

**T.C.**

**MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ**

**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**TEFSİR BİLİM DALI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**İBNÜ'L-MÜNEYYİR'İN ZEMAŞERÎ'YE YÖNELTTİĞİ  
EHL-İ SÜNNET ELEŞTİRİSİNİN KRİTİĞİ**

**Kudbettin KANGÜL**

**Tez Danışmanı**

**Doç. Dr. Maşallah TURAN**

**MARDİN-2022**

**T.C.**  
**MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**TEFSİR BİLİM DALI**  
**Yüksek Lisans Tezi**

**İBNÜ'L-MÜNEYYİR'İN ZEMAHŞERİ'YE YÖNELTİĞİ**  
**EHL-İ SÜNNET ELEŞTİRİSİNİN KRİTİĞİ**

**Kudbettin KANGÜL**

**Tez Danışmanı**

**Doç. Dr. Maşallah TURAN**

**MARDİN-2022**

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	vii
ABSTRACT.....	viii
ÖNSÖZ.....	ix
KISALTMALAR.....	xi
<b>GİRİŞ</b>	
I. Araştırmanın Konusu.....	1
II. Araştırmanın Önemi ve Amacı.....	2
III. Araştırmanın Yöntemi.....	3

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. YAŞADIKLARI SİYASÎ-SOSYAL VE KÜLTÜREL ÇEVRE İTİBARIYLA ZEMAŞERÎ VE İBNÜ'L-MÜNEYYİR'İN HAYATINA GENEL BİR BAKIŞ

<b>1.1. Zemahşerî.....</b>	<b>5</b>
1.1. Hayatı ve Yaşadığı Siyasî Ortam.....	5
1.2. Yaşadığı İlmî ve Kültürel Ortam.....	6
1.3. Kitabının (Keşşâf) Tam İsmi ve Yazma Gerekçeleri.....	9
1.4. Metodu.....	10
<b>2. İbnü'l-Müneyyir.....</b>	<b>11</b>
2.1. Yaşadığı Siyasî Ortam.....	11
2.2. İlmî Şahsiyeti.....	11
2.3. Doğduğu Ortam.....	12
2.4. Kitabını (el-İntisâf) Yazma Gerekçesi ve Metodu.....	13

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. el-İNTİSÂF'TA İBNÜ'L-MÜNEYYİR'İN TARTIŞMAYA AÇTIĞI İTİKADÎ KONULAR

2.1 Allah'ın İsmi ile Müsemma'sının 'Aynîliği-Gayrîliği .....	15
2.2. Allah'ın Sıfatları (Te'vil ve Tafvîd) .....	20
2.3. İyi Davranışların Karşılığının Verilmesi.....	24
2.4. Büyük Günah İşleyen Müminlerin Durumu.....	28
2.5. Hidayet Çeşitleri.....	30
2.6. Küçük Günahların Affedilmesi (Keffâret).....	34
2.7. Fâsık Birinin Durumu ve İman-amel İlişkisi.....	37
2.8. Rızık Meselesi.....	41
2.9. Kalplerin Kimin Tarafından Mühürlendiği Meselesi.....	44
2.10. Akıl ve Nakil Uyuşması-Çatışması.....	48
2.11. Hâlık ile Mahlûk Açısından Husûn ve Kubh Ayrımı.....	58
2.12. Hidayetin Allah'a Vacip Olup Olmadığı Meselesi ve Salah Aslah ile İlişkisi.....	66
2.13. Marifetullahın Aklî veya Naklî Deliller ile Bilinmesi.....	71
2.14. Mükellefe Vacip Olan İlk Şey Meselesi.....	77
2.15. Peygamberlerin İsmet Konusu.....	80
2.16. Şefaatin Varlığı Meselesi.....	90
2.17. Allah'ın Fiillerinde İllet ve Hikmet Meselesi.....	99
2.18. Meşîet, İrade ve Emir Arasındaki Fark.....	104
2.19. Rü'yetullah.....	106
2.20. Cehennemın Ebediliği.....	113
2.21. 'Arş ve Kürsî'nin Mahiyeti.....	115
2.22. Allah'ın Kâfir Bir Kimseyi Başkalarına Musallat Olması için Mülk (Güç, iktidar) Sahibi Yapıp Yapmayacağı Meselesi.....	120
2.23. Allah'ın Kâfirler ile Konuşup Konuşmadığı Meselesi.....	122
2.24. Hz. İbrahim'in Kıssası Özelinde İstidlâlî Bilgiden Zarûrî Bilgiye İntikal.....	127

2.26.	Şeytan ve Cinlerin İnsan Üzerindeki Somut Tesirleri.....	131
2.27.	Sihir ve Hakikati.....	134
2.28.	Rasulullah'a Sihri Kim Yaptı?.....	137
2.29.	Sihrin Tesiri.....	138
2.30.	Sihir ve İsmet Sıfatı.....	139
2.31.	Fâsık Bir Kişinin Durumu.....	141
2.32.	Teklif-i Mâ Lâ Yutâk.....	143
2.33.	İstitâat ve fiil ilişkisi.....	148
2.34.	Kesb Teorisi ile İlet-Hikmet İlişkisi.....	150
2.35.	Büyük Günah İşleyenlerin Cehennemde Kalıp Kalmayacakları Meselesi.....	155
2.36.	Allah'ın Bir Emrini Terk Eden Kişinin Kâfir Olup Olmayacağı Meselesi.....	157
2.37.	İnsanın Ecelinden Önce Ölüp Ölmeyeceği Meselesi.....	158
2.38.	Kabir Azabının Varlığı.....	161
2.39.	Cennete Girmek, İşlenen İyi Amellerin Karşılığı mı Yoksa Allah'ın Lütfü Mü?.....	165
2.40.	Cennet ve Cehennemın Zamansal Mahiyetinin Tartışması.....	168
	<b>SONUÇ.....</b>	<b>175</b>
	<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>179</b>

## ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

### İBNU'L-MUNEYYİR'İN EL-İNTİSAF ADLI KİTABI ÇERÇEVESİNDE KEŞŞAF'TAKİ İ'TİZALÎ MESELELERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Kudbettin KANGÜL

MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

2022: .....

Mu'tezile mezhebinin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Zemahşerî'nin itikadî görüşleri, önemli ölçüde “Keşşâf” adlı tefsir kitabı çerçevesinde şekillenmiştir. Bu nedenle söz konusu kitap üzerinde pek çok araştırma yapılmıştır. Bunlardan bazıları Keşşâf'taki eşsiz dilbilimsel yorumları kaleme alırken bazıları da içerdiği kelimî ve itikadî yorumlara değinmiştir. Keşşâf tefsirinden yararlanarak yazılan tefsirlerden bazıları müstakil eserler iken bazıları ise bu tefsir üzerine doğrudan yazılmış haşiye veya ta'lîka türündendir. Keşşâf tefsiri üzerinde yapılan önemli çalışmalardan biri de İbnü'l-Müneyyir'e ait olan “el-İntisâf mine'l-Keşşâf” adlı kitaptır. Ehl-i Sünnet adına Zemahşerî'yi eleştirdiğini iddia eden İbnü'l-Müneyyir, hatırı sayılır pek çok konuda Ehl-i Sünnetten sadece Eş'arî mezhebine göre hareket etmiştir. Bu çalışmada ana gaye, İbnü'l-Müneyyir'in değindiği konuların, Ehl-i Sünnetin bileşenleri açısından nasıl değerlendirildiği ve onların hangi konularda ittifak edip hangilerinde ayrıştığı gibi hususların tesbiti şeklinde olacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Keşşâf, Zemahşerî, İbnü'l-Müneyyir, İntisâf, İtikat.

## **ABSTRACT**

**Postgraduate Thesis**

### **EVALUATION OF SECESSIONARY MATTERS IN KASHSHAF WITHIN THE FRAMEWORK OF AL-INTISAF BY IBN AL-MUNAYYER**

**Kudbettin KANGÜL**

**MARDİN ARTUKLU UNIVERSITY**

**POSTGRADUATE EDUCATION INSTITUTE**

**DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES**

**PROGRAM IN TAFSIR**

2022: .....

The views of Zamakhshari, one of the important figures of Mu'tazilism, in subjects of faith were mostly shaped within the framework of the tafsir book titled Kashshaf. Therefore, many studies have been conducted on the said work. Some of these discussed the unique linguistic remarks in Kashshaf while others discussed the comments on subjects of faith and kalam in the work. While some of the tafsirs written based on Kashshaf are autonomous, some others are postscripts and taliqs directly written on this tafsir. One of the important studies on the Kashshaf tafsir is the book titled Al-Intisaf min al-Kashshaf by Ibn Al-Munayyer. The author, who claims to criticise Zamakhshari on behalf of Ahl as-Sunnah, acted in accordance with only the Ash'ari sect in a significant number of subjects. The present study aims to determine how the subjects discussed by Ibn Al-Munayyer were evaluated in terms of the components of Ahl as-Sunnah and the matters and which subjects they agreed or disagreed on.

**Keywords:** Kashshaf, Zamakhshari, Ibn Al-Munayyer, Intisaf, Faith.



## ÖNSÖZ

İslam dininin sahih inancını savunmak, Allah yolunda yapılan cihadın en faziletlisi olarak sayılmıştır. Cihat, bazen sinân (kılıç) bazen de lisân (dil) ile yapılmıştır. Kalem ile yapılan cihat ise dil ile yapılan cihat kısmından sayılmıştır. Hadiste “Müşrikler ile mallarınız, canlarınız ve dilleriniz ile cihat ediniz”<sup>1</sup> geçmektedir. Bu yöntem, peygamber (a.s) ve ona tabi olanların takip ettikleri bir yoldur. Onların gönderiliş gayesi de hakkı batıldan ayırt etmek şeklindedir.

Peygamberimizin hayatı bu iki metot ile tesis olunmuştur. Sahabi de bu bayrağı devralıp emaneti hakkıyla sonrakilere teslim etmişlerdir. Onlardan sonra gelen tabiîn nesli, sapık görüşlü fırkaların karşısında durup dil ve kâlem ile mücadeleye devam etmişlerdir. Daha sonra gelen nesil ise özellikle itikadî konularda ana çizgiden sapan fırkalar hakkında reddiyeler yazıp insanları onların fikirlerinden uzaklaştırmaya çalışmışlardır. Böylece fitnenin ateşinin sönmesine, şüphelerin giderilmesine ve sünnetin ihyasına çalışılmıştır. Fitne her baş gösterdiğinde alimler onunla mücadele etmiş ve söndürmeye çalışmışlardır.

Sahabi, vahye sıcağı sıcağına şahit olduklarından ve genel anlamda Kur’an-ı Kerim’i doğal fitratları gereği anladıklarından onların döneminde bu gibi itikadî tartışmalar fazla yaşanmamıştır. Fakat İslam toprakları islamî fetihler sayesinde genişlediği için sonraki nesiller yabancı kültür ve sapık inançlar ile karşı karşıya kalmış ve bunlarla mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Vahiyden zamansal bakımdan uzaklaşıldıkça Kur’an-ı Kerim’i ve hadisleri doğal fitratları gereği anlama kabiliyeti azalmış ve ilk dönemdeki müslümanların bazı ortak inanç ve kabullerinden uzaklaşmıştır. Böylece birçok fırka ve mezhep ortaya çıkmıştır. Bu dönemde ortaya çıkan ve bazı itikadî düşüncelerinden dolayı Ehl-i Sünnetten sayılmayan itikadî mezheplerden biri de Mu‘tezile mezhebidir. Dönemin siyasi otoritesinin de gücünü arkalarına alan Mu‘tezile mensupları, itikadî fikirlerini rahatça yayıp baskı aracı haline getirdiler. Ehl-i Sünnet alimleri ise bunun

---

<sup>1</sup> Süleyman b. el-Aş’as b. İshak b. Beşir el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Davût, *Sünenü Ebî Davût* (Beyrût: Dâru’r-Risâleti’l-Alemiyye, 2009), Kitabü’l-Cihâd, 159.

karşısında kabuklarına çekilmeyip mücadele etme yolunu tercih ettiler. Bu mücadele sırasında alimler susturulmuş ve farklı eziyetlere maruz kalmışlardır. Bazıları ise inançlarını korumak için bu uğurda canlarını hiçe sayıp büyük bedeller ödemişlerdir. Mücadelesine kalemi yoldaş eden ve Zemahşerî özelinde Mu'tezilerin fikirlerine reddiye yazan alimlerden biri de İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî'dir.

Bu çalışmamızda İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî'nin *el-İntisâf* adlı haşiyesinde Keşşâf'ta geçen i'tizâlî meselelere yapmış olduğu eleştiriler ele alınacak ve bu eleştirilerin değerlendirilmesi yapılacaktır. Müellif, kitabının isminden de anlaşıldığı üzere, Keşşaftaki i'tizâlî meseleleri eleştirirken insaf nazarıyla eleştirmeye gayret etmiş ve hakkı elden bırakmamaya çalışmıştır. Fakat yer yer her iki tarafın da eleştiri dozu kaçmış ve birbirlerine ağır ithamlarda bulunmuşlardır. Çalışmamızda bu eleştiriler; Kitap, Sünnet ve Selef alimlerinin sözlerinin süzgecinden geçirilip değerlendirilecektir.

İbnü'l-Müneyyir'in söz konusu kitabındaki aynı konuyla ilgili birbirine benzer tüm ayetlere değinilmemişse de konunun daha detaylı anlatıldığı yerlere işaret edilmiştir. Ayrıca konu ile ilgili benzer ayetler için geniş bir kaynak taraması yapılarak zengin bir dipnot meydana getirilmeye gayret edilmiştir.

Meselenin izahı için konuyla ilgili bir ayet zikredildikten sonra Zamehşeri'nin görüşüne yer verilip ardından İbnü'l-Müneyyir'in eleştirisi zikredilmiştir. Akabinde ise konu ile ilgili değerlendirmemiz yer almıştır. Konu araştırılırken herhangi bir fırkanın etkisi altında kalıp taraf olmadan Kitap ve Sünnetin delilleri ışığında ve hakkın tarafı tutulmaya çalışılmıştır. Söz konusu değerlendirmelerde, nihai sözleri söylediğimiz iddiasında değiliz. Elbette ki birtakım hatalarımızın olması mümkündür. Önemli olan gayret ve samimiyettir. Tevfik ise Allah'tandır.

Son olarak, tezimizin ilk aşaması olan konu araştırma sürecinden son aşamaya kadar yardımlarını ve tecrübelerini benden esirgemeyen tez danışmanım Doç. Dr. Maşallah TURAN hocama teşekkür ederim.

## KISALTMALAR

**a.s.** : Aleyhisselam

**b.** : Oğlu

**bkz.** : Bakınız

**(c.c)** : Celle Celaluh

**c.** : Cilt

**DİB** : Diyanet İşleri Başkanlığı

**DİA** : Diyanet İslam Ansiklopedisi

**H.z.** : Hazreti

**İbn.** : Oğlu

**ö.** : Ölüm Tarihi

**s.** : Sayfa

**s.s.** : Sayfa Sayısı

**s.a.v.** : Sallallahu Aleyhi ve Sellem

**Tdv.** : Türk Diyanet Vakfı

**T.h.k.** : Tahkik Eden

**Ty.** : Tarih Yok

**Çev.** : Çeviri

## GİRİŞ

### 1. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Kur'an-ı Kerîm, nüzulünden itibaren anlaşılması ve tebyini konusunda farklı yaklaşımlara muhatap olmuş ve bu konuda hakkında en çok araştırma yapılan kitap vasfını almıştır. Vahiy yoluyla Kur'an-ı Kerîm'i açıklama görevi, başta peygamber efendimiz tarafından hakkıyla ifâ edilirken ondan sonraki Sahabe ve Tabiîn nesilleri de bu görevi yerine getirmek için azamî derecede gayret göstermişlerdir.

Müfessirler, karşılaştıkları sorunların cevaplarını hep Kur'an'da aramaya çalışmışlardır. Çeşitli itikadî meselelerde birbirlerinden farklı düşünen her kelâmî ekol, karşılaştıkları problemlerin çözümü için Kur'an ayetlerine başvurmuşlardır. Bu yüzden Kur'an'ı anlamak için çeşitli tefsir kitapları meydana gelmiş ve farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu yaklaşımlardan bir tanesi de çeşitli dini ve siyasi sebepler ile ortaya çıkmış mezhebî tefsir yaklaşımlarıdır. Bu nedenle Kur'an'ın farklı anlaşılmasına neden olan etkenlerden bir tanesi de yorumcunun herhangi bir mezhebe olan aidiyetidir. Dolayısıyla her müfessir ait olduğu mezhep ve fırkaya göre kendi tefsirini ortaya koymuş ve düşüncelerini bu yolla tefsirine aksettirmiştir. Her mezhep ve fırka kendi düşüncelerini korumak için başka fırkaların düşüncelerini kabul etmeyerek onlar hakkında reddiyeler yazmışlardır. Bu fırka ve mezheplerden bir tanesi de hicrî 2. Yüzyılda kurulduğu bilinen Mu'tezile mezhebidir.<sup>2</sup>

Birçok Mu'tezile âlim gibi Zamehşeri de bazı konularda Ehl-i-Sünnet ve'l-Cemaat akidesini sert bir dille eleştirmiş ve onları kimi yerde kendi tabiri ile dâll ve mudil (sapık ve saptıran) olarak itham etmiştir. Haliyle bu üslup, Ehl-i Sünnet âlimlerini karşı savunmaya yöneltip sayısız reddiyeler yazmalarına neden olmuştur. Bu reddiyelerden bazıları eleştiride aşırıya kaçarken bazıları ise eleştiride insaf ölçüsünü kaçırmamaya özen göstermiştir.

---

<sup>2</sup> Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepler Tarihi* (Ankara: Dîb Yayınları, 2016), 199.

Bu önemli reddiyelerden biri de Keşşâf'ın bir haşiyesi ve İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî'ye ait olan الاعتزال من الإعتزال فيما تضمنه الكشاف /el-İntisâf Fîmâ Tedammenehü'l-Keşşâf Mine'l-i'tizâl" adlı haşiyesidir.

Bu çalışmamızda İbnü'l-Müneyyir'in haşiyesi incelendikten sonra Zemahşerî'nin bilhassa itikat konusundaki i'tizâlî görüşlerine yaptığı eleştiriler zikredilip, bu eleştirilerin değerlendirilmesi yapılacaktır.

## 2. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI

Üzerinde yerli ve yabancı olmak üzere şerh, haşiyeye, ve ta'likin yazıldığı; makale, kitap, tez, bildiri ve çeviri gibi akademik çalışmalara da konu olan Keşşâf tefsiri, önemini sadece dil-bilimsel bir edebî eser olma özelliğinden almamaktadır. Bunun yanında i'tizâlî görüşlerinden dolayı hakkında birçok reddiyenin kaleme alınması da onu ayrıca önemli kılmaktadır. Bu reddiyelerden bazıları eleştiri dozunu kaçırırken bazıları ise eleştiride insafli muhakemeyi düstur edinmişlerdir. İnsafı dustür edindiğini ifade eden alimlerden bir tanesi de “el- İntisâf fî mâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl” adlı eserin sahibi olan İskenderîyeli İbnü'l-Müneyyir'dir.

Önemine binaen hemen hemen her baskıda Keşşâf tefsiri ile beraber tab'a bürünen bu eser, adeta ondan ayrılmaz bir şerh vasfını almıştır. Hakkında herhangi bir yüksek lisans ve doktora tez çalışmasının da olmaması bu eseri ele almaya ve içindeki eleştirilerin tutarlılığını değerlendirmeye bizleri sevk etmiştir. İbnü'l-Müneyyir'in “el-İntisâf” adlı eserini kaleme alırken “Ehl-i Sünnetin intikamını Zemahşerî'den almak” gibi büyük bir iddia ile yola çıktığını belirtmesi üzerine, eseri incelenmiş ve bazı konularda bu amacının dışına çıkmıştır. Zira Ehl-i Sünnete ait olduğunu ifade ettiği bazı konuların aslında Ehl-i Sünnet içerisinde tartışmalı konular olup sadece Eş'arî kelamcılara ait olduğu ve onların da bu konuların hepsinde ittifak etmediği anlaşılmıştır. Bunun üzerine böyle bir konuda bir çalışmanın gerekliliği hasıl olmuş ve bu ciddi iddiasının altının ne kadar dolu

ve yere ne kadar sağlam bastığı gibi merak uyandıran soruların cevapları aranmıştır.

el-İntisâf adlı eserde Zemahşerî'ye yapılan reddiyelerin kâhir ekseriyeti i'tikâdî konular oluşturduğu için bu çalışmamızda sadece bu konuların değerlendirilmesi yapılacaktır. Ayrıca kitapta ayetler çerçevesinde tartışılan konuların çoğu birbiriyle benzer konular olduğu için sadece birbirinden bağımsız olan konular ele alınmış ve bu yüzden Fâtiha sûresinden En'am 128 ayetine kadar değerlendirilmiştir. Bu çerçevede değerlendirilmesi yapılan ayetler, benzer ayetler hakkında fikir verdiği için onlara değinilmeyecektir.

### **3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKALARI**

Bu çalışma bir giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşacaktır. Giriş bölümünde araştırmanın amacı, önemi ve metoduna değinilerek konu ile ilgili genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Birinci bölümde Zemahşerî ve İbnü'l-Müneyyir'in hayatı, yaşadıkları sosyal ve kültürel çevre ile tezimizin çalışması olan kitapları (Keşşâf, el-İntisâf) ele alınacaktır.

Zemahşerî ve İbnü'l-Müneyyir'in hayatları mümkün mertebe kısa ve öz tutmaya çalışılacak ve tezin ana omurgasına odaklanmaya gayret gösterilecektir.

İkinci bölümde ise İbnü'l-Müneyyir'in kitabında tartışmaya açtığı itikadî konular ele alınacaktır.

Bu tartışma şöyle yönetilecektir: Konu ile ilgili ayet zikredilip ardından Zemahşerî'nin ayet ile ilgili yorumuna bakılacaktır. Sonrasında İbnü'l-Müneyyir'in eleştirisine yer verilecektir. Kitapta tartışılan konular, Mu'tezile'nin Usul-i Hamse'den hangisi ile ilişkili olduğuna dikkat çekilerek usû-furu münasebeti kurulacaktır. Zemahşerî'nin konu ile ilgili benzer ayetler hakkındaki yorumlarına ve İbnü'l-Müneyyir'in benzer reddiye/eleştirilerine dipnot şeklinde (Tekrarlardan kaçınmak adına) kaynak olarak gösterilip Keşşaf tefsiri ile el-İntisâf kitabının ilgili cilt ve sayfasına atıfta bulunulacaktır. Bu eleştiriler; Kitap, Sünnet

ve Selef âlimlerinin sözlerinin süzgecinden geçirilmeye çalışılacaktır. Bunlara uyduğu takdirde delil ile desteklenecektir. Uymadığı takdirde ise uyuşmazlığın nedeni zikredilip doğru olan görüş açıklanacaktır. Tezimizin merkezine aldığımız reddiye türü olan “*el-İntisâf fi mâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl*” adlı kitap, öneminden dolayı hemen hemen tüm baskılarında Keşşaf tefsiri ile iç içe basıldığından dolayı bu nüshayı (Mektebetü'l-Abîkân, 1. Basım 1998) tercih ettik. Haliyle her iki kitaba yapılan ayrı ayrı dipnotlarda aynı kitaba atıfta bulunulmuş olacaktır.

İbnü'l-Müneyyir'in bazı yerlerde Zamehşerî'ye katıldığı meseleler de zikredilecektir. Sonuç bölümünde ise tez; genel bir bakış açısıyla özetlenmeye çalışılacak, varılan önemli sonuçlara yer verilecektir. Yanı sıra konu hakkında tavsiye ve önerilerde bulunulacaktır.

Bu çalışmamızı hazırlarken konuyla ilgisi bulunan makale, tez ve Arapça-Türkçe eserlerden yararlanılacaktır. Çalışmamızda özellikle Sâlih b. Ğurmullah el-Ğamidî'nin *المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف* / “*el-Mesâilü'l-i'tizâliyye fi tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî fi Dav-i mâ Verade fi Kitâbi'l-İntisâf*” adlı kitabından da istifade edilmiştir. Ayrıca Eş'arîyye mezhebinin kurucusu olan Ebu'l-hasan el-Eş'arî'nin *مقالات الاسلاميين / Mekâlâtü'l-İslamiyyîn* ile Eş'arî kelam alimlerinden en meşhur olan İmam Adudiddin el-İcî'nin *المواقف في علم الكلام* / *el-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm* gibi eserlerden istifade edilmiştir. İmam Mâtûridî'nin *كتاب التوحيد / Kitabu't-Tevhîd* ve *تاويلات اهل السنة / Te'vilâtü Ehli's-Sünnet* gibi Mâtûridilik alanında yazılmış eserlerden de istifade edilmiştir.

Ayrıca Yararlandığımız Arapça eserlerin ve yazarlarının isimlerinin Latin harfleriyle yazımında “Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi” esas alınmıştır. Ayetlerin mealinde ise Diyanet İşleri Başkanlığının mealî esas alınmıştır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. YAŞADIKLARI SİYASÎ-SOSYAL VE KÜLTÜREL ÇEVRE İTİBARIYLA ZEMAHŞERÎ VE İBNÜ'L-MÜNEYYİR'İN HAYATINA GENEL BİR BAKIŞ

#### 1.1. Zemahşerî

#### 1.2. Hayatı ve Yaşadığı Siyasî Ortam

İnsanoğlu sosyal bir varlık olduğu için yaşadığı ortamın onun fikir ve düşüncesini oluşturmada büyük öneme sahip olduğu bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) hayatı, yaşadığı siyasi ortam ve kültürel çevreyi bilmek onun sahip olduğu fikir ve düşüncelerine ışık tutacaktır.

Hicri (467-538) yılları arasında yaşayan Zemahşerî'nin hayatı, büyük olaylar ve siyasi gelişmeler ile doludur. Zemahşerî, Abbasi devletinin Büveyhoğulları devleti ile Sünnî ve Şîâ mezhepleri arasında komplolara kapı aralayan Fatımi devletinin boyunduruğu altına girdiği bir döneme tanıklık etmişti. Zor durumda kalan Abbasi halifesinin (Kâim-Biemrillâh) (ö. 467/1075), bu durum karşısında Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'den (455/1063) yardım istemekten başka da çaresi kalmamıştı. Bu siyasi çalkantılardan kurtulmak için Sultan adına camilerde hutbe okutmayı emrederek sultanın Bağdat'a girmesini istemişti. Emirler, kâdılar, ileri gelenler ile beraber sultanı karşılayan halife, Sultana olan bağlılığını bildirmiş ve Selçuklu ordusunun yardımıyla Büveyhî devletine son vererek iç karışıklıklara son vermişti.<sup>3</sup> Tuğrul beyin vefatından sonra yerine geçen Alparslan (ö. 467/1072), amcasının bayrağını ve taşıdığı misyonu devralmıştı. Fatimî'lerden gelebilecek tehlikeleri yok etmek ve sırtını sağlama almak için Halep ve Şam'ın kuzeyinde bulunan Şia tehlikesinin üzerine yürüdü. Güneyden gelen tehlikeleri bertaraf edip sırtını sağlama alan Sultan Alparslan için

---

<sup>3</sup> Ahmed Muhtar el-'İbâdî, *Fi't-Târîhi'l-'Abbâsiyyi ve'l-Endelüsiyyi* (Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1972), 181.



Anadolu'nun kapılarını açan Malazgirt meydan muharebesi önünde bir engel kalmamıştı. Bu savaşı da kazandıktan kısa bir süre sonra vefat eden Alparslan'ın yerine oğlu Melikşah gelerek veziri Nizâmülmülk ile beraber şîâ tehlikesini ortadan kaldırarak Şam'da istikrarı sağlamıştı.<sup>4</sup>

Zemahşerî, Selçuklu sultanı Melikşah, oğlu Muhammed Tapar ve Selçuklu devletinin derin aklı olarak kabul edilen meşhur bazı sultan, emir ve vezirler ile aynı dönemi paylaşmıştır.

### 1.3. Yaşadığı İlmî ve Kültürel Ortam

Zemahşerî, ilmin ve bilimin teşvik edildiği hür bir ortamda yaşadığı için fikirlerini özgür bir şekilde ifade etmiş ve önemli eserler meydana getirmiştir.<sup>5</sup>

Zemahşerî, kendi döneminde meydana gelen siyasi olayların; kültür, toplum, edebiyat ve ekonomi üzerindeki etkilerine de bizzat şahit olmuştur.

İbn Battuta Zemahşerî'nin memleketi olan Harezmi ve halkı için şu övgülerde bulunur: "Dünyadaki şehirler arasında onun (Harezmi) halkından daha güzel ahlaklısına ve cömerdine rastlamadım. Namaz vakitlerinde çok güzel bir adetleri vardır. Her namaz vakitlerinde caminin duvarlarına çıkmak suretiyle insanları cemaatle namaza çağıran müezzinler vardı. Namaza katılmayanlar, caminin ihtiyacını gidermek amacıyla beş dinar ile cezalandırılırdı. Kışın don tutan Ceyhun nehrinin üzerinden hayvanlar ile karşı tarafa (Tirmiz) geçilir ve oradan buğday ve arpa gibi temel ihtiyaçlar temin edilirdi."<sup>6</sup>

Zemahşerî'nin döneminde çekişmeler artarak itikadî ve fikhî alana sirayet etmiştir. Böylece Harezmi bölgesi kelâmî ve i'tizâlî meselelerin odak haline gelmiştir. Doğuda i'tizâlî fikirler yayılmış ve acem bölgesinde bulunan çoğu Şiiiler

---

<sup>4</sup> el-'İbâdî, *Fi't-Târîhi'l-'Abbâsiyyi ve'l-Endülüsiyyi*, 185-190.

<sup>5</sup> Ahmed Muhammed Hûfî, *ez-Zemahşerî* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabîyyi, 1980), 35.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî İbn Battuta, *Rihletü İbn Batuta* (Dâru's-Şarki'l-'Arabîyyi, ty.), 1/279; Abdülhamit Kasım en-Neccâr, *ez-Zemahşerî Asâruhu ve Menhecuhu'n-Nahvi*, 1982, 7.

Mu‘tezile mezhebini benimsemişlerdir. Fakihlerin çoğu da Mu‘tezilî olmuş ve böylece i‘tizâlî tartışmalar halk arasına kadar yayılmıştı.<sup>7</sup>

Tam adı Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Harezmî olan Zamehşerî, 1075 (467) yılının Recep ayında Harezm'in Zemaşer kasabasında dünya geldi.<sup>8</sup> Burada doğup büyüyen Zemaşeri buradaki hocalarının yanında temel dini eğitimler aldıktan sonra Buhâra'ya giderek ilmi yolculuğuna başlamıştır.<sup>9</sup> Buradan da Horosan'a gitmiş ve orada bulunan bazı devlet adamlarıyla buluşup onları öven şiirler yazmıştır. Maddi sıkıntılar çeken Zemaşerî, kendisinden ilmi kifayet bakımından daha düşük bir profil izleyen akranları gibi hayatını idame ettirmek ve ilmi tahsilinde maddi açıdan kimseye muhtaç olmamak için Nizamü'l-Mülk'ün idaresi altında olan Horosan'a yönünü çevirdi. Burada Nizamü'l-Mülk'ü öven ve maddi sıkıntılar çektiğini ifade eden kasideler yazdı. Layık ve ehil olmayanların Nizamül'mülk'ten istediklerini aldıklarını kendisine yakınlığı münasebetiyle hayatını devam ettirip ilmi çalışmalarını sürdürmesi için kendisine de yardım etmesini, aksi halde buraları terk edeceğini ifade eden bir şiir yazdı. Fakat umduğunu bulamayan Zemaşerî,<sup>10</sup> İsfahan'a gitmiş ve onu ölüm döşegine yatıracak hastalığa yakalanmıştır.<sup>11</sup> İyileştikten sonra Bağdat'a gitmiş ve oradaki alimler ile ilmi münazaralara girerek onlardan da istifade etmiştir.<sup>12</sup> Daha sonra Mekke'ye gitmiş ve Ebü'l-Hasan Ali b. İsa b. Hamza eş-Şerif el-Hüseyni ile bir araya gelerek ondan da istifade etmiştir.<sup>13</sup> Burada Sibeveyhî'nin kitabını Ali Abdullah b. Talha el- Ya'birî'nin yanında ders

---

<sup>7</sup> Şemsettin Muhammed Makdisî, *Ehsenü't-Tekâsîm fî Ma'rîfet'i-Ekâlîm* (Beyrût: Daru Sadır, 1909), 439;

<sup>8</sup> Muhammed Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrût: Daru'l-Ma'rifeti, 1993), 1/173.

<sup>9</sup> Hûfî, *ez-Zemaşerî*, 35.

<sup>10</sup> Umduğunu bulamadığının sebebi, Sünni geleneğin yaşatılması için büyük emek harcayan Nizamü'l-Mülk'ün, Zemaşerî'nin İ'tizâlî fikirlerini açık bir şekilde ifade etmesinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Bkz, Hûfî, *ez-Zameşerî*, 38.

<sup>11</sup> Hûfî, *ez-Zemaşerî*, 38.

<sup>12</sup> İmâdüddîn İsmail Ebi'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî Ehbâri'l-Beşer* (el-Matbaatü'-Hüseyniyye el-Mısıriyye, ty.), 3/14.

<sup>13</sup> Cemaluddin Ebi'l-Hasan Kıfî, *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nuhât* (Kâhire: Daru'l-Fikri'l-Arabiyyi, 1986), 3/268.

olarak okumuştur. Mekke’de iki yıl kalarak hicaz bölgesinin tümünü gezmiştir. Zamehşeri bu konuda şöyle der: “Arapların tüm toprağına bastım”.<sup>14</sup>

Memleketinin hasreti burnunda tüten Zemaşşerî, memleketine döndükten kısa bir süre sonra tekrar Mekke’ye dönüp burada üç yıl kalarak meşhur Keşşâf adlı tefsirini kaleme almıştır.

Daha sonra tekrar memleketine gelmek için yola koyulan Zemaşşerî, yolda Bağdat’ta da bir süre daha kaldıktan sonra memleketi olan Harezm’e varmış ve vefatına kadar burada kalmıştır.<sup>15</sup>

Zemaşşerî, kendi döneminde yaşayan birçok alimden istifade ettiği gibi kendi döneminden önce yaşayan alimlerin eserlerinden de istifade etmiştir. Fakat en çok istifade ettiği hocası ise Ebu Mudar Mahmûd b. Cerir ed-Dabi el-İsfahanî’dir (398-494). O, tıp, lügat ve nahiv ilminde mahir bir alimdi. Zameşşeri, nahiv ve lügat ilmini ders olarak onun yanında okumuş ve kendisinden istifade etmiştir.

İlim tahsilinde birçok hocadan istifade eden Zemaşşerî, kendisinden de birçok talebe ve alim istifade etmiştir. İmam Kıftî, Zemaşşerî Horosan’a geldiği zaman etrafında insanların toplandığını ve kendisinden istifade etmek için öğrenci olmak isteyenlerin çok olduğunu ifade etmiştir. Harezm’de iken ondan istifade etmek için uzak diyarlardan insanlar gelirdi.

İtikadî konularında Mu‘tezilî olup fikhî konularında ise Hanefî mezhebine mensup olan Zemaşşerî, fikhî mezhebinde taassup sahibi değildi.<sup>16</sup> Tabakatü’l-Henefiyye kitabının sahibi, Zemaşşerî hakkında şöyle demiştir: “Büyük imam ve

---

<sup>14</sup> Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemaşşerî, *Esâsü’l-Belâge*, thk. Muhammed Basil (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, 1998), 92.

<sup>15</sup> Şemsuddin. Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân ve Enbâu Ebnâi’z-Zamân* (Beyrût: Daru Sadır, 1972), 5/173.

<sup>16</sup> Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn* (Küveyt: Daru’n-Nevâdir, 2010), 1/474.

edebiyat ilminde örnek gösterilen kişidir. Şöhreti onu anlatmaktan daha büyüktür.”<sup>17</sup>

#### 1.4. Kitabının (Keşşâf) Tam İsmi ve Yazma Gerekçeleri

Keşşâf'ın gerçek ismi “el-Keşşâf ‘an Hakâiki’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîli fî Vucûhi’t-Te’vîl’dir. Bu isim ile ilgili mukaddimesinde şu ifadeleri kullanmaktadır. “...Yanıma gelip ısrarla benden “el-Keşfu ‘an Hekâiki’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîli fî Vucûhi’t-Te’vîl” ile ilgili bir tefsir kitabı yazmamı istediler.”

Bazı matbu‘ nüshalarda “Ğavamid” kelimesinin de isme eklenildiği görülmüştür. Buna göre kitabın ismi tam olarak şöyle olur: “el-Keşşaf ‘an Hekâiki Ğavâmidi’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîli fî Vucûhi’t-Te’vil”. Alman müsteşrik Carl Brockelmann da meşhur “Tarihu’l-Edebi’l ‘Arabibiyi” adlı eserinde Keşşâf'ın ismini bu şekilde nakletmiştir.<sup>18</sup>

Zemahşerî'nin Kitabını (keşşâf) yazma gerekçeleri üç başlık altında değerlendirilebilir:

1. Bir grup Mu'tezilî din kardeşlerinin (talebeler) bazı ayetlerin tefsiri için Zemahşerî'nin yanına gelmeleri ve kendilerine tatmin edici cevaplar verdiğini gördüklerinde ondan bir tefsir yapması ricasında bulunmaları.<sup>19</sup> Ayrıca bu Mu'tezilî talebelerin, Zemahşerî'nin kendilerini kıramayacağını düşündüğü bazı alimleri aracı yapmaları da kitabın yazılma gerekçeleri arasında sayılmaktadır.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîe fî Tabakâti'l-Hanefiyye* (Daru İhyai'l-Kutûbi'l-Arabiyyi, 1993), 3/447.

<sup>18</sup> Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, 5/216.

<sup>19</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 97. (Mukaddime)Hûfî, *ez-Zemahşerî*, 108.

<sup>20</sup> Hûfî, *ez-Zemahşerî*, 108.

2. Mekke civarında bulunan insanların Zemahşerî'nin Mekke'de kendi talebelerine notlar şeklinde yazdırmış olduğu tefsir notları duyunca, ondan bu konuda bir tefsir kitabını meydana getirmesini istemeleri.<sup>21</sup>

## 1.6. Metodu

Zemahşerî, tefsirinde şu metotları uygulamıştır:<sup>22</sup>

1. Ayetlere karşı akli bir tutum sergileyerek, olabildiğince zihnini kullanarak birden fazla mana vermiştir.<sup>23</sup>
2. Zemahşeri bazı ayetlerin zahirî manalarını kendi Mu'tezilî fikrini ve ilkelerini desteklemek için kullanır. Mutezile mezhebinin usûllerine muhalif olan muhkem ve zahir ayetleri ise müteşâbih ayetler kısmından sayar. Meânî ve beyân ilmindeki uzmanlığını da kullanarak mezhebine uymayan ayetleri metaforik ve mecaz kabilinden saymaktan da çekinmemiştir.<sup>24</sup> Lügat, Nahiv, Mecaz ve Kıraat vecihlerini bu uğurda olabildiğince kullanmaktadır.<sup>25</sup>
3. Kur'an'ı, Kur'an ile tefsir edip yorumuna hadis, Sahabe ve Tabiinin ileri gelenlerinin ayetle ilgili tefsirlerini istişhad olarak göstermiştir. Nâsîh ve mensûh ayetleri açıklayıp ayetten istinbât edilen fikhî meseleleri ve bu konudaki mezhep âlimlerinin görüşlerini beyan etmiştir. İ'tizâlî mezhebiyle çelişmemek şartıyla rivayetlere başvurmuştur. Fıkhi mezhebi olan Hanefî mezhebinde taassup göstermemiştir.<sup>26</sup>
4. Zayıf hadisleri ve İsrailî kıssaları zikretmede esneklik (Mütesâhil) gösterdiği görülmüştür. Zayıf hadisleri ve sûrelerin faziletleri ile ilgili

---

<sup>21</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn*, 2/1475;

<sup>22</sup> Ğamidî, *el-Mesâilü'l-İ'tizâliyye fî Tefsiri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, 46-48.

<sup>23</sup> Davî, *Menhecü'z-Zemahşerî fî Tefsiri'l-Kur'an* (Kâhire: Daru'l-Meârif, ty.), 280.

<sup>24</sup> el-Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî fî Tefsiri'l-Kur'an*, 281.

<sup>25</sup> Davî, *Menhecü'z-Zemahşerî fî Tefsiri'l-Kur'an*, 281.

<sup>26</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 276.

uydurma haberleri<sup>27</sup> dahi kendi i'tizâlî mezhebini güçlendirmek için zikretmekten kaçınmamıştır.<sup>28</sup> Ayrıca bazı hadislere rivayet derecesini tadif (rivayetin zayıf olduğunu gösteren) eden روي lafzı ile başlamıştır.<sup>29</sup> Bazen kısa olarak da olsa rivayetin sahih ve zayıf gibi derecelerine de dikkat çekmiştir.<sup>30</sup>

## 2. İbnü'l-Müneyyir

### 2.1. Siyasi Ortam

Hicrî 620-673 yılları arasında yaşayan İbnü'l-Müneyyir'in ismi tam olarak Ahmed b. Muhammed b. Mensûr b. Ebi'l-Kâsım b. Muhtar b. Ebî Bekir b. Ali el-Cerevî el-Cüzamî el-İskenderî Nasıruddin b. el-Müneyyir'dir. Hayatı ise büyük ve önemli olaylar ile doludur. Bunlardan bazıları haçlı orduları ile Moğol-Tatar saldırılarıdır. Onun döneminde iki asır boyunca İslam alemine karşı yapılan haçlı seferleri sürerken İslam alemi bir başka felaket ile karşı karşıya kalmıştı. O da Moğol/tatarların İslam alemine doğudan saldırıp yağmalara başlamasıydı.

İslam tarihinde 620-683 yıllarının, Moğol ve haçlı ordularına karşı cihat asrı olduğu göze çarpmaktadır. Ancak bu durum söz konusu dönemde ilmî faaliyetler konusunda hiçbir gelişmenin olmadığı anlamına da gelmemektedir. Zira bu dönemde tefsir, hadis, fıkıh, tarih, tercüme faaliyetleri ve lügat gibi ilimler bakımından sevindirici gelişmeler de yaşanmaktaydı.

---

<sup>27</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ* (Medine: Vizâretü'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 2004), 13/386-387.

<sup>28</sup> Davî, *Menhecû'z-Zemahşerî fi Tefsiri'l-Kur'an*, 271; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 7/81; İbn Teymiyye Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye* (Riyâd: Cami'atü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1986), 7/91.

<sup>29</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/453.

<sup>30</sup> Zemahşerî'nin metot ve üslubu ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz: el-Cüveynî, *Menhecû'z-Zemahşerî fi Tefsiri'l-Kur'an*; Murtezâ Ayetullah Zade Şirâzî, *ez-Zemahşeri: Luğaviyyen ve Müfessiran* (Kâhire: Daru's-Sekâfe, 1977); Hûfî, *ez-Zemahşerî*.

## 2.2. İlmî Şahsiyeti

Fıkıh, Arapça, Münazara ve Belagât ilimlerinde söz sahibi olan İbnü'l-Müneyyir, nazm ve nesirde de uzman biriydi. İbnü'l-Hâcib'in her iki muhtasar kitabını ezberledikten sonra onu yanına gittiği ve ondan istifade ettiği zikredilir. Çok zeki biri olduğunu hemen anlayan İbnü'l-Hâcib, ona fetva verme icazetini vermiştir. Vakarından dolayı az kişi ile tartışır. Soruları mektuplar şeklinde kabul eder ve tek tek cevap verirdi. Fakat tartışırken kavgacı bir mizaca sahip olduğu için bu yönüyle de eleştirilmiştir. Vakarının, kibirli biri olduğu yorumlarına sebebiyet verdiği söylenir.<sup>31</sup>

## 2.2. Doğduğu Ortam

Hicri 620 yılının zilkade ayında İskenderiye'de dünyaya gelen İbnü'l-Müneyyir, ilmî bir ortamda büyümüş ve babası (Muhammed b. Mansûr) dan hadis dersleri almıştır. Dedesi olan Ebü'l-Abbas ise Kurrâ, Fakih ve aynı zamanda Vezirdi. İbnü'l-Müneyyir el-İntisâf adlı kitabında dedesinden tefsir ile ilgili önemli nakillerde bulunmuştur.<sup>32</sup> Küçük kardeşi Zeynüddin Ali b. Muhammed ise ilim ve takva sahibi birisiydi. Sahihî Buhârî üzerinde bir şerhi mevcuttur.<sup>33</sup>

İbnü'l-Hâcib'in yanında fıkıh derslerini almasının yanı sıra Usûl-i Fıkıhla ilgili Muhtasar adlı kitabını da ezberlemiştir. İbn-i Hâcib ile birçok konuda münakaşa etmiştir. İbnü'l-Hâcib onun hakkında şu şiiri söylemiştir: "İskenderiye'de bulunan (İbnü'l-Müneyyir) alimin ilmi tartışmaları olmasaydı, ilmî konular bıkkınlık verirdi."<sup>34</sup>

Araştırmamızın konusu olan el-İntisâf adlı kitabından hareketle her ne kadar Ehl-i Sünnet adına Zemahşerî'yi eleştirdiğini söylese de tartışılan tüm konularda Eş'arî mezhebine mensup bir alim olduğu anlaşılmaktadır. Zira kitabı

---

<sup>31</sup> Makrizî, *el-Mükaffa'l-Kebîr*, 1/653.

<sup>32</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 379.

<sup>33</sup> İbrahim b. Nureddin İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-Müzehheb fî Ma'rifeti A'yâni 'Ulemâi'l-Mezhep* (Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.), 2/123.

<sup>34</sup> Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, 2/384.

boyunca Eş‘arî mezhebini savunmuş ve Zemahşeri’nin i‘tizâlî düşüncelerini çürütmeye çalışmıştır.

Hicrî 673 yılının Rebülevvel ayının başında cuma günü İskenderiye’de<sup>35</sup> altmış üç yaşındayken zehirlenerek vefat etmiş ve babasının yanına defnedilmiştir.<sup>36</sup>

### 2.3. kitabını (el-İntisâf) Yazma Gerekçesi ve Metodu

İbnü’l-Müneyyir’in, İmâm Gazali’nin İhyâ’sına reddiye yazacakken annesinin, “*Hayatta olanlar ile dövüşmen (tartışma) yetmiyormuş gibi şimdi de ölülerle mi tartışacaksın.*”<sup>37</sup> demesi üzerine vazgeçtiği kaynaklarda zikredilir. Buna rağmen Zemahşeri’den Ehl-i Sünnetin intikamını almak amacıyla kitabını yazmaya karar vermiştir. Zemahşeri Âli İmrân 23-24 ayetlerini Ehl-i Sünnete yormuş ve onları Haşeviye fırkası ile bir tutmuştur. Bunun üzerine İbnü’l-Müneyyir şöyle demiştir:

“Zemahşeri’ye bak! Nasıl da kalbini Ehl-i Sünnete karşı kinle doldurmuştur. Ehl-i Sünnetin intikamını almayı bu kula layık gören Allah’a hamd olsun. Kesin deliller ile onların ağızını mühürlemiştir. Bunun, haçlı seferleri ile Moğol baskınlarına karşı yapılan cihattan geri kalmamın yerine geçmesini umuyorum. Bu konuyla ilgili inen âyet-i kerimeye dayanarak geride kalanlara dinin usûllerini anlatıp dine aykırı olan düşüncelere karşı savaştım.”<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Cemaluddin yüsûf İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü’z-Zahire fi Mülûki Mısır ve’l-Kahire* (Kahire: Daru’Kutûbi’l-Mısriyye, 1932), 7/361.

<sup>36</sup> Makrîzî, *el-Mukaffâ’l-Kebîr*, 1/654.

<sup>37</sup> Süyûtî, *Buğyetü’l-Vu’ât fi Tabakâti’l-Luğaviyyîn ve’n-Nuhât*, 1/384.

<sup>38</sup> İbnü’l-Müneyyir, *el-İntisâf fi mâ Tedammehü’l-Keşşâf mine’l-İ’tizal*, 1/541.



İbnü'l-Müneyyir kitabını yazma gerekçesini iki şeye dayandırmıştır: birincisi: Ehl-i Sünnetin İntikamını almak. İkincisi: İlimle uğraşarak Tevbe 122 de geçen<sup>39</sup> Allah'ın emrini yerine getirmek.

---

<sup>39</sup> “Bununla beraber müminlerin hepsinin toptan savaşa çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.” Tevbe, 9/122.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. İBNÜ'L-MÜNEYYİR'İN EHLİ SÜNNET ADINA TARTIŞMAYA AÇTIĞI KONULARIN KRİTİĞİ

Bu bölümde İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşeri'yi eleştirdiği konu ile ilgili ayetler tek tek ele alındıktan sonra Zemahşeri'nin söz konusu ayet ile ilgili tefsiri zikredilmiş ardından İbnü'l-Müneyyir'in eleştirilerine yer verilmiştir. En sonunda ise konu ile ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Değerlendirmelerde İbnü'l-Müneyyir'in Ehl-i Sünnet adına Zemahşeri'yi eleştirdiği konularda Ehl-i Sünnet inancıyla ne kadar örtüştüğü ve Ehl-i Sünnetin hangi akımlarına (Selef, Mâtürîdî ve Eş'arî) göre reddiye yaptığı gibi soruların cevapları aranacaktır.

İbnü'l-Müneyyir, kitabını Ehl-i Sünnetin intikamını Zemahşeri'den almak gibi çok iddialı bir gerekçe ile yazdığını belirtmiştir.<sup>40</sup> Bu çalışmada iddiasının tutarlı olup olmadığı üzerinde durulmuştur. İbnü'l-Müneyyir, Zemahşeri'yi isim-müsemma meselesi, kulların fiilleri ve Allah'ın sıfatları olmak üzere sırasıyla iyi davranışların karşılığının verilmesi, hidayet, fâsık insanların durumu, kalplerin mühürlenmesi, akıl-nakil çatışması, Hüsün-kubh, hidayetin Allah'a vacip olup olmadığı, Allah'ı tanımanın aklî ve naklî delilleri, kula vacip olan ilk şey, şefâat, sihir-ismet ilişkisi, teklif-i mâ lâ yutâk, istitâat-fiil ilişkisi, kesp teorisi-illet hikmet ilişkisi ve cennet-cehennem ebedîliği-geçiciliği gibi bir çok konuda eleştirmiş ve kendi görüşünün doğruluğunu bir takım delillerle ortaya koymuştur. Onun bu eleştirilerine ve konu hakkındaki birtakım değerlendirmelere sırasıyla bakmakta fayda vardır.

#### 2.1. Allah'ın ismi ile Müsemma'sının Aynîliği ve Gayrîliği ile Kulların Fiilleri Meselesi

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

-Rahmân ve Rahîm olan Allah Teâlâ'nın ismiyle

---

<sup>40</sup> İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fi mâ Tedammehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizal*, 1/541.

Zemahşeri, Besmele'nin başındaki “bâ” harfini gizli bir fiil olan ve “قراءة” kökünden türemiş olan أقرأ fiiline bağlamış ve sebebini şöyle açıklamıştır: “Bismillah’ın başındaki “bâ” harfi istiâne (yardım dileme) manasına gelmektedir. Bu da كتبت بالقلم örneğindeki “bâ” harfi gibidir. Buna göre kulların fiilleri, Allah’ın ismi zikredilerek ancak bir değer kazanır.”<sup>41</sup>

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin “Kulların fiilleri, ancak Allah’ın ismi zikredilerek değer bulur.” ifadesinin iki yönden Ehl-i Sünnet inancına ters düştüğünü ileri sürmüştür. Birincisi: Allah’ın ismi ile müsemması ayrı değil aynı şeylerdir. Zemahşerî'nin ifadesine göre ise ikisinin farklı olduğu anlaşılmaktadır. Zira ona göre besmelenin başındaki “bâ” harfinin كتبت بالقلم örneğindeki “bâ” harfi gibi istiâne manasına geldiği için isim ile müsemmanın ayrı olduğunu ifade etmiştir. Tıpkı yazmak fiili ile kalemin ayrı şeyler olduğu gibi. İkincisi: Kulların fiilleri Allah’ın kudreti ile meydana gelmektedir. Zemahşerî'ye göre Allah’ın ismi kulların fiillerini sadece dinî bakımdan muteber hale getirir. Fiili ortaya çıkarmak ise sadece kula aittir. Yazmak fiili ile kalem ayrı şeyler olduğu gibi isim ile müsemma da ayrı şeylerdir. Böyle olunca da yapılan fiilin kula ait olduğu ve Allah’ın bir müdahalesinin olmadığı inancı ortaya çıkar.<sup>42</sup>

Fakat Ehl-i Sünnete göre kul fiil için sadece bir eylem mahallidir. Fiillerin meydana gelmesi ise sadece Allah’ın kudretiyledir. Buna göre herhangi bir fiile besmeleyle başlamanın anlamı, meydana gelen fiillerin Allah’ın kudretiyle meydana geldiğini itiraf etmektir.”<sup>43</sup>

### Değerlendirme

Burada iki mesele göze çarpmaktadır: Birincisi: Allah’ın ismi ile müsemmasının aynı veya ayrı olduğu meselesi. Yukarıda da işaret edildiği üzere

---

<sup>41</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 102.

<sup>42</sup> İbnü'l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizal*, 1/102.

<sup>43</sup> İbnü'l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizal*, 1/102.

Allah'ın ismi ile müsemmasının ayrı şeyler olduğunu söyleyenler (Cehmiyye,<sup>44</sup> Mu'tezile vb.) Allah'ın isimlerinin mahlûk olduğu görüşündedirler. Mahluk olan şeyler de Allah ile aynı olmayacağı anlamına gelmektedir. Aynı olduğunu söyleyenler ise Allah'ın ismi ile zatının aynı ve birbirinden ayrılmayan şeyler olduğunu iler sürerler.<sup>45</sup>

Tahâvî, bu konu ile ilgili şöyle bir detay zikretmektedir: “İsim ile müsemmâ bazen aynı iken bazen de ayrı olabilmektedir. “Allah, Arapça bir isimdir” denildiği zaman burada müsemma değil lafız yani isim anlaşılmalıdır. Buna göre isim ile müsemma ayrı ayrı şeyler olup inanç bakımından herhangi bir problem teşkil etmemektedir. “Allah şöyle dedi” ya da “Allah, duaları işitendir” denildiğinde ise isim ile müsemmâ aynı olmuş olur. Başka bir ifade ile: “İsim ile müsemmâ ayrı şeylerdir” sözünden kasıt, lafzın manadan farklı olduğu ise inanç bakımından problem yoktur. Şayet “Allah, daha sonra kendisine bir isim verdi” şeklinde bir mana ise inanç bakımından problemlili hale gelmiş olur.”<sup>46</sup> Zira buna göre Allah'ın isimleri mahluk olmuş olur.

Râzî (ö. 606/1210), bu konuyu şöyle izah etmiştir: “Haşeviye, Kerrâmiyye ve Eş'arî mezhebine göre isim ve müsemmâ aynıdır. Mu'tezile mezhebine göre ise ayrı şeylerdir. İsim ve müsemmânın ayrı olduğu görüşü tercihimiz olmakla beraber burada bir detay söz konusudur: İsimden kastın sesler ve harfler olması durumunda isim ve müsemmanın ayrı şeyler olduğu su götürmez bir gerçektir. İsimden kasdın müsemmanın kendisi ise bu durumda isim ile müsemmanın aynı olması su götürmez bir gerçek olur. Dolayısıyla bu gibi meselelere dalmanın

---

<sup>44</sup> Cehmiyye fırkası, Cehm b. Safvân es-Semerkandî'ye nisbet edilmektedir. Cebriye'den olup sapık fikirlerinden dolayı Müslim b. Ahvez el-Mazenî tarafından Merv'de öldürülmüştür. Allah'ın ezeli sıfatlarını inkâr meselesinde Mutezile ile aynı görüşü savunmuştur. Kabir azabı, Sırat ve Mizanı inkâr etmiş ve Cennet ile Cehennem bir süre sonra yok olacağını söylemiştir. Bu fırka ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/86-88.

<sup>45</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ul Fetâvâ*, 12/127.

<sup>46</sup> Sadruddin Muhammed b. 'Ala İbn Ebü'l-İzz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye* (Beyrût-Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 1990), 1/79.

faydasız bir iş olduğu ortaya çıkmış olur.<sup>47</sup> Burada üçüncü bir görüş daha vardır: İsim müsemma ile ne aynı ne de gayrıdır, belki müsemma içindir ve ona aittir. İbn Teymiyye, bu son görüşün Ehl-i Sünnetten olan Selefe ait olduğunu ifade etmiştir. Burada bir hususa daha dikkat çekmekte fayda vardır: İsim ile müsemmanın aynı olduğunu söyleyenler, harflerden oluşan ismin müsemma ile bir olduğunu kast etmemişlerdir, zira aklı başında olan hiçbiri böyle bir şey iddia etmez. Yoksa “ateş” diyen birinin ağzının yanması gerekirdi. Ey Ahmed! Ey Ömer! denildiğinde çağrılan ismi değil, isim ile özdeşleşmiş müsemmadır. İsim ile müsemmanın aynı şeyler olduğunu ileri sürenlerin gerekçesi, birden fazla kadîmlerin meydana gelmesidir. Ayrıca isim ile müsemmanın birbirinden ayrı şeyler olduğunu ileri sürenler ta‘addüdü’l-kudemâ probleminde kurtulmak için sadece “Allah” lafzının isim, diğerlerinin ise sıfat olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>48</sup>

İsim ve müsemma meselesini özetleyecek olursak, bu meselede üç farklı görüş ileri sürülmüştür. Birincisi: İsim, müsemma içindir. Müsemmanın ne aynı ne de gayrıdır. *“En güzel isimler Allah’ındır; bu güzel isimler ile o’na dua edin.”*<sup>49</sup> İkincisi: İsim, müsemmadan ayrıdır. Üçüncüsü: İsim, müsemmanın aynısıdır. Son iki görüşün her birinde inanç bakımından problem olduğundan birinci görüş tercih edilmiştir. İsim, müsemmanın aynısıdır görüşüne gelince şayet burada amaç: isim müsemma ile aynı fakat ismin lafzının mahluk olduğuyduysa burada problem vardır. Fakat ismin müsemma ile aynı olduğunun söylenmesindeki amacın, ismin müsemmadan ayrılmayan ve daha sonra yaratılmadığıysa problem yoktur. Birinci görüş, bu gibi problemlerin ihtimalini barındırmadığı için tercih edilmiştir.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymî el-Bekrî Ebû Abdillâh Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1981), 1/116-117; Ebû’l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *Tefsîri’l-Kur’an’il-Azîm* (Riyâd: Daru Taybe, 1999), 1/121-122.

<sup>48</sup> İbn Hazm, Ebî Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhirî. *el-Fasl fî’l-Milel ve’l-Ehvâi ve’n-Nihâl* (Beyrût: Dâru’l-Ciyel, 1999), 5/141.

<sup>49</sup> A‘raf, 7/180.

<sup>50</sup> <https://majles.alukah.net/t75190/> (Erişim Tarihi: 07/05/2021).

İkincisi: Kulun fiillerinin Allah'ın kudreti ile mi yoksa kendi kudreti ile meydana geldiği meselesidir. Mu'tezile/Kaderiyye<sup>51</sup> ve Cebriyye gibi fırkaların bu meselede Kitap, Sünnet ve Ehl-i Sünnetin çizgisinden ayrı bir yol izlediği görülmektedir. Kaderiyye'ye göre kul Allah'ın hiçbir müdahalesi olmadan kendi fiillerini yaratır. Zemahşeri de bu yönde açıklamalarda bulunmuştur. Cebriyye mensupları ise kaderiyye fırkasının tam tersini düşünmektedirler.<sup>52</sup> Onlara göre kulun eliyle meydana gelen fiillerde kulun hiçbir etkisi olmayıp fiillerin ağaçtan düşen yaprağın rüzgâr tarafından savrulması gibidir. Ya da titreme hareketleri gibi ihtiyarî olmayan fiiller gibidir. Eş'arîler ise kendilerini fiillerin hakiki yaratıcısı kullardır diyen Kaderiyye (Mu'tezile) ile fiillerin hakiki faili Allah'tır ve kulun hiçbir tesiri yoktur diyen Cebriyye mezhebinden ayrı olduğunu göstermek için kesp teorisini icat etmişlerdir.<sup>53</sup> Bu teoriye göre kullar, fiiller için birer mahal (yer) ve sudur yeri konumunda olduğu için, kul fiili işleyeceği sırada Allah tarafından onun fiili yaratılmaktadır ve buna iktirânî (birliktelik/beraberlik) fiil demişlerdir. Yani insanın fiili/eylemi yapmasıyla, Allah'ın fiili yaratması aynı anda ve beraber olmaktadır. Bu durumda Allah hâlik, kullar ise kâsîp durumundadırlar. İlerleyen sayfalarda bu kesp teorisi ile ilgili Eşarî'lerin getirdiği örneklere değinilecek, bununla beraber konun izahı için günümüzde kapı teknolojilerinde kullanılan fotoselli kapılar veya musluklar güzel birer örnek olabilirler. Bu kapıların, kendisine bir canlının yaklaşmasıyla açıldıkları malumdur. Kapıya yaklaşmakla beraber kapılar açıldığı gibi insanın fiili yapmaya teşebbüs ettiği sırada fiiller Allah tarafından meydana getirilmektedir.

---

<sup>51</sup> Kaderiyye fırkası, isminden de anlaşılacağı üzere kaderi inkâr edip kulların kendi fiillerinin hakiki yaratıcısı olduklarını savunmuşlardır (Cebriyenin aksine). Mutezileler bu konuda Kaderiyye ile aynı görüşü paylaştığı için onlara da bu isim (kaderiye) verilmiştir. İlk kaderi inkâr eden kişinin Ma'bed el-Cüheni olduğu kaynaklarda geçmektedir. Hicrî Seksende öldürülmüştür. Bkz: Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/56; Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir b. Muhammed el-İsfahânî el- İsferyânî, *et-Tabîru fi'd-Dîn ve Temyüzü'l-Fırkati'n-Nâciyye 'ani'l-Firaki'l-Hâlikîn* (Alemü'l-Kutûp, 1983), 63-65.

<sup>52</sup> Muhammed Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrût- Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/57.

<sup>53</sup> Bu mesele daha sonra da detaylı bir şekilde işlenecektir. s. 177.

Bu değerlendirmemizden hareketle İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'yi her iki meselede Ehl-i Sünnetin tüm bileşenleri adına değil de sadece Eş'arî mezhebine göre eleştirdiği anlaşılmıştır, zira isim-müsemma meselesinde isim ile müsemmanın aynı olduğu görüşünün tüm Ehl-i Sünnet bileşenlerinin ittifak ettiği bir mesele olmadığı, Selef ulemâsının bu konudaki görüşlerinin isim müsemma ile ne aynıdır ne de ayrıdır, belki isim müsemma içindir ve ona aittir tarzında ayrı olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca Eş'arî kelimcilerin de bu konuda ittifak etmediği ve Râzî gibi kelimcilerin ismin müsemmadan ayrı bir şey olabileceği görüşünü ileri sürdükleri anlaşılmıştır. Fakat burada Râzî'yi Mu'tezilîlerden ayırt eden husus şudur: Râzî'ye göre isim müsemmadan farklı olduğu gibi "tesmiye"den de (isimlendirmek) ayrıdır. Mu'tezilelere göre ise isim müsemmadan farklı olsa da tesmiye ile aynıdır.

## 2.2. Allah'ın Sıfatları (Te'vil-Tafvîd)

الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

-Zemahşerî, Allah'ın insanlara özgü olan ve acımak manasına gelen rahmet sıfatını "Allah'ın kullarına nimet veren ve inâmda bulunan" şeklinde bir mecazî anlatımdan ibaret olduğunu ifade ederek te'vilde bulunmuştur<sup>54</sup>

-İbnü'l-Müneyyir: "Bu mecazî anlatıma göre rahmet sıfatı, Allah'ın fiilî sıfatlarından olmuş olur."<sup>55</sup> İnâmda bulunmak bir fiillî sıfattır, fakat rahmet sıfatının Allah'ın zatî sıfatlarından olması da caizdir. Buna göre ise rahmet sıfatı "kullar hakkında hayrı irade etmek" şeklinde te'vil edilmektedir.<sup>56</sup>

## Değerlendirme

Sıfatların te'vili, tafvîdi ve taksimi konusunda Zemahşerî'nin yukarıdaki ayet ile ilgili yorumuyla İbnü'l-Müneyyir'in eleştirilerini değerlendirmeden önce

<sup>54</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 110.

<sup>55</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 110.

<sup>56</sup> İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fi mâ Tedammehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizal*, 110.

Mu‘tezile ile Ehl-i Sünnetten olan Selef, Mâtürîdî ve Eş‘arî gibi kelâmî ekollerin konu hakkındaki görüşlerine değinmekte fayda olacaktır.<sup>57</sup>

Sözlükte sıfat kavramı bir varlığın tanınmasını sağlayan hal ve niteliktir. Ehl-i Sünnet âlimleri sıfatları müspet/menfi ve Allah’ın zatıyla veya fiilleri ile alakalı olup olmadıkları açısından farklı taksimlere tabi tutulmuştur. Yani Allah’ın sıfatlarından bazılarının subûtî bazılarınsa selbî olduklarını zikretmişlerdir. Bu subûtî sıfatlardan bazıları da Allah’ın fiillerine bağlı iken (fiillî sıfatlar) bazıları ise Allah’ın zatıyla (zatî sıfatlar) kâimdir.

Kelami ekoller bu sıfatların Allah’ın zatı veya fiilleri ile ilişkileri noktasında ihtilaf etmişlerdir. Ehl-i Sünnetten olan Eş‘arî kelimciler, Allah Teala’nın kemâlî/subûtî sıfatlarının kudret, irade, ilim, sem‘, basar kelim ve hayat olduğu şeklinde bir taksime giderken Mâtürîdîler, bunlara tekvin sıfatını da eklemişlerdir. Allah’ın bu sıfatlar ile kemal sahibi olduğunu ifade etmişlerdir. Bu iki mezhebe göre Allah kudreti ile kadir, iradesi mürid ve ilmiyle alimdir. Delillerini ise *أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ* (Onlar bilmezler mi ki, gizlediklerini de açığa vurduklarını da Allah bilmektedir)<sup>58</sup> *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ* (O’na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi işitir her şeyi görür)<sup>59</sup> gibi ayetlerden getirmişlerdir.

Mu‘tezîlîler ise Allah’ın bu sıfatlar ile sıfatlanması durumunda Allah’ın zatından ayrı şeylerin var olacağını ileri sürmüşlerdir. Böyle durumda ise Allah’ın yaratılmışlara benzemesi ya da bir den fazla kadimlerin meydana gelmesi gerekecektir. Onlara göre Allah zatıyla kadir, zatıyla irade sahibi ve zatıyla

---

<sup>57</sup> İmam el-Bekkî’ye göre Allah’ın sıfatlarının taksimi ile ilgili farklı iki taksim şekli daha vardır. Ona göre sıfatlar üç kısma ayrılmaktadır. Nefsiyye,(mevsûf sıfatsız düşünülmemektedir) ma‘ânî (Allah’ın zatıyla kâim olan sıfatlar)ve maneviyye (vücut veya ‘adem ile vasıflanmayan sıfatlar). Veya Allah’ın sıfatları şöyle de taksim edilebilmektedir: Nefsiyye, maneviyye ve kudsîyye. Daha detaylı bilgi için bkz: Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebî'l-Fazl Kâsım el-Kumî et-Tûnusî el-Bekkî, *Tahrîru'l-Metâlip limâ Tadammenehü 'Akîdetü İbni'l-Hâcip* (Beyrût: Müessesetül'l-Me'ârif, ty.), 54-55. Muhammed Salih b. Ahmet el-Ğursî, *'İlmü't-Tevhîd ve's-Sifât* (Dâru'l-feth, ty.), 116-120.

<sup>58</sup> Bakara, 2/77.

<sup>59</sup> Şûrâ, 42/11.



âlimdir.<sup>60</sup> Fakat Selef alimleri, bu gibi sıfatların Allah ile ne aynı ne de gayrı olduğunu kabul ederler.<sup>61</sup>

Zemahşerî bu konudaki görüşünü şöyle izah etmiştir: “Bil ki Kâinatı yaratan zat, hiçbir şeye benzemeyen birisidir. O, ne cisimdir ne de arazdır. Her şeye zatıyla kadir, zatıyla hay, zatıyla işiten ve duyandır.”<sup>62</sup>

Eş’arî alimlerinin rahmet gibi ihtiyarî sıfatları te’vil etmelerinin altında yatan sebep şudur: Bu sıfatlar kemaliyeti ifade ederler. Allah’a nisbet edildiği durumda Allah’ın daha önce kâmil olmadığı ancak bu sıfatlar ile kemal sahibi olduğu anlamına gelir ki bu da caiz değildir.<sup>63</sup>

Bu konuda da sadece Eş’arî mezhebinin görüşüne göre hareket eden İbnü’l-Müneyyir, Allah’ın hem zatî hem de filli sıfatlarının olduğunu kabul etmektedir. Zatî sıfatlar (subûtî/manevî); hayat, sem’, kudret, irâde, ilim, basar ve kelim olmak üzere yedi tanedir. Bu sıfatlar ezeli olduğu için Allah’tan hiç ayrılmazlar. Fakat halk (yaratmak), rızk vermek, ihyâ (diriltmek), imâte (öldürmek), ‘afv (affetmek), ‘ukûbet (cezalandırmak), gibi fiillî sıfatlar, ezeli olmadıkları için Allah’la sürekli kaim değildir.<sup>64</sup>

Eş’arî’ler ayrıca yüz (vech), el (yed) ve ayak (kadem) gibi haberî sıfatları da zahirî anlamları üzerinde bırakmayıp tevil etmişlerdir.

Eş’arî çizgisine göre hareket eden İbnü’l-Müneyyir, bu sıfatları olduğu şekliyle Allah’a nispet etmeyi caiz görmemiştir. Onları te’vil ederek ya zatî sıfatlar kategorisine ya da fiilli sıfatlar (ihtiyarî) kategorisinin altına sokmuştur.

---

<sup>60</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1/46.

<sup>61</sup> Bu mesele ile ilgili detaylı bilgi ve Ehli Sünnetin bu konuda getirdikleri deliller ve karşı cevaplar için bkz: Ebü’l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi’l-Hayr b. Sâlim b. Es’ad el-İmrânî el-Yemânî, *el-İntisar fi’r-Raddi ‘Âla’l-Mü’tezileti’l-Kaderiyyeti’l-Eşrâr* (Medine: Edvâu’s-Selef, ty.), 1/254-255; İbrahim b. Muhammed b. Ahmed eş-Şâfî el-Beycûrî, *Tühfetü’l-Mürîd* (Kâhire: Daru’s-Selâm, 2002), 79.

<sup>62</sup> Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûli’d-Din* (Sanâ: Mektebetü Merkezi Bedri’l-İlmiyyi ve’s-Sakâfiyyi, 2004), 6.

<sup>63</sup> İcî, Adududdin, *el-Mevâkif fî ‘İlmi’l-Kelâm* (Beyrût: Alemü’l-Kutûp, ty.), 275-276.

<sup>64</sup> Beyhakî el-İmam el-Hafız Ebî Bekir Ahmed b. Hüseyin, *el-Esmâ ve’s-Sifât* (Medine: Daru’s-Şühedâ- Mektebetü’t-Tev’iyyeti’l-İslamiyye, ty.), 1/358-362.

Zatî sıfatlardan sayıldıkları takdirde ezelî ve ebedî sıfatlar olmuş olur. Yani bu sıfatlar sürekli Allah ile kâim olup ondan ayrılması caiz değildir.<sup>65</sup> örneğin Allah sürekli merhamet sahibidir veya sürekli işiten ve duyandır.

Fakat yukarıdaki bu sıfatlar fiilli sıfatlarla (yaratmak, rızık vermek gibi) tevil edildiğinde Allah'tan ayrılabilenlerdir. Örneğin Allah, istediği zaman rızık verir istemediği zamanda ise vermez.

Konumuza dönersek şayet; besmele'deki Rahmet sıfatı, fiilli sıfatlardan kabul edildiği takdirde in'âm (nimet veren) ile te'vil edilmektedir. Buna göre Allah istediği zaman nimet verirken istemediği zaman ise vermemektedir. Zâtî bir fiil olduğu kabul edildiği takdirde hayrı irade etmek şeklinde te'vil edilir ve burada meşîet söz konusu değildir. Buna göre Allah sürekli hayrı dileyen ve irade edendir.<sup>66</sup>

Zemahşerî ve İbnü'l-Müneyyir'in açıklamalarından her ikisinin de ihtiyari sıfatları te'vil etme konusunda aynı düşünceye sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu konudaki tek farkları ise Mu'tezîlîler, zatî ve kadîm sıfatları kabul etmezken Eş'arî'ler ise kabul etmektedirler.

Selef alimleri ise bu sıfatları tevîl, teşbih, temsil ve tekyîf etmekten kaçınım tafvid (Allah'a havale) etmişlerdir.<sup>67</sup> Onlar; Allah'ın kendisini bu sıfatlar ile vasıflandırdığı şekliyle kabul ederler.<sup>68</sup> Ayrıca Selef alimleri Allah'ın ihtiyari sıfatlarını te'vil etmekten kaçınmış ve bu sıfatların ne Allah ile aynı ne de ayrı olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>69</sup> Eş'arîler ise bu gibi sıfatların Allah'tan ayrı olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla bu gibi sıfatların Allah'a nispeti

---

<sup>65</sup> Ğamidî, *el-Mesâilü'l-İ'tizâliyye fi Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, 1/142.

<sup>66</sup> Abdurrahman b. Nâsır Berrâk, *Şerhü'l-'Akîdeti't-Tahâviyye* (Riyâd: Daru't-Tedmuriyye, 2008), 56.

<sup>67</sup> Bu konuyla ilgili Eş'arî kelamcılarının delilleri ve onlara yapılan itiraz ve reddiyeler için bkz: el-İmam el-Hafız Ebî Bekir Ahmed b. Hüseyin, *el-Esmâ ve's-Sifât*, 1/34-38.

<sup>68</sup> <https://www.google.com/amp/s/islamqa.info/amp/ar/answers/290347> (Erişim tarihi: 08.10.2021); Berrâk Abdurrahman b. Nâsır b. Berrâk, *Şerhü'l-'Akîdeti't-Tahâviyye* (Riyâd: Daru't-Tedmuriyye, 2008), 69.

<sup>69</sup> İmrâni, *el-İntisar fi'r-Raddi 'ale'l-Mü'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr*, 1/254-255.

konusunda her üç mezhep de birbirinden farklı görüşler beyan etmişlerdir. Eş‘arîlere göre Allah’tan ayırırlar. Selefe göre ne ayrı ne gayrıdır. Mu‘tezîlîlere göre ise Allah’ın zatıyla ayırdırlar.<sup>70</sup>

Bu değerlendirmelerimizden yola çıkarak denilebilir ki, Ehl-i Sünnet adına Zemahşerî’yi eleştiren İbnü’l-Müneyyir, bu iki meselede yani sıfatların te’vili ve sıfatların aynîliği/gayriliği konularında sadece Eş‘arî mezhebine göre hareket etmiştir.

### 2.3. İyi Davranışların Karşılığının Verilmesinin Vücûbiyeti

\*\* إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

*“Yalnız sana ibadet ederiz, yalnız senden yardım talep ederiz.”<sup>71</sup>*

Zemahşeri, yukarıdaki ayette ibadetin, yardım talebinden önce zikredilmesini şöyle açıklamıştır: Genellikle bir ihtiyacı gidermek veya birinden yardım talep etmek için bazı sebeplere veya araçlara başvurulur. İşte bu örnekte de ibadet, yardım talebi için bir sebep ya da bir araç konumundadır.<sup>72</sup>

İbnü’l-Müneyyir, Zemahşeri’yi yukarıdaki açıklamasından hareketle Mu‘tezile mezhebinin beş temel esasından olan va’d ve vaîd esası üzerinden eleştirmiş ve konuyla ilgili Ehl-i Sünnet inancının görüşünü açıklamıştır. Zemahşerî’ye (Mutezile) göre kulların yapmış olduğu iyi davranışların karşılığının verilmesi (va’d) Allah’a vacip olduğu gibi kötü ameller işleyenlerin karşılığını (vaîd) vermek de Allah’a vaciptir. Bu durumda ibadet eden kullara Allah’ın yardım etmesi o’na vacip olmaktadır.

Ehl-i Sünnet ise müminlerin yapmış oldukları sâlih amellerin karşılığının verilmesinin Allah’ın lütfundan kaynaklandığını, cennete girmelerinin ise hak ettiklerinden değil de Allah’ın engin lütfundan ve sâlih ameller işleyenlerin

---

<sup>70</sup> Eş‘arî’lerin bu husustaki detaylı görüşü için bkz: <https://dorar.net/firq/224>. (Erişim Tarihi: 31/03/2022.)

<sup>71</sup> Fatihâ, 1/5.

<sup>72</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/120.

cennete girecekleri hakkındaki va'dinden dolayı olduğunu ifade etmişlerdir. Yoksa karşılıklı bir hak elde etme değildir.

Hadis-i şerifte Peygamber efendimiz: “*Hiç kimse kendi ameliyle cennete giremez. Sen de mi ya Resûlüllah! dediklerinde de; Evet ben de ancak Rabbim beni rahmeti ile kuşatırsa o başka.*”<sup>73</sup> demektedir. Buna göre işlenen ameller sayesinde (Peygamber dahi olsa) hiç kimsenin cennete girmesi Allah’a vacip değildir. Cennete girmek ancak Allah’ın lütfu ve keremi sayesinde olmaktadır.

Yukarıdaki naklî delilin yanında aklî delil de Allah’a hiçbir şeyin vacip olmadığını gerektirmekle beraber, Allah’ın va’di gereği iman edip sâlih ameller işleyenlerin cennetle mukafatlanması da bir gerçektir.<sup>74</sup>

### **Değerlendirme**

Ehl-i Sünnete göre Allah’ın kullarını yaratması vacip değil caizdir. Onları hiç yaratmasaydı da zulüm etmiş olmazdı. Onları yarattıktan sonra peygamberler göndermesi de vacip değil caizdir. Hiç peygamber göndermeseydi yine de zulüm etmiş olmazdı. Onları birtakım hükümler ile mükellef kılması da vacip değil caizdir. Onları teklifi hükümler ile mükellef kılmasaydı yine de zulüm etmiş olmazdı. Yerine getirdikleri teklifi hükümler sayesinde sevap almaları da aynı şekilde vacip değil caizdir. Yaptıkları iyilikler karşılığında sevap ve mükafatı almasalardı yine de Allah, zulüm etmiş olmazdı. Mutezilî'lere göre ise Allah’a peygamberler göndermesi, kullarını yaratması ve onları mükellef kılıp yaptıklarından dolayı sevap ve ceza vermesi vaciptir. Onların bu görüşü, hüsn ve kubh usulüne dayanmaktadır. Onlar; aklı, Allah’ın fiillerinde merkeze alarak hâkim kılmış ve Allah’ın fiillerini kulların fiilleriyle kıyaslamışlardır. Allah’a güzel olan şeylerin kullara da güzel, ona kötü olan şeylerin kullara da kötü

---

<sup>73</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrût: Daru İbn Kesîr, 2002), 8/182.

<sup>74</sup> İbnü'l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizal*, 1/146.

olduğunu iddia ederek Allah'ın fiillerini kulların fiillerine benzetmişlerdir (Müşebbihetü'l-ef'âl).<sup>75</sup>

Bu meselede Kaderiyye ile Cebriyye mezheplerinin görüşleri Kitap ve Sünnet'in açık delaletine aykırı olduğu gibi Ehl-i Sünnet'in görüşüne de muhaliftir. Kaderiyye (Mu'tezile) mezhebine göre, iyi davranışların karşılığını vermek Allah'a vaciptir. Bu konuda Allah'ın kullar üzerinde herhangi bir minnet ve lütfu da yoktur.<sup>76</sup> Bu meselede Kaderiyye mezhebinin görüşüne uyan Zemahşerî, sâlih amellerin karşılığının verilmesinin Allah'a vacip olduğunu iddia etmiştir.

Cebriyye mezhebi ise kulların davranışlarının, sevap veya cezayı gerektirmede herhangi bir etkisinin olmadığı görüşündedirler. Mezhebin isminden de anlaşıldığı üzere kulların yapıp ettikleri cebrî yani Allah tarafından zorla yaptırıldığı için karşılığı da Allah'a zorunlu değildir.<sup>77</sup>

Eş'arî kelamcılara göre kulların yapıp ettikleri iyi amellerin karşılığının verilmesi Allah'a ne aklen ne şer'an ne de adeten vacip değildir.<sup>78</sup>

Ehl-i Sünnetten olan Selef ve Mâtürîdî'lere göre kulun yapıp ettikleri iyi davranışların karşılığını almaları Allah'ın minneti, fazlı ve lütfundan kaynaklanıp karşılıklı bir hak etme değildir. Fakat Allah c.c kulların yapıp ettikleri iyiliklerin karşılığını vermeyi kendi zatına vacip (va'di gereği) kılmıştır. Kullar ise bu yaptıkları ameller sayesinde alacakları mükâfatı Allah'a zorunlu bir karşılık olarak yüklememişlerdir. Fakat Mu'tezile'ye göre Allah, iyiliklerin karşılığını vermeyi kendi zatına zorunlu ve vacip kılmamış ancak kullar yapmış oldukları sâlih ameller ile mükâfatlarını almayı Allah üzerine zorunlu hale getirmişlerdir.

---

<sup>75</sup> Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-İmrânî el-Yemânî İmrânî, *el-İntisar fi'r-Raddi 'ale'l-Mü'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-Eş'râr* (Medine: Edvâu's-Selef, ty.), 1/456-457; Allah'a hiçbir şeyin vacip olmadığı ve bununla ilgili delil ve cevaplar için bkz: Râzî, *Muhassalu Ef'kâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-'Ulemâi ve'l-Hükemâi ve'l-Mütekellimîn*, 204.

<sup>76</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/45.

<sup>77</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/97.

<sup>78</sup> el-Bekkî, *Tahrîru'l-Metâlip limâ Tadammehü 'Akîdetü İbni'l-Hâcip*, 197.

Allah'ın va'di olmasa da kulların, yapmış oldukları amellerin karşılığını almaları Allah'a vaciptir.<sup>79</sup> Netice itibariyle Ehl-i Sünnete göre Cebriyye ve Kaderiyye fırkaları bu konuda yanlış düşmüş fırkalardır.<sup>80</sup>

İmam Nevevî: “Sâlih ameller, kişinin cennete girmesini gerektirmese de onların birer sebep oldukları kesindir. Efendimiz hadi-i şerifte der ki: “*Hiç kimse kendi ameliyle cennete giremez. Sen de mi ya Resûlüllah! dediklerinde de; Evet ben de ancak Rabbim beni rahmeti ile kuşatırsa o başka*” Bu hadisi şerifte hiç kimsenin kendi yapıp ettikleri iyilikler sayesinde cenneti hak etmediği vurgulanmaktadır. Nahl sûresinde geçen اَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (yapmış olduğunuz iyi şeylere karşılık cennete girin)<sup>81</sup> ayeti kerimesi ise bu hadis ile çelişmemektedir. Zira ayetin manası şöyledir: iyi şeyler yapmak cennete girmeyi vacip kılmasa da birer sebep oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısı ile hadiste ifade edildiği gibi kişi sadece amelleri sayesinde cennete girmediği bunun yanında Allah'ın tevfik ve lütfunun da gerekli olduğu anlaşılmaktadır.”<sup>82</sup>

İmam Nevevî, yaptığı iyilikler sayesinde karşılığının alınmasını vacip gören ve bunu bir alışveriş gibi düşünenlerin değişik açılardan yanlış düşümlerini zikretmiştir.<sup>83</sup>

Bu değerlendirmeden hareketle bu meseledeki kelâmî ekollerin görüşleri şöyledir: Mu'tezililere göre yapılan iyiliklerin veya kötülüklerin karşılığının verilmesi adalet ilkesi çerçevesinde Allah'a vaciptir. Mâtûridî kelamcılar ise yapılan iyilik ve kötülüklerin karşılığının verilmesini bizzat Allah'ın kendi üzerine vacip kıldığını ileri sürmüşlerdir. Eş'arî kelamcılar ise yapılan iyilik ve

---

<sup>79</sup> İbnü'l-Müneyyîr, *el-İntisâf fî mâ Tedammenhü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizal*, 1/120.

<sup>80</sup> Ğamidî, *el-Mesâilü'l-İ'tizâliyye fî Teşîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, 1/150.

<sup>81</sup> Nahl, 16/32.

<sup>82</sup> Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi'l-Müslim* (Kahire: el-Matbaatü'l-Mısriyye, 1929), 17/160,161.

<sup>83</sup> Bu değişik açılarının hangileri olduğu için bkz: Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi'l-Müslim*, 17/160-161.

kötülüklerin karşılığının verilmesi Allah'ın va'di gereği olup onun lütuf ve ihsanından kaynaklandığını ifade etmişlerdir.

#### 2.4. Büyük Günah İşleyen Müminlerin Durumu

**\*\*عَبْرَ الْمُغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ**

*“Gazaba uğrayanların ve sapkınların yoluna değil.”<sup>84</sup>*

Zemahşerî: “Yukarıdaki ayette geçen gazap kelimesinden kastın Allah'ın günahkarlardan intikam alma ve cezalandırma iradesidir. Tıpkı bir kralın maiyeti altındakilere kızması ve cezalandırması gibi.”<sup>85</sup>

İbnü'l-Müneyyir, cehenneme gitmeleri vacip olan Yahudi ve Hristiyanların kategorisine günahkâr müminleri de sokan Zemahşerî'yi; ayet, hadis ve Ehl-i Sünnet alimlerinin görüşleri çerçevesinde eleştirmiştir. Zira Ehl-i Sünnete göre günahkâr müminlerin durumu Allah'a kalmıştır. Bu durumda ister affeder (lütfederek) isterse cezalandırır. Ayrıca Zemahşerî'nin aksine مغضوب ve ضالين kelimelerinin günahkâr müminlere değil kafirlere yönelik bir tehdit olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Zemahşerî'nin gazap kelimesinden intikam iradesi manasını çıkarmasının hem Ehl-i Sünnet hem de Mu'tezile'ye göre olduğunu beyan etmiştir.<sup>86</sup>

#### Değerlendirme

Burada iki fırka göze çarpmaktadır. Vaîdiyye<sup>87</sup> ve Mürcie.<sup>88</sup> Birincisine göre günahkâr müminler kesinlikle cehenneme girmektedirler. Tevbe etmeden

---

<sup>84</sup> Fatıha, 7

<sup>85</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/123.

<sup>86</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/124.

<sup>87</sup> Vaidiye fırkası: Mu'tezile mezhebinin alt fırkasındandır. Bu fırkaya göre Allah'ın, vaîd'ini (tehdit) gerçekleştirme gerekmektedir. Tıpkı Haricî ve Mu'tezile fırkaları gibi, büyük günah işleyenlerin ebediyen cehennemde kalacaklarını iddia etmişlerdir. Aralarındaki tek fark şudur: Haricilere göre büyük günah işleyenler tıpkı kafirler gibi cehennemde azap görürlerken Mu'tezilî'lere göre ise cehennemde ebedi kalmakla beraber kafirlerin cezası gibi bir ceza

öldükleri takdirde ise ebediyen cehennemde kalacaklardır.<sup>89</sup> İkincisine göre ise günahkarların hepsi hiçbir ceza görmeden cennete girecekleridir. Onlara göre günahlar hiçbir surette imana zarar vermez. Ayrıca iman sadece Allah'ı tanımaktan ibaret olduğu için günahlar hiçbir şekilde cehenneme girme sebebi değildir.<sup>90</sup> Zemahşeri, bu meselede tıpkı Vaidiye mezhebi gibi günahkar müminlerin cehenneme girecekleri şeklinde bir görüş ileri sürmüştür. Fakat her iki görüş de Kitap ve Sünnetin açık delaletine aykırı olup selef alimlerinin icma'ına da muhaliftir.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışındaki günahları, dilediği kimseler için bağışlar)<sup>91</sup>

Bir başka ayet-i kerimede ise şöyle geçmektedir:

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

“De ki: “Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz. Şüphesiz Allah, bütün günahları affeder. Çünkü o, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”<sup>92</sup>

---

görmeyeceklerdir. Onlardan daha hafif bir azap göreceklendir. Bkz: Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/57,132; Dr. Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, 1/62-63, 90.

<sup>88</sup> Mürcie: İmanın merkezine Allah'ı tanımayı(mârifetullah) koymuşlardır. Amel ise geri planda kalmaktadır. İmanın artıp azaldığını kabul etmezler. Mürcie dört fırkadır: Hâricî'lerin Mürcileri, Kaderiye'nin Mürcileri, Cebriye'nin Mürcileri ve Halis Mürcie. Bkz: Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/139.; Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Farku beyne'l-Firak ve Beyânü'l-Firkati'n-Nâciye* (Mektebetü İbn Sînâ, t.y.), 178-182; Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhîr b. Muhammed el-İsfahânî el-İsferâyîn, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Firkati'n-Naciyye 'ani'l-Firaki'l-Hâlikîn* (Beyrût: Alemü'l-Kutûp, 1983), 97-99.

<sup>89</sup> İmrâni, *el-İntisar fi'r-Raddi 'Âla'l-Mü'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr*, 1/666-670; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/132.

<sup>90</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/161,162.

<sup>91</sup> Nisâ, 4/116

<sup>92</sup> Zümer, 39/53



Birinci ayette Allah'ın şirk hariç tüm günahların affedilebileceği ifade edilirken tövbe şartıyla affedilmelerinin söz konusu edilmediği açıktır. Zira şirkten de tövbe edenin tövbesi kabul edilmektedir. İkinci ayette ise şirk gibi büyük günahların ise sadece tövbe ile affedilebileceği ifade edilmiştir. Bu iki ayet ile Vaîdiyye ve Mürcie firkalarının görüşlerinin yanlışlığı ortaya çıkmaktadır.

İbnü'l-Müneyyir'in "*Gazap kelimesinin hem Ehl-i Sünnet hem de Mutezile'lere göre aynı manaya gelmektedir*" sözünde geçen "Ehl-i Sünnet"ten kastı Eş'arî kelamcılar olduğu açıktır, zira bu çalışmamızda "Sıfatların Te'vili" başlığı altında değerlendirildiği gibi (Ehl-i Sünnetten) Allah'ın ihtiyari sıfatlarını te'vil eden sadece Eş'arî kelamcılardır. Selef ve Mâtûridî alimlerinin ise bu sıfatlar ile ilgili pozisyonları tafvîddir, yani bu sıfatları te'vil etmeden olduğu gibi kabul edip manalarını Allah'a havale etmişlerdir.

Zemahşerî, "Gazap" ifadesinin "öfkeden dolayı kanın kaynaması" anlamına geldiği ileri sürdüğü için Allah hakkında caiz olmadığını ifade etmiştir. Bu yüzden onu intikam iradesiyle tevil etmiştir. Fakat Zemahşerî'nin bu te'vili (intikam iradesi), gazabın manasından (öfkeden dolayı kanın kaynaması) daha sakıncalıdır. Ayrıca kanın kaynaması kızgınlık değil kızgınlıktan kaynaklanan bir sıfattır.<sup>93</sup>

Bu değerlendirmeden hareketle İbnü'l-Müneyyir'in Allah'ın İhtiyarî sıfatlarını te'vil etmede Ehl-i Sünnetin Zemahşerî ile aynı görüşü paylaştığı iddiasının doğru olmadığı anlaşılmıştır. Zira bu hususta Ehl-i Sünnetten Mu'tezilelerle aynı görüşü paylaşan sadece Eş'arî kelamcılardır. Selef ve Mâtûridî alimleri ise bu sıfatları te'vil etmeyerek manalarını olduğu gibi kabul etmiş ve tafvid yolunu benimsemişlerdir.

---

<sup>93</sup> Ğamidî, *el-Mesâilü'l-İ'tizâliyye fî Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, 1/153.

## 2.5. Hidayet Çeşitleri

\*\* ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ

“Bu, kendisinde şüphe olmayan bir kitaptır. Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için bir hidayettir.”<sup>94</sup>

Zemahşerî yukarıdaki ayetin tefsiri bağlamında, müttakilere yönelik hidayetten bahsedilmesini şöyle açıklamıştır: “Müttakiler zaten hidayet üzeredirler. Buna rağmen “Kur’an onlar için bir hidayettir” denilmesinin sebebi şöyledir: “Bu söz, yüce ve saygın bir kişiye denilen: “Allah seni saygın ve yüce kılsın sözü gibidir.” Bu sözle onun daha da yücelmesi ve saygınlığının devamlılığı istenmiştir.”<sup>95</sup> Bu ayette de muttaki insanların hidayetinin devamlılığı istenmiştir.<sup>96</sup>

İbnü’l-Müneyyir şöyle der: “Hidayet kavramı Kur’an-ı kerimde iki anlamı ifade etmektedir. Birincisi: İrşat ve doğru yolu açıklamak. Ayette *وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ وَأَسْوَأْنَا* (Semûd kavmine gelince, biz onlara doğru yolu göstermiştik. Ama onlar körlüğü hidayete tercih ettiler)<sup>97</sup> denilmektedir. Bu ayete göre hidayet, delalet düşmüş kişilere doğru yolu göstermektir. Doğru yolu bulmak ise onlara kalmıştır. İkincisi: Allah’ın kulun kalbine hidayeti koymasıdır. Ayette *أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهٖ* (işte, o peygamberler, Allah’ın doğru yola ilettiği kimselerdir)<sup>98</sup> buyrulmaktadır. Hidayet kavramı Kur’an-ı Kerim’de bu iki manayı ifade ettiğine göre yukarıdaki ayette de her iki mananın kast edilmesi mümkündür. Zemahşerî’ye göre dalalette olan birinin hidayeti de mümkün değildir. Onun bu görüşü hidayetin ikinci manası olan Allah’ın kulun kalbinde hidayeti halk etmesi manasına göredir. Fakat hidayetin birinci manası olan irşat ve doğru yolu göstermek manasına göre ise herhangi bir sakınca görülmemektedir. Çünkü Ehl-i

---

<sup>94</sup> Bakara, 2/2

<sup>95</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/146.

<sup>96</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/146.

<sup>97</sup> Fussilet, 41/17

<sup>98</sup> En’âm, 6/90

Sünnete göre Allah, herkese doğru yolu gösterip irşat etmektedir. Kimileri hidayeti bulurken kimileri de dalalet ehl-i olmuşlardır.”<sup>99</sup>

### Değerlendirme

Sözlükte doğru yolu göstermek ve tanıtmak manasında olan hidayet kavramı,<sup>100</sup> Kur’an-ı Kerim’de incelediğinde dört farklı manaya geldiği görülmektedir.<sup>101</sup> Birincisi: Hidayet-i ‘amme (genel hidayet): Herkesin kendi hayatını sürdürmesini sağlayan bilgiler. Ayet-i kerimede şöyle geçmektedir:

سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى  
*(Yüce rabbinin adını tesbîh et. O yaratıp şekillendiren, ahenk veren ve düzene koyandır. O her şeyi ölçüyle yapıp yönlendirendir.)*<sup>102</sup> Bu çeşit hidayet, tüm mahluklar için geçerli olduğu gibi onların nikah, yeme ve içme gibi herhangi bir özel eğitim gerektirmeyen tüm hayat işleri için de geçerlidir. Tıpkı bir karıncanın yiyecek araması için seçtiği ve takip ettiği yol ile yiyeceklerini saklamak için mahzen tarzında yerler edinme gibi.

İkincisi: mükellefleri irşat etme ve onlara doğru yolu açıklama. Bu ikinci kısım hidayet ile doğru yolu bulmada herkes muvaffak olmayabilir. Burada sadece yol gösterilir. Onu kabul edip etmemek ise kullara kalmıştır. Ayet-i kerimede وَأَمَّا  
ثُمَّودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى  
*(Semûd kavmine gelince biz onlara doğru yolu göstermiştik. Fakat onlar körlüğü hidayete tercih ettiler)*<sup>103</sup> buyrulmaktadır. Bu hidayet çeşidi Allah’ın sadece peygamberimiz için geçerli kıldığı bir hidayet çeşididir وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (Şüphesiz ki sen doğru yola iletirsin).<sup>104</sup> Bu hidayet çeşidi ile Allah, cehenneme giren insanların ardına sığınabilecekleri bahaneleri izale etmiştir. Zira Allah, peygamber ve kitap göndermeden kimseyi

<sup>99</sup> İbnü’l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü’l-Keşşâf mine’l-İ’tizâl*, 146.

<sup>100</sup> Ma’lûf Lûis, *el-Müncid fi’l-Luğa*, (Tahran: İntişârâtü İslam, 1959), 859.

<sup>101</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *eş-Şifâu’l-‘Âlil fi Mesâilil-Kadâi ve’l-Kader ve’l-Hikmeti ve’t-Ta’lil*, 141-170.

<sup>102</sup> A’lâ, 87/1-3

<sup>103</sup> Fussilet, 41/17

<sup>104</sup> Şûrâ, 42/52

cezalandırmayacağını bildirmiştir.<sup>105</sup> Peygamberlerden sonra bu görevi alimler ve Allah'ın yoluna hikmet ve güzel öğütle insanları davet eden herkes üstlenmiştir. Fakat bu ikinci hidayet çeşidi, hereksin hakkı bulacağı ve ona uyacağı anlamına gelmemektedir, zira çoğu insanların peygamberler ve uyarıcılar geldikten sonra da hidayeti buldukları söylenemeyeceği gibi inkâr ettikleri de bir gerçektir. *وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ* (Mucizeleri açık ve kesin olarak görüp idrak ettikleri halde zulüm ve kibirlerinden ötürü onları inkar ettiler. Bozguncuların sonunun nice olduğuna bak!)<sup>106</sup>

Üçüncüsü: Doğru yolu bulmayı isteyenlere bahşettiği tevfiğ. Bu da sadece Allah'a has ve özel olan tevfiğ çeşididir. Bu hidayet çeşidine göre Allah, istediği kişiyi hidayet edebilmektedir. Bu çeşit hidayet, bir önceki hidayet çeşidinden daha hastır. Zira bu çeşit, sadece hidayeti bulmaya çalışanlar için geçerlidir. Ayrıca bu hidayet çeşidi Allah'a has olduğu için gerçekleşmesi de muhakkaktır. *إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ* *أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ* (Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletemezsin. Fakat Allah, dilediği kimseyi doğru yola erdirtir).<sup>107</sup> Başka bir ayette şöyle denmektedir: *وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ* (Allah, kimi doğru yola iletirse işte o, doğru yolu bulmuş olur)<sup>108</sup>

Dördüncüsü: İnsanları cennete veya cehenneme ileten ve sevk eden hidayet. Kaderiyye fırkası bu kısmı inkâr ederek dalalete düşmüşlerdir. Bu dördüncüsü kısım iki şeyi gerektirmektedir. Allah'ın fiili olan hidayet ile kulun fiili olan ihtidâ. Bu durumda Allah hâdî iken kul mühtedi konumunda olmuş olur. Kul sürekli Allah'tan hidayeti isteyerek Allah'ın ona hidayet kapısını açmasına vesile olur.<sup>109</sup> Bu son hidayet çeşidi ile ilgili ayet-i kerime şöyledir:

<sup>105</sup> Bkz: Nisâ, 4/165; Yûnus, 10/47; Beled, 90/10; İsrâ, 17/15; Mülk, 67/9-8.

<sup>106</sup> Neml, 27/14.

<sup>107</sup> Kasas, 56

<sup>108</sup> İsrâ, 17/97

<sup>109</sup> Ali Muhammed Sallâbî, *el-İmânü bi'l-Kader* (Beyrût: Dâru'l-Me'rife, 2011), 120-129; İbn Kayyim el-Cevziyye Muhammed b. ebi Bekir, *eş-Şifâü'l-'Alil fî Mesâilî'l-Kazâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lîl* (Kahire: Daru't-Turâs, ty.), 141-179.

وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالُهُمْ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصَلِّحُ بِأَلْهِم (Allah, yolunda öldürülenlerin amellerini asla boşa çıkarmayacaktır. Onları cennete iletip durumlarını düzelterek.)<sup>110</sup>

أَحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْذُؤْهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيم (Zulmedenleri, eşlerini ve Allah'ı bırakıp ta tapmakta olduklarını toplayın ve onların hepsini cehenneme sürün!)<sup>111</sup>

## 2.6. Küçük Günahların Affedilmesi (Keffâret)

Zemahşerî'ye göre muttaki insanın tarifi şöyledir: “Muttaki, işlenmesi veya terk edilmesi durumunda cezayı gerektirecek şeylerden kaçınandır.” Zemahşerî, cezayı gerektirecek şeylerin altına küçük günahların girip girmediği konusunda ihtilafın olduğunu ve sahih görüşe göre küçük günahlardan korunmaya gerek olmadığını ileri sürmüştür. Zira büyük günahlar terk edildiği durumda küçük günahlar affedilebilmektedir.<sup>112</sup>

İbnü'l-Müneyyir, Kaderiyye mezhebi gibi düşünen ve büyük günahların terki durumunda küçük günahların da affedileceğini söyleyen Zemahşerî'yi eleştirmiştir. Onun bu görüşünün Kur'an, Sünnete ve Ehl-i Sünnetin görüşlerine aykırı olduğunu ifade etmiştir. Ehl-i Sünnete göre küçük günahların affedilmesi durumu Allah'a kalmıştır. İster affeder isterse cezalandırır. Kaderiyye görüşünü savunanlar, وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (Kim de zerre kadar şer işlemişse onun karşılığını görür)<sup>113</sup> ayeti karşısında duraklamış, إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا (Allah (dilerse) bütün günahları affeder)<sup>114</sup> ayeti karşısında da şaşırılmışlardır. Ehl-i

---

<sup>110</sup> Muhammed, 47/4-5.

<sup>111</sup> Saffât, 22/23.

<sup>112</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 149.

<sup>113</sup> Zilzâl, 99/7-8.

<sup>114</sup> Zümer, 39/53.

115 أَنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ Sünnet ise bu iki ayetin arasını ayeti ile bulmuş ve iki görüşü cem' etmiştir.”<sup>116</sup>

### Değerlendirme

Sözlükte “örtmek, gizlemek, inkâr etmek anlamına gelen keffâret,<sup>117</sup> ıstılahta günahların silinmesi ve örtülmesi anlamını ifade etmektedir.

Kur'an-ı Kerîm ve hadislerde, günah işleyen insanların günahlarından kurtulma yollarından bir kısmının, kendi çabaları olan tövbe, istiğfar ve hasenât ile bir kısmının da dünyada maruz kaldığı sıkıntılar ve işledikleri suçlardan dolayı dünyada iken cezalarını (kısas ve had cezaları gibi) çekmeleri suretiyle olduğu bilinmektedir. Bir kısmı da kendi çabaları olmadan öldükten sonra peşlerinden yapılan dua/istiğfar, peygamberlerin şefaati ve Allah'ın doğrudan affıyla olduğu açıklanmıştır.<sup>118</sup>

Küçük günahların affedilme meselesinde Ehl-i Sünnet arasında iki farklı görüş vardır. Birinci görüşün sahipleri İslam hukukçuları ile tevîl ehlidir. İkinci grup ise usulcülerdir. Birincisine göre göre büyük günahların terkinde küçük günahlar kesinlikle affedilmektedir. İkincisine göre ise kesin olmayıp Allah'ın takdiri ve meşîetine bırakılmıştır. İster affeder isterse de affetmez.<sup>119</sup>

İmam Kurtubî, إِنَّ تَجَنَّبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ayetinin tefsirinde şu ifadeleri kullanmıştır. “Bu ayete göre Allah (c.c) büyük günahlar<sup>120</sup> işlenmediği

---

<sup>115</sup> Nisâ, 116

<sup>116</sup> İbnü'l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizal*, 1/149.

<sup>117</sup> Mehmet Katar, "Kefâret", TDV İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/177-179.

<sup>118</sup> Harun Özçelik, “Hadislere Göre Günahların Bağışlanma Yolları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 35 (2011), 82.

<sup>119</sup> Ğamidî, *el-Mesâilü'l-İ'tizâliyye fi Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, 160. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî İbn 'Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi Tefsîri'l-Kitabi'l-'Aziz* (Beyrût: Dâru'l-Kutübi'l-'İlmiyye, 2001), 2/43.

<sup>120</sup> Büyük günahların hangileri olduğu ve kaç tane oldukları ile ilgili detay ve ihtilaflar için bkz: İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-'Azîm* (Riyâd: Daru Taybe, 1999), 1/271-286; Şevkânî, *Fethü'l-*

sürece küçük günahların affedilmesini va'd etmiştir. Ehl-i te'vil ve fıkıhçılar bu görüştedirler. Nazar ve dokunmak gibi küçük günahlar, büyük günahların terki ile affedilebilmektedirler. Fakat küçük günahların affedilmesi Allah'ın va'di gereği onun lütuf ve kereminden kaynaklanmaktadır. Ayrıca küçük günahların affedilmesi, namaz oruç ve zekât gibi vecibelerin yerine getirilmesine bağlıdır. Hadiste “Büyük günahlardan kaçınıldığı sürece, beş vakit namaz, iki Cuma ve iki Ramazan, aralarında işlenen günahlara kefarete olur.”<sup>121</sup> Ayet ve hadislerden anlaşıldığı üzere büyük günahlardan uzak durulduğu sürece küçük günahlar affedilmektedir. Ayrıca küçük günahların affedilmesi büyük günahların hepsinden uzak durmaya da bağlı değildir. Usûlcülere göre ise küçük günahların affedilme meselesi kesin olmayıp<sup>122</sup> Allah'ın takdirine ve meşîetine kalmıştır. Bununla da küçük günahları işlemeye olan cesaretin kırılması amaçlanmıştır. Kurtûbî'ye göre küçük günahlar yoktur, hepsi büyük günahlar kategorisinde değerlendirilmektedir. Ayrıca İmam Kuşeyrî'ye göre işlenen günahların hepsi büyük olup biri diğerinden daha büyük olabilmektedir. Büyük ve küçük ayrımının yapılmamasının altında yatan temel neden insanların tüm günahlardan uzak durmasını sağlamaktır. Günahın küçüklüğüne değil de kime karşı yapıldığına bakılır. Bu açıdan bakıldığında ise hiçbir küçük günah olmadığı anlaşılmaktadır. Buna göre küçük günah kavramı ondan daha büyük olan günaha nispetten söylenmiştir.”<sup>123</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan yola çıkarak büyük günahların terki durumunda küçük günahların affedilmesi meselesinde Ehl-i Sünnet alimleri tarafından ihtilaf edilmiştir. Kimilerine göre kesin bir şekilde affedilirken (bu

---

*Kadîr el-Camî' beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min 'İlmi't-Tefsîr* (İskenderiye: Daru'l-Vefâ, ty.), 1/731-735.

<sup>121</sup> Müslim b. Haccac, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Riyâd: Daru Taybe, 2006), 1/125.

<sup>122</sup> Şayet büyük günahların terki durumunda küçük günahların affedilmesi kesin olsaydı, küçük günahları işlemenin hiçbir sakıncası ve mahzuru olmayan mubah şeyler hükmünde olurdu. Bkz: İbn Recep, *Câmi'ul'l-'Ulûmi ve'l-hikem fî Şerhi Hamsîne Hadîsen min Cevâmi'l-Kelim* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, ty.), 421-422.

<sup>123</sup> Kurtûbî Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an* (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 2006), 6/266; İbn Recep, *Câmi'ul'l-'Ulûmi ve'l-hikem fî Şerhi Hamsîne Hadîsen min Cevâmi'l-Kelim*, 421.

görüş doğruya daha yakındır<sup>124</sup>) kimilerine göre ise Allah'ın meşîetine kalmıştır. Fakat Kur'an-i Kerim ve hadislerin açık delaletinden ise şu anlaşılmaktadır: Allah (c.c), küçük günahların affedilmesini meşîetine bağlamayıp aksine büyük günahlardan uzak durulmasına bağlamıştır. *إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ* (Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi değerli bir yere koyarız).<sup>125</sup> Ayette geçen *سَيِّئَاتِكُمْ* ifadesinden küçük günahların kastedilmesi, mukabilinde geçen ve büyük günahlar anlamına gelen *كَبَائِرَ* ayetinden kaynaklanmaktadır. Kimilerine göre ise küçük günahların affedilmesi için büyük günahların terki başlı başına yeterli değildir, bunun yanında farz olan ameller de yerine getirilmelidir.<sup>126</sup>

Böylece İbnü'l-Müneyyir'in bir önceki meselelerde olduğu gibi bu meselede de Ehl-i Sünnet adına Zemahşerî'yi eleştirmesi tüm Ehl-i sünneti kapsamadığı hatta çoğunluğunun görüşünün aksine bir görüş beyan ettiği anlaşılmaktadır.

## 2.7. Fâsıkın Durumu ve İman-Amel İlişkisi

**\*\*الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ\*\***

“Onlar gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.”<sup>127</sup>

Zemahşerî'ye göre sahih bir imanın tanımı şöyledir: Hakka inanmak ve onu dil ile telaffuz edip amel ile tasdik etmektir. İncasına hâlel getiren kişi,

---

<sup>124</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 6/421.

<sup>125</sup> Nisâ, 4/31.

<sup>126</sup> İbn Recep, *Câmi'ul'l-'Ulûmi ve'l-hikem fî Şerhi Hamsîne Hadîsen min Cevâm'il-Kelim*, 421. Ayrıca aynı kaynakta büyük günahlar da yapılan farzlar (namaz, oruç, hac ve zekât gibi) sayesinde affedildiğini (tövbe etmeden) söyleyenlerin de olduğu geçmektedir.

<sup>127</sup> Bakara, 2/3.



kelime-i şehadet getirip iyi ameller işlese dahi münafıktır. Kelime-i şehadete halel getiren kişi de kafirdir. Amellere halel getiren kişi ise fâsıktır.<sup>128</sup>

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî ve Kaderiye'nin "fâsık ne mümindir ne de kafirdir, iki menzile arası bir menzilededir" şeklindeki görüşlerinin hiçbir delile dayanmadığını söylemiştir. Ehl-i Sünnete göre ise inancında halel olmayan bir Ehl-i tevhit, büyük günahlar işlese dahi mümindir. Amel imanın bir parçası olmadığı için de amellerin yokluğu durumunda imana herhangi bir halel gelmemektedir. Bu tanım hem lügat, hem de şer'an en doğru olandır. Zira imanın hem lügat hem de şer'an manası tasdik etmek demektir. İmanın şer'an (istilâhî) manasının tasdik olduğunun en büyük kanıtı yukarıdaki ayettir. Ayette amel imana atfedildiği için amelin imandan ayrı bir cüz olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü atıf edatı mugayereti(farklılığı) gerektirmektedir. Şayet amel, imanın bir parçası olsaydı atıf tekrar olur ve ona gerek kalmazdı.

Hadiste "*Sizden biriniz cehennem Ehl-inin amellerini öyle işler ki, kendisi ile cehennem arasında sadece yarım metre kalır; derken kitabın hükmü ön plana çıkar ve o kimse cennet Ehl-inin amellerini işlemeye başlar ve cennete girer.*"<sup>129</sup> Zemahşeri ise ameli imanın bir parçası saydığı için amel işlemeyenlerin tasdik etmedikleri sonucuna varmıştır.<sup>130</sup>

### **Değerlendirme**

Sözlükte "Hurma ve benzeri şeyler için kabuğunu yırtıp çıkmak; belirli bir sınırı aşmak" anlamına gelen fisk veya füsûk kökünden türemiş bir sıfat olan fâsık kavramının, değişik mezheplere mensup âlimlerce farklı tarifleri bulunmakla

---

<sup>128</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/153.

<sup>129</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (Kitabü'l-Cihât), 2898.

<sup>130</sup> İbnü'l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizal*, 1/154.

birlikte terim olarak “haktan sapan, Allah’ın emirlerine itaatten ayrılan âsi mümin veya kafir” diye tanımlanabilir.<sup>131</sup>

Ehl-i Sünnete göre fâsık insan tam bir imana sahip olmadığı gibi fâsık olmasına rağmen imansız da değildir. Fasığın imanı işledikleri günaha göre eksilirken yaptığı sâlih ameller sayesinde ise artmaktadır. İmanı sayesinde mümin olurken işlediği günahlar yüzünden ise fâsık olmaktadır. Ehl-i Sünnet, fâsık insanları (haricî ve mutezile fırkalarının aksine) kafir görmedikleri gibi Mürcie ve Cehmiyye gibi de tam ve kâmil bir mümin olarak da görmezler. Mürcie, “küfürle beraber tâatın/ibadetin faydası olmadığı gibi imanla beraber mâsiyetin de zararı yoktur”<sup>132</sup> düşüncesine sahiptirler. Ehl-i Sünnet, büyük günah işleyenlerin durumunun Allah’a kaldığını Allah’ın ister onu hemen cennete koyabileceği gibi isterse de cezasını çektikten sonra cennete koyabileceğini ifade etmişlerdir.<sup>133</sup> وَإِنْ طَافَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ افْتَأْتُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا (Eğer inananlardan iki grup birbiri ile savaşırlarsa aralarını düzletin)<sup>134</sup> ayetinde birbiri ile savaşan her iki fırkayı mümin olarak isimlendirirken, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا (Ey iman edenler! Size bir fâsık bir haber getirirse, o haberin doğruluğunu araştırın)<sup>135</sup> ayetinde ise yalancı kişiyi de mümin olarak değerlendirmiştir.<sup>136</sup> Mü‘tezile mezhebine göre fâsık insanlar ne mümin ne müslüman ne de kafirdirler.<sup>137</sup>

Amel, imanın bir parçası mı yoksa ayrı mı olduğu meselesinde Ehl-i Sünnet ile Mu‘tezile arasında tartışma konusu olduğu gibi Ehl-i Sünnetin bileşenleri olan Eş‘arî ve Mâtürîdî mezhepleri arasında da ihtilaf meydana

---

<sup>131</sup>Yusuf Şevki Yavuz, "Fâsık", TDV İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/202-205.

<sup>132</sup> Herrâs Muhammed Halil, *Şerhü'l-'Akîdeti'l-Vâsitiyye* (Riyâd: Darü'l-Hicre, 1994), 191; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/139.

<sup>133</sup> Herrâs, Muhammed Halil, *Şerhü'l-'Akîdeti'l-Vâsitiyye* (Riyad: Darü'l-Hicre, 1994), 191.

<sup>134</sup> Hucurât, 49/9.

<sup>135</sup> Hucurât, 49/5.

<sup>136</sup> Ğamidi, *el-Mesâilü'l-'İtîzaliyye fî Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, 1/163.

<sup>137</sup> Ebû Abdillâh İzzeddin Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, *İsâru'l-Hakki 'âla'l-Halki fî Raddi'l-hilâfâti ile'l-Mezhebi'l-Hak min Usûli't-Tevhit* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 407.

gelmiştir. Yani “İman, sadece kalben tasdikten mi ibaret yoksa kalp ile tasdik yanında amel de gerekir mi?” gibi soruların cevabıyla ilgili ihtilaf vuku bulmuştur.

Eş’arî ve Mâtürîdî mezheplerinin önde gelen alimleri; imanı, Allah’ın indirdiklerini sadece kalp ile tasdik etmek şeklinde tanımlarken,<sup>138</sup> Mu’tezile ve Zeydiyye mezhepleri ile Ehl-i Sünnetten olan Ebu Hanife, İmam Şâfiû ve İmam Ahmed b. Hanbel gibi fikhî mezhep alimlerinin yanında bazı Eş’arî alimleri<sup>139</sup> ve İbn Teymiyye de imanı; kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve sâlih amelleri işlemek şeklinde tarif etmişlerdir.<sup>140</sup>

Eş’arî ve Mâtürîdî alimlerini amelin imandan bir parça olmadığı görüşüne sevk eden en önemli nedenlerden birisi fâsık insanların bir kısmının Kur’an-ı Kerim’de mümin olarak nitelendirilmesidir. Bir değer neden ise fâsık insanların tıpkı muttaki insanlar gibi şer’î hükümler ile muhatap olmalarıdır.<sup>141</sup>

İmam Beydâvî; Mu’tezile, Hariciler ve Muhaddislerin çoğuna göre imanın kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve onunla amel etmek şeklinde üç ilkedden ibaret olduğunu ileri sürmüştür.<sup>142</sup> Fakat Beydâvî’nin imanı üç ilkedden sayanlar arasına muhaddisleri de katması imam Gürânî tarafından ciddi bir şekilde eleştirilmiştir. Gürânî’ye muhaddisler; Mü’tezile ve Haricilerin bu görüşünden uzaktırlar. Zira muhaddislere göre amel, iman için olmazsa olmaz bir cüz değil, onu güçlendiren

---

<sup>138</sup> Eş’arî Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitabü’l-Lüma’ fi’r-Raddi ‘alâ Ehli’z-Zeyği ve’l-Bida’* (Kahire: Şirket-u Müsaheme Mısriyye, 1955), 123; Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed, *Kitabu’t-Tevhid* (İskenderiye: Darü’l-Camiâti’l-Mısriyye, ty.), 332.

<sup>139</sup> el-Beycûrî, *Tühfetü’l-Mürîd*, 95.

<sup>140</sup> el-Eş’arî Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail, *Mekâlâtü’l-İslamiyyîn ve İhtilafü’l-Musallîn* (Beyrût: el-Mektebetü’l-’Asriyye, 1990), 1/220; Ebi’l-Muîn el-Mâtürîdî Neseî, *Tabsiretü’l-Edille fi Usûliddin* (Kâhire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türasi, 2011), 1078; Dr. Ali Muhammed Sallâbî, *el-İmanü billâh* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, ty.), 186.

<sup>141</sup> el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kevâti’l-Edille fi Usûli’l-İtikât*, 397.

<sup>142</sup> Hafâcî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed, *Hâşiyetü’s-Şihâb ‘alâ Terfsîri’l-Beydâvî- İneyetü’l-Kâdî ve Kifâyetü’r-Râdî*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997/1417), 1/329-331.

ve olgunlaştıran bir konumdadır. Onlara göre “Lâ ilahe illallah” diyen biri içki içip zina etse dahi cezasını çektikten sonra cennete girecektir<sup>143</sup>

İmam Beğavî: “Sahabe, Tabiîn ve onlardan sonra gelen muhaddislerin amellerin imandan bir cüz olmadığı ancak imanı odunlaştıran bir unsur olduğu üzerinde ittifak etmişlerdir. Enfâl 2-4. Ayetleri bu hakikati teyit etmektedir. رزقناهم انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم... ومما ينفقون (Müminler o kimselerdir ki, Allah’ın adı anıldığında yürekleri titrer, kendilerine Allah’ın ayetleri okunduğunda bu onların imanını artırır. Onlar yalnızca rablerine güvenirler. Namazlarını özenle kılarlar, kendilerine verdiğimiz şeylerden bir kısmını Allah yolunda harcarlar<sup>144</sup>). İman; söz, amel ve inançtan ibaret olup ibadetler ile artıp günahlar ile azalmaktadır.”<sup>145</sup>

Her bir fırka, kendi görüşlerini desteklemek için ayet ve hadislerden bolca delil getirmişlerdir. Konunun dağılmaması ve uzamaması adına meseleyi ilgili eserlere havale ediyoruz.

Son olarak şunu belirtelim: Bu değerlendirmeye göre İbnü’l-Müneyyir’in “İman, sadece kalbin tasdikidir” şeklindeki tanımı, Ehl-i Sünnetin genel görüşüne uygun olduğu gibi muhaddislerin çoğunun görüşüne de uygundur. Mutezile ve Hariciler ise imanı; kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amelden ibaret saymışlardır.

---

<sup>143</sup> Mehmet Bağış, “Envârü’t-Tenzîl’de Kelâm Uygulamaları ve Farklı İtikâdî Görüşlerin Değerlendirilmesi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2017), 45-48; Mahmut Ay, *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-Fatiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Molla Gürani’nin Beydâvî Eleştirisi*, İlim Yayma Vakfı ve Tefsir Akademisi, 397-400.

<sup>144</sup> Enfâl, 8/2-4.

<sup>145</sup> Hüseyin b. Mesut b. Muhammed b. el-Ferrâ Ebû Muhammed Bağevî, *Şerhu’s-Sünne* (el-Mektebetü’l-İslamî, 1983), 1/38,39.

## 2.8. Rızık Meselesi

**\*\* وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ**

“Kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.”<sup>146</sup>

Zemahşerî yukarıdaki ayetin tefsiriyle ilgili şöyle der: “Ayette Allah’ın rızıkı kendi nefesine nispet etmesinde sadece helal rızıkın rızık olabileceğine işaret eder. Zira Allah (c.c), haram rızıkı kendine nispet etmesinden münezzehtir.”<sup>147</sup>

İbnü’l-Müneyyir, Zemahşerî’nin rızık ile ilgili yaklaşımını eleştirerek bu yaklaşımın Kaderiyye mezhebine ait olduğunu ifade etmiştir. Onlara göre Allah, sadece helal rızıkı halk eder. Haram rızıkı ise kul kendisi meydana getirir.

Ehl-i Sünnete göre Allah’tan başka ne bir hâlik ne de bir Rezzak (rızık veren helal veya haram) vardır. hem helal hem de haram rızıkın yaratıcısı Allah’tır. *(Allahtan size göklerden ve yerden rızık bir yaratıcı var? Ondan başka hiçbir ilah yoktur. O halde nasıl oluyor da haktan döndürülüyorsunuz?)*<sup>148)149</sup>

### Değerlendirme: -

Rızık özlükte kendisinden faydalanılan zahirî ve manevi her şey anlamına gelmektedir. Dolayısıyla hava, su, mal, mülk, aile, ilim ve güç gibi her şey rızık kapsamı altında değerlendirilebilir.<sup>150</sup> Ehl-i Sünnete göre helal olan şeyler rızık kapsamına girdiği gibi haram şeyler de rızık kapsamına girmektedir.<sup>151</sup> Mu’tezile, Allah’ın iradesinin sadece sevdiği ve razı olduğu şeylerde sınırlı olduğunu

<sup>146</sup> Bakara, 2/3

<sup>147</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 155.

<sup>148</sup> Fâtır, 3

<sup>149</sup> İbnü’l-Müneyyir, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü’l-Keşşâf mine’l-İ’tizal*, 1/155.

<sup>150</sup> Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kâhire: Dâru’l-Meârif, ts.), 10/113.

<sup>151</sup> Mehmet Bağış, “Envârü’t-Tenzil’de Kelâm Uygulamaları ve Farklı İtikâdî Görüşlerin Değerlendirilmesi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/18 (2017), 50.

sevmediği ve razı olmadığı şeylerde ise iradesinin olmadığını düşündükleri için helal rızık ile haram rızık arasında bir ayrıma gitmişlerdir. Helal rızık Allah'a nisbet ederlerken, haram rızık nispetini ise sakınca görmüşlerdir.<sup>152</sup> Mu'tezîlîlere göre ise haram şeyler rızık sayılmamaktadır. Helal rızık ise şayet kişi kendi çabasıyla elde etmişse bu durumda Allah değil kişi kendisi rezzâk olmuş olur, ancak kendi çabasıyla elde edemediği helal rızık konusunda rezzâk Allah olmuş olur. Ayrıca Mu'tezîlîler, helal rızık kişiye ait ve onun mülkü olan şekilde tarif etmişlerdir. Kişinin kendi mülkü olmayan şeyler haram olduğu için onları rızık saymamışlardır. Zira böyle durumda Allah Teâlâ kulunu haram bir şeyde imkân sahibi kılmış olacak ki bu da Allah hakkında caiz değildir.<sup>153</sup>

Ehl-i Sünnet Alimleri Mu'tezîlîlerin bu iddialarına şöyle cevap vermişlerdir. Haramın çirkinliği, yasaklanan şeylere tevessül etmek cihetiyledir, yaratılması cihetiyle değildir.<sup>154</sup> Eş'arî'lere göre helal veya haram olan tüm rızık çeşitlerinin Allah'a nispet edilmesinde her hangi bir sakınca yoktur. Allah, Rezzâk vasfıyla tüm rızık çeşitlerini yaratmıştır. Eş'arî alimler rızık şöyle tarif etmişlerdir: "Kulların yiyerek yararlandığı her şey rızıktır, helal veya haram olması fark etmez, zira Allah için hiçbir şey kabîh değildir."<sup>155</sup> Bu görüşlerine göre ömrü boyunca haram rızık ile beslenenlerin, Allah tarafından rızıklanmadıkları problemi ortaya çıkmaktadır. Ayrıca hayvanlar için haram veya helal söz konusu olmadığı için beslendikleri şeyin rızık olmaması gerekirdi.<sup>156</sup>

İbn Teymiyye, rızık iki kısma ayırmıştır. Birincisi: insanların faydalanıp yararlandığı şeyler. Örnek: وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا (Yeryüzünde hiçbir

---

<sup>152</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 787.

<sup>153</sup> Dr. İbrahim B. Muhammed Ebû Hâdî, *Mes'ele'tü'l-Erzâk 'inde'l-Mütekellimîn* (Ezher Üniversitesi, İslamî Davet Ve Usûli'd-Dîn Fakültesi, ts.), 44.

<sup>154</sup> Mehmet Bağış, "Envâru't-Tenzîl'de Kelâm Uygulamaları ve Farklı İtikâdî Görüşlerin Değerlendirilmesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/18 (2017), 50.

<sup>155</sup> İcî, *el-Mevâkif fi 'İlmi'l-Kelâm*, 320.

<sup>156</sup> Muhammed b. Ahmed b. Salim el-Hanbelî Seffârî'nî, *Levâihü'l-Envâri's-Seniyye ve Levâkihü'l-Efkâri's-Sünniyye*, thk. Abdullah b. Muhammed b. Süleyman el-Basrî (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1994), 1/336. Ayrıca bkz. Mehmet Bağış, "Envâru't-Tenzîl'de Kelâm Uygulamaları ve Farklı İtikâdî Görüşlerin Değerlendirilmesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/18 (2017), 52.

*canlı yoktur ki, rızık Allah'a ait olmasın*)<sup>157</sup> İkincisi: insanların sahip ve malik olduğu şeyler. Örnek: *وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ* (Kendilerine rızık olarak verdiğimizden Allah yolunda harcarlar)<sup>158</sup> Kişi bazen hem helal hem de haram yemektir. Haram şeyler birinci kısma göre rızık olurken, ikinci kısma göre rızık olarak sayılmamaktadır. Aynı şekilde birinci kısma göre kazandığı fakat faydalanmadığı şeyler de rızık olurken ikinci kısma göre ise rızık olarak sayılmamaktadır. Zira hakikatte o mal onun değil varislerindir.<sup>159</sup>

İnsanların rızıklandığı haram rızıklar Allah'ın mubah kıldığı rızıklardan olmadığı gibi sevdiği, razı olduğu ve ondan infak etmeyi emrettiği rızıklardan da değildir. Ancak Allah'ın ilmi ezeldede takdir ettiği rızık çeşidindedir. Hadis-i Şerifte “Sizden birinizin anne karnındaki yaratılış süresi kırk gündür. Sonra aynı süre kadar pıhtı olur. Daha sonrada aynı süre kadar bir et parçası haline gelir. En sonda ise Allah bir melek göndererek onu anne rahmindeki ceninin rızıkını, ecelini, amelini saâdlerden (iyilerden) mi yoksa şakîlerden (kötülerden) mi olacağını yazmakla emreder”<sup>160</sup>

Allah Teâlâ, kulların işledikleri hayır ve şerleri yarattığı gibi-nitekim bir kul, işlediği hayır sebebiyle mükâfatını almakta ve yaptığı şerler yüzünden de cezaya çarptırılmaktadır- rızıklandıkları helal ve haramları da yaratmıştır. Haram rızık yediği için de cezaya müstahak olmaktadır. Dolayısıyla her şey Allah'ın kudreti ve meşîeti dahilinde vaki olmuştur.<sup>161</sup>

Allah'ın kullarına garantilediği rızka gelince, bu garantisini, ondan hakkıyla korkanlar için bir çıkış yolu bulacakları ve hiç ummadıkları yerden rızıklanacakları anlamında kullanmıştır. Bu da dünyada onların iâşelerini temin altına alacağı ve kıyamette bunun için mükâfat alacakları bir teminat ve garantidir.

---

<sup>157</sup> Hud, 11/6.

<sup>158</sup> Bakara, 2/3.

<sup>159</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 8/541.

<sup>160</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (Kitabü'l-Kader), 1635.

<sup>161</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 8/541-544.

وإذ قال إبراهيمُ رَبِّ اجْعَلْ هذا بَلَدًا آمِنًا وارزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُم بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (İbrahim, “Rabbim! Burayı güvenli bir şehir yap, halkından Allah ve ahiret gününe inananları da çeşitli ürünlerle rızıklandır” diye dua etmişti. Allah buyurdu ki: “İnkâr edene de az bir süre dünya nimetleri veririm, ama sonunda da cehennem azabına sürerim. O ne kötü bir sondur.”)<sup>162</sup>

Bu değerlendirmeden hareketle İbnü'l-Müneyyir'in rızık ile ilgi yaklaşımı tüm Ehl-i Sünnet bileşenlerinin ittifak ettiği bir yaklaşımdır. Mu‘tezile ekolü ise hüsn ve kubh usulleri çerçevesinde helal rızıkın Allah tarafından yaratıldığını haram rızıkın ise kul tarafından meydana geldiğini ileri sürmüştür.

## 2.9. Kalplerin Kimin Tarafından Mühürlendiği Meselesi

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de perde vardır.”<sup>163</sup>

Zemahşerî, yukarıdaki ayette “ختم” (mühürlemek) ifadesinin Allah’a isnat edilmesinin beraberinde şu problemi getirdiğini ileri sürmüştür: “Ayetten hak ve hakikatin kabul edilmesini engelleyen ve ona giden yolları kapatanın Allah (olduğu anlaşılmaktadır. Bu da kullara zulüm olduğu için kabîh olur, Allah (c.c.) da kabîhi yaratmaktan münezzehtir. وَمَا أَنَا بِظَالِمٍ لِلْعَبِيدِ (Ben kullara zulüm edici değilim)<sup>164</sup> وما ظَلَمْنَاكُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ (Onlara biz zulmetmedik; onlar kendi kendilerine zulmettiler)<sup>165</sup> إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ (Allah kötülüğü emretmez)<sup>166</sup> gibi ayetler, Allah’ın kullarına kabîhi zorla işleterek zulmetmeyeceğini vurguladığı

<sup>162</sup> Bakara, 2/126.

<sup>163</sup> Bakara, 2/7

<sup>164</sup> Kâf, 50/29.

<sup>165</sup> Hûd, 11/101.

<sup>166</sup> Ârâf, 7/27.



için yukarıdaki ayet şöyle te'vil edilmektedir: Burada kasıt kalp değil onun vasfı olan mühürlenmişliğe dikkat çekmektir. Yani onların kalpleri o derece kapalı olmuş ki sanki Allah tarafından öyle yaratılmıştır. Allah'a nispet edilmesi ise bu sıfatın kalpte o derece yerleşmiş ve ayrılamaz olmasından, sanki yaratılıştan beri var olan bir şey gibi olmuştur. Onların kalpleri hakikatlere o derece kapalıdır ki hiç açılmamış mühürlü bir şeye benzetilmiştir.”<sup>167</sup>

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin bu yorumunu, körü körüne ve düşüncesizce bir yaklaşım olarak değerlendirmiş ve bunun birkaç yönden yanlışlığını ispat etmeye çalışmıştır:

Birincisi: Aklî delilin naklî delille çatışması. *اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ* (Allah her şeyin yaratıcısıdır).<sup>168</sup> Bu ayette her şeyin Allah tarafından yaratıldığı kesin ve açıktır. Zemahşerî'ye göre aklî delil nakli delile uyduğu takdirde, te'vil edilmeden zahiri üzerine bırakılmaktadır. Çatıştığı durumda ise her iki delil arasını bulmak için naklî delil te'vil edilir.

İkincisi: Zemahşerî, Allah'a nisbet edilmesini kabîh gördüğü şeyleri kula nisbet ettiği için daha büyük bir sorun olan şirke düşmesidir.

Üçüncüsü: Kalpleri mühürlemenin Allah'ın kudreti ile olması durumunda zulüm olacağı düşüncesi. Allah zulüm yapmaktan ise münezzehtir. Halbuki en büyük zulüm, zulmün hakikatini bilmemektir. Zulüm ise başkasının mülkünde izinsiz tasarruf etmek ve hak hukukuna girmektir. Her şey Allah'ın mülkünün surları ile kuşatılmışken onun mülkünün sınırları dışına ne çıkabilir ki?”<sup>169</sup>

### **Değerlendirme**

İbnü'l-Müneyyir, burada özet olarak şu meselelere değinmiştir: Birincisi: Allah'ın kalpleri mühürlemek ile vasıflanıp vasıflanamayacağı meselesi. İkincisi:

---

<sup>167</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/165.

<sup>168</sup> Zümer, 39/62.

<sup>169</sup> İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fi mâ Tedammehü 'l-Keşşâf mine 'l-İ'tizal*, 1/165.

Aklî delil ile naklî delilin uyuşması-çatışması. Üçüncüsü: Hâlık ve mahlûk hakkındaki hüsn ve kubh farkı. Bu konular ana başlıklar altında değerlendirilemeye çalışılacaktır.

Birinci mesele: Ehl-i Sünnet alimleri, ayette Allah'a nispet edilen kalpleri mühürleme vasfının zahirî manası üzerinde bırakılması gerektiğini ve bunda da herhangi bir kubh ve zulmün olmadığını belirtmişlerdir. Zira zulm, bir şeyi olması gereken yerden başka yere koymaktır. Adalet ise bir şeyi olması gereken yere koymaktır. Buna göre Allah'ın kafirlerin kalplerini mühürlemek suretiyle cezalandırması zulm ve kubh değil adaletin ta kendisidir. Çünkü Allah'ın kafirlerin kalplerini mühürlemesi, onların hakkı görüp küfür ve inkârda ısrarlarından sonra olmuştur. *فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ* (Onlar yoldan sapınca, Allah ta onların kalplerini saptırdı)<sup>170</sup> ayette kalplerinin mühürlenme sebebi, kafirlerin inkar ve küfürleri olarak ifade edilmiştir. Küfür ve inkâr kafirler tarafından kalpleri mühürlemek ise Allah tarafından meydana getirilmiştir.<sup>171</sup>

Bu konu ile ilgili İbn Cerîr şöyle demektedir: “Kanaatimce hak olan şu sahih hadisin ifade ettiği manadır: “*Kul günah işlediğinde, kalbinde siyah bir nokta belirir. Eğer o günahundan tövbe edip uzaklaşırsa kalbi arınır. Tövbe etmeyip günah işlemeye devam ederse, o siyah nokta artar ve nihayet kalbin her tarafını kaplar.*”<sup>172</sup> Günahlar peş peşe kalbe yerleşince kalbi kapatır. Kalp kapanınca da Allah tarafından mühürlenir ve imana bir yer kalmamış olur.”<sup>173</sup>

İmam Kurtubî<sup>174</sup> ise kafirlerin küfrü karşısında Allah'ın onların kalplerini mühürlediğini ve bu konuda ümmetin icma'nının olduğunu söylemiştir.<sup>175</sup> *بَلْ طَبَعَ اللَّهُ*

---

<sup>170</sup> Saf, 71/5

<sup>171</sup> İmaduddin Ebi'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'an'î-l'Azîm* (Riyâd: Daru Taybe, 1999), 1/174.

<sup>172</sup> İbn Mâce Muhammed b. Yezit, *Sünenü ibn Mâce, "Zuhd, 29"*, (Daru İhyai'l-Kutübi'l-Arabiyyi, 2009), 1417.

<sup>173</sup> İbn Cerir Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru hicr, ty.), 1/267.

<sup>174</sup> Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. Ebî Bekir b. Ferec, el-Ensârî el-Hazrecî, el-Endülüsî, Ebû Abdillâh el-Kurtubî, Müfessir, sâlih, âbid ve mütevâzi kişiliği ile bilinir. Üsyût'ın kuzeyinde kalan

عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ (İnkarları sebebiyle Allah onların kalplerini mühürlemiştir)<sup>176</sup> bu ayette, kafirlerinin kalplerinin Allah tarafından mühürlenmesinin küfürlerinden kaynaklandığı açıkça ifade edilmektedir. İbn Kesîr mezkûr ayetin, Zemahşerî'nin kendi mezhebine ters düşmesi sebebiyle baş vurduğu tüm te'villerin zayıf olduğunu söylemiş ve onu bu te'villere yönelten şeyin sadece i'tizâlî mezhebi olduğunu ifade etmiştir. Onun ifadesine keşke Zemahşerî فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاعَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ (Onlar yoldan sapınca, Allah da onların kalplerini saptırdı)<sup>177</sup> ayetinde ifade edilen kalplerinin mühürlenmesinin onların küfrü yüzünden olduğu esprisini anlasaydı.<sup>178</sup>

İbnü'l-Kayyım'ın da konuyla ilgili açıklaması kayda değerdir: “Kur’ân, baştan sona kadar incelendiğinde kafirlerin kalplerinin mühürlenmesi olayı ilk başta Allah tarafından gerçekleşmeyip ancak tekrarlanan davetten ve onların yüz çevirmelerinden sonra vuku bulmuştur. Ondan sonra Allah (c.c) onların kalplerini mühürler ve hidayeti kabul edemez duruma gelirler. Kafirlerin küfrü ve inadı tekrarlanan davet sonucu kendi iradeleri ile meydana gelmiş ve karakter halini almıştır. Fakat kalplerin mühürlenme olayı tüm kafirler için geçerli değildir. Aksi takdirde hiçbir kafir Müslüman olmazdı. Bu sadece belli kafir toplulukları içindir.”<sup>179</sup>

İbn Kesîr<sup>180</sup> de bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle açıklamıştır: “Zemahşerî, bu konuyla ilgili beş zayıf te’vil zikrederek sözü gereksiz yere

---

Münyetü Beni Hasîb'e yerleşip orada vefat (671) etmiştir. bkz: İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-Müzehheb fî Ma'rifeti A'yâni 'Ulemâi'l-Mezhep*, 2/308.

<sup>175</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 1/285.

<sup>176</sup> Nisâ, 4/155.

<sup>177</sup> Saf, 61/5.

<sup>178</sup> İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'an 'i-l-'Azîm*, 1/174.

<sup>179</sup> İbn Kayım el-Cevzîyye, *eş-Şifâü'l-Âlil fî Mesâilil-Kazâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Te'lîl*, 193-194.

<sup>180</sup> İbn Kesîr: İsmail b. Amr b. dav' b. Dar' b. Kesîr, el-Kaysî, el-Basrevî, ed-Dımaşkî, el-Kureşî, eş-Şâfi Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn, el-İmam, Hafız, Hadis ve Tarih alanında meşhurdur. Busrâ'ya bağlı Cendel denilen yerde dünya geldi. Dımaşk'da (Şam) büyüdü ve orda vefat etti (774). Hocası olan İbn Teymiye'nin yanına defnedildi. Özellikle tefsir, Hadis ve Tarih alanında büyük bir alimdi.

uzatmıştır. Onu bu te'villere yönelten de itizâlî düşüncesinden başkaca bir şey değildir, çünkü ona göre kalpleri mühürleyerek hak ve hakikatlerin ulaşmasını engellemek kabîh bir şeydir. Allah da kabîh bir iş yapmaktan münezzehtir. Fakat Zemahşerî, *فَلَمَّا رَاغُوا أَرَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ* (Onlar yoldan sapınca Allah da onların kalplerini saptırdı)<sup>181</sup> *وَنُقِلْبُ أَفْدَتَهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرَهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ* (O'na iman etmedikleri ilk durumdaki gibi yine onların kalplerini ve gözlerini ters çeviririz)<sup>182</sup> gibi, batıl ve küfürde inat eden kafirlerin kalplerini mühürleyenin Allah olduğunu açıkça ifade eden ayetlerin manasını anlamış olsaydı bu tür te'villere girmezdi.”<sup>183</sup>

## 2.10. Akıl-Nakil Uyuşması-Çatışmasında Te'vil

Akıl-nakil ilişkisindeki te'vil meselesine girmeden önce te'vilin lugat ve terim anlamları ile ayet ve hadislerdeki kullanımını üzerinde biraz durmakta fayda olacağı kanaatindeyiz. Arap kelamına baktığımızda te'vilin iki mana etrafında şekillendiğini görmekteyiz.<sup>184</sup> Birincisi: Döndürmek, bir şeyin varacağı yer/sonuç, bir şeyi amaçlanan son noktaya ulaştırmak, çevirmek ve sonuç gibi anlamlara gelmektedir.<sup>185</sup> *هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ* (Onlar ise ancak, Kur'an'ın bildirdiği sonu bekliyorlar. Onun bildirdiği gün gelip çatacağı gün, önceden onu unutmuş olanlar derler ki: “Gerçekten Rabbimizin peygamberleri hakkı getirmişlerdir.”)<sup>186</sup> İkincisi: Tefsir ve beyân manasına

---

Bkz: Şihabuddin İbn Hacer el-'Askalânî, *ed-Dürarü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mi'eti's-Sâmine* (Haydarâbad: Dairetü'l-Me'ârifî'l-İslamiyye, 1950), 4/374.

<sup>181</sup> Saf, 71/5.

<sup>182</sup> Enâm, 6/110.

<sup>183</sup> İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'an'il-'Azîm*, 1/174.

<sup>184</sup> Tevilin üçüncü bir manasının da olduğunu söyleyenler vardır. O da şudur: “Kitap ve Sünnete uygun olması takdirde Ayeti, aslî manasından muhtemel başka bir manaya çevirmektir.” Fakat bu üçüncü manayı zikredenlerin lügat ilminde lügat râvisi oldukları kabul edilmediği için (son dönem alimleri oldukları için) delil olarak kabul edilmemiştir. Bkz: Ebû Bekir İbnü'l-Arâbî, *Kânunu't-Tevîl* (Dâru'l-Kible, 1986), 232.

<sup>185</sup> Muhammed b. Ahmed el-Herevî Ebû Mansûr el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa* (Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabiyyi, 2001), 15/437.

<sup>186</sup> Arâf, 7/53.

gelmektedir.<sup>187</sup> Müfessirler de bu iki manayı lügat manası olarak tefsirlerinde zikretmişleridir.<sup>188</sup> Te'vilin lügat manası ile Kur'an'daki manasının birbirine yakın anlamlara sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Te'vilin birinci anlamda kullanılmasına dair örnek, Peygamber Efendimizin, *قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ* (De ki: “Allah sizin üstünüzden veya ayaklarınızın altından bir azap göndermeye ya da sizi muhalif gruplara ayırıp birbirinize güçlerinizin acısını tattırmaya kâdirdir.”) ayeti hakkındaki şu sözüdür: “Dikkat edin! bu (azap)mutlaka olacaktır, fakat bu tehdidin akıbeti ve varacağı sonuç(te'vil) henüz gelmemiştir/olmamıştır.<sup>189</sup>

Te'vilin sonuç ve bir şeyin varacağı yer manasında geldiği ayet örneklerinden bazıları şunlardır:<sup>190</sup> *ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا* (Bu elde edilebilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzelidir)<sup>191</sup> *وَكَذَٰلِكَ يُجْتَنِبُكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ* (Anlaşılan böylece rabbin seni seçecek, sana rüyada görülenlerin yorumunu öğretecektir)<sup>192</sup>

Efendimizin Abdullah b. Abbâs hakkında yaptığı dua ise te'vilin, tefsir ve beyân manasına geldiğine bir örnektir: “Allah'ım! Onu dinde fakih kıl. Kitabın (te'vilini)açıklamasını ona öğret.”

Te'vil, Ehl-i Sünnet (Selef) yanında iki manaya gelmektedir. Birincisi: Tefsir ve beyandır. Bu tefsir ister ayetin zahirine uymuş olsun ister uymasın. Buna göre te'vil ve tefsir yakın anlamlı kelimeler olmuş olurlar. Taberî'nin tefsirinde geçen “Ayetin te'vili şöyledir” şeklindeki açıklaması da bunu teyit etmektedir.

---

<sup>187</sup> el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, 1/457.

<sup>188</sup> Bkz: Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, 6/204; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrût: Daru'l-Fikr, 1981), 7/188; İbnü'l-Cevzî, *Zadü'l-Mesîr fi 'İlm't-Tefsîr* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslamî, ty.), 1/345.

<sup>189</sup> Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, (Ebvâbü Tefsiru'l-Kur'an), 3066; Müsnedü Ahmed, 1466.

<sup>190</sup> Kur'anı-Kerîm'de tevil kelimesi yedi ayrı Sürede zikredilmektedir. Bazı sûrelerde ise birden fazla tevil kelimesi tekrarlanmaktadır. Bkz: Ebû Bekir İbnü'l-Arâbî, *Kânunu't-Tevîl*, 234-239.

<sup>191</sup> Nisâ, 4/59.

<sup>192</sup> Yûsuf, 12/6.

İkincisi: kelimenin (ayetlerin) manasından anlaşılan harici hakikatlerin pratiğe geçip somutlaşmasıdır, (Kur'an'da geçen emir ve nehiyleri yerine getirerek pratikleştirmek gibi). Bu konuyla ilgili Hz. Aişe'den gelen rivâyet buna güzel bir örnektir: “Peygamber efendimiz, rukû ve secdelerinde “*Sübhanekel-lahümme Rabbenâ ve bihamdike Allahümme iğfir lî*” duasını çok yaparak فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا (*Rabbine hamd ederek şanının yüceliğini dile getir ve O'ndan af dile; şüphesiz O, tövbeleri çok kabul edendir*<sup>193</sup>) ayetini te'vil etmiş olurdu.<sup>194</sup> yani onu hayata geçirirdi.

Te'vilin lügat ve terim anlamları üzerinde kısa da olsa durduktan sonra genel olarak akıl ve nakil ilişkisinin kısa tarihi serüveni; özel olarak ise İbnu'l-Arabî, Gazalî, Cüveynî ve İbn Teymiye'ye göre te'vilin akıl-nakil ilişkisi çerçevesindeki değerlendirmelerine değinelim.

Akıl-nakil ilişkisi; filozofları, kelamcıları ve usûlcüleri meşgul eden konuların başında gelmektedir. Bunlardan her biri kendi anlayışına göre akla verdiği işlevler neticesinde akıl-nakil arasındaki ilişkiyi ve kendi yaklaşımlarını ortaya koymuştur. İslam kelamcılarının akıl ve nakil ile ilgili mülâhazaları, selef dönemine dayanmaktadır. Özellikle Yunan felsefe kitaplarının Arapçaya tercüme edilmesi ve Mu'tezile mezhebinin de etkisiyle bu konudaki tartışmalar daha da alevlenmiştir. Yunancadan Arapçaya tercüme edilen tüm eserlerde aklın hakikatlere ulaştırmada yegâne unsur olduğu vurgulanmaktaydı. İslam kelamcılarının ise bu konuda daha detaylı bir anlayışa sahip oldukları görülmektedir. Onlar, insanları hakikatlere ulaştırmada aklın yanında bir de naklin olduğunu ileri sürerek işi sağlama bağlamışlardır. Fakat “akıl ile nakil birbiri ile çatıştığı durumda hangisi takdim edilir” sorusunun cevabında ihtilaf etmişlerdir: Ya her ikisi beraber kabul edilecek veya biri diğerine tercih edilecektir. Eş'arî kelamcıları, akıl-nakil çatışması durumunda akli nakle takdim ederek, Ehl-i

---

<sup>193</sup> Nasr, 110/3.

<sup>194</sup> Ebû Bekir İbnü'l-'Arâbî, *Kânuunü't-Tevîl*, 232.

Sünnetten olan Selef alimlerinden farklı düşünmüşlerdir. Bu konuyla ilgili Eş'arî kelamcılardan bazılarının görüşlerini şöyle hatırlamakta fayda vardır:<sup>195</sup>

İbnü'l-Arâbî, kendi dönemindeki alimlerin durumlarını göz önünde bulundurarak birtakım eleştirilerde bulunmuştur. İslam medeniyetini durağanlıktan çıkarıp Yunan felsefesinin kültüründen de uzaklaştırmak için yöntem ve söylemler ortaya koymuştur. İslam filozoflarının inşa etmiş oldukları tüm binaları yıkmak için de çaba gösteren İbnü'l-Arâbî, sadece eleştiriler ile yetinmeyip temeli Kitap ve Sünnet olan bir dinî alt yapıyı da sağlamlaştırmayı hedeflemiştir. O yüzden kendi dönemindeki alimlere sorular sorarak meseleleri anlamaya çalışmıştır. Şüphesiz bu konuda en çok soru sorduğu alimlerin başında İmam Gazâlî gelmektedir. Gazâlî, Eş'arî alimler arasında te'vil hakkında ilk konuşan kişi olarak kabul edilmektedir. Gazali, İbnü'l-Arabî'nin soruları sayesinde te'vil ile ilgili bir kural ortaya koymuştur.

İbnü'l-Arabî'ye göre; şeriatla, aklın kabul etmediği bir şeyin bulunması caiz değildir. Çünkü akıl, şeriatı doğrulayıcı bir delildir. Doğrulananın (şeriat/naslar) doğrulayıcıya (akıl) ters düşmesi mümkün değildir. Şayet ikisi birbiri ile çelişirse bu konuyla ilgilenen kişinin nakıs anlayışına hamledilir. Asıl olan nas olup akıl ise ona tabi bir konumdadır. Fakat bunun yanı sıra aklın da asıl kabul edildiği yerler vardır. Çünkü zahiren birbiri ile çelişen naslar vardır. Böyle durumlarda akıl konuya açıklık getirmektedir.<sup>196</sup>

İbnü'l-Arâbî, akaid konularının genel anlamda Kitap, Sünnet ve İcmâ ile bilinebileceğini bildirmekle birlikte bunları, ilim, kudret ve hayat sıfatları gibi naklî bir delile ihtiyaç duyulmaksızın sadece akılla bilinebilenler; ef'âl-i ibâd (kulların fiilleri) gibi bazen aklî, bazen de naklî delil ile bilinebilenler; öldükten sonra dirilme ve cennette Allah'ın görülmesi, hüsün ve kubuh gibi sadece naklî

---

<sup>195</sup> Ayrıca bkz: İcî, *el-Mevâkif fî 'İlmi'l-Kelâm*, 38-40.Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-İcî, *Şerhu'l-Mevâkif fî 'İlmi'l-Kelâm* (İstanbul, ty.), 1/184-187.

<sup>196</sup> Ebû Bekir İbnü'l-Arâbî, *Kânûnu't-Te'vil*, 239.

delil ile bilinebilenler; sem', basar ve kelam sıfatları gibi naklî delil ile aklî delilin müşterek olduğu alan şeklinde dört kısma ayırmaktadır.”<sup>197</sup>

İmam Cüveynî akıl-nakil çatışmasında şu metodolojiyi benimsemiştir: “Akâid usulleri, akılla idrak edilip nakil ile idrak edilmeyen, nakil ile idrak edilip akıl ile idrak edilmeyen ile hem akıl hem de nakil ile idrak edilebilen kısımlara ayrılmıştır. Dini konulara önem verip aklına güvenen her kişinin nakli delil ile ilgili konulara şu perspektiften bakması gerekmektedir: Akıl ile idrak edilip ihtimallere mahal bırakmayan nakli delillerin bulunduğu durumlarda te'vilin yeri yoktur. Akla muhalif durumlarda ise bunun kabul edilemeyeceğine hükmedilir. Zira şeriat akla muhalif olmaz.”<sup>198</sup>

İmam Gazali, hocası olan Cüveynî'nin yukarıdaki bu metodolojisini daha anlaşılır bir şekilde açıklamış ve öğrencisi olan İbnü'l-Arabî'nin soruları üzerine de akıl-nakil taâruzu ile te'vil meselesine giren ve girmeyenleri beş fırkaya ayırmıştır:

Birinci fırka: Naslarda asıl olan naklin olduğu ve çelişki gibi görünen yerlerde ise tevakkuf edip te'vil yapmaktan kaçınanlardır. Akla uymayan konuları da “Allah her şeye kadirdir” diyerek akla uymayan zahiri manaları bu çerçevede cevap verip işin içinden çıkmaya çalışmışlardır.

İkinci fırka: Birinci fırkanın aksine akli merkeze alıp naklî/şerî delillere dikkat etmeyip gereken önemi vermeyenlerdir. Nakil, akla uyduğunda kabul edip uymadığı takdirde ise peygamberlerin bu gibi meseleleri temsil yolu üzeri avam insanlara metaforik anlatımlar olarak tasvir ettiğini iddia etmişlerdir. Akli konularda aşırıya kaçarak küfre girmişlerdir. Peygamberleri ise maslahat için insanlara yalan söyleyen kişiler olarak görmüşlerdir.

---

<sup>197</sup> Ramazan Biçer, “Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'de Akıl-Nakil İlişkisi ve Fikir Özgürlüğü”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2000, (2000), 118.

<sup>198</sup> el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İtikât*, 35; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vil* (Cidde: Dâru'l-Kible, 1986), 246.



İmam Gazali, birinci yaklaşıma sahip olan kişilerin ikinci yaklaşımın sahiplerine nazaran küfre girmemek için daha dikkatli davrandıklarını fakat buna rağmen cehalet içerisinde bocalandıklarını ifade etmiştir. İkinci yaklaşıma sahip olan kişileri maslahat icabı peygamberlerin halka yalan söyleyebileceklerini düşündüklerini vurgulamıştır. Bu da cehaletten çok daha kötü olan küfür halidir.

Üçüncü fırka: İkinci fırka gibi akli esas alıp nakle fazla önem vermemişlerdir. Birbiriyle çelişen veya akılla bağdaşmayan nasları cem yoluna girmeyip te'vil etmeyip akla uymayan her türlü şeyi ret etmişlerdir. Bir önceki firkadan tek farkları ise mütevâtir dışındaki (Kur'ân ve hadis) tüm rivayetlerin râvilerini yalancılıkla itham etmeleridir. Mütevâtir dışındaki tüm sahih hadisleri de ret etmişlerdir.

Dördüncü fırka: nakli esas alıp akla önem vermemişlerdir. Naklî meseleler ile fazla haşır neşir olup akli konulara ise girmemişlerdir. Bu yaklaşımları ise naslar ile akli meselelerin bazı yönleri arasında çatışmalara sebebiyet vermiştir. Allah hakkında cihet/yön belirlemenin mümkün olmadığını bilmedikleri için Allah'a yön atfeden ayetleri te'vil etmemişlerdir. Nakle çok güvendikleri için te'vile başvurmamışlardır.

Beşinci fırka: Bu konuda orta yolu benimseyen ve akli-nakli konulara önem verip her birisini bağımsız birer esas olarak kabul edenlerdir. Birinin diğeri ile çatışmasını ve uyuşmazlığını kabul etmemişlerdir. Akli inkâr eden şeriatı da inkâr etmiş olur, zira şeriat akıl ile bilinmektedir. Akılla gerçek peygamber ile peygamberlik iddiasında bulunanlar birbirinden ayrılmaktadır. Akılla sabit olan şeriat, nasıl olur da akıl ile çatışsın?<sup>199</sup> Gazali devamında akıl ve nakli bir arda değerlendirmenin zorluğundan söz etmiş ve buna da az kişinin muvaffak olduğunu ifade etmiştir. Bunlar da ilimde derinleşen ve ilim ile hem hal olan kişilerdir.<sup>200</sup>

---

<sup>199</sup> Muhammed b. Abdullah b. Arabî, *Kânûnü't-Te'vîl*, 247; Gazâlî Ebû Hamid Muhammed, *el-Kânûnü'l-Küllî fi't-Tevîl*, 1993, 15-19.

<sup>200</sup> Ebû Hamid Muhammed, *el-Kânûnü'l-Küllî fi't-Tevîl*, 20.

Gazâlî, bu son yaklaşımı doğru bulmuş ve aklî ile naklî konular arasında taarruzun ve çatışmanın hakikatte olmadığını dolayısıyla aklî delil ile naklî delil birbiri ile çatışıyor gibi görünse de nakli delilin sıhhatine bakılıp aklî delile muhalif olan naklî delilin de ya mütevâtir olmadığına hükmedileceğini ya da te'vil edileceğini ifade etmiştir.

Gazâlî, akıl ve nakil çatışmasında yukarıdaki anlayışını şu sözleri ile ifade etmiştir: “Bir kişi aklî ilimlerle dini ilimlerin birbiri ile çeliştiğini ve bunları uzlaştırmanın mümkün olmadığını zan ediyorsa bu, onun basiret gözündeki acizlikten kaynaklanan bir yanılgıdan ibarettir. Bundan Allah’a sığınırız. Sen yolu kör olduğun için bulamıyorsun. Asıl hayret edilecek şey, hatanı kendi körlüğüne değil, başkasının kusuruna bağlamandır. İşte dini ilimler ile akli ilimler arasındaki ilişki budur.”<sup>201</sup>

Aklı nakil üstünde tutan Eş‘arî alimlerinin bu konudaki gerekçelerinden bazıları şunlardır: Akıl, naklin musahhihi olduğu ve onu anlaşılır hale getirdiği için nakle takdim edilir. Hal böyle olunca akıl asıl, nakil ise fer‘ olmuş olur. Ayrıca naklî deliller, Peygamber Efendimiz döneminde kelimelerin hangi manaya vaz‘ edildiği ve bu manaların o lafızlardan kast edildiği bilgisine bağlı olduğu için zannî olmuş olurlar. Akli delil ise katî olduğu için nakil üzerine takdim edilmektedir. Fakat buna rağmen bazen naklî deliller de katiyyeti ifade edebilmektedirler, zira başka ihtimalleri ortadan kaldıran mütevâtir gibi nakiller zannî değil katiyyeti ifade etmektedirler. Semâ (gök) ve arz (yer) gibi kelimelerin hangi manada kullanıldıkları belli olduğu için kendi manalarına delaletleri katîdir.<sup>202</sup>

Son olarak bu konuyla ilgili İbn Teymiye’nin (ö. 728/1328) görüşüne geçmeden önce, ona karşıt pozisyon aldığı ve görüşlerini maddeler halinde

---

<sup>201</sup> Bkz: Vehbe Zuheylî, *Mezheplere Göre Akıl-Nakil İlişkisi*, Şam Üniv. Şeriât Fak, Dımaşk, 256.

<sup>202</sup> İcî, *Şerhu'l-Mevâkıfî 'İlmi'l-Kelâm*, 1/154-156.

eleştirdiği için Fahreddin er-Razi' (ö. 606/1210) nin<sup>203</sup> değerlendirmelerine yer vermek yerinde olacaktır. Râzî'ye göre, sem'î deliller ile aklî deliller veya sem' ile akıl, veya nakil ile akıl ya da naklî zahirler ile aklî gerçekleler gibi ibareler birbiri ile çeliştiği ve çatıştığı durumlarda bunlar ya araları bulunup cem' edilecektir - ki bu mümkün değildir, çünkü bu işlem iki zıddı bir araya getirmeye yöneliktir - ya da ikisi ret edilir. Bu da iki zıddı tekzip etmek olur ki bu da muhâldır (olması, gerçekleşmesi olanaksızdır). Veya sem' takdim edilir (kabul edilir). Bu da mümkün değildir, çünkü akıl, naklin aslıdır. Nakil, akıl üzerine takdim edildiği durumda naklin aslı olan aklı yaralamak olur. Bir şeyin aslını yaralamak ise o şeyin kendisini de yaralamak manasına gelmektedir. Dolayısıyla naklin takdimi hem aklı hem de nakli yaralamaktadır. O zaman akıl takdim edilir, nakil ise ya te'vil ya da tafvîd (manası Allah'a havale edilir) edilir.<sup>204</sup>

İbn Teymiye'ye göre, aklî ve naklî naslar/deliller, katî ve kesin olmaları durumunda ikisinin arasında bir çelişkinin olması söz konusu değildir. Nakil ile akıl birbiriyle çatıştığı durumlarda şer' takdim edilir, zira akıl her konuda şer'î doğrularken, şer' ise her konuda aklı doğrulamamaktadır. İbn Teymiye, Râzî'nin aksine nakil ile çelişen aklın takdim edilmesi durumunda, aklın yara alacağı iddiasını kesin bir dille reddedip delilleri ile izah etmeye çalışmıştır.

İbn Teymiyye, akıl ve nakil çatışması durumunda şöyle bir pozisyon almıştır: "Akıl ve nakil çatıştığı durumda ya her ikisi kesin ve katîdir- ki bu durumda çelişki mümkün değildir- ya da ikisi zannîdir, bu durumda hangisi tercihe şayan ise (racîh) o takdim edilir. Yahut biri zannî diğeri de katîdir, bu durumda ise katî olan (ister aklî ister naklî olsun) takdim edilir. Bu durumda kati olan delil, aklî delil olduğunu kabul ettiğimiz durumda onun takdim edilmesi aklî olmasından değil, katî olmasından kaynaklanmaktadır. Tıpkı aklî ve naklî

---

<sup>203</sup> Fahreddin er-Râzî: Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin, et-Teymî el-Bekrî er-Râzî, İbü'l-Hatîp şeklinde anılmaktadır. Eş'arî mezhebinin felsefe ile mezc etmesiyle bilinmektedir. Bkz: İbn Hallikân Şemsuddin. Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân* (Beyrût: Daru Sadır, 1972), 4/248.

<sup>204</sup> Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, thk. Dr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 220.

delillerinin zannî olmaları durumunda birinin diğerine takdim edilmesi aklî değil katî olmasından kaynaklandığı gibi.<sup>205</sup> Dolayısıyla Selef alimlerine göre sahih aklın sarîh nakil ile çatışması gibi bir şey söz konusu değildir.<sup>206</sup> İbn Teymiye, mutlak manada aklî delilleri öncelemenin yanlış olduğu gibi mutlak manada naklî delilleri öncelemenin de yanlış olduğunu, aklî veya nakli delillerden hangisi takdim edilmişse aklî veya naklî olduğundan değil, katî olmalarından kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>207</sup> Dolayısıyla İbn Teymiye'ye göre akıl, mutlak surette katî bir delil değildir. Tıpkı naklî delildeki gibi katî olduğu yerler olduğu gibi zannî olduğu yerler de vardır. O, akıl veya nakli takdim ederken aklî veya naklî olduğu için katî oldukları için takdim etmektedir. İbn Teymiye'nin bu konuda Eş'arî kelamcılardan olan İcî gibi düşündüğü anlaşılmaktadır.

Maşallah Turan, akıl-nakil çatışması durumunda yapılan tevilin; keyfilik, ifrat ve tefritten uzak olması için, Arapça dil kurallarına, şerî deliller ve tefsir için gereken şartlara uygun bir tarzda yapılması gerektiğine dikkat çekmiştir. Ayrıca tevil yapanın belli bir manaya peşinen inanıp, sonra da Kur'an lafızlarına inandığı bu manayı yüklemeye teşebbüs etmemesi ve siyak-sıbak diye tabir edilen ayetleri bağlamından koparmaması gerekmektedir. Akıl-nakil çatışması durumunda bir durum tespiti yapılması gerektiğini yani karşılaşılabilecek durumları ve ihtimalleri doğru ve tutarlı bir şekilde tesbit etmek gerekmektedir. Turan, Söz konusu ihtimalleri şu şekilde sıralamıştır:

1. Aklî ve Naklî delillerin çatışması durumunda, çelişen delillerden birinin delaleti kat'î, diğerinin delaleti zannî ise böyle bir durumda delalti kat'î olan tercih edilir.
2. Birbiriyle çelişen delillerden her birinin delaleti zannî olmaları durumunda, her ikisinden birini tercih ettirecek bir sebep aranır ve tercihe

---

<sup>205</sup> Ebi'l-Abbâs Takiyyuddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiye, *Der'u Te'ârudi'l-Akli ve'n-Nakli*, thk. Dr. Mahmud Reşâd Sâlim (Riyâd: Cami'atü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1991), 1/87.

<sup>206</sup> Aklın nakil üzerine takdiminin caiz olmadığı ile ilgili delillere bkz: İbn Teymiye, *Der'u Te'ârudi'l-Akli ve'n-Nakli*, 1/86-89.

<sup>207</sup> İbn Teymiye, *Der'u Te'ârudi'l-Akli ve'n-Nakli*, 1/4; 86-87.

şayan olanı tercih edilir. Şayet hakkında ihtilafa düşülen konu, daha çok somut, gözlenebilir âlemle ilgiliyse böyle bir durumda aklın hareket alanı daha geniştir.

3. Çelişen iki delilin de delalet yönünden kat'î olmaları durumunda-aslında kat'î bir delilin, başka kat'î bir delille çelişmesi imkansızdır, ancak böyle bir ihtimalin olabileceğini varsayarsak- yine tercih edici bir sebep aramak durumundayız. Öncelikle hakkında çelişkiye düşülen konunun daha çok aklın mı, yoksa naklin mi sahasına girdiğini tespit etmek gerekir. Eğer konu Allah'ın sıfatları gibi aklın, hakikat ve künhüne vakıf olamayacağı bir konu ise, te'vil konu olan lafızda da lafzî bir karine yoksa aklın böyle bir konuda kat'î bir delile varması imkan dışıdır, ulaşacağı her delil zannî kalmaya mahkumdur. Sahih naklin kendisine takdim ettiği delile tefekkür ve teemmüle ile birlikte iman etmekle karşı karşıyadır.<sup>208</sup>

Bu değerlendirmemizden yola çıkarak şunları söyleyebiliriz: İbnü'l-Müneyyir'e göre, akıl-nakil çatışmasında nakli delil, akli delile muhalefet ettiği zaman te'vil edilir ve naklin esası olan akıl takdim edilir. Muhalefet etmediği zaman ise zahiri manası üzere bırakılır.

Ehl-i Sünnet adına konuşan İbnü'l-Müneyyir'in, bu meselede de Ehl-i Sünnetten olan Selef alimlerine muhalefet ettiği anlaşılmaktadır, zira Selef'e göre göre akıl-nakil çatışması durumunda (her ikisi kati oldukları zaman) akıl değil, nakil takdim edilirken nakilde de herhangi bir te'vil yapılmamaktadır. Ayrıca bu konuda Eş'arî kelamcılarının da ittifak halinde olmadıkları anlaşılmaktadır.

Burada konumuzla alakalı olarak bir başka hususa daha değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz, şöyle ki: Eş'arî kelamcılar, akıl-nakil çatışması durumunda akli takdim ettikleri halde, hüsün ve kubuh meselesinde Mü'tezile'nin aksine nakli öncelemişlerdir. Ayrıca Eş'arî'ler haberî sıfatlar ve muğayyebât denilen gaybî konularda da nakli öncelemişlerdir.

---

<sup>208</sup> Maşallah Turan, "Din Dilini Yorumlama Çabaları ve Bu Bağlamda Akıl-Nakil Dengesinin Önemi", *Artuklu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2008), 160.

## 2.11. Hâlik ile Mahlûk Hakkında Hüsün ve Kubuh Ayrımı

Güzel olan ve rağbet edilen şey anlamına gelen hüsün; akıl, duygu ve his bakımından güzel olan şeyler için kullanılmaktadır. Kubuh ise gözün hoşuna gitmeyen nesnelere ve gönlü rahatsız eden hal ve hareketlerdir.<sup>209</sup> İbn Manzûr da hüsün kelimesinin güzel olmak anlamında masdar şeklinde kullanıldığı gibi güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey şeklinde isim olarak da kullanıldığını belirtir. Çoğulu mehâsin olan hüsün kelimesinin karşıtı ise çirkin olmak, çirkinlik ve nefret edilen şey anlamına gelen kubuh kelimesidir.<sup>210</sup>

Hüsün-kubuh meselesinde İslam kelimcilerinin düşüncelerini şekillendiren faktörler arasında Antik Yunan felsefe anlayışının İslam aleminde neşv-ü nemâ bulması ve bunun sonucunda ilmi tartışmalara merak salan ve bu konuda ilmi faaliyetlerin zeminini hazırlayan bazı Abbâsî halifelerinin felsefe kitaplarını tercüme ettirmesi yer almaktadır. Bilindiği üzere Sofistler, iyi-kötü tarzındaki ahlaki değerlendirmelerinin tamamıyla göreceli yani kişiden kişiye değiştiğini (rölativist) iddia etmişlerdir. Öte yandan Sokrat, Platon ve Aristoya göre ise iyi ve kötü bakımından ahlaki ilkeler, sofistlerin iddia ettiği gibi öznel değil, aksine kişiden kişiye değişiklik göstermeyip nesnelirler, ayrıca bir şeyin iyi veya kötü olması, tanrılar tarafından emredildiği için değil, gerçekten iyi veya kötü olduğundan kaynaklandığını ifade etmişlerdir. Antik Yunan felsefe kitapları ile temas halinde olan İslam alimleri ise hüsün-kubuh konusunda iki temel düşünceye sahip olmuşlardır: birincisi şeriatın güzel gördüğü şey güzel; çirkin gördüğü şey ise çirkindir. İkincisi iyi veya kötü şeylerin haddi zatında iyi veya kötü olduklarıdır. Fakat daha sonra Mu'tezilelerin Ehl-i Sünnet kelimcileri üzerindeki sosyal ve dini ağırlıkları azaldığından dolayı nesnel ahlak anlayışlarının da etkisi kalmamıştır. Bu da Eş'arî kelimcilerin savının toplumda yerleşmesini ve geniş bir yelpazede kabul görmesini sağlamıştır. Eş'arîlere göre

---

<sup>209</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an* (Beyrût: Dâru'l-Marife, ty.), 118,390.

<sup>210</sup> Bkz: "hsn" ve "kbh" maddeleri, Ebi'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mukrim el-Afrikî el-Mısırî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Daru Sadır, ty.).

göre iyi ve kötü şeyler ancak şeriat ile bilinebilirken, Ehl-i reye göre (Mu‘tezile, Mâtûridî) ise iyi ve kötü şeyler ancak akılla bilinebilmektedir. Hüsün ve Kubuh meselesinin günümüze olan yansıması ise dini problemlerin akıl merkezli bir çözümlenme ile mi yoksa vahiy merkezli bir çözümlenme ile mi ele alınacağı noktasında karşımıza çıkmaktadır.<sup>211</sup> Ayrıca hüsün ve kubuh meselesinin kötülük problemiyle olan ilişkisi günümüz teist ve ateist olan kesimlerce ciddi bir şekilde tartışılmaktadır. Kötülük problemi hem iyiliklerin hem de kötülüklerin bir tanrı tarafından varlığını mümkün görmeyen bir ateist aklın ürünüdür.<sup>212</sup> Onlar, tanrı varsa mutlak iyilik sahibi olan ve kötülüğe izin vermeyen bir tanrı olması gerektiği ileri sürmüşlerdir. Dünyada deprem, sel, sakat doğma, savaş ve ciddi ölümcül hastalıklar olduğuna göre bir tanrının varlığının mümkün olmadığını ifade etmektedirler. Ateistlerin, şerri kötülük olarak algılamasının altında yatan neden, fizik alemi ile metafizik alemini aynı şekilde değerlendirmeleridir. Kendi algıları ile şer olarak telakki ettikleri şey yüzünden, tanrıyı da şer olarak algılamışlardır.<sup>213</sup> Eş‘arî kelimcılara göre hem şerrin hem de iyiliğin kaynağının Allah olduğu, şerri yaratmanın şerîr (kötü) olmayı gerektirmediği, ayrıca şerri yaratma Allah’ın şerri istediği anlamına gelmediğini ifade etmişlerdir. Zira Kur’an-ı Kerîm Allah’ın; adaleti ve iyiliği emrettiğini,<sup>214</sup> zulmü yasaklayıp zalimi sevmediğini<sup>215</sup> ve ona düşman olduğunu,<sup>216</sup> ayrıca onları hidayete erdirmeyeceğini<sup>217</sup> ifade etmektedir.

---

<sup>211</sup> Bkz: Bahtiyar Kadayıf, “Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış” 22/41 (2020), 147-149.

<sup>212</sup> Emine Ögük, “İslam Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet”, (ty.), 33.

<sup>213</sup> Ögük, “İslam Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet”, 32.

<sup>214</sup> Nahl, 90.

<sup>215</sup> Âli İmrân, 57.

<sup>216</sup> Bakara, 2/193.

<sup>217</sup> Bakara, 2/258.

Bu konudaki kelâmî mezheplerin görüşlerine geçmeden önce hüsün ve kubhun dört manaya geldiğine ve ihtilafın bu dört manadan sadece dördüncü mana etrafında şekillendiğine dikkat çekmişlerdir.

*“Bilginlerimiz güzellik ve çirkinliğin dört manası olduğu söylemişlerdir. Birincisi, Kemâl sıfatı ve noksan sıfatı olmaktır. Mesela ilim güzel, bilgisizlik (cehl) çirkindir. İkincisi, maksada (garaza) uygun veya aykırı olmaktır. Bu anlama göre adalet güzel, zulüm çirkindir. Üçüncüsü, tabiata (karaktere) uygun veya nefret verici olmak. Buna göre tatlı güzel, acı çirkindir. Dördüncüsü, hemen (acilen) övme ve kötölemeye, ahirette de sevap veya cezaya uğrayacak olmasıdır. Yani o işi yapanın, Allah’ın hükmü ile dünyada övülmeye ve kötülenmeye, ahirette de sevap veya cezaya uğramış olmaktır. Bu anlamda itaat güzel, günah çirkindir. Önceki üç anlama göre güzellik ve çirkinlik ittifak ile akılca bilinir. İster dinen bildirilsin ister bildirilmesin. Fakat dördüncü anlama göre alimler arasında görüş ayrılığı meydana gelmiştir.”<sup>218</sup>*

Bu meselede Mutezile-Mâtûridî, Eş‘arî ve Ehl-i Sünnet (selef) arasında derin ihtilaflar olup her biri kendi görüşünü savunmak için çaba göstermişlerdir. Mu‘tezîliler, akılla ancak bilindiğini söyledikleri hüsün ve kubuh meselesi üzerine birkaç meseleyi terettüp etmişlerdir: İnsanların peygamber gelmeden önce de akîl konularda mükellef olması (nimeti verene şükretmek ve güzel ahlak ile ahlaklanmak gibi), insanlar hakkında iyi olanı (salah) yaratmasının Allah üzerine vâcip olduğu, iyi ve itaatkâr insanları cennete sokmayı ve günahkar kullarını da cehenneme sokmayı vacip kılması gibi konulardır. Bu ferî meseleler, Mu‘tezile’nin iyi ve kötü şeylerin akılla ancak bilinebileceği iddiaları üzerine ortaya çıkmış meselelerdir.

Şehristânî, Ehl-i Adle (Mu‘tezile) göre, iyi şeylerin tümü ancak akılla bilinebilmektedir. Nimeti verene şükretmenin ve Allah’ı delilleri ile bilmenin

---

<sup>218</sup> Emrullah Yüksel, “Eş‘arîler ile Mâtûridîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Erzurum* 9 (ty.), 102.



şeriat gelmeden önce de vacip olduğunu ve bu konuda ihmalkâr davrananlar hakkında da ikâb (cezâ) gerektiğini ifade etmektedir.<sup>219</sup>

Mâtûridîler, (Ö. 333/944), Mu'tezile gibi iyi ve kötü şeylerin akılla bilinebileceğini ve iyi veya kötü şeylerin bilinebilmesinin özünde ve haddi zatında mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. Mâtûridî, İnsanın yaratılışı itibari ile akılla doğruyu araması gerektiğini ve hakikati bulması gerektiğini düşünmektedir. Fakat Mâtûridî mezhebinin bu konuda Mutezileden farkı şudur: onlara göre iyi veya kötü şeyler akılla bilinmesine rağmen ancak aklın bunlar hakkında herhangi bir hüküm ortaya koyma yetkisi yoktur. Ayrıca Mâtûridî'nin iyi ve kötü şeylerin zâtı itibari ile bilinebileceği düşüncesinden hareketle "istihsân" ilkesi, Hanefi fıkında şer'î deliller arasında sayılmıştır.<sup>220</sup> Mâtûridîler, herhangi bir konuda şeriatın şer dediği bir meseleye, aklın iyi deme yetkisinin olmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>221</sup>

Eş'arî mezhebine göre hüsün ve kubuh, akılla bilinebilecek birer mesele olmayıp ancak şeriat ile bilinebilmektedir. Şeriatın güzel gördüğü şeyin güzel, kötü gördüğü şeyin ise kötü olduğunu ileri sürmüşlerdir. İyi veya kötü şeylerin ne nesnel ne de izâfî şeyler olduğunu öne sürmüşlerdir.

Eş'arî mezhebine mensup olan İbnü'l-Müneyyir, bir şeyin hasen (güzel) veya kabîh (kötü) olmasının ancak şeriat ile bilinebileceğini savunmuştur. Allah hakkında kötülüğün mümteni' olduğunu, kullar hakkında ise iyi ve kötülüğün ancak şeriat ile sabit olabileceğini ifade etmiştir. Allah için yapılan ibadetler, cenneti gerektirmediği gibi işlenen günahlar da cezayı mucip kılmamaktadır. Yapılan ibadetler itaat edenin sevap kazanacağına, işlenen günahlar da günah işleyenin cezalandırılacağına ancak delil olmaktadır. Salih ameller sayesinde cennete girmenin Allah'a vacip olan bir şey olmadığı, belki Allah'tan vacip olan bir şeyden kaynaklanmaktadır ki o da Allah'ın va'didir. Allah, va'di gereği sâlih kullarını cennete koymayı kendi zatına vacip kılmıştır.

---

<sup>219</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/52.

<sup>220</sup> Bkz: Kadayıf, "Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış", 157.

<sup>221</sup> Kadayıf, "Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış", 157.

Eş‘arî alimlerden bazıları hüsün ve kubuh meselesini insani düzlemde değerlendirirken, kimisi de ilahi düzlemde değerlendirmiştir. İnsani düzlemde değerlendirenler, fiillerin zaman, mekân ve şartlara göre değişkenlik gösterip bazı fiillerin bazı toplumlarda güzel kabul edilirken bazı toplumlarda kötü olduğunu söylemişlerdir.<sup>222</sup> Dolayısıyla iyi veya kötü olarak kabul edilen fiiller, izafi olduğu ve mutlak sabite olmadıkları için aklın değil naklin kararına bağlanmıştır. Ve buna bağlı olarak da teklifi hükümlerin ancak ilahî bir hitap ile işlerlik kazanmakta olduğunu ve bu hitap şekline maruz kalmayan toplumların yükümlülüklerinin de ortadan kalkacağını belirtmişlerdir. Konuyu ilahi düzlemde değerlendirenler ise Allah’ın fiillerinin bir sebep/illet/hikmet ile nitelenmeyeceğini; emrettiği şeyin iyi olduğundan değil nehyettiği şeyin de kötü olmasından kaynaklanmadığını ifade ederler.<sup>223</sup>

İbnü’l-Kayyım, (ö.751/1350) bu meseleyi şöyle izah eder: “Tüm fiiller iyi veya kötü olsun fark etmez hepsi haddi zatında ne iyi ne de kötüdürler. Dolayısıyla şeytana secde etmek ile Rahmana secde etmek, sıdk ve kizb, nikah ile gayrı meşru ilişki arasında fark yoktur. Bir şeyin hasen/güzel veya kabih/çirkin olmasının anlamı, onun şâri‘ tarafından emredilmiş veya yasaklanmış olmasıdır.”<sup>224</sup>

Bâkillânî (ö. 403/1013) de bu konuya şöyle açıklık getirmiştir: “Mükelleflerin iyi veya kötü kabul edilen fiillerin altında onu zatı itibari ile iyi veya kötü gösteren hiçbir asli sıfat yoktur veya aklın gerektirdiği herhangi bir sebepten ötürü fiil iyi veya kötü olmaz. İlim, adalet, insaf ve nimetin şükrü gibi fiillerin güzel kabul edilmeleri, haddi zatında değil de Allah tarafından güzel olarak onaylandığından kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde zulüm, cehalet ve nimete nankörlük gibi fiillerin de kötü kabul edilmesi, haddi zatında kötü

---

<sup>222</sup> Gazzalî, Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *el-İktisâd fi’l-İtikât* (Kâhire: Dâru’l-Basâir, 2009), 421.

<sup>223</sup> Kadayıf, “Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meslesine Bir Bakış”, 150-153.

<sup>224</sup> Bilal Taşkın, *Kelamcılar ile Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 44.

olduklarından değil, Allah tarafından kötü olarak onaylandığından kaynaklanmaktadır.”<sup>225</sup>

İmam Cüveynî de bir fiilin iyi veya kötü vasfını alması, onun zati itibari ile değil de şer‘ tarafından iyi veya kötü olarak kabul edildiğini açıkça ifade etmektedir. Ona göre bir şeyin iyi veya kötü olması, (zati itibari ile) Allah’ın da onu iyi veya kötü olarak kabul etmesine yol açmaz ve Allah’ı bu konuda ilzam etmez. Allah, bir fiili iyi gördüğü için iyi, kötü gördüğü için de kötü olabilmektedir.<sup>226</sup> Önceki Peygamberlerin şeriatlarında iyi veya kötü olarak kabul edilen fiillerin, Peygamber Efendimizin şeriatında tam tersi olarak kabul edilmesi, bu fiillerin zati itibari ile iyi veya kötü olmadıklarını ancak Allah tarafından iyi veya kötü olarak onaylandığının en büyük kanıtı olarak kabul edilebilmektedir.

İmam Bâcûrî (ö.1277/1860) de *Tühfetü’l-Mürîd* adlı eserinde benzer ifadeler kullanmıştır: “Hatta Allah, “Kim bana itaat ederse cezalandırırım, kim de isyan ederse mükâfatlandırırım” derse bu onun hakkında hasen olmuş olur. Bir başka ifade ile, Allah katında şeytana secde etme ile kendisine secde etme arasında fark yoktur. Yalan söylemek ile doğru konuşmak arasında fark olmadığı gibi. Bu anlatılanlar akla göredir. Şeriata göre ise Allah, günah işlemeyi yasaklayıp iyilikleri yapmayı ise emretmiştir.”<sup>227</sup>

Eş‘arî kelamcılar, Mu‘tezile’nin aksine iyi (hüsün) ve kötü (kubuh) şeylerin haddi zatında iyi veya kötü olmadıklarını bu vasfı sonradan şeriat ve naslarla aldıklarını ifade etmişlerdir. Zira haddi zatında iyi veya kötü olsaydılar itibar değişikliği ile bu vasıfları da değişmezdi. Yani hüsün ve kubuh, fiillerin zati ve değişmez özellikleri değildir. İyi veya kötü addedilen değerler izafi olup

---

<sup>225</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkillânî, *et-Takrîb ve’l-İrşâd*, thk. Abdülhamit b. Ali Ebû Zeyd (Beyrût: Müessesetü’r-Risale, 1998), 1/279. Ayrıca bkz: Bilal Taşkın, *Kelamcılar ile Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*, 45.

<sup>226</sup> İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî Cüveynî, *el-Burhan fî Usûli’l-fikh*, thk. Dr. Abdülazîm ed-Dayb (Katar: Katar, 1979), 1/87.

<sup>227</sup> İbrahim b. Muhammed b. Ahmed eş-Şâfî el-Beycûrî, *Tühfetü’l-Mürîd* (Daru’s-Selâm, 2002), 182; İbn Kayyim el-Cevziye Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyüp, *Medâricü’s-Sâlikîn* (Beyrût: Daru’l-Kitabi’l-‘Arabi, 2003), 1/242.

şartlara, olaylara ve kişilere göre değişiklik arz etmektedir. Yapılan iş ve eylemler bir kişiye göre iyi ve güzel sayılırken başkasına göre kötü olabilmektedir. Ya da aynı fiil, itibar değişikliğe ile aynı kişi tarafından bazen iyi ve güzel sayılırken bazen de kötü sayılabilmektedir.<sup>228</sup>

Haksız yere (zulmen) adam öldürmek ile kısas hakkından dolayı adam öldürmenin aynı vasfı almadıkları bir gerçektir. Aynı fiil olmasına rağmen birinci fiil kötü vasfını alırken, ikincisi ise iyi ve güzel vasfını almıştır. Şeriat birincisine kötü ikincisine ise güzel demiş ve onaylamıştır. Ya da birisini kurtarmak için söylenen yalanlar gibi. Bir yalanı birinin kurtarılması için söylendiğinde bunu şeriat güzel görmüşken tehlikeye girmesi için de söylenen aynı yalanı çirkin ve kötü görmüştür. Dolayısıyla bir şeyin iyi veya kötü vasfı alması zatından değil de bulunduğu ortamdan veya onu meydana getiren şahıstan kaynaklanmaktadır.

İyi veya kötü şeyler, şeriat ile değil de akılla bilinmiş olsaydı (Mu‘tezilîler gibi) zina gibi nefse hoş gelen fiillerin işlenmesi durumunda her hangi bir yaptırım ve ceza uygulanmamalıydı.<sup>229</sup>

Zemahşerî’ye göre ise bir şeyin iyi veya kötülük ile nitelenmesi ancak akılla bilinebilmektedir. Şeriat ise bir şeyin iyi veya kötü olduğunu sadece ortaya çıkarmıştır. Onlara göre Allah, hüsn ve kubh konusunda kullara benzemektedir. Kullara güzel olanın Allah’a da güzel olduğunu, çirkin ve kötü olanın ise Allah’a da çirkin kötü olduğunu söyleyerek Hâlık’ı (yaratıcı) Mahlûk’a (yaratılan) benzetmişlerdir.

Selef alimleri ise husün ve kubuh meselesinin ne akıl ne de şeriat ile bilineceğini öne sürerek daha farklı bir açıdan bakmışlardır. Onlara göre kullara

---

<sup>228</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd* (Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/284.

<sup>229</sup> Teftâzânî, *Şerhü'l-Mekâsid*, 4/284. Ayrıca bkz: Halit b. Abdullatif b. Muhammed Nur, *Menhecü Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaati ve Menhecü'l-Eşâ'ireti fî Tevhîdillâh* (Mektebetü'l-Ğurâbâ, 1995), 340.

iyi veya kötü olanın Allah'a da iyi veya kötü olmadığı gibi Allah için iyi veya kötü olan bir şeyin kullar için de iyi veya kötü olmayacağını ifade etmişlerdir.<sup>230</sup>

İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye (ö.751/1350), fiillerin iyi veya kötü vasfı almasını ne akla ne de şeriata bağlamıştır. O, bu konuyu şöyle izah etmiştir: “Bu meselede en doğrusu şudur: fiillerin iyi veya kötü vasfı alması Allah'ın ya da aklın onu iyi veya kötü bulmasından kaynaklanmamıştır. Bu fiiller hadi zatında kötü veya iyi fiillerdir. Tıpkı yararlı veya zararlı yiyecek ve içecekler gibi. Bu yiyecek ve içeceklerin yararlı veya zararlı olmaları herhangi bir onaya bağlanmadığı gibi fiiller de iyi veya kötü vasfını almaları Allah'ın (şariat) veya aklın onayına bağlanmamıştır. İyi veya kötü fiiller, insanın fitratı gereği iyi veya kötü oldukları bilinse de iyi veya kötü olmaları nakille desteklendiği takdirde bu vasıfları onaylanmış olur. Bir başka ifade ile bu fiiller insan fitratı gereği iyi veya kötü olmakla beraber şeriatın emir ve yasakları ile desteklendiği zaman iyi veya kötü olma vasıfları daha da perçinleşmiş olur. Örneğin kötü fiiller, kötü oldukları halde emir ve nehiy gelmeden önce herhangi bir cezayı gerektirmezler. Allah, peygamber göndermeden hiç kimseyi cezalandırmayacağını bildirmektedir.<sup>231</sup> Şeytan veya putlara secde etme, yalan söyleme, zina yapma ve zulüm etmek gibi kötü fiiller, şariat gelmeden önce de kötü olarak kabul edilmekteydi. Bu günahlar yüzünden ceza almak, şeriatın emir ve nehiyleri ile sabit olmalarına bağlıdır.<sup>232</sup>

İbn Teymiye ise bu konuya şöyle açıklık getirmiştir: “Allah'a güzel olan şeylerin bizim için de güzel olduğu anlamına gelmediği gibi ona çirkin ve kötü gelen şeylerin de bizim için çirkin veya kötü olduğu anlamına gelmemektedir, zira bu kıyasa göre hâlık mahlûka benzetilmiş olur. Bir fiilin güzel vasfı alması fayda sağladığından kötü vasfı alması ise zarara sebebiyet vermesinden kaynaklanmadığı gibi (Mu'tezile), fiiller güzel vasfını emredilmekten kötü vasfını

---

<sup>230</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 11/352.

<sup>231</sup> İsrâ, 17/15.

<sup>232</sup> Muhammed b. Ebi bekir b. Eyyüp, *Medâricü's-Sâlikîn*, 1/247.

ise nehy edilmekten (Eş'arî) kaynaklanmamaktadır. Zira bu iki anlayış Allah hakkında kesinlikle düşünülmesi mümkün değildir.”<sup>233</sup>

Yukarıdaki değerlendirmeden yola çıkarak İbnü'l-Müneyyir'in Ehl-i Sünnet adına Zemahşerî'yi eleştirip beyan ettiği görüşün, ancak Ehl-i Sünnetten olan Eş'arî kelamcılara ait olduğu Selef ve Mâtürîdînin bu konuda farklı görüşlere sahip olduğu açıklığa kavuşmuştur.

Her üç fırkanın görüşleri şöyle özetlenebilir: Ehl-i Sünnetten olan Eş'arîlere göre bir şeyin iyi veya kötü vasfını alması ancak şeriat ile bilinebilir iken Mu'tezile ve Mâtürîdî'lere göre bir şeyin iyi veya kötü olması ancak akıl ile bilinebilir. Mâtürîdî kelamcıları bu konuda Mu'tezile'den ayıran tek fark şudur: onlara göre iyi veya kötü fiiller haddi zatında iyi veya kötü olması akılla bilinmelerine rağmen akıl bunlar hakkında nihai karar vermemektedir. Yani mükâfat-ikâp, helal-haram gibi herhangi bir şerî hüküm belirlememektedir. Selef'e göre ise bir şeyin iyi veya kötü olması haddi zatında iyi veya kötü olduğundan kaynaklanmaktadır. Başka bir ifade ile bir şeyin iyi veya kötü olması ne şeriat ne de akıl ile bilinmektedir. Tıpkı doğruluk, adalet, iffet ve iyilikte bulunmak gibi insan fitratına uygun olan şeylerin ne akıl ne de şeriat ile bilinmeden haddizatında iyi olmalarının bilinmesi gibi.

## 2.12. Hidayetin Allah'a Vacip Olup Olmadığı Meselesinin Salah-Aslah İlişkisi

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنْ بِي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“İnin (cenetten) oradan hepiniz. Tarafımızdan size bir yol gösterici gelir de kim ona uyarsa, onlara herhangi bir korku yoktur, onlara üzülmeyeceklerdir.” dedik.<sup>234</sup>

<sup>233</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 11/353.

<sup>234</sup> Bakara, 38.

Zemahşeri, “Allah hakkında hidayet (doğru yolu göstermenin) gerekli olduğu halde, ayette şek ve şüpheyi ifade eden bir edât niye kullanılmış?” sorusuna şöyle cevap vermiştir: “Allah’a ve bir olduğuna iman etmek için peygamberlerin gelmesi ve kitapların indirilmesinin şart olmadığına işaret etmek içindir. İnsandaki akıl nimeti sayesinde peygamber ve kitap gelmeden de Allah’ın varlığı ve birliği bilinebilmektedir. Zira aklın nazariyeci ve çıkarsamacı özelliği ile de Allah’ın varlığı ve birliği ispat edilmektedir.”<sup>235</sup>

İbnü’l-Müneyyir, Zemahşerî’nin “Hidayet (doğru yolu gösterme), Allah’a vaciptir” görüşünü eleştirerek hiçbir şeyin Allah’a vacip olmadığını ifade etmiştir. Zemahşerî’nin “Allah’a iman etmek için Peygamber ve kitaplar şart olmayıp, bu ikisi olmasa da aklen Allah’a iman etmek vaciptir” görüşüne de şöyle cevap vermiştir. “Allah’ın birliği ile ilgili delilleri araştırmanın vücûbiyeti akıl ile değil de nakil ile sabit olmuştur. Allah’ı bilmek ve tevhit inancı nakle bağlı olsa da bu konuda aklın da yeterli olduğu bir gerçektir.”<sup>236</sup>

### **Değerlendirme**

Zemahşerî’nin “Hidayet Allah’a vaciptir” görüşü, Salah-Aslah usulleri çerçevesinde değerlendirildiği için bu iki kavramın Mu‘tezile mezhebine göre ne anlama geldiği ve işin perde arkasında neler olduğu üzerinde durmakta fayda vardır.

Salâh: Allah’ın kullar hakkında uygun ve faydalı olan şeyi irade etmesinin vacip olduğunu ifade eder. Aslah ise kullar hakkında en uygun ve en faydalı olanı irade etmesidir. Mu‘tezile’ye göre hakim olan Allah, hiçbir şeyi hikmetsiz ve gayesiz yaratmamıştır. Gayesiz olan fiiller boş ve abestir. Hakîm (hikmet sahibi) olan Allah ise boş ve abes şeyleri yaratmaktan münezzehtir. Ayrıca hakîm olan Allah ya fayda gören ya da fayda verendir. Fayda görmediğine göre fayda verendir. Allah’ın fiilleri ise iyi ve faydadan beri değildir. Dolayısıyla

---

<sup>235</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/157.

<sup>236</sup> İbnü’l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü’l-Keşşâf mine’l-İ’tizal*, 1/175.

Mu'tezîlîler, Allah'ın fiillerindeki hikmet ve maslahatı hür bir iradeye değil de akli bir gayeye bağlamışlardır.<sup>237</sup> Fakat bu görüşleri Ehl-i Sünnet tarafından büyük tenkitlere maruz kalmıştır. Bu tenkitlerden bazıları şunlardır: Allah'ın kullar hakkında en iyi olanı irade etmesinin vacip olduğu iddiası naslara terstir. “*Onlara, deniz kıyısında bulunan şehir halkının durumunu sor. Onlar, cumartesi tatili yaptıkları gün, avlayacakları balıklar sürüler halinde suyun yüzüne çıkararak onlara doğru gelirken, tatil yapmadıkları günde ortalığa çıkmıyorlar diye cumartesi yasaklarını çiğniyorlardı. Yoldan çıkmaları sebebiyle onları işte böyle sınıyorduk.*”<sup>238</sup> ayeti, ne dinî ne dünyevî<sup>239</sup> konularda Allah'a salah ve aslâhın vacip olmadığına delalet etmektedir. Şöyle ki: Allah Teâlâ Yahudilere cumartesi günü balık avlamayı yasaklamıştı. Allah'ın cumartesi gününde balıkların sürü halinde kıyıya vurduklarını bildiği ve bu yasağı çiğnemeleri sonucu günaha gireceklerini de bildiği halde bu yasağı koymuştu. Şayet Allah'a salah ve aslâh vacip olsaydı onların küfre girmelerine mâni olmak için böyle bir günde balıkların sürü halinde kıyıya vurmalarına engel olurdu.<sup>240</sup> Ayrıca Mu'tezîle'nin bu görüşü naslara aykırı olmakla beraber, Allah'ı sınırlandırmak, uluhiyetini zedelemek, kullarına lütuf ve ikramlarda bulunma vasfını ortadan kaldırmak gibi bir takım kelâmi/itikadî problemler de ortaya çıkartmaktadır. Bunların dışında Yüce Allah'ın; kafirleri, şeytanları, zalimleri ve cehennem gibi kulların zahiren maslahatına uygun olmayan şeyleri de yaratmaması icap ederdi.

Ehl-i Sünnetin, Mu'tezile'nin bu görüşünü çürüttükleri ile ilgili bir diğer delil de şudur: Eğer kul için en iyi olanı yaratmak Allah'a vacip olsaydı-ki bu durumda vacip ya terki durumunda cezayı gerektiren ya da Allah Teâlâ'nın meydana gelecek olan bir fiili engelleme gücünün olmaması manasına gelirdi-vacibin iki manasından birisinin irade edilmesi gerekirdi. Bu her iki mananın da

---

<sup>237</sup> Şehristânî Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-İkdâm fi 'İlmi'l-Kelâm* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009), 393.

<sup>238</sup> A'râf, 7/163.

<sup>239</sup> Hem Bağdat hem de Basra Mu'tezile ekollerinin birbirlerinden farklı düşündükleri bazı konular için bkz: Mahsum AYTEPE, “Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezile'nin Aslah Anlayışının Tahlili”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/1 (2019), 85-104.

<sup>240</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 15/40.



Allah hakkında düşünülmesi imkansızdır. Çünkü birinci manaya göre Allah Teala'nın bir fiili terk etmesi durumunda cezaya müstahak olması gerekmektedir. İkinci manaya göre ise Allah'ın kudret sıfatı zedelenir ve sorgulanır hale gelirdi.

Ayrıca Mu'tezile'ye göre Allah'ın, kulları için en iyi olanı irade etmesi vaciptir. Kullarına zarar veren şeyi irade etmesini ise bir zulüm olarak gördükleri için Allah hakkında bunun caiz olmadığı görüşündedirler. Fakat Mu'tezilî'lerin bu görüşü, “Allah dilediğini yapar”<sup>241</sup>, “Yaratma da buyurma da yalnız Allah'a aittir”<sup>242</sup> ve “Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir”<sup>243</sup> ayetlerinin açık ifadelerine terstir. Ayrıca hiç kimse Allah'ı bir şey yapmaya zorlayamayacağı gibi bir şeyi terk etmesine de zorlayamaz.

Her ne kadar Mutezilîler bu problemlere, “yapılan kötülüklerin faili kullardır ve kafirler de imanla mükellef olup sevap elde etme imkanı kendilerine verilmiştir” şeklinde cevap vermiş olsalar da çok zorlama cevaplar olduğu için tenkide maruz kalmışlardır. Mu'tezilîler bu açıklamaları ile hâlîkı mahlûka benzetip insanların fillerinden yola çıkarak Allah'ın fiilleri hakkında hüküm vermeye kalkışmışlardır.

Daha önce Ebû Ali el-Cubbâî'nin (ö. 303/916) öğrencisi olan ve üç kardeş meselesi yüzünden hocasından ayrı düşündüğü için kendi mezhebini kuran İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935) ihve-i selâse (üç kardeş) meselesinin anlatısı (metafor) şöyledir: “Eş'arî: Ebû Ali el-Cubbâî'ye; “Biri ibadet ve taat halinde, diğeri isyan ve günah içinde, üçüncüsü de çocuk yaşta iken ölen üç kardeş vardır. Bunlar hakkında ne düşünüyorsunuz?” Cubbâî: “İlki mükafat olarak cennete, ikincisi ceza olarak cehenneme girer, üçüncüsüne ne mükafat ne de ceza görür” der. Eş'arî: çocukken ölen kardeş, “Ya Rabbi, beni neden çocuk yaşta öldürdün de büyüyene kadar yaşatmadın? Büyüseydim sana iman ve itaat eder, böylece ben de cennete giderdim, derse, ona ne cevap verilir?” Cubbâî: Rab “Ben haline

---

<sup>241</sup> Âl-i İmran, 3/40.

<sup>242</sup> A'râf, 7/54.

<sup>243</sup> Enbiyâ, 21/23.

*bakarak şunu bildim: Büyüylene kadar yaşasaydın günah işleyecek ve bu sebeple cehenneme gidecektin. Senin menfaat ve maslahatına en uygun olan (aslah), küçükken ölmendi” der. Eş‘arî: Eğer kafir olarak ölen kardeş, “Ya Rab neden beni küçükken öldürmedin? Öyle yapsaydın sana âsi olmaz ve böylece en azından cehenneme girmezdim”, derse Rab ne cevap verir?<sup>244</sup> Bu soru üzerine Cubbâî şaşırır ve cevap veremez.” Bu olaydan sonra hocasının mezhebinden ayrılan İmam Eş‘arî, kendi müstakil mezhebini kurarak Eş‘arî mezhebini temel inanç ilkelerini vaz‘ etmiştir.*

Eş‘arîler adına Gazzâlî’nin ve Mâtürîdiler adına Neseî’nin, Mu‘tezile’yi salah-aslah bağlamında eleştirmek için başvurdukları en temel delillerden biri olan İhve-i selâse (üç kardeş) anlatısı, bu meselenin arka planını oluşturmaktadır. Tartışmanın ana ekseninin bir tarafında insan özgürlüğünün savunucusu Mu‘tezile, diğer tarafında ise ‘kadir-i mutlak’, ‘keyfe mâ yeşâ’ bir Allah tasavvurunun savunucusu olan Eş‘arî ekolü bulunmaktadır. Konuya ilişkin Mâtürîdî düşünce ise biraz daha farklıdır. Onlara göre Allah fiillilerinde aslah olanı değil, hikmeti gözetir. Allah’a bir şey vacip olmamakla beraber O, adl sıfatı gereği iyi şeyleri yaratmayı zatına vacip kılmıştır. Bir şeyin Allah’a zorunlu (vucûp ‘ala’llâh) olmasıyla Allah’ın bir şeyi kendi zatına zorunlu (vucûp ‘ani’llâh) kılması arasında fark olduğunu söylemişlerdir. İlkinde Allah muhtar değilken ikincisinde hâlık-ı muhtardır. Ayrıca Mâtürîdî’lerin Allah’ın muhtar olduğu anlayışına göre Allah’ın kullar için en uygunu yaratmasını zatına vacip kılmakla beraber onun yerine başka bir fiil yaratması durumunda yeni yaratılan fiilin de hikmete sahip olması gerekmektedir.<sup>245</sup> Bu konuda Mâtürîdî’lerden farklı düşünen Eş‘arî kelamcılar, hem Mu‘tezile’yi hem de Mâtürîdî’leri Allah’ın irade ve kudretini sınırlandırdıkları, Allah’ın bir şeyin tersini yapmaya gücünün olmaması

---

<sup>244</sup> Bayram Çınar, “Kelam’da Salah-Aslah Tartışması”, *Sosyal Bilimler Dergisi* 195-229 (2021), 200; Süpkî, Ebü’l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm, *Tabekâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed Tenâhi (Kâhire: Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964), 3/354.

<sup>245</sup> Bkz: Çınar, “Kelam’da Salah-Aslah Tartışmaları”.

(iyiyi cezalandırmak kötüyü ödüllendirmek gibi) ve Allah'ın kulların menfaatini gözetmesini zorunlu kıldıkları üzerinden eleştirmişlerdir.<sup>246</sup>

Ehl-i Sünnetten olan Eş'arî'lere göre hiçbir illet ve hikmet Allah'ın kainatı ve alemi yaratmaya mecbur bırakmamıştır. Bu sebepler faydalı veya zararlı olsun Allah'ın alemi yaratmasına sevk eden sâikler değildir. İbnü'l-Hâcîp (ö. 642/1249), "Küfre götüren sebeplerin yaratılmasında nasıl bir maslahat olabilir?" şeklindeki soruyla Allah'ın yarattığı şeylerde maslahatı değil, kendi hür iradesinin gerektirdiği şekilde fiilleri (iyi veya kötü) yarattığını ifade etmiştir. "*Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir.*"<sup>247</sup> 'İzz b. Abdüsselam (ö. 660/1262), "Allah'ın sadece fayda ve maslahatın olduğu fiilleri yarattığını düşünenler, ne kadar da cahildirler" diyerek, Eş'arî'lerin kabulü olan görüşünü desteklemiştir.<sup>248</sup> İbnü'l-Hâcîp de şöyle der: "Allah'ın küfrü gerektirecek şeyleri yaratmasında nasıl bir gaye ve maslahat aranır?"<sup>249</sup>

### 2.13. Marifetullah'ın Aklî veya Naklî Deliller ile Bilinip Bilinmediği

Yukarıdaki ayet çerçevesinde Zemahşeri ile İbnü'l-Müneyyir arasındaki tartışmalı konulardan birisi de ma'rifetullah yani Allah'ı bilme ve tanıma ile teklifi hükümlerin vücûbiyetinin akıl ile mi yoksa nakil ile mi sabit olduğu meselesidir. Yani Peygamber gönderilmediği takdirde insanın kendi aklı ile Allah'ı bilmesinin vacip olup olmadığı meselesi Mu'tezile, Mâtûridî ve Eş'arî kelamcılar ve tasavvuf Ehl-i arasında tartışılmıştır. Bu ekoller, bilginin kaynakları veya bilgi elde etme yollarından olan duyu, akıl, haber ve kalp gibi yollar ile Allah'ın bilinmesini ispatlamaya çalışmışlardır. Bu ekollerden her biri Allah'ın yukarıdaki bilgi kaynaklarından biriyle bilindiğini ileri sürmüşlerdir.

---

<sup>246</sup> Çınar, "Kelâm'da Salah-Aslah Tartışmaları", 214-215.

<sup>247</sup> Enbiyâ, 21/23.

<sup>248</sup> Ebü'l-Hasen Takıyyüddin Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm es-Sübki, *Tabekâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ* (Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964), 3/356-357.

<sup>249</sup> Süpkî, *Tabekâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 3/357.

Mu'tezile'ye göre, Allah'ın bilinmesi ancak akıl (aklî deliller) ile mümkündür. Naklî delillerle ise Allah'ın bilinmesi için ancak yardımcı ve destekleyici unsurlardır. Sem'î deliller, ilk başta Allah'ın bilinmesini ispat eden unsurlar değildirler. Bir başka deyişle ma'rifetullah hasıl olduktan sonra onun varlığı ve birliği ile ilgili deliller ile Allah'ın varlığı hakkında akıl yürütülür. Allah'ı tanımadan ve onu kabul etmeden onunla ilgili sem'î delil getirilemez. Şeriat ve sem'î deliller Allah'ın varlığını ve bilinmesini ancak teyit etmektedir. Onlara göre Allah sadece filozofların araz ve cevher ile ilgili ortaya koydukları delillerle bilinebilmektedir.<sup>250</sup>

Eş'arî'lere göre ise Allah'ın bilinmesi akıl ile mümkün olmakla beraber peygamberlerin gelmesiyle onun bilinmesi vacip olur. Yani bir insanın Allah'ı bilmek ile mükellef olabilmesi için peygamberlerin ve şeriatın gelmesi şarttır. Aksi takdirde İslam davetinin kendisine ulaşmadığı kişilerin Allah'ı bilmek ile mükellef sayılmayacağı ileri sürülmüştür. Şerî/sem'î deliller gelmeden önce Allah'ın bilinmesi vacip değildir. Allah'ın varlığı ve birliği akıl ile bilinmesi mümkün olmakla beraber, zorunluluğu ise vahiyden sonra söz konusu olmaktadır. Eş'arî'ler delillerini وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (Biz bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz) ayeti ile getirmektedirler. Ayette, Allah'ın bilinmesi akla değil peygamberin gönderilişine bağlandığı için marifetullah ve teklifi hükümlerin akıl ile değil nakil ile sabit olduğunu ifade etmişlerdir.

*“Bu Kur'an insanlara bir açıklama, takvâ sahipleri için de bir hidayet ve bir öğüttür.”*<sup>251</sup> ayetinin açıklamasından sonra bir açıklamaya gerek olmadığı, *“Sağlam düşünce ve akıl sahipleri için yeryüzünde açık kanıtlar vardır. Hatta kendinizde de. Hiç görmüyor musun?”*<sup>252</sup>, *“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda akli selim sahipleri için elbette ibretler(deliller) vardır. Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin*

---

<sup>250</sup> İmrâni, *el-İntisar fi'r-Raddi 'ale'l-Mü'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr*, 1/122.

<sup>251</sup> Âl-i İmrân 3/138.

<sup>252</sup> Zâriyât, 51/21.

*yaratılışını düşünürler.*"<sup>253</sup> ayetleriyle de Allah'ın insanın hem dış dünyasında hem de onun iç dünyasında varlığına delalet eden delillerin olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>254</sup>

Müslüman düşünürlerden olan bazı filozof ve kelamcılara göre Allah'ın bilinmesi, hissî bilginin değil, istidlali bilginin yani duyular ile algılanabilen şeylerden hareketle, duyulara konu olmayan ve duyularla algılanmayan gaybî varlıkların var olduklarına hükmetme ve onları bilmenin konusudur. Allah, dış dünyada varlığına işaret edilen deliller sayesinde bilinebilmektedir. Örneğin icat ve ihdas, yokken var olma, dünyanın sonradan biri tarafından yaratıldığına en önemli kanıt ve delildir. İnsanın bir damla sudan yaratılmasından en güzel şekli almasına kadar geçirdiği tüm evreler,<sup>255</sup> ilk yaratmanın sonraki yaratmadan daha kolay olması<sup>256</sup> ve yer-gök ve içindekilerde hiçbir düzensizliğin olmaması<sup>257</sup> gibi Kur'an'da geçen sem'î deliller, bir sâni'in ve hâlık'ın olduğuna delalet eden delillerdendir.<sup>258</sup>

Burada dikkat edilmesi gereken bir hususun altını çizmekte fayda vardır, o da şudur: Hem Mâtürîdî hem de Eş'arî hem de Mu'tezilî kelamcılara göre Allah'ın bilinmesi noktasında nazar (deliller ile akıl yürütme) vaciptir. Fakat deliller ile ilgili Allah'ı bilme noktasında farklı metot ve yol izlemişlerdir. Eş'arî kelamcılara göre Allah'ın bilinmesi sem'î iken Mâtürîdî ve Mu'tezile kelamcılarının göre sem' (peygamber/şeriat) olmadan da aklî deliller ile Allah bilinmektedir. Yani Eş'arî kelamcılar, sem'/peygamber gelmeden Allah'ın bilinmesinin vacip olmadığını ileri sürerlerken Mâtürîdî ve Mu'tezile kelamcılarını

---

<sup>253</sup> Âl-i İmrân, 3/190.

<sup>254</sup> İmrâni, *el-İntisar fi'r-Raddi 'ale'l-Mü'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-Eş'râr*, 1/122-123.

<sup>255</sup> Kehf, 18/ 37; Hacc, 22/5; Ğâfir, 40/67; İnsan, 76/2.

<sup>256</sup> Rûm, 30/27

<sup>257</sup> Mülk, 67/3.

<sup>258</sup> Hasan Tanrıverdi, "Gümüşhanevî'de Tanrı'nın Varlığının Bilinmesi Meselesi", *Dinî Araştırmalar* 43 (2013), 128-129.

ise sem‘ olmadan da Allah’ın bilinmesinin vacip olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>259</sup> Sem‘, Allah’ın bilinmesine ulaştırın akıl yürütmenin vucûbiyetini bilmeye giden yoldur. Yani sem‘ sayesinde akıl yürütmenin vacip olduğunu bilmekteyiz. Yoksa sem‘ ile direk olarak Allah’ın bilinmesi emredilmemiştir. قَلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ فَأَنْظُرُوا إِلَىٰ آثَارِ “De ki: Göklerde ve yerde olan şeylere ibretle bakın!”<sup>260</sup> وَالْأَرْضِ فَانظُرُوا إِلَىٰ آثَارِ “Allah’ın rahmetinin eserlerine bak! Yeryüzü ölümünden sonra diriltiyor? Şüphesiz yok ki o, ölüleri de elbette diriltecektir. O, her şeye hakkıyla gücü yetendir.”<sup>261</sup> gibi ayetler Allah’ın bilinmesinin değil, belki Allah’ın bilinmesine giden deliller hakkında akıl yürütmenin vacip olduğunu ifade ederler.<sup>262</sup>

Eş‘arî kelamcılardan olan ve kelam ilmini reddiye aşamasından “felsefe içinde kelam yapma” aşamasına çıkaran Fahreddin Râzî, Allah’ı bilme noktasında naklî delillerin yanında aklî (nazar ve istidlal) delillere de başvurulması gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>263</sup> Ona göre Allah’ın bilinmesi zarurî değil, nazarîdir. Yani Eş‘arî kelamcıların genel kanaatinin tersine Allah’ın bilinmesinin akıl ile vacip olduğunu ileri sürmüştür. Allah’ın bilinmesi delil ve akıl yürütmeye bağlıdır. Akıl tek başına alemin sonradan yaratıldığına ve bu yüzden bir var edenin/müessirin olduğuna delalet etmektedir.<sup>264</sup>

Dolayısıyla Allah’ın bilinmesi herhangi bir muallime (peygamber) bağlı değildir, zira bu konuda yol gösteren bir peygamberin varlığı veya yokluğu bir şeyi değiştirmemektedir.

---

<sup>259</sup> İcî, *Şerhu ’l-Mevâkif fî ’İlmi ’l-Kelâm*, 1/110-111.

<sup>260</sup> Yûnus, 10/101.

<sup>261</sup> Rûm, 30/50.

<sup>262</sup> Abdullah b. Es’ad el-Yâfi’î, *Kitabu Merhemi ’l-’İleli ’l-Mü’dile fi ’r-Raddi ’ale ’l-Eimmeti ’l-Mü’tezile*, thk. Mahnut Muhammed Hasan Nassar (Beyrût: Dâru’-Ciyel, 1992), 46-47.

<sup>263</sup> Hüsnu Aydeniz, “Fahreddin Râzî’ye Göre Dinin Anlaşılmasında Aklın ve Aklî İlimlerin Rolü”, *Bilimname Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 1 (ty.), 74.

<sup>264</sup> Râzî, *Muhassalu Efkâri ’l-Mütekaddimîn ve ’l-Müteahhirîn mine ’l-’Ulemâi ve ’l-Hükemâi ve ’l-Mütekellimîn*, 40-42. Ayrıca bkz: Aydeniz, “Fahreddin Râzî’ye Göre Dinin Anlaşılmasında Aklın ve Aklî İlimlerin Rolü”, 74.

Mâtûridî kelamcılar ise bu konuda bir tafsilin olduğunu ifade etmişleridir. Onlara göre ibadet ve şer'î hükümlerde nakil esas iken tevhit ve Allah'ın marifeti ile ilgili konularda aklın esas olduğu kabul edilmektedir. İmam Mâtûridî, رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (Müjdeleyen ve uyaran peygamberler gönderdik ki, insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı tutunacak bir hüccetleri/delilleri olmasın!)<sup>265</sup> ayetinin tefsirinde yukarıdaki ayette geçen gerçekler, ibadet ve şer'î hükümler hakkında geçerlidir. Fakat Allah'ın bilinmesi ve varlığının ispatı ise ancak aklî deliller ile sabit olmaktadır. Her bir delil, fitratı gereği onun birliğine ve rubûbiyetine delalet etmektedir. Peygamberlerin gönderilmesi ise kıyamette yapacakları muhtemel itirazları kesmek içindir.<sup>266</sup>

İmam Neseî (ö. 710/1310), İslam davetinin kendisine ulaşmadığı kişinin mazur sayılmayacağını ve aklı ile bir sâni'in (yaratıcının) varlığını bilmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>267</sup>

Mutasavvıflar ise, bilgi kaynakları olarak ileri sürülen duyu, deney ve akıl gibi yetilerin ancak duyular aleminin bilgisini sağlayacağını, duyular üstü aleminin bilgisini sağlamakta yetersiz kaldığını ileri sürmüşlerdir. Bu nedenle Allah'ın varlığının akılla kanıtlanmasına ve bu konuda ileri sürülen mantıksal çıkarımlara pek itibar etmemişlerdir. Duyular üstü varlıkların bilgisinin kalp<sup>268</sup> (sezgi) ile ya da keşf ile elde edebileceğini ifade etmişlerdir.<sup>269</sup>

---

<sup>265</sup> Nisâ, 4/165.

<sup>266</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtûridî es-Semerkandî İmam Mâtûridî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne (Tefsiru'l-Mâtûridî)*, thk. Dr. Mecdî Bâ Sellûm (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 3/421.

<sup>267</sup> Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, thk. Muhammed Seyyit Bersecî (Beyrût: Dâru'l-Feth, 2014), 144.

<sup>268</sup> Sofilerin hem epistemolojik hem de ontolojik açıdan kabul ettikleri keşf, ilham, hâtır, basiret, firâset, müşahede, yakîn, nur ve feth gibi kavramlarının kalp kavramı başlığı altındaki değerlendirme için bkz: Mehmet Şaşa, *Kelâm ve Tasavvuf Açısından Marifetullah* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelâm Anabilim Dalı, 2017), 69-109.

<sup>269</sup> Tanrıverdi, "Gümüşhanevî'de Tanrı'nın Varlığının Bilinmesi Meselesi", 137.

Selef (sahabe, tabiîn ve sonraki dönem alimler) ise Eş‘arî, Mâtûridî ve Mu‘tezile kelamcılar gibi Allah’ı bilmek için delil ve akıl yürütme gibi metotları kullanmış olmasalar da onların bu delilleri mutlak manada bilmedikleri veya kullanmadıkları anlamına gelmemektedir, zira onlar bu delilleri icmalî bir şekilde bilip kullanmışlardır.<sup>270</sup>

İmam Ğazâlî, İmâm Cüveynî, Tasavvuf Ehl-i ve Filozoflar, buraya kadar anlatılanların, Allah’ın var olduğu, vücûbiyeti, selbî ve subûtî olan kemâlî sıfatlarını bilmek ile ilgili olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yoksa akılla Allah’ın zatı ve künhü tam anlamıyla bilinmemektedir<sup>271</sup>

İmam Gazâlî gibi bazı İslam filozoflarının “Allah’ın bilinmesi bedîhîdir (açıktır ve herhangi bir delile ihtiyaç duymamaktadır), *nazarî değildir*” şeklindeki ifadeleri ise herkes için olmayıp bu işin uzmanı olan bilginler ve alimler için geçerlidir.<sup>272</sup> Ayrıca peygamber efendimiz; sahabeleri, delilleri ile Allah’ın varlığını bilmeleri konusunda mükellef kılmaması meselesi de İslam dinine ilk girdikleri vakit için geçerli olup sonraki safhalarda onlara vaaz, hutbe ve Kur’an-ı Kerim’in bazı ayetleri ile Allah’ın varlığını nazar ve istidlal metodu ile ispat etmiştir. Fakat bu nazar ve istidlal yöntemi daha sonraki dönemlerde yani kelam ilminin teşekkülü sabit olduktan sonra ortaya çıkan kaide ve kurallardan sistematik olarak farklılık arz eder. Bunun sebebi ise sahabenin Peygamber Efendimizin bizzat sohbet meclislerine katılmaları sebebiyle şüphe ve şeklerden uzak olmalarından kaynaklanmaktadır, zira başta Kur’an-ı Kerîm gibi olan canlı mucizeler, onların imanlarını artırmış ve şüphelerden arındırmıştır. Peygamber efendimizin döneminden uzaklaşıldıktan sonra Yunan gibi yabancı kültürler ile iç

---

<sup>270</sup> İcî, *Şerhu’l-Mevâkif fî ‘İlmi’l-Kelâm*, 1/113.

<sup>271</sup> el-Beycûrî, *Tühfetü’l-Mürîd*, 37.

<sup>272</sup> İsmail Şeyh Zâde Gelenbevî, *Hâşiyetü’l-Gelenbevî ‘ale’l-Devvânî* (İstanbul: Dâru’t-Tabaâtî’l-Âmira, 1899), 1/171-183.



içe olunmuş ve bunun sonucunda bir şeyin varlığını ispat etmek için neticeye vardırıan mukaddimeler ile ilgili kelâmî kaide ve kurallar vaz' olunmuştur.<sup>273</sup>

Bu değerlendirmeden hareketle Ehl-i Sünnet adına Zemahşerî'yi eleştirdiğini ifade eden İbnü'l-Müneyyir'in, Ehl-i Sünnetten sadece Eş'arî mezhebine göre cevap verdiği ve bu konuda Selef ve Mâtürîdî'lerin farklı görüşleri sürdüğü açıklanmış hatta bu konuda tüm Eş'arî kelamcılarının (Örneğin Râzî gibi) hem fikir olmadığı anlaşılmıştır.

#### 2.14. Mükellefe Vacip Olan İlk Şeyler

İslam kelamcıları Allah'ın bilinmesinin herkes için vacip olduğu konusunda hem fikir iken mükellefe vacip olan ilk şey konusunda ise ihtilaf etmişlerdir. Bu konu ile ilgili farklı söylemler ve yaklaşımlar mevcuttur. Bunlar toplamda on iki tane olmakla beraber meşhur ve doğruya en yakın görüşlerin sayısı dört tanedir: Çoğunluğa göre mükellefe vacip olan ilk şey marifetullahtır yani Allah'ı tanımaktır. Kimilerine göre ise Allah'ı bilmek ile ilgili akıl yürütmedir.<sup>274</sup> Kimilerine göre ise Allah'ı bilmek ile ilgili yürütülen akla yönelmektir. Bir başka görüşe göre ise şüphedir.<sup>275</sup>

Eş'arî kelamcıların bazılarında (İmam Eş'arî) göre mükellefe vacip olan ilk şey marifetullahtır (Allah'ın sıfatlarını ve ulûhiyetiyle ilgili hükümleri bilmek).<sup>276</sup> Bazılarına göre (Bâkillânî gibi) ise Allah'ı bilmek ile ilgili aklî nazardır (akıl yürütme).<sup>277</sup> Bazılarına (Cüveynî) göre ise Allah'ı bilmeye götüren delillere yönelmek ve kastetmektir.<sup>278</sup>

---

<sup>273</sup> Gelenbevî, *Hâşiyetü'l-Gelenbevî 'ale'd-Devvânî*, 1/188-189.

<sup>274</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkillânî, *el-İnsâf fî mâ Yecibü İ'tikâdühü ve lâ Yecüzü'l-Cehlü bihi* (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türasi, 2000), 21.

<sup>275</sup> İcî, *el-Mevâkif fî 'İlmi'l-Kelâm*, 32.

<sup>276</sup> el-Beycûrî, *Tühfetü'l-Mürîd*, 37.

<sup>277</sup> Bâkillânî, *el-İnsâf fî mâ Yecibü İ'tikâdühü ve lâ Yecüzü'l-Cehlü bihi*, 33.

<sup>278</sup> el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kevâtî'i'-Edille fî Usûli'l-İ'tikât*, 25.

Fakat İmam Bâcûrî (ö. 1277/1860), bu görüşlerin arasını cem' etmek için girişimde bulunmuş ve aslında aralarında ihtilafın olmadığını ileri sürmüştür. Bâcûrî, "Mükellefe kast bakımından vacip olan ilk şey Allah'ı bilmektir. En yakın aracı bakımından vacip olan ilk şey nazardır (malum iki öncülün tertibi ile meçhul ve bilinmeyen bir şeye ulaşmaktır). Uzak aracı bakımından vacip olan ilk şey nazara yönelmektir." şeklindeki bir formül ile ihtilafın hakiki değil lafzî olduğunu ileri sürmüştür.<sup>279</sup>

Fakat ayet ve hadisler, mükellefe vacip olan ilk şeyin kelime-i şahadet ve ibadet etmek olduğunu; ma'rifetullah, akıl yürütme, akıl yürütmeye yönelme ve şüphe gibi şeyler olmadığına açıkça delalet etmektedir.<sup>280</sup> Mükellefe ilk vacip olan şeyin ibadet olduğunu ifade eden ayet şudur: "*Andolsun biz, her ümmete, "Allah'a kulluk edin, tâğûttan kaçının" diye peygamber gönderdik.*"<sup>281</sup> Bununla ilgili hadiste ise şöyledir: "*Şüphesiz sen Ehl-i kitap olan bir kavme gidiyorsun. Onlara vardığında kendilerini Allah'tan başka ibadete layık ilah olmadığına ve Muhammed'in onu elçisi olduğuna şahadet etmeye çağır.*"<sup>282</sup>

Şehristânî (ö. 548/1153) ve İbn Teymiyye'ye göre ise Allah'ı tanımak nazar (Akıl yürütme) ile değil belki kişide var olan selim fitrat ile. Yani Allah'ın bilinmesi nazarî bir bilgi değil, zarurî bir bilgidir. Bu selim fitrat, bir sân'i- hakîm ve kâdir-i âlîm'in varlığına şahit olabilmektedir. "*Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var?*"<sup>283</sup> Sağlam fitratı bozan herhangi bir şey meydana gelmedikçe, nazar ve istidlâle gerek duyulmamaktadır. Hadiste "*Her doğan fitrat üzerine doğar. Sonra anne babası onu Yahudi yahut Hıristiyan veya Mecûsî yapar.*"<sup>284</sup> Fakat selim fitratı bozan şeyler daha sonra ortaya çıktığı için istidlale (duyular ile algılanabilen şeylerden hareketle, duyulara konu olmayan ve

---

<sup>279</sup> el-Bâcûrî, *Tühfetü'l-Mürîd*, 37-38.

<sup>280</sup> İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 1/22.

<sup>281</sup> Nahl, 16/36.

<sup>282</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 1395.

<sup>283</sup> Şehristânî Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelam* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009), 120.

<sup>284</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 775.

duyularla algılanmayan gaybî şeylerin varlıklarına hükmetmek ve onları bilmek) ihtiyaç hâsıl olabilmektedir.<sup>285</sup> Ancak Allah'ı bilmek herkes için vacip olan bir durum olsa da Allah'ın bilinmesine götüren delillerin ve yolların bilgisi dinin zaruri inanç esaslarından değildir. Yani Allah'ı bilmek vacip olsa da onun bilinmesine götüren nazar bilgisi (malum öncülerin tertibi sayesinde meçhül bir şeyin varlığına ulaşma şeklindeki mantık bilgisi) vacip değildir.<sup>286</sup> Şehristânî'ye göre Allah'ın insanda yaratmış olduğu fitrî delil, hudûs ve imkan delilinden daha üstündür. Kişinin sıkıntılar zamanında ve ihtiyaç anında Allah'a yönelmesi, korku ve endişe anında Allah'ı sığınak olarak görmesi, Allah'ı fitrî bir delil ile bildiğini göstermektedir. *Peki darda kalan kendisine yalvardığı zaman imdadına yetişen, sıkıntısını gideren ve sizi yeryüzünün yöneticileri yapan kim?*<sup>287</sup>, *De ki: "Karanın ve denizin karanlıklarından sizi kim kurtarır?"*<sup>288</sup>, *Peki ilk baştan yaratan, sonra yaratmayı (durmaksızın) tekrar eden kim?*<sup>289</sup> *De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor?*<sup>290</sup> "Allah, insanları kendisini tanıyacak şekilde yarattı. Fakat şeytan onları saptırdı" gibi ayet ve hadisler, Allah'ın insanın içinde kendisini tanıyacak ve bilecek bir fitrî delilin vaz' ettiğini açıkça bildirmektedirler. İnsanların içlerindeki fitrî delil ile Allah'ı bilmek ve tanımak için bir çaba içerisine girmediklerinde, kendilerine gönderilen peygamber sayesinde bu fitrî delil tekrar harekete geçirilmiş ve insanların tekrar eski fitratlarına döndürülmesi çalışılmıştır.<sup>291</sup>

Fakat Allah'ı sadece tanımanın bir insanın mümin veya müslüman olabilmesi için yeterli olmadığı bir başka ifade ile Allah'ı sadece tanımanın herkesi mümin veya müslüman yapmayacağı da bir vakadır. Zira müşrik Araplar,

---

<sup>285</sup> İbn Teymiyye Takiyyüddin b. Ahmed, *Mecmû'atu'r-Resâilü'l-Kübrâ* (Beyrût- Lübnan: İhyau't-Turasi'l-'Arabiyyi, ty.), 345; Ğamidî, *el-Mesâilü'l-İ'tizaliyye fî Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, 218.

<sup>286</sup> el-Beycûrî, *Tühfetü'l-Mürîd*, 36.

<sup>287</sup> Neml, 27/62.

<sup>288</sup> En'âm, 6/63.

<sup>289</sup> Yûnüs, 10/31.

<sup>290</sup> Neml, 27/64.

<sup>291</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, 120.

yer ve göğü yaratanın Allah olduğunu bildikleri halde<sup>292</sup> bu inanç onlara mümin veya müslüman vasfını kazandırmamış ve onlara herhangi fayda sağlamamıştır.<sup>293</sup>

İbnü'l-Müneyyir'in "Allah'ın bilinmesi nakil ile vacip olmuşsa da akıl da Allah'ı bilmek için yeterli kapasitededir" sözü, Ehl-i Sünnetten olan Eş'arî kelamcılarının kahir ekseriyetine göredir.

Ayrıca aklî deliller ile her şeyin bilinmesinin mümkün olmadığı, kimi konuların aklî delillerle kimi konuların ise bilgi kaynakları arasında olan haber ile yani peygamberlerin gaybî konular hakkında verdiği haberî bilgiler ile bilinmektedir.<sup>294</sup>

## 2.15. Peygamberlerin (İsmet) Günah İşleyip İşlemedikleri Meselesi

Zemahşeri, Âdem'in (a.s) cennetten kovulma nedeninin büyük bir günah yüzünden mi yoksa küçük bir günah yüzünden mi sorusunu ele almış ve şayet büyük bir günah yüzünden ise bunun bir peygambere caiz olmadığını, küçük bir günah yüzünden olmuşsa onun İblis ile aynı akıbeteye (cennetten kovulma) girmemesi gerektiğini belirtmektedir. Fakat Zemahşerî, Adem (a.s)'in tevbe ederek bağışlanması sonucu, İblis ile aynı sonucu yaşamadığının nedeninin ne olduğu sorusuna şöyle cevap vermiştir: Adem'in (a.s) İblis'in işlemiş olduğu günahı farklı bir günah işlemiştir ve bu günah küçük bir günah olmakla beraber günahı işlediği sırada kalbi en önemli amel ve en büyük tâat olan ihlas ve iyi düşünceler ile kaplı haldeydi. İblis ile aynı akıbeteye (cennetten çıkarılma) maruz kalmasının nedeni ise işlenen günahın hafife alınacak bir günah olmadığına dikkat çekmek içindir. Böylece tek bir günah cennetten çıkarılmaya sebep ise birden fazla günah işlenmesi durumunda cennete girmenin zorluğu ortaya çıkar ve günah işlemek için caydırıcı bir ceza olmuş olur.<sup>295</sup>

---

<sup>292</sup> Ankebût, 29/63; Lokman, 31/25; Zümer, 39/38; Zuhrûf, 43/9.

<sup>293</sup> Ğamidî, *el-Mesâilü'l-İ'tizâliyye fî Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, 1/217. Ankebût, 29/63; Lokman, 31/25; Zümer, 39/38; Zuhrûf, 43/9

<sup>294</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ İbn Teymiyye*, 12/137-138.

<sup>295</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/257.

İbnü'l-Müneyyir, bazı Ehl-i Sünnet alimlerinin peygamberlerin dahi küçük günah işleyebileceklerini söylediklerini ifade ettikten sonra bu görüşe katılmadığını beyan etmiştir. Böyle bir şeyin doğru olması durumunda ise, bununla peygamberlerin Allah'a daha fazla yakarıp yönelmeleri amaçlandığını ileri sürmüştür. Ayrıca peygamberlerin, işlemiş oldukları günah yüzünden pişman oldukları için aynı günahı işleyen ümmetinin halini daha iyi anlamaları da sağlanmış ve onların Allah'a daha fazla yakarmaları hedeflenmiştir.

İbnü'l-Müneyyir, Âdem (a.s) ile İblisi aynı kategoriye koyan Zemahşerî'yi eleştirerek ikisinin günahlarının aynı olmadığı gibi akıbetlerinin de aynı olmadığını ifade ederek onun bu görüşüne karşı çıkmıştır. İblis ebedi bir cehennem hak ederken, Âdem (a.s) ise ebedi bir cenneti kazanmıştır.<sup>296</sup>

### **Değerlendirme**

Lugat anlamı engellemek olan ismet, ıstılahta Allah'ın kendi peygamberlerini küçük düşürecek veya helak edecek şeylerden koruması anlamına gelmektedir.<sup>297</sup> Râğıb İsfahânî'ye göre ismet: başta Allah'ın peygamberlerini temiz cevher ile has kılıp onlara fiziksel ve manevi faziletleri layık görmesidir. Onların ayaklarını sıkıntılara karşı sabit kılarak yardım etmesi ve onların kalplerine sekine indirerek muhafaza etmesidir.<sup>298</sup>

İslam alimleri peygamberlerin vahiy, şirk ve küfür gibi itikadı ilgilendiren konularda masum oldukları noktasında ittifak etseler de bunların dışındaki hususlarda masum olup olmadığı hakkında farklı anlayışlara sahip olmuşlardır.

Bazı İslam inanç ekolleri, Peygamberler Allah tarafından günah işlemekten korunmuş (masum) olsalar da günah işleme iradelerinin kendilerinden alınmadığı (mu'tasım) ve vefatlarına kadar bu iradenin devam ettiğini ileri

---

<sup>296</sup> İbnü'l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü 'l-Keşşâf mine 'l-İ'tizal*, 1/257.

<sup>297</sup> et-Temimî, Mansûr b. Raşit, *el-İsmet fi Dav'i 'Akîdeti Ehli's-Süneti ve'l-Cemaati* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2014), 45.

<sup>298</sup> Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'an*, 337.

sürmüşleridir.<sup>299</sup> Bu yüzden İmam Cürcânî ismetin tarifini şöyle yapmıştır: “İsmet, kişinin imkanı olduğu halde günahlardan uzak durmasıdır” Cürcânî’ye göre peygamberlerin günahlardan korunması kendi iradeleriyle olmuştur.<sup>300</sup>

Nitekim Mâtürîdî’ler, ismet sıfatını peygamberlerin kendi iradelerini devre dışı bırakmadan onları günah işlemekten men eden ve iyilikleri yapmaya yönlendiren bir sıfat olduğunu ileri sürüp ismetin emirleri ortadan kaldırmadığı ve günah işlemeyi engellemediğini ifade etmişlerdir.<sup>301</sup> Fakat peygamberler Allah’ın lütfu ile iyilikleri yapmaya yönelmiş ve günah işlemekten uzak kalmışlardır. Yani ismet sıfatı sayesinde onlardan sorumluk ve mükellefiyet kaldırılmamıştır.<sup>302</sup> Bir başka tabir ile Mâtürîdî’ler, ismetin iradeyi ortadan kaldıran bir sıfat olmadığını ileri sürmüşlerdir.

Mu‘tezile mezhebinin bu konuda Mâtürîdî mezhebi gibi bir anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Zira onlara göre Allah peygamberlere ismet sıfatını vererek lütufta bulunmuş ve bu sıfat sayesinde peygamberler günahlardan uzak kalmaya güç yetirebilmişlerdir.

Eş‘arî’ler ise bu konuda daha farklı bir anlayışa sahiptirler. Onlara göre ismet sıfatı, Allah’ın peygamberlerde taatı (ibadet yapma gücü) yaratıp, masiyeti (günahları işleme) yaratmamasıdır. Başka bir ifadeyle ismet, peygamberlerin günah işlemelerine mâni olan bir sıfattır.<sup>303</sup> Eş‘arîyye’nin bu görüşü

---

<sup>299</sup> Muhammed Hıdır Naci Dayfullah, *İsmetü'l-Enbiyâ ve'r-Raddi 'ala's-Şübühâti'l-Vârideti 'Aleyhâ* (Mekke: Melik Abdülaziz Üniversitesi, İslamî Şeriat Fakültesi, 1977), 9-10.

<sup>300</sup> Mehmet Bağış, “Envâru't-Tenzil’de Kelâm Uygulamaları ve Farklı İtikâdî Görüşlerin Değerlendirilmesi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/18 (2017), 53.

<sup>301</sup> İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne (Tefsiru'l-Mâtürîdî)*, 3/407-408.

<sup>302</sup> Necati Şahin, *Peygamberlik ve İsmet Sıfatı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı / Kelam Bilim Dalı, 2006), 57.

<sup>303</sup> Şahin, *Peygamberlik ve İsmet Sıfatı*, 56-57; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî Bağdâdî, *Kitabu Usûli'd-Dîn* (İstanbul: Dâru'l-Funûn, 1928), 169.

peygamberleri bir bakıma melek statüsüne çıkarıp onların günah işleme iradesini ortadan kaldırmaktadır.<sup>304</sup>

Peygamberler; büyük günah, vahiy, şirk ve küfür gibi önemli konularda masum olsalar da küçük günahlar işleme noktasındaki ismet sıfatının zamanı (nübüvvetten önce-sonra) sınırları (küçük-büyük günah) ve içeriği ile ilgili ihtilaf söz konusu olmuştur. Peygamberlerin sıfatlarından sadece ismet sıfatı ile ilgili tartışmanın varlığı sadece bu mesele ile ilgili eserlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunun sebeplerini şu şekilde özetleyebiliriz: Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerin ismet sıfatı ile ilgili ayetlerin varlığı su götürmez bir gerçek olsa da ismet sıfatının niteliği, zamanı ve sınırları hakkında sübutu katî olan bir ayetin olmaması, ilk dönem eserlerde ismet ile ilgili kapsamlı bir tarifin olmaması, Yahudi ve Hristiyanların peygamberlerin günahlardan korunmadığı ve ismet sıfatlarının olmadığı ile ilgili yaklaşımları ve peygamberlerin bir beşer olma özelliğinden dolayı hata yapabilecekleri anlayışı gibi nedenler bu alanda eserlerin telif edilmesine sebep olmuştur.<sup>305</sup>

Ayrıca Şiâ'nın ismet sıfatının çerçevesini geniş tutması ve bu çerçeveye on iki masum imamı da eklemeleri, Ehl-i Sünneti harekete geçirip bu konuda eserler meydana getirmeleri de yukarıdaki nedenler arasında sayılabilmektedir.<sup>306</sup>

“Bu eserlerde, peygamberlerin nübüvvetten önceki ve sonraki hayatlarında şirke düştükleri ve günah işledikleri yolunda ileri sürülen belli başlı görüşler aktarılır ve başta ismet olmak üzere peygamberlerin üstün sıfatları, günah işlemekten korunmuş olduklarıyla ilgili aklî ve naklî deliller zikredilir. Hz.

---

<sup>304</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Eş'arıyye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/447-455.

<sup>305</sup> Bu eserlerden bazıları şunlardır: Şerif El-Murtezâ, *Tenzihü'l-Enbiyâ*; Yahya el-Beşâgârî, *Keşfü'l-Ğavâmid fî Ahvâli'l-Enbiyâ*; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Müntekâ min 'İsmeti'l-Enbiyâ*; İbn Hümejr, *Tenzihü'l-Enbiyâ 'ammâ Nesebe İleyhim Husâletü'l-Eğbiyâ*; Fahreddin er-Râzî, *'İsmetü'l-Enbiyâ*; Süyûtî, *Tenzihü'l-Enbiyâ 'an teşbihi'l-Eğbiyâ*; Abdülkadir el-Gazzi, *Nûru'l-Esfîyâ fî Beyani 'İsmeti'l-Enbiyâ*; Muhammed el-Hamevî, *İthâfül'-Ezkiyâ bi Tahkiki 'İsmeti'l-Enbiyâ*; Muhammed el-Vefâî, *Tenzihü'l-Mustafa 'amma lem Yesbüt mine'l-Ahbâr ve'l-Âsâr*.

<sup>306</sup> Fatma Günaydın, “İlk Dönem Tefsir ve Hadis Literatüründe İsmet Sıfatı”, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 15/1 (2017), 3.

Adem'in ilahî emre uymaması, Hz. Nuh'un inkârcı oğlunun tufandan kurtulmasını Allah'tan dilemesi, Hz. İbrahim'in uluhiyet hakkındaki tefekkürünün ilk kademesinde yaratılmış nesnelere ilahlık isnat etmesi, Allah'tan ölüleri nasıl dirilttiğini kendisine göstermesini istemesi, hasta olmadığı halde “hastayım” demesi, putları kendisi kırdığı halde bu işi büyük putun yaptığını söylemesi, Hz. Yûsuf'un Zuleyha'ya karşı cinsî bir temayülü olacak olması, Hz. Mûsâ'nın Mısırlı Kıptîyi öldürmesi, Hz. Yûnus'un kavmine öfkelenerek ilâhî elçilik görevini bir süre ihmal etmesi, Hz. Muhammed'in azatlı kölesi Zeyd'in boşanma kararını bir süre gizlemesi, cihattan geri kalmak isteyenlere izin vermesi, dini konularda yararlanmak üzere yanına gelen sahabî Abdullah b. Ümmi Mektûm'a karşı soğuk davranması gibi ismet sıfatının ihlal edilmiş olabileceğini akla getiren nasların yorumu ile bunların isrâilî rivayetlere dayanan isnadların reddedilmesi gibi konulara yer verilir.”<sup>307</sup>

Bu konudaki kelâmî mezheplerin farklı anlayışlarını şu şekilde özetleyebiliriz: Eş'arî kelamcılardan bazılarının görüşü peygamberlerin nübüvvetten önce günah işlemekten masum olmadıkları yönündedir. Âmidî, Kâdî Ebu Bekir gibiler ile Mutezilelerin çoğu nübüvvetten önce peygamberlerin büyük veya küçük günahları işlemelerinde aklen herhangi bir engelin olmadığını hatta bunlardan birinin küfürden sonra iman ettiği zaman peygamber olmasında da aklen herhangi bir engelin bulunmadığını ifade etmişlerdir.<sup>308</sup>

Îcî: “Nübüvvetten önce peygamberlerden büyük günahların sadır olması mümteni' değildir.”<sup>309</sup>

Bağdâdî: “Eş'arî'lerin çoğu, peygamberlerin nübüvvetten önce günah (büyük-küçük) işlemelerinin caiz olduğunu ileri sürmüşlerdir.”<sup>310</sup>

---

<sup>307</sup> Yusüf Şevki yavuz, “İsmetü'l-Enbiyâ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/141-142.

<sup>308</sup> et-Temimî, *el-İsmet fî Dav'i 'Akîdeti Ehli's-Süneti ve'l-Cemaati*, 290. Ayrıca bkz: Fahrüddin Muhammed b. Ömer Razî, *İsmetü'l-Enbiyâ* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ty.), 27.

<sup>309</sup> Îcî, *el-Mevâkif fî 'İlmi'l-Kelâm*, 359.



Fakat bu konuda Eş'arî kelamcılardan farklı görüşler de ileri sürenler olmuştur. Kâdî İyâd (ö.544/1149): “Nübüvetten önce peygamberlerin günah işleyip işlemedikleri konusunda ihtilaf söz konusudur. Kimileri caiz görürken kimileri de caiz görmemektedir. Fakat peygamberlerin nübüvetten önce onları küçük düşürecek ve haklarında şüphe uyandıracak hiçbir günah işlemedikleri görüşü en doğru olan görüştür.”<sup>311</sup> Kâdî 'İyâd'a göre peygamberler nübüvetten önce küfür ve şirkten berî olup tevhit ve iman Ehl-i kişilerdir. Fakat nübüvetten önce peygamberlerin Allah'ın sıfatları ile ilgili bilgileri konusunda ihtilaf vardır. Doğru olan görüş ise peygamberlerin Allah'ın sıfatları ve bu sıfatlardan bazıları hakkındaki şüpheleri noktasında da masum olduklarıdır.<sup>312</sup>

Genel anlamda her topluluğun kendi peygamberleri hakkında iftiraları; özel anlamda da müşriklerin peygamberimiz hakkındaki çeşitli iftira ve ithamlarının olduğu Kur'anî bir gerçektir. Fakat bu iftiralar ve ithamlar arasında müşriklerin peygamberler hakkında kendi ilahlarını ve eski şirk inançlarını terk ettikleri şeklindeki bir söylemlerinin olmaması peygamberlerin nübüvetten önce de şirk ve küfürden beri olduklarına delalet eden en güçlü aklî delil sayılmaktadır. Kâdî 'İyâd, Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerin ismet sıfatını ihlal etmiş gibi görünen tüm ayetleri te'vil ederek uygun manaları zikretmiştir.<sup>313</sup>

Peygamberlerin nübüvetten sonra vahyi tebliğ etme konusuna gelince, Eş'arî kelamcılar dahil diğer mezhep uleması onların vahyi tebliğ etmede bilerek yalan söylemeyecekleri noktasında icmâ etmişlerdir. Fakat Eş'arî kelamcılar peygamberlerin vahyi tebliğ etmede hata ve unutmama noktasında ihtilaf etmişlerdir. Kâdî İyâd, Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve çoğu Eş'arî alimler hata ve unutmamayı caiz görmemişken Bâkillânî ve Âmidî (ö. 631/1233) ise caiz olduğunu

---

<sup>310</sup> Bağdâdî, *Kitabu Usûli'd-Dîn*, 168.

<sup>311</sup> İyâd b. Mûsâ Kâdî 'İyâd, *eş-Şifâ bi Te'rifi Hukûki'l-Mustafa* (Dubai: Câizetü Dubâi ed-Düveliyye, 2013), 673.

<sup>312</sup> Kâdî 'Kâdî 'İyâd, *eş-Şifâ bi Te'rifi Hukûki'l-Mustafa*, 673. Kâdî İyâd'ın savunduğu görüşlere dair getirdiği delilleri için bkz: et-Temimî, *el-'İsmet fî Dav'i 'Akîdeti Ehli's-Süneti ve'l-Cemaati*, 291-292.

<sup>313</sup> Kâdî 'İyâd, *eş-Şifâ bi Te'rifi Hukûki'l-Mustafa*, 673; et-Temimî, *el-'İsmet fî Dav'i 'Akîdeti Ehli's-Süneti ve'l-Cemaati*, 292.

ileri sürmüşlerdir. Eş'arî kelamcılar peygamberlerin büyük günah işlemedikleri konusunda da icmâ sağlamışlardır. Hatta Kâdî İyâd'a göre bu konuda tüm Müslüman alimler icmâ sağlamışlardır.<sup>314</sup>

Peygamberlerin nübüvvetten sonra küçük günah işleyip işlemedikleri konusuna gelince Eş'arî alimler, peygamberlerin şahsiyetlerini zedeleyecek ve konularına zarar gelecek sözgelimi hırsızlık gibi bir habbe buğday dahi olsa, küçük günahlardan (bilerek ve bilmeyerek) masum olduklarını ifade etmişlerdir. Fakat Râzî ve Bağdâdî, peygamberlerin küçük günahları bilmeden işleyebilmelerinin caiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Eş'arî'lerin çoğu, peygamberlerin kendi şahsiyetlerini ve konularını zedeleyici olmayan küçük günahları bilerek de olsa işleyebilmelerini ileri sürmüşlerdir. Bilmeden işledikleri küçük günahların caiz olduğu noktasında Eş'arî kelamcılar ittifak etmişlerdir.<sup>315</sup>

Peygamberlerin büyük günahlardan masum olmaları konusunda ittifak olmuşken küçük günahları işlemeleri konusunda ise beş farklı görüş vardır.<sup>316</sup> Birinci görüş, peygamberlerin küçük günah işleyebilmelerinin caiz olduğudur. İkinci görüşe göre, bu konuda tevakkuf edilmesi gerekir, fakat akıl, peygamberlerin küçük günahları işleyebileceklerini mümkün görmektedir. Üçüncü görüşe göre peygamberler büyük günahlardan masum oldukları gibi küçük günahlardan da masumdurlar. Buna göre küçük günah kavramı nisbî olup kendisinden daha büyük olan günaha göre küçük sayılmıştır. Haddi zatında ise Allah'a muhalefet edildiği için her günah büyük sayılmıştır. Bu konuyla ilgili Kâdî Abdülvehhâb (ö. 422/1031) şöyle demiştir: “Günahlar arasında küçük günahların varlığını kabul etmek mümkün değildir. Ancak büyük günahlardan korunma sebebiyle küçük günahlar af edildiği için küçük günahların varlığı kabul edilebilmektedir. Fakat peygamberlerin küçük günah işleyebileceklerini caiz görenlere göre de peygamberler, küçük günahları tekrar işlemekten masumdurlar.

---

<sup>314</sup> Kâdî İyâd, *eş-Şifâ bi Te'rifi Hukûki'l-Mustafa*, 667-668.

<sup>315</sup> İcî, *el-Mevâkif fi 'İlmi'l-Kelâm*, 359; et-Temimî, *el-İsmet fi Dav'i 'Akîdeti Ehli's-Süneti ve'l-Cemaati*, 292-295; Razî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 30.

<sup>316</sup> Ebü'l-Mevâhib Muhammed Habîbullâh b. Abdillâh b. Ahmed Mâye'bâ el-Cekenî eş-Şinkîti, *Edvâu'l-Beyân Fi İdâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an* (Mekke: Daru Alemlî'l-Fevâid, ty.), 650.

Zira küçük günahın tekrarı küçük günahı büyük günah yapabilmektedir. Ayrıca peygamberler, mürüvvet ve edebe aykırı olan günahlar ile şahsiyetlerini küçük düşürücü günahlardan da masumdurlar. Zira bu tür günahlar onların konumunu zedelediği gibi peygamberlere olan ittibâ konusunda da şüphe uyandırmaktadır.”<sup>317</sup> Dördüncü görüşe göre ise peygamberler mekruh şeyleri yapmaktan da masumdurlar. <sup>318</sup> Beşinci görüşe (Rafizîler)<sup>319</sup> göre ise peygamberler tüm günah çeşitlerinden (küçük-büyük) masum oldukları gibi unutmaya ve yanılma yoluyla da günah işlemekten masumdurlar.<sup>320</sup>

Peygamberlerin nübüvvetten önce-sonra veya bulûğdan önce veya sonra masum oldukları konusunda da ihtilaf edilmiştir. Ehl-i Sünnet’in çoğunluğu ve Mu‘tezile’den Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Ali el-Cübbâî, peygamberlerin nübüvvet vaktinden, Mu‘tezile’nin çoğunluğu bulûğa ermelerinden, Şîa ise peygamberlerin ve imamların doğumlarından itibaren mâsum oldukları görüşünü ileri sürmüşlerdir. Kur’an’da peygamberlere nübüvvet görevi verilmeden önce korunmuş olduklarını doğrudan ifade eden ibarelere rastlanmamakla birlikte nübüvvet öncesi hallerini tasvir eden bazı beyanlar mevcuttur. Nitekim Salih (a.s)ın, nübüvvet iddiasından önce kavminin kendisi hakkında iyilik beklenen biri olduğunu söylemeleri,<sup>321</sup> Resûl-i Ekrem’in, inanmamakta ısrar eden kavmine bir ömür boyu aralarında güvenilir bir kişi olarak bulunduğunu hatırlatması<sup>322</sup> peygamberlerin nübüvvetten önce de yaşadıkları toplum içinde saygın, güvenilir, iffetli kişiler olarak kabul gördüklerine işaret etmektedir. Ancak peygamberler nübüvvetten önce henüz vahiy almamaları sebebiyle bir şekilde Allah tarafından uyarılmaları da söz konusu olamayacağından bu dönemde günah işlemekten korunmadıkları anlaşılmaktadır.

---

<sup>317</sup> Kâdi İyâd b. Musa, *eş-Şifâ bi Te’rifî Hukûki’l-Mustafa* (Câizetü Dubâi ed-Düveliyye, 2013), 668-670.

<sup>319</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, 2/452.

<sup>320</sup> Ebül’l-Hasan Ali b İsmail, *Mekâlâtü’l-İslamiyyîn ve İhtilafü’l-Musallîn*, 1/121.

<sup>321</sup> Hud, 11/62.

<sup>322</sup> Yunus, 10/16.

İslâm âlimleri, peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra küfür ve şirkten korundukları görüşündedir. Kur'ân-ı Kerîm peygamberlerin Allah'a iman ve O'na şirk koşmama hususunda tam bir hassasiyet içinde olduklarını beyan etmektedir.<sup>323</sup> Siyer kitaplarında Resûl-i Ekrem'in nübüvvetten önceki dönemde puta tapmadığı, putlar üzerine yemin etmediği, putlar adına takdim edilen yiyeceklerden yemediğine dair pek çok rivayet vardır. Esasen peygamberlerin mesajlarının özünü teşkil eden Allah'ın varlığı ve birliği ilkesine ters düşen inançlara sahip olmaları, peygamberlerin kabul görülmesini engeller. Öte yandan her türlü günahı küfür sayan bazı Hâricî gruplarına göre Allah'ın küfre düşmüş olan kimselerden peygamber göndermesi mümkündür.<sup>324</sup>

Peygamberlerin fiil ve uygulamalarındaki masumiyetlerine gelince, ismeti nübüvvetle başlatan Ehl-i Sünnetin çoğunluğuna göre onların nübüvvetten önce günah işlemeleri mümkündür. Peygamberlerin nübüvvetten önce büyük günah işleyebilecekleri aklen imkân dâhilinde olup bunu nefyeden herhangi naklî bir delil yoktur. Peygamberler nübüvvetten önce günah işledikleri takdirde ilâhî irade ile tavırlarını değiştirip doğru yola yönelir ve toplum içinde güvenilir kişiler olma niteliğini korurlar. Âlimlerin çoğunluğu, peygamberlerin nübüvvetten sonra kasten büyük günah işlemekten korundukları görüşündedir; bazıları ise onların yanılarak dahi olsa nübüvvetten sonra büyük günah işlemelerini câiz görmemiştir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları, nübüvvetten önce ve sonra peygamberlerin kasten veya sehven yüz kızartıcı günahlardan korunmuş oldukları hususunda görüş birliği içindedir. Onların katı kalplilikten, nefret uyandıran her türlü davranıştan, hafif meşreplilikten, küçük düşürücü fiiller işlemekten uzak durmaları gerektiğini ve bu tür günahlar küçük sayılsa bile peygamberlerin toplum içindeki saygınlıklarını zayıflatarak etkinliklerini azaltacağından caiz olmadığını ileri sürülmüştür.

Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğuna göre peygamberler nübüvvetten önce ve sonra kasten veya sehven büyük günah işlemekten korunmuştur. Yüz kızartıcı günahlardan korunmakla birlikte yanılarak ya da unutarak diğer küçük günahları

---

<sup>323</sup> Bakara, 2/21; Nisâ, 4/36; Enbiya, 21/25; Zümer, 39/65.

<sup>324</sup> Râzî, *'İsmetü'l-Enbiyâ*, 39.

işlemeleri mümkündür. Peygamberlerin gönderilişindeki asıl amaç üzerinde duran Mu‘tezile’nin bu konudaki görüşleri onların salah-aslah, hüsün-kubuh anlayışlarıyla şekillenmiştir.”<sup>325</sup>

Kur’an-ı Kerim’in günah işlediklerini ifade tüm peygamberlerin, akabinde tövbe ettikleri zikredilmektedir. Âdem, Mûsâ, Yunus ve Davut (a.s) gibi peygamberler, işledikleri günah yüzünden tövbe etmiş ve bu da onların mertebelerinin daha yüce olmasına vesile olmuştur. Peygamberler işledikleri günahta ne ısrar etmişler ne de ikrar etmişlerdir. Bu vesile ile Allah’a daha fazla yakarıp yalvardıkları için de kemâl mertebesine ulaşmışlardır.<sup>326</sup> Peygamberler, işledikleri günahta ısrar ve ikrar etmedikleri için “söz ve davranışlarında örnek olmaları hasebiyle tüm günahlardan masum olmaları gerekir” sözüyle anlatılan ittibâ, sadece ısrar ve ikrar edilmeyen şeyler için geçerli olduğundan bu konuda yapılan bazı itirazlar çürütülmüş olur, zira ittibâ ancak peygamberlerin ikrar ettikleri şeylerde olmaktadır. Nehiy edilen ve mensûh olan meselelerde ise ittibâ caiz görülmemektedir.<sup>327</sup>

Şinkî (1907-1974), bu konuyla ilgili ihtilafları zikrettikten sonra meseleyi şöyle nihayete erdirmiştir: “Bu meselede en doğusu şudur: Peygamberler, kendilerini küçük düşüren ve makamlarını zedeleyen her türlü günahlardan masumdurlar. Onlar yüz kızartıcı ve onur kırıcı şeylerden korunmuşlardır. Aksi takdirde onlara olan güven zedelenir ve emin (güvenirlilik) vasfı kaybolmuş olurdu. Peygamberlerin bazı günahları işlediklerini varsayılsa da onlar bu hatalarını tövbe ve ihlas ile hemen düzeltmişlerdir. Allah’a öyle yakarmışlar ki hiç günah işlemeyenlerin mertebelerinden daha üstün mertebelere ulaşmışlardır.

وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ (Adem rabbine isyan etti ve yolunu şaşırdı. Sonra Rabbi onu seçti, tövbesini kabul etti ve ona doğru yolu

---

<sup>325</sup> Bulut Mehmet, "İsmet", TDV İslâm Ansiklopedisi, (Anlara: TDV Yayınları, 2001), 23/136-137.

<sup>326</sup> Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Câmi'u'r-Resâil* (Umman: Daru'l-Âtâ, 2001), 1/269.

<sup>327</sup> Ahmed b. Abdülhalim, *Câmi'u'r-Resâil*, 1/276.

*gösterdi*)<sup>328</sup> Ademin tövbesinden ve Allah'ın onu seçmesinden sonra günahından hiçbir eser kalmadığı gibi işlenen günahlar yüzünden duyulan pişmanlık sayesinde de hiç günah işlemeyenlerin ulaştığı mertebeden daha yüksek mertebelere ulaşılmıştır.<sup>329</sup>

Selef alimleri, Eş'arîlerin aksine Kur'an'da peygamberlerin günah işlediklerini bildiren ayetleri te'vil etmeyerek olduğu gibi kabul etmişlerdir. Selef alimleri, peygamberlerin küçük günahlar işlediğini ve akabinde tevbe ettiklerini yalnız günahlarında ısrar etmediklerini ifade etmişlerdir.<sup>330</sup>

Yukarıdaki değerlendirmeden hareketle İbnü'l-Müneyyir'in "Peygamberler küçük günahlardan da masumdur" anlayışı, Ehl-i Sünnetten olan Eş'arî kelamcılardan sadece bazılarının görüşlerini yansıttığı ve Ehl-i Sünnetin diğer bileşenleri olan Selef ve Mâtüridî kelamcılara da muhalif olduğu anlaşılmaktadır.<sup>331</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'den, Ehl-i Sünnetin intikamını almak gibi bir gaye ile eserini yazdığı anlayışının daha önceki konularda olduğu gibi burada da çok iddialı olduğu ve altının doldurulmadığı anlaşılmaktadır.

---

<sup>328</sup> Taha, 121-122

<sup>329</sup> Ğamidî, *el-Mesâilü'l-İ'tizâliyye fî Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, 224-225. Muhammed Emin el-Cekenî, *Edvâu'l-Beyân Fi İdâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, 670.

<sup>330</sup> et-Temimî, *el-İsmet fî Dav'i 'Akâdeti Ehlis'-Süneti ve'l-Cemaati*, 157-158.

<sup>331</sup> Bazı Eş'arî kelamcılarının Selef ve Mâtüridî'lere muhalefeti, ismet ile ilgili tüm konular bağlamında değildir. Sadece peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra işlenen küçük günahlar ile Kur'an'da peygamberlerin günah işlediklerini bildiren ayetlerin teviliyle alakalıdır. Nübüvvetten önce ve sonra şirk ve küfür gibi büyük günahları ve bilerek küçük günahları işlemedikleri konusunda aralarında icmâ vardır.

## 2.16. Şefaatin Varlığı Meselesi

وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

“Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse başkası adına ödeme yapmaz. Hiçbir kimseden herhangi bir şefaata kabul olunmaz, fidye alınmaz. Onlara yardım da edilmez”<sup>332</sup>

Şefaatin varlığını inkâr eden Zemahşerî, delilini yukarıdaki mezkûr ayetten getirerek her zamanki üslubu (soru-cevap) ile konuyu şöyle açıklamıştır: “Yukarıdaki ayette günahkâr insanlar için şefaatin kabul edilmeyeceğine dair bir delil var mı?” şeklindeki varsayımsal soruya şöyle cevap verilir: “Evet var, zira ayette hiç kimse başkasının işlediği bir günah yüzünden veya terk ettiği bir iyiliğinden dolayı bir şey ödemeyeceği ve onun için şefâat edilmeyeceğini ifade edilmektedir. Buradan, günahkâr insanlar için de bir şefaatin olmayacağı anlaşılmaktadır.”<sup>333</sup>

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin yukarıdaki görüşüne Ehl-i Sünnet anlayışı çerçevesinde cevap vererek şefaati kabul etmeyen şefaate layık olmayı da hak etmediğini ifade etmiştir. Allah'ın rahmetini uman Ehl-i Sünnet alimleri ve onlara tabi olan insanların şefaati hak edip ona daha layık olduklarını ve onlara göre günahkâr sayılan insanların da şefaate nail olacağını zikretmiştir. Ayette ise şefaatin olmayacağına dair herhangi bir delilin de olmadığını ifade eden İbnü'l-Müneyyir, yukarıdaki ayeti gramer ilmi (Nahiv) bakımından şöyle açıklamıştır: “Ayette geçen يوما kelimesindeki tenvîn çeşidinin tenvîn-i tenkîr (belirsiz bir gün) olması, kıyametin belli bir gün veya zamandan ibaret olmadığına dikkat çekmek içindir. Bir günü elli bin yıl gibi olduğu düşünüldüğünde kıyametteki tüm zamanların şefaati için ayrılmadığı ancak belli zamanlarının şefaati edilmeye ayrıldığı anlaşılmaktadır. Kıyamet günlerinin birbirlerinden farklı olduğunu ve bazı günlerde insanlara tanınmayan bazı hakların diğer zamanlarda tanındığını

<sup>332</sup> Bakara, 48/47.

<sup>333</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/266.

ifade eden ayetler vardır. Örneğin: “*O gün hiç kimse birbirini soramaz*”<sup>334</sup> ile “*O gün birbirlerine bakıp birbirlerinin durumlarını sorarlar*”<sup>335</sup> ayetlerinde kıyametteki zaman dilimlerinde yaşananların birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Zira birinci ayette birbirlerinin hallerini soramayanların başka zaman dilimlerinde birbirlerini soracaklarını ifade edilmektedir. Aynı şekilde şefaatin olmadığını ifade eden ayetlerin kıyametin belli zamanlarına has bir durum olduğu, şefaatin varlığını ifade eden ayetler ise günahkâr müminler ile ilgili kıyametin başka zaman dilimlerinde olacağı anlaşılmaktadır.”<sup>336</sup> İbnü’l-Müneyyir, varlığını kabul ettiği şefaatin ayetler dışında mütevâtir hadisler ile de sabit olduğunu ifade etmiştir.

### Değerlendirme

Sözlükte bir şeyi çift kılmak, bir şeyi benzerine eklemek manasına gelen *şef*, tek’in karşıtı çift anlamına da gelmektedir. İşinin görülmesi için birinin aracılığını ve yardımını istemek de şefaatin masdarı olan *şef*’in manalarındandır. Sanki tek kişi olan ihtiyaç sahibi, yardımını talep ettiği kişi sayesinde çift olur.<sup>337</sup> Bu, genellikle mertebe ve hürmet bakımından yüksek birinin, mertebe ve hürmet bakımından düşük birine katılıp eş olması anlamında kullanılır. Bir başkasının ihtiyacının sultanın tarafından karşılanmasını istemek, başka birisi için yardım etmek, bir kimseden aracılık yapmasını istemek gibi manaları içermektedir.<sup>338</sup> Şefaath kelimesi türevleri ile beraber Kur’an-ı Kerim’de kimi yerde isim, kimi yerde fiil, kimi yerde de çoğul kullanılarak toplam 32 defa geçmektedir.<sup>339</sup>

---

<sup>334</sup> Mü’minûn, 101.

<sup>335</sup> Tûr, 52/25.

<sup>336</sup> İbnü’l-Müneyyir, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü’l-Keşşâf mine’l-İ’tizal*, 1/266.

<sup>337</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2289.

<sup>338</sup> Mehmet Taşdelen, “Mu’tezile’de Şefaath Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 5/10 (2015), 3-4.

<sup>339</sup> Hüseyin Çelik, “Kur’an’da Şefaath”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, (ty.), 2.Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’küb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî - Zekerîyya Cabır Ahmed (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 2008), 874.



Şefaatin kelimesinin farklı tanımlarıyla karşılaşmaktayız. Bunun da şefaatin dünyada mı yoksa ahirette mi gerçekleşeceği veya hem dünyada hem ahirette mi olacağı ya da şefaatin büyük günahları mı yoksa küçük günahları mı kapsayacağı yahut sadece Müslümanları mı yoksa kafirleri de mi kapsayacağı şeklindeki ihtilaflardan kaynaklandığı söylenebilir. Şefaatin kapsamının daraltılıp genişletilmesi bakımından tartışma olduğu, şefaatin kim veya kimler tarafından yapılacağı da ayrıca tartışılmıştır. Konunun dağılmaması adına biz bu soruların cevaplarını detaylı bir şekilde yer aldığı ilgili kelam kitaplarına havale etmeyi uygun buluyoruz. Fakat konu ile alakalı olduğunu düşündüğümüz için kısa ve öz de olsa değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca şefaatin kavramı ile ilgili farklı terimlerden sadece biriyle iktifa edeceğiz.<sup>340</sup>

Şefaatin: “*Kıyamet günü, başta Hz. Peygamber olmak üzere, diğer peygamberlerin, meleklerin, alimlerin, şehitlerin, salihlerin ve küçük yaşta ölen müslüman çocukların, Allah’ın izni ve rızasıyla, günahkâr olan müminlerin lehlerinde hüsn-ü şehadette bulunarak, onların suçlarının affedilip cehennemden kurtulmalarını, cennetlik olanların da cennetteki derecelerinin artmasını Allah Teâlâ’dan istemeleridir.*”<sup>341</sup>

Müslümanlar arasında ilk ihtilafın tohumu peygamberimizin vefatından sonra hilafet ve tahkim (Haricîlerin Allah’ın hükmü yerine hakem tayinine rıza gösterenleri kafir olduklarını suçlama) olayıyla atılmıştır. Hariciler, Ehl-i sünnetin aksine ameli imandan bir parça kabul ettikleri için büyük günah işledikten sonra tevbe etmeden ölen insanların cehenneme gideceklerini ve bu yüzden ne Allah’ın mağfiretine nail olacaklarını ne de peygamberlerin şefaatine mazhar olacaklarını ileri sürmüşlerdir. Şefaatin ile ilgili tartışmaların serüvenini bu döneme kadar

---

<sup>340</sup> Bu farklı tanımların detayı için bkz: Taşdelen, “Mu’tezile’de Şefaatin Anlayışı”, 4-5; Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Râzî, *Eş-Şefa’atü’l-Uzmâ fî Yevmi’l-Kiyame*, thk. Ahmet Hicâzî Ahmet es-Sekâ (Kâhire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türasi, 1989); Aydeniz, “Fahredden Râzî’ye Göre Dinin Anlaşılmasında Aklın ve Akli İlimlerin Rolü”; Çelik, “Kur’an’da Şefaatin”.

<sup>341</sup> Muhammed Yılmaz, “Hicrî İlk Üç Asırda ‘Şefaatin’ ile İlgili Âyetlerin Tefsiri”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, (2014), 112; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşfu İstilhâti’l-Funûn ve’l-Ulûm* (Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1996), 1038; Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*.

götürmek mümkündür. Bu tartışmalar, Mu'tezile'nin va'd ve va'îd usulleri çerçevesinde tevbe etmeden ölen büyük günah sahiplerinin şefaatten nasiplenemeyeceklerini ve bu yüzden ebedi bir şekilde cehennemde kalacaklarını ileri sürmekle daha da alevlenmiştir.<sup>342</sup>

İnsan hayatını; dünya, kabir ve ahiret aşamalarından ibaret sayan Râzî, bunlardan ahiret hayatının diğerlerinden farklı olan ve kendine has birtakım durumlarının olduğunu ve insanın aklının idrak edemeyeceği bir hayat olduğunu ifade etmiş ve bu konuyla ilgili tüm bilgilerin akla değil nakle dayandığını belirtmektedir. Dolayısıyla ahiret ile ilgili tüm bilgiler, duyular üstü konular olduğu için akla değil Kur'an'dan ve efendimizden gelen nakillere dayanmaktadır. Şefaati inancı da nakillere dayanan bir husustur ve ahiret ilgili konular bağlamında ilk asırdan itibaren tartışılmış ve sonraki asırlarda bazı mezheplerin ayırt edici özelliği haline gelmiştir. Daha sonra tasavvufî düşüncelerin ortaya çıkmasıyla tasavvufî mezhepler ortaya çıkmış ve şefaati inancının sadece ahiret ile ilgili değil dünya ile ilgili bir boyutunun olduğu da ileri sürülmüş ve tevessül, istiğâse gibi konular etrafında dünyada da bir şefaatin söz konusu olduğu ifade edilmiştir.<sup>343</sup>

Mu'tezilîler, şefaati kökten inkar etmemişlerdir. Aksine şefaatin büyük günah işledikten sonra tevbe edenler için geçerli olduğunu küçük günahlar ise Allah tarafından affedileceği için şefaate gerek olmadığını ileri sürmüşlerdir. Mu'tezilîler bu görüşlerini Kur'an-ı Kerim'de büyük günah işleyenler hakkında şefaati bildiren bir ayetin olmamasına bağlamışlardır. Mu'tezile, Peygamber Efendimizin büyük günah işleyenlere yönelik şefaati bildiren hadislerinin âhâd hadisler olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca bu hadislerin, sahih olmaları durumunda, yapılan şefaatin tevbeden sonra olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>344</sup>

---

<sup>342</sup> Taşdelen, "Mu'tezile'de Şefaati Anlayışı", 6.

<sup>343</sup> Râzî, *eş-Şefa'atü'l-'Uzmâ fi Yevmi'l-Kiyame*, 127-128.

<sup>344</sup> Süleyman Narol, "Fahreddin Râzî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Şefaati Konusundaki Ayetlere Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 26 (2015), 131.

Ehl-i Sünnet alimleri şefaata meselesini iman-amel çerçevesinde ele almış ve ameli imandan bir parça saymadıkları için büyük günah işleyenlerin iman dairesinden çıkmadıklarına ve bu yüzden mümin olduklarına hükmetmişlerdir. Büyük günah işleyenler, imanlarından dolayı mümin; günahlarından dolayı da fâsık olarak değerlendirmişlerdir. Ayrıca şefaatin tevbe etmeyenler için olduğunu tevbe edenlerin ise şefaate ihtiyaçları olmadığı görüşündedirler. Onlara, büyük günah işleyenlerin durumunun Allah'ın meşîetine ve Rasûlüllah'a verilen şefaata iznine bağlı kaldığını ileri sürmüşlerdir. Allah dilerse affeder isterse affetmez. Ehl-i Sünnete göre şirk hariç tevbe etmeden işlenen tüm günahların bağışlanması Allah'ın meşîetine kalmış, onlar, tevbeden sonra şirk dahi tüm günahların affedileceği görüşündedirler. Ayrıca Ehl-i Sünnet, Mu'tezile'nin aksine Allah'ın va'dinden asla dönmeyeceği fakat va'dinden dönebileceği anlayışına binâen büyük günah işleyen ve cehenneme giren müminlerin affedebileceğini ifade etmişlerdir.<sup>345</sup>

İmam Râzî, Mu'tezile'nin büyük günah işleyenlere yönelik şefaatin olmadığıyla ilgili ileri sürdükleri tüm ayetlerin Ehl-i kitap ve müşriklerin şefaata anlayışları hakkında inen ayetler olduğunu ve bu ayetlerin Ehl-i kitap ve müşriklerin şefaata ile ilgili inançlarının yanlışlığını vurgulamak için nazil olduğunu ileri sürmüştür. Zira Yahudilere göre büyük günah işleyenler, cehennemde sadece kırk gün kalacaklardır. Onlar bunun da Allah tarafından aldıkları bir yetki (şefaata) sayesinde olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>346</sup> Hristiyanlar da Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesiyle aslî suçtan kurtuldukları ve geçmiş ile gelecek günahlarının affedildiğini iddia etmişlerdir.<sup>347</sup> Müşriklerdeki şefaata anlayışı ise sadece dünyaya yönelik bir umuttan ibarettir. Bir başka ifade ile müşriklerin

---

<sup>345</sup> Mujahid Tahseen Jameel, *Ehli Sünnetin Şefaata konusunda Mutezile Eleştirisi* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimler Ana Bilim Dalı Kelam Bilim Dalı, 2017), 50-51; Mehmet Kurt, *İtikadî Mezheplerde Şefaata Anlayışı* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Mezhepler Tarihi Bilim Dalı, 2019), 89-90; Çelik, "Kur'an'da Şefaata", 103-106; el-Beycûrî, *Tühfetü'l-Mürîd*, 101-102.

<sup>346</sup> Bakara, 2/80.

<sup>347</sup> Râzî, *Eş-Şefa'atü'l-'Uzmâ fi Yevmi'l-Kiyame*, 7-10. Ayrıca bkz: Emine Yüksel, *Hristiyanlıkta Şefaata Kavramı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, 2018), 57-61.

şefaatten beklentisi ticari ya da sosyal hayatla (sefere çıkma savaşa gitmek gibi) ilgili zorlukları gidermek ve dünyadaki felaketlerden kurtulmaktır.<sup>348</sup> Ayrıca Râzî, eş-Şefâatü'l-'Uzmâ adlı kitabında Mu'tezile'nin şefaatin olmadığıyla ilgili ileri sürdükleri tüm ayetleri zikretmiş ve ardından bu ayetlerin bağlamından koparıldığını ifade ederek şefaatin varlığını ispatlayan ayetleri zikretmiştir.<sup>349</sup>

İbn Ebi'l-İzz, şefaatin mütevâtir hadisler ile sabit olduğu meselesine şöyle değinmiştir: *“Şefaatin varlığı ile ilgili hadisler mütevâtir olup onunla ilgili bilgiler, haricî ve mu'tezile gibi şefaatin varlığını kabul etmeyen kişiler üzerine gizli kalmış ve bu konuda cehalet ve inatları yüzünden muhalefet etmişlerdir.”*<sup>350</sup>

Şefaatin çeşitlerinden bazıları hakkında ittifak olmuşken bazıları hakkında ise ihtilafın olduğunu ifade eden İbn Ebi'l-İzz, şefaati sekiz çeşide ayırmış ve hepsini detaylı bir şekilde zikretmiştir. Birincisi: Şefaati-1 'Uzmâ. Bu şefaati çeşidi peygamberler arasında sadece peygamberimize has bir şefaati çeşididir. Hadisi şerifte; “Bir gün Rasûlüllah (s.a)'ın sofrasına et yemeği getirilmiş ve sevdiği içindir ki kol tarafından bir parça ayrılıp önüne konmuştu. Hz. Peygamber ondan bir lokma aldı ve ‘Ben, kıyamet gününde bütün insanların efendisi olacağım. Bunun nedenini biliyor musunuz?’ dedi ve sebebini şöyle izah etti: “Allah (c.c) tüm insanları kıyamet gününde düz ve geniş bir sahada toplayacak. Burası öyle düz ve geniş bir alandır ki orada bir kimse seslense o sesi herkes duyabilecek ve bir kişi oradan bakacak olsa mahşer halkının tümünü bir bakışta görebilecek. Derken güneş yaklaşacak ve artık insanların sıkıntısı ve kederi dayanılmaz bir dereceye ulaşacak. Bu sırada insanlar birbirlerine: ‘Size erişen şu faciayı görmüyor musunuz? Rabbiniz katında size şefaatiçi olacak birini niçin aramıyorsunuz?’ diyecekler. Bunun üzerine mahşer halkının bazıları bazısına: ‘Haydi Adem'e gidiniz’ diyecek. Hz. Âdem'e gidilecek ve Allah'tan kendileri için şefaati etmesini isteyecekler. Hz. Âdem de: ‘Rabbim bugün gazaplıdır. O derecede ki ne bundan önce böyle bir gazap etmiştir ne de bundan sonra böyle bir gazap

---

<sup>348</sup> Yılmaz, “Hicri İlk Üç Asırda ‘Şefaati’ ile İlgili Âyetlerin Tefsiri”, 113.

<sup>349</sup> Bkz: Râzî, eş-Şefa'atü'l-'Uzmâ fi Yevmi'l-Kiyame, 39-45.

<sup>350</sup> İbn Ebi'l-İzz, Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye, 1/290.

edecektir. Siz Nuh (a.s)’a gidin’ diyecek. Hz. Nuh da aynı gerekçeyle Hz. İbrahim’i işaret edecek. Hz. İbrahim Hz. Musa’ya yönlendirecek. Hz. Musa da Hz. İsa’yı işaret edecek ve ‘Benden başka bir şefaataçı bulunuz, Muhammed (s.a)’e gidiniz’ diyerek topluluk bana yönlendirilecek. Benden de aynı talepte bulunulunca bunun üzerine ben hemen Arş’ın altına gidip Rabbime secdeye kapanacağım. Allah da bana, benden önce hiçbir kimseye ilham etmediği hamd etmeyi ve kendisini en güzel şekilde övmeyi bana ilham edecek. Ben de ona ilham ettiği şekliyle hamd edeceğim. Bu hamd ve senadan sonra, Allah (c.c): “Ey Muhammed! Başını kaldır ve iste; dileğin sana verilecektir. Şefaata et; şefaatin kabul edilecektir” buyuracak. Ben de secdeden başımı kaldırıp: “Ya Rabbi, ümmetim! Ya Rabbi, ümmetim! Ya Rabbi, ümmetim!” diye ümmetim hakkında şefaata dileyeceğim. Bunun üzerine Yüce Allah, ümmetim hakkında bana şefaata izni verecek; ben de şefaata edeceğim ve onlar da cennete girecekler. Hayatım, kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki cennetin kapısının kanatlarından iki kanadının arası, Mekke ile Himyer yahut Mekke ile Busra arası kadar geniştir.”<sup>351</sup>

İkincisi: İyilik ve kötülükleri eşit olan insanlar hakkında yapılan şefaattir. Üçüncüsü: Cehenneme girmeleri kesinleşen insanlar hakkında yapılan şefaattir. Dördüncüsü: Cennete girecek olanların mertebelerinin daha da yücelmesi için yapılan şefaattir. Mutezile mezhebine göre şefaata çeşitlerinden sadece bu şefaata çeşidi makbuldür.<sup>352</sup> Diğer şefaata çeşitleri ile ilgili hadisler mütevâtir olmasına rağmen kabul etmezler. Beşinci: Hesap sorulmadan cennete girebilmek için yapılan şefaattir. Altıncısı: Azabı hak edenlerin azaplarının hafiflemesi için yapılan şefaata çeşididir. Peygamberimizin, amcası Ebû Tâlib’in azabının hafiflemesi için yaptığı şefaata gibi. İbn Abbas’ın Peygamber Efendimize “*Yâ Resûlellah! Gerçekten Ebu Talip sizi korur ve yardım ederdi. Acaba bu ona bir fayda verdi mi?*” demesi üzerine efendimiz şöyle cevap vermiştir: “*Evet, verdi. Ben onu cehennem derin dalgaları içinde buldum da kendisini sığ bir yere*

---

<sup>351</sup> Yılmaz, “Hicrî İlk Üç Asırda ‘Şefaata’ ile İlgili Âyetlerin Tefsiri”, 120; Buhârî, Tevhit 19; Rikâk 51.

<sup>352</sup> Narol, “Fahreddin Râzî ve Kâdî Abdülcebbar’ın Şefaata Konusundaki Ayetlere Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi”, 133.

*çıkardım.*<sup>353</sup> Yedincisi: Tüm müminlerin cennete girmesi konusunda şefaathetmesi gibi. Enes (r.a)'ın rivayetine göre Efendimiz şöyle buyurmuştur: *“Ben cennette ilk şefaathedecek kişiyim”*<sup>354</sup> Sekizincisi: Peygamberimizin büyük günah işleyenler hakkındaki şefaathetidir. Hadiste *“Şefaathetim, ümmetimden büyük günahlar işleyenler içindir.”*<sup>355</sup> Bu son şefaathet çeşidi ile ilgili hadisler mütevatir derecesinde olup Mutezile ve Hariciye gibi fırkaların kabul etmediği ve hakkında bilgilerinin de olmadığı çeşittir. Bu son şefaathet çeşidi konusunda peygamberimize şefaathet yetkisi verildiği gibi melekler, peygamberler ve müminlere de bu yetki verilmiştir.<sup>356</sup>

Şefaathet hakkında ilk dönem kelâmî mezheplerin görüşlerinin izahından sonra geç dönem dini/mezhebî bir hareket olan ve hala varlığını sürdüren Vehhâbiliğin şefaathet hakkındaki temel görüşünü de izah etmek yerinde olacaktır. Arap yarımadasının Necd denilen bölgesinde ortaya çıkan ve kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1206/1792) olan Vehhâbilik hareketi, bazı konularda Ehl-i Sünnetin genel kabullerinden farklı düşüncelere sahip olmuştur. Vehhâbîler, şefaatheti inkâr etmenin yanı sıra tevessül, istiğâse ve Peygamberimizin kabri başta olmak üzere sâlih kimselerin kabirlerini ziyaret etmeyi de şirk kapsamında değerlendirmişlerdir.<sup>357</sup> Bunun yanında insanların dua ederken sâlih ve veli kullarını dualarında zikretmelerinin ve onların yüzü suyu hürmetine Allah katında şefaathetçi olmalarını istemenin de şirk olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat Vehhâbîler şefaathet anlayışını kökten inkâr etmemişlerdir. Sadece şefaatheti Allah'ın dışındaki varlıklara nispet etmeyi şirk görmüşlerdir. Daha açık bir ifade ile şefaathet yetkisinin sadece Allah'ta olduğunu ve şefaathetin ancak Allah'tan istenilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Ayrıca Vehhâbîler, şefaatheti Allah'tan isteyebilmek için şirkin

---

<sup>353</sup> Müslim, İman 358.

<sup>354</sup> Müslim, İman 196.

<sup>355</sup> Tirmizî, 231.

<sup>356</sup> İbn Ebü'l-İzz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 1/286-290.

<sup>357</sup> Mehmet Yılmaz, *Kur'an'da Şefaathet Kavramı ve Yaygın Şefaathet Anlayışıyla Karşılaştırılması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Ana Bilim Dalı, 2006), 111.

her türlüünden (büyük-küçük) uzak durulmasını ve Allah'ın rızasına mazhar olmayı şart görmüşlerdir.<sup>358</sup>

Günümüz şefaât anlayışı ise şöyledir. Günümüzde şefaâtı kabul edenler (çoğunluk) olduğu gibi inkâr edenler de vardır. İnkâr edenlerin gerekçelerini ve delillerini şöyle özetlemek mümkündür: Şefaât meselesi Allah'ın ulûhiyet ve rubûbiyyet meselesi ile ilgili bir konu olduğu için Allah'ın iradesini sınırlandırmak ve kulun ibadet sorumluluğunu ortadan kaldırmaya yöneliktir. Ayetlerde geçen “izin” kavramı sembolik bir kavram olduğu için, şefaât beklentisi vehimden ibaret olan bir şeyin ötesine geçmemektedir.<sup>359</sup> Ayrıca Kur'an'da şefaât anlayışı, tıpkı içki ayetleri gibi tedriciliğe bağlı bir mesele olduğu için tümüyle redd edilmesi yerine Allah'ın iznine bağlanmıştır. İçki gibi şefaât anlayışı da toplumun hemen hemen her kesimini etkilemiş ve terk edilmesi bir anda zor olan bir problem haline gelmişti. Bu yüzden ayette geçen “izin” kavramı sembolik bir kavram olmaktan öteye geçmemiştir. Fakat Vehhâbîlerin, şefaâtin, anlayışını içki ayeti gibi tedrici olduğunu ileri sürmeleri, tedriciliğin sadece ibadet ve muamelat konularında geçerli olduğu hükmünü göz ardı etmelerinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca vahyin ilk zamanlarında içkiden daha vahim olan şirkin tedricilik kapsamına girmemesi şefaâtle ilgili tedricilik anlayışlarını çürütmektedir.<sup>360</sup>

Yukarıdaki değerlendirmeden hareketle şunu söyleyebiliriz: İbnü'l-Müneyyir'in, önceki meselelerden farklı olarak şefaât meselesinde tüm Ehl-i Sünnet bileşenleri (ekolleri) adına Zemahşerî'yi eleştirdiği ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle şefaât konusunda Ehl-i Sünnetin tüm bileşenlerinin icmâ ettiklerini söyleyebiliriz.

---

<sup>358</sup> Kurt, *İtikadî Mezheplerde Şefaât Anlayışı*, 104. Ayrıca Melikşah Sezen'in “Ehl-i Sünnet ve Selefilere Tevhit Tarif ve tasnifinin Şefaât anlayışına Tesiri” başlıklı sempozyum ve Tebliği ile İlgili Youtube linki için bkz: [https://youtu.be/\\_1d3EWNfjRg](https://youtu.be/_1d3EWNfjRg).

<sup>359</sup> Yılmaz, *Kur'an'da Şefaât Kavramı ve Yaygın Şefaât Anlayışıyla Karşılaştırılması*, 111.

<sup>360</sup> Yılmaz, *Kur'an'da Şefaât Kavramı ve Yaygın Şefaât Anlayışıyla Karşılaştırılması*, 112-113.

## 2.17. Allah'ın Fiillerinde İlet ve Hikmet Meselesi

ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

"Sonra bunun ardından şükredersiniz diye sizi affetmiştik"<sup>361</sup>

Zemahşerî ayeti şöyle yorumlamıştır: "Yani: Allah, günahlarınızın affına karşılık sizden nimetlerine şükretmenizi irade etmektedir."<sup>362</sup>

İbnü'l-Müneyyir: "Zemahşerî لعل ile ilgili irade anlamında yorumlaması nedeniyle yanlış yorumda bulunmuştur. Zira Allah'ın iradesinin gerçekleşmesi kaçınılmazdır. Allah, eğer onların şükretmesini irade ederse bu kesinlikle olacaktır. Zemahşerî bu meseleyi de yanlış olan itizalî kaidesine bağlayarak açıklamıştır. Ona göre Allah'ın iradesi kulların iradesi gibi bazen gerçekleşen bazen de gerçekleşmeyen bir iradedir. Allah ise bundan münezzehtir. Allah'ın istediği şeyler gerçekleşirken istemediği şeylerin gerçekleşmesi ise mümkün değildir. لعل ile ilgili en doğru tefsir, Sibeveyhi'nin لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْتَسِبُ ayetindeki لعل ile ilgili tefsiridir. Sibeveyhi'ye göre "لعل" nin ifade ettiği beklenti ve ummak anlamı, Allah'a değil muhataba yöneliktir. Ayetin anlamı şöyle olur: "Şükretmeyi daima umun ve sürekli bu hal üzeri olun." Böylece Allah'a yakışmayan ummak ve beklenti içerisinde olmak gibi anlamlar Allah'a değil de kula dönük olmuş olur.<sup>363</sup>

### Değerlendirme

Zemahşerî özelinde Mu'tezile'nin ve İbnü'l-Müneyyir özelinde de Ehl-i Sünnetin Allah'ın fiillerindeki hikmet ve illet meselesi ile ilgili görüşlerine geçmeden konunun net anlaşılması için önce hikmet ve illetin lughat ve terim anlamlarının ne olduğu ve kalamî mezheplerin bu iki meseleye yaklaşımları üzerinde durulacaktır. Daha sonra Zemahşerî'nin yukarıdaki ayet ile ilgili

<sup>361</sup> Bakara, 2/52.

<sup>362</sup> Zemahşerî, Keşşâf, 1/269.

<sup>363</sup> İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü 'l-Keşşâf mine 'l-İ'tizal*, 260.



yorumunun perde arkası açıklanacak ve İbnü'l-Müneyyir'in'in eleştirisi değerlendirilecektir.

Sözlükte adaletle hükmetmek, bir şeyi sağlam yapmak, bir şeyi hilm çerçevesinde gerçekleştirmek ve onu ilimle elde etmek anlamlarına gelen hikmet,<sup>364</sup> kelimî mezhepler arasında ihtilafli bir mesele<sup>365</sup> olduğu için doğal olarak farklı tanımlara maruz kalmıştır. Eş'arî kelamcılar, hikmeti şöyle tanımlamışlardır: "Hikmet, failin fiiline uygun olarak meydana gelen şeydir." Mâtûridî'lere göre bir fiilin övülmeye değer sonuçlarının olmasıdır. Mu'tezile'ye göre ise fillerde ister fail için ister başkası için olsun bir menfaatin bulunmasıdır.<sup>366</sup>

Sözlükte illet bir şeyin sebebini delil ile açıklamaktır. Terim anlamı ise kulların maslahatına yönelik olarak vaz' edilen hükümlerdir.<sup>367</sup>

Eş'arî kelamcılar, Allah'ın fiillerinde illet ve hikmeti kabul etmekle beraber fiillerde hikmetin vacip değil caiz olduğu görüşünü ileri sürmüşleridir, zira onlara göre eğer Allah'ın fiillerinde hikmet zorunlu olsaydı, Allah'ın iradesi sınırlanmış olurdu. Onlara göre Allah, fail-i muhtar ve mutlak tasarruf sahibi olduğu için fiillerinde hikmetin zorunlu olduğunu söylemek, O'nu, bu hikmete bağımlı biri hale getireceği için caiz olmadığını ileri sürmüşleridir. Allah'ın yarattığı filleri zorunlu olarak bir hikmet ve maslahata dayandırmak, O'nun eksik ve noksan olduğunu ancak hikmet ve maslahat sayesinde tamamlandığını kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu durumda fiili yapanın Allah olduğunu kabul etmekle beraber fiillerdeki hikmetin Allah'ı buna zorunlu kıldığı anlamı

---

<sup>364</sup> Lûvis Ma'lûf, *el-Müncit fi'l-Luğa* (Tahran: İntişârâtü İslam, 1959), 146.

<sup>365</sup> İlâhî fiillerde hikmetin bulunup bulunmadığı, bu hikmetin zorunlu olup olmadığı ve hikmetin fillere sebep gösterilip gösterilemeyeceği konusunda ihtilaf söz konusu olmuştur.

<sup>366</sup> Emrullah Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Erzurum*, (1985), 45.

<sup>367</sup> Arif Ali Karadağı, "el-Hikmetü ve't-Ta'lîl fi'l-Kur'an ve's-Sünne: Dirasetün tahliliyye", *Camiatü Hamd b. Halife Katar*, (2016), 14. İlet ve hikmet arasındaki fark şudur: İlet, şer'î bir hükmü açıklayan uygun bir vasıftır. Sarhoşluğun içkinin haram olmasındaki illeti gibi. Hikmet ise Allah'ın hükmüne imtisal etmesinin üzerine terettüp eden fayda ve semeredir. İçkinin haram oluşundan dolayı aklın korunması gibi.

çıkılmaktadır. Yani Allah'a bu işi ve fiili yaptırmanın hikmetler olduğu problemi ortaya çıkmaktadır.<sup>368</sup> Allah, mahlukatı yaratmasaydı veya kafirleri cennete; müminleri de cehenneme koysaydı onun hakkında bu tasarruf hikmet, adalet ve doğru bir fiil olurdu; zira mülk sahibi mülkünde istediği şekilde tasarruf etme yetkisine sahiptir. Ancak başkasının mülkünde yapılan tasarruflar zulüm sayılmaktadır.<sup>369</sup> Fakat buna rağmen Allah, kötülüğü emretmez ve ona rıza göstermez.<sup>370</sup> Eş'arîler, hikmeti tamamen inkar etmezler. Kabul etmedikleri şey vacip olduğudur. Onlar, Allah'ın fiillerini bir hikmete bağlamaz aksine hikmetlerin Allah'ın fiillerine terettüp ettiğini ve fiillerden hemen sonra hasıl olduğunu ifade ederler. Allah'ı bir fiili işlemeye iten herhangi illet ve etkenin olmadığını aksine tüm hikmetler Allah'ın fiillerine müterettip ve onlardan sonra meydana gelmektedirler. Yani hikmetler Allah için bizâtihi maksut değillerdir.<sup>371</sup>

Mâtûridîler, Eş'arî kelamcılar gibi hikmetin Allah'ın fiillerinde zorunlu olmadığını ileri sürmüşlerse de fakat Allah'ın, lütfu ve ihsanı gereği tüm fiillerinde hikmeti zorunlu kıldığını ifade etmişlerdir. Mâtûridîler, Allah'ın müminleri cehenneme kafirleri de cennete koyabileceği görüşünün Allah'ın adaleti ve hikmeti ile bağdaşmadığını ya da boş ve abes şeyleri yaratmadığını ileri sürerek Eş'arî kelamcılardan ayrılmışlardır.<sup>372</sup>

---

<sup>368</sup> Hüseyin Can, *Ehl-i Sünnet Ekollerinden Eş'arilik ve Mâtûridiyye Göre Allah'ın Fiillerinde Hikmet* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Bilim Dalı, 2006), 26.

<sup>369</sup> Bağdâdî, *Kitabu Usûli'd-Dîn*, 151.

<sup>370</sup> Bu konuyla ilgili geniş malumat için bkz: Can, *Ehl-i Sünnet Ekollerinden Eş'arilik ve Mâtûridiyye Göre Allah'ın Fiillerinde Hikmet*; Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet"; Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikât*, 223-225; Bağdâdî, *Kitabu Usûli'd-Dîn*, 151; Tefâtânî, *Şerhü'l-Mekâsîd*, 4/395-402. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi'l-İlmi'l-Kelâm*, 390-400; Muhammed b. Salih Ahmed el-Ğursî, *Menhecü'l-Eşâire fi'l-Âkîdeti beyne'l-Hakâiki ve'l-Evhâm* (Konya: Ravzâ, 2006), 209-216; Karadağı, "el-Hikmetü ve't-Ta'lîl fi'l-Kur'an ve's-Sünne: Dirasetün tahliliyye".

<sup>371</sup> el-Medhalî Muhammed rabî' Hâdî, *el-Hikmetü ve't-Ta'lîl fi Ef'âlillâh* (Kâhire: Mektebetü Liyne, 1988), 62; <https://dorar.net/firq/373>, (Erişim Tarihi: 15/03/2022).

<sup>372</sup> Can, *Ehl-i Sünnet Ekollerinden Eş'arilik ve Mâtûridiyye Göre Allah'ın Fiillerinde Hikmet*, 34-40.

Mu‘tezile mezhebi bu konuda Mâtûridi mezhebi ile paralellik arz etse de Allah’ın yaratmış olduğu tüm fiilleri lütfuyla değil üzerine vacip olan bir hikmete dayanarak yaratıldığını ileri sürerek onlardan ayrılmışlardır.<sup>373</sup>

Ehl-i Sünnetten olan Selef alimler ise tıpkı Mâtûridîler gibi Allah’ın fiillerinde illet ve hikmetin olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Allah’ın fiilleri hikmet ve illetten arî değildir. Aksi takdirde Allah’ın boş ve faydasız fiiller yarattığı anlamına geleceği için caiz olmadığını ileri sürmüşlerdir. Aralarındaki tek fark ise Mu‘tezile’ye göre fiillerdeki hikmetler kula yönelik iken Mâtûridî’lere göre ise Allah’a (Allah’ın sevmesi ve rıza göstermesi bakımından) yöneliktir.<sup>374</sup>

Şimdi de yapılan açıklamalar çerçevesinde Zemahşerî’nin yukarıdaki ayetle ilgili yorumu ve İbnü’l-Müneyyir’in bu yoruma yaptığı itirazının perde arkasına geelim: Zemahşerî’nin لَعَلَّ kelimesini irade ile tefsir etmesinin altında yatan sebep şudur: لَعَلَّ kelimesi ummak ve beklenti (recâ) içerisinde olmak gibi bir anlama geldiği için kesinliği ifade etmemektedir. Gaybı bilen Allah hakkında bu anlamın sakıncalı olduğunu düşünen Zemahşerî, recâ manasına gelen لَعَلَّ kelimesini irade ile tefsir etmiştir. Ona göre irade tefsir edilmediği zaman Allah’ın insanların daha sonra şükredip şükretmeyeceği bilgisi belirsizlik göstereceğinden “De ki: Göklerde ve yerde gaybı Allah’tan başkası bilemez”<sup>375</sup> ayeti ile çelişecektir. Zemahşerî, bu yüzden “Allah, şükretmeniz umuduyla günahlarınızı affetmişti” şeklindeki tefsiri sakıncalı görüp “günahlarınızın affına karşılık şükretmenizi irade ettiği için” şeklinde tefsir etmiştir. Zemahşerî, i‘tizâlî mezhebi çerçevesinde yukarıdaki ayet ile ilgili tefsiri sakıncalı görüp iki meseleye dikkat çekmiştir. Birincisi: Allah’ın sadece hayrı irade emesi. (Kul da Allah’ın bu iradesi doğrultusunda ister hareket eder ister etmez şeklinde bir anlayış çerçevesinde fiillerin yaratıcısının sadece kullar olduğu görüşünü ileri sürmüştür) İkincisi: Allah’ın fiillerinde illet ve hikmetin varlığı. Zemahşerî, yukarıdaki ayetten

---

<sup>373</sup> Can, *Ehl-i Sünnet Ekollerinden Eş’arilik ve Mâtûridiyye Göre Allah’ın Fiillerinde Hikmet*, 34-40.

<sup>374</sup> Alevî b. Abdülkadir Sekkâf, (Heyet) *Mavsû‘atü’l-Firaki’l-Müntesibeti ile’l-İslam* (Mevki’u’d-Durri’s-Seniyye ‘ala’l-İnternet, 2012), 2/57.

<sup>375</sup> Neml, 27/65.

hareketle Allah'ın sadece hayrı irade ettiğini şerri ise iradesinin kapsamı dışında tuttuğunu yani şerri irade etmediğini i'tizâlî usulleri çerçevesinde iddia etmiştir. Tam bu noktada Zemahşerî'yi eleştiren İbnü'l-Müneyyir, ayetten irade anlamı kast edildiği takdirde Allah'ın iradesinin tıpkı kullardaki gibi bazen gerçekleşen bazen de gerçekleşmeyen bir irade olacağını hatta kul bir şeyi irade eder de Allah başka bir şeyi irade ederse, sonunda kulun iradesi gerçekleşir de Allah'ın iradesi gerçekleşmeyebilir gibi son derece itikadî açıdan problemlî bir anlayışı doğurduğunu belirtmiştir.<sup>376</sup> Fakat gerçekte Allah'ın iradesi bir şeye taalluk ettiği takdirde o şeyin olmaması imkansızdır. İbnü'l-Müneyyir bu yüzden لعل kelimesinin irade anlamına geldiğini sakıncalı bulmuş ve en doğru yorumun Sîbeveyhi'nin yorumu olduğunu söylemiştir. Sîbeveyhi, ayetteki لعل kelimesi recâ manasında olmasına rağmen bu mananın Allah'a yönelik değil kula yönelik olduğunu ileri sürmüştür. Yani Allah'ın nimetlerine karşı şükretmeyi umun ve talep edin.<sup>377</sup> Ayrıca İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin Allah'ın fiillerinin zorunlu olarak bir hikmet ve illete binaen gerçekleştiği görüşünü de eleştirmiş, yukarıdaki değerlendirmede geçen Eş'arî inancıyla paralellik içerisinde Allah'ın fiilleriyle ilgili görüşünü açıklamıştır. Allah'ın fiillerinde illet ve hikmetin zorunluluğunu kabul etmeyen Eş'arî kelimacılar, Kur'an-i Kerîm'de geçen tüm lâm harflerini illet harfi olarak değil de âkıbet (sonuç) harfi olarak değerlendirmiştir.<sup>378</sup> Tıpkı فَالْقَطَّةُ الُّ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا (Nitekim Firavun ailesi onu bulup aldı. Ama sonunda o kendileri için bir düşman ve tasa sahibi olacaktı)<sup>379</sup> ayetinde olduğu gibi. Zira Firavun ve ailesi, Mûsâ (a.s)'ı, kendilerine düşman olsun diye onu Nil nehri kenarından alıp bulmadılar. Mûsâ (a.s)'ın Firavun'a düşman olması bir sebep ve illet değil bir sonuçtur.<sup>380</sup>

<sup>376</sup> İbnü'l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizal*, 5/448.

<sup>377</sup> İbnü'l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizal*, 1/269.

<sup>378</sup> İbnü'l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizal*, 363; Salih El-Ğursî, *Menhecü'l-Eşâire fi'l-Âkîdeti beyne'l-Hakâiki ve'l-Evhâm*, 215-216.

<sup>379</sup> Kasas, 28/8.P

<sup>380</sup> İbnü'l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizal*, 363.

## 2.18. Meşîet, İrâde ve Emir Arasındaki Fark

Eş‘arî kelamcılara göre Allah’ın iradesi ile emirleri farklı olabileceği gibi aynı da olabilir. Yani Allah bazen hem irade eder hem de emreder-Allah’ın mümin olduklarını bildiği kimselerin iman etmelerini hem irade et hem de emretmesi gibi- bazen de ne emreder ne de irade eder-Allah’ın iman Ehl-i olduklarını bildiği kimselerin günah işlemelerini ne irade ettiği ne de emrettiği gibi-bazen de irade eder fakat emretmez-Allah’ın küfür Ehl-i olan kimselerin küfürlerini irade ettiği fakat emretmediği gibi-bazen de emreder fakat irade etmez-Allah’ın küfür Ehl-i kimselerin mümin olmalarını emrettiği fakat irade etmediği gibi.<sup>381</sup> Bu konuda bazı Eş‘arî kelamcılara göre Allah, kafir olduğunu bildiği kişilerin mümin olmalarını irade etmez.<sup>382</sup>

Fakat İbnü’l-Müneyyir’e göre irade ve emir tamamen birbirinden farklıdır. Ona göre Allah bir şeyi irade ettiği zaman gerçekleşmesi zorunludur. Ancak bir şeyi emrettiği zaman ise gerçekleşmeyebileceği şeklinde de bilir şeklinde bir görüş ileri sürmüştür. İbnü’l-Müneyyir bu yüzden Zemahşerî’nin ayeti irade ile tefsir etmesini eleştirmiş ve Allah bir şeyi irade ederse muhakkak gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmiştir. Zemahşerî ise Allah bir şeyi irade ettiği zaman, bunun gerçekleşmesinin kula kaldığını ileri sürmüştür.<sup>383</sup>

Ehl-i Sünnetten Selefî’lere göre Allah’ın iradesi iki türlü tecelli etmektedir. Birincisi: Emirleri ile ilgili iradedir. Bu çeşit irade Allah’ın kuldan yapmasını veya terk etmesini istediği şeyler ile ilgili iradesidir. Bu irade çeşidi muhabbet ve rızayı gerektirmektedir. Buna göre Allah’ın, irade ettiği tüm şeyleri ayna zamanda sevdiği ve rıza gösterdiği anlamı ortaya çıkmaktadır.<sup>384</sup> Bu irade çeşidi gerçekleşebileceği gibi gerçekleşmeye bilir de. Örneğin: Allah’ın insanlardan iman

---

<sup>381</sup> el-Beycûrî, *Tühfetü’l-Mürîd*, 67.

<sup>382</sup> Râzî, *Muhassalu Efkâri’l-Mütekaddimîn ve’l-Müte’ahhirîn mine’l-Ulemâi ve’l-Hükemâi ve’l-Mütekellimîn*, 199.

<sup>383</sup> İbnü’l-Müneyyir, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü’l-Keşşâf mine’l-İ’tizal*, 1/214; <https://www.alukah.net/sharia/0/130681/>. (Erişim Tarihi: 24/12/2921).

<sup>384</sup> Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Minhâcü’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, 3/175-182.

etmelerini irade etmesine rağmen bunun sonucunda kimi insanlar iman ederken kimileri de küfürlerinde kalmayı tercih etmişlerdir. Kur'an'da bize emredilen tüm hususlar, bu irade çeşidi kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>385</sup>

İkincisi: Yaratma ile ilgili irade çeşididir. Bu iradeye göre Allah, meydana getirmeyi irade ettiği şeyleri sevmese dahi vücuda getirip yaratmaktadır. Bu yüzden bu irade çeşidine kevnî irade de denilmiştir. Bu ismi Yasin süresinde geçen *إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* “Bir şeyi dilediği zaman, O'nun buyruğu sadece, o şeye “ol” demektir, hemen olur” ayetindeki “كن” kelimesinden almıştır. Aynı zamanda bu irade çeşidi, meşîet ile aynı anlamı taşımaktadır. *فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعْدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَهْدِيهِ يَجْعَلْ اللَّهُ عَلَى الرَّجْسِ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ* “Allah kimi doğru yola koymak isterse onun kalbini İslamiyet'e açar, kimi de saptırmak isterse, göğe yükseliyormuş gibi, kalbini dar ve sıkıntılı kılar. Allah böylece inanmayanları küfür bataklığında bırakır.”<sup>386</sup> Ayetinde bahsedilen irade ise emirler ile ilgili bir irade olduğu için gerçekleşip gerçekleşmeyeceği kulun iradesine bağlanmıştır.

Bu değerlendirmeden hareketle şunu söyleyebiliriz: Ehl-i Sünnet adına konuştuğunu ileri süren ve onların intikamını, Zemahşerî özelinde Mu'tezile'den almak için kitabını yazmaya başladığını söyleyen İbnü'l-Müneyyir, önceki konularda olduğu gibi burada da bu iddiasının altını tam olarak doldurmamış ve Ehl-i Sünnet dediği mezhebin de sadece Eş'arî mezhebi olduğu, söz konusu mezhebin de bu konuda kendi aralarında icmâ sağlamadığı anlaşılmıştır. İbnü'l-Müneyyir, Allah'ın tek bir irade çeşidi olduğunu söyleyerek seleflerden; bu irade çeşidinin de emirden farklı olduğunu söyleyerek de bazı Eş'arî kelamcılardan ayrılmıştır. Evet o, Allah'ın tek bir irade çeşidi olduğunu ve bu iradenin Allah'tan sadır olduğu durumda gerçekleşmesinin zorunlu olduğunu söylemesiyle Selefden ayrılmıştır. Zira onun irade ile ilgili değerlendirmesi, iradenin sadece birinci çeşidi ile uyumaktadır. Ayrıca Allah'ın fiillerinde illet ve hikmetin zorunlu olmadığını

<sup>385</sup> Ğamidi, *el-Mesâilü'l-İ'tizâliyye fî Tefsiri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, 1/198.

<sup>386</sup> En'âm, 6/125.

ileri süren İbnü'l-Müneyyir'in, Seleften ve Mâtûridî kelamcılardan da ayrıldığı da anlaşılmaktadır.

## 2.19. Ru'yetullah (Allah'ın Görülmesi)

وَإِذْ قُلْنَا يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ

“Bir zamanlar, “Ey Musa! Allah'ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız” demiştiniz de bakıp durur olduğunuz halde hemen sizi yıldırım çarpmıştı.”<sup>387</sup>

Zemahşerî şöyle der: “Burada Mûsâ (a.s)ın, İsrâiloğullarının Allah'ı görme isteklerine olumsuz cevap verdiği ve herhangi bir cihette olması caiz olmayan birinin görülmesinin de mümkün olamayacağını onlara öğrettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca ayet-i kerime, Allah'ın görülmesinin caiz olduğunu kabul edenlerin Allah'ı bir cisim olarak kabul ettikleri için buzağıya tapanlar gibi kafir olduğunu ve aynı onlar gibi ancak farklı bir azaba uğradığına delalet etmektedir.”<sup>388</sup>

İbnü'l-Müneyyir'in cevabı şöyledir: “Zemahşerî, ayetten çıkardığı bu manayı kendi i'tizâlî inancını pekiştirmek için adeta fırsat kollamıştır. Zira ona göre ayette ifade edilen cezanın sebebi, İsrâiloğullarının Mûsâ (a.s) dan Allah'ın kendilerine gösterilmesini istemeleridir. Bu mananın ayetten anlaşılması mümkün olmadığı gibi İsrâiloğulları'nın helak olma sebebi de farklıdır. Mûsâ (a.s.), Allah'ı görmeyi talep etmiş fakat Allah, bunun dünyada mümkün olmayacağını ifade edince, o da bundan vazgeçmiştir. Bu dünyada Allah'ın görülemeyeceği inancı yerleşmiş hem Mûsâ (a.s) hem de İsrâiloğullarının yanında kabul gören bir inanç haline gelmişti. Fakat daha sonra İsrâiloğulları inatları veya şüpheleri yüzünden bu dünyada da Allah'ı görmeyi talep ettikleri için ayette zikredilen azaba uğramışlardır. Azaba maruz kalma sebepleri Allah'ı görmeyi istemek gibi masum bir istek yüzünden olmayıp inat ve şüpheleri yüzündendir. Eğer Zemahşerî'nin iddia ettiği gibi Allah'ın

---

<sup>387</sup> Bakara, 2/55.

<sup>388</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/270.

görülmesini istemek küfrü gerektirseydi Mûsâ (a.s) bu istekte bulunmazdı.<sup>389</sup> Zemahşerî nasıl olur da Mûsâ (a.s) hakkında böyle düşünebilir.! Zira bu doğru olsaydı Mûsâ (a.s), İsrâiloğullarının düştüğü akıbeta düşerdi. Dolayısıyla Zemahşerî'nin iddia ettiği gibi Allah'ın görülmesini istemenin küfrü gerektirmez, küfür gerektiren şey inat ve şüphe yüzünden Allah'ın görülmesini istemektir.

Allah'ın görülmesinin mümkün olduğuna delalet eden aklî ve naklî deliller sayılmayacak kadar çoktur. Burada amacımız Zemahşerî'nin iddiasının çürütmek ve geçersiz kılmaktır. Tevfik ise Allah'tandır.”<sup>390</sup>

### Değerlendirme

Allah'ı görmek manasına gelen rü'yetullah, birçok itikadî mezhebin tartışmalı ana konuları arasında yer almıştır. Kimilerine göre caizken kimilerine göre ise caiz görülmemiştir. Bazılarına göre sadece kıyamette görülmesi mümkün iken, bazılarına göre hem dünyada hem de ahirette görülebilmesi caizdir.

İsrâiloğullarından bazıları, Hz. Mûsâ'dan bu dünyada Allah'ın kendilerine görünmesini talep etmiş, aksi takdirde inanmayacaklarını söylemişlerdir. Allah'ı açık bir şekilde görmeyinceye kadar ona inanmayacaklarını söyleyerek kendi elleri ile yapmış oldukları ve her zaman göz önünde olmasını istedikleri bir buzağıya tapmaya başlamışlardı.<sup>391</sup> Mekkeli müşrikler de Allah'ı görmedikçe Hz. Muhammed'e inanmayacaklarını dile getirmiş<sup>392</sup> ve bunun üzerine “Gözler o'nu göremez, O ise gözleri görür”<sup>393</sup> mealindeki ayet inmiştir.

---

<sup>389</sup> A'râf, 7/143.

<sup>390</sup> İbnü'l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammenhü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizal*, 1/271.

<sup>391</sup> A'râf, 7/138.

<sup>392</sup> Furkan, 25/21; En'am, 6/158.

<sup>393</sup> Enâm, 6/103.



Ancak bu durum dünya için söz konusudur. Yani insanlar bu dünyada Allah'ı görmezler. Ahirette ise Allah'ı göreceklerdir.<sup>394</sup>

Ehl-i Sünnet mezhepleri, Allah'ın görülememesinin sadece dünyayla ilgili bir durum olduğu ahirette ise görülebileceği konusunda icmâ etmişlerdir. Fakat Ehl-i Sünnet dışı olarak kabul edilen Mu'tezile, Hâricîye ve 'İbâdiye gibi bazı Ehl-i Sünnet dışı mezhepler, Allah'ın ne dünyada ne de ahirette görülmesinin aklen mümkün olmadığını öne sürmüşlerdir.<sup>395</sup> Mu'tezile mezhebi, tüm görüşlerini "usûl-i hamse" denilen beş esas çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Onlar, ru'yetullah meselesini bu beş esastan olan tevhit ilkesi çerçevesinde ele aldıkları için Allah'ın ne dünyada ne de ahirette görüleceğini ileri sürmüşlerdir. Zira onlara göre Allah'ın görülmesi, ona bir mekân ve cihet atfedileceği anlamına geleceği için teşbih ve teccimi gerektirmektedir. Bu da Allah hakkında caiz değildir. Mu'tezilîler, her ne kadar Allah, baştaki gözle görülemeyeceği noktasında icmâ etmişlerse de kalp gözüyle görülüp görülmemesi konusunda ise ihtilaf etmişlerdir. Ayrıca Mu'tezile mezhebi, Allah'ın görülemeyeceği konusunda aklî deliller yanında naklî deliller de öne sürmüşlerdir.<sup>396</sup> Ehl-i Sünnet alimleri, Allah'ın bu dünyada bil-fiil görülemeyeceği noktasında icmâ etmişlerse de aklen görülmesinin mümkün olup olmadığı noktasında ise ihtilaf etmişlerdir. Allah'ın ahirette görülmesini ise hem aklî hem de naklî delillerle ispat etmişlerdir. Hz. Aişe'ye dayandırılan "hiç kimsenin Allah'ı görmeyeceği" şeklindeki hadisler ise ahirette değil, dünyada Allah'ın görülemeyeceği olarak değerlendirilmiştir, zira ne sahâbeden ne de

---

<sup>394</sup> İbn Hanbel Ahmed, *er-Reddu 'Alâ'l-Cehmiyye ve 'z-Zenâdike* (Riyâd: Daru's-Sebat, 2003), 78.

<sup>395</sup> Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi'l-Müslim*, 3/15; Salim b. Hamd b. Süleyman el-Hârisî, *el-'Ukûdu'l-Fediyye fî Usûli'l-'İbâdiyye* (Ummân: Vizâretü't-Turâsi ve's-Sekâfe, 2017), 293; Mutezilelerin Allah'ın görülemeyeceği ile ilgili getirdikleri aklî deliller ve onlara yapılan reddiyeler için bkz: Pınar Fatma, "Allah'ın Görülemeyeceği görüşünün Temellendirilmesinde 'el-Muğni' Örneği", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (ty.), 257-279.

<sup>396</sup> el-Vercelânî, Yakup Yusüf b. İbrâhîm, *Kitabu't-Tertîb fî's-Sahîh min Hadisi'r-Rasûl*, thk. Nureddin Abdullah b. Hümejd es-Sâlimî (Ummân: Mektebetü Maskat, 2003), 379. Ayrıca bkz: Abdülkadir Şeybetü'l-Hamd, *el-Edyân ve'l-Firak ve'l-Mezâhbi'l-Muâsara* (Riyâd: Mektebetü Fehd, ts); el-Hârisî, *el-'Ukûdu'l-Fediyye fî Usûli'l-'İbâdiyye*, 293.

seleften herhangi bir alim, Allah'ın ahirette de görülemeyeceğini söylememişlerdir.<sup>397</sup>

İbn Abbas'tan nakledilen "Ahirette de Allah'ın görülemeyeceği" şeklinde rivayetin ise Muhtarip bir hadis çeşidi olduğundan sıhhat derecesi sıkıntılı görülmüştür. Zira İbn Abbas'tan farklı yollarla<sup>398</sup> gelen hadislerle baktığımızda onun açıkça Allah'ın ahirette görülebileceğini kabul ettiği anlaşılmaktadır.<sup>399</sup> Böylece sahabe ve Ehl-i Sünnet arasında ahirette Allah'ın görülemeyeceğini söyleyen kimsenin olmadığı ve bu konuda icmâ sağlandığı anlaşılmaktadır. İmam Nevevî, Peygamber Efendimizin miraç gecesinde Allah'ı gözleri ile gördüğü şeklindeki hadisi, İbn Abbas'a dayandırmıştır. Ayrıca Hz. Aişe'nin Peygamberimizin Allah'ı görmediği şeklindeki görüşünü dayandırdığı "Gözler o'nu göremez, O ise gözleri görür" ayetinin ise te'vile açık olduğunu ifade ederek ayette geçen idrakı, ihâta ile te'vil etmiştir. Buna göre ayet, gözlerin Allah'ı görmeyeceğini değil, ihâta edemeyeceğini ifade etmektedir. Zira ayette geçen edilen 'idrak' ifadesi görme manasına gelebileceği gibi ulaşma, kavrama, bilme ve algılama manalarına da gelmektedir. Ayrıca ayette ifade edilen olumsuzluk belirli zaman-mekân ve şahıslar için geçerli olabilmektedir. Dolaysıyla Mu'tezile'lerin Allah'ın görülemeyeceğiyle ilgili ileri sürdükleri ayet delil olmaktan uzaktır.<sup>400</sup>

Ayrıca Nevevî, Hz. Aişe'nin ayetten çıkarmış olduğu Allah'ın görülmeyeceği hükmünün kendi şahsî istinbâtı olup herhangi bir hadise dayanmadığını ve delil olarak getirdiği ayetin de te'vile açık olduğunu belirtmiştir.<sup>401</sup> Fakat kimi sahabiler, (Ebû Zer, İbn Abbas gibi) peygamberimizin Allah'ı gözleriyle değil kalp gözüyle gördüğünü kimisi de (Enes, İkrime) hem

---

<sup>397</sup> Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mevdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiye, *Mecmuatü'r-Resâilî ve'l-Mesâil*, thk. Muhammed Reşit Rızâ (Bejrût: Lecnetü't-Turâsî'l-Arabiyyi, ty.), 4/65.

<sup>398</sup> Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi'l-Müslim*, 17/6.

<sup>399</sup> el-Vercelânî, *Kitabu't-Tertîb fî's-Sahîh min Hadîsi'r-Rasûl*, 379.

<sup>400</sup> Mehmet Bağış, "Envâru't-Tenzîl'de Kelâm Uygulamaları ve Farklı İtikâdî Görüşlerin Değerlendirilmesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/18 (2017), 52.

<sup>401</sup> Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi'l-Müslim*, 3/7.

gözleriyle hem de kalp gözüyle gördüğünü ifade etmişlerdir. Her iki grup sahabe de görüşlerini مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ayetiyle teyit etmişlerdir. Birinci gruptaki sahabeye göre ayetin tefsiri “kalp gözü, gördüğünü yalanlamadı.”<sup>402</sup> şeklindeyken; ikinci grup sahabeye göre ise “Gözün gördüğünü kalp yalanlamadı” şeklindedir.<sup>403</sup>

İbnü'l-Müneyyir, Allah'ın görülmesinin caiz olduğuna delalet eden naklî delillerin yanı sıra, aklî delillerin de çok olduğunu ve amacının sadece Zemahşerî'nin delillerini çürütmek olduğu için bununla yetindiğini ifade eder, konuyu daha fazla uzatmamak adına meseleyi ilgili kelimeler kitaplarına havale eder.

Biz burada Allah'ın görülmesinin caiz olduğuna delalet eden naklî delilleri de zikrederek katkıda bulunacağız. Allah'ın görülmesinin caiz olduğuna delalet eden ayet-i kerimelerden bazıları şunlardır: Birincisi: *وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ*: “O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.”<sup>404</sup> Kullanıldığı cer harflerine göre farklı manalara gelen نظر kelimesi, harf-i cerlerden olan “الي” harfi ile kullanıldığı zaman bakmak anlamına gelmektedir.<sup>405</sup> İkincisi: *لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ*: “Orada istedikleri her şey onlarındır, Üstelik katımızda daha fazlası da vardır.” Üçüncüsü: *لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ*: “Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır.”<sup>406</sup> Peygamber efendimiz, Sahabe ve Tabiînler, ayette zikredilen *حُسْنَىٰ* (güzellik) kelimesinden cennet, *زِيَادَةٌ* (daha fazlası) kelimesinden de Allah'ı görmeyi kast etmişlerdir.<sup>407</sup>

Bu konuda tevatür derecesine ulaşmış bazı hadisler ise şöyledir: Birincisi: “Şüphesiz siz kıyamet günü açık bir şekilde Rabbinizi göreceksiniz. Şu ayı

---

<sup>402</sup> Necm, 53/11.

<sup>403</sup> Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi'l-Müslim*, 17/6-8.

<sup>404</sup> Kıyame, 22,23.

<sup>405</sup> Dârekutnî el-Hafız Ebi'l-Hasan Ali b. Ömer, *Kitabu'r-Rü'ye* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1990), 55.

<sup>406</sup> Yûnus, 10/26.

<sup>407</sup> el-Hafız Ebi'l-Hasan Ali b. Ömer, *Kitabu'r-Rü'ye*, 156; Ebi Bekir Muhammed b. İshak İbn Huzeyme, *Kitabu't-tevhîd ve İsbâtu Sifâti'r-Rabbi* (Riyâd: Daru'r-Ruşt, 1988), 1/449.

*gördüğünüz gibi onu görmekte (kalabalıktan dolayı) sıkıntı çekmeyeceksiniz.”<sup>408</sup>*  
İkincisi: “*Birtakım insanlar, “Ey Allah’ın Resülü! Kıyamet gününde Rabbimizi görecek miyiz?” diye sorduklarında, Resûlüllah (a.s) şöyle buyurmuştur: “Evet siz öğle vaktinde, gökte bulutların olmadığı aydınlık bir anda, Güneş’in görülmesinde sıkıntı çeker, birbirinizle tartışır mısınız? Onlar “Hayır” dediler. Efendimiz (a.s) yine sordu: Sizler ayın on dördünde, gökte bulutların bulunmadığı aydınlık bir anda Ay’ı görmekte sıkıntı çeker, birbirinizle tartışır mısınız? Onlar yine: “Hayır” dediler. Efendimiz (a.s) şöyle buyurdu: “Sizler kıyamet gününde de Allah’ı görmekte ancak bu haldeki Güneş ve Ay’ı görmekteki zahmet kadar bir zahmet çekeceksiniz.”<sup>409</sup>*

Ehli Sünnet alimleri, Allah’ın görülebileceğiyle ilgili getirdikleri aklı delillerden bazıları şunlardır: Hz. Musâ’nın Allah’tan kendisine görünmesini talep ettiğini bildiren “Ey Rabbim! Bana kendini göster de sana bakayım” ayetinin Allah’ın görülebileceğine dair açık bir delildir. Zira Allah’ın görülmesi caiz olmasaydı Hz. Mûsâ gibi Ülü’l-azm’lerden olan bir peygamber, Allah’tan nelerin istenip nelerin istenmeyeceğini bilmeyen biri konuma düşerdi. Bu da Allah’ın sıfatlarının Peygamberler tarafından bile tam anlamıyla anlaşılmadığı problemi doğardı. Ayrıca ayette Allah’ın görülmesi dağın istikrarına bağlanmıştır. Dağın istikrarı mümkün olduğu için ona bağlanan şey (Allah’ın görülmesi) de mümkündür. Fakat bu istek, dünyada aklen mümkün olsa da Allah tarafından gerçekleşmemiştir.<sup>410</sup> Fahreddin Râzî, bu konuyla ilgili şöyle der: “Allah’ın görülmemesinin sadece bu dünya hayatı için geçerli olup, âhirette Allah’ı görmeye herhangi bir engel yoktur.”<sup>411</sup>

---

<sup>408</sup> Buhârî, Tevhit, 24; Tirmizî, Sıfetu’l-Cenneti, 17; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 19211;

<sup>409</sup> Buhârî, Tefsir, 87; Müslim, İman, 81; Ebu Davut, Sünnet, 20; İbn Mace, Mukaddime, 13; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 11127.

<sup>410</sup> Pınar Fatma, “Allah’ın Görülemeyeceği görüşünün Temellendirilmesinde ‘el-Muğni’ Örneği”, 262-264.2

<sup>411</sup> Pınar Fatma, “Allah’ın Görülemeyeceği görüşünün Temellendirilmesinde ‘el-Muğni’ Örneği”, 263.

Bu konuda biraz daha farklı düşünen bazı tasavvuf ehli kişiler, Allah'ı zikretme ve sevme gibi haletlerden dolayı kişide meydana gelen vecd ve istiğrak hali sonucu, dünyada da Allah'ı görmenin mümkün olduğunu iddia etmişlerdir. Fakat bu tür hallerin kontrolü mümkün olmadığı ve daima yanıltma ihtimali taşıdığı için bağlayıcı bir delil ve bilgi kaynağı niteliği taşımamaktadır.<sup>412</sup>

Yukarıdaki değerlendirmeden hareketle kimi Ehli Sünnet alimleri, Allah'ın bu dünyada görülmesinin aklen mümkün olduğunu kabul etseler de, bilfiil gerçekleşmediği noktasında icma etmişlerdir. Ancak Allah'ın ahirette görülebileceği noktasında ise icma etmişlerdir. Mu'tezîliler, Allah'ın görülebileceğini kabul etmenin Allah'a bir mekan ve cihet nisbet edileceği anlamına geleceği için Allah'ın ne bu dünyada ne de ahirette görülebileceğini caiz görmemişlerdir. İbnü'l-Müneyyir'in Allah'ın görüleceği görüşünü Ehl-i Sünnete dayandırması isabetli olmakla beraber, dünyada mı yoksa ahirette mi veya baştaki gözle mi yoksa kalp gözüyle mi görüleceği yahut hem dünyada hem de ahirette mi görüleceği gibi bilgilere değinmediği anlaşılmıştır. Ayrıca Allah'ın görülmesini kabul etmekle beraber bununla ilgili aklî ve naklî delilleri zikretmeyip basit bir gerekçe ile konuyu ilgili kelimelere havale etmiştir. Yapılan değerlendirmeye İbnü'l-Müneyyir'in değinmediği veya ilgili kelimelere havale ettiği konulara da değinilerek konu bir bütün olarak sağlanmaya çalışılmıştır.

---

<sup>412</sup> Pınar Fatma, "Allah'ın Görülemeyeceği görüşünün Temellendirilmesinde 'el-Muğni' Örneği", 260-261.

## 2.20. Kâfirler ve Büyük Günah İşleyen Müminlerin Cehennemden Çıkıp Çıkmayacakları Meselesi (Cehennemin Ebediliği)

وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَّبَرًا مِّنْهُمْ كَمَا تَبَرَّوْا مِنَّا كَذَلِكَ يَرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ

“Onlara tabi olanlar şöyle derler: ‘Ne olurdu bize ikinci bir fırsat verilseydi de, şimdi onlar bizden uzaklaştıkları gibi biz de onlardan uzaklaşsaydık!’ Böylece Allah onların yapıp ettiklerini kendileri için pişmanlık sebepleri olarak gösterir. Onlar artık ateşten çıkacak değillerdir.”<sup>413</sup>

Zemahşerî, “*Onlar artık ateşten çıkacak değillerdir*” ayetinin kafirlere hâs bir özellik olmadığını ve bundan büyük günah işleyen müminler de nasibini alacaklarını ifade ettiğini söylemektedir. Ona göre yukarıdaki isim cümlesindeki hasr ve sınırlılık sadece kafirler ile ilgili bir durum olmadığı değildir. Belki kafirlerin cehennemden çıkmayacaklarına delalet eden güçlü bir ifadedir.<sup>414</sup>

İbnü'l-Müneyyir der ki, Zemahşerî yukarıdaki ayet sadece kâfirlerin cehennemde ebedî kalacaklarını, dolayısıyla günahkâr müminlerin Ehl-i tevhid oldukları için bir müddet sonra cehennemden çıkacaklarını (Allah’ın va’di gereği) ifade ettiği için Zemahşerî’nin, i’tizâlî inancına ters düşmektedir. Bu yüzden Zemahşerî yukarıdaki te’vili yapmak zorunda kalmıştır. İsim cümlesinin başında gelen mübtedâ (özne) zamiri ise cümleye hasr ve ihtisas manasını katmıştır. Zemahşerî, mensup olduğu i’tizâlî mezhebinin ana ilkelerine hâlel gelmemesi için bu tevili yapmıştır. Zira buna benzer ayetlerin hasr ve ihtisas ifade ettiğini bizzat kendisi zikretmektedir. Dolayısıyla kendisiyle çelişmekte ve ilmî(gramer) kaide ve kurallara da uymadığı için de sadece mezhebine olan taassup yüzünden bu te’vili yaptığı anlaşılmaktadır. Zemahşerî’nin hasr ve ihtisas ifade ettiğini zikrettiği ayetler şunlardır: ام اتخذوا الهة من الارض هم ينشرون Zemahşerî, ayete “Yoksa onlar,

<sup>413</sup> Bakara, 2/167.

<sup>414</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 355.

yeryüzünden birtakım ilahlar edindiler de ölüleri sadece onlar mı diriltecek?”<sup>415</sup> yanasını vermiştir. Zemahşerî, istifham-i inkârî ile başlayan ayette inkâr edilen edindikleri tanrıların sadece ölüleri dirilteceklerine inanmalarını diyerek ayetin hasr ve ihtisası ifade ettiğini zikretmiştir. Diğer ayet ise şudur: *وهم بالآخرة هم يوقنون* Zemahşerî, bu ayetin de hasr ve ihtisası ifade ettiğini zikretmiş ve “Sadece onlar ahirete iman ederler” şeklinde mana vermiştir. Hal böyle iken yukarıdaki ayetin bu iki ayetten farklı bir şekilde ele alınması, Zemahşerî’nin i’tizâlî bir tutum sergilediğini ortaya çıkarmaktadır.<sup>416</sup>

### Değerlendirme

Bu meselede İbnü’l-Müneyyir’in Zemahşerî’ye yönelttiği eleştirisi haklı gerekçelere dayanmaktadır. İbnü’l-Müneyyir’in dediği gibi Zemahşerî burada kendi i’tizâlî mezhebinin temel ilkelerinden olan büyük günah işleyen müminlerin de ebediyen cehennemde kalacakları inancından dolayı aynı kategorideki ayetleri farklı şekillerde te’vil ederek kendisi ile çelişmektedir. Zemahşerî, Bakara 167 ayetinin tahsisi değil, kafirlerin cehennemden çıkmayacaklarını vurgulayan güçlü bir ifade olduğunu beyan ederken Enbiya 21 ile Neml 3’te geçen ayetlerin tahsis ve hasrı ifade ettiğini zikretmiştir. Ayrıca ayet-i kerime, Zemahşerî’nin iddia ettiği şeyin aksini ispatlamaktadır. Şöyle ki; ayet-i kerime, kafirlerin cehennemden çıkamayacakları konusunda herhangi umutlarının kalmadığını ifade ederken, mefhum-u muhalifine göre ise burada cehenneme girdikten sonra tekrar çıkacak olan insanların da varlığına delalet etmektedir. Bunlar da Ehl-i Sünnet ve cemaate göre büyük günah işleyen tevhid Ehl-i müminlerdir. Bunlar ebediyen cehennemde kalmayıp kimisi Allah’ın engin rahmeti ile çıkarken kimileri de şefaathane yetkisine sahip olanların şefaathane sayesinde çıkacaklardır. Hatta bunlar cehenneme girmeden önce tövbe etmeden vefat ederlerse Allah’ın meşîetine kalırlar. İster onları fazl-u keremiyle affeder, isterse de adaleti ile onları azaba uğratar, sonra da onları cehennemden çıkarır.

---

<sup>415</sup> Enbiyâ, 21/21.

<sup>416</sup> İbnü’l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü ’l-Keşşâf mine ’l-İ’tizal*, 355.

## 2.21. ‘Arş ve Kürsî’nin Mahiyeti

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

“Onun kürsüsü gökleri ve yeri içine almıştır. Onları korumak kendisine zor gelmez. O yücedir, mutlak büyüktür.”<sup>417</sup>

Zemahşerî, وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ayetinde geçen Kürsî kelimesi ile ilgili dört vechin (farklı yorum) olduğunu zikredip tek tek şöyle sıralamıştır. Birincisi: Ayette yer ve gökten daha geniş olduğu zikredilen Kürsînin gerçek anlamda böyle değildir, bu ancak Allah’ın büyüklüğün ifade eden bir tasvir ve (tahyîl)hayaldir. Dolayısıyla burada ne bir Kürsî ne bir oturma eylemi ne de oturan biri vardır. İkincisi: Kürsînin genişliğinden kasıt, Allah’ın ilminin genişlemesidir. Üçüncüsü: Allah’ın mülkünün geniş olduğu kast edilmiştir. Dördüncüsü: Burada zikredilen Kürsî ifadesi gerçek anlamında kullanılmıştır. Hadiste, “Kürsîye nispeten yer ve göğün büyüklüğü çöle atılmış bir halka kadardır. Arşın Kürsîye olan büyüklüğü ise çölün halkaya olan büyüklüğü kadardır.”<sup>418</sup> Hadiste geçen büyüklük, halka ve çöl gibi ifadeler, ‘arşın mecazî anlamda kullanılmadığına delalet etmektedir.

İbnü’l-Müneyyir şöyle der: “Zemahşerî’nin birinci vecih ile ilgili, ‘Bu hayali (tahyîl) bir tasvirdir’ ifadesi, su-i edep olduğu için sakıncalıdır, çünkü tahyîl ifadesi batıl ve hakikati olmayan şeylerde kullanılmaktadır. Amacı farklı olsa da tabirde hata yapmıştır.”<sup>419</sup>

### Değerlendirme

İbnü’l-Müneyyir’in, burada da Ehl-i Sünnet ve cemaatin görüşünü yansıtmadığı görülmektedir, çünkü Zemahşerî’yi sadece kullandığı tahyîl ibaresinin su-i edep olduğu açısından eleştirmiştir. Oysa ki mesele, su-i edebi

<sup>417</sup> Bakar, 2/255.

<sup>418</sup> Beyhaki el-İmam el-Hafız ebî Bekir Ahmed b. Hüseyin, *el-Esmâ ve’s-Sifât* (Medine: Daru’ş-Şühedâ- Mektebetü’t-Tev’iyyeti’l-İslamiyye, ty.), 1/1026; Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’an*, 4/279.

<sup>419</sup> İbnü’l-Müneyyir, *el-İntisâf fi mâ Tedammehü’l-Keşşâf mine’l-İ’tizal*, 482.



aşmıştır. Zira Zemahşerî'nin bu yaklaşımı mecazcı/sembolist bir yaklaşım olduğu için kimi ayetlerin içini boşaltmaya ve başka ayetlerin de bu zaviyede tasavvur edilmesine sebebiyet vermektedir. Ayrıca Ehl-i Sünnetin görüşünü de zikretmemesi bu konuda İbnü'l-Müneyyir'in ya yeterli bir bilgiye sahip olmadığı ya da Zemahşerî'nin kastının bu olmadığını düşünerek Ehl-i Sünnetin bu konudaki görüşünü zikretmediğini akıllara getirmektedir. Fakat bizim açımızdan her iki ihtimalin de tatmin edici olduğu söylenemez, çünkü Ehl-i Sünnetin intikamını almak için reddiye yazan İbnü'l-Müneyyir'in, bu konuda Ehl-i Sünnetin görüşünü bilmediği ihtimali uzak bir olasılık olarak görülmektedir. İkinci ihtimal ise son derece uzak görülmektedir, zira Kürsî ifadesi ile ilgili dört farklı anlam zikreden Zemahşerî, Ehl-i Sünnetin çoğunluğunun kabul ettiği dördüncü manayı temriz kalıbı kullanarak ve son sırada vermesiyle, Ehl-i Sünnetten farklı düşündüğünü açık bir şekilde ifade etmiştir.<sup>420</sup>

Batılı bazı yazarlar; Akıl, bilim ve belli bir dönemin ahlak anlayışına uymayan kimi kutsal metinleri, farklı yorumlayarak uygun hale getirmeye çalışmışlardır. Bu çalışmalardan bir tanesi de kutsal metinleri mecazcı/sembolist bir yorumlama tekniğidir. Maalesef bu yorumlama tekniği, kimi müslüman alimler tarafından da benimsenmiştir. Onlardan bir tanesi de Fazlu Rahman'dır. O, "*Allah'a ve Resulü'ne karşı savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuğa çalışanların cezası, ancak öldürülmeleri veya asılmaları veya elleriyle ayaklarının çapraz kesilmesi ya da buldukları yerden sürülmeleridir. Bu, onlara dünyada çekecekleri bir zillettir, ahirette ise onlar için büyük bir azap vardır. Ancak, onları ele geçirmenizden önce tövbe edenler hariçtir. Biliniz ki, Allah gerçekten bağışlayandır, esirgeyendir.*" ayetinde geçen dört edilgen fiilin hakiki anlamda öldürme, asma, kesme ve sürgün etmek şeklinde değil de bu tür suçları işleyenleri etkisiz hale getirmektir şeklinde bir mecazî ve sembolist bir yorumda bulunmuş ve yorumunu birkaç delille de desteklemiştir.<sup>421</sup> Bu tür mecazcı/sembolist yorumlar, dinî metinleri bağlamından koparıp olağan ve tabî

---

<sup>420</sup> Bkz, Zemahşerî, *Keşşâf*. 1/482.

<sup>421</sup> Bu deliller için bkz: Maşallah Turan, "Maide 33-34 Ekseninde Muhammed Esed'in Sembolizm Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Marife* 3 (2010), 49-55.

dünyadan tecrit ederek soyut bir dünyanın kapılarının açılacağına sebebiyet vermektedir. Kur'an-i Kerim, dil belagat yönünden zengin bir kitap olduğu için mecazî anlatımların olması kadar doğal bir şey yoktur. Ancak burada kaçınılması gereken şey, ayetleri herhangi bir kritere tabi tutmadan benzer tüm ifadeleri mecaz bahanesiyle öznelleştirip anlamı buharlaştırmaya sebep olmaktır.<sup>422</sup> Kur'an-ı Kerim, bazı ifadeleri açıkça zikretmek yerine mecaz/sembolik bir şekilde kullanmıştır. Bunun sebepleri arasında bayan ve erkeklerin mahrem yerlerinin açıkça zikredilmemesi ve cümlede yer alan benzetmeyi pekiştirmesi gibi nedenler yer almaktadır. Asıl olan bir kelimenin kendi hakiki anlamında kullanılmasıdır. Dolayısıyla zorunlu bir durum bulunmadıkça bir kelime aslî anlamından koparılmaz. Aksi halde herkes kendi düşüncesine göre ayetleri mecaz yoluyla yorumlayarak ayetlerin içi boşaltmış ve Allah'ın muradı da buharlaştırmış olacaktır. Bu su-i istimalden kurtulmak için bazı kriterlere uymak gerekmektedir. Mecaz/sembolist yorumlar hakkında makale yazan Doç. Dr. Maşallah Turan'ın bu kriterlerle ilgili yazısını aynen aktarıyorum:

*a) Bir lafızda asıl olan hakiki manadır, lafzın hakiki manada anlaşılması mümkün olduğu zaman, mecaza hamledilmez. Nassın hakikat manası problem doğuruyor, dinin bazı külli esaslarıyla tearuz ediyorsa, konuyla ilgili diğer nasslar temel alınmak şartıyla, mecaz ve kinaye yoluna gidilerek nass uygun bir şekilde te'vil veya tefsir edilir.*

*b) Nassları tefsir ve te'vil edenlerin hem dinin ruhunu hem de din dilinin özelliklerini çok iyi bilmeleri gerekir. İki taraftan birisini veya her ikisini iyi bilmeyenlerin, ayetlerin manasından ve dolayısıyla dinden ne denli uzaklaşıp yanlışlıklara düştükleri tarihçe sabit olan bir husustur.*

*c) Kullanım sonucu dile yerleşmiş olan mecazlar artık hakikat olarak algılanmaya başlar. Mesela "Sobayı yakmak" deyimini kullanılır. Bu mecazi bir*

---

<sup>422</sup> Turan, "Maide 33-34 Ekseninde Muhammed Esed'in Sembolizm Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım", 46.

*ifade olmaktadır; zira yakılan soba değil, içindeki yakıtlardır. Ancak bu söylenirken, mecaz mı hakikat mi olduğu düşünülmez. Kur'an'da da buna benzer misaller bulunmaktadır. Bu türden ayetlerin üzerinde mecaz veya kinaye açısından durulması, daha ziyade dil ve belagat incelikleri açısından dır.*

*d) Nasslara, hakikat manasının dışında yüklenen mecaz manası lügat açısından uzak düşmemesi gerektiği gibi, başka nasslarla da çelişmemelidir.<sup>423</sup>*

Zemahşerî de ayette geçen ‘Kürsî’ kelimesini mecazî bir şekilde yorumlayarak ayeti bağlamından koparmış, buna benzer ayetlerde de mecazî bir anlatımın ve soyut bir dünyanın kapısının açılmasına sebep olmuştur. Kürsî ifadesi ile ilgili şöyle farklı rivayetler de nakledilmiştir: İbn Abbas’tan gelen bir rivayet şöyledir:<sup>424</sup> “Kürsî, Allah’ın ayaklarını koyduğu yerdir. ‘Arş ise Allah dışında büyüklüğünü kimse bilmemektedir.’<sup>425</sup> Bir başka hadiste ise şöyle geçmektedir: “Yer ve göğün büyüklüğü kürsüye göre çöle atılmış bir halka kadardır. ‘Arşın kürsüye nispeten büyüklüğü ise çölün halkaya olan büyüklüğü kadardır.’<sup>426</sup> İbn Abbas’a “Allah’ın Kürsüsü onun ilmi demektir” şeklinde bir rivayet nispet edilmişse de yukarıda ona nispet edilen hadis daha sahihtir.<sup>427</sup>

Kürsî’den muradın ilim olduğu şeklindeki görüş (Cehmiyye)<sup>428</sup> de zayıftır, çünkü buna göre ilminin yer ve gökten daha geniş olduğu gibi garip ve uygun olmayan bir mana ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bir sonraki ayette yer ve göğü ilmiyle korumak ona zor gelmez gibi çok uzak bir mana da ortaya çıkacağı şüphe götürmez. Kürsî’yi mülk ile tefsir edenler için de aynı şeyler geçerlidir. Kürsî ile ilgili söylenen bir başka görüş de şu dur: Kürsîden muradın Allah’ın güç ve kudretidir. Bu görüşü benimseyenler, Arapların bir şeyin aslına veya bir şeyin

---

<sup>423</sup> Turan, “Din Dilini Yorumlama Çabaları ve Bu Bağlamda Akıl-Nakil Dengesinin Önemi”, 158.

<sup>424</sup> Zehebeî Şemsuddin Muhammed B. Ahmed b. Osman el-Fârikî ed-Dımaşkî, *el-'Ulüv li'l-'Aliyyi'l-Ğaffâr fi Sahîhi'l- Ahbâri ve Sekîmihâ* (Riyâd: Mektebetü Edvâü's-Selef, 1995), 76.

<sup>425</sup> Ebi Bekir Muhammed b. İshak, *Kitabu't-Tevhit ve İspat'u Sifâti'r-Rabbi*, 1/249.

<sup>426</sup> el-İmam el-Hafız ebi Bekir Ahmed b. Hüseyin, *el-Esmâ ve 's-Sifât*, 1/1026.

<sup>427</sup> İbn Ebü'l-İzz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 1/371.

<sup>428</sup> Şemsuddin Muhammed B. Ahmed b. Osman el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Kitabü'l-'Arş*, thk. Muhammed b. Halife et-Temimî (Riyâd: Mektebetü Edvâü's-Selef, 1999), 1/305.

dayandığı şeylere Kürsî dediklerine dayandırmaktadırlar.<sup>429</sup> İbn Sînâ gibi bazı müslüman filozoflara göre ise Kürsî, felek-i atlas veya başka bir ifade ile sekizinci felektir.<sup>430</sup>

Alem anlayışlarını Batlamyus nazariyesine dayandıran İslam filozofları, Kürsînin yedi kat gök ile yedi kat yere nazaran büyüklüğünü çölün ortasına atılmış bir yüzük halkasına, arşın da kürsîye göre büyüklüğünü çölün halkaya olan büyüklüğüne benzeten, böylece arşın kâinata nispetle büyüklüğünü anlatan yukarıdaki hadisi de delil göstererek Kürsînin “felek-i sevâbit”, Arşın ise “felek-i atlas” olduğunu öne sürmüşler ve bütün felekleri arşın hareket ettirdiğini savunmuşlardır.<sup>431</sup>

Fakat Ehl-i Sünnet ve Cemaat ile onlara tabi olanların görüşü ise Kürsînin, Allah'ın ayağını bastığı yer olup yaratılmış büyük bir cisim olduğu yönündedir. ‘Arş ise ondan daha büyüktür. Ehl-i Sünnetin görüşü; ayet, hadis ve Arap dil belâgatı tarafından desteklendiği için daha doğru ve sahih kabul edilmiştir. Hadislerden bir tanesi Ebû Zer el-Gıfârî'nin şu meşhur hadisidir: “Mescid-i Harama girdiğimde Resûlüllah yalnızdı. Ona ‘Sana indirilenlerin en faziletlisi hangisidir’ diye sorunca şu cevabı verdi: Ayetü'l-Kürsîdir. Kürsîye nispeten yer ve göğün büyüklüğü çöle atılmış bir dirhem kadardır. ‘Arşın kürsüden büyüklüğü ise çölün küçük bir halkaya göre olan büyüklüğü kadardır.’”<sup>432</sup> İbn Abbas'tan yukarıdaki ayetle ilgili gelen rivayetin de Kürsînin ilim, mülk ve kudret anlamında kullanılmadığını desteklemektedir. Hadiste Kürsînin Allah'ın ayakları altında olan bir şey olduğu ve bununla Kürsînin büyüklüğünün ifade edildiği zikredilmiştir. Sahabe ve Tabi'în (İbn Mesud, Ebû Musâ el-Eş'arî, Mücahit vb.) çoğu, Kürsînin

---

<sup>429</sup> Zehebî, *Kitabü'l-'Arş*, 1/306.

<sup>430</sup> Zehebî, *Kitabü'l-'Arş*, 1/307.

<sup>431</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "ARŞ", TDV İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/406-409.

<sup>432</sup> Şemsuddin Muhammed B. Ahmed b. Osman el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Kitabü'l-'Arş*, 1/307; el-İmam el-Hafız Ebi Bekir Ahmed b. Hüseyin, *el-Esmâ ve's-Sifât*, 2/300.

bu anlama geldiğini ifade etmişlerdir. Bu yüzden bazı alimler bu konuda selefin icma'nın olduğunu söylemişlerdir.<sup>433</sup>

Değerlendirmeden hareketle İbnü'l-Müneyyir, bu meselede de Ehl-i Sünnetin görüşünü tam olarak yansıtmamıştır. Zira o, Zemahşerî'nin Kürsî kelimesinin hakiki anlamında kullanılmayan hayalî ve mecazi bir anlatımı ifade ettiği şeklindeki yorumunu Ehl-i Sünnet inancı çerçevesinde eleştirmemiştir. Sadece Zemahşerî'nin bu yorumunun su-i edep olduğunu ifade etmekle yetinmiştir. Ayrıca İbnü'l-Müneyyir, Kürsî kelimesiyle ilgili zikredilen dört farklı görüşlerden herhangi birini de tercih etmeyerek bu konudaki görüşünün ne olduğu belirsiz olmuştur.

## 2.22. Allah'ın Kâfir Bir Kimseyi Başkalarına Musallat Olması için Mülk Sahibi Yapıp Yapmayacağı Meselesi

ألم تر إلي الذي حاج إبراهيم في ربه أن أتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لايهدي القوم الظالمين<sup>434</sup>

Zemahşerî: “Allah, kafirlere nasıl olur da mülk verir? diye soru sorarsan, cevap şudur: Burada iki görüş vardır. Birincisi: Allah'ın onlara vermiş olduğu mal, hizmetçiler ve emrine verdiği adamlar ile müminlere musallat olmaları için değil, kendilerine ve başlarına musallat olan bir mülk olarak vermiştir. İkincisi: Allah kafirlere vermiş olduğu mülkler ile onları imtihan etmektedir. İbrahim (a.s)ın, kendisi ile tartışan ahmak kişinin iddiasını ret etmek yerine farklı bir cevap vermesiyle tartışmada, bir delilden başka bir delile geçmenin caiz olduğu anlaşılmaktadır.”<sup>435</sup>

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin bu sorusunun kaynağı, Mut'ezilenin bozuk kaide ve kurallarına dayandığı ifade etmiştir. Kaideleri şudur: Onlara göre

<sup>433</sup> Zehebî, *Kitabü'l-'Arş*, 1/307-309.

<sup>434</sup> Bakara, 2/258.

<sup>435</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/389.

Allah, kullarının maslahatına en uygun (salâh-aslah) olanı yaratmak zorundadır. Oysa ki Mu‘tezilenin tüm kaideleri, kesin deliller tarafından köklerinden koparılmışlardır. Allah, kafiri nasıl olur da mülk sahibi yapar? sorusuna gelince, mutlak surette cevabı şu ayettir: “Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir.”<sup>436</sup> Allah, tevfiik sahibidir.”<sup>437</sup>

### Değerlendirme

İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'nin ayetle ilgili açıklamasını Mu‘tezilenin kaidelerinden biri olan salah-aslah kaidesine dayandığını ifade etmesi doğru bir yaklaşımdır. Zira Mu‘tezililer Allah'ın kullar hakkında en uygun olanı hangisi ise onu yapmak zorunda olduğunu zikrederek kendilerince Allah'ın uyması gerektiği kanunlar olduğunu iddia etmişlerdir. Bu ise Allah'a ve ayetlerine açık iftiradır. Ehl-i Sünnet ve Cemaat ise bu konuda onlara reddiyeler yapmışlardır. Onlardan birisini İbnü'l-Müneyyir zikretmiş olduğu ayettir. “Allah, yaptığından sorumlu tutulmaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir.” Fakat daha önceki meselelerde olduğu gibi bu konuyu da İbnü'l-Müneyyir, sadece Eş‘arî mezhebine göre değerlendirerek Selef ve Matûrîdî'lerden ayrılmışlardır. Eş‘arîlere göre Allah, yaptığı şeyleri bir hikmete veya gayeye binaen yapmak zorunda değildir. Eş‘arî'ler dışındaki diğer Ehl-i Sünnet ekollerine göre ise Allah, yarattığı şeyleri hikmetli yaratmış ve yaptıklarından da sorgulanamaz.<sup>438</sup>

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin “İbrâhîm (a.s)ın, “ben de diriltip öldürebilirim” diyen Nemrud'un itirazına cevap vermek yerine başka bir soru sorması, tartışmada bir delilden başka bir delile geçmenin caiz olduğuna bir kanıttır” değerlendirmesi, Ehl-i Sünnetin çoğunluğuna göre bir delilden yüz çevirip başka bir delile intikal olmayıp ancak bir delilin örneklerinden başka bir

---

<sup>436</sup> Enbiyâ, 21/23.

<sup>437</sup> İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fi mâ Tedammenhü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizal*, 1/390.

<sup>438</sup> Allah'ın fiillerindeki illet ve hikmet meselesine ilerde değinileceği için konu daha fazla uzatılmamıştır.

örneğe intikaldir.<sup>439</sup> İbnü'l-Müneyyir'e göre burada Allah'ın uluhiyetine dair delil şudur: Sonradan yaratılmışların kudretlerinin taalluk edemediği şeylere, Allah'ın kudreti taalluk etmektedir. Yani insanların güç yetiremediği şeylere Allah'ın güç yetirmesidir. İnsanları diriltip öldürmesi ile güneşi doğudan doğdurması ise Allah'ın uluhiyetine dair zikredilmiş birer örneklerdir. Ayette zikredilen bu iki mesele Allah'ın ulûhiyetine dair zikredilen birer deliller olmayıp ancak birer örnektirler. Dolayısıyla İbrahim (a.s), Allah'ın ulûhiyetine dair bir delilden başka bir delile geçiş yapmayıp bir örnekten başka bir örneğe geçiş yapmıştır.

### 2.23. Allah'ın Kafirler ile Konuşup Konuşmadığı Tartışması

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى جِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ<sup>440</sup>

*“Yahut evlerinin çatıları çöküp üzerine duvarları yıkılarak harap olmuş, ıssız bir kasabaya uğrayan kimsenin durumu gibi. Bu kişinin, “Allah, bütün bunları öldükten sonra nasıl diriltecek?” demesi üzerine Allah onu yüzyıl ölü olarak tuttu, sonra diriltti. “Ne kadar kaldın” diye sordu. “Bir gün veya günün bir kısmı kadar kaldım” dedi. Allah “Hayır, yüzyıl kaldın. Anlamak için yiyeceğine içeceğine bak, henüz değişmemiş; eşeğine bak ve kemiklere bak, onları nasıl düzeltiyor ve üzerini etle kaplıyoruz.” buyurdu. Artık o adam için açıkça ortaya çıkınca, “Biliyorum ki Allah kesinlikle her şeye kadirdir” dedi.*

Zemahşerî, ayette geçen kişinin kafir olması durumunda Allah, bir kafir ile nasıl konuşabilir? şeklindeki soruya şöyle cevap vermiştir: Allah'ın kendisi ile konuştuğu kişi, ayette zikredilen mucizenin (eşeğin dirilmesi) gerçekleşmesinden

<sup>439</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru 'l-Muhît*, 2/300.

<sup>440</sup> Bakara, 2/259.

sonra olmuştur. O zamanda ise iman etmiş ve Allah'ın her şeye gücünün yettiğine kani olmuştur. Böylece Allah, kafirle değil mümin biri ile konuşmuştur.<sup>441</sup>

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin Allah'ın kafirler ile konuşup konuşmayacağıyla ilgili sorusunun tuhaf, cevabının ise daha tuhaf olduğunu ifade ederek ortaya attığı problemin de asılsız olduğunu zikretmiştir, zira Kur'an-ı Kerimde Allah'ın kafirler ile konuştuğu hatta küfrün ele başı olan İblis ile dahi konuştuğu açıkça ifade edilmektedir. “Allah, “O halde çık oradan, dedi; şüphesiz sen kovuldun!”<sup>442</sup> ayetinde Allah (c.c) İblis ile konuştuğu ve onu muhatap aldığı açıkça zikredilmiştir. “Allah buyurdu ki: “Yıkılın karşımdan! Ve artık bana bir şey söylemeyin!”<sup>443</sup> ayeti de Allah'ın kafirler ile konuştuğuna dair güçlü delillerdir.<sup>444</sup>

### Değerlendirme

Yukarıdaki ayet bir önceki ayet<sup>445</sup> ile ilişkili olduğu için beraber değerlendirilmektedir. Bir önceki ayette Allah (c.c) inananların yardımcısı ve sahibi olduğunu ve onları karanlıklardan iman aydınlığına çıkardığını ifade ederek akabinde inkâr edenleri ise karanlıklarında bırakarak yardımcısız bıraktığını buyurmuştur. Arkasında hem aklî hem ibretlik hem de sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde deneye dayalı örnekli deliller zikretmiştir. Hz. İbrahim'in Nemrut ile tartışması Allah'ın varlığına dair akli delile örnek iken içinde hiçbir canlı emaresi kalmayan ve bütün binaları yıkılmış bir memlekete uğrayan şahıs ile ilgili örnek ise ibret alınması bakımından Allah'ın kudretine delalet eden ayrı bir delildir. Birinci örneğin asıl hedefi şirk bataklığına ve karanlığına giren insanları iman ve hidayet nuruna çıkarmak iken, ikinci örneğin ise öldükten sonra tekrar dirilmeyi

---

<sup>441</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/491.

<sup>442</sup> Hicr, 15/34.

<sup>443</sup> Mü'minûn, 23/108.

<sup>444</sup> İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizal*, 1/491.

<sup>445</sup> “Allah iman edenlerin velisidir; onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlerin velileri ise sahte tanrılardır; onları aydınlıktan çıkarıp karanlıklara sokarlar. İşte bunlar ateşliklerdir, bunlar orada devamlı kalıcıdırlar.” Bakara, 2/257.



inkâr edenlere bir ibret ve ayet olması amaçlanmıştır. İslamî kaynaklara göre ayette geçen memleketin Beytü'l-makdis olduğu ve buraya uğrayan kişinin de bazı rivayetlere göre Yeremya b. Hilkiyâ iken başka rivayetlere göre ise Üzeyr b. Şerhiyâ'dır. İbn Âşûr ise kendi tefsirinde bu kişinin İsrailoğulları'na gönderilen peygamberlerden Hezekiel olduğu görüşünü tercih ederek, Yeremya ve Dânyâl peygamberler ile muasır olduğunu ifade etmiştir. Milattan önce altıncı asrın başlarında Kudüs'ü işgal eden ve taş üstünde taş bırakmayan Buhtunnasır, halkı da Babil'e sürgün etmiştir. Hezekiel ise Hz. Mûsâ'dan kalan emanetlerin zalim kralın eline geçmemesi için onları Urşelîm denilen bir kuyuya atmış ve bu kuyuyu daha sonra bulmak için işaretlemiştir. Hangi kuyu olduğunu ve yerinin nerde olduğunu kendisi ve döneminde yaşayan bazı peygamberlerden başka kimse bilmiyordu. Babil'e sürgüne gönderilen Hezekiel, vahye dayalı gördüğü rüyalar üzerine burada İsrâiloğullarının içine düştüğü durumdan nasıl kurtulacaklarını ve başlarına gelen felaket ve musibetleri içeren bir kitap yazmıştır. Kitapta yazılanlardan bazıları yukarıdaki ayette geçenlerle birebir uyuşmaktadır. Harabeye dönen Beytülmakdis'in bir daha nasıl tekrar ihya olacağını ve eski haline nasıl geleceğini söyleyen Hezekiel, harabeye dönen ve yerle yeksan olan memleketin bir daha eski haline dönmeyeceğini düşünmüş ki "Allah bu memleketi tekrar nasıl ihya eder" şeklinde ümitsizce konuşmuştur. Bunun üzerine m.ö beş yüz elli yıllarında vefat eden Hezekiel, milattan önce dört yüz elli yılında Allah tarafından tekrar diriltirmiştir. Böylece Allah'ın insanları tekrar diriltmeye kâdir olduğunu âyân beyân müşahede etmiştir. Arada geçen yüz yıla rağmen tekrar Allah tarafından dirilen Hezekiel, Beytülmakdis'in (Üzeyr (a.s) döneminde tekrar inşa edildiğini ve sadece kemikleri kalan eşeğinin gözleri önünde tekrar ete bürünüp canlandığını görünce kalbi tatmin olmuştur. Bu olay o dönemde tekrar dirilmenin olmayacağına inanan insanlar için bir ibret ve delil olduğu gibi Efendimize indirilen Kur'an-ı Kerim vasıtasıyla Mekke'de yaşayan herkes için de bir ibret ve delil olmuştur. Ayrıca Yahudi kaynaklarında geçen bu olayı, en ince ayrıntısıyla ümmî olan bir peygamberin haber vermesi, Mekkeli müşrikler için

Allah'ın varlığına ve ölümlerin tekrar dirilebileceğine dair bir delil olduğu gibi Medine Yahudileri için de efendimizin nübüvveti için bir delildir.<sup>446</sup>

Burada İbnü'l-Müneyyir'in dediği gibi yukarıdaki ayetlerden yola çıkarak Allah (c.c) hem müminler ile hem de kafirler ile konuştuğu sabit olmuştur. Fakat burada dikkat edilmesi gereken bir husus var ki, o da şudur: Burada Allah'ın kafirler ile konuşması, bu dünyada mı yoksa ahirette mi gerçekleştiği gerçeği tam olarak ortaya çıkmış değildir. Kanaatimizce yukarıdaki ayetlerden de yola çıkarak Allah (c.c) sadece ahirette kafirler ile konuşacaktır, çünkü bu konuyla ilgili ayetlerin hepsi ahiret veya cehennem ile ilgilidir.

İslamî kaynaklarda ayette geçen kişiyle konuşanın Allah olmadığı bir melek veya peygamber olduğu da geçmektedir. Durum ne olursa olsun Allah'ın bu kişi ile konuşması herhangi bir problem yaratmamaktadır. Özellikle o kişinin peygamber olması durumunda Allah, bir peygamber ile konuşmuş olur.

#### 2.24. İstidlâlî Bilgiden Zarurî bilgiye

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي

*“İbrahim, ‘Rabbim! Ölümleri nasıl diriltiyorsun, bana göster!’ deyince, Rabbi ‘Yoksa inanmıyor musun?’ demişti. O ‘Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye” cevabını verdi.’<sup>447</sup>*

Zemahşerî: “Eğer denilse ki; Allah (c.c), İbrahim (a.s)’ın iman bakımından tüm insanlardan daha sağlam olduğunu bilmesine rağmen nasıl olur da ona “Sen inanmıyor musun? demiştir. El-cevap: Elbette Allah (c.c) Hz. İbrahim’in bu konudaki imanının tam olduğunu biliyordu. Fakat Allah’ın (c.c) burada bu soruyu sormasının nedeni dinleyici kitleye bir eğitimin verilmeseydi. Burada böyle bir soruya insanların Hz, İbrahim’in verdiği cevap gibi bir cevap vermeleri gerektiği

<sup>446</sup> İbn Âşûr Muhammed Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr* (Tûnus: ed-Daru’t-Tunusiyye, 1884), 3/34.

<sup>447</sup> Bakara, 2/260.

eğitimi ve bilgisi verilmiştir. Byolece muhataplar, Hz. İbrahim'in maksadının istidlal delilinden, 'ayne'l-yakın deliline ve mertebesine ulaşmak olduğunu anlamış olurlar. Hz. İbrahim, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye şeklinde Allah'ın istediği gibi bir cevap vererek Allah'ın varlığına dair getirmiş olduğu delilin (istidlal) yanında zaruri bilgiyi de (görme) ekleyerek hiçbir şüpheyeye yer bırakmamıştır. Ayrıca istidlal (deliller sonucunda hakikati öğrenme) ilminde şüphe mümkün iken zaruri ilimlerde şüphenin yeri yoktur.”<sup>448</sup>

İbnü'l-Müneyyir, Hz. İbrahim'in bu sorusunun Allah'ın kudreti ile ilgili herhangi bir şüpheden kaynaklanmadığını dirilme şeklinin nasıl olacağı ile ilgili olduğunu ifade etmiştir. Tekrar dirilmeye iman etmek için dirilme şeklinin nasıl olmasıyla ilgili ince detayları bilmek de şart değildir. Ayette geçen كَيْفَ kelimesi de bunu gerektirmektedir. Arap dili belagatinde bu kelime bir şeyin keyfiyeti ve şeklinin nasıl olduğuyla ilgilidir. Ayette de Hz. İbrahim'in tekrar dirilmeye ilgili herhangi bir şüphesi yoktur. Fakat tekrar dirilme şeklinin nasıl olacağı ile ilgili bir merakı olmuş ve bu soruyu sormuştur. Efendimiz döneminde Hz. İbrahim'in bir şüpheyeye düştüğü zannına kapılanlar olmuş ki o şöyle demiştir: “Biz şüphe etmeye İbrahim'den daha layığız” Yani: Bizler şüphe etmedik, İbrahim'in şüphe etmemesi daha evla ve daha layıktır.<sup>449</sup>

İbnü'l-Müneyyir, sözlerine şöyle devam ediyor: “Fakat burada şu soru akla gelebilir: كَيْفَ kelimesi madem bir şeyin varlığıyla değil de keyfiyetiyle ilgili olduğu için Hz. İbrahim'in imanıyla ilgili bir şüpheyeye mahal bırakmıyor o zaman Allah'ın ona “Yoksa sen iman etmiyor musun?” sorusunu nereye koyacağız? İbnü'l-Müneyyir, bu soruya da şu cevabı verir: “Bazı Arap dili ve belāgat uzmanları bu kelimenin iki farklı kullanımı olduğunu ifade etmişlerdir. Birincisi: Yukarıda geçtiği gibi bu kelimenin bir şeyin keyfiyeti ile ilgili soru makamında kullanıldığıdır. İkincesi: acizlik ve becerisizlik makamında kullanılmasıdır. Örneğin çok ağır bir yükü kaldırabileceğini iddia eden bir kişiye (bu ağır yükü kaldıramayacağı kesin bilinmesine rağmen) “hadi bana bu yükü kaldırabileceğini

---

<sup>448</sup> Zemahşeri, *Keřřāf*, 1/493.

<sup>449</sup> İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisāf fi mā Tedammehü'l-Keřřāf mine'l-İ'tizal*, 1/492.

göster” (أرني كيف تحمل هذا) demek gibi. كَيْفَ kelimesi bu ikinci manada da kullanıldığı için, bu ihtimali ortadan kaldırmak ve Hz. İbrahim’e بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ayeti cevabını verdirmek için bu kelimeyi (أَوَلَمْ تُؤْمِنُ) kullanmıştır.”

Burada şöyle bir soru daha akla gelmektedir: بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ayeti Hz. İbrahim’in soru sorduğu sırada kalbinin mutmain olmadığını göstermiyor mu? İbnü’l-Müneyyir, bu soruya da şöyle cevap vermektedir: Yukarıda da geçtiği gibi Hz. İbrahim’in tekrar dirilme ile ilgili herhangi bir şüphesi yoktur. Onun merak ettiği tek şey, dirilme şeklinin nasıl olduğudur. Zira kafasında dirilme ilgili birden fazla hayali tasvirler vardı. Hayallerinin bir ötesi olan müşahede ve görme mertebesine ulaşmak ise tek derdiydi. Buna göre yukarıdaki ayetin manası şöyledir: Hayır inanıyorum, fakat tekrar dirilmenin şekli ve keyfiyeti ile ilgili kalbimin tatmin olması ve hayali dirilme tasvirlerinden kurtulmak istiyorum... Zira kendi gözlerimle gördüğüm zaman farklı hayali şekillerden kurtulmuş olurum ve kalbim sükûnet bulmuş olmuş olur. Hz. İbrahim’e gösterilen ölü bir kuşun tekrar dirilmesi olayı da bu yorumu destekler mahiyettedir. Müfessirlerin kahir ekseriyeti de Hz, İbrahim’in bu soruyu sormadaki amacının ‘ilme’l-yakîn mertebesinden ‘ayne’l-yakîn mertebesine ulaşmak olduğunu zikretmişlerdir.”<sup>450</sup>

### Değerlendirme

İbnü’l-Müneyyir’in bu meselede Zemahşerî’yi eleştirdiği nokta Hz. İbrahim’in Allah’ın yaratma sıfatıyla ilgili bir şüphesinin olup olmadığı meselesidir. Sahabe ve Ehl-i Sünnet alimlerinin çoğuna göre peygamberlik görevi geldikten sonra hiçbir peygamberin Allah’ın zatı ve sıfatlarıyla (özellikle yaratma sıfatı) ilgili hiçbir şüpheleri yoktur. Zira böyle bir şüphe, peygamberlerin ismet sıfatını zedeleyeceği gibi küfre sebebiyet verebileceğinden onlar hakkında muhal görülmüştür. Özellikle Hz. İbrahim’in “*Rabbim hayat veren ve öldürenidir*”<sup>451</sup> şeklindeki imanına rağmen böyle bir şeyi iddia etmek Hz. İbrahim’in Allah’ın

---

<sup>450</sup> İbnü’l-Müneyyir, *el-İntisâf fi mâ Tedammehü ’l-Keşşâf mine ’l-İ’tizal*, 2/492.

<sup>451</sup> Bakara, 2/258.

halili (dost) olduğunu<sup>452</sup> göz ardı etmek anlamına gelecektir. Hz. İbrahim'in ayette Allah'tan ölülerin nasıl dirilttiğini istemesinin sebebi sadece 'ilme'l-yakîn mertebesinden 'ayne'l-yakîn mertebesine geçmek içindi.<sup>453</sup> Hz. İbrahim'in Allah'tan ölüleri nasıl dirilttiği ile ilgili bu isteği, varlığını kabul ettiği bir şeyin keyfiyetini bilmeye ve anlamaya yöneliktir. İbnü'l-Müneyyir'in de dediği gibi Hz. İbrahim, varlığını kabul ettiği ölüleri diriltmenin sadece keyfiyeti ve şeklini merak ediyordu. Yani Allah'ın ölüleri dirilteceğinden zerre kadar şüphesi yoktu, fakat zihninde diriltmeyle ilgili onlarca senaryonun hangisinin doğru olduğunu bilmiyor ve Allah'tan bunun keyfiyeti ve şeklini ayan bir şekilde göstermesini istiyordu. Yoksa Nemrut'la Allah'ın yoktan var ettiği ve ölüleri tekrar dirilteceğiyle ilgili girdiği tartışma anlamsız olur ve şüphe duyduğu bir konuyu karşı tarafa kabul ettirmek gibi kendisi ile çelişen bir pozisyona girmiş olurdu. Bu konuda çoğu Sahabe ve Selef alimlerinin görüş birliği içinde olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bazı Sahabe ve Selef alimleri ile Zemahşerî gibi bazı Mu'tezilî alimler, Hz. İbrahim'in gördüğü ölmüş, parçalanmış ve kurtçuklar tarafından kemirilmeye başlanmış bazı hayvan leşleri manzarası karşısında Allah'ın onu nasıl tekrar dirilteceğiyle ilgili içinde bazı vesvese ve şüpheler hasıl olmuş ve bunun sonucunda Allah'tan bu istekte bulunmuştur.<sup>454</sup> Bu görüşü teyid eden bir rivayet şöyledir. Ebû Hüreyre, Peygamber Efendimizin şöyle dediğini rivayet etmiştir: *"Bizler, İbrahim (a.s)'dan daha fazla şüphe etmeyi hak ediyoruz, vaktiyle o şöyle demiştir: "Rabbim! Ölüleri nasıl diriltiyorsun, bana göster!" deyince, rabbi "Yoksa inanmıyor musun?" demişti. O "Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye" cevabını verdi."*<sup>455</sup>

Atâ b. Rebâh: "İnsanların kalplerine gelen vesvese ve şüphelerden bazıları İbrâhîm (a.s)'ın da kalbine girmiş ve bu yüzden *"Rabbim! Ölüleri nasıl dirilttiğini*

---

<sup>452</sup> Nisâ, 4/125.

<sup>453</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 4/311.

<sup>454</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 4/628-630.

<sup>455</sup> Müslim b. Haccac, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbü'l-İmân, (Bâbu Ziyâdeti Tuma'nîneti'l-Kalp) 69; Kurtûbî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 6/311. Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 4/629.

*bana göster*” şeklinde bir istekte bulunmuştur.” İbn Rebâh, daha sonra Ebu Hüreyre’den nakledilen yukarıdaki hadisi okumuştur.”<sup>456</sup> İbn Abbâs: “*Kur’an-ı Kerîm’de “Rabbim! Ölülerini nasıl dirilttiği bana göster!” deyince, Rabbi “Yoksa inanmıyor musun?” demişti. O “Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye cevabını verdi.”* ayetinden daha fazla umut va’d eden bir ayet yoktur.” diyerek insanda bazı şüphelerin olmasının doğal olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca Peygamber Efendimizin kalpte meydana gelen bu tür vesveselerin tam bir imandan kaynaklandığını<sup>457</sup> buyurması da yukarıdaki meseleyi daha da izah etmektedir. Yukarıdaki ayetle ilgili söylenecek bir diğer husus da şudur: İnsanlar, bir peygamberin doğruluğunu mucizeler vasıtasıyla test ettikleri gibi peygamberlerin de kendilerine melek vasıtasıyla gelen vahyin bir melek tarafından mı yoksa şeytan tarafından mı olduğunu test etmek ve mutmain olmak için Allah’tan birtakım mucizeler istemişlerdir.<sup>458</sup> Tıpkı Peygamber Efendimizin ilk vahiy esnasında korkup meseleyi anlamak için Hz. Hatice’nin amcası olan Varaka b. Nevfel’in yanına gidip ondan meselenin hakikatinin ne olduğunu sorması gibi. Varaka da Muhammed (a.s)’a gelen şeyin bir şeytan olmadığını aksine Musâ ve İsâ (a.s)’a gelen Namûs’un ta kendisi olduğunu söyleyerek meseleyi izah etmiştir.

Fakat Ehl-i Sünnet alimleri, peygamber efendimize isnat edilen yukarıdaki hadis ile sahabe ve tabiine isnat edilen sözlerin te’vile açık olduğu ve her birinin farklı anlamlarının olduğunu zikretmişlerdir. “*Biz İbrahim’den daha şüpheye layığız*” hadisinin, “Eğer İbrahim’in Allah’ın ölülerini diriltmesi hakkında şüphesi olsaydı biz buna daha layık olurduk, fakat biz şüphe etmedik ki İbrahim şüphe etsin” şeklinde te’vil edilmiştir. Nemrut ile tek yaratıcının Allah olduğu hem öldürme hem de diriltmenin sadece ona mahsus olduğu konusunda tartışan ve

---

<sup>456</sup> Kurtûbî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’an*, 6/310.

<sup>457</sup> Müslim b. Haccac, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, 71. Hadisin farklı varyantları olmakla beraber Sahîh-i Müslim’de geçen şekli şöyledir: “*Ebû Hüreyre, bir grup sahabe efendimize gelerek şöyle dediklerini rivayet etmiştir: “Ya Resûlellah! içimizde söylemeyi büyük günah saydığımız bazı şeyler (vesvese) geçiyor, dediler. Peygamber efendimiz, “Hepiniz aynı şeyleri hissediyor musunuz? Buyurdu. Onlar da “evet” dediler. Bunun üzerine efendimiz, “işte bu tam bir imandır” buyurdu”.*

<sup>458</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 7/42.

nihayetinde onu yenen İbrahim (a.s) hakkında bu tür şüpheler asılsız olmakla beraber nübüvvetin ismet sıfatını ihlal etmektedir. Peygamber Efendimizin “*Kalbe giren bu tür şeyler, imandan kaynaklanmaktadır*” hadisi ise kalbe geçici olarak gelip giden vesveseler ile ilgili olduğudur. Ayrıca başka varyantlarla rivayet edilen bazı hadislerde sahabelerin, kalpte yerleşen şüpheyile ilgili değil, ara sıra kalbe giren ve geçici olan bir durumu ifade eden vesveseyle ilgili soru sormaları da bu te’vili destekler mahiyettedir.<sup>459</sup> İbn Abbâs’ın yukarıdaki ayetle ilgili “*Bu ayetten daha fazla umut va’d eden ayet yoktur*” sözü ise Allah’ın ölüleri dirilteceğine iman etmenin yeterli olduğu, derinlemesine incelemenin ve keyfiyetini merak etmenin ise şart olmadığıyla ilgilidir. Atâ b. Rabâh’ın “*insanların kalbine giren şüphelerden bazıları, Hz. İbrahim’in kalbine de girmiştir*” sözüne gelince, bu şüphenin Allah’ın insanları tekrar nasıl dirilteceğiyle ilgili değil de herkesin kesin bildiği bir şeyin gözleriyle de görmek istemesi olayıdır, zira kalp, her zaman inandığı şeyi görmek ister. Bu yüzden peygamber efendimiz “*Haber, görmek ve bir şeyi müşahede etmek gibi değildir*”<sup>460</sup> buyurmuştur. Yani insan, tabiatı gereği iman ettiği şeyi görmek te ister ki imanına iman katsın.<sup>461</sup> Dolayısıyla İbn Rabâh, yukarıdaki sözüyle insanoğlunun tabiatı gereği meraklı olduğuna ve İbrahim (a.s)’ın da bu isteğinin şüpheden değil merakından kaynaklandığına (herkes gibi) dikkat çekmiştir. Tıpkı müminlerin cennete ve Peygamberimize inanmakla beraber onu görmek de istemeleri gibi. Ayrıca İbrahim (a.s)’ın Allah’tan ölüleri nasıl dirilttiğini istemesinin altında yatan bir gerekçe de şöyledir: Nemrut, İbrahim ile girdiği tartışma sırasında Rabbinin ölüleri dirilttiğini görüp görmediğini sorunca İbrahim (a.s) başka bir delile geçmek zorunda kalmış ve bu yüzden daha sonra Allah’tan ölüleri nasıl dirilttiğini kendisine göstermesini istemiştir.

İbnü’l-Müneyyir, Zemaşerî’nin “nazarî ilimlerde (delile dayanan bilgi) şüphe meydana gelirken, zarurî (herhangi bir delile gerek duymayan açık seçik

---

<sup>459</sup> Müslim b. Haccac, el-Câmi’u’s-Sahîh, Kitabu’l-İman, (Bâbu Beyâni’l-Vesveseti fi’l-İmân) 71.

<sup>460</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü İmam Ahmed b. Hanbel* (Beyrût: Müessesetü’r-Risale, ty.), 3/340.

<sup>461</sup> Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, 4/624-432.

bilgi) ilimlerde meydana gelmemektedir” sözünü eleştirmekte, böyle bir söylemin herhangi bir ilmî ve fikrî dayanağının olmadığını ifade ederek sözlerine şöyle devam etmektedir: Zemahşerî, ilim (bilgi) ile itikadın bir olduğunu düşündüğü için inanç ile ilgili şüpheler olduğu gibi bilgi ile ilgili şüpheler olduğunu düşünmüştür. Oysa ki zarurî ilimlerde şüpheye yer olmadığı gibi sebebi belli ve açık olan nazarî ilimlerde de şüpheye yer yoktur.<sup>462</sup>

Yukarıdaki değerlendirmemizden hareketle peygamberlerin kalplerine, Allah’ın insanları tekrar diriltmesiyle ilgili bazı şüphelerin girip girmeyeceği noktasındaki ihtilafın ilk dönem sahabe dönemine kadar götürülebileceği hatta Peygamber Efendimizi de bu tartışmanın bir parçası haline getirenlerin olduğu anlaşılmaktadır. Bu tartışmaya Zemahşerî ve İbnü’l-Müneyyir’in de katıldığı; Zemahşerî, ‘peygamberlerin de kalplerine şüphelerin girebileceğini’ düşünenlerin safında yer alırken; İbnü’l-Müneyyir ise ‘bu tür isteklerin şüpheden değil ‘ayne’l-yakîn mertebesine ulaşmak içindir’ diyenlerin safında yer almıştır.

## 2.25. Şeytan ve Cinlerin İnsanın Bedeni Üzerindeki Somut Tesirleri

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ

*“Faiz yiyenler ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar”<sup>463</sup>*

Zemahşerî: “Ayette geçen tahabbut’uş-Şeytan/Şeytan çarpması söylemi hakikati olmayan Arapların hikâyelerindedir. Onlar, Şeytanın insanlara çarpıp sersemlettiğini iddia ederlerdi. الخبط kelimesi ise gelişi güzel rastgele yürümek demektir. İnen ayet ise tam da Arapların bu inanişına göre inmiştir.”<sup>464</sup>

İbnu’l-Müneyyir, Zemahşerî’nin “Şeytanın çarpması söylemi, Arapların iddialarındandır” sözünü eleştirmiş, aksine Zemahşerî’nin iddialarının, şeriatın

---

<sup>462</sup> İbnü’l-Müneyyir, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü’l-Keşşâf mine’l-İ’tizal*, 1/493; Kurtûbî, *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’an*, 6/310-311.

<sup>463</sup> Bakara, 2/275.

<sup>464</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 505.



kesin ve katî nasları (ayet-hadis) karşısında Şeytanın çarpması gibi bir çarpmaya maruz kaldığını ifade etmiştir. Hadiste ما من مولود الا يمسه الشيطان فيستهل صارخا “Yeni doğmuş hiçbir çocuk yok ki şeytan ona dokunmuş olmasın. Bu yüzden doğarken ağlamaktadırlar” geçmektedir. Bir başka hadiste ise şöyle geçmektedir: “Ademin çocuklarından hiçbir çocuk yok ki, doğduğu an, şeytan ona dokunmuş olmasın. İşte doğarken ağlaması, şeytanın dokunmasından kaynaklanmaktadır.” Meryem ve oğlu ise bundan müstesnadır. Sonra Ebu Hureyre, Meryem ile ilgili Kuran’da geçen şu ayeti okudu: <sup>465</sup>“إني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم”<sup>466</sup> Ayrıca “Çocuklarınızın akşam vakitlerinde dolaşmalarına izin vermeyin, çünkü cinlerin o vakitte etrafa dağılma ve çocukları kapma tEhl-ikesi vardır.”<sup>467</sup> gibi hadislerin zahirinden ve Ehl-i Sünnetin görüşlerinden açıkça anlaşılmaktadır ki şeytan ve cinler ile ilgili hadisler, Arapların efsaneleri olmayıp hakikî anlamlarında kullanılmaktadır. Fakat kaderiye ve onlar gibi düşünen Mutezile, bu gibi meseleleri (şeytan, cin, sihir) Anka kuşu gibi hayalî ve efsanevi meseleler şeklinde değerlendirmişlerdir.<sup>468</sup>

### Değerlendirme

İbnü'l-Müneyyir'in bu konuda yapmış olduğu değerlendirilmesi doğru bir değerlendirmedir. Ayrıca Kur'an ve Sünnet ile ilgili deliller de onu desteklemektedir. Ehl-i sünnet ve Cemaatin görüşü de bu yöndedir. Cinlerin ve şeytanların varlığı Kitap ve Sünnet ile sabittir, Selef alimleri de bu konuda ittifak etmişlerdir. Aynı zamanda cinlerin insanların bedenine girme olayı da dört büyük mezhep imamları ile Ehl-i Sünnetin ittifakı ile sabit olmuş ve onlardan hiç kimse tarafından inkâr edilmemiştir. Fakat bazı Mu'tezilî alimler, cinlerin insanların bedenine girme olayını inkâr etmişlerdir. Onların bu görüşü kitap ve sünnetin katî nasları karşısında çürütülmüştür. Hadiste, “Şeytan her birinizin içinde,

---

<sup>465</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Kitabu Ehâdîsi'l-Enbiyâ, 850.

<sup>466</sup> Âli İmran, 3/36.

<sup>467</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 813; Müslim b. Haccac, *el-Câmi'u's-Sahîh*, 969.

<sup>468</sup> İbnü'l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizal*, 505.

vücudunuzda kanın dolaştığı gibi dolaşır.”<sup>469</sup> Ahmed b. Hanbel’in oğlu babasına “Bazı insanlar, cinlerin insanların bedenlerine girmediğini iddia ediyorlar” şeklinde soru sorar, babası Ahmed b. Hanbel ise şu cevabı verir: “Ey Yavrum! Onlar yalan söylüyorlar. Cinler, içine girdiği kişinin dili ile konuşurlar.” İbn Teymiye “Ahmed b. Hanbel’in bu dedikleri meşhûddur yani bu gibi olaylara şahit olanlar vardır, zira bedene cin girdikten sonra sara sara hastası olan bir kimsenin nöbeti gibi bir nöbet geçirir ve anlamını bilmediği sözler sarf etmeye başlar. Daha sonra bedenine fizikî işkence ve eziyetler verir. Öyle ki bir deveye bu işkenceler verilse, devede darp izleri bırakırdı. Fakat kişi bunlara rağmen işkenceyi hissetmez ve ne dediği hatırına gelmez. Ehl-i Sünnetten cinlerin insanların bedenlerine girdiğini inkâr eden hiç kimse olmamıştır.”<sup>470</sup>

Bu gibi olayları psikolojik hastalıklara dayandırıp cin ve şeytan gibi varlıkların mevcudiyetini inkâr edenler, Ehl-i Sünnetin ittifakına ve Felsefecilerin çoğuna muhalif hareket etmiş olurlar.<sup>471</sup>

Yukarıdaki değerlendirmeden hareketle İbnü'l-Müneyyir'in şeytan ve cinlerin varlığı ve insanların üzerindeki tesiriyle ilgili görüşünün Kitap, Sünnet ve Ehl-i Sünnetin görüşüyle paralellik arz ettiği; Zemahşerî'nin görüşünün ise tam aksine Kitap, Sünnet ve Ehl-i Sünnetin ittifakı ile Felsefecilerin çoğuna muhalif olduğu anlaşılmıştır.

İbnü'l-Müneyyir bu meselede Kitap, Sünnet ve Ehl-i Sünnetin tüm bileşenleri adına Zemahşerî'yi eleştirdiği görülmektedir.

## 2.26. Sihir ve Hakikati

Zemahşerî, sihri şöyle tarif eder: “Sihir, meslek haline getirilmiş bir temvihtir. Bu sanatın incelikleri olduğu gibi sanatkârların da bazı marifetleri vardır.” tarifte geçen “temvîh” ifadesi ‘hile ve haksız bir şeyi haklı göstermek’

---

<sup>469</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (Bed'u'l-Halk), 808.

<sup>470</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 24/277.

<sup>471</sup> Ahmed b. Abdülhalim b. Abdüsselam el-Herrânî ed-Dımaşkî İbn Teymiyye el-Hanbelî, *Kitabu's-Safediyye*, thk. Reşat Salim Muhammed, 1986, 192.

demektir. Ayrıca bir şeyin hakikatini çarpıtma ve örtme anlamına da gelmektedir. Örneğin demir gibi madeni şeyleri altın ile kaplamak.<sup>472</sup> Zemahşerî'nin bu tarifinden sihrin herhangi bir tesirinin olmadığı, ancak bir yanılsama ve göz boyamadan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Müneyyir şöyle der: “Mutezilenin sihri inkâr etmeleri, şeytanların ve cinlerin insan üzerindeki gözle görülebilir etkisini yok saymalarından kaynaklanmaktadırlar. Onlara göre sihir, hakikati olmayan bir göz boyama ve hileden başka bir şey değildir. Ne hastalıkta ne öldürmede ne de çözme ve bağlamada hiçbir etkisi yoktur.”<sup>473</sup>

Sihrin hiçbir etkisinin olmadığını söylemek yanlış olduğu gibi mutlak surette bir etkisinden söz etmek de yanlıştır. Çünkü sihrin çeşitleri vardır. İnsan bedeni üzerinde etkisi olan sihir çeşitleri olduğu gibi hiçbir tesiri ve etkisi olmayan sadece illüzyondan ve göz boyamadan ibaret olan sihir çeşitleri de vardır. Bakara suresi 102. ayette geçen *فیتعلمون منهما ما یفرقان بین المرء وزوجه* (*fakat onlar bu iki melekten, karı ile kocanın arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı*)<sup>474</sup> ayeti, sihrin eşler arasını açacak kadar bir tesire sahip olduğunu açıkça ifade etmektedir. Felak suresi 4. ayette geçen *ومن شر النفاثات فی العقد* (*Düğümlere üfürenlerin şerrinden sana sığınırım*) ayetinde de Allah (c.c) düğümlere üfürenlerin şerrinden ona sığınmamızı emretmiştir.<sup>475</sup> Hz. Aişe'den gelen “Rasûlullah'a sihir yapıldı. Öyle ki, yapmadığı bir şeyi yapmış gibi zannederdi”<sup>476</sup> hadisi de sihrin ne derece tesirinin olduğunu göstermesi bakımından çok önemlidir. Hadisin devamı şu şekildedir “İki kişi (iki insan suretinde iki melek) bana geldi. Birisi başımın, diğeri ayaklarımın tarafında durdu. Birincisi diğerine sordu. “Ona ne oldu?” Öbürü cevap verdi: “Buna sihir yapılmış.” Birincisi sordu: ona

---

<sup>472</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 1565.

<sup>473</sup> İmam Ebî Osman İsmail b. Abdurrahman Sabûnî, *Akîdetü's-Selefi's-Salih* (Riyâd: Daru'l-Asime, 1998), 296.

<sup>474</sup> Bakara, 2/012.

<sup>475</sup> Abdurrahman b. Hasan Abdulvehhap, *Fethü'l-Mecîd Şerhu Kitabi't-Tevhîd*, thk. İbn Bâz (Beyrût: Daru ibn Hazm, 2009), 284.

<sup>476</sup> *Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî, Sıfetu İblis ve Cunudihî*, 1460.

*kim sihir yaptı?” Öbürü cevap verdi: “Lebîd b. A’sam.” Birincisi sordu “ne içinde?” öbürü cevap verdi: “Tarak ve saçlar bir erkek hurma içinde. Birincisi sordu: “O nerede?” öbürü cevap verdi: “Beni Züreyk’in kuyusu Zervan içinde, bir taşın altında.” Birincisi sordu: “Ne yapmalı?” öbürü cevap verdi: “Kuyunun suyunu boşaltarak onu taşın altından çıkarmalı.”<sup>477</sup>*

Sihir ile ilgili birkaç Ehl-i Sünnetin görüşleri şöyledir: Bakillânî: “Sihir, iki çeşittir: Birincisi: Hayal ve göz boyamadan ibarettir. İkincisi: Hakikati ve tesiri olan sihir çeşididir.” Gazâlî: “Sihir birtakım yıldızlara bakmak suretiyle yapılmaktadır. Bu işlerde şeytana yaklaştıran, küfür ve isyan içeren sözler kullanılmaktadır.” İbn Haldun ise sihirbazları üç kısma tasnif etmektedir. Birincisi: sihir yaparken herhangi bir araçtan yardım almayan sihirbazlar. İkincisi: Feleklerin mizaç ve yaratılışlarından yardım alarak birtakım tılsımlar yapan sihirbazlar. Ona göre bu çeşit sihrin insanların ruhları üzerinde bir tesiri vardır. Üçüncüsü: insanların hayal gücünü harekete geçirip onların arzu ve hayallerinden beslenerek onları istedikleri yöne sürükleyen sihirbazlardır.<sup>478</sup>

Hz. Aişe, Efendimize yapılan sihri başka hadiste şöyle anlatıyor: “Efendimiz günlerce sihrin etkisinde kaldığı için yapmadığı şeyleri yapmış gibi hissediyordu. Bir gün bana “Ya Aişe fetva istediğim bir konuda Allah bana onun bilgisini verdi, İki kişi yanıma gelerek biri baş ucuma diğeri de ayak hizama gelecek şekilde oturdular. Ayak hizamın yanında oturan baş ucumda oturana şöyle dedi: Bunun hastalığının ne olduğunu biliyor musun? Diğeri şöyle cevap verdi: “Ona sihir yapılmıştır” dedi. “Ona sihri kim yapmıştır” diye sorunca diğeri şöyle cevap verdi: “Zurayk oğullarından Yahudi Lebîb b. A’sam” dedi. “Bu sihir nasıl yapılmıştır” diye sorunca diğeri “Bir tarak, saç kılı ile erkek hurmanın kurumuş çiçek kapçığı içerisinde” şeklinde cevap verdi. “Bu sihir nerededir” diye sorunca: öteki şöyle cevap verdi: “Zû Ervân kuyusunun içindedir” Bunun üzerine

---

<sup>477</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî, Babu's-Sihr*, 1460; Müslim b. Haccac, *el-Câmi'u's-Sahîh, Bâbu's-sihr*, 1044.

<sup>478</sup> Kürşat Kaya, *Sihrin Mahiyeti ve İmkânı* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2017), 78.

Efendimiz bir grup sahabeyle beraber, bu kuyuya gidip kuyunun içine baktı. Kuyunun üzerinde bir hurma ağacı vardı. Daha sonra Hz. Aişe'nin yanına döndü ve ona şöyle dedi: "Yâ Aişe Allah'a yemin ederim ki, kuyunun suyu kına suyu gibi kırmızımtırak, hurma ağacının uçları da şeytanlarının başları gibiydi." Hz. Aişe: "Yâ Resûlellah! O sihri çıkardın mı? diye sorunca: "Allah bana afiyet ve sıhhat ihsan etti. Sihri çıkarmakla insanlar üzerine bir kötülük geleceğinden endişe ettim" dedi ve kuyunun kapatılmasını emretti. Bunun üzerine kuyu kapatıldı.<sup>479</sup>

İbnü'l-Kayyim el- Cevzî bu konuyla ilgili şöyle der: Yukarıdaki ayetten ve Hz. Aişe'nin rivayet ettiği hadisten sihrin insan üzerinde etkisinin var olduğu ve onun bir hakikat olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bazı Mu'tezile kelamcılar, sihrin tesirini ve insan üzerindeki etkisini inkâr etmişlerdir. Hastalanmada, öldürülmede, çözme ve bağlamada sihrin hiçbir etkisinin olmadığı söyleyip onun sadece bir göz boyama ve illüzyondan ibaret olduğunu iddia etmişlerdir. Fakat bu iddiaları, kitap ve sünnetin kat'î naslarına muhalif olduğu gibi sahabe, fakihler, selef, tefsir, hadis ve tasavvuf Ehl-inin bu konudaki ittifaklarına da terstir. Hastalık, düğüm, çözüm, sevgi, nefret ve zayıf düşürme üzerinde etkisi tecrübe ile sabit olan sihirler, herkes tarafından bilinmektedir. Ayrıca *ومن شر النفائات في العقد* ayeti, sihir yapılan kişiyi gıyabı halinde de zararının devam ettiğine delalet etmektedir. Sihir sadece hazır bulunan kişide tesir etmiş olsaydı düğümlere üfleyenlerin şerrinden Allah'a sığınmanın bir anlamı olmazdı."<sup>480</sup>

Ehl-i Sünnetin çoğu sihrin insanlar, hayvanlar ve eşyalar üzerindeki etkisinin göz boyama ve hayalden ibaret olmayıp gerçek bir tesirlerinin olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Fakat Mu'tezile'nin çoğu ile bazı Ehl-i Sünnet alimlerinin (Ebû mansûr el-Mâtûridî (ö. 334/944), Ebû Cafer el-Esterâbâzî) görüşü ise sihrin sadece bir hayal ve göz boyamadan ibaret olduğu yünündedir. Ayrıca onlara göre sihrin kişiyi hasta yapmakta veya bir şeyi çözüp düğümlemede

---

<sup>479</sup> İhsan Arslan, "Rasûlullah'a Yapılan Sihir Rivâyeti Hakkında Bir Araştırma", *Ekev Akademi Dergisi* 53 (2012), 93; Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Kitabü'l-Edep, 1519.

<sup>480</sup> Ebu Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyub ez-Zürâî eDîmaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el- Cevziyye, *Tefsîru'l-Mu'avvizeteyn* (Kahire: Daru'l-Hadîs, 1989), 51-52.

herhangi tesiri yoktur.<sup>481</sup> Bu görüşlerini de şu ayetlere dayandırırılar. قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا جَبَّالَهُمْ وَعَصِيَّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ<sup>482</sup> “Sihirbazlar, son hazırlıklarını yapıp ellerindeki büyü aletlerini yere atınca, orada bulunan herkesin gözünü boyadılar, onları korkudan dehşete düşürdüler ve böylece büyük bir sihir gösterisi yaptılar.”<sup>483</sup> Bu iki ayette sihrin bir göz boyamadan ibaret olup insanlara gösterilenden farklı bir şekilde olduğu ifade edilmiştir. Fakat Ehl-i Sünnet alimlerinin çoğu, bu iki ayetin sihrin hakikatının olmadığına delil olmadığını ifade etmişlerdir, zira sihrin kısımlarının olduğunu ve göz boyama şeklindeki sihir çeşidinin sadece sihrin bir çeşidi olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ (İnsanlara sihri öğretirler)<sup>484</sup> ayetinde geçen talim (öğretmek) fiili ile مَا يُفَرِّقُونَ بَيْنَ الْمَرْءِ وَرَوْجِهِ (karı ile kocanın arasını ayıracak şeyler öğreniyorlardı) ayetinde geçen tafrik (ayırma) fiillerinden sihrin hayal değil gerçek bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ (büyük bir sihir gösterisi yaptılar.)<sup>485</sup> ayeti ve Felak sûresinde Efendimize yapılan sihirle ilgili inen ayetler, sihrin hayalden ve göz boyamadan ibaret olmayıp fizikî olarak insan bedeni üzerinde tesiri olan bir yanı olduğunu göstermektedir. İbn Abbâs: “Sihir ilmi, Mısır da bulunan “el-Ferema” ismindeki köydedir. Sihri inkâr eden kafir olduğu gibi Allah’ı ve Peygamberi de yalanlamış olur. Ayrıca gözle görünen ir hakikati da inkâr etmiş olur.”<sup>486</sup>

## 2.27. Resûlullah’a Sihri Kim Yaptı?

“Resûlullah, Muharrem ayının başında Hudeybiye’den dönünce Medine’de bulunan Yahûdî ileri gelenleri, Benû Zurayk’ın müttefiği ve meşhur

<sup>481</sup> Ebu Mansûr Muhammed, *Kitabu’t-Tevhid*, 209.

<sup>482</sup> Taha, 20/66.

<sup>483</sup> A’raf, 7/116.

<sup>484</sup> Bakara, 2/103.

<sup>485</sup> A’raf, 7/116.

<sup>486</sup> Kurtûbî, *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’an*, 2/276-277; İbn Âşûr Muhammed Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 3/637.

bir sihirbaz olan yahûdî Lebîd b. A'sam'a gelerek: "Ey Ebâ'l-A'sam! Sen sihri bizden daha iyi biliyorsun. Bizden kadınlar ve erkekler ona sihir yaptılar, fakat hiçbir etkisi olmadı. Sen, onun bize etkisini, dinimize muhalefetini, vatandaşlarımızdan bir kısmını öldürüp, bir kısmını ise yurtlarından çıkardığını biliyorsun. Senden Muhammed'in aklını başından alacak bir sihir yapmanı istiyoruz" dediler. Bu sihri yapması karşılığında kendisine üç dinar teklif ettiler. Rasûlüllah'ın hizmetinde bir yahûdî çocuğu bulunuyordu. Yahûdîler bu çocuğun yanına gelerek aklını çelip kandırdılar. Hizmetçi çocuk, Rasûlüllah'ın başının saç döküntüsünü ve tarağının dişlerinden birkaç parça alıp Yahûdîlere verdi. Yahûdîler de sihir yaptırmak için bunları Lebîd b. A'sam'a verdiler. O da bu malzemelere tükürerek düğümler attı ve onu erkek hurma tomurcuğu içerisine koyarak Ür'ûfe kuyusunun dibine koydu. Bunun üzerine Rasûlüllah yapmadığı şeyleri yapıyormuş gibi zannediyordu. Bu durum, Allah kendisine doğru yolu gösterinceye kadar devam etti. Lebîd b. A'sam'dan daha iyi bilen ve ondan daha kötü olan kız kardeşleri Rasûlüllah'a büyü yaptılar. O, kız kardeşlerinin yapmış olduğu bu sihri Ür'ûfe kuyusunun dibine koydu. A'sam'ın kızlarından biri durumu gizleyip Hz. Âişe'nin yanına geldi. Hz. Âişe ona Rasûlüllah'ın rahatsız olduğunu haber verdi. Sonra o, kız kardeşlerinin ve Lebîd'in yanına giderek olan biteni onlara haber verdi. A'sam'ın kızlarından biri şöyle dedi: "O, bir peygamber ise bu durum ona haber verilecek, yok eğer peygamber değilse, bu sihir onu dehşete düşürecek ve aklı başından gidecek. Böylece kavmimiz ve dindaşlarımız istediklerini elde etmiş olacaklar."<sup>487</sup>

## 2.28. Sihrin Tesiri

Burada bir hususa daha dikkat çekmekte yarar vardır. O da şudur: Sihrin tesirinden ve gücünden söz ederken bu gücün ulaşabildiği seviye ne kadardır ve nereye kadar ulaşabilmektedir? Burada da iki farklı görüş ile karşı karşıyayız. Birinci görüşe göre sihrin gücü, kişinin mizacını ve ahlakını değiştirmekten veya eşler arasını açmaktan öteye geçmemektedir. İkinci görüşe göre ise sihir, cisim ve

---

<sup>487</sup> Arslan, "Sihir Rivâyeti", 93.

nesneleri dahi değiştirecek seviyeye ulaşabilmektedir. Cansız bir şeyin canlı bir varlığa dönüşmesi ya da canlı bir varlığın farklı bir canlı varlığa dönüşmesi gibi. Fakat kabul görmüş genel kanaate göre ise sihrin gücü sadece birinci kısım olan kişinin mizacı, ahlakı ve eşler arasını açma üzerinde etkili olduğudur.<sup>488</sup>

## 2.29. Sihir ve İsmet Sıfatı

Üzerinde durulması gereken bir diğer mesele de sihrin vahiy ve nübüvvetin güvenilirliği ile ilgili ortaya atılan iddialardır. Kadî İyâz, İbn Hacer ve Aynî gibi alimler; peygamber efendimiz, ismet sıfatına sahip olduğundan dolayı yapılan sihrin etkisinin sadece dünya işleri ilgili olduğunu vahye ve nübüvvet makamına herhangi bir şüphe ve hanel getirmediğini ifade etmişlerdir.

Sihirle ilgili detaylı bir araştırma yapan İhsan ARSLAN'ın sihrin ismet sıfatıyla ilişkisini şöyle açıklamaktadır:<sup>489</sup>

“Resûlüllah'ın yapmadığı şeyleri yapmış gibi tahayyül etmesine gelince; ümmete bir durumu tebliğ etmek veya şeriatın hükümlerini ümmete açıklama konusunda veya doğruluğuna tesir etme konusunda ismet sıfatına sahip olmasından dolayı bir şüphe, bir töhmet ve bir tahayyül altında kalmaz. Dünya işlerinde Rasûlüllah'ın musibete uğraması normaldir. O, dünya işlerinde diğer insanlar gibidir. “Sizler dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz.”, “Deki: Ben sizin gibi bir insanım. Ancak bana, bir olan Allah'tan vahyediliyor.” Ancak o, vahiy ve dine taalluk eden hususlarda tercih edilmiştir. Gönderiliş sebebi ve risâletin gereği olmayan dünya işlerine gelince o, bu konuda hastalıklar gibi insanların karşı karşıya kaldığı durum içerisinde olabilir. Hakikati olmayan dünya işlerini tahayyül etmesi anormal değildir. Dine taalluk eden hususlarda o,

---

<sup>488</sup> Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi'l-Müslim*, 17/237; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye ve Mektebetühâ, ty.), 1/252.

<sup>489</sup> Ayrıca peygamber efendimize sihir ne zaman yapıldı? Kim veya kimler yaptı? Sihirde hangi malzemeler kullanıldı? Sihir hangi kuyuda yapıldı? Sihrin tesiri ne kadar sürdü? Rasulullah'a durumu kim veya kimler haber verdi? Sihri almaya kim gitti? Felâk ve Nâs sûrelerinin sebab-i nüzülü nedir? sihri kabul eden ve etmeyenlerin görüşleri nelerdir? gibi soruların daha ayrıntılı cevapları için bkz: İhsan ARSLAN, *Rasûlüllah'a Yapılan Sihir Rivâyeti Hakkında Bir Araştırma*, 91-109.



masumdur. Bazıları, bu hadisten kastedilenin; Rasûlüllah'ın hanımlarına gelmediği halde geldiğini zannetmesi, çoğu zaman bu, insanın rüyasında tahayyül ettiği bir durumdur. Yakaza halinde onu tahayyül etmesi garipsenecek bir durum olmadığını belirttiler. Bid'atçılar bu hadisin, nübüvete hâlel ve şüphe getirdiğini zannettiklerinden dolayı inkâr ettiler. Sihrin olduğunu iddia eden her şey batıldır. Onun olduğunu ihtimal dâhilinde görmek, şeriatın hükümlerine olan güvenilirliği sarsar. Rasûlüllah'ın, Cebrâil'in kendisine gelmediği halde geldiğini zannetmesi, yine vahyedilmediği halde vahyedilmiş olduğunu zannetmesi mümkündür. Tebliğ konusunda Rasûlüllah'ın ismeti, Allah'tan aldığı şeyleri tebliğ etme konusundaki doğruluğu, eminliği hususunda delillerin olmasından dolayı, bid'atçıların ileri sürdüğü iddialar reddedilir.”<sup>490</sup>

Sihri kabul etmeyenlerin delillerini de şu şekilde özetleyebiliriz: Efendimize yapılan sihrin kabulü durumunda mucizeler ile sihrin birbiri ile karışma tehlikesinin olması, sihrin etkisi altındayken bazen yapmadığı bazı işleri yapmış gibi davrandığını belirten hadislerin âhad hadisler olması ve bu hadislerin kabulü durumunda vahye hâlel geleceği tehlikesi, müşriklerin “O sihirlenmiştir” sözlerinin doğruluğunun ortaya çıkma tehlikesi ve sihrin hakikatinin olmadığını ancak bir hayal ve göz boyamadan ibaret olduğunu ifade eden bazı ayetler.

Efendimize sihrin yapıldığını kabul edenler ise bu delillere şu şekilde cevap verirler: yapılan sihrin (Hz. Aişe'nin rivayet ettiği hadisten de anlaşıldığı üzere) efendimizin sadece dünyevi işlerde aklî melekelerini etkilediği vahiyle ilgili alanı hiç etkilemediğini öne sürmüşlerdir.<sup>491</sup>

Bu değerlendirmeden hareketle Zemahşerî'ye göre sihrin bir hayal ve göz boyamadan ibaret olup hakikati ve tesiri olmayan bir şey olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Müneyyir ise sihrin tesirinin olduğunu Kitap ve Sünnet çerçevesinde ispatlamıştır.

---

<sup>490</sup> Arslan, “Sihir Rivâyeti”, 97.

<sup>491</sup> Arslan, “Sihir Rivâyeti”, 102-105.

### 2.30. Fâsık Birinin Durumu

فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“Artık kime Allah’tan bir öğüt erişir de faizciliği bırakırsa geçmişteki kendisininindir, durumunun takdiri Allah’a aittir. Kim de yine faizciliğe dönerse işte bunlar orada devamlı kalmak üzere cehennemliklerdir.”<sup>492</sup>

Zemahşerî: “Yukarıdaki ayet, fasıkların da cehennemde ebedî kalacaklarına delalet etmektedir.” der.<sup>493</sup>

İbnü’l-Müneyyir, Zemahşerî’nin yukarıdaki büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedî kalacakları şeklindeki çıkarımının, i’tizâlî fikrinden kaynaklandığını ve bunun yanlış olduğunu ifade etmektedir. Ona göre yukarıdaki ayette geçen عَادَ (dönerse) fiilinin mefulü رَبُّ kelimesi değildir, mahzûf olan مَا سَلَفَ (önceki durumuna dönerse) ifadesidir. Buna göre mana şöyle olur: “Kim Müslüman olmadan önceki inancına (faizin alışveriş gibi helal olduğu inancı) dönerse yeri devamlı kalmak üzere olan cehennemdir” Ehl-i Sünnet ve cemaate göre bir kişi haram bir şeyin helal olduğuna inanır veya hükmederse (istihlâl) kafir olur. Kafirlerin yeri de ebedi kalmak üzere cehennemdir. Buna göre burada Zemahşerî’nin i’tizâlî inancına delil teşkil edecek bir ayet söz konusu değildir.<sup>494</sup>

### Değerlendirme

Ehl-i Sünnet ve Cemaatin görüşü şirk hariç Allah’ın tüm büyük günahları affedebileceği veya bununla ilgili Allah’ın vaâdinin bir gün sona ereceği yönündedir. Yani “Allah’ın büyük günah işleyenler ile ilgili cehennemdeki azabının bir gün sona erecektir” şeklinde görüş birliği etmişlerdir. Şirk işlemek ise Allah’ın bu engin merhametinin kapsamı dışındadır. Şirk işleyenleri de ölmeden

<sup>492</sup> Bakara, 2/275.

<sup>493</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 507.

<sup>494</sup> İbnü’l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü ’l-Keşşâf mine ’l-İ’tizal*, 507.

önce tevbe ettikleri takdirde onları da Allah'ın bu engin merhametinin kapsamı dahilinde değerlendirmişlerdir. Ehl-i Sünnet, fâsık kişilerin ebedî bir şekilde cehennemde kalmayacaklarını ayet ve hadisler ile delillendirmişlerdir. *فَمَنْ زُحِرِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْجِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ* (Kim cehennemden uzaklaştırılır da cennete konursa artık kurtulmuştur)<sup>495</sup> ayeti ile “Ehl-i tevhitte bazı insanlara cehennemde azap edilecek ve nihayet cehennemde kömür gibi olacaklardır. Sonra kendilerine rahmet ulaşacak ve cehennemden çıkarılarak, cennetin kapılarına bırakılacaklardır. Cennet ehli onların üzerine su serpecek, sel birikintisinde çalı çırpının bitmesi gibi bitecekler, sonra cennete gireceklerdir.”<sup>496</sup> Hadis-i Şerifinin büyük günah işleyenlerin bir süre sonra cehennemden çıkacaklarını göstermektedir.

Ehl-i Sünnete göre Allah'ın üzerine büyük günah işleyenleri cehenneme sokması vacip değildir. Zira o, rahmeti gereği vaîdinden dönebilir. Ehli sünnete göre mükellef insanlar şöyle özetlenebilir: Kişi ya mümindir ya da kafir. Mümin de ya büyük günahlardan uzak olup mutî' kişidir, ya da büyük günah işleyen fâsık biridir. Büyük günah işleyen kişi ölmeden önce ya tevbe etmiştir ya da etmemiştir. Bu durumda kafir kişiler ebedî bir şekilde cehennemde kalacaklardır. Büyük günah işlemeyen ile büyük günah işledikten sonra tevbe eden müminler ise sürekli cennette olacaklardır. Tevbe etmeden önce ölen fâsık müminlerin durumu ise Allah'ın meşîetine kalmıştır. Dilerse affeder, isterse de günahları yüzünden cezalandırır. Cezalandırılması durumunda ceza ebedî değil geçici olmaktadır. Affedilmesi durumunda ise iki şekilde affedilmektedir: Ya bir şefaahat ehlinin şefaati ile ya da Allah'ın direk rahmetiyle gerçekleşmektedir.<sup>497</sup>

Bu meselede İbnü'l-Müneyyir'in Ehl-i sünnet itikadına muvafık hareket ettiği, Zemahşerî'ye yönelttiği eleştirisinde de haklı oldu anlaşılmaktadır.

---

<sup>495</sup> Âl-i İmrân, 3/185.

<sup>496</sup> Tirmizî, “*Bâbu Sifeti Cehennem*”, 2597.

<sup>497</sup> el-Bekkî, *Tahrîru'l-Metâlip limâ Tadammenehü 'Akîdetü İbnü'l-Hâcip*, 290-291.

### 2.31. Güç Yetirilmeyen ile Mükellef Olmak

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ

“Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz; lehine olanı kendi kazandığıdır, aleyhine olanı da kendi kazandığıdır. Rabbimiz! unuttur veya yanılırsak bizi cezalandırma!”<sup>498</sup>

Zemahşerî, “Kişi, unutmama ve hatalardan sorumlu olmadığı halde, ayette bunlar yüzünden cezalandırılmamak için yapılan duanın anlamı nedir?” şeklindeki soruya şöyle cevap vermektedir. Ayette kişinin cezalandırılması veya sorumlu tutulmasının sebebi hata ve unutmama değil, hata ve unutmama sebep olan ihmalkârlık ve gaflettir.<sup>499</sup>

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin sorusunun Ehl-i Sünnet'in kaidelerine göre bir temele dayanmadığını hata ile yanılma yüzünden sorumluluğun “Ümmetinden hata ve unutmama ile işlenen fiillerden dolayı sorumluluk kaldırılmıştır” hadisi ile kalktığını ifade etmiştir. Hata ve yanılma ile işlenen fiillerden sorumluluğun kalkması da yapılan duaya icabetten kaynaklanmaktadır. Yüce Allah'ın (c.c), ayette geçen her duadan sonra “yaptım” dediği rivayeti de buna delildir.<sup>500</sup> Zemahşerî; sorusunu, hata ve unutmama yüzünden sorumlu tutulmanın aklen mümkün olmadığını zeminini oluşturan teklif-i mâ lâ yutâk

<sup>498</sup> Bakara, 2/286.

<sup>499</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/520.

<sup>500</sup> Müslim b. Haccac, *el-Câmi'u's-Sahîh*, 70. Hadisin tamamı şöyledir: “Allah hiç kimseye gücünün üstünde bir şey teklif etmez. Herkesin kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır. Ey Rabbimiz! unuttur veya yanılırsak bizi sorguya çekme!” Allah Teâlâ, duayı kabul ettiğini ifade eden “وقد فعلت” yani evet, kabul ettim ifadesini kullanmıştır. Ve bu karşılıklı diyalog sonraki dualarda da devam etmiştir.

(güç yetirilmeyen ile mükellef olmak) söylemi üzerine bina etmiştir. Bu söylemlerini de hüsn ve kubh kaidesine dayandırmışlardır.<sup>501</sup>

### Değerlendirme

Mü'tezile'nin hüsn ve kubh kaidesinin altına koydukları "Teklif-i mâ lâ yutâk" nedir ve bununla neyi ispatlamaya çalışmışlardır gibi soruların cevabını şu şekilde izah etmek mümkündür: Mü'tezilîler, insanların emir ve nehiy gibi güç yetirilmeyeceği şeyler ile mükellef olmaları anlamına gelen teklif-i mâ lâ yutâk kavramını, adalet-zulüm ve hüsn-kubh esasları çerçevesinde değerlendirerek Allah'ın kişiyi gücünün yetmediği bir şeye zorlamayacağını ve onunla mükellef kılmayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu iddialarını da (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) ayeti ile ispatlamaya çalışmışlardır. Söz konusu iddialarını şu iki esas ile temellendirmişlerdir: Birincisi: Kul, kendi fiillerinin mucidi ve yaratıcısıdır, şayet fiillerin yaratıcısı kul değil de Allah olsaydı, kişinin, gücünün yetmediği bir şeyle mükellef olması icap ederdi, çünkü Allah bir şeyi yaratmak isterse, o şeyin var olması muhakkak olduğuna göre kişinin o fiili işlemesi kaçınılmaz olurdu. Bu durumda kişi ne o fiili yapmasına ne de onu terk etmesine gücü olmadığına göre teklif-i mâ lâ yutâk lazım gelirdi. Bu durumda kişinin o fiili yapmaya gücünün olması mümkün değildir, çünkü Allah tarafından yaratılan bir fiil, kul tarafından ikinci defa yaratılması mümkün değildir. O fiili terk etmesine de gücünün olması mümkün değil, çünkü kulun terk etme gücü Allah'ın var etme gücüne göre çok zayıftır. Allah'ın olmasını istediği bir fiile hiç kimse karşı koyamaz. Buna göre kişinin eğer fiillerin yaratıcısı Allah olsaydı, kişi güç yetiremediği bir şeyle mükellef olurdu. İkincisi: "İstitâat, halk'tan öncedir" (Fiili yapmaya güç yetirmek, fiilin yaratılmasından öncedir) delilleridir. Eğer önce olmasaydı iman etmekle emrolunan kafirler, iman etmeye güçleri olmazdı. Bu da teklif-i mâ lâ yutâk olurdu.<sup>502</sup> Teklif-i mâ lâ yutâk ise kabîh olduğuna göre, Allah insanları güç yetiremedikleri şeyler ile mükellef kılmaması gerekmektedir. Böylece

---

<sup>501</sup> İbnü'l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü 'l-Keşşâf mine 'l-İ'tizal*, 1/520.

<sup>502</sup> Râzî, *Mefâtihu 'l-Ğayb*, 7/152.

kudret/istitâat, fiilden önce olduğu için kişinin yapmış olduğu fiiller ile sevap ve ceza alması makul olmuş olur.

İslam alimleri, pratikte kişinin gücünün yetmediği meselelerde mükellef tutulmasının caiz olmadığı konusunda hem fikir iken, teoride ise tartışmışlardır. Mu‘tezilî ile mâ türîdî âlimler, teklif-i mâ lâ yutâk’ı hem aklî hem de naklî deliller ile caiz görmezken, Eş‘arîler ise aklen mümkün olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre, kişinin güç yetiremediği fiiller ile mükellef olması aklen mümkündür. Getirdikleri delillerden bir tanesi de *لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ* ayetidir. Eğer güç yetirilmeyen ile mükellef olmak caiz olmasaydı, insanlar Allah’a güç yetirilmeyen meseleleri kendilerine yüklememesi için duada bulunmazlardı.

Burada konuyla ilgili bir meseleye değinmekte fayda vardır, o da şudur: teklif-i mâ lâ yutâk’ın aklen caiz olduğunu söyleyenler (Eş‘arîler), bu dünyada örnekleri var mı yok mu konusunda da tartışmışlardır. Var olduğunu söyleyenler, Kur’an’da geçen Ebû Leheb’in olayını örnek olarak getirirler. Allah’ın ayetlerine iman etmesi gerektiği konusunda mükellef olan Ebû Leheb, ellerinin kuruyacağını ve cehenneme gireceğini ifade eden ayetlerden de iman etmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Ebû Leheb, iman etmeyeceğine iman etmekle mükellef olmuş olur. Ebû Leheb’in iman etmeyeceğine iman etmesini teklif-i mâ lâ yutâk olarak saymışlardır. Bu da iki zıt şeyin aynı anda meydana gelmesi gerektirir ki bu durumda teklif-i mâ lâ yutâk hem aklen hem de şer‘an caiz olmuş olur. Fakat teklif-i mâ lâ yutâkın şer‘an caiz olmadığını ileri sürenler şöyle cevap verirler: Burada iki zıt şeyin bir arada olması lazım gelmemektedir, zira Ebu Leheb gibi kişilerin iman etmeye güçleri olduğundan bir zıtlıktan söz etmek mümkün değildir. Ebu Leheb güç yetirdiği bir iman ile mükellef olmuş ve Allah’ın ezeli ilmi çerçevesinde iman etmeyeceği bildirilmiştir. Burada şöyle bir problem akla gelebilir: *فَقَالَ أَنْبِيُّنِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ* “Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin” ayeti ile *“Hadi yapabiliyorsanız kendi ellerinizle yaptıklarınızı dirilttin”* hadisinde Allah Teâlâ hem meleklerden hem de insanlardan güçlerinin yetmediği bir şeyi yapmalarını istemiştir. Dolayısıyla Teklif-i mâ lâ yutak caiz olmuş olur. Bu probleme de şu şekilde cevap verilmiştir: Hem ayet hem hadiste emredilen

durum, şerî bir hitap değildir, ta'cizî bir hitaptır. Yani yapması durumunda sevap terki durumunda ise cezayı gerektiren bir mesele değildir, ancak karşı tarafın ne kadar aciz ve güçsüz olduğunu vurgulamak içindir. Hadi yapın bakayım! (Ki yapamazsınız) sözü gibi.<sup>503</sup> Ayrıca konumuzla ilgili olan ayet, “Ey Rabbimiz! gücümüz olduğu halde bize ağır gelen yükleri yükleme” şeklinde te'vil edildiği takdirde, ortalıkta teklif-i mâ lâ yutak diye bir şey kalmayacaktır. Tıpkı bir kişinin nefret ettiği kişi için “sana bakmaya tahammülüm yok” demesi gibi. Oysa ona bakmaya güç yetirebilmektedir.<sup>504</sup>

Mu'tezilî âlimlerin teklif-i mâ lâ yutâk'ın caiz olmadığını ileri sürerek getirdikleri الاستطاعة او القدرة قبل الفعل (bir fiile güç yetirmek o fiilden öncedir) delilleri ise, Ehl-i Sünnet tarafından her zaman geçerli olmamasıyla eleştirilmiş ve bu konuda bir tafsilin var olduğunu belirterek konuya şu şekilde açıklık getirmişlerdir: İstitâat (fiili yapmaya güç yetirmek), fiil ile beraber veya ondan önce olmak üzere iki çeşittir. Mu'tezilî alimlere göre istitâat sadece fiilden önce iken Ehl-i Sünnetten olan bazı Eş'arî' kelamcılara göre ise sadece fiil ile beraberdir. Fakat Ehl-i Sünnetin (Mâtûridî ve Seleften olan) çoğunluğuna göre kişi için fiilden önce var olan bir kudret olduğu gibi sadece fiil ile beraber meydana gelen bir kudret de vardır.<sup>505</sup> Birincisi: Teklifî hükümlerin konusu (emir ve nehiy gibi) ile hitab-ı şer'iyeye (kişinin sağlıklı olması, yapacağı fiilin gücü dahilinde olması ve sebep ile aletlerin mevcut olması gibi) ile ilgili olan kudrettir. Yani: insan sahip olduğu kudret ve sebepler sayesinde teklifi hükümleri yerine getirebilmektedir. والله علي الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا (gitmeye gücü yetenlerin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerindeki hakkıdır)<sup>506</sup> ayetinde gücü yetenlere haccın vacip olduğu zikredilmiştir. Şayet kudret fiil ile beraber olsaydı, sadece hac yapanlara hac vacip olurdu, hacca gitmeyenlere de hac vacip olmazdı. Zilhicce ayının sekizinci gününde (tevriye günü) dahi hacta olanlara hac vacip

---

<sup>503</sup> İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 1/438.

<sup>504</sup> İbn Ebü'l-İzz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 1/438.

<sup>505</sup> Ebu Mansûr Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, 256.

<sup>506</sup> Âl-i imrân, 3/07.

olmazdı. Fakat bu kısmı Teklif-i mâ lâ yutak'tan saymayanlar da vardır, zira gücü ve kudreti yerinde olduğu halde hacca gitmeyen biri için: “güç yetirilmeyen bir şeyle mükellef olmuştur” denilmez. Veya namazla memur olduğu halde kılmayan birine “Güç yetirilmeyen bir şeyle mükellef olmuştur” denilmediği gibi.<sup>507</sup> birinci istitâat çeşidi şer'î yani emir, nehiy, sevap ve cezanın müterettip olduğu istitâat çeşidi iken ikincisi ise kevnîdir. Yani kaza ve kaderin konusuna terettüp etmektedir.<sup>508</sup>

فاتقوا الله ما استطعتم (O halde gücünüz yettiğince Allah'tan sakının)<sup>509</sup> ayetinde de Allah'tan sakınmanın vacip olması gücün yetmesine bağlanmıştır. Şayet kudret, fiil ile beraber olsaydı Allah'tan sakınmayanlar için Allah'tan sakınmak vacip olmaz ve sakınmayanlar da ilahî uyarılara maruz kalmazlardı. Buna göre Allah'ın insanda yarattığı kudret sayesinde emir ve nehiy gibi teklifi hükümleri yerine getirebildiği için hacca gitmeye gücü olduğu halde gitmediği zaman “güç yetirilmeyen bir şey ile mükellef olmuş” denilmez. Hacca gitmek için sağlık, sebep ve araç-gereçlerin varlığı ayette kastedilen istitâatın fiilden önce olan istitâat olduğunu göstermektedir. İkincisi: Fiilin kendisi sebebiyle meydana gelen kudrettir. Tevfik gibi. Sebeplerin müsebbeplere uygun bir şekilde yaratılması anlamına gelen tevfik, fiilin (sebepler) varlığıyla var olmasıdır. Olmayan bir kudret ile fiilin var olması mümkün değildir. ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون (Onlar hakikati görmeye ve işitmeye güç yetiremezler)<sup>510</sup> Allah'ın kişide ibadet etme gücünü yaratması anlamına gelen tevfik, fiil ile beraber kudretin de aynı anda yaratıldığını ifade etmektedir. Kafirlerin hakikati görmemesi ve işitmemesi ile ona güçlerinin olmaması aynı zaman diliminde olmuştur.<sup>511</sup> Bu durumda Zemahşerî'nin kudreti sadece fiilden önce olduğunu iddia etmesi yanlış olduğu gibi Eş'arî kelamcılarının kudretin sadece fiil ile beraber olduğunu iddia etmeleri

<sup>507</sup> Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 3/105.

<sup>508</sup> Ğamidî, *el-Mesâilü'l-İ'tizâliyye fî Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, 1/273-274; Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 3/103.

<sup>509</sup> Teğâbün, 16/64.

<sup>510</sup> Hûd, 11/20.

<sup>511</sup> İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye*, 1/552-556; İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ İbn Teymiyye*, 12/371-373.





ya da “Rabbimiz! Bizden önceki ümmetlere yüklediğin ve güç yetirilmeyen zorlukları bize yükleme!”<sup>514</sup> veya “Rabbimiz! Zorluğa tahammül gücümüz olsa da bize ağır gelen yükleri yükleme!”<sup>515</sup> Bu yapılan te’viller ile ortada teklif-i mâ lâ yutâk diye bir şey kalmadığı için ayetten bu tarz bir şeyin kesin bir şekilde çıktığını ifade etmenin yanlış olduğu anlaşılmaktadır.

Bu değerlendirmeden hareketle istitâatın fiilden önce mi veya beraber mi olduğu konusunda kelâmî mezheplerce ihtilaf edildiği anlaşılmaktadır. Kaderi inkâr eden cehmiyye gibi fırkalara göre istitâat, ne fiilden öncedir ne de fiille beraberdir.<sup>516</sup> Fiil ile beraber meydana gelen Kudreti inkar edip kulun kendi fiillerinin yaratıcısıdır diyen Mu’tezilî alimler ise sadece fiilden önce istitâatın varlığını kabul ederler. Onlara göre fiil ile beraber olan kudreti kabul etmek, “teklifi mâ lâ yutâk” gerektirmektedir, bu da Allah’ın “adl” vasfına aykırı olduğu için caiz değildir.<sup>517</sup> Kesp teorisini benimseyen Eş’arî kelamcılar ise istitâatın sadece fiille beraber olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>518</sup> Fakat Selef ve Mâtûridîlerin cumhuru ise istitâatın iki çeşidi olduğunu birinci çeşidinin fiilden önce ikinci çeşidinin ise fiille beraber olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>519</sup>

Konuyu özetleyecek olursak: İbnü’l-Müneyyir’in yukarıdaki iki meselede (Teklif-i mâ lâ yutak ve istitâat meselesinde) iddia ettiği görüşle Ehl-i Sünnetin tüm bileşenleri adına değil de sadece Eş’arî kelamcılarının çoğunluğuna göre Zemahşerî’yi eleştirdiği anlaşılmış ve burada da iddiasının altını doldurmadığı ortaya çıkmıştır.

---

<sup>514</sup>Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî, *Fethü’l-Kadîr el-Cami’ beyne Fenneyi’r-Rivâyeti ve’d-Dirâyeti min ‘İlmi’t-Tefsîr* (İskenderiye: Daru’l-Vefâ, ty.), 1/518.

<sup>515</sup> Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Kureşî el-Bağdâdî Ebu’l-Ferec Cemaluddin İbnü’l-Kâyyim el-Cevzîyye, *Zadü’l-Mesîr fî ‘İlm’t-Tefsîr* (Beyrût: el-Mektebetü’l-İslâmî, ty.), 1/346.

<sup>516</sup> Şhrestânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1/44.

<sup>517</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 390.

<sup>518</sup> Bâkillânî, *el-İnsâf fî mâ Yecibü İ’tikadühü ve lâ Yecüzü’l-Cehlü bihi*, 44.

<sup>519</sup> İbn Ebi’l-‘İzz, *Şerhu’l-‘Akîdeti’t-Tahâviyye*, 1/439-440; Ebu Mansûr Muhammed, *Kitabu’t-Tevhid*, 256.

### 2.33. Kesp Teorisi ile İlet-Hikmet İlişkisi

ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا

“Rabbimiz! Bizi doğru yola eriştirdikten sonra kalplerimizi saptırma”<sup>520</sup>

Zemahşerî şöyle der: “Rabbimiz! kalplerimizi (imandan) çevirecek belalar ile bizi sınaama”<sup>521</sup>

İbnü'l-Müneyyir: “Ehl-i Sünnet bu duayı değiştirmeden ve te’vîl etmeden değerlendirirler. Hidayet ve delâlet gibi tüm fiillerin Allah tarafından yaratıldığına inanırlar. Fakat kaderiye (mtezile) mezhebi ise kalpleri çevirme gibi fiillerin Allah tarafından yaratılmadığına inanırlar. Bu yüzden bu duayı te’vil etme yoluna gitmişlerdir. Bizler ise bu duaya ilaveten “Rabbimiz! bizi sınaama ve bizi lütfundan da mahrum bırakma!” şeklinde dua edip hem delâletin hem de lütfun Allah tarafından yaratıldığına inanmaktayız.”<sup>522</sup>

#### Değerlendirme

İbnü'l-Müneyyir, burada iki meseleye değinmektedir: Birincisi: Halku ef’âli'l-‘ibâd (kulların fiillerinin yaratılması) meselesidir. O, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ve kulun kendi fiillerini sadece kesp etme gibi bir iradeye sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda Allah hâlik iken kul ise kâsip konumundadır. Kalam ilminde Eş’arîlerin kesb doktrini olarak meşhur olan bu mesele, Eş’arî kelamcılar tarafından mahiyeti farklı olan tanımlara maruz kalmıştır. Eş’arîlerin kesp teorisini savunmalarına giden süreç, Cebriyye’nin tüm fiillerin Allah tarafından yaratıldığı; Mu’tezile’nin de tüm fiillerin gerçek fâilinin ve yaratıcısı kul olduğu söylemleri olmuştur. İkisinin arasında orta bir yol izlemeye çalışan Eş’arîler, bu iki mezhebin (Cebriyye-Mu’tezile) görüşlerinden uzak olduklarını ifade etmek için kalam ilmine mahiyeti bakımından yeni bir

<sup>520</sup> Al-i İmrân, 3/8.

<sup>521</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/529.

<sup>522</sup> İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fi mâ Tedammehü'l-Keşşâf mine'l-İ’tizal*, 1/529.

terim olan kesp terimini getirmişlerdir.<sup>523</sup> Bu kesp teorisine göre kulların fiilleri Allah tarafından yaratılmış fakat kul tarafından kesp edilmiştir. Buraya kadar herhangi bir sorun yokken, fakat kesbin mahiyeti ile ilgili ileri sürdükleri tanım bakımından Cebriyye mezhebine yaklaştıkları öne sürülmüştür. Kesbin hâdîs kudret ile beraber meydana gelen bir fiil olduğunu söyleyen Eşarîler, sebep-müsebbep ile kulun kudret ve fiilleri arasındaki ilişkinin sadece bir iktirân ve beraberlikten ibaret olduğunu iddia edip kulun fiillerinin sebeplerden dolayı değil de onlar ile beraber meydana geldiğini savunmuşlardır. Böylece Allah, fiilleri sebepler sayesinde değil sebepler ile beraber halk eder. Eş'arî'lere göre Kur'an-i Kerimde geçen bâ harfi sebebiyeti değil, musâhebeti (birliktelik, beraberlik) ifade etmektedir. Onlara göre susamışlık su sebebiyle değil de su ile beraber; açlık da yemek sebebiyle değil de yemekle beraber giderilmiş olur. Yani kişi su içtiği veya yemek yediği anda Allah doymuşluğu ve tokluğu halk eder. Bu sebeple Eşarîlerin bu kesp teorisinin hakikati olmayan karışık üç şeyden<sup>524</sup> biri olduğu söylenmiştir.<sup>525</sup> Onlara göre kul, fiili kesp etmeye başladığı anda Allah fiili yaratmış olur. Buna şöyle bir örnek verilebilir: Bir babanın kendi çocuğunu sınamak amacıyla ona lambaya üfleme suretiyle söndürmemesini, aksi halde cezalandıracağını söyleyerek tembihlemesi bu duruma bir örnektir. Fakat çocuk uyarıyı dikkate almayarak lambaya üfleme suretiyle (Oysa lamba elektrikli olduğu için üflemeyle sönmez) söndürmeye çalıştığı sırada, baba düğmeye basıp söndürmüştür. Çocuk bu uyarıyı dikkate almadığı için baba tarafından cezalandırılmış ve ona “ben seni lambaya üfleme suretiyle söndürmeme

---

<sup>523</sup> el-Beycûrî, *Tühfetü'l-Mürîd*, 175.

<sup>524</sup> Karışık bir mesele olduğunda darb-ı mesel olarak şu söz kullanılmaktadır: “*Bu iş, Eşarî'lerin kesp teorisi, Behmeşî'nin hâl meselesi ve Nezzâm'ın Taфра meselesinden daha karışık ve zordur*” birinci mesele açıklandığı için değinmeyeceğiz. Diğer iki meselenin izahı ise şöyledir. Mu'tezile'den sadece Behmeşî (Ebî Hâşim), Allah'ın manevi sıfatlarının olduğunu kabul eder, fakat onun da şöyle garip bir iddiası vardır: o, Allah'ın kudret, irade ilim gibi sıfatlarını ret ederken Allah'ın kâdir, mürîd ve alim olduğunu kabul eder. Nazzâm'ın “taфра” (bir anda) meselesi ise şöyledir: İbrahim En-Nazzâm'a (Ebu'l-muzaffer el-İsfirâyeynî) göre alem (Kâinat) bir anda şu anki haliyle yaratılmıştır. Bkz: Dr. Muhammed Eman b. Ali el-Câmî, *Mecmû'u Resâili'l-Câmî fi'l-'Akîdeti ve's-Sünneti* (Medine: Dâru İbn Recep, 1993), 275.

<sup>525</sup> Berrâk Abdurrahman b. Nâsır b. Berrâk b. İbrahim, *Şerhü'l-'Akîdeti't-Tahâviyye* (Riyâd: Daru't-Tedmuriyye, 2008), 330.

konusunda uyarılmışım. Sen benim emrime muhalefet ettiğin için cezayı hak ettin” demiştir.<sup>526</sup>

Fakat tüm Eş’arî kelamcılarının kesp teorisini yukarıda anlatılan şekliyle kabul etmediklerini de ifade etmek gerekir, zira bu kesp teorisinin kapalılığı yüzünden kimi Eş’arî (Adudiddin el-Îcî gibi) kelamcıları “Bu bir orta yollu Cebriye mezhebidir” sözünü söylemeye zorlarken,<sup>527</sup> kimi Eş’arî kelamcıları (Râzî) da “Müsemması olmayan bir isim” söylemini kullanarak rahatsızlıklarını ifade etmişlerdir.<sup>528</sup>

Mâtürîdî alimler ise kulların kendi fiillerini yapmada bir irade ve kudrete sahip olduklarını ve yaptıklarından sorumlu oldukları için de sevap veya ceza şeklinde geri dönüşümünün olduğunu belirtirler. Onlara göre Allah’ın insanda yaratmış olduğu hem küllî hem de cüzî irade vardır. İnsan, mümkün olan fiilleri tercih etmek için Allah tarafından yaratılmış bir küllî iradeye sahiptir. İşte bu irade insanda kuvve şeklinde mevcuttur. İnsanda kuvve şeklinde var olan bu küllî iradelerden birini tercih etmeye cüzî irade denilmekte ve bu irade insan tarafından meydana getirilmektedir. Mâtürîdîler, Eş’arî’lerin aksine kesp ifadesini iarde-i cüzî ve ihtiyar ifadeleriyle aynı anlamda kullanmışlardır. Aksi takdirde ihtiyarî fiillerin, kalp atışı ve nabız atması gibi iztirârî fiillerden hiçbir farkı kalmamış olurdu. Kulların meydana getirdikleri fiiller kendi ihtiyarî kudretleri ile olmuşsa da onların bunu Allah’ın sonsuz kudret ve meşîeti (irade küllî) dahilinde gerçekleştirdiklerini ifade etmişlerdir.<sup>529</sup> Kul, Allah’ın iradesi ve kudreti olmadan hiçbir fiili yaratamaz.<sup>530</sup> Dolayısıyla “kulun kendi fiillerinin yaratıcısıdır” demek

---

<sup>526</sup> el-Hevâlî eş-Şeyh Dr. Sefer b. Abdurrahman, *Şerhu’t-Tahâviyye* (Kâhire: Dâru’s-Safve, 2013), 1405.

<sup>527</sup> Îcî, *el-Mevâkif fi’l-İlmi’l-Kelâm*, 428.

<sup>528</sup> Râzî, *Muhassalu Efkâri’l-Mütekaddimîn ve’l-Müteahhirîn mine’l-Ulemâi ve’l-Hükemâi ve’l-Mütekellimîn*, 199.

<sup>529</sup> Yüksel, “Eş’arîler ile Mâtürîdîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları”, 6.

<sup>530</sup> İbn Kayım el-Cevzî, *eş-Şifâü’l-’Âlil fi Mesâili’l-Kazâ ve’l-Kader ve’l-Hikme ve’t-Ta’lîl*, 223.

Allah'ın kontrolü dahilinde kendi fiillerini gerçekleştirdiği anlamı ifade etmektedir.<sup>531</sup>

Ayet-i Kerimeler; kulun, kendi fiillerini Allah'ın izni ve iradesi olmadan gerçekleştirmedini ifade etmekle beraber, kendi fiillerini meydana getirmede bir kudret ve iradeye sahip olduklarına da delâlet etmektedirler. تلك الجنة التي أورتتموها بما كنتم تعملون (İşte bu, yapıp ettiklerinizle girmeyi hak ettiğiniz cennettir)<sup>532</sup>

İkinci mesele ise Allah'ın halk ve fiillerindeki hikmet ve illet ile ilgilidir. Allah'ın fiillerinde illet ve hikmeti inkâr eden İbnü'l-Müneyyir'e göre Allah (c.c), kullarının kalplerini sebepsiz yere yani herhangi bir hikmet ve sebebe mebni olmadan çevirebilmektedir.<sup>533</sup> Allah'ın tüm fiillerini onun meşîetine bağlayan Eş'arîler, en sâlih kullarını cehenneme en azılı kafirleri de cennete koyabileceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>534</sup> Âmidî, Ğayetü'l-Merâm'ında şöyle demiştir: "Ehl-i hak mezhebine göre Allah Teâlâ âlemi herhangi bir gaye ve hikmete binaen yaratmamıştır. Hayır, şer, fayda ve zararı yaratırken O'nu buna hiçbir şey sevk etmediği gibi mecbur da kılmamıştır."<sup>535</sup> Eş'arîler, Allah'ın fiillerinde hikmetin varlığını kabul etseler de Allah'ın fiillerinin herhangi bir hikmete bağlı meydana geldiklerini kabul etmemişlerdir. Onlara göre hikmetler, Allah'ın fiillerine ancak taalluk edip fiilden hemen sonra hâsıl olurlar.<sup>536</sup> Yani onlara göre fiiller herhangi bir gaye ve hikmete binaen yaratılmamışlarsa da hikmet ve gayeden âri değildirler.

---

<sup>531</sup> Bkz: Mecmû'u'l-Fetâvâ, 8/468; 8/128.

<sup>532</sup> Zuhrûf, 43/72.

<sup>533</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 8/432.

<sup>534</sup> el-Beycûrî, *Tühfetü'l-Mürîd*, 182; İbn Kayım el-Cevzî, *eş-Şifâü'l-'Alil fî Mesâilî'l-Kazâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lîl*, 194; İcî, *el-Mevâkif fî ilmi'l-Kelâm*, 8/202; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1965), 397.

<sup>535</sup> Seyfuddin Âmidî el-Âmedî, *Ğayetü'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, thk. Hasan Mahmud Abdüllatif (Kâhire, 1971), 224.

<sup>536</sup> Muhammed Rabî Hâdî, *el-Hikmetü ve't-Ta'lîl fî Ef'âlillâh*, 62.

Fakat Ehl-i Sünnetin diğer bileşenlerine göre ise Allah'ın yaratmış olduğu her şeyde bir hikmet mevcuttur. Hikmet de iki kısımdır: Birincisi: Allah'a yönelik olup sevdiği ve razı olduğu hikmet çeşididir. İkincisi: Kullara yönelik olan hikmettir. O da kullara verilen nimetlerdir. Kullar, Allah tarafından kendilerine verilen nimetlerden lezzet alıp sevinirler. Allah c.c, abes şeyler yaratmadığı gibi yarattığı her şeyde bir veya birden fazla hikmet ve maslahat barındırmaktadır. Ayetler ve hadisler bu hikmet ve maslahatlar ile doludur.<sup>537</sup>

Yukarıdaki değerlendirmeye göre, İbnü'l-Müneyyir'in ele aldığı her iki meselenin (Kesp ve İlet-hikmet meselesi) de Ehl-i Sünnetten olan sadece Eş'arî kelamcılara ait bir mesele olup Ehl-i Sünnetin tüm bileşenleri yanında müsellemlerle bir durum değildir. Ayrıca bu konuda tüm Eş'arî kelamcılarının ittifak etmediği de anlaşılabilir bir diğer meseledir.

### 2.34. Büyük Günah İşleyenlerin Cehennemde Kalıp Kalmayacakları Meselesi

ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ وَعَرَّهَمُ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ

*“Onların bu tutumu ‘sayılı günler dışında bize ateş asla dokunmayacak’ demelerinden ötürüdür. Uydura geldikleri yalanlar dinleri hakkında kendilerini yanıltmaktadır.”*<sup>538</sup>

Zemahşerî: “Kafirlerin hidayetten yüz çevirme nedenleri, kendileri için azabı kolay gördükleri ve cehennem azabından kısa bir süre sonra çıkacaklarını umdukları içindir. Mücbire (Eş'arî) ve Haşeviyye gibi.”<sup>539</sup>

İbnü'l-Müneyyir: “Burada da büyük günah işleyen tevhid Ehl-i müminlerin durumunu Allah'ın meşîetine bağlayan Ehl-i Sünnete bir iğneleme ve

---

<sup>537</sup> Ayet ve hadislerde verilen hikmet ve maslahatla ilgili örnekler için bkz: İbn Kayım el-Cevzîyye, *eş-Şifâü'l-'Alil fî Mesâilî'l-Kazâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lîl*, 400-434; İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 8/35-36.

<sup>538</sup> Âl-i İmrân, 3/24.

<sup>539</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/541.

dokundurma vardır. Ehl-i Sünnete göre büyük günah işlemekte ısrar eden müminlerin durumları dahi Allah'ın meşîetine kalmıştır. “Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimde hakkında bağışlar. Allah'a ortak koşan büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur”<sup>540</sup> Zemahşerî, Ehl-i Sünnet hakkında kin güderek Yahudiler hakkında inen ayeti onlara da teşmil ederek ikisini aynı kategoride değerlendirmiştir.<sup>541</sup>

### Değerlendirme

İbnü'l-Müneyyir'in bu meseledeki görüşü yerinde ve isabetli bir görüş olduğu açıktır. Zemahşerî'nin büyük günah işleyen müminler hakkındaki şefâat ve onların cehenneme girdikten donra bir daha çıkmayacakları şeklindeki görüşü ise itizâlî bir görüş olup, Kitap ve Sünnetin delâlet ettiği açık delillere muhaliftir. Ehl-i Sünnetin bu konudaki görüşlerine de muhaliftir. Bu konu ile ilgili delillere ve değerlendirmemize “Kâfirler ve Büyük Günah İşleyenlerin Cehennemden Çıkıp Çıkmayacakları Meselesi” başlığı altında değinilmiştir.<sup>542</sup>

### 2.35. Allah'ın Bir Emrini Terk Eden Kişinin Kâfir Olup Olmayacağı Meselesi

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ

“Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi. Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah hiçbir şeye muhtaç değildir”<sup>543</sup>

Zemahşerî, yukarıdaki ayetin siyâk ve sibakından yola çıkarak وَمَنْ كَفَرَ ayetinin yerine وَمَنْ لَمْ يَحِجْ denilmemesinin amacının altında, hac farızasını terk edenler hakkında sert bir dil yatması olduğunu iddia etmiştir. “Onu hacca

<sup>540</sup> Nisâ, 4/48.

<sup>541</sup> İbnü'l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü 'l-Keşşâf mine 'l-İ'tizal*, 1/541.

<sup>542</sup> Bkz: “Kâfirler ve Büyük Günah İşleyenlerin Cehennemden Çıkıp Çıkmayacakları Meselesi”, s. 116-117.

<sup>543</sup> Âl-i İmrân, 3/97.



ulaştırabilecek azık ve binite sahip olan fakat hac farizasını yerine getirmeyenlerin Yahudi ve Hristiyanlar gibi ölmesi kaçınılmazdır”<sup>544</sup>

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin “كفر” ile haccı terk edenlerin kastedildiği iddiasının Ehl-i Sünnet inancı açısından problemlili olduğunu ve haccı terk etmekle kişinin kafir olmayacağını ifade etmiştir. Ayrıca kişinin dinden çıkmasının ancak haccın vücûbiyetini inkâr etmeye bağlı olduğunu da ifade ederek yukarıdaki ayeti buna göre yorumunun gerektiğini belirtmiştir. Böylece dinden çıkmanın sebebi haccı terk etmek değil de onun vücûbiyetini inkâr etmekle olmuş olur, fakat Zemahşerî, i'tizâlî inancından dolayı büyük günah işleyen müminlerin tıpkı kafirler gibi ebediyen cehennemde kalacağına hükmettiği için haccı terk etmekle de kişinin dinden çıkacağını iddia etmiştir. Ehl-i Sünnete göre ise büyük günah işleyenlerin durumu Allah'ın meşîetine kalmıştır; bu durumda Allah onları ister affeder, isterse de cezalandırır. Buraya kadar zikrettiklerimiz, “كفر” den kastın haccı terk etmek olduğu görüşüne göredir. Bu cümlenin istînâf cümlesi (bir önceki cümle ile bağlantısı olmayan cümle) olduğu ihtimaline göre ise “كفر” den kastın zahiri manası kast edilmektedir.<sup>545</sup>

### Değerlendirme

Şinkitî<sup>546</sup> (ö. 1907-1974), yukarıdaki ayet ile ilgili Edvâu'l-Beyân'ında üç farklı yorum zikretmektedir. Birincisi: وَمَنْ كَفَرَ yani, haccın farz olmasını inkâr eden kafir olur. Allah'ın da ona ihtiyacı yoktur. İbn Kesîr, bu görüşü İbn Abbas ve Mücahid'e dayandırmıştır.<sup>547</sup> İkrime<sup>548</sup> ve Mücahitten<sup>549</sup> gelen rivayet birinci

---

<sup>544</sup> Tirmizî, “*Bâbu'l-Hac*”, 2/165. Hadisin farklı yorumları için bkz: Muhammed b. Abdurrahman b. Abdürrahim Mübârekpûrî, *Tühfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Cami'it-Tirmizî* (Beyrût: Daru'l-Fıkr, ty.), 3/167.

<sup>545</sup> İbnü'l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizal*, 1/595.

<sup>546</sup> Moritanya'nın Şinkit bölgesinde dünyaya gelen Şinkitî, küçük yaşta hafız olduktan sonra kıraat ilminde Verş ve Kâlûn rivayetlerini öğrendi. Daha sonra tefsir ve özellikle 'Ulûmu'l-Kur'an alanında iyi bir eğitim aldı. Hac farizasını yapmak için hacca gittiğinde kral Abdülaziz'in talebi üzerine Medine'de dersler verdi. Riyad Üniversitesinde on yıl çeşitli alanlarda ders vermiştir. Çeşitli islamî teşkilatlarda görev alan Şinkitî, Mekke'de vefat edip Cennetü'l-Muallâ'da defnedildi. Bkz: Erdoğan Baş, “Şinkitî” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/172-173.

<sup>547</sup> İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm*, 1/386.

yorumu desteklemektedir: İkrime ve Mücahit: "ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو" yorumu desteklemektedir: İkrime ve Mücahit: "Kim İslam dininden başka bir din arayışı içerisine girerse, bilsin ki bu asla kendisinden kabul edilmeyecek ve ahirette ziyan edenlerden olacaktır."<sup>550</sup> ayeti inince Yahudilerin "Bizler de Müslümanız" demeye başladıklarını zikretmektedirler. Resûlullah da onlara: "Allah Teâlâ, gücü yeten Müslümanlar üzerine hac yapmayı farz kılmıştır" deyince Yahudiler de "Allah bize haccı farz kılmamıştır" dediler ve hac yapmayı kabul etmediler. Bunu üzerine وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ayeti indi."<sup>551</sup> İkincisi: وَمَنْ كَفَرَ yani kim ki hac farzasını terk ederse demektir. Bu yoruma göre, gücü yetip de hac farzasını bilerek yerine getirmeyenlerin küfür ile nitelenmesi mübalağa üslubuyla bir tehdidi içermektedir. Savaşta bir müşrik tarafından eli kesilen Mikdâd b. Esved, savaşın seyri değişince müşrik olan kişinin bir ağaca sığındığını ve müslümanlığını ilan ettiğine şahit olmuştur. Mikdâd, bu durumu efendimize "Müslüman olduğunu ilan ettikten sonra onu öldüreyim mi?" şeklinde soru sormuş, Efendimiz de "Hayır, onu öldürme!" cevabını vermiştir. Mikdâd da "Ya Resûlullah fakat o, Müslüman olduğunu benim elimi kestikten sonra söyledi. (Yani ölüm korkusundan dolayı müslüman olduğunu söyledi) Bunun üzerine efendimiz, "Onu öldürme, eğer onu öldürürsen o seninle aynı (yani Müslüman olduğunu ilan ettikten sonraki) konumdadır. Sen de onunla aynı konumda (Müslüman olduğunu ilan etmeden önceki durumunda) olursun."<sup>552</sup> Üçüncüsü: Mezkûr ayet-i Kerime, zahiri manası üzere bırakılır. Buna göre gücü yetip de hacca gitmeyenler kafir olmuş olurlar. Ayet ile ilgili birinci yorum daha isabetli

---

<sup>548</sup> Vefeyâtü'l-A'yân'da geçen bilgilere göre 'İkrime, Abdullah el-Berberî el-Medenî Ebu Abdillâh olup Abdullah b. Abbas'ın azatlı kölesidir. Tâbiîn'lerin en alimlerinden olup tefsir ve meğâzi konusunda otoriterdi. Hicrî (105)de Medine'de vefat etmiştir. Bkz: İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 3/265. Ayrıca bkz: Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, 3/93.

<sup>549</sup> Mücahid b. Cebr Ebü'l-Haccâc el-Mekkî'dir. Müfessir olan tabiînlerdendir. Zehebî: "Mücahid, müfessirlerin şeyhi idi. Tefsir bilgisini İbn Abbâs'tan almıştır. Mekke'ye yerleşmiş ve orda hicrî (104)de vefat etmiştir. Secde halinde vefat ettiği nakledilmektedir." Bkz: Zehebî, *Siyerü A'lâmü'n-Nübelâ*, 4/449; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, 3/439.

<sup>550</sup> Âl-i İmrân, 3/85.

<sup>551</sup> Ebî Bekr Ahmed B. Hüseyin b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 4/531.

<sup>552</sup> Buhârî, *Kitabü'l-Meğâzi*, 4019.

görülmektedir. İbnü'l-Müneyyir de bu yorumu tercih etmiştir. Sahâbelerden hiçbirinin, amelleri terk edenleri (namaz dışında<sup>553</sup>) tekfir etmemeleri de birinci görüşün daha isabetli olduğunu teyit etmektedir.<sup>554</sup>

### 2.36. İnsanın Ecelinden Önce Ölüp Ölmeyeceği Meselesi

الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Onlar, oturup kardeşleri hakkında, ‘Bizi dinleselerdi öldürülmezlerdi’ diyenlerdir. De ki: Eğer sözünüzde doğru iseniz, ölümü başınızdan savın!”<sup>555</sup>

Zemahşerî, münafıkların savaşa katılmadıkları için ölümden kurtuldukları konusundaki iddialarında dürüst olmalarına rağmen, ayette “Eğer sözünüzde doğru iseniz...” denilmesini şöyle açıklamıştır: Ölüm gerçeğinden kurtulmanın sebebi savaşa katılmamak olduğu gibi başka sebepler de olabilir, çünkü ölümden kurtuluşun yolları birden fazladır. Bazen savaşmak dahi kurtuluşa sebebiyet verebilmektedir. Savaşıp tehlikenin önüne geçme imkânı olacaktır. O yüzden münafıkların savaşa katılmayarak kurtulduklarını sanmaları yanlıştır, savaşa katılmadan da ölümün gerçekleşebileceği bir vakadır. Yani eğer sözünüzde (Bizi dinleyip savaşa katılmasalardı öldürülmezlerdi) doğru iseniz şunu bilin ki; savaşa katılmadan evlerinizde de ölüme yakalanabileceğiniz bir gerçektir, bu da sizin doğru konuşmadığınıza kanıttır.<sup>556</sup>

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin problemlili gördüğü meselenin ve buna verdiği cevabın itizalî mezhebinden kaynaklandığını ve Ehl-i Sünnetin görüşüne muhalif olduğunu ifade etmiştir, çünkü Mutezileye göre ölüm, ecelin gelmesi ile olabileceği gibi ondan önce de gerçekleşebilmektedir. Eğer savaş olmasaydı savaşta öldürülen kişi daha fazla yaşayıp ecelini tas tamam tamamlardı. Onlara

<sup>553</sup> Tirmizî, *Kitabu'l-İmân*, 2618.

<sup>554</sup> Şinkitî, *Edvâu'l-Beyân Fi İdâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, 1/332.

<sup>555</sup> Âl-i İmrân, 3/168.

<sup>556</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/657.

göre insan, ecelinin gelmesine sebep olan arızî engelleri ortadan kaldırarak ölüme engel olabilir. Zemahşerî'nin değindiği problem, tam da Mutezilenin bu inançlarından kaynaklanmaktadır. Fakat Ehl-i Sünnete göre herkes kendi eceli ile ölmektedir. Ve Savaşa katılıp ölenlerin orada ve o vakitte ölmekten başka da şansları yoktur. Ölüm vakti, Allah'ın ilm-i ezeline var olan bir vakittir. Bu da “*Ecelleri gelince ne bir an geri, ne de bir an ileri alırlar*”<sup>557</sup> ayet-i kerimesine iman etmenin gereğidir.<sup>558</sup>

### Değerlendirme

Ecel, ömrün son bulması; ömür de hayatta kalma süresidir. “*Allah, gökleri ve yeri yaratmadan önce, mahlûkatın kaderini yazdı. Arşı da su üzerindeydi.*”<sup>559</sup> hadisi şerifi, ecelin bitmesi ile ömrün de son bulacağını ifade etmektedir.<sup>560</sup>

Allah, bir şey olmadan önce onu bilmekte ve yazmaktadır. O, anne karnında, uyku halinde boğulma ve yanma vb. sebeplerle ölenleri ‘ilm-i ezeli ile bildiği gibi zehir, kılıç, taş vb. şeylerle öldürülenleri de bilmektedir. Allah'ın önceden bu gibi şeyleri bilip yazması övünmeye, yerilmeye mükâfat ve cezayı vermesine engel değildir. Allah yolunda savaş halinde birinin öldürülmesi mükâfata vesile olurken Allah'ın haram kıldığı bir cana kıymak da cezayı gerektirmektedir.

Ecel, iki çeşittir: birincisi: Mutlak ecel. İkincisi: Mukayyed eceldir. Hadiste “*Her kim rızkının bolllaştırılmasını veya ecelinin geciktirilmesini arzu ederse sila-i rahimini yapsın!*”<sup>561</sup> Allah Teâlâ, görevli meleğe ecelin yazılmasını emrederek ona “Eğer sila-i rahmi gerçekleştirirse ömrünü şu kadar uzat” der. Melek ise kişinin ömrünün uzatılıp uzatılmayacağını bilmemektedir. Fakat

---

<sup>557</sup> A‘râf, 7/34.

<sup>558</sup> İbnü'l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizal*, 1/657.

<sup>559</sup> Müslim, Kader, 2653.

<sup>560</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, 8/516.

<sup>561</sup> Buhârî, Kitabü'l-Edep, (Rızkın genişleme konusu), 78/5975; Müslim, “*Kitabü'l-Birri ve's-Silla*”, 2557.

duruma hâkim olan Allah, ilm-i ezeli ile bilir ve ne bir saat geri alır ne de bir saat ileri alır.<sup>562</sup> Birinin ölmemesi, ilmi ezeliye yazılmadığındandır, yoksa savaşa katılmadığından değildir. Hatta bazen savaş ölümden kurtulmaya vesile olurken savaşa katılmamak ise ölüme neden olabilmektedir. Yukarıdaki ayetin indiği günde savaşa katılmayan yetmiş münafığın öldüğü rivayet edilir.<sup>563</sup> Buna göre ayetin manası şöyle olur: Savaşa katılmak ölüm nedeni olamayacağı gibi katılmamak da kurtuluş vesile değildir. Dolayısıyla savaştan kaçınmak kişiyi kaderinden kurtarmadığı gibi öldürülen de eceli ile ölmüş olmaktadır.<sup>564</sup>

Mu'tezile âlimleri, fiillerin Allah tarafından değil de kullar tarafından meydana geldiğini iddia ettikleri için öldürülen kişinin ecelinden önce öldüğünü iddia ederler. Onlar göre maktul eğer öldürülmeseydi belli bir vakte kadar yaşayacaktı, fakat katil maktulün ecelini kesmiş oldu. Yani katil maktulü öldürmeseydi Allah'ın belirlediği ecele kadar yaşayacaktı. Bu yüzden katil kısas cezasını hak edip öldürülmektedir.<sup>565</sup> Onlara göre kişi eceli ile ölmemiştir, vaktinden önce arızî sebepler yüzünden eceli yarıda kesilmiş ve ölümüne sebebiyet verilmiştir.<sup>566</sup> Mutezilenin bu görüşü, Allah'ın kulların fiillerini yaratmadığı aksine onların kendi fiillerini meydana getirdiği görüşlerine mebnidir. Bu durumda onlara göre Allah Hâlik değil sadece âlîmdir. Yani kimin nerede ve ne zaman öleceğinden sadece haberdardır.<sup>567</sup> Mu'tezilenin bu görüşüne göre herhangi bir sebepten ötürü öldürülen kişi için iki ecelin olduğu anlaşılmaktadır. Birincisi: hakiki ecel yani herhangi bir kişi tarafından eceline son verilmeyen ecel çeşididir. Buna göre kişi ecelini son anına kadar yaşamıştır. İkincisi: Vakiî eceldir, yani herhangi bir sebepten ötürü eceline son verilen kişinin yarıda kalmış olan ecel çeşididir. Mu'tezilenin bu görüşü şu problemi doğurmaktadır: Bu görüşe

---

<sup>562</sup> Ğamidî, *el-Mesâilü'l-İ'tizâliyye fî Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, 2/297-298.

<sup>563</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 5/405.

<sup>564</sup> Kurtûbî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 5/405.

<sup>565</sup> eş-Şeyh Dr. Sefer b. Abdurrahman, *Şerhu't-Tahâviyye*, 326.

<sup>566</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 782.

<sup>567</sup> Takıyyudin Ebi'l-Abbas Ahmed İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-Hameviyye el-Kübrâ* (Beyrût: Dâru's-Semî', 2004), 20/4.

göre Allah, herhangi bir sebepten ötürü öldürülen kişiye sonunu getiremediği ve yarıda kesildiği bir ecel takdir etmiştir. Allah'ın sonunu getiremeyeceğini bildiği halde zamanından önce öldürülen kişiye böyle bir eceli takdir etmesinin faydası ne olabilir?<sup>568</sup>

İbnü'l-Müneyyir, bu meselede Ehl-i Sünnetin, "Kişi için tek bir ecel vardır. Allah (c.c), hem hayatın ve ona sebep olan her şeyin; hem ölümün hem de ölüme sebebiyet veren her şeyin yaratıcısıdır" görüşüne göre hareket ettiği anlaşılmaktadır.

### 2.37. Kabir Azabının Varlığı

**\*\*كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ**

"Herkes ölümü tadacaktır; yaptıklarınızın karşılığı size eksiksiz olarak ancak kıyamet gününde verilecektir. Kim cehennemden uzaklaştırılır da cennete konursa artık kurtulmuştur. Dünya hayatı zaten aldatıcı şeylerden ibarettir."<sup>569</sup>

Zemahşerî, yukarıdaki ayetin kabir azabının olmadığını ve dolayısıyla kabrin cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukur olduğunu ifade eden hadisin doğru olmadığını düşündürse de hakikatin böyle olmadığına şu sözleriyle cevap vermiştir: Ayette tastamam ve eksiksiz anlamına gelen "التوفية" kelimesi, bu yanlış vehmi ortadan kaldırmaktadır. Yani sadece kıyamette ecir ve mükâfatlar tastamam alınabilmektedir. Ondan önceki aşama olan kabir aşamasında ise mükâfat ve ecirlerin tümü değil de bir kısmı verilmektedir.<sup>570</sup>

İbnü'l-Müneyyir: "Zemahşerî'nin bu yorumu, kıyametten önce (kabirde), kimi insanların nimetler ile rızıklanmasını kimilerinin de azaba uğramasını kabul

<sup>568</sup> eş-Şeyh Dr. Sefer b. Abdurrahman, *Şerhu 't-Tahâviyye*, 1/326.

<sup>569</sup> Al-i İmrân, 3/185.

<sup>570</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/669.

ederek kabir hayatıyla ilgili görüşünün ne olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Zemahşerî, kabir azabını kabul ederek diğer Mu'tezilî alimlere muhalefet etmiş ve doğru olanı yapmıştır.<sup>571</sup>

### Değerlendirme

Kabir azabının veya nimetinin inkârı, mutezile gibi bazı kelâm ekollerinin görüşüdür. Onlara göre azap ve nimetler, kıyametten önceki safha olan berzah (Kabir hayatı) âleminde olmayıp yalnızca kıyamette meydana gelecektir.<sup>572</sup> Mutezileler, kabir azabı konusunda aralarında görüş birliğine sahip değillerdir. Mu'tezile'nin fırkalarından olan Dırariyye ve Neccariyye fırkaları, kabir azabını inkâr ederek mutezile mezhebinin genel görüşüne muhalefet etmişlerdir.<sup>573</sup> Kâdî Abdülcebbar el-Mu'tezilî,<sup>574</sup> daha önce Mu'tezile olup sonra Cebriyye mezhebine geçen Dırâr b. 'Amr<sup>575</sup> dışında, kabir azabının varlığı konusunda ihtilaf olmadığını zikretmiştir.<sup>576</sup>

Kabir azabının olmadığını söyleyenlerin iddiaları Kitap ve Sünnetin kati delillerine muhalif olduğu gibi Ehl-i Sünnet İmamlarının görüşlerine de muhaliftir. Ehl-i Sünnete göre, ölen biri nimet veya azap içinde olup bundan hem

---

<sup>571</sup> İbnü'l-Müneyyâr, *el-Entisâf fi mâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizal*, 679.

<sup>572</sup> Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Kâhire: Müessesetü'l-Halebî, 1968), 1/43-84; eş-Şeyh Ebû Hâmid el-Makdisî, *Risâletün fi'r-Raddi 'ale'r-Râfidati* (ed-Dâru's-Selefiyye, 1983), 1/172.

<sup>573</sup> el-Makdisî, *Risâletün fi'r-Raddi 'ale'r-Râfidati*, 1/170; İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîh-i Buhâri*, 3/275.

<sup>574</sup> Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar b. Ahmed b. Halil'dir. Mu'tezile'nin kurucusu olup Şafîi mezhebine mensuptur. Rey şehrinde Kâdî'l-kudât'lık görevini üstlenmiştir. Hicrî 415 de vefat etmiştir. Bkz: Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/102.

<sup>575</sup> Dırâr b. Amr el-Ğatefânî: Mu'tezile'lerin büyük Kâdilerindedir. Mü'tezile'lerin başına geçmeyi istemişse de buna muvaffak olamamıştır. Daha sonra onlara muhalefet etmiş ve bunu sonucunda onu tekfir edilip sınır dışı edilmiştir. Otuza yakın eser telif etmiştir. Bunlardan bazıları reddiye şeklinde olup mutezile ve Haricîleri eleştirmiştir. Bkz: Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/102; Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Kenânî Ebû'l-Fadl Şihabuddin İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânü'l-Mizân* (Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslamiyye, 2002), 4/341-342.

<sup>576</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 730. Fakat Kâdî Abdülcebbar, "Fadlû'l-İ'tizal" adlı eserinde "Hocalarımız her halükârda kabir azabını inkâr etmişler" diyerek kendisiyle çelişmiştir. Bkz: Ebû'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, *Fadlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mü'tezile* (Beyrût: Dâru'l-Farâbî, 2018), 202.

ruhu hem de bedeni etkilenmektedir. Ruh bedenden ayrıldıktan (ölürken)sonra nimet-i ilahiden faydalandığı gibi azaba da maruz kalabilmektedir. Ara sıra ruh bedene girip (kabirde)o da nimet veya azaptan nasibini alabilmektedir. Kıyamet günü ise tüm ruhlar bedenlere iade edilip Rablerinin huzurunda kıyama duracaklardır. Kabir azabının varlığına delalet eden hadislerden birkaçı şunlardır: “Nebi (a.s), iki kabrin yanından geçerken, “Bu ikisi kabirde azap görmekteler. Gördükleri azap büyük günahlar yüzünden de değildir. Birisi kendisini sidik sıçramalarından korumuyor, öbürü de laf taşıyıcılığı yapıyordu” dedi.<sup>577</sup>

Peygamber Efendimiz: “Sizden biriniz Teşehhüdü bitirince şu dört şeyden Allah’a sığınsın: Cehennem azabı, Kabir azabı, Hayat-ölüm fitnesi ve Deccal fitnesi.”<sup>578</sup>; “Bir gün efendimiz güneş battıktan sonra dışarı çıkıp bir ses işitir ve ‘Kabrinde azap gören bir Yahudi’nin sesidir’ der.<sup>579</sup> “Ensar’dan birinin cenazesi için Resûlüllah ile beraber mezarlığa çıktık. Kabristana varınca kabir henüz hazır değildi. Efendimiz oturdu ve bizler de etrafında oturduk. Elindeki çubukla da toprağı (düşünceli bir şekilde) kazıyordu. Başını kaldırıp şöyle dedi: “Kabir azabından Allah’a sığınım (Üç defa).” Daha sonra ruhun nasıl alındığını ve gök yüzüne nasıl çıkıp tekrar nasıl geri geldiğini anlattıktan sonra “Ölüler; insanların mezarlıktan evlerine dönünce çıkardıkları ayak seslerini daha işitirler. Ve ona “Ey falan! Rabbin kimdir? Dinin nedir? Peygamberin kimdir?” gibi sorular sorulduktan sonra kabri ona daralır ve kaburga kemikleri iç içe geçirilir. Kötü kokulu ve çirkin bir adam çıkagelir ve şöyle der: “Hoşuna gitmeyen şeyler ile sana müjdeler olsun. Bu, sana va‘dedilen amelindir. Ben de senin kötü amelini. Bunları duyan ölü, “Ya Rab! Kıyamet kopmasın” diyecektir.”<sup>580</sup>

---

<sup>577</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (Kitabü'l-Vudû', Bab'u Mâ Cae fi Ğasli'l-Bevli), 64; Sahîh-i Müslim, *Kitabü't-Tehâreti, Bâbu'd-Delîl 'alâ Necaseti'l-Bevli*, 34/292.

<sup>578</sup> Müslim, el-Câmi'u's-Sahîh. (Kitabü'l-Cenâiz, Bâbü't-Ta'avvuzi min 'Azâbi'l-Kabri), 87/1375.

<sup>579</sup> Müslim b. Haccac, el-Câmi'u's-Sahîh. (Kitabü'l-Cenâiz, Bâbü't-Ta'avvuzi min 'Azâbi'l-Kabri), 87/1375.

<sup>580</sup> Süleyman b. el-Aş'as b. İshak b. Beşîr el-Ezdî es-Sicistânî Ebû Davût, Sünenü Ebî Davût, *Kitabü's-Sünnet*, (Bâbu mâ Cae fi Mes'eleti'l-Kabri ve 'Azâbihi), (Dâru'r-Risâleti'l-'Alemiyye, 2009), 4/239.



Bu hadislerden çıkan ilmî neticeler şöyledir: Ruhun cesede iadesi, berzah alemi, kaburgaların iç içe geçmesi, azabın hem ruh hem de beden ile ilgili olması, ruh bedenden ayrıldıktan sonra da kalması ve yok olmaması, ruhun göklere çıkıp tekrar inmesi ve bedene iadesi, ölünün istediği bazı nimetlerden yararlanması ve dünyada işlediği iyi ile kötü amellerinin güzel veya çirkin bir surette görünmesi gibi meseleler inkâr edilmemesi gereken hakikatlerdir.<sup>581</sup> Filozoflara göre ruh bedene iade edilmez, yine onlara göre azap veya nimeti hisseden sadece ruhtur.<sup>582</sup> Bazı Mu‘tezililere göre de kabir hayatı yoktur. İnsanlar bu aşamayı görmeden tekrar dirileceklerdir. Bazısına göre ruh bedenden ayrıldıktan sonra yok olur ve kabirden çıktıktan sonra yeniden yaratılır.<sup>583</sup>

Bu değerlendirmeden hareketle şunu söyleyebiliriz: İbnü’l-Müneyyir, Zemahşerî’nin kabir azabıyla ilgili görüşünün Ehl-i sünnete muvafık bir görüş olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca bu konuda onun diğer Mu‘tezililerden ayrıldığını belirtmesi, Zemahşerî’nin sadece Ehli Sünnete aykırı olan görüşlerini değil de bunun yanında onların görüşlerine uygun olanları da belirttiği anlaşılmaktadır.<sup>584</sup>

---

<sup>581</sup> Bkz: Abdurrahman b. Ahmed b. Recep es-Selâmî el-Bağdâdî ed-Dımaşkı İbn Recep, *Ahvâlu’l-Kubûr ve Ahvâlu Ehlihâ ilâ’n-Nuşûr* (Daru’z-Zaman, 2012), 46-69. Ayrıca Bkz: el-Hafız Celaluddin Abdurrahman Süyûtî, *Şerhu’s-Sudûr bi Şerhi Hâli’l-Mevtâ ve’l-Kubûr* (Kâhire, 1985), 107-117; İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ*, 4/284-292.

<sup>582</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ*, 4/292.

<sup>583</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ*, 4/284.

<sup>584</sup> Zemahşerî’nin Kâbir azabının varlığıyla ilgili getirdiği delillerden bir tanesi de Gâfir 46. ayetidir. (Bu azap, onların sabah akşam sokulacakları ateştir. Kıyamet koptuğunda, “Firavun ailesini en şiddetli azabın içine atın!” denilecek.) Zemahşerî’nin bu husustaki yorumu için bkz: Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/351.

### 2.38. Cennete Girmenin, İyi Amellerin Karışığında mı Olduğu, Yoksa Allah'ın Lütfunun Bir Eseri Olduğu Tartışması

ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا

“Bu lütuf Allah'tandır; bilen olarak Allah yeter.”<sup>585</sup>

Zemahşerî, yukarıdaki ayet için iki yorumda bulunmuştur: Birincisi: İtaat edenlere verilen büyük mükâfat ve onlara eşlik eden nimetler Allah'tandır. Allah'ın lütufta bulunması, kulların sevaplarına binaen olmuştur. Allah, itaat edenlerin mükâfatlarını tastamam verendir. İkincisi: Kendilerine verilen nimetlerin üstünlüğü ve meziyeti Allah'tandır, çünkü onlar, bu üstünlüğü ve meziyeti Allah'ın temkin ve tevfiği sayesinde elde etmişlerdir. Allah, kullarını en iyi bilip onları vaziyet ve durumlarına göre muvaffak edendir.<sup>586</sup>

İbnü'l-Müneyyir: “Ehl-i Sünnetin akidesi şudur: Hiç kimse ameli sayesinde Allah'a karşı hiçbir şeyi hak iddiasında bulunamaz; gibi büyük bir nimet olan cennete girmek de kişinin hak ettiğiinden değil, Allah'ın fazlından ve lütfundan kaynaklanmaktadır. Ehl-i Sünnet; bu ayeti, Allah'ın fazlı ve lütfu kapsamında değerlendirdikleri için kulların cennete girmesini hak ettikleri için değil de Allah'ın lütfundan ümitlerini kesmedikleri neticesi olduğunu ifade etmişlerdir. Kaderiyye (Mu'tezile) mezhebi ise yapılan iyiliklerin karşılığının verilmesinin Allah'a vacip olduğunu iddia ederler. Bunu da dünyada bir iş karşılığında alınan ücretin hak olduğu ve bu ücreti vermenin iş verene vacip olduğuna benzetirler. Oysa lütuf, kişinin hak ettiğiinden karşılığında daha fazlasının verilmesidir.”<sup>587</sup>

İbnü'l-Müneyyir, sözlerine şöyle devam eder: Zemahşerî, yukarıdaki ayetin açıkça kişinin almış olduğu tüm nimetlerin Allah'ın birer lütfu olduğunu ve kulun bu nimetleri amelleri sayesinde değil de Allah'ın lütfu sayesinde hak

---

<sup>585</sup> Nisâ, 4/70.

<sup>586</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/105.

<sup>587</sup> İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü 'l-Keşşâf mine 'l-İ'tizal*, 2/105.

ettiğini ifade ettiği için, ayetin kendi i'tizâlî inancına ters düştüğünü görmüş ve te'vil etmiştir. Zemahşerî, ayette geçen “فضل” (lütuf) kelimesini, hak edilenden fazlasını almak şeklinde yorummuş ve tevîlin dairesini daha da genişleterek ikinci bir yorumda bulunmuştur: Ayette geçen “ذَلِكَ” kelimesi ile işaret edilen şey, kullara verilen üstünlük ve onları başkalarından ayırt eden meziyetler olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre, *الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ* ayetinin manası ise şöyledir: Kullara, üstün meziyetlere sahip olma konusunda tanınan imkanlar, Allah tarafındandır. Ona göre kişi bu dünyada yapmış olduğu iyilikler karşısında mükâfatını tas tamam alırken bunun haricinde verilen ve yaptıklarının karşılığı olmayan üstün meziyetler ise Allah tarafından verilmektedir. Ehl-i Sünnete göre ise her şey Allah'ın takdiri ve yaratması ile meydana gelmiştir. Kulları birbirinden ayırt eden üstün özelliklere sebep olan amel ve ibadetler de Allah'ın mahluku olup, O'nun tarafından yaratılmıştır. Kullar sadece eylemin mahalli olup Allah tarafından kulların elleri üzere filler meydana gelmiştir. Her halükârda lütuf ve minnet Allah'adır. Efendimizin şu hadisi, konuyu aydınlatma babından yeterli olacaktır: “Hiç kimse yatıkları ile cennete girmeyecektir. Ancak Allah'ın lütfu ve minneti olursa o zaman başka” sen de mi ya Resûlellah? dendiğinde “Evet, ben de... Ancak Allah, beni lütfu ve rahmeti ile kuşatmıştır.”<sup>588</sup> “Söyle onlara, (sevineceklerse) Allah'ın lütfu ve rahmetiyle, evet bununla sevinsinler; çünkü bu onların toplayıp biriktirdiklerinden daha değerlidir.”<sup>589</sup> Allah'ım! Hayatımızı sünnete ittibâ ile sonlandırıp bizi lütuf ve kereminle cennetine koy”.<sup>590</sup>

### Değerlendirme

Zemahşerî, yukarıdaki meseleyi kendi i'tizâlî mezhebine göre değerlendirmiş ve yapılan iyiliklerin karşılığının verilmesinin Allah'a vacip ve zorunlu olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca ona göre sevabın da iki kısma ayrılır: Birincisi Allah'a vacip olan ve amelin tam karşılığı olan sevap çeşididir. İkincisi ayette geçen *فضل* çeşididir ki yapılan amelin karşılığında verilen sevaptan daha

<sup>588</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Kitabu Rikâk, Bâbu'l-Kasdi ve'l-Mudâvemeti 'ale'l-Amel 1609.

<sup>589</sup> Yûnus, 10/58.

<sup>590</sup> İbnü'l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizal*, 2/105.

fazla sevabın verilmesini ifade eder. Zemahşerî, ayette geçen “فضل” kelimesinin ikinci kısmı ifade ettiğini beyan etmiştir. Ona göre yapılan iyiliklerin karşılığının tastamam verilmesi Allah’ın lütfundan sayılmazken, bonus şeklinde daha fazla verileni ise lütuf olarak sayılmaktadır. Ehl-i Sünnete göre kul, amelleri sayesinde kendisine verilecek olan hiçbir nimeti hak etmemektedir.

İbnü’l-Müneyyir’in hiç kimsenin kendi ameli ile cennete girmeyi hak etmediği ve bununla Allah’a hiçbir şeyin vacip olmadığı görüşü, Kitap ve Sünnete muvafık olduğu gibi Ehl-i Sünnet inancına da uygundur, fakat İbnü’l-Müneyyir, “Biz Ehl-i Sünnet topluluğuna göre ise her şey Allah’ın takdiri ve yaratması ile meydana gelmiştir. Kulları birbirinden ayırt eden üstün özelliklere sebep olan amel ve ibadetler de Allah’ın mahluku olup onun tarafından yaratılmıştır. Kullar, sadece fiilin/eylemin mahalli olup Allah tarafından onların elleri üzerinde fiiller meydana gelmiştir” sözü ise Ehl-i Sünnetten olan Eş‘arî’lerin kulların fiilleri ile ilgili ortaya attıkları kesp<sup>591</sup> teorisi ile ilişkilidir. Onlara göre kulların yapmış olduğu fiiller, Allah’ın yaratması ile iktiran (beraber)halinde meydana gelmektedir. Bu durumda Allah hâlik iken kul ise kâsîp durumundadır. Kul, fiilini yapmaya yöneldiği anda fiil Allah tarafından yaratılmış olur.<sup>592</sup> Eş‘arî’ler, kesp teorisini Mu’tezile’nin “Kul kendi fiillerinin yaratıcısıdır ve fiillerini meydana getirmesinde Allah’ın hiç müdahalesi yoktur” görüşlerine karşı çıkarmışlardır. Eş‘arî kelamcılar, savundukları ‘kulların fiilleri de Allah tarafından yaratılmıştır’ görüşünün Cebriye mezhebindeki cebr görüşü ile paralel olduğunu görünce bundan kurtulmak için de anlaşılması zor olan kesp teorisini ihdas etmişlerdir.<sup>593</sup> Cebriyye mezhebinin ifrâta; Mü’tezilenin de tafriîte kaçtığını söyleyerek iki mezhep arasında kesp teorisi sayesinde bir orta yol bulduklarını ileri

---

<sup>591</sup> Kesp teorisi ile ilgili açıklamamıza “*Kesp Teorisi ile İlet-Hikmet Meselesi*” şeklindeki başlığa bakınız, s. 99.

<sup>592</sup> Eş‘arî’lerin bu konudaki delilleri için bkz: İcî, *el-Mevâkif fi İlmi’l-Kelâm*, 311-313.

<sup>593</sup> Ebu’l-meâlî Rükneddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusûf et-Tâ’i en-Nisâbü’rî el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kevâti’l-Edille fi Usûli’l-İ’tikât* (Kâhire: Matba’atü’s-Sa’adeti, ty.), 173.

sürmüşlerdir.<sup>594</sup> Kesp teorisine getirdikleri farklı manalar ile Cebriyye mezhebiyle aynı olmadıklarını ve aralarında farklar olduğunu beyan etmişlerdir.<sup>595</sup>

Eş'arîler dışındaki diğer Ehl-i Sünnete göre ise, Cebriyye ve Mu'tezile mezhepleri arasında orta bir yol olduğunu, iyiliklerin karşılığının verilmesinin Allah'a vacip olduğunu iddia eden Mu'tezile mezhebinin; amellerin cennete girme vesile olmadığını düşünen Eş'arî-Cebriye mezheplerinin aksine Allah'ın müminlere vermiş olduğu vadi gereği hareket ettiğini ve Allah'ın iyiliklerin karşılığını vermeyi bizzat kendisinin kendi zatına vacip kıldığını (Mu'tezile'nin aksine); iyiliklerin cennete girmeye sebep olan faktörler olduğunu beyan ederek (Eş'arî-Cebriye aksine) orta bir yol izlemişlerdir.

Bu değerlendirmemizden hareketle İbnü'l-Müneyyir'in hem kesp meselesinde, hem de nimetlerinin karşılığının bir hak mı yoksa bir lütuf mü olduğu konusunda, iddia ettiği gibi Ehl-i Sünnetin tüm bileşenleri adına hareket etmediği, Ehl-i Sünnetten sadece bazı Eş'arî kelamcılarının görüşlerini yansıttığı anlaşılmıştır. Dolayısıyla İbnü'l-Müneyyir'in kitabında geçen "Ehl-i Sünnet" ifadesinin çoğu konuda Ehli Sünnetin tüm ekollerini kapsamadığı anlaşılmaktadır.

### 2.39. Cennet ve Cehennemın Zamansal Mahiyetinin Tartışması

وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَّغْنَا آجَلَنَا الَّذِي أَجَلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوِيكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ

*"Allah onların hepsini bir araya topladığı gün, "Ey cin topluluğu! Siz insanlar ile çok uğraştınız" der. Onların insanlar arasındaki dostları ise. "Ey Rabbimiz! biz birbirimizden yararlandık ve bize verdiğin sürenin sonuna ulaştık"*

<sup>594</sup> el-Beycûrî, *Tühfetü'l-Mürîd*, 175.

<sup>595</sup> Bkz: Bağdâdî, *Kitabu Usûli'd-Dîn*, 133-134.

*derler. Allah'ın dilediği hariç olmak üzere, içinde ebedî kalacağınız yer ateştir.”  
Şüphesiz rabbın hikmet ve ilim sahibidir.”<sup>596</sup>*

Zemahşerî: “yani kafir ve müşrikler Cehennemde ebedî kalmakla beraber ara sıra Cehennem azabından çıkıp Zemherîr azabına gireceklerdir. Kafirlerin mafsalları birbirinden ayırt edecek şekilde Zemherîr'den oluşan bir vadiye girecekleri ve bu yüzden birbirlerinden yardım isteyip tekrar cehenneme girmek isteyecekleri şeklinde rivayet edilmiştir”<sup>597</sup>

İbnü'l-Müneyyir: “Kafirlerin Cehennemde ebedî bir şekilde kalacakları kafî bir şekilde sabit olduğu için kimi âlimler, yukarıdaki ayette ve Hûd 107. ayetlerinde geçen müstesnâ minh'in hem kafirler hem de günahkâr müminleri kapsadığını, müstesnâ'nın ise sadece günahkâr müminleri ifade ettiğini belirtmişlerdir. Bu da Ehl-i Sünnetin başvurduğu bir te'vildir. Bu te'vili inkâr eden Zemahşerî yanıldığı gibi bununla ilgili te'vilin sahibi olan Abdullah b. Amr b. As gibi fakih, zahid ve sahabilerin ileri gelenlerinden olan birisi hakkında ileri geri konuşmuştur. Onların hakkında ileri geri konuşmaktan Allah'a sığınırız. Kimi âlimler, bu istisnanın Allah'ın meşîetine ve iradesine bağlı olduğunu ve bu yüzden Allah isterse kafirleri de cehennem azabından çıkarabileceğini ifade etmişlerdir. Mu'tezile'nin aksine, kâfirleri ebediyen cehennemde bırakmanın Allah'a vacip olmadığını vurgulamışlardır. Yüce Allah'ın kafirleri Cehenneme sokmayabileceği gibi Cehenneme soktuktan sonra onları tekrar Cehennemden çıkarabileceğinin de aklen mümkün olduğunu zikretmişlerdir. Zira Allah'a hiçbir şey vacip ve zorunlu değildir. Bu te'vilin semeresi ise Allah'ın gücünün ve kudretinin gösterilmesi ve kafirlerin ebediyen cehennemde kalmalarının Allah'a bağlı olduğunun vurgulanmasıdır. Zeccâc ayeti şöyle te'vil etmiştir: “Kafirler ebediyen cehennemde kalacaklardır, Allah'ın kendileri hakkında azabının süresini artırmak istedikleri hariç.” Fakat istisnanın şartı olan müstesnâ ve müstesnâ minh'in farklı olması bu te'vile göre açık olmadığı için (zira hem müstesnâ hem de müstesnâ minh'in ifade ettiği insan grubu aynıdır, kafirler) şöyle izâh edilmiştir: Azap

---

<sup>596</sup> Enam, 6/128.

<sup>597</sup> Zemahşerî, Keşşâf, 2/396; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, 2/224.

çeşitleri farklı olduğu için derecelerine göre değişiklik arz etmektedir. Buna göre kafirler cehennemde ebediyen azap göreceklerdir. Allah'ın haklarında azabının süresini artırmasını istediği kişiler müstesnadır. Böylece müstesna ve müstesna minh farklı olmuş olur, zira ikisi de kafirleri ifade etmesine rağmen azabın çeşitliliği ve derecesi bakımından farklı kategoride değerlendirilmiştir. Yani müstesnanın ifade ettiği kafirler kategorisinin azabı müstenâ minh'in ifade ettiği kafirlerin azabından daha çetindir. Allah, istemesi durumunda, kafirler öyle bir azaba uğrayacaklar ki daha önce gördükleri azabın yanında buna azap denilmeyecek ve şiddetinden dolayı azap kategorisinde değerlendirilmeyecektir. Arap kelimelerinde bir şeyin nihai aşamasına geldiğinde zıttı ile tabir olunması da bu te'vili teyit etmektedir. Fakat bu te'vilin Zeccâc'ın açıklamasından kolay bir şekilde anlaşıldığı da söylenemez. İbn Abbâs'ın ayet ile ilgili tefsiri de bu te'vili destekler mahiyettedir"<sup>598</sup>

### **Değerlendirme**

Bu değerlendirmede başta cennet/cehennem ebediliği ve daha sonra yok olup olmayacağı sorunu ele alınacaktır. Cennet ve nimetleri ile Cehennem ve ehlinin azabının ebediliği tartışması hicrî birinci asırdan beri sürmektedir. Cennet ve cehennem sonsuzluğu ve daha sonra yok olup olmayacağı ile ilgili üç farklı görüş mevcuttur. Birincisi: Cennet ve Cehennem insanların azabı tamamlandıktan sonra yok olacaklardır. Cennet ve Cehennem hâdis olukları gibi fani de olacaklardır. Bu görüşü Cehm b. Safvân ileri sürmüştür. Fakat ne ondan önceki Sahabe ve Tabiinden birisi, ne de onlardan sonra gelen haleften hiçbiri bu görüşü ileri sürmemiştir. Ehl-i Sünnet âlimleri de onun bu görüşünü red etmişlerdir. İkincisi: Cennet ve cehennem ebedî olup yok olmayacaklardır. Bu görüş Selef ve Halef âlimlerinden cumhurun görüşüdür. Üçüncüsü: Cennet ebedî iken Cehennem ise fânidir.

Cennet ve cehennem ebedi olup yok olmayacağı, hiç kimsenin ilk ölüm dışında ikinci bir ölümü tatmayacağı ve rızıklarının hiç kesilmeyeceği, ayrıca

---

<sup>598</sup> İbnü'l-Müneyyîr, *el-İntisâf fi mâ Tedammenehü 'l-Keşşâf mine 'l-İ'tizal*, 2/396.

cennet ve cehenneme girildikten sonra bir daha çıkılmayacağı şeklindeki görüşü, ayet ve hadislerde güçlü bir şekilde vurgulanmıştır. لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى (Orada ilk ölümlerinden başka ölüm tatmayacaklardır);<sup>599</sup> إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ (Kuşkusuz bu, bitmek tükenmek bilmeyen nimetimizdir);<sup>600</sup> وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ (Oradan çıkarılmaları söz konusu olmayacaktır).<sup>601</sup>

وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا ففِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرٌ وَمَجْدُودٌ (Mutlu olanlara gelince onlar da cennettedirler. Rabbinin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça onlar da orada kesintisiz bir lütuf olmak üzere ebedî kalacaklardır.)<sup>602</sup> Ayette geçen istisna meselesinde ihtilaf söz konusu olmuştur. Zira buradaki istisna ifadesi, cennet ehlinin cennette ebedî bir şekilde kalmayacaklarını düşündürmektedir. O yüzden buradaki istisna ifadesinin hangi anlama geldiği konusunda ihtilaf edilmiştir. Kimi âlimlere göre mana şöyledir: “Mutlu olanlara gelince onlar cennettedirler. Cennete girmeden önce ateşte kaldıkları süre hariç” Kimilerine göre ise mana şöyledir: “Mutlu olanlara gelince onlar yer ve gök durduğu müddet kadar cennettedirler. Rabbinin bu müddetten daha fazla onları cennette bırakması hariç.” Kimi âlimlere göre ise ayetin tefsiri şöyledir: “Mutlu olanlara gelince onlar cennettedirler. Rabbinin onları berzah aleminde durdurmak istediği müddet dışında.” Buna göre cennetlikler cennetten sadece berzah aleminde kaldığı süre boyunca ayrı düşeceklerdir, onun dışında sürekli ve ebediyen cennette kalacaklardır. Bazılarına göre ayetteki istisna, Allah tarafından gerçekleşmeyen ve meydana gelmeyen bir istisna çeşididir.<sup>603</sup> Kimi âlimlere göre ise ayetin tefsiri şöyledir: “Mutlu olanlar, yerler ve göklerin durduğu müddet kadar cennettedirler. Rabbinin bu süreyi artırması ve ebediyen cennette bırakması hariç.”<sup>604</sup>

---

<sup>599</sup> Duhân, 44/56.

<sup>600</sup> Sâd, 38/54.

<sup>601</sup> Hicr, 15/48.

<sup>602</sup> Hûd, 11/107.

<sup>603</sup> İbn Ebi'l-İzz, Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye, 1/417-418.

<sup>604</sup> Muhammed b. Cerir et-Taberî, Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, 12/585-590.



İbn Kayyım<sup>605</sup> ise bu görüşlerin hepsinin cem' edilmesinin ve aralarının bulunmasının mümkün olduğunu ifade ederek şöyle izah etmiştir: “Allah Teâlâ'nın; insanların dünya hayatında, kabir hayatı/berzah hayatında, kıyamet sahnesinde, sırat ve cehennemde bir süre kalmalarını istemesi dışında onlar ebediyen cennette kalacaklardır.”<sup>606</sup>

Cennetin ebedî olduğuna ve fani olmayacağına dair varid olan hadislerden bazıları şunlardır: “*Cennete girenler nimetle rızıklanacaklardır. Kötülük ve sıkıntılar çekmeyeceklerdir. Ayrıca sürekli genç kalacaklardır*”<sup>607</sup> “*Ey Cennet Ehl-i! Ebedi cennettesiniz, artık ölüm yoktur*”<sup>608</sup>; “*Ey Cennet Ehl-i! Artık asla hasta olmayacaksınız. Artık hep genç kalacaksınız. Hiç yaşlanmayacaksınız. Artık hep yaşayacaksınız. Asla ölmeyeceksiniz*”.<sup>609</sup>

Cehennemin ebedî ve daimî olduğu hakkında ise ihtilaf olmuştur. İbn Kayyım el-Cevzîye göre bu konuda yedi farklı görüş söz konusu olmuştur. Bunlardan iki tanesinin Ehl-i Sünnete ait görüşler olduğunu ifade etmiştir.<sup>610</sup> Birincisi: Cehennem ebedî olup yok olmayacaktır. Allah, istediğini oradan çıkarıp Kafirleri ise ebedî bir şekilde orda bırakacaktır. Bu görüş Ehl-i Sünnetin cumhurunun görüşüdür. İkincisi: Cehennem daha sonra yok olacaktır. Allah'ın

---

<sup>605</sup> İbn Kayyım'ın cehennemin daha sonra yok olacağı ile ilgili farklı iki görüşü vardır. Her birisi de ayrı iki kitapta yer almaktadır. Birinci görüşü: Tevakkuf etmesidir. İbn Kayyım, cehennemin daha sonra yok olacağını ileri sürenlerin delillerini zikrettikten bu konu hakkında tevakkuf ettiğini ifade etmiştir. Yani bu konuda herhangi bir görüş belirtmeyeceğini ve her iki görüşten birini tercih etmediğini ifade etmiştir. Bkz., İbn Kayyım el-Cevzî, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh* (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2006), 1/424. İkincisi: Cehennemin yok olacağı ile görüşüdür. Bkz., Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyım el-Cevzî, *el-Vâbilü's-Sayyib ve Râfi'u Kelimi't-Tayyip*, thk. Abdurrahman b. Hasan b. Kâid (Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ty), 49. Bu kitabının daha sonra yazılmasından bunun tercih ettiği görüş olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>606</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye Ebi Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekir b. Eyyûp, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Ervâh* (Mekke: Daru Alemler'i-Fevâid, ty.), 1/721.

<sup>607</sup> Müslim b. Haccac, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitabü'l-Cenne ve Sıfâtu naîmihâ (Bâbu Devâmi Naîmi Ehli'l-Cenne), 1301.

<sup>608</sup> Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Kitabü Tefsîri'l-Kur'an, 236; Müslim b. Haccac, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitabü'l-Cenne ve Sıfâtu Naîmihâ, (Bâbu'n-Nâr), 1304.

<sup>609</sup> Müslim b. Haccac, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitabü'l-Cenne ve Sıfâtu Naîmihâ, (Bâbu Devâmi Naîmi Ehli'l-Cenne), 1301.

<sup>610</sup> İbn Kayyım el-Cevzî, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Ervâh*, 390.

cehenneme verdiği süre dolunca yok olup gidecektir. Bu görüş hem seleften hem de haleften bazılarının görüşüdür. Cehennemın ebedî olmadığını savunan bazı Selefler şunlardır: Ömer b. Hattâp,<sup>611</sup> Abdullah b. Ömer ve İbn Mesut.<sup>612</sup> Haleflerden ise Mevlânâ Celaluddin er-Rûmî, İbn Teymiye, İbn Kayyım el-Cevziyye, İbnü'l-Vezîr, Musâ Cârullah Bigiyef ve İsmail Hakkı İzmirli gibi âlimler, Cehennemın ebedi olmadığını savunanlar arasındadır. Cehennemın ebedî olmadığını savunanların delillerini kısaca şu şekilde özetleyebiliriz. Birincisi: Hadislerde Cehennemın ebedî olduğu geçmesi içindekilerin de ebedî bir şekilde orada kalacakları anlamına gelmemektedir. Hadislerde de böyle bir şeyin geçmediğini delil olarak ileri sürmüşlerdir. İkincisi: ayetlerde geçen hulûd kelimesinin sonsuzluğu değil uzun bir süreyi ifade ettiği de iler sürdükleri deliller arasındadır. Üçüncü: Nebe' suresinde geçen لَا يَبْقَىٰ فِيهَا آكْفَابًا (Onlar, orada (cehennemde)<sup>613</sup> yıllar boyu kalacaklardır) ayetinde geçen “ahkab” ifadesidir. Zira bu kelimenin uzun bir süreyi ve bir gün biteceğini iddia etmişlerdir. Ahkab, üç yüz yılı ifade eden hukb'un çoğulu olup yıllar yılı anlamına gelmektedir.<sup>614</sup> Dördüncü: Cennet Ehlinin kesintisiz ve ebedî bir şekilde cennette kalacaklarını ifade eden عَطَاءٌ غَيْرٌ مَّجْدُودٍ (onlar orada kesintisiz bir lütuf olarak kalacaklardır)<sup>615</sup>

---

<sup>611</sup> Hz. Ömer'den nakledilen bir rivayet(eser) şöyledir: “Eğer cehennem ehli, bir kum yığını kadar cehennemde dursalar da yine de öyle bir zaman gelecek ki oradan çıkacaklardır.” Fakat bu rivayetin senedinde yer alan Hasan, Hz. Ömer'i idrak etmediği için hadis zaif kabul edilmiştir. bkz, İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 421. İbn Cerîr de bu rivayet (eser)ile ilgili şöyle demiştir: “Eğer bu rivayet, Hz. Ömer'den geldiği sabit ise, ehli tevhit üzerine hamedilir. Bkz, İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahih-i Buhari*, 11/429.

<sup>612</sup> İbn Mesut, şöyle demiştir: “Cehennem üzerinden öyle bir zaman geçecek ki içinde kimse kalmamasından dolayı tüm kapıları kapanacaktır. Bu da cehennemde uzun bir süre kalıdıktan sonra olacaktır.” bkz, Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 12/582.

İbn Hacer bu rivayet (eser) ile ilgili şu şerhi koymuştur: “Hadisin râvisi olan Ubeydullah b. Muâz'ın hadiste söz edilen kişilerin ehli tevhit olan kişiler olduğunu açıklamıştır” bkz: *Fethü'l-Bârî*, 11/429.

<sup>613</sup> Nebe', 78/23.

<sup>614</sup> Cennet ve Cehennemın ebediliği veya fâniliği ilgili kalan diğer görüş ve deliller için bkz: İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahih-i Buhari*, 11/421; İbn Ebü'l-İzz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 1/417; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî İbn Kayyım el-Cevziyye, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh* (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2006), 1/393-394; Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiye, *Keşfü'l-Estâr li-İptâli İddiâi Fenâi'n-Nâr* (Riyâd: Dâru Taybe, 1988); Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 24/24.

<sup>615</sup> Hûd, 108/11.

ayetidir. Fakat kafirlerin cehennemde kalışlarını ifade ayetlerin sonunda ise ebediliği ifade eden herhangi bir kayıt yoktur. Beşinci: Hadiste, Allah'ın rahmetinin gazabını geçmesi, ayette ise rahmetinin her şeyi kuşattığı ifadesinin geçmesi, Allah'ın rahmetinin bir gün bunları da kapsayacağına dair bir delil olarak ileri sürmüşlerdir. Ayrıca ayet ve hadislerde geçen hulûd, ebediyet ve girdikten sonra bir daha çıkmayacaklarını ifade eden ayet ve hadisler ise cehennem kaldığı ve var olduğu müddetçe azabın da olacağını ifade etmektedir. Cehennem bir gün yok olduktan sonra, haliyle azabın da kalkacağı anlamına gelmektedir. Cehennem yok olmadan önce çıkacak olanlar ise Ehl-i tevhid inancına sahip kimselerdir.<sup>616</sup> Cehennemin ebedî olduğunu fakat orada kalanların bir süre sonra azaba bağıışıklık kazanıp elem duymayacak hale geldiğini savunan bir görüş daha var ki bu görüşü tasavvuf erbabı bazı alimler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşü savunanlardan bazıları şunlardır: Muhyiddin İbn Arabî (ö. 638/1240, Hişam b. Hakem (ö. 179/795), Ebû Hüzeyl el-'Allaf (ö. 235/849).<sup>617</sup>

Fakat Cehennemin aynı cennet gibi daha sonra yok olmayacağı ve Allah'ın kafir, münafık ve müşrikler dışında istediğini oradan çıkaracağını savunanların görüşü daha doğru görünmektedir. Zira sahabe ve sonraki alimlerin cumhuru, ayetin tefsirinde bu yönde görüş belirtmişlerdir. Ayetteki istisnanın da Ehl-i tevhid inancına sahip kimseleri ifade ettiğini zikretmişlerdir. Cehennemde ebedi kalacaklar hariç, Ehl-i tevhit inancına sahip olanların hepsi bir süre sonra oradan çıkacaklardır.<sup>618</sup>

---

<sup>616</sup> İbn Kayyim el-Cevzî, *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Ervâh*, 393-429; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî İbn Kâyyım el-Cevzî, *Muhtasarı's-Sevâik 'Âlâ'l-Cehmiyye ve'l-Muattile* (Riyâd: Edvâu's-Selef, 2004), 1/223-238.

<sup>617</sup> Muhammed Zâhid Kevserî, "Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Hulûd/Cennet ve Cehennemin Ebediliği Konusuna Yaklaşımı", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (ty.), 90.

<sup>618</sup> Bkz, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl* (Riyâd: Dâru Taybe, 1989); İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'an'i-l'Azîm*, 1/470; İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahih-i Buhari*, 1/429; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, ty.), 672-673P.

## SONUÇ

Zemahşerî'nin "Keşşâf" adlı tefsiri, dilbilimsel yönüyle herkesin takdirini kazanmış hatta kendisinden sonra birçok Ehl-i Sünnet âliminin tefsirine kaynaklık etmiştir. Keşşâf'a bu yönüyle herhangi bir müstakil reddiye yazılmamışken, içerdiği i'tizâlî fikirlerden dolayı birçok Ehl-i Sünnet âliminin eleştiri oklarına maruz kalmış ve hakkında reddiyeler yazılmıştır. Çalışmamızda, Zemahşerî'ye ait olan "el-Keşşâf" adlı tefsirin içindeki i'tikâdî konulara bir reddiye şeklinde yazılan ve İbnü'l-Müneyyir'e ait olan "el-İntisaf" adlı haşiyesi değerlendirilmiş ve içindeki reddiyelerin analizi yapılarak geniş bir perspektifle incelenmiştir.

Zemahşerî, o günün toplumu içinde her ne kadar Mu'tezile mezhebine olan taassubunu ve bu mezhebe olan aidiyetini açıkça dillendirse de Mu'tezilî fikirleri, tefsirine üstü kapalı bir şekilde yerleştirmiştir. Zemahşerî'nin tefsirinde gizlediği bu fikirler, İbnü'l-Müneyyir tarafından açığa çıkarılmış olsa da çoğu mesele sadece tartışma boyutunda kalmış ve bu meselelerin hangi düşünce ve usûle dayandıklarının perde arkası irdelenmemiştir. Çalışmamızda bu tür meselelerin dayandığı düşünce ve usullere de değinilerek konu vuzuha kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Tezimizin omurgasını İbnü'l-Müneyyir'in kitabı olan "el-İntisâf"ı yazma gerekçesi olan "Ehl-i Sünnetin intikamını almak" iddiası oluşturmuştur. Bu çerçevede İbnü'l-Müneyyir'in "el-İntisâf" adlı kitabı incelenerek söz konusu iddiasının tutarlılığı ve yere sağlam basıp basmadığı incelenerek şu sonuca varılmıştır: İbnü'l-Müneyyir'in "Ehl-i Sünnete göre böyledir" dediği hatırı sayılır meselelerde sadece Eş'arî kelamcılarının görüşlerini yansıttığı ayrıca kimi yerde Eş'arî kelamcılarının da aynı konuda icmâ sağlamadığı görüşüne varılmıştır.

Konunun gerektirdiği şekilde, geniş bir kaynak taraması yapılarak Ehl-i Sünnet bileşenlerinin görüşleri incelenmiş ve aralarındaki ihtilafların ne olduğu araştırılarak konular açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. İbnü'l-Müneyyir'in genel manada Ehl-i Sünnetin değil sadece Eş'arî Kelamcılarının intikamını! Zemahşerî'den aldığı ve kimi yerlerde ise sadece bazı Eş'arî kelamcılarının

görüşlerini yansıttığının anlaşılması üzerine iddiasının çok sağlam olmadığı Kur'an, Hadis ve Ehl-i Sünnetin görüşleri çerçevesinde ortaya konulmuştur. Bunun sonucunda İbnü'l-Müneyyir'in başta kulların fiilleri ve Allah'ın sıfatları olmak üzere sırasıyla iyi davranışların karşılığının verilmesi, hidayet, fâsık insanların durumu, kalplerin mühürlenmesi, akıl-nakil çatışması, Hüsün-kubh, hidayetin Allah'a vacip olup olmadığı, Allah'ı tanımanın aklî ve naklî delilleri, kula vacip olan ilk şey, şefâat, sihir-ismet ilişkisi, teklif-i mâ lâ yutâk, istitâat-fiil ilişkisi, kesp teorisi-illet hikmet ilişkisi ve cennet-cehennem ebedîliği-geçiciliği gibi itikâdî açıdan kritik meselelerde sadece Eş'arî kelamcılarının görüşlerini baz alarak Zemahşerî'yi eleştirdiği tespit edilmiştir.

Ehl-i Sünnetin tüm bileşenlerinin icmâ sağladığı konular yanında Eş'arî kelamcılar ile Mu'tezile kelamcılarının ittifak ettiği konulara (İhtiyârî sıfatların te'vili ve kabir azabı gibi) temas edilmiştir. Ayrıca Zemahşerî'yi diğer Mu'tezililerden ayıran hususlara da (kabir azabının varlığı gibi) dikkat çekilmiştir. Bunun yanı sıra Mâtûridî kelamcılar ile Mu'tezile kelamcılarının birbirine çok yakın olan görüşlerine de (Kulların fiilleri, amellerin karşılığının verilmesi ve hüsün-kubh meselesi gibi) yer verilip aralarındaki ince farkların olduğu ortaya konulmuştur. Kelâmî mezheplerin sistematik olarak teşekkül etmeden önceki dönemi ifade eden Müttekaddimîn/Selef dönemi âlimleri ile Mütteahhirîn dönem âlimleri arasındaki kelâmî farklara da temas edilmiştir.

En önemlisi de Ehl-i Sünnetin omurgasını oluşturan hem Selef hem Mâtûridî hem de Eş'arî kelâmîcılarının tekfir meselesinde hemfikir oldukları yani dinin zaruriyatından olan konuları inkar etmek hariç, kolay kolay kimseyi tekfir etmedikleri anlaşılmıştır. Özellikle günümüzde Müslümanları çok rahat bir şekilde ve belli bir kriter olmadan tekfir eden bazı grup ve oluşumların varlığı İslam aleminin birliğini tehlikeye attıkları malumdur. İslam alemini ötekileştirme ve kutuplaştırma gibi çok tehlikeli süreçlere sokmaları Ehl-i Sünnetin bu konuda ne kadar hassas ve öngörülü davrandığı ortaya konulmuştur.

## KAYNAKÇA

Abdulvehhap, Abdurrahman b. Hasan. b. Muhammed. Fethü'l-Mecîd Şerhu Kitabi't-Tevhîd. thk. İbn Bâz. Beyrût: Daru İbn Hazm, 2009.

Adam Metz. el-Hedaratü'l-İslamiyye. çev. Ebû Rayde, Muhammed Abdülhâdi. Beyrût: Daru'l-Kitabi'l-'Arabiyyi, 5. Basım, ty.

Âmedî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. Ğayetü'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm. thk. Hasan Mahmud Abdüllatif. Kâhire, 1971.

Arslan, İhsan. "Rasûlullah'a Yapılan Sihir Rivâyeti Hakkında Bir Araştırma". Ekev Akademi Dergisi 53 (2012), 91-109.

Aydeniz, Hüsnü. "Fahredden Râzî'ye Göre Dinin Anlaşılmasında Aklın ve Aklî İlimlerin Rolü". Bilimname Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1 (2014), 71-97.

Aytepe, Mahsum. "Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezile'nin Aslah Anlayışının Tahlili". Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi 5/1 (2019), 85-104.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. el-Farku beyne'l-Firak ve Beyânü'l-Firkati'n-Nâciye. thk. Muhammed Osman. Kâhire: Mektebetü İbn Sînâ, ty.

....., Kitabu Usûli'd-Dîn. 1 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Funûn, 1. Basım, 1928.

Beğavî, Hüseyin b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ Ebû Muhammed. Şerhu's-Sünne. thk. Şuayp el-Arnâvût. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslamî, 2. Basım, 1983.

....., Me'âlimü't-Tenzîl. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. Riyâd: Dâru Taybe, 1. Basım, 1989.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. et-Takrîb ve'l-Îrşâd. thk. Abdülhamit b. Ali Ebû Zeyd. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1998.

....., el-Însâf fî mâ Yecibü İ'tikadühü ve lâ Yecüzü'l-Cehlü bihi. thk. Muhammed Zâhit b. Hasan el-Kevserî. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türasi, 2. Basım, 2000.

Beyhakî, Bekir Ahmed b. Hüseyin, el-İmam el-Hafız. el-Esmâ ve's-Sifât. thk. Muhammed Muhibbüddin Ebû Zeyd. 3 Cilt. Medine: Daru's-Şühedâ-Mektebetü't-Tev'iyyeti'l-İslamiyye, 1. Basım, ty.

....., es-Sünenü'l-Kübrâ. thk. Muhammed Abdülkadir 'Âtâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.

Bekkî, Ebî Abdillah Muhammed b. Ebi'l-Fazl Kâsım el-Kumî et-Tûnusî. Tahrîru'l-Metâlip limâ Tadammenehü 'Akîdetü İbnü'l-Hâcip. thk. Nezar Hemâdî. Beyrût: Müessesetül'l-Me'ârif, ty.

Beycûrî, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed eş-Şâfî . Tühfetü'l-Mürîd. 1 Cilt. Kâhire: Daru's-Selâm, 2002.

Biçer, Ramazan. "Ebû Bekir İbnü'l-Arabi'de Akıl-Nakil İlişkisi ve Fikir Özgürlüğü". Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (2000), 113-136.

Brockelmann, Carl. Tarîhu'l-Edebi'l-'Ârabi. 6 Cilt. Kâhire: Daru'l-Meârif, 1977.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. Sahîhu'l-Buhârî. 1 Cilt. Beyrût: Daru İbn Kesîr, 1. Basım, 2002.

Bulut, Halil İbrahim. İslam Mezhepler Tarihi. Ankara: Dîb Yayınları, 2. Basım, 2016.

Câmî, Dr. Muhammed Eman b. Ali. Mecmû'u Resâili'l-Câmî fî'l-'Akîdeti ve's-Sünneti. Medine: Dâru İbn Recep, 1993.

Can, Hüseyin. Ehl-i Sünnet Ekollerinden Eş'arilik ve Mâtûridiyye Göre Allah'ın Fiillerinde Hikmet. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Bilim Dalı, 2006.

Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Rükneddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusûf et-Tâ'i en-Nisâbûrî. el-İrşâd ilâ Kevâti'î'-Edille fî Usûli'l-İ'tikât. Kâhire: Matba'atü's-Se'adeti, 1950.

....., el-Burhan fî Usûli'l-fikh. thk. Dr. Abdülazîm ed-Dayb. Katar: Katar, 1. Basım, 1979.

Cüveynî, Mustafa ed-Dâvî. Menhecü'z-Zemahşerî fî Tefsiri'l-Kur'an. Kâhire: Daru'l-Meârîf, 2. Basım, ty.

Çelik, Hüseyin. "Kur'an'da Şefaat". Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 284-312.

Çınar, Bayram. "Kelam'da Salah-Aslah Tartışmaları". Sosyal Bilimler Dergisi, 195-229.

Dârekutnî, Ali b. Ömer el-Hafız Ebi'l-Hasan. Kitabu'r-Rü'ye. thk. İbrahim Muhammed el-'Ulâ. 1 Cilt. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1. Basım, 1990.

Dayfullah, Muhammed Hıdır Naci. 'İsmetü'l-Enbiyâ ve'r-Raddi 'ala's-Şübühâti'l-Vârideti 'Aleyhâ. Mekke: Melik Abdülaziz Üniversitesi, İslamî Şeriat Fakültesi, 1977.

el-Hevâlî, Dr. eş-Şeyh Sefer b. Abdurrahman. Şerhu't-Tahâviyye. 2 Cilt. Kâhire: Daru's-Safve, 2013.

Ebü'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî. el-Muhtasar fî Ehbâri'l-Beşer. 4 Cilt. Kâhire: el-Matbaatü'-Hüseyniyye el-Mısriyye, ty.



Ebû Davût, Süleyman b. el-Aş'as b. İshak b. Beşîr el-Ezdî es-Sicistânî. Sünenü Ebû Davût. thk. Şuayp el-Arnâvut. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-'Alemiyye, 2009.

Ebû Hâdî, Dr. İbrahim b. Muhammed. Mes'eletü'l-Erzâk 'inde'l-Mütekellimîn. Ezher Üniversitesi, İslâmî Davet ve Usûlî'd-Dîn Fakültesi, ty.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. el-Bahru'l-Muhît. thk. Adil Ahmed Abdülmevcüt. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1993.

Mâtûridî, Ebu Mansûr Muhammed. Kitabu't-Tevhid. İskenderiye: Darü'l-Cami'âti'l-Mısriyye, ty.

Gazâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. el-Kânûnü'l-Küllî fi't-Tevîl, 1993.

....., el-İktisâd fi'l-İ'tikât. 1 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Besâir, 1. Basım, 2009.

Eş'ârî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail. Kitabü'l-Lüma' fi'r-Raddi 'ala Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'. 1 Cilt. Kahire: Şirket Musaheme Mısriyye, 1955.

....., Mekâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilafü'l-Musallîn. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1990.

Emin, Ahmed. Zuhru'l-İslam. Kâhire: Müessesetü'l-Hindâvî, 2012.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Herevî Ebû Mansûr. Tehzîbü'l-Luğa. thk. Muhammed 'İvâz. 8 Cilt. Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabiyyi, 1. Basım, 2001.

Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymî el-Bekrî Ebû Abdillâh. Mefâtîhu'l-Ğayb. 32 Cilt. Beyrût: Daru'l-Fikr, 1. Basım, 1981.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. el-Kâmûsu'l-Muhît. thk. Enes Muhammed eş-Şâmî - Zekeriyya Cabır Ahmed. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008.

Gelenbevî, İsmail Şeyh Zâde. Hâşiyetü'l-Gelenbevî 'Âla'd-Devvânî. 2 Cilt. İstanbul: Dâru't-Tabaâti'l-Âmira, 1899.

Günaydın, Fatma. "İlk Dönem Tefsir ve Hadis Literatüründe İsmet Sıfatı". Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 15/1 (2017), 1-28.

Ğamidî, Salih b. Ğurmullah. el-Mesâilü'l-İ'tizaliyye fi Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî. Beyrût: Daru'l-Endülüs, 1990.

Ğursî, Muhammed Salih b. Ahmet. 'İlmü't-Tevhît ve's-Sifât. Beyrût: Dâru'l-Feth, 1. Basım, 2016.

Halit b. Abdullatif b Muhammed Nur, Muhammed Nur. Menhecü Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaati ve Menhecü'l-Eşâireti fi Tevhîdillâh. Medine: Mektebetü'l-Ğurebâ el-Eseriyye, 1995.

Hamevî, Yâkut. Mu'cemu'l-Üdebâi İrşadü'l-Erîb ilâ Me'rifeti'l-Edîb. 7 Cilt. Beyrût: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1. Basım, 1993.

Hârisî, Salim b. Hamd b. Süleyman. el-'Ukûdu'l-Fediyye fi Usûli'l-'İbâdiyye. Ummân: Vizâretü't-Turâsi ve's-Sekâfe, 2. Basım, 2017.

Herrâs, Muhammed Halil. Şerhü'l-'Akîdeti'l-Vâsitiyye. thk. es-Sekkâf, Alevî b. Abdülkadir. 1 Cilt. Riyâd: Darü'l-Hicre, 1994.

Hûfî, Ahmed Muhammed. ez-Zemahşerî. 1 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabiyyiel-Mes, 1980.

Abdullah b. Es'ad el-Yâfi'. Kitabu Merhemi'l-'İleli'l-Mü'dile fi'r-Raddi 'Ale'l-Eimmeti'l-Mu'tezile. thk. Mahmut Muhammed Hasan Nessar. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ciyel, 1. Basım, 1992.

'İbâdî, Ahmed Muhtar. Fi't-Târîhi'l-'Abbâsiyyi ve'l-Endelüsiyyi. Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1972.

İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî. et-Tahrîr ve't-Tenvîr. 30 Cilt. Tûnus: ed-Daru't-Tunusiyye, 1884.

İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüs. el-Muharrerü'l-vecîz fi Tefsîri'l-Kitabi'l-'Azîz. thk. Abdüsselam Abdüşşâfî Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 2001.

İbn Battuta, Ebû Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî. Rihletü İbn Batutâ Tühfetün'n-Nezzâr fi Garâibi'l-Emsâr ve 'Acâibi'l-Esfâr. Beyrût: Dâru's-Şarki'l-'Arabiyyi, 1987.

İbn Dokmak, İbrahim Aydemir. el-Cevâhirü's-Semîn fi Siyeri'l-Hulefâi ve'l-Mülûki ve's-Selâtîn. 1 Cilt. Mekke: Cami'atü Ümmi'l-Kurâ, 1976.

İbn Ebi'l-İzz, Sadruddin Muhammed b. 'Ala. Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye. thk. Şuayb el-Arnâvûtî. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1990.

İbn Ferhûn, İbrâhîm b. Nureddin. ed-Dîbâcü'l-Müzehheb fî Ma'rifeti A'yâni 'Ulemâi'l-Mezhep. Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, ty.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-'Askalânî. Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî. 13 Cilt. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, ty.

İbn Hacer el-'Askalânî, Şihâbüddin. ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mi'eti's-Sâmine. Haydarâbad: Dairetü'l-Me'ârifî'l-İslamiyye, 1950.

İbn Hallikân, Şemsuddin. Ahmed b. Muhammed. Vefeyâtü'l-Â'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân. 8 Cilt. Beyrût: Daru Sadır, 1972.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. Müsnedü İmam Ahmed b. Hanbel. thk. Şuayb el-Arnâvût. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, ty.

....., er-Reddu 'Alâ'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdike. thk. Sabri Selame. Riyâd: Daru's-Sebat, 1. Basım, 2003.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Me'âfirî. Kanûn'u't-Te'vîl. Cidde: Dâru'l-Kıble, 1986.

....., Kânunu't-Tevîl. thk. Muhammed es-Süleymanî. Cidde: Dâru'l-Kıble, 1986.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. Sünenü ibn Mâce. Kahire: Daru İhyai'l-Kutübi'l-'Arabiyyi, 2009.

İbn Huzeyme, Ebî Bekir Muhammed b. İshak. Kitabu't-Tevhit ve İsbâtu Sifâti'r-Rabb. Riyâd: Daru'r-Rušt, 1. Basım, 1988.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyüp. Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Ervâh. thk. Zâid b. Ahmed. Mekke: Daru Alemi'l-Fevâid, ty.

....., eş-Şifâü'l-'Âlîl fî Mesâili'l-Kazâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lîl. 1 Cilt. Kahire: Daru't-Turâs, ty.

....., Tefsîru'l-Mu'avvizeteyn. thk. Seyyit İbrahim. 1 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadîs, 1989.

....., el-Vâbilü's-Sayyib ve Râfi'u Kelimi't-Tayyip. thk. Abdurrahman b. Hasan b. Kâid. 1 Cilt. Cidde: Dâru Âlemi'l-Fevâid, ty.

....., Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh. thk. Zâid b. Ahmed en-Nüşeyrî. 2 Cilt. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2006.

....., Muhtasarü's-Sevâ'ik 'Âlâ'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attile. thk. Hasan b. Abdurrahman el-'Âlevî - Muhammed b Muhammed b. Abdülkerim b. Rıdvân b. Bdülaziz İbn Mûsilîr. 4 Cilt. Riyâd: Edvâu's-Selef, 1. Basım, 2004.

....., Medâricü's-Sâlikîn. thk. Muhammed el-Mu'tasım. Beyrût: Daru'l-Kitabi'l-'Arabi, 7. Basım, 2003.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, 'İmadüddin. el-Bidâye ve'n-Nihâye. Beyrût: Mektebetü'l-Me'ârif, 1990.

....., Tefsirü'l-Kur'an'i-l-'Azîm. thk. Hasan Mahmud Abdüllatif es-Selâme. Riyâd: Daru Taybe, 2. Basım, 1999.

İbnü'l-Kıftî, Cemaluddin Ebi'l-Hasan. İnbâhu'r-Ruvvât 'alâ Enbâhi'n-Nuhât. 4 Cilt. Kâhire: Daru'l-Fikri'l-'Arabiyyi, 1986.

İbn Manzûr, Ebi'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mukrim el-Afrikî el-Mısırî. Lisânü'l-Arab. 15 Cilt. Beyrût: Daru Sadır, ty.

İbn Recep, Abdurrahman b. Ahmed b. Recep es-Selâmî el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. Ehvâlu'l-Kubûr ve Ehvâlu Ehlihâ ilâ'n-Nuşûr. thk. Muhammed Nizamuddin el-Fetih. 1 Cilt. Medine: Daru'z-Zaman, 1. Basım, 2012.

....., Câmi'ul'l-'Ulûmi ve'l-hikem fî Şerhi Hamsîne Hadîsen min Cevâmi'l-Kelim. thk. Dr. Mâhir Yâsin el-Fehl. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, ty.

İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî. en-Nücümü'z-Zahire fi Mülûki Mısır ve'l-Kahire. Kahire: Daru'Kutûbi'l-Mısriyye, 1932.

İbn Teymiye, Ebi'l-Abbâs Takiyyuddin Ahmed b. Abdülhalîm. Der'u Te'ârudi'l-Akli ve'n-Nakli. thk. Dr. Mahmud Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyâd: Cami'atü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1991.

....., Keşfü'l-Estâr li-İptâli İddiâi Fenâi'n-Nâr. 1 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1. Basım, 1988.

....., Mecmu'atü'r-Resâili ve'l-Mesâil. thk. Muhammed Reşit Rızâ. 5 Cilt. Beyrût: Lecnetü't-Turâsi'l-'Arabiyyi, ty.

....., Câmi'ur-Resâil. 3 Cilt. Umman: Daru'l-'Âtâ, 2001.

....., Kitabu's-Safediyye. thk. Reşat Salim Muhammed. 2 Cilt, 1986.

....., Mecmû'u Fetâvâ İbn Teymiyye. 37 Cilt. Medine: Vizaretü'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 2004.

....., el-Fetâva'l-Hameviyye el-Kübrâ. thk. Dr. Hamd b. Abdülmühsin. Beyrût: Dâru's-Semîi, 2. Basım, 2004.

....., Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye. Riyâd: Cami'atü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1. Basım, 1986.

....., Mecmû'atu'r-Resaili'l-Kübrâ. Beyrût: İhyau't-Turasi'l-'Arabiyyi, ty.

İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Kureşî el- el-Bağdâdî Ebu'l-Ferec Cemaluddin. Zadü'l-Mesîr fî 'İlm't-Tefsîr. 9 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslamî, ty.

....., Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefs'ir. Beyrût: Dâru İbn Hazm, ty.

İbn Cerîr, Muhammed b. Cerîr et-Taberî. Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân. thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 25 Cilt. Kâhire: Dâru hier, ty.

İbnü'l-Müneyyîr, Nasiruddin Ahmed b. Muhammed. el-İntisâf fî mâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl. Mısır: el-Babî el-Helebî, 1966.

İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî. İsâru'l-Hakki 'ala'-Halki fi Raddi'l-Hilâfâti ile'l-Mezhebi'l-Hak min Usûli't-Tevhit. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1987.

Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdulgaffar. el-Mevâkif fi 'İlmi'l-Kelâm. Beyrût: Alemü'l-Kutûp, ty.

Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdulgaffar. Şerhu'l-Mevâkif fi 'İlmi'l-Kelâm. 2 Cilt. İstanbul: Dâru't-Tabâ'ati'l- 'Âmira, ty.

İmam Mâtûridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtûridî es-Semerkindî. Te'vilâtü Ehli's-Sünne (Tefsiru'l-Mâtûridî). thk. Dr. Mecdî Bâ Sellûm. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 2005.

İmrâni, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-Yemânî. el-İntisar fi'r-Raddi 'Âla'l-Mütezeleti'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr. thk. Suûd b. Abdülaziz Half. 3 Cilt. Medine: Edvâu's-Selef, ty.

İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir b. Muhammed el-İsfahânî el-İsferâyînî. et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyüzü'l-Fırkati'n-Naciyye 'ani'l-Firaki'l-Hâlikîn. thk. Kemal Yusüf. Beyrût: Alemü'l-Kutûp, 1. Basım, 1983.

Jameel, Mujahid Tahseen. Ehli Sünnetin Şefaat konusunda Mutezile Eleştirisi. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimler Ana Bilim Dalı Kelam Bilim Dalı, 2017.

Kadayıf, Bahtiyar. “Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış”. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 22/41 (2020), 144-166.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî. Şerhu'l-Usûli'l-Hamse. thk. Dr. Abdülkerim Osman Selim. 1 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996.

Kâdi 'Îyâd, Ebü'l-Fazl 'Îyâz b. Mûsâ b. 'Îyâz el-Yahsubî. eş-Şifâ bi Te'rifi Hukûki'l-Mustafa. Dubai: Caizetü Dubai ed-Düveliyye, 1. Basım, 2013.

Karadağı, Arif Ali. “el-Hikmetü ve't-Ta'lil fi'l-Kur'an ve's-Sünne: Dirasetün tahliliyye”. Camiatü Hamd b. Halife Katar 20/39 (2016), 1-32.

Kasım en-Neccâr, Abdulhamit. ez- Zemahşerî Âsâruhu ve Menhecuhu'n-Nahvi, 1982.

Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdillâh Hâce Halife. Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn. thk. Muhammed Şerefuddîn Yaltakaya. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabiyyi, t.y.

Kaya, Kürşat. Sihrin Mahiyeti ve İmkânı. Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2017.

Kevserî, Muhammed Zâhid. “Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Hulûd/Cennet ve Cehennem Ebediliği Konusuna Yaklaşımı”. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/3 (ty.), 87-108.

Kureşî, Ebü Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Mısrî. el-Cevâhirü'l-Mudfe fi Tabakâti'l-Hanefiyye. Kâhire: Daru İhyai'l-Kutübi'l-'Arabiyyi, 1993.

Kurt, Mehmet. İtikadî Mezheplerde Şefaât Anlayışı. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Mezhepler Tarihi Bilim Dalı, 2019.

Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed. el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an. thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 2006.

Mahmut, Ay. *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-Fatiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Molla Gürânî'nin Beydâvî Eleştirisi*, İlim Yayma Vakfı ve Tefsir Akademisi

Ma'lûf, Lûvis. el-Müncit fi'l-Luğa. Tahran: İntişârâtü İslam, 1959.



Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî eş-Şâmî el-Beşşârî. Ehsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifet'i-Ekâlîm. 1 Cilt. Beyrût: Daru Sadır, 1909.

....., Risâletün fi'r-Raddi 'Alâ'r-Râfidati. thk. el-Üstaz Abdülvehhab Halilu'r-Rahmân. 1 Cilt. Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1. Basım, 1983.

Makrîzî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî eş-Şâmî el-Beşşârî. el-Mukaffa'l-Kebîr. 8 Cilt. Beyrût: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1. Basım, 1991.

Mehmet, Bağış. “Envâru't-Tenzîl'de Kelâm Uygulamaları ve Farklı İtikâdî Görüşlerin Değerlendirilmesi”, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18, 2017.

Muhammed Rabi' Hâdî, el-Medhalî. el-Hikmetü ve't-Ta'lîl fî Ef'âlillâh. Kâhire: Mektebetü Liyne, 1. Basım, 1988.

Müslim b. Haccac, Müslim. el-Câmi'u's-Sahîh. 1 Cilt. Riyâd: Daru Taybe, 1. Basım, 2006.

Narol, Süleyman. “Fahreddin Râzî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Şefaât Konusundaki Ayetlere Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi”. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 26 (2015), 125-142.

Nâsır b. Berrâk, Abdurrahman camî. Şerhü'l-'Akîdeti't-Tahâviyye. thk. Abdurrahman b. Salih es-Südeys. Riyâd: Daru't-Tedmuriyye, 1. Basım, 2008.

Nesefî, Ebi'l-Muîn el-Mâtürîdî. Tebsiratü'l-Edille fî Usûliddin. 2 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türasi, 2011.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî. Bahru'l-Kelâm. thk. Muhammed Seyyit Bersecî. Beyrût: Dâru'l-Feth, 1. Basım, 2014.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi'l-Müslim. Kahire: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 2. Basım, 1929.

Öğük, Emine. "İslam Düşüncesinde Şer/Kötülük Probleminin İzahına Katkı Sağlayan Etkili Öğreti: Hikmet", 12-37.

Özçelik, Harun. "Hadislere Göre Günahların Bağışlanma Yolları". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Erzurum 34 (2010), 140-165.

Pınar Fatma. "Allah'ın Görülemeyeceği görüşünün Temellendirilmesinde 'el-Muğni' Örneği". Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/2 (ty.), 257-279.

Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an. thk. Muhammed Seyyit Geylânî. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, t.y.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. Esâsu't-Takdîs. thk. Dr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. 1 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.

....., Eş-Şefa'atü'l-'Uzmâ fî Yevmi'l-Kiyame. thk. Ahmet Hicâzî Ahmet es-Sekâ. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türasi, 1989.

....., 'İsmetü'l-Enbiyâ. 1 Cilt. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1. Basım, ty.

....., Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müte'ahhirîn mine'l-'Ulemâi ve'l-Hükemâi ve'l-Mütekellimîn. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.

Sabûnî, İmam Ebî Osman İsmail b Abdurrahman. 'Akidetü's-Selefi's-Salih. thk. Nasır b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cedi'. 1 Cilt. Riyâd: Daru'l-'Asime, 1998.

Safedî, Ebu's-Safa Selahuddin. el-Vâfi bi'l-Vefeyât. 29 Cilt. Beyrût: Daru İhyai't-Türasi'L-Arabiyyi, 2000.

el-Ğursî, Muhammed b. Salih Ahmed. Menhecü'l-Eşâire fi'l-'Âkîdeti beyne'l-Hakâiki ve'l-Evhâm. Konya: Ravzâ, 2006.

Sallâbî, Dr. Ali Muhammed. el-İmânü bi'l-Kader. Beyrût: Dâru'l-me'rife, 2. Basım, 2011.

....., el-İmânü Billâh. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 2011.

Sâvî, Ahmed b. Muhammed. Şerhu's-Sâvî 'alâ Cevhereti't-Tevhîd. thk. Abdülfettâh el-Bezm. 1 Cilt. Beyrût: Daru ibn Kesîr, ty.

Seffârînî, Muhammed b. Ahmed b. Salim el-Hanbelî. Levâihü'l-Envâri's-Seniyye ve Levâkihü'l-Efkâri's-Sünniyye. thk. Abdullah b. Muhammed b. Süleyman el-Basrî. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1994.

Sekkâf, Alevî b. Abdülkadir. Mavsûatü'l-Firaki'l-Müntesibeti ile'l-İslam. Dorar.net: Mevki'u'd-Dureri's-Seniyye 'ala'l-İnternet, 2012.

Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed. el-Ensâb. 13 Cilt. Haydarâbad: Dairetü'l-Me'ârifî'l-İslamiyye, 1978.

Süpkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm. Tabekâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ. thk. Mahmud Muhammed Tenâhi. Kâhire: Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964.

Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celaluddin. Buğyetü'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât. Kahire: el-Babî el-Helebî, 1964.

Süyûtî, el-Hâfiz Celaluddin. Tabakâtü'l-Müfessirîn. 1 Cilt. Kuveyt: Daru'n-Nevâdir, 2010.

Şahin, Necati. Peygamberlik ve İsmet Sıfatı. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı / Kelam Bilim Dalı, 2006.

Şaşa, Mehmet. Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Anabilim Dalı, 2017.

Şehristânî, Muhammed Abdülkerim. el-Milel ve'n-Nihal. 2 Cilt. Beyrût: Daru'l-Ma'rifeti, 3. Basım, 1993.

....., Nihâyetü'l-İkdâm fi 'İlmi'l-Kelâm. thk. Ferit Ceyûm. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.

....., el-Milel ve'n-Nihal. thk. Thk: Abdülaziz Muhammed Vekîl. 3 Cilt. Kâhire: Müessesetü'l-Halebî, 1968.

Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman el-Fârikî ed-Dımaşkî. el-'Ulüvv li'l-'Aliyyi'l-Ğaffâr fi Sahîhi'l-Ahbâri ve Sekîmihâ. 1 Cilt. Riyâd: Mektebetü Edvâü's-Selef, 1. Basım, 1995.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh. Fethü'l-Kadîr el-Cami' beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min 'İlmi't-Tefsîr. thk. Dr. Abdurrahman 'Umeyra. 5 Cilt. İskenderiye: Daru'l-Vefâ, ty.

Şeybetü'l-Hamd, Dr. Abdülkadir. el-Edyân ve'l-Firak ve'l-Mezâhbi'l-Muâsara. Riyâd: Mektebetü Fehd, 4. Basım, 2012.

Şinkitî, Ebü'l-Mevâhib Muhammed Habîbullâh b. Abdillâh b. Ahmed el-Himyerî el-Cekenî. Edvâu'l-Beyân Fi İdâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an. 7 Cilt. Mekke: Daru Alemi'l-Fevâid, ty.

Şirâzî, Murtezâ Ayetullah Zade. ez-Zemahşeri: Luğaviyyen ve Müfessiran. Kâhire: Daru's-Sekâfe, 1977.

Tanrıverdi, Hasan. "Gümüşhanevî'de Tanrı'nın Varlığının Bilinmesi Meselesi". Dinî Araştırmalar 43 (2013), 123-148.

Taşdelen, Mehmet. “Mu'tezile’de Şefaât Anlayışı”. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 5/10 (2015), 81-101.

Taşkın, Bilal. Kelamcılar ile Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Teftâzânî, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. Şerhü'l-Mekâsid. thk. Abdurrahman Ümeyrâ. Beyrût: Alemü'l-Kutûp, 2. Basım, 1998.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî. Keşfu İstilâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1. Basım, 1996.

Temimî, Mansûr b. Raşit. el-'İsmet fî Dav'i 'Akîdeti Ehlis'-Süneti ve'l-Cemaati. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2014.

Turan, Maşallah. “Din Dilini Yorumlama Çabaları ve Bu Bağlamda Akıl-Nakil Dengesinin Önemi”. Artuklu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 30 (2008), 140-171.

....., “Maide 33-34 Ekseninde Muhammed Esed'in Sembolizm Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım”. Marife 3 (2010), 45-57.

Vercelânî, Ebû Yakup Yusûf b. İbrahîm. Kitabu't-Tertîb fî's-Sahîh min Hadîsi'r-Rasûl. thk. Nureddin Abdullah b. Hümejd es-Sâlimî. Ummân: Mektebetü Maskat, 2003.

Yılmaz, Mehmet. Kur'an'da Şefaât Kavramı ve Yaygın Şefaât Anlayışıyla Karşılaştırılması. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Ana Bilim Dalı, 2006.

Yılmaz, Muhammed. “Hicrî İlk Üç Asırda ‘Şefaât’ ile İlgili Âyetlerin Tefsiri”. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 109-132.

Yüksel, Emine. Hristiyanlıkta Şefaât Kavramı. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Blim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, 2018.

Yüksel, Emrullah. “Eş'arîler ile Mâtüridîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları”. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Erzurum 9 (1990), 91-103.

....., “İlâhî Fiillerde Hikmet”. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Erzurum, 43-76.

Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman el-Fârikî ed-Dımaşkî. Mîzânü'l-İ'tidal fî Nakdir'-Ricâl. 4 Cilt. Beyrût: Daru'l-Meârîf, ty.

....., et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn. 3 Cilt. Küveyt: Daru'n-Nevâdir, 2010.

....., Kitabü'l-'Arş. thk. Muhammed b. Halife et-Temimî. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü Edvâü's-Selef, 1. Basım, 1999.

Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. Esâsü'l-Belâge. thk. Muhammed Basil. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.

....., el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl. Riyâd: Mektebetü'l-'Abîkân, 1. Basım, 1998.

....., el-Minhâc fî Usûlid'-Din. thk. Abbas Ahmed Şerefuddin. San'â: Mektebetü Merkezi Bedri'l-İlmiyyi ve's-Sakâfiyyi, 2004.