T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Tefsir Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

EBU'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ'NİN TEFSİRİNDE MU'TEZİLE'YE VERİLEN CEVAPLAR

İdris AKSOY

Diyarbakır-2016

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Tefsir Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

EBU'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ'NİN TEFSİRİNDE MUTEZİLE'YE VERİLEN CEVAPLAR

İDRİS AKSOY

Danışman
Prof. Dr. Muhammed ÇELİK

Diyarbakır- 2016

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum **"Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Tefsirinde Mu'tezile'ye Verilen Cevaplar"** adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin/projemin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

 Tezimin/Projemin tamamı her yerden erişime açılabilir.

 Tezim/Projemin sadece Dicle Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

 Tezimin/Projemin … yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/projemin tamamı her yerden erişime açılabilir.

15/06/2016

İDRİS AKSOY

YÖNERGEYE UYGUNLUK SAYFASI

‘‘Ebu’l-Berekât en-Nesefî’nin Tefsirinde Mu’tezile’ye Verilen Cevaplar’’ adlı Yüksek Lisans tezi, Dicle Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan
İdris AKSOY

Danışman
Prof Dr. Muhammed ÇELİK

KABUL VE ONAY

İdris AKSOY tarafından hazırlanan **"Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Tefsirinde Mu'tezile'ye Verilen Cevaplar"** adındaki çalışma, 15/06/2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**,** Tefsir Bilim Dalında yüksek lisans tezi olarak oybirliğiyle ile kabul edilmiştir.

Başkan- Danışman: Prof. Dr. Muhammed ÇELİK

Prof. Dr. H. Mehmet SOYSALDI

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yusuf YAGIR

ÖNSÖZ

Yüce Allah tarafından Hz. Muhammed'e (a.s.) vahyedilen Kur'an-ı Kerim, gerek verilmek istenen mesaj açısından gerekse söz konusu mesajın Müslümanlar tarafından nasıl anlaşılması gerektiği konusu İslamî ilimlerin merkezinde yer almıştır. Hz. Peygamber zamanında Kur'an'ın anlaşılması konusunda fazla bir sıkıntı mevcut değildi. Zira anlaşılması güç mefhumlar ve kapalı gelen hususlar bizzat Hz. Peygamber tarafından açıklanıyordu. Bu durum, Hz. Muhammed ve onu takip eden sahabe ve tabiin dönemine kadar devam etmiştir.

İslam'ı yaymak maksadıyla yapılan seferler neticesinde yeni kültürlerle karşılaşılmış ve bu durum itikadî ve amelî konularda yeni problemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bütün problemlerin fetih hareketleri sonrasında ortaya çıktığını söylemek biraz abartılı olacaktır. Zira İslam tarihinde tartışılan bazı meselelerin (hilafet, imamet, vb.) kaynağı sahabe ve tabiin dönemine kadar uzanmaktadır. Ancak esas olarak fetih hareketlerinden sonra görüş ayrılıkları baş göstermiştir. İslam âlimleri de itikadî ve amelî konularda ortaya çıkan meselelere çözüm getirmek amacıyla Kur'an ve Sünnet'e dayanarak görüşlerini aktarmışlardır. Aynı meseleler hakkında zamanla farklı görüşlerin ortaya çıkması beraberinde gruplaşmaları da getirmiştir. İslam tarihinde *fırka* olarak nitelenen gruplaşma daha çok dinle ilgili meselelere farklı bakış açıları getirme neticesinde ortaya çıkmıştır.

Ehl-i Sünnet âlimleri, muhalif olarak gördükleri diğer mezhep ve fırkalara karşı kendi görüşlerinin doğruluk ve haklılığını ispat etmek için Kur'an ve Sünnet'ten deliller getirmiştir. Ehl-i Sünnet tarafından muhalif olarak görülen fırkaların başında Mu'tezile gelmektedir. Bu da Ehl-i Sünnet âlimlerinin özellikle tefsir ve kelâmla ilgili eserlerinde Mu'tezile'ye karşı reddiyelerde bulunma durumunu beraberinde getirmiştir. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında özellikle Kur'an'ın mahiyeti, insan fiilleri, büyük günah işleyenin akıbeti ve rü'yetullah konusunda derin tartışmalar yaşanmıştır.

Mu'tezile'nin, Ehl-i Sünnet tarafından bid'at ve hurafe olarak kabul edilen görüşlerine karşı cevap verme gereği duyan âlimlerden biri de Ebu'l-Berekât en-Nesefî'dir. Kendi tabiriyle halkı bid'at ehlinden korumak için kaleme aldığı *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* adlı tefsirinde İmam Nesefi, Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'e aykırı görüşlerine cevap vermiştir. Bunun en önemli sebebi, Mutezilî âlimlerden Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı eserinin müfessirimizin ana kaynaklarından birini oluşturmasıdır. Nesefî söz konusu eserden iktibasta bulunurken Mu'tezilî fikirleri ayıklamanın yanı sıra bu görüşlere karşı Ehl-i Sünnet'i savunmuştur. Bizim çalışmamızın esasını, İmam Nesefî'nin Mu'tezile'nin iddialarına verdiği cevaplar oluşturmaktadır.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde çalışmamızın gayesi, önemi ve yöntemi hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde İmam Nesefî'nin hayatı eserleri ve ilmî kişiliğine kısaca değindik. Esas konumuz olan *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* isimli tefsirini bölüm içinde ayrı bir başlıkla ele aldık. Nesefî'nin tefsirinde Mu'tezile'nin görüşlerini ilmi bir tenkide tabi tutması, sıklıkla Mutezilî âlimlerden, özellikle Zemahşerî'den istifade etmesine mani olmamıştır. Birinci bölümün sonunda Nesefî'nin tefsirinde büyük bir yere sahip olan Mu'tezile ve tefsir anlayışları hakkında bilgiler verdik. Bu bölümde bir nevi meselenin teorik yönünü ele almış olmaktayız.

Çalışmamızın ikinci bölümü ise konumuzun pratik kısmını oluşturmaktadır. Bu bölümde, ayetlerin tefsiri çerçevesinde yeri geldiğinde Nesefî'nin Mu'tezile'ye verdiği cevaplar ele alınmıştır. Bu bölümde, Nesefî'nin tefsir ettiği ayetler hakkında varsa Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet düşüncesine aykırı görüşleri, bu görüşleri tenkidi ve onlara verdiği cevapları karşılaştırmalı olarak ve bol örneklerle ele alınmıştır.

Konunun belirlenmesinden, kaynak tespit ve teminine, planının oluşturulmasından yazım aşamasına ve tezimin son şeklini almansa kadar yakın alaka, destek ve yol göstericiliğini benden esirgemeyen kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Muhammed Çelik'e teşekkürü borç biliyorum.

İdris AKSOY

Diyarbakır-2016

ÖZET

İslam tarihinin çeşitli dönemlerinde ortaya çıkmış olan mezheplerin tümü kendi görüşlerinin dayanak noktası olarak Kur'an-ı Kerim'i göstermişlerdir. Bu durum mezheplerin, bazı ayetleri Allah'ın muradı yönünde değil de kendi mezhebî kabulleri yönünde tefsir etmelerini beraberinde getirmiştir. Aynı konu hakkındaki ayet veya ayetlerin farklı mezheplere mensup müfessirlerce birbirinin tamamen aksi yönünde tefsir edildiği gerçeği maalesef çoğu zaman karşımıza çıkmaktadır. Mevcut karmaşayı ortadan kaldırmak amacıyla ortaya çıkan Ehl-i Sünnet mezhebi hem tefsir alanında hem de buna bağlı olarak ortaya çıkan inanç ve amelle ilgili problemlerin çözümüne yönelik görüşler ortaya koymuştur.

Ehl-i Sünnet mezhebine bağlı âlimler kendi dışında gördükleri ve sapkın olarak nitelendirdikleri diğer mezheplere karşı bir takım akli, ilmî ve felsefi ilkeleri kullanarak Kur'an ve Sünnet'i yorumlamış, sistematik bir görüş ortaya koymuşlar ve sapkın olarak gördükleri bu mezheplerin görüşlerinin halk arasında yayılmasına mâni olmuşlardır. Bu saiklerle eser telif eden âlimlerden biri de Ebu'l-Berekât en-Nesefî'dir. Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâîku't-Te'vîl* isimli eserinde Mu'tezile mezhebinin iddia ve görüşlerine karşı Ehl-i Sünnet adına görüşler ortaya koymuştur. Nesefî'nin bu iddialara cevap niteliğindeki görüşleri çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır.

Anahtar Sözcükler

Ehl-i Sünnet, Nesefî, Mu'tezile, Kur'an-ı Kerim, Tefsir

ABSTRACT

The entire sects that arose in various periods of Islamic history have demonstrated the Holy Qur'an as the mainstay of their opinion. In this case, the sects have expounded to Qur'an verses for their acceptance not in the terms of God's will. Unfortunately, it is very common to face with the truth of the same verse which is completely expounded opposite of each other. However, Ahl al-Sunna sect has emerged claiming to eliminate the current confusion and it has revealed opinions either in solution of problems related to faith and practice or in field of commentary.

The scholars of Ahl al-Sunnah sect have commented Qur'an verses and Sunnah (ways, orders, acts of worship and statements of the Prophet Mohammed (pbuh)) by using a number of mental, scientific and philosophical principles against other sects that they regarded as heretical. Additionally, they have demonstrated a systematic view and have prevented the opinions of these sects they see as dangerous among people. One of these scholars, Abul Berekat Nasafi, in his work named Medariku-t Tenzil and Hakaiku-l Te'vil has demostrated Ahl al-Sunna views against the claims and opinions of the Mu'tezile sect. These views of Nasafi are the subject of our study.

Key Words

Ahl al Sunnah, Nasafi, Mu'tezile, Holy Qur'an, Commentary

İÇİNDEKİLER

TAAHHÜTNAME ..... **i**
YÖNERGEYE UYGUNLUK SAYFASI ..... **ii**
KABUL VE ONAY ..... **iii**
ÖNSÖZ ..... **iv**
ÖZET ..... **vi**
ABSTRACT ..... **vii**
İÇİNDEKİLER ..... **viii**
KISALTMALAR ..... **xi**

GİRİŞ

KONUNUN ÖNEMİ VE ARAŞTIRMA YÖNTEMİ

1. KONUNUN AMACI VEARAŞTIRMANIN AMACI **1**
2. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI VE YÖNTEMİ **2**

BİRİNCİ BÖLÜM

NESEFÎ'NİN HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

1. NESEFÎ'NİN HAYATI **3**
2. NESEFÎ'NİN ESERLERİ **5**
2.1. Medâriku't Tenzîl ve Hakâiku't – Te'vil Adlı Eseri **6**
2.1.1. Eserin Telif Sebebi 6
2.1.2. Nesefî - Beydavî İlgisi 8
2.1.3. Nesefî Tefsirinin Özellikleri 11
3. NESEFÎ'NİN TEFSİR KAYNAKLARI **11**
4. EL- KEŞŞÂF 'AN HAKÂİKI'T-TENZÎL VE 'UYÛNİ'L- EKAVÎL FÎ VUCÛHİ'T- TE'VÎL **13**
4.1. Nesefî'nin Kaynak Belirterek Keşşaf'tan Yaptığı Nakiller **15**
4.2. Kaynak Göstermeden ve Üslûbunu Değiştirmeden Yaptığı Nakiller **19**
4.3. Üslûp Değiştirerek ve Kısaltarak Yapmış Olduğu Nakiller **24**
5. DİĞER TEFSİR KAYNAKLARI **26**

6. NESEFÎ'NİN TEFSİR METODU 28
6.1. Kur'an'ı Kur'an ile Tefsir 28
6.2. Kur'an'ı Hadisle Tefsir 32
6.3. Kıraat Farklılıklarına Dayanarak Yaptığı Tefsir 36
7. MU'TEZİLE VE MU'TEZİLE'NİN TEFSİR ANLAYIŞI 39
7.1. Mu'tezile İsminin Kökeni ve Mezhebin Ortaya Çıkışı 39
7.2. Mezhebin Temel İlkeleri 40
7.3. Mu'tezile'ye Göre Kur'an 41
7.4. Mu'tezile ve Tefsir 43

İKİNCİ BÖLÜM

MEDÂRİKU'T-TENZÎL VE HAKÂİKU'T-TE'VİL'DE MU'TEZİLE'YE VERİLEN CEVAPLAR

1. MU'TEZİLE'YE CEVAP VERME NEDENLERİ 46
2. CEVABA KONU AYETLER 47
3. CEVAP KONULARI 48
3.1. Allah'ın Görülüp Görülmeyeceği Meselesi (Rü'yetullah) 49
3.1.1. Mu'tezile'ye Göre Rü'yetullah 49
3.1.2. Ehl-i Sünnet'e Göre Rü'yetullah 52
3.1.3. Rü'yetullah Konusunda Nesefî'nin Cevapları 54
3.1.4. *''Ziyade''* Kelimesinin Delaletine Dair Görüşler 63
3.1.5. Allah'ı Görmekten Mahrum Olma 67
3.2. Allah'ın Sıfatları 68
3.2.1. Anlam ve Tartışmaların Kaynağı 68
3.2.2. Mu'tezile'ye Göre İlahî Sıfatlar 70
3.2.3. Ehl-i Sünnet'e Göre İlahî Sıfatlar 71
3.2.4. Nesefî'ye Göre İlahî Sıfatlar 73
3.3. İlahî Emirlerin Değişebilirliği: Nesh Problemi 76
3.3.1. Kavramsal Analiz 76
3.3.2. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin Neshe Dair Görüşleri 77
3.3.3. Nesefî'nin Nesh Konusunda Mu'tezile'ye Verdiği Cevaplar 79
3.4. Muhkem ve Müteşâbih 83

3.4.1. Istılahta Muhkem ve Müteşâbih 83
3.4.2. Mu'tezile'ye Göre Muhkem-Müteşâbih 85
3.4.3. Ehl-i Sünnet'e Göre Muhkem – Müteşâbih 86
3.4.4. Nesefî'ye Göre Muhkem ve Müteşâbih 87
3.5. Fiillerin Yaratılması (Halku'l-Ef'âl) 93
3.5.1. Mu'tezile'ye Göre Halku'l-Ef'âl 93
3.5.2. Ehl-i Sünnet'e Göre Halku'l-Ef'âl 97
3.5.3. Nesefî''nin İnsan Fiilleri ile İlgili Mu'tezile İddialarına Cevapları 98
3.6. Büyük Günah İşleyenin (Mürtekib-i Kebire) Akıbeti 105
3.6.1. Anlam ve Günahların Kapsamı 105
3.6.2. Mu'tezile'ye Göre Büyük Günah İşleyenin Akıbeti 106
3.6.3. Ehl-i Sünnet'e Göre Büyük Günah İşleyenin Akıbeti 108
3.6.4. Nesefî'ye Göre Mürtekib-i Kebire 109
3.7. İyi Olanın Allah Tarafından Yaratılması (Salah-Aslah) 116
3.7.1. Kavramsal Analiz ve Mu'tezile'nin Konuya Bakışı 116
3.7.2. Ehl-i Sünnet'e Göre Salah – Aslah 118
3.7.3. Mu'tezile İddialarına Nesefî'nin Cevabı 119
3.8. Amel – İman Bütünlüğü veya Ayrılığı 125
3.8.1. Istılahî Anlamları 125
3.8.2. Mezheplerin Konuya Bakışı 126
3.8.3. Nesefî'nin Amel-İman Konusunda Mu'tezile'ye Cevapları 127
3.9. Cennet ve Cehennemin Mahlûk Olup Olmadığı 131
3.9.1. Cennet- Cehennem Kavramları 131
3.9.2. Meselenin Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Tarafından Ele Alınışı 132
3.9.3. Nesefî'nin Cennet ve Cehennem'e Dair Görüşleri 134
3.10. Sihir ve Büyünün Vaki Olup Olmadığı 136
3.10.1. Istılahî Anlam ve Tartışmanın Kaynağı 136
3.10.2. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Sihir ve Büyü 137
3.10.3. Nesefî'ye Göre Sihir ve Sihrin Hakikati 138
SONUÇ 141
EK:…. 143
KAYNAKÇA 145

KISALTMALAR

A.s : Aleyhisselam

B. : Bin

Bkz./bkz. : Bakınız

C. : Cilt

C.c. : Celle celaluhu

Çev. : Çeviren

D.İ.A. : Diyanet İslam Ansiklopedisi

D.İ.B. : Diyanet İşleri Başkanlığı

Haz. : Hazırlayan

Hz. : Hazreti

M.Ü. İ.F.D. : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Nşr. : Neşreden

Ö. : Ölüm

R.a. : Radiyallahu anh

S. : Sayfa

(s.a.v.) : Sallallahu aleyhi vesellem

S.D.Ü.İ.F.D. : Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Şrh. : Şerh eden

Trc. : Tercüme eden

T.D.V. : Türkiye Diyanet Vakfı

Thk. : Tahkik eden

V.d. : Ve diğerleri

Yay. : Yayınları

GİRİŞ

KONUNUN ÖNEMİ VE ARAŞTIRMA YÖNTEMİ

1. KONUNUN AMACI VEARAŞTIRMANIN AMACI

Kur'an-ı Kerim ile alakalı olarak telif edilen eserlerin umumi gayesi ilahi mesajın insanlar tarafından daha iyi bir şekilde anlaşılmasına yöneliktir. İslam âlimleri Kur'an'ın geniş halk kitleleri tarafından anlaşılmasını sağlamak için büyük bir çaba içinde olmuşlar ve buna yönelik çalışmalar yapmışlardır. Bu nedenle Kur'an vahyedildiği dönemden başlayarak günümüze kadar müfessirlerce tefsir ve te'vil edilmiş ve edilmeye devam etmektedir. Her ne kadar geçmiş dönemlerde çok sayıda tefsir telif edilmiş olsa da Müslümanlar bunu bir vazife olarak addedip hal ve istikbalde bunu yapmaya devam edeceklerdir. Bu, Kur'an tefsirine büyük bir ehemmiyet atfetmelerinden kaynaklanmaktadır.

Gerek yazıldığı dönem itibariyle gerekse günümüzde tefsir alanında önemli eserlerden biri Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* adlı eseridir. Çalışmamızın esası bu eserde müfessirin sapkın olarak gördüğü fırkalara karşı Ehl-i Sünnet itikadını savunduğu kısımları tespit etmektir. Müfessir eserde umumiyetle Mu'tezile'nin anlayışına karşı fikir beyan ettiği için biz de ilgili kısımları ele almaya çalışacağız. Bu çalışmamız, Nesefî'nin Mu'tezile'ye karşı dile getirdiği fikirlerin derli toplu bir araya getirilmesini hedeflemektedir. İmam Nesefî ile ilgili daha önce yapılan çalışmalar genellikle onun hayatı, ilmî kişiliği ile eserlerinin tahlil ve tetkiki üzerine olmuştur. Bu çalışma bir eser tahlilinden öte eserin belirli bir açıdan ele alınmasından ibarettir. Çalışmamızda, Nesefî'nin tefsirini yazma gayesi ve yöntemine ilişkin bilgiler aktarılmış olsa da esas olarak onun diğer mezheplere karşı Ehl-i Sünnet lehine olan cevapları konu edinmiştir.

2. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI VE YÖNTEMİ

Bir müfessirin eseri üzerinde çalışılırken hiç şüphesiz başvurulacak en mühim kaynak o eserin kendisidir. Biz de bu çalışmayı yaparken Nesefî'nin *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* adlı tefsirine müracaat ettik. Nesefî'nin hayatı ve eserleri hakkındaki malumat vermeye çalışırken Prof. Dr. Bedreddin Çetiner'in Ebû'l-Berekât en-Nesefî ve *Medârik Tefsiri* adlı eserinden istifade ettik. Konu içinde geçen kelâmî kavramların anlamları için tefsir kitaplarına, Rağıb İsfahanî'nin *Müfredât,* Tehanevî'nin *Keşşâfu Istılahatu'l-Funûn* adlı eseri ile konu hakkındaki kelâm kitaplarına başvurduk.

Çalışmamıza başlarken öncelikle Nesefî'nin hayatı ve eserleri hakkında yazılan çalışmaları gözden geçirdik. Ayrıca Nesefi tefsirinin, Mutezilî âlimlerden Zemahşerî'nin tefsirinden ne derecede etkilendiğini göstermek adına her iki müellifin tefsirinden karşılaştırmalı metinlerle örnekler verildi.

Son bölümde ise öncelikle Nesefî'nin Mu'tezile'ye verdiği cevapların geçtiği sure ve ayetleri tespit ettik. Cevapların hangi konu ile alakalı olduğunu tespit ettikten sonra konuyla ilgili kavramların anlamları ve tartışmalara neden olan konuların İslam ilim tarihi boyunca Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile tarafından nasıl ele alındığını belirtmeye çalıştık. Konu ile ilgili mezheplerin görüşlerini aktardıktan sonra Mu'tezile'ye cevap olarak Nesefî tarafından meselenin nasıl ele alındığı ve ne tür görüşler serdettiğini aktarmaya çalıştık. Konuların daha iyi anlaşılması için de yeterli derecede örnek vermeye gayret ettik.

BİRİNCİ BÖLÜM

NESEFÎ'NİN HAYATI, İLMÎ ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

1. NESEFÎ'NİN HAYATI

Hafızuddin[1] Ebu'l-Berekât Abdullah bin Ahmet bin Mahmut en-Nesefî, Ceyhun ile Semerkant arasında bulunan Nesef[2] denilen yerde doğmuştur. Nesef, Buhara-Belh yolu üzerinde, Buhara'nın güney doğusunda ve Buhara'ya 150 km mesafededir. Nesefî'nin ne zaman doğduğuna dair elimizde yeterince malumat bulunmamaktadır. Ancak tarihçiler Nesefi'nin hocalarından olan Şemsu'l-Eimme Muhammed el-Kerderî'nin[3] vefat tarihini esas alarak onun H. 6. yüzyılın başında (M. 12. y.y. ilk yarısında) doğmuş olabileceğini tahmin etmektedirler. Zira el-Kerderî 642/ 1244'te vefat etmiştir.[4] Nesefî'nin ilimle meşgul olmaya başladığı yıllar aynı zamanda İslam dünyasının Moğol istilası sonucu meydana gelen büyük ilmi ve kültürel tahribatın yaralarını sarmakla meşgul olduğu yıllardı. 12. yüzyılın sonlarından itibaren Orta Asya'dan başlayan istilaların vermiş olduğu zarar sadece askerî- siyasi alanda değildi. Özellikle 1258 yılındaki Bağdat istilası İslam dünyasında yüzlerce yıllık ilmî ve kültürel birikimin yok olmasını da beraberinde getirmiştir. İşte Nesefî, İslam dünyasında böyle tahribatlardan arta kalan zeminde

[1] Hafızuddin lakabı ile bilinen iki kişi vardır ki, her ikisi de aynı hocadan ders okumuşlardır. Bunlardan biri Ebu'l-Berekât Abdullah bin Ahmet en-Nesefî, diğeri de Muhammed bin Muhammed bin Nasr el-Buhârî'dir. Bunların ikisi de Şemsu'l-Eimme Muhammed bin Abdussettar el-Kürdî'den fıkıh okumuşlardır. Muhammed Abdulhay el-Luknevî**, el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye,** Mısır 1324, s.102).

[2] Nesef, Tacikistan'ın Sogd bölgesinde bulunmaktadır.

[3] Şemsu'l-Eimme Muhammed el-Kerderî, bazı kaynaklarda el-Kürdî olarak da geçmektedir. Bkz. Zehebî**, et-Tefsîr ve'l Mufessîrûn**, Mektebu'l Mus'ab b. Umayr, Beyrut 2004, I/216.

[4] Ahmet Yaman, Ebu'l-Berekât en-Nesefi ve Bir Fıkıh Klasiği Olarak Kenzü'd Dekâık, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, , Sayı VIII, Konya 1999 s. 347.

ders almaya başlamıştır. Nesefî'nin en meşhur hocaları, Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Abdussettar (642/1244), Hamidu'd-Din Ali bin Muhammed er- Ramitînî el-Buhârî (ö. 666/ 1268) ve Bedru'd-Din Hâher Zâde Muhammed b.Mahmud el-Kerderî (651/1253)'dir.[5]

İlmî tahsilini bitirdikten sonra günümüzde İran sınırları içinde kalan Kirman şehrinde bulunan e1-Kutbiyyetü's-Sultâniyye medresesinde müderrisliğe başlamıştır. Nesefî, bu vazifesi esnasında pek çok talebe yetiştirmekle kalmamış aynı zamanda ilmî açıdan çok kıymetli eserler de telif etmiş ve bu eserlerini Kirman'daki medreselerde okutmuştur. *Kenzu'd-Dekâık*'ın 683/1284, *Kitabu'l-Kâfi*'nin de 689/1290 yıllarında medreselerde okutulduğu bilinmektedir.[6]

Nesefî'nin pek çok öğrenci yetiştirdiğini daha önce söylemiştik. Onun en meşhur öğrencileri *Mecma'u'I-Bahreyn* müellifi Muzafferu'd-Din İbnü's-Sa'ati (ö. 694/1295) ve el- Hidâye'nin şârihlerinden olan Hüsamü'd-Din Hüseyin b. Ali es-Siğnaki (ö. 714/1314)'dir[7].

Ebu'l-Berekât, Nesef âlimleri arasında önemli bir mevkiye sahip olup İslamî ilimlerin birçoğunda eserler vermiş velûd bir âlimdir. Telif etmiş olduğu eserler asırlar boyunca medreselerde okutulmuştur. Kendisinden sonra gelen âlimler de onun eserleri üzerinde şerh ve haşiyeler yazmışlardır. Ebu'l-Berekât daha ziyade bir Hanefi fakihi ve usulcüsü olarak bilinir.

Nesefî'nin h. 710 (1310) yılında Bağdat'a yaptığı ziyaret kayda geçmiştir. Kaynaklarda aktarıldığına göre Nesefî bu ziyaretten dönüş yolculuğunda rahatsızlanmış ve Hûzistan'a bağlı Îzec şehrinde 710 yılının Rebiülevvel ayında (Ağustos 1310) bir cuma gecesi vefat etmiş ve orada defnedilmiştir.[8]

---

[5] Bedreddin Çetiner, **Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Medârik Tefsiri**, M.Ü. İ.F.Y, İstanbul 1995, s. 30–31.

[6] Çetiner, **Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Medârik Tefsiri**, s. 31

[7] Yaman, Ebu'l-Berekât en-Nesefi ve Bir Fıkıh Klasiği Olarak Kenzü'd Dekâık, s. 348.

[8] Lüknevî, el-Fevâidul-Behiyye, s. 102; Kureşî, İbn Hacer, İbn Tağrîberdî ve İbnü'l-Hinnâî gibi âlimler, Nesefî'nin vefat tarihi olarak h. 701 (1301) yılını göstermektedir. Bkz. Kılıç Aslan Mavil, *Bir Hanefî-Mâturîdî Âlimi Ebû'l Berekât en- Nesefî*, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 1, Sayı 22, Bursa 2013, S. 70.

2. NESEFÎ'NİN ESERLERİ

Ebu'l-Berekât en-Nesefî, İslam âleminin velûd âlimlerinden biridir. Yazmış olduğu eserlerin çoğu günümüze kadar gelmiş ve birçok çalışmaya konu olmuştur. Gerek kendisi gerekse de kendisinden sonra gelen âlimler onun eserleri üzerine şerh ve ta'liklerde bulunmuştur. Nesefî'nin daha ziyade bir fıkıh âlimi olduğunu söylemiştik fakat onun eserlerini sadece bu alanla sınırlandıramayız. Zira Nesefî fıkhın yanı sıra tefsir, kelâm ve akaid alanında da kıymetli eserler neşretmiştir.

Nesefî'nin söz konusu eserleri şunlardır:

1. *el- Kafî.*

el-Vâfî fi'l Furû adlı eserin şerhidir. H. 684/ 1285'te tamamlamıştır.

2. *Fedailu'l A'mal.*
3. *Fâide Muhimme li- Def'i Kulli Nâzile Mulimme*[9] .
4. *Kenzu'd Dekaik.*

Vafi adlı eserinin özeti mahiyetindedir. İnsanların günlük hayatlarında sıkça karşılaştıkları fıkhî meselelere, sorunlara dair fetvaları ihtiva eden bir eserdir.

5. *Menâru'l Envâr.*

İslam hukuk metodolojisine (Usûlu'l-Fıkh) dair eseridir. *Menâru'l-Usûl* veya *el- Menâr fi'l Usûl* olarak da bilinir. Eseri Fahru'l-İslam el- Bezdevî (ö. 482/1089) ve Şemsu'l- Eimme es- Serahsî (ö. 483/1090)'nin eserlerinden derlemiştir.

6. *el- Kunye fi'l-Fıkh.*
7. *el- Le'alî'l-Fâhıra fi 'Ulûmil- Âhira.*
8. *el- Menafi'.*

Nesefî'nin, Nâsırud'd-Din Muhammed bin Yusuf'un (öl: 656/1258) *en-Nafi fi'l – Furû* adlı eseri üzerine yazdığı şerhtir:

9. *Mi'yâru'n-Nazar.*
10. *el-Munevvir.*

Nesefî'nin bu eseri yine kendisine ait eseri olan el-Menar üzerine yazdığı şerhten müteşekkildir.

11. *el-Musaffa.*
12. *el-Mustasfa fi Şerhi'n-Nafi' fi'l-Furû'.*

[9] Çetiner, **Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Medârik Tefsiri**, s. 33; Yahya Aklın, İmam Nesefî ve Tefsiri, **Diyanet İlmi Dergi** [Diyanet Dergisi], 1986, cilt: XXII, sayı: 2, s. 18-19.

Ebu'l Kasım Muhammed bin Yusuf el-Huseynî es-Semerkandî (ö. 656/1258)'nin *en-Nafi' fi'l Furû* adlı eserine yazmış olduğu şerhtir[10] .

13. *el-Mustevfâ.*

Fıkıhla ilgili bir eserdir.

13. Şerhu'l Hidâye.

Şeyhu'l-İslam Ali bin Ebi Bekr el-Merginani (ö. 593/196)'nin fıkıh ile ilgili olan *el-Hidâye 'ale'l-Bidâye* isimli eseri üzerine yazmış olduğu şerhtir.

14. Umdetu'l-Akâid.

Kelâm ve Akâid ilmiyle ilgili bir kitaptır.

15. Şerhu'l-Muntahab fi Usûli'l-Mezheb.

16. Şerhu'l-Kasideti'l-Lamiyye fi't-Tevhîd.

17. el-Vâfi fi'l Furû'.

Fıkıhla ilgili telif ettiği eseridir.

18. el-Vâfi Şerhu Muhtasari'l-Muntehâ.

19. Medâriku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl.[11]

Medâriku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl Nesefî'nin tefsir alanında telif ettiği eserdir. Asıl konumuzu bu tefsir teşkil ettiği için bu tefsire dair daha teferruatlı bilgiler ileride verilecektir.

2.1. Medâriku't Tenzîl ve Hakâiku't – Te'vil Adlı Eseri

2.1.1. Eserin Telif Sebebi

İslam âleminde Nesefî'den önce çok sayıda âlim tefsir alanında eserler meydana getirmiş ve bu eserler yıllarca medreselerde okutulmuştur. Ancak bu tefsirler arasından sıyrılabilmiş ve şöhret kazanmış tefsirlerden en önemlisi Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ıdır. Zemahşerî'nin Mutezilî olması, tefsirinde Mu'tezile'nin itikadını yansıtacak ve teyit edecek görüşlere yer vermiş olması Ehl-i Sünnet'in fikirlerini yansıtacak bir tefsir yazma ihtiyacını doğurmuştur.

[10] Çetiner, s. 38
[11] Çetiner, s. 33-39.

Her ne kadar Kadı Beydâvî tarafından telif edilen *Envâru't-Tenzîl ve Esraru't-Te'vil* isimli eser bu dönemde rağbet görse de eser, Eş'arî itikadına dayanmakta ve Mu'tezile'ye muhalefette Eş'arî itikadını teyit edici bir mahiyet arz etmekteydi. Bu sebeple Matüridî mezhebinin fikirlerini beyan edecek, delillendirecek ve aksettirecek bir tefsire ihtiyaç duyulmaktaydı. İşte bu ihtiyaç Nesefî'yi tefsir yazmaya sevk eden sebeplerin başında gelmektedir. [12]

Müellifi tefsir yazmaya sevk eden sebeplerden bir diğeri de kendi tefsirinden önce yazılmış olan tefsirlerin ya oldukça uzun olduğu ve bu sebeple okuyanda bıkkınlık meydana getirdiği veya çok kısa olduğu ve bu nedenle anlaşılmalarının güç olduğu iddiasıdır. Bu sebeple Nesefî ne usandıracak kadar uzun ne de anlaşılmayacak kadar kısa olmayan bir tefsir yazmaya karar vermiştir. Zira müellif eserinin mukaddime bölümünde telif sebebini şu cümlelerle dile getirmiştir:

قد سألني مَن تتعيَّن إجابتُه كتاباً وسطاً في التأويلات، جامعاً لوجوه الإعراب والقراءات، متضمِّناً لدقائق علمي البديع والإشارات، حالياً بأقاويل أهل السُّنَّة والجماعة، خالياً عن أباطيل أهل البِدَع والضَّلالة، ليس بالطويل المملّ، ولا بالقصير المخلّ.

وكنتُ أُقدّم فيه رِجْلاً وأؤخّر أخرى استقصاراً لقوَّة البشر، عن درك هذا الوطر، وأخذاً بسبيل الحذر، عن ركوب الخطر، حتى شرعتُ فيه بتوفيق الله والعوائق كثيرة، وأتممته في مدَّةٍ يسيرة، وسمَّيته بـ: «**مدارك التنزيل، وحقائق التأويل**» وهو الميسِّر لكلِّ عسير، وهو على ما يشاء قدير، وبالإجابة جدير.

''Benden, taleplerini dikkate almam gereken birileri tefsir alanında orta hacimli, çeşitli i'rab ve kıraat vecihlerini bir araya getiren, Bedi' ve Mantık ilminin inceliklerini ihtiva eden, Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat'in görüşlerini ihtiva eden, bid'at ehlinin, sapkın kimselerin batıl ve yanlış düşüncelerinden arı, uzunluğuyla usandırmayıp maksadı anlatmaya da yetersiz olmayacak kadar kısa da olmayan bir eser yazmamı istediler.

Ben beşer gücünün sınırlı oluşundan ötürü bu tehlikeli işe girişme konusunda bir ileri bir geri adım atmak suretiyle tereddüt gösterdim. Onun için böyle bir tehlikeli işe girişmek hususunda ihtiyatı tercih ettim. Nihayet Allah'ın tevfikiyle bu işe başladım, ama engeller çoktur. Derken kısa sürede onu tamamladı ve adını ''Medâriku't-Tenzîl ve Hakaiku't-Te'vîl'' (Kur'an'dan İdrake Yansıyan

[12] Çetiner, s. 43

Tefsir Hakikatleri) koydum. Allah her zorluğu kolaylaştıran dilediğine kadir olan, duayı kabul etmeye en lâyık olandır.''[13]

Müellifin yukarıdaki görüşlerini esas alarak, eseri telif etme gayesini şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Sözüne itibar edilmesi gereken kimselerin böyle bir teklifi kendisine götürdüğü ve kendisinin de buna olumlu cevap verdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Nesefî'nin neden ve kime karşı *'' icabet etme''* hissine düştüğü konusunda bir fikir beyan etmek zordur.

2. Kendisinden önce yazılan tefsirler ya çok uzun veya güç anlaşılacak derecede kısa bulunmuş ki böyle bir tefsir yazma ihtiyacı hâsıl olmuştur.

3. Ebu'l-Berekât'a göre, yaşadığı bölgede bid'at ve dalâlet ehlinin görüşleri halk arasında oldukça yaygın bir hal almıştır. Bu bid'at ve dalâlet ehlinin görüşlerini Kur'an'dan deliller getirerek çürütme fikri, bu türden bir eser yazmaya sevk etmiştir. Zaten ilerleyen bölümlerde de göreceğimiz gibi Nesefî, tefsirinin birçok yerinde Mu'tezile, Cehmiyye, Haricîyye'ye karşı Kur'an'dan deliller getirerek iddialarını çürütmeye çalışmıştır.

2.1.2. Nesefî - Beydavî İlgisi

Yukarıda da bahsi geçtiği üzere Nesefî, Beydavî'ye ait *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* adlı eserin Mu'tezile'ye karşı Eş'arî itikadının temel savunmalarını içerdiğini düşünmüş ve Mâturîdîlik itikadının Mu'tezile'ye itirazları mahiyeti taşıyan tefsirini telif etmeye karar vermiştir. Yeri gelmişken birbiriyle neredeyse aynı dönemlerde yaşamış olan Nesefî ve Beydâvî arasındaki münasebete dair birkaç malumat vermenin yararlı olacağını düşünmekteyiz.

Asıl adı Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Ali Ebu'l-Hayr Nasıruddin olan Beydavî Şiraz yakınlarındaki Beydâ kasabasında doğmuştur. Doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. Ancak Beydavî'nin yüz yıl yaşadığına dair bazı rivayetleri[14]

---

[13] Ebû'l Berekât en- Nesefî, **Medâriku't-Tenzîl ve Hakâîku't-Te'vîl**, Dâru'l Kutubu'l İlmiye, Beyrut- 2008, c.I, s.3. (Bu tercüme tez danışmanım Prof. Dr. Muhammed ÇELİK'e aittir. Kendisine teşekkür ederim)

[14] Şevki Yavuz, Kâdî Beyzâvî, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 5–6, İstanbul 1993, s. 242.

dikkate aldığımızda onun tahminen H. 585'te (M. 1189–90) doğduğunu söyleyebiliriz. H. 685 (M.1286) yılında da Tebriz'de vefat etmiştir. Onun hocası aynı zamanda babası da olan Ömer bin Muhammed'dir.[15]

Beydavî, çeşitli İslamî ilimler alanlarında (Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, usûl, mantık, nahiv, belâgat) eser telif etmiş olmakla birlikte daha çok Kur'an'ın tefsirine dair telif etmiş olduğu *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* isimli eseriyle şöhret bulmuştur. Söz konusu tefsir İslam âleminde büyük bir tevvecühe mazhar olmuş, medreselerde yüzyıllarca okutulmuştur. Üzerinde 350 kadar hâşiye, şerh ve ta'lîka yazılmıştır.[16] Eş'arî itikadını esas alan bu eser asırlarca Osmanlı medreselerinde de okutulmuştur. Tefsirinde Mâturîdîlik itikadını esas alan Nesefî tefsirinin değil de Eş'arîliği esas alan Beydavî tefsirinin Osmanlı medreselerinde okutulması doğrusu dikkate değer bir husustur.

Beydavî tefsiri Nesefî tefsiri gibi ne çok hacimli ne de çok kısa bir tefsirdir. Orta hacimde bir tefsirdir. Arap dilinin kaidelerinin verdiği imkânlar nispetinde ayetleri tefsir ve te'vil eder. Meselelerin teferruatına girmeden, kısa, veciz bir şekilde faydalı yönlerini vermeye çalışır.[17]

Beydavî'nin tefsirinde en çok müracaat ettiği kaynaklar Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı tefsiri ile Fahruddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l Gayb (Tefsîru'l-Kebîr)* adlı eseridir. Bazen de Râgıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an* isimli eserinden de istifade etmiştir. Lafızların beyanında, onlardaki nüktelerin ve söz sanatlarının izahında *Keşşâf*'a, Kur'an'ın hikmetine dair tespitlerinde ise *Mefâtihu'l Gayb*'a müracaat etmiştir.[18] Benzer bir şekilde Nesefî'nin *Keşşâf*'tan çokça istifade ettiğini daha önce belirtmiştik.

Hem Nesefî hem de Beydavî tefsirlerinde *Keşşaf*'tan çok sayıda nakilde bulunmalarına rağmen ikisi de kendilerince sakıncalı buldukları Mutezilî fikirleri ya ayıklama yoluna gitmişler ya bunları kendi itikatlarına uygun bir şekilde nakletme yoluna gitmişler ya da Mu'tezile'ye Ehl-i Sünnet adına cevap vermişlerdir. Beydavî nakilde bulunurken Eş'ariliği destekleyici izahlarda bulunmuştur. Ahkâm ayetlerinin

[15] Mahmud Besyunî Fûde, **Neş'etu't-Tefsîr ve Menâhicuhû**, Kahire 1986, s. 211
[16] Şükrü Maden, Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta'lîka Literatürü, **Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi**, 2014, cilt: III, sayı: 1, s. 194-211.
[17] İsmail Cerrahoğlu, Kadı Beydavî ve Tefsiri, **Diyanet Dergisi**, C.XIX, s.1,Ocak-Şubat- Mart 1988,s.6
[18] Yavuz, Kâdî Beyzâvî, s. 248.

tefsirinde mensubu olduğu Şâfiî mezhebini teyit edici te'vil ve açıklamalara yer vermiştir. Nesefî de yaptığı nakillerde Mâturîdîliği savunma yoluna gitmiştir.

Hem Nesefî hem de Beydavî ayetlerin tefsirinde hadislerden yararlanmışlardır. Beydavî sadece tefsir yaparken değil aynı zamanda tefsir ettiği her surenin sonunda söz konusu surenin fazileti ile ilgili Hz. Muhammet'ten hadis aktarımında bulunmuştur. Kanımızca hem Nesefî hem de Beydavî surelerin faziletine dair hadisleri kaynak gösterme noktasında yine *Keşşâf*'tan etkilenmişlerdir. Zira Zemahşerî'nin de aynı yönteme başvurduğu görmekteyiz. Ancak surelerin faziletine dair hadisleri aktarmaya Nesefî'nin daha az yer verdiğini söyleyebiliriz. Zemahşerî hadisleri aktarırken çoğunlukla isnat zincirini yazmamıştır. İlerde Nesefî'de de örnek vereceğimiz gibi Beydavî de hadisleri aktarırken bu konuda pek titiz davranmamış ve hadislerin isnat zincirine dikkat etmemiştir. Sadece "Allah'ın elçisi şöyle tefsir etti" veya "Allah'ın elçisi şöyle dedi" şeklinde nakilde bulunmuştur.[19]

Beydavî, tefsirinde sahabe, tabiin ve selefin Kur'an tefsirine dair nakillerini de aktarır. Benzer şekilde Nesefî'nin de tefsirinde sahabe, tabiin ve selefin fikirlerine müracaat ettiğini görüyoruz. Kimi ayetlerin tefsirinde rivayet yöntemine başvuran müfessirler bazen dirayet yöntemine de müracaat etmişlerdir.[20]

Beydavî'de İsrâilîyat nevinden rivayetlere çok az rastlanmaktadır. İsrâilîyat türü rivayetleri aktarırken de "rivayet edildi", "denildi ki" şeklinde kalıplar kullanarak bu tür rivayetlerin zayıf rivayetler olduğuna vurgu yapmıştır.[21]

Nesefî de az da olsa İsrâilîyat sayılabilecek nakillere yer vermiştir. Bakara suresi 2/57. ayetin tefsirinde *''menn ve selvâ''* kavramlarını açıklarken bu konuda Tevrat'ta geçen bazı rivayetleri aktarmıştır.[22]

Yine Yunus suresi 10/98. ayetin tefsirinde de konuyla alakalı olarak Tevrat'ta geçen ifadeleri tefsirine almıştır.[23]

Yukarıda yaptığımız mukayese ile iki müfessirin eserleri arasındaki benzer ve farklı noktaları vurgulamış olduk. Aslında Beydavî'nin Eş'arî, Nesefî'nin de Mâturîdî olması dışında eserlerinde takip ettikleri yöntem açısından yukarıda verdiğimiz örnekleri göz önünde bulundurduğumuzda aralarında belirgin bir fark

[19] Bkz. Beydavî, **Envâru't – Tenzil ve Esrâru't -Te'vil**, Dâru'l-Kutubu'l-İlmîye, Beyrut 1988, c. 1, s. 63
[20] İsmail Cerrahoğlu, Kadı Beydavî ve Tefsiri, s. 13.
[21] Zehebî**, et-Tefsîr ve'l Mufessîrûn**, I/213
[22] Nesefî, **Medârik,** 1/54
[23] Nesefî**, Medârik,** 1/555

göze çarpmamaktadır. Biri ayetlerin yorumunda kendi itikadî-amelî mezhebini destekleyici mahiyette tefsirde bulunurken bir diğeri de aynı yöntemi kendi itikadî-amelî mezhebinin görüşlerini destekleyici mahiyette tefsirde bulunmuştur.

2.1.3. Nesefî Tefsirinin Özellikleri

Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl bazı hususiyetleriyle diğer tefsirlerden farklılıklar arz etmiş, Müslümanlar arasında oldukça rağbet görmüş ve benimsenmiş bir tefsirdir. Eserin en mühim hususiyeti müellifin önsözde dile getirdiği üzere orta hacimde, okuyanın anladığı ve okurken de bıkkınlık duymayacağı bir eser olmasıdır[24]. Eserin bir diğer hususiyeti ise oldukça edebî ve vecîz bir üslûpla yazılmış olmasıdır. Bu nedenle eser üzerine çok fazla hâşiye yazılmamıştır.

Müellif eserde kıraat ve i'rab farklılıklarını açıklamıştır. Nahvi ilgilendiren yönler üzerinde durmuştur. Fakat Nesefî, bu hususta yine orta yolu bulmaya çalışmış, usandırıcı, sıkıcı izahlara girmekten kaçınmıştır.

Kelâmî – itikadî mevzuları ihtiva eden ayetlerin tefsirinde genelde Ehl-i Sünnet'in, özelde de Mâturîdî mezhebinin görüşlerini delillendirme konusunda dikkat etmiştir. Fıkhî – amelî hükümlerin kaynağı olan ayetlerin tefsirinde ise müfessirin, Hanefî mezhebinin görüşleri istikametinde tefsirde bulunduğu görülür. Nesefî, belagate dair nükte ve incelikleri, lâfzî güzellikleri, ince ve gizli mânâları tefsirine almıştır.

3. NESEFÎ'NİN TEFSİR KAYNAKLARI

İslamî ilimler sahasında Nesefî'den hem önce hem de sonra çok sayıda âlimin tefsir sahasında eserler telif ettikleri bilinmektedir. Bu tefsirlerin bir kısmı, daha çok nakle dayandığından rivayet tefsiri diye adlandırılan, bir kısmı ise ağırlıklı olarak akla dayandığından dirayet tefsiri olarak adlandırılan tefsirlerden oluşmaktadır. Kur'an-ı Kerim, Hadis, sahabe kavli, tabiûn ve etbau't-tâbiî'nin İslamî ilimlerde

[24] Nesefî**, Medârik**, *1/3*.

özellikle de tefsir alanında birinci dereceden kaynak olmaları onların rivayetlerini bizim için değerli kılmaktadır.

Medârik tefsirine baktığımızda Nesefî'nin bu mühim kaynaklardan istifade ettiğine şahit olmaktayız. Müfessir bazen bir ayetin tefsirinde yukarıda saydığımız birinci dereceden kaynaklardan birden fazla nakillerde bulunmuştur. Ayetlerin tefsirinde genellikle kendi fikrini beyan etmekle birlikte bazen bir ayet konusundaki çeşitli rivayetleri aktararak bunlardan hangi görüşün-rivayetin daha doğru olduğunu veya tercihe şayan olduğunu zikretmez.

Sahabeden ve sonraki nesilden yapılan nakillerin hepsinin muhkem, doğru rivayetler olmadığı konusunda şüpheye düştüğünde veya bu rivayetlerin zayıf rivayetler olduğunu düşündüğünde kaynak zikretmeden sadece قيل (söylendi, rivayet edildi) lafzıyla nakilde bulunmuştur. Çünkü müellif قيل ile başlayan rivayetlerinde şahıs veya kaynak ismi beyan etmemektedir. Dolayısıyla burada müellif kaynaklara pek fazla itibar etmemektedir. İtibar etmediği halde müellifin rivayetleri eserine alması müellifin kaynaktan çok mânâya önem verdiğini gösterir.

Nesefî sadece rivayet tefsirlerinden değil dirayet tefsiri denilen ve genellikle akla dayanan tefsirlerden de istifade etmiştir. Ancak yetişmiş olduğu bölgenin Moğol istilasına maruz kalması, kültürel bir kıyımı ve eldeki birçok ilmî eserin yok olmasını da beraberinde getirmiştir. Tabii olarak tefsir sahasındaki eserler de bu kıyımdan nasibini almıştır. Ancak eserinin Zemahşerî (ö.538/1144)'ye ait Keşşaf'ın neredeyse Ehl-i Sünnet'e uyarlanmış bir kopyası olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda en azından o dönem itibariyle müellifin bu tefsire ait nüshalara sahip olduğu kanaatine varmaktayız.[25] Zaten çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde yapacağımız mukayeselerde de Nesefî'nin *Keşşâf*'tan çok sayıda nakilde bulunduğunu göreceğiz. Yapmış olduğu nakillerin oldukça uzun olması müellifin bu esere ait nüshaları elinde bulundurduğu yönündeki kanaatimizi kuvvetlendirmektedir. Zira Nesefî'nin elinde söz konusu eser olmadan ezberden bu aktarımlarda bulunması mümkün gözükmemektedir.

Nesefî'nin *Medâriku't- Tenzîl*'i telif ederken müracaat ettiği kaynakları; Mahmûd bin Ömer ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâf 'an Hakâikı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-*

[25] Çetiner, s. 51

Ekavîl fî Vucûhi't- Te'vîl'i[26] ve ondan önceki tefsir kaynakları olarak iki bölümde incelemek mümkündür.

4. EL- KEŞŞÂF 'AN HAKÂİKI'T-TENZÎL VE 'UYÛNİ'L- EKAVÎL FÎ VUCÛHİ'T- TE'VÎL

Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı, Nesefî tefsirinin en mühim kaynakları arasında yer almaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi *Medâriku't-Tenzîl*'ini onun özeti olarak addetmek yanlış olmayacaktır. Nesefî, bazı nakillerde bulunurken her ne kadar Zemahşerî'nin adını vermese de bu nakilleri mukayese ettiğimizde bunları hiç değiştirmeden veya çok az bir değişiklikle eserine aldığını görmekteyiz. Fakat şunu da söylemek gerekir ki Zemahşerî'den nakilde bulunan bütün Ehl-i Sünnet âlimleri gibi Nesefî de onun Mu'tezilî görüşlerini ayıklamış veya bunlara cevap vermiştir. Esasen çalışmamızın konusunu da Nesefî'nin özelde Zemahşerî'ye genel olarak da Mu'tezile'ye itikadî-amelî mevzularda vermiş olduğu cevaplar oluşturmaktadır. Nesefî dil ve belâgat mevzularında Zeccâc'a müracaat etmiştir. Zeccâc'tan yapmış olduğu nakillerin çoğunu da *Keşşâf*'ta bulmak mümkündür. Bu nakillerde Nesefî

[26]Zemahşerî, 1074 yılında Harezm'in Zemahşer kasabasında doğmuş, 1144'de Cürcan'da vefat etmiştir. Asıl adı Mahmut'tur. Doğduğu şehirden dolayı *Zemahşerî*, uzun süre Mekke'de yaşadığından ötürü de Cârûllah lakaplarıyla anılmıştır. Mu'tezile akidesine bağlı bir âlimdir. Özellikle Arap dili ve Edebiyatı ile belâgat konusunda dâhi bir bilgindir. Zemahşerî olarak tanınmakta olup, künyesi *Ebû'l Kasım Cârûllah Mahmud bin Ömer bin Ahmed el-Zemahşerî* şeklindedir. Zemahşerî, ilim öğrenmek için seyahatler yapmış ve birkaç defa Bağdat'a gitmiş, bir müddet Mekke'de kalmıştır. Arapçayı çok iyi bilen Zemahşerî; tefsir, fıkıh, lügat, belâgat ilimlerinde derin bilgi sahibi oldu. Bilhassa belâgat ilminde fevkalade ileri olan Zemahşerî'nin yazdığı *Keşşâf tefsiri*, bu bakımdan çok beğenilmiş ve tanınmıştır. Ehl-i Sünnet âlimleri belâgat ile ilgili bilgilerde onun tefsirinden istifade etmişlerdir. Fars asıllı olmasına rağmen Arap dilindeki üstünlüğünü ifade etmek için onun Ebu Kubeys dağına çıkarak *Ey Araplar! Gelin, atalarınızın dilini benden öğrenin!* Dediği rivayet edilir. Zemahşerî, fıkhi açıdan Ehl-i Sünnet'in Hanefi mezhebinde olmasına rağmen itîkâd bakımından Mu'tezilidir ve bazı ayetleri tefsir ederken i'tizâlî görüşler paralelinde te'villerde bulunmuştur. Kendisinden sonraki âlimler ondan çokça nakiller yapmışsa da bu nakillerdeki i'tîzalî görüşleri ayıklayarak yapmışlardır. Keşşâf tefsiri belâgat hususunda büyük bir değer taşıyan ve Kuran-ı Kerim'in belâgatini gösteren bir şaheserdir. Başlıca eserleri şunlardır: Esâsu'l-Belâğa, A'cebu'l-Ucâb fi Şerhi Lâmiyyeri'l-Arab, el-Mufassal, Ruûsü'l-Mesâil, el-Fâik fi Garîbi'l-Hadîs, el-Müstaksâ fi Emsâli'l-Arab, Makamât, Mukaddimetu'l-Edeb ve el-Keşşâf an Hakâikı't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücühi't-Te'vîl. (Zemahşerî hakkında daha geniş bilgi için bk. Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemu'l-Muellifîn**, Dimaşk, 1960, XII/186; Ahmed bin Ali bin Hacer el-'Askalânî, **Lisânu'l-Mizân**, Hayradabad 1331, VI/4; İsmail Cerrahoğlu, Zemahşerî ve Tefsiri, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1983,cilt: XXVI, s.70.)

Zemahşerî'nin ismini vermemekte ve Zeccâc'tan nakil yaptığı izlenimini vermektedir. [27]

Medârik'te olup, *Keşşâf*'takine benzeyen bu yerleri Nesefî bizzat *Keşşâf*'tan mı yoksa *Keşşâf*'ın kaynaklarından mı istifade ederek eserine aldığı bilinmemektedir. Bazı müfessirler bu alıntıların *Keşşâf* ve *Envâr*'dan yapıldığı yönünde fikir beyan ederken bazıları ise *Keşşâf*'ın kaynaklarından yapıldığı yönünde bir düşünce serdetmişlerdir. Her iki durumdan hangisini kabul edersek edelim Nesefî, çoğunlukla kaynak göstermemiştir.[28]

Nesefî, Zemahşerî'den çok sayıda nakilde bulunmasına rağmen birkaç yer dışında Zemahşerî'nin ismini vermekten ısrarla kaçınmıştır. *Keşşâf*'tan aldığı bölümleri bazen değiştirerek bazen de kısaltarak ve kendi üslûbunu katarak aktarmıştır. Fakat daha önce de söylediğimiz gibi Zemahşerî'nin tefsirindeki Mu'tezile itikadına dair yorumları ayıklamış ve Mu'tezile'ye cevaplar vermiştir. Aslında bu durumun Zemahşerî'den sonra telif edilen birçok eserde görüldüğünü belirtmek gerekir. *Keşşâf*, tefsir tarihinde dönüm noktası olduğu için pek çok müfessir ondan istifade etmiştir.

Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl* adlı eserinde i'rab ve kıraat konularının yanı sıra *Keşşâf*'taki belâgate dair güzellikleri, gizli ve ince mânâları kapsayan konulara da yer vermiştir. Bu açıdan bakıldığında *Keşşâf* ile *Medârik* arasında benzerlikler bulunmaktadır. Ancak Zemahşerî'nin üslup olarak soru-cevap yöntemini kullanmasına karşılık Nesefî, bu üslubu değiştirerek farklı ifadelerle kendisini göstermiştir. *Medârik*'i *Keşşâf*'tan ayıran en önemli nokta Mu'tezilî fikirlere yer vermemesinin yanında *Keşşâf*'ta oldukça fazla yer bulmuş olan İsrailî rivayetlerin büyük çoğunluğundan *Medârik*'in arındırılmış olmasıdır.[29]

Nesefî'nin Medârîk tefsirinde Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ından yapmış olduğu nakilleri şu kategorilerde incelemek mümkündür:

1. Müfessirin kaynak belirterek Keşşaf'tan yapmış olduğu nakiller.
2. Kaynak göstermeden ve aynı zamanda üslûbunu da değiştirmeden yapmış olduğu nakiller.
3. Üslûp değiştirerek ve kısaltarak yapmış olduğu nakiller.

---

[27] Çetiner, s.53
[28] Hasan Çelik, Zemahşerî'nin Keşşâf'ı ile Nesefi'nin Medârîk Eserleri Bağlamında Tefsirde İntihal Olgusunun Tahlili**, Erciyes Ün. İlahiyat Fak. Dergisi**, 2004/1, Sayı:19, s.72
[29] Hasan Çelik, Zemahşerî'nin Keşşâf'ı ile Nesefi'nin Medârîk Eserleri.., s. 72.

Nesefî, yaptığı aktarımlarda yeri gelince Zemahşerî'nin ismini zikrederek yeri gelince de *''Keşşâf'ta şöyle denilmektedir''* diyerek kaynak zikretmektedir. Bu kısımlar genellikle Nesefî'nin Mu'tezile'ye cevap verme ihtiyacı duyduğu ayetlerdir. Bazen de hiç kaynak göstermeden ve Zemahşerî'den iktibas ettiği kısımda da herhangi bir değişiklik yapmadan aktarımda bulunmuştur. Üslûp değiştirerek ve kısaltarak aktardığı kısımlar ise çoğunlukla Zemahşerî'nin i'tizalî fikirlere delil olarak getirdiği ayetleri tefsir ettiği kısımlardan oluşmaktadır. Nesefî, tefsirini beğendiği bu türden ayet tefsirlerinin üslûbunu değiştirerek aktarmıştır.

Mevzunun daha iyi anlaşılabilmesi için yukarıda yaptığımız tasnife dair bir kaç örnek verelim.

4.1. Nesefî'nin Kaynak Belirterek Keşşaf'tan Yaptığı Nakiller

1. *Örnek:* Nesefî'nin tefsirinde geçen kısım şöyle:

وقال صاحب الكشاف : مدغم الراء في اللام لاحن مخطىء ، لأن الراء حرف مكرر فيصير بمنزلة المضاعف ، ولا يجوز إدغام المضاعف ، ورواية عن أبي عمر مخطىء مرتين لأنه يلحن وينسب إلى أعلم الناس في العربية ما يؤذن بجهل عظيم

''*Keşşâf* sahibi demiş ki : ''ر'' harfini '' ل '' harfine idgam eden kimse hatalıdır ve yanlış yapmaktadır. Çünkü ''ر'' harfi tekrarlanan bir harftir. Böylece muzaaf kelime konumuna gelir. Oysa muzaaf olan bir kelimenin de idgamı caiz olmaz. Bunu Ebu Amr'den rivayet eden râvi de iki defa hata yapmış bulunmaktadır. Çünkü lahn yapıyor, hata işliyor ve bu hatasını da Arapçayı en iyi bilene nispet ediyor ki, bu da büyük bir cehalettir.''[30]

Keşşâf'ta söz konusu kısım şöyle geçmektedir:

[30] Nesefî, **Medârik**, I/159; İmam Nesefî, **Nesefî Tefsiri,** trc. Şerafettin Şenaslan, Ömer Faruk Haznedaroğlu, Ravza Yayınları, İstanbul 2011, c. 2, s. 195.

فإن قلت: كيف يقرأ الجازم قلت: يظهر الراء ويدغم الباء. ومدغم الراء في اللام لاحن مخطئ خطأ فاحشاً. وراويه عن أبي عمرو مخطئ مرتين لأنه يلحن وينسب إلى أعلم الناس بالعربية ما يؤذن بجهل عظيم.

‘‘Cezm edatları nasıl okunur diye sorarsan derim ki: ‘‘ ر ’’ harfini izhar edip ‘‘ ب ’’ harfini idgam ederek. ‘‘ ر ’’ harfini ‘‘ ل ’’ harfine idgam eden kimse hatalıdır ve bariz bir yanlış yapmaktadır. Bunu Ebu Amr’den rivayet eden râvi de iki defa hata yapmış bulunmaktadır. Çünkü lahn yapıyor, hata işliyor ve bu hatasını da Arapçayı en iyi bilene nispet ediyor ki, bu da büyük bir cehalettir.’’ [31]

2. Örnek:

و في الكشاف كان بينهم مأمورا معهم بالسجود فغلب اسم الملائكة ثم استثنى بعد التغليب كقولك رأيتهم إلا هنداً { أَبَى أَن يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ } امتنع أن يكون معهم وأبى استئناف على تقدير قول قائل يقول هلا سجد فقيل أبى ذلك واستكبر عنه وقيل معناه ولكن إبليس أبى { قَالَ يَاإِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ } حرف الجر مع أن محذوف تقديره مالك في أن لا تكون مع الساجدين أي أي غرض لك في إبائك السجود

Keşşaf’ta şöyledir: ‘‘ Onlar arasında, meleklerle beraber secde etmekle emredilenler vardı. Bu itibarla, melekler çoğunlukta olduklarından melek ismi diğerlerine baskın geldi. Daha sonra bu baskın isim arasında baskın olmayan isim istisna edildi. Örneğin ; ‘‘ Hint dışında onları gördüm’’ cümlesi gibi. ‘‘*Fakat İblis emre uymadı. Çünkü o, insanın/insanoğlunun üstün olmasını kabul etmeyi kibrine yediremedi*.’’ Onlarla beraber olmaktan imtina etti, kaçtı.

Ayette geçen ‘‘ أبى ’’ kelimesi, söz söyleyenin ifadesine yani kailin sözünü takdir etme durumuna göre bu istinaf cümlesidir yani yeni bir cümledir. O konuşan: ‘‘ O secde etmedi mi?’’ diye soruyor ve buna da şu şekilde cevap

[31] Zemahşerî**, Keşşâf ‘an Hakâikı’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l- Ekavîl fî Vucûhi’t- Te’vîl**, Beyrut, 1996, c.1, s.357-358

veriliyor. ‘‘ *O insanoğlunun üstün olmasını kabul etmeyi kibrine yediremedi’’* demektir.

‘’Allah ona, Ey İblis! İnsanoğlunun üstünlüğünü kabul hususunda neden meleklerle birlikte hareket etmiyorsun? Diye sordu.’’

Burada cer edatı ‘‘أن ’’ mahfuzdur. Cümlenin takdiri şöyledir: ‘‘*Senin secdeden kaçınmandaki amacın ve maksadın nedir?’’* demektir.[32]

Nesefî’nin Hicr 15/31. ayete dair getirmiş olduğu yorum Keşşaf’ta şu şekilde geçmektedir:

واستثنى إبليس من الملائكة لأنه كان بينهم مأمورا معهم بالسجود فغلب اسم الملائكة ثم استثنى بعد التغليب كقولك رأيتهم إلا هنداً { أَبَى أَن يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ } امتنع أن يكون معهم وأبى استئناف على تقدير قول قائل يقول هلا سجد فقيل أبى ذلك واستكبر عنه وقيل معناه ولكن إبليس أبى { قَالَ يَاإِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ } حرف الجر مع أن محذوف تقديره مالك في أن لا تكون مع الساجدين أي أي غرض لك في إبائك السجود

‘‘İblis meleklerden istisna tutuldu. Çünkü onlar arasında, meleklerle beraber secde etmekle emredilenler vardı. Bu itibarla, melekler çoğunlukta olduklarından melek ismi diğerlerine baskın geldi. Daha sonra bu baskın isim arasında baskın olmayan isim istisna edildi. Örneğin ; ‘‘ Hint dışında onları gördüm’’ cümlesi gibi. ‘‘*Fakat İblis emre uymadı. Çünkü o, insanın/insanoğlunun üstün olmasını kabul etmeyi kibrine yediremedi*.’’ Onlarla beraber olmaktan imtina etti, kaçtı.

Ayette geçen ‘‘أبى ’’ kelimesi, söz söyleyenin ifadesine yani kailin sözünü takdir etme durumuna göre bu istinaf cümlesidir yani yeni bir cümledir. O konuşan: ‘‘ O secde etmedi mi?’’ diye soruyor ve buna da şu şekilde cevap veriliyor. ‘‘ *O insanoğlunun üstün olmasını kabul etmeyi kibrine yediremedi’’* demektir.

‘’Allah ona, Ey İblis! İnsanoğlunun üstünlüğünü kabul hususunda neden meleklerle birlikte hareket etmiyorsun? diye sordu.’’

Burada cer edatı ‘‘أن ’’ mahfuzdur. Cümlenin takdiri şöyledir: ‘‘*Senin secdeden kaçınmandaki amacın ve maksadın nedir?’’* demektir.[33]

[32] Nesefî, **Medârik**, I/664; İmam Nesefî, **Nesefî Tefsiri**, c. 6, s. 132.

3. Örnek:

Nesefî, Fussilet suresinin 41/17. ayetini tefsir ederken Zemahşerî'nin konuyla ilgili şu sözlerini de aktarır:

وقال صاحب الكشاف فيه : فإن قلت : أليس معنى قولك هديته جعلت فيه الهدى والدليل عليه قولك هديته فاهتدى بمعنى تحصيل البغية وحصولها كما تقول : ردعته فارتدع ، فكيف ساغ استعماله في الدلالة المجردة؟ قلت : للدلالة على أنه مكنهم فأزاح عللهم ولم يبق لهم عذر فكأنه حصل البغية فيهم بتحصيل ما يوجبها ويقتضيها وإنما تمحل بهذا لأنه لا يتمكن من أن يفسره بخلق الاهتداء لأنه يخالف مذهبه الفاسد

Keşşâf sahibi bu konuda şöyle diyor:

''Sen birine: ''Ben onu hidayete erdirdim, ona doğru yolu gösterdim'' dediğinde bu ifadenle sen, 'Onda hidayet duygusunu ben geliştirdim' demiyor musun?

Onun aleyhine delil, senin; *''Ben ona doğru yolu gösterdim, o da o yolda gitmeyi kabul etti, doğru yolu buldu''* sözünle, *''bir talebi, bir isteği elde etmendir ve o da engellendi''* gibi olan ifadene benzer bir durumdur. Böyle olunca nasıl olur da, bu kelime, soyut şeylere delalet etmede caiz olabilsin ki?

Benim buna vereceğim cevap şu olur:

''Burada meselenin konuya delalet yönü, onun o şeyde sağlam kalması, onda sebat etmesidir. Böylece ortada hiçbir sebep bırakmaması, tüm illetleri ortadan kaldırarak, kendileri için özür dileyecekleri bir şey bırakmamalarıdır. Sanki talep ve istek, onların içlerinde, gerekli olan şeyi elde etmeleri sebebiyle meydana gelmiş olması gibidir.''[34]

Aynı ayetle ilgili Zemahşerî'nin yorumu da şu şekildedir:

فإن قلت: أليس معنى هديته: حصلت فيه الهدى والدليل عليه قولك: هديته فاهتدى بمعنى: تحصيل البغية وحصولها كما تقول: ردعته فارتاع فكيف ساغ استعماله في الدلالة المجردة قلت: للدلالة على

[33] Zemahşerî, **Keşşâf**, II/541
[34] Nesefî, **Medârik**, II/494.

أنه مكنهم وأزاح عللهم ولم يُبق لهم عفراً ولا علة فكأنه حصل البغية فيهم بتحصيل ما يوجبها ويقتضيها " صاعقة العذاب " داهية العذاب وقارعة العذاب.[35]

4.2. Kaynak Göstermeden ve Üslûbunu Değiştirmeden Yaptığı Nakiller

Yukarıda vermiş olduğumuz misallerde Nesefî, muhtelif ayetlerin tefsirinde Zemahşerî'nin fikirlerine müracaat etmiş ve onu ismen zikretmiştir. Bazı yerlerde ise üslûbunu değiştirerek aktarımda bulunmuştur. Ancak aşağıda vereceğimiz örneklerde Nesefî, Zemahşerî'den yapmış olduğu aktarımlarda herhangi bir isim zikretmediği gibi kaynak da göstermemiştir. Ancak üslûp ve ayetlerin tefsirinden yola çıkarak söz konusu bölümlerin Zemahşerî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Burada birkaç örnek vermede fayda vardır:

1. Örnek

Nesefî miras paylaşımının nasıl olacağına dair teferruatlarıyla bahsedildiği Nisa 4/11. ayetin tefsirinde *Keşşâf*'a müracaat etmiştir. İlgili kısım şu şekildedir:

فإن قلت : قد ذكر حكم البنتين في حال اجتماعهما مع الابن وحكم البنات والبنت في حال الانفراد ، ولم يذكر حكم البنتين في حال الانفراد فما حكمهما؟ قلت : حكمهما مختلف فيه ؛ فابن عباس رضي الله عنهما نزلهما منزلة الواحدة لا منزلة الجماعة ، وغيره من الصحابة رضي الله عنهم أعطوهما حكم الجماعة بمقتضى قوله { لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الانثَيَيْنِ } وذلك لأن من مات وخلف بنتاً وابناً فالثلث للبنت والثلثان للابن ، فإذا كان الثلث لبنت واحدة كان الثلثان للبنتين ، ولأنه قال في آخر السورة { إِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُا أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَآ وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ }. والبنتان أمس رحماً بالميت من الأختين فأوجبوا لهما ما أوجب الله للأختين ، ولم ينقصوا حظهما عن حظ من هو أبعد منهما ، ولأن البنت لما وجب لها مع أخيها

[35] Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/199-200

الثلث كان أحرى أن يجب لها الثلث إذا كانت مع أخت مثلها ويكون لأختها معها مثل ما كان يجب لها أيضاً مع أخيها لو انفردت معه فوجب لهما الثلثان.

‘‘Eğer bu ayette sadece erkek çocukla birlikte var olmaları halinde iki kız çocuğa ait hüküm, ayrıca bir kızın olması ile daha fazla kızın bir arada olması halindeki hükümler ele alınmış bulunmaktadır. Oysa sadece iki kızın olması, erkeğin olmaması halinden söz edilmedi, buna ne diyeceksin. Yani, geride mirasçı olarak yalnızca iki kız çocuğu bulunuyorsa bu iki kızın mirastan alacakları pay ne olacaktır? diye sorabilirsin.

Benim söyleyeceğim, bu konuda, bunlar hakkındaki hükmün ihtilaflı olduğudur. Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) böyle bir durumda iki kızı, tek bir kız olarak değerlendirmiş, ikiden fazla kişi olarak görmemiş ve dolayısıyla her iki kızın da mirastan alacakları paylar, terekenin yarısının bu ikisi arasında paylaştırılacağı hükmü olmuştur. Ancak İbn Abbas dışındaki sahabeler ise bunlara uygulanacak olan hüküm ikiden fazla olan kızlara uygulanacak hükmün aynısıdır, neticesine varmışlardır. Buna gerekçe olarak da, ‘‘ *Erkeğin miras payı, kızın alacağı payın iki katıdır.’’* (Nisa 4/11) ayetini göstermişlerdir.

Çünkü ölen kimse eğer geride kız çocuk ve bir de erkek çocuk bırakırsa bırakmış olduğu terekeden üçte bir pay kız çocuğuna aittir, üçte iki hisse de erkek çocuğundur. Eğer bir kız çocuğa verilen pay ya da hisse üçte bir olursa bu durumda iki kıza verilecek olan pay üçte ikidir. Çünkü Allah bu surenin son ayetinde şöyle buyurmaktadır:

‘‘Bir erkek, çocuksuz olarak ölür ve fakat ana-baba bir kız kardeşi mirasçı olursa, terekenin yarısı o kız kardeşe aittir. Şayet bir kadın çocuksuz olarak ölür ve bir erkek kardeşi mirasçı olursa, terekenin tamamı o erkek kardeşe aittir. Ama eğer çocuksuz olarak ölen bir erkeğin iki kız kardeşi varsa, bu durumda terekenin üçte ikisi bu kız kardeşlere ait olur.’’(Nisa 4/176)

Oysa kişinin öz kızları, kız kardeşlere nazaran kendisine daha yakın ve dolayısıyla bu mirası almaya da kız kardeşlerden daha fazla hak sahibidirler. Bu itibarla İslâm âlimleri iki kız kardeş için öngörülen hisseyi iki kız çocuğu için de aynen öngörmüşler ve bunun geride kalan iki kız çocuğu için pay olarak kabul etmişler ve bu hükme varmışlardır. İki kız çocuğunun alacakları payın, akrabalık

bakımından kendilerine göre daha uzak olan kız kardeşlerden az olmayacağını hükme bağlamışlardır. Çünkü eğer kız çocuğu erkek kardeşiyle birlikte olduğu takdirde alması gereken üçte bir ise, dolayısıyla kendisi gibi bir kız kardeşle beraber bulunması halinde gayet tabii olarak ve öncelikle kız kardeşi gibi aynen üçte bir pay alması gerekir.

Bu şekilde kendisiyle beraber bulunan kız kardeş için öngörülen miktar aynı şekilde eğer sadece kendisiyle beraber iki erkek kardeşi varsa aynı miktar takdir olunur. Bu durumda iki kız kardeşe verilecek olan pay üçte ikidir.''[36]

Nesefî yaptığı aktarımda Zemahşerî'ye ait ifadelerin çok az bir kısmını değiştirmiştir. Aynı ayetle ilgili Zemahşerî'nin yapmış olduğu yorum şu şekildedir:

فإن قلت: قد ذكر حكم البنتين في حال اجتماعهما مع الابن وحكم البنات والبنت في حال الانفراد ولم يذكر حكم البنتين في حال الانفراد فما حكمهما وما باله لم يذكر. قلت: أما حكمهما فمختلف فيه فابن عباس أبى تنزيلهما منزلة الجماعة. لقوله تعالى: " فإن كن نساءً فوق اثنتين " فأعطاهما حكم الواحدة وهو ظاهر مكشوف. وأما سائر الصحابة فقد أعطوهما حكم الجماعة والذي يعلل به قولهم أن قوله: " للذكر مثل حظ الأنثيين " قد دل على أن حكم الأنثيين حكم الذكر وذلك أن الذكر كما يجوز الثلثين مع الواحدة فالأنثيان كذلك يجوزان الثلثين فلما ذكر ما دل على حكم الأنثيين قيل: " فإن كن نساءً فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك " على معنى: فإن كن جماعة بالغات ما بلغن من العدد فلهن ما للأنثيين وهو الثلثان لا يتجاوزنه لكثرتهن ليعلم أن حكم الجماعة حكم الثنتين بغير تفاوت. وقيل: إن الثنتين أمس رحماً بالميت من الأختين فأوجبوا لهما ما أوجب الله للأختين. ولم يروا أن يقصروا بهما عن حظ من هو أبعد رحماً منهما. وقيل: إن البنت لما وجب لها مع أخيها الثلث كانت أحرى أن يجب لها

[36] Nesefî, **Medârik**, I/235–236

الثلث إذا كانت مع أخت مثلها. ويكون لأختها معها مثل ما كان يجب لها أيضاً مع أخيها لو انفردت معه فوجب لهما الثلثان[37] .

2. Örnek:

Burada vereceğimiz örnekte Nesefî, Nisa Suresi 4/1. ayete[38] dair yaptığı yorumda Zemahşerî'den alıntıda bulunmuştur. Söz konusu yorum şu şekildedir:

فإن قلت : الذي تقتضيه جزالة النظم أن يجاء عقيب الأمر بالتقوى بما يعدو إليها ، فكيف كان خلقه إياهم من نفس واحدة على التفصيل الذي ذكره داعياً إليها؟

قلت : لأن ذلك مما يدل على القدرة العظيمة ، ومن قدر على نحوه كان قادراً على كل شيء ، ومن المقدورات عقاب الكفار والفجار فالنظر فيه يؤدي إلى أن يتقي القادر عليه ويخشى عقابه ، ولأنه يدل على النعمة السابغة عليهم فحقهم أن يتقوه في كفرانها.

Eğer şöyle bir soru sorsan ve desen ki:

'' Ayetin akışı gereği, *'' Allah'tan sakının''* emrinin hemen peşinden, buna yapılan çağrının getirilmesi veya bu çağrının yer alması gerekirdi. O halde Allah'ın onları tek bir nefisten veya candan gayet detaylı olarak yaratması nasıl olmuştur? Ki o detayı açıklayan gerçeğe davet ediyor.''

Buna cevap olarak derim ki:

Çünkü bu en yüce kudrete delâlet etmektedir. Dolayısıyla bu gibi bir şeye Kâdir olan, güç yetiren varlık, aynı zamanda her şeye Kâdirdir ve güç yetirmektedir. Nitekim bu bağlamda olmak üzere Allah, kâfir ve fâcir olan kimseleri cezalandırmaya da Kâdirdir.

İşte bu gerçek üzerinde düşünüldüğünde bu, insanların bütün bu şeylere Kâdir olan zâta karşı gelmemeleri, onun azabından ve cezalandırmasından korkmaları gerektiği bilincine ulaştırır. Çünkü bu, Allah'ın onlara vermekte olduğu gerçek ve mükemmel nimetlerin varlığına da delâlet etmektedir. Dolayısıyla kendilerine her

[37] Zemahşerî, **Keşşâf**, I/512–513

[38] *'' Ey insanlar! Sizi tek bir nefisten yaratan, aynı nefisten eşinizi de yaratan ve böylece sayısız kadın ve erkek meydana getiren Rabbinize itaatsizlikten sakının. Birbirinize halinizi arz edip istekte bulunurken adı üzerine ant içtiğiniz Allah'ın emirlerine uyma konusunda hassas davranın ve aynı zamanda akrabalık haklarını çiğnemekten sakının. Şüphesiz Allah sizi görüp gözetmektedir.''*

türlü nimet ve imkânları sunan zâta karşı insanların da görevi, o nimetlere karşı nankörlükte bulunmamalarıdır.[39]

Nesefî'nin nakilde bulunduğu ve *Keşşâf*'ta geçen ifadeler de şu şekildedir:

فإن قلت : الذي يقتضيه سداد نظم الكلام وجزالته أن يجاء عقيب الأمر بالتقوى بما يوجبها أو يدعوا إليها ويبحث عليها ، فكيف كان خلقه إياهم من نفس واحدة على التفصيل الذي ذكره موجبا للتقوى وداعيا إليها؟ قلت : لأنّ ذلك مما يدل على القدرة العظيمة. ومن قدر على نحوه كان قادراً على كل شيء ، ومن المقدورات عقاب العصاة ، فالنظر فيه يؤدى إلى أن يتقى القادر عليه ويخشى عقابه ، ولأنه يدل على النعمة السابغة عليهم ، فحقهم أن يتقوه في كفرانها[40]

3. Örnek:

Nesefî'nin kaynak belirtmeden ve isim de zikretmeden *Keşşâf*'tan yaptığı nakillerin bir diğeri de A'raf suresi 7/89. ayetin tefsirinde geçmektedir. Nesefî'nin *Keşşâf*'tan alıntıladığı kısım şöyledir:

فإن قلت : كيف قال شعيب { إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُم } والكفر على الأنبياء عليهم السلام محال؟

قلت : أراد عود قومه إلا أنه يضم نفسه في جملتهم وإن كان بريئاً من ذلك إجراء لكلامه على حكم التغليب

Eğer *''Şuayb peygamber, ''Şayet dininize dönersek, demiştir. Oysaki peygamberler için küfür muhaldir. Durum böyle olduğu halde Şuayb peygamber böyle bir sözü nasıl söylemiş olabilir ki?''* diye bir soru yöneltirsen, benim buna cevabim şudur: Burada Şuayb, söz konusu konuşmasıyla değil, kendisine iman etmiş olan kavmini demek istemiştir. Ancak kendisini de söz gelimi, ifade açısından onlarla birlikte zikretmiştir. Yoksa kendisi için böyle bir durum asla söz konusu değildir. Belirttiğimiz gibi, lafın gelişi olarak söylenmiştir. Kaldı ki kendisi böyle bir durumdan beridir. Sadece çoğunluğun durumu göz önünde tutularak söylenmiştir.[41]

[39] Nesefî, **Medârik**, I/229.
[40] Zemahşerî, **Keşşâf**, I/491–492
[41] Nesefî, **Medârik**, I/426

4.3. Üslûp Değiştirerek ve Kısaltarak Yapmış Olduğu Nakiller

Bu başlık altında vereceğimiz örneklerde Nesefî, yapmış olduğu aktarımlarda yerine göre kendi ifadeleriyle mânâyı nakletmiş yerine göre de kısaltmalara gitmiştir. Ancak metnin geneline baktığımızda aktarılmak istenen kısım anlam itibariyle çok fazla değişikliğe uğramamıştır. Zira ifadeyi değiştirdiği yerlerde ifadenin bütününü değiştirmek yerine o *Keşşâf*'taki kelimelerin müradiflerini kullanmıştır. Keza kısaltarak aktardığı kısımlarda da metnin anlamında kayda değer bir tebdil ve tahvilin olmadığını görmekteyiz. Şimdi söz konusu bölümlerden birkaç örnek verelim.

1. *Örnek:*

Saffât suresi 37/177. ayetle[42] ilgili Nesefî'nin yorumu şu şekildedir:

مثّل العذاب النازل بهم بعدما أنذروه فأنكروه بجيش أنذر بهجومه قومه بعض نصّاحهم فلم

يلتفتوا إلى إنذاره حتى أناخ بفنائهم بغتة فشن عليهم الغارة ، وكانت عادة مغاويرهم أن يغيروا

صباحاً فسميت الغارة صباحاً وإن وقعت في وقت آخر

''Uyarıldıktan ve inkâr ettikten sonra onlara inen azabı, bir nasihatçinin, kavmini bir ordunun hücum edeceğine dair uyarması, fakat onların uyaran kişinin uyarısına iltifat etmemesi, sonunda da ordunun onların mülküne aniden girmesi ve onlara baskın yapması şeklinde temsil edilmiştir. Onların âdeti, baskını sabah vakti gerçekleştirmekti. Dolayısıyla baskın başka bir zamanda da gerçekleşse sabah olarak isimlendirilmiştir.[43]

وعن علي رضي الله عنه : من أحب أن يكتال بالمكيال الأوفى من الأجر يوم القيامة فليكن

آخر كلامه إذا قام من مجلسه { سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ * وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ

* وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ }

Hz. Ali (r.a.)'dan şöyle rivayet edilmiştir:

Kim kıyamet gününde terazisinin dolu olmasını isterse meclisinden kalktığında son sözü şu olsun:

---

[42] *''Azabımız yurtlarına çökünce, uyarıldıkları halde yola gelmeyenlerin o günkü sabahları çok korkunç olacaktır.''*

[43] Nesefî, Medârik, II/427.

''Hiç şüphesiz kudret ve izzet sahibi rabbin o müşriklerin bütün iftiralarından, çirkin isnatlarından münezzehtir. O yüceler yücesidir. Bütün peygamberlere selam olsun. Âlemlerin rabbi Allah'a her daim hamdolsun!''[44]

Aynı ayetle ilgili Zemahşerî'nin yorumu şöyledir:

مثل العذاب النازل بهم بعد ما أنذروه فأنكروه بجيش أنذر بهجومه قومه بعض نصاحهم فلم يلتفتوا إلى إنذاره ، ولا أخذوا أهبتهم ، ولا دبروا أمرهم تدبيرا ينجيهم ، حتى أناخ بفنائهم بغتة فشنّ عليهم الغارة وقطع دابرهم ، وكانت عادة مغاويرهم أن يغيروا صباحا ، فسميت الغارة صباحا وإن وقعت في وقت آخر. وعن عليّ رضى الله عنه : «من أحبّ أن يكتال بالمكيال الأوفى من الأجر يوم القيامة ، فليكن آخر كلامه إذا قام من مجلسه : سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين[45]

2. *Örnek:*

قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها على أن التسمية ليست بآية من الفاتحة ولا من غيرها من السور ، وإنما كتبت للفصل والتبرك للابتداء بها ، وهو مذهب أبي حنيفة ومن تابعه رحمهم الله ، ولذا لا يجهر بها عندهم في الصلاة. وقراء مكة والكوفة على أنها آية من الفاتحة ومن كل سورة وعليه الشافعي وأصحابه رحمهم الله ، ولذا يجهرون بها في الصلاة وقالوا : قد أثبتها السلف في المصحف مع الأمر بتجريد القرآن عما ليس منه. وعن ابن عباس رضي الله عنهما : من تركها فقد ترك مائة وأربع عشرة آية من كتاب الله.

Medine, Basra ve Şam kıraat imamlarına ve fakihlerine göre Besmele ne Fatiha'dan ne de başka bir sureden bir ayettir. Ancak ilk defa okumaya başlarken teberrük ve bir de surelerin arasını ayırmak için yazılmıştır. Bu İmam-ı Azam Ebu Hanife (H. 699–769) ile ona bağlı olanların - Allah hepsine de rahmet eylesin- görüşü budur. İşte bu açıdan bu mezhep bağlılarına göre Besmele namazlarda açıktan okunmaz. Ancak Mekke, Kûfe kıraat imamlarına göre Besmele hem Fatiha hem de

[44] Nesefî, **Medârik**, II/427.
[45] Zemahşerî, **Keşşâf**, IV/71.

diğer her bir sureden bir ayettir. İmam Şafii (H. 767–820) ve arkadaşları – Allah hepsinden razı olsun- da bu görüştedirler. İşte onlar da bu açıdan namazlarda besmeleyi açıktan okurlar.

'' Kur'an'dan olmayan hiçbir şeyi Kur'an'a asla yazmayın'' emrine rağmen selef, Besmele'yi her surenin başına yazmış olmaları, bunun Kur'an'ın her suresinden bir ayet olduğunu gösterir.

Nitekim Abdullah b. Abbas (r.a) 'tan rivayete demiş ki: *''Kim surelerin başındaki besmeleyi terk ederse, Allah'ın kitabından 114 ayeti terk etmiş olur.''* [46]

Aynı ayetle ilgili Zemahşerî'nin yorumu da şöyledir:

قراء المدينة والبصرة والشأم وفقهاؤها على أن التسمية ليست بآية من الفاتحة ولا من غيرها من السور وإنما كتبت للفصل والتبرك بالابتداء بها كما بدئ بذكرها في كل أمر في بال وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله ومن تابعه ولذلك لا يجهر بها عندهم في الصلاة. وقراء مكة والكوفة وفقهاؤهما على أنها آية من الفاتحة ومن كل سورة وعليه الشافعي وأصحابه رحمهم الله ولذلك يجهرون بها. وقالوا: قد أثبتها السلف في المصحف مع توصيتهم بتجريد القرآن ولذلك لم يثبتوا "آمين" فلولا أنها من القرآن لما أثبتوها. وعن ابن عباس: " من تركها فقد ترك مائة وأربع عشرة اية من كتاب الله تعالى[47].

5. DİĞER TEFSİR KAYNAKLARI

Yukarıda verdiğimiz örnekler göstermektedir ki Nesefî, tefsirinin birçok bölümünde Zemahşerî'den kaynak belirtmeden alıntılar yapmış veya ona atıfta bulunmuştur. Bu da *Keşşâf*'ın Nesefî nezdinde ne derecede ehemmiyet arz ettiğinin bir işaretidir. Durum böyle olmakla beraber Nesefî'nin, tefsirinde yalnızca Zemahşerî'den yararlandığı düşünmek mümkün değildir. Zira Kur'an tefsiri Hz. Peygamber ile başlamış, sahabe, tabiûn ve sonraki nesiller aracılığıyla devam

[46] Nesefî, **Medârik**, I/5.
[47] Zemahşerî, **Keşşâf**, I/24–25.

etmiştir. Nesefî'nin yaşamış olduğu döneme kadar çok sayıda tefsir telif edilmiştir. Dolayısıyla tefsirinde kendinden önceki eserlerden yararlanması tabii bir durumdur.

Nesefî sahabeden başlayarak eserlerinde en çok Abdullah bin Abbas (ö. 68/687–688) , Hasan el-Basrî (ö. 110/728) , Abdullah bin Mes'ud (ö. 32/652) , Mücahid bin Cebr el-Mekkî (ö. 103/721) ve Katâde bin Dia'me es-Sedûsî (ö. 117/735)'den nakillerde bulunmuştur.[48]

Müfessirimizin, özellikle Mubhemâtu'l-Kur'an, Muşkilu'l-Kur'an ve Ğaribu'l Kur'an mevzularında büyük ölçüde İbni Abbas'ın görüşlerinden yararlandığını görmekteyiz.[49]

Mekke Tefsir Ekolü'nün kurucusu sayılan Mücahid'den de çok sayıda nakilde bulunmuştur.[50]

Nesefî, Abdullah bin Abbas'tan sonra en çok nakilde bulunduğu sahabe Abdullah bin Mes'ud'tur.[51] Tefsir yaparken çoğu zaman Abdullah bin Mes'ud'un kıraatine ve mushafına işaret etmiş ve fikirlerini beyan ederken onun görüşlerini delil olarak göstermiştir.[52] Yine Irak Tefsir Ekolüne mensup olan tabiûn devri müfessirlerinden Hasan el-Basrî[53] ve Katâde'den de[54] birçok nakilde bulunmuştur.

Tabii Nesefî'nin yapmış olduğu nakiller yukarıda bahsettiğimiz müfessirlerin görüşlerinden ibaret değildir. Yine yukarıda ismini vermediğimiz birçok sahabe ve tabiûn devri müfessirin de görüşlerine eserinde yer vermiştir.

Nesefî'nin tefsirinde nakilde bulunduğu sahabeler şunlardır:

Ebû Bekr Abdullah bin Kuhâfe (ö. 13/634), Ebû Hafs Ömer bin el-Hattâb (ö. 23/644), Ali b. Ebî Talip (ö.40/661), Abdullah bin Ömer (ö. 73/692), Ebû Zerr Cundûb bin Cûnade el-Ğıfârî (ö. 32/652), Ebu Hureyre (ö. 57/676) Ebu'd-Derdâ Uveymir bin Âmir el-Ensarî (ö.32/652).[55]

Nesefî'nin, tabiûn ve sonraki devir müfessirlerinden nakillerine müracaat ettiği şahıslar şunlardır:

Ebû Şilb Alkame bin Kays el-Kûfî (ö. 62/681) , Ebu'l- Âliye Refî' bin Mihrân el-Basrî (ö. 93/711–12) , Ebû Abdullah Urve bin ez-Zubeyr bin el-Avvâm (ö.

[48] Çetiner, s. 63
[49] İbni Abbas hakkında bilgi için bk. Zehebî, **et-Tefsîr ve'l Mufessîrûn**, I/50-63
[50] Mücahid hakkında bilgi için bk. Zehebî**, et-Tefsîr ve'l Mufessîrûn**, I/79-81.
[51] Abdullah bin. Mes'ud hakkında bilgi için bk. Zehebî***, et-Tefsîr ve'l Mufessîrûn***, I/63-68.
[52] Çetiner, s. 65.
[53] Hasan el-Basrî hakkında bilgi için bk. Zehebî, **et-Tefsîr ve'l Mufessîrûn**, I/93.
[54] Katâde hakkında bilgi için bk. Zehebî**, et-Tefsîr ve'l Mufessîrûn**, I/93-95.
[55] Çetiner, s. 66.

93/712) , Ebu'l Kâsım ed-Dahhâk bin Muzâhim el-Horâsânî (ö. 105/723–724) , Ebû Amr Âmir bin Şurahbil bin Abd eş-Şâ'bî (ö. 109/727–728) , Ebû Muhammed İsmâîl bin Abdurrahman es-Suddî (ö. 127/744–745) , Ebu'n Nasr Muhammed bin es-Sâib el-Kelbî (ö. 146/763–764) , Ebu'l-Hasen Mukâtil bin Süleymân el-Horâsânî (ö. 150/767) , Ebû Abdullah Sufyan bin Sa'îd es-Sevrî el-Ensârî (ö. 161/777–778) , Ebû Muhammed Sufyân bin Uyeyne el-Hilâlî (ö. 198/813–14) , Ebû İshâk İbrâhim bin es-Seriyy bin Sehl ez-Zeccâc (ö. 311/923) ve Burhânu'd Dîn Mahmûd bin Hamza el-Mukrî (ö. 500/1107).[56]

6. NESEFÎ'NİN TEFSİR METODU

Nesefî'nin eserini telif ederken sahabeden başlayıp kendi dönemine kadar devam eden tefsir çalışmalarından yararlandığını belirtmiştik. Birçok yerde sahabe ve tabiûn kavillerine yer vermiş ve Kur'an tefsirine dair yapmış oldukları izahatları eserine almıştır. Ayrıca eserini telif ederken ulaşabildiği tefsir kayaklarından da aktarımlarda bulunmuştur.

Yukarıda bahsi geçen kaynaklar haricinde Nesefî, tefsirinde iki önemli kaynağa daha müracaat etmiştir. Bunlar Kur'an ve Hadis'tir. Tefsirde öncelikle muğlâk, müphem, müşkil ifadelerin izahında Kur'an'ın kendisine müracaat etmiş, şayet Kur'an'da buna dair açıklayıcı bir ayet bulamamışsa Hz. Peygamber'in hadislerine müracaat ettiğini görmekteyiz. Yine Nesefî ayetleri tefsir ederken kıraat farklılıklarına değinmiş ve bu tür farklılıkların ayetin anlamında ne tür değişiklikler meydana getireceğine dair örnekler vermiştir.

6.1. Kur'an'ı Kur'an ile Tefsir

Şüphesiz bütün müfessirler için Kur'an'ın tefsirinde en mühim kaynak yine Kur'an'ın kendisidir. Zira Kur'an'ın bir yerinde geçen bazı mücmel ifadelerin Kur'an'ın bir başka yerinde tafsilatlı anlatıldığını görmekteyiz. Yine bazı umum ifadelerin başka yerlerde hususi hale getirildiği, mutlak olan bazı hükümlerin bir

[56] Çetiner, 66–67.

başka yerde mukayyet kılındığını, mücmellerin beyan edildiğini görmekteyiz. İşte müfessirin diğer kaynaklara müracaat etmeden, öncelikle yapması gereken şey Kur'an'dan bu tür izahları bulmaktır.

Bu tür bir yöntem Kur'an tefsirinde ilk aşamadır. Çünkü müfessir tefsirde bulunurken öncelikle Kur'an'a müracaat eder, şayet tefsirde bulunduğu kısımla ilgili Kur'an'da herhangi bir ayet bulamazsa daha sonra hadislere, sahabe ve tabiûn sözlerine müracaat eder. Bu silsile sağlıklı bir tefsir için oldukça mühimdir.[57]

Nesefî'nin tefsirine baktığımız zaman onun da aynı yöntemi takip ettiğini görmekteyiz. Birbiriyle ilgili olan ayetleri, kapalılığı gidermek için delil olarak getirmiştir. Birçok yerde *''Rabbimizin şu kavli/sözü buna bir örnektir''* diyerek Kur'an'ı Kur'an ile tefsir ettiğini görüyoruz. Konunun daha iyi anlaşılması için *Medârik*'ten bu tür tefsire dair birkaç misal vereceğiz.

1. Örnek:

Bakara suresi 2/15. ayette geçen ''*Allah onlara alay etmenin cezasını verecek, onları kendi hallerine bırakmakta, onlar azgınlıkları içinde bocalayıp durmaktalar''* ifadesinde Nesefî, Allah'ın müminlerle alay edilmesini cezasız bırakmayacağını belirtmiş ve buna Şura ve Bakara suresinden deliller getirerek şu izahlarda bulunmuştur:

'' Aslında Allah onlarla alay eder'' demek, münafıkların müminlerle alay etmeleri yüzünden Allah onları cezalandırır. Dikkat edilirse istihza ya da alayda bulunmanın cezasının karşılığını yine alay etmek olarak gösteriyor yani aynıyla karşılık veriyor. Nitekim yüce Allah şöyle buyuruyor : *''Bir kötülüğün karşılığı yine ona denk bir cezadır.(Şûra, 42/40)''*

Yine başka bir ayette şöyle buyurmaktadır: *'' Size kim saldırırsa haram aylarda saldırırsa siz de onlara aynı şekilde karşılık verin.(Bakara, 2/194)''*

Eğer dikkat edilirse ilk ayette kötülüğün cezası yine kötülük olarak ve ikinci ayette de saldırının karşılığı yine misliyle saldırı olarak değerlendirilmiştir. Gerçi her ne kadar cezanın karşılığı kötülük ve saldırı olmasa da böyle ifade olunmuştur. Kaldı ki yüce Allah için alay etmek işin hakikati ve gerçeği bakımından caiz değildir. Zira bu abestir. Allah bundan yücedir, münezzehtir.[58]

[57] Çetiner, s. 90.
[58] Nesefî, **Medârik**, I/25–26. ; İmam Nesefî, **Nesefî Tefsiri**, c. 1, s. 192.

2. Örnek:

Al-i İmrân suresi 3/14. ayette yüce Allah tarafından, dünya hayatının ve nimetlerinin insana cazip kılındığından bahsedilir. Nesefî, ilgili ayetin tefsirinde, Kehf suresinden delil getirerek şu açıklamada bulunuştur:

'' Şehevî istekler, kadınlar, erkek evlatlar, yığınla biriktirilmiş altınlar, gümüşler, soylu atlar, sağmal hayvanlar, bağlar-bahçeler insana cazip gelir. Hâlbuki bütün bunlar fani hayatın gelip geçici nimetleridir. Asıl nimetler ve güzellikler Allah katındadır.''(Âl-i İmrân, 3/14)

Cumhura göre bunları insanlara süslü ve cazip olarak gösteren bizzat yüce Allah'ın kendisidir. Nitekim Rabbimiz bir başka kavlinde şöyle buyurmaktadır:

''Biz yeryüzünde (mal mülk, servet, evlat gibi) cezp edici nimetler yarattık ve kimin iman ve itaat üzere güzel işler yapacağı konusunda insanları sınamak istedik.''(Kehf, 18/7)

Şehvet, nefsin bir şeyi şiddetle çekmesi, aşırı olarak istemesi demektir. Özellikle ayette kimi şeylerden söz edilerek ele alınmış olması, insanların bu gibi şeylere olan aşırı düşkünlüklerinden ve bu tür şeyleri arzu etmelerindendir. Dolayısıyla şehevî duyguların ve burada tek tek sayılan şeylerin esiri konumuna gelenler yerilmeyi, uyarılmayı hak eden kimseler demektir. Çünkü bunlar kendi adlarına bir tür hayvanî bir yaşantıyı kabullenmişler demektir.[59]

3. Örnek:

En'am suresi 6/121. ayette üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanların etinden Müslümanların yememesi gerektiğine dair mücmel bir ifade vardır. Nesefî bu mücmel ayeti Kur'an'ın bir başka yerinden verdiği ayetle beyan etmiştir.

'' Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanların etinden yemeyin. Çünkü bu tür etleri yemek, Allah'ın emrine isyan etmektir. Gerçekten şeytanlar, sizinle uğraşıp bu konuda ikna olmanız için müşrik dostlarına telkinlerde bulunurlar. Şayet onların aklına uyarsanız siz de müşrik olursunuz.(En'am, 6/121)''

Bu ayet kesimde Besmeleyi çekmemenin haramlığını belirtiyor. Ancak unutarak Beslemenin çekilmemesi durumu hadisle tahsis olunmuştur. Bu istisnadır. Ya da Besmele çekmesini unutan kimse onu sanki hatırlamış olarak var saymışlardır.

[59] Nesefî, **Medârik**, I/165.

Ayette yer alan fısk kelimesi mücmel bir ifade olup pek anlaşılamamaktadır. Ancak aşağıda vereceğimiz ayet bize bunu açıklamaktadır:

'' De ki bana vahyedilen hükümler arasında murdar olarak ölmüş hayvan eti, akıtılmış kan, pis olduğuna şüphe bulunmayan domuz eti, putperestlerce kurban edilen, dolayısıyla kesildiği sırada Allah'ın adı anılmayan hayvanın eti dışında yenilmesi haram kılınmış bir şey bilmiyorum.(En'am 6/145.)''

Dolayısıyla ayetin mânâsı şu oluyor: Öyle bir haram etten yemenin Allah yolundan bir çıkış, bir isyan ve bir günah işlemek olduğu ortadayken yemeyin.

Buna göre genel olarak helal olanlar çerçevesinde bu kategorinin dışında kalanlar tümüyle helaldir.[60]

4. Örnek:

Bakara suresi 2/87. ayette geçen Rûhu'l Kudûs'ün mahiyetine dair yorumda bulunurken bunun birkaç mânâya gelebileceğini yine Kur'an'dan ayetler vererek açıklamıştır. Nesefî'nin söz konusu ayetle ilgili yaptığı yorum şöyledir:

'' Ve onu Rûhu'l Kudüs ile destekledik.''(Bakara, 2/87)

Bu, temiz olan ruh demektir. Yani mukaddes olan ruh ile desteklemek demektir. Nitekim bu adeta Hâtimu'l-Cûd diye kısaca işaret edilen *''Hatem-i-Tâî'nin cömertliği''* tamlaması gibidir. Yani Rûhu'l Kudûs de bunun gibi bir terkiptir. Ruhu'l-Kudûs kelimesiyle nitelenmesi, tahsis ve takrip maksadıyladır ki bu, Hz. İsa'nın ruhunun şeytan tarafından dokunulmadığı ve bu mânâsıyla da Allah'a olan yakınlığı kastedilmiştir.

Ya da Cebrail (a.s.) ile desteklenmesi sebebiyle ona böyle denmiştir. Çünkü Hz. Cebrail, Hz. İsa'ya kalplere hayat veren şeyleri getirip onu destekliyordu.

Yahut da Kur'an'da da belirtildiği gibi İncil ile desteklemiştir. Çünkü Allah şöyle buyurmaktadır:

'' Emrimizden bir ruh ile (Şûrâ, 42/52.)'' yahut da okunmasıyla ölülerin diriltildiği ism-i azâm duasıyla teyit ettik.[61]

Yukarıdaki açıklamalardan yola çıkarak Nesefî'ye göre ayette geçen Ruh kelimesinde kastedilenin Kutsal Ruh, Cebrail (a.s.), Allah'ın en büyük ismi ve İncil olduğu sunucuna varabiliriz. Nesefî'nin söz konusu kavramın Kur'an'ın başka ayetlerinde geçen anlamına başvurması bu tür bir kanaate varmasında etkili olmuştur.

[60] Nesefî, **Medârik** I/386.
[61] Nesefî, **Medârik**, I/66.

Zira o, ayeti tefsir etmeden önce konuyla alakalı diğer ayetleri de delil getirerek açıklama yoluna gitmiştir.

6.2. Kur'an'ı Hadisle Tefsir

İslam ilim geleneğinde Kur'an'ın tefsirinde ikinci ve en önemli kaynak şüphesiz Hz. Peygamber'in hadisleridir. Çünkü ayetlerin hangi olaya binaen vahyedildiğini ve ayette ne demek istenildiğini en iyi bilen Hz. Peygamber'dir. Her ne kadar Hz. Peygamber Kur'an'ı bütünüyle tefsir etmemiş olsa da Kur'an'da geçen bazı muğlâk, müphem, kapalı ve anlaşılmaz kısımları sahabelere açıklamıştır. Ayrıca Hz. Resulullah bazı ayetleri şifahî olarak açıklarken bazı ayetleri de fiilî olarak tatbik etmiştir ve Müslümanların da kendisinin gösterdiği şekilde yapmalarını öğütlemiştir. Bunun en belirgin örneği namaz, zekât, hac ve oruç gibi temel ibadetlerde Hz. Peygamber'in pratikleridir. Zira Kur'an'da bu ibadetlerin nasıl yapılacağına dair teferruatlı bir malumat verilmiş değildir. Dolayısıyla gerekli şifahî ve fiilî izahı Resulullah yapmıştır.

Şunu belirtmekte yarar var ki Hz. Muhammed Kur'an ayetlerini kendi heva-hevesine göre izah etmiş değildir. Ayetlerin tefsiri, açıklanması Allah'ın bilgisi dâhilinde olmuştur. Kur'an'da geçen*''O heva ve hevesine göre de konuşmuyor. Onun konuştukları, kendisine bildirilen vahiyden başka bir şey değildir.''(Necm Suresi 53/3–4)* ayetinden de Hz. Peygamber'in yapmış olduğu tefsirin veya Kur'an'a dair izahatın ilahî kaynaklı olduğunu anlıyoruz. Yine Mü'min suresinin 40/70. ayetinde bu durum açıkça belirtilmiştir:

''Kitabı ve elçilerimizle gönderdiğimiz buyrukları yalan sayanlar, suçlarının neticesini yakında öğreneceklerdir.''

Rivayet ağırlıklı tefsirlerde hadislere ağırlık verilmiştir. Ancak bu, dirayet ağırlıklı tefsirlerin hadisleri almadığı anlamına gelmemektedir. Kur'an'ı dirayet metodu ile tefsir eden müfessirler gerekli yerlerde eserlerinde hadislere de yer vermişlerdir. Yalnız bu tür tefsirde geçen hadis sayısı rivayet metodu ile yazılan tefsirlerde geçen hadis sayısına oranla daha azdır.[62]

[62] Çetiner, 96.

Hz. Peygamber her ne kadar Kur'an'ın açıklayıcısı durumundaysa da Kur'an'ın hepsini tefsir etmemiştir. Zira Kur'an'da geçen müphem, muğlâk ifadelerin birçoğunun izah edilmediği vakidir. Şayet böyle olmasaydı diğer sahabelerin bu tür ifadelerle ilgili izahta bulunma gayreti içinde olmalarına gerek kalmazdı.[63]

Nesefî'nin tefsiri her ne kadar kategorik olarak dirayet tefsiri olarak değerlendirilse de Nesefî, tefsirinde hadislere oldukça fazla sayıda yer vermiştir. Fakat tefsirine aldığı hadislerin -tabiri caizse- kimliği niteliğinde olan senet zincirlerini ya hiç almamış ya da senet zincirindeki ilk râvinin ismini zikretmekle yetinmiştir. Nesefî hadisleri genellikle, *''Hz. Peygamber'den rivayeten, Hz. Peygamber dedi, Hz. Peygamber böyle dedi, Peygamber (a.s) dedi ki, Hz. Peygamber'in bir kavlinde, Hz. Peygamber'in bize ulaşan bir sözünde, Hz. Peygamber bir hadisinde''* gibi ifadelerle verirken bazen hadisleri sadece anlamlarıyla beraber zikretmektedir.

Nesefî'nin hadislerin seçiminde çok titiz davranmadığını belirtmek gerekir. Tefsirine aldığı hadislerin çoğu sahih olmakla beraber özellikle bazı ayet ve surelerin faziletiyle ilgili zayıf hadislere de tefsirinde yer vermiştir. Müfessir olmasının yanında iyi bir fıkıh âlimi olan Nesefî, özellikle ahkâm ayetlerinin tefsirinde hadislerden istifade etmiş, kendi mezhebinin görüşlerini kuvvetlendirmek için bunlardan istifade etmiştir.

Nesefî'nin, bazen hadislerin senet zincirlerini kısa verdiğini ve bazen hiç vermediğini daha önce söylemiştik. Nesefî, bazı uzun hadislerde bu tür bir yönteme başvurmuştur. Uzun olan hadisleri bir bütün olarak almak yerine tefsirini yaptığı ayetle alakalı hadis bölümünü almıştır. Kanaatimizce bunu yapmasındaki maksadı, eserinin başında da belirttiği gibi ''eserinin okuyanı sıkacak derecede uzun olmaması'' düşüncesidir. O, ayetlerin kendi mezhebinin görüşlerini teyit edecek şekilde anlaşılmasına yardım edecek ya da ayetleri açılayacak yerlerde ayetlerdeki kapalılığı giderecek hadisleri alarak bu metoda başvurmuştur.

Nesefî'nin tefsirinde hadisten istifade ederken nasıl bir yol izlediğini birkaç örnekle göstermeye çalışacağız.

---

[63] Suat Yıldırım, **Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri**, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1983, s. 70-71.

1. Örnek:

Bakara suresi 2/173. ayette Allah'ın hangi yiyecekleri haram kıldığı belirtilmiştir. Haram kılınan yiyeceklerin de murdar olarak ölen hayvanlar, boğazlanmış veya kendiliğinden ölmüş hayvanın akan kanı, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanlar olduğu zikredilmiştir. Ancak bunlardan farklı olarak bazı hayvanların ölseler bile etlerinin yenilebileceğine dair hadis zikredilmiştir. Söz konusu ayet ve ayetle ilgili Nesefî'nin yorumu şöyledir:

''Allah size murdar olarak ölen hayvanı, kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların etini yemeyi yasakladı. Ancak her kim bunları yemek zorunda kalırsa, yerken arzu-istek duymamak ve zarurî miktarı aşmamak şartıyla yerse günaha girmiş olmaz. Çünkü Allah darda kalan kullarına karşı çok affedici, çok merhametlidir.(Bakara, 2/173.)''

Ayette geçen إِنَّمَا sadece ayette zikredilenlerle konunun sınırlı bulunduğunu ve bunların dışında kalanların ise haram kılınamayacağını belirten bir kelimedir. Kaldı ki hadiste iki ölü ile iki kanın helal kılındığı açıklanmıştır. Resulullah (s.a.v) şöyle buyurmuşlardır:

'' Bize iki ölü ve iki kan helal kılındı. İki ölü balık ve çekirgedir. İki kan ise ciğer ve dalaktır.''[64]

Domuz eti derken, yani domuzun tüm organları ve cüzleri haramdır, demektir. Ayette özellikle *''et''* ifadesine yer verilmiş olması, yenen şeyin *''et''* olması bakımındandır.[65]

Görüldüğü gibi Nesefî yukarıda zikrettiği hadisin ne râvisini ne de senedini yazmıştır.

2. Örnek:

Bakara suresi 2/238. ayette geçen ''orta namaz'' ifadesinin hangi namaza delalet ettiğine dair Hz. Peygamber'in hadisine müracaat edilmiştir. Zira Hz. Peygamber bir hadisinde bu ayette geçen orta namazın ikindi namazı olduğunu belirtmiştir. Nesefî de ayeti tefsir ederken bu hadise başvurmuştur. Ayette mealen şöyle denilmektedir:

'' Namazlara ve özellikle orta namaza devam edin ve namazlarınızı Allah için bütün samimiyetinizle kılın.(Bakara, 2/238.)''

Ayetle ilgili Nesefî'nin yorumu da şu şekildedir:

---

[64] Ahmet b. Hanbel, **Müsned**, II/97; İbn Macce, **Kitabu's Sayd,** Bâb 9.
[65] Nesefî, **Medârik**, I/98.

‘‘Namazların vakitlerine, rükünlerine ve şartlarına titizlikle uyarak devam edin ve bu namazlar arasında fazilet ve derece bakımından daha üstün olan orta namaza da devam edin. Burada الصَّلاَةِ kelimesinin tekil olarak zikredilmiş olması ve aynı zamanda çoğul olan الصَّلَوَاتِ üzerine atfedilmesi, fazilet ve derece bakımından tek olması içindir. Bu orta namaz da Ebû Hanife’ye göre ikindi namazıdır. Nitekim cumhur da Hz. Peygamber (s.a.v.)’in Hendek savaşında söylediği hadise dayanarak bunu ikindi namazı olduğunu söylemişlerdir. Hz. Peygamber Ahzâb (Hendek) gününde şöyle buyurmuştu:

"Bizi meşgul ederek orta namazdan, ikindi namazından alıkoydular. Allah onların evlerini ve kabirlerini ateş doldursun."[66]

Bu namazın önemi ve faziletine gelince, ikindi vaktinin ticaretin, alış-verişin, yoğun olduğu ve uğraşıların çok daha fazla olduğu bir vakit olmasındandır.[67]

3. Örnek:

Âl-i İmrân suresi 3/91. ayette geçen *‘‘Kâfirlikte direnip kâfir olarak ölenlere gelince, bunlar azaptan kurtulmak için dünyalar dolusu altın vermek isteseler bile bu istekleri asla kabul olmayacaktır. Bunların hakkı elem verici azaba mahkûm olmaktır. Kendilerini bu azaptan kurtaracak kimse de olmayacaktır.’’* ifadelerde inkâr edip kâfir olarak ölenlerin kıyamette yeryüzü dolusu altın verseler bile bunun kendilerine zerre miktarı fayda sağlamayacağından bahsedilmektedir. Bunların fidyelerinin kabul edilmeme nedeni de söz konusu kişilerin Allah’ı inkâr etmiş olmaları ve bu hal üzere ölmeleridir. Nesefî de benzer görüşleri dile getirdikten sonra ayetle ilgili olarak Hz. Muhammed’in şu hadisini vermiştir:

‘‘ Kıyamet gününde kâfirlere denilecek ki: Eğer senin dünya dolusu altının olsa kurtulman için onları fidye olarak verir misin? O da; Evet diyecek. Ancak kendisine; Oysa bundan çok daha kolay olanı daha önce senden istenmişti, denilecektir.’’[68]

Daha önceki hadislerde hadisin râvisini ve senedini zikretmeyen Nesefî bu hadiste bunlarla beraber hadisi aldığı kaynağı da zikretmemiştir.[69]

---

[66] Ahmed bin Hanbel, **Müsned**, I/79; Buhârî, **Kitabu’l Cihat**, Bâb 98; Nesâî, **Kitabu’s-Salât**, Bâb 14.
[67] Nesefî, **Medârik**, I/134–135.
[68] Ahmed bin Hanbel, **Müsned**, 3/218.
[69] Nesefî, *Medârik*, I/188–189.

6.3. Kıraat Farklılıklarına Dayanarak Yaptığı Tefsir

Nesefî i'rab, belâgat, kıraat ve dil mevzularına tefsirinde oldukça geniş yer vermiştir. Tefsir ettiği ayetlerde geçen edebî sanatları, bu sanatların tanımlarını ve söz konusu sanatların metne nasıl tatbik edileceğine dair geniş malumatlar vermiştir. Yine kırat farklılıklarına dayanarak anlamın nasıl ve ne şekilde değişebileceğine dair de örnekler vermiştir.

Nesefî, tefsirinin büyük bir kısmını dil ve kıraat konularına ayırmıştır. Bu tür bir yönteme başvurması kanaatimizce müfessirin yaşadığı dönemde bu tür mevzuların revaçta olmasındandır. Eserini okuyanlara Kur'an'daki incelikleri göstermek istemiş, bunları verirken de Arapça'daki i'rab, belâgat ve farklı kıratlara dikkat çekmiştir. Ebu'l-Berekât'ın tefsirinde Arap dili gramerine dair verdiği bilgilere baktığımızda onun bu konuda oldukça bilgili ve zamanına kadar teşekkül etmiş nahiv ekolleri arasındaki ihtilafları bilecek kadar geniş bir bilgiye sahip olduğunu söyleyebiliriz.[70]

Nesefî'nin tefsirinde kıraate önem verdiğine yukarıda değinmiştik. O, eserinde hemen bütün kıraatlerden bahsetmiştir. Zaten tefsirinin giriş bölümünde eserinin bütün kıraat vecihlerini içerdiğini belirtmiştir. Tefsirinde esas aldığı kıraatler mütevatir olmakla beraber bazen de Hz. Osman'ın mushafından ayrı olarak Hz. Ali, Abdullah bin Mes'ûd ve Ubeyy bin Ka'b'ın mushaflarındaki yönlere de işaret etmektedir.[71]

Şimdi de Nesefî'nin kıraat vecihlerine dayanarak yaptığı tefsire birkaç örnek verelim.

1. Örnek:

Bakara suresi 2/49. ayetteki جبريل kelimesinin farklı vecihlerine yer vermiştir.

Açıklaması şöyledir:

{ قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ } بفتح الجيم وكسر الراء بلا همز : مكي. وبفتح الراء والجيم والهمز مشبعاً : كوفي غير حفص. وبكسر الراء والجيم بلا همز : غيرهم. ومنع الصرف فيه للتعريف والعجمة ومعناه عبد الله لأن " جبر " هو العبد بالسريانية و " إيل " اسم الله.

[70] Çetiner, 117.
[71] Çetiner, 125.

'' De ki kim Cebrail'e düşman ise…(Bakara Suresi, 2/97.)''

''Bu ayette geçen Cebrail ismi, kıraat imamlarından İbn Kesir hemzesiz olarak '' ج '' harfinin fethası v e '' ر '' harfinin kesresiyle olmak üzere okumuştur. '' ج '' ve '' ر '' harfinin fethalı ve hemzeli olarak Hafs dışında Hamza, Kisâî ve Halef bu şekilde okumuşlardır. Bu kıraat imamları dışındakiler de görüldüğü gibi '' ج '' ve '' ر '' harflerinin esresiz ve hemzesiz olarak okumuşlardır. Kelime hem marife hem de Arapça kökenli olmaması nedeniyle gayri munsariftir. Cebrail kelimesinin anlamı *Allah'ın kulu* anlamına gelmektedir. Çünkü '' جبر '' kelimesi Süryanî dilinde ''عبد'', yani kul, köle anlamındadır. " إيل " ise, Allah adıdır.[72]

Yine Ahzâb suresi 33/4. ayetinde geçen اللَّائِي تُظَاهِرُونَ kelimelerinin kıraat yönlerine dair yapmış olduğu açıklama şu şekildedir:

بياء بعد الهمزة حيث كان : كوفي وشامي ، نافع ويعقوب وسهل وهي جمع.

{ الَّتِي تُظَاهِرُون} عاصم من ظاهر إذا قال لامرأته " أنت علي كظهر أمي" {تظاهرون}

علي وحمزة وخلف. {تظاهرون} شامي من ظاهر بمعنى تظاهر. غيرهم {تُظْهِرُونَ} من اظّهّر بمعنى تظهر. وعدي بـ " من " لتضمنه معنى البعد لأنه كان طلاقاً في الجاهلية ونظيره " آلى من امرأته " لما ضمن معنى التباعد عدي بـ " من " وإلا فآلى في أصله الذي هو معنى حلف وأقسم ليس هذا بحكمه.

"Kûfî ve Şâmî hemzeden sonra ي (yâ) ile اللَّائِي şeklinde;Nâfi',Yâkub ve Sehl (الَّتِى)'nin çoğulu olarak (اللَّاء) şeklinde okumuşlardır. Âsım'a göre (تظاهرون), (ظاهر) "zıhar yaptı"dan gelmektedir. " Sen bana anamın sırtı gibisin" dediği zaman kullanılan kalıptır. Ali, Hamza ve Halef (تظاهرون) şeklinde, Şâmî (تظاهر) anlamında ve (اظّهّر) babından olarak (تظّاهرون) şeklinde, başkaları da (تظهّر) anlamında olmak üzere (اظّهّر) babından (تظهّرون) şeklinde okumuşlardır. Uzaklaşma anlamı içerdiğinden (من) ile müteaddi kılınır. Çünkü o, cahiliye döneminde boşamaydı. Uzaklaşma anlamı içerdiğinde (من) ile müteaddi kılınan (الى) bunun bir benzeridir. " آلى من امرأته " – *karısından uzaklaştı*- denir. Hâlbuki " آلى "'nin asıl mânâsı, yemin etmek demektir. Bu ise onun hükmü gibi değildir.[73]"

[72] Nesefî, *Medârik*, I/70.
[73] Nesefî, *Medârik*, II/334–335.

2. Örnek:

Al-i İmrân suresi 3/52 ayetindeki (أنصاري) kelimesindeki okunuş farklılıklarını şu şekilde izah etmiştir:

أنصاري مدني وهو جمع ناصر كأصحاب أو جمع نصير كأشراف { إِلَى اللَّهِ } يتعلق

بمحذوف حال من الياء أي من أنصاري ذاهباً إلى الله ملتجئاً إليه

Kıraat imamlarından Nafi ve Ebu Cafer (أنصاري) kelimesinin sonundaki ي harfini fethalı olarak okumuştur. Bu kelime ناصر kelimesinin çoğuludur. Tıpkı أصحاب kelimesinin çoğul olması gibi veya أشراف kelimesinin çoğulu olması gibi, bu da نصير kelimesinin çoğuludur. إِلَى اللَّهِ kavli bu mahfuza yöneliktir ve kelimenin sonunda yer alan ي harfinden haldir. Yani, "*Benimle, Allah'ın dinine yardım konusunda kim Allah'a gidecek ve O'na sığınacak?* " demektir.[74]

Yine aynı surenin 124. ayetinde geçen (منزلين) kelimesindeki vecihleri Şamî kıraati için nûn üzerine fetha, zâ üzerine şedde ve fetha koyarak, Ebû Hayve'nin kıraati için nûn üzerine sükûn ve zâ harfine kesre koyarak göstermiştir.[75]

Nesefî tefsirinde Kıraat-ı Aşere diye tabir edilen kıraatlerin vecihlerine yer vermiştir. Söz konusu imamlar şunlardır:

Nafî bin Abdurrahman bin Ebî Nûaym (ö. 169/785), İbn Kesir Abdullah bin Kesir (ö. 120/737), Ebû İmrân Abdullah bin Âmir el-Yahsûbî (ö. 118/736), Âsım bin Ebî'n Necûd (ö. 127/745), Ebû Ammâre Hamza bin Habîb el-Kûfî (ö. 156/772), Ebu'l Hasen Ali bin Hamza el- Kisâî (ö. 189/805), Ebû Câfer Yezid bin Kâ'kâ el-Mahzûmî (ö. 130/747), Ebû Muhammed Yakup bin İs'âk el-Hadrâmî (ö. 205/820), Ebû Muhammed Halef bin Hişâm el- Bezzâr el-Bağdâdî (ö. 229/843).[76]

Çalışmamızın esas bölümüne geçmeden önce Nesefî'nin tefsirinde önemli bir etkiye sahip olan ve Nesefî'nin tefsirini telif etmesinde etkili olan Mu'tezile'nin doğuşu ve tefsir anlayışı hakkında bilgi vermenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

[74] Nesefî, *Medârik*, I/178.
[75] Nesefî, *Medârik*, I/201.
[76] Çetiner, s. 127–128.

7. MU'TEZİLE VE MU'TEZİLE'NİN TEFSİR ANLAYIŞI

7.1. Mu'tezile İsminin Kökeni ve Mezhebin Ortaya Çıkışı

Mu'tezile, hicrî II. Asrın ilk yarısında Basra'da ortaya çıkmış bir kelâm düşünce ekolüdür. Mu'tezile kelimesi sözlükte, ayrılmak, uzaklaşmak, kenara çekilmek anlamına gelen *i'tizal* kelimesinden türemiştir.[77] İsmin kökeni konusunda çeşitli rivayetler bulunmaktadır.

Mu'tezile isminin ortaya çıkışına dair yaygın kanaat, mezhebin önderlerinin, büyük günah işleyen kişinin dinî durumunun ne olacağına dair dile getirdikleri *''mürtekib-i-kebîre ne mümindir ne kâfir; bu ikisi arasında bir yerdedir''* (el-menzile beyne'l-menzileteyn) görüşüdür. Bu görüşün ortaya çıkışının tarihî kaynağı, genellikle Hasan el- Basrî (ö: 110/728) ve Mu'tezile mezhebinin kurucusu olarak görülen Vâsıl b. Atâ (ö. 110/748) arasında meydana gelen bir olaya dayanmaktadır. Rivayete göre bazı insanlar Hasan el-Basrî'nin meclisine gelerek Haricîlerin ve Mürcie'nin büyük günah işleyen kişinin durumuyla alakalı görüşlerini aktardıktan sonra bunun itikadî olarak nasıl bir hükme tabi olduğunu sorarlar. Vâsıl b. Atâ araya girerek, büyük günah işleyen kişinin ne kâfir ne de mümin olduğunu; bu ikisi arasında yer alan fâsıklık konumunda olduğunu belirtti. Bunun üzerine de Hasan el-Basrî, *'' Vâsıl bizden ayrıldı''* anlamına gelen *Kad i'tezele 'anna Vâsıl''* sözünün söyler. Mu'tezile isminin kaynağının bu olay olduğu rivayet edilir.[78]

Mu'tezile'nin ortaya çıkmasının sağlayan temel etken Emevîler'in yaptıkları zulmün Allah'ın takdiri olduğu yönündeki telkinleridir. Mu'tezile'nin ortaya çıkışı Emevî hanedanının hüküm sürdüğü yıllara denk gelmektedir. Emevîler, cebr ideolojisini halka dayatarak yapmış oldukları gayr-ı meşru işlerin Allah'ın takdiriyle olduğunu, dolayısıyla diğer insanlara ve yönetici konumunda bulunanların yaptığı fillerin de Allah tarafından takdiriyle gerçekleştiğini halka dayatmışlardır. İşte

[77] Muhammed b. an-Nu'mân al-Mufid, **Evâil al-Makâlât fi'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât,** tah. Şeyh İbrahim el-Ensârî, Daru'l-Müfîd, Beyrut 1993, s. 37-38; İbrahim Agâh Çubukçu, Mu'tezile ve Akıl Meselesi, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1964, cilt: XII, s. 51.
[78] Sâdeddin Mes'ûd b. Ömer et-Taftazâni, **Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi**, haz: Süleyman Uludağ, İstanbul, s. 99.

Mu'tezile bu dayatmaya karşı insanın özgürlüğünü savunana bu muhalefet ortamında doğmuştur. [79]

Mu'tezile isminin nasıl ortaya çıktığına dair daha önce bazı malumatlar vermiştik. Hasan el- Basrî'nin telaffuz ettiği bir sözden bu isimlendirmenin ortaya çıktığı iddiası zayıftır. Bu konuda kesin ve keskin fikirler beyan etmemizi sağlayacak deliller olmamakla birlikte, Mu'tezile isminin başlangıçta bu mezhebin muhalifleri tarafından, hak ve hakikat yolundan sapmak, cemaatten ayrılmak anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz. Ancak daha sonraları bu mezhebe mensup olanlar bu isimlendirmeyi müspet anlamda kullanmışlardır. Nitekim kendi mezheplerini *Ehlü'l Adl ve't-tevhîd, el-Muvahhide, Ehlü'l-hak, Ashâbü'l-aslah* ve *el-Münezzihe* gibi müspet mânâ taşıyan muhtelif isim ve sıfatlarla zikreden Mu'tezilîler, söz konusu ismin Kur'an'dan istinbat edildiğini ve bundan dolayı da söz konusu edilen ayrılmanın (i'tizal) haktan veya cemaatten kopmak anlamında gelmediğini, esasen bunun bâtıl olan şeylerden uzaklaşmak anlamına geldiğini belirtmişleridir.[80]

7.2. Mezhebin Temel İlkeleri

Mu'tezile esas itibariyle usûl-i hamse denilen *Tevhit, adalet, va'd-vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn* ve *emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker*'den oluşan beş temel prensip üzerine inşa edilmiştir. Bunları zikretmemizin sebebi tefsirlerini bunları destekleyecek şekilde yapmış olmalarıdır.

1. *Tevhit:* Bu ilkeyi açıklarken Allah'ın zâtı ve sıfatları arasında ayrım yapmışlar, bunun sonucunda Kur'an'ın yaratılmış olduğu ve Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığı neticesine varmışlardır. Mu'tezile'ye göre Allah'a mahsus en özel sıfat, kıdem sıfatıdır. Allah'ın irade, kelâm, hayat, işitme, görme, kudret ve ilim sıfatlarını tevil etmek gerekir. Bu sıfatların Allah'la beraber ezelden beri mevcut oldukları kabul edilemez. Eğer Allah ezelden beri Hayy, Semi, Basir, Kadir, Murid, Mütekellim ve Âlim olsaydı birçok kadimlerin bulunması gerekirdi. Bu ise Allah'ın vahdetine aykırıdır. Ancak zâtiyle âlimdir, zâtiyle kadirdir denebilir.[81]

---

[79] Muhammed Ammara, **Mu'tezile ve Devrim**, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1998, s. 63.
[80] Mustafa Öztürk, **Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 11.
[81] Çubukçu, Mu'tezile ve Akıl Meselesi, s. 53.

2. *Adalet:* İnsan hür iradesi olan, kendi fiilini kendi yaratan ve dolayısıyla da bunlardan sorumlu olan bir varlıktır. Mu'tezile bu prensibin bir gereği olarak da şefaatin mümkün olmadığını belirtmişlerdir.

3. *el-V'ad ve'l-Va'îd:* Bu ilkeye göre Allah, iyilik yapanları mükâfatlandıracağına, kötülük yapanları cezalandıracağına söz vermiş ve bu vaadinden de dönmesi söz konusu değildir.

4. *el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn:* Büyük günah işleyenin ne kâfir ne de mümin olacağı fakat bu iki durum arasında bir yerde olacağına dayanan ilkedir.

5. *Emr-i bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker: İyiliğe* teşvik etmek ve kötülükten alıkoymak.

Dinî metinleri alama ve yorumlama faaliyetinde aklı nassa öncelikli kılmakla diğer mezheplerden ayrılan Mu'tezile, genellikle ilmî ve entelektüel açıdan oldukça donanımlı dil ve edebiyat alanında yetkin, hitabet ve muhatabı ikna kabiliyeti oldukça güçlü insanların öncülüğünde teşekkül etmiş bir kelâmî düşünce ekolüdür.[82]

7.3. Mu'tezile'ye Göre Kur'an

Mu'tezile'nin inanç esaslarını oluşturan ilkeler bu mezhebin tefsirlerine de etki etmiş ve ilkelerinin dayanaklarını ayetleri de delil göstererek oluşturmuşlardır. Mu'tezile'ye göre Kur'an Allah tarafından Hz. Peygamber'e vahyedilmiş mu'ciz bir kelâmdır. Kur'an aynı zamanda mahlûk, muhdes ve mec'ul bir kelâmdır. Çünkü yüce Allah kullarını maslahatını gözeterek ve bazı hususlara bianen ayetleri vahyetmiştir. Aynı zamanda Kur'an'da geçen ve Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen bazı olayların da anlatılmış olması yine Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair delillerdendir. [83]

Mu'tezile'ye göre ilahî kelâmın bekâsı yoktur. Zira kelâm aynı zamanda bir fiildir. Kelâmın bakî olması demek beraberinde insan kelâmının da bâkî olmasını getirecektir. Bu durum Allah'ın zâtı dışında başka varlıkların bâkî olması anlamına gelecektir ki bu ulûhiyetle bağdaşmamaktadır. İnsan kelâmının bekâsı olmadığına Allah'a nispet edilen kelâmın da bekâsı yoktur. İlahî kelâm da daha sonra meydana

[82] İlyas Çelebi**, İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar,** Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s.168. ; Bkz. Çelebi, Mu'tezile'nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri**, Kelâm Araştırmaları Dergisi**, 2004, cilt: II, sayı: 2, s. 7.
[83] Mustafa Öztürk, **Tefsir Tarihi Araştırmaları**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 78.

geldiği için insan kelâmı gibi muhdestir. Bu nedenle kelâmın Allah'ın zâtı ile kaim bir mânâ olduğunu belirtmek yanlıştır. Akledilmesi, erişilmesi ispat edilmesi imkânsız olan bir kelâmın varlığından bahsetmek de yersizdir.[84]

Mu'tezile Kur'an'ın bazı ayetlerinin bazılarından önce veya sonra nazil olduğunu dolayısıyla öncelik-sonralık anlayışının zât-ı ilahî için söz konusu olamayacağından hareketle kadim olamayacağını belirtmektedir. Çünkü kadim olan başka bir şeyin önüne geçemez. Fakat Kur'an'a baktığımız zaman harf, ayet, sure dizilimlerinde belirli takaddüm olduğu görülmektedir.[85]

Mu'tezile'nin, Kur'an'ın mahlûk olduğu iddiasına dair en büyük delili yüce Allah'ın Kur'an'ı bizzat kendisi tarafından vahyedildiği yönündeki ayetlerdir. Yusuf suresi 12/2. ayette, *'' Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik.''* ifadeleri Mu'tezile'ye göre Kur'an'ın mahlûk ve muhdes olduğunu gösterir. Çünkü Kur'an'ın belirli bir zaman diliminde vahyedilmiş olması onun kadim bir kelam olmasını imkânsız kılmaktadır. Yine bazı ayetlerde Kur'an'ın bir öğüt, uyarı olarak nitelendirilmiş olması onun yaratılmış olduğuna işaret eder. Tâhâ surenin 113. ayetinde geçen *'' Biz sana Kur'an'ı Arapça olarak gönderdik.''* ifadesi de yine aynı noktaya işaret etmektedir. İlahî hitabın Arapça olması, onun Arap dilinin ihdas olduktan sonra vücut bulduğunu gösterir. Bunun yanı sıra Kur'an'ın *'' Kur'an ''* olarak isimlendirilmesi de onun hudûsünü ispat eder. [86]

Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair nakletmiş olduğu bir hadise göre Hz. Muhammed şöyle buyurmuştur: *'' Ezelde Allah vardı, O'ndan başka hiçbir şey yoktu. Sonra O Kur'an'ı yarattı.'';* [87] *''Allah göklerde ve yerde Bakara suresindeki Ayete'l Kürsi'den daha yüce bir şey yaratmadı.''; '' Yanınızda Kur'an olduğu halde düşman memleketine gitmeyin. Kur'an onların eline geçebilir.''*[88]

Şüphesiz ayetlerden kendi görüşlerine uygun istidlalde bulunma, sadece Mu'tezile'ye özgü bir gayret değildir. Aynı durumu Ehl-i Sünnet âlimlerinde de görmek pekâlâ mümkündür. Nitekim yukarıda bahsi geçen (En'am 6/102) ayetteki '' Allah her şeyin yaratıcısıdır'' ifadesini Mu'tezile'nin tefsir ettiğinin tam aksine,

---

[84] Öztürk, **Tefsir Tarihi Araştırmaları**, s. 79–80.
[85] Ömer Pakiş, **Mu'tezile ve Kur'an Yorumu –Kâdî Abdülcebbâr Örneği**- Işık Yayınları, İzmir 2007, s. 142.
[86] Mustafa Öztürk, **Tefsir Tarihi Araştırmaları**, s. 80–81.
[87] Kâdi Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'an**, (nşr. Adnan Zerzûr), Kahire 1969 s. 613.
[88] Kâdi Abdülcebbâr**, el-Muğnî**, (nşr. İbrahim Ebyârî), Kahire 1961, VII, s. 91.

kullara ait fiiller de dâhil olmak üzere her şeyin Allah tarafından yaratıldığına delil olarak göstermişleridir.[89]

7.4. Mu'tezile ve Tefsir

Mu'tezile, Sünnî âlimler tarafından yazılan tefsir tarihi ile ilgili eserlerin bir kısmında genellikle mezhebî tefsirler kategorisinde değerlendirilmiştir. Çünkü tefsir tarihinde herhangi bir mezhebin görüşünden bağımsız bir tefsir yapıldığını iddia etmek imkânsızdır. Mezhebî tefsirler tabirinden kasıt Ehl-i Sünnet tarafından sapkın olarak görülen mezheplerin mensupları tarafından telif edilen tefsirlerdir. Mu'tezile, tefsir kitaplarının çoğunda sapkın bir fırka olarak en başından görülmüş ve bununla ilgili Ehl-i Sünnet eksenli değerlendirmeler de bu yönde olmuştur. Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'ten farklı olarak düşündüğü her konu bid'at ve sapkınlık olarak görülmüştür. Bu saiklerle hareket eden âlimler eserlerinde yeri geldiğinde Mu'tezile'ye reddiyelerde bulunmuşlardır.

Sünnî ilim geleneğinde Mu'tezile'nin Kur'an ve tefsir anlayışına dönük eleştirilerden biri İbn Kuteybe'nin *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs* adlı eserinde yer alır. İbn Kuteybe, Mu'tezile'ye mensup âlimlerin kendi mezhebî görüşlerini temellendirmek için Kur'an'ı oldukça tuhaf bir şekilde yorumladıklarını belirtir. Bazı Mu'tezilî âlimlerin Bakara 2/255. ayette geçen *'' O'nun kürsüsü gökleri ve yeri kaplamıştır''* ifadesini *'' O'nun ilmi her yeri kuşatmıştır''* şeklinde yorumlamasının bariz bir zorlama olduğunu söylemiştir. [90]

Mu'tezile'nin Kur'an ve tefsir anlayışına en sert eleştiri İbni Teymiyye (ö. 728/1350) ile onun öğrencisi olan İbn Kayyim el-Cevziyye'den (ö.751/1350) gelmiştir. İbn Teymiyye mevcut tefsirler içinde hangilerinin okunup okunmayacağını tasnif ederken Mu'tezilî âlimleri tefsir faaliyetlerinde kendi heva ve heveslerine uymakla ve sahih hadis rivayetlerine itibar etmemekle suçlar. İbni Teymiyye, tefsirde istidlal hatası yapan grupları tasnife tabi tutar ve ona göre hem delilde hem de medlulde hata yapanlar, ehl-i bid'attan olan, yani yanlış inanç temelinde doğru yoldan sapan ve istikamet üzere olan insanlara muhalif tavır takınmaktadır. Yanlış yol üzere olanları Haricîler, Şiiler, Mu'tezile, Cehmiyye ve

[89] Mahmut Ay, **Mu'tezile ve Siyaset**, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, s. 332.
[90] Öztürk, **Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu**, s. 20.

Kaderiye olarak sayar. İbni Teymiyye'ye göre bu fırkalar Kur'an'a müracaat etmiş ve onu kendi mezhebî kabullerini temellendirmede kullanmışlardır. Mu'tezile'nin belli başlı müfessirleri ile Mu'tezilî düşünce sisteminin genel özelliklerine de değinen İbni Teymiyye, son olarak Mu'tezile ve diğer fırkaların belirli bir görüşü benimsediklerini ve daha sonra da bu görüş çerçevesinde ayetleri yorumladıklarını belirtir. Bu fırkalara ait bazı tefsirler, ihtiva ettikleri sapkın fikirleri saklamak ve insanlar tarafından fark edilmemesini sağlamak için son derece güzel bir ifade düzenine sahiptir. İbni Teymiyye'ye göre Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı zehri, bal kisvesinde sunmayı başaran bir tefsirdir.[91]

Mu'tezilî tefsir geleneğinde en meşhur tefsir şüphesiz Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ıdır. Söz konusu eser Kur'an'ın bütün ayetlerini ihtiva eden bir eserdir. Eserde kelâm ilminde tartışma konusu olan ayetlerin Mu'tezile'nin görüşlerini destekleyecek şekilde yorumlandığı görülmektedir. Sünni âlimlerden İbnu'l-Müneyyir (ö. 683/1284), Kâdî İyâd (ö. 544/1149) ve Ebû Hayyân Endülüsî (ö. 745/1344), kendi mezhebinin görüşlerini haklı çıkarmak için zorlama te'viller yaptığı, Ehl-i Sünnet'e üstü kapalı ifadelerle ağır ithamlarda bulunduğu ve tefsirin çeşitli yerlerinde velilere hakaret ettiği gibi gerekçelerle Zemahşerî'yi eleştirmişlerdir. İbni Teymiyye (ö. 728/1328), Zehebî (ö. 748/1347), Tacûddin es-Subkî (ö. 771/1396) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) gibi âlimler ise Mu'tezile'ye ait görüşlere Kur'anî kılıf uydurulduğu gerekçesiyle *Keşşâf*'ın okunmasını caiz görmemişlerdir.[92] Geçmişten günümüze üzerinde birçok şerh, ta'lik ve haşiye çalışması yapılan *Keşşâf*, müellifin özellikle surelerin faziletine dair zayıf hatta uydurma hadisler nakletmesi, şâz kıraatlere yer vermesi, insanları doğru yola iletme kaygısıyla çok sayıda asılsız hikâyeye yer vermesi gibi kusurlarından dolayı da eleştirilmiştir.

Bununla birlikte, telif edildiği günden itibaren neredeyse bütün müfessirlerin ilgisini çeken bu tefsirde ayetlerdeki dil ve belagat ilkeleri dikkate alınarak yorum yapılmış, mecâzî mânâ ihtiva eden çok sayıda Kur'anî terim ve deyimler çok iyi bir şekilde izah edilmiş, Kur'an'ın î'caz cihetleri, edebî üstünlükleri ve nazmının güzelliği ortaya konulmuştur. Bu tür vasıfları sayesinde bu eser çok geniş bir çevre tarafından hüsn-i kabule mazhar olmuştur. Başta Fahreddîn Razî (ö. 606/1209), Beyzâvî, (ö. 685/1288), Nesefî (ö. 710/1310), Ebu Suûd (ö. 982/1574) olmak üzere

[91] İbni Teymiyye, **Mukaddimetu'l Tefsir**, Riyad 1978, XIII, 355–359.
[92] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, **Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları**, Ankara 1988, s. 383–386.

pek çok Sünni müfessir tarafından söz konusu esere atıfta bulunulmuştur. Sünni âlimler tarafından *Keşşâf*'a yapılan atıflar o kadar fazla ki, Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl* adlı eseri *Keşşâf*'ın Sünni bir özeti olarak nitelendirilmiştir.[93]

[93] Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, s.26

İKİNCİ BÖLÜM

MEDÂRİKU'T-TENZÎL VE HAKÂİKU'T-TE'VİL'DE MU'TEZİLE'YE VERİLEN CEVAPLAR

1. MU'TEZİLE'YE CEVAP VERME NEDENLERİ

Nesefî, tefsirinin mukaddimesinde eserin telif sebeplerini açıklarken *'' Ehl-i Sünnet'in görüşleriyle süslenip güçlenen, bid'at ehlinin, sapık kimselerin bâtıl ve yanlış düşünce ve görüşlerinden arınmış''* olmayı da zikreder. Zira Nesefî'ye göre yaşadığı devirde sapık ve sapkın fırkalar oldukça yaygınlaşmış ve bu fırkaların iddialarına cevap mahiyetinde bir eser telif etmek zarurî bir hal almıştır. [94]

Nesefî'nin yaşadığı coğrafya olan Mâverâu'n-Nehr'de Mu'tezile'den Kerrâmiyye'ye, Mürcie'den Havâric'e kadar çeşitli fırkaların görüşleri halk arasında yayılmış ve kendine mensup bulabilmiştir. Nesefî'nin, tefsirinde Mu'tezile ağırlıklı olmak üzere bu fırkaların iddialarına cevap verdiğini göz önünde bulundurduğumuzda kendi devrine kadar tartışılan meselelerden haberdar olduğunu görmekteyiz. Ebu'l-Berekât, tefsirinde kelâmî düşüncelerinin kaynağını birkaç istisna dışında neredeyse hiç belli etmez. Onun kelâm alanında da eserler verdiği dikkate alındığında bu sahada yeterli derecede malûmata sahip olduğu söylemek mümkündür.[95] Zira onun kelâmî bilgisi çok sayıda kaynağa müracaat etmeden eser telif edebilecek derecededir. Fakat itikatta Mâturîdî mezhebine mensup olması hasebiyle sıklıkla İmam Mâturîdî 'nin (ö. 333/944) görüşlerine müracaat ettiğini görmekteyiz.

[94] Nesefî, **Medârik**, s.3
[95] Çetiner, 76–77.

Nesefî'nin yaşadığı devirde her ne kadar Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet dışındaki birçok mezhebin tesiri ve mensubu azalmış olsa da gerek halk arasında yayılan fikirler gerekse bu fikirlerin yer aldığı müstakil eserlerin bulunmasına karşı Ehl-i Sünnet inancının korunması gerekmekteydi. Nesefî başta kelâmî meseleler olmak üzere bu mezheplerin iddia ve ithamlarına reddiye mahiyetinde cevaplar vermiştir. Zira yukarıda ismi zikredilen mezheplerin ihtilafa düştükleri konuların kahir ekseriyetini kelâmî meseleler oluşturmaktaydı. Nesefî her ne kadar müfessir ve fâkih olarak biliniyorsa da kelâm sahasında eserler telif etmiş ve bu eserlerinde de Ehl-i Sünnet itikadını ön plana çıkarmıştır.

Ebu'l-Berekât, tefsirinde Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında herhangi bir ayrıma gitmemiştir. Aktarmış olduğu görüşlerin Eş'arîlere mi ya da Mâturîdîler'e mi ait olduğu ayrımına gitmeksizin bunun Ehl-i Sünnet'in genel görüşü olduğunu belirtir. Söz konusu Ehl-i Sünnet itikadını savunmak olduğunda Nesefî, ihtilaflı meselelerden bahsetmez. Aslında Ehl-i Sünnet'in genel görüşü olarak belirttiği görüşler Mâturîdî mezhebinin görüşleridir. Ancak bu mezhebin görüşlerini aktarırken Eş'arî mezhebine yönelik her hangi bir tenkitte de bulunmaz.

2. CEVABA KONU AYETLER

Nesefî, Ehl-i Sünnet dışındaki mezheplerle mücadele etmede ve iddialarına cevap vermede Mu'tezile'ye öncelik vermiştir. Bunun sebebi de Mu'tezile'nin ve ona ait fikirlerin halk arasında yayılma gücü olsa gerektir. Çünkü o, tefsirinin birçok yerinde bu mezhebin iddialarını çürütmeye yönelik bir çaba içinde olmuştur. Bizim bu çalışmamızın esas konusunu da bu iddia ve cevaplar oluşturmaktadır. Nesefî doğruda isim zikrederek veya dolaylı olarak Mu'tezile'nin iddialarına cevap vermiştir. Tefsirin bazı yerlerinde Mu'tezile'nin iddialarına kısa cevaplar verirken bazı yerlerde de oldukça uzun izahlarda bulunmuştur. Nesefî, Mu'tezile'yi zikrederken genellikle şu ifadeleri kullanmıştır:

وعند المعتزلة : Mu'tezile'ye göre, Mu'tezile nezdinde.

والآية حجة لنا على المعتزلة : Ayet, Mu'tezile'nin (falanca) görüşüne delildir.

خلافاً لبعض المعتزلة : Mu'tezile'den bazıları bunu kabul etmemektedir.

وهذا التأويل يبطل تشبث المعتزلة : Bu yorum Mu'tezile'nin dayanaklarını geçersiz kılıyor.

وهذا يبطل قول المعتزلة : Bu, Mu'tezile'nin sözlerini geçersiz kılıyor.

وهذا رد على المعتزلة : Bu, Mu'tezile'ye getirilen bir itirazdır.

والآية تدل على بطلان قول المعتزلة : Ayet, Mu'tezile'nin sözlerinin geçersiz olduğunu kanıtıdır.[96]

Nesefî, her ne kadar tefsirinin bazı yerlerinde doğrudan Mu'tezile ismini zikretmese de kullandığı ifadelerden Ehl-i Sünnet dışındaki mezhepleri kastettiği anlaşılmaktadır. Zira yer yer *'' bize göre, bizim mezhebimize göre, bizim bu konudaki görüşümüz budur''* gibi ifadeler kullanmıştır. Buradaki *''Biz''* ifadesinden kastedilen Ehl-i Sünnet'tir. Dolayısıyla Nesefî gerek Mu'tezile'ye gerekse de diğer mezheplere karşı getirmiş olduğu delillerde biz ve onlar gibi bir konumlandırmaya gitmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Nesefî tefsirinde yaklaşık 25 surede ve bu surelerin değişik ayetlerinde olmak üzere 69 yerde doğrudan Mu'tezile ifadesini kullanarak reddiyede bulunmuştur. Nicel olarak bakıldığında ayet sayısı az olduğu düşünülebilir fakat bu ayetlerin çoğu, asırlarca İslam âlimlerince tartışılan ve keskin ayrışmalara neden olan konuları ihtiva etmektedir.

3. CEVAP KONULARI

Yukarıda da aktarıldığı gibi Nesefî'nin doğrudan Mu'tezile ismini zikrederek cevap verdiği ayetlerin toplamı 69'dur. Nesefî bu ayetlerde bazen oldukça uzun açıklamalarda bazen de söz konusu ayetin Ehl-i Sünnet lehine delil olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Bu çalışmayı, söz konusu ayetlerin muhteviyatlarını ve Nesefî'nin verdiği cevapları da dikkate alarak 10 temel başlıkta inceleyeceğiz. Çalışmamız temel olarak şu başlıklardan oluşmaktadır:

1. Allah'ın Görülüp Görülmeyeceği Meselesi (Rü'yetullah)
2. Allah'ın Sıfatları
3. İlahî Emirlerin Değişebilirliği: Nesh Problemi
4. Muhkem- Müteşâbih
5. Fiillerin Yaratılması (Halku'l-Ef'âl)

[96] Bkz. Nesefî, **Medârik**, c. I, s. 20, 26, 37, 40, 41, 43, 46, 51, 53, 60, 64, 72, 74, 81, 140, 141, 154, 160, 194, 220, 239, 249, 253, 257, 267, 274, 298, 300, 375, 381, 388, 396 vd.

6. Büyük Günah (Mürtekib-i Kebire) İşleyenin Akıbeti
7. İyi Olanın Allah Tarafından Yaratılması (Salah-Aslah)
8. Amel – İman Bütünlüğü veya Ayrılığı
9. Cennet ve Cehennemin Mahlûk Olup Olmadığı
10. Sihir ve Büyünün Vaki Olup Olmadığı

Ayrıca Nesefî'nin doğrudan Mu'tezile ismini zikrederek verdiği cevapların yer aldığı ayetler ve bu ayetlerin geçtiği surelerin listesi bu çalışmanın sonunda bulunan ekler kısmında gösterilmiştir.

3.1. Allah'ın Görülüp Görülmeyeceği Meselesi (Rü'yetullah)

3.1.1. Mu'tezile'ye Göre Rü'yetullah

Allah'ın görülmesinin mümkün ve caiz olması veya olmaması, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında tartışılan en önemli konulardandır. Rü'yetullah konusunda öncelikle Mu'tezile'nin görüşlerinin aktarıp daha sonra Nesefî'nin Ehl-i Sünnet adına söz konusu mezhebe nasıl reddiyede bulunduğunu aktaracağız.

Mu'tezile'nin, Allah'ın hem bu dünyada hem de ahirette görülme imkânının olmadığını belirtmesi, onların Allah hakkındaki tevhit ve cisim olma vasfını, nefyetme düşünceleriyle alâkalıdır. Zira Mu'tezile'ye göre Allah'ın görülebileceğini varsaymak, aynı zamanda O'nun bir mekân ve cihette yer aldığı neticesini de beraberinde getirir. Bu nedenle Mu'tezile, her ne şekilde olursa olsun Allah'ın ne dünyada ne de ahirette görülebileceği fikrine olumlu yaklaşmamaktadır. Ancak Mu'tezile'nin Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığı yönündeki görüşünü destekleyen nassların yanında, O'nun görülebileceğine destek veren ayet metinlerinin de bulunduğu bilinmektedir. Mu'tezile bu *''sorunu''* aşmak için de Allah'ın görülebileceğini belirten ayetleri mecaz olarak kabul etmiş ve mezheplerinin düşünce sistemi içerisinde te'vil etmiştir. Mu'tezile, söz konusu nassları te'vile yönelirken de kendi görüşlerini destekleyenleri muhkem, bunun tersi olanları veya muhaliflerinin

düşüncesine kaynaklık edebilecek metinleri ise, müteşâbih ayetler türünden kabul etmiştir.[97]

Mu'tezile'nin rü'yetullah konusunda Kur'an'dan getirdiği en önemli delil *''Gözler O'nu görmez; ama O gözleri görür.(En'am Suresi, 6/103)''* mealindeki ayettir. Mu'tezile bu ayeti Allah'ın zâtî sıfatlarıyla ilişkilendirerek açıklamaktadır. Yani Mu'tezile'ye göre Allah bir fiili yaptığından dolayı görülmez değildir. Aksine, Allah zâtı gereği görülmezdir. Dolayısıyla Allah'ı görülmez olarak tavsif etmemiz O'nun zâtı ile ilgilidir. Dolayısıyla Allah'ın zâtını görülmesini nefyettiğimizde bu aynı zamanda Allah'ı methetmemiz anlamına gelmektedir. Zira bu şekilde O'nu insana ait olan bir noksanlıktan tenzih ederiz. Allah'ın görülmesinin imkânsızlığını dile getirmemiz O'nu methetmekle bir olduğundan, bu durumda O'nun görülebileceğini söylemek de Allah'ı noksan bir sıfatla tavsif etmekle eşdeğerdir. Çünkü Allah'ın görüleceğini söylemek Allah için noksanlık olmasaydı, O'nun görülmeyeceğini söylemek de medh olmayacaktı. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre Allah'ın övülmesi demek, O'nun diğer cisimlerin sahip olduğu sıfatlardan da münezzeh olduğunu kabul etmek demektir.[98]

Allah'ın görülmesini aklen mümkün sayan Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu ayette geçen *idrâk* ile *rü'yet* arasında fark bulunduğunu, göze atfedilen idrâkin görme anlamına gelmediğini söylemişlerdir. Sünnî kelâmcılara göre bu ayette Allah görmeyi değil idrâki nefyetmiştir. Kısaca burada idrâk, ihâta (kuşatma, kapsama) anlamında kullanılmıştır. Mu'tezile *''idrak''* ve *''ihata''* lafızlarının farklı anlamlara sahip olduklarını belirlemek için dil merkezli tartışmalara girişmiştir. Mu'tezile, idrakin ihata olmadığı gibi ihatanın da ne hakiki ne de mecazî anlamda idrak olmadığı kanaatindedir. Çünkü *''sur şehri ihata etti''* yani çevirdi dendiği halde *''idrak etti''* denmez. Hâlbuki *''idrak''* ve *''ihata''* kelimeleri aynı anlama sahip olsalardı, iki cümlenin de doğru olması gerekirdi. Şayet ihata, idrak anlamında kabul edilirse, bu durumda gözler O'nu ihata etmediği gibi O'nun da gözleri ihata etmesi gerekir ki bu da muhaldir.[99]

---

[97] Ömer Pakiş, Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Ayetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdi Abdülcebbâr ve Zemahşerî Örneği), **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 2001/2, s. 55–56.
[98] Kadı Abdülcebbâr, **Şerhu'l- Usûli'l Hamse**, (Nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1995, s. 238
[99] Pakiş, **Mu'tezile ve Kur'an Yorumu**, s. 49.

Mu'tezile mutlak anlamda idrâk ile mukayyet idrâk arasında fark bulunduğunu söyler. İdrak kelimesini basar kelimesi ile birlikte kullandığımız zaman bu, görmeyi ifade eder. Tek başına kullandığımız zaman ise bir şeye erişme- varma anlamına gelir. *"Nihayet boğulma onu idrâk edince…"(Yûnus suresi 10/90)* yani ona yetişince ve *"Biz idrâk edildik"(Şuarâ suresi 26/61)* yani ulaşıldık ayetlerinde de olduğu gibi, yetişmek anlamını ifade etmektedir. İdrak kelimesi kimi zaman sesin ulaşması anlamında da kullanılır. Fakat bu anlamlar kelime tek başına (mutlak anlamda) kullanıldığında geçerlidir. Çünkü aynı kelimeyi basar kelimesiyle kullandığımızda yukarıda sayılan bütün mânâlar ortadan kalkar ve sadece gözle görmek anlamındaki idrak anlaşılır. Bu nedenle ayetin gerçek mânâsı '' *gözler onu ihata edemez''* değil *'' gözler onu göremez''*dir. Aynı zamanda ayette görülmeme durumu bütün zamanlara teşmil edilmiştir. Dolayısıyla hem bu dünyada hem de ahirette onun görülmesi mümkün olmayacaktır[100]

Mu'tezile'nin rü'yetullah konusundaki Kur'anî delillerinden biri de A'raf suresi 7/143. ayettir. Ayette mealen şöyle buyrulmuştur:

''Musa tayin ettiğimiz vakitte, belirlediğimiz yere (Sina Dağı'na) varınca rabbi onunla konuştu. Musa da ' Ey Rabbim! Kendini bana göster de seni göreyim!' dedi. Allah, ' Beni asla göremezsin. Ama yine de istersen şu dağa bak; eğer dağ yerinde kalırsa, ancak o zaman sen beni görebilirsin' buyurdu. Derken rabbi dağa tecelli eder etmez, dağı paramparça etti ve Musa da bayılıp düştü. Uyanıp da kendine geldiğinde, ' Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim. Pişmanlık içinde sana sığınıyorum; bundan böyle daima inananların ilki olacağım' dedi. ''

Mu'tezile'ye göre bu ayet Allah'ın hiçbir şekilde görülemeyeceğini ispat etmektedir. Zira Allah burada kendisinin görülmesini şarta bağlamıştır. Bu da dağın yerinde sabit durması şartıdır. Fakat bu şart aslında görmenin imkân dâhilinde olmadığını belirtmek maksadıyla koşulmuştur. Çünkü ayette dağın parçalandığını bildirmekle, görme olayının muhal olduğu teyit edilmiştir. [101]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre burada söz konusu görme talebi İsrailoğulları'na ait olmalıdır. Bu talebin Hz. Musa'nın kendisine izafe etmiş olma ihtimali olduğunu da belirtir. Zira insanlar başkasının ihtiyacı konusunda talepte bulunurken genellikle "İhtiyacımı karşıla, isteğimi yerine getir." gibi ifadeler kullanırlar. Böylece ihtiyaç başkasına ait olmasına rağmen onu kendisine izafe ederler. Esasen Hz. Musa rü'yetin

[100] Öztürk, **Kur'an'ın Mu'tezili Yorumu**, s. 54–55.
[101] Kâdi Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l Kur'an,** s. 296.

imkânsız olduğunu bildiği için, kendi adına görme talebinde bulunamaz. Hz. Musa'nın bunu bilmiyor olma ihtimali onun Allah'ı yeterince tanımadığı ve bilmediği sonucuna götürür. Ancak daha sonra Allah'a tövbe etmesi bu talebin ona ait olmadığına delildir. Çünkü O, Allah'tan izinsiz olarak istekte bulunduğu için tövbe etmiştir. Peygamberin ümmetin yanında sem'i bir izin olmadan Allah'tan talepte bulunması caiz değildir. Aksi halde talebi yerine gelmeyen peygamberin sözü kabul edilmeyen kişi durumuna düşmesi muhtemeldir.[102]

Mu'tezile rü'yetullah konusundaki görüşlerini aklî delillerle de desteklemektedir. Bu delillerden biri mukâbeledir. Buna göre, birinin gözüyle bir şeyi görebilmesi için bahse konu olan şeyin karşısında olması gerekmektedir. Fakat Allah'ın böyle bir konumda bulunması caiz değildir. Bir diğer delil de görülmesi muhal olduğundan görülmeyeceği inancıdır. Allah bir takım engeller sebebiyle değil, muhal olduğu için görülmez. Şayet Allah'ın herhangi bir surette görülmesi mümkün olsaydı şu an bizim de onu görmemiz gerekirdi.[103]

3.1.2. Ehl-i Sünnet'e Göre Rü'yetullah

Ehl-i Sünnet âlimleri *"idrâk"* ve *"rü'yet"* sözcüklerinin aynı anlama gelmediğini savunarak, ihâta anlamında Allah'ın gözlerle idrâk edilmesi mümkün gözükmese de, rü'yeti yani görülmesi için herhangi bir engelin olmadığı kanaatini taşımaktadırlar. Çünkü onlara göre ayette geçen *"idrâk",* bir şeyi her yönüyle kuşatma mânâsına gelen ihâta olup[104] "İki topluluk karşılaşınca Musa'nın adamları "biz kuşatıldık" dediler"[105] ve "... Nihayet boğulma onu kuşatınca... "[106] ayetleri de buna işaret etmektedir. Buna göre ayette gözlerden nefyedilen, Allah'ı ihâta etmek olup, görmek değildir. Nitekim ayette ihâta anlamındaki *"idrâk"* sözcüğünün kullanılmış olması da, mefhum olarak bundan daha aşağı derecede olan görmenin mümkün olduğuna delâlet etmektedir. Bunun gibi nasıl ki zihinler Allah'ı ihata edemez derken, Allah hakkındaki mücerret bilgiyi nefyetmeyerek mümkün

[102] Veysi Ünverdi, Kâdî Abdülcebbâr'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları, **Bilimname** XXVIII, 2015/1, s. 222.
[103] Kâdi Abdülcebbâr, **Şerhü'l Usûli'l Hamse**, s. 242.
[104] En'am Suresi, 6/103
[105] Şuarâ Suresi, 26/61.
[106] Yûnus 10/90.

görüyorsak; duyu organı ve akıl ile Allah'ı ihâta etmeyi nefyederken de, bunun daha aşağısındaki bilgiyle Allah'ı bilmeyi ve duyu organı ile O'nu görmeyi olanaksız görmüyoruz.[107]

Ehl-i Sünnet, Musa'nın Allah'ı bizzat kendisi için görmek istediğini ve bu talebini de bunun gerçekleşmesi yönünde Allah'a ilettiğini belirtir. Ancak bu makul isteğin Allah tarafından kabul görmemesinin sebebinin; Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi O'nun görülmesinin mümkün ve caiz olmamasından değil, daha çok Musa'nın istememesi gereken bir zamanda yani dünya şartlarında, böyle bir istekte bulunmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Çünkü ayette mütekellim zamirleri kullanılarak "... Rabbim kendini bana göster, sana bakayım... " denmesi de, Musa'nın bu talebini bizzat kendi şahsı için ilettiğini açıkça göstermektedir.

Rü'yetullah'ın imkânsızlığını ispat etmeye çalışan Mu'tezile'ye karşı Ehl-i Sünnet, her ne kadar gözlerin hali hazırdaki nitelikleriyle Allah'ı görmeleri mümkün değilse de ahirette şartların ve insanın görme duyusuna ait niteliklerin değişmesi halinde O'nu görebileceğini belirtmektedir. Mu'tezile ise Ehl-i Sünnet'in bu itirazına iki şekilde cevap vermektedir. Birinci esasa göre En'am suresinin 6/103. ayeti, sibak ve siyakıyla Allah hakkında övgü ve sena içermektedir. Ayetin "O, gözleri idrâk eder" cümlesi, övgü ve medh ile ilgili olduğuna göre Allah'ın görülmesini imkânsız kılan *"gözler O'nu idrâk edemez"* kısmının da Allah için medh olması gerekmektedir. Ayetin bu şekilde yorumlanmaması durumunda, övgü ve medh olan ile olmayanın birbirine karışması gerekir ki bu da, mu'ciz olan kelâmullah hakkında düşünülemez.[108]

Ehl-i Sünnet âlimleri *''Nice yüzler vardır ki o gün parlayacak, Rableri'ne bakacaklar.'' (Kıyamet, 75/22)* ayetinin inananların, kıyamette Allah'ı göreceklerine delalet ettiğini düşünmektedir. Çünkü Ehl-i Sünnet'e göre *''nazar''* kökü, bakmanın aleti olan *''vecih''* sözcüğüyle kullanıldığında görme mânâsına gelen *''rü'yet''* dışında bir anlam ifade etmemektedir. Ehl-i Sünnet âlimleri bu ayetin cennetliklerin durumunu açıklamak üzere indiğini, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi *''nazar''* sözcüğünün *''intizar''* anlamında kullanılması durumunda bunun cennet ehli için

[107] Ömer Pakiş, Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Ayetler, s. 62.
[108] Pakiş, Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Ayetler, s. 64.

üzüntüye sebebiyet vereceğini belirtirler. Dolayısıyla burada kastedilenin *''beklenti''* değil *''rü'yet''* olması gerektiğini savunmaktadırlar.[109]

3.1.3. Rü'yetullah Konusunda Nesefî'nin Cevapları

Nesefi de rü'yetullah konusunda Ehl-i Sünnet'in görüşünü dile getirir. Daha önce Mu'tezile'nin rü'yetullah konusundaki görüşlerine delil olarak gösterdikleri Araf suresi 7/143. ayette geçen ifadelerin aslında kendi görüşlerine dayanak teşkil ettiğini belirtmiştir. Nesefi'ye göre Allah bu ayette kendisinin asla ve hiçbir zaman görülemeyeceğini beyan etmemiştir. Ayet Allah'ın görülmesi imkân dâhilinde olmasaydı mutlaka bunu açıklardı. Söz konusu ayete dair Nesefî'nin tefsiri şu şekildedir:

1. Delil:

وهو دليل لأهل السنةعلى جواز الرؤية ، فإن موسى عليه السلام اعتقد أن الله تعالى يرى حتى سأله واعتقاد جواز ما لا يجوز على الله كفر { قَالَ لَن تَرَانِى } بالسؤال بعين فانية بل بالعطاء والنوال بعين باقية ، وهو دليل لنا أيضر لأنه لم يقل لن أرى ليكون نفياً للجواز ، ولو لم يكن مرئياً لأخبر به بأنه ليس بمرئي إذ الحالة حالة الحاجة إلى البيان {وَلَـاكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَه}[110] بقي على حاله { فَسَوْفَ } وهو دليل لنا أيضاً لأنه علق الرؤية باستقرار الجبل وهو ممكن ، وتعليق الشيء بما هو ممكن يدل على إمكانه كالتعليق بالممتنع يدل على امتناعه ، والدليل على أنه ممكن قوله { لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا }[111] ولم يقل " اندك " وما أوجده تعالى كان جائزاً أن لا يوجد لو لم

[109] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, ***Kitâbu'l-Lum'a***, (tas. Hamûde Garabe) Matbaatu Mudîr, 1955, s. 63-64 ; .Pakiş, Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Ayetler, s. 59-60.
[110] A'raf Suresi, 7/143.
[111] A'raf suresi, 7/143.

يوجده لأنه مختار في فعله ، ولأنه تعالى ما أيأسه عن ذلك ولا عاتبه عليه ولو كان ذلك محالاً لعاتبه كما عاتب نوحاً عليهالسلام بقوله : { إِنِّي أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ }[112]

حيث سأل إنجاء ابنه من الغرق.

{ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ }[113] أي ظهر وبان ظهوراً بلا كيف.قال الشيخ أبو منصور رحمه الله : معنى التجلي للجبل ما قاله الأشعري إنه تعالى خلق في الجبل حياة وعلماً ورؤية حتى رأى ربه ، وهذا نص في إثبات كونه مرئياً ، وبهذه الوجوة يتبين جهل منكري الرؤية وقولهم بأن موسى عليه السلام كان عالماً بأنه لا يرى ولكن طلب قومه أن يريهم ربه كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله { لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً }[114] فلطلب الرؤية ليبين الله تعالى أنه ليس بمرئي باطل إذ لو كان كما زعموا لقال أرهم ينظروا إليك ثم يقول له : لن يروني.ولأنها لو لم تكن جائزة لما أخر موسى عليه السلام الرد عليهم بل كان يرد عليهم وقت قرع كلامهم سماعه لما فيه من التقرير على الكفر ، وهو عليه السلام بعث لتغييره لا لتقريره

‘‘Bu ayet Ehl-i Sünnet lehinde rü’yetin yani yüce Allah’ın görülebilirliğinin delilidir. Çünkü Hz. Musa yüce Allah’ın görülebileceğine iman ediyordu. Ve bu nedenle onu görmeyi istedi. Zira yüce Allah hakkında caiz olmayan bir şeye iman etmek veya itikatta bulunmak küfürdür. Hz. Musa’dan ise böyle bir şeyin sadır olması mümkün değildir.

‘‘ Sen beni asla göremezsin.’’ Yani böyle fani bir istekte bulunmakla beni görmen mümkün değildir, göremezsin. Ancak bâki ve kalıcı olan bir gözle, Allah’ın lütuf ve ihsanıyla bu olabilir.

Yine ayetin bu kısmı da bizim lehimize yani Ehl-i Sünnet inancına mensup olanların lehinde bir delildir. Çünkü yüce Allah burada ‘‘Ben asla ve hiçbir zaman görülmeyeceğim’’ diye rü’yetin cevazını ortadan kaldıracak şekilde buyurmamıştır.

[112] Hûd Suresi, 11 /46.
[113] A’raf Suresi 7/143.
[114] Bakara Suresi 2/55.

Eğer yüce Allah, görülebilir olmamış olsaydı, mutlaka görülemeyeceğini bildirirdi. Çünkü bu, gerçekten açıklanması gereken bir konudur.

''Dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin.'' (A'râf 7/143) Yine bu da bizim lehimize delildir. Çünkü Allah'ın görülmesini dağın yerinde kalıp kalmayacağına bağlamıştır. Bu da mümkündür. Bir şeyin mümkün olan bir şeye taalluk etmesi, onun mümkün olabileceğine işarettir. Nitekim olmayacak bir şeye işaretse o şeyin de olması mümkün değildir.

Görülmenin mümkün olabileceğinin delili Rabbimizin *'' o dağı paramparça etti''* sözüdür. Çünkü yüce Allah *''paramparça etti''* diye buyurmuş, *''ezildi''* diye buyurmamıştır. Yüce Allah'ın var etmesini uygun gördüğü her şeyi, var etmeyi istemediği zaman var etmemesi de uygundur. Çünkü yüce Allah fiillerinde muhtardır, dilediği fiili yapabilir. Kaldı ki yüce Allah Hz. Musa'nın böyle bir şeyi istemekten umudunu kesmedi, bundan dolayı onu azarlamadı da. Eğer böyle bir şey muhal olsaydı, yüce Allah mutlaka Hz. Musa'yı azarlar ve ona itapta bulunurdu. Nitekim yüce Allah Hz. Nuh'u azarlamış ve ona itapta bulunmuştur. Bunun için şöyle buyurmuştur:

''Ben seni bilir-bilmez konuşmaktan, yerli-yersiz istekte bulunmaktan men ediyorum.'' (Hûd 11/46)

Bilindiği gibi Hz. Nuh, oğlunun boğulmaktan kurtarılmasını istemişti çünkü onun imansız olduğunu bilmiyordu.

''*Derken Rabbi dağa tecelli eder etmez''* yani zuhur edince, görününce, yüce Allah keyfiyeti anlatılamayacak ve bilinemeyecek bir şekilde zuhur edip çıkınca... Ebu Mansur Muhammed Mâturîdî diyor ki : *'' Yüce Allah'ın dağa tecelli etmesi, İmam Eş'arî'nin dediği gibidir: Yüce Allah dağda hayat, bilgi ve görme özelliğini yarattı. Nihayet o da bunlar sayesinde Rabbini gördü.''* İşte bu da Allah'ın görülebileceğine ilişkin bir nasstır.

İşte bütün bu açıklanan yönlerle rü'yeti yani yüce Allah'ın görülmesini inkâr edenlerin cehaletini, bilgisizliklerini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan bu inkârcıların ileri sürdükleri '' Musa (a.s) aslında yüce Allah'ın görülemeyeceğini biliyordu. Ancak kavmi ondan Rabbini kendilerine göstermesini istemişlerdi. Nitekim Kur'an'da da şöyle buyrulmaktadır: *'' Ey Musa! Biz Allah'ı kendi gözlerimizle açıkça görmedikçe sana inanmayacağız.''* İşte böyle bir istek

karşısında yüce Allah'ın görülemez bir varlık olduğunu onlara açıklamak için bu istekte bulunulmuştur tarzındaki gerekçeleri de batıl, geçersiz ve anlamsızdır.

Şayet vakıa onların iddia ettikleri gibi olsaydı, bu takdirde Hz. Musa: '' Onlara görün ki sana baksınlar, seni görsünler'' derdi. Sonra ona: '' Beni asla göremeyeceksiniz'' diye buyururdu. Çünkü rü'yet olayı caiz olan bir durum olmasaydı, Hz. Musa (a.s.) onlara vereceği cevabı ertelemezdi. Aksine hemen onlar kulaklarının zarını patlatırcasına durmadan istedikleri o şey sebebiyle gereken cevabı ve karşılığı verirdi. Çünkü böyle bir istekte direnmek demek, küfürde direnmek demektir. Oysa Hz. Musa'nın peygamber olarak gönderilme amacı bunu değiştirmektir, yoksa o küfrü onaylamak ve pekiştirmek değildir.''[115]

Aynı konu ile alakalı olan En'am 6/103. ayetle ilgili olarak Nesefî şunları söyler:

2. Delil

{ لا تُدْرِكُهُ الابْصَارُ }[116] لا تحيط به أو أبصار من سبق ذكرهم. وتشبث المعتزلة بهذه الآية لا يستتب لأن المنفي هو الإدراك لا الرؤية ، والإدراك هو الوقوف على جوانب المرئي وحدوده ، وما يستحيل عليه الحدود والجهات يستحيل إدراكه لا رؤيته ، فنزل الإدراك من الرؤية منزلة الإحاطة من العلم ، ونفى الإحاطة التي تقتضي الوقوف على الجوانب والحدود لا يقتضي نفي العلم به فهكذا هذا ، على أن مورد الآية وهو التمدح يوجب ثبوت الرؤية إذ نفي إدراك مع تحقق الرؤية إذا انتفاؤه مع تحقق الرؤية دليل ارتفاع نقيصة التناهي والحدود عن الذات ، فكانت الآية حجة لنا عليهم.

ولو أمعنوا النظر فيها لاغتنموا التفصي عن عهدتها ، ومن ينفي الرؤية يلزمه نفي أنه معلوم موجود وإلا فكما يعلم موجوداً بلا كيفية وجهة بخلاف كل موجود لم يجز أن يرى بلا كيفية وجهة بخلاف كل مرئي ، وهذا لأن الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو ، فإن كان المرئي في الجهة يرى فيها وإن كان لا في

[115] Nesefî, **Medârik**, 438–439.; İmam Nesefî, **Nesefî Tefsiri**, c. IV, s. 283-284.
[116] En'am Suresi, 6/103.

{وَهُو} للطف إدراكه للمدركات { يُدْرِكُ الابْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ }[117] العالم بدقائق الجهة يرى لا فيها الأمور ومشكلاتها {الْخَبِيرُ} العليم بظواهر الأشياء وخفياتها.

'' Gözler O'nu idrak edemez.''(En'am, 6/103.)

''Gözler asla O'nu ihata edemez. Ya da daha önce sözü edilenlerin gözleri O'nu idrâk edemez. Ayrıca Mu'tezile mezhebi mensuplarının bu ayete dayanarak delil göstermeleri de uygun değildir. Çünkü burada reddedilen rü'yet olayı değildir, idrâk yani kavrama, algılayış olayıdır.

İdrâk: Görülen bir varlığın çevresine ve tüm sınırlarına vakıf olmak, onu bilmek ve öğrenmektir. Oysaki sınırları ve cihetleri muhal olan, kendisi için böyle bir şey asla söz konusu olmayan bir varlığın idraki, algılanıp kavranılması muhaldir ama rü'yeti muhal değildir.

Bu ayette rü'yetten idrâk olayı ilim ile kuşatılabilir, anlaşılabilir bir duruma getirilmiş oldu. Bu itibarla burada reddedilen gerçek tüm çevre ve sınırları kuşatabilme gereği olan şeylerdir. Yoksa ilim ve bilgi mânâsında kuşatma demek değildir. İşte burada da anlatılmak istenen gerçek budur. Dolayısıyla ayetin anlatmak istediği gerçek bizzat temeddüh yani övünmedir. Ki bu da rü'yetin sabit ve var olmasını gerektiriyor. Çünkü görülmesinin muhal olduğunun kabul edilmemesi halinde onun methi de söz konusu olamaz. Zira görülmeyen her şey, aynı şekilde idrâk de olunamaz, kavranılamaz.

Ancak burada övme rü'yetin gerçekliliğiyle birlikte idrâkin olmaması, nefyedilmesi ve sınırlandırma eksikliğinin kaldırılmasıdır. Bu itibarla bu ayet bizim (Ehl-i Sünnet) aleyhimizde değil, bizim lehimizde olan bir delildir. Eğer ayete dikkatle bakabilselerdi kesin olarak onun sorumluluğundan kurtulmayı fırsat bilirlerdi. Kaldı ki, rü'yeti kabul etmeyenlerin bunun tabii bir sonucu olarak O'nun malum ve var olduğunu da kabul etmemeleri gerekir. Yani mademki görülemiyor, o halde malum ve mevut değildir sonucu doğar.

Mademki keyfiyetsiz ve cihetsiz olarak O'nun varlığı bilinip kabul ediliyorsa neden keyfiyetsiz ve cihetsiz olarak görülebileceği caiz olmasın? Bunun böyle değerlendirilmesi, rü'yet denilen görme olayının bir şeyin baş gözüyle olduğu gibi görülmesinin gerçekleşmesidir. Eğer görülen bir şey herhangi bir cihet veya yönde ise dolayısıyla orada görülecektir. Eğer o şey herhangi bir yön veya cihette değilse

[117] En'am Suresi, 6/103.

dolayısıyla bu da orada görülemeyecektir demektir. *‘‘Oysaki O’’* idrâkinin latifliği nedeniyle *‘‘gözleri görüp idrâk eder. O gözlerin görmediği her şeyi pekiyi gören ve bilen’’* bütün şeylerin her teferruatına, inceliklerine varana dek, tüm problemlerine kadar gören ve bilen, *‘‘her şeyden haberdar olandır.’’* Yani eşyanın içyüzünü bildiği kadar onların gizli yönlerini de bilir.[118]

Nesefî’nin, ayette Allah’ın kendisini övdüğü yolundaki görüş daha önce Râzî (ö. 606/1209) tarafından da dile getirilmiştir. Zira söz konusu ayetin tefsirinde Râzî şu açıklamalarda bulunmuştur:

‘‘Bu ayet Hak Teâlâ'nın görülebileceğine delâlet etmektedir. Bu sabit olur ise, müminlerin kıyamette Allah'ı göreceklerini kesin olarak söylemek gerekir. Allah, *"Gözler O'na erişemez"* buyruğu ile kendisini medh-ü sena etmiştir. Bu ifade, muarızımız olan Mu'tezile'ye yardımcı olacak bir tabirdir. Onlar, Allah'ın ahirette görülemeyeceği şeklindeki inançlarını buna dayandırmışlardır. Bu sabit olunca biz deriz ki: Eğer Allah görülemeyecek olsaydı, *"Gözler O'na erişemez"* diye kendisini sena etmesi söz konusu olmazdı. Baksana, "yok" olan görülmez. İlimler, kudretler, iradeler, kokular ve tatlardan hiçbiri gözle görülmez. İşte bunlar görülemedikleri için de bunlarla övünülmez. Binaenaleyh ayetteki, *"Gözler O'na erişemez"* ifadesinin sena olduğu sabit olur. Ve yine sabit olur ki, bu sena, ancak Allah Teâlâ'nın görülmesi caiz olduğu takdirde makul olur. İşte böylece Allah Teâlâ'nın, *"Gözler O'na erişemez"* buyruğu, O'nun görülebileceğine delâlet eder. Bu hususta sözün özü şudur: Bir şeyin, haddizâtında görülmesi mümkün olmadığı zaman, onun görülmeyişinde, o şeyi methedip övmek, yüceltmek gerekmez. Ama o şey, haddizâtında görülen bir şey olup da, gözlerin onu görmesine ve onu idrak etmesine mani olduğu zaman, bu mükemmel ve tam kudret, bir medh ve azamete, saygıya delâlet etmiş olur. Böylece bu ayetin, Allah Teâlâ'nın, zâtı gereği görülebileceğine delâlet ettiği sabit olmuş olur.

Biz deriz ki, Hak Teâlâ'nın, *"Gözler O'na erişemez"* buyruğundaki gözlerden maksat gözlerin bizzat kendisi değildir. Çünkü göz, hiçbir yerdeki hiçbir şeyi göremez, idrak edemez. Aksine idrak eden, gören, insandır. O halde, Hak Teâlâ'nın, "O'na erişemez" buyruğundan kastedilen mânânın, "O'nu görenler idrak edemez" şeklinde olduğuna kesinlikle hükmetmek gerekir. Bu böyle olunca da, "O ise, bütün

[118] Nesefî, **Medârik**, I/381–382. ; İmam Nesefî**, Nesefî Tefsiri**, c. IV, s. 41-42.

gözleri idrak eder" buyruğundan kastedilen mânâ, O, "görenleri idrak eder" şeklinde olur.''[119]

Ayetin tefsirine bakıldığı zaman hem Râzî hem de Nesefî Allah'ın idrâk edilemeyeceği meselesinin aslında O'nun görülemeyeceği anlamına gelmediğini aksine bunun Allah'ın görüleceğine dair kuvvetli bir nass olduğunu belirtmişlerdir. Ancak idrâkten anlaşılan şey görmek değil Allah'ın varlığının keyfiyetine vakıf olamamaktır. Dolayısıyla Allah'ın görülmesi mümkün olmakla beraber O'nun zâtının mahiyetini kavramak mümkün değildir.

Bakara suresi 2/55. ayette İsrailoğulları'nın Hz. Musa'dan Allah'ı kendilerine göstermesini ve ancak bu şartla Hz. Musa'ya iman edeceklerini belirttikleri fakat bu isteklerine karşılık Allah'ın onları şiddetli bir sarsıntıyla cezalandırdığı aktarılır. Allah'ın bu şekildeki bir cezalandırması O'nun görülmesinin imkânsızlığına mı yoksa İsrailoğulları'nın Hz. Musa'nın peygamberliğine karşı çıkışlarına bir tepki mi olduğu sorusuna, Nesefî tercihini ikinci görüşten yana kullanır. Zira Nesefî'ye göre Allah'ın böyle bir uyarısı (şiddetli sarsıntı, deprem) aslında İsrailoğulları'nın Allah'ı görmek istemelerine değil Hz. Musa'ya iman etme noktasında kendilerine gösterilen onca mucizelere rağmen bu konuda çekingen davranmalarına bir tepkidir. Dolayısıyla Nesefî, ayette esas olarak vurgulanmak istenen şeyin Allah'ın görülmesinin imkânsızlığı değil türlü mucizelere rağmen inkârcılıkta ısrar edenlerin nasıl cezalandırıldığıdır.

Nesefî'nin açıklamaları şöyledir:

3. Delil

{ وَإِذْ قُلْتُمْ يَامُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ }[120]

أي الموت. قيل : هي نار جاءت من السماء فأحرقتهم.

روي أن السبعين الذين كانوا مع موسى عليه السلام عند قيل : هي نار جاءت من السماء فأحرقتهم.

فقال موسى : الانطلاق إلى الجبل قالوا له : نحن لم نعبد العجل كما عبده هؤلاء فأرنا الله جهرة.

فقالوا : إنك رأيت الله تعالى فلن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة.فبعث الله عليّ. سألته ذلك فأباه

[119] Fahreddîn er-Râzi, **Mefâtîhu'l-Ğayb**, Dâru'l Fikr li't-Tebaetî ve'n- Neşri ve'l Fikr, Beyrut 1981, XIII, s.130-131.
[120] Bakara Suresi, 2/55.

عليهم صاعقة فأحرقتهم. وتعلقت المعتزلة بهذه الآية في نفي الرؤية لأنه لو كان جائز الرؤية لما عذبوا بسؤال ما هو جائز الثبوت.

قلنا: إنما عوقبوا بكفرهم لأن قولهم : إنك رأيت الله فلن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كفر منهم. ولأنهم امتنعوا عن الإيمان بموسى بعد ظهور معجزته حتى يروا ربهم جهرة ، والإيمان بالانبياء واجب بعد ظهور معجزاتهم ولا يجوز اقتراح الآيات عليهم. ولأنهم لم يسألوا سؤال استرشاد بل سؤال تعنت وعناد.

"Yine vaktiyle siz, 'Ey Musa! Biz Allah'ı kendi gözlerimizle görmedikçe sana inanmayacağız.' demiştiniz. Nihayet siz bakıp duruyor olduğunuz bir halde müthiş uğultulu bir yıldırım çarptı.''(Bakara 2/55)

''Buradaki yıldırımdan maksat ölümdür. Başka bir yoruma göre ise bu, gökten gelip onları yakan bir ateştir.

Anlatıldığına göre, Hz. Musa (a.s.) ile birlikte Sina dağına giden yetmiş kişi, Hz. Musa'ya şöyle dediler:

— *Şu insanların buzağıya taptıkları gibi bizler tapmadık. Öyle ise bize Allah'ı gözümüzle görecek şekilde göster.*

İşte bunun üzerine Allah, onların üzerine bir yıldırım gönderip onları bu yıldırımla yaktı. Hz. Musa da:

— *Ben de Rabbimden bunu istedim ve fakat Rabbim bunu benim için uygun görmedi.*

Hz. Musa böyle söylemesine rağmen onlar itiraz ederek şöyle demişler:

— *Sen mutlaka yüce Allah'ı gördün. Biz Allah'ı gözlerimizle görmedikçe sana iman etmeyeceğiz''* dediler. İşte bunun üzerine Allah onları yakması için kendilerine yıldırım gönderdi. Gelen yıldırım da onları yaktı.

Mu'tezile mezhebi bu ayete bakarak Allah'ın görülmeyeceğini iddia ettiler, yani rü'yeti reddettiler. Gerekçe olarak da, eğer Allah görülmesi caiz bir varlık olsaydı, dolayısıyla caiz olduğu sabit olan ve bilinen bir şeyi istemekten ötürü cezalandırılmazlardı, görüşünü ileri sürdüler.

Ehl-i sünnet olarak bizim buna cevabımız ise şöyledir: "Onların cezalandırma sebepleri, Allah'ın görülebilirliği veya görülemeyeceği meselesi değil, küfür ve inkârlarıdır. Çünkü İsrailoğulları Hz. Musa'ya: *"Sen mutlaka ve kesin olarak Allah'ı gördün. Biz Allah'ı gözlerimizle görmedikçe asla sana iman*

etmeyeceğiz " demişlerdi. İşte onların bu davranışları ve ifadeleri onların küfrünü ve inkârını gösteriyor. Çünkü bunlar Hz. Musa'nın kendilerine mucize göstermesine rağmen ona iman etmekten kaçınıp ondan Allah'ı gözleriyle görmeyi istiyorlardı. Oysaki peygamberler mucizeleri gösterdikten sonra artık o açık mucizeler karşısında onlara iman etmek gerekir. Dolayısıyla açık mucizelere rağmen böylesi tavır sergileyenlerin mucizeler istemesi caiz değildir. Çünkü bunlar, Hz. Musa'dan doğru yolu bulmak için değil, aksine inat ve direnme için istekte bulunuyorlar."[121]

Mu'tezile, rü'yeti kabul etmeyenlerin düşüncesini zahir yönüyle destekleyen ayet metinlerini muhkem kabul edip buna göre anlamlandırmanın yanı sıra, muhaliflerinin görüşlerine delil olarak getirdikleri veya zahirleri itibariyle onların fikirlerine uyum sağlayan metinleri ise müteşâbih olarak niteleyip onları te'vil etme yoluna gitmiştir. Buna göre Ehl-i Sünnet birkaç sebepten dolayı *"Nice yüzler vardır ki o gün parlayacak, rablerine bakacaklar"(Kıyamet suresi 75/22–23)* ayetinin, açık bir şekilde inananların kıyamette Allah'ı göreceklerine işaret ettiğini düşünmektedir.

Ehl-i Sünnet'e göre "nazar" kökü, bakmanın âleti olan "vecih" sözcüğüyle kullanıldığında görme mânâsına gelen "rü'yet" dışında bir anlam ifade etmemektedir. Yine onlara göre ayette geçen "nazar" fiilinin ism-i faili, "ilâ" harfi cerri ile geçişli olmuştur. Demek ki "nazar" kökü, "fi" harfiyle kullanıldığı zaman tefekkür mânâsına geldiği halde, "ilâ" edatıyla birlikte kullanıldığında rü'yet anlamına gelmektedir. Dolayısıyla "vecih", bakmak anlamındaki "nazar" ile nitelendirilerek "ilâ" harfiyle geçişli olunca, "rü'yet" dışında bir anlam taşıması mümkün olamaz.[122]

Bundan başka Ehl-i Sünnet bu ayetin, cennetliklerin durumu hakkında nazil olduğunu, "nazar" sözcüğünün intizar yani beklenti anlamına hamledilmesi durumunda ise- bunun, cennet ehli için üzüntüye sebebiyet vereceğinden düşünülemeyeceğini, bundan dolayı ayetteki "nazar" kelimesinin, beklenti ve tefekkür anlamında değil de "rü'yet" mânâsında olması gerektiğini belirtmektedir.[123]

4.Delil:

[121] Neseffî, **Medârik**, I/53–54.
[122] Pakiş, Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Ayetler, s. 70–71.
[123] Pakiş, Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Ayetler, s. 71. ; **Mu'tezile ve Kur'an Yorumu**, *s. 59-60.*

Nesefî, *‘‘ O gün yüzler vardır ki ışıl ışıl parlayacaktır. Onlar Rablerine bakacaktır’’ (Kıyamet 75/22-23)* ayeti ile ilgili olarak Ehl-i Sünnet'in paralelinde görüş belirterek ayette geçen *‘‘nazar’’* lafzının Allah'ı beklemek değil O'nu görmek anlamına geldiğini savunmuştur. Zira ona göre de *‘‘nazara’’* fiili *‘‘ilâ’’* edatıyla birlikte kullanıldığında bakma anlamına gelmektedir.

Kıyamet suresi 75/22-23. ayeti Nesefî şu şekilde tefsir etmiştir:

{ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ }[124]{ وُجُوهٌ } هي وجوه المؤمنين { يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ }

حسنة ناعمة { إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ } بلا كيفية ولا جهة ولا ثبوت مسافة.

وحمل النظر على الانتظار لأمر ربها أو لثوابه لا يصح لأنه يقال : نظرت فيه أي تفكرت ،

ونظرته انتظرته ، ولا يعدى بـ " إلى " إلا بمعنى الرؤية مع أنه لا يليق الانتظار في دار القرار

‘‘ O gün yüzler vardır ki ışıl ışıl parlayacaktır. Onlar Rablerine bakacaktır’’

‘‘Yüzler’’ onların, yani müminlerin yüzleridir.*‘‘ Işıl ışıl parlayacaktır.’’* Güzeldir, tazedir demektir.

‘‘Onlar Rablerine bakacaklar.(O'nu görecekleridir.)’’

‘‘Keyfiyetsiz, yönsüz ve mesafe durumu olmaksızın Rablerine bakacaklar. *‘‘Bakacaklar’’* sözünü Rablerinin emrini ya da sevabını beklerler şeklinde yorumlamak doğru değildir. Çünkü نظرت فيه *‘‘Onun hakkında düşündüm’’,* ونظرته *‘‘ Ona baktım’’,* انتظرته *‘‘ Onu bekledim’’* denir.

‘‘ نظر ’’ fiili " إلى " harf-i-ceriyle ancak görmek mânâsında geçişli olarak kullanılır. Ayrıca ahiret yurdunda beklemek de uygun değildir.’’[125]

Görüldüğü üzere Nesefî burada Arap diline özgü bir kuraldan yola çıkarak ayette kastedilenin aslında Allah'ı bekleme veya O'nun iyiliğini umma anlamına gelmediğini esas aktarılmak istenen şeyin O'na bakma olduğunu belirtmiştir. Şayet ayette rü'yetten farklı bir hususta bahsedilseydi o zaman farklı bir harf-i-cer kullanılması gerekecekti.

3.1.4. *‘‘Ziyade’’* Kelimesinin Delaletine Dair Görüşler

[124] Kıyamet Suresi, 75/22–23.
[125] Nesefî, **Medârik**, II/ 754.

Yûnus Suresi 10/26. ayette ise *"Allah'a karşı sorumluluklarını en güzel şekilde yerine getirenlere çok güzel bir mükâfat verilecek ve hak ettikleri mükâfattan çok daha fazlası (ziyade) verilecektir. Kıyamet ve hesap günü onların yüzlerinde ne bir kararma ve ne de bir mahcubiyet olacaktır. İşte bunlar cennetlik olacak ve orada temelli kalacaklar.* " buyrulmaktadır.

Yukarıdaki ayette geçen *"ziyade"* lafzının neye delalet ettiğine dair fırkalar arasında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.

Mu'tezilî âlimlerinden Kâdi Abdülcebbâr (h. 415) akli ve nakli delillerle rü'yetin gerçekleşmeyeceğini ispata çalışır. Zira rü'yet Mu'tezile'nin beş esasından biri olan tevhit anlayışı ile bağdaşmamaktadır. Bu nedenle ayette geçen *''ziyade''* kelimesinin Allah'ı görmeye hamledilmeyeceğini belirtir. Bu ayette esas olarak bahsedilen şeyin iyilik yapan kimselerin sevaplarının artırılacağı ve mükâfatlarının Allah tarafından ziyadesiyle verileceğidir.[126]

Yukarıda aktardığımız ayette geçen ''ziyade'' kelimesinin Allah'ı görmeye hamledilemeyeceğini belirtenlerin delilleri şunlardır:

İlk olarak ayette söz konusu ifadenin Allah'ı görmeye delalet etmesi aklî olarak imkânsızdır. İkincisi ziyade, kendisi üzerine ziyade olunan şey ile aynı türden olması gerekir. Rü'yetullah ise cennet nimetleri ile aynı türden değildir. Üçüncü olarak da burada kastedilen anlamın Allah'ın yüzüne bakmak olarak anlaşılması gerektiği yönündeki rivayetler kabul edildiğinde bunun teşbihe yol açması nedeniyle Mu'tezile tarafından kabul edilmemektedir. Çünkü bakmak (nazar), gözbebeğinin görünen şey tarafına çevrilmesinden ibarettir. Bu ise görünenin belli bir yönde olmasını gerekli kılar. Ayın zamanda "vech (yüz)" özel bir uzvun adıdır. Bu da Allah için düşünüldüğünde teşbihi gerektiren bir husustur. Bu verilerden hareketle ziyade ifadesinin rü'yetullah olarak değil de başka bir şekilde anlaşılmasını gerekli görmektedirler.[127]

Keşşaf'ta ise Nisâ suresi 4/173. ayette geçen *"Allah onların mükâfatlarını eksiksiz verecek ve hatta lütfundan çok daha fazlasını bahşedecektir"* ifadesi delil

[126] Burhan Baltacı, Yunus 10/26. Ayette Yer Alan "Ziyade" Kelimesinin "Rü'yetullah" Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnancının Etkisi**, Dinî Araştırmalar**, c. VIII, Sayı 24, s. 300.
[127] Baltacı, Yunus 10/26. Ayette Yer Alan "Ziyade" Kelimesinin "Rü'yetullah" Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnancının Etkisi, s. 301.

gösterilerek ziyade'den maksadın, verilen sevap üzerine konan ziyade anlamındaki Allah'ın ikramı olduğu belirtilir.[128]

Ehl-i Sünnet âlimleri bu konuda genel olarak şunları belirtmişlerdir: Aklî deliller rü'yetullah'ın mümkün olduğunu göstermektedir. Çünkü bu konuda günümüze ulaşan sahih hadisler bulunmaktadır. Ziyadenin, kendisi üzerine ziyade olunan şey anlamına geldiği daha önce dile getirilmişti. Râzî şu ilaveyi de yapmaktadır. Kendisi üzerine ziyade olunan şey belli bir miktarla kayıtlanmış ise, ziyadenin (fazlalık) de aynı türden olması gerekir. *"Sana on ölçek buğday ve fazlasını verdim."* cümlesinde olduğu gibi. Üzerine ziyade olunan şey kayıtlanmamış ise, ziyadenin de aynı türden olması gerekmemektedir. *"Sana buğday ve fazlasını verdim."* cümlesinde ifade edilmek istenen fazlalığın, buğday dışında bir şey olduğunun kastedilmesi gibi. Dolayısıyla ayetteki el-husna lafzında herhangi bir kayıt bulunmadığından dolayı ziyadenin cennet ve nimetleri dışında bir şey olması gerekir ki o da rü'yettir.[129]

Yukarıda bahsi geçen ayetteki *"ziyade"* ifadesinin Allah'ı görmeye delil teşkil edeceği şeklindeki görüşe Nesefî de katılmaktadır. O'na göre bu ifade Aziz ve Celil olan Allah'ı görme ödülüne işarettir. Aynı yorumun Hz. Ebubekir, Huzeyfe, İbn Abbas, Ebu Musa Eş'arî ve Ubade bin Samit'ten de bu şekilde rivayet edildiğini belirtir. Ayetin tefsiri ile ilgili olarak *Medârik*'te geçen ifadeler şöyledir:

{ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى }[130] آمنوا بالله ورسله المثوبة الحسنى وهي الجنة { وَزِيَادَةٌ } رؤية

الرب عز وجل كذا عن أبي بكر وحذيفة وابن عباس وأبي موسى الأشعري وعبادة بن الصامت رضي

الله عنهم وفي بعض التفاسير أجمع المفسرون على أن الزيادة النظر إلى الله تعالى وعن صهيب أن النبي

صلى الله عليه وسلّم قال : " إذا دخل أهل الجنة يقول الله تبارك وتعالى : أتريدون شيئاً أزيدكم فيقولون

: ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتنجينا من النار ـ قال : ـ فيرفع الحجاب فينظرون إلى الله تعالى

فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم " ثم تلا للذين أحسنوا الحسنى وزيادة والعجب من

صاحب الكشف أنه ذكر هذا الحديث لا بهذه العبارة وقال : إنه حديث مدفوع مع أنه مرفوع قد

[128] Baltacı, Yunus 10/26. Ayette Yer Alan "Ziyade" Kelimesinin "Rü'yetullah" Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnancının Etkisi, s. 301. Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, *c. I, s. 631.*
[129] Fahreddîn er-Râzi, **Mefâtîhu'l Ğayb,** XVII, s. 81-82.
[130] Yunus Suresi, 10/26.

أورده صاحب المصابيح في الصحاح وقيل الزيادة المحبة في قلوب العباد وقيل : الزيادة مغفرة من الله ورضوان { وَلا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ }[131] ولا يغشى وجوههم { قَتَرٌ } غبرة فيها سواد { وَلا ذِلَّةٌ } ولا أثر هوان والمعنى ولا يرهقهم ما يرهق أهل النار { أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ }[132]

"Güzel davrananlara karşılık vardır." Allah'a ve Resulüne iman etmek suretiyle en güzel sevap yani cennet vardır.

"Daha fazlası (ziyadesi) vardır." Burada geçen *"ziyade"* kelimesiyle aziz ve celil olan yüce Allah'ı görme ödülü, denmek isteniyor. Nitekim Hz. Ebubekir, Huzeyfe, İbn Abbas, Ebu Musa Eş'arî ve Ubade bin Samit'ten de bu şekilde rivayet olunmuştur.

Kimi tefsirlere göre, müfessirler burada geçen *"ziyade"* ifadesinin yüce Allah'a bakma anlamına geldiği konusunda icma etmişlerdir.

Suhayb'ten gelen rivayete göre Hz. Muhammed (s.a.v) şöyle buyurmuşlardır:

" Cennet ehli cennete girdiklerinde, her eksiklikten münezzeh olan Allah: "Sizin için daha fazla artırmamı istediğiniz bir şey var mı?'' diye buyuracak, onlar da: " Rabbimiz! Sen bizim yüzlerimizi ağartmadın mı? Sen bizi cehennem ateşinden kurtarıp cennete koymadın mı? " diye cevap verirler. Râvi diyor ki; işte bu sırada yüce Allah aradaki perdeyi kaldıracak ve kulları da cennette Allah'a bakıp duracaklar. Doğrusu cennettekilere, Rablerine bakmaktan daha sevimli ve daha üstün olan bir mükâfat verilmiş değildir. İşte sonra da bu " güzel davrananlara ziyadesiyle karşılıkları verilir" kavlini okudu. "[133]

Ancak *Keşşâf* sahibi Zemahşerî'ye şaşmak gerek. Çünkü o da bu hadisi zikretmiş ama bizim burada verdiğimiz ibare ile değil. Bir de *"Bu hadis medfû"* yani şuradan buradan derlenip toparlanarak bir araya getirilmiş bir hadistir, demiştir. Oysa hadis *medfû'* yani uydurulmuş değil aksine merfû' bir hadistir. Çünkü *Mesâbîh* sahibi sıhâh (sahih hadisler) olarak zikretmiştir.

Bir yoruma göre de ayette geçen *"ziyade"* kelimesi kulların gönlündeki sevgidir denilmiştir. Diğer bir yoruma göre de bu, Allah'tan mağfirettir ve O'nun hoşnutluğudur denmiştir.

[131] Yunus Suresi, 10/26.
[132] Bakara Suresi, 2/82.
[133] Müslim, **Sahih-i Müslim,** Rü'yetullah Babı, 191.

"Onların yüzlerinde ne bir toz (kara leke, utanma) ne de bir mahcubiyet olur. " Ayette geçen قَتَرٌ kelimesi kara lekeler bulunan toz-toprak demektir. Zillet ise aşağılanma demektir. Zaten mealde de bunlara yer verilmiştir. Buna göre anlam şöyledir: "Cehennem ehlini kaplayan o kötü hallerin hiçbirisi cennet ehlini sarmaz. Onlara böyle bir kötülük bulaşmaz. " demektir. "*İşte bunlar cennetlik olacak ve orada temelli kalacaklar.* "[134]

3.1.5. Allah'ı Görmekten Mahrum Olma

Nesefî'nin, Allah'ın görüleceği konusunda Ehl-i Sünnet'in görüşlerine delil olarak zikrettiği bir diğer ayet de Mutaffifîn 83/15. ayettir. Yüce Allah ayette şöyle buyurmaktadır: *''Hayır (inanmayanlar). Şüphesiz ki onlar o gün Rablerin(i görmek)den katiyen mahrumdurlar.''*

Nesefî, ayetin tefsirinde Allah'a inanmayanların O'nu ahirette görmekten mahrum olacaklarını belirtir. Zira bu tür kişilerin kalpleri Allah'a inanmamalarının bir neticesi olarak paslanmış, kararmış ve bu kişiler günahkâr olmuştur. Dolayısıyla bu derecede bir insanın Allah'ı görmekten mahrum kalacağı ayetten de anlaşılmaktadır. Nesefî bu görüşlerini dile getirirken de Zeccâc, Hasan b. Fadl ve Malik b. Enes (r.a)'ten rivayetlerde bulunmuştur. Söz konusu görüşün mefhum-u muhalifinden ele aldığımızda Allah'a inanan ve kalpleri günahlardan arınmış olanların ahirette Allah'ı göreceğini söylemek mümkündür.

Nesefî'nin ayete dair yorumu şöyledir:

{ كَلا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَاإِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ}{ كَلا } عن الكسب الرائن على القلب { إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ } عن رؤية ربهم { يَوْمَاإِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ } لممنوعون والحجب : المنع قال الزجاج : في الآية وقال الحسين بن الفضل : كما دليل على أن المؤمنين يرون ربهم وإلا لا يكون التخصيص مفيداً. وقال مالك بن أنس رحمه الله : لما حجب حجبهم في الدنيا عن توحيده حجبهم في العقبى عن رؤيته. أعداءه فلم يروه تجلى لأوليائه حتى رأوه.وقيل : عن كرامة ربهم لأنهم في الدنيا لم يشكروا نعمه فيئسوا في

[134] Nesefî, **Medârik**, I/536–537.

والأول أصح لأن الرؤية أقوى الكرامات فالحجب عنها دليل الحجب عن الآخرة عن كرامته مجازاة.

غيرها

''Hayır (inanmayanlar). Şüphesiz ki onlar o gün Rablerin(i görmek)den katiyen mahrumdurlar.''[135]

'' Hayır'' sözü, kalbi paslandıran, karartan işleri işlemekten mendir. O gün onlar Rablerini görmekten mahrumdurlar, menedilmişlerdir.

''الحجب'' men etmek demektir. Zeccâc şöyle demiştir:

''*Bu ayet, müminlerin Rablerini göreceklerinin delilidir. Öyle olmasaydı tahsis bir mânâ ifade etmezdi.''* Hasan b. Fadl şöyle demiştir:

'' Dünyada O'nu birlemekten mahrum oldukları gibi ahirette de O'nu görmekten mahrum olurlar.'' Malik b. Enes (r.a) şöyle demiştir:

'' Allah, düşmanlarını, O'nu görmesinler diye perdeler, mahrum bırakır. Sonra da O'nu görsünler diye dostlarına tecelli eder.'' Denildi ki:

'' Onlar, Rablerinin iyiliklerinden mahrumdurlar'' demektir. Çünkü onlar dünyada iken O'nun nimetlerine şükretmediler. Dolayısıyla da buna karşılık olarak onlar ahirette Allah'ın iyiliklerinden ümitlerini keserler. Birinci tefsir daha doğrudur. Çünkü Allah'ın görülmesi iyiliklerin en üstünüdür. O'ndan mahrum kalmak da diğerlerinden mahrum kalmanın delilidir.[136]

Mu'tezile Allah'ın görülmeyeceğini dile getirirken O'nu cisim ve madde olmaktan tenzih etme kaygısıyla hareket etmiştir. Zira Allah'ın görülebileceğini iddia etmek Allah'ın diğer yaratılanların vasıflarına sahip olduğu sonucuna götürür. Ehl-i Sünnet'in Allah'ın dilemesi halinde hem bu dünyada hem de ahirette görülebileceğini belirtmesi bizce daha muteberdir. Zira Allah imkânsızı pekâlâ mümkün kılacak kudrete sahiptir.

3.2. Allah'ın Sıfatları

3.2.1. Anlam ve Tartışmaların Kaynağı

[135] Mutaffifîn 83/15
[136] Nesefî, **Medârik**, II/ 786.

Sıfat kelimesi, sözlükte bir şeyin üzerinde bulunduğu hal, şekil ve taşıdığı nitelikler anlamına gelmektedir.[137] Terim olarak da "Allah'ın insanlar tarafından bilinmesini sağlayan nitelik" veya "Allah'ın zâtına nispet edilen mânâ ve mefhum" şeklinde tanımlanmaktadır.[138]

Hz. Peygamber döneminde itikadi konularda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildi. Zira bütün konularda olduğu gibi, sahabeler itikadi konularda da bir problemle karşılaştıklarında başvuracakları vahiy kaynağı olan Hz. Peygamber hayattaydı. Sahabenin Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak Hz. Muhammed'e soru sorduklarına dair herhangi bir rivayet mevcut değildir. Çünkü sahabe Kur'an'da geçen Allah'ın sıfatlarının mânâsını anlıyorlar ve bu konuda soru sorma ihtiyacını hissetmiyorlardı. İtikadi konulardaki bu sadelik, sahabe döneminin başlangıcında da devam etti. Ancak dönemin sonlarına doğru inanç konularında ihtilaflar baş gösterdi. Mabed el-Cühenî (ö. 80/699) ve Gaylan ed-Dimeşkî (ö. 100/719) ile başlayan ve Cehm b. Safvan (ö. 128/746) ile devam eden kaderi inkâr ve cebr meselesiyle ilgili ihtilaflar, Allah'ın sıfatlarını da içine aldı. İslam mezhepleri tarihçilerine göre Ca'd b. Dirhem (ö.124/742) ve Cehm b. Safvan, ilk defa sıfatları inkâr konusunda görüş belirten şahıslardır.[139]

Kur'an-ı Kerim'de sıfat kelimesi Allah'a nispet edilmemiş, fakat Peygamber dönemindeki müşriklerin çok tanrılı din anlayışlarından söz edilirken Cenab-ı Hakk'ın bu tür telakkilerden münezzeh olduğunun beyanı sırasında *"vasf"* kavramı kullanılmıştır. Bunun yanında Allah'ın güzel isimlerinin (Esmâü'l Hüsnâ) olduğu belirtilmiştir. Kur'an'da acz, eksiklik ve yaratılmışlık özelliği taşıyan birçok kavram ilahi zâttan nefyedildiği gibi hay, âlim, kadir, hâlik, rezzak gibi birçok sıfat O'na izafe edilmiştir.[140]

Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'den rivayet edilen sahih hadislerde ilk bakışta zahiri mânâları, sözlük anlamları tenzih esası ile uyuşmaz gibi görünen ve insanların da sahip oldukları el, yüz ayak vb. organların isimlerinin Allah'a nispet

---

[137] İsfahanî, **Müfredât; Kur'an Kavramları Sözlüğü**, çev. Abdulbâki Güneş, Mehmet Yolcu, s. 1161.
[138] Tehânevî, **Keşşafu Istılahati'l-Fünun**, Mektebetu Lübnan Naşirûn, Beyrut 1996, c. II/ 1078.
[139] Hasan Hüseyin Tunçbilek, Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2001, cilt: VII, sayı: 1, s. 69-70.
[140] İlyas Çelebi,''Sıfat'', **D.İ.A**. yıl: 2009, cilt: 37, s. 101.

edildiğini, Allah'ın istivâsından, nuzûlünden ve gazabından bahsedildiği görülmektedir. Umumiyetle *haberi sıfatlar* olarak adlandırılan bu sıfatların kullanılması son derece soyut bir nitelik arz eden İslam'daki ulûhiyet mefhumunun insanların zihninde müşahhaslaştırma kaygısından ileri geldiğini söylemek mümkündür. Bu ayetlerden bazıları şunlardır:

"Ey Peygamber! Sana Hudeybiye'de biat/bağlılık sözü verenler aslında Allah'a söz vermişlerdir. Çünkü onlar biat sırasında seninle el sıkışırlarken bir bakıma Allah ile el sıkıştılar. "(Fetih, 48/10)

"Biz Nuh'u birbirine kenetli tahta levhalardan yapılmış bir gemiye bindirdik. Tufan sırasında gemi gözetimimiz altında yüzdü durdu. Helakten kurtuluş, kâfir kavmi tarafından kıymeti bilinmeyip reddedilen Nuh için bir ödüldü. "(Kamer, 54/13-14)

"Ancak senin azamet ve kerem sahibi Rabbinin vechi bâki kalır"(Rahmân, 55/27)

"Ey Musa! Gözümün önünde yetişesin diye ben seni sevimli kıldım."(Tâhâ, 20/39)

"Rahmân, arşın üstüne kuruldu"(Tâhâ, 20/5)

Hz. Peygamber (a.s.)'den gelen sahih haberlerde, Kur'an'da, Allah'a vech (yüz), ayn (göz), yed (el) ısba (parmak), kadem, ricl (ayak) vb. izafe olunduğu görüyoruz. Ancak bu haberlerde bu tür vasıflandırılmaların mecazi veya hakiki anlamlardan hangisi için kullanıldıkları konusunda bir işaret bulmak mümkün değildir.[141]

3.2.2. Mu'tezile'ye Göre İlahî Sıfatlar

Sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnet'ten farklı düşünen Mu'tezile, sıfatları nefyetme yoluna gitmiştir. Mu'tezile'ye göre şayet Allah her hangi bir sıfatla vasıflandırılmış olsaydı, bu sıfat ya zâtın aynı veya gayrı olurdu. Zâtın aynı olduğunda zâtın ötesinde sıfatların varlığı görüşü asılsız olur; gayrı olduğunda da ya hadis veya kadim olurdu. Hadis olması ise imkânsızdır. Zira bu durumda Allah'ın zâtıyla hadislerin kıyamı söz konusu olurdu. Kadim olması da mümkün değildir. Zira

[141] Metin Yurdagür, Haberî Sıfatları Anlamada Metod, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1983, sayı: 1, s. 253.

bu durum, zâttan başka bir kadimin varlığını gerektirir. Bütün sıfatlar bu şekilde ele alındığında, zâtın kadim olması ile birlikte sıfatlar sayısınca kadimlerin varlığı/teaddüdü'l-kudemâ söz konusu olur. Hâlbuki ulûhiyetin en temel vasfı, kıdemdir. Bu vasıftaki zâta başka şeylerin ortak olması, diğer vasıflarda da ortak olmasını gerektirir. Bu ise ilahî zâtın yanında sıfatların da ulûhiyetine sebep verir. Bu durum ise tevhit anlayışına aykırıdır. Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatları konusunda ileri sürdüğü bir başka delil de şudur: Eğer Allah, zâtına zaid sıfatlarla muttasıf olsa idi, o takdirde O'nun eksik ve bu sıfatlarla kendisini tamamlayan birine muhtaç olması gerekirdi. Kadim bir zâtın başkasına muhtaç olması ise muhaldir.[142]

Temel ilkelerinden biri olan *''tevhit''* konusunda hassas olan Mu'tezile, Allah'a ortak koşma endişesiyle zâtı hariç Ehl-i Sünnet'in Allah için olumladığı *''ezelî''* sıfatları olumsuzlamaktadır. Bu ilke gereği Allah'ın zâtının mutlak tenzihini ve hiçbir eşyaya benzemediğini belirtir. Dolayısıyla Allah ile ilgili tevhit akidesine kuvvetle vurgu yapması sonucunda Mu'tezile, Allah'ın vahdaniyeti ve ezelî niteliğiyle çeliştiğine inandığı her şeyi O'ndan olumsuzlamayı ve O'nu hiçbir şekilde yaratılanlara benzemediğini ispatlamayı düşünce sistemlerinin merkezine yerleştirmiştir. Bundan dolayı zâtı hariç olmak üzere diğer mezheplerin Allah hakkında olumladığı diğer bütün sıfatları Mu'tezile kesin olarak olumsuzlamaktadır.[143]

Mu'tezile düşüncesinde zâtı haricinde Allah için kadim sıfatların varlığını kabul etmek, aynı zamanda zâtı dışında kadim ve ezelî varlıkları da kabul etmeyi beraberinde getireceği için reddedilmelidir. Bu sebeple Mutezilî âlimler Allah'ın zâtıyla kaim mânâlar ve kadim sıfatlar olan *kudret, hayat* ile değil, aksine O'nun *zâtıyla âlim, zâtıyla kadir* ve *zâtıyla hayy* olduğuna inanmaktadırlar. Şayet bu sıfatlar Ehl-i Sünnet'in iddia ettiği gibi kıdem konusunda Allah'a ortak olursa ulûhiyette de O'na ortak olması sonucunu doğurur ki Mu'tezile'ye göre bunu onaylamak mümkün değildir.[144]

3.2.3. Ehl-i Sünnet'e Göre İlahî Sıfatlar

[142] Hasan Hüseyin Tunçbilek, Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi, s. 74.
[143] Pakiş, **Mu'tezile ve Kur'an Yorumu**, s. 20.
[144] Pakiş, **Mu'tezile ve Kur'an Yorumu**, s. 21.

Kur'an-ı Kerim'de yer alan ve Allah'a el, yüz, göz vb. izafelerde bulunan ifadelerin hangi anlamda geldiği ile ilgili tartışmalar mezhepler arasında derin ayrışmalara neden olmuştur. Yine, ilahi sıfatların Allah'ın zâtının aynısı mı yoksa ondan gayrı mı olduğu konusu da tartışmaların merkezini oluşturmaktadır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Allah'ın, zâtıyla kaim kadim/ezeli ve ebedi sıfatlarla muttasıf olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Onlara göre Allah, zâtıyla kaim, kadim ve ebedi bir ilimle âlim, kudretle kadir, hayatla hay, kelâmla mütekellimdir. Zira ilimsiz âlim, kudretsiz kadir, hayatsız hay, kelâmsız mütekellim düşünülemez.

Ehl-i Sünnet âlimlerinin geneline göre ilahî zât ile sıfatlar birbirlerinin ne aynı ne de gayrıdırlar. Ehl-i Sünnet âlimleri *''sıfatlar ilahî zâtın ne aynısı ne gayrısı''* formülü ile subutî sıfatların Allah'a nispet edilmesi durumunda, ezelilerin çoğaltılması ve cisimlere benzeme gibi dinî anlayışa uygun olmayan durumları ortadan kaldırmaya çalışmıştır.[145]

Allah'ın zâtı ile sıfatların özdeşleştirilmesinin sıfatların inkârı anlamına geleceği görüşünde olan Ehl-i Sünnet kelâmcıları, zâtın ne aynı ne de gayrı olan sıfatları olduğuna dair hem akli hem de nakli deliller ileri sürerler. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu konuda öne sürdükleri görüşler şunlardır:

1. Şayet Allah'ın zâtı sıfatlarının aynı mesela ilmi olsaydı, zâtı da ilmi olurdu ve bu durumda O'nun ilmine ibadet edilmesi gerekirdi.

2. Eğer Allah'ın sıfatları zâtının aynı olsaydı, bu sıfatlardan biri mesela irade, diğer bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf olurdu. Aynı şey diğer sıfatlar için de söz konusu olurdu.

3. Eğer sıfatlar Allah'ın zâtının aynı olsaydı, farklı anlamlar ifade eden sıfatları birbirinden ayırt etmek mümkün olmazdı. Yani ilim hayatın aynı; kudret ilmin aynı ve diğer sıfatlar da birbirinin aynı olurdu. Aynı şekilde zât ile sıfatları birbirinden ayırt etmek de mümkün olmazdı.[146]

Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah'ın zâtı dışında ve ona ilave olarak *''kadim''* sıfatların varlığını onaylamakta ve *''Allah âlimdir ve ilmi vardır, kadirdir ve kudreti vardır, hayydır ve hayat sürdürmektedir ''* demektedir. Ancak bu sıfatları Allah için

[145] Hasan Hüseyin Tunçbilek, Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi, s. 81-82. ; Ömer Faruk Yavuz, **Kur'an'da Sembolik Dil**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006, s. 215.
[146] Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak, **Kelâm; Tarih- Ekoller- Problemler**, *220;* Hasan Hüseyin Tunçbilek, Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi, s. 82.

ispat ederken bunların, Allah'ın zâtının aynısı olmadığını belirtmektedirler. Bazıları, Allah'ın dışında başka kadimlerin varlığını çağrıştıracağı kaygısıyla bu sıfatları *ezelî* olmakla nitelendirmekle beraber, *''kadim''* olarak vasıflandırmaktan kaçınmaktadırlar.[147]

3.2.4. Nesefî'ye Göre İlahî Sıfatlar

Sıfatlar konusunda Mu'tezile'nin aksini düşünen Nesefî, tefsirinde bu görüşleri reddetmiş ve Ehl-i Sünnet'in görüşlerini aktarmıştır. Nesefî'ye göre Allah'ın ezelde kadim sıfatlara sahip olmadığını, daha sonra bu sıfatlara sahip olduğunu iddia edenlerin görüşleri batıldır. Zira ona göre Allah kadim sıfatlara sahiptir.

Nesefî, Bakara suresinin 2/26. ayetinde Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki görüşlerinin yanlış olduğunu, söz konusu ayeti delil göstererek belirtmeye çalışmıştır.

Yüce Allah ayette şöyle buyurmaktadır:

"Allah gerçeği anlatma için bir sivrisineği, hatta ondan daha küçük bir canlıyı misal vermekten çekinmez. Müminler bunun rablerinden gelen manidar bir misal olduğunu bilirler. Kâfirler ise, "Allah'ın böyle bir misal vermekle neyi murat etti? " diye söylenirler. Oysa Allah böyle misallerle birçoklarını dalalette bırakır, birçoklarının da hidayetini arttırır. Allah bu misallerle ancak fâsıkları saptırır. "

Ayette geçen *irade* kavramından yola çıkan Nesefî, Mu'tezile'nin söz konusu sıfatı yaratma ile bir gördüğünü ancak Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın hakiki anlamda irade sıfatına sahip olduğunu belirtir. Mu'tezile'ye göre irade etme yaratma ile birebir aynı iken Ehl-i Sünnet irade ile yaratmayı iki ayrı sıfat olarak telakki etmektedir.

Ayetle ilgili Nesefî'nin görüşü şöyledir:

1. Delil:

[147] Pakiş, **Mu'tezile ve Kur'an Yorumu**, s. 25.

والله تعالى موصوف بالإرادة على الحقيقة عند أهل السنة. وقال معتزلة بغداد : إنه تعالى لا يوصف بالإرادة على الحقيقة. فإذا قيل أراد الله كذا فإن كان فعله فمعناه أنه فعل وهو غير ساهٍ ولا مكره عليه ، وإن كان فعل غيره فمعناه أنه أمر به.

"Ehl-i Sünnet'e göre Allah gerçek anlamda *"irade "* sıfatına sahiptir. Bağdat Mu'tezilesi ise; Yüce Allah gerçek anlamda irade sıfatıyla vasıflanamaz görüşünü benimsemişlerdir. Bunlara eğer, *"Allah şöyle murat etti "* denilirse bu, Allah'ın fiiliyle alakalı bir şey ise, bu durumda bunun *"Allah bunu yaptı, işledi "* demektir. Çünkü O yanılmaz bir şeyi yapmaya zorlanamaz. Eğer yapılan veya meydana gelen şey, başkasına ait bir fiil ise, bu durumda bunun mânâsı, *"Allah bunu emretti "* oldu, derler.[148]

2.Delil:

Bu konuda Nesefî'nin delil olarak getirdiği bir diğer ayet de Nisa suresi 4/152. ayettir. Ayette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

"Allah'a ve elçilerine inanıp o elçiler arasında ayrım gözetmeyenler gelince, Allah onları mükâfatlandıracaktır. Allah çok affedici, çok merhametlidir. "

Nesefî, her ne kadar bu ayetin tefsirinde Mu'tezile ismini zikretmese de aslında onun ifadelerinden Mu'tezile ve bu konuda Ehl-i Sünnet'in hilafına düşünen mezhepleri kastettiğini anlamaktayız. Ayetin tefsirinde sadece mezkûr ayetin fiili sıfatların kadim olduğuna iman etmeyenlerin sözlerinin batıl olduğuna bir delil olduğundan bahseder, iman etmeyenlerin kim veya kimler olduğundan bahsetmez.

Yukarıda geçen ayetle ile ilgili Nesefî'nin yorumu şöyledir:

وعلى بطلان قول من لا يقول بقدم صفات الفعل من المغفرة والرحمة لأنه قال : " وكان الله غفوراً رحيماً " وهم يقولون : ما كان الله غفوراً رحيماً في الأزل ثم صار غفوراً رحيماً.

"Bu ayet mağfiret ve rahmet gibi fiili sıfatların kadim olduğuna iman etmeyenlerin sözlerinin batıl olduğuna da bir delildir. Çünkü Allah وكان الله غفوراً رحيماً diye buyuruyor. Yani Allah çok affedici ve çok merhametlidir diyor. Onlar ise *"Allah ezelde affedici ve merhametli değildi, daha sonra affedici ve merhametli*

[148] Nesefî, **Medârik**, I/40-41.

olmuştur." diyorlar. Bu ise batıl bir görüştür. Zaten ayet de bunun batıl olduğuna delildir.[149]

3. Delil:

Nesefî'nin Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile'ye karşı delil olarak getirdiği son ayet *"Allah sana indirdiği Kur'an'ı kendi ilim ve iradesiyle indirdiği gerçeğine bizzat kendisi şahitlik eder. Bu gerçeğe melekler de şahitlik eder. Asıl şahit olarak Allah yeter* " mealindeki Nisa suresinin 4/166. ayettir. Nesefî, ayette Yüce Allah'ın ilim sıfatına vurgu yapıldığını belirmekte ve bunun da sıfatların varlığını kabul etmeyen Mu'tezile'nin aleyhine bir delil olduğunu dile getirmektedir.

Ayetle ilgili olarak da Nesefî der:

{ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ } أي أنزله وهو عالم بأنك أهل لإنزاله إليك وأنك مبلغه ، أو أنزله بما علم من مصالح العباد ، وفيه نفي قول المعتزلة في إنكار الصفات فإنه أثبت لنفسه العلم

"Onu kendi ilmi ile indirdi. "

"Yani Allah bu kitabı sana indirdi. Çünkü Allah, senin ehil olduğunu, bunu tebliğ edeceğini bildiğinden sana indirmiştir. Veya Allah, kullarının maslahatlarına ilişkin her şeyi bildiği için bunu sana indirmiştir.

Sıfatları kabul etmeyen Mu'tezile'nin görüşüne burada bir cevap bulunmaktadır. Çünkü Allah bu ayette ilim sıfatına vurgu yapmaktadır, bu sıfatının var olduğundan bahsetmektedir. "[150]

Hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet ilahî sıfatların mahiyetini açıklarken tenzihî bir dil kullanmışlardır. Kur'an'ın Peygamber aracılığıyla insanlara tebliğ edilmesi ve dolayısıyla muhatabının da insanlar olması yüce Allah'ın varlığı, mahiyeti konusundaki ayetlerin de insanın zihin dünyasında yer alan kavramlarla açıklanmasını zarurî kılmaktadır. Zira insanın bilişsel dünyasında belirli bir anlama tekabül eden kelime veya kavramları Allah'a nispet ettiğimizde bu Allah'a ortak koşulduğu anlamına gelmez. Kanaatimizce Allah'a nispet edilen (el, yüz, göz) ile insana nispet edilenin mahiyet olarak farklı olduğunun bilinmesi durumunda itikadî olarak herhangi bir sıkıntı meydana gelmeyecektir.

[149] Nesefî, **Medârik**, I/293-294.
[150] Nesefî, **Medârik**, I/299.

3.3. İlahî Emirlerin Değişebilirliği: Nesh Problemi

3.3.1. Kavramsal Analiz

Tefsir tarihinde baştan beri var olan tartışmalardan biri olan nesh, sözlükte esas itibarıyla iki anlama gelmektedir. Bunlardan ilki gidermek, yok etmek ve silmek anlamına gelir. Güneşin gölgeyi, gölgenin güneşi, ihtiyarlığın gençliği nesih etmesi bu anlamdadır.[151] Rüzgârın çöldeki ayak izini gidermesi bu anlamda kullanılmıştır. Bir diğer anlamı da nakletmektir. Bir metni başka bir yere aktarma işlemi için de bu kelime kullanılır.[152]

Nesh kavramı ıstılahî olarak genellikle şu anlamlarda kullanılmıştır:

a) Şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılmasıdır.
b) Şer'i bir hükmün müddetinin sona erdiğinin açıklanmasıdır.
c) İlk ya da önceki hükmün yürürlükte kalmasına aykırı olan bir hüküm koymaktır.[153]

Yukarıda yapılan her üç tarifin de ortak noktası Kur'an'da veya sünnetteki bir hükmün yürürlükten kaldırılmasıdır. Oysa İslam ilim adamlarının tamamı Kur'an'daki neshi başlangıçtan itibaren hep böyle tarif etmemektedirler. Bu tarifler, "Kur'an'da metni mensuh hükmü bâki" veya "hükmü mensuh metni bâkî" yahut da "metni de hükmü de mensuh" ayetlerin mevcudiyetini savunan usulcülerin, nesh ile birlikte geçen ayet kelimesine verdikleri mânâya göre yaptıkları tariflerdir.[154]

---

[151] Rağıp İsfahanî, **Müfredât; Kur'an Kavramları Sözlüğü**, çev. Abdulbâki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yay. 2012, s. 1050.
[152] Muhammed Ali Tehânevî, **Keşşafu Istılahati'l-Fünun**, c. II, s. 648.
[153] İsfahanî, **Müfredât**, s. 1050-1051. ; M. Sait Şimşek, Kur'an'da Nesh Meselesi, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 1986/2, s. 237.
[154] M. Zeki Duman, Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen ve Mensuh Addedilen Ayetlerin Değerlendirilmesi, **Bilimname**, XVII, 2009/2, s. 30

3.3.2. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin Neshe Dair Görüşleri

İslâm'ın ilk asırlarında Kur'an'da neshin var olduğu neredeyse bütün âlimler tarafından kabul edilmiştir. Fakat hicrî IV. yüzyılın ilk çeyreğinde vefat eden Mutezilî âlim Ebu Müslim İsfahânî'nin (ö. 322/934) buna karşı çıkmasının ardından konu tartışmaya açılmıştır. İsfahânî Kur'an'da nesh olduğunu kabul etmekle beraber söz konusu durumu sadece Tevrat ve İncil'deki hükümlerin kaldırılmasıyla sınırlamıştır. Bir diğer ifade ile İsfahânî Kur'an'ın Hz. Peygamber'e vahyedilmesiyle beraber önceki ilahî kitapların hükmünün ortadan kalktığını ve yalnızca Kur'an'daki hükümlerle amel edilmesi gerektiğini belirtmiştir.[155]

İsfahânî, Kur'an'da mensuh olarak addedilebilecek hiçbir ayetin bulunmadığını belirtmiştir. Bu iddiasını da Fussilet suresi 41/42. ayette geçen *''Kur'an'a hiçbir şekilde bâtıl ilişemez. Çünkü o, hikmet sahibi ve övgüye lâyık olan Allah tarafından indirilmiştir''* ifadesine dayandırmıştır. Zira İsfahanî'ye göre Kur'an'ın herhangi bir ayetinin veya hükmünün nesh edilmesi demek söz konusu ayet veya ayete konu olan hükmün ilga ve iptalini de beraberinde getireceğinden mensuh ayet geçersiz olarak görülecektir. Fakat bu durum yukarıdaki ayette geçen ve Kur'an'da bâtıl hiçbir sözün geçmeyeceği hükmüyle çelişir. Dolayısıyla da Kur'an'da neshin var olduğunu reddetmek gerekir.[156]

Bilindiği üzere neshin vaki olduğu Bakara suresi 2/106. ayette geçen şu ifadelere dayanmaktadır: *''Biz nesh ettiğimiz (yürürlükten kaldırdığımız) veya unutturduğumuz herhangi bir ayetin yerine muhakkak daha iyisini veya benzerini koyarız.''*

Kur'an'da neshi kabul edenlerin yorumuna göre bu ayette Cenab-ı Hak, bir Kur'an ayetini nesh eder veya onu unutturursa yerine, insanlara daha hayırlısını ya da onun benzerini getireceğini ifade etmektedir. Neshi kabul etmeyenler ise ayette geçen özellikle *"nesh"* ve *"ayet"* kelimeleri üzerinde durmuşlar, kendilerince bu iki kelimeye, ayetin siyak ve sibakını da dikkate alarak farklı anlamlar yüklemeye çalışmışlardır. Mu'tezile adına Ebu Müslim İsfahanî ayetin neshe delil olarak gösterilmeyeceğini belirtmiştir. Çünkü ona göre sözü edilen mensuh ayetlerden maksat geçmiş kitaplarda yer alan cumartesi yasağı, batıya ve doğuya dönerek namaz

[155] Razî, **Mefâtihu'l Ğayb**, XXVII, s. 132.
[156] Razî**, Mefâtihu'l Ğayb**, XXVII, s. 132-133.

kılmak gibi hükümlerdir. Hz. Muhammed'in risaletiyle beraber bu hükümler kaldırılmış ve bunların yerini başka hükümler almıştır. Dolayısıyla ayeti Kur'an'daki hükümlerin değişebileceği yönünde yorumlamanın isabetli olmayacağını belirtmiştir.[157]

Kur'an'da neshin varlığına delil olarak getirilen ayetlerden biri de Nahl suresi 16/101. ayettir. Ayette yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

''Biz bir ayetin (hükmün) yerine başka bir ayeti (hükmü) getirdiğimizde –ki Allah hangi hükmü ne zaman indireceğini çok iyi bilir- o kâfirler Peygamber'e: 'Bu dini sen uyduruyorsun' derler. Gerçek şu ki onlar Allah'ın vahiy hakikatini bilmiyorlar.''

Ehl-i Sünnet âlimleri yukarıda bahsi geçen ayetleri dikkate alarak neshin Kur'an'da var olduğunu belirtmişlerdir. Zira onlara göre ayette, bir Kur'an ayetinin hükmü bir başka Kur'an ayeti ile değiştirildiğinde inkâr edenlerin Hz. Peygamber'i Allah'a iftira atmakla suçladıkları, çoğunun gerçeği bilmedikleri belirtilmektedir.[158]

Ebu Müslim İsfahani'ye göre *"ayet "* lafzı yukarıda da bahsedildiği üzere Kur'an'dan önce vahyedilen kutsal kitaplarda yer alan hükümlerin yerine Kur'an-ı Kerim'de yeni bir hükmün getirilmesidir. Kıblenin Mescid-i- Aksa'dan Mescid-i-Haram'a tahvilini de buna örnek olarak verir. Bir diğer görüş de burada kastedilenin aslında peygamberlere verilen risalet görevi olduğu yönündedir. Hz. Peygamber'e risalet görevi verilmesiyle birlikte Hz. Musa ve Hz. İsa'nın risalet devirleri son bulmuş ve bu peygamberlerin yerine Hz. Muhammed ikame edilmiştir.[159]

Ehl-i sünnet âlimleri neshin varlığı konusunda her ne kadar ittifak etmiş olsalar da neshe konu olan ayetlerin sayısı konusunda aynı tavrı gösterememişlerdir. Bazı âlimler mensuh ayetlerin iki yüzden fazla olduğunu iddia etmişlerdir. Suyûtî mensuh ayetlerin yirmi, Şah Veliyullah Dihlevî ise bu sayıyı beşe kadar indirerek bu ayetler dışında Kur'an'da hiçbir mensuh ayetin bulunmadığını ispat etmeye çalışmıştır.[160]

---

[157] Mustafa Altundağ, Kur'an'da Neshi Kabul Etmeyenlerin Gerekçelerini Tahlilî Bir Yaklaşım, **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları**-III, İstanbul 2002, s. 428–429.

[158] Altundağ, Kur'an'da Neshi Kabul Etmeyenlerin Gerekçelerini Tahlilî Bir Yaklaşım, s. 425.

[159] Razî, **Mefâtihu'l Ğayb**, XX, 118. ; Veysel Güllüce, Kur'an'da Nesh Edilmiş Ayet Var mıdır? **EKEV Akademi Dergisi** - Sosyal Bilimler -, 2006, cilt: X, sayı: 26, s. 54.

[160] Şah Veliyullah Dihlevî, **el-Fevzu'l Kebîr fi Usûli't-Tefsîr**, (Terc. Mehmet Sofuoğlu), Çağrı Yayınları, İstanbul 1980, s. 49. ; Güllüce, Kur'an'da Nesh Edilmiş Ayet Var mıdır?, s. 71.

3.3.3. Nesefî'nin Nesh Konusunda Mu'tezile'ye Verdiği Cevaplar

Nesh konusunda Ehl-i sünnetin paralelinde görüş belirten Nesefî, Nahl suresi 16/101. ayette geçen بَدَّلْنَآ (Tebdil etmek, değiştirmek) ifadesine dayanarak şer'î hükümlerde neshin olabileceğini belirtmiştir. Söz konusu ayetin meali şöyledir:

Biz bir ayeti değiştirip yerine başka bir ayet getirdiğimiz zaman –ki Allah hangi ayeti ne zaman indireceğini iyi bilir- o kâfirler Peygamber'e; ''Bu dini sen uyduruyorsun'' derler. Hayır! Gerçek şu ki onlar Allah'ın vahiy gerçeğini bilmiyorlar.''

Nesefî, bir ayetin/hükmün yerine başka bir ayet/hüküm getirmenin nesh olduğunu belirtir. Zira Allah gördüğü lüzum üzerine ve hikmeti gereği önceki şeraitlerde yer alan bir hükmü başka bir hükümle değiştirir, nesh eder. Ayrıca Allah'ın, dilediği hükmü daha hafif veya daha ağır bir hükümle değiştirebileceğini de belirtir.

1. Delil:

Nesefî, Nahl suresi 16/101. ayetin tefsirinde şöyle der:

{ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ }[161] تبديل الآية مكان الآية هو النسخ والله تعالى ينسخ الشرائع بالشرائع لحكمة رآها وهو معنى قوله { وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ }

وقوله : والله أعلم بما ينزل اعتراض كانوا يقولون إن محمداً يسخر بأصحابه يأمرهم اليوم بأمر وينهاهم عنه غداً فيأتيهم بما هو أهون ولقد افتروا فقد كان ينسخ الأشق بالأهون والأهون بالأشق

''Biz bir ayetin/hükmün yerine başka bir hüküm getirdiğimiz zaman…'' Yani bir ayetin yerine başka ayeti getirdiğimizde ki bu nesh etmek, yürürlükten kaldırmak demektir. Çünkü Yüce Allah şeraitleri yine başka şeraitlerle gördüğü bir hikmet gereği nesh eder, hükümlerini yürürlükten kaldırır. Bu da *''Allah neyi indireceğini çok iyi bilir''* kavlinin mânâsıdır.

''Allah ne indireceğini bilir'' kavli itiraz cümlesidir. Müşrikler şöyle diyorlardı: *'' Doğrusu Muhammed ashabıyla alay ediyor. Bugün onlara bir şey emrediyor, ertesi gün de onları bu şeyden menediyor. Onlara daha kolay olanını getiriyor.''* Müşrikler bu davranışlarıyla iftiraya kalkışıyorlardı. Oysa Allah dilerse

[161] Nahl Suresi 16/101.

ağır hüküm taşıyanı dilediği takdirde hafif olan hüküm ile değiştirir, daha hafif olan hükmü ise daha ağır olanı ile değiştirebilir. Bu tamamıyla Allah'ın iradesine bağlıdır.[162]

2. Delil:

Nesh tartışmalarının etrafında döndüğü ve bu tartışmaya kaynaklık eden en önemli ayet Bakara suresinin 2/106. ayetidir. Ayetle ilgili olarak Nesefî'nin görüşü şöyledir:

{ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا } تفسير النسخ لغة التبديل ، وشريعة بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي تقرر في أوهامنا استمراره بطريق التراخي فكان تبديلاً في حقنا بياناً محضاً في حق صاحب الشرع. وفيه جواب عن البداء الذي يدعيه منكروه ـ أعني اليهود ـ ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم في نفسه لم يلحق به ما ينافي النسخ من توقيت أو تأبيد ، ثبت نصاً أو دلالة.

وشرطه التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافاً للمعتزلة.وإنما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقاً ومختلفاً ويجوز نسخ التلاوة والحكم ، والحكم دون التلاوة ، والتلاوة دون الحكم ونسخ وصف بالحكم مثل الزيادة على النص فإنه نسخ عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله.والإنساء أن يذهب بحفظها عن القلوب أو ننسأها { نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ } أي نأت بآية خير منها للعباد أي بآية العمل بها أكثر للثواب. في ذلك إذ لا فضيلة لبعض الآيات على البعض { أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ }[163] أي قادر فهو يقدر على الخير وعلى مثله

''Biz bir ayetin hükmünü nesh eder, yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ya da ertelersek)…''

Nesh: Lügatte tebdil etmek, değiştirmek demektir. Şeriat dilinde ise Nesh; Gecikme veya uzama yoluyla zihinlerimizde devam edeceği karar kılınmış olan şer'i bir hükmün sona erdiğinin açıklanmasıdır. Böyle bir şey bizim açımızdan ya da bizim hakkımızda tebdil olurken şeriat sahibi (yani Allah) açısından ya da O'nun hakkında sırf bir açıklamadan ibarettir.

---

[162] Nesefî, **Medârik**, I/596.
[163] Bakara Suresi 2/106.

Burada aynı zamanda, neshi inkâr eden Yahudilerin ve benzerlerinin ileri sürdükleri *''bedâ''* meselesine de bir cevap oluşmaktadır. Nesh meselesine gelince, bu bizatihi olması da olmaması da ihtimal dâhilinde olan bir hükümdür ki, bir delil veya nass ile sabit olmalı fakat neshe aykırı olan bir zaman ile ya da ebedilikle sınırlı bulunmamalıdır. Bunun da şartı şudur:

Burada Ehli Sünnet açısından kalbin buna inanması noktasından bir sağlamlığın olmasıdır; yoksa fiil açısından buna gerek yoktur. Yani hükmü yürürlükten kaldırılan (mensuh) ile hükmü yürürlükten kaldıran (nasih) arasında ayrı zaman olması gereğidir. Bu da itikat bakımından nesh edilen hükme inanılacak kadar zamanın mümkün olması demektir ki, nesh eden işte bundan sonra nazil olur. Ancak hükmü kaldırılan fiil ile ilgili bir yerleşme zamanına gerek yoktur. Fakat Mu'tezile buna muhalefet etmektedir.

Ayrıca neshin Kitap ve sünnet ile de olabileceği konusu üzerinde ittifak edilen noktalar olduğu gibi üzerinde tartışılan ve ittifak olunmayan noktalar vardır. Hem tilavetin hem de hükmün birlikte neshi caiz olduğu gibi, aynı zamanda hüküm nesh edilmiş olabilir ama tilavet mensuh olmayabilir ki bu da caizdir. Bazen de tilavet mensuh olabilir ama hüküm geçerliliğini sürdürür. Yine bu da caizdir. Aynı zamanda bir hükme dayalı olarak bir vasfın neshi de caizdir. Örneğin nass üzerine bir ziyade gibi. Bu biz Hanefilere göre nesh ise de Şafii'ye göre değildir.

İnsâ: Kalplerde yerleşmiş ve ezberlenmiş olan bir şeyin unutturulmasıdır.

'' Daha iyisini veya bir benzerini getiririz.'' Yani, kullar bakımından ondan daha hayırlısını, iyisini getiririz ki, kendisiyle amel olunacak olan bu yenisi yürürlükten kaldırılana göre daha sevap getirir. Ya da benzerini getiririz ki, bazı ayetlerin bazılarına göre bir fazileti aranmaz, bu, söz konusu değildir.

''Allah'ın her şeye Kâdir olduğunu bilmez misin?'' Yani Allah hayra Kâdir olduğu gibi diğer şeylere de Kâdirdir.[164]

3. Delil:

Neshe konu olan ayetlerden bir diğeri de Ra'd suresi 13/39'dur. Ayet mealen şöyledir: *''Allah dilediği hükmü/şeriatı kaldırır, dilediğini de daimi kılar. Bütün her şeyin bilgisi O'nun sınırsız ilminde mevcuttur.''*

[164] Nesefî, **Medârik**, I/74.

Nesefî, ayetin birkaç duruma işaret ettiğini belirtir. Ayetin tefsirinde bunların ne olduğunu belirtir.

{ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ } ينسخ ما يشاء نسخه بدله ما يشاء أو يتركه غير منسوخ أو يمحو من ديوان الحفظة ما يشاء ويثبت غيره أو يمحو كفر التائبين ويثبت إيمانهم أو يميت من حان أجله وعكسه ويثبّت مدني وشامي وحمزة وعلي { وَعِندَهُا أُمُّ الْكِتَابِ } أي أصل كل كتاب وهو اللوح المحفوظ لأن كل كائن مكتوب فيه

''Allah dilediği hükmü/şeriatı kaldırır, dilediğini de daimi kılar.''

''Yani hükmünü yürürlükte bırakır ve onu nesh etmez. Ya da hafaza meleklerinin defterinden dilediğini yok eder ve başkasını yani dilemediklerini de sabit bırakır. Yahut da tevbe edenlerin küfürlerini silip yok eder ve imanlarını onun yerine geçirip sabit bırakır. Ya da süresi yani eceli yaklaşanı öldürür, ya da eceli gelmemiş olanı da ecel vaktine kadar sabit bırakır.

Kıraat imamlarından Medine ve Şam Okulu mensuplarıyla Hamza ve Kissaî يثبّت olarak okumuşlardır. *Bütün her şeyin bilgisi O'nun sınırsız ilminde mevcuttur.''* Bütün kitapların asıl kaynağı O'nun katındadır ki bu da Levh-i-Hahfuz'dur. Çünkü olabilecek her şey orada yazılı bulunmaktadır.''[165]

Kanaatimizce, Kur'an'da neshin var olduğunun kabul edilmesi Allah'ın ilminde herhangi bir tebdil, tağyir ve tahvil olduğu anlamına gelmez. Veya bunun kabulü Allah'ın ilminde herhangi bir eksiklik de olduğunun kabul edilmesi anlamına da gelmez. Aslında burada göz ardı edilmemesi gereken temel meselenin, Kur'an'ın insanı muhatap aldığı hakikatidir. Bunun bir neticesi olarak da şer'i hükümler insanlarla ilgili hükümlerden teşekkül etmektedir. Bir olayı değişmeyen hükümlerle sınırlandırmak doğru değildir. Dolayısıyla insanın söz konusu olduğu durumlarda neshi inkâr etmek mümkün değildir.

[165] Nesefî, **Medârik**, I/641.

3.4. Muhkem ve Müteşâbih

3.4.1. Istılahta Muhkem ve Müteşâbih

Al-i-İmrân süresinin 7. ayeti ihtiva ettiği kavramlar ve anlamlar itibarı ile tefsir tarihinin en çetin problemlerinden biri olan muhkem-müteşâbih meselesinin esas kaynağını oluşturmaktadır. Yüce Allah ayette şöyle buyurmaktadır:

''[Ey Peygamber!] Sana kitabı [Kur'an'ı] indiren O'dur. Kur'an'da bir kısım ayetler vardır ki mânâ ve mesaj bakımından gayet açıktırlar (muhkem). Bunlar ilahi vahyin temelini oluşturur. Diğer bir kısım ayetler vardır ki bu ayetlerde ne kastedildiği açık değildir (Müteşâbih). Kalpleri haktan sapmaya meyilli olanlar, zihinleri bulandırmak ve aynı zamanda kendilerince asıl mânâ ve maksadı belirlemek maksadıyla Müteşâbih ayetlerle meşgul olurlar. Oysa bu ayetlerin asıl mânâ ve maksadını Allah bilir. İlimde derinlik sahibi kimseler ''Biz inanır ve iman ederiz ki bu ayetlerin tümü Rabbimiz tarafından vahyedilmiştir'' derler. Ne var ki bu gerçeği ancak aklıselim sahipleri idrak eder.''

Ayette Kur'an'ın bir kısım ayetlerinin muhkem bir kısmının da müteşâbih olduğu belirtilmiş, ancak bunların hangisinin muhkem ve müteşâbih olduğuna dair teferruatlı bir malumat verilmemiştir. Ayrıca kalpleri haktan sapmaya yatkın olanların fitne çıkarmak ve ayetlerin mânâlarını çarpıtmak için müteşâbih ayetlerin te'viliyle uğraştıklarından bahsedilmektedir. Hal böyle olunca özellikle Müteşâbih ayetlerin hangileri olduğu ve sayı olarak ne kadar oldukları konusunda tefsir tarihi boyunca hararetli tartışmalar yaşanmıştır.

a. Muhkem: Lafız yönünden *''herhangi bir şüphe taşımayan ve mânâsı da apaçık olan''* anlamına gelir.[166] Istılahî olarak ise, mânâya delaleti başka beyana ihtiyaç bırakmayacak ölçüde açık, tek mânâlı olup te'vile ihtiyaç duyurmayan, kendisiyle ne kastedildiği delaletinin açıklığı sebebiyle veya te'vil yoluyla anlaşılabilen demektir.[167]

---

[166] İsfahanî, **Kur'an Kavramları Sözlüğü**, s. 302.

[167] Celaleddin Suyûtî, **el-Itkân fi Ulumi'l Kur'an**, (Thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim) Merkezu'd- Dirasati'l Kur'anîyye, c. III, s. 3-4. Bkz. Mehmet Çalışkan, **Tefsir Bilgileri**, Nobel Kitapevi, Adana, 2005, s. 57.; Celaleddin Muhammed b. Muhammed el-Mahallî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebubekir es-Suyûtî, **Tefsirû'l İmameyni'l Celaleyn**, Dâru'l İbn-i Kesir, Beyrut 1998, s. 50. ; Mustafa Öztürk, **Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 114.

Muhkem kavramı Kur'an'ı Kerim'de dört ayette varid olmaktadır. Bir ayette peygamberlerin tebliğine şeytanın kendi fikirlerini karıştırmak istediği, fakat Allah'ın bunları izale edip ayetlerini sağlamlaştırdığı açıklanmakta (el-Hac 22/52), bir diğerinde *"muhkem bir sure"* ifadesi gelmektedir (Muhammed 47/20). Hûd suresinde (11/1) Kur'an ayetlerinin muhkem kılındığı belirtildikten sonra bunların iyice açıklandığı bildirilmiş, müteşâbih ayetinin yer aldığı Âl-i İmrân suresinde ise önce muhkem, ardından müteşâbih ayetler söz konusu edilmiştir.

b. Müteşâbih: Kelime olarak ''benzeşen, ister somut ister soyut olsun aralarındaki benzerlikten dolayı, iki şeyden birinin diğerinden ayırt edilememesi'' anlamlarına gelir. Terim olarak da '' lafız veya mânâ açısından başkasına benzediğinden tefsiri müşkül olan Kur'an ifadeleridir.[168] Müteşâbih ayette yer alan bir lafız konumuna göre başka ayetlerde farklı mânâlara gelebilir, ancak her birinin kastedilebilir olması açısından anlamlar birbirine benzer, bundan dolayı hangi mânânın kastedildiği açıkça bilinemez.

Kur'an'da *teşâbüh* mastarından türetilmiş kelimeler dokuz ayette geçer. Bunların altısı Ulumu'l-Kur'an'daki muhkem-müteşâbih konusuyla doğrudan ilgili değildir. Üç ayetten ikisi tefsir tarihinde *"müteşâbihat ayeti"* olarak bilinen, Kur'an ayetlerini muhkem ve müteşâbih gruplarına ayıran Al-i-İmrân suresinin 7. ayetinde, diğeri de "sözün en güzeli" olan Kur'an'ı "müteşâbih bir kitap" şeklinde niteleyen Zümer suresinin 23. ayetinde geçmektedir.[169]

Mutezilî âlimlerden Ebu Müslim İsfahanî, muhkem ve müteşâbihi; mutlak olarak muhkem, mutlak olarak müteşâbih ve bir yönüyle muhkem bir yönüyle de müteşâbih olmak üzere üç kısma ayırır. Kısmen müteşâbih olanları da, sadece lafız açısından müteşâbih, sadece mânâ açısından müteşâbih ve her iki açıdan (hem mânâ hem de lafız) müteşâbih olmak üzere üçe ayırır.[170]

[168] İsfahanî, **Kur'an Kavramları Sözlüğü**, s. 537.
[169] M. Zeki Duman, Kur'an'da Müteşabihât, **Bilimname: Düşünce Platformu**, 2005/3, cilt: III, sayı 9, s. 25.
[170] İsfahanî, **Kur'an Kavramları Sözlüğü**, s. 537–538.

3.4.2. Mu'tezile'ye Göre Muhkem-Müteşâbih

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında müteşâbihlerin tanımı, Kur'an'da yer almasındaki hikmet ile ilgili ortak noktalar olsa da, hangi ayetlerin muhkem-müteşâbih olarak görüleceği konusunda bir ittifak yoktur. Örneğin Sünni âlimlerin müteşâbih olarak kabul edilen hurûf-u mukatta'ayı Mu'tezile muhkem olarak kabul eder. . Zira Kadî Abdülcebbâr, *''Allah'ın kitabında biz müminlerin anlaması mümkün olmayan hiçbir ifade yoktur''* diyerek sure başlarında yer alan harflerin müteşabih sayılamayacağını dile getirmiştir. Ona göre Ehl-i Sünnet mensubu âlimler tarafından müteşâbih olarak kabul edilen bu harfler aslında sure isimlerine işaret etmektedir. Aynı şekilde bu harflerin Allah tarafından kelâmının ne derecede mucîz olduğunun gösterilmesi ve insanları da aciz bırakacak bir fesâhata sahip olduğunu gösterilmesi için sure başlarında geldiğini belirtir.[171]

Kâdi Abdülcebbâr, müteşâbihlerin te'vil ve tefsirinin yalnız Allah tarafından bilineceği, insanların bu konuda bilgi sahibi olmasının ve müteşâbihlerin maksadını bilmesinin imkânsız olduğu, dolayısıyla insana düşenin sadece buna iman etmek olduğu yönündeki görüşlere itiraz eder. Çünkü ona göre müteşâbihlerin insanlar tarafından bilinmesinin imkânsız olduğundan bahsetmek, Allah'ın Kur'an'ı anlamsız olarak indirdiği, dolayısıyla abesle iştigal ettiği anlamına gelecektir. Oysa Allah, insana hitap ederken belirli bir maksat için hitap etmekte, Peygamber'e bildirdiği mesajlarında da kullarının yararını gözetmektedir. Dolayısıyla hitabının da muğlâk ve müphemlikten uzak olması gerekmektedir. Çünkü Allah bize konuşup anlaştığımız bir dille hitap etmiş ve hitabının inananlar için şifa, rahmet ve hidayet kaynağı olduğunu bildirmiştir. Mânâsı ve maksadı anlaşılmayan hitabın da rahmet ve hidayet kaynağı olduğunu iddia etmenin mümkün olmadığını belirtir. [172]

Muhkem ve müteşâbihin birbirine üstünlüğü konusunda Kâdi Abdülcebbâr, buna karar vermeden önce ayetin hangi konuda vahyedildiğine bakılması gerektiğini belirtir. Şayet muhkem veya müteşâbih ayet, Allah'ın varlığı ve birliği ile alakalı ise bu durumda bu ikisi arasında herhangi bir fark yoktur. Fakat söz konusu muhkem veya müteşâbih ayetler helal ve haramlarla alakalı ise muhkemin müteşâbihten üstün olduğunu söyler. Çünkü muhkem olan ayet tek bir veçheye işaret eder ve bu anlamda

[171] Kadî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l Kur'an**, Tahkik: Adnan Zerzûr, Mektebetu Dâru't Turas, Kahire, s. 16–17.
[172] Kadî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l Kur'an**, s. 13–14.

müteşâbih ayete kıyasla daha sarihtir. Oysa müteşâbih ayette aynı durum geçerli değildir. Zira müteşâbih ayette kastedileni anlamak için ya muhkem olan ayete veya Resulullah'ın sözlerine gerek duyulur. Bu durumda da muhkem ayet müteşâbih ayet kıyasla daha üstündür. Kâdi Abdülcebbâr bu görüşünü de Al-i-İmrân suresi 3/7. ayette geçen ''*Kur'an'da bir kısım ayetler vardır ki mânâ ve mesaj bakımından gayet açıktırlar (muhkem). Bunlar ilahi vahyin temelini oluşturur''* ifadesi ile desteklemektedir.[173]

Muhkem için *''kastedilen anlamı zahirinden anlaşılan şeydir'' ,* müteşâbih için ise ''*kastedilen anlamı zahirinden açıkça anlaşılmayan ve bir karineye ihtiyaç gösteren şeydir''* diyen Kâdi, müteşâbihin muhkeme hamledilmesi gerektiğini belirtir. Görüldüğü üzere Kâdi Abdülcebbâr da, diğer Mutezilî âlimler gibi müteşâbih ayetleri zahiriyle amacına hükmedilemeyen ayetler olarak görmekte ve bu sebeple onların muhkem ayetlere hamledilmesi gerektiğini söylemektedir.[174]

3.4.3. Ehl-i Sünnet'e Göre Muhkem – Müteşâbih

Ehl-i Sünnet âlimlerinden Fahreddîn Râzî ise Kur'an'ın hem muhkem hem de müteşâbih olduğunu yine Kur'an ayetlerinden delil getirerek açıklamaya çalışır. Ona göre Kur'an'ın muhkem olduğuna dair delil şu ayettir:

"Elif-lam-râ. Bu, ayetleri muhkem kılınmış bir kitaptır."(Hûd 11/1)

"Elif-lam-râ. İşte bunlar muhkem Kitab'ın âyetleridir.'' (Yunus 10/1)

Râzî'ye göre her iki ayet-i kerimede Kur'an-ı Kerim'in tamamının muhkem olduğu belirtilmiştir. Muhkemden kasıt ise, Kur'an Kerim'in lafız ve mânâsı itibariyle doğru ve yerinde oluşudur. Kur'an kendisi dışındaki bütün kelâmlardan lafız ve mânâ itibariyle üstündür. Ve hiçbir mahlûk lafız ve mânâ itibariyle Kur'an'a denk bir kelâm getirmeye güç yetiremez. Araplar, muhkem yapılan ve çözülmesi mümkün olmayan sağlam akidler hakkında, "Bu muhkemdir!" demektedirler. İşte, Cenab-ı Hakk'ın, Kur'an'ın tamamını muhkem diye vasf etmesinin mânası budur.[175]

---

[173] Kadî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l Kur'an**, s. 16–17.

[174] Ali Akay, Kâdi Abdülcebbâr'ın Müteşabihleri Yorumlama Metodu Üzerine Bir Değerlendirme, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2006, cilt: VIII, sayı: 2, s. 299.

[175] Fahreddîn er-Razî, Muhkem Müteşâbih Meselesine Selefin Bakışı, çeviren Celalettin Divlekci, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2014/1, sayı: 32, s. 180. ; Razî, **Mefâtihu'l Ğayb**, VII, s. 180.

Razî, Kur'an'ın bazı ayetlerinin müteşâbih olduğuna dair şu ayetleri delil olarak gösterir:

"Allah, sözün en güzelini müteşâbih ve mesânî bir kitap halinde indirdi.''(Zümer 39/23)

Razî, burada müteşâbihten kastedilenin Kur'an'ın tamamının güzellik ve fesahat bakımından birbirine benzer ve birbirini doğrular nitelikte olduğunu dile getirir. Buna delil olarak da Nisa 4/82. ayette geçen *''Şayet Kur'an Allah'tan başkasına ait bir kelâm olmuş olsaydı onda mutlaka birçok çelişki ve tutarsızlık bulurlardı''* ifadelerini gösterir.[176]

Kur'an'ın bir kısmının muhkem bir kısmının müteşâbih olduğuna delil olarak da konuya genişçe yer verdiği Âl-i İmrân suresinin 7.ayetini gösterir.

İmam Maturidî'ye göre müteşâbih; *''Kendisinde başkasına benzerliği bulunan bir şey''*dir. Yaptığı tarifin doğruluğuna delil olarak da Bakara suresinin 70. ayetini gösterir. Ayette, İsrailoğulları'nın Hz. Musa'ya : *''Ey Musa, Rabbine bizim adımıza dua et de boğazlayacağımı hayvanın mahiyetini bize bildirsin, çünkü sığırlar bizce birbirine benzemektedir''* dedikleri aktarılır. Bu ayete dayanarak Mâturîdî, kendisinde başka olan bir şeye benzeyen müteşâbihtir der. Maturidî müteşâbih ayetlerin anlaşılması için de istidlâl yolun tercih edilmesi gerektiği görüşündedir. Çünkü Kur'an-ı anlamak için Allah insana akıl vermiştir. Yüce Allah: *''Eğer aklınızı kullanıyorsanız şüphesiz size ayetlerimizi açıkladık, bunu ancak akıl sahipleri düşünebilirler''* diyerek Kur'an-ı anlamalarını emretmiştir, diyen Maturidî ''bir şeyin iyi veya kötü olduğunu anlamak akılla mümkün olur, Kur'an'ı anlamak için de akla güvenmek gerekir'' demiştir.[177]

3.4.4. Nesefî'ye Göre Muhkem ve Müteşâbih

Mu'tezile'ye karşı Ehl-i Sünnet'in görüşlerini savunan ve Mu'tezile'ye cevap veren İmam Nesefî, muhkemi *'' ibareleri net olarak anlaşılan, yanlış yorumlardan ve birtakım müteşâbih anlamlara gelmekten korunma altına alınan ayetler''* olarak

[176] Razî, **Mefâtihu'l Ğayb**, VII, s. 180.
[177] Ebû Mansur Matüridî, **Te'vilatu'l Ehl-i Sünne**, (thk. Fatime Yusuf el-Haymî), Müessesetu'r-Risale Naşirûn, Beyrut 2004, c. 1, s. 246-247. ; M. Kemal Atik, Mâturîdî'nin Müteşâbih Ayetlere Bakış Açısı, **Ebû Mansur Semerkandî Matüridî (862-944)**, 14 Mart 1986 - Kayseri, 1986, s. 123.

tanımlar. Nesefî, muhkem ayetlerde herhangi bir karışıklığın söz konusu olmadığını belirtir. Ayrıca müteşâbih denilen ve anlaşılmaları kolay olmayan ayetlerin de muhkem olanlara göre değerlendirilmesi gerektiğini dile getirir.[178]

Al-i İmrân suresi 3/7. ayetin tefsirinde Nesefî şöyle der:

{ هُوَ الَّذِى أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ } أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه { هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ } أصل الكتاب تحمل المتشابهات عليها وترد إليها { وَأُخَرَ } وآيات أخر { مُتَشَابِهَاتٌ } مشتبهات محتملات.

مثال ذلك { الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى } فالاستواء يكون بمعنى الجلوس وبمعنى القدرة والاستيلاء ، ولا يجوز الأول على الله تعالى بدليل المحكم وهو قوله { لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ } أو المحكم ما أمر الله به في كل كتاب أنزله نحو قوله: { قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ } الآيات،{ وَقَضَى رَبُّكَ أَلا تَعْبُدُوا إِلا إِيَّاهُ}

''[Ey Peygamber!] Sana kitabı [Kur'an'ı] indiren O'dur. Kur'an'da bir kısım ayetler vardır ki mânâ ve mesaj bakımından gayet açıktırlar.''(Âl-i İmrân, 3/7)

Yani ibareleri net olarak anlaşılır durumdadır. Yanlış yorumlara, müteşâbih anlamlara gelmekten korunma altına alınmıştır. Bu muhkem ayetlerde herhangi bir karışıklık söz konusu olmaz.[179]

''Bunlar ilahi vahyin temelini oluşturur.'' müteşâbih denilen ve anlaşılmaları kolay olmayan ayetler bu esas olan ayetlere göre değerlendirilir ve anlaşılmamaları durumunda muhkem ayetlere başvurulur. *''Bir kısım ayetler de müteşâbihtir.''*Farklı farklı ihtimalleri taşıdıkları gibi birçok benzer mânâları içerir.

Örneğin, *''Rahman olan Allah arşa istiva etti.''(Tâhâ Suresi 20/5)* ayetinde yer alan *''استواء''* kelimesi gibi. *İstiva* kelimesi, hem oturmak, hem güç ve kudret ve hem de istila gibi mânâlara gelir. Bir defa ilk mânâ olan *''oturma''* anlamına gelmez. Çünkü bu mânâya gelmediğine dair elde muhkem delil, ayet vardır. Bu muhkem delil ya da ayet şöyledir:

''Onun hiçbir benzeri, dengi yoktur.''(Şûrâ Suresi, 42/11)

[178] Nesefî, **Medârik**, I/162.
[179] Nesefî, **Medârik**, I/162.

Bir başka ifadeye göre muhkem, Allah'ın indirmiş olduğu her kitabında emrettiği şeylerdir.

Rabbimizin şu kavli gibi:

''De ki: Gelin, Rabbinizin sizlere neleri haram kıldığını söyleyeyim.''(En'âm suresi, 6/151)

Yine Rabbimiz bir başka ayette de şöyle bildiriyor:

''Rabbin şöyle buyurdu: Benden başkasına asla kulluk/ibadet etmeyin''(İsrâ Suresi 17/23) ayeti ve devamındaki ayetler de yine aynı gerçeği dile getirmektedir.[180]

Nesefî, Kur'an'ın tamamının muhkem olmadığını, çünkü müteşâbih ayetlerin bir imtihan vesilesi olarak Allah tarafından vahyedildiğini belirtir. Buradaki imtihanın esas amacının ise hak üzere olan ile bu konuda kararsız veya şüphesi olan arasındaki farkın ortaya çıkmasını sağlamaktır. Anladığımız kadarıyla Nesefî, burada müteşâbihlerin Kur'an'da yer almasını doğrudan iman esaslarına bağlamaktadır. Ayrıca müteşâbihler sayesinde âlimlerin Kur'an üzerinde tefekkür ettiklerini, bu durumun da onların hakikate ulaşmalarına yardımcı olduğunu dile getirir.[181]

Âl-i İmrân 3/7 ayetinin devamını Nesefî şöyle tefsir eder:

والمتشابه ما وراءه أو ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً ، وما احتمل أوجهاً ، أو ما يعلم تأويله وما لا يعلم تأويله ، أو الناسخ الذي يعمل به والمنسوخ الذي لا يعمل به.

وإنما لم يكن كل القرآن محكماً لما في المتشابه من الابتلاء به والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه ، ولما في تقادح العلماء وإتعابهم والقرائح في استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله تعالى.

''*Müteşâbih,* muhkemin ötesinde olan, muhkem gibi kesinlik ifade etmeyen demektir. Ya da müteşâbih demek, tek bir ihtimalden başka bir şeye ihtimali olmayan yahut birçok ihtimali bulunan demektir. Ya da te'vili bilinen ve te'vili bilinmeyen demektir. Ya da bu, kendisiyle amel olunan nesh edici yani nasih olan hüküm ile kendisiyle amel olunmayan mensuh demektir.

Kur'an'ın tümü muhkem olarak gelmedi. Çünkü müteşâbihte imtihan edilme konusu vardır. Bu hak üzere sabit olan ile bu konuda yalpalayan arasındaki gerçeği ayırt etmek, gerçek iman edenle imanında problem olanı belirlemek içindir. Bu

[180] Nesefî, **Medârik**, I/162- 163.
[181] Nesefî, **Medârik**, I/162- 163.

konuda âlimlerin kafa yormaları, fikir yürütmeleri, gerçeğin ne olduğunu düşünerek bu alanda derinlemesine, akıllarını yorarcasına çalışmaları istenmektedir. Sonuçta bunu muhkem olanlar ile değerlendirerek gerçeğe ulaşmaları talep edilmektedir. Çünkü müteşâbih olanları sonuçta muhkem olanlar çerçevesinde ele alıp değerlendirmekte gerçekten önemli ve güzel yararlar bulunmaktadır. Aynı şekilde birçok ilimler kazanmak ve Allah katında üstün derecelere ermek demektir.''[182]

Nesefî, kendi deyimiyle *bid'at ehlinin* sürekli müteşâbih ayetleri ön plan çıkardığını ve bunlar üzerinde kafa yorduğunu söyler. Bunu yapmaktaki amaçları da halkın imanını sarsmak ve onları hak yolundan saptırmaktır der. İlimde derinleşip yüksek payeye erenler ise ; *''Biz inanır ve iman ederiz ki bu ayetlerin tümü rabbimiz tarafından vahyedilmiştir''* diyerek müteşâbih ayetlerin mânâlarının yalnız Allah tarafından bilindiğini, bu konuda yorum yapmaktan uzak durduklarını dile getirir.[183]

Nesefî, Âl-i İmrân 3/7 ayetinin devamında şöyle der:

{ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ } ميل عن الحق وهم أهل البدع {فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِ } فيتعلقون بالمتشابه الذي يحتمل ما يذهب إليه المبتدع مما لا يطابق المحكم ويحتمل ما يطابقه من قول أهل الحق. طلب أن يفتتنوا الناس عن دينهم ويضلوهم وطلب أن يؤولوه التأويل الذي يشتهونه { وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُا إِلا اللَّهُ } أي لا يهتدي إلى تأويله الحق الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله.

''Kalpleri haktan sapmaya meyilli olanlar.''

Bu kimseler gerçekten bid'at ehli olan sapıklardır. *'' Zihinleri bulandırmak ve aynı zamanda kendilerince asıl mânâ ve maksadını belirlemek maksadıyla Müteşâbih ayetlerle meşgul olurlar.''*

Bid'at ehli sapıklar, hep muhkem olarak tatbik edilmeyecek olan müteşâbih ayetleri gündeme getirirler ve kafaları hep onlara takılıp kalır. Bu arada hak ehlinden olan ve bir bakıma muhkem ile mutabakatı bulunan hükümlere yani müteşâbih meselelere takılıp kalırlar. Çünkü bid'at ehlinin bu gibi meselelere takılıp kalmalarının amacı halkın inançlarını sarsmak ve dinleri hakkında kafalarında bir

[182] Nesefî, **Medârik**, I/162- 163. ; İmam Nesefî, **Nesefî Tefsiri**, II/212-213.
[183] Nesefî, **Medârik**, I/163.

şüphe ya da kuşku uyandırmak ve onları hak olan yoldan saptırmaktır. Çünkü istedikleri şey, onu kendi kafalarında oluşturdukları sapık bir mânâya göre te'vil edip yorumlamaktır.

'' Oysa onların (ayetlerin) mânâ ve maksadını yalnızca Allah bilir.''

Yani asıl verilmesi gereken mânâyı ve yapılması icap eden yorumu ise yalnızca Allah bilir. Allah'tan başkası asla bilemez.''[184]

Nesefî, ayette geçen *''ilimde derinleşip yüksek payeye erenler''*den kastın ise gerçek anlamda bir ilmî ehliyete ulaşanlar, o noktada söz sahibi olanlar ve bu konu üzerinde durup dört elle meseleye sarılanlar olduğunu söyler. Ayet tefsirinin devamında şöyle der:

{ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا } والذين رسخوا أي ثبتوا فيه وتمكنوا وعضوا فيه بضرس قاطع مستأنف عند الجمهور ، والوقف عندهم في قوله إلا الله وفسروا المتشابه بما استأثر الله بعلمه ، وهو مبتدأ عندهم والخبر يقولون آمنّا به وهو ثناء منه تعالى عليهم بالإيمان على التسليم واعتقاد الحقية بلا تكييف .

''İlimde derinleşip yüksek payeye erenler ise: Biz onlara iman ettik. Hepsi de Rabbimizin katındandır, derler.'' Gerçek anlamda bir ilmî ehliyete ulaşanlar, o noktada söz sahibi bulunanlar ve bu konu üzerinde durup meseleye dört elle sarılanlar var ya, işte onlar bunun için, *''Biz onlara inandık, çünkü hepsi Rabbimiz tarafından indirilmiştir''* derler.

Cumhur ulemaya göre '' وَالرَّاسِخُونَ '' diye devam eden kısım yeni bir cümledir. Dolayısıyla çoğunluğa göre '' إلا اللَّهُ '' kavli üzerinde vakfetmek gerekir. Bunlar müteşâbihi de, Allah'ın bilgisini, sadece kendisine ayırdığı ve kendisine özgü kıldığı ilim, diye yorumlamışlardır. Cumhura göre bu müptedadır ve bunun haberi de '' يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ '' kavlidir. Yüce Allah bu kavliyle ilimde derinleşip yüksek payelere erişenlere senada bulunuyor ve onları imanlarındaki teslimiyetleri herhangi bir keyfiyeti araştırmaksızın bildirilen şeyin gerçekliğine aynen iman etmeleri sebebiyle övüyor.''[185]

[184] Nesefî, **Medârik**, I/163.

[185] Nesefî, ***Medârik***, I/163.

Mu'tezile tarafından muhkem kategorisinde görülen hurûf-u mukatta'a Ehl-i Sünnet tarafından Müteşâbih olarak görülmektedir. Mu'tezile, surelerin başında bulunan harflerin söz konusu surelerin ismine işaret ettiğini belirtir. Ayrıca Kâdi Abdülcebbâr, Yüce Allah'ın, kelâmının insanları aciz bırakacak derecede bir fesahate sahip olduğunu beyan etmek maksadıyla bu harfleri sure başlarında kullandığını belirtir. [186]

Nesefî hurûf-u mukatta'anın müteşâbih olduğunu kabul etmekle beraber bu harflerin neye delalet ettiğine dair çeşitli rivayetlerde bulunmaktadır. Bu harflerle Allah'ın kendi adına yemin ettiğine, ayrıca Mu'tezile'nin de belirttiği gibi bu harflerin Kur'an'ın icaz yönüne işaret ettiğine dair görüşlere yer vermektedir. İbni Abbas'ın (r.a.) bu harflerle Allah'ın kendi adına yemin ettiği ile İbn Mesud'un (r.a) da bu harflerin Allah'ın ism-i a'zamı olduğu yönündeki görüşlerine yer verir. Farkı bir görüşe göre de hurûf-u mukatta'anın müteşâbih olduğunu belirtir ancak söz konusu görüşün kim veya kimler tarafından dile getirildiğini belirtmez.[187]

Nesefî'nin hurûf-u mukatta'a ile ilgili görüşleri şöyledir:

وقال ابن عباس رضي الله عنهما : أقسم الله بهذه الحروف. وقال ابن مسعود رضي الله عنه :

إنها اسم الله الأعظم. وقيل : إنها من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله. وقيل : إنما وردت السور

مصدرة بذلك ليكون أول ما يقرع الأسماع مستقلاً بوجه من الإغراب وتقدمة من دلائل الإعجاز ،

وذلك أن النطق بالحروف أنفسها كانت العرب فيه مستوية الأقدام الأميّون منهم وأهل الكتاب.

''İbn Abbas (r.a.), Yüce Allah'ın bu harfler adına yemin ettiğini söylemektedir. İbn Mesud (r.a.)'a göre de bunlar Allah'ın ism-i a'zamıdır. Yine farklı bir görüşe göre bunlar, müteşâbihattan olup tevilini Allah'tan başkası bilemez.

Yine denilebilir ki; surelerin bu tür harflerle başlaması, bir bakıma dikkat çekmek ve hiç alışık olmadıkları garip bir tarz ile karşı karşıya kaldıklarını duyup anlamak niyetiyledir. Bir de icaz delillerinin bir örneğini sunmak maksadıyladır. Kaldı ki bizzat bu harflerin kendisiyle konuşmakta tüm Araplar aynı seviyededir. Bu hususta okuma yazması olmayanla hatipler aynı seviyededirler.''[188]

[186] Kadî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l Kur'an**, s. 16–17.
[187] Nesefî, **Medârik**, I/ 12–13.
[188] Nesefî, **Medârik**, I/ 12–13.

Mutezile, Allah'ın kitabında muhataplar tarafından anlaşılması imkânsız veya zor olan herhangi bir emrin yer almadığını belirterek, bu noktada ilahî kelamın mükemmel ve muciz olduğuna vurgu yapmıştır. Haklı olarak yüce Allah'ın Peygamber'e anlamsız veya herhangi bir maksada hizmet etmeyen ayetleri vahyetmeyeceğini belirtmiştir. Bu görüşleri serdetmeleri kanaatimizce ilahî kelamı her türlü noksanlıktan uzak görme kaygısından ileri gelmiştir.

Kur'an'da muhkem-müteşâbih ayetlerin varlığını kabul Ehl-i Sünnet'e göre muhkemden kastedilen şey, Kur'an'ın lafız ve mana itibariyle birbirini tasdik etmesidir. Müteşâbih olarak görülen ayetleri de muhkem ayetlere göre tefsir etmişlerdir. Her ne kadar Nesefî, müteşâbihlerin Kur'an'da yer alma hikmetlerinden biri de âlimlerin bu konu üzerinde tefekkür etmelerini ve hakikate ulaşmalarına yardımca olmalarını sağlamaktır dese de huruf-u mukatta'anın neye delalet ettiğine dair günümüze kadar sağlıklı bir cevap verilebilmiş değil.

3.5. Fiillerin Yaratılması (Halku'l-Ef'âl)

3.5.1. Mu'tezile'ye Göre Halku'l-Ef'âl

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye mensup âlimlerin, Kur'an'ı tefsir ederken kendi mezheplerinin görüşlerini destekleyecek ayetleri bulmaya çalıştıklarına şahit olmaktayız. Bu tür bir çaba da maalesef bazen Kur'an metninin kendi bağlamından koparılıp farklı mecralara çekilmesine sebebiyet vermektedir. Kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olup olmadıkları (Halku'l-Ef'âl) meselesinde de benzer bir durumla karşılaşmaktayız. Kulları kendi fiillerinin yaratıcısı olarak gören Mu'tezile'yi haklı çıkartan ayetler olduğu gibi Allah'ın dışında hiç kimsenin yaratıcı olarak vasıflandırılmaması gerektiğine vurgu yapan Sünni düşünceyi de destekleyen ayetler bulunmaktadır. İki mezhep de kendi görüşüne uygun gördükleri ayetleri muhkem olarak kabul ederken muhalifinin görüşüne destek niteliğindeki Kur'an ayetlerini ise müteşâbih olarak görüp te'vil etme yoluna başvurmuşlardır.[189]

[189] Pakiş, **Mu'tezile ve Kur'an Yorumu**, s.84.

Hicri I. Asırda, insanın fiillerinde mecbur olduğu anlamına gelen cebr görüşünü dile getirenler; insanın herhangi bir fiili yaparken zorunluluk altında olduğunu, insanın isteme gücünün ve iradesinin olmadığını ileri sürmüşlerdir. Hicri II. asrın başlarında ortaya çıkan Mu'tezile ise insanın fiillerini hür iradesiyle ve kendi gücüyle meydana getirdiğini ortaya koymuştur. İnsanının yapmış olduğu fiillerden sorumlu tutulmasını, söz konusu fiillerin özgür irade ile işlenmesi şartına bağlayan Mu'tezile, kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu belirtmiştir.[190]

Mu'tezile'nin adalet prensibinin temelinde, insanların fiillerinde hür olduğu, yaptığı iyi ve kötü eylemlerin tamamen kendisine ait olduğu, dolayısıyla bunlardan sorumlu olduğu, aynı zamanda kötü fiillerin Allah'a nispet edilemeyeceği, Allah'ın zulümden uzak ve adil olduğu düşüncesi vardır. Mu'tezile'ye göre insan hürdür ve kendi fiillerini de özgür iradesiyle yapar. Allah insanlara bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü (irade) vermiştir. Şayet insan herhangi bir şeyi yapmak hürriyetine sahip değilse, o insanın yaptığı iyi veya kötü işlerden dolayı mükâfat ve ya ceza görmesi anlamsız olur. Eğer Allah'ın insanları belirli fiilleri yapmaya zorladığı kabul edilecek olsaydı, Allah'ın o fiillerden dolayı bir insanı cezalandırması zulüm olurdu.[191]

Mutezilî âlimlerden Kâdi Abdülcebbâr, Allah'ın kullarının fillerinin yaratıcısı olduğunu söyleyen kişilerin hata ettiğini söyler. Oysa Allah adildir ve bu sıfatının bir sonucu olarak da kullarına asla zulüm etmez ve onları herhangi bir işi yapma konusunda zorlamaz. Allah'ın insanı bir fiili yapma konusunda zorlamaması o insana fiillerini özgür iradesiyle yapma sonucunu beraberinde getirir.[192]

Mu'tezile, insanların fiillerinde özgür olduğu yönündeki görüşlerini Kur'an'dan ayetleri delil getirerek temellendirmeye çalışmıştır. Bu ayetlerden bazıları şunlardır:

'' (Ey Peygamber) De ki: Ey insanlar! İşte size rabbiniz tarafından hak ve hakikatin ifadesi olan Kur'an geldi. Şimdi her kim Kur'an'ın çağrısına uyup imânâ gelirse bu tercihi elbet kendi hayrına olur. Ama kim de şirk ve inkârcılıkta ısrar ederse, bu tercihi sebebiyle ancak kendine zarar vermiş olur.''(Yunus suresi 10/108)

---

[190] Harndi Gündoğar, **Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi**, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: VIII/II, Aralık–2004, s. 206.
[191] Gündoğar, **Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi**, s. 206.
[192] Kâdi Abdülcebbâr, **el-Muğnî li Ebvabi't-Tevhid ve'I-Adl**, *(*Neşr. İbrahim el-Ebyarî-Taha Hüseyin), Kahire 1382/1962, VIII, s. 3.

‘‘(Ey Peygamber) De ki: İşte bu Kur’an, rabbiniz tarafından vahyedilmiş bir kelâmdır. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.’’(Kehf suresi, 18/29)

‘‘ (Ey Peygamber) O müşriklere de ki: Rabbiniz tarafından onca ayet gelmiş ve size bu ayetleri anlamayı mümkün kılacak idrak kabiliyeti verilmiştir. Her kim hakikati görüp iman ederse kendine iyilik etmiş olur. Kim de hakikatten yüz çevirirse, bunun zararı kendinedir. Bilin ki ben sizi zorla iman ettirmekle mükellef değilim.’’(En’âm suresi, 6/104)

‘‘ Hesap vermek üzere Allah’ın huzuruna çıkacağınız çıkarılacağınız o günde (kıyamet gününde) tedbirinizi alın. Çünkü o gün herkese dünyada yaptıklarının karşılığı tastamam verilecek ve hiç kimseye haksızlık edilmeyecektir.’’(Bakara suresi 2/281)

Yukarıdaki ayetleri Mu’tezile, insanların fiillerinde özgür ve aynı zamanda kendi fillerinin yaratıcısı olduğuna delil olarak göstermektedir. Mu’tezile’nin esaslarından biri olan adalet ilkesine göre Allah kıyamette hiçbir kuluna zulmetmez, yaptıklarının karşılığını tastamam verir. Mu’tezile’ye göre bir kişinin mükâfat veya ceza görmesi söz konusu kişinin fiillerini işlerken özgür irade ile davranmasını gerektirmektedir. İnsan isteme gücüne sahip bir varlıktır. Allah’ın ona bahşettiği yapabilme gücü ile de fiillerini kendisi işler. Bu nedenle insan fiillerinin yaratıcısıdır.[193]

İslam düşünce tarihinde cebr görüşünü ilk olarak savunan Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan'a göre insanlar fiillerinde bir mecburiyet altındadırlar. İnsanlar fiillerini meydana getirirken hür bir irade ve güce sahip değildirler. Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan ve cebr düşüncesini benimseyen diğerlerine göre Allah'ın dışında hiç kimsenin, ne fiili ne de ameli vardır. Ameller yaratılmışlara ancak mecaz yoluyla izafe edilebilir.[194]

Bu görüşlerin insanın iradesine aykırı olduğunu savunan Mu’tezile, Cebriyye’nin aksine insanın özgürlüğünü ve iradesini ön plana çıkarmıştır. Mu’tezile’nin kurucularından Vasıl b. Ata’ya (ö. 131/748) göre Allah hâkimdir, adildir. Allah’ın kötü olanı yaratacağını veya yarattıklarına haksızlık edeceğini söylemek caiz değildir. Allah insanlara bir şeyi gerekli kılar, sonra da onları sorumlu tutar. İnsan yapmış olduğu her türlü iyi ve kötü davranıştan, Allah’a olan iman ve

[193] Kâdi Abdülcebbâr, **Muğnî**, VIII. s. 3. 149
[194] Şehristânî, **el-Milel ve’n- Nihâl**, çev. Mustafa Öz, Litera Yayınları, İstanbul- 2008, s. 85–86.

inkârından, itaatinden ve ma'siyetinden sorumludur. Allah'ın insana gücünün üzerinde bir sorumluluk yüklemesi de mümkün değildir.[195]

Mu'tezile'ye göre kişinin tasarrufuyla meydana gelen fiil onun kastı ve isteğiyle meydana gelir. Şayet fiil meydana gelme yönüyle ona ait olmasaydı o zaman fiilin onunla ilgisi olmazdı. Mu'tezile'ye göre Allah, işlerini yaptığı esnada insanda kudreti yaratır. Ehl-i Sünnet bu konuda orta yolu bulmaya çalışmış ve insan fiillerinde *''kesb''* kavramını ön plana çıkarmıştır. Kesb ise bir kişinin iş yaparken iradesini ve kudretini o işe sarf etmesidir. Ehl-i Sünnet insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu, Allah'ın insanlarda yarattığı kudret ile insanların fiillerini kesb ettiğini belirtmektedir.

Mu'tezile'ye göre Allah insanlardan yararlı ve hayırlı amellerde bulunmalarını, onların çirkin söz ve davranışlardan da uzak durmalarını istemektedir. İnsanlara da yapmış oldukları bu davranışlar neticesinde de mükâfat veya ceza verileceğini bildirmiştir. Bu da söz konusu davranışların özgür irade ile işlenmiş olmasına bağlıdır. Ayrıca Mu'tezile, bir fiilin iki failinin olamayacağını belirterek insan fiillerinin Allah'a izafe edilemeyeceğini dile getirir.

Ehl-i Sünnetin kesb görüşüne karşı çıkan Kâdi Abdülcebbâr, kendi görüşlerine ayetlerden de örnek vermiştir. Söz konusu ayetlerden biri şöyledir:

'' (Ey Kâfirler) Nasıl oluyor da Allah'ı inkâr ediyorsunuz. Siz yokken Allah sizi var edip hayat sahibi kıldı. Vakti gelince sizin canınızı alacak, sizi yeniden hayata kavuşturacaktır. Sonunda hepiniz hesap vermek üzere onun huzuruna çıkarılacaksınız…''[196]

Kâdi Abdülcebbâr, bu ayette Allah'ın kâfirlerin kendisini inkâr etmelerini ve bu inkârda ısrar etmelerini hayret karşıladığını ifade ediyor. Şayet Ehl-i Sünnet'in kesb anlayışı doğru olsaydı Allah burada hayret bildiren ifadeler kullanmazdı. Allah insan fiillerinin yaratıcısı olsaydı o zaman kendisinin yaratmış olduğu fiillere hayret etmezdi. Hayret etmesi fiilin başkası tarafından işlendiğine delalet etmektedir. Bu da insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunun delilidir. Dolayısıyla kulların fiilleri Allah'a izafe edilemez. Eğer Allah onların yaratıcısı ise, kulların o fiillerde bir gücünün olmaması gerekir, çünkü bu fiillerde kulun gücüne gerek kalmaz.[197]

---

[195] Hamdi Gündoğar, **Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi**, s. 208.
[196] Bakara Suresi, 2/28.
[197] Kâdi Abdülcebbâr, **Muğnî**. VIII. s. 177.

Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde insanın irade bakımından hür olduğundan ve bunun da bir neticesi olarak fiillerinden sorumlu olduğundan bahsedilir. Ayrıca yaptıklarına karşılık olarak ahirette ceza veya mükâfat verileceği de belirtilir. Kanaatimizde Mu'tezile'nin burada temel aldığı mesele Allah'ın adil olduğu ve adaletinin bir gereği olarak da insanların dünyada yapmış oldukları fiillerden kendilerinin sorumlu olmalarıdır. Zira cebr ile veya gayr-i ihtiyari olarak yapılan davranışlardan insanın sorumlu tutulması mümkün değildir.

3.5.2. Ehl-i Sünnet'e Göre Halku'l-Ef'âl

İnsanı *'' rüzgârın önünde savrulan yaprak gibi''* gören Cebriyye'ye ve insanın fiillerinin yaratıcısı olduğunu söyleyen Mu'tezile'ye karşı Ehl-i Sünnet, insanı ne tamamen iradesiz ne de tamamıyla fiillerinin yaratıcısı yapar. Bu konuda orta bir yol bulmuştur. Ehl-i sünnetin Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğu yönündeki en önemli delili Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu bildiren ayetlerdir.[198]

Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması aynı zamanda insan fiillerinin de yaratıcısı olduğu anlamına gelmektedir. Zira insan fiillerini yokluktan varlığa çıkaran Allah'tır. Ancak insanın yapmış olduğu bu fiiller insana nispet edilir. Çünkü insan isteyerek bu fiillerin sahibi olur ve bunları gerçekleştirmek için de iradesi yönünde çaba sarf eder. Mâturîdîler'e göre insana verilen cüz'î irade onu ihtiyarî fiillerinde özgürce davranmasını sağlamaktadır.[199]

Eş'arî'ye göre fiil, failin yokken kasıtlı olarak varoluşa geçirdiği fiildir. Söz konusu fiilin faili de o şeyi varoluşa geçirmeye kast eden Allah'tır. İnsan fiilleri zorunlu ve kazanılmış olmak üzere ikiye ayrılır. İnsanın istemeksizin yapmak zorunda kaldığı ve neticelerini istemese de üstlendiği fiiller zorunlu fiillerdir. Bu fiiller dışında kalanları ise iktisabî (kazanılmış) fiil olarak görmektedir.[200]

---

[198] Bkz. Ra'd 13/16, Fatır 35/3, En'am 6/102 Zümer 39/62.
[199] Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak, **Kelâm; Tarih- Ekoller- Problemler**, Tekin Kitapevi, Konya 2005, s. 255.
[200] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, **Kitâbu'l-Lum'a**, s. 95-96. ; Recep Kılıç, **Ahlakın Dinî Temeli**, T.D.V. Yayınları, Ankara- 2005, s. 103.

İnsan fiillerini Allah'ın nitelikleri bakımından ele alan Ehl-i Sünnet, kötü olanın yaratılma yönünden Allah'a izafe edilmesi problemini, insanın fiili üzerine geliştirdiği halk ve kesb ayrımına dayalı olarak çözmek istemiştir. Ehl-i Sünnet, kendi içindeki farklı tercihler bir yana bırakılırsa, şerrin yaratılması ile şerrin insan tarafından yapılmasını birbirinden ayırmaktadır. Buna göre, şer olanın Allah tarafından yaratılması şer değil, onu elde etme veya ona ulaşmaya çalışma (kesb etme) şerdir. İnsanın işlediği fiil neticesinde alacağı ceza veya mükâfat, Allah'ın o fiili yaratmasına değil, insanın fiili yapmasına, edinmesine bağlıdır.[201]

Ehl-i Sünnet'e göre insanın fiili yaratma değil kesb olarak adlandırılır. Allah'ın fiili ise kesb değil halk (yaratma) olarak adlandırılır. Fiil yaratma yönünden Allah'a ait, elde etme yönüyle de (kesb) insana aittir. Yaratma ile kesb arasındaki fark, yaratmanın vasıtasız, kesbin ise vasıta ile meydana gelmesidir.[202]

Ehl-i Sünnet âlimlerden Ebu'l Muîn en-Nesefî'ye (ö. 508/1115) göre insanın gerçekleştirdiği fiiller kesb yönüyle insana aittir. Çünkü insan sahip olduğu özgür iradesiyle bir fiili gerçekleştirmeyi ister, bir diğer ifadeyle bu fillere kasteder. İnsanın bu kastı, onun kesbidir. Ancak Nesefî'ye göre kesb ile beraber devreye giren yaratma faaliyeti Allah'a aittir. Çünkü insanın yaratma kudreti ve kabiliyeti yoktur. İnsan fiilleri Allah'ın mahlûku ve mefulüdür. İnsanın fiili ve mahlûku değildir. Çünkü Allah'ın fiili ezeli bir sıfat olup Zât'ıyla kaimdir. İnsanın fiili Allah'ın mefulüdür. Allah o fiili icat etmiş, yoktan var etmiştir. İnsan ise onu kesb etmiştir. Dolayısıyla insanın icadı ve fiili, Allah'ın yaratması ve fiili gibi değildir.[203]

3.5.3. Nesefî''nin İnsan Fiilleri ile İlgili Mu'tezile İddialarına Cevapları

Ehl-i Sünnet'in kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı görüşü Nesefî tarafından savunulmuş ve bu konudaki görüşlerini ayetlerin tefsirine de yansıtmıştır.[204] Ancak Nesefî, bu konuda geniş izahatta bulunmak yerine ayetin

[201] Galip TÜRCAN, Kelâmda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme, **Süleyman Demirel Üniversitesi Dergisi**, Yıl: 2005/2, Sayı:15, s. 146.
[202] Gölcük ve Toprak, **Kelâm; Tarih- Ekoller- Problemler,** s. 259.
[203] Hamdi Gündoğar, Ebu'l-Muin en-Nesefi'nin İnsan Fiilleri Probleminde Mu'tezile'ye Yönelttiği Bazı Eleştiriler, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, 2011, cilt: IX, sayı: 1, s. 200-201.
[204] Bkz: Fatiha 1/1, Bakara 2/7, En'âm 6/39, Araf 7/27, Enfâl 8/17, Nahl 16/17, Şuara 15/12, Furkan 25/2, Hicr 15/12–39 Kasas 28/67, Saffât 37/96, Mülk 67/14, Müddessir 74/31.

tefsirini verdikten sonra genellikle *''bu ayet fiillerin yaratılması konusunda bizim lehimize bir delildir''* demekle yetinmiştir. Buna rağmen tefsirinin satır aralarında onun bu konudaki görüşlerine çeşitli kanaatlerin oluşmasını sağlayacak kadar malumat elde etmek mümkündür.

Nesefî'nin insan fiillerinin mahlûk olup olmadığına dair görüşlerini geniş bir şekilde Kasas suresi 28/68. ayetin tefsirinde dile getirmiştir. O, Allah'ın yaratmış olduğu fiillerin hikmetini yalnız kendisinin bildiğini dolayısıyla da tercih ve seçimde bulunma hakkının da sadece Yüce Allah'a mahsus olduğunu belirtir. Mu'tezile'nin kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu fikrine karşılık Allah'ın yaratmış olduğu bir varlığın Allah'a rağmen kendi fiillerinde tasarrufta bulunma imkânının bulunmadığını savunur. Kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu iddia edenleri ise Mutezilî düşünceye sapmakla itham eder.[205]

1.Delil:

Nesefî, Kasas 28/68 ayetinin tefsirinde şöyle der:

{ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ يَشَآءُ } وفيه دلالة خلق الأفعال ، ويوقف على { وَيَخْتَارُ } أي وربك يخلق ما يشاء وربك يختار ما يشاء { مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ } أي ليس لهم أن يختاروا على الله شيئاً ما وله الخيرة عليهم. ولم يدخل العاطف في ما كان لهم الخيرة لأنه بيان لقوله ويختار إذ المعنى أن الخيرة لله وهو أعلم بوجوه الحكمة في أفعاله فليس لأحد من خلقه أن يختار عليه. ومن وصل على معنى ويختار الذي لهم فيه الخيرة فقد أبعد بل " ما " لنفي اختيار الخلق تقريراً لاختيار الحق ، ومن قال : ومعناه ويختار للعباد ما هو خير لهم وأصلح فهو مائل إلى الاعتزال. { سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ } أي الله بريء من إشراكهم وهو منزه عن أن يكون لأحد عليه اختيار.

'' Rabbin dilediğini yaratır...''(Kasas Suresi, 28/68) Burada fiillerin yaratılmasına da delalet vardır. Burada *''ve seçer...''* anlamında olan '' وَيَخْتَارُ '' kelimesi üzerinde vakfedilir. Yani mânâ şöyle olmaktadır: *''Rabbin, dilediğini yaratır ve dilediğini seçer. Onların ise seçim hakkı yoktur.''* Yani o inançsızların ve müşriklerin Allah üzerinde herhangi bir şekilde asla bir şey seçme hakları yoktur. Ancak Allah'ın onlar üzerinde seçim hakkı vardır.

[205] Nesefî, **Medârik**, II/274.

Burada [206] مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ kavlinin üzerine bir atıf gelmemiştir. Çünkü bu söz يَخْتَارُ kavlini açıklamaktadır. Mânâ şöyledir:

‘‘Tercih ve seçim hakkı sadece yüce Allah’a mahsustur. Çünkü Allah, yarattığı fiillerinde hikmet yönlerini en iyi kendisi bilir. Bu nedenle Allah’ın yaratmış olduğu herhangi bir varlığın Allah üzerinde ve O’na rağmen bir seçim hakkı yoktur.’’

Ancak bu mânâyı يَخْتَارُ fiiline bağlayan ve bitiştirenler, yani *‘‘onların da bu konuda seçim hakkı vardır’’* tarzında bir anlama gidenler, amaçtan uzaklaşmış olurlar. Aksine " ما " harfi, yaratılmışların böyle bir seçim haklarının olmadığını göstermektedir. Böylece seçim hakkının Allah’a mahsus olduğunu kesin bir ifade ile aktarmış olmaktadır.

Eğer bir kimse bunun mânâsı: *‘‘Kulların da kendileri için hayır ve güzel olan şeyi seçme hakkı var’’* derse, bu durumda o kimse Mutezilî bir düşünceye sapmış olur.

‘‘Allah onların ortak koştuklarından münezzehtir ve yücedir.’’ Yani Allah, onların kendisine ortak koşmalarından beri ve uzaktır. Çünkü Allah, herhangi bir kimseye seçim hakkı vermekten de münezzehtir.[207]

Nesefî, yukarıda verilen ayette kulların fiillerini yaratma meselesine Allah’ın birliği çerçevesinde değerlendirmektedir. Zira ona göre bir kulun kendi iradesiyle bir fiile yönelmesi veya tercihte bulunması neredeyse Allah’a ortak koşmayla aynı seviyededir. Nesefî burada insan iradesini ve hürriyetini göz ardı ederek meseleyi Allah’ın bir olmasına bağlamaktadır. İnsanın iradî ve ihtiyarî fiillerinden sorumlu olduğunu söylemek Allah’ın birliğine halel getirmediği gibi işlenen fiilin neticesinde alacağı mükâfat veya mücazâtın da gerçekten hak edilmiş olunduğu inancını da pekiştirecektir.

2. Delil:

Yine konu ile alakalı olarak Nesefî En’âm suresi 6/39 ayetinde Allah’ın kulları için hem iyiliği hem de kötülüğü isteyebileceğini belirtir. Ona göre Allah mutlak olarak iyi olan fiilleri yaratmaz. Nesefî’ye göre söz konusu ayet hem Allah’ın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğuna hem kulları için mutlaka iyi fiiller yaratma zorunluluğunun olamadığına işarettir.

---

[206] Kasas Suresi, 28/68.
[207] Nesefî, **Medârik**, II/274.

En'âm 6/39. ayetinin tefsirinde Ebu'l-Berekât şöyle der:

ثم قال إيذاناً بأنه فعال لما يريد { مَن يَشَآءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ } أي يشأ الله ضلاله يضلله

{وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ } وفيه دلالة خلق الأفعال وإرادة المعاصي ونفي الأصلح.

''…Rabbim bundan sonra dilediğini yapabilir olduğunu bildirmek için şöyle buyuruyor: *''Allah kimi dilerse onu şaşırtır.''(En'âm Suresi, 6/39)* Yani Allah kimin dalaletini, sapkınlığını dilerse şaşırtır. *''Dilediğini de dosdoğru yola koyar.''* Bu ayetle, yüce Allah'ın kullara ait fiilleri, işleri yarattığına ve kötülükleri dilediğine delil ettiği gibi, aynı şekilde *''mutlaka kulları için iyilik ve hayırlarına olanı yaratır''* görüşünü de nefyettiğine delildir. ''[208]

3. Delil:

Hicr suresi 15/12. ayetinde de Ebu'l-Berekât, gerek Allah'ın iyi olanı yaratması (salah-aslah) gerekse kulların fiillerinin yaratılması konusunda Mu'tezile aleyhine deliller olduğunu savunur. Ayette mealen şöyle buyrulur:

''İşte biz bu inkârcı ve alaycı tavrı, kâfirlikte ısrar eden bu müşriklerin kalplerine yerleştirdik.''

Nesefî ayetten hareketle Allah'ın hem kötü olanı hem de kullarının fiillerini yarattığını söyler. Ayetle ilgili tefsiri şöyledir:

{ كَذَالِكَ نَسْلُكُهُ فِى قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ } أي كما سلكنا الكفر أو الاستهزاء في شيع الأولين

نسلكه أي الكفر أو الاستهزاء في قلوب المجرمين من أمتك من اختار ذلك يقال : سلكت الخيط في

الإبرة وأسلكته إذا أدخلته فيها وهو حجة على المعتزلة في الأصلح وخلق الأفعال.

''İşte biz böylece inkârcılığı – küfrü veya alaycılığı önceki toplumlar ve milletler arasına soktuğumuz gibi senin ümmetinden de bu yolu seçen- *suçluların kalplerine*- de küfrü ve alaycılığı *sokarız.''*

İğne iplikten geçirilince سلكت الخيط في الإبرة veya أسلكته denir. İşte bu ayet, Mu'tezile'nin *aslah* görüşü ile *kullar fiillerinin yaratıcısıdır* görüşü konusunda onların aleyhine delildir.[209]

[208] Nesefî, **Medârik**, I/363.
[209] Nesefî, **Medârik**, I/661.

4.Delil:

Hicr suresi 15/12 ayetine benzer ifadeler Şuârâ suresinin 26/200. ayetinde de geçmektedir. Ayette yüce Allah şöyle buyuruyor:

''İşte biz bu inkârcılığı günaha batmış o müşriklerin kalplerine böyle yerleştirdik.''

Bu ayette yüce Allah günaha batmış kişilerin kalplerine inkârcılığı yerleştirdiğinden bahsetmektedir. Nesefi ayette ef'al-i ibadın Allah tarafından yaratılmış olduğuna vurgu yapıldığını söyler. Yine ona göre ayette Mu'tezile'nin bu konudaki görüşleri aleyhine, Ehl-i Sünnet'in ise lehine deliller vardır.

Ayetin tefsirinde şöyle der:

{ كَذَالِكَ سَلَكْنَاهُ } أي أدخلنا التكذيب أو الكفر وهو مدلول قوله ما كانوا به مؤمنين

{ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ } الكافرين الذين علمنا منهم اختيار الكفر والإصرار عليه يعني مثل

هذا السلك سلكناه في قلوبهم وقررناه فيها فكيفما فعل بهم وعلى أي وجه دبر أمرهم فلا سبيل إلى أن

يتغيروا عما هم عليه من الكفر به والتكذيب له كما قال : { وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ

بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَاذَآ إِلا سِحْرٌ مُّبِينٌ }. وهو حجتنا على المعتزلة في خلق أفعال العباد

خيرها وشرها.

''Böyle yerleştirdik…'' Yalanlamayı ya da inkârı soktuk. Bu *''ona inanan olmadılar''(Şuârâ Suresi, 16/199)* ayetinin delalet ettiği şeydir. Günahkârlardan maksat; küfrü ve küfürde ısrarı seçtiklerini bildiğimiz kâfirlerdir. Yani onların kalbine bu şekilde yerleştirdik. Onlara ne yapılırsa yapılsın ve işleri nasıl ele alınırsa alınsın. Onları, içinde bulundukları inkâr ve yalanlamadan döndürmek mümkün değildir.

Ayet-i kerime'de : *''(Ey Peygamber!) Biz sana vahyimizi yazılı bir metin halinde indirmiş olsaydık ve kâfirler/müşrikler de o metne elleriyle dokunmuş olsalardı da ''bu düpedüz bir büyüden başka bir şey değildir'' derlerdi.''(En'âm Suresi, 6/7)* Bu, bizim Mu'tezile'ye karşı, hayır ve şer yönüyle kulların fiillerinin yaratılması hususundaki delilimizdir.[210]

[210] Nesefî, **Medârik**, II/221.

Nahl suresi 16/17 ayette geçen *''Hiç düşünmez misiniz? Bütün bunları yaratan Allah ile bir tek şeyi bile yaratma gücü bulunmayan (putlar) bir olur mu?''* ifadesinden yola çıkan Nesefî, burada kastedilen şeyin aslında insanların herhangi bir fiili yaratmalarının mümkün olmadığıdır. Bu ayetin Mu'tezile'nin kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu yönündeki görüşlerine karşı Ehl-i Sünnet lehine bir delil olduğunu söyler.

Ayette vurgulanan, aslında putların herhangi bir şeyi yapmaya veya yaratmaya güçlerinin olmadığı yaratıcı olarak vasıflandırılabilecek yegâne varlığın Allah olduğudur. Ancak Nesefi'ye göre ayette kastedilen esas şey Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğudur.[211]

5. Delil:

Fiillerin yaratılmış olduğu meselesinde Ehl-i Sünnet'in delil olarak getirdiği en önemli ayetlerden biri de Enfâl suresinin 8/17. ayetidir. Yüce Allah Bedir Savaşı'nda elde edilen zafer vesilesiyle bazı müminlerin övünmesinden dolayı ikaz mahiyetinde bu ayetleri vahyetmiş ve müminleri muzaffer kılanın kendisi olduğunu belirtmiştir. Yüce Allah'ın bu şekildeki ikazı, ayetin kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı şeklinde yorumlanmıştır.

Ayette mealen şöyle buyrulur:

'' (Ey Müminler!) Bedir'de o müşrikleri gerçekte siz katletmediniz. Allah katletti. (Ey Peygamber!) Bedir'de düşmana karşı (taş, ok, toprak gibi)bir şeyler attığın zaman da aslında sen atmadın, Allah attı. Allah bütün bunları müminlerin güzel bir imtihan kazanmalarını sağlamak için yaptı. Şüphesiz Allah her şeyi işitir, her şeyi bilir.''

Nesefî, ayetten yola çıkarak fiilin yaratma yönüyle Allah'a, kesb yönüyle de kula ait olduğunu belirtir. Ayrıca Bedir Savaşı'nda müşriklerin bozguna uğramış olmasını da yine fiilin Allah tarafından yaratılmış olmasına bağlar. Zira Nesefî'ye göre fiilin kul tarafından yaratılmış olması halinde müşriklerin bu denli bir bozguna uğramaları mümkün değildir.

Ayetle ilgili Nesefî şöyle der:

{ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَـٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ } والفاء جواب لشرط محذوف تقديره : إن افتخرتم بقتلهم فأنتم لم تقتلوهم ولكن الله قتلهم. ولما قال جبريل للنبي صلى الله عليه وسلّم : خذ قبضة من تراب

[211] Nesefî, **Medârik**, I/677.

فارمهم بها فرمى بها في وجوههم وقال " شاهت الوجوه " فلم يبق مشرك إلا شغل بعينه فانهزموا قيل { وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ اللَّهَ رَمَى } يعني أن الرمية التي رميتها أنت لم ترمها أنت على الحقيقة ، لأنك لو رميتها لما بلغ أثرها إلا ما يبلغه أثر رمي البشر ، ولكنها كانت رمية الله حيث أثرت ذلك الأثر العظيم ، وفي الآية بيان أن فعل العبد مضاف إليه كسباً وإلى الله تعالى خلقاً لا كما تقول الجبرية والمعتزلة ، لأنه أثبت الفعل من العبد بقوله { إِذْ رَمَيْتَ } ثم نفاه عنه وأثبته لله تعالى بقوله

''(Bedir savaşında) Onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü…''(Enfâl Suresi, 8/17) Ayette geçen فَلَمْ edatının başına bulunan ف harfi mahfuz olan bir şartın cevabıdır. Bu takdiri olarak şöyledir: ''Eğer siz onları öldürmekle övünüyorsanız, bilin ki onları siz öldürmediniz. Fakat onları Allah öldürdü.''

Çünkü Cebrail (a.s) Hz. Peygamber'e: ''Yerden bir avuç toprak al da, onu müşriklerin üzerine savuruver'' demişti. Allah resulü de dediği gibi toprağı alıp onların yüzüne doğru savurdu. Diyor ki: ''Hepsinin yüzleri gözleri toz toprak doldu.'' Tek bir müşrik kalmaksızın hepsi de gözlerini temizlemekle ve tozları gidermekle meşgul olmaya başlamışlardı.

''Attığın zaman da sen atmadın fakat Allah attı.''(Enfâl Suresi, 8/17)

Yani bizzat senin atıp serpmiş olduğun o toprağı gerçek anlamda sen atmadın. Çünkü gerçek anlamda sen atmış olsaydın, o atış, ancak bir beşerin ya da bir insanın atış gücü ne idiyse o kadar olur ve o oranda ulaşabildiği yere ulaşırdı ve o nispette etkisi olurdu. Fakat o Allah'ın atışı idi ki bu mânâda büyük bir etki yaparak onların bozguna uğramalarını sağladı.

Bu ayette ayrıca şu gerçeğin de açıklaması bulunmaktadır: Kulun fiili, ona kulun kesbi, elde ettiği olarak izafe edilirken, yüce Allah'a bu, Allah'ın yaratması olarak izafe edilmiştir. Yoksa mesele Cebriyye ve Mu'tezile mezhebi mensuplarının ileri sürdükleri gibi değildir. Çünkü yüce Allah *''Attığın zaman''* ifadesiyle fiilin kuldan olduğunu ifade ve ispat buyururken, daha sonra bunu reddediyor ve bu işin

Allah'a ait olduğunu *''Fakat Allah atmıştır''* buyurmakla kendisi adına ortaya koymuş oluyor.[212]

Ehl-i Sünnet'in insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu yönünde fikir beyan edenleri, yaratılışta Allah'a ortak koşmakla itham etmesi pek de isabetli değildir. Zira bu aşırı bir yorumdur. İnsan Allah'ın kendisine verdiği hür iradeyle fillerini yapar. Yapılan fiillerin neticesinden sorumlu olmanın temel şartı söz konusu fiillerin herhangi bir baskı ve zorlama olmadan yapılmasıdır.

Mu'tezile'nin insanın özgür iradesiyle işlemediği fiillerden sorumlu olamayacağı düşüncesi bizce daha isabetlidir. Ancak fiilleri tamamen yapana isnat etmek imkânsızdır. Bu noktada Ehl-i Sünnet'in fiilleri zorunlu ve iktisabî olarak taksim etmesi kanaatimizce bu meselenin çözümüne yönelik en iyi yoldur. Ehl-i Sünnet, fiillerin Allah tarafından yaratıldığını, kula düşen ise onu gerçekleştirmek için çaba sarf etmesi gerektiğini belirterek yaratmada Allah'a ortak koşma ikilemini bu şekilde aşmıştır. Yine bazı fiillerin zorunlu olduğunu belirterek de insan iradesinin sınırlılığına işaret etmişlerdir.

3.6. Büyük Günah İşleyenin (Mürtekib-i Kebire) Akıbeti

3.6.1. Anlam ve Günahların Kapsamı

Dini terim olarak *kebire* denilen büyük günah; İslam hukukunun hakkında nass, ceza tahsis ettiği suç olarak tarif edilmiştir. Kebire; kabirde ve mahşerde azabı gerektiren, yükselmeye engel, fıtrata aykırı olan kavl ve fiillerdir. Kebire için haram olduğu nass ile sabit olan veya Allah'ın işleyeni ateş azabıyla tehdit ettiği yahut işleyene had cezası gerektiren, ya da işleyeni kâfir adını alan günahlar olarak görenler olduğu gibi, Allah'ın yasak ettiği her şey büyük günahtır diyenler de olmuştur.[213]

---

[212] Nesefî, **Medârik**, I/465.

[213] Ali Arslan Aydın, İslam'da Büyük Günahlar ve Tekfir Meselesi, **Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi],** 1975, cilt: XIV, sayı: 4, s. 198. ; Mustafa Türkgülü, Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebire Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar, **Diyanet İlmi Dergi**, 2000, cilt: XXXVI, sayı: 4, s. 66.

Her türden günahın büyük olanlarına Kur' an ve Sünnet *kebire* demektedir. Kebir kelimesi sıfat olarak Kur'an'da "makbul ve çirkin" anlamlarda yaklaşık kırk yerde geçmektedir. Bunların bazılarında kebir, günahın sıfatı olarak yer almaktadır. "Büyük çirkinlik-pislik", "büyük fesat", "büyük dalalet", "büyük zulüm ve 'günah", "büyük hata", "büyük azgınlık" ve benzeri ifadelerde kebir sözcüğü hep bir yanlışlığın, sapmanın sıfatı olmaktadır.[214]

Büyük günahların sayısı, büyük günah işleyenin küfre düşüp düşmediği veya hangi suçların büyük günah olduğu konuları İslam âlimlerince tartışılmıştır. Büyük günahların sayısı konusunda muhtelif rakamlar zikredilmektedir. Büyük günahların dokuz, on, on iki olduğu zikredenler olduğu gibi bu sayıyı yetmişe çıkaranlar da olmuştur. Hadislere dayanılarak zikredilen büyük günahlar şunlardır:

1. Allah'a şirk koşmak.
2. Haksız yere bir kimseyi öldürmek.
3. İffetli bir kadına zina isnadında bulunmak.
4. Zina yapmak.
5. İçki içmek.
6. Faiz yemek.
7. Hırsızlık yapmak.
8. Düşmana hücum sırasında savaştan kaçmak.
9. Sihir ve büyü yapmak.
10. Anne- babaya isyan etmek.
11. Yetimin malını yemek.
12. Emirleri yapmamak ve yasakları yapmak suretiyle aileye karşı istikameti terk etmek.[215]

3.6.2. Mu'tezile'ye Göre Büyük Günah İşleyenin Akıbeti

Büyük günah konusundaki tartışmalar çoğunlukla Mu'tezile, Haricîler ve Ehl-i Sünnet arasında geçmiştir. Bu konudaki tartışmalar fıkhî veya akidevi tartışmalar olmakla kalmamış farklı mezheplerin birbirlerini tekzip veya tekfir

[214] Muhammet Yılmaz, Kur'an'da Büyük Günah Kavramı, Cumhuriyet **Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2011, cilt: XV, sayı: 2, s. 264.
[215] Buhârî, **Sahîh-i Buhârî**, çev. Abdullah Feyzi Kocaer, Hüner Yayınları, Konya 2007, s. 398, 416, 734. ; Gölcük ve Toprak, **Kelâm; Tarih- Ekoller- Problemler**, s. 135-136.

etmelerine de sebep olmuştur. Aynı zamanda bu tartışmanın Mu'tezile isminin doğmasına da kaynaklık ettiği bilinmektedir.[216]

Mu'tezile, büyük günah işleyenin ne mümin ne de kâfir olduğunu bu ikisi arasında bir yerde bulunduğunu belirtir ki bunu da fâsık olarak nitelendirmişlerdir. Ne Mürcie'nin dediği gibi *''mü'min''*, ne Haricîler'in dediği gibi *''kâfir''* ne Hasan Basrî'nin dediği gibi *''münafık''* olarak adlandırmaktadırlar. Dolayısıyla büyük günah işleyen bunların isimleriyle isimlendirilmemekte, bunlar hakkında geçerli olan hükümler onun için geçerli olmamaktadır.[217]

Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kimse (fâsık) şayet ölmeden evvel tevbe ederse tekrar mümin olarak kabul edilecek ve İslam üzerine ölecektir. Şayet tevbe etmeden evvel ölürse iman mertebesinden daha aşağı, küfür mertebesinde ise daha yüksek olan fısk küfre dönüşecek ve o şahıs kâfir olarak da ölecektir. Kâfir olarak ölen kimsenin ahiretteki yeri ise cehennem olacak ve orada da ebedî olarak kalacaktır. Mu'tezile'ye göre fâsık kişi dünya iken her ne kadar tevbe etmemiş olsa da Allah'ın varlığın tamamen inkâr eden kâfire nispetle daha üstün bir derecededir ve bu nedenle de cehennemde çekeceği azap da kâfir olana nispetle daha hafif olacaktır.[218]

Kâdî Abdülcebbâr (ö: 415/1024) büyük günah işleyen kimseye, mü'min adının verilmesine karşı çıkarken, ona sınırlı da olsa mü'min denmesine karşı çıkmaz. Böyle kişilerin Allah'a ve Peygamberine inanmakla nitelendirmenin caiz olduğunu belirtir. O, *"Allah'a ve Peygamberine inananlar için hazırlanmış cennete koşun*" (Hadid Suresi 57/21) ayetini, vacipleri yerine getirip haramlardan kaçınmak şartıyla "Allah ve Peygamberine inananlar için hazırlanmış cennete koşun" şeklinde anlamakla, bir kimseye geniş mânâsıyla mü'min demek için vacipleri yerine getirip haramlardan kaçınmasının da şart olduğunu ileri sürer.[219]

---

[216] Vasıl b. Ata'nın, Basra Mescidinde büyük günah işleyen kimsenin durumu hakkında ders vermekte olan Hasan el-Basrı'nin meclisinden ayrılarak, arkadaşı Amr b.Ubeyd ile böyle bir kimsenin, ne mümin, ne de kâfir olduğunu, onun ancak İman ile küfür arasında orta bir yerde *(el-Menzile beyne'l Menzileteyn)* bulunduğunu söylemeleri üzerine, Hasan el-Basrı'nin bunlar hakkında, "Müslümanların görüşünden ayrıldılar" anlamında *"kad i'tezelı'ikavle'l-umme"* veya "Vasıl bizden ayrıldı" mânâsında *"kad i'tezele anna'l- Vasıl"* demiş olması, gerek Vasıl b.Ata, gerekse Amr b.Ubeyd ve onlar gibi hareket eden ve düşünenlere *"i'tizal edenler"* anlamında *"Mu'tezile"* denmesine neden olmuştur. (Kemal Işık, Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vasıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1981, cilt: XXIV, s. 338. *;* Pakiş, *Mu'tezile ve Yorum*, s. 198. ; Zehebî, **et-Tefsîr ve'l Mufessîrûn**, I/262.)

[217] Pakiş, **Mu'tezile ve Yorum**, s. 199.

[218] Kemal Işık, Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vasıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi, s. 343.

[219] Cihad Tunç, Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1978, cilt: XXIII, s. 338.

Mu'tezile, vacipleri yerine getirip haramlardan kaçınmayı, Allah'ın bütün emirlerini yerine getirip, yasaklarından uzak durmayı imanın vazgeçilmez bir parçası olarak görmekle, amelsiz imandan bahsedilmesinin mümkün olamayacağını belirtmiş olmaktadır. Bu yönüyle Mu'tezile amel ile imanın bir arada bulunmasını gerekli gördüğü için en sert hüküm veren fırkalar arasındadır. Onlar mü'min ile kâfirin özelliklerini ortaya koyarken müminin özelliği bütün bir imandır, kâfirin ki de mutlak bir küfürdür, derler. Onlara göre bir kimse büyük günahlardan birini işlerse, imanın bütününden çıkmış olur. Zira Mu'tezile'ye göre, iman ve amel, ancak birlikte imanı bütünleştirirler. Bir kimseyi öldürmekle imanın bütününden çıkan şahıs iman ile küfür arasındaki fısk noktasındadır.[220]

3.6.3. Ehl-i Sünnet'e Göre Büyük Günah İşleyenin Akıbeti

Ehli Sünnet kelâmcıları Nisa suresinin 4/48. ayetine dayanarak, şirk dışında büyük günah işleyen kimsenin mümin olduğunu belirtirler. Yüce Allah ayette söz konusu ayette şöyle buyurmaktadır: *'' Şüphesiz Allah kendisine eş ve ortak koşulmasını affetmez. Fakat dilediği kimselerin bunun dışındaki günahlarını affeder. Her kim Allah'a eş ve ortak koşarsa büyük bir günah işlemiş olur.''*

Ehl-i Sünnet bu ayete dayanarak Allah'ın, şirk dışındaki günahların affına kapı araladığını dolayısıyla bu günah haricinde diğer büyük günahlardan birini işleyen kişinin imandan çıkmayacağını belirtir. Yine Ehl-i Sünnete göre kişinin işlediği büyük günah onu imandan çıkarmadığı gibi, küfre de sokmaz. Çünkü hala kendisinde imanın esasını oluşturan tasdik mevcuttur. Dolayısıyla o, sadece günahının büyüklüğü oranında ceza görecektir. Ehli Sünnet buna delil olarak da, tevbe etmeden önce ölen büyük günah sahibi bir kimse için dua edilmesi ve durumu bilindiği halde, Müslüman mezarlığına konulması hususunda Ümmet'in ittifak etmiş bulunmasını ve özellikle Kur'an-ı Kerim'in de, "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı...''(Bakara Suresi, 2/178), "Ey iman edenler! İçtenlikle tevbe ederek Allah'a dönün ki, Rabbiniz kötülüklerinizi örtsün, sizi, içlerinden ırmaklar akan Cennetlere koysun''(Tahrim Suresi, 66/8) demek suretiyle, isyan eden ve günahkâr olan kimseler hakkında "mümin" deyimini kullanmış

[220] Cihad Tunç, Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi, s. 339.

olmasını göstermektedir. Ayrıca, büyük günah işleyene münafık denilmesi, Ehl-i Sünnet tarafından da doğru bulunmamıştır. Zira münafık olan kişi küfrünü gizleyen kişidir. Hâlbuki kebire işleyen için böyle bir hal söz konusu değildir. O, ne küfrünü gizler, ne de batıla inanır.[221]

3.6.4. Nesefî'ye Göre Mürtekib-i Kebire

Büyük günah işleyenin akıbeti konusunda Nesefî, Ehl-i Sünnet'in tezlerini dile getirmiş ve yukarıda aktardıklarımıza uygun görüşler dile getirmiştir. Nesefî'ye göre şayet kul, şirk üzerine ölürse Allah onu asla bağışlamaz ve bağışlamayacaktır. Fakat şirk dışındaki diğer günahlardan da olsa Allah dilediği kimseler için tevbe etmeseler de bağışlanabileceklerini belirtir. Zira Allah, sadece şirk dışındaki günahları affedebileceğini ayette belirtmiştir.[222]

1. Delil:

Ayetle ilgili Nesefî şöyle der:

{ إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ } إن مات عليه { وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَالِكَ } أي ما دون الشرك وإن كان كبيرة مع عدم التوبة ، والحاصل أن الشرك مغفور عنه بالتوبة ، وأن وعد غفران ما دونه لمن لم يتب أي لا يغفر لمن يشرك وهو مشرك ويغفر لمن يذنب وهو مذنب. قال النبي عليه السلام من لقي الله تعالى لا يشرك به شيئاً دخل الجنة ولم تضره خطيئته وتقييده بقوله{ لِمَن يَشَآءُ } لا يخرجه عن عمومه كقوله : { اللَّهُ لَطِيفُ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ }

قال علي رضي الله عنه : ما في القرآن آية أحب إليّ من هذه الآية . وحمل المعتزلة على التائب باطل لأن الكفر مغفور عنه بالتوبة لقوله تعالى : { قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ }. فما دونه أولى من أن يغفر بالتوبة. والآية سيقت لبيان التفرقة بينهما وذا فيما ذكرنا { وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا } كذب كذباً عظيماً استحق به عذاباً أليماً.

---

[221] Kemal Işık, Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vasıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi, s. 347.
[222] Bkz. Nisa suresi 4/48.

‘‘Allah kendisine şirk koşulmasını asla bağışlamaz. Bundan başkasını, günahları dilediği kimse için bağışlar.’’

Eğer kul şirk üzere ölürse Allah onu asla bağışlamaz ve bağışlamayacaktır. Ancak şirk dışında kalan günahları, büyük günahlardan da olsa Allah dilediği kimseler için tevbe etmeseler de bağışlayabilir. Kısaca; eğer kişi şirk günahını işlerse, bundan tevbe etmek suretiyle Allah onu bağışlayabilir. Çünkü Allah'ın tevbe etmeden bağışlamayı vaat ettiği günahlar şirkin yani Allah'a ortak koşmanın dışında kalan günahlardır. Yani Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamayacaktır. Çünkü böylesi bir kimse müşriktir. Fakat bunun dışında günah işleyen bir günahkârın günahlarını bağışlar. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

‘‘Kim Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmaksızın kavuşursa, o kimse cennete girecektir. Onun işlediği hataları ona bir zarar vermez.’’

Diğer taraftan bağışlanmanın ayette ‘‘dilediği kimseler için’’ ifadesiyle kayıtlanmış olması, bunu genel olmaktan çıkarmaz. Bu tıpkı yüce Rabbimizin şu kavli gibidir:

‘‘Allah kullarına karşı lütufkârdır, dilediğine rızık verir.’’(Şurâ Suresi 42/19)

Hz. Ali (r.a.) diyor ki: *‘‘Kur'an'da bu ayetten daha çok beni sevindiren başka bir ayet yoktur.’’*

Mu'tezile mensubu kimselerin bunu tevbe etmeye yorumlamaları batıldır, anlamsızıdır. Çünkü küfür bile tevbe edilmesi halinde bağışlanabilmektedir. Zira yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

‘‘İnkâr edenlere söyle: Eğer (sana düşmanlıktan) vazgeçerlerse, geçmişte işledikleri günahları bağışlanır.(Enfâl Suresi, 8/38)

Bunun dışında kalanların ise tevbe ile bağışlanmaları pekâlâ mümkün olabilir. Çünkü ayet, bu durum ile diğerleri arasındaki farkı ortaya koymak için gönderilmiştir. Bu ayet ise, zaten bizim anlatmakta olduğumuz konu ile ilgilidir.

‘‘Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah ile iftira etmiş olur.’’ Çok büyük bir yalan uydurmuş olur. Bundan dolayı da acıklı bir azabı hak etmiş olur.’’[223]

Nesefî, Mu'tezile'nin büyük günah işleyen kimsenin sevapları olsa bile cehenneme gireceği yönündeki görüşlerine itiraz eder. Zira ona göre Allah iyilik yapanların mükâfatını ziyadesiyle, kötülük yapanların cezasını ise misliyle

[223] Nesefî, **Medârik**, I/257-258.

vereceğini bildirmiştir. Nisa suresi 4/40. ayette geçen ‘‘ Allah hiçbir kuluna zerre kadar haksızlık etmez. Ama kulun küçücük bir iyiliği olsa onu katbekât arttırır; üstelik kuluna mükâfatını fazlasıyla verir’’ ifadelerinin Mu’tezile’nin bu konudaki görüşlerine bir cevap ve reddiye niteliğinde olduğunu dile getirir.[224]

Büyük günah işleyenin ebediyen cehennemde kalacağını savunan Mu’tezile, söz konusu günah ve sair günahlar için de şefaatin mümkün olmadığını savunur. Zira büyük günah cehennemde kalmanın sebebidir. Ehl-i sünnet ise şefaatin hak olduğunu ve bunun kurtuluşu umanlar için de bir vesile olduğunu belirtir. Şefaatin yalnızca mümin kimseler için olduğunu kâfir ve münafık kimseler için ise böyle bir durumun söz konusu olmadığını savunur. Bakara 2/48. ayeti de buna delil olarak gösterilir. Yüce Allah ayette şöyle buyurmaktadır:

‘‘Kıyamet ve hesap gününe karşı tedbirinizi alın; çünkü o gün kimsenin kimseye bir faydası dokunmayacak, kendisinden şefaat de kabul olunmayacak, hiç kimseden günahlarının affı için bedel kabul edilmeyecek ve günahkârlara da asla yardımcı olunmayacak.’’

Ayetle ilgili Ehl-i Sünnet’in görüşlerini dile getiren Nesefî, büyük günah işleyenin şefaate mazhar olmayacağından kastın kâfirler olduğunu belirtir. Ona göre ayet mümin olup da büyük günah işleyen kişinin şefaate mazhar olacağına delildir. Dolayısıyla Mu’tezile’nin –mümin olsun veya olmasın- büyük günah işleyen kişiye şefaat olunmayacağı şeklindeki görüşünün batıl olduğunu belirtir. Dolayısıyla burada büyük işlese bile kişinin affedilmesine vesile olacak şeyin Allah’a iman olduğunu aktarır.

2. Delil:

Nesefî’nin ayetle ilgili yorumu şöyledir:

{ فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ } وتشبث المعتزلة بالآية في نفي الشافعة للعصاة مردود لأن المنفي شفاعة الكفار وقد قال عليه السلام شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي من كذب بها لم ينلها. { وَلا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ} أي فدية لأنها معادلة للمفدي. { وَلا هُمْ يُنصَرُونَ } يعاونون .

‘‘Artık şefaatçilerin şefaati onlara fayda sağlamayacaktır.’’(Müddessir suresi 74/48)

[224] Nesefî, **Medârik**, I/253.

Mu'tezile mezhebi mensuplarının bu ayete dayanarak, büyük günah işleyenlere şefaat olunmaz tarzındaki görüşlere kalkışmaları onlara iade olunmuştur, anlamsızdır. Çünkü ayette kabul edilmeyecek şefaat kâfirler için olanıdır. Yoksa mümin olup da büyük günah işleyenlere şefaat olunmayacak mânâsında değildir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) bir hadisinde şöyle buyurmuştur:

''Benim şefaatim ümmetimden büyük günahlar işleyenleredir. Kim bu şefaati yalanlarsa o buna nail olmayacaktır.''

''Bir fidye de alınmaz...'' Çünkü bu feda olunana denktir. *''Ve kendilerine yardımcı da olunmayacaktır.''* Arka çıkılmaz, destek çıkılmaz.[225]

3. Delil:

Nesefî, büyük günah işleyenin cehennemde ebediyen kalmayacağına dair görüşüne delil olarak gösterdiği ayetlerden biri de Nisa suresi 4/152. ayettir. Yüce Allah ayette şöyle buyurmaktadır:

''Allah'a ve peygamberlerine iman eden ve onlardan hiçbirini diğerlerinden ayırmayanlara gelince, işte Allah onları mükâfatlandıracaktır. Allah çok affedici, çok merhametlidir.''

Nesefî'nin ayetle ilgili tefsiri şöyledir:

والآية تدل على بطلان قول المعتزلة في تخليد المرتكب الكبيرة لأنه أخبر أن من آمن بالله

ورسله ولم يفرق بين أحد منهم يؤتيه أجره ، ومرتكب الكبيرة ممن آمن بالله ورسله ولم يفرق بين أحد

فيدخل تحت الوعد

''Bu ayet Mu'tezile'nin, *''Büyük günah işleyenler, cehennemde ebedî olarak kalacaklardır''* görüşlerini çürütmekte ve geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü ayette şu gerçeklere yer veriliyor:

''Doğrusu Allah'a ve resulüne iman edenler ve Allah'a iman ile peygamberlerine iman arasında herhangi bir ayrıma gitmeyenler...'' İşte böyle buyurmakla gerçek ortaya konulmaktadır. Dolayısıyla bir kimse bu şekilde bir inanca sahip ise büyük günah işlese de kendilerine sevap ve mükâfat vaat olunan kimseler arasında yer alır, demektir.''[226]

[225] Nesefî, **Medârik**, I/51.
[226] Nesefî, **Medârik**, I/293

4. Delil:

Nesefî'nin şirk dışındaki günahların Allah tarafından affedilebileceği yönündeki görüşlerine daha önce değinmiştik. Meryem suresi 19/72 ayetinin tefsirinde de bu yönde görüşler dile getirmiş ve şirkten korunan kimselerin Allah tarafından affedileceğini, zalimlerin ve günaha batanların ise cehennemde bırakılacağını belirtmiştir.

Ayetin meali şöyledir: *''Ancak biz kâfirlikten sakınıp emir-yasaklarımız konusunda duyarlı olanları o gün cehennemden esirgeyeceğiz; zalimleri/kâfirleri ise diz çökmüş vaziyette cehennemde bırakacağız.''*

Ayetle ilgili Nesefî şu yorumda bulunmuştur:

''Şirkten korunmuş müminleri kurtarırız ve zalimleri orada bırakırız. Bu, herkesin cehenneme gireceğine dair delildir. Çünkü *''Onları orada bırakırız''* dedi. *''Onları oraya sokarız''* demedi. Mezhebimize – Ehl-i Sünnet- göre, büyük günah sahipleri, işledikleri günahları miktarınca azap görürler ve sonra da kesin olarak kurtulurlar. Mürcie *''azap edilmezler''*, Mu'tezile ise *''büyük günah sahipleri ebedî olarak cehennemliktir''* der.[227]

5. Delil:

Nesefî'nin büyük günah meselesinde Mu'tezile'ye karşı Ehl-i Sünnet'in görüşlerini dile getirdiği bir diğer yer de Furkan suresinin 25/19. ayetidir. Nesefî bu ayetin tefsirinde de yukarıda aktardığımız Meryem suresinin 72. ayetinde serdettiği görüşlere benzer görüşler dile getirmiştir. Allah'a şirk koşmayı büyük günah kategorisinde değerlendirmiş, şirk hariç diğer günahların Allah tarafından affedilebileceğini belirtmiştir.

Yüce Allah ayette mealen şöyle buyurmaktadır:

''Allah müşriklere şöyle diyecek: ''Bakın, işte vakti zamanında tanrı diye tapındığınız putlar, sizi yalancı çıkardılar. Artık ne hak ettiğiniz azabı başınızdan savabilirsiniz ne de herhangi bir kimseden yardım alabilirsiniz. Sizden kim Allah'a eş ve ortak koşarsa, biz ona büyük bir azap tattıracağız.''

Ayetle ilgili Nesefî'nin yorumu şöyledir:

[227] Nesefî, **Medârik**, II/48.

ثم خاطب المكلفين على العموم بقوله { وَمَن يَظْلِم مِّنكُمْ }[228] أي يشرك لأن الظلم وضع الشيء في غير موضعه ومن جعل المخلوق شريك خالقه فقد ظلم يؤيده قوله تعالى : { إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ }[229]

{ عَذَابًا كَبِيرًا}[230] فسر بالخلود في النار وهو يليق بالشرك دون الفاسق إلا على قول المعتزلة والخوارج.

‘‘Daha sonra, bütün mükelleflere genel olarak şu sözüyle hitap etti: *‘‘İçinizde kim zulmederse ona büyük bir azap tattıracağız.’’* Zulüm, bir şeyi yerinin dışına koymaktır. Kim de, yaratılanı yaratanın ortağı kılarsa şüphesiz zulmetmiştir. Bunu şu ayet-i kerime teyit etmektedir: *‘‘Şüphesiz ki şirk büyük bir zulümdür.’’ ‘‘Büyük azap’’* cehennemde sonsuz kalmakla tefsir edilmiştir. O da fâsıklara değil de müşriklere layıktır. Mu’tezile ve Haricîler aksi görüştedirler.’’[231]

6. Delil:

Bakara suresi 2/81 ayetinin tefsirinde Ebu’l-Berekât ayetin sonunda geçen *“Onlar cehennemde ebedî olarak kalacaklardır”* ifadesinin Mu’tezile ve Havâric lehine delil olmaması için ayetin başında geçen *“seyyie”* kelimesini İbni Abbas ve Mücahid’in tefsirlerini de delil olarak göstererek *“şirk”* olarak tefsir eder.[232]

Ebu’l-Berekât ayetin tefsirinde şöyle der:

{ بَلَى } إثبات لما بعد النفي وهو لن تمسنا النار أي بلى تمسكم أبداً بدليل قوله هم فيها خالدون { مَن كَسَبَ سَيِّئَةً } شركاً عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما رضي الله عنهم { وَأَحَاطَتْ بِهِ } وسدت عليه مسالك النجاة بأن مات على شركه ، فأما إذا مات مؤمناً فأعظم الطاعات وهو الإيمان معه فلا يكون الذنب محيطاً به فلا يتناوله النص ، وبهذا التأويل يبطل تشبث المعتزلة والخوارج.

“Ey Yahudiler, mesele sizin ileri sürdüğünüz gibi değil.”

[228] Furkan Suresi, 25/19.
[229] Lokman Suresi, 31/13.
[230] Furkan Suresi, 25/19.
[231] Neseffî, **Medârik**, II/183.
[232] Çetiner**,** s**.** 84.

Bu kelime nefiyden, yani olumsuz bir ifadeden ve ret durumundan sonra mânâyı müspete, olumluya dönüştürmek için gelir. Bu menfi olan ifade de: *"Bize asla ateş dokunmayacak"* ifadesi olup bu kelime söz konusu mânâyı tersine, yani dönüştürerek *"Hayır, mesele sandığınız gibi değil, size hem de ebedî olarak dokunacaktır"* demektir. Çünkü *"Onlar cehennemde ebedî kalıcıdırlar"* cümlesi bunun delilidir.

"Kim bir kötülük işlerse…" Bu şeklide şirk olarak değerlendirme İbn Abbas, Mücahit ve daha başkalarından yapılmıştır.

"İşledikleri hataları, kendilerini çepeçevre kuşatırsa…" Yani kurtulabilmeleri noktasında tüm yolları kapanıp tıkanırsa, örneğin müşrik olarak ölürse; *İşte onlar cehennemliktirler"*

Ancak mümin olarak ölürler ve Allah'a itaate değer verirlerse, buna imanları da devam ediyorsa, işte böylesi için günah kendisini çepeçevre sarmış denemez. Dolayısıyla bu nass onu içine almış olamaz. İşte bu yoruma göre Mu'tezile ve Haricîler'in farklı yorum girişimlerinin de bir anlamı kalmamış ve geçersiz olmuştur.[233]

Ehl-i Sünnet'in şirk dışındaki günahlardan birini işleyenin mü'min olarak kalacağını, imandan çıkarmayacağını ve ölmesi halinde Müslüman mezarlığına gömüleceğini belirtmişlerdir. Zira kişi Allah'ın varlığını inkâr etmediği müddetçe ve kalbinde de tasdike dair bir belirti varsa mümin sayılır. Kişinin günahında ısrar etmemesi ve günahlarını itiraf edip Allah'tan af dilemesi onun mümin olarak kalmasını sağlayan vesilelerden biridir.

Mutezile'nin büyük günah işleyenin mümin sayılamayacağına dair tespitinde biraz aşırıya kaçtığını belirtmek gerek. Zira kişi kasıt ve ısrar olmadan büyük günahlardan birini işlerse mümin olarak kalmaya devam eder. Allah, Kur'an'ın birçok ayetinde merhameti ve bağışlayıcılığı konusunda müminleri müjdelemiştir. Dolayısıyla kişi yaptığından pişman olduğu müddetçe ve kalbinde Allah'a iman cihetinden tasdik olduğu müddetçe mümin sayılır.

[233] Nesefî, **Medârik**, I/64.

3.7. İyi Olanın Allah Tarafından Yaratılması (Salah-Aslah)

3.7.1. Kavramsal Analiz ve Mu'tezile'nin Konuya Bakışı

Aslah kelimesi, "kişi için faydalı olmak, onun haz ve sevinç duymasına vesile olmak" anlamındaki salah kökünden türetilmiş olunup, "kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şey" demektir.[234]

İyi olanın Allah tarafından yaratılmasının zarurî olup olmadığı meselesi İslam dünyasında tartışılmış ve mevzubahis konu aynı mezhep içinde çeşitli ayrışmaların meydana gelmesine de zemin hazırlamıştır. Buna en iyi örnek de salah-aslah meselesinde Mu'tezile içinde ortaya çıkan ayrışmadır. Bağdat Mu'tezilesi ve Basra Mu'tezilesi salah-aslah meselesinde birbirinden farklı görüşlere sahiptir.

Bir fiilin iyi veya kötü oluşunu insana sağlamış olduğu fayda veya zarar açısından değerlendiren Mu'tezile'ye göre iyi fiil fayda gözetilerek yapılan, kötü fiilse sahibine zarar doğuran şeydir. Belli bir gayeye yönelik olarak fiilleri olan Allah'ın gayesiz bir iş yapacağını söylemek abestir. Zira Allah'ın her fiili belirli bir amaç içindir. Bu amaç da iyi, doğru veya faydalı olduğuna göre O'nun bütün fiilleri de iyidir. O fiillerini daima fayda gözeterek yapar, dolayısıyla zararlı olanı veya faydalı olmayanı irade etmez. Fayda kendisi için olamaz: çünkü O eksiklik ve ihtiyaçtan münezzeh olduğundan bir fayda teminine gerek duymaz. O halde Yüce Allah'ın fiillerinin gayesi kullarının fayda ve iyiliğidir.[235]

Mu'tezile'ye göre Allah'ın fiillerinde gaye gözetmediğini düşünmek O'nun abesle iştigal ettiğini ileri sürmekle aynı anlama gelir. Aynı şekilde O'nun kulları için iyi, doğru ve faydalı olanı (salah -aslah) gözetmediğini iddia edip fiillerinin kullara zararlı da olabileceğini savunmak, Allah'ı adil olmamak ve zulümle nitelendirmek anlamı taşır.

Mu'tezile salah-aslah meselesini Adalet ilkesi çerçevesinde değerlendirmektedir. Salah olanın Allah tarafından yaratılmasının vacip olduğunu iddia ederken söz konusu ilkeyi tatbik ettiklerini dile getirmektedirler. Fakat

---

[234] Robert Brunschvig, Mu'tezile ve Aslah, çeviren Hulusi Arslan, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2002, cilt: II, sayı: 4, s. 236. ; Avni İlhan, ''Aslah'', **DİA**, İstanbul 1991, Cilt:3, s. 495.

[235] Mehmet Dağ, *Zemahşerî* Özelinde Kur'an'ın Mutezilî Yorumuna Eleştiriler -Ekmelüddîn Bâbertî Örneği, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 40, Erzurum 2013, s. 83.

Mu'tezile Allah için gerekliliği ifade eden vacip kavramının, kabih (çirkin) kavramının zıt anlamlısı mânâsında kullanıldığını belirmiştir. Bu anlayışa göre, Allah hâkim sıfatının bir gereği olarak hikmetli fiiller, işler ve insan yararına olmayan (abes) fiillerle iştigal etmez. Bu durumda salah ve aslahı yaratmak da onun kendine vacip kıldığı bir ilkedir.[236]

Mu'tezile'ye göre aslah fikrine bağlı olarak peygamber göndermek, peygamberlerin tebliğlerini insanların serbestçe kabul ve reddebilmeleri, neticede sorumlu tutulabilmeleri için her türlü engeli kaldırmak, itaatkâr kulları mükâfatlandırıp isyankârları cezalandırmak, insanları mükellef kılındıkları şeyleri yapmalarını sağlayacak kudrette yaratmak vaciptir. Ayrıca akla doğruyu göstermek, bir günah veya suçun sonucu olmaksızın dünyada elem çekmiş olan iyi kullara, karşılık olarak ahirette yüksek dereceler vermek ve yapılan tövbeleri kabul etmek de Allah için vaciptir. Ancak Bağdat Mu'tezilesi, umumî olarak âlemi yaratmak, teklife muhatap olan insanları var etmenin ve cehennem ehlini burada ebediyen bırakmanın aslah olduğunu ve bunların da Allah 'a vacip olduğunu söylerken Basra Mu'tezilesi, yaratılışın başlangıcını aslah saymamış, bunun bir ilahî lütuf olduğunu düşünmüştür. Bazı Mu'tezilî âlimler de aslah prensibini dünya işlerine uygulamanın doğru olmadığını, aksine onu insanlara rehberlik yapan peygamberler göndermesinin Allah'a vacip olması şeklinde anlamak gerektiğini savunmuşlardır. [237]

Mu'tezile'ye göre bir kimse güzel fiilleri işlemekle övgüye mazhar olur. Bu tür fiilleri işlememekle de kötülenmeye layık olmaz. Fakat bazı durumlarda ise iyi fiiller işlenmediğinde kötülenme olur. İşte bu tür fiiller vacibe girer. Bu sayede vacip olan ve vacip olmayan fiil ayırt edilir. Bundan amaç fiil yapılmadığında yergiye müstahak oluştur. Buradan vacibin tanımı ile ilgili olarak şu sonuç çıkarılabilir: İşlenmediği zaman yerilmeye hak kazanılan fiil vaciptir. Bu durumda vacip kötünün, çirkinin zıddı olmaktadır. Çünkü kabih olan işlenmediğinde yergi elde edilen fiildir. Vacip ise işlenmemekle kötüleme vardır. Vacipte asıl olan onun güzel olmasıdır.[238]

Mu'tezile'ye göre vacip fiil, ya işleyene fayda sağlayacak niteliğe ya da güzel ve doğru olma niteliğine sahip olmalıdır. Allah adil olmasının neticesi olarak mükellef kıldığı insanlara vacibin dışında bir teklifte bulunmaz. Zira Allah, tedbir sahibidir. Şayet Allah yalanı yaratmış olsaydı kullarına bunu teklif etmezdi. Çünkü

[236] Öztürk, **Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu**, s. 60
[237] Avni İlhan, ''Aslah'', s. 495.
[238] Gölcük ve Toprak, **Kelâm; Tarih- Ekoller- Problemler**, s. 277.

bu onun tedbirinde fesat olurdu. Bu durumda iyilik ve fenalık arasında Allah'ın iyi olanı yapması gerekir. Allah için iyi ve faydalı olan ile daha iyi ve daha mükemmeli yapma zorunluluğu vardır. Allah kendisine menfaat sağlamaktan uzak olduğundan yaptığı fiil başkasının menfaati içindir. Bundan dolayı da Yüce Allah'ın fiilleri salah ve aslahtan uzak değildir.[239]

3.7.2. Ehl-i Sünnet'e Göre Salah – Aslah

Mu'tezile'nin aksine Ehl-i Sünnet Allah'ın herhangi bir fiili işlemesinin vacip olmadığını, Allah'ın fail-i muhtar olmasından ötürü de fiilleri yaratma veya yaratmama konusunda sınırsız bir iradeye sahip olduğunu belirtir. Zira vücubiyet ilahlıkla bağdaşmaz. İlah olan bir varlığa zorunluluk gerekmez, O dilediğin yapar, müminlere lütufla muamele eder. Bundan hareketle; "kulları için aslah olan, yani kulun menfaatine en uygun ve en sâlih olan şeyleri yaratmak, Allah (c.c) üzerine vacip değildir. Bu sebeple kul için aslah olan bir şeyi terk edebilir" demişlerdir.

Allah'ın aslah olanı yaratmasının zarurî olmadığını dile getiren Ehl-i Sünnet'in, bu yöndeki görüşlerine delil olarak gösterdikleri durumlardan biri, dünyada iyiliklerle beraber kötülüklerin de var olduğu gerçeğidir. Hakikatte Allah'ın tek yaratıcı olduğu ve hükmünün geçerli olduğu bu âlemde iyilik ve kötülük yan yana bulunmaktadır. Şayet Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Allah'ın aslahı yaratması vacip olsaydı, o zaman yeryüzünde fitne, fesat ve şer gibi kötülüklerin bulunmaması gerekirdi. Oysa gerçekte karşılaştığımız durum böyle değildir.[240]

Ehl-i Sünnet'e göre şayet kul için aslâh olan, Allah (c.c) üzerine vâcib olsaydı; dünya ve ahirette azap gören hem fakir hem de kâfir olan birini hiç yaratmaması gerekirdi. Çünkü onun için en iyi (aslâh) olan, hem mü'min hem de zengin olmak idi. Fakat bu tip insanların yaratıldığı çevremizdeki gözlemlerimiz ile sabittir. O halde, kul için aslâh olan, Yüce Allah'a vâcib değildir. Bu haldeki kâfirler, yoksulluk içinde kıvrandıkları için dünya hayatında perişandırlar. Ayrıca kâfir oldukları için, ahirette devamlı ve şiddetli azaba maruz kalacaklardır. Hâlbuki bu durumdaki kişiler için aslâh olan, hiç yaratılmamak idi. Veya mükellef olmadan

[239] Gölcük ve Toprak, Kelâm; Tarih- Ekoller- Problemler, s. 278.
[240] Gölcük ve Toprak, Kelâm; Tarih- Ekoller- Problemler, s. 280.

öldürülmek veya aklının alınması gerekirdi. Hâlbuki bunların hiç biri olmamış; kâfir olarak yaşamış ve kâfir olarak ölüp sonsuz azaba müstahak olmuştur. O halde, kul için aslâh olan, Hak Teâlâ üzerine vâcib değildir.

Eğer kul için aslâh olan Allah Teâlâ'ya vâcib olsaydı; kulları üzerine fazlı ve keremi, lütuf ve ihsanı, kulların da O'na minnettarlığı olmaz; lütfettiği hidayet ve çeşitli nimetler sebebiyle şükredilmeye ve övülmeye hak kazanmazdı. Çünkü Allah (c.c), kullarına karşı, ancak üzerine vâcib olanı, yani terk etmesi mümkün olmayan şeyleri yapmış olurdu. Bu sebeple, terk edemeyeceği bazı fiilleri yapmakla hamd ve şükre hak kazanamazdı. Bu ise; hem aklen hem de dinen bâtıldır.

3.7.3. Mu'tezile İddialarına Nesefî'nin Cevabı

Salah-aslah konusunda Ehl-i Sünnet doğrultusunda görüşler dile getiren Nesefî, birçok ayette Mu'tezile'nin ismini zikrederek bazen de sadece *''bu bizim lehimize bir delildir''* diyerek iddialara cevap vermiştir.[241] Ancak Mu'tezile'nin iddialarına cevap verirken neredeyse konu ile ilgili bütün ayetlerde kısa açıklamalarda bulunmuş, söz konusu ayetlerin Mu'tezile'nin aleyhine Ehl-i Sünnet'in lehine delil olduğunu belirmekle yetinmiştir.

1.Delil:

En'am suresi 6/25 ayetinin tefsirinde Nesefî şöyle der:

{ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً وَفِي ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا } أغطية جمع كنان وهو الغطاء مثل عنان وأعنة أن يفقهوه. كراهة أن يفقهوه ثقلا يمنع من السمع،ووحد الوقر لأنه مصدر وهو عطف على {أَكِنَّةً } وهو حجة لنا في الأصلح على المعتزلة.

''Biz onların kalplerine Kur'an'ı anlamalarına engel olan perdeler çektik. Kulaklarını da sağır ettik''

''Ayete geçen أَكِنَّة kelimesi كنان kelimesinin çoğuludur. Bu da perde mânâsındadır. Kelime kalıp itibariyle tıpkı أعنة ve عنان kelimesi gibidir. Yine ayette yer alan وقر , kulağın duymasına engel olan rahatsızlık demektir. Burada وقر

[241] Bkz. Bakara Suresi, 2/15, 251, 258.; Al-i İmrân Suresi, 3/178.; Nisâ Suresi, 4/79.; En'âm Suresi, 6/25.; Hicr Suresi, 15/12.; Mü'minûn Suresi, 23/55-56.; Neml Suresi 27/15.; Kasâs Suresi, 28/5.

kelimesi mastar olduğu için tekil gelmiştir. Aynı zamanda kelime أَكِنَّةً üzerine atfedilmiştir.

Öte yandan bu ayet biz Ehl-i Sünnet inancından olanların lehine ve Mu'tezile mezhebinin de aleyhine delildir. Çünkü Mu'tezile görüş ve itikat olarak şunu söylüyor: ''Allah, ancak salahı ve hayrı işler.'' Bu inanca da *''Adl''* adını veriyorlar.''[242]

Nesefî, burada daha önce salah-aslah konusunda Mu'tezile'nin görüşlerini dile getirirken de bahsettiğimiz Adalet prensibine eleştiriler yönelterek yukarıda geçen ayetin söz konusu mevzuda Ehl-i Sünnet lehine bir delil olduğunu dile getirmektedir. Bilindiği gibi Mu'tezile Allah'ın adil olduğunu ve bunun bir neticesi olarak da kulları için en iyiyi yaratmasının vacip olduğunu iddia etmektedir. Her ne kadar Nesefî, yukarıda geçen ayetin hangi yönüyle Ehl-i Sünnet'in aslah anlayışının lehine bir delil olduğuyla ilgili teferruatlı açıklamalarda bulunmasa da kanaatimizce ayette geçen *''kalplerine perde çektik, kulaklarını sağır ettik''* gibi menfi ifadelerden yola çıkarak bu yönlü bir sonuca varmıştır.

2. Delil:

Nesefî'nin Ehl-i Sünnet'in salah-aslah konusundaki görüşlerine delil olarak gösterdiği ayetlerden biri de Nisa suresinin 4/79. ayetidir. Ayette mealen şöyle buyrulmaktadır: *''İyilik namına başına her ne gelirse bu Allah'tandır. Kötülük namına başına ne gelirse bu senin kendi yaptıkların yüzündendir. Biz seni insanlara Allah'ın elçisi olarak gönderdik. Bu gerçeğe Allah'ın şahitlik etmesi kâfidir.''*

Nesefi, Mu'tezile'nin ayette geçen iyilik ve kötülüğe dair ifadelerin itaat ve ma'siyet olarak görmesinin yanlış olduğunu belirtmiş. Buna delil olarak da Mu'tezile'nin iyilik ve kötülüklerin fail ve yaratıcısının insan olduğu yönündeki görüşlerini göstermiştir. Zira Mu'tezile'ye göre insan kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Nesefî de haklı olarak madem insan kendi fiillerinin yaratıcısı ise o halde yukarıdaki ayetin Mu'tezile tarafından iyilik ve kötülüğün Allah tarafından yaratıldığı yönünde yorum yapılmasının da yanlış olduğunu dile getirmiştir.

[242] Nesefî, **Medârik**, I/359.

Nesefî, ayetle ilgili görüşlerini aktarırken şunları dile getirmektedir:

ما أصابك. وحمل المعتزلة الحسنة والسيئة في الآية الثانية على الطاعة والمعصية تعسف بيّن وقد نادى عليه ما أصابك إذ يقال في الأفعال " ما أصبت " ولأنهم لا يقولون الحسنات من الله خلقاً وإيجاداً فأنى يكون لهم حجة في ذلك؟

''Ey insan sana her ne isabet ederse…''

Mu'tezile'nin bu ayetteki hasene ve seyyieyi (iyilik ve kötülüğü) taat ve ma'siyet olarak yorumlaması gerçekten apaçık bir yanlıştır ve olmayacak bir yorumdur. Kaldı ki ما أصابك kavli onların aleyhine olarak seslenmektedir. Çünkü dil açısından bir şey veya fiil soruşturulurken " ما أصبت " *''Sana ne oldu? Başına ne geldi''* türünden soru yöneltilir. Çünkü Mu'tezile mezhebi mensupları, *''İyilikleri yaratma ve icat Allah tarafındandır''* da demiyorlar. O halde bu ayet nasıl olur da onlar için bir hüccet ve delil sayılabilsin?[243]

3. Delil:

Nesefî, Hicr suresi 15/12 ayetinde geçen *''İşte biz bu inkârcı ve alaycı tavrı, kâfirlikte direnen bu mücrimlerin kalplerine yerleştirdik''* ifadelerinin yine salah-aslah ve amellerin yaratılması konusunda Ehl-i Sünnet lehine delil olduğunu belirtir. Mu'tezile aslah olanın Allah tarafından yaratılmasının vacip, kulların da kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu belirtirken Ehl-i Sünnet ise salah-aslahın Allah üzerine vacip olmadığını ayrıca fiiller konusunda da Allah'ın yaratıcı olduğunu belirtir.

Nesefî'nin yorumu şu şekildedir:

{ كَذَالِكَ نَسْلُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ } أي كما سلكنا الكفر أو الاستهزاء في شيع الأولين نسلكه أي الكفر أو الاستهزاء في قلوب المجرمين من أمتك من اختار ذلك يقال : سلكت الخيط في الإبرة وأسلكته إذا أدخلته فيها وهو حجة على المعتزلة في الأصلح وخلق الأفعال

''İşte böylece biz inkârcılığı – küfrü veya alaycılığı önceki toplumlar ve milletler arasına soktuğumuz gibi senin ümmetinden de bu yolu seçen- *suçluların kalplerine* – de küfrü veya alaycılığı- *sokarız.* İğneden iplik geçirilince سلكت الخيط في

[243] Nesefî, **Medârik**, I/267.

الإبرة veya أسلكته denilir. İşte bu ayet, Mu'tezile'nin *aslah* görüşü ile *kullar fiillerinin yaratıcısıdır* görüşü konusunda onların aleyhlerine bir delildir.[244]

4. Delil:

Konuyla alakalı olan bir diğer ayet de Mü'minûn Suresi 23/55-56 ayetlerdir. Ayet-i Kerimede Yüce Allah insanlara bahşettiği mal-mülk ve evladın aslında onlar için bir imtihan vesilesi olduğundan ve söz konusu nimetlerin zahirî yönüyle insan için faydalı olarak görünmekle beraber netice itibariyle bunun böyle olmadığından bahsetmektedir. Mu'tezile Yüce Allah'tan sadır olan her türlü fiilin mutlaka hayırlı ve güzel olması gerektiğini belirtirken, Ehl-i Sünnet'in görüşünü aktaran Nesefî yukarıda geçen ayeti misal vererek aslah olarak kabul edilen bazı şeyleri aslında böyle olmadığını belirtmek istemiştir.

Ayet meâlen şöyledir:

''Yoksa onlar bolca verdiğimiz mal-mülk ve evlatlara bakarak kendilerine iyilik yapmanın gayreti içinde olduğumuzu mu sanıyorlar? Hayır, onlar işin nereye varacağının farkında değiller!''

Nesefî'nin yorumu şöyledir:

{ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ } والعائد من خبر " أن " إلى اسمها محذوف أي نسارع لهم به ، والمعنى أن هذا الإمداد ليس إلا استدراجاً لهم إلى المعاصي وهم يحسبونه مسارعة لهم في الخيرات ومعالجة بالثواب جزاء على حسن صنيعهم. وهذه الآية حجة على المعتزلة في مسألة الأصلح لأنهم يقولون إن الله لا يفعل بأحد من الخلق إلا ما هو أصلح له في الدين ، وقد أخبر أن ذلك ليس بخير لهم في الدين ولا أصلح { بَل لا يَشْعُرُونَ}بل استدراك لقوله أيحسبون أي أنهم أشباه البهائم لا شعور لهم حتى يتأملوا في ذلك أنه استدراج أو مسارعة في الخير.

''Kendilerine iyilik yapmanın gayreti içinde olduğumuzu mu sanıyorlar?''

" أن "nin haberlerinden, ismine dönen zamir hazfedilmiştir. Yani نسارع لهم به şeklindedir. Mânâsı şöyledir: Bu yardım, onlara ancak günahlarını artırmaları için yapılmaktadır. Hâlbuki onlar, onu, kendilerinin hayrına olan bir koşturma ve yaptıkları güzel işlere karşı mükâfat olarak verilen bir sevap zannediyorlardı.

[244] Nesefî, **Medârik**, I/661.

Bu ayet salah meselesinde, Mu'tezile'ye karşı bir delildir. Çünkü onlar, *''Allah, herkes için ancak kendisine dinen en faydalı olanı yaratır''* görüşünü savunmaktadırlar. Burada ise, bu durumun onlar için dinen hayırlı ve faydalı olmadığı bildirildi.

بل *''Hayır''* kelimesi *''Zannediyorlar mı?''* sözünü tamamlamak içindir. Yani onlar, hayvanlara benzerler. Şuurları yoktur ki bu konuda düşünsünler. Bunun onlara belli bir zamana kadar verilmiş bir mühlet olduğunu ya da hayırda koşturma olduğunu anlasınlar.[245]

Nesefî'nin bu ayetin tefsirini verirken kastettiği şey, bu tür nimetlerin zahiren iyi olarak görülmeleri söz konusu iken esasen bunun sanıldığı gibi olmadığıdır. Yani Nesefî'ye göre bu tür nimetler aslah olarak kabul edilemez. Bunu da Yüce Allah'ın *''kendilerine iyilik yapmanın gayreti içinde olduğumuzu mu sanıyorlar?''* ifadelerine dayanarak dile getirmektedir.

Esasen yukarıda zikredilen mal, mülk, evlat vb. nimetlerin müspet veya menfi olarak addedilmeleri tamamen insanın bunlarla ilgili tasarruflarına bağlıdır. Farz-ı muhal, mala sahip olan bir insan bu malını Allah yolunda harcayabileceği gibi pekâlâ Yüce Allah'ın uygun görmediği şekilde de harcayabilir. Veya insanın evladı, insanın hayırlı ameller yapmasına vesile olabileceği gibi bunun aksi yönde de insana tesir edebilir.

Kur'an-ı Kerim'in başka ayetlerinde de mal ve evladın dünya hayatının süsü olduğu, bâki olan şeyin ise salih ameller olduğu belirtilir.[246] Ancak burada Yüce Allah bu nimetlere dair yerici ve övücü herhangi bir ifade kullanmamıştır. Sadece insanların bu nimetlere dalıp da hayırlı işler yapmaktan kendilerini alıkoymamaları gerektiğini bildirmiştir.

5. Delil:

Nesefî'nin salah-aslah meselesinde delil olarak gösterdiği ayetlerin sonuncusu da Kasas suresinin 28/5. ayetidir. Yüce Allah Ayet-i kerime'de İsrailoğulları'na lütufta bulunmayı, yani onları kölelikten kurtarıp kendi kendilerinin efendileri yapmayı dilediğinden bahsetmektedir. Zira İsrailoğulları Mısır'da Firavun'un zulmü altında yaşamaktaydılar. Yüce Allah'ın emri ile de Hz. Musa İsrailoğulları'nı Mısır'dan çıkarmış ve Firavun'un zulmünden de azade etmiştir. Nesefî de Yüce Allah'ın İsrailoğulları'na olan bu lütfunun, iyi olanın yaratılması

[245] Nesefî, **Medârik**, II/138.
[246] Bkz. Kehf Suresi, 18/46

meselesinde Ehl-i Sünnet lehine bir delil olduğunu kabul etmiştir. Ayetin tefsirinde şöyle yorumda bulunmuştur:

{ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الارْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَائِمَّةً } نتفضل وهو دليل لنا في مسألة الأصلح ، وهذه الجملة معطوفة على إن فرعون علا في الأرض لأنها نظيرة تلك في وقوعها تفسيراً لنبأ موسى وفرعون واقتصاصاً له ، أو حال من يستضعف أي يستضعفهم فرعون ونحن نريد أن نمن عليهم وإرادة الله تعالى كائنة فجعلت كالمقارنة لاستضعافهم { وَنَجْعَلَهُمْ أَائِمَّةً } قادة يفتدى بهم في الخير أو قادة إلى الخير أو ولاة وملوكاً { وَنَجْعَلَهُمْ } أي يرثون فرعون وقومه ملكهم وكل ما كان لهم

''Biz ise o ülkede (Mısır'da) ezilen İsrailoğulları'na lütufta bulunmayı, yani onları kölelikten kurtarıp kendi kendilerinin efendisi yapmayı ve onları başka milletlerin yurtlarına vâris kılmayı istiyorduk.''(Kasas Suresi, 28/5)

İşte bu, Allah'ın aslah olanı yani en iyi olanı yaratma meselesinde bizim (Ehl-i Sünnet) lehimize olan bir delildir. Aynı zamanda bu cümle إن فرعون علا في الأرض *''Şüphe yok ki, Firavun yeryüzünde* – Mısır'da- *büyüklük taslamış''* ibaresi üzerine matuftur. Çünkü bu, Hz. Musa (a.s) ile Firavun'a dair haberi tefsir etme anlamına gelen benzer bir ibaredir, bir naziredir, ona karşılık olmak ve bir misillemede bulunmaktır.

Ya da bu يستضعف fiilinden haldir. Yani: *''Firavun onları güçsüz ve savunmasız görüyordu. Biz de buna karşılık onlara ikramda ve ihsanda bulunmak istedik. Allah'ın murat ettiği de mutlaka gerçekleşecektir.''* Burada sanki İsrail oğullarının güçsüzlüklerine karşılık, böylesine bir ikram ile onlara taltifte bulunulmuştur.

''Onları önderler yapalım – İsrail oğullarından Allah'a iman edenleri, tevhit inancını hayata hâkim kılmak isteyenleri biz, böyle hayır ve iyilikte lider ve önderler kıldık, onların örnek alınmasını diledik. Ya da hayra davet eden, velayet yetkisi kullanacak olan kimseler ya da krallar kıldık. Yani Firavun ve kavmine sahip, onlara ait olan her şeye vâris kıldık.[247]

Mu'tezile *adl* ilkesinden hareketle Allah'tan sâdır olan fiillerin mutlak anlamda iyi olduğunu belirterek O'nu kötü fiilleri yaratmaktan tenzih ederler. Ehl-i

[247] Nesefî, **Medârik**, II/254.

Sünnet ise yeryüzünde iyilik ile beraber kötülüğün de var olmasını gerekçe göstererek Allah'ın iyi olanı yaratmasının zarurî olmadığı görüşündedir. Aslında iyilikle beraber kötülüğün de var olması insan için bir nevi imtihan meselesidir. Allah kötü olarak görülen fiilleri yaratarak insanların bunları işleyip işlemeyeceği konusunda onları sınamaktadır. Çünkü Allah, kulları için kötü olanı irade etmez.

3.8. Amel – İman Bütünlüğü veya Ayrılığı

3.8.1. Istılahî Anlamları

Amel kelimesi sözlükte iş, çaba, fiil, çalışma gibi mânâlara gelmekle beraber canlıdan, isteğe bağlı olarak meydana gelen fiil mânâsında da kullanılmıştır. Amel kelimesi fiil kavramından daha dar bir mânâya gelmektedir. Çünkü fiil, bilgisiz ve gayesiz olarak yapılan işleri de kapsamaktadır.[248]

Ayrıca dini alanda amel kelimesi "emir, tavsiye veya yasaklara konu olan, sonunda ceza veya mükâfat bulunan tutum ve davranış" anlamını kazanmış ve böylece insanın her türlü işleri için kullanılan fiil kelimesine göre daha dar kapsamlı bir terim halini almıştır. Öte yandan amel aslında söz ve inanmayı da içine alır. Nitekim pek çok ayet ve hadiste amel terimi genellikle sözlü davranışları da kapsayacak şekilde kullanılmıştır.[249]

"Güven içinde bulunmak, korkusuz olmak"[250] anlamındaki e-m-n kökünden türeyen iman "güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak" demektir. "Sağlamlaştırmak, kesin karar vermek, tasdik etmek" mânâsındaki akd kökünden türeyen itikat da "iman" karşılığında kullanılır. Terim olarak iman genellikle "Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak" diye tanımlanır. Bu inanca sahip bulunan kimseye mü'min, inancının gereğini tam bir teslimiyetle yerine getiren kişiye de müslim denir.[251]

---

[248] İsfahanî, **Kur'an Kavramları Sözlüğü,** s. 728, 802, 1050.
[249] Süleyman Uludağ, ''Amel'', **DİA**, İstanbul 1991, cilt: 3, s. 13.
[250] İsfahanî, **Kur'an Kavramları Sözlüğü**, s. 99
[251] Mustafa Sinanoğlu, ''İman'', **DİA**, İstanbul 2000, c: 22, s. 212.

İman kelimesi, kalben yapılan bütün tasdikleri de ihtiva etmektedir. Dolayısıyla imanın sahih olmasında amelin önemini ortaya koyan İslam âlimleri ve bu âlimlerin mensup oldukları fırkalar çeşitli görüşler ileri sürmüştür. Bazı âlimler amelin imandan bir cüz olduğunu kabul ederken bazıları da dil ile ikrar, kalp ile tasdikin kâfi olduğunu belirtmiş ve Kur'an ayetlerini tefsir ederken de bu mezhebî ön kabullerle hareket etmişlerdir.

Kur'an'da salih amelin genellikle imandan sonra zikredilmesi amel ile imanın beraber bulunmaları gerekliliğine işaret etmektedir. İslam'da inanmak ve inanılan şeyi yapmak esas olduğu için imanla amelin birlikte bulunmalarına büyük önemi verilmiştir. Hatta bazı mezhepler ameli imanın bir parçası sayarak ameli olmayanın imanının da olmayacağını ileri sürmüşlerdir.

3.8.2. Mezheplerin Konuya Bakışı

İslam âlimleri arasında dini hayatın bütünlüğü açısından imanla amel arasında sıkı bir irtibat olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Ancak Haricî, Mu'tezilî ve Şia kelâmcıları ameli imandan bir cüz kabul etmişlerdir. Bu mezheplere göre iman; söz ve davranışların, yani kalp ile tasdik dil ile ikrar ve azalarla amelin toplamıdır. Fakat genel olarak Haricîler büyük günah işleyen ve ilahi emirlerden birini terk edenin kâfir olduğunu, Mu'tezile ve Şia, büyük günah işleyenin imandan çıkmakla birlikte küfre girmeyip ikisi arasında bir yerde (el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn) bulunduğunu, işlediği günahtan dolayı tövbe etmeden öldüğü takdirde ebedi olarak cehennemde kalacağını ifade eder.[252]

Ehl-i Sünnet âlimleri arasında da amelin imandan bir cüz sayılıp sayılmayacağı konusunda farklı görüşler vardır. Ehl-i Sünnet'e göre Kur'an-ı Kerim'de "iman edenler ve salih amel işleyenler" diye sıkça tekrarlanan ayetler, imanla amel arasında sıkı bir ilişkinin mevcudiyetine işaret etmektedir. Ehl-i Sünnet'ten İmam Malik, İmam Şafii ve Ahmet bin Hanbel gibi âlimler ameli imanın ayrılmaz bir cüzü kabul ederken İmam Mâturîdî bu konuda onlardan farklı düşünmektedir.

[252] Mustafa Sinanoğlu, ''İman'', s. 213.

İmam Mâturîdî 'ye göre amel imanın bir cüz'ü değildir. Bu görüşüne de Kur'an'ın muhtelif ayetlerinde iman ve amelin ayrı ayrı zikredilmesini delil göstermektedir. Örneğin, "iman edenler ve salih amel işleyenler..."[253] şeklindeki ayetlerde; "Kim Allah'a iman eder ve imanına yaraşır güzellikte işler yaparsa..."[254], "Mümin olarak iyi/hayırlı işler yapanlar ise..."[255] gibi ayetlerde önce iman belirtilmiş, daha sonra ameller imanın üzerine atfedilmiştir. Hâlbuki dil kaidelerine göre farklı şeyler birbiri üzerine atıf yapılır. Bundan dolayı İmam Mâturîdî, ayetlerde önce "iman edenler" denip, daha sonra bir kısım amellerle devam etmesine dayanarak amel olmadan imanın sabit kılındığını ve amelleri iman olarak kabul eden görüşün yanlışlığını belirtir.[256]

3.8.3. Nesefî'nin Amel-İman Konusunda Mu'tezile'ye Cevapları

Nesefî amelin imandan bir cüz olarak görülemeyeceğini kabul etmiş ve bu yöndeki görüşlerine Kur'an'ın muhtelif ayetlerine de delil olarak getirmiştir. Her ne kadar kendisi amelin imandan sayılamayacağını belirterek Ehl-i Sünnet'in diğer mezheplerinden farklı yönde görüşlere beyan etse de tefsirinde bu görüşü savunurken Ehl-i Sünnet adına bunu yapmaktadır. Zira aşağıda vereceğimiz misallerde de görüleceği üzere Nesefî, mensubu olduğu mezhebin ismini zikretmek yerine genel olarak Ehl-i Sünnet ismini zikreder ve Ehl-i Sünnet'i Mu'tezile, Şia, Havâric'e karşı savunmaya çalışır.[257]

1.Delil:

Nesefî'nin amel-iman ilişkisi konusunda Ehl-i Sünnet lehine delil olarak gösterdiği ayetlerden biri Bakara suresi 2/34 ayetidir. Ayette Yüce Allah şöyle buyuruyor:

''Vaktiyle meleklere, ''Âdem'e secde edin'' diye buyurduk. Bütün melekler Âdem'e secde ettiler ama İblis buna yanaşmadı. Küstahça böbürlendi, böylece kâfirlerden oldu.''

[253] Bakara, 2/277; AI-i İmrân, 3/57; Nisâ, 4/57, 173; Mâide, 5/9; Hûd, 11/23; er-Râd, 13/29.
[254] Teğâbûn, 64/9.
[255] Tâhâ, 20/112.
[256] Hasan Gümüşoğlu, İmanın Artması-Eksilmesi Meselesi ve Amel İle İlişkisi, **Diyanet İlmi Dergi**, 2008, cilt: XLIV, sayı: 2, s. 137.
[257] Bakara 2/3, 8, 25, 34; Nisa 4/25.

Ayette İblis'in Allah'ın emrine karşı gelmesinin sonucunda kâfir olduğu belirtilir. Nesefî'ye göre İblis'in kâfir olmasına neden olan şey onun secde etmekten (fiilden, amelden) imtina etmesi değil bu emre tümüyle karşı çıkmasıdır. Bir insanın Allah'ın emirlerine uygun olarak amel etmemesi o insanın kâfir olarak vasfedilmesi için yeterli değildir. Allah'ın bu ayette İblis'i kâfir olarak nitelendirmesi ameli terk etmekten çok daha farklı bir sebebe dayanmaktadır. Bu sebep de İblis'in Allah'ın emrine tümden karşı gelmesidir.

Ayetle ilgili Nesefî'nin görüşleri şöyledir:

{ أَبَى } امتنع مما أمر به { وَاسْتَكْبَرَ } تكبر عنه.{ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ } وصار من الكافرين بإبائه واستكباره ورده الأمر لا بترك العمل بالأمر ، لأن ترك السجود لا يخرج من الإيمان ولا يكون كفراً عند أهل السنة خلافاً للمعتزلة والخوارج ، أو كان من الكافرين في علم الله أي وكان في علم الله أنه يكفر بعد إيمانه لأنه كان كافراً أبداً في علم الله

''İblis böbürlendi – kendisine emredilenden imtina etti, kaçındı- *büyüklendi*- kendisini büyük görerek emre uymaktan geri durdu- *ve böylece kâfirlerden oldu.''*

Dayatarak, büyüklük taslayarak ve verilen emri kabul etmeyerek böylece kâfirlerden, inkârcılardan oldu. Gerçi emir gereği ameli terk etmekle değil, bizzat emri reddetmek ve kabul etmemekle kâfirlerden oldu.

Çünkü Ehl-i Sünnet'e göre secdeyi yani ameli terk etmek kişiyi imandan çıkarmaz. Bu, Ehl-i Sünnet açısından küfür değildir. Fakat Mu'tezile ile Haricîler buna karşı çıkıyor ve bu görüşü reddediyor.

Veyahut da o, *''Allah'ın ezelî ilminde kâfirlerden oldu''* demektir. Yani; Allah'ın ezelî ilmine göre o iman ettikten sonra küfredecek (inkâr edecekler)den oldu. Yoksa o, ebedî mânâda Allah'ın ezelî ilminde zaten kâfirdi, demek değildir.[258]

2. Delil:

Nesefî'nin ameli imandan bir cüz olarak görmemesinin bir sebebi de bazı ayetlerde iman ile salih amelin ayrı ayrı zikredilmesidir. Daha önce de bahsettiğimiz

[258] Nesefî, **Medârik**, I/46.

gibi Yüce Allah Kur'an'ın pek çok ayetinde *''İman edenler ve salih amel işleyenler''* gibi bir ayrıma gitmiştir. Nesefî, bu ayetlerden yola çıkarak amel ile imanın birbirinden farklı hususlar olduğunu dile getirir. Nesefî'nin bahsettiğimiz bu görüşüne delil olarak gösterdiği ayetlerden biri Bakara suresinin 2/25 ayetidir. Ayette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

''[Ey Peygamber!] *İman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapan kimseleri, içinden ırmakların aktığı cennetle müjdele. Onlara cennetteki meyvelerden ikram edildiğinde, ''Gerçi biz dünyadayken de bunlara benzer meyveler yemiştik'' diyecekler. Evet, onlara dünyadakilere benzer meyveler ikram edilecek, ama cennetteki meyvelere sadece şeklen dünyadakilere benzeyecek. Ayrıca onlar cennette tertemiz eşlere sahip olacaklar ve orada temelli kalacaklar.''*

Nesefî ayeti şöyle tefsir eder:

والآية حجة على من جعل الأعمال إيماناً لأنه عطف الأعمال الصالحة على الإيمان

والمعطوف غير المعطوف عليه. ولا يقال إنكم تقولون يجوز أن يدخل المؤمن الجنة بدون الأعمال

الصالحة والله تعالى بشر بالجنة لمن آمن وعمل صالحاً ، لأن البشارة المطلقة بالجنة شرطها اقتران

الأعمال الصالحة بالإيمان ، ولا نجعل لصاحب الكبيرة البشارة المطلقة بل نثبت بشارة مقيدة بمشيئة الله

إن شاء غفر له وإن شاء عذبه بقدر ذنوبه ثم يدخله الجنة.

''Bu ayet, amelleri iman olarak değerlendirip kabul edenlere karşı bir delildir. Çünkü görüldüğü gibi salih amelleri iman üzerine atfetmiştir. Matuf, yani atfedilen üzerine atıf yapılan şeyden ayrı olan bir şeydir. Ancak şöyle bir gerekçe ile de karşı çıkılamaz:

''Siz diyorsunuz ki, hiçbir salih ameli bulunmaksızın mümin olan kimse cennete girebilir, bu caizdir. Oysa Yüce Allah, iman edip salih amel işleyenleri cennetle müjdeliyor. Çünkü mutlak anlamda cennetle müjdelenmesinin şartı ya da koşulu, iman ile birlikte salih amelin de var olmasıdır. Kaldı ki biz Ehl-i Sünnet olarak, büyük günah işleyenleri mutlak mânâda cennetle müjdelemiyoruz. Aksine biz onların cennetle müjdelenmelerini bir kayda bağlıyoruz. Allah'ın dilemesine

bırakıyoruz ve diyoruz ki, Allah dilerse büyük günah işleyeni affeder, dilerse işlediği günahı kadar ona azap eder ve sonra da cennetine alır.''[259]

Nesefî, yine Bakara suresi 2/3. ayette sahih ve gerçek mânâdaki imanın dil ile takrir, kalp ile tasdik olduğunu, amelin ise imânâ dâhil ve iman çerçevesi içinde değerlendirilemeyeceğini belirtir.[260]

3. Delil:

Nesefî'nin özellikle Mu'tezile'ye karşı Ehl-i Sünnet'in tezlerini dile getirdiğini ve savunduğunu söylemekle beraber zaman zaman diğer fırkalara karşı da Ehl-i Sünnet'i savunduğunu söylemek yerinde olur. Bunun örneklerinde biri de iman-amel ilişkisi konusunda Kerrâmiyye'nin iddialarına verdiği cevaptır. Kerrâmiyye, imanın kalple onaylama (kalp ile tasdik), gerçekleştirilen edimler (azalar ile amel) ile değil, sadece dil ile ikrar olduğunu belirtir.[261]

İmam Nesefî, Bakara suresi 2/8. ayette geçen ifadelerden yola çıkarak bunun Kerrâmiyye'ye karşı Ehl-i Sünnet lehine bir delil olduğunu belirtir. Ayetin tefsirinde Nesefî şöyle der:

{ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ }

والآية تنفي قول الكرامية : إن الإيمان هو الإقرار باللسان لا غير لأنه نفي عنهم اسم الإيمان

مع وجود الإقرار منهم ، وتؤيد قول أهل السنة إنه إقرار باللسان وتصديق بالجنان.

''İnsanlar arasında öyle kimseler var ki, gerçekten inanmadıkları hâlde, "Biz Allah'a ve ahiret gününe inandık. " derler.

''Ayet, imanın sadece dil ile ikrardan ibaret olduğunu söyleyen Kerrâmiyye'nin görüşünü nefyeder. Zira Allah Teâlâ onlarda imanın ikrarı olduğu halde onlardaki imanın ismini nefyetmiştir. Ayet, imanın "dil ile ikrar, kalp ile tasdik" olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnet'in görüşünü teyit eder.''[262]

[259] Nesefî, **Medârik**, I/37.
[260] Nesefî, **Medârik**, I/17.
[261] Şehristânî, **el-Milel ve'n- Nihâl**, s. 107.
[262] Nesefî, **Medârik**, I/22.

3.9. Cennet ve Cehennemin Mahlûk Olup Olmadığı

3.9.1. Cennet- Cehennem Kavramları

Yeryüzünde bulunan inanç gruplarının birçoğunda farklı telakkilerle de olsa ölümden sonra hayatın mevcudiyetine dair anlayışlar hâkimdir. Bu anlayışa göre iyilik yapanlar Tanrı tarafından ödüllendirilecek, kötülük yapanlar ise cezalandırılacaktır. İslam'da iyilik yapanların, bunların karşılığında kalacakları ebedî yurt cennet, kötülük yapanların buna karşılık olarak kalacakları yer de cehennem olarak adlandırılmaktadır. Ahirete iman ve dolayısıyla da bunun bir parçası olan cennet ve cehennemin varlığına iman İslam'da temel esaslardan biridir. Bu konuda İslam âlimleri ve fırkaları arasında herhangi bir ayrılık ve aykırılık söz konusu değilken bunların hâlihazırda yaratılmış olup olmadıkları konusunda ihtilaflar söz konusudur. Cennet ve cehennemin hâlihazırda mevcut olup olmadığı konusunda neredeyse bütün mezhepler görüş belirtmiştir.

Cennet kelimesi, bir şeyi örtmek, bir şeyin duyu organlarına saklı kalması anlamına gelen "cenn" kökünden türemiştir. Cennet, bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe anlamına geldiği gibi bazen yeri ve göğü kaplayan ağaçlara da cennet denilmiştir.[263] Her ne kadar dünyadaki nimetler ile ahiretteki nimetler arasında kıyas yapılamayacak kadar fark olsa da söz konusu nimetlerin insanlar tarafından daha iyi bir şekilde idrak edilebilmesi için dünyadaki nimetlere benzetilmiştir. İslam'da insanların ebedî mutlulukları ile ilgili tasvirler, güzel ahlaklı olmaya özendirme ile ilgili tavsiye ve emirler genellikle cennet kavramıyla beraber anılmaktadır.

Kelime olarak derin kuyu anlamına gelen cehennem kelimesi Kur'an'da yaklaşık yetmiş yedi yerde gelmektedir.[264] Kur'an'ın Kerim'de kötü fiil işleyenlerin kalacakları yer için sadece cehennem kelimesi kullanılmamıştır. Cehennem için cahîm, hâviye, hutame, leza, saîr, mesvâ, me'vâ ve sakar gibi tabirler de kullanılmıştır. Bu tür tanımlamalar genellikle azabın türüne ve şahıslara göre

[263] İsfahanî, **Kur'an Kavramları Sözlüğü**, s. 242-243.
[264] Mervan Süvar, **Mu'cemu'1-Müfehres li Elfazı'I-Kur 'ani'l –Kerim,** Cehennem md. Şam 1991.

yapılmaktadır. Cehennemin en bariz vasfı ateş olduğu için Kur'an'da bazen cehennem yerine ateş anlamında "nâr" gelir.[265]

3.9.2. Meselenin Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Tarafından Ele Alınışı

Daha önce de bahsettiğimiz gibi cennet ve cehennemin hâlihazırda yaratılmış olup olmadığı meselesi İslam âlimleri arasında tartışılan başlıca kelâmî meselelerden biridir. Ayrıca cennet ve cehennemin şu anda var olduğuna inanmamak kanaatimizce kişinin imanına halel getirmeyecektir. Zira bu konuda inananların ve iman edenlerin sorumlu oldukları temek nokta ahiret hayatının varlığıdır.

İslam âlimlerinin çoğu cennet ile cehennemin halen mevcut olduğunu kabul ederken Cehmiyye, Mu'tezile ve Haricîler kıyametin kopmasından sonra yaratılacağını ileri sürer. Cennet ve cehennemin mevcut olduğunu kabul edenler ise delil olarak cennetten çıkarılan Âdem ile Havva'nın Kur'an'da yer alan kıssalarını, yine Kur'an-ı Kerim'de cennet ile cehennemden söz edildiği yerlerde kullanılan mazi siğalarını ve her iki yerin Hz. Peygamber'e gösterildiğini ifade eden bazı hadisleri zikrederler. Buna karşılık Âdem'in bir süre durup sonra çıkarıldığı cennetin ebediyet cenneti değil yüksek bir mevkide bulunan bir bahçeden ibaret bulunduğunu söyleyen âlimler de vardır.[266]

Ehl-i Sünnet, cennet ve cehennemin şu anda mevcut olduğunu görüşünü savunmakta ve bu görüşüne de Kur'an'dan ayetlerle dayanaklar getirmektedir. Ehl-i Sünnet bu konuda kendi lehine delil olarak getirdiği ayetlerden bazıları şunlardır:

"Âdem'e şöyle buyurduk: "Ey Âdem! Eşinle beraber şu bahçeye/cennete yerleşin ve oradaki nimetlerden istediğiniz gibi afiyetle yiyip-içip istifade edin. Fakat şu ağaca yaklaşmayın. Aksi takdirde kendinize yazık edersiniz"[267]

Ehl-i Sünnet ayette geçen ifadelerden yola çıkarak cennet ve cehennemin halen mevcut olduğunu belirtir. Şayet bunun aksi olsaydı o zaman Yüce Allah yukarıda geçen ayette Hz. Âdem'i ve eşine cennete yerleşin diye emretmezdi. Ayrıca Yüce Allah'ın Hz. Âdem ile Havva'yı cennetten çıkarıp yeryüzüne inmelerini

[265] Hasan Hüseyin Tunçbilek, Cennet ve Cehennem Halen Mevcut mu?, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2005, cilt: VII, sayı: 2, s. 54.
[266] Tunçbilek, Cennet ve Cehennem Halen Mevcut mu?, s. 54-57.
[267] Bakara, 2/35

emretmesi de çıkarıldıkları cennetin ebediyet cenneti olduğuna delildir. Eğer bulundukları yer, yeryüzü cenneti veya bahçesi olsaydı, yeryüzünün bir yerinden diğer bir yerine taşınmış olacaklardı ki, bu onlar için cezalandırma olmazdı.[268]

Bu konuda Ehl-i Sünnet âlimlerinin delil olarak gösterdikleri bir diğer ayet de Nuh suresi 72/25. ayettir. Yüce Allah ayette şöyle buyuruyor:

"Sonunda işledikleri günahlar sebebiyle sulara gark oldular ve dolayısıyla cehenneme atıldılar. Kendilerini Allah'ın azabından kurtaracak hiçbir yardımcı da bulamadılar. "

Ehl-i Sünnete göre bu ayet de cennet ve cehennemin şu anda var olduğuna delildir. Zira ayette Hz. Nuh kavminin işledikleri günahlar yüzünden (tufanla) cezalandırıldıkları, ayrıca tufan cezasının haricinde cehenneme de atıldıkları belirtilmiştir. Şayet cennet ve cehennem şu anda yaratılmamış olsalardı o zaman Yüce Allah'ın ayette bu türden ifadeler sarf etmesi abes olurdu.

Ehl-i Sünnet'in bu konuda delil olarak gösterdiği bir diğer olay da hadislerde Hz. Peygamberin Miraç'ta cennet ve cehennemi gördüğünün ve bu iki yerin kendisine arz olunduğunun beyan edilmesi, cennet ve cehennemin sıfatlarından söz eden mütevatir hadislerin varlığıdır.

Ehl-i Sünnet'in aksine, Mu'tezile cennet ve cehennemin şu anda mevcut olmadığını, Yüce Allah'ın bunları kıyamet gününde yaratacağını belirtir. Mu'tezile'ye göre amacına hizmet etmeyen cennet ile cehennemin önceden yaratılmış olması abesle iştigal etmektir. Yüce Allah ise abesle iştigal etmekten münezzehtir. Cennet ve cehennemin hâlihazırda var olduğunu ileri sürenler nerede bulunduklarını ispat edememektedirler. Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinde yeryüzünde her şeyin yok olacağı, yalnızca Yüce Allah'ın zâtının bâki kalacağı ifade edilmektedir.[269] Bu ayetler mucibince kıyametin kopmasından önce her şeyin helak olması gerekmektedir. Şayet cennet ve cehennem şu anda mevcut ise o zaman bunların da kıyamet günü yok edilip tekrar yaratılması gerekmektedir ki bu da hikmetten uzak bir fiildir.[270]

[268] Hasan Hüseyin Tunçbilek, Cennet ve Cehennem Halen Mevcut mu? , s. 56.
[269] Bkz: Kasas 28/ 88, ; Rahman 55/26-27.
[270] Bekir Topaloğlu, ''Cehennem'', s.229.

3.9.3. Nesefî'nin Cennet ve Cehennem'e Dair Görüşleri

Nesefî de diğer Ehl-i Sünnet âlimleri gibi cennet ve cehennemin şu anda yaratılmış olduklarını belirtir. Bakara suresi 2/25. ayette bu konuyla alakalı olarak şöyle der:

1. Delil:

{ وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ }

والجنة مخلوقة لقوله تعالى : { وَقُلْنَا يَاآدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ } خلافاً لبعض المعتزلة.

"İman edip, imanlarına yaraşır güzellikte işler yapanları cennetle müjdele."

Cennet de mahlûktur, yani şu anda vardır ve yaratılmıştır. Nitekim yüce Allah'ın şu kavli buna delildir:

"Âdem'e şöyle buyurduk: "Ey Âdem! Eşinle beraber bahçeye/cennete yerleşin ve oradaki nimetlerden istediğiniz gibi yiyip-içip istifade edin. Fakat sakın şu ağaca yaklaşmayın. Aksi takdirde kendinize yazık edersiniz. "(Bakara, 2/35)

Bu ayet cennet ve cehennemin şu anda var olmadığını savunan Mu'tezile'nin hilafına (aksine) bir delildir.[271]

Ayetin devamında Nesefî, bu konuda daha teferruatlı açıklamalarda bulunmaktadır. Her ne kadar ayetin devamında Cehmiyye'nin iddialarını karşı Ehl-i Sünnet'i savunma yoluna gitmişse de aslında Cehmiyye özelinde diğer mezheplere karşı da Ehl-i Sünnet'i savunmaya çalışmıştır. İlk önce Cehmiyye'nin cennet ve cehennemin var olup olmadığı meselesine dair görüşlerine aktaran Nesefî, daha sonra da kendi görüşünü aktarmaktadır.

Nesefî, ayetin devamında şunları aktarmaktadır:

2.Delil:

{ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ } الخلد والخلود البقاء الدائم الذي لا ينقطع ، وفيه بطلان قول الجهمية فإنهم يقولون بفناء الجنة وأهلها لأنه تعالى وصف بأنه الأول الآخر ، وتحقيق وصف الأولية بسبقه على الخلق أجمع فيجب تحقيق وصف الآخرية بالتأخر عن سائر المخلوقات ،

[271] Nesefî, **Medârik**, I/37.

وذا إنما يتحقق بعد فناء الكل فوجب القول به ضرورة ، ولأنه تعالى باقٍ وأوصافه باقية فلو كانت الجنة باقية مع أهلها لوقع التشابه بين الخالق والمخلوق وذا محال.قلنا : الأول في حقه هو الذي لا ابتداء لوجوده ، والآخر هو الذي لا انتهاء له ، وفي حقنا الأول هو الفرد السابق والآخر هو الفرد اللاحق ، واتصافه بهما لبيان صفة الكمال ونفي النقيصة والزوال ، وذا في تنزيهه عن احتمال الحدوث والفناء لا فيما قالوه ، وأنى يقع التشابه في البقاء وهو تعالى باقٍ لذاته وبقاؤه واجب الوجود وبقاء الخلق به وهو جائز الوجود.

"Onlar, orada ebedî kalacaklardır. "

Ayette bulunan خلد kelimesi, sonu gelmeyen ve sürekli olan kalış, ebedî kalış demektir. Bu aynı zamanda Cehmiyye mezhebi mensuplarının görüşlerinin batıl ve geçersiz olduğunu da ortaya koymaktadır. Çünkü bu mezhep mensupları şöyle demektedir:

"Cennet ve cennet ehli de fena bulacaklarıdır, onlar da yok olacaklardır. Çünkü yüce Allah kendisini Evvel ve Ahir olarak vasfediyor. Allah'ı ilk olduğunun gerçekliliği bütün yarattığı varlıklardan daha önceliklidir, yani öncesi yoktur. Dolayısıyla ebedî sonsuzluk, sonluluk olayının gerçekleşmesi için de diğer yarattıklarının sonrasına kalmasının gerekliliğidir. Şimdi Yüce Allah açısından bunun böyle olabilmesi de ancak yaratılmış olan tüm varlıkların fena bulmasından ve yok olmalarından sonra gerçekleşebilir. Aksi halde zorunlu olarak Allah için böyle bir şey gerçekleşmemiş olur deriz. Oysa Yüce Allah bâkidir. Nitekim sıfatları da bâkidir. Eğer cennet, ehliyle birlikte bâki olacaksa, kalıcı ise bu durumda yaratan ile yaratılan arasında benzeşme olacaktı ki bu da muhaldir, imkânsızdır. "

Ehl-i Sünnet olarak bizim buna cevabımız şudur;

"Allah için Evvel (ilk) oluş, varlığının başlangıcının olmaması gerçeğidir. Ahir (son) olması da zâtının bir nihayetinin, sonunun olmaması anlamındadır. Ancak bizim açımızdan ise ilk oluş, O'nun ferd-i sabık olması, Ahir ise, O'nun ferd-i lahik olmasıdır. Yüce Allah'ın bu iki vasıfla nitelenmiş olması, kemal sıfatlarını beyan ve aynı zamanda eksikliği ve yok oluşu reddetmek içindir. Bunun böyle anlatılması, Yüce Allah'ı hâdis olma ve fenâ bulma ihtimallerinden tenzih içindir. Yoksa dedikleri şey için değildir. Hiç bekâ ile bir benzeşme olabilir mi? Oysaki

Yüce Allah, zâtı itibariyle bâkidir ve bâki olması da varlığının bir gereğidir, yani Vacibû'l-Vücut'tur. Kaldı ki yaratılanların bekâsı ve varlığı da O'nun varlığıyla kaimdir. Bu ise varlığı caiz olandır, yani bekâsına bağlı olanlar ise caiz'ûl-vücut'turlar. " [272]

Cennet-cehennemin şu anda var olduğunu veya ahirette yaratılacağını düşünmek kanaatimizce insanın imanında artma veya eksilme meydana getirmeyecektir. Zira ahretin varlığına inanmak İslam'da temel prensiplerden biridir. Dolayısıyla kişini kıyamet ve kıyametten sonraki ahiret yurdunun varlığına iman etmesi kâfidir. Cennet ve cehennemin hal-i hazırda yaratılmış olduğu veya kıyametin kopmasından sonra yaratılacağı söylemi arasında iman nokta-i nazariyesinden pek bir fark bulunmamaktadır. Her iki söylem de insanın imanına halel getirmez. Çünkü bizce bu konuda en mühim nokta insanın bu iki mekânın, dünya hayatında yaptıklarının karşılığı olarak ebedî ahiret yurdu olduğu bilincinde olması ve buna inanca uygun bir hayat sürmesidir.

3.10. Sihir ve Büyünün Vaki Olup Olmadığı

3.10.1. Istılahî Anlam ve Tartışmanın Kaynağı

Sözlükte "bir şeyi olduğundan başka türlü göstermek, aldatmak, oyalamak; birinin ilgisini çekmek, gönlünü çelmek" mânâlarında mastar olan sihr kelimesi "hile, aldatma; sebebi gizli kalan iş" anlamlarında isim olarak da kullanılmaktadır.[273] İsfahanî'ye göre ise sihir, el çabukluğundan dolayı gözleri yanıltan, kulakları, gerçeği anlamaktan engelleyen süslü sözlerle dedikoducunun yaptıkları fiillerdir. Yine İsfahanî'ye göre şeytana yaklaşıp onun yardımını almak da bir nevi sihirdir.[274]

Sihrin hakikatte bulunup bulunmadığı meselesi Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki kadim tartışmalardan da biridir. Bu konunun tartışılmasına neden olan esas olay, Lebîd b. A'sam isimli biri tarafından Hz. Muhammed'e büyü yapıldığı ve bunun üzerine de Felâk ve Nâs sureleri nazil olduğu şeklindeki rivayetlerin

[272] Nesefî, **Medârik**, I/38-39.
[273] Tehânevî, **Keşşafu Istılahati'l-Fünun**, I/935.
[274] İsfahanî, **Müfredât**, s. 485.

varlığıdır. Sihir meselesinin tartışılmasına neden olan bir diğer saik de Bakara suresi 2/102. ayette geçen, Hârut ve Mârut isimli iki melek hakkında kullanılan ifadelerin son derece muğlâk ve müphem olmasıdır. Tefsir ve hadis kitaplarında bu iki melek hakkında çok sayıda rivayet aktarılmış olsa da gerek müfessirler gerekse de muhaddisler, bu konudaki rivayetlerin asılsız olduğunu dile getirmişlerdir.[275] Söz konusu ayette yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

"Onlar, Süleyman'ın mülkü konusunda, şeytanların kendilerine telkin ettikleri şeylere tâbi oldular. Süleyman hakikati inkâr etmemişti. Fakat şeytanlar inkâr ettiler. Onlar insanlara sihri ve Babil'de Hârut ve Mârut adlı iki meleğe indirilen şeyi öğretiyorlardı. Hâlbuki o iki melek, 'Biz ancak bir sınama vesilesiyiz; sakın hakikati inkâr etmeye çalışmayın' uyarısında bulunmadan hiç kimseye onu öğretmiyorlardı. Ve onlar, bu ikisinden karı koca arasında nasıl huzursuzluk çıkarılacağını öğreniyorlardı. Ancak Allah'ın izni olmadan onunla hiç kimseye zarar veremedikleri gibi sadece kendilerine zarar veren ve hiçbir faydası olmayan bir bilgi ediniyorlardı. Oysa onlar, bu bilgiyi edinenin ahiret hayatının güzelliğinden nasipsiz kalacağını iyi biliyorlardı. Doğrusu, karşılığında ruhlarını sattıkları o sanat, ne kötüdür, keşke bunu bilselerdi.''

3.10.2. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Sihir ve Büyü

Ehl-i Sünnet âlimleri sihrin hakikatte var olduğunu, sihirbaz olarak görülen şahısların gökte uçabileceklerini, insanın hayvana hayvanın da insana dönüştürülebileceğini kabul etmekle beraber sihir esnasında meydana gelen olayların asıl failinin ise Allah olduğunu belirtmişlerdir. Buna delil olarak da yukarı da aktardığımız ayette geçen *"Onlar, Allah'ın izni olmadan hiç kimseye zarar veremezler"* ifadelerini delil olarak göstermişlerdir. Yine Ehl-i Sünnet âlimleri yukarıda aktarılan ayette bahsedilen Hârut ve Mârut isimli iki meleğe verilen bilginin sihir bilgisi olduğu düşüncesindedir. Ehl-i Sünnet'in bu konudaki delillerinden biri de Felâk ve Nâs surelerinin sebebi nüzulü olarak aktarılan ve Hz. Muhammed'e büyü yapıldığını belirten rivayetlerdir. Bu rivayetlerde Leb'id b. A'sam adında birinin Hz.

[275] İlyas Çelebi, "Sihir", **DİA**, İstanbul 2009, Cilt: 37s. 170-171.

Peygamber' e büyü yaptığı, bunun etkisiyle Peygamber'in yapmadığı şeyleri yapmış gibi hayal etmeye başladığı, ardından iki melek tarafından durumun kendisine haber verilip büyü malzemesinin Zervan Kuyusu'na atıldığı bildirilmektedir.[276]

Mu'tezile ise sihrin tamamen bir aldatmaca olduğunu ve hakikatte insanlara hiçbir tesirinin olmadığını fikrindedir. Buna delil olarak da Tâ-hâ suresi 20/69. ayette geçen *"Onların yaptıkları şey, sihirbazların hilesinden ibarettir. Zira sihirbaz asla başarıya ulaşamaz"* ifadesi ile Furkân suresi 25/8. ayette geçen *"Zalimler, siz ancak büyülenmiş bir adamın peşinden gidiyorsunuz' dediler"* mealindeki ayeti gösterir. Bu ayete göre, şayet Hz. Muhammed büyülenmiş olsaydı, o zaman zalim olarak addedilen kişiler de yaptıklarından dolayı kınanmazdı. Ayrıca bu türden sihirlerin mümkün olması halinde, sihir ile mucizeyi birbirinden ayırt etmek de olanaksız olurdu.[277]

3.10.3. Nesefî'ye Göre Sihir ve Sihrin Hakikati

Sihrin hakikati konusunda Ehl-i Sünnet âlimleri ile aynı görüşlere sahip olan Nesefî'ye göre de sihrin gerçekleşebilmesi Allah'ın dilemesine bağlıdır. Bakara 2/102. ayette geçen *"Kendilerine herhangi bir faydası ve zararı olamayan şeyleri öğreniyorlardı"* ifadesinin ise büyüden uzak durmanın vacip olduğuna işaret ettiğini dile getirir.

1. Delil:

Bakara 2/102. ayetle ilgili Nesefî şöyle der:

{ما يفرّقون به بين المرء وزوجه} أي علم السحر الذي يكون سبباً في التفريق بين الزوجين بأن يحدث الله عنده النشوز والخلاف ابتلاء امنه.وللسحر حقيقة عند أهل السنة كثرهم الله وعنده المعتزلة هو تخييل وتمويه. { وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِ} بالسحر{مِنْ أَحَدٍ إِلا بِإِذْنِ اللَّهِ }بعلمه ومشيئته {وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنفَعُهُمْ } في الآخرة وفيه دليل على أنه واجب الاجتناب كتعلم الفلسفة التي تجر إلى الغواية.

[276] Öztürk, **Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu**, 241-242; İlyas Çelebi, "Sihir", s. 170.
[277] Razî, **Mefâtihu'l Ğayb**, XXXII/195, XXII/ 84, XXIV/51-52.

"Ve onlar, bu ikisinden karı koca arasında nasıl huzursuzluk çıkarılacağını öğreniyorlardı." Yani kari ile kocanın birbirinden ayrılmalarına sebep olabilecek sihir ilmini öğreniyorlardı. Yüce Allah'ın sihir yüzünden kadının kocasına itaat etmemesi gibi, aralarında anlaşmazlık meydana getirilmesi gibi olayları bir imtihan vesilesi olarak var etmesi.

Ehl-i Sünnet nazarında – Allah sayılarını çoğalsın- sihir bir gerçektir, bir vakıadır, hakikattir. Ancak Mu'tezile'ye göre ise bu bir tür hayaldir ve göz boyamadan ibaret olan bir durumdur.

''Fakat Allah'ın izni olmadan –bilgisi ve dilemesi olmadan – *büyücüler* – büyüleriyle- *hiç kimseye zarar verecek değiller.''*

''Böylece onlar -ahirette- *kendilerine fayda verecek olanı değil de zarar verecek olanı öğrenirler.''* Ayetin bu kısmıyla, sihirden uzak durmanın, kaçınmanın insanı tuzağa, inançsızlığa, dalalete götüren felsefeye uzak durmak gibi vacip olduğuna delil olduğunu öğrenmiş oluyoruz.[278]

Hz. Muhammed'e gerçekten büyü yapılıp yapılmadığı, sihrin hakikati İslam ilim tarihinde öteden beridir tartışılan konular arasındadır. Mutezilî âlimlerden Ebû Müslim İsfahanî'ye göre sihrin herhangi bir hakikati yoktur. Böyle düşündüğü için de yukarıda aktardığımız ve Felak suresinde geçen *''düğümlere üfleyenler''* ifadesini de Ehl-i Sünnet âlimlerinden oldukça farklı yorumlamıştır. İsfahanî'ye göre Allah bu ayette, erkeklerin karar ve görüşleri üzerinde etkili olan kadınların şerrinden sakınılmasını tembihlemektedir. Ona göre ayetin mânâsı şöyledir: Kadınlar, erkeklerin gönüllerinde büyük bir sevgi oluşturdukları için, erkekleri yönlendirir, karar ve görüşlerinde belirleyici olurlar. Bu yüzden ayette, Hz. Peygamber'e kadınların erkekler üzerindeki etkili ve belirleyici tasarruflarından Allah'a sığınması gerektiği belirtilmiştir. Bu görüşüne Kur'an'dan delil olarak da Teğâbûn suresinin 64/14. ayetinde geçen *''Ey iman edenler! Eşlerinizden ve çocuklarınızdan sizin bazısı sizin için düşmandır''* ifadeleri ile Yusuf suresi 12/28. ayetinde geçen *'' (Ey kadınlar taifesi) doğrusu, sizin tuzaklarınız korkunçtur''* ifadelerini gösterir.[279]

Her ne kadar İsfahanî, sihrin hakikatine inanmadığı için ayeti mecazi olarak kadının şerli olmasına hamletmişse de kanaatimizce bu türden bir yorum isabetli değildir. Zira kadını, sırf kadınlığından dolayı şerir bir varlık ve şerrinden ötürü de

[278] Nesefî, **Medârik**, I/82.
[279] Râzî, **Mefâtifu'l Ğayb**, XXXII/195.

Allah'a sığınılacak bir varlık olarak görmek oldukça tartışmalı bir meseledir. Ayrıca yukarıda aktarılan ve Felak suresinin sebeb-i nüzulü olarak aktarılan olayda büyüyü yapan kişi kadın değil erkektir.

Felak suresi 113/4. ayette geçen *''düğümlere üfleyenler''* ifadesini Nesefî, kadınlar ya da büyücü toplulukları olarak tefsir etmiştir. Ayrıca söz konusu ayetin sihrin hakikatine ve Mu'tezile'nin sihrin inkârına karşı Ehl-i Sünnet lehine bir delil olduğunu belirtmiştir.

Söz konusu ayetle ilgili Nesefî'nin yorumu şöyledir:

2. Delil:

{ وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ } النفاثات : النساء أو النفوس أوالجماعات السواحر اللاتي يعقدن عقداً في خيوط وينفثن عليها ويرقين ، والنفث : النفخ مع ريق وهو دليل على بطلان قول المعتزلة في إنكار تحقق السحر وظهور أثره

''Düğümlere üfleyenlerin şerrinden…''

'' النفاثات '' kadınlar ya da nefesle ya da iplerle düğümler atan, onlar üzerine üfleyen ve sihir yapan büyücü topluluklar demektir.

والنفث tükürüklü olarak üflemek demektir. Bu, Mu'tezile'nin sihrin gerçekleşmesinin ve etkilerinin meydana gelmesinin inkârı konusundaki hususundaki sözünün batıl olduğuna delildir.''[280]

[280] Nesefî, **Medârik**, II/843.

SONUÇ

Hicri VII. asırda yaşamış olan İmam Nesefî, yaşadığı dönemin âlimlerinden ders almış ve daha sonra değerli eserler telif etmiştir. İlmî kişiliği sadece eser vücuda getirmekten ibaret değildir. O, aynı zaman medreselerde verdiği derslerle talebeler yetiştirmiştir. Yetiştirdiği talebeler İslamî ilimlerde kıymetli eserler vücuda getirmişlerdir.

Ebu'l-Berekât, sadece tefsir ve kelâm alanında değil fıkıh alanında da eserler yazmış ve bu eserler günümüz Hanefî fıkhının önemli kaynakları arasında yerini almıştır. Bu anlamda onun çok yönlü bir ilmî kişiliğe sahip olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür. Nesefî, tefsir alanında da vukufiyetini göstermiştir. Fıkhî konularda genellikle Şafii mezhebine karşı Hanefî mezhebinin savunuculuğunu yapan Nesefî, kelâmî konularda da özellikle Mu'tezile'ye karşı Ehl-i Sünnet savunuculuğunu yapmıştır.

Nesefî'nin, *Medâriku't-Tenzîl* adlı tefsirinde genel olarak itikadî konularda Mu'tezile mezhebinin iddialarına verdiği cevaplardan, bir Ehl-i Sünnet müfessirinin bu konudaki fikirlerini derli toplu bulma imkânı elde etmiş oluyoruz. İslam tarihi boyunca özellikle Ehl-i Sünnet itikadına mensup âlimler, Müslümanları tereddüde sevk eden fikir ve fırkalara karşı daima mücadele etmiş ve bu amaçla eserler telif etmişleridir. Bu cümleden olarak Nesefî, tefsirinin telif sebebini, bid'at ehline ve sapkın görüşlere karşı mücadele olarak zikretmektedir. Çalışmamızın temelini oluşturan ve Nesefî'nin bid'at ehlinden biri olarak tavsif ettiği Mu'tezile'ye verdiği cevapları şu başlıklar altında inceledik:

Rü'yetullah, Allah'ın Sıfatları, Nesh Problemi, Muhkem- Müteşâbih, Halku'l-Ef'âl, Büyük Günah, Salah-Aslah, Amel – İman İlişkisi, Cennet ve Cehennemin Mahlûk Olup Olmadığı, Sihir ve Büyünün Vaki Olup Olmadığı.

Nesefi, bu konuları ele alırken muhatabının ikna olabilmesi için başvurduğu yöntemlerin en başında Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etme gelmektedir. Şayet konu hakkında Kur'an'da yeteri kadar malumat yoksa sahih hadislere ve daha sonra da

sahabe kavline başvurarak konuyu açıklamaya çalışmıştır. Bunun yanı sıra kendisinin İslamî ilimlerdeki –özellikle kelâm ve fıkıh- vukufiyeti yukarıda saydığımız konularda ikna edici cevaplar vermesini sağlamıştır. Fıkhî ve kelâmî konularla alakalı ayetlerin tefsirinde yapmış olduğu uzun açıklamalar onun bu hususiyetine en iyi örnektir.

Nesefî her ne kadar Mu'tezile'ye cevap vermiş olsa da bu mezhebin tefsir kaynaklarından istifade ettiğini görmekteyiz. Özellikle Zemahşerî'ye ait *Keşşâf*'tan uzun alıntılar yaptığını belirtmek gerekir. Zira yapılan aktarımların birçoğunda Mu'tezile'ye ait *''sapkın''* fikirleri ayıklamıştır. Alıntı yaptığı kısımların birçoğunda kaynak ismi zikreden Nesefî, bazı kısımlarda ise kaynak veya müellifinin ismini zikretmemiştir.

Ebu'l-Berekât'ın fıkıh sahasındaki vukufiyetine ilaveten kelâmî meselelerde Ehl-i Sünnet itikadının görüşlerinin Kur'an'dan dayanaklarını özetle takdim etmesi, Kur'an'ın beliğ yönlerine işaret etmesi, eserinin başında işaret ettiği câmî ve faydalı bir tefsir meydana getirme amacının gerçekleştiğine işaret etmektedir.

Bu çalışmamız hiç şüphesiz Nesefî'nin eserini bütün yönleriyle ele almaktan uzaktır. Onun ilmî kişiliğini, eserlerini sadece bir çalışmaya sığdırmak mümkün değildir. Dolayısıyla burada sadece eseri bir yönüyle ele aldık ve eserle ilgili teferruatlı bir araştırma ortaya koymadık. Zira Nesefî'nin ilmî şahsiyeti ve eserleri hakkında birçok çalışma mevcuttur.

EK:

Nesefî'nin Mu'tezile'ye Cevap Verdiği Ayetler ve Bu Ayetlerin Geçtiği Sureler

Sıra	Nüzul Sırası	Surenin Adı	Mu'tezile'ye Verdiği Cevaplara Konu Olan Ayet/Ayetler
1.	87	Bakara	7, 15, 21, 25, 26, 29, 34, 35, 48, 55, 71, 81, 102, 106, 124, 251, 253, 258, 275, 286.
2.	89	Âl-i İmrân	103, 178.
3.	92	Nisâ	14, 31, 40, 48, 79, 93, 152, 166, 172.
4.	55	En'âm	25, 83, 88, 103, 125, 149.
5.	39	A'râf	23, 143, 178, 179.
6.	88	Enfâl	17.
7.	113	Tevbe	15.
8.	51	Yûnus	88, 99.
9.	52	Hûd	108, 118.
10.	72	İbrahim	22.
11.	54	Hicr	12, 39.
12.	70	Nahl	17.
13.	44	Meryem	67, 72.
14.	103	Hac	1, 18.
15.	74	Mü'minûn	56.
16.	42	Furkân	2, 19.
17.	47	Şu'arâ	200.
18.	48	Neml	15.
19.	49	Kasas	56.
20.	75	Secde	13.
21.	59	Zümer	57, 62.
22.	60	Mü'min/ Ğâfir	31.

23.	33	Zuhruf	20,
24.	98	İnsan	30, 31.
25.	20	Felak	4.

KAYNAKÇA

AKAY, Ali, *Kâdi Abdülcebbâr'ın Müteşâbihleri Yorumlama Metodu Üzerine Bir Değerlendirme*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006, cilt: VIII, sayı: 2, s. 293-313.

ALKIN, Yahya, *İmam Nesefî ve Tefsiri,* Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi], 1986, cilt: XXII, sayı: 2, s. 18-25.

AL-MUFİD, Muhammed b. an-Nu'mân, *Evâil al-Makâlât fi'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât*, tah. Şeyh İbrahim el-Ensârî, Daru'l-Müfîd, Beyrut 1993.

ALTUNDAĞ, Mustafa, *Kur'an'da Neshi Kabul Etmeyenlerin Gerekçelerini Tahlilî Bir Yaklaşım*, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları III, 2002, s. 421-442

AMMARA, Muhammed, *Mu'tezile ve Devrim*, çev. İbrahim Akbaba, Ekin Yayınları, İstanbul 1998

ASKALANİ, İbn Hacer Ebu'l-Fadl Sihabeddin, *Lisânu'l-Mizân*, Hayradabad 1331

ATİK, M. Kemal, *Mâturîdî'nin Müteşâbih Ayetlere Bakış Açısı*, Ebû Mansur Semerkandî Maturidî (862-944), 14 Mart 1986 - Kayseri, 1986, s. 119-134.

AY, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyaset*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002

AYDIN, Ali Arslan, *İslam'da Büyük Günahlar ve Tekfir Meselesi*, Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi], 1975, cilt: XIV, sayı: 4, s. 197-201.

BALTACI, Burhan, *Yunus 10/26. Ayette Yer Alan "Ziyade" Kelimesinin "Rü'yetullah" Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnancının Etkisi*, Dinî Araştırmalar, 2006, cilt: VIII, sayı: 24, s. 293-304.

BEYDAVÎ, Nasıruddin Abdullah ibn Ömer ibn Muhammed, *Envâru't – Tenzil ve Esrâru't -Te'vil*, Dâru'l Kutubu'l İlmîye, Beyrut 1988

BRUNSCHVİG, Robert, *Mutezile ve Aslah*, çeviren Hulusi Arslan, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2002, cilt: II, sayı: 4, s. 235-249.

BUHÂRÎ, *Sahîh-i Buhârî,* çev. Abdullah Feyzi Kocaer, Hüner Yayınları, Konya 2007.

CERRAHOĞLU, İsmail*, Zemahşerî ve Tefsiri,* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1983, cilt: XXVI, s. 59-96.

Kadı Beydavî ve Tefsiri, Diyanet Dergisi, c.XIX, s.1,Ocak-Şubat- Mart, 1988.

Tefsir Tarihi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1988.

ÇALIŞKAN, Mehmet, *Tefsir Bilgileri*, Nobel Kitapevi, Adana, 2005.

ÇELİK, Hasan, *Zemahşerî'nin Keşşâf'ı ile Nesefî'nin Medârîk Eserleri Bağlamında Tefsirde İntihal Olgusunun Tahlili*, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014/1, sayı: 18, s. 61-84.

ÇETİNER, Bedreddin, *Ebu'l Berekât en-Nesefî ve Medârik Tefsiri,* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1995.

ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh*, Mutezile ve Akıl Meselesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1964, cilt: XII, s. 51-61.

DAĞ, Mehmet, *Zemahşerî Özelinde Kur'an'ın Mutezilî Yorumuna Eleştiriler - Ekmelüddîn Bâbertî Örneği,* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 40, Erzurum 2013, s. 68-91.

DİHLEVÎ, Şah Veliyullah, *el-Fevzu'l Kebîr fi Usûli't-Tefsîr*, Terc. Mehmet Sofuoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul 1980.

DUMAN, M. Zeki, *Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen ve Mensuh Addedilen Ayetlerin Değerlendirilmesi,* Bilimname, XVII, 2009.

Kur'an'da Müteşabihât, Bilimname: Düşünce Platformu, 2005/3, cilt: III, sayı: 9, s. 13-37.

EL-LUKNEVÎ, Muhammed Abdulhay, *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Mısır 1324.

ESED, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yayınları, İstanbul 2002.

EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan, *Kitâbu'l-Lum'a,* (tas. Hamûde Garabe) Matbaatu Mudîr, 1955.

FÛDE, Mahmud Besyunî, *Neş'etu't-Tefsîr ve Menâhicuhû*, Kahire 1986.

GÖLCÜK, Şerafettin; Süleyman TOPRAK, *Kelam; Tarih- Ekoller- Problemler*, Tekin Kitapevi, Konya 2005.

GÜLLÜCE, Veysel, *Kur'ân'da Nesh Edilmiş Ayet Var mıdır?* EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -, 2006, cilt: X, sayı: 26, s. 51-74.

GÜMÜŞOĞLU, Hasan, *İmanın Artması-Eksilmesi Meselesi ve Amel ile İlişkisi*, Diyanet İlmi Dergi, 2008, cilt: XLIV, sayı: 2, s. 127-144.

GÜNDOĞAR, Hamdi, *Ebu'l-Muin en-Nesefi'nin İnsan Fiilleri Probleminde Mutezile'ye Yönelttiği Bazı Eleştiriler,* Kelam Araştırmaları Dergisi, 2011, cilt: IX, sayı: 1, s. 199-214.

Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2004, cilt: VIII, sayı: 2, s. 205-218.

IŞIK, Kemal, *Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vasıl b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XXIV, 1981, s. 337-357.

İBNİ TEYMİYYE, Takiyuddin Ahmed, *Mukaddimetu'l-Tefsir*, Riyad 1978.

İLHAN, Avni, *''Aslah''*, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1991.

İSFAHANÎ, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, *Müfredât; Kur'an Kavramları Sözlüğü,* çev. Abdulbâki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2012.

KÂDİ ABDÜLCEBBÂR, Ebu'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedanî, *el-Muğnî li Ebvabi't-Tevhid ve'I-Adl*, Neşr. İbrahim el-Ebyarî -Taha Hüseyin, Kahire,1382/1962.

el-Muğnî, nşr. İbrahim Ebyârî, Kahire 1961.

Müteşâbihu'l Kur'an, Tahkik: Adnan Zerzûr, Mektebetu Dâru't-Turas, Kahire, 1981.

Şerhu'l- Usûli'l Hamse, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire 1995.

KEHHÂLE, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, Dimaşk, 1960.

KILIÇ, Recep, *Ahlakın Dinî Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005.

MADEN, Şükrü, Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta'lîka Literatürü, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: III, sayı: 1, s. 183-220.

MATÜRİDÎ, Ebû Mansur, *Te'vilatu'l Ehl-i Sünne,* (tah. Fatime Yusuf el-Haymî), Müessesetu'r-Risale Naşirûn, Beyrut 2004.

MAVİL, Kılıç Aslan, *Bir Hanefî-Maturîdî Âlimi Ebû'l-Berekât en- Nesefî*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, cilt: XXII, sayı:1, 2003,s. 57-83.

Mu'tezile'nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri, Kelâm Araştırmaları Dergisi, 2004, cilt: II, sayı: 2, s. 3-24.

İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbâr, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.

NESEFÎ, Ebu'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâîku't-Te'vîl,* Dâru'l Kutubu'l İlmiye, Beyrut- 2008.

Nesefî Tefsiri, trc. Şerafettin Şenaslan, Ömer Faruk Haznedaroğlu, Ravza Yayınları, İstanbul 2011.

ÖZTÜRK, Mustafa, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara,2011.

Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008

Tefsir Tarihi Araştırmaları, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.

PAKİŞ, Ömer, *Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Ayetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdi Abdülcebbâr ve Zemahşerî Örneği)*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001/2, sayı: 21, s. 55-79.

Mutezile ve Kur'an Yorumu –Kadi Abdülcebbâr Örneği-, Işık Yayınları, İzmir 2007.

RAZI, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn, *Mefâtîhu'l Ğayb*, Dâru'l-Fikr li't-Tebaetî ve'n-Neşri ve'l-Fikr, Beyrut 1981.

Muhkem-Müteşâbih Meselesine Selefin Bakışı, çev. Celalettin Divlekçi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2014/1, sayı: 32, s. 175-188.

SUYÛTÎ, Celaleddin, *Tefsirû'l-İmameyni'l Celaleyn,* Dâru'l İbn-i Kesir, Beyrut 1998.

el-Itkân fi Ulumi'l Kur'an, Thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim Merkezu'd-Dirasati'l Kur'anîyye. (tarihsiz)

SÜVAR, Mervan, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfazı'I-Kur'ani'l –Kerim*, Şam 1991.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Tacûddin Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed, *el-Milel ve'n- Nihâl*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayınları, İstanbul 2008.

ŞİMŞEK, M. Sait, *Kur'an'da Nesh Meselesi,* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1986, sayı: 2, s. 235-248.

TAFTAZÂNİ, Sâdeddin Mes'ûd b. Ömer, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, haz: Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.

TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali, *Keşşafu Istılahati'l-Fünun,* Mektebetu Lübnan Naşirûn, Beyrut 1996.

TUNÇ, Cihad, *Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1978, cilt: XXIII, s. 325-342.

TUNÇBİLEK, Hasan Hüseyin, *Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2001, cilt: VII, sayı: 1, s. 63-87.

Cennet ve Cehennem Halen Mevcut mu? , Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005, cilt: VII, sayı: 2, s. 53-62.

TÜRCAN, Galip, *Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005/2, sayı: 15, s. 139-158.

TÜRKGÜLÜ, Mustafa, *Günah Kavramı ve İman Problemi Haline Getirilen Büyük Günah/Kebire Hakkındaki Kelâmî Tartışmalar*, Diyanet İlmi Dergi, 2000, cilt: XXXVI, sayı: 4, s. 63-88.

ÜNVERDİ, Veysi, *Kâdî Abdülcebbâr'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları*, Bilimname: Düşünce Platformu, 2015/1, sayı: 28, s. 201-245.

YAMAN, Ahmet, *Ebu'l-Berekât en-Nesefi ve Bir Fıkıh Klasiği Olarak Kenzü'd-Dekâık*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1998, sayı: 8, s. 345-364.

YAVUZ, Ömer Faruk, *Kur'an'da Sembolik Dil,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.

YAVUZ, Şevki, *Kâdî Beyzâvî*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1987-1988, sayı: 5-6, s. 241-254.

YILDIRIM, Suat, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri,* Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1983.

YILMAZ, Muhammet, *Kur'an'da Büyük Günah Kavramı*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, cilt: XV, sayı: 2, s. 255-276.

ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l Mufessîrûn*, Mektebu'l Mus'ab b. Umayr, Beyrut 2004.

ZEMÂHŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Keşşâf 'an Hakâikı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l- Ekavîl fî Vucûhi't- Te'vîl*, Beyrut, 1996.