel teşkil etmiyorsa, ilk kullanıldığı anlama hamledilmesi, hükmettiği mana açısından değerlendirilmesi gerekmektedir. Nitekim bu tür hitapları kendi başına anlaşılabilir içerisinden ele almış bulunmaktayız.

Eğer hitap zahirine hamledilemiyorsa, hamledilmesi gereken şeyin bulunması, üzerinde düşünülmesi gerekmektedir. Burada hitabı anlamak için karineye ihtiyaç duyulmaktadır ki, bu karine bulunduktan sonra hitap o anlama hamledilmektedir.²¹³

²¹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 600.

²¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 376.

²¹² Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, I, 35.

²¹³ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, I, 35; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 346.

Karine, Cürçânî'ye göre “kastedileni gösteren şeydir”.²¹⁴ Belâğat ve fıkıh usûlü ıstılahında ise “sözün hakiki manasında kullanılmadığını göstermeye elverişli şeydir”²¹⁵. Bu terim, esasen mecaz konusu çerçevesinde çalışılmaktadır, çünkü kelimenin hakikat değil, mecaz anlamında kullanıldığını kanıtlamaktadır.

Dilciler karineyi içeriğine göre esasen üç kısma ayırmaktadırlar:

1. Sözel (lafzî) karine: konuşanın, niyetini açıklamada katkıda bulunmasına inandığı tam ifadeyi içermektedir.
2. Aklî (rasyonel oranlı) karine: konuşanın niyetini açıklamak için inandığını bilmeye yönelik (bilişsel) olguları kapsamaktadır.
3. Hal karinesi: konuşanın durumu, konumu, güvenilirliği ile ilgilidir, her hangi bir eylem ve ifadenin temsil ettiği durumla gerçekleşmektedir.²¹⁶ İşaret, rumuz, hareket gibi bir belirleme ve tahminle sınırlandırılmayan hal karinesini ancak bunları gözlemleyen ve müşahade eden kişiler idrak edebilmektedir. Bunları sahabeler müşahade etmiş ve açık lafızlarla tabiuna aktarmışlardır.²¹⁷

Lafzî karineye “...mahsulün toplandığı gün hakkını verin...”²¹⁸ âyeti örnek verilebilir ki burada açıklanmış lafız âyette geçen “hak”, yani öşürdür.²¹⁹

Aklî karineye ise “Gökler dürlülmüş biçimde onun elindedir”²²⁰ âyetini örnek olarak verebiliriz. Burada “el” sözüyle akıl deliline gönderme bulunmaktadır.²²¹

Uslucüler bu taksime şer’î karineyi eklemektedirler. Şeriatın ortaya koyduğu ilkeler açısından değerlendirilirken şer’î karine söz konusu olmaktadır. Şer’î karine,

²¹⁴ Cürçânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, **Mu’cemu’t-Ta’rifat**, Muhammed Sıddık Minşevî (thk.), Kahire: Darü'l-Fadile, 2004, s.146.

²¹⁵ Ahmed Haşimî, **Cevâhirü'l-belağa fi'l-meâni ve'l-beyân ve'l-bedi'**, Beyrut: Darü'l-Fikr, 1994/1414, s. 254.

²¹⁶ Mohamed Yunus Ali, **Medival İslâmic Pragmatics**, Richmond: Curzon Press, 2000, s. 35.

²¹⁷ el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, **el-Müstesfâ min ilmi'l-usul**, Bulak: el-Matbaati'l-Emiriyye, 1324, I, 340.

²¹⁸ el-En'am, 6/141.

²¹⁹ el-Gazzâlî, **el-Müstesfâ**, I, 339.

²²⁰ ez-Zümer 39/67.

²²¹ el-Gazzâlî, **el-Müstesfâ**, I, 340.

yukarıdaki her üç karinenin özelliğini taşıyabilmektedir. Yukarıda verilen örnekler buna kanıt olabilir. Şöyle ki, bazen bir âyetteki mecazı aynı veya başka âyetteki lafız açıklayabilmektedir. Bu, şeriatta kullanılan aklî deliller aracılığıyla da gerçekleşebilmektedir.

Kâdî Abdulcebbar, müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında mananın hamledilmesi gerektiği karineyi aklî ve sem'î olmak üzere iki kısımda ele almaktadır. Buradaki sem'î karine, usulcülerin şer'î karine anlayışıyla bağdaşmaktadır. Kâdî Abdulcebbar'a göre sem'î karine, anlaşılmasında ihtimal olan hitapla bitişik, yan yana olabilir²²² ki, bu da bahsettiğimiz üzere şer'î ve lafzî karine arasındaki ilişkiyle bağlantılı olabilmektedir. Yani sem'î veya şer'î karine, muhtemel kelimenin bulunduğu aynı âyette veya onun siyak-sibakında olabilir. Bundan başka sem'î karine, aynı surenin başka bir âyetinde, başka bir surede veya Hz. Peygamber'in sünnetinde, ümmetin icmâsında da bulunabilmektedir.²²³ Kısacası, sem'î karine, muhkem âyetler, Hz. Peygamber'in sünneti ve icmâ olarak bilinmektedir.

Karineler bazen sem'î olarak birleşik (muttasıl) olmasının yanı sıra aklî ve sem'î olarak ayrırık (munfasıl) da olabilmektedirler. Şöyle ki, aklî delil ayrı olmasına rağmen hitabın anlatım biçimine göre sanki sem'î karineyle birlikte gibidir. Örneğin, “*Ey insanlar! Rabbinize ibadet ediniz.*”²²⁴ âyetini aklî delille değerlendirecek akıllı olmayanın mükellef kılınmadığı bu âyetten anlaşılacaktır. Burada âyetin “*ey akıllılar, Rabbinizden çekinin*” anlamı daha çok öne çıkmaktadır.²²⁵ Bu âyette akılla nakil, yani aklî karineyle şer'î hüküm ayrı gözükmelerine rağmen yan yana bulunmaktadır. Çünkü dinde yalnız akıllı insanların mükellef tutulması aklî deliller aracılığıyla bilinmektedir. Bu bilgi, âyetin tam anlaşılmasına yardımcı olmaktadır ki, böylece aklî karineyle sem'î karinenin birlikteliği ortaya çıkmaktadır.

Kâdî Abdulcebbar'a göre aklî ve lafzî karine arasında belli açılardan fark bulunmamaktadır, bilakis aklî karine, lafzî karineyi ifade biçimine göre

²²² Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'an**, I, 34.

²²³ Kâdî Abdulcebbar, **Şerhü'l-Usûli'l-hamse**, s. 600.

²²⁴ el-Bakara 2/21.

²²⁵ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'an**, I, 34.

desteklemektedir.²²⁶ Nitekim Kâdî Abdulcebbar, Kur'ân'ın delil getirilmesinden önce Allah'ın tevhid ve adâletini aklî deliller aracılığıyla bilmeyi şart koşturmaktadır. Örneğin, Allah'ın adâletinden bahseden âyet, bu konudaki aklî delillere başvurmaya sevkirmektedir. Buradan şu anlaşılmaktadır ki, muhkemle müteşâbihin birbirine uyum sağlaması, delil olması yanısıra bunların her ikisi aklî delillerle uygunluk teşkil etmekte, aklî deliller de âyetleri desteklemektedir.²²⁷ Yani nassla aklî deliller çelişmemekte, bilakis bir birilerinin anlaşılması için yardımcı niteliği taşımaktadırlar. Çünkü akıl ve Kur'ân her ikisi Allah'tan gelmekte ve her ikisi zorunlu olarak bir biriyle uyum halindedirler. Şayet ikisi arasında çelişki görülürse, o zaman ya Kur'ân'ı akılla delillendiren kişide yanlış bulunmaktadır, ya da aklî delillendirmede tam bir ihmal söz konusudur.

Aklî delille Kur'ân'î, yani lafzî delil arasındaki farklardan biri, aklî delillerde müştereklik, mecaz ve istiarenin bulunmamasıdır. Oysa ki bunlar Kur'ân'da bulunmaktadır, çünkü Kur'ân bir dildir, yani lafızdır ve tabiatı itibarıyla mecazı, istiareyi ve müşterekliyi kapsamaktadır.

Aklî ve Kur'ân'î deliller arasındaki ikinci fark ise mücerretliği ile fâile delâlet eden fiilin aksine lafız, yalnız söyleyenin niyetini bildikten sonra delâlet edebilmesidir,²²⁸ yani lafzın anlaşılması ve onunla delil getirilmesi için öncelikle söyleyenin bilinmesi gerekmektedir. Dolayısıyla, lafzî deliller, konuya aklî deliller gibi direkt delâlet etmemekte ve aynı zamanda aklî delillerin bir türü haline dönüşmektedir.

B. Anlamada Gerekli Olan Bilgiler

1. İtikadî Esasların Bilinmesi

Kendi başına anlaşılmayan, yani anlamı zahirine hamledilemeyen hitaplar, manasının hamledilmesi gereken karineye ihtiyaç duymaktadır. Karineyi tespit etmek

²²⁶ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticahü'l-aklî fi't-tefsir*, s. 185.

²²⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, I, 37.

²²⁸ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticahü'l-aklî fi't-tefsir*, s. 182.

ve hitabın anlamını ona hamletmek için bazı temel asılların, bilgilerin bulunması gerekmektedir.²²⁹

Âyet üzerinde düşünenin öncelikle akliyatı, yani aklî delilleri, haberi akla dayandırmanın yollarını bilmesi gerekir. Çünkü âyetleri yorumlamadan önce yukarıda bahsedildiği üzere Allah konusunda bazı bilgilere sahip olmak önşart olarak kabul edilmektedir. Yani nazar eden, düşünen kimse, Allah hakkında mümkün olanı, ve olmayanı bilmeli, O'nun tevhidini, adâletini akılla tespit etmelidir. Allah'ın zatına özgü sıfatlarını-mevcut, kadîr, hay (diri), müdrik, semi' (her şeyi duyan), basîr (her şeyi gören) olduğunu bilmesi gerekmektedir. Bu bilgilerin yanı sıra, Allah'ın cisim olmadığını bilmek de önemlidir. Çünkü bu bilgi aracılığıyla Allah'ın kadîm olduğu tespit edilmektedir. Şöyle ki, cisim, oluşmuş ve yer kaplamış durumdadır. Bu ise yalnız yaratılmışlar için geçerlidir.

Ayrıca, Allah'ın ganî (zengin) olmasını bilmek de şart koşulmaktadır. Muhtaç olan için ihtiras söz konusudur ki, bu da fazlalığa veya noksana yol açmaktadır. Allah ise bundan münezzehtir.

Allah'ın zatı gereği alîm olması da bu bilgiler arasında yer almaktadır. Allah'ın bilmediği şey bulunmamaktadır. Bir şeyi bilmeme vasfı yaratıklar için geçerlidir ki, onlar eşyanın bir kısmını bilmekle beraber diğer kısmından habersiz bulunmaktadırlar.²³⁰

Bütün bu söylenenler, tevhid prensibiyle ilgilidir ve akılla bilinmesi gerekir. Bu bilgiler, tevhid konusundaki müteşâbih âyetlerin anlaşılması için öncelik teşkil etmektedir. Dolayısıyla tevhid konusundaki âyetler, Allah'ın sıatlarının akılla bilinmesinden hareketle te'vil edilmelidir.

Müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında tevhid ilkesi ile beraber özellikle bilinmesi gereken itikadî esas, adâlet prensibidir. Çünkü Kâdî Abdulcebbâr, esasen, bu prensib doğrultusundaki âyetleri müteşâbih olarak değerlendirmektedir. Ayrıca, müteşâbihatın fonksiyon ve özelliklerini de adâlet ilkesindeki hüsün kubuh teorisine dayandırarak

²²⁹ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 35.

²³⁰ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 30.

açıklamaktadır. Şöyle ki, adâlet prensibine göre Allah, kabih fiil yapmaz. Çünkü kabih herşeyi kapsayan bilgisiyle bilmekte ve bundan müstağnî olmakta, yani buna ihtiyacı bulunmamaktadır.²³¹

Allah'tan kabih bir fiilin sadır olmayacağı bilgisi, O'nun haberinde yalan olmadığı kanaatine götürür. Bu da Kur'ân'ın yalandan arınmış olduğunu göstermektedir. Çünkü Allah kabih seçmezse, yalandan uzak bulunacaktır ki, o zaman Kur'ân'ı da yalandan nefyedecek ve uzaklaştıracaktır.

Kâdî Abdulcebbar, hüsun-kubuh teorisine dayanarak aynı zamanda Kur'ân'da gizliliğin, belirsizliğin söz konusu olmadığını ortaya koymaktadır. Eğer Kur'ân'ın bir kısmı için belirsizlik söz konusu olursa, diğer kısmı için de bu geçerli kılınabilir. O zaman Kur'ân hüccet olmaktan çıkar. Bu da Allah'ın haberi için caiz görülmemektedir. Çünkü Allah kabihden müstağnîdir. Allah'ın, kulları bilmedikleri şeyle mükellef tutması ise kabih sayılmaktadır. Hem Kur'ân'ın indirilmesi kulların maslahatı içinse, hitapla kasıt beyan ve bildirmeyse, o zaman gizliliğin ve belirsizliğin burada söz konusu olması doğru değildir. Aksi takdirde Kur'ân hüccet olmaktan çıkar.²³²

Hiz. Peygamber'in hitabı da Allah Teâla'nın hitabı ile aynı durumdadır. Hiz. Peygamber'den de yalanın, belirsizliğin veya sevimsiz vecihlerin nefy edilmesi gerekmektedir. Çünkü risaletin amacı, kula mükellef kılındığı şeyleri beyan etmek, öğretmek, açıklamak veya hatırlatmaktır. Eğer kötü şeyler Hiz. Peygamber'den nefy edilmezse onun sünneti hüccet olamaz ve Hiz. Peygamber, insanları dalâlete çağırır olur ki, bu da nübüvvet müessesesi açısından Allah için kabihin söz konusu olduğunu göstermektedir.²³³

Kısacası, bütün bu söylenenler, Allah'ın kabih yapmadığını kanıtlanmakta, Kur'ân'da yalanın ve gizliliğin bulunmadığını ortaya koymakta, Kur'ân'ın tamamının hüccet olduğunu göstermektedir.²³⁴ Zahirinin murada hükmetmediği şey olan müteşâbih

²³¹ Tevhid prensibinde Allah'ın alîm ve ganî sıfatlarının tespit edilmesi, burada Allah'ın kabih yapmayacağı bilgisini destekleyici unsur olarak gözükmektedir. Bu yüzden öncelikle tevhid prensibinin araştırılması icab etmektedir.

²³² Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 31.

²³³ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 33.

²³⁴ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 32.

âyetler de Kur'ân'ın bir parçası olduğu için hüccet olarak görülmektedir. Bir şeyin hüccet olması ise yalnız onun anlaşılmasından sonra mümkün olabilir. Dolayısıyla müteşâbih âyetlerin anlaşılmasını iddia etmek için hiçbir gerekçe bulunmamaktadır.

2. Mecazın Bilinmesi

Müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında Kâdî Abdulcebbâr'ın önemli gördüğü bilgilerden biri de mecaz konusudur. Şöyle ki, anlamı zahirine hamledilemeyen hitaplar çerçevesinde ele alınan bu âyetleri yorumlama çabasında bulunan kişinin dilde mecazın kısımlarını, mecazın hakikatten nasıl ayrıldığını bilmesi gerekir.²³⁵ Bu yüzden burada hakikat ve mecazla ilgili kısa bilgi verilmesi uygun olacaktır.

a) Mecaz ve Hakikatin Tanımı

Hakikat, sözlükte “bayrak, hürmet, fanilik, işin doğrusunun ve gereğinin bulunduğu, döndüğü şey, korunması insan üzerine hak olan şey”,²³⁶ “sabit olma”²³⁷ anlamlarına gelmektedir. İstilahta ise, “kendisi ile konulduğu anlamın murad edildiği lafız”²³⁸, yani “kendisi ile hitabın gerçekleştiği istilahta, asılda ve manada kullanılan kelime”²³⁹ anlamını içermektedir. Buradan anlaşılan şu ki hakikat, hitapta kelimenin ilk anlaşıldığı, başka bir şeyle belirlenmediği manada kullanımıdır.

Mecaz ise sözlükte, “aşmak, mesafe katetmek, bir karşıdan öbür karşıya geçmek”,²⁴⁰ “asıl manasından alınıp ilgili bulunduğu başka bir manaya nakledilen lafız”²⁴¹ anlamlarını içermektedir. İstilahta ise farklı tanımlara rağmen genel olarak şöyle tarif edilmektedir: “lafzın hakikat manası ile nakledilecek mana arasında bulunması gereken bir alâka ve hakikat anlamının kastedilmesine engel olan bir

²³⁵ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 35.

²³⁶ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, “hkk” md.

²³⁷ Ahmed Mustafa el-Merâgî, **Ulûmü'l-belağâ: el-beyân ve'l-meâni ve'l-bedî'**, Beyrut: Darü'l-Kalem, t.y., s. 227

²³⁸ Abdülaziz el-Buhârî, Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed, **Keşfü'l-esrar an usûli fahrü'lislâm el-Pezdevî**, 3. bs., Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997, I, 160.

²³⁹ Cürcânî, **Ta'rifat**, s. 79.

²⁴⁰ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, “mcz” md.; Firuzabâdî, **Kamusü'l-muhit**, “mcz” md.

²⁴¹ Cürcânî, **Ta'rifat**, s. 169.

karinenin bulunması halinde ortak bir iletişim dilinde konulduğu anlamının dışında kullanılması veya kullanılan lafızdır.”²⁴²

Bu tanımdan bir kelimenin mecaz olabilmesi için gereken şartları çıkarabilmekteyiz. Şöyle ki bir mecaz, mecaz olarak kullanılan kelime (terkip), gerçek anlam, mecazî anlam, alâka²⁴³ ve manî (engel olan) karine olmak üzere beş temel unsurdan oluşmaktadır.²⁴⁴

b) Mecazın Çeşitleri

Mecazın çeşitlerine gelince bu, alimlere göre değişmektedir.²⁴⁵ Fakat genel olarak esasen iki kısma ayrılmaktadır:

1. Lugavî mecaz: mecaz denildiği zaman ilk akla gelen bu mecaz çeşididir. Dolayısıyla mecazın tarifi, aynı zamanda lugavî mecazın da tarifini kapsamaktadır.²⁴⁶ “Konulduğu anlamdan başkasında, ıstılahtaki manasının irade edilmesinden meneden bir karine bulunmakla beraber, kendisiyle iletişim kurulan bir ıstılahta tahkik ile kullanılan kelimedir.”²⁴⁷ Başka bir deyişle, “bir kelime veya terkinin lugat anlamının nakline dayanan”²⁴⁸ mecaz çeşididir.

Lugavî mecaz, terkip yönünden müfred ve mürekkep diye iki kısma ayrılmaktadır. Müfred mecaz, mecazın bir terkipte değil de tek bir kelimede meydana gelmesidir. Örneğin, cesur adama “aslan” denmesi gibi.²⁴⁹ Mürekkep mecaz, terkip halindeki lafızların müşâbehet alâkasından dolayı lugavî manasının dışında kullanılması ve hakikî mananın kastedilmesine engel olan bir karinenin mevcut olmasıyla meydana

²⁴² Sekkâkî, Ebu Ya'kub Siraceddin Yusuf b. Ebu Bekr b. Muhammed, **Miftahü'l-ulum**, Beyrut: El-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y., s. 170; Abdülaziz el-Buhari, **Keşfü'l-esrar**, I, 161; Ahmed Haşimî, **Cevâhir**, s. 253.

²⁴³ Alâka, hakiki mana ile mecazi anlam arasındaki münasebete denilmektedir. Her iki anlama, hem benzeye, hem benzemeyebilir. (Hikmet Akdemir, **Belâgat Terimleri Ansiklopedisi**, İzmir: Nil Yayınları, 1999, s. 230).

²⁴⁴ İsmail Durmuş, “Mecaz”, **DİA**, C. 28, İstanbul: TDV, 2003, s. 218.

²⁴⁵ Geniş bilgi için bk. Ali Kızıllırmak, **Kur'ân'da Hakikat ve Mecaz**, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı Tez danışmanı: Doç. Dr. Şevki Saka, 1996, s. 38-51.

²⁴⁶ Hikmet Akdemir, **Belâgat Terimleri Ansiklopedisi**, İzmir: Nil Yayınları, 1999, s. 236.

²⁴⁷ Cürccânî, **Ta'rifat**, s. 170.

²⁴⁸ İsmail Durmuş, “Mecaz”, **DİA**, C. 28, s. 219.

²⁴⁹ Hikmet Akdemir, **Belâgat Terimleri Ansiklopedisi**, s. 231.

gelmektedir.²⁵⁰ Örneğin, bir işte tereddüt eden kimse için: “Doğrusu ben seni bir adım ileri, bir adım geri gidiyor görüyorum” denildiği gibi.²⁵¹

Alâkası yönünden ise lugavî mecaz ikiye ayrılmaktadır: istiare ve mürsel mecaz. İstiare, benzetileni, açıkca zikretmemekle beraber, benzetmede mübalağa için bir şeyde hakikat manasını iddia etmektir. Örneğin, “bir aslana rastladım” demekle “cesur adam” kastetmiş olmak gibi.²⁵² Kur’ân’dan da “bizi doğru yola ilet”²⁵³ âyetini örnek gösterebiliriz. Burada “doğru yol” hak din demektir.²⁵⁴

Terim olarak Sekkâkî tarafından ilk kez ortaya konulan²⁵⁵ mürsel mecaz ise, alâkası teşbihin dışında olan mecaz türü gibi bilinmektedir. Örneğin, “el” sözünün “kudret” anlamına gelmesi gibi.²⁵⁶

Kısacası, “alâkası yalnız benzeşme olan mecaza istiare, alâkası değişik (serbest) olana da mürsel mecaz adı verilmektedir.”²⁵⁷

2. Aklî mecaz: “Fiilin veya onun manasındaki şeyin, hakiki isnadın iradesine mani karineyle bir alâkadan dolayı kendine ait olmayan şeye isnadıdır.”²⁵⁸ Başka bir deyişle “bir eylemin ilgisinden ilgisiz olana nakil ve isnat edilmesiyle oluşan mecaza aklî mecaz adı verilmektedir.”²⁵⁹ Örneğin, “*Yer ağırlıklarını çıkardığı zaman...*”²⁶⁰ âyetinde arza, yere “çıkarma” fiilinin isnat edilmesi gibi.²⁶¹

²⁵⁰ Ahmed Mustafa Meragi, *Ulûmü'l-belağâ*, s. 265.

²⁵¹ Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 170.

²⁵² Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 20.

²⁵³ el-Fatiha 1/6.

²⁵⁴ ed-Desûkî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe, *Haşiyetü'd-Desûkî ala muhtasari's-Sa'd*, Halil İbrahim Halil (thk.), Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002., 3. c., 15.

²⁵⁵ İsmail Durmuş, “Mecaz”, *DİA*, C. 28, s. 219.

²⁵⁶ Abdülaziz Atik, *İlmü'l-maâni: el-beyân, el-bedi'*, Beyrut: Darü'n-Nahdati'l-Arabiyye, t.y., s. 337.

²⁵⁷ İsmail Durmuş, “Mecaz”, *DİA*, C. 28, s. 219.

²⁵⁸ Ahmed Haşimî, *Cevâhir*, s. 258.

²⁵⁹ Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 170.

²⁶⁰ el-Zilzal 99/2.

²⁶¹ Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, s. 234.

c) Mecaz ve Hakikatin Ayırt Edilmesi

Bir kelime veya terkip, hem mecaz, hem de hakikat olabilmektedir. Örneğin, salât kelimesi her iki ıstılahın kapsamı alanına girmektedir. Şöyle ki, salât kelimesi, dilcilere göre hakikatte “dua” manasını içermekle beraber, “namaz” anlamında mecaza ait edilmektedir. Fakat dinî literatürde salât denince “belli erkan ve şartlarla eda edilen ibadet” anlamı ön planda olduğu için bu açıdan hakikat olarak kabullenilmektedir. Diğer “dua” anlamı ise mecaz bağlamında ele alınmaktadır.²⁶²

Mecazla hakikatin tanınip ayırt edilmesi konusunda dilci alimlerin ortaya koyduğu bazı ölçüler vardır. Bir kelimenin bu iki terimden hangisinin içerisinde yer aldığını belirlemek için öncelikle aynı kelimenin iletişim ıstılahındaki yerini bilmek gerekmektedir.²⁶³ Yani salât örneği üzerinde düşünersek, kelimenin ya dil, ya da şeriat örfündeki yeri belirlenmelidir. Çünkü ıstılah olarak dilde ve şer’î literatürde çeşitli anlamları içermektedir. Dolayısıyla bir kelimenin literatür ve kontekst açısından ıstılahtaki anlamı göz önünde bulundurulmalıdır.

Mecazı hakikatten ayıran en önemli özelliklerden birisi karinedir. Yukarıda zikredildiği üzere lafzın ilk akla gelen veya karinesiz anlaşılan manası hakikattir. Mecaz ise lafzın ilk akla gelen manasında anlaşılmasına engel olan karine ile bilinmektedir.²⁶⁴

Hakikatteki anlamıyla kelimenin çoğulu, mecazdaki anlamının çoğulundan farklı olabilmektedir. Örneğin, hakikatte “kan kardeşi” anlamında kullanılan “أخ” kelimesinin çoğulu, “إخوة” olarak bilinmektedir. Fakat mecazda, yani “din kardeşi” anlamında kullanılmaktaysa, o zaman çoğulu “إخوان” olarak bilinmektedir.²⁶⁵

Hakikati mecazdan ayıran başka bir özellik de isnattır. Şöyle ki, mecazın çeşitlerinden olan aklî mecazda fiilin, yapması imkansız olan fâile isnat edilmesine yukarıda değinilmiştir. Buradan hareketle mecazda bulunan isnadın, mecazı hakikatten

²⁶² ed-Desûkî, **Haşiyetü’l-Desûkî ala muhtasari’s-Sa’d**, III, 61.

²⁶³ ed-Desûkî, **Haşiyetü’l-Desûkî ala muhtasari’s-Sa’d**, III, 87.

²⁶⁴ ed-Desûkî, **Haşiyetü’l-Desûkî ala muhtasari’s-Sa’d**, III, 324.

²⁶⁵ İsmail Durmuş, “Mecaz”, **DİA**, C. 28, s. 218.

ayırt etmek için önemli unsur olduğu gözükmemektedir. Örneğin, “Rabbin geldi”²⁶⁶ âyetinde Rabbe “gelme” fiili isnat edilmesi, ifadede mecazın kullanılmasına delâlet etmektedir. Çünkü zât-i ilahiyyenin beşerî ölçüler dahilinde gelmesi aklen imkânsızdır.

Mecazı hakikatten ayıran en önemli belirleyicilerden biri de tekittir. Şöyle ki, hakikat, bir tekitle desteklenmektedir. Fakat mecazda özellikle de mastarla tekit yapılmaz. Örneğin, “...Allah, Musa ile gerçekten konuştu” (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)²⁶⁷ âyetinde yer alan konuşma fiili hakikatir. Burada söz konusu kelâmın mecaza yorumlanmasına mastar tekidi engel olmaktadır.²⁶⁸

Ayrıca, şunu söylemek gerekmektedir ki, mecazın hakikatten belâğat açısından üstün olması da alimler tarafından kabullenilmektedir. Şöyle ki, mecazda teşbihin, yani yoruma açık olan kelimelerin kullanılması, onu belâğat açısından daha üstün seviyeye çıkarmaktadır.²⁶⁹ Böylece murad daha kolay anlatılmakta ve daha çabuk hüküm çıkarılmaktadır. Fakat bu, hakikatin dışarıda kalması gerektiğine delâlet etmemektedir. Çünkü hakikat, mecazın aslıdır. Bu sebeple her mecazın bir hakikatinin bulunması zorunludur.²⁷⁰

d) Müteşâbih Âyetlerin Anlaşılmasında Mecazın Rolü

Bahsedildiği üzere bir kelimenin mecaz olması için bazı şartların yanısıra hakikî mananın kastedilmesine engel olan karine gerekmektedir. Bu karine aracılığıyla anlamı zahirine hamledilemeyen hitaplar anlaşılmakta, kastedilen mana bu karineye hamledilmektedir. Müteşâbih âyetler de zahirinden muradın anlaşılmadığı hitaplar çerçevesinde ele alındığından bu şartları taşımaktadır. Dolayısıyla bazı müteşâbih âyetlerde, aynı zamanda mecazın kullanılması ihtimali vardır. Bu yüzden müteşâbih âyetlerin anlaşılmasından önce mecaz konusuna hakim olmaya ihtiyaç bulunmaktadır. Şöyle ki, bazı mecaz çeşitleri müteşâbihatla aynılık teşkil etmektedir. İstiare bunlardan birisidir. Çünkü istiare, müşâbehet, teşbih alâkasıyla bir kelimenin manasının geçici

²⁶⁶ el-Fecr 89/22.

²⁶⁷ en-Nisa 4/164.

²⁶⁸ ed-Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî ala muhtasari's-Sa'd*, III, 103.

²⁶⁹ ed-Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî ala muhtasari's-Sa'd*, III, 558-560.

²⁷⁰ *Şürûhu't-telhîs*, Beyrut: Darü's-Sürur, t.y., IV, 3.

olarak başka bir kelime için kullanılmasından oluşmaktadır.²⁷¹ Yani istiarede iki kelime arasındaki benzerlikten faydalanılmakta, teşbih kullanılmaktadır. Bu durum, müteşâbih âyetler için de söz konusudur. Örneğin, “Allah, iman edenlerin dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır.”²⁷² âyetinde “karanlık” kelimesi dalâletten, “aydınlık” kelimesi de hidâyetten istiare yapılmaktadır. Dolayısıyla müteşâbih olarak ele alınan²⁷³ bu âyet, mecaz bilinmeksizin yorumlanarak zahirî anlamına hamledilirse anlaşılmaçlık söz konusu olabilir.

Müteşâbih âyetlerin bazılarında mürsel mecazın da kullanıldığını görmekteyiz. Bu âyetler esasen Allah’ın zâtî sıfatları ile ilgilidir. Bilindiğı üzere mürsel mecazlarda teşbih bulunmaz. Bu âyetlerde de Allah’a atfedilen sıfatlarla söylenmek istenenler arasında müşâbehetin mevcudluğu görülmemektedir. Örneğin, bazı âyetlerde²⁷⁴ Allah’a “göz” uzvunun atfedilmesi müteşâbihat arasında tartışma konularındandır. Burada “göz” sözünün hakikat anlamı kastedilirse o zaman Allah’ın cisim olması söz konusu olmuş olacaktır. Oysa bu kelime, Allah’a atfedildiğı için burada mecaz olarak kabul edilmekte ve “ilim”, “basiret”, “gözetme” anlamlarıyla te’vil edilmektedir.²⁷⁵ Aynı durum “يد-el” sözünün Allah’a isnat edildiğı âyetler²⁷⁶ için de geçerli olmaktadır. Burada da “el” sözünün gerçek, hakiki anlamı değil, mecazî anlamdaki “ni’met”, “kuvvet” manaları ele alınmaktadır.²⁷⁷

Yukarıda zikredilenler, luğavî mecazın özelliklerini taşımakta ve onunla ilgili bulunmaktadır. Bundan başka aklî mecazın kullanıldığı müteşâbih âyetler de vardır. Bilindiğı üzere aklî mecazda fiil söz konusudur ve buradaki fiil fâilinden başkasına isnat edilmekte, hakiki manada kullanılmasına karine engel olmaktadır. O zaman aklî mecazın kullanıldığı müteşâbih âyetler, esasen Allah’ın fiilî sıfatları ile ilgilidir. Örneğin, “Allah’ın arşa istivâsı”²⁷⁸ gibi ifadeler mecaz içermekle beraber müteşâbihata

²⁷¹ Hikmet Akdemir, **Belâgat Terimleri Ansiklopedisi**, s. 163.

²⁷² el-Bakara 2/257.

²⁷³ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 133.

²⁷⁴ Hud 11/37, Taha 20/39; el-Mu’minun 23/27; et-Tur 52/48; el-Kamer 54/14.

²⁷⁵ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 381.

²⁷⁶ Âl-i İmran 3/73; el-Mâide 5/64; Yasin 36/71; Sâd 38/75; el-Feth 48/10; el-Hadid 57/29.

²⁷⁷ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 231; II, 620.

²⁷⁸ el-Bakara 2/29; el-A’raf 7/54; Yunus 10/3; Taha 20/5; el-Furkan 25/59; es-Secde 32/4; Fussilet 41/11; el-Hadid 57/4.

girmektedir. Burada “*istiva*” kelimesi, Allah’a isnat edildiğine göre mecazdaki “yönelmek”, “hükümrân olmak”, “hükmetmek” anlamları esas alınmaktadır.²⁷⁹

Örneklerden anlaşıldığı üzere müteşâbih âyetlerde kullanılan mecazların bilinmesi, bu âyetlerin doğru anlaşılmasına ve yorumlanmasına yardımcı niteliği taşımaktadır. Ayrıca, mecazla müteşâbihat arasında anlamın zahirine hamledilmemesi yönünden çok sık bir ilişki de bulunmaktadır.

Sonuç olarak şunu dememiz gerekmektedir ki, Kâdî Abdulcebbar, Kur’ân’ın, aynı zamanda müteşâbih âyetlerin anlaşılması ve onunla delil getirilmesi için yukarıda denildiği üzere tevhid ve adâlet prensibinin bilinmesinin zarureti savunmaktadır. Allahın kitabını anlamının şartları arasında bu iki temel prensibe öncelik tanınmanın yanısıra dilbilgisi, fıkıh, fıkıh usûlü-fıkhî deliller, kitap, sünnet icmâ, kıyas konularına hakim olmak da esas teşkil etmektedir.²⁸⁰

C. Müteşâbih Nasslarda Maksadın Anlaşılması

1. Müteşâbih Âyetlerin Anlamını Bilmeden İman Etmek

Allah’ın bütün fiillerinde hikmet ve gayenin bulunduğunu bilmekteyiz. Kur’ân’ı indirmesinin amacı da mükellef kılındığımız ilme bizi ulaştırmak, bu bilgiyle sevap veya ikaba, yani cezaya sevk etmektir.²⁸¹ Fakat Kur’ân’ın bir parçası olan müteşâbih âyetlerin anlaşılmadığını, bu âyetlere olduğu gibi iman etmenin gerektiğini savunanlar bulunmaktadır. Bu düşünce, muhtemelen fitneye sebep olma korkusundan doğmaktadır. Nitekim bu konudaki âyette şöyle buyurulmaktadır:

“Sana bu kitabı indiren O’dur. Bunun âyetlerinden bir kısmı muhkemdir ki, bu âyetler, kitabın anası (asl) demektir. Diğer bir kısmı da müteşâbih âyetlerdir. Kalplerinde eğrilik olanlar, sırf fitne çıkarmak için, bir de kendi keyiflerine göre te’vil yapmak için onun müteşâbih olanlarının peşine düşerler. Halbuki onun te’vilini

²⁷⁹ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 74-75, 351.

²⁸⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Şerhu Usûlül-hamse**, s. 606.

²⁸¹ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 23.

Allah'tan başka kimse bilmez. İlimde uzman olanlar, "Biz buna inandık, hepsi Rabbimiz katındandır." derler. Üstün akıllılardan başkası da derin düşünmez."²⁸²

Kâdî Abdulcebbar ise bu düşünceye karşı çıkmaktadır. Şöyle ki, eğer Kur'ân'ın veya her hangi bir âyetin anlamı bilinmemiş olursa, o zaman abes, anlamsız olarak indirilmiş olur. Oysa Kur'ân'ın, faydası bulunan bir kitap olması gerekmektedir.²⁸³

Ayrıca, Allah'ın hitap ettiği kelâmın doğru olmasının her hangi bir vecihle bilinmesi gerekmektedir. Daha sonra mükellef, bu veche göre Kur'ân'a iman edebilmektedir.²⁸⁴ Yani bir kelâmın doğru olup olmaması kanaatine o kelâmı anladıktan sonra varılmaktadır. Kelâmın anlaşılabilirliği söz konusu olduğunda yanlış kanaatte bulunulabilmektedir.

Anlaşılmayan hitapta mükellef için menfaatin söz konusu olduğuna inanmanın da abes olması gerekmektedir. Nitekim bu, müteşâbih konusunda faydasız olduğuna inanmayı da gerektirmektedir. Oysa kitabın şifa, hidâyet ve rahmet rehberi olarak indirilmesi Kur'ân'da tekrarlanmaktadır.²⁸⁵ Kur'ân'ın beyan, yani açıklayıcı olarak indirilmesi de bilinmektedir. Eğer Kur'ân'la murad anlaşılmazsa, o zaman bu zikredilenler doğru olmamakta ve Kur'ân'ın faydası bulunmamaktadır. Allah ise böyle bir kitap indirmekten münezzehtir.²⁸⁶

Bilindiği üzere din alimleri bir konuda hüküm çıkarmak için önce Kur'ân'ın zahirine baş vurmaktadırlar. Eğer Kur'ân'ın zahirinde anlaşılabilirlik veya kapalılık varsa o zaman ulemanın başvurmamasının da anlamı kalmaz. Kur'ân, neyin helal neyin haram olduğunu belli seviyede belirlemektedir. Eğer Kur'ân âyetlerinden murad anlaşılmazsa, kulun mükellef kılındığı konularda teklifin bulunması adâletsizlik sayılabilir. Çünkü kulun anlamadığı konularda mükellef kılınması, altından kalkılamayan, güç

²⁸² Âl-i İmran 3/7.

²⁸³ Kâdî Abdulcebbar, **el-Muğnî**, XVI, 356.

²⁸⁴ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 14.

²⁸⁵ Âl-i İmran 3/138; Yunus 10/57; Yusuf 12/111; el-İsrâ 17/82.

²⁸⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 14.

yetirilemeyen bir tekliftir ki, bu da kabih olduğu için Allah'ın adâletine ters düşmektedir.²⁸⁷

Kur'ân'ın anlaşılmması, onun i'cazının da anlaşılmmasına, dolayısıyla Kur'ân'ın i'cazının bulunmmasına yol açmar. Şöyle ki, Kur'ân'ın i'cazı, fesahatindeki mertebesinden, meziyetinden hasıl olur. Bir kelâmın anlamının güzelliği, mevkii, isabetliliği, açıklığından belli olmaktadır. Eğer böyle olmazsa, o kelâm, fesahatten pay alamaz. Ayrıca bir kişi konuşmasında anlamı kapalı kelimeler kullanmaktaysa veya kullandığı kelimeler yetersizse, onun konuşması fasih bulunmamaktadır.²⁸⁸ O zaman Kur'ân'da kapalılık, anlaşılmaızlık söz konusuysa, burada fesahatten, dolayısıyla i'cazdan bahsedilmemektedir ki, Kur'ân da bundan tenzih edilmektedir.

Müteşâbih âyetlere tutunmayı, onu anlamaya çalışmayı eleştirenler, anlamadan iman etmeyi savunanlar, bunu söz konusu âyette belirtilen fitne sebebine bağlamaktadırlar. Çünkü âyette müteşâbihata tutunanlar ve tabi olanlar eleştirilmektedir. O yüzden müteşâbih âyetlerin anlamı düşünülmeden onlara iman edilmesi gerekmektedir. Oysa Kâdî Abdulcebbâr, bunu kabul etmemektedir. Çünkü âyette zemmedilen ve eleştirilenler, kalplerinde “eğrilik” olan ve fitne çıkarmak için müteşâbih âyetleri istedikleri gibi tevil edip onlara tutunan kimselerdir. Fakat âyetleri din için, doğru vecihle anlamaya çalışanlar ve bu âyetlere tutunanlar övgüyü hak etmektedirler.²⁸⁹

Kâdî Abdulcebbâr, müteşâbih âyetlere tabi olmanın fitne çıkaracağını düşünenlerin iddiasını başka bir açıdan da yanlış bulmaktadır. Şöyle ki, eğer bu tür âyetlere tabi olmak fitneye sebep olmaktaysa, o zaman Allah'ın “*Rabbinden sana ne vahy olunuyorsa ona tâbi ol.*”²⁹⁰ diye Hz. Peygalber'e hitap etmesini hangi açıdan değerlendirmek gerekmektedir?²⁹¹

Ayrıca şunu da söylemek gerekmektedir ki, Allah Teâla, yalnız bir şeyi kastettiğinde kelâmıla hitap etmesi caiz olur. Yani Allah Teâla'nın kelâmıla, sözlü hitap

²⁸⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 603.

²⁸⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 357.

²⁸⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, I, 16.

²⁹⁰ el-En'am 6/106.

²⁹¹ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 175.

etmesinde bir hikmet ve amaç bulunmaktadır. Dolayısıyla müteşâbih nassla muhkem âyetler arasında bir amacın bulunması açısından eşitlik söz konusudur. Aksi taktirde her iki nassı Arapça hitap etmenin bir anlamı olmazdı. Oysa muhkem ve müteşâbih âyetler Arapça indirilmiş ve her ikisinin de anlaşılmasında bir engel bulunmamaktadır. Sadece muhkem âyetler karine olmadan, müteşâbihat ise bir karine aracılığıyla anlaşılmalıdır.²⁹²

Karine bulunduğu zaman mecaz, hakikatin anlaşıldığı gibi anlaşılmaktadır, yani mecaz, hakikatin kendisi gibi olmaktadır. Allah, hakikatin kastedilmediği bilinen şeyle hitap ettiğinde, bu sözü aklî delilin gerektirdiği mecazî anlama hamledilmesi gerekmektedir. Aksi taktirde bir çok muhkem âyetin muradı anlaşılmamaktadır. Nitekim bir çok ahkam âyetleri, nass dışında bir şeyle tahsis edilmektedir. Yani bazen muhkem âyetlerin anlaşılması için sem'î deliller yeterli bulunmamakta, akla baş vurmak zorunluluğu doğmaktadır. Eğer bu, muhkem âyetler için caiz olmaktaysa, o zaman müteşâbih âyetlerde de bu, söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla müteşâbihat akılla yorumlanabilmekte ve anlaşılabilir. ²⁹³

2. Müteşâbih Âyetlerin Anlaşılmasının Belli Kimselere Özel Kılınması.

Kur'ân âyetlerini, özellikle de müteşâbihatın insanlar tarafından anlaşılmadığını savunan kimseler, bu âyetlerin anlamını Allah katında gizli olduğunu, dolayısıyla yalnız Allah'ın bildiğini kabul etmektedir. Şöyle ki, yukarıda meâli geçen Âl-i İmran suresinin 7. âyetinde “...onun te'vilini yalnız Allah bilir...” kısmı, bu düşünceye delil getirilmektedir.

Kâdî Abdulcebbar'a göre bu düşünce, tefekkürün ve zaruri bilgilerin doğruluğunu geçersiz kılmaktadır. Çünkü bazen zaruri bilgiler de karışık olabilmektedir. Bu, aynı zamanda dünya işleri konusunda düşünmenin güzelliğini de geçersiz kılmaktadır. Bu düşünceye göre muhkem âyetlerle delil getirmenin doğruluğu da isabetsiz bulunmaktadır. Çünkü muhkem âyetlerle delil getirmek zaruri bilgilerle

²⁹² Kâdî Abdulcebbar, **el-Muğnî**, XVI, 378-379.

²⁹³ Kâdî Abdulcebbar, **el-Muğnî**, XVI, 381.

değil, delilleri bilmekle mümkündür. Bu, hem de Allah'ı bilmenin doğruluğunu da geçersiz kılmaktadır. Çünkü Allah yalnız tefekkürle bilinmektedir.²⁹⁴

Kâdî Abdulcebbar, müteşâbih âyetlerin te'vilinin yalnız Allah tarafından bilineceğini kabul etmemektedir. Çünkü ona göre kastettiğini bilmek için baş vurulan yolu muhataba, yani kula sağlamadan Allah Teâla'nın kelâm veya hitap indirmesi caiz görülmemektedir. Çünkü murada delâlet eden karineyi bilmenin yollarını Allah Teâla'nın sağlaması kaçınılmazdır.²⁹⁵ Aksi taktirde bu, yukarıda bahsedildiği üzere Allah'ın adâletine ters düşmektedir.

Burada Kâdî Abdulcebbar'a göre âyetlerde tafsilatı ile bilinmeyecek şeyler de bulunmaktadır. Fakat âyetlerdeki muradın hiç anlaşılamayacağı söz konusu olmamaktadır. Yani Allah'ın mükellefin bilmesi gereken şeyleri anlamamasını istemesi makbul değildir. Hem mükellefin bilmemesi gerekenler konusunda Allah hiçbir şey indirmemektedir. Nitekim "*Sana ruhu sorarlar. De ki, ruh Rabbimin emrindedir.*"²⁹⁶ âyetinden belli olduğu üzere Allah, beyan etmek istemediği şey konusunda sorulurken bile bir şey söylememektedir. Çünkü Allah'ın indirdiği her âyette kulun maslahatı için bir şey bulunmaktadır. Ruh konusunda ise mükellefin maslahatına yönelik bilgi bulunmadığından Allah Teâla bu konuda açıklamaya gereksinim duymamaktadır.²⁹⁷ Dolayısıyla Allah'ın indirdiği her âyet, mükellef tarafından anlaşılabilir ve bu âyetler yalnız Allah'ın bilgisi sınırında bulunmamaktadır.

Bazıları, müteşâbih âyetlerin anlaşılmasını Allah'a mahsus kılmakla beraber, bu bilginin Hz. Peygamber'e de verildiği görüşündedirler. Şöyle ki, bu iddiaya göre, müteşâbihat yalnız Allah Teâla ve Hz. Peygamber tarafından bilinebilir. Bu yüzden bu âyetler konusunda Hz. Peygamber'den bir açıklama gelmediyse, o konuda diğer insanlar bilgi sahibi olamazlar.

Kâdî Abdulcebbar, bu düşünceyi kabul etmemektedir. Çünkü ona göre bir sözün şartları tamamlanmışsa, murada delâlet etmektedir. Hz. Peygamber'den başkası

²⁹⁴ Kâdî Abdulcebbar, **el-Muğnî**, XII, s. 173-174.

²⁹⁵ Kâdî Abdulcebbar, **el-Muğnî**, XII, s. 174.

²⁹⁶ el-İsrâ 17/85.

²⁹⁷ Kâdî Abdulcebbar, **el-Muğnî**, XII, s. 176.

da bu şartları biliyorsa, Allah'ın muradı üzerine bununla delil getirebilmektedir. Nitekim, Hz. Peygamber de akliyatla delil getirmiş bulunmaktadır. Eğer bu, Hz. Peygamber için gerekliyse, başka asırlardaki mükellefler için de gerekli sayılmaktadır. Çünkü onlar da durum, dili bilme, sözün şartlarını bilme açısından sahabe ve tabiunun durumlarıyla eşit görülmektedir. Nitekim, müfessirlerin diğer insanlar üzerindeki meziyeti de âyetlerdeki muradı anlamalarıdır.²⁹⁸

Âyetlerin yalnız Hz. Peygamber tarafından açıklanabileceğini iddia edenler, *“Sana da o Zikr'i indirdik ki, kendilerine indirileni insanlara açıklayasın, ta ki düşünüp öğüt alsınlar”*²⁹⁹ meâlli âyetini delil getirmektedirler. Fakat Kâdî Abdulcebbar, âyette geçen “beyan” kelimesinden muradın açıklama olmadığını söylemektedir. Şöyle ki, bu âyetle kastedilen şey, iddia edildiği gibi olsaydı, Kur'an'la Hz. Peygamber'in söylediklerinden başka hiçbir şey bilinmezdi. Oysa pek çok âyet, Hz. Peygamber'in açıklaması olmadan murada delâlet etmektedir. Bu âyetten kastedilen, Hz. Peygamber'e Kur'an olarak indirilen değil, vahiy olarak indirilen şeyin açıklaması, insanlara iletilmesidir. Çünkü Kur'an, delâlet ettiği şeyde bağımsızdır, kendi başına delâlet etmektedir. Kâdî Abdulcebbar, hocası Ebu Haşim'in düşüncesiyle kendi görüşünü desteklemektedir. Ebu Haşim'e göre, beyanla kastedilen şey, tefsir değil, edadır, yani tebliğ vazifesini yerine getirmektir. Çünkü müfessir, muradın kendisi ile akledilen kelâmı açıklamaktadır. Yani tefsir etmek için söz anlaşılmalı ve anlaşılan söz söylenmelidir. Hz. Peygamber'in buradaki fonksiyonu ise tebliğdir. Dolayısıyla beyan sözünün tebliğ ve edaya hamledilmesi gerekmektedir. Çünkü tebliğin temelini beyan oluşturmaktadır.³⁰⁰

Bahsedilenlerden anlaşılan şu ki, Allah'ın kitabında Allah Teâla'nın murad ettiği şeyin mükellef tarafından bilinmemesi mümkün görünmemektedir. Sadece bilgi konusunda seviye farkı bulunmaktadır. Bazı âyetler kendi başına murada delâlet etmektedir, bazıları da bir veya daha çok karineye ihtiyaç duymaktadır.³⁰¹

²⁹⁸ Kâdî Abdulcebbar, **el-Muğnî**, XVI, 361; **Şerhü'l-Usûli'l-hamse**, s. 603.

²⁹⁹ en-Nahl 16/44.

³⁰⁰ Kâdî Abdulcebbar, **el-Muğnî**, XVI, 382.

³⁰¹ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'an**, I, 16.

3. İlimde “Rasih” Tartışması

Bazı alimler, Âl-i İmran suresindeki muhkem ve müteşâbih taksimi konusundaki âyete dayanarak müteşâbih âyetlerin te’vilinin Allah’tan başkası tarafından bilinemeyeceğini savunmaktadırlar. Şöyle ki, ilimde “rasih” olan kimseler ise müteşâbihata yalnız iman etmekle yükümlü kılınmışlardır.

Bu konuda Kâdî Abdulcebbar’ın görüşünü söylemeden önce “rasih” kelimesinin anlamının ne olduğunu öğrenmek gerekir. Sözlükte “sabit, sağlam, sarsılmaz olmak”³⁰² anlamlarında kullanılan “rasih” kelimesi, Kur’ân’la beraber kullanılırsa “araştırmacı” anlamına gelmektedir.³⁰³ Yani yakînî ve kat’î deliller ile Allah’ın zât ve sıfatlarını, Kur’ân’ın Allah’ın kelâmı olduğunu bilen kimsedir.³⁰⁴

Âslında “rasih” kelimesinin âyetteki bağlamı hakkında iki görüş söz konusudur. Birinci görüşe göre, “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” kısmının birlikte ele alınması gerekmektedir. Dolayısıyla “الرَّاسِخُونَ” kelimesi “الله” kelimesine atıf yapılmakta, Kur’ân’ın te’vilinin yalnız Allah ve ilimde rasih olanlar tarafından bilinebileceği düşüncesi bu görüşe göre kabullenilmektedir.³⁰⁵ Şöyle ki, Allah, te’vili bu kimselere bildirmiş ve onlar da bildikleri şeylere iman ettiklerini söylemektedirler. Bu yüzden onlar medh edilmektedir. Fakat alim bildiğini söylemezse ve tasdik etmezse zemmi hak etmiş bulunmaktadır.³⁰⁶

Bu söylenenlerle birlikte, başka bir görüş de bulunmaktadır ki, bu da “الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” kelimesinin “الله” kelimesine atıf olmamasıdır. Yani “الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” kısmı önceki kısımdan ayrı, kendi başına ele alınmaktadır. Bu da ilimde rasih olanların, müteşâbihatın te’vilini bilmemelerini göstermektedir.

³⁰² Firuzabâdî, *Kamusü'l-muhit*, “rsh” md.

³⁰³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, “rsh” md.

³⁰⁴ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 178.

³⁰⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur’ân*, I, 15; *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 604; Şerif er-Radî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin b. Musa el-Alevî, *Hakâyikü't-te’vil fi müteşâbihi't-tenzil*, Muhammed Hüseyin b. Ali b. Rıza Kaşifülgıta (şrh.), Tahran: Müessesetü'l-Ba’s, 1406, s. 130.

³⁰⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur’ân*, I, 15; *el-Muğnî*, XVI, 378.

Fakat Kâdî Abdulcebbâr, bu kanaatte bulunmamakta, âyetteki te'vilden maksadın aslında yorum değil, bilakis bununla müteevvel, yani mahiyetiyle tam olarak ne demek istendiği düşüncesini kabullenmektedir. Nitekim bunun örneğini A'raf suresindeki “İlle onun te'vilini mi gözetiyorlar? Onun te'vili geldiği gün...” meâlli âyette görmekteyiz. Burada te'vil, esasen kıyamet günü olarak tefsir edilmektedir.³⁰⁷

Ayrıca, burada yalnızca ilimde rasih olanlara işaret edilmesi, onların bir meziyetinin bulunduğunu ifade etmektedir. Şöyle ki, âyetlerin te'vili eğer “rüsûh” sahipleri tarafından bilinmezse, onların durumu diğer insanlarla eşit hale gelir. Çünkü diğer insanlar da bilmeden iman etmektedirler. Fakat burada ilimde rasih olanlara özellikle değinmekte, onların meziyetinin olduğunu göstermektedir. Alimlerin müteşâbih âyetlerdeki muradı bilmeleri onların imanını doğru kılmaktadır. Bu yüzden onlar özellikle zikredilmektedir.³⁰⁸ İlimde rasih olan kimselerin “iman ettik” demeleri, onların müteşâbihatın te'vilini bilmediklerine delâlet etmez. Çünkü “rüsûh” sahipleri muhkemi anlayıp iman ettikleri gibi müteşâbih nassı da anlamakta ve onlara iman etmektedirler.³⁰⁹

Yukarıda söylenenlerden anlaşılmaktadır ki Kâdî Abdulcebbâr, müteşâbihin te'vilinin bilinmesini bu konuda en doğru bilgiye ulaşmak anlamında algılamamaktadır. O, sadece bu âyetlerle bilinmesi gereken şeylerin yeterli olduğu düşüncesindedir. Örnek olarak getirilen “ruh” âyeti buna delil olabilir. Dolayısıyla Allah Teâla, sadece gereken bilgileri kullarına iletmekte ve tafsilata gerek duymamaktadır.³¹⁰

³⁰⁷ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 15.

³⁰⁸ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 15; **el-Muğnî**, XVI, 378; İbn Kuteybe, **Te'vilu muşkil'il-Kur'ân**, s. 100.

³⁰⁹ Kâdî Abdulcebbâr, **el-Muğnî**, XII, 177.

³¹⁰ Kâdî Abdulcebbâr, **el-Muğnî**, XVI, 379.

Üçüncü Bölüm

Kâdî Abdulcebbâr'ın Müteşâbih Âyetleri Açıklama Yöntemleri

Önceki bölümde, Kâdî Abdulcebbar'ın teorik olarak müteşâbih âyetlere yaklaşımı, bu âyetlerin anlaşılması için gereken bilgilerin değerlendirilmesine yer verildi. Bu bölümde ise, Kâdî Abdulcebbar'a göre müteşâbih sayılan âyetlerin bu beş temel açısından değerlendirilmesine, dolayısıyla pratik açıdan âyetlerin ele alınmasına dikkat çekilecektir.

Kâdî Abdulcebbar, “*Müteşâbihu'l-Kur'ân*” adlı kitabında, özellikle kul fiillerini ön planda tutmaktadır. Şöyle ki, iman ve küfür, hidâyet ve dalâletin kula Allah tarafından verilmesi veya bunların kulun kendisi tarafından kesb edilmesi konusu Mu'tezile ve diğer mezhepler arasında büyük tartışmaya sebep olan hususlardandır.

Ele alınan âyetlere bakılırsa, esasen kudret, istitâat, küfür ve imanın fâili, teklif gibi konularla ilgili nasların üstünlük teşkil ettiği görülmektedir. Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın kul fiilini yaratmasına delil getirilen âyetlerin bu konuya delil olmadığını kendince kanıtlamakta, iman ve küfrü seçmek için kullara kudret, ihtiyar verildiğini savunmaktadır. Allah'ın her şeyi yaratmasından bahseden âyetlerden yola çıkarak kul fiillerinin de yaratıcısı olduğunu iddia eden mezheplere keskin itirazlarda bulunmaktadır. Adâlet prensibi çerçevesinde ele alınan bu konularda başkasının günahını üstlenme, yapılan cinayetlerde kulun sorumluluğunun olmaması, kula gücü yetmeyen şeyi yüklemek (teklif ma la yutâk) gibi konulara da yer vermektedir.

Tevhid prensibi çerçevesinde Allah'ın sıfatları müteşâbih âyetlerin konusunu teşkil etmektedir. Fakat burada tüm sıfatlar söz konusu olmamaktadır. Şöyle ki, öncelikle Müşebbihe'nin Allah'ın cisim olmasına delil getirdiği âyetlerin yanlış anlaşıldığı, bağlamından koparıldığı Kâdî Abdulcebbar tarafından tesbit edilmektedir. Allah'ın cisim olduğunu savunanlar, bazı âyetlerden hareketle, Allah'a yüz, el gibi uzuvların atfedilmesini caiz görmektedirler. Bununla beraber istivâ, ityan, mecî, likâ gibi konularda Allah'ın cisim olduğunu delillendirmek isteyenlere karşı Kâdî Abdulcebbar, kendi düşüncelerini savunmaktadır. Aslında Allah'ın sıfatlarıyla ilgili bu tür konular kul fiilleri konusundan farklı olarak diğer alimler tarafından da müteşâbih kabul edilmekte ve bunlara makul yorumlar getirilmektedir. Sonradan görüleceği üzere Kâdî Abdulcebbar bu yorumların bazılarına sadık kalmaktadır.

Sıfatlarla ilgili müteşâbihat içerisinde ele alınan diğer konulardan biri de Allah'ın kelâm sıfatıdır ki, burada Kur'ân'ın hadis, yani yaratılmış olması, tartışılmaktadır.

Kâdî Abdulcebbar, “*Müteşâbihu'l-Kur'ân*” isimli eserinde, bütün sıfatları ele almadığına göre bunların hepsine değinme lüzumu görünmemektedir.

Beş prensip içerisinde âhiret, yani va'd ve vaîd konuları müteşâbihlik açısından önem teşkil etmektedir. Fakat Kâdî Abdulcebbar bu konuda kıyametin, cennet ve cehennem mahiyetine değinmemektedir. Müteşâbihlik çerçevesinde onun ele aldığı konular ru'yetullah, şefaet ve kulların yaptıklarının cezası ile ilgilidir. Burada mürteki kefire, fasık, tövbe edenlerin veya tövbe etmeden ölenlerin cehennem azabını tadacakları veya bu azaba mazhar olmadan cennetle mükafatlanabilecekleri ile ilgili konular tartışılmaktadır.

Diğer iki prensibe, yani emr bi'l-ma'ruf, nehy ani'l-münker ve el-menzile beyne'l-menzileteyne gelince, Kâdî Abdulcebbar'ın bu tür konuları ele almadığı görülmektedir. Çünkü bu konularda müteşâbih olarak hiçbir âyet ele alınmamakta ve tartışılmamaktadır. Aşağıda Kâdî Abdulcebbar'ın ele aldığı konuları örneklerle anlatmaya çalışacağız.

I. ALLAH'IN SIFATLARI İLE İLGİLİ ÂYETLER

A. Zât-Sıfat İlişkisi ile İlgili Âyetler

Bildiğimiz gibi Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarını O'nun Zât'ının aynı olduğunu kabul etmektedir. Yani sıfatlar, kendi başına bağımsız değil, Allah'ın kendisi ile kâimdir. Mu'tezile'nin buradaki temel kaygısı, Allah'ın sıfatlarının kendisinden gayrı olması durumunda ortaya başka kadîmlerin, yani tanrıların (teaddud-i kudemâ) çıkmasıdır.³¹¹

Mu'tezile'nin bu düşüncesi doğal olarak Kâdî Abdulcebbâr'ın müteşâbih âyetlere yaklaşım tarzını etkilemekte ve te'vil yaparken bu konuları dikkate almaktadır. Hatta bazı âyetleri buna delil getirmektedir. Örneğin, ona göre “O, Evveldir, Ahirdir...”³¹² meâllî âyeti, sıfatların Zât'ın gayrı olmadığını göstermektedir. Çünkü bunun tersi olsaydı o zaman Allah, evvel olmazdı, O'ndan daha önce var olan sıfatlar olabilirdi.³¹³

Mu'tezile, aynı zamanda sıfatların mastar manasında kullanılmasının doğru olmadığını savunmaktadır. Kâdî Abdulcebbâr'a göre Allah'ın tek bir ilimle âlim olması düşünülemez. Çünkü mastar olan bir tek ilim, tafsilatıyla birden fazla şeye taalluk edemez.³¹⁴ Mu'tezile'nin bu sıfatları benimsememesinin sebebi, yine birden fazla kadîm gerçeği endişesinden doğmaktadır.³¹⁵

Kâdî Abdulcebbâr, bu düşüncüyü Allah'ın ilmine değinen âyetlere de yansıtmaktadır. Yani nasstan Allah'ın mastar olarak ilimle âlim olması çıkarımını kabullenmemektedir. Örneğin, “وَ لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ”³¹⁶ ifadesinde “عِلْمِهِ” kelimesine dayanarak Allah'ın ilimle âlim olması görüşü makul gözükmemektedir. Çünkü mezkur kelime “مِّنْ” lafzıyla kullanıldığı için âyetin zahiri ön

³¹¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 195-198.

³¹² el-Hadid 57/3.

³¹³ Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 642.

³¹⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 202.

³¹⁵ Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 104.

³¹⁶ “Onlar ise, O'nun dilediği kadarından başka ilminden hiç bir şey kavrayamazlar” (el-Bakara 2/255).

planda tutulursa Allah'ın ilminin parçalara ayrılması düşüncesi ortaya çıkacaktır. Oysa buradaki ilim kelimesi malumat, bilinen şey anlamını taşımaktadır.³¹⁷

Başka bir, “Eğer (onlar) size cevap veremiyorlarsa, bilin ki, o ancak Allah'ın ilmiyle indirilmiştir ve O'ndan başka tanrı yoktur. Artık siz müslüman oluyor musunuz?”³¹⁸ meâlli âyetteki ilim kelimesinden yine Allah'ın bir ilimle âlim olması düşüncesi çıkmamaktadır. Çünkü âyet, bağlamına göre ele alınırsa, burada bir şeye dikkat çekildiği görülecektir. Önceki âyette³¹⁹ müşriklerin Hz. Peygamberle'e nazil olan Kur'ân konusundaki şüphelerine karşılık benzer bir sure getirmelerini talep etmekten bahsedilmektedir. Bunu takip eden söz konusu âyet de bu kitabın, âlim olan Allah tarafından nazil edildiğine, Kur'ân'ın fesahat, belağat açısından icazına işare edilmektedir.³²⁰

Kâdî Abdulcebbar'ın, “Mütesâbihu'l-Kur'ân” adlı kitabında, özellikle Allah'ın âlim oluşuna önem vermesi, büyük olasılıkla Mu'tezile'nin bazı mensuplarına göre sıfatların tümünün Allah'ın âlimiyetine dayanması görüşünün olmasına³²¹ bina edilmektedir. Dolayısıyla, Allah'ın âlim oluşundan hareketle diğer sıfatların anlatımının mümkün olduğu gözükmektedir.

Mu'tezile düşüncesinde sıfatların nefy edilmesi görüşünü kelâm tartışması takip etmektedir.³²² Şöyle ki, Mu'tezile, kelâmı Zâttan ayrı hâdis bir sıfat olup Allah'ın fiilinin bir tecellisi olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla Kâdî Abdulcebbar da kelâm sıfatının Allah'ın Zâtıyla kâim olması ve ezeliği düşüncesine şiddetle karşı çıkmakta³²³ ve bu konuda delil getirilen âyetleri kelâmın, yani Kur'ân'ın hâdis olması doğrultusunda açıklamaktadır.

³¹⁷ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, I, 132.

³¹⁸ Hud 11/14.

³¹⁹ “Yoksa "onu kendi uydurdu" mu diyorlar? O halde sen de onlara de ki: "Haydi siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin. Allah'dan başka çağırabileceğiniz kim varsa onları da yardıma çağırın. Eğer doğru söylüyorsanız.”

³²⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, I, 375.

³²¹ eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, I, 60.

³²² Kamil Güneş, **İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass**, s. 219.

³²³ Kâdî Abdulcebbar, **Şerhü'l-Usûli'l-hamse**, s. 532 vd.

Örneğin, konuyla ilgili “(O), göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. Bir şeyi dilediğinde ona sadece “Ol!” der, o da hemen oluverir.”³²⁴ meâlli âyetten bazıları, kelâmın kadîm olması çıkarımını yapmaktadır. Bu çıkarım, “كُن -ol” sözünün Allah’ın taktir ettiği şeyler kısmına girmesinden, dolayısıyla her “ol” sözü için yeni bir “ol” demesi gerekmesinden, bunun da sonsuza kadar gidebileceği düşüncesinden doğmaktadır. Oysa Kâdî Abdulcebbar, “قَضَى” fiilinin farklı anlamlar içerdiğini,³²⁵ zahire tutunmanın yanlış olduğunu belirtmektedir. Ayrıca “emr” kelimesinin dildeki hakikî anlamı birinin diğerine “yap” diye söylemesi ile mümkün olmaktadır. Diğer fiillerle, kullanıldığında mecazî anlam işin içine girmektedir.

Âyetin zahirî anlamı ele alınırsa, yine de kelâmın kadim olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü Allah önce bir şeyi takdir etmiş, daha sonra olmasını emretmiş. Dolayısıyla “ol” kelimesi bir şeyin takdir edilmesinden sonra yaratılmıştır.³²⁶

Kâdî Abdulcebbar, bazı âyetleri kendi görüşlerinin dayanağı, delili olarak göstermektedir ki, daha önce değinildiği üzere, bu âyetleri muhkem olarak addetmektedir. Örneğin, “Biz bir âyetten her neyi nesheder veya unutturursak, ondan daha hayırlısını yahut mislini getiririz. Bilmez misin ki, Allah her şeye kâdirdir.”³²⁷ meâlli âyetten neshin, değişmenin caiz olmasından kelâmın hâdis olması görüşü ortaya çıkmaktadır. Çünkü kadîm olan bir şey için unutulma veya daha iyi, hayırlı bir şeyle değiştirilmenin söz konusu olmasında doğruluk payı bulunmamaktadır.³²⁸

Başka bir “O, sana Kitab’ı hak ve önceki kitapları tasdik edici olarak indirdi, Tevrat ile İncil’i ve Furkan’ı indirmişti.”³²⁹ meâlli âyette nüzulün hakla tahsisinin söz konusu olması kelâmın, yani Kur’ân’ın sonradan yaratıldığının delilidir. Şöyle ki, hakkın önceden mevcut olması ve sonradan mevcut olanın, yani kelâmın onunla

³²⁴ el-Bakara 2/117.

³²⁵ Daha önce belirtildiği üzere Kâdî Abdulcebbar, ihtimal yönü bulunan âyetleri müteşâbih olarak ele almaktadır. Bu yüzden zahirden Mu’tezile mezhebinin görüşlerine uygun düşmeyen âyetleri, esasen farklı yönleri muhtemelliği açısından müteşâbihat içerisinde değerlendirmektedir.

³²⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 106-107.

³²⁷ el-Bakara 2/106.

³²⁸ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 103-104.

³²⁹ Âl-i İmran 3/3.

indirilmesi hâdisiyetin gerekliliğini göstermektedir. Aslında sadece “nazil olma” fiili kendiliğinde de sonradan yaratılma anlamını içermektedir.³³⁰

Örneklerden anlaşıldığı üzere Kâdî Abdulcebbar, sadece kendi görüşlerine ters olarak yorumlanan ve delil getirilen âyetleri ortaya çıkarıp cevap vermekle yetinmemekte, bilakis kendi düşüncelerini destekleyen âyetleri de örnek vermekte ve açıklamaktadır.

B. Allah’a Cisim İsnadıyla İlgili Âyetler

Kur’ân âyetlerine dayanarak farklı vecihler açısından Allah’ın cisim olduğu Müşebbihe tarafından iddia edilmektedir. Bu iddia, bir takım uzuvların Allah için söz konusu edilmesinin yanı sıra O’na mekan atfetmekle de ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, bazı âyetlerde Allah’ın kürsüsünden,³³¹ her yerde bulunmasından,³³² yakınlığında insanların bulunabilirliğinden,³³³ Allah’a karşı çıkmaktan³³⁴ bahsedilmesi, müşebbihe için O’nun belli bir mekanla sınırlı olmasına, dolayısıyla cisim olma anlayışına tutanak teşkil etmektedir. Fakat Kâdî Abdulcebbar, bu tür âyetlerin zahirinin müşahhas anlamının ele alındığını, Arap örfündeki mecazî ifade biçimlerinin göz ardı edildiğini söylemekte ve bu anlayışların dayanaksız olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.

Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, Kâdî Abdulcebbar, Allah için mekanın caiz olması, dolayısıyla Allah’ın cisim olması durumunda yaratılmışlığın söz konusu olduğunu söylemektedir. Allah’ın tecsimiyetiyle yeni bir yaratıcı kuvvenin bulunması, dolayısıyla Allah için yeri ve semaları yaratmanın imkansız olması düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Ayrıca kadîr, alîm gibi sıfatlar O’nun için geçersiz kılınmış olurdu. Sadece bulunduğu mekanda veya kendisine yakın bir yerde yapabilirlik, yani fâil olma imkanı bulunurdu. Oysa Allah için bunların hiçbirisi söz konusu değildir.³³⁵

³³⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, I, 140.

³³¹ el-Bakara 2/255.

³³² el-En’am 6/3.

³³³ Âl-i İmran 3/169; el-En’am 6/237; İbrahim 14/48; el-Mücadele 58/7.

³³⁴ el-Enfal 7/71; Hud 11/18.

³³⁵ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, I, 115.

Örneğin, “Allah, yerin ve göklerin nurudur...”³³⁶ mealli âyette Allah’ın nur, yani ışık olmasından hareketle cansız bir cisim olması tartışılmaktadır. Şöyle ki, bu iddiaya göre eğer nur da bir cisimse o zaman cisimlik vasfı Allah için de geçerli kılınmaktadır.

Kâdî Abdulcebbâr, âyetin zahirinden bu anlamın çıkacağını müslümanların kabul etmesinin imkansız olduğunu söylemektedir. Çünkü bu âyet, hakikat anlamında ele alınmamaktadır. Eğer bu durum söz konusu olsaydı, Allah’ın yaratılmış olması durmadan ışığının kesilmesi ve bu durumdan kaçınılmaması gerekirdi. Bu anlayış, ikinci bir tanrının, yani karanlığın ortaya çıkmasına yol açmaktadır ki, bu da Allah için söz konusu olamaz. Oysa burada murad, Allah’ın yeri ve gökleri kendisinin yarattığı nurla aydınlatması veya dinin emirlerini açıklamasıdır.³³⁷

Ona göre, Allah için mekanın caiz olması düşüncesinin cismin hareketi açısından da yanlış olduğu tespit edilmektedir. Şöyle ki, mekana ihtiyacı olan cisim için aynı anda hem yer, hem de gökte olabilmesi imkansızdır. Çünkü bir cismin bir yerde sabit kılınması, aynı anda başka bir mekanda olmasına engeldir. Allah’ın hem semada, hem de yerde olduğunu bildiren âyette³³⁸ mekan atfetmekle O’nun cisim olması değil, bilakis cisim olmasının imkansızlığı ortaya çıkmaktadır. Bu âyet, aslında Allah’ın kudretinin, iktidarının, yöneticiliğinin büyüklüğünü³³⁹ veya ilminin her şeyi kapsadığını göstermektedir. Nitekim, âyetin devamında Allah’ın gizli ve açığı bildiği söylenmektedir.³⁴⁰

Başka bir âyette de Allah’ın kullarla beraber olduğuna değinilirken aslında Allah’ın her şeyi bilmesine dikkat çekilmektedir. Âyetin meâli şöyledir:

“Göklerde ve yerde olanları, Allah’ın bildiğini görmüyor musunuz? Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O’dur. Beş kişinin gizli konuştuğu yerde

³³⁶ en-Nur 24/35.

³³⁷ Kâdî Abdulcebbâr, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, I, 526.

³³⁸ “O, göklerde de, yerde de (tek) Allah’tır. Sizin gizlinizi, açığınızı ve ne kazandığınızı bilir.” el-En’am 6/3.

³³⁹ Bu konuyla ilgili “Gökteki ilâh da yerdeki ilâh da O’dur. O hüküm ve hikmet sahibidir her şeyi bilir.” (ez-Zuhruf 43/84) mealli benzer âyet, sanki Allah’ın iktidarına işaret edildiğini açıklama niteliği taşımaktadır.

³⁴⁰ Kâdî Abdulcebbâr, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, I, 236.

*altıncısı mutlaka O'dur. Bunlardan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlak O, onlarla beraberdir. Sonra kıyamet günü onlara yaptıklarını haber verecektir. Doğrusu Allah, her şeyi bilendir.”*³⁴¹

Bu âyete tutunarak Allah'ın insanların yanında hakikaten olması, dolayısıyla Allah'a mekan atfedilmesi anlamını çıkarmak doğru bulunmamaktadır. Çünkü Allah cisim olsa ve üç kişinin yanında bulunursa, başka mekanda dört kişinin beşincisi olamaz. Buradaki anlam, Allah'ın herkesin durumundan haberdar olması, yani kimsenin Allah'tan bir şey gizleyememesidir.³⁴²

Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın kullara yakınlığından bahseden âyetlere dayanarak O'nun cisim olduğunu iddia edenlere başka açılardan da cevap vermektedir.

Örneğin, herkesin Allah'a döneceğini bildiren “*Onlar başlarına bir musibet geldiği zaman: "Biz Allah'a aidiz ve sonunda O'na döneceğiz." derler.*”³⁴³ meâlli âyetten hareketle insanların Allah'a yaklaşacakları, dolayısıyla Allah'ın cisim olması anlamı çıkarılmaktadır. Kâdî Abdulcebbar, bu anlayışın örfe uygun olmadığını göstermektedir. Şöyle ki, örfte “رجع” fiili bir işi üstlenmek anlamında da kullanılmaktadır.³⁴⁴ Burada Allah'a dönülmesi demek, “insanlar hakkındaki hükmü yalnız Allah vermektedir, âhirette kulların akıbeti Allah'a mahsustur” anlamına gelmektedir.³⁴⁵

Bazı âyetlerde Allah'a kavuşma anlamını taşıyan “likâ” kelimesi³⁴⁶ de tecsim ve Allah'a mekan atfetmek konusunu gündeme getirmektedir. Fakat Kâdî Abdulcebbar, bu sözün de Allah'a kavuşmak anlamının hakiki değil, mecazî manada ele alınmasını gerekli görmektedir. Örneğin, “*Onlar ki, Rablerine kavuşacaklarını ve gerçekten O'na döneceklerini bilirler.*”³⁴⁷ meâlli âyetteki “lika” kelimesi, mecazen “ilim” anlamını içermektedir. Aslında bu konu kapsamında “Allah'a hicret etmek”³⁴⁸ gibi âyetler de

³⁴¹ el-Mücadele 58/7.

³⁴² Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, II, 646.

³⁴³ el-Bakara 2/156.

³⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “r.c.'a.” md.

³⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, I, 114.

³⁴⁶ Fahreddin Râzî, *Esâsu't-takdîs*, s. 127.

³⁴⁷ el-Bakara 2/46.

³⁴⁸ el-Ankebut 29/26.

bulunmakta ve bunların hiçbirisi hakikî anlamda kullanılıp Allah’a mekan atfedilmesi için delil olmamaktadır.³⁴⁹

Başka bir âyette³⁵⁰ şehitlerin Allah’ın yanında olmasından bahsedilirken, buradaki “عند-yanında” kelimesinden yola çıkarak Allah’a mekan atfedilmektedir. Kâdî Abdulcebbâr, bu kelimenin de örfe uygun anlaşılmadığını, bu sözden muradın bilgi olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki, söz konusu âyette, şehitlerin Allah’ın yanında olması, Allah’ın onların durumunu bilmesi anlamı ön plandadır.³⁵¹

Allah için mekanın caiz olduğunu savunanlar, “O, kullarının üstünde tam hâkimdir. O, hüküm ve hikmet sahibidir, her şeyden haberdardır.”³⁵² meâlli âyetteki “فوق-üstünde” kelimesinden yola çıkmaktadırlar. Fakat Kâdî Abdulcebbâr, bu kelimenin mübalağa anlamını taşıdığını söylemektedir. Nitekim insanlar için kullanılırken bu söz, belli bir özellik açısından üstünlüğü ifade etmektedir. Eğer bu ifade, hakiki anlamında kabul edilirse, o zaman Allah’ın sadece gökte olması gerekecektir. Bu ise Allah’ın hem yerde ve hem de gökte olması düşüncesiyle çelişmektedir.³⁵³

Bazı sözlerin somut anlamda Allah’a izafe edilmesi O’na mekan atfetmekle cisim olması düşüncesini desteklemektedir. Şöyle ki, bazı âyetlerde “kürsü” ve “arş” kelimeleri hakiki anlamında Allah’a izafe edilmektedir. Kâdî Abdulcebbâr’a göre ise, eğer “arş”, “kürsü” sözleri hakiki anlamda kullanılırsa o zaman Kabe’nin de Allah’ın oturduğu yer olması gerekecektir. Nitekim “Allah’ın evi ” ifadesinin hakiki anlamda kullanılması da makul gözükmemekte, sadece değerinin artırılması için kullanılmaktadır. Buradaki mezkur kelimeler de kullanıldığı âyetlerde iktidar, izzet, büyüklük anlamını içermekte, cisim gibi başka anlamlara gelmemektedir.³⁵⁴

³⁴⁹ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 88, 354.

³⁵⁰ Âyetin meâli şöyledir: “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar diridirler, Rab’leri katında rızıklanmaktadır.” (Âl-i İmran 3/169).

³⁵¹ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 172.

³⁵² el-En’am 6/18.

³⁵³ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 238.

³⁵⁴ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 132, 374; II, 599, 664.

Allah'ın cisim olmasına yönelik düşüncelere insanın Allah'a ihanet etmesi ile ilgili âyet de delil getirilmektedir. İlgili bir âyetin meâli şöyledir: *“Eğer sana ihanet etmek isterlerse iyi bilsinler ki, bundan önce Allah'a hainlik ettiklerinden dolayı Allah onların ezilmelerine imkân verdi. Allah her şeyi hakkıyla bilen hüküm ve hikmet sahibidir.”*³⁵⁵

İnsanın ihanet edeceği kimsenin cisim olması görüşünden hareketle bu âyete dayanarak Allah'ın cisim olabileceği düşüncesi savunulmaktadır.

Kâdî Abdulcebbar, bu görüşe göre Allah'a zarar verilebileceği düşüncesinin ortaya çıktığını söylemekte ve âyetten muradın peygamberlere ihanet olduğunu savunmaktadır ki, bu da Hz. Peygamber için teselli anlamı taşımaktadır. Nitekim, başka bir âyette³⁵⁶ *“Allah'a eziyet etme”* ifadesi de bu görüşün kapsamına girmektedir.³⁵⁷

Bütün söylenen örneklerle bakılırsa, Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın cisim olması düşüncesinin sadece âyetlerdeki ifadelerin ya bağlamından farklı kabul edilmeleri, ya da örfteki anlamına dikkat edilmemesinden kaynaklandığını göstermektedir. Aslında bu kelimeler veya ifadeler hakikî anlamında kullanılmamaktadır. Bu tür âyetlerin zahirine dayanarak anlam vermek yanlış anlayış ve görüşleri ortaya çıkarmaktadır ki, bunların doğru anlaşılması için te'vilin aklî gerekliliği kendini göstermektedir.

Allah'ın cisim olmasına ilişkin görüşler, bu âyetlerden başka Allah'a uzuv veya istivâ gibi fiillerin hakikî anlama atfedilmesinden de doğmaktadır. Bu konuları farklı başlıklar altında ele almayı daha uygun bulduk.

1. İtyan ve Mecî Konusundaki Âyetler

Sözlükte “gelmek” anlamını içeren *“ityan”* ve *“mecî”* kelimelerinin Kur'an'da bazen Allah için kullanılması teccimi savunanların kullandığı delillerdendir. Fakat bu âyetler de Allah'ın cisim olmasının delillendirildiği diğer âyetler gibi hakikî anlamda kullanıldığı sürece bağlamından kopuk olarak değerlendirilmekte ve bir mana ifade

³⁵⁵ el-Enfal 7/71.

³⁵⁶ el-Ahzab 33/57.

³⁵⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 325.

etmemektedir. Kâdî Abdulcebbâr, bu âyetlerin de mecazî anlama te'vil edilmesinin gerekliliğini belirtmektedir.

Örneğin, “*Onlar, ille buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerin gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?...'*”³⁵⁸ meâlli âyet ele alınırsa, Kâdî Abdulcebbâr'a göre hakikî anlamdaki kullanımına istinaden doğru anlaşılmasının imkansızlığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü âyetin zahiri Allah için bir mekanı caiz kılmakta ve bu mekanın, yani buluttan olan gölgelerin Allah'tan daha büyük olduğunu göstermektedir. Oysa bu imkansızdır. Çünkü Allah için bu, söz konusu olursa, daha önce belirtildiği gibi Allah'ın yaratılmışlığı konusu ortaya çıkmaktadır. Aslında buradaki kasıt, Allah'ın değil, O'nun emrinin gelmesidir. Nitekim bir âyette “*Onlar kendilerine yalnız meleklerin veya senin Rabbinin buyruğunun gelmesini mi bekliyorlar?...'*”³⁵⁹ buyurulmaktadır.³⁶⁰

Fecr suresindeki “*Rabbin geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman*”³⁶¹ meâlli âyeti de bu konu kapsamında değerlendirilmektedir. Arap dilinde bazı ifadeler de bunu göstermektedir. Örneğin, “arûz konusunda Halil gelince söz biter” ifadesi meşhur dilci Halil b. Ahmed'in (ö. 170/) arûz konusundaki kitabı veya söylediklerinin etkisini göstermek için kullanılmaktadır.³⁶²

Başka bir âyette, “*Rabbin geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman*”³⁶³ buyurulması, yine de tecsim konusunu savunanlara hak vermemektedir. Çünkü âyet bağlamına göre değerlendirilirse, te'vilin gerekliliği gözükecektir. Burada öncekilerin hile yapmaları dolayısıyla cezalandırılmalarından bahsedilmekte ve Allah'ın azabının gelmesi kastedilmektedir ki, bu ceza da onların yaptıklarını temelden sökölmesidir.³⁶⁴

³⁵⁸ el-Bakara 2/210.

³⁵⁹ en-Nahl 16/33.

³⁶⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, I, 120.

³⁶¹ el-Fecr 89/22.

³⁶² Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, II, 689.

³⁶³ en-Nahl 16/26.

³⁶⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, II, 439.

2. İstivâ

Kur'ân'da bir takım âyetlerde³⁶⁵ Allah'a isnat edilen “istivâ”, müteşâbihler içerisinde en çok tartışılan kavramlardandır. Kâdî Abdulcebbâr, istivâ konusunu iki açıdan ele almaktadır:

1) İstivâ kavramının sözel ifadesi. Bu kelime muhtemellik içermekle, “iktidar”, “istilâ”, “kasıt”, “dikey yükselmek”, “kalkmak”, “doğrulmak”, “yerini tutmak” anlamlarını kapsamaktadır.³⁶⁶

2) Bu kavramın anlam bakımından âyetlere yansıma çerçevesi. Allah'ın cisim olmasını savunanlar, “istivâ” kelimesine özellikle yerini tutmak anlamına hamletmekle kendi görüşlerini kanıtlamaya çalışmaktadırlar. Fakat bu konudaki âyetler, bağlamı çerçevesinde ele alındığında farklı bir durum ortaya çıkmaktadır. Örneğin, “*O ki, yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı . Sonra göğe istivâ etti, onları yedi gök olarak düzenledi. O, her şeyi bilir.*”³⁶⁷ meâlli âyetteki “إستوي” kelimesi “yaratmak”, “iktidarını kurmak” anlamını

içermektedir. Eğer burada Allah'ın bir mekanda karar kılması söz konusu olsaydı, semanın istivâ etmeden önce yaratılması gerekirdi. Oysa âyette “*Sonra göğe istivâ etti, onları yedi gök olarak düzenledi.*” diye buyurulmaktadır. Bu da âyetin nimetlendirme açısından zikredildiğini göstermektedir. Çünkü Allah'ın semaya yerleşmesinin kullar için bir faydası bulunmamaktadır. Bunu zikretmek de anlamsız olurdu. Âyetteki murad, yarattığı nimetleri tamamlamak için Allah'ın yer yüzündeki şeyleri yarattıktan sonra semayı yaratması ve düzenlemesidir.

³⁶⁵ el-Bakara 2/29; el-A'raf 7/54; Yunus 10/3; er-Ra'd 13/2; Tâhâ; 20/5; el-Furkan 25/59; es-Secde 32/4; el-Fussilet 41/11; el-Hadid 57/4.

³⁶⁶ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 73-74; “İstivâ” kelimesinin anlamları konusunda daha geniş bilgi için bk. er-Râğıb el-İsfahânî, **Müfredât**, “s.v.y.” md.; İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, “s.v.y.” md.; Es-Suyûtî, **İtkân**, I, 650-652.

³⁶⁷ el-Bakara 2/29.

Ayrıca bu konuda şunu da söylemek gerekir ki, istivâ, yerleşmek anlamında ele alınırsa, Allah'ın mekana ihtiyacı olması söz konusu olacaktır. Bu da yukarıda bahsedildiği üzere Allah'ın yaratılmışlığını gündeme getirecektir.³⁶⁸

Başka bir, “Görmekte olduğunuz gökleri desteksiz olarak yükselten, sonra Arş'a istiva eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah'tır. (Bunların) her biri muayyen bir vakte kadar akıp gitmektedir. O, Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanmanız için her işi düzenleyip ayetleri açıklamaktadır.”³⁶⁹ meâlli âyette “إستوي”

kelimesi iktidar, istilâ anlamına gelmektedir. Burada “...semayı desteksiz olarak kaldırdı...” ifadesi de Allah'ın cisim olmadığını göstermektedir. Çünkü bir cisim desteksiz olarak bir ağırlığı kaldıramaz. Demek ki bu, Allah için söz konusu değildir.³⁷⁰

Bu konudaki âyetlere dikkat edilirse esasen Allah'ın kudretiyle yaptıklarından ve yer yüzündeki istilâ, iktidarından bahsedilmektedir. Dolayısıyla “istivâ” kavramı Allah için kullanılırsa yaratma ve hükmetme anlamları söz konusu olmaktadır.

3. Allah'a El, Yüz, Göz Gibi Uzuvarın Atfedilmesi

Allah'ın cisim olduğunu kanıtlamak için bir takım âyetlerden hareketle O'na hakikî anlamda uzuv atfedilmektedir. Halbuki görüleceği üzere Kâdî Abdulcebbar, bu âyetlerin hakikî anlamda kullanılmasının yanlış olduğunu, âyetlerdeki muradın doğru anlaşılmadığını söylemektedir.

Allah'a uzuv atfedilmesi konusunda, içerisinde “Allah'ın yüzü” ifadesi bulunan âyetler³⁷¹ delil getirilmektedir. Bu ifade hakikî, zahirî anlamda ele alınıp değerlendirilmekte, dolayısıyla buradan hareketle Allah'a cisimlik özelliği atfedilmektedir. Kâdî Abdulcebbar ise, bu ifadenin Allah'ın zâtı anlamında kullanıldığını, çünkü bir şeyin vechi denildiğinde kendisinin anlaşıldığını, bu âyetlere dayanarak Allah'ın cisim olduğu ispat edilirse, gösterilebilecek bir yönde bulunması gerektiğini belirtmektedir.

³⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, I, 74-75.

³⁶⁹ er-Ra'd 13/2.

³⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, II, 403.

³⁷¹ el-Bakara 2/115; el-En'am 6/52; er-Ra'd 13/22; el Kasas 28/88; er-Rûm 30/38, 39; er-Rahman 55/27; el-İnsan 76/9; el-Leyl 92/20.

Örneğin, “Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır. Şüphesiz Allah'(ın rahmeti ve nimeti) geniştir, O her şeyi bilendir.”³⁷² meâlli âyetinde sadece Allah'a itaat ederek kendisine yaklaşılmaması, kulun desteklenmesi ve onu teşvik etmek için bu ifade kullanılmaktadır. Diğer “Yalnız celâl ve ikram sahibi Rabbinin yüzü (zâtı) baki kalacaktır.” meâlli âyetinde de yine Allah'ın yüzünün değil, kendisinin kalıcı olması göz önünde bulundurulmalıdır. Kâdî Abdulcebbar, örnekte örnek olarak “işin vechi”, “yolun vechi”, “görüşün vechi” ifadelerini göstererek bunların ta kendisine işaret edildiğini söylemektedir.³⁷³

Allah'a atfedilen uzuvlar içerisinde göz de bulunmaktadır. Şöyle ki, bazı âyetlerde³⁷⁴ Allah, kendi gözleri karşısında birtakım fiillerin yapılmasını emretmektedir. Dikkat edersek, mezkur âyetlerde “göz” kelimesi esasen çoğul olarak kullanılmaktadır. Kâdî Abdulcebbar, sözün çoğul kullanımından hareketle âyetin Mücessime'ye delil olmayacağını kanıtlamaktadır. Çünkü Allah'ın tescimiyeti insan suretiyle kıyaslanarak yapılmaktadır. Bu yüzden Allah'a hakikî anlamda “göz” atfedilirken tesniye kullanılması gerekirken bir âyetinde tekil,³⁷⁵ diğerlerinde ise çoğul kullanılmaktadır ki bunun da Mücessime için delil teşkil etmesi imkansızdır. Burada “Gözlerimizin önünde ve vahyimiz (emrimiz) uyarınca gemiyi yap ve zulmedenler hakkında bana (bir şey) söyleme! Onlar mutlaka boğulacaklardır!”³⁷⁶ meâlli âyetinde “göz” kelimesinden Allah'ın öğrettiği, gösterdiği kurallar, diğer “Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü sen gözlerimizin önündesin. Kalktığın zaman da Rabbinin hamd ile tesbih et.”³⁷⁷ meâlli âyetinde ise Allah'ın bilgisi veya gözetmesi anlaşılmaktadır.³⁷⁸ Dolayısıyla, âyetler mecazî anlama hamledilmektedir.

³⁷² el Bakara 2/115.

³⁷³ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, I, 107; II, 637-638; Bu konudaki itirazları öğrenmek ve daha geniş bilgi edinmek için bk. Fahreddin Râzî, **Esâsu't-takdîs**, s. 151-156.

³⁷⁴ Hud 11/37; Taha 20/39; et-Tur 52/48.

³⁷⁵ Taha 20/39.

³⁷⁶ Hud 11/37.

³⁷⁷ et-Tur 52/48.

³⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, I, 380-381; II, 631; Daha geniş bilgi için bk. Fahreddin Râzî, **Esâsu't-takdîs**, s. 157-159.

Yukarıdaki iddiaların yanı sıra Allah’a atfedilen uzuvlar içerisinde “el-يد” kelimesi daha çok tartışma konusu olmaktadır. Kur’ân’da bazen tekil,³⁷⁹ bazen tesniye,³⁸⁰ bazen de çoğul³⁸¹ olarak kullanılan “يد” kelimesinin Kâdî Abdulcebbar’a göre bir Müslüman tarafından mezkur bağlamda hakikî anlamı kabul edilemez. Bu sözün mutlaka te’vil edilmesi gerekmektedir.³⁸² Ayrıca kelâmcılar da Allah’ın cisim olmadığını, elinin bulunmadığını, O’na uzuvların atfedilmesinin doğru olmadığını savunmaktadırlar. Bu yüzden bu âyetlerde “el” sözünün zahirî anlamda ele alınması imkansız bulunmaktadır.³⁸³ Bunu bazı âyetlerden hareketle de açıklamak mümkündür.

Örneğin, “...De ki: Lütuf ve ihsan Allah’ın elindedir. Onu dilediğine verir. Allah’ın rahmeti geniştir ve O her şeyi hakkıyla bilir”³⁸⁴ ve “...Lütuf bütünüyle Allah’ın elindedir, onu dilediğine verir. Allah, büyük lütuf sahibidir.”³⁸⁵ meâlli âyetlerde faziletten kasıt ya mal-mülk, ya da nübüvettir. Buradaki “Allah’ın elindedir” ifadesi faziletin Allah tarafından olması anlamına gelmektedir.³⁸⁶ Yani buradaki “el” sözünü hakikî anlamda kabul etmek âyetteki asıl muradı saptırmakta ve başka yöne çekmektedir ki, bu da anlaşılmazlığa yol açmaktadır.

Başka bir âyette ise şöyle buyurulmaktadır: “Yahudiler, Allah’ın eli bağlıdır dediler. Hay dedikleri yüzünden elleri bağlanas ve lanet olasılar! Bilakis, Allah’ın elleri açıktır, dilediği gibi verir. Yemin olsun ki sana Rabbinden indirilen, onlardan çoğunun azgınlığını ve küfrünü arttırır...”³⁸⁷

Buradaki “el” sözünden murad, hakikî anlam değildir. Çünkü şayet öyle olursa, tecsimin insanla kıyaslanması dolayısıyla Allah’ın elinin ebediyen açık kalması makul kabul edilmemektedir. Doğal olarak buradaki anlam farklı algılanmaktadır. Yani “el” sözünü hakiki değil, Arap örfündeki mecazî anlama hamlederek te’vili yapılmaktadır.

³⁷⁹ Âl-i İmran 3/73; el-Mâide 5/64; el-Feth 48/10; el-Hadid 57/29.

³⁸⁰ el-Mâide 5/64; Sad 38/75.

³⁸¹ Yasin 36/71.

³⁸² Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, II, 579.

³⁸³ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, I, 231.

³⁸⁴ Âl-i İmran 3/73.

³⁸⁵ el-Hadid 57/29.

³⁸⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, I, 147; II, 645.

³⁸⁷ el-Mâide 5/64.

Bilindiği üzere Araplar, cimriliği ifade etmek için “eli bağlı, sıkı olmak” ifadesini, cömertliği ifade etmek için ise “eli geniş”, “eli açık” ifadesini kullanmaktadırlar. Mezkur âyette de bu anlam ön planda tutulmakta; Yahudiler, Allah’a cimri dedikleri için kınanmaktadırlar. Çünkü Allah için bu, söz konusu olmamaktadır. Bu âyette “yed” sözüne “nimet” anlamını yükleyenler de bulunmaktadır.³⁸⁸

Bu örneklerden de gözüktüğü gibi bir takım âyetlerden hareketle Allah’a uzuvların atfedildiği ifadeler, günlük hayatta birer mecaz olarak kullanılmakta ve bunlarla herhangi bir özellik ifade edilmektedir. Buradan nassın muradına ters olan görüşlerin örfteki bu mecaz özelliklerinin bilinmemesinden ortaya çıkması anlaşılmaktadır.

II. ADÂLET İLKESİ KONUSUNDAKİ ÂYETLER

A. Allah’ın Kabihi Yaratması

Mu’tezile’nin, adâlet prensibinden bahsederken, ilk önce hüsün-kubuh problemi ele alınmaktadır. Önceki bölümde bu konuya yeterince değinilmiş, Kâdî Abdulcebâr’a göre hüsün-kubuh probleminin müteşâbih âyetlerin anlaşılmasındaki gerekliliği açıklanmıştır. Şimdi ise bu konuyla ilgili ele alınan âyetlerde Kâdî Abdulcebâr’ın yorumu ve yaklaşım tarzına değinilmektedir.

Bilindiği üzere hüsün kubuh teorisi, Allah’ın kabih (kötülük) yapmaması, bunu istememesi, kabihe razı olmaması düşüncesine bina edilmektedir. Bu teoriye karşı nasslardan deliller getirilmektedir ki, Kâdî Abdulcebâr, bu tür âyetleri müteşâbih olarak ele almakta ve kendi düşüncesi doğrultusunda değerlendirme yapmaktadır. Bu âyetler, genel olarak Allah’ın fesadı veya küfrü istemesi, yaratması, bazen fesadı iyi olarak göstermesi, kurnazlığı kendine nispet etmesi gibi konuların kapsamında değerlendirilmektedir.

Örneğin, “*Hatırla ki Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tesbih ve seni takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek insanı mı halife kılıyorsun? dediler. Allah da onlara:*

³⁸⁸ Kâdî Abdulcebâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, I, 231-232.

*Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim, dedi.*³⁸⁹ meâlli âyetten hareketle Allah'ın, meleklerin sözünü inkar etmemesi O'nun fesada razı olması iddiası bulunmaktadır. Kâdî Abdulcebbâr, bu âyetin mezkur görüşe tutanak teşkil etmediğini düşünmektedir. Şöyle ki, bir isyankarın isyan edeceğini bilmek, bu isyanı istemek anlamına gelmemektedir. Nitekim Hz. Peygamber de kafirlerin küfür üzere devam edeceklerini bildiği halde bunu istememiş, tebliğini sürdürmüştür. Ayrıca âyette “...*Ben sizin bilmediklerinizi biliyorum...*” ifadesi Allah'ın Hz. Ademin yaratılışını hikmeti gereğince iğilik (salah) olarak bildiğini göstermektedir. Hz. Ademin çocuğunun fesat işleyeceğini bildiği taktirde onları yaratması, Tanrısal planda her hangi bir iyiliğe, yani iyilik ve güzellikle iç içe olan Tanrısal amaca dayanmaktadır.³⁹⁰

Başka bir “...*Kim size saldırırsa siz de ona misilleme olacak kadar saldırın. Allah'tan korkun ve bilin ki Allah müttakilerle beraberdir.*” meâlli âyetinde Allah'ın saldırganlığı emretmesini, fesat istemesini, dolayısıyla kabihe razı olmasını göstermesi iddiası bulunmaktadır. Fakat hiçbir mezhepte fesadın emredilmesi veya mubah kılınması caiz olmaması hasebiyle âyetin zahirinin mezkur görüşe delâlet etmesi pek mümkün gözükmemektedir. Burada Kâdî Abdulcebbâr'a göre murad, sadece saldırganlara karşı korunma amaçlı karşı koymanın istenmesidir.³⁹¹

Buna benzer iddialardan biri de “*Bunlardan ilkinin zamanı gelince, üzerinize güçlü kuvvetli kullarımızı gönderdik. Bunlar, evlerin arasında dolaşarak (sizi) aradılar. Bu, yerine getirilmiş bir vaad idi.*”³⁹² meâlli âyete dayanarak, Allah'ın savaş, zulüm gibi fesadı, kabihi istemesi ve buna sevk etmesidir. Fakat Kâdî Abdulcebbâr, bu âyeti de Allah'ın kabih yapması ve bunu istemesi görüşü için dayanak teşkil etmediğini belirtmektedir. Çünkü burada Yahudiler'in fesadının karşısını almak için harbe teşvik vardır, yoksa hiç de fesat çıkarma gibi bir niyetin bulunması söz konusu değildir. Nitekim mezkur âyeti müteakip “*Sonra o istilacılara karşı size galibiyet ve zafer verdik, servet ve oğullarla kuvvetlendirdik, sayınızı daha da çoğalttık.*” meâlli âyetinde artık

³⁸⁹ el-Bakara 2/30.

³⁹⁰ Kâdî Abdulcebbâr, **Mütesâbihu'l-Kur'an**, I, 78-79; “*Biz, Kitap'ta İsrailoğullarına: Sizler, yeryüzünde iki defa fesat çıkaracaksınız ve azgınlık derecesinde bir kibre kapılacaksınız, diye bildirdik.*” (İsra 17/4) meâlli âyet de açıklanırken aynı yöntem kullanılmaktadır. bk. Kâdî Abdulcebbâr, **Mütesâbihu'l-Kur'an**, II, 456.

³⁹¹ Kâdî Abdulcebbâr, **Mütesâbihu'l-Kur'an**, I, 119.

³⁹² el-İsrâ 17/5.

Yahudiler'in hidâyete erdikten sonra yeniden her şeylerinin geri verilmesi belirtilmektedir.³⁹³

Aynı açıklama “*Bir ülkeyi helak etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şımarmış elebaşlarına (iyilikleri) emrederiz; buna rağmen onlar orada kötülük işlerler. Böylece o ülke, helake müstahak olur; biz de orayı darmadağın ederiz.*”³⁹⁴ meâlli âyeti için de getirilmektedir. Şöyle ki, Allah'ın bir kavmi helak etmesi, kavmin yaptığı kötülüğün cezası, karşılığıdır. Bu ise aslında hasen (iyi) bir şey olup diğerlerinin yararınadır.³⁹⁵

Ayrıca, son üç âyetle ilgili şunu söylemek gerekir ki, hiçbir mezhebe göre Allah'ın fesadı emretmesi söz konusu değildir. Bu da O'nun kabih ve fesat işlemeyeceğini göstermektedir. Çünkü kötülükten, fesattan nehy ettiği halde Allah'ın kendisinin buna sevk etmesi çelişki teşkil etmektedir.³⁹⁶

Başka bir âyetten, sihrin Allah tarafından olması, O'nun iradesi ile gerçekleşip zarar vermesi anlamı çıkartılarak Mu'tezile'nin kubuh teorisine karşı delil sunulmaktadır. Âyetin tam meâli şöyledir:

“*Süleyman'ın hükümranlılığı hakkında onlar, şeytanların uydurup söylediklerine tabi oldular. Halbuki Süleyman büyü yapıp kafir olmadı. Lakin şeytanlar kafir oldular. Çünkü insanlara sihri ve Babil'de Harut ile Marut isimli iki meleğe indirileni öğretiyorlardı. Halbuki o iki melek, herkese: Biz ancak imtihan için gönderildik, sakın yanlış inanıp da kafir olmayasınız, demeden hiç kimseye (sihir ilmini) öğretmezlerdi. Onlar, o iki melekden, karı ile koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı. Oysa büyücüler, Allah'ın izni olmadan hiç kimseye zarar veremezler. Onlar, kendilerine fayda vereni değil de zarar vereni öğrenirler. Sihri satın alanların (ona inanıp para verenlerin) ahiretten nasibi olmadığını çok iyi bilmektedirler. Karşılığında kendilerini sattıkları şey ne kötüdür! Keşke bunu anlasalardı!*”³⁹⁷

³⁹³ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'an**, II, 457.

³⁹⁴ el-İsrâ 17/16.

³⁹⁵ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'an**, II, 460-461.

³⁹⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'an**, II, 457.

³⁹⁷ el-Bakara 2/102.

Kâdî Abdulcebbâr, âyetin doğru anlaşılmadığını belirtmektedir. Çünkü burada “بِإِذْنِ اللَّهِ” ifadesi Allah’ın isteği değil, haberinin olması anlamını içermektedir. Yani sihrin zarar vermesi, Allah’ın bilgisi dahilindedir. Nitekim izin kelimesi bir çok yerde haber verme anlamında kullanılmaktadır. Diğer açıdan sihir öğretilmeden önce zararları konusunda haber verilmekte, sihri öğrenenler uyarılmaktadırlar. Bu konu, âyette açıkça belirtilmektedir. Ayrıca sihrin öğretilmesi herkesi küfre götürmemektedir. Peygamber ve salih kulların sihri öğrenmeleri, bunları bilerek sakınmaları ve diğer insanları uyarmaları içindir. Görüldüğü gibi burada da Allah’ın kabih yapması hakkında hiçbir şey belirtilmemektedir.³⁹⁸

Allah’ın izni konusunda başka bir âyet delil getirilerek O’nun kabihe razı olması gösterilmektedir. Şöyle ki, “*Gizli konuşmalar şeytandandır. Bu iman edenleri üzme içindir. Oysa şeytan, Allah’ın izni olmadıkça, müminlere hiçbir zarar veremez. Müminler Allah’a dayanıp güvensinler.*”³⁹⁹ meâlli âyete istinaden Allah’ın, şeytanın zarar vermesini istemesi iddia edilmektedir. Oysa burada “Allah’ın izni” sözüyle, O’nun kalplerde üzüntüyü yaratmasına gönderme yapılmaktadır. Yani, üzüntü Allah’ın emrindedir ve yalnız onu yaratmasıyla şeytan zarar verebilmektedir. Bu, Allah’ın yaratması veya izin vermesi anlamına gelmemektedir. Çünkü burada şart kullanılmaktadır. Ayrıca gizli konuşmaların şeytana izafe edilmesi, zararın Allah’tan gelmediğini göstermektedir.⁴⁰⁰

Başka bir “... Allah bir kimseyi şaşkınlığa (fitneye) düşürmek isterse, sen Allah’a karşı, onun lehine hiçbir şey yapamazsın...”⁴⁰¹ meâlli âyet, Allah’ın kul için kötülük, küfür istemesine delil gösterilmektedir. Fakat Kâdî Abdulcebbâr, âyette “fitne” kelimesine hamledilen yanlış anlamdan dolayı, muradın doğru açıklanmadığını belirtmektedir. Şöyle ki, “fitne” kelimesi, Kur’ân’da “azap”⁴⁰², “ceza”, “imtihan”⁴⁰³

³⁹⁸ Kâdî Abdulcebbâr, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, I, s. 99-102.

³⁹⁹ el-Mücadele 58/10.

⁴⁰⁰ Kâdî Abdulcebbâr, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, II, 647.

⁴⁰¹ el-Mâide 5/41.

⁴⁰² ez-Zariyat 51/13.

⁴⁰³ el-A’raf 7/155.

anlamlarına gelmektedir. Yani âyetteki murad yukarıda anlatılan değil, küfürlerinden dolayı Allah'ın cezalandırmak istemesidir.⁴⁰⁴

Allah'ın fesadı yaratması veya onu kendine nispet etmesi iddiası bu konuda dikkat çeken düşüncelerdendir. Şöyle ki, Allah'ın yeryüzünde her şeyi yaratmasını belirten âyete dayanarak, fesadın, küfrün, kul fiillerinin⁴⁰⁵ de Allah tarafından yaratılması görüşü ortaya atılmaktadır. Kâdî Abdulcebbar'a göre ise bu âyet, hiç de mezkur görüşe delil olmamaktadır. Çünkü yaratmanın söz konusu olduğu yerde fesadın düşünülmesi doğru bulunmamaktadır. Yer yüzünde yaratılan şeye gelince, burada kul fiilleri veya fesat değil, yalnız cisimlerin yaratılması söz konusudur.⁴⁰⁶

Başka bir *“Hatırlayın ki, sizi, Firavun taraftarlarından kurtardık. Çünkü onlar size azabın en kötüsünü reva görüyorlar, yeni doğan erkek çocuklarınızı kesiyorlar, (fenalık için) kızlarınızı hayatta bırakıyorlardı. Aslında o size reva görülenlerde Rabbinizden büyük bir imtihan (belâ) vardı.”*⁴⁰⁷ meâlli âyette “بلاء من ربكم” ifadesi tüm günahların, fesadın Allah'tan olmasını gösteren nass gibi değerlendirilmektedir. Kâdî Abdulcebbar, mezkur ifadenin bu görüşe delil teşkil etmediğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Şöyle ki, “بلاء” kelimesi nimet anlamına gelmektedir ki, bu da “Firavun ailesinden kurtardık” ifadesine atfedilmektedir. Yani buradaki mezkur kelime nimet olarak kurtuluş anlamını taşımaktadır.⁴⁰⁸

Allah'ın kabihî kendine nispet etmesi ile ilgili getirilen delillerden biri de *“...Onlara bir iyilik erişirse "Bu, Allah'tandır" derler, bir kötülüğe uğrarlarsa, "Bu, senin yüzündendir." derler. De ki: "Hepsi Allah'tandır." Bunlara ne oluyor ki, hiç söz anlamaya yanaşmıyorlar?”*⁴⁰⁹ meâlli âyettir. Burada iyiliğin ve kötülüğün Allah'tan olmasının belirtilmesi, Allah'a kabihin nispet edildiğini göstermektedir.

⁴⁰⁴ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, I, 225-226.

⁴⁰⁵ Bu konuyu daha sonra geniş şekilde ele alacağız.

⁴⁰⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, I, 76.

⁴⁰⁷ el Bakara 2/49.

⁴⁰⁸ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, I, 91; Ayrıca bk. et-Taberî, **Câmiu'l beyân**, I, 217; Bir çok meâlde söz konusu kelime imtihan anlamında verilmesi hasebiyle bu anlamda vermeyi uygun bulduk.

⁴⁰⁹ en-Nisa 4/78.

Kâdî Abdulcebbâr, nüzul sebebini göstererek⁴¹⁰ âyetin yanlış te'vil edildiğini belirtmektedir. Burada âyetten kasıt, kullara isabet eden kötülüğün Hz. Peygamber'den değil, bilakis iyiliğin ve kötülüğün her ikisinin kulların menfaati doğrultusunda Allah'tan olmasıdır. Burada kötülük, hakikî anlamda ele alınırsa kabih manasını taşımaktadır. Fakat Allah'ın fiili söz konusu olduğu için mecazî, yani “zarar” anlamı öne sürülmektedir.⁴¹¹

Kâdî Abdulcebbâr, hemen sonraki âyeti⁴¹² kendi görüşünü destekleyen delil olarak sunmaktadır. Şöyle ki, âyete göre kötülüğün kula nispet edilmesi, iyiliğin de Allah'tan olması onun te'vilinin doğruluğunu göstermektedir. Ayrıca Kâdî Abdulcebbâr, burada iyiliğin Allah'a nispetinin fiil değil, iyiliğe giden yol açısından değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁴¹³

Buna benzer “*Her nefis, ölümü tadacaktır. Biz sizi sınamak için şerre de hayra da müptela kılıyoruz...*”⁴¹⁴ meâlli âyeti de hayır ve şerrin Allah tarafından yaratılmasına delil olan nasslar içerisinde sunulmaktadır. Fakat Kâdî Abdulcebbâr, burada muradın yaratmak değil, Allah'ın imtahanı olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda söz konusu âyette şerrin “zarar” anlamında ele alınması gerektiğini, yani mecaza gidilmesini savunmaktadır. Çünkü mezkur kelimenin hakikî anlamda kullanılması, Allah'ın kabih (kötülük) yaratacağını gösterir ki, Allah da bundan münezzehdir.⁴¹⁵

Allah'ın kabihi yaratmasını veya ona rıza göstermesini delillendirmek için getirilen âyetlerden biri de “*Böylece biz, her kasabada, oralarda bozgunculuk yapmaları için, günahkarlarını liderler yaptık. Onlar yalnız kendilerini aldatırlar, ama farkında olmazlar.*”⁴¹⁶ meâlli âyettir. Şöyle ki, burada Allah'ın bozgunculuğu istemesi görüşünün çıkarımı yapılmaktadır.

⁴¹⁰ Rivayete göre, Medine Yahudileri, başlarına gelen kötülüğün Hz. Pygamberden olduğunu söylemesi üzerine bu âyet nazil olmuştur. Daha geniş bilgi için bk. Fahreddin Râzî, **Mefâtihu'l-ğayb**, X, 188.

⁴¹¹ Kâdî Abdulcebbâr, **Mütesâbihu'l-Kur'an**, I, 198.

⁴¹² “*Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsendendir.*” (en-Nisa 4/79).

⁴¹³ Kâdî Abdulcebbâr, **Mütesâbihu'l-Kur'an**, I, 199.

⁴¹⁴ el Enbiya 4/35.

⁴¹⁵ Kâdî Abdulcebbâr, **Mütesâbihu'l-Kur'an**, II, 501.

⁴¹⁶ el-En'am 6/123.

Kâdî Abdulcebbâr ise muradın farklı olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Ona göre bu âyette kasabanın sakinlerinin yaptıklarının akıbeti söz konusudur. Şayet Allah, büyüklerin isyan etmesini veya bozgunculuk yapmalarını isterse o zaman bu görüş, “*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*”⁴¹⁷ meâlli âyetle çelişki teşkil edecektir. Çünkü bu âyete göre Allah, insanlardan yalnız itaat istemektedir.⁴¹⁸

Kabihin Allah’a nispet edilmesi konusunda getirilen delillerden biri de “*Şüphesiz onlar tuzaklarını kurdular. Oysa dağları yerinden oynatacak olsa bile, bu kurnazlıkları hep Allah’ın elindeydi.*”⁴¹⁹ meâlli âyettir. Bilindiği üzere kurnazlık kabih olduğu halde Allah’ın katından olması söz konusu görüşü destekler gibi görünmektedir.

Kâdî Abdulcebbâr, bu âyeti, “عند” kelimesinin her zaman fiil olmayacağı konusuyla açıklamaya başlamaktadır. Şöyle ki, mezkur kelime, örfte haberdar olmak anlamında da kullanılmaktadır. Bu âyetten kasıt, ya yapılan tuzaktan Allah’ın haberdar olması, ya da tuzağı yapanların akıbetleri veya cezalarının Allah’ın katında bulunmasıdır. Eğer âyet iddia edildiği gibi anlaşılıyorsa “مكرهم”, yani “onların kurnazlığı” denmezdi, Allah kendisine nispet ederdi.⁴²⁰

Getirilen örneklerden hüsun-kubuh teorisinin Kâdî Abdulcebbâr’ın yorumuna nasıl etki yaptığını görmekteyiz. Esasen farklı anlamlara gelen kelimelerin bağlamına göre ele alınmadığını kanıtlamaya çalışan Kâdî Abdulcebbâr, anlam bakımından başka alternatiflerin de göz önünde bulundurulmasının gerekliliğini savunmaktadır.

B. Kulun Fiili ile İlgili Âyetler

1. Fiillerin Nispeti

Fiil konusu tarih boyunca Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet arasında tartışıla gelmiştir. Fiillerin tümüyle kullara nispet edilmesi, geniş irade perspektifi açısından

⁴¹⁷ ez-Zariyat 51/56.

⁴¹⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *Mütesâbihu’l-Kur’ân*, I, 262.

⁴¹⁹ İbrahim 14/46.

⁴²⁰ Kâdî Abdulcebbâr, *Mütesâbihu’l-Kur’ân*, II, 420-421.

değerlendirilmekte ve adâlet prensibinin temel konularından birini teşkil etmektedir. Bu konu, mükellefin sorumlu tutulması ve Allah'ın kabihi yaratması açısından adâlet ilkesi çerçevesinde ele alınmaktadır. Şöyle ki, Allah, fiillerin yaratıcısı olursa mükellef kılınmanın adâletle bağdaşmadığı gözükmektedir. Başka bir açıdan Allah, kul fiillerinin tümünü yaratmakla kötü fiillerin de fâili durumuna düşmektedir. Oysa kabihin yaratılması Allah için söz konusu değildir.

Kâdî Abdulcebbar, bu teori ile ilgili özellikle bazı nassları müteşâbih olarak ele almakta ve Mu'tezile düşüncesine itiraz için delil getirilen âyetleri kendi görüşleri çerçevesinde yorumlamaktadır.

Kul fiillerinin yaratılmasına, öncelikle Allah'ın her şeyi yaratması konusundaki âyetler delil olarak gösterilmektedir. Örneğin, *“O, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. O'nun eşi olmadığı halde nasıl çocuğu olabilir! Her şeyi O yaratmıştır ve her şeyi hakkıyla bilen O'dur. İşte Rabbiniz Allah O'dur. O'ndan başka tanrı yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O'na kulluk edin, O her şeye vekildir”*⁴²¹ meâlli âyetin geneli kapsamı dikkate alınarak kul fiilleri bu kapsamda değerlendirilmektedir. Kâdî Abdulcebbar ise âyetteki “خلق” fiilinin biçimlendirmek, tasarlamak anlamında olduğunu, bunun da fiil yaratmayla ilgisizliğini belirtmektedir. Ayrıca bu âyet geneli ifade etmemektedir. Çünkü buradaki “her şey” ifadesi mübalağa anlamındadır. Nitekim bunun örneğini başka âyetlerde de göre bilmekteyiz.⁴²² Şayet âyetin umum ifade etmesi söz konusu olursa, o zaman Allah'ın her şeyi yaratmasına kadir olması bilgi açısından değerlendirilmelidir. Yani Allah, sadece kul fiilleri dahil her şeyi yaratma kudretinin bilgisini taşımaktadır, ama yaratmamaktadır. Nitekim âyette yaratma fiilinden önce Allah'ın bilgisine işaret edilmektedir.

Âyetin umum ifade etmemesi “şey” sözünün kapsamı açısından da doğru gözükmektedir. Şöyle ki, “şey” sözü mevcut (var olan) ve madumu (yok olan),

⁴²¹ el-En'am 6/101-102.

⁴²² el-En'am 6/38; en-Nahl 16/89; el-Ahkaf 46/25 vd.

kapsamaktadır. Eğer âyet umuma hamledilirse, Allah'ın varlık ve yokluğu yaratmasında çelişki gözükecektir. Çünkü madumun yaratılması söz konusu olamaz.⁴²³

Bu âyette yaratılma fiilinin geneli kapsaması görüşü, ibadetin gerekliliğinin her şeyi yaratma bağlamında belirtilmesinden de çıkarılmaktadır. Şöyle ki, âyette kul fiilinin yaratılması söz konusu olursa, ibadetin gerekliliğinin bir anlamı kalmaz. Bu ise yaratma fiilinin sadece nimetler açısından değerlendirilmesini göstermektedir.⁴²⁴

Bu örnek, tartışmanın, âyetin umumu kapsaması üzerinde olduğunu göstermektedir. Kâdî Abdulcebbar, genellemenin yaratılış fiiline uygun olmadığını belirterek kul fiillerinin yaratılması düşüncesini çürütmeye çalışmaktadır.⁴²⁵

Fiillerin Allah'a nispet edilmesine, kulun kazandıklarının veya elde ettiklerinin Allah tarafından kendisine verilmesinden bahseden âyetler de delil gösterilmektedir. Örneğin, *"Rabbi İbrahim'i bir takım emirlerle denemiş, o da onları yerine getirmişti. Allah, "seni insanlara önder kılacağım" demişti. O "soyumdan da" deyince, "zalimler benim ahdime erişemez" buyurmuştu."*⁴²⁶ meâlli âyette Hz. İbrahim'in imam yapılmasından bahsedilmesi, salih olmasında kendisinin hiçbir fonksiyonunun bulunmadığını göstermektedir ki, bu da Allah'ın, kul fiillerini yarattığına delil teşkil etmektedir.

Kâdî Abdulcebbar ise mezkur âyete dayanarak kul fiillerinin Allah'a nispet edilmesinin doğru bulunmadığını belirtmektedir. Çünkü burada fiiller söz konusu değildir. Hz. İbrahim'e nebilik verilirken imam olması doğaldır. Nebilik ise yalnız Allah tarafından verilmektedir. Ayrıca eğer peygamber veya nebilerin seçme hürriyeti olmazsa, yüceltilmeleri gereksiz olurdu⁴²⁷

⁴²³ Madumun şey olmasını yalnız Basra Mu'tezilesi alimleri kabul etmektedir ki, Kâdî Abdulcebbar da bunlardan biridir. Diğer mezhep alimleri madumun şey olmasının imkansız olduğunu savunmaktadırlar. Daha geniş bilgi için bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l hamse*, s. 176-180; *el-Muğnî*, IV, 247-249; Cüveynî, *Ebi'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah, eş-Şamil fi usûli'd-din*, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1999/1409, s. 27-30.

⁴²⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, I, 251-254; Ayrıca bk. Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e.*, II, 515,-556.

⁴²⁵ Aynı yöntem, bu konuda olan diğer âyetlerdeki yorumlarda da kendini göstermektedir. Örnek olarak bk. Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, II, 528, 571.

⁴²⁶ el-Bakara 2/124.

⁴²⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, I, 109.

Bahsedilen konu, aşağıdaki âyet için de geçerlidir:

*“Peygamberleri onlara: Bilin ki Allah, Talut'u size hükümdar olarak gönderdi dedi. Bunun üzerine: Biz, hükümdarlığa daha layık olduğumuz halde, kendisine servet ve zenginlik yönünden geniş imkanlar verilmemişken o bize nasıl hükümdar olur? dediler. "Allah sizin üzerinize onu seçti, ilimde ve bedende ona üstünlük verdi. Allah mülkünü dilediğine verir. Allah her şeyi ihata eden ve her şeyi bilendir" dedi.”*⁴²⁸

Söz konusu âyete dayanarak Allah'ın dilediğine mülk vermesi, kulun yapmasına veya kendi tercihi ile kazanmasına engel olarak düşünülmektedir. Kâdî Abdulcebbar, bu âyetin fiillerin nispeti konusunda delil olmayacağını, mülkün veya rızkın Allah tarafından verilmesinin kulun ihtiyarına engel olmadığını belirtmektedir. Çünkü rızkın bazılarına verilmesi, imtihan vesilesi olabilmektedir. Bu ise insanlar için bir lütuftur.⁴²⁹

Başka bir âyette *“Size yasak ettiğim şeylerde, aykırı hareket etmek istemem; gücümün yettiği kadar ıslah etmekten başka bir dileğim yoktur. Başarım ancak Allah'tandır, O'na tevekkül ettim; O'na yöneliyorum”* dedi.⁴³⁰ Diye buyurulması, kulun hiçbir başarısının olmamasına, zarar veya menfaatinin Allah tarafından ayarlandığına delil olarak kullanılmaktadır. Kâdî Abdulcebbar ise tevfinin, yani başarının lütuftan geldiğini, bunun seçim hakkı ile hiçbir ilgisinin bulunmadığını belirtmektedir. Kul sadece yolu seçer, küfür veya imana yönelir, Allah da yönlendirir ve kulu seçtiği yola sevk eder. Âyette tevekkül edilmenin belirtilmesi, bu görüşü desteklemektedir.⁴³¹

Kulun kazanmasını veya zarara uğramasını Allah'a nispet ederek, müminin zafer veya yenilgisinin de bazı âyetlere istinaden Allah'tan gelmesi iddia edilmektedir. Şöyle ki, müminlerin zaferinde etkin faktör, Allah'ın yardımı olmaktadır. Yani mümin, Allah'ın yardım etmesi ile zafer kazanmakta ve bu zafer mümine ait olmamaktadır. Bu konuda delil gösterilen âyetlere Kâdî Abdulcebbar, yorum getirerek cevap vermektedir.

⁴²⁸ el-Bakara 2/247.

⁴²⁹ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'an**, I, 127.

⁴³⁰ Hud 11/88.

⁴³¹ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'an**, I, 382-384.

Örneğin, “...Allah dilediğini yardımıyla destekler...”⁴³² meâlli âyetten hareketle zaferin, Allah’ın fiili olduğu görüşü bulunmaktadır. Fakat Kâdî Abdulcebbâr bu görüşü kabul etmemektedir. Ona göre bir şeyin bir kimseye nispet edilmesi, nispet edilen şeyin, o kimsenin fiili olduğunu göstermemektedir.⁴³³ Allah’ın desteklemesine gelince, bu bir nevi lutfun çeşitlerinden olarak görülmektedir. Ayrıca Allah’ın yardımı, çeşitli yönlerden kendini gösterebilir. Bu, hüccet, müminin savaşta zaferi veya gelecekte sevaba götürecek meşakkat kapsamında da olabilmektedir. Savaşta mümine zafer vermek ise onu meleklerle desteklemek, sabit kadem kılmak, düşmanın kalbine zaaf vermek, mümine cennetteki yerini göstermek ve başka çeşitli yollarla mümkündür. Dolayısıyla fâil olan mümindir, Allah ise sadece yardım etmekle onu desteklemektedir ki, bu da kul fiilinin yaratılmasına delil teşkil etmemektedir.⁴³⁴

Bir takım âyetlerde kulun yapabilirlik gücünün, kudretinin olmamasına işaretler bulunmaktadır. Bu âyetlere dayanarak fiillerin Allah’a nispet edilmesi görüşünün söz konusu olmasına karşın Kâdî Abdulcebbâr, âyetlerin doğru yorumlanmadığını belirtmektedir. Örneğin, “*Bunlar yeryüzünde kimseyi âciz bırakamazlar. Allah’tan başka hiçbir dostları da yoktur. Onlara azap kat kat verilecektir. Hem işitmeye güçleri yetmiyordu hem de göremiyorlardı.*”⁴³⁵ ve “*Ve, gözleri beni görmeye kapalı bulunan, kulak vermeye de tahammül edemez olan kafirleri o gün cehennemle yüz yüze getirmiştir.*”⁴³⁶ meâlli âyetlerde duyamamanın söz konusu olması, kula istitâatin verilmediğini göstermektedir. Kâdî Abdulcebbâr ise söz konusu âyetlerdeki duymamanın fiil olmadığı görüşünü ileri sürmektedir. Ona göre, burada kafirler duyabilmeme vasfıyla zemmedilmektedirler. “Eğer istitâatin nefyi söz konusu olsaydı, zemm hak edilmezdi. Çünkü hiç kimse kendi kudreti ile yapmadığı yüzünden zemmedilemez. Buradaki murad ise getirilen hüccet ve delillerin duyulmasına tahammül edilmemesidir ki, bu da kafirin tercihi ile gerçekleşmektedir.”⁴³⁷

⁴³² Âl-i İmran 3/13.

⁴³³ Bu konu hakkında Allah’ın kürsüsü konusu içerisinde bahsedilmektedir.

⁴³⁴ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 141-142; Ayrıca bk. Kâdî Abdulcebbâr, **a.g.e.**, I, 157, 316.

⁴³⁵ Hud 11/20.

⁴³⁶ el-Kehf 18/100-101.

⁴³⁷ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 377; II, 478.

Kul fiillerinin Allah'ın hükmü ile gerçekleştiğini iddia ederek fiillerin nispeti konusu doğrultusunda görüş belirtenlere karşı Kâdî Abdulcebbar, delil getirilen âyetlerdeki kelimelerin bağlamından farklı olarak ele alındığını savunmaktadır. Şöyle ki, "...*Fakat Allah, gerekli olan emri yerine getirmesi için...*"⁴³⁸ meâlli âyetten hareketle kulun yaptıklarının Allah'ın hükmüyle vaki olması görüşünün doğru olmadığını belirten Kâdî Abdulcebbar, "قضي-*hüküm vermek*" fiilinin yaratma anlamının bulunmadığını söylemektedir. Ayrıca buradaki "أمر" sözünden kastın ne olması da tam olarak belirtilmediğine göre umuma hamletmek de makul gözükmemektedir. Burada sadece Allah'ın yapılanlar konusunda bilgisinin olması kastedilmektedir.⁴³⁹

Söz konusu iddiaya delil olarak getirilen başka bir âyetin meâli şöyledir: "*Babaları: "Oğullarım! Tek bir kapıdan değil, ayrı ayrı kapılardan girin. Ama Allah katında size bir faydam olmaz, hüküm ancak Allah'ındır, O'na güvendim, güvenenler de O'na güvensinler" dedi.*"⁴⁴⁰

Kâdî Abdulcebbar, mezkur iddiaya itiraz ederek buradaki hüküm sözünün kul fiilleriyle ilgili olmadığını belirtmektedir. "Şayet bu âyet fiillerle ilgiliyse, yine de Allah'ın kul fiillerinin fâili olduğunu göstermez. Çünkü hüküm ortaya çıktıktan sonra Allah'a nispet edilmektedir."⁴⁴¹

Kul fiillerinin Allah'ın isteği ile gerçekleştiğini iddia ederek, "*Hiçbir şey için "Bunu yarın yapacağım" deme. Ancak, "Allah dilerse" diyerek Rabbini an. Unutursan, o zaman da, "Belki Rabbim bir dahaki sefere beni daha iyiye ulaştırır," de.*"⁴⁴² meâlli âyetleri delil getirenler de bulunmaktadır.

Kâdî Abdulcebbar, mezkur âyetteki "إِنْ شَاءَ اللَّهُ" ifadesinin her kes tarafından, iyi veya kötü iş için kullanıldığını belirterek bunun kulların ihtiyarı ile ilgisinin olmadığını

⁴³⁸ el-Enfal 8/42.

⁴³⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, I, 322; Ayrıca bk. Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e.*, II, 464.

⁴⁴⁰ Yusuf 12/67.

⁴⁴¹ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, I, 395.

⁴⁴² el-Kehf 18/23-24.

söylemektedir. Bilakis Allah, kuldân, yaptığı fiili ilcâ⁴⁴³ ve ihtiyar (tercih özgürlüğü) aracılığıyla istenmektedir. Burada söylenmek istenen şey, Hz. Peygamber'in ve kulların gelecekle ilgili işlerde kesin konuşmalarını uyarmaktır. Şöyle ki, söz veren kimse gelecekteki işinde engel olmayacağını bilmediği için yalan söyleyebilir. Buradaki "Allah'ın isteği"nden kasıt da bu olmalıdır.⁴⁴⁴

Fiillerin Allah'a nispet edilmesi konusunda delil getirilen en önemli nasslardan biri de "(Hz. İbrahim) onlara "Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz? Oysa sizi de, yapacaklarınızı da Allah yaratmıştır." dedi"⁴⁴⁵ meâlli âyetidir.

Kâdî Abdulcebbar, âyette geçen "yapacaklarınızı" kelimesinin bağlamına göre fiilleri kapsamadığını belirtmektedir. Şöyle ki, mezkur kelime, önceki âyetle bağlantılı olarak ele alınmalıdır. Yani âyette "Allah sizi ve sizin yapacağınız putların yaratıcısıdır" anlamı kastedilmektedir. Aksi taktirde iki âyet arasındaki bağlam bütünlüğü kopmakta, mezkur kelime boşlukta gözükmektedir. Ayrıca âyete dayanarak kul fiillerinin Allah tarafından yaratılması iddia edilirse iki âyet arasında çelişki gözükecektir. Çünkü putlara tapmanın Allah tarafından yerilmesi, kınanması, daha sonra şirk fiilini Allah'ın yaratmasını makul göstermemektedir. Bir kimse kınadığı bir fiil yaparsa kendisiyle çelişkiye düşmüş olur. Bu ise Allah için hiç söz konusu olamaz. Yani eğer Allah, kulun şirk fiilini yaratırsa, o zaman bu fiillerin kötü, batıl olmaması gerekir. Çünkü Allah, hikmet sahibidir ve hikmet sahibinin yaptıkları kötü olarak kabul edilemez.

Âyette yapılacakların kula nispet edilmesi de Allah'ın, fiilleri yaratmadığını göstermektedir. Çünkü yapılan şey sadece yapana, yaratana nispet edilmektedir. Oysa âyette bunun tersi gözükmektedir.

Bu âyet konusunda söylenilmesi gereken başka bir şey de yaratma fiilinin geçmiş zamanda olmasına rağmen yapma fiilinin gelecek zamanda kullanılmasıdır. Şöyle ki, gelecekte olacak işin, yani henüz yapılmayan, madum fiillerin yaratılması

⁴⁴³ Yapılması istenen şeyin, yapma vasfının fâilde bulunması. Bk. Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, II, 711-714.

⁴⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, II, 472-473; Ayrıca bk. Kâdî Abdulcebbar, **a.g.e.**, I, 397.

⁴⁴⁵ es-Saffat 37/95-96.

makul gözükmemektedir. Dolayısıyla âyette “yapacaklarınız” kelimesinden maksadın fiil olmadığı, bunun, müşriklerin yapacakları ve tapacakları putların olması açıkça gözükmektedir.⁴⁴⁶

Başka bir âyette, Allah’ın kulları yürütmesi, hareket ettirmesinden bahsedilmektedir ki, bu da fiillerin Allah’a ait olması için delil olarak kullanılmaktadır. Kâdî Abdulcebbar, söz konusu âyetin “*Sizi karada ve denizde yürüten Allah’tır...*”⁴⁴⁷ kısmında geçen “سير” fiilinin doğru anlaşılmadığını belirtmektedir. Mezkur fiil, harekete geçirmek veya fiili yaptırmak değil, karada ve suda hareket etmek için uygun ortamın hazırlanması anlamında kullanılmaktadır. Şöyle ki, âyette kasıt, suyun üzerinde gemilerin yürümesinin sağlanması, karada da yerin döşenmesini, üzerinde yürünecek hale getirilmesini belirtmektir. Yoksa mezkur âyetin fiiller konusuyla bir ilgisi bulunmamaktadır.⁴⁴⁸

Fiillerin Allah’a nispet edilmesi doğrultusunda getirilen delillerden biri de “*Onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü. Attığın zaman da sen atmamıştın, fakat Allah atmıştı. Allah bunu, inananları güzel bir imtihana tabi tutmak için yapmıştı. Doğrusu O işitir ve bilir.*”⁴⁴⁹ meâlli âyettir. Burada katlin ve atışın kuldan nefy edilip Allah’a nispet edilmesi dikkat çekmektedir.

Kâdî Abdulcebbar, bu düşüncenin makul gözükmeyişini savunmaktadır. Çünkü eğer böyle olsaydı peygamber ve salihlerin de katilinin Allah olması gerekirdi. Ayrıca Allah, bu fiilleri kullara nispet etmiş, onları bu fiillerle vasıflandırmıştır. Daha sonra bunları kullardan nefyetmesi çelişkili gözükmektedir. Dolayısıyla çelişki ve hatanın söz konusu olmaması için âyetin te’vili gerekmektedir. Şöyle ki, âyette iletilmek istenen mesaj, kulların kafirlere karşı savaşlarının sadece kendi kuvvetleri ile gerçekleşmediğidir. Bu savaş, Allah’ın yardımı, lutfu, melekleri yardıma göndermesi, savaşanları sabit kadem yapması, kafirlerin kalplerine korku salması ile kazanılmaktadır. Burada kul fiillerinin Allah’a nispet edilmesi söz konusu olsaydı

⁴⁴⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, II, 581-586.

⁴⁴⁷ Yunus 10/22.

⁴⁴⁸ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, I, 359.

⁴⁴⁹ el Enfal 8/17.

mücahitlerin övülmesi yersiz olurdu. Nitekim âyette müminlerin güzel nimetle sınanmalarının belirtilmesi de bunu göstermektedir.⁴⁵⁰

Örneklerden gözüktüğü gibi kul fiillerinin Allah’a nispet edilmesi konusunda delil getirilen âyetler, farklı açılardan değerlendirilmektedir. Şöyle ki, Kâdî Abdulcebbâr, bazı nassların zahirinin anlaşılması yönündeki yanlışlıkları belirtmekle beraber, diğer bazı âyetlerin zahirinden yola çıkmanın çelişkiye sebep olacağını ve bu yüzden te’vile ihtiyaç duyulduğunu önemle vurgulamaktadır. Ayrıca bazen bunları söylemekle yetinmemekte, itiraz eden kişiye, kendi düşüncesiyle karşı koymakta ve kul fiillerinin kesinlikle Allah’ın iradesi veya yaratması ile ortaya çıkmadığını savunmaktadır.

2. Hidâyet ve Dalâletin Nispeti

Sözlükte hidâyet kelimesi, “hdy” kökünden türemiş ve “doğru yol”, “sükunet”, “itaat”, “güzel hayat”, “armağan”,⁴⁵¹ “irşad”,⁴⁵² dalâlet kelimesi ise “dll” kökünden türemiş ve “sapmak”, “telef olmak”, “hedefe ulaştırmayan yola girmek”,⁴⁵³ “istenilen şeye ulaşmamak”⁴⁵⁴ anlamlarına gelmektedir. Hidâyet ve dalâletin nispeti, genelde kul fiillerinin nispeti konusundan sonra tartışmalarda yer almaktadır. Şöyle ki, Mu’tezile, fiillerin Allah’a değil, kullara nispet edildiğini savunması dolayısıyla hidâyete ermek veya doğru yoldan sapmanın da kullar tarafından gerçekleşmesi görüşünü kabul etmektedir.⁴⁵⁵ Yani Mu’tezile’ye göre kulun sorumlu tutulabilmesi için doğru yolu veya azgınlığı seçme hürriyetinin bulunması gerekmektedir. Bu yüzden Allah’ın dilediği insanları saptırması, dilediğine hidâyet vermesi konusundaki âyetler, müteşâbih addedilmekte, irade hürriyetini destekleyecek diğer nasslar aracılığıyla dil kurallarına ve aklın ilkelerine uygun olarak te’vil edilmektedir.⁴⁵⁶

Kâdî Abdulcebbâr, hidâyet ve dalâlet konusunu doğal olarak Mu’tezilî bakış açısı çerçevesinde değerlendirmektedir. Ona göre hidâyet ve dalâlet, bir çok anlamlara

⁴⁵⁰ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 318-320.

⁴⁵¹ İbn Manzur, **Lisânu’l-Arab**, “h.d.y.” md.

⁴⁵² İbn Kuteybe, **Te’vilu müşkili’l-Kur’ân**, s. 443.

⁴⁵³ İbn Manzur, **Lisânu’l-Arab**, “d.l.l.” md.

⁴⁵⁴ Cürcânî, **Ta’rifat**, “d.l.l.” md.

⁴⁵⁵ Nesefî, Ebü’l-Muîn Meymun b. Muhammed, **Tefsîratü’l-edille**, II, 314.

⁴⁵⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Dalâlet”, **DİA**, C. 8, İstanbul; TDV, 1993, s. 429.

gelmesine rağmen gelenekte asla iman ve küfür anlamlarını içermemektedir. Şöyle ki, hidâyet, hakikatte kurtuluş, delil, beyan anlamlarını taşımaktadır. Buna Kur’ân’da da rastlamak mümkündür. Mezkur kelime veya türevleri, Kur’ân’da delil, beyan,⁴⁵⁷ lutuf,⁴⁵⁸ sevap,⁴⁵⁹ cennete giden yol⁴⁶⁰ anlamlarında kullanılmaktadır. Dalâlet ise hakikatte helak veya helaka giden yol anlamını taşımasına rağmen Kur’ân’da bazı âyetlerde ceza veya cezalandırmak,⁴⁶¹ amelin batıl olması,⁴⁶² cennet yolundan alıkoymak,⁴⁶³ manalarını da içermektedir. Bu yüzden Kur’ân’da Allah’ın dilediğini hidâyete erdirmesi ve dilediğini dalâlete sürüklemesi konusundaki âyetlerde iman ve küfür kastedilmemektedir.⁴⁶⁴

Örneğin, “İşte o kitap, bunda şüphe yok, muttakiler için hidâyettir.”⁴⁶⁵ meâlli âyete dayanarak hidâyetin iman olduğunu iddia etmek, Kâdî Abdulcebbar’a göre doğru bulunmamaktadır. Çünkü burada kitaptan bahsedilmektedir. Kitap ise iman olamaz. İman, müminin fiili, kitap Allah’ın kelâmıdır. Bu yüzden buradaki hidâyet kelimesine sadece beyan veya delâlet anlamı yüklenebilmektedir. Aksi taktirde âyetten neyin kastedilmesi anlaşılmayacaktır.⁴⁶⁶

Başka bir âyette şöyle buyrulmaktadır: “...Allah onunla birçoklarını dalâlete uğratar, yine onunla birçoklarına hidâyet verir. Onunla ancak fasıkları saptırır.”⁴⁶⁷ Kâdî Abdulcebbar, buradaki dalâlet kelimesinden kastın ceza, hidâyet kelimesinden ise kastın delil ve beyan olduğunu belirtmektedir. Ona göre, burada bir hazf vardır ve dalâletle ilgili asıl anlam şöyle olmalıdır: küfürle âhirette bir çoklarını cezalandıracaktır. Ayrıca daha sonra sadece fasıklara dikkat çekilmesi ve fasıkların yerilmesi, dalâletin küfür değil, ceza olduğunu göstermektedir.⁴⁶⁸

⁴⁵⁷ el-Bakara 2/5; 185; el-A’râf 7/159,203; Yusuf 12/111; en-Nahl 16/16, 64; el-İsrâ 17/9; el-Enbiya 21/73; Fussilet 41/17; eş-Şûrâ 42/52; el-Ahkaf 46/30; el-Cinn 72/2.

⁴⁵⁸ el-En’am 6/125; el-Kehf 18/3; Meryem 19/76.

⁴⁵⁹ Yunus 10/9; Muhammed 47/4-5.

⁴⁶⁰ el-Fatiha 1/6; en-Nisa 4/168-169; es-Saffat 37/23.

⁴⁶¹ el-Bakara 2/26; el-A’râf 7/29-30; İbrahim 14/27; Sebe 34/8; el-Kamer 54/47; el-Mulk 67/9.

⁴⁶² el-Kehf 18/104; Muhammed 47/4-5.

⁴⁶³ en-Nisa 4/113, 176; Taha 20/79; el-Furkan 25/44; el-Ahzâb 33/36 Yasin 36/62.

⁴⁶⁴ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, I, 60-67.

⁴⁶⁵ el-Bakara 2/2.

⁴⁶⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, I, 48.

⁴⁶⁷ el-Bakara 2/26.

⁴⁶⁸ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, I, 68-69; Ayrıca bk. Kâdî Abdulcebbar, **a.g.e.**, I, 136, 304.

Kâdî Abdulcebbar, bu konudaki diğer âyetleri te'vil ederken anlatılan konuya gönderme yapmakta ve hidâyetin iman, dalâletin küfür olmadığını sık sık hatırlatmaktadır. Örneğin, “*Andolsun ki biz her ümmete, "Allah'a ibadet edin ve putlara tapmaktan sakının."* diye bir peygamber gönderdik. Allah, bu ümmetlerden bir kısmına hidâyet etti, bir kısmına da sapıklık hak olmuştur. Şimdi yer yüzünde bir gezip dolaşın da bakın ki, peygamberleri yalanlayanların sonunun ne olduğunu bir görün?”⁴⁶⁹ meâlli âyetle murad, iman ve küfür değil, sevap ve cezadır. Şöyle ki, eğer buradaki hidâyetten kasıt iman, dalâletten kasıt ise küfür olsaydı, peygamberler göndermesinin bir anlamı kalmazdı. Allah kendisi, kulları hidâyete erdirir veya saptırırdı. Oysa âyetle öncelikle peygamberlerin gönderilmesi söz konusudur.⁴⁷⁰

Yakından ilgili olması hasebiyle iman ve küfür konusunu hidâyet ve dalâlet başlığı altında alt başlık olarak değerlendirmeyi uygun bulduk.

a) İman Fiilinin Allah Tarafından Yaratılması

Kâdî Abdulcebbar, iman veya küfrün ihtiyarî fiil veya Allah'ın isteği, yaratması ile gerçekleşmesi tartışmasını müteşâbih nasslar çerçevesinde ele almakta ve bu konudaki muhtemel anlayışları açıklamaktadır.

Bazı görüşlere göre, iman, sadece Allah'ın isteği, izni, kalplerde yerleşmesi ile mümkün olmaktadır. Yani burada iman fiilini gerçekleştiren kul değil, Allah'tır. Bu düşünce, Kur'an'da bazı âyetlerin delil getirilmesi ile öne sürülmektedir. Örneğin, “*Cennette altlarından ırmaklar akarken gönüllerinden kini çıkarıp atarız. "Bizi buraya erdiren Allah'a hamd olsun..." derler...*”⁴⁷¹ meâlli âyete dayanarak müminin kalbini iman fiili ile temizleyen Allah olduğunu iddia edenler bulunmaktadır. Bu düşünceye itiraz olarak Kâdî Abdulcebbar, “غل” kelimesinden imanın kastedilmediğini belirtmektedir. Âyetle sadece âhirette cennet ehlinin haset ve kötü düşüncelerden

⁴⁶⁹ en-Nahl 16/36.

⁴⁷⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'an**, II, 440; bu konuda diğer âyetlerin te'villeri de aynı niteliği taşımaktadır. Bk. Kâdî Abdulcebbar, **a.g.e.**, I, 87, 196; II, 471.

⁴⁷¹ el-A'râf 7/43.

sakındırılmasına işaret edilmektedir. Bu yüzden âyeti, dünya hayatıyla kıyaslayarak açıklamak doğru değildir.⁴⁷²

Başka bir âyette, “Allah’ın izni olmadıkça hiçbir kişinin iman etmesi mümkün değildir...”⁴⁷³ diye buyurulmasından hareketle yalnız Allah’ın izniyle iman edileceği düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Fakat Kâdî Abdulcebbar, âyetteki izinden kastın istek olmadığını savunmaktadır. Ona göre mezkur kelime buradaki bağlamda mükellef kılma, ibahe ve gereklilik anlamını taşımaktadır. Yani âyette Allah’ın mükellef kılması, imanı gerekli görmesi olmadığı takdirde iman etmenin doğru olmaması belirtilmektedir.⁴⁷⁴

Başka bir âyette, “Göklerde ve yerde bulunanlar da onların gölgeleri de sabah akşam ister istemez sadece Allah’a secde ederler.”⁴⁷⁵ diye buyurulması, kulun kendi isteğine bağlı olmadan Allah’a itaat etmesi gerektiği izlenimi bulundurmaktadır. Kâdî Abdulcebbar, bu âyette secde edenlerin iki kısma ayrılmasına, bir kısmının isteyerek, diğerinin ise zorlanmasıyla secde etmelerine dikkat çekmektedir. Burada isteyerek secde edenlerin belirtilmesi, kudretin sadece Allah’ta olduğunu savunan Mücebber’in (Ehl-i Sünnet’in) düşüncesine ters düşmektedir. Çünkü Mücebber’e göre Allah, fiili kulun kendisinde yaratmaktadır. Bu da âyette belirtilen, secde edenlerin iki guruba ayrılmaması gerektiğini göstermektedir. Oysa âyetdeki kasıt, Allah’ın iktidarını belirtmektir. Yerde ve gökte bulunanlar Allah’a itaat etmektedirler; bazıları isteyerek bunu yapmakta, diğerlerinin de itirazda bulunma hakkı olmamaktadır. Bunlar, mükellef kılınmayan canlılar olarak algılanmalıdır.⁴⁷⁶

İmanın Allah tarafından yaratılması düşüncesini desteklemek için getirilen delillerden biri de “Allah, iman edenleri, dünya hayatında da, ahirette de sağlam bir söz üzerinde tutar; zalimleri de saptırır ve Allah, dilediğini yapar.”⁴⁷⁷ meâlli âyettir. Fakat Kâdî Abdulcebbar, bu âyetin, söz konusu düşünceye delil olamayacağı görüşündedir. Ona göre sabit kılmakla neyin kastedilmesi belirtilmemektedir. Oysa âyette kulların iman ve itaat üzere sözlerinde sabit olmaları sebebiyle Allah’ın onlara âhirette vereceği

⁴⁷² Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu’l-Kur’ân*, I, 281.

⁴⁷³ Yunus 10/100.

⁴⁷⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu’l-Kur’ân*, I, 372.

⁴⁷⁵ er-Ra’d 13/15.

⁴⁷⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu’l-Kur’ân*, II, 409.

⁴⁷⁷ İbrahim 14/27.

nimet ve sevapların sabit kılınması, yani kesin olması belirtilmek istenmektedir. Yoksa imanın Allah’a ait olması ile ilgili hiçbir kayıt bulunmamaktadır.⁴⁷⁸

İmanın nimet olmasından yola çıkarak, aşağıda zikredilen âyet de Allah’ın imanı yaratması düşüncesine delil olarak gösterilmektedir:

*“Size gelen her nimet Allah'tandır. Sonra, bir sıkıntıya uğradığınızda yalnız O'na sığınırsınız.”*⁴⁷⁹

Kâdî Abdulcebbar, mezkur âyette nimet konusundan Allah’ın fiili olarak bahsedilmediğini belirtmektedir. Burada sadece nimetin Allah’tan olması söz konusudur. Şayet nimetin Allah’tan olması, Allah’ın fiili olarak algılanmaktaysa, âyet yine de imanın Allah tarafından yaratılmasına delil teşkil etmemektedir. Çünkü burada nimetin Allah’tan olması demek, yardım, destek, lutuf açısından buna sebep olmak demektir. Nitekim bir çocuğun terbiyeli olması ve bu terbiyenin babasına nispet edilmesi de aynı durumu çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla kulun iman etmesi ve itaatte bulunması da Allah’ın bahsettiği lutfun göstergesidir. Yani Allah, kendi yardımıyla kulun doğru yolda yürümesine sebep olmaktadır.⁴⁸⁰

Başka bir âyette *“Ey Rabbimiz! Bizi sana boyun eğenlerden kıl, neslimizden de sana itaat eden bir ümmet çıkar, bize ibadet usullerimizi göster, tevbemizi kabul et; zira, tevbeleri çokça kabul eden, çok merhametli olan ancak sensin.”*⁴⁸¹ diye buyurulmasına istinaden İslâm’ı, Müslüman’ın kalbinde yaratanın Allah olduğu iddia edilmektedir. Fakat Kâdî Abdulcebbar, âyetteki “İslâm” kelimesinden muradın teslim olmak ve itaat göstermek olduğu görüşündedir. Bu yüzden söz konusu iddiaya delil olarak âyetin zahirine tutunmak için bir sebep bulunmamaktadır. Buradaki te’vil de bir önce zikredilen âyetin te’vili niteliği taşımaktadır. Şöyle ki, buradaki teslimiyeti kula vermek demek, onu lutuf ve yardımla destekleyerek itaat etmesini sağlamak demektir.

⁴⁷⁸ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, II, 417-418.

⁴⁷⁹ en-Nahl 16/53.

⁴⁸⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, II, 444-445; Ayrıca başka bir âyetin benzer te’vili için bk. Kâdî Abdulcebbar, **a.g.e.**, I, 95.

⁴⁸¹ el-Bakara 2/128.

Hem Allah, kulun Müslüman olma fiilinin yaratıcısı olursa, âyette medh edilmesi gereksiz bulunurdu.⁴⁸²

Fatiha suresinin “*Nimet ve lutfuna nail ettiklerinin yoluna ilet...*”⁴⁸³ kısmı da imanın Allah tarafından nimet olarak verildiğine delil olarak gösterilmektedir. Fakat Kâdî Abdulcebbâr, burada neyin nimet olarak verilmesinden bahsedilmediğini belirtmektedir. Hem eğer imanı kula Allah vermiş olsaydı, yani kul fiillerinin yaratıcısı Allah olmuş olsaydı, bu âyette geçen duayı kul yapamazdı. Çünkü bunun için ihtiyarı bulunmayacak ve buna kudreti yetmeyecekti. Âyetteki murad, sadece iman için Allah’ın, bazı şartları sağlamasının ve böylece iman durumunun gerçekleştirmesinin belirtilmesidir. Yani yukarıda değinildiği gibi Allah’ın yardımı, lutfu, kolaylaştırması imanın sahîh olması için gereken şartlardan sayılmaktadır.⁴⁸⁴

İmanın yaratılması konusunda verilen bütün örneklere bakılırsa, Kâdî Abdulcebbâr’ın hep aynı yöntem üzere yorum getirdiği görülecektir. Şöyle ki, bu tür âyetlerde aklî unsurlara fazla önem verilmemiş, esasen kelimelerin sözlük anlamları üzerinde durulmuştur. Bu da âyetlerin farklı yorumlanmasından, kelime anlamının ya yanlış olarak belirtilmesinden, ya da değişik manalara ihtimali olmasından kaynaklandığını göstermektedir.

b) Küfür Fiilinin Allah Tarafından Yaratılması

İmanın ihtiyarî bir fiil olduğunu, yani sadece kulun kendi tercihi ile gerçekleştiğini Kâdî Abdulcebbâr’ın bakış açısıyla gördük. Küfür konusunda da aynı nitelikte âyetler delil getirilmekte, Kâdî Abdulcebbâr da bunu değerlendirmektedir. Şöyle ki, kalplerin mühürlenmesi, gözlerin görmemesi ve kulakların duymaması için önüne perde çekilmesi gibi engellerden bahseden âyetler, kafirlerin iman edememesini, dolayısıyla Allah’ın küfrü istemesini göstermektedir. Bu konuda müteşâbih olarak ele alınıp değerlendirilen âyetlerden biri de şöyledir:

⁴⁸² Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 110-111.

⁴⁸³ Fatiha 1/7.

⁴⁸⁴ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 46-47.

*“Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de perde vardır ve büyük azap onlar içindir.”*⁴⁸⁵

Kâdî Abdulcebbâr, bu âyetin, küfrün Allah tarafından yaratılması iddiasına delil olarak kullanılmasına karşı koymaktadır. Şöyle ki, söz konusu âyette geçen “ختم” kelimesi dilde küfür veya küfre zorlayan kudret anlamında kullanılmasına rastlanmamaktadır. Aslında mezkur kelime, alâmet, bir şeyin bitişi, anlatılanlardan istifade edememe anlamları taşımaktadır. Bu yüzden âyetten, meleklerin bir alâmetle yerilenleri bilmesi anlamının çıkarılması gerekmektedir. Yani melekler, kafirlerin kalplerindeki alâmeti bilmekte ve ahrette kullarla ona göre davranmaktadırlar.

Âyete farklı açıdan bakılırsa, “ختم” kelimesinin iman etmeyenleri göstermek için alâmet anlamına gelmesi, yine de iman açısından engelin bulunduğunu göstermektedir. Kâdî Abdulcebbâr’a göre bu anlayış doğru bulunmamaktadır. Çünkü kafirin küfür üzere devam etmesini bilmek, onun iman etmeyeceği anlamına gelmez. Nitekim, kitabın kapalı olması, daha sonra okunmayacağını göstermemektedir. Dolayısıyla kafirin iman etmesi için engellenecek bir durum bulunmamaktadır. Ayrıca, kafirin iman etmesi engellenirse, imanla mükellef tutulması makul gözükmemektedir.

Şunu da söylemek gerekir ki, “ختم” kelimesi ile cezayı kastedenler de bulunmaktadır. Yani kafirlerin küfre sapması sonucu, ceza olarak kalpleri mühürlenmiştir.

Âyette geçen “غشاوة” kelimesine gelince, bundan kasıt, kafirlerin gördüklerinden ve duyduklarından faydalanmamasıdır. Şöyle ki, kafirler, kendilerini âyetlerden faydalanmayacak duruma sokmakta, itaat etmemekte, âyetleri

⁴⁸⁵ el-Bakara 2/7.

dinlememektedirler. Bu da sanki kulaklarında ve gözlerinde bir perdenin olduğunu göstermektedir.⁴⁸⁶

Başka bir âyette geçen “... *Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız...kimsele boyun eyme.*”⁴⁸⁷ ifadesi, küfrün Allah tarafından kalplerde yaratıldığını iddia edenlere delil teşkil etmektedir. Kâdî Abdulcebbar’a göre ise, burada gafletten kasıt, âyetin zahirinde Allah’ın fiili olabildiği gibi diğer kimselere de ait olabilmektedir. Bu yüzden zahire dayanarak bunu iddia etmek doğru değil. Şayet Allah, kulun kalbinde gaflet yaratsaydı ve onu imandan engelleseydi, sonradan azarlaması caiz olmazdı. Çünkü önce iman etmeyi engellemek, sonra da mükellef tutmak makul gözükmemektedir. O zaman âyetteki murad, kalpleri gaflette olan insanlara rastlanacağına ve onlara itaat edilmemesine dikkat çekmektir.⁴⁸⁸

Başka bir âyette ise “*Onlar sağır, dilsizler, körler...*”⁴⁸⁹ diye buyurulması, insanların imandan engellenebileceklerini göstermektedir. Oysa kafirlerin hakikatte böyle olmadıkları bilinmektedir. O yüzden âyetin tevil edilmesi daha doğru bulunmaktadır. Şöyle ki, Kâdî Abdulcebbar’a göre âyetten asıl amaç, kafirlerin hidâyete ermesi için bu uzuvları kullanmamalarını belirtmektir. Nitekim örfte de birisi bir şeyi anlamamak istediğinde ona mübalağa olarak kör, sağır veya ölü denilmektedir.⁴⁹⁰

Diğer bir âyette de şöyle buyurulmaktadır: “*Onlardan seni dinleyenler vardır, Kur’ân’ı anlarlar diye kalplerine örtüler kulaklarına da ağırlık koyduk...*”⁴⁹¹

Kâdî Abdulcebbar, yine yukarıdaki anlatımı öne sürerek kulların kalplerine perde, kulaklarına ağırlık vermeği hakikî anlamda Allah’a nispet etmenin âyetin zahirine ters düşeceğini belirtmektedir. Şöyle ki, âyetteki kastın Hz. Peygamber’i tehlikelerden korumak için bunların yapılması ihtimali vardır. Çünkü kafirler Kur’ân’ı dinlerken Hz. Peygamber’e eziyet etmekte, onu öldürmeye kalkmaktaydılar. Allah da

⁴⁸⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu’l-Kur’ân*, I, 51-54; Ayrıca bk. Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e.*, I, 87, 196, 211, 289; II, 471.

⁴⁸⁷ el-Kehf 18/28.

⁴⁸⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu’l-Kur’ân*, II, 474.

⁴⁸⁹ el-Bakara 2/18.

⁴⁹⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu’l-Kur’ân*, I, 58; Ayrıca bk. Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e.*, I, 115, 246; II, 575.

⁴⁹¹ el-En’am 7/25.

onların kalplerine perde, kulaklarına ağırlık getirmekle Hz. Peygamber’i tehlikelerden kurtarmaktaydı.

Âyetin te’vili için söylenen ihtimallerden biri de kafirlerin duymamak için yaptıkları direnme ve itirazların onlar hakkında böyle konuşulmasına itmesidir. Şöyle ki, kafirler kendileri bunu yaptıkları için, Allah onların bu durumunu sadece bildirmektedir.⁴⁹²

Bazı âyetlerden hareketle küfrün sadece engellenmekle değil, kafirin iman etme kudretinin alınmasıyla da gerçekleştiği, dolayısıyla küfür fiilinde kulun etkisinin bulunmadığı iddia edilmektedir. Örneğin, “*Şüphe yok ki, inkar edenleri, başlarına gelecekle uyarsan da uyarmasan da birdir, inanmazlar.*”⁴⁹³ meâlli âyetle kafirlerin uyarılmasının iman konusunda hiç bir etki meydana getirmeyeceği belirtilmektedir. Bu yüzden kafirlerin iman etmeye kadir olmalarının imkansızlığı görüşü ortaya çıkmaktadır.

Kâdî Abdulcebbar, bu görüşü kabul etmemekte ve bunun için âyetin zahirine dikkat çekmektedir. Ona göre âyetin zahiri, sadece kafirlerin iman etmediklerini göstermekte ve burada hiçbir kudretten söz edilmemektedir. Ayrıca kafirlerin iman etmeyeceklerinden Allah’ın haberdar olması, onlar üzerinde bir etkisinin bulunacağı anlamına gelmemektedir. Hem küfrün kullara nispet edilmesi de bu fiilin fâilinin Allah olmadığını göstermektedir.⁴⁹⁴

Başka bir âyetle ise “*Kalplerinde hastalık vardır. Allah da onların hastalığını arttırmıştır. Yalan söylemelerine karşılık onlara elem verici bir azap vardır.*”⁴⁹⁵ diye buyurulmasından hareketle hastalığın küfür olması ve bu küfrün kalplere yerleştirilmesi sonucu kafirin iman etmeye kadir olmayacağı görüşü de bulunmaktadır. Fakat Kâdî Abdulcebbar, kendi düşüncesini bu görüşün tam tersi niteliğinde açıklamaktadır. Ona göre hastalıktan kasıt, küfür olamaz. Çünkü illa da kafirin hasta, müminin ise sağlam olması konusunda bir bilgi bulunmamaktadır. Sağlam kafir ve hasta müminin olması da

⁴⁹² Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, I, 241; Ayrıca bk. Kâdî Abdulcebbar, **a.g.e.**, II, 465.

⁴⁹³ el-Bakara 2/6.

⁴⁹⁴ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, I, 50.

⁴⁹⁵ el-Bakara 2/10.

mümkündür. Ayrıca eğer kalplere küfrü Allah, yerleştirmişse, o zaman küfrü kendisinin artırması ve bunun için kulu cezalandırması da makul gözükmemektedir. Bu yüzden mezkur âyetteki hastalıktan kasıt, ister küfür olsun, ister olmasın, Allah tarafından verilemez. Burada kastedilenin kafirin kendi amellerinin olması muhtemeldir. Şöyle ki, kafirlerin Hz. Peygamber konusundaki üzüntü ve rahatsızlıklarının bulunması, Allah'ın, Hz. Peygamber'i yüceltmesiyle daha da artmaktaydı. Âyette muhtemelen vurgulanmak istenenin bu olması gerekmektedir.⁴⁹⁶

Başka bir *“İblis dedi ki: Öyle ise beni azdırmama karşılık, yemin ederim ki, ben de onları saptırmak için senin doğru yolunun üstüne oturacağım.”*⁴⁹⁷ meâlli âyetten hareketle Allah'ın şeytanı masiyete sürüklemesi ve onu doğru yolu bulmamakta kullar için bir tehlike olarak yaratması iddia edilmektedir. Dolayısıyla kul, hidâyete ermekten engellenmekte ve buna gücü yetmemektedir.

Kâdî Abdulcebbar, söz konusu âyeti te'vil ederken dilsel yorum kullanmakta, *“أغوي”* fiilinin doğru anlaşılmadığını belirtmektedir. Mezkur kelime, aslında dilde masiyete sokmak değil, mahkum etmek, engel olmak anlamını içermektedir. Bu yüzden âyetteki kasıt, İblis'i nimetlerden ve rahmetten mahrum bırakmak olarak anlaşılmalıdır. Çünkü İblis, kendisi bu yolu seçmektedir.

İblis'in doğru yolu bulmamakta kullar için bir tehlike olarak yaratılmasına gelince, öncelikle onun bu iş için yaratılmadığını söylemek gerekmektedir. Allah, İblis'i iman ve itaat etmesi, nimetlerinden faydalanması için yaratmıştır. Fakat İblis, bu fonksiyonu yerine getirmekten kaçınmakta ve tam tersini yapmaktadır.

Ayrıca, Allah, İblis'e, kötü yola çağırması için imkan tanımışsa, doğru yola çağırmak için de peygamberler göndermiştir. Hem İblis'in kötü yola çağırması, kulun mutlaka o yolu tercih edeceği anlamını taşımamaktadır. Dolayısıyla kulun iman etmemesi için hiçbir engel bulunmamaktadır.⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, I, 55-56.

⁴⁹⁷ el-A'râf 7/16.

⁴⁹⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, I, 275-276.

Mezkur görüşlerin yanı sıra küfür fiilinin gerçekleştirilmesinin Allah'ın isteği, rızası doğrultusunda meydana gelmesi düşünceleri de bulunmaktadır. Bu iddiaya göre kulların iman üzere tek bir ümmet olmasını istememekte, bazı kulların küfre, itaatsizliğe yönelmesini dilemektedir. Ayrıca, bunu dilemekle kalmamakta, eylem olarak gerçekleştirmektedir. Kısacası, küfür etmesinin ve itaatsizliğinin sebebi Allah'ın isteğidir. Bu görüş, bazı âyetlerle desteklenmektedir.

Örneğin, “...Allah dileseydi sizleri bir tek ümmet yapardı...”⁴⁹⁹ ve “Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi iman ederlerdi. Öyle iken insanları inanmaya sen mi zorlayacaksın?”⁵⁰⁰ meâlli âyetler, söz konusu görüş için nass olarak önemli delil teşkil etmektedir. Kâdî Abdulcebbar ise bu tür âyetlerde, küfrün veya itaatsizliğin Allah'ın isteği doğrultusunda olmasını gösterecek bir kanıtın bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre âyetlerde Allah'ın isteğinin tam olarak hangi doğrultuda olduğu bilinmemektedir. Bu yüzden âyetlerdeki muradı umuma hamletmek doğru bulunmamaktadır. Âyetlerde söylenmek istenen, Allah'ın kullar üzerindeki hakimiyetini belirtmektir. Yani Allah'ın herkesi iman üzere tek bir ümmet kılabilmeğe gücü yetmektedir, fakat buna zorlamamaktadır. Çünkü kullar üzerindeki mükellefiyet kalkar veya sorumluluğun anlamı kalmayabilir.⁵⁰¹

Başka bir âyette, “İnkâr edenler sanmasınlar ki, kendilerine mühlet vermemiz onlar için daha hayırlıdır. Onlara ancak günahlarını arttırmaları için fırsat veriyoruz. Onlar için alçaltıcı bir azap vardır.”⁵⁰² buyurulmasından hareketle Allah'ın kafirleri küfre sürüklemesi ve günahlarının artırılması görüşü ortaya konulmaktadır.

Kâdî Abdulcebbar, âyeti kafirlerin akıbetinin göstergesi olarak ele almakta ve te'vil etmektedir. Ona göre, burada küfür değil, kafirlere verilen ceza söz konusudur. Allah, aslında onlara zaman tanımakta, seçtikleri yolda karar kılmalarını beklemektedir. Yoksa burada küfür konusunda hiçbir zorunluluk söz konusu değildir.⁵⁰³

⁴⁹⁹ el-Mâide 5/48.

⁵⁰⁰ Yunus 10/99.

⁵⁰¹ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, I, 228, 371; Ayrıca bu konuda ele alınan diğer âyetler için bk. **a.g.e.**, I, 243, 256, 259, 287; II, 451, 560.

⁵⁰² Âl-i İmran 3/178.

⁵⁰³ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, I, 174-175.

Mezkur konuyla ilgili başka bir âyette şöyle buyurulmaktadır: “*Artık onların malları ve çocukları seni imrendirmesin. Allah bunlarla onlara dünya hayatında azap etmek ve canlarının inkarcı olarak çıkmasını ister.*”⁵⁰⁴

Bu âyete dayanarak, Allah’ın, küfür edenleri cezalandırmak istediği gibi küfrü kendisinin istemesi iddia edilmektedir.

Kâdî Abdulcebbar ise âyette küfrün istenmesine değil, sadece kafirlerin cezalandırılmak istenmesine değinildiğini belirtmektedir ki, kafirler de kendileri seçtikleri küfürlerinden dolayı bunu hak etmektedirler. Onlara verilen mal-mülk ve evlatlar ise nimet değil, azabı hak etmeleri ve bahanelerinin kalmaması için bir araçtır. Çünkü onlar küfür üzere sebat etmekte ve bundan vazgeçmemektedirler.⁵⁰⁵

Diğer bazı âyetlerden hareketle küfrün kulun kalbine yerleştirildiği, dolayısıyla bizzat Allah’ın fiili olması iddiaları bulunmaktadır. Örneğin, “*Sizden kesin söz almış ve Tur’u tepenize dikmiştik: Size verdiğimiz kuvvetle sarılın ve dinleyin, demiştik Onlar: İştittik ve isyan ettik, dediler de inkarları yüzünden buzağı sevgisi kalplerine sindirildi. De ki: Eğer inanmışsanız, imanınız size ne kötü şey emrediyor?*”⁵⁰⁶ mealli âyet, bu konuda getirilen delillerdendir.

Kâdî Abdulcebbar, söz konusu âyette fiilin sahibinin bilinmediğini ve buradan Allah’ın fâil olması görüşünün haksız olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki, âyette kafirlerin itaatsizlikleri, şirke şiddetle sarılmaları ve bunu istemelerinin sonucu bu özelliği hak etmeleri vurgulanmaktadır. Nitekim örfte de bu tür kullanımların yaygın olduğu bilinmektedir.⁵⁰⁷

Başka bir âyette “*Sözlerini bozdukları için onlara lanet ettik, kalplerini katılaştırdık...*”⁵⁰⁸ diye buyurulması, Allah’ın küfrü yaratmasını savunanlar için delil teşkil etmektedir. Şöyle ki, âyetteki “قاسية” kelimesi küfür anlamında ele alınırsa, kulların kalplerinde küfrün Allah tarafından yaratılması ortaya çıkacaktır. Fakat Kâdî

⁵⁰⁴ et-Tevbe 9/55.

⁵⁰⁵ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, I, 338.

⁵⁰⁶ el-Bakara 2/93.

⁵⁰⁷ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, I, 98-99.

⁵⁰⁸ el-Mâide 5/13.

Abdulcebbâr, bu âyetin söz konusu görüş için delil olamayacağını önemle belirtmektedir. Ona göre, mezkur kelime, dilde küfür anlamında kullanılmamaktadır. Bu kelimeden kasıt, sadece rahmet azlığı olarak bilinmektedir. Bu yüzden âyette, küfrün kalplere yerleştirilmesi değil, kafirlerin küfre şiddetle tutunmaları sonucu onlara olan rahmet ve lutfun azaltılması vurgulanmaktadır ki, bu da kafirlerin fiillerinden dolayı azarlanmasını göstermektedir.⁵⁰⁹

Sonuç olarak şunu söylemek gerekir ki, Kâdî Abdulcebbâr, esasen âyetlerdeki kelimelerin sözlük anlamından yola çıkarak kendi görüşlerini açıklamaktadır. Bu yöneme baş vurduğu için genelde âyetleri mecaz açısından değerlendirmekte, daha sonra âyetlerin siyak-sibakı ve özellikle de aklın ilkeleri doğrultusunda kendi yorumunu ortaya koymaktadır.

3. Kulun Gücünün Yetmediği Şeyle Sorumlu Tutulması (Teklif Ma La Yutâk)

Allah'ın, insanları yaratmasının, akıl ve kudret vermesinin bir amacı, hedefi ve hikmeti bulunmaktadır. Şöyle ki, bundaki amaç, kulları imtihan etmek, onları her hangi bir şeyle sorumlu tutmaktır. Buna kelâm terminolojisinde teklif denmektedir.

Kâdî Abdulcebbâr'a göre teklif, “fayda sağlama veya zararı defetmek amacıyla, kendisinde zorlanma bulunmayan, meşakkat içeren fiili, emir veya nehiy olarak başkasına bildirmektir.”⁵¹⁰ Burada meşakkatten kasıt, nefsin hoşlanmadığı bir şeyi yapması veya hoşlandığı bir şeyi terk etmesidir.⁵¹¹ Tanımdan da belli olduğu üzere, teklif için gerekli kılınan şartların en önemlisi kudrettir. Yani Allah, kimseyi gücü yetmediği şeyle mükellef kılmamaktadır. Aksi taktirde bu, kabih olur ki, Allah da kabih yapmaktan münezzehtir.

Kâdî Abdulcebbâr, bu konuda bazı âyetleri müteşâbih olarak ele almaktadır. Bu âyetler, esasen kulun, yapamayacağı veya yapmasında çok zorlandığı bir şeyle mükellef tutulması konusunda muhalif tarafından delil olarak kullanılmaktadır.

⁵⁰⁹ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 217; Ayrıca bk. **a.g.e.**, II, 425-426.

⁵¹⁰ Kâdî Abdulcebbâr, **Şerhü'l-Usûli'l-hamse**, s. 510.

⁵¹¹ İlyas Çelebi, **İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbâr**, s. 303.

Örneğin, “Allah Adem’e bütün isimleri, öğretti. Sonra onları önce meleklerle göstererek: *Eğer siz sözünüizde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin, dedi.*”⁵¹² meâlli âyette Allah’ın, meleklerle bilmedikleri şeyi söylemelerini emretmesi belirtilmektedir. Bu âyetten hareketle, Allah’ın, kula yapamayacağı şeyi emretmesi düşüncesi ortaya atılmaktadır. Fakat Kâdî Abdulcebbâr, âyetten bu çıkarımın yapılmasını kabul etmemektedir. Çünkü ona göre, âyetteki haber verme fiilinin emir olmaması meleklerin sadık olması şartına bağlı bulunmaktadır. Oysa ki, meleklerin haber verecekleri sadık, doğru bilgileri bulunmamaktadır. O yüzden meleklerden mükellefiyet kaldırılmaktadır. Ayrıca teklifin şartlarından biri de mükellef kılınanın ne ile mükellef kılınmasını bilmesidir. Aksi halde teklif kaldırılmış olur. Melekler sadık oldukları taktirde bile bilgilerinin bulunmaması, teklifi onlardan kaldırmaktadır.

Teklifin başka bir şartı da temyiz kudretinin olmasıdır. Eğer birisi bundan acizse, yine de teklif zail olmaktadır.

Söz konusu âyetten kastedilen şey ise emir değil, Hz. Adem’in meleklerden daha üstün bilgiye sahip olduğunu göstermektir. Buradaki emir kipi, tehdit, azarlama, akla iyice yerleştirme anlamını taşıyabilmektedir.⁵¹³ Bu, daha sonraki âyette, Allah’ın, meleklerle her şeyi bildiğini hatırlatmasından da görülmektedir.⁵¹⁴

Başka bir âyette, “*Kibirlenip de kendilerine yasak edilen şeylerden vazgeçmeyince onlara: Aşağılık maymunlar olun! dedik.*”⁵¹⁵ diye buyurulmasından hareketle Allah’ın, kulu gücü yetmediği şeyle mükellef tutması çıkarımı yapılmaktadır. Fakat Kâdî Abdulcebbâr, bu âyette de emir kipinin, emir anlamını içermediğini belirtmektedir. Çünkü emreden kişi, elde edeceği şeyi isterken emreder. Hem hiç kimse Allah’ın, kuldan halden hale değişmesini emrettiğini söylememiştir. Söz konusu âyette

⁵¹² el-Bakara 2/31.

⁵¹³ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 80-82.

⁵¹⁴ “Allah, Ey Adem onlara isimlerini söyle, dedi. Adem isimlerini söyleyince, Allah, Ben gökler ve yerde görünmeyeni biliyorum, sizin açıkladığınızı ve gizlemekte olduğunuzu da bilirim, diye size söylememiş miydim? dedi.” (el-Bakara 2/33).

⁵¹⁵ el-A’râf 7/166.

ise kastedilen şey, isyan eden kimselerin aşağılanması, hor görülmesini göstermektir. Nitekim bu tür kullanımların örneği dilde de görülmektedir.⁵¹⁶

Âyetlerin birinde “*Yerde yürüyen hayvanlar ve kanatlarıyla uçan kuşlar da ancak sizin gibi birer toplulukturlar...*”⁵¹⁷ diye buyurulması, akli olmayanların da mükellef tutulmasına delil olarak gösterilmektedir. Âyette diğer canlıların da insanlar gibi bir ümmet olmasından bahsedildiği için insanlar gibi de mükellef tutulmaları gerektiği düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Fakat Kâdî Abdulcebbar’a göre bu âyette sadece ümmet olmak söz konusudur, teklifle ilgili hiçbir kayıt bulunmamaktadır. Âyetteki benzerlikten kasıt ise yaratılış, rızıklarını üstlenmek, bir şey yapmak için kuvvet vermek açısından dır. Yoksa akli olmayan varlığın mükellef kılınması hiç de doğru bulunmamaktadır.⁵¹⁸

Allah’ın, kulu gücü yetmediği şeyle mükellef kılması düşüncesi için getirilen delillerden biri de “*Eğer onlara, kendinizi öldürün, yahut yurtlarınızdan çıkın, diye emretmiş olsaydık, içlerinden pek azı müstesna, bunu yapmazlardı. Eğer kendilerine verilen öğüdü yerine getirselerdi, onlar için hem daha hayırlı hem de daha sağlam olurdu.*”⁵¹⁹ meâlli âyettir. Oysa Kâdî Abdulcebbar, bir kişinin kendini öldürmeğe kadir olduğunu ve bunun, kulun gücü yetmeyecek bir eylem olmayacağını belirtmektedir.

Âyette ise anlatılmak istenen şudur: “Kullar yalnız Allah’a ve Rasûl’üne itaat ettiklerinde, onlara gönderilene sarılarak, Allah’ın ve Rasûl’ünün hükmünden caymadıklarında sevap kazana bileceklerdir.” Yani yalnız mükellef kılındıkları şeyleri yapmaları gerekmektedir.⁵²⁰

Başka bir âyette, “*Üzerine düşüp uğraşsanız da kadınlar arasında adil davranmaya güç yetiremezsiniz; bari birisine tamamen kapılıp da diğerini askıya alınmış gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir, günahıtan sakınırsanız Allah şüphesiz çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.*”⁵²¹ diye buyurulması da Allah’ın gücü yetmeyen mükellef

⁵¹⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, I, 301.

⁵¹⁷ el-En’am 6/38.

⁵¹⁸ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, I, 245.

⁵¹⁹ en-Nisa 4/66.

⁵²⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, I, 193.

⁵²¹ en-Nisa 4/129.

kılması düşüncesi için getirilen delillerdendir. Fakat Kâdî Abdulcebbar, âyette sadece kadınlar arasında eşitlik sağlanamayacağından bahsedildiğini, bu eşitlikle mükellef kılınmanın söz konusu olmadığını belirtmektedir. Âyette ise belirtilmek istenen şey, insanın nefsanî isteğidir. Yani erkek, eşlerine meyiletme konusunda eşit düşünmeyebilir. Ancak bunu davranışlarına yansıtmaması, her birine eşit muamelede bulunması gerekmektedir.⁵²²

Örneklere dikkat edersek, esasen emir kavramının yanlış anlaşılmasına dikkat çekildiğini görmüş olacağız. Şöyle ki, delil olarak sunulan âyetlerde kula yapamayacağı şeylerin emredildiğine dikkat çekilmektedir. Oysa Kâdî Abdulcebbar, her emrin teklif olmadığını belirterek konuya farklı yönden yaklaşmaktadır.

C. Peygamberlerin Günah İşlemesi

Mu'tezile düşünce sistemine göre nübüvvet müessesesi kendi başına iman konusu olmamaktadır. Nübüvvet konusu âdalet ilkesi çerçevesinde ele alınmakta, Allah'ın adâleti açısından değerlendirilmektedir. Çünkü kulların maslahatı gereği dinî hükümlerin bildirilmesi, dolayısıyla bunları bildirmek için peygamber göndermek adâlet gereği Allah'a vacip kılınmaktadır.⁵²³ Bu yüzden Mu'tezile'nin, dolayısıyla Kâdî Abdulcebbar'ın düşünce sistemine sadık kalarak nübüvvet konusunda ele alınan müteşâbih âyetleri adâlet ilkesi çerçevesinde değerlendirmeye uygun bulduk.

Mu'tezile inanç sistemine göre peygamberler, sadece görevlendirildikleri zaman diliminde değil, risaletten önce de her türlü günah işlemekten korunmuşlardır.⁵²⁴ Kâdî Abdulcebbar'ın da nübüvvet konusunda müteşâbih addettiği âyetler, esasen mezkur konuyu kapsamaktadır.

Örneğin, “(Adem ile eşi) dediler ki: Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz.”⁵²⁵ meâlli âyete dayanarak Hz. Adem'in zulüm ve büyük günah işlediği ve yine de nebi olmaktan çıkmadığı iddia edilmektedir.

⁵²² Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 207.

⁵²³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 563.

⁵²⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XV, 304 vd.; *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s. 573 vd.

⁵²⁵ el-A'râf 7/277.

Kâdî Abdulcebbâr, bu âyette Hz. Adem'in yerilmeğe değer büyük günah işlediğinin söz konusu olmadığını düşünmektedir. Ona göre, Hz. Adem ve eşinin istidlâl hatası yüzünden yasaklanan şeyi yemeleri sadece kendilerine zulüm yapmaları niteliği taşımaktadır. Buradaki istidlâl hatası, onların yasaklanan şey konusunda cins değil, aynı, yani sadece gösterilen şeyi anlamalarıdır.

Kendine zulüm yapmak ise, sadece kendini belli bir sevaptan mahrum bırakmaktır, zemme değer büyük günah değildir. Nitekim örfte zulüm yapana zalim denmesi yergi niteliği taşımamaktadır. Şayet böyle olursa zalim sözü menkul anlama dönüşecektir. Örneğin, fasık kelimesi ise şer'î anlamda vazedildiği kullanıma göre azarlama niteliği taşıyabilmektedir. Çünkü dildeki asıl anlamından koparılarak başka bir anlama hamledilebilmekte, terim olarak kullanılmaktadır.

Allah'ın ceza olarak Hz. Adem ve eşini cennetten çıkarmasının büyük günaha delâlet etmesi de Kâdî Abdulcebbâr'a göre uzak bir ihtimaldir. Çünkü menfaatten mahrum bırakmanın mutlaka günah yüzünden olması gerekmemektedir. Zarar verilmesi günah yüzünden olabildiği gibi aynı sebepten de olmayabilir. Bu, imtihan ve güven açısından değerlendirilmektedir. Nitekim diğer bazı peygamberlere hastalık ve zarar verilmesi, onların günahları yüzünden değildi. Dolayısıyla, onların cennetten çıkarılması, imtihan ve maslahat gereği de olabilir.⁵²⁶ Yani kısacası, bu âyetten hareketle peygamber olarak Hz. Adem'in büyük günah işlemesine ve günahı yüzünden cennetten çıkarılmasına kesin bir kanaat bulunmamaktadır.

Başka bir âyette, “*Sonra Kitab'ı, kullarımız arasından seçtiklerimize verdik. Onlardan kimi kendisine zulmeder, kimi ortadadır, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçmek için yarışır. İşte büyük fazilet budur.*”⁵²⁷ diye buyurulması, peygamberlerin zulüm, dolayısıyla büyük günah işleyebilmeleri düşüncesi için delil olarak kullanılmaktadır.

Kâdî Abdulcebbâr, ise önceki örnekte söylediği gibi burada da peygamberlerin kendilerine zulüm etmelerini küçük günaha bulaşmaları niteliğinde ele almaktadır. Yani

⁵²⁶ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 278-279; Ayrıca bk. Kâdî Abdulcebbâr, **a.g.e.**, s. 309-310.

⁵²⁷ el-Fâtır 35/32.

peygamberlerin kendilerine zulüm etmeleri, sadece kendilerini bir takım sevaplardan mahrum bırakmaları anlamına gelmektedir. Âyette asıl belirtilmek istenen ise kitap inzal edilen ve vahy olunan peygamberlerin özelliklerine göre nitelenmesidir. Şöyle ki, bazı peygamberler küçük günahlara bulaşmakla kendilerine zulmetmiş, bazıları orta yolda yürümüş, vacibatı yerine getirmiş, diğerleri ise hayırda yarışmış nafîle ibadetlerle uğraşmışlardır.

Diğer bir yaklaşıma göre âyetten kasıt, peygamberlerin kitabı kendilerine miras olarak bıraktığı insanların özelliklerinin anlatılmasıdır. Bu görüşe göre ise burada zulüm yapan, orta yolda yürüyen ve hayır işlerde yarışan peygamberler değil, kendilerine kitap miras bırakılan kullardır.⁵²⁸

Peygamberlerin günah işleyebilmesi konusunda getirilen delillerden biri de “(Musa) Ben, onu yaptığım zaman dalâlet içinde olanlardan biriydim, dedi.”⁵²⁹ meâlli âyetidir. Kâdî Abdulcebbar’a göre âyetteki dalâlet kelimesinin, sadece din konusunda değil, din dışı konular için de kullanılması geçerlidir. Söz konusu âyette ise söylenmek istenen, Hz. Musa’nın, adamı vurmaması gerekirken vurması ve bu yüzden yoldan çıkmasıdır. Bu da kendisini tehlikeye sürüklemektedir. Dolayısıyla âyette dalâlet kelimesinin sadece yoldan çıkma anlamı kabul edilmektedir.⁵³⁰

Başka bir, “Yemin olsun ki, kadın Yusuf’a karşı istekli idi; Rabbin’den bir işaret görmeseydi Yusuf da onu isteyecekti. İşte ondan kötülüğü ve fuhşu böylece engelledik. Doğrusu o bizim çok samimi kullarımızdandır.”⁵³¹ meâlli âyette Hz. Yusuf’un günaha meyletmesinden bahsedildiğinden, peygamberler için büyük günahın caiz olması sonucu çıkaranlar bulunmaktadır. Kâdî Abdulcebbar, âyetteki söz konusu meyletmenin mutlak olarak hakikî anlamda değerlendirilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Âyette Hz. Yusuf’un günaha girmemesi için bir kayıt bulunmamakta, sadece ona delil gösterilmektedir. Böylece Hz. Yusuf, günaha girmemektedir, sadece meyletmektedir ki, buna da azmetseydi ve kadınla aynı fikirde olsaydı o zaman büyük günah yapmış olurdu. Âyette meyletmek kelimesiyle asıl anlatılmak istenen ise Hz. Yusuf’un, kadının

⁵²⁸ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, II, 572.

⁵²⁹ eş-Şüarâ 26/20.

⁵³⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, II, 533.

⁵³¹ Yusuf 12/24.

onu çağırıldığı şeyi istemesidir. Yani burada meyletme, istek anlamında kullanılmaktadır.⁵³²

Âyetlerden birinde, “*İbrahim Rabbine: Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster, demişti. Rabbi ona: Yoksa inanmadın mı? dedi...*”⁵³³ diye buyurulmasından hareketle peygamberlerin küfür etmesi ve Allah’ı tanımamaları caiz görülmektedir. Fakat Kâdî Abdulcebbâr, âyetin yanlış anlaşılmasından doğan düşüncenin hiçbir aslının bulunmadığını belirtmektedir. Şöyle ki, Hz. İbrahim’in yeniden diriltilmeyi gözleriyle görmesini istemesi, Allah’ı tanımadığını ve O’na iman etmediğini göstermemektedir. Burada Hz. İbrahim’in tek isteği imanının artırılmasını istemesidir ki, bu da Allah tarafından lutuf olarak ona verilmektedir. Nitekim Allah’ın “inanmıyor musun?” sorusu üzerine onun “Hayır, inanıyorum” cevabını vermesi, söz konusu iddiayı çürütmektedir. Kısacası, bu âyetten çıkarılması gereken anlam, Hz. İbrahim’in, imanının artırılması, kalbinin mutmain olmasını istemesidir.⁵³⁴

Son olarak şunu söylememiz gerekir ki, örneklerden, peygamberleri her türlü büyük günahlardan tenzih edilmesi konusunda diğer önemli mezhepler kadar Mu’tezile’nin de titiz davranması gözükmemektedir. Kâdî Abdulcebbâr da peygamberlerin günah yapabilmesi konusunda getirilen âyetleri ele almakta, kendi yorumunu ekleyerek yanlış anlaşılmalara tespit etmektedir.

III. ÂHİRETLE İLGİLİ ÂYETLER

A. Âhiret Ahvâli

Mu’tezile inanç sisteminde va’d ve vaîd prensibi adı altında ele alınan âhiret konusunda Kâdî Abdulcebbâr, esasen günahlara göre cezalandırma hakkında bahseden âyetleri müteşâbih olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla âhiretin-cennet ve cehennem keyfiyeti konusundan bahsetmemektedir.

Örneğin, “*Gün gelir bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır. Yüzleri kararanlara şöyle denir: "İmanınızdan sonra küfre mi düştünüz? Hadi, saptığınız küfür*

⁵³² Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, I, 391.

⁵³³ el-Bakara 2/260.

⁵³⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, I, 135-136.

yüzünden tadın azabı!" Yüzleri ağaranlara gelince, onlar Allah'ın rahmeti içindedirler; orada ebedi kalacaklardır."⁵³⁵ meâlli âyetlerden hareketle Allah'ın kafir olmayanları da ateşe atacağı doğrultusundaki görüşlere karşı çıkan Kâdî Abdulcebbar, kesinlikle böyle bir düşüncenin doğruluğunu kabul etmemektedir. Ona göre âyette iki kısım insandan bahsedilmektedir. Burada yüzleri kararanlar ve ateşe atılanlar, iman ettikten sonra kafir olanlardır. Dolayısıyla, önceleri iman etseler bile daha sonra küfürlerinden dolayı kafir olarak nitelendirilmiş ve cezayı hak etmişlerdir. Başka türlü yorumlamak gerekirse iman edenler, nimete nankörlük etmeleri ve büyük günahlara bulaşmaları, yani fasık olmaları yüzünden de cehenneme girebilecekleri görüşü kabul edilebilir. Fakat burada iman edenlerin, imanları yüzünden ateşe atılmaları söz konusu değildir.⁵³⁶

Diğer bir âyette, “Şüphesiz ayetlerimizi inkar edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız; onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka derilerle değiştiririz ki acıyı duysunlar! Allah daima üstün ve hakimdir.”⁵³⁷ diye buyurulması, hak etmeyenin cezalandırılması konusunda getirilen delillerdendir. Bu düşünce, âyette değiştirilen derilerin ceza görmesinin belirtilmesinden, yani yapmadığı günah yüzünden cezalanmasından çıkarılmaktadır.

Kâdî Abdulcebbar'a göre söz konusu görüş tutarsız ve asılsızdır. Çünkü azabı gören deri değil, derinin sahibidir. Bu yüzden derinin azap görmesi söz konusu değildir. Âyette anlatılmak istenen ise derinin tazeliğinin tekrar yinelenmesi ve azabın yenilenmesidir. Böylece azap da devam etmektedir. Ayrıca insanın bütünü zemmi veya medhi hak etmektedir, parçası değil. Dolayısıyla, azap görürken de sadece derinin söz konusu olması mantıksızdır. Nitekim hırsızın eli kesildikten sonra tövbe ettiği takdirde cennete girerse elinin kendisine iade edilmesi caiz görülmektedir. Kısacası, burada hak etmeyenin ceza görmesi söz konusu değildir.⁵³⁸

Hak etmeyenin âhirette cezalandırılması konusunda getirilen delillerden biri de “(Allah, meleklerle emreder:) Zulmedenleri, eşlerini ve taptıklarını bir araya getirip toplayın. Allah'tan başka (taptıklarını); artık onları cehennemin yoluna yöneltip

⁵³⁵ Âl-i İmran 3/106-107.

⁵³⁶ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, I, 155.

⁵³⁷ en-Nisa 4/56.

⁵³⁸ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, I, 190-191.

götürün.”⁵³⁹ meâlli âyetlerdir. Şöyle ki, zalimlerin eşlerinin günahsız olmasını düşünerek hak etmeyen de cezalanacağı görüşü ortaya çıkmaktadır.

Kâdî Abdulcebbar, âyette zulüm yapanların eşlerinin veya arkadaşlarının azabı hak etmediklerinden bahsedilmediğini belirtmektedir. Bu yüzden buna dayanarak âyetin zahirinde günahı olmayanların cezalandırılacakları görüşü gözükmemektedir.

Âyette asıl söylenmek istenen ise zulüm yapanların ve zulümde onlara eşlik edenlerin, yardımcı olanların beraber haşır olunmasıdır. Nitekim, “وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ” kısmı, zalimlerin eşlerinin veya arkadaşlarının da Allah’tan başkasına ibadet ettiklerini ve cezayı hak ettiklerini göstermektedir.⁵⁴⁰

Başka bir âyette “İçinizden, oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, Rabbin için kesinleşmiş bir hükmüdür.”⁵⁴¹ diye buyurulmasına istinaden Allah’ın, tüm kullarını, dolayısıyla müminleri de cehennem ateşine sokacağı görüşü ortaya çıkmaktadır.

Kâdî Abdulcebbar, bu âyet konusunda iki görüş belirtmektedir. İlk görüşe göre, âyetteki varid olmaktan kasıt, girmek dahil olmak değil, yaklaşmak anlamıdır. Bunun örneği başka âyette de görülmektedir.⁵⁴² Dolayısıyla müminler gibi diğerlerinin de önceden cehenneme girmeleri söz konusu olmamakta, sadece yaklaştırılmaları anlatılmaktadır.

Mezkur âyetten önceki âyetlerde⁵⁴³ herkesin cehennem etrafında toplanması ve diz çökmüş vaziyette bulundurulmasından bahsedilmektedir. Daha sonra ise müminlerin kurtarılması söz konusu edilmektedir.⁵⁴⁴ İkinci görüş de buradan çıkmaktadır ki, bu

⁵³⁹ es-Saffat 37/22-23.

⁵⁴⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu'l-Kur'ân**, II, 580.

⁵⁴¹ Meryem 19/71.

⁵⁴² “Musa, Medyen suyuna varınca, orada (hayvanlarını) sulayan bir çok insan buldu” (el-Kasas 28/23).

⁵⁴³ Meryem 19/68-70.

⁵⁴⁴ Meryem 19/72.

görüŖe göre Allah, herkesi cehenneme soktuktan sonra müminleri ateŖten kurtarmaktadır.⁵⁴⁵

BaŖka bir âyette, “*Kafirler için hazırlanmış bulunan ateŖten sakının!*”⁵⁴⁶ diye buyurulması, Hâricîler’in cehenneme yalnız kafirlerin gireceği görüşüne delil teşkil etmektedir.⁵⁴⁷

Kâdî Abdulcebbar’a göre, âyette ateŖin, kafirler için hazırlanması, diğerkleri için hazırlanmadığı anlamına gelmemektedir. Burada sadece bir âteŖ hazırlanmasından ve bu ateŖin kafirler için olmasından bahsedilmektedir. BaŖka bir âyette de “*Rabbimizin mağfiretine ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış gökler ve yer kadar geniş olan cennete koŖuşun.*”⁵⁴⁸ diye buyurulması, çocukların ve hurilerin cennete girmeyecekleri anlamına gelmediği gibi fasıkların da cehenneme girmeyeceği anlamına gelmemektedir.⁵⁴⁹

Âhiret konusundaki görüşlerden biri de âhiret ehlinin kabih yapamayacağı düşüncesidir. Şöyle ki, eğer dünya hayatındaki gibi âhirette de zorunluluk kaldırılırsa, o zaman âhirettekilerin de mükellef kılınmaları gerekir. Oysa âhirette teklifin bulunmadığı bilinmektedir.

Söz konusu görüşe karşı bazı âyetler delil getirilmektedir. Örneğin, “*Sonra, onlar, "Rabbimiz Allah'a yemin olsun ki, bizler ortak koŖanlar değildik" demekten başka çare bulamazlar. Kendilerine karşı nasıl yalan söylediklerine bak; uydurdukları şeyler de onlardan uzaklaştı.*”⁵⁵⁰ meâllî âyetlerde, âhirette yalan konuŖulabilmesinden, dolayısıyla kulun kabih yapabileceğinden bahsedildiği iddia edilmektedir.

⁵⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, **MüteŖâbihu'l-Kur'ân**, II, 485-486; Ayrıca daha geniş bilgi için bk. Fahreddin Râzî, **Mefâtihu'l-ğayb**, XXI, 243.

⁵⁴⁶ Âl-i İmran 3/131.

⁵⁴⁷ Hâricîler'e göre, büyük günah sahibi kimseler kafirdir. Bu yüzden cehenneme sadece büyük günah sahiplerinin gireceğini düşünmektedirler. (eŖ-Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, I, 132) Kâdî Abdulcebbar ise kafir olmayanların, yani fasıkların da cehenneme gireceklerini düşünmektedir ki, bu da Mu'tezile düşüncesinde büyük günah işleyenlerin tevbe etmeden öldüğünde bağışlanmayacağı görüşüne dayanmaktadır.

⁵⁴⁸ Âl-i İmran 3/133.

⁵⁴⁹ Kâdî Abdulcebbar, **MüteŖâbihu'l-Kur'ân**, I, 160-161.

⁵⁵⁰ En'am 6/23-24.

Kâdî Abdulcebbâr ise mezkur eylemin âhirette yapılmadığını, bunun dünya hayatı için söz konusu olduğunu savunmaktadır. Çünkü âyette bahsedilenlerin âhirette gerçekleştiğini bildirmesi konusunda kesin kayıt bulunmamaktadır. Ayrıca kafirler burada dünya hayatında kendi inançlarının doğru olduğunu, şirk koşmadıklarını sanmalarını anlatmış bulunmaktadır. Oysa onlar, bu konuda yalan konuşmamakta, bilakis haklı bulunmaktadır.⁵⁵¹

Diğer bir âyette de “*Hayır, daha önce gizledikleri onlara göründü. Eğer geri döndürülseler yine kendilerine yasak edilen şeylere dönerler. Doğrusu onlar yalancıdırlar.*”⁵⁵² diye buyurulması, aynı iddiaya sebebiyet vermektedir.

Kâdî Abdulcebbâr, bu âyette de kafirlerin söylediklerinin dünyadaki halleri ile ilgili olduğunu belirtmektedir. Bu, önceki âyete bakılırsa daha kolay anlaşılmaktadır.⁵⁵³ Şöyle ki, âyette kafirlerin dünyaya geri dönmek istemelerinden ve mümin olacaklarını dile getirmelerinden bahsedilmektedir. Yani kafirlerin bu sözü bir temenniden ibarettir ki, bu da yalan sayılmaz. Daha sonra Allah’ın onları yalancı olarak nitelemesi ise geri döndükleri zaman yine de eski yaşamlarını devam ettirmeleri yüzünden olmaktadır. Dolayısıyla kafirlerin, temennileri açısından değil, dünyaya döndürüldükleri zaman söylediklerini yapmayacakları açısından yalan konuşmuş olmaktadır ki, bu da dünyaya yönelik bir eylem olarak kabul edilmektedir.⁵⁵⁴

Âhiret ahvâli konusunda Kâdî Abdulcebbâr’ın müteşâbih olarak ele aldığı âyetler, esasen adâlet prensibine bağlı olarak değerlendirilmektedir. Şöyle ki, hak edenlerin cezalandırılacakları düşüncesine karşı getirilen âyetler, adâlet prensibine uymamakta, dolayısıyla Allah’ın, verdiği sözün yerine getirilmemesi, kabih yapması söz konusu olmaktadır. Kâdî Abdulcebbâr da bu görüşlerin haksız olduğunu, âyetlerin anlaşılması doğrultusundaki problemleri belirtmekte ve kendi yorumuyla açıklamaktadır.

⁵⁵¹ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 238-239.

⁵⁵² el-En’am 6/28.

⁵⁵³ “Onların ateşin karşısında durdurulup “Ah, keşke dünyaya geri gönderilsek de bir daha Rabbimizin âyetlerini yalanlamasak ve inananlardan olsak!” dediklerini bir görsen !” (el-En’am 6/27).

⁵⁵⁴ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, I, 242-243.

B. Ru'yetullah

Ru'yetullah konusu, Mu'tezile ve diğer mezhepler arasında en çok tartışılan konulardandır. Mu'tezile'ye göre Allah, hiçbir vecihle, hiçbir yerde kimseye gözükmemektedir. Aslında Allah'ın selbî sıfatlarından olarak kabul edilen gözle görülme konusu, âhiretle daha çok ilişkili olduğu için bu başlık altında ele almayı düşündük. Fakat bu konuda âhiret hakkında bahsedilmeyen âyetlerin de ele alınması gerektiğinden, delil getirilen diğer âyetlerin te'villerine de dikkat çekmekteyiz.

Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, Kâdî Abdulcebbâr, kendisi gibi düşünmeyerek ru'yetullahı kabul edenleri tekfir etmemektedir.⁵⁵⁵ Ayrıca Allah'ın cisim olduğunu söyleyenlerle de tartışmadığını, sadece teşbihi reddedenlerle konuşmanın mümkün olduğunu belirtmektedir. Çünkü Allah'tan teşbihi reddettiğine göre O'nun görülmesinin mümkün olmadığını söylemesi gerekir. Zira nazar-görme eylemi, gözün görülmesi istenen şeye çevrilmesi demektir ki, bu da cisimlerde olur.⁵⁵⁶

Aslında bu konuda çok fazla âyet ele almayan Kâdî Abdulcebbâr, esasen Hz. Musa'nın Allah'tan kendini göstermesini istemesi konusundaki âyetler üzerinde durmaktadır. Örneğin, *"Bir zamanlar: Ey Musa! Biz Allah'ı açıkça görmedikçe asla sana inanmayız, demiştiniz de bakıp durur olduğunuz halde hemen sizi yıldırım çarpmıştı."*⁵⁵⁷ meâlli âyete dayanarak Allah'ın görülmesinin caiz olması iddia edilmektedir. Kâdî Abdulcebbâr ise âyetten, sadece Hz. Musa'nın kavminin söyledikleri ve onların hikayelerinin anlatılmasından başka bir anlam çıkmadığını belirtmektedir. Şöyle ki, Hz. Musa, kavmini imana davet etmiş, onlar da Allah'ı görmeden iman etmeyeceklerini söylemişlerdir. Ayrıca, onların yıldırım çarparak cezalandırılmaları, isteklerinin batıl olduğunu, Allah'ın görülmesinin imkansız olduğunu göstermektedir.⁵⁵⁸

Aynı konu hakkında başka bir âyette şöyle buyurulmaktadır:

"Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tur'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca "Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!" dedi. (Rabbi): "Sen beni asla

⁵⁵⁵ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbâr*, s. 252.

⁵⁵⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 442.

⁵⁵⁷ el-Bakara 2/55.

⁵⁵⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, I, 93.

göremezsın. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksın!" buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Musa da baygın düştü. Aylınca dedi ki: Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim.”⁵⁵⁹

Bu âyette Hz. Musa’nın, Allah’tan kendini göstermesini isteyebilmesinden bahsedilmesinin, ru’yetullahı delil olabileceği doğrultusunda görüşler bulunmaktadır.

Kâdî Abdulcebbar, söz konusu görüşün yanlış olduğunu ispat etmek için öncelikle âyette istenen şeyin caiz olup olmaması konusunda bir belirtinin bulunmadığını söylemektedir. Ona göre, “bu isteğin cevabı, fiille olduğu gibi, sözle de olabilmektedir. Ayrıca âyet, isteğin engellenmesini gösterebildiği gibi, onun cezasına da hüküm verebilmektedir. Bu yüzden istenen şeyin muhal olmaması şart değildir. Yani zıtların birleşmesi de istenebilmektedir. Başkası için muhal bir şey istenirse bu, cevabın olmasından asılı olmayarak hasen de olabilir.” Eğer söz konusu görüş kabullenilirse, o zaman Hz. Musa’nın isteğinin gerçekleşmemesinin onun istemesine engel teşkil etmeyeceği doğrultusundaki düşünce de doğru bulunmaktadır.

Ayrıca şunu da söylemek gerekir ki, Hz. Musa, bu isteği kendi kavminin dilinden söylemektedir. Bu da inanmayanları ikna etmek, onlara cevap vermek niteliği taşımaktaydı. Belirtildiği üzere başkası için istekte bulunmak, isteğin gerçekleşmesi imkansız da olsa iyi olabilmektedir. Bu yüzden Hz. Musa için kötülük söz konusu değildir.

Yıldırım çarpmasını ve insanların bayılmasını, görme isteği karşılığında ceza olarak addedenlerin görüşleri de Kâdî Abdulcebbar tarafından kabul edilmemektedir. Ona göre, âyette cezalandırılma söz konusu olmadığı için bu, hastalık gibi bir imtihan niteliği de taşıyabilmektedir.⁵⁶⁰

Allah’ın görülmesini kabul edenlerin getirdiği delillerden biri de “*O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır.*”⁵⁶¹ meâllî âyettir. Fakat Kâdî Abdulcebbar,

⁵⁵⁹ el-A’râf 7/143.

⁵⁶⁰ Kâdî Abdulcebbar, **Mütesâbihu’l-Kur’ân**, I, 292-294.

⁵⁶¹ el-Kıyamet 75/22-23.

bu âyetin “نظر” kelimesi açısından Allah’ın görülmesini iddia etmek için delil olarak kullanılmasını doğru kabul etmemektedir. Ona göre söz konusu kelime, görmek anlamını taşımamaktadır. Bu daha çok kalp gözü ile görmek için kullanılmaktadır. Bu yüzden âyetin zahirine tutunarak ru’yetullahı kabullenmek makul gözükmemektedir.

Ayrıca burada yüzlerin nazar etmesi söz konusudur, insanlar hakkında bahsedilmemektedir. Aslında görmenin gözle ilgili olması gerekirken yüzlerin zikredilmesi de âyetin yanlış yorumlandığını göstermektedir. Bunu, “*Gözler O’nu göremez; halbuki O, gözleri görür...*”⁵⁶² meâlli âyet de desteklemektedir.⁵⁶³

Son olarak şunu da söylemek gerekir ki, örneklerden görüldüğü gibi Kâdî Abdulcebbâr, ru’yetullah konusuna fazla değinmemektedir. Değindiği konularda ise esasen aklî delillere üstünlük vermekte, âyetleri aklın sınırları çerçevesinde değerlendirmektedir.

C. Şefaât

Sözlükte, “önüne düşüp işini görmek”, “aracı ile müracaatta bulunmak”, “bir kişinin bağışlanması için af dilemek” anlamlarına gelen şefaât kelimesi, dinî ıstılahta “âhirette günahkar müminlerin günahının affedilmesi, günahı olmayanların ise daha yüksek derecelere yükselmeleri için melekler, peygamberler, alimler, şehitler gibi Allah’ın izin verdiği kimselerin Allah nezdinde tavassutta bulunmaları demektir.”⁵⁶⁴

Mu’tezile düşünce sistemine göre, va’d ve vaîd prensibi çerçevesinde ele alınan şefaât, sadece küçük günahları olan ve tevbe ederek ölenler için geçerli kılınmaktadır. Fasık olarak ölenler ve büyük günah sahipleri için şefaât edilmesi adâlete aykırıdır.⁵⁶⁵

Kâdî Abdulcebbâr, şefaât konusunda bazı âyetleri müteşâbih olarak değil, muhkem, yani kendi görüşlerine delil teşkil edecek şekilde ele almaktadır. Bu yüzden bu konuya kısaca da olsa temas etmeyi uygun bulduk.

⁵⁶² el-En’am 6/103.

⁵⁶³ Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, II, 673-674.

⁵⁶⁴ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbâr*, s. 338.

⁵⁶⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhü’l-Usûli’l-hamse*, s. 688.

Kâdî Abdulcebbâr'a göre, “Öyle bir günden korkun ki, o günde hiç kimse başkası için herhangi bir ödemede bulunamaz; hiç kimseden şefaât kabul olunmaz, fidye alınmaz; onlara asla yardım da yapılmaz.”⁵⁶⁶ meâlli âyet, Mu'tezile'nin şefaât konusundaki düşüncelerine delil teşkil etmektedir. Çünkü âyette tahsis bulunmamaktadır, yani âyetin hükmünü sadece kafirler için geçerli kılmak doğru değil. Şöyle ki, âyet, azabı hak edenler için geçerlidir, zira onlardan başkasını kapsamamaktadır.⁵⁶⁷

Konuyla ilgili getirilen başka bir âyetin meâli ise şöyledir:

“Ey Rabbimiz! Doğrusu sen, kimi cehenneme koyarsan, artık onu rüsvay etmişindir. Zalimlerin hiç yardımcıları yoktur.”⁵⁶⁸

Bu âyette, zulümleri ve direnmeleri üzere ölenlere Hz. Peygamber'in şefaatine dahil olmadıklarının belirtilmesi yine de Mu'tezile'nin şefaât konusu için delil teşkil etmektedir.⁵⁶⁹

Örneklerden anlaşıldığı üzere, Kâdî Abdulcebbâr, âyeti zikrederek sadece birkaç cümleyle kendi görüşüne delil teşkil ettiğini belirtmekle yetinmektedir.

⁵⁶⁶ el-Bakara 2/48.

⁵⁶⁷ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 90; Ayrıca delil getirilen başka âyetler için bk. Kâdî Abdulcebbâr, **a.g.e.**, II, 442, 493, 499, 561, 597, 600, 604-606, 665, 686.

⁵⁶⁸ Âl-i İmran 3/192.

⁵⁶⁹ Kâdî Abdulcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, I, 177.

SONUÇ

Mu'tezile ekolünün önde gelen düşünürlerinden olan Kâdî Abdulcebbar, sadece kelâm değil, tefsir ve te'vil alanında da kendine özgü görüşleri bulunan alimlerdenidir. O, kelâmî görüşlerini âyetlerin açıklamasına yansıtmakta ve müteşâbih addettiği âyetleri de bu bakımdan değerlendirmektedir.

Kâdî Abdulcebbar, müteşâbih âyetlerin tanımı konusundaki farklı görüşler içerisinde kendine göre doğru olanı tercih etmekte ve müteşâbihatı birden fazla anlama muhtemel olması çerçevesinde ele almaktadır. Kâdî Abdulcebbar'a göre müteşâbihlik sorununun kaynağı, bazı âyetlerin kelimelerinde veya genel anlamında muhtemel anlam katmanlarının fazlalığının söz konusu olmasıdır. Bu yüzden müteşâbihlik sorununa Kur'ân'ın doğruluğunu ispat etmekle başlamaktadır. Ona göre Allah'ın kabih yapmamasını bilmek, O'nun yalan konuşmamasına, hikmet sahibi olmasına delâlet etmekte, dolayısıyla Kur'ân'da yalanın olmadığını ve Kur'ân'ın bir hikmet üzere indirildiğini göstermektedir. Bu teori açısından bakıldığında müteşâbih âyetlerin de bir hikmetinin bulunması gerekmektedir. Aksi takdirde abesliğin, lüzumsuzluğun söz konusu olduğu bir durum ortaya çıkacaktır. Bu da muhtemel anlam katmanlarını içeren müteşâbihatın anlaşılması veya tevil edilmesinin yasak olduğu doğrultusundaki görüşleri çürütmektedir.

Kâdî Abdulcebbar, müteşâbih âyetlerin anlaşılması veya te'vil edilmesi için dilbilgisi, belâğat, fıkıh ve hadis bilgisinin yeterli olmadığını düşünmektedir. Çünkü bu bilgiler, muhkem âyetlerin anlaşılmasında da gerekli olabilmektedir. Örneğin, mecazın bilinmesi, mecazla hakikat arasındaki farklılıkların göz önünde bulundurulması, kelime anlamları, bazı fıkıhî bilgiler ve naklî karineler (Hz. Peygamber'in sünneti) gibi gerekçeler, sadece müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında değil, aynı zamanda muhkem âyetlerin anlaşılmasında da gereklidir. Bu bilgilerin yanı sıra Mu'tezile'nin beş temel prensibinin, özellikle de hüsn-kubuh, salah, lutuf, kul fiilleri gibi teorilerin bilinmesi de gereklidir.

Aslında Kâdî Abdulcebbar'ın âyetleri te'vil prensibi, bu bilgiler üzerine kurulduğu için onların bilinmesi, şart koşulmuştur. Çünkü müteşâbih olarak ele alınan

âyetler, esasen Mu'tezile bakış açısına ve bu ekolün görüşlerine karşı delil getirilen naslardır. Kâdî Abdulcebbâr'ın da esas hedefi, bu tür âyetlerin Mu'tezile mezhebi görüşlerine ters düşmediğini göstermektir. Bu yüzden müteşâbihat olarak değerlendirilen âyetler, esasen Allah'ın sıfatları, adâlet prensibi-hüsün kubuh teorisi, kul fiilleri, nübüvvetin tenzihi ve âhiret ehlinin karşılık görmesi gibi konuları kapsamaktadır. Bu âyetleri açıklarken Kâdî Abdulcebbâr, sadece kendi görüşlerine ters olan yorumları çürütmeğe çalışmakla yetinmemekte, bazen ihtimalleri değerlendirmekte ve çoğu zaman da âyetteki muradı kendine göre açıklamaktadır.

Son olarak şunu ifade etmemiz gerekir ki, Kâdî Abdulcebbâr, âyetleri kendi görüşleri doğrultusunda açıklamasına rağmen, sadece aklî deliller çerçevesinde değerlendirme yapmamakta, naklî delillere ve kelime anlamlarına da baş vurmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz el-Buharî, Alaüddin Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed, **Keşfü'l-esrar an usûli fahrülislam el-Pezdevi**, 3. bs., Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997.
- Abdülkahir Bağdadî, Ebu Mansur b. Tahir, **el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkatî'n-naciye minhum**, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (thk.), Kahire: Darü't-Türaş; t.y.
- Ahmed Haşimî, **Cevâhirü'l-belaga fi'l-meâni ve'l-beyân ve'l-bedi'**, Beyrut: Darü'l-Fikr, 1994/1414.
- Akdemir, Hikmet, **Belâgat Terimleri Ansiklopedisi**, İzmir: Nil Yayınları, 1999.
- Apa, Enver, "Müteşabih Âyetler Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, C. 43, 2. sayı, s. 151-168, 2002.
- Atar, Fahrettin, **Fıkıh Usûlü**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1988.
- Avcı, Zülkarneyn, **Kâdî Abdulcebbar ve Tefsirdeki Metodu**, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi SBE, 2000.
- Aydınlı, Osman, "Mu'tezile ekolü: Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", **Marife**, C. 3, 3. sayı, s. 27-54, Konya, 2003.
- Bosworth, C. E., **The İslamic Dynasties**, Edinburg: University Press, 1967.
- Brockelmann, Carl, **İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi**, Neşet Çağatay (çev.), 2. bs., Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1964.
- Câbirî, Muhammed Âbid, **Arap Aklının Oluşumu**, İbrahim Akbaba (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Cemaleddin ed-Dımeşkî, Muhammed b Muhammed Said, **Tarihü'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile**, 2. b., Beyrut: Müessetü'r-Risale, 1981.
- el-Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, **Mu'cemu't-Ta'rifât**, Muhammed Sıddık Minşevî (thk.), Kahire: Darü'l-Fadile, 2004.
- Cüveynî, Ebi'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah, **el-Akâidetü'n-nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslamiyye**, Ahmed Hicazi Sakka (thk.), Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, 1978.
- _____, **eş-Şâmil fi usûli'd-din**, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1999/1409.

- Demirci, Muhsin, **Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine**, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- ed-Desûkî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe, **Haşiyetü'd-Desûkî ala muhtasari's-Sa'd**, Halil İbrahim Halil (thk.), Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Ebu Mansur el-Mâtürîdî, Muhammed, **Kitabü't-tevhid**, Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (thk.), Ankara: İsam Yayınları, 2005.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, **el-İtticahü'l-aklî fi't-tefsir**, 2. bs., Beyrut: et-Tenvir, 1983.
- Ebü'l-Hasan, el-Eş'ârî, Ali b. İsmail, **Makalâtü'l-islamiyyin ve ihtilafü'l-musallin**, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (thk.), 3. b., Kahire; Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1969/1389.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali, **el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh**, Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.
- Emin, Ahmed, **Zuhrü'l-İslam**, 4. b., Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1966.
- Ess, Josef Van, "Mu'tazilah", **The Encyclopedia of Religion**, (editor: Mircea Eliade), C. 10, New York: Makmillan Publishing company, 1987.
- Fahreddin er-Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer, **Esâsü't-takdis fi ilmi'l-kelâm**, Ahmed Hicazi Sakka (thk.), Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, 1986.
- _____, **Mefâtihi'l-ğayb**, Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1934.
- el-Firuzabâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, **el-Kamusü'l-muhit**, Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995/1415.
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, **Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka**, Dımaşk: Darü'l-Hikme, 1986.
- _____, **İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm**, Muhammed Bağdadî (tsh.) , Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1985.
- _____, **el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl**, Bulak: el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1324.
- George Fadlo Hourani, **Islamic Rationalism: the Ethics of Abd al-Jabbar**, London: Oxford University, 1971.
- Gimaret, D., "Mu'tazila", **Encyclopedia of İslam**, (new edition), C. 7 Leiden-New York; E. J. Brill, 1993.
- Görgün, Tahsin, "Hüsün ve Kubuh Meselesi. Kâdî Abdülcebbâr'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 5. sayı, 59-108, 2001.

- Hâkim el-Cüşemî, Ebu Sa'd İbn Kerrame Muhassin b. Muhammed, **Şerhü'l-Uyûni'l-Mesâil**, (**Fazlû'l-i'tizâl ve tabakatü'l-mu'tezile** içinde), Fuad Seyyid (thk.), 2. bs. Tunus: Darü't-Tunusiyye; Cezayir: el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitab, 1986/1406.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebu Bekr el-Hatib Ahmed b. Ali b. Sabit, **Tarihu Bağdad**, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- el-Himyerî, Ebu Said Nişvan b. Said, **el-Hûrû'l-în**, Kemal Mustafa (thk), Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1948.
- İşıcık, Yusuf, "Kur'ân-i Kerim'de Müteşâbih ve Te'vili", **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 6. sayı, s. 55-65, Konya, 1996.
- Işık, Kemal, **Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, Ankara: Ankara Üniversitesi y., 1967.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed et-Tunûsî, **Tefsirü't-tahrir ve't-tenvir**, Tunus: ed-Darü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Faris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed, **Mu'cemu mekayisi'l-luga**, Abdüsselam Muhammed Harun (thk), Beyrut: Daru'l-cil, t.y.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, **Mukaddime**, Ali Abdülvahid Vafi (thk), 3. b., Kahire; Daru Nahdati Mısır, 1981.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, **Te'vilu müşkili'l-Kur'ân**, Es Sakr (thk.), 2. bs., Kahire: Darü't-Türas, 1973.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, **Faslü'l-makâl fima beyne'l-hikme ve's-şeria mine'l-ittisâl: felsefe, dîn ilişkisi**, Bekir Karlığa (thk., çev.), İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, **el-Kâmil fi't-tarih**, Halil Me'mun Şiha (thk), Beyrut: Darü'l-Marife, 2002/1422.
- İlyas Çelebi, **İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar**, İstanbul: Rağbet, 2002.
- İsmail Durmuş, "Mecaz", **DİA**, C. 28, İstanbul: TDV, 2003.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, **Fazlû'l i'tizâl ve tabakâtü'l Mu'tezile**, Fuad Seyyid (thk), Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-neşr; Cezair: el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-kitab, 2. b., 1986/1406.
- _____, **el-Muhtasar fî usûli'd-dîn (Resâ'ilü'l-adl ve't-tevhid içinde)**, Muhammed Ammara thk), Kahire: Daru'l-hilal, 1971.

- _____, **el-Muğni fî ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl**, İbrahim Medkur Taha Hüseyin ve d. (nşr), Kahire: Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962/1382.
- _____, **el-Münye ve'l-emel**, İsamüddin Muhammed Ali, Ahmed Murtaza. (derleyen) İskenderiye: Darü'l-Ma'rifeti'l-Camiiyye, 1985.
- _____, **Müteşâbihu'l Kur'ân**, Kahire: Darü't-Türas, 1969
- _____, **Şerhü'l-Usûli'l-hamse**, Abdülkerim Osman (thk), 3. b., Kahire; Mektebetü Vehbe, 1996.
- _____, **Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-meta'in**, Beyrut: Darü'n-Nahdati'l-Hadise, t.y.
- Kamil Güneş, **İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass: Bakillânî ve Kâdî Abdulcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği**, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Karadaş, Cağfer, "Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", **Marife**, C. 3, 3. sayı, s. 7-26, Şubat, 2003.
- Kızılırmak, Ali, **Kur'an'da Hakikat ve Mecaz**, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı Tez danışmanı: Doç. Dr. Şevki Saka, 1996.
- Laşin, Abdülfettah, **Belağatü'l-Kur'ân fi asari'l-Kâdî Abdulcebbâr ve eseruhu fi'd-dirasâtî'l-belağa**, Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi, 1978.
- M. Sait Şimşek, **Kur'an'da İki Mesele: Müteşabih-Nesh**, İstanbul: Selam Yayınevi, 1987.
- el-Malatî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman, **et-Tenbih ve'r-red ala ehli'l-ehva ve'l-bida'**, Beyrut: Mektebetü'l-Maarif, 1968.
- el-Merâgî, Ahmed Mustafa, **Ulumü'l-belaga: el-beyan ve'l-meani ve'l-bedi'**, Beyrut: Darü'l-Kalem, t.y.
- el-Mes'udî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, **Murûcü'z-zeheb ve maâdinü'l-cevher**, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (thk.), 4. b, y.y: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1964.
- Mohamed Yunus Ali, **Medival İslamic Pragmatics**, Richmond: Curzon Press, 2000.
- en-Nesefî, Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed el-Hanefî, **Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn**, Hüseyin Atay (thk.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- en-Nevbahtî, Ebu Muhammed b. Musa, **Fırakü's-şia**, Seyyid Muham Al-i Bahrü'l-Ulum (thk.); Necef: el-Mektebetü'l Murtezaviyye, 1936.

- Özler, Mevlüt, **İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları**, Erzurum: Kültür Eğitim Vakfı y., 2001.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, **Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân**, Safvan Adnan Davûdî (thk.), Dımaşk : Darü'l-Kalem, 2002.
- Ravi, Abdüssettar, **el-Akl ve'l-hürriye**, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980.
- Reşad b. Abbas Ma'tuk, **el-Hayatü'l-ilmiyye fi'l-Irak hilale'l-asri'l-Büveyhî**, 334-447 H / 945-1055 M, Mekke: Camiatu Ümmi'l-Kura, 1997/1418.
- es-Sekkâkî, Ebu Ya'kub Siraceddin Yusuf b. Ebu Bekr b. Muhammed, **Miftâhü'l-ulûm**, Beyrut: El-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.
- Seyyid Murtazâ, eş-Şerif, Ebu'l-Kasım Ali b. et-Tahir Ebu Ahmed el-Hüseyin, **Emâli's-Seyyidi'l-Murtazâ**, Ebu Firas Bedredd Na'sanî (tsh.), Kum: Ayetullahü'l-uzma el-Mar'aşi, 1982.
- es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebi Bekr, **ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsiri'l-me'sûr**, Beyrut: Darü'l-Fikr, 1983.
- _____, **el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân**, 3. bs., Mustafa Dîbu'l-Buğa (thk.), Dımaşk-Beyrut; Daru İbn Kesir, 1996.
- Sübkî, Ebu Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi, **Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübra**, Mahmud Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed Hulv (thk.), Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1964.
- eş-Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî, **el-Muvafakât**, Ebu Ubeyde Al-i Salman (hızl.), Huber: Daru İbn Affan, 1997.
- eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdulkarim, **el-Mile'l ve'n-nihal**, Emir Ali Mühenna, Ali Hasan Faur (thk.), 8.b, Beyrut: Darü'l-Marife, 2001.
- Şerif er-Radî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin b. Musa el-Alevi, **Hakâyikü't-te'vil fi müteşâbihi't-tenzil**, Muhammed Hüseyin b. Ali b. Rıza Kaşifülgita (şrh.), Tahran: Müessesetü'l-Ba'se, 1406.
- eş-Şirâzî, Ebu İshak Cemaleddin İbrahim b. Ali b. Yusuf, **Şerhü'l-luma'**, Abdülmecid Türki (thk.), Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslamî, 1988.
- Şürûhu't-telhîs**, Beyrut: Darü's-Sürur, t.y.
- et-Taberî, Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Yezid, **Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân**, Beyrut: Darü'l-Fikr, 1984.
- Taşköprüzâde, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, **Miftâhü's-saade ve misbâhü's-siyade fi mevzuâtı'l-ulûm**, Kamil Bekri, Abdülvehhab Ebü'n-Nur (thk.) Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Hadise, 1968.

- Topaloğlu, Bekir, **Kelâm İlmi**, İstanbul: Damla y., 2. b., 1985.
- Watt, Montgomery, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, Ethem Ruhi Fırlalı (çev.), İstanbul: ŞA-TO ilahiyat, 2001
- Wolfson, H. Austryn, **Kelâm Felsefeleri**, Kasım Turhan (çev.), İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Dalâlet”, **DİA**, C. 8, İstanbul; TDV, 1993.
- ez-Zebidî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtaza, **Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-kâmûs**, Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1888/1306.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazim, **Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân**, 3. bs., Kahire: Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1362/1943.
- ez-Zerkeşî, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed, **el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân**, Mustafa Abdülkâdir Atâ (thk), Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988/1408
- Zühdi Carullah, **el-Mu'tezile**, 6. b., Beyrut: el-Müessetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasati ve'n-neşr, 1990/1410