

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

**KUR'AN MEALLERİ BAĞLAMINDA SELEFÎ VE
MU'TEZİLÎ EĞİLİMLERİN KUR'AN-I ANLAMA VE
YORUMLAMAYA ETKİLERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Emine DEĞİRMENCİOĞLU

İstanbul
Ocak, 2020

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

KUR'AN MEALLERİ BAĞLAMINDA SELEFİ VE MU'TEZİLİ
EĞİLİMLERİN KUR'AN-I ANLAMA VE YORUMLAMAYA
ETKİLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Emine DEĞİRMENCİOĞLU

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Abdulmuttalip ARPA

İstanbul
Ocak, 2020

ÖNSÖZ

İtikadî ve siyasî düşünce biçimlerinin oluştuğu tarihî, siyasî ve coğrafi zemin ile bu oluşumların farklılaşarak ve dönüşerek geçirdikleri süreçler, İslam düşüncesinin teşekkülünde ve gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda mezhebi nitelik taşıyan ekollerin ve kurucu kavramların doğduğu zaman ve evrelerin, fikir ve hadiseleri yönlendirdiği tarihsel bir gerçekliktir. Modern dönem Türkçe meallerde, farklı tarih ve coğrafyalarda kendini gösteren Seleflik olgusunun ve Mu'tezili düşünce biçiminin yapılan Kur'an tercümelerine etkilerinin tesbit edilmesi, çalışmamızın temel amacıdır. Meallerde Selefî ve Mu'tezili düşünce kodlarının analizi etrafında dönen araştırmamız, İslâm düşüncesindeki mezhep aidiyetinin meallere izdüşümünü kapsamaktadır. Bu çalışmanın konu seçiminden başlayarak tamamlanma aşamasına kadar her türlü katkıyı bizden esirgemeyen değerli tez danışmanım Doç. Dr. Abdulmuttalip ARPA'ya, değerli fikirleriyle çalışmaya yön veren Marmara Üniversitesi Dr. Öğr. Üyesi Ramazan GÜLER'e çalışmanın okunmasında ve düzeltilmesine katkıda bulunan değerli arkadaşım Ümmehan TİRYAKİOĞLU'na teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca değerli fikirlerine müracaat ettiğim tüm akademisyen hocalarıma ve gösterdiği anlayış ve destek için değerli eşime şükranlarımı sunar çalışmanın ilâhi kelâmın anlaşılmasına mütevâzi bir katkı sunacağını ümit ederim.

Emine DEĞİRMENCİOĞLU

İstanbul-2020

ÖZET

KUR'AN MEALLERİ BAĞLAMINDA SELEFÎ VE MU'TEZİLÎ EĞİLİMLERİN KUR'AN-I ANLAMA VE YORUMLAMAYA ETKİLERİ

Emine DEĞİRMENCİOĞLU

Yüksek Lisans, Temel İslam Bilimleri

Tez danışmanı: Doç. Dr. Abdulmuttalip ARPA

Ocak-2020,174+IX Sayfa

Çalışmamızın temel amacı, Kur'an mealleri bağlamında Selefî ve Mu'tezilî eğilimlerin Kur'an'ı anlama ve yorumlamaya etkilerinin incelenmesidir. İslam tarihinin ilk döneminden itibaren ihya, ıslah gibi çeşitli sosyolojik ve siyasal sâiklerle ortaya çıkan farklı siyasi, fikri, dini hareket ve cemaatler bugün gelişmiş formlarıyla devam etmektedir. Ancak bu türden sosyolojik doğumlar sadece ilk asırlara özgü olmayıp sürekli tekrar eden fenomenlerdir. Bu sebeple modern dönemde ortaya çıkan cemaat ve hareketlerin düşünce dünyasını anlamak aslında İslam düşüncesinin gelişimini geçmişten günümüze bilimsel bir bakış açısıyla değerlendirmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla günümüz fikir akımlarının dini yorumlarının geçmiş tecrübelerini, düşünce birikimini potansiyel olarak özlerinde taşıdıklarını göz ardı etmemek gerekir. Bu fenomenden hareketle ortaya koymaya çalıştığımız bilimsel çabamızın Kur'an tercümelerindeki farklı teolojik yorumları görünür ve anlaşılır kılmaya yardımcı olacağını ümit ediyoruz. Bununla birlikte bu çalışmada temel hedefimiz; karşılıklı ön yargıları kırmak, ihtilafların çözümünde sağlam bir bilgi zeminine basarak ve İslam mensuplarının çeşitliliğini göstererek bugüne ve geleceğe ışık tutmaktır.

Anahtar Kelimeler: Selefiyye, Mu'tezile, yorum, te'vil, meal, çeviri

ABSTRACT

THE EFFECTS OF SALAFIST AND MU'TEZILIAN TENDENCIES ON UNDERSTANDING AND INTERPRETING THE QUR'AN IN THE CONTEXT OF QUR'ANIC TEXTS

Emine DEĞİRMENCİOĞLU

Master, Basic Islamic Sciences

Thesis Advisor: Doç. Dr. Abdulmuttalip ARPA

January-2020, 174+IX Pages

The main purpose of our study is to examine the effects of Salafist and Mu'tezilian tendencies on understanding and interpreting the Qur'an in the context of Qur'anic texts. Different political, intellectual, religious movements and communities that have emerged from various sociological and political motives such as revival and correction since the first period of Islamic history continue with their advanced forms. However, such sociological births are not only specific to the first century, but are recurring phenomena. For this reason, understanding the world of thought of the communities and movements that emerged in modern times means to evaluate the development of Islamic thought from the past to the present from a scientific point of view. Therefore, it should not be underestimated that the religious interpretations of today's thought currents carry past experiences and accumulation of thought in their essence. Based on this phenomenon, we hope that our scientific effort will help to make the theological interpretations in the Qur'an translations visible and understandable. However, our main objective in this study; to break prejudices, to shed light on the present and the future by pressing a solid knowledge base in the resolution of conflicts and showing the diversity of the members of Islam.

Key Words: Salafiyya, Mu'tezile, Interpretation, ta'vil, translation

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI.....	i
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix

GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	4
SELEFİ VE MU'TEZİLE EKOLLERİNİN KUR'AN TASAVVURUNDAKİ DÜŞÜNCE KODLARI VE YORUM-ANLAM FARKLILIKLARI AÇISINDAN MEALLERE BİR BAKIŞ	4

1.1 Selef ve Selefilğin Tanımı	4
--------------------------------------	---

1.1.1. Genel Kabul Çerçevesinde Selefilğin Kur'an Tasavvurundaki Düşünce Kodları	5
---	---

1.1.2. Selefilikte Tefsirin Mahiyeti ve İşlevi	12
--	----

1.1.3. Selefî Tefsir Anlayışında İsrâiliyyat Meselesi	14
---	----

1.1.4. Re'yle Tefsir (Dirayet Tefsiri) Meselesi.....	17
--	----

1.1.5. Te'vil Meselesi	18
------------------------------	----

1.1.6. Selefî Anlayışın İslam Düşüncesine Katkısı.....	21
--	----

1.1.7. Selefiyye ve Günümüze İzdüşümleri	23
--	----

1.2 Mu'tezile ve Mu'tezile'nin Tanımı.....	25
--	----

1.2.1. Mu'tezileEkolü'nün Genel İlkeleri (Usûlü'l-Hamse):.....	27
--	----

1.2.2. Mu'tezile'nin Tefsir Anlayışı	32
--	----

1.2.3. Müteşâbihin Kur'an'a Hamledilmesi.....	34
---	----

1.2.4. Mu'tezilî Düşünce ve Modern Döneme Yansımaları	37
---	----

1.2.5. Modern Dönemde Mu'tezilî Düşünce Yapısını Ortaya Çıkaran Sebepler	40
---	----

1.3	İslam ve Yorum.....	44
1.4	Yorum ve Anlam Farklılığının Kur'an Çevirilerine Etkisi.....	47
1.5	Kur'an'ın Tercüme Edilme Meselesi.....	49
1.6	Türkçe Meallerin Tarihçesine Bir Bakış.....	56
1.7	Meal ve Kavramsal Çerçevesi	59
1.8	Son Dönem Meallerin Genel Değerlendirmesi.....	60
1.8.1.	Diyânet İşleri Başkanlığı Mealinin Özellikleri.....	62
1.8.2.	Muhammed Esed Mealinin Özellikleri.....	62
1.8.3.	Süleyman Ateş Mealinin Özellikleri.....	65
1.8.4.	Bayraktar Bayraklı Mealinin Özellikleri	66
1.8.5.	Mustafa Öztürk Mealinin Özellikleri.....	66
1.8.6.	Hüseyin Atay Mealinin Özellikleri.....	67
1.8.7.	Yaşar Nuri Öztürk Mealinin Özellikleri	68

İKİNCİ BÖLÜM 70

TÜRKÇE MEALLERDE SELEFİ VE MU'TEZİLİ EĞİLİMLERİN KLASİK DÖNEM MESELELERİNE YAKLAŞIMLARI VE DEĞERLENDİRMELERİ 70

2.1.	Ulûhiyet.....	70
2.2.	Allah'ın Sıfatları	75
2.3.	Haberi Sıfatlar	79
2.4.	Ru'yetullah.....	89
2.5.	Aslah	100
2.6.	Mucize.....	103
2.7.	Dinde Zorlama	116
2.8.	Mecaz.....	120
2.9.	Hidâyet ve Dalâlet.....	130
2.10.	Sihir	136
2.11.	Peygamberlerin İsmet Sıfatı.....	145
2.12.	Ecel	149

SONUÇ..... 159

KAYNAKÇA	163
ÖZGEÇMİŞ.....	174



KISALTMALAR LİSTESİ

- b. : bin
bs. : Basım
c. : Cilt
DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi
Hz. : Hazreti
nr. : Numara
nşr. : Neşreden
(r.a.) : Radiyallahu Anh
(s.a.v.) : Sallallahu Aleyhi ve Sellem
tah. : Tahkik eden
ty. : Tarih yok
vd. : ve diğerleri
vs. : Ve sair
yy. : yüzyıl

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim, doğruluğundan şüphe olmayan, içindeki hakikatleri; muciz ve evrensel hüviyeti özellikleriyle ispatlanan, muhkem denilen ayetleri ile manası açık olan, manası kapalı anlamına gelen müteşâbih ayetleri de içinde barındırarak yirmi üç yılda nâzil olan Allah'ın son ilâhi kelâmıdır. O'nun nâzil olmaya başlaması ile birlikte başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabeler tarafından okunmaya ve anlaşılmaya tabi tutulmuş ve aynı zamanda içinde geçen hükümler hayata geçirilmeye başlanmıştır. Kur'an'ı okuma, anlama ve anlamlandırma gayretleri sadece saadet dönemiyle sınırlı kalmamış, sonraki dönemlerde de onun anlam ve hakikatlerini ortaya koyma adına ciddi mesâiler harcanmıştır.

Pek çok ilâhî değerleri içinde barındıran Kur'an'ı Kerim bu değerlere uymayı ve ihtilafa düşmemeyi de emretmekte ve bu konu üzerinde hassasiyetle durmayı tevhid inancının bir gereği saymaktadır. Böylece, nâzil olduğu toplumun inancında birlik oluşturan ilâhi vahiy, inananlarının hayatına da birlik ve beraberlik getirmiş ve böylece itikatta ve ibadette tevhidin en üst modelini oluşturmuştur. Kur'an'ın tevhid ve ayrılığa düşmeme tavsiyelerinin aksine Müslümanlar arasında bazı iç ve dış sâikler sebebiyle ihtilaflar oluşmuş bu ihtilaflar da çeşitli bölünelere sebep olarak farklı mezhep ve fırkalar meydana gelmiştir. İslam tarihi boyunca bu çeşitli fırka, mezhep ve ekoller, Allah katından gönderildiği şüphe götürmeyen bu kitabı, farklı şekillerde yorumlamış ve her biri kendi teolojilerini Kur'an'dan referans göstererek temellendirmeye çalışmıştır.

Kur'an'ın ilkelere sahip olmasıyla birlikte müteşâbih ayetlerin içinde barındırdığı özellikler ve muhatabın kişilik özellikleri ve içinde bulunduğu sosyo kültürel şartlar onun farklı yorumlanmasına sebep olmuştur. Kur'an'ın te'viline açık bu türden ayetleri, bazen onun ruhuna uygun ve bütünlüğü çerçevesinde ele alınırken bazen de siyasi ve mezhebi sâiklerin etkisiyle yorumlanmıştır.

Siyasi ve sosyal alanda varlık bulan, bununla birlikte Kur'an-ı anlama ve yorumlama faaliyetinin doğası, insan ve onun nitelikleri, çeşitli coğrafya ve kültürlerin etkisiyle farklı fikirlerin ortaya çıkması tabii bir olgudur. Ne var ki İslam toplumunda yaşanan siyasi ve sosyal alanda yapılan tartışmaların çözümü için zenginlik kabul edilen bu

fikir tartışmalarının Kur'an'ın kişisel çıkar, mezhep ve iktidar kavgalarına alet edildiği de tarihi gerçeklikler arasındadır.

Bu olgudan hareket ederek çalışmamızda ilk olarak Hz. Peygamber'den sonra yaşanan süreçte meydana gelen ekollerin sahip oldukları düşünce sistemlerinin Kur'an'ı anlama ve yorumlama çalışmalarına ne denli etkili olduklarını tesbit etmeye gayret ettik. Bu sebeple ihtilafların en çok yaşandığı inanç sahasına giren meseleler ile ilgili olarak görüşlerini sistemleştiren Selef ve Mu'tezile ekollerini, günümüz Müslümanları üzerinde artan etkilerinden dolayı ele almayı uygun bulduk. İlk dönem Selef ve Mu'tezile'yi doğuran sebepler ve temel düşünce sistemleri ele alındıktan sonra bu ekollerin son dönem İslam düşüncesine etkileri üzerinde durulmaya çalışılarak özellikle Kur'an meallerinde bu ekollerin tezahürleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Böylelikle öncelikli olarak İslam düşünce tarihinde ilk olarak ortaya çıkan kelâmi ekollerin genel düşünce panoramasını ortaya koymak, ardından günümüz meallerinin düşünce karakteristiğinin genel İslam düşüncesi içerisinde hangi bantta seyrettiğini göstermeye çalışmak tezimizin temel gayesidir.

Çalışmamızda ele aldığımız konuların öncelikle kavramsal çerçevesini ortaya koymaya çalışarak bu kavramların lügat, ıstılah ve hayatta kullanımına dair bilgilerini aktarmaya çalıştık. Konuyla ilgili ilk dönem Selef, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşleri hakkında bilgi verdik. Daha sonra tercih ettiğimiz meallerden konuyla ilgili ayetleri tespit ederek, bu ayetlerde Selefi ve Mu'tezili temâyüllerin olup olmadığını inceleyerek mukayese etmeye çalıştık. Elde ettiğimiz veriler ışığında bu iki ekolün günümüz meallerindeki etkisini tespit etmeye çalıştık.

Takdir edileceği üzere bir tez çalışması kapsamında tüm ayetleri incelemek mümkün değildir. Bu sebeple çalışmamız, tercih ettiğimiz meallerdeki tercüme, anlam yorum farklılıklarının tahlili ile sınırlı tutulacaktır. Çalışmamızdaki bir diğer sınırlılık da incelemeye konu olan meallerle ilgilidir. Zira tüm mealleri bu çalışmada değerlendirmek imkân sınırları dışındadır. Bu sebeple çalışmamızda Selefi ve Mu'tezili anlayıştan tevarüs ettiğini düşündüğümüz ayetleri, yedi mealden seçmeyi uygun gördük. Bu mealler, Diyânet, Süleyman Ateş, Hüseyin Atay, Bayraktar Bayraklı, Yaşar Nuri Öztürk, Mustafa Öztürk ve Muhammet Esed'e aittir. Söz konusu meallerin son dönemlerde tartışılan dini ve sosyal içerikli konulara gerek

tespit gerek yönlendirme itibari ile etki yapmaları ve dolayısıyla ülkemizde rağbet görmeleri, seçimimizde etkili olmuştur.



BİRİNCİ BÖLÜM

SELEFİ VE MU'TEZİLE EKOLLERİNİN KUR'AN TASAVVURUNDAKİ DÜŞÜNCE KODLARI VE YORUM- ANLAM FARKLILIKLARI AÇISINDAN MEALLERE BİR BAKIŞ

1.1 Selef ve Selefliliğin Tanımı

Selef kelimesi sözlükte “önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak” anlamlarına gelmektedir.¹ Selef ifadesi ile ilgili farklı tanımlamalar yapılmıştır. Bunlardan en meşhuru, İslam'ın ilk döneminde ilim ve fazilet açısından Müslümanların önderleri sayılan sahabe, tabiûn ve teb-i tabiûn için kullanılmıştır. Bunun delili olarak Hz. Peygamber'in şu hadisi zikredilmektedir. “İnsanların en hayırlısı benim ashabımdır. Sonra onları takip edenler (tabiûn), sonra onları takip edenlerdir. (etbâut'tabiûn)”² Ehl-i Sünnet-i Hassa da denilen Selefiyye, “sahabe ve tabiûn mezhebinde bulunan fukeha ve muhaddisûnun yolu” olarak nitelenmiştir.³

Böylece Selef, İslam düşünce anlayışında sahabe, tabiûn ve etbâut'tabiûn'in düşüncelerine bağlı olmayı, selefilik ise bir yöntem olarak bu görüşe bağlı kalmayı savunan kesimi ifade eder.⁴

Selef, bütün faaliyet ve uygulamalarda nassa dayanarak hüküm verme anlamına gelir.⁵ Selefi metodun savunucuları, itikâdi konularda müteşâbihler dâhil ayet ve hadislerle bildirilenleri aynen kabul edip te'vil yoluna gitmemişler ancak İslam

¹ Muhammed bin Celaluddin el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, IX, 157-161.

² Buhari, Şehadet, 9; Müslim, Feza'ilü's-Sahabe, 2010-2014

³ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i-Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 61.

⁴ M. Sait Özervarlı, “Selefiyye” *DİA* (I-X IIV), TDV. Yayınları.

⁵ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*, (Beyrut:1983), 334.

dininin ilk şahitleri ve uygulayıcıları olan selef-i salihin'in görüş ve uygulamalarına uymayı (ittibâu's-selef) büyük fazilet olarak görmüşlerdir.

Selefilğin İslam düşüncesinde ortaya çıkan bir fırka yahut mezhep değil, nassların yorumlanmasında ve hükümlerin çıkartılmasında takip edilmesi gereken bir yaklaşım ve metodoloji olduğunu söyleyebiliriz.⁶ Bu anlayış, Hicretin 2. ve 3. asrında ortaya çıkmış “Ehlü'l- Eser“, “Ehlü'l Hadis” ve “Ashabu'l- Hadis” gibi farklı devirlerde farklı isimlerle anılmışlardır. Ehlü'l Eser veya Ehlü'l hadis olarak isimlendirilen Selefilik, aynı zamanda Kur'an ve Hadis'ten sonra sahabenin ve tabiinin naklettiği rivayetleri dikkate almak ve rey'i terk etmektir. Bu durum sonucunda Selefiyye, Kur'an ve hadisin yanında ilk iki neslin fiil ve sözlerini nass kabul etmiş ve temel kaynak seviyesine yükseltmiştir.⁷

Erken dönemde İslam'ı anlama, yorumlama ve onunla amel etme hususunda İslam'ın ilk üç neslini model kabul edip dini bir söylem oluşturarak bu modelin muhafaza edilmesi için gayret gösteren muhafazakâr ve gelenekçi bir düşünce ve zihniyet olan Selefilğin mezhepleşme süreci, Hicri II. yüzyıl ortalarında Ahmed b. Hanbel'in öncülüğünde ortaya konmuş, hicri VII. yüzyıldan itibaren İbn-i Teymiyye ve onun talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından sistematik hale getirilmiştir.⁸ Selefiyye, sonraki dönemlerde ise ilk üç neslin görüşlerini dinin bir parçası haline getiren siyasi bir akım olarak tarih sahnesindeki yerini almıştır.

1.1.1. Genel Kabul Çerçevesinde Selefilğin Kur'an Tasavvurundaki Düşünce Kodları

İslam düşünce tarihinden itibaren ilahi metnin özü ve muhtevası ile ilkelerini temellendirme, savunma, açıklama, anlama ve yorumlama çabalarının sonucunda pek çok ilim dalları ve mezhebi düşünce ekolleri oluşmuştur. Bu çabaların sonucunda

⁶ Muhammed Ramazan el-Bûtî, *es-Selefiyye: Merhaletün Zemeniyyetün Mübâreketün Lâ Mezhebün İslâmiyyün*, (Dimaşk: Dârü'l-Fikr,1408/1988), 223-227.

⁷ Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, (İstanbul:1985), 37.

⁸ Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA XXXVI*, 400.

oluşan her bir doktrin kendine özgü düşünce biçimi, yöntem ve sorun çözme mantığı geliştirmiştir.

İslam'ın tarihsel tecrübesi süresince akılcı ve lafızcı iki zıt düşünce akımı ve bu akımlardan birine yakın olarak kendini konumlandıran düşünce ekolleri oluşmuştur. İlk akım, bilgiyi akli temel üzerinde ele almış, bu anlayışa ters düşen görüşleri kabul etmemiştir. Diğer düşünce biçimi de dinin metnine yani nakle bağlı kalmayı esas alan bir anlayış içerisinde olmuştur.

Öte yandan İbn Hanbel'in öncülüğünü yaptığı Selefî ekol, katı bir şekilde nasslara bağlılığı ve onun naklini önceleyen bir tutum sergileyerek akli ilkelerle nassları yorumlamaktan çekinmeyen kelim ekollerinin dini bir disiplin olmasına itiraz etmiştir.

Ebu Hanife ve onun temelini attığı düşünce sistematüğını esas alan Maturîdiyye düşünce ekolü ile akli istidlâlleri düşüncelerinin esası kabul eden Mu'tezile ekolü, bu akılcı kelam okulları arasında sayılmaktadır.

Modern dönemde Selefîlik, geçmişte ilk nesillerce üretilen sahih din anlayışını geleceğe taşıma, sahabe ve tabiün neslinin İslam'ı anlama ve yorumlamada bir model olarak alınması tasavvuru üzerinde kurulan; teolojik olmasının yanında toplumsal ve siyasi yönleri de bulunan bir akımdır. Dolayısıyla bu akım, nasscı/muhafazakâr bir niteliğe sahiptir.⁹

İslamın erken dönemlerinde oluşan Selefîyye mezhebinin kendine has karakteristik özelliğı ve düşünce kodları vardır. İslam düşünce tecrübesinde her mezhep gibi Selefîyye'nin de dinin özünü anlamaya ve yorumlama çabası, beşerî gayreti temsil etmektedir.

Selefîyye, dini nassları ve sahabe neslinin saf ve duru dini anlayışlarını koruma ve onları hâkim kılma adına, ilk olarak itikadi meseleleri belli şartlara ve ihtiyaçlara göre ele almış ve çözüme kavuşturmaya çalışmıştır.

⁹ F. Kerim Kazanç, "Selefîyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışını ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. VII, S.1(2010), 93-122.

Bu çalışmada konumuz gereği Selefi düşüncenin tarihsel serüveninden ziyade nassların anlaşılıp yorumlanması ve şer'î hükümlerin istinbâtında nasıl bir yaklaşım ve düşünce tarzından hareket edildiği ve bu düşünce ve yaklaşımın diğer ekol ve düşünce biçimlerinden ayrıştığı bazı karakteristik özelliklerine vurgu yapmak istiyoruz.

a) Selefi düşünce mensupları, Allah'ın zatına nispet edilen bir takım mana ve kavramların ulûhiyyet anlayışıyla bağdaşmayan niteliklerini reddetmiştir. Bundan dolayı Allah'ın ne olmadığını ifade eden selbi (zâtî/tenzîhi) sıfatları ile Allah'ın ve O'nun zatını olumlayan yüce niteliklerini ele alan subûti sıfatlarını, yed, vech, nüzûl gibi beşerî manaya gelen haberî sıfatları¹⁰ ve müteşâbih ayetleri te'vil etmeyi uygun görmemiş, nassları tasdik ederek Allah'a havâle etmişler ve ayetleri lafzî manalarıyla anlama yolunu benimsemişlerdir.

Selefi imamların öncüsü kabul edilen Ahmed ibn Hanbel, Allah'ın sıfatlarının tevkîfi olduğunu yani yüce Allah'ın sadece nasslarda bildirilen sıfatlar ile nitelendirilebileceğini, aklın nassları dikkate almadan kendiliğinden sıfatları yorumlamasının mümkün olmadığını belirtmiştir. Ona göre akıl, keyfiyet ve mahiyetini bilmediği Allah'ın sıfatları ve fiilleri hakkında hataya düşebilir. Yine onlara göre Allah için kullanılan hayat, ilim, irade, kudret, kelâm, semi ve basar sıfatlarının mahiyeti, insanlar için kullanılan sıfatlardan tamamen farklıdır ve yalnız Allah'ın hakikat ve mahiyetini ifade etmeye yöneliktir.¹¹

b) Selef düşüncesinin ikinci temel anlayışı iman-amel birlikteliğidir. Ahmed ibn Hanbel'in "kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve uzuvlar ile amelden¹² ibaret" olan iman tanımından da anlaşılacağı üzere Selefi düşüncede amel iman'a dâhil edilmiştir.

¹⁰ Bekir Topaloğlu, Esmâ-i hüsnâ; *DİA* XI, 404, 410, 412.

¹¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu-fetâvâ*, III, 1-5, 25, 27; M. Sait Özervarlı, İbn Teymiyye Takîyuddîn itikâdi Görüşleri; *DİA*, XX, 406.

¹² İbn Hanbel, *Kitabü's-sünne* (nşr, Muhammed b.Said Besyûnî), (Beyrut:1405/1985), 81.

Ahmed ibn Hanbel ve bazı Selef âlimleri, bu anlayışın bir sonucu olarak kast ederek namazını terk eden kimsenin küfre gireceği hükmüne varmışlardır.¹³

c) Selef ekolünün büyük çoğunluğu erken dönemden itibaren başlayan ve Kur'an'ın Allah'ın zâti veya fiili bir sıfatı olduğu tartışmalarının bir sonucu olarak ortaya çıkan Kur'an'ın mahlûk (yaratılmış) olup olmadığı meselesini, Eş'arî ve Maturîdi ekolden oluşan Ehl-i Sünnet kelamcılarının kabul ettikleri görüşten farklı olarak ilâhi kelâmın lafızları ile onların içerdiği manaların birbirinden ayrılması gerektiğini söylemişlerdir. Onlar, Kur'an'ın Allah'ın lafızlardan soyutlanan aslının yani O'nun zâtı ile kâim olan manasının ezeli olup mahlûk olmadığı hükmünü benimsemişler, *Kelâm-ı zâti* olarak isimlendirdikleri bu anlamın mahlûk olmadığını, insanların idrâkine sunulan Kur'an'ın lâfzının ise mahlûk olduğunu kabul etmişlerdir.

İbn Teymiyye bu konuda seleflerinden ayrılarak lâfız, kıraat ve tilâvet kelimelerinin “okumak” fiili manasında kullanıldığı gibi, “okunan şey” anlamına da geldiğini dolayısıyla Kur'an lafzının telaffuzunun mahlûk olduğu anlayışını kabul etmemiştir. Çünkü lâfız ve manası ile birlikte Kur'an ezeldir ve mahlûk değildir.¹⁴

d) Selefî düşünce yapısını diğer düşünce anlayışlarından ayıran en önemli özelliklerinden biride akıl-nakil ilişkisidir. Sözlükte “tutmak, alıkoymak, bağlamak, engellemek, men etmek”¹⁵ gibi manalara gelen aklı, Ahmed ibn Hanbel “insanda doğuştan mevcut bir tabiat” şeklinde değerlendirmiştir.¹⁶ İbn Teymiyye de ister sıfat ister arâz olsun aklı “insanın doğru ve faydalı olanı bilip davranışlarına bu doğrultuda yön vermesini sağlayan tabiat (karîne)” şeklinde tanımlamıştır.

Selefî âlimlerin ve diğer kelâm ekollerine mensup İslam âlimlerinin yaptığı tanımlardan hareketle aklın, “zaruri bilgileri kullanarak nazarî bilgiler üretebilen,

¹³ İbn Hanbel, *Usûlü's-sünne* (trc. Ebû Muaz Seyfullah Erdoğmuş), yy., ts., 5.

¹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-resâilve'l mesâil*, nşr. Hayat Me'mûn Şeyha, (Beyrut: Dârü'l-fikr I(III.), 1416/1996), 358.

¹⁵ Ragıb el-isfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an* (thk. Muhammed Seyyid Kilânî) (Beyrut: ts., Dârü'l-ma'rife), 342.

¹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, IX, 287.

düşünce eylemini gerçekleştirerek varlıkları anlamlı bir şekilde tanımlayıp yorumlayabilen ve onlar hakkında tutarlı hükümler verebilen, ayrıca insanı diğer canlılardan ayıran zihinsel yetenek”¹⁷ olduğunu söylemek mümkündür. İslamî ilimlerde bütün önermeleri akıl ile temellendirilen delillere de “aklî delil” denilmiştir.

Nakil kavramı ise sözlükte “iletmek, aktarmak, taşımak, geçirmek, anlatmak, hikâye etmek” gibi anlamlara gelmektedir. Terim manasında ise nakil “başkasının sözünü olduğu gibi aktarmak” demek olup aktarma işini yapan kişiye “nâkil” denilmektedir.¹⁸ Dînî literatürde “nakil” kavramı, “tüm öncülleri işitmeye dayalı şer’î deliller” manasındadır. İslam âlimlerinin tümüne göre, nakil aracılığıyla ifade edilen bilgi kaynaklarının ilki Kur’an, diğerleri Sünnet (hadis) ve İcmâ’dır.

Tüm İslam âlimleri Kur’an’ın ve tevâtür derecesinde olan hadislerin naklî delil olduğunda ittifak etmişler, tevâtür derecesine ulaşmayan (âhad) hadisleri ise bir takım şartlara istidlâl etmişlerdir. İcmâ’ın naklî delil olabileceğini bazı Mu’tezile âlimleri dışında kelâmcıların çoğu, itikâdi konularda nassları te’kit eden delil olarak kabul etmişlerdir.¹⁹

Selefilere imamı Ahmed ibn Hanbel’e göre Sünnet, Kur’an’ın mana ve delâletini tayin edip belirleyen bir beyan niteliğindedir ve din sadece Sünnet aracılığıyla bilinebilir. Ona göre dini Sünnetin beyanına başvurmaksızın ancak Kur’an’dan öğrenmeye çalışan kimseler doğru yoldan şaşarlar.²⁰ Böylece Selefilere nakli delil bağlamında Sünnet’i Kur’an’la eşdeğer kabul etmişler ve Sünneti sübût açısından

¹⁷ İbn Teymiyye, IIV, 24, 539; IX, 271-288.

¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Akâid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri” Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012, İstanbul 2013, s.35-36.

¹⁹ Yavuz, “Delil-Kelam”, *DİA*, IX, 137.

²⁰ Muhammed Ebû Zehra, *Ahmed ibn Hanbel* (trc. Osman Keskiöglü) (Ankara: 1984), 240, 241, 250.

tevâtür ve âhad ismiyle iki kısma ayrılmasının pratikte bir önem arzemediğini ve âhad haberleri mütevâtir haber gibi kesin bir bilgi kabul etmişlerdir.²¹

Selefilere sahabe icmâmını da kesin bir bilgi kabul edip onların görüşlerinden çıkılmaması gerektiğini savunmuşlardır. İbn Teymiyye, İbn Hanbel'in sahabenin yanında tâbiîn ve tebei-tâbiîn'in icmâlarının da kabul edildiğini belirtmiştir.²² Böylece Selefiler "naklî delilleri" kitap, mütevâtir ve âhad türleri ile birlikte Sünnet ve ilk üç neslin icmâi olarak belirlemişlerdir.

Aklın bilgi kaynağı olma hususuna gelince, genel olarak kelâmcılar aklın bilgi kaynağı oluşunda ittifak etmişler ancak neleri bilip bilemeyeceği konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir.²³ Selefiler, naklin izahı ve yorumlanmasında akla ihtiyaç olduğunu kabul etmekle birlikte nasların hakikatlerini kendi başına idrak edip kavramaktan aciz olduğunu belirterek akli sınırlı kaynak olarak kabul etmiş,²⁴ yalnızca itikâdi meselelerde değil, usûl ve fıkıh meselelerinde de aynı yolu takip etmişler ve ancak zaruret halinde akla müracaat etmişlerdir.

e) Selefiliğin düşünce kodlarından bir diğeri de şer'î naslar sıralamasında Sünnete açtıkları alandır. Ehl-i Sünnet bilginleri Sünnetin subût ve delâletlerinin dereceleri hususunda farklı koşullar öne sürmekle birlikte Sünnetin ikinci kaynak olduğu hususunda hemfikirdirler. Selefî düşünce mensupları onlardan farklı olarak Sünnetin hiyerarşide Kur'an'ı Kerim'den sonra ikincil değil, Kur'an seviyesinde bir kaynak olduğunu kabul etmişlerdir. Çünkü onlara göre Sünnet, vahiy mahsulü olup Kur'an'ı açıklama işlevine sahiptir. Selef düşüncesinin öncülerinden kabul edilen İbn Teymiyye, Sünnetin Hz. Peygamber'e Kur'an gibi vahiy yoluyla nâzil olduğunu,

²¹ Ebu'l-Ya'la el-Ferra, *el-Ud-deli usûli'l-fikh*, nşr. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî, I-V, (Riyad: 1993, III), 845.

²² İbn Teymiyye, *el-Müsvvede fî usûli'l-fikh*, (Kahire:1983), 283-84.

²³ Hülya Alper, "Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri", Akâid ve Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 20-21 Ekim 2012, İstanbul 2013, s.115-154.

²⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, XVI,471-472.

ancak okunmadığını,²⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye ise Hanbeliler'in şer'i hükümlerin çıkarıldıkları kaynakları mürsel ve zayıf hadisler, sahabe fetvaları ile kıyas olarak saydıklarını belirtmiştir.²⁶

f) Selefiler, sözlü kültürün hâkim olduğu bir toplumsal kültüre sahip oldukları için dini sorunlarını ancak rivayet yoluyla gelen haberler, vahyin anlam ve açıklamasını en iyi bilen hadisler vasıtasıyla çözme yolunu benimsemişlerdir. Altın nesil olarak adlandırdıkları sahabe ve tâbiûn neslinin görüşlerini, şartlarını, ihtiyaç ve imkânlarını, yapısal ve organik formlarını vazgeçilmez bir dini otorite ve kaynak kabul edip İslam dini ile özdeşleştirmeye ve metodolojik bir ilke olarak evrenselleştirmeye çalışmışlardır. Buna mukabil İslâm'ın ilk üç neslinden sonraki tüm fikri yorumları, İslam'ın muhtevasına aykırı olan bid'âtler olarak değerlendirmişler ve onlarla sert bir şekilde mücâdele etmişlerdir.

g) Son olarak İslam tarihinde Selefi düşünce ve mensupları, önceki hâkim din anlayışını benimseyip muhâfaza etmeyi kutsadıkları için, tabi olarak mevcut siyasi ve sosyal yapıyı korumada etkin role sahip olmuşlardır. Bu sebeple Ahmed ibn Hanbel, "İmamlar Kureyş'tendir." ilkesini benimsemiş, halifeliğin iki kişi kalıncaya kadar Kureyş'in hakkı olduğunu ve kıyamete kadar başka hiç kimsenin bu hakka sahip olmadığı gibi isyan ve muhalefet etmeye de hakkının bulunmadığını açıkça belirtmiştir.²⁷

Sonuç olarak ilk iki neslin haberi sıfatlarla ilgili tutumunu takip eden Selef yolunun prensiplerini takdis, tasdik, acz'i-itiraf, soru sormamak, imsak (yorum yapmamak), keff (bu tür meseleleri düşünmemek), marifet ehline teslim olmak şeklinde özetleyebiliriz.

²⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, XIII, 364.

²⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkîn*, II, 313.

²⁷ İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l Hanâbile*, I, 26.

1.1.2. Selefilikte Tefsirin Mahiyeti ve İşlevi

Selefilğin tefsir anlayışı birbiriyle bağlantılı olmakla birlikte birbirinden farklı diyebileceğimiz üç dönem üzerinden değerlendirmemiz gereken bir konudur. Bunlardan birincisi sistematik Selefilğin temelini oluşturan Ehl-i Hadis'dir. *Ashâb-ı Hadis*, *Ehl-i Eser*, *Ehl-i Sünnet-i Hâssa* gibi değişik adlarla da anılan bu ekolün sembol ismi Ahmed ibn Hanbel (ö.241/855)'dir. Ehl-i Hadis'in referans kaynağı ise selef-i salihin ismiyle anılan sahâbe, tabiûn ve etbâu-tâbiîn âlimleridir.

İlk neslin Peygamberden sonra insanların en hayırlıları olduklarını belirten İbn Teymiyye'ye göre "Selef âlimlerinin ilim ve din hakkındaki görüşlerini ve amellerini bilmek, sonraki nesillerin görüşlerini ve amellerini bilmekten çok daha hayırlı ve faydalıdır. Selef ulemasının tefsir, usûl-i din, furû-ı fikh, zühd, ibadet, ahlak, cihad ve sâir alanlardaki görüşlerini ve amellerini bilmek gerekir. Çünkü Kur'an ve Sünnet'in delâlet ettiği üzere Selef, kendilerinden sonraki tüm nesillerden faziletlidir. Bu sebeple onlara uymak sonraki nesillere uymaktan; ilim ve din konusunda onların görüş ve tartışmalarını bilmek, sonraki nesillerin görüş ve tartışmalarını bilmekten daha hayırlı ve faydalıdır. Çünkü selef ulemasının icmâi masumdur."²⁸

Sahabe döneminde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, Kur'an lafzının yanı sıra manasını da açıklamış olmasından dolayı Kur'an'ın tefsiri konusunda ashâb arasında pek tartışma olmamıştır. Tabiûn arasında sahâbe dönemine nazaran tartışmalar söz konusu olmuştur fakat sonrakilere nispetle bu durum az sayılır.²⁹ Tabiûn döneminde gerçekleşen önemli hususlardan biri de bazı âlimlerin sahâbeden aldıklarını yazmaya başlamalarıdır. Mesela Mücâhid ve Said b. Cübeyr, İbn Abbas'tan duyduklarını yazmışlardır.³⁰

Ehl-i Hadis'in ilk temsilcileri, sahâbe ve tabiûn döneminden intikal eden görüşleri savunmuşlar. Bu görüşlerin temellendirilmesi ve yeniden inşa edilmesi yolunda bir

²⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, (Beyrut: 2000 XIII), 13-14.

²⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ Şeyhu'l-İslam Ahmed b.Teymiyye*, (I-XXXVII), Cem ve Tertîp: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım ve Oğlu, (Medine: 2004, XIII), 368.

³⁰ Enver Arpa, İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı, Fecr Yayınları, (Ankara: 2010), 191.

çaba sarfetmemişlerdir. Savundukları görüşler de çoğunlukla reddiyelerden öteye geçmemiştir.³¹

Selefi tefsir anlayışında ikinci dönem hicrî VII. Yüzyılın ikinci döneminde yetişmiş İbn Teymiyye (ö.728/1328) ile onun meşhur talebesi olan İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) ve Ebü'l-Fidâ İbn Kesir (ö.774/1373) tarafından ortaya konulan dini düşüncedir. Böylece Selefi düşünce İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından sistematik bir düşünce tarzına ulaştırılmıştır.

İbn Teymiyye ve onun talebelerinin tefsir konusundaki fikirlerini şu şekilde açıklamak mümkündür. İbn Teymiyye'ye göre tefsir, Kur'an'ı anlamak ve açıklamak isteyen kişinin kendi görüş ve kanaatlerini hüccet olarak kabul edebileceği bir alan değildir. Tefsir, Kur'an'da, Sünnette ya da sahâbe ve tabiûn kavillerinde var olanı esas almayı ve ona uymayı gerektirir. Bu durumda müfessirin işi var olanı tespit ve açıklamaktır.³²

Selefi epistemolojide akıl karşısında naklin mutlak surette bir önemi ve önceliği vardır. Hakikat adına her şey geçmişte oluşmuştur, aklın işi var olanın doğruluğuna ve kesinliğine ulaşmaktır.³³

İbn Teymiyye'nin "*ehsanüturuki't-tefsir*" eseri kapsamında öngördüğü görüşleri çok önemlidir. Suyûti (ö.911/1505) *El-İtkân*'da gerçek müfessir olabilmenin şartları ve adabıyla ilgili yetmiş sekizinci bölümünün başında İbn Teymiyye'nin "*ehsanüturuki't-tefsir*" deki düşüncelerini dile getirmiştir. Bu bağlamda dile getirilen me'sur tefsir (tefsir bi'r-rivâye), Kur'an'ı Kerim'in kendini açıklaması ve Hz. Peygamber, sahâbe ile tabiûndan gelen rivayetlere dayanan izahlarını kapsar.³⁴

³¹ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, (İstanbul: 2008), 63.

³² Ebû Abdillâh Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut:trs., II), 166.

³³ Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. VIII, S. 1 (2010): 110-111.

³⁴ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, (Beyrut trs., I), 105.

İbnTeymiyye, nass ve Selefin otorite olduğu bir din tasavvuru benimsemekte ve Selef ekolünü izlemektedir. Bu ekolün düşüncesine göre Kur'an, Sünnet ve sahabe kavilleri ile sonraki dönem Müslümanların ihtiyaç duyabileceği tüm konular vuzuha kavuşmuştur; bu yüzden nassı indî yorumlara tabi tutmak doğru değildir.³⁵

Selefi tefsir hususunda üçüncü ve son dönem ise, 19. Yüzyılda *ıslah-tecdit* vurgusuyla öne çıkan "*Yeni Selefilik*"tir. Bu dönemde batının karşısında gerileme gösteren İslam dünyasındaki kötü gidişin sebebi birçok ilim ve fikir adamı tarafından dinin asli hüviyetini kaybetmesine ve dini nassların yanlış yorumlanmasına bağlanmıştır. Bunlara göre dine çeşitli hurafe ve bid'atler girmiş, kişisel görüş ve kanaatler önem kazanmıştır. Bu duruma çözüm bulmak ve bu gidişi durdurmak için İslam'ın saf haline, Kur'an, Sünnet ve Selef-i Sâlihın çizgisine yönelmek, dinî düşüncede ıslah çalışmaları yapmak zorunludur.³⁶

Muhammed Abduh (ö.1905), Muhammed Reşit Rıza (ö.1935), Cemâleddîn el-Kâsımî (ö.1914), Mahmûd Şükrî Alûsî (ö.1924) ve birçok âlim tarafından benimsenen *ıslah-tecdit* fikri İbn Teymiyye'nin tefsir'e bakış açısıyla paralellik arz ettiğinden Selefilikle ilişkilendirilmiş, özellikle Reşit Rıza modern dönem Selefilik düşüncesine büyük dinamizm kazandırmış, *Menâr* tefsirine İbn Teymiyye'den ve İbn Kayyim el-Cevziyye'den birçok alıntı yapmıştır. Ayrıca Reşit Rıza, Kur'an tefsirine hidâyet kavramı bağlamında ictimâi/sosyolojik anlamlar yüklemiştir.

1.1.3. Selefi Tefsir Anlayışında İsrâiliyyat Meselesi

İsrâiliyyat; Hıristiyanlık, Yahudilik vb. diğer dinlerden ve kültürlerden tefsir ve hadis kaynaklarına giren bilgiler ve haberlerdir. Bu konuda yapılan çalışmalarda İsrâilî bilgilerin genelde İsrâiloğullarına gönderilen peygamberler ve bu peygamberlerin günahkârları uymalarından, ilâhi ceza ve mükâfatlardan bahsedildiği görülür. Tefsirlerde en çok bu mesajlar ağırlıklı olması sebebiyle, bu bilgilerin uydurma olup

³⁵ Mustafa Öztürk, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, (İstanbul:2014), 202.

³⁶ Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'anlılık*, (Ankara: 2013), 19.

olmadığı, kutsal kitaplarda yer alıp almadığı, bunların naklinin caiz olup olmadığı müfessirlerce tartışılmıştır.³⁷

İbn Teymiyye ve onun talebesi İbn Kesîr, *İsrâiliyyât* kelimesinin olumsuz manada terimleşmesinde önemli rol oynamıştır. İbn Teymiyye; Rasûlullah (s.a.v.)’in “*Ehl-i Kitabın size aktardığı rivayetleri ne tasdik, ne tekzip edin*”³⁸ hadisine istinaden İsrâilî haberlerin senetsiz olması durumunda kendisiyle hüküm sübût bulmayacağını, sahih olanlarının ise ancak *istişhad* kabilinden zikredilebileceğini belirtir.³⁹ Ayrıca İbn Teymiyye “*Mukaddimetü’-t-Tefsir*” adlı risâlesinde İsrâilî haberleri üç katagoride ele alır, (1) Elimizdeki nasların doğruluğuna şahidlik eden sahih İsrâiliyyât; (2) Nasslara ters düşen asılsız İsrâiliyyât; (3) Nasslara müspet veya menfî bir katkısı olmayan İsrâiliyyât ki bu üçüncü gruba giren İsrâiliyyât ile ilgili nakil mümkün olmakla birlikte bir fayda sağlamadığından hüküm icra edilmez. Bunlar Ashab-ı Kehf’in isimleri, Hz. Musa’nın âsasının hangi ağaç cinsinden olduğu türünden dünya ve ahirete yönelik hiçbir fayda sağlamayan bilgilerdir.⁴⁰

İbn Teymiyyenin ardından İbn Kesîr de İsrâiliyyât hususunda olumsuz tavrı sürdürmüş, Rasûlullah’ın Ehl-i kitaptan rivayette bulunulabileceği görüşünü aklın kabul edip hükmettiği konularda olduğunu ifade etmiş ve aklen muhal olan veya zann-ı gâliyle yalan olduğu bilinen hususlarda cevaz hükmünün geçersiz olduğunu belirtmiştir.

İbn Teymiyye ve İbn Kesir’in yolunu takip eden Şah Veliyyullah ed-Dihlevi (ö.1176/1762) “*el-Fevzü’l-Kebir*” adlı eserinde İsrâiliyyât konusuna değinmiş, bu hususta; Kur’an kıssalarında icmâli olarak anlatılan kıssaların tafsili için müfessirin lüzum görmesi durumunda İsrâilî haberlerden yararlanabileceğini söylemiştir. Dihlevi’ye göre bu konuda temel kaide şudur; (1) Kur’an’ın kısaca atıfta bulunduğu

³⁷ Öztürk, *Tarihte ve Günümüzde Seleflik*, (İstanbul: 2014), 208.

³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûatü’r-Resâilve’l-Mesâil*, (Beyrut:1992, III), 383.

³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûatü’r-Resâil*, III.451.

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, XIII. 163-264.

kıssa hakkında nebevi beyan varsa Ehl-i Kitab'tan nakil yapılmaz. (2) Zaruret bulunması durumunda zaruret miktarınca yararlanılır.⁴¹

Dihlevî'den sonra Sıddîk Hasan Han el-Kannevci (ö.1307/1890) ve Şihâbüddîn el-Âlûsî (ö.1270/1854)'de İsrâiliyyat konusunda mesâfeli davranmışlardır. Âlûsî, "Rûhu'l-Meâni" adlı tefsirinde enbiyâların ismeti hususuyla bağdaşmayan İsrâilî rivayetleri sıkı bir biçimde eleştirmiştir. Aynı tutum sonraki dönem müfessirlerinden olan Muhammed Abduh, Cemâleddin el-Kâsimî, Reşid Rıza, Ahmed Mustafa el-Merâğî tarafından da devam ettirilmiştir.

Klasik dönem selefilikte İsrâiliyyât'ı değerlendirme ölçütü rivayetteki sıhhat üzerine olmuştur. Nakil sağlamsa İsrâilî rivayetler kabul edilmiş veya en azından reddedilmemiştir.

Modern dönemde ise İsrâiliyyât müfessirlerce büyük bir problem olarak algılanmıştır. Bilindiği üzere XIX. yüzyılda İslâm dünyası batılı devletlerin etkisi altında kalmış, batı kaynaklı fikir ve düşünceler yaygınlık kazanmıştır. Bu süreçte ıslah ve tecdit fikrini savunan müfessirler bir yandan İslam dinine giren bid'at ve hurafeleri ayıklamak, bir yandan da batının etkisi altında kalan İslam dünyasında bir uyanış sağlamak için asıl kaynaklara geri dönmeyi hedeflemişler, İslâm'ı en sahih kaynak olan Kur'an'dan öğrenmenin gerektiğini savunmuşlardır.

Modern dönemde yeni Selefilik argüman sağlayıcısı olarak Reşid Rıza başta gelmektedir. Yeni Selefilik İsrâiliyyat karşılığında en önemli gerekçesi sübuttan ziyade delâlet argümanı olmuştur. İsrâilî rivayetlerin birçok bid'at ve hurafe içermesi bunları akıl süzgecinden geçirme ihtiyacını doğurmuştur.⁴² Bu konuda Reşid Rıza; Kur'an'ı Kerim'de Hz. İsa'nın ve Hz. Musa'nın te'yit edildiği mucizelerden söz edilmesinin Batılı düşünürler tarafından İslâm'ın yayılma hızını düşürdüğünü, ayrıca hidâyete erenlerin sayısında azalmaya sebep olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre İslam akıl, bilim ve beşerin fitratına uygunluk, fertlerin ruhlarını tezkiye etme ve kamu maslahatını sağlama gibi temel ilkeler üzerine inşa edilmiştir. Reşid Rıza'ya

⁴¹ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, çev. M. Sofuoğlu, (İstanbul:1980), 105-107.

⁴² Öztürk, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, (İstanbul:2014), 217.

göre, İslam'ın hakikat oluşuna delil kabul edilen mucize, evvela Kur'an, sonrasında peygamberin ümmi olmasıdır. Bu türden mucize ise akıl, duyu ve vicdanla kavranabilir niteliktedir. Kevnî olağanüstülükler (acaiplikler) gelince, bu hususta İslam âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Çünkü konu ile ilgili rivayetlerin sıhhat ve delâletlerine yönelik pekçok yorumlar yapılmıştır. Bu hususta dayandıkları nokta bu türden olaylara benzer olayların farklı yer ve zamanlarda birtakım insanlar eliyle gerçekleştirilmiş olmasıdır. Nitekim Hintli ve Müslüman mistikler tarafından ortaya konulmuş olağanüstülüklerin hikâyeleri Tevrat ve İncil'de bahsi geçen mucizeler ile azizlerin menkıbelerinden az değildir. Dolayısıyla Reşid Rıza, bu türden kevnî olağanüstülükleri günümüzde bilim adamlarının dinden uzaklaşmalarının ana sebeplerinden kabul etmiştir.⁴³

1.1.4. Re'yle Tefsir (Dirayet Tefsiri) Meselesi

Ehl-i Hadis ve Selefiyyenin din tasavvurunda salt re'ye dayalı Kur'an tefsiri haramdır. Ahmed ibn Hanbel'e göre din, Kur'an, Sünnet ve sahâbe, tabiun, etbaû'ttabiîn'dan sağlam şekilde nakledilmiş âsâr'dan ibarettir. Dinde re'y ve kıyasa itibar edilmez.⁴⁴

Re'y ile tefsir konusunda İbn Teymiyye de temelde İbn Hanbel ile aynı görüşü savunur; Fakat İbn Teymiyye Kur'an ve Sünnet ışığında işleyen sarih akılı, kelamcılarının, felsefecilerin ve bâtînîlerin değere tabi tuttıkları akıldan ayrı değerlendirir. Ona göre sarih akılla sahih nakil birbirine zıt düşmez. İbn Teymiyye, "Muvâfakatü Sahîhi'l-Menkûl li-Sarîhi'l-Ma'kûl" adlı eserinde Fahreddin er-Râzî ve takipçilerinin savunduğu akılla naklin çatışması halinde aklın nakle öncelenmesi, naklin ise yoruma tabi tutulması fikrine karşılık, akıl ile naklin çatışması halinde naklin doğruluğu tespit edilir, çatışma devam ediyorsa akli bilgi hesaba tabi tutulur, fikrini savunur.⁴⁵

⁴³ Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, (Beyrut:1406), 105; a. mlf., *Tefsîru'l-Menâr*, XI. 145.

⁴⁴ M. Montogmery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fıçlalı, (Ankara: 1981), 366.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Der'uTeârüzi'l-Akl ve'n-Nakl*, (Riyad:1991, I), 155-156.

Kur'an ve Sünnet istikâmetinde hareket eden aklın doğruluktan şaşmayacağına inanan İbn Teymiyye'ye göre din bütünüyle naslara dayanmalıdır. Allah dini esasları vahiy aracılığı ile bildirmekle birlikte vahyin tespit ve takviyesi için akli istidlâlleri de bildirmiştir. Nitekim *tevhid*, Peygamberlerin vasıfları, sıfatlar gibi konularda verdiği örnek ve izahlar aklî delil niteliğindedir. Şer'î deliller vahiy kaynaklı olup akılla desteklenen, dolayısıyla hem nakli hem de akli delillerdir.⁴⁶

Selefi düşüncede re'y ile Kur'an yorumunun caiz olmadığı görüşü, Hz. Peygamber'den gelen şu hadislerle desteklenir. "Kim Kur'an hakkında ilimsiz olarak görüş beyan ederse, cehennemdeki yerine şimdiden hazırlansın.", "Kim Allah'ın kitabı hakkında kendi re'yi ile konuşursa, doğru konuşmuş olsa dahi kesinlikle hata etmiştir."⁴⁷

Ehl-i Hadis terminolojisinde ilim hadis/eser manasında kullanılmıştır. Yukarıdaki rivayette geçen "ilimsiz" ifadesi nakli esas almadan kişinin kendi yorumu olarak değerlendirilir. Böylece Selefi ekol çerçevesinde re'y ile tefsir kabul görmemiştir.

1.1.5. Te'vil Meselesi

Te'vil, Selefi tefsir anlayışında kilit öneme haiz bir kavramdır. Te'vil daha ziyade müteşâbih ayetlerin, genelde ise nasların anlaşılıp yorumlanmasında öne çıkan bir kavramdır. Selefi düşüncede te'vil iki anlamda kullanılmıştır. Bunlardan birincisi; lâfzın taşıdığı anlamın anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Burada tefsir manasına yakın bir kullanım söz konusudur. İkincisi ise, lâfzın aslına döndürülmesi, yani lâfzın amaçladığı şeyin tespitidir.⁴⁸

İlk dönem te'vilden anlaşılın mefhumun kastının belirlenmesi idi. Nass veya herhangi bir lâfız konusunda "te'vili bilinmez" dendiği vakit, anlamın yalnızca Allah'a mahsus olduğu, keyfiyetinin bilinemeyeceği anlaşılırdı. Allah'a ait sıfatlar ve ahiret ahvali başta olmak üzere gayb âlemi böyle değerlendirilmiştir. Nitekim Malik

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XVI. 259-260.

⁴⁷ Ebû Dâvûd, "ilim"5; Tirmizî, "Tefsir", 1.

⁴⁸ Halid Abdurrahman el-Akk, *Usulu't-Tefsir ve Kavaiduhu*, (Beyrut: Daru'n-Nefais, 1986), 54.

b. Enes (ö.179/795) ve Ahmed ibn Hanbel (ö.241/855)'e istivâ ayetinin te'vili sorulduğunda verdiği cevap: “İstivanın ma'lum, keyfiyyetinin meçhul ve bu tarz soruların sorulmasının bid'at olduğu”⁴⁹ şeklinde olmuştur. Yaşadığı dönemde özellikle Hanbeli âlimlerce zındıklıkla suçlanan Taberi (ö.310/922) te'vil bakımından Kur'an ayetlerinin üç kısımda değerlendirilebileceğini söylemiştir.

a) Sadece Allah'ın bildiği başkasının bilmesinin imkânsız olduğu Kur'an ayetleri,

b) Te'vilinin yalnızca peygamber tarafından bilinebileceği ayetler ki bunlar; vacip, mendup ve Kur'andaki hükümler, nehiyeler, bunların sınırları ve Peygamber'in beyanı olmadan kimsenin te'vil edemeyeceği ayetler,

c) Kur'an dilini bilen herkesin anlayıp yorumlayabileceği ayetlerdir.⁵⁰

Taberi, tefsirinde bu sınıflamayı yaptıktan sonra Kur'an ayetlerinin, Hz. Peygamber'den bir beyan veya nass bulunmadıkça te'vil edilmesinin caiz olmadığını, isabet etse dahi hata etmiş olduğunu ifade etmiştir.⁵¹

Kelam ve Fıkıh usûlü kaynaklarında “Nasslarda geçen bir lâfzı delile dayalı olarak asli manasından alıp diğer muhtemel manalarından birine hamletmek” manasında kullanılan te'vil, müteşâbih ve sıfatlar konusunda İslam düşünce tarihi boyunca tartışılmıştır. Kur'an'ı yanlış anlama ve te'vili sonucunda bid'atlerin zuhur ettiğini söyleyen İbn Teymiyye “Allah'ın kitabını te'vil etmekten sakınıp Selef'in yoluna uymak” gerektiğini söylemiştir.⁵²

Selef uleması te'vili kelâm ve fıkıh âlimlerinin kullandığı manada kullanmamıştır. Onlar ya Taberi gibi tefsir manasında kullanmışlar veya “kelâmın ifade ettiği hakikatin kendisi” manasında kullanmışlardır. Sözün/kelâmın inşâi olması durumunda, te'vil sözde ifade edilen emrin yerine getirilmesi, ihbâri olması halinde

⁴⁹ Zerkeşi, *el-Burhan fi Ulumi'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1994, II), 207.

⁵⁰ Taberi, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995, I.), 52-53.

⁵¹ Taberi, *a.g.e.*, I. 55.

⁵² Öztürk, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, (İstanbul: 2014), 235.

ise te'vil, haberin gerçekleşmesi demektir⁵³ Meselâ, A'raf suresi 53. ayetteki te'vilden maksat, Kur'an'da bildirilen kıyamet, hesap, ceza gibi şeylerin vuku bulmasıdır.

Selef ulemasının te'vil karşıtlığı, müteşâbih ayetlerin manalarının bilinemeyeceği hususunda olmayıp, müteahhir dönem fakih ve kelamcılarının nasların gerçek mahiyetini tespit ve tayin tavrıyla ilgili olmuştur. Nitekim Sad 38/29. ayette, “(Ey Peygamber!) Biz sana bu feyiz kaynağı Kur'an'ı gönderdik ki insanlar onun mesajları üzerinde düşünsünler; akli selim sahipleri ondan ders alsınlar.” buyrulmuştur. Bu ve benzeri ayetlerde tavsiye edilen (düşünme, ders alma) muhkem, müteşâbih bütün ayetleri kapsamaktadır. Âl-i imrân 3/7. ayette Allah fitne üretmek üzere müteşâbih ayetlerin te'viliyle meşgul kimseleri yermiş, ayetler üzerinde Allah'ın istediği şekilde manasını anlamaya çalışan kişiler ise tam tersine övülmüştür.⁵⁴

Ehl-i Sünnet ve bilhassa İbn Teymiyye'nin te'vil karşıtlığı, Allah'ın sıfatları ve ahiret ahvaliyle ilgili konuların yanlış değerlendirilmesiyle ilgili olmuştur. Ona göre Allah'ın zâtıyla ilgili sıfatları kadimdir; sıfatlar zattan ayrı düşünülemez. Sıfatların te'vili insanı tecsim ve teşbihe götürür. Naslarda Allah kendini nasıl isimlendirmiş ve nitelendirmiş ise öylece inanmak, hiçbir ekleme ve eksiltme yapmamak, zahiri manalarına aykırı yorumlamaksızın kabul etmek gerekir.⁵⁵

Selefi düşüncedeki te'vil karşıtlığının bir başka sebebi ise, Cehmiyye'nin Allah'ı tenzih etmek maksadıyla haberî sıfatlarla ilgili yapmış oldukları akıl ve dil temelli yorumlardır. Cehmiyye'ye karşı başta Ahmed İbn Hanbel'in “*er-Redale'l-Cehmiyyeve'z-Zenâdika*”sı olmak üzere Selefi âlimlerce pek çok reddiye yazılmıştır.⁵⁶ Ahmed ibn Hanbel, Ebû Said ed-Dârimî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Selefi âlimlerin reddiyeler yazarak eleştirdikleri Cehmiyye, Cehm

⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XVII. 195-216, XIII.128-129.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII. 123.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *Nakzü'l-Mantık*, s. 2-3.

⁵⁶ Şerafettin Gölcük, “Cehmiyye”, *DİA*, VII.236.

b. Safvan (ö.128/745)'a nisbet edilen fırka olmakla birlikte, Mürcie, Mu'tezile hatta Hanefilik gibi mezhepler, kısaca dini metinleri yorumlamada eser'e bağlı kalmayıp akli istidlâle önem veren Ehl-i Re'yan bütününe içine alan bir isimlendirmedir.⁵⁷

1.1.6. Selefi Anlayışın İslam Düşüncesine Katkısı

Selef âlimleri, nasslara sıkı sıkıya bağlı kalmaları ve yoruma tabi tutmadan onları nakletmeleri sebebiyle nassların günümüze kadar sağlam bir şekilde gelmesine vesile olmuş, İslam düşüncesine temel teşkil eden kaynakların korunması açısından büyük katkı sağlamıştır.

Bugün nasslar günümüze kadar sağlam gelmemiş olsaydı onları yorumlama ve hüküm çıkarma gibi faaliyetlerin bir anlamı da kalmayacaktı. Çünkü nassların bozulmadan, gelecek nesillere aktarılması sayesinde ki İslam âlimleri akli istidlâllerde bulunma imkânı bulabilmişlerdir.

Selef âlimleri nassları toplayarak orijinal haliyle diğer düşünürlerin hizmetine sunmuşlardır. Onların ayetlerin te'vil edilmemesine yönelik düşünceleri diğer âlimlere kapı aralamış ve onların aynı ayete⁵⁸ dayanarak yorum yapabileceğinin kapısını aralamıştır.

Selefi düşüncenin merkezini teşkil eden “insanları ilgilendirmeyen metafizik konularda yorum yapılmasının insan üzerinde bir etkisinin olmadığı” anlayışı Selefin düşüncesinde haklılık paylarının olduğu kanaatine götürse de kader gibi mevzuların yorumsuz bırakılması Selefin görüşünü yetersiz kılmaktadır.

Kelâmcılar ise nassları te'vil etme yolunu seçmiş, nassları anlama hususunda başka bir nassla sınırlama yoksa dil kurallarına ters düşmeyecek şekilde ayetleri anlamlandırmaya çalışmışlardır.⁵⁹ Çünkü kelâmcılar nasslar arasında zahiri anlam dikkate alındığında ortaya çıkacak çelişkinin giderilmesinde nassların dil kuralları ve

⁵⁷ Öztürk, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, (İstanbul: 2014), 244.

⁵⁸ Al-i-İmran, 3/7.

⁵⁹ Ebu'Muin Meymun b. Muhammed En-Nesefi, *Tebziratu'l-Edille*, Tah. Hüseyin Atay, (Ankara: 1993, I), 215-216.

yardımla oluşturulacak genel kaidelere göre te'vil edilmesinin zorunluluğuna inanırlar.

Yine onlar, hadisler konusunda ölçütler getirmişler ve mütevâtir olmayan hadisleri de açıklayıcı olarak kabul etmişlerdir. Ayrıca hadislerin senedi ne kadar sağlam olursa olsun nasslardan çıkarılan genel ilkelere aykırı olmamasına önem vermişlerdir.⁶⁰ Senedin sağlam oluşunu, temel ilke kabul etmekle birlikte⁶¹ ve mütevâtir olmayan, nassların ruhuna aykırı olabileceği ihtimalini varsayarak hadislerin sıhhatinin sorgulamasını istemişlerdir.

Selefi düşüncede manası açık olan ayetlerin yorumlanmasına ihtiyaç yoktur. Müteşâbih ayetleri ise Allah'tan başka kimse bilemez. Allah'ın bildirdiğine de Hz. Peygamber'den başkasının yorumlaması yetkili değildir. İnsanlar Allah'ın maksadını bilemeyeceklerinden dolayı bu türden ayetleri yorumlamaları doğru değildir.⁶²

Selef âlimleri doktrinlerini Allah'ın sıfatları ile kader konusu üzerine inşâ etmekle birlikte fihhi meselelerde ictihat yapmaktan geri durmamışlardır. Selef, dinin ikmal edildiğini⁶³ belirten ayeti delil kabul ederek dinin tamamlandığını ve nasslara herhangi bir müdehalede bulunmayı kesinlikle reddetmiştir. Özellikle itikadi konularda yorum yapan kelâm âlimlerini zındıklıkla itham etmişlerdir.⁶⁴ Çünkü onlara göre insan, mahiyetini bilmediği kavramları kendi kapasitesine göre anlar ve yorumlayabilir. Hâlbuki Allah ve onun sıfatları, insanların algılama ve düşünmesinin dışındadır.

Selef, Al-i İmran sûresi 7. ayeti kerimede geçen *illâ na'lemute'vilehûillellah* ayetinin sonunda durmuş ve ayetin te'vilini ancak Allah'a hasretmişlerdir. Onlar müteşâbih

⁶⁰ Gazzali, *İlcâmu'l-Avam*, s. 71.

⁶¹ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, s. 97-98.

⁶² İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, s. 77, 86, 94.

⁶³ Mâide, 4/3.

⁶⁴ Nasri Nadir, *el-Medhalile'l-Firaki'l-İslamiyye es-Siyasiyyeve'lKelâmiyye*, (Beyrut: 1989), 93-95.

ayetler hususunda kalplerinde eğrilik bulunanların⁶⁵ kendi görüşlerine tabi olacağını belirterek bu türden ayetleri tasnif etmişlerdir.

Selef, müteşâbih ayetler hususunda hataya düşmemek için susmayı tercih etmiş ve bu meselelerde hiçbir yoruma müsaade etmemiştir. Bunu da insan zihninin, aşkın varlık olan Allah hakkında bilgisinin olmamasına bağlamıştır.⁶⁶ Ayrıca vahiy ile bildirilen hakikatlerin soyut ve algılanamaz oluşunu bu konuda dayanak yapmışlardır.

Selef, “*işi ehline havale etmek*”ten kastedilen ehil kişilerin, nassları akla dayanarak yorumlayan kelamcılar olmadığını, bilakis ehil kişilerden maksadın bu ayetleri yorumlamaktan kaçınan Selef âlimleri olduklarını belirtmişlerdir.⁶⁷

1.1.7. Selefiyye ve Günümüze İzdüşümleri

19. yüzyıldan itibaren batının siyasi, askeri, ekonomik, kültürel, bilim ve teknolojiye ilerleyip muhaliflerine galebe çalmasıyla tüm İslam âlemi, Batı kaynaklı taarruzlara karşı en az zararla savunma mücadelesi vermiş, son dönem İslam âlemine ait tüm tasavvurlar bu saldırılara mukabele cehdiyle ortaya konulmuştur.

İslam’ın bekâsının ve vahiy kaynaklı muhafazasının yenilik ile değil de *asla dönme ve sabitlikle* mümkün olabileceğine inanan Müslüman düşünürler, karşılaşılan tüm problemlerin çözümünü nasslarda ve ilk Müslümanlar’ın yaşayışında aranması gerektiğini savunarak İslami kimliğe atıfta bulunmuşlardır.

İslam düşünce tarihindeki ilk temsilcileri Ehl-i hadis âlimlerinden oluşan ve hicri III. IV. yüzyıldan itibaren Hanbeli âlimlerinin temsil ettiği, sonraki devirlerde de aynı çizgi üzere varlığını devam ettiren Selefilik, İbn-i Teymiyye (ö.728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından sistemli bir yapıya dönüştürülmüştür. Akâid alanında metodolojik bir anlayış tarzıyla Selefilik, 19. yüzyılda *ıslah-tecdit* söylemleriyle yeniden canlanmıştır.⁶⁸

⁶⁵ Al-i-İmran, 3/7.

⁶⁶ Gazzali, *İlcâmu’l-Avam*, s. 71.

⁶⁷ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, s. 149.

⁶⁸ Mehmet Zeki İşcan, *Selefliğin Tarihi Temelleri*, (İstanbul: 2009), 51.

Selefi anlayışa göre din mükemmel bir şekilde tamamlanmıştır. Dinin referanslarına akli yorumlar getirmek, dinin safiyetini bozmak anlamını taşımaktadır. Bu ameliyeyi yapanlarda daha çok başka medeniyet ve kültürlerle mensup kişilerdir. Bu bağlamda İslam'ın gerçek yorumu ilk üç nesil tarafından yapılmıştır. Sonrakiler dine çeşitli gerekçelerle bid'at ve hurafe sokmuşlardır. Böylece taklit zihniyeti yaygınlaşmış, kişisel görüş ve yorumlar önem kazanmış, tasavvufi anlayış ve tarikatler halkı miskinleştirerek İslam dünyasının gerilemesine sebep olmuştur. Bu kötü akıbetten kurtularak tarihin akışını yeniden İslam'ın lehine çevirmenin yolu saf İslam akîdesine, yani Selef-i Salihin'in yoluna dönerek dini düşüncüyü ıslah etmekten geçmektedir.⁶⁹

Selefi düşünce, aklın nassları te'vile yetkili olmadığı anlayışından hareket ederek tüm tefsir, te'vil ve yorumları reddeder. Selef âlimleri, akli metotları kullanan kelâmcıları tenkit ederek Kur'an'ı teşbihe düşmeksizin akli izahlardan sakınıp literal bir şekilde keyfiyetsiz kabul etmişler, ilk dönem Müslümanları'nın anlama biçimlerine göre anlamışlardır. Böylece Selefi öğretisi, sadece inanarak sorgusuz sualsiz teslim olmayı zorunlu görmüştür.

Selefi anlayışın tarz ve ruhu 19. yüzyılda Pan-İslamist akımların popüler hale gelmesinin sağladığı şöhret üzerinden yaygınlık kazanmış, 20. Yüzyıl'ın ikinci yarısındaki güçlü propagandası sayesinde özellikle *Vehâbiyye* adının yerine ikâme edilmiştir.⁷⁰

Selefilik daha çok Arap âleminde rağbet görmüş Türk coğrafyasında Muhammed Abduh ve Reşit Rıza'nın öncülüğünde II. Meşrutiyet İslamcılığı üzerinde müesser olmuştur. Özellikle İslam dünyasında yaygın kabul gören *ictimâî tefsir* akımının temsilcileri kabul edilen Seyyit Kutup, Mevdûdi gibi tefsirciler 70'li yıllarda tercüme faaliyetleri ile Türkiye'de canlı bir damar olmuşlardır.

⁶⁹ Kazanç, "Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C.VIII, S. 1(2010): 110-111.

⁷⁰ Büyükkara, *11 Eylül'de Derinleşen Ayrılık*, s. 206-208.

Bununla birlikte Vehhabîliğin Osmanlı Devleti'ne karşı yürüttüğü mücadele ve Türk toplumunun pratik dini tecrübesinde folklorik ve kültürel motiflerin vazgeçilmez oluşu, tasavvuf ve tarikat anlayışının Osmanlı kültüründe önemli bir yer tutması gibi hususlar, Selefiliğin bu coğrafyada geniş bir taban oluşturmaya engel olmuştur.⁷¹

1.2 Mu'tezile ve Mu'tezile'nin Tanımı

Mu'tezile sözcüğü *azl* kökünden türemiş “uzaklaşmak, bir tarafa çekilmek” anlamında kullanılmıştır.⁷² Mu'tezile isminin farklı dönemlerde farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. İlk olarak Hz. Ali döneminde yaşanan kargaşada hiçbir gruba katılmayıp tarafsız kalanlar için kullanılmış, hicri ikinci yüzyılın ilk yarısından sonra tevhid, mürtekib-i kebîre (büyük günah işleyenler), efâlu'l-ibâd (insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olması) gibi meselelerde akla geniş alan açarak diğer kesimlerden farklı görüşler ileri süren bir grup tarafından kullanılmaya başlanmıştır.

Mu'tezile ismi, bu ismi kullanan grup mensupları tarafından mı yoksa muhaliflerince mi verildiği hususunda farklı görüşler vardır.

a) Genel kabule göre Mu'tezile adının Vâsıl b. Atâ (131/748)'nin “büyük günah işleyen kimselerin mü'min ya da kâfir olmadıkları, bu iki durum arasında bir yerde (*el-menziletübeyne'l-menzileteyn*) buldukları” görüşünü dile getirmesiyle hocası Hasan Basrî'nin “Vâsıl bizden ayrıldı” anlamına gelen “*kadi'tezeleanna'l-Vâsıl*” sözü ile grup dışında kalmasıyla irtibatlandırılan olaydır.⁷³

b) Diğer bir rivayette ise Mu'tezile adının ortaya çıkmasına vesile olan olay ve şahısların adları farklı zikredilmiştir. Bu anlayışa göre “büyük günah işleyenlerin durumu” ile ilgili fikrini dile getirip arkadaşlarıyla ayrı bir grup oluşturan kişi Amr b Ubeyd (144/761)'dir. Âmâ olması hasebiyle bu grubun ders halkasına bilmeden giren

⁷¹ Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve İslamcılık*, s. 23.

⁷² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut ts., XI) 440.

⁷³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, tsh. Muhammed Fehmî Muhammed, (Beyrut:1990/1410, I), 25.

Katâde b. Diâme es-Sedûsi durumu farketmiş ve onların Mu'tezili olduğunu anlayınca ders halkasını terk etmiştir.⁷⁴

c) Bir başka görüş ise Mu'tezile kavramının ilk olarak zâhid ve âbid manasında kullanıldığı yönünde olup, Mu'tezili olarak adlandırılan kişilerin özellikle Vâsıl ve Amr b. Ubeyd gibi bu fırkanın ilk kurucularının, insanlardan ve dünya nimetlerinden uzaklaşıp bir köşeye çekilerek muttaki bir hayat sürdürdükleri ileri sürülmüştür.⁷⁵

Bunların dışında mutlak kaderi reddedip, özgür irade ve ihtiyarı savunması dolayısıyla Kaderiyye fırkasının Mu'tezile'ye kaynaklık ettiğini savunan görüşler de mevcuttur. İbn Kutaybe (276/889) ve Bağdâdi'yi bunların arasında zikretmek mümkündür.

Mu'tezile mensupları başlangıçta bu ismi kullanmamaya özen göstermişler fakat zamanla bu ismi rehabilite edip "temizlik ve ehl-i takva" anlamında kullanmaya başlamışlardır. Bu ismin Kur'anda kullanılan "i'tizâl", "va'tezilküm" ve "vehcurkum" gibi kavramların övgü niteliği taşımasından dolayı bu isimle asıl kastedilenin batıldan ve delâlet topluluğundan ayrılmak anlamına geldiğini savunmuşlardır.⁷⁶

Ayrıca onlar kendileri için *ehlu't-Tevhîd*, *el-Muvahhide*, *ehlu'l-Adl*, *el-Adliyye*, *ehlu'l-Hak*, *firkatü'n-Nâciye*, *firkatü'l-Adliyye*, *ashâbu'l-Aslah*, *ashabu'l-Lutf*, *el-Menâziliyye*⁷⁷, *el-Münezzihe*, *ehlu't-Tenzih* gibi isimleri de kullanmışlardır.

⁷⁴ Nesvânu'l-Hımyerî, *Hûru'l-Iyn*, (Mısır: 1948), 205.

⁷⁵ Ignaz Goldziher, *el-Akîdeve's-Şerîafi'l-İslâm*, Arp. çev. M. Yûsuf Mûsâ, Ali Hasan Abdulkâdir, A. Abd el-Hâlık, (Kahire:1959), 100 vd.

⁷⁶ Kâdi Abdülcebâr, *el-Muhîbi't-teklîf*, thk. Ömer es-SeyyidAzmi, Kahire ts., 422.

⁷⁷ Takıyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Makrizî (H.845), *Kitâbu'l-mevâ'izuve'l-i'tibârbi-zikri'l-hutatve'l-âsâr* (Hitatu'l-Makriziyye) II.348. Beyrut ts.

1.2.1. Mu'tezile Ekolü'nün Genel İlkeleri (Usûlü'l-Hamse):

Mu'tezile ekolü, *usûlü'l-hamse* diye şöhret bulan beş temel ilke ile özdeşleşmiştir. Bu ilkeler oluşum sırasına göre *el-menziletübeyne'l-menzileteyn*, *el-va'dve'l-vaîd*, *emrubi'l-ma'rûf* ve *'n-nehî ani'l-münker*, *tevhid* ve *adl*'dir.

a) *Tevhid İlkesi*

Tevhid ilkesi Mu'tezile akidesinin beş temel ilkesinin başında gelir ve genel çerçevesi Allah'ın zât ve sıfatlarında tek olup, onun benzerinin ve şerikinin olmadığını bilmek ve aynı zamanda bunu ikrâr etmektir.⁷⁸

Mu'tezile ekolüne göre Allah'ın vahdaniyeti ona nispet edilen sıfatlarında da vahdaniyetini gerektirir. Yani Allah'a ait sıfatlar onun zâtıyla muttasıftır. Aksi düşünüldüğünde sıfatların hâdis olması gerekir ki bunun içinde bir muhdisinin bulunması gerekir. Allah'a ait zâti bir sıfatın ondan ayrıca düşünülmesi kesinlikle yanlıştır.⁷⁹

Mu'tezile tevhid akidesini tenzih prensibi üzerine kurmuştur. Bu doğrultuda Allah hiçbir varlığa benzetilemez, onu her türlü antropomorfik yüklemelerden arındırmak gerekir. Dolayısıyla nasslarda ona atfedilen el (yed), yüz (vech) ve göz (ayn) gibi özellikleri, "Hiçbir şey onun benzeri değildir" (Şura 42/11) ayeti doğrultusunda değerlendirmek gerekir.⁸⁰

Meselâ bazı ayetlerde geçen Allah'ın *arşa istivâ etmesi* meselesini Müşebbihe, Mücessime gibi mezhepler, Allah'ın belirli bir yön ve mekânda olduğunu, dilediğinde başka bir yön veya yere intikal edebileceğini kabul ederken, Selefi âlimlerce istivâ, keyfiyeti bilinemeyen (bilâkeyf) bir sıfattır. Allah'ın belli bir yön ve yerde bulunmaktan münezze olmasını kabul etmekle birlikte Allah kendi zâtına lâayık bir şekilde arşa istivâ ettiğine inanılır ve bu konuda te'vil yapılmaz.⁸¹

⁷⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.128.

⁷⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.195-196, 200-201.

⁸⁰ Öztürk, *Mu'tezile ve Tefsir*, Marife 2003, s. 95.

⁸¹ Yavuz, "istivâ", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII. 402.

Mu'tezile ise istivâ hakkında mecazi bir yoruma başvurmuş ve Allah'ın arşa istivâsı, onun tüm kâinat üzerindeki dâimi tasarrufu ve varlıklar üzerindeki mutlak hâkimiyetini ifade eden bir sıfatı olarak kabul edilmiştir.⁸²

Mu'tezile teolojisinin en belirgin özelliği Allah'ın mutlak birliği ilkesi olan tevhid ilkesini sağlam bir temele oturtmak ve bu ilkeyi teşbih ile tecsim gibi aşırı düşüncelerden arındırmaktır. Bu teolojinin merkezine yerleştirdiği tevhid ilkesini tenzih düşüncesi üzerine inşa etmiş ve tüm meseleleri bu pradigma üzerinden yorumlamıştır. Onlar tevhidi tanımlarken sadece Allah'ı zâtında ve sıfatlarında tek olduğunu, hiçbir şerikin bulunmadığını bilmenin yeterli olmadığını belirtmiş bununla birlikte bu inancı açıkça ikrar etmeyi muvahhit olmanın şartı kabul etmiştir.

Mu'tezile, "Allah'a ait sıfatlar ile bu sıfatlarla ilgili hükümlerde zât-ı ilâhiyenin birleşmesi" şeklinde tanımladığı tevhid kavramında *hudûs* ve *isbât-ı vacip* delillerini kullanmıştır. Özellikle Allah'ın zâtına mahsus olan sıfatların temellendirilmesinde *kıyâsü'l-gâibale's-şâhid* (görünmeyeni görünene kıyas) yöntemini işleterek nesnelere dünyasında fâil nasılsa aynı delâletin gâib âlemde de sabit olduğu hükmüne varmışlardır. (*Ve izâsebetezâlikefi's-şâhidsebetefi'l-gâib*)⁸³

Mu'tezile âlimlerinden olan Kâdî Abdülcebâr Allah'ın sıfatlarını zâtî- subûtî ve fiilî olarak ikiye ayırmıştır. Allah, zâtına mahsus olan sıfatları ile ezelden ebede kadar muttasıftır. Aksi takdirde bu sıfatların bir yaratıcısı olması gerekir ki bu da *teaddüd-i kudemâ* dediğimiz birden çok ezeli varlığın kabulü düşüncesine ulaştırır.

Mu'tezile, tevhid ilkesini tenzih ilkesi üzerine kurmuştur. Bu inancın tefsirdeki en belirgin izdüşümü *ru'yetullah* ve *müteşâbihü's-sıfat* dediğimiz haberi sıfatların yorumlarında kendini göstermektedir. Çünkü zât-ı ilâhiyyeyi antropomorfik anlayışa götürecek her türlü yorum, ekol için tevhid esasının ihlâli anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla haberi sıfatlar olan yed (el), vech (yüz) ve ayn (göz), gibi fiiller i çeren ayetler ekol tarafından tenzih doktrinine uygun şekilde yorumlanmıştır.

⁸² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 226-227.

⁸³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.157-158.

b) *El-menziletübeyne'l-menzileteyn:*

El-menzilebeyne'l-menzileteyn fikri ilk olarak Vâsıl b. Atâ tarafından “Kebîre sahibi ne mutlak mü'min ne de mutlak kâfirdir; o iki yer arasında bir yerde (*el-menziletübeyne'l-menzileteyn*) 'dir.” ifade edildiği rivayet edilmiştir.⁸⁴

Başlangıçta siyasi anlayıştan doğan bu ilke, sonraları itikadi bir çerçeve kazanmıştır. Bu ilkeyle beraber iman, küfür, fık, nifak gibi kavramlar tartışma konusu olmuştur. Vâsıl'a göre amel imandan bir cüz olması hasebiyle büyük günah sahipleri Kur'an'da nitelenen mü'min, kâfir ve münafık kategorisinde değerlendirilemeyeceği, bu duruma uygun başka bir hükme tabi tutulmaları gerektiği ifade edilmiştir. Vâsıl, bu gruba dâhil olan kimseleri iman ve küfür arasında bir makama koyarak fâsık diye isimlendirmiş, tevbe etmesi durumunda iman makamına yükselebileceğini aksi takdirde fâsık olarak cehennemde ebedi kalmak üzere cezalandırılacağını belirtmiştir.⁸⁵

Bu esas Vâsıl'dan sonrada Mu'tezili gelenek tarafından benimsenip savunulmuştur.⁸⁶ Sonraları bu esası pekiştirmek niyetiyle Kur'an'dan ayetler delil olarak gösterilmiştir.⁸⁷

c) *El-Va'd el-Va'id:*

Mu'tezile *va'd'i*, Allah'ın iyilik yapan kimseleri ödüllendireceği *va'dinden* asla dönmeyip onları mükâfatlandırması; *va'id'i* ise, kötülük yapan ve günahlarında ısrar edip adaletsizlik yapanı da cezalandırmakla tehdit etmesi ve Allah'ın bu tehdidinden asla vazgeçmeyecek olması şeklinde açıklamıştır. Mu'tezile'nin bu esası, ilk olarak *büyük günah işleyenlerin* durumu ile ilgili tartışmaların sonucunda ortaya çıkmıştır.

⁸⁴ Şehristânî, *el-milel ve'n-nihâl*, I, 25.

⁸⁵ İsferyîni, *et-Tabsîrfi'd-dîn*, 65.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 714.

⁸⁷ Hucurât, 49/7; Secde, 32/18; Nisâ, 4/13; Nisâ, 4/14; Nûr, 24/4.

Böylece Cemel ve Siffin savaşına katılanların durumu uhrevi ve dünyevi açıdan tartışma yaratmıştır.⁸⁸

d) *El-Emrubi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyi ani'l-münker:*

Mu'tezile'ye göre İslam dininin yayılması, dalâlet üzere bulunanların hidâyet bulması, hak ile batılın birbirinden ayrılıp, hakka zarar vermek isteyenlerin zararlarının bertaraf edilmesi için her bir Müslüman bireyin iyiliği emrederek kötülükten sakındırması üzerlerine zorunluluktur.⁸⁹ Bu esasa değişik dönemlerde farklı anlamlar yüklendiği söylenebilir. Bu anlamlarda, zulme karşı gelme ve adaleti gözetmeyen siyasi erke itaat ememe gibi siyasî yönü olduğu gibi mârufun topluma hakim kılınması ve münkerin yok edilmesi gibi ahlâki yönü de söz konusudur.

Mu'tezililer *emrubi'l-ma'rûfnehyiani'l-münker* esasıyla İslam dinini ve onun esaslarını Berahime, Mecûsilik, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinlere ve Râfizîlik, Mücessime, Müşebbihe gibi mezhep ve akımlara karşı güçlü bir şekilde savunmuşlardır.⁹⁰

e) *Tevhid:*

Tevhid, Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerinde bir ve tek olduğunu kabul etmek demektir. Mu'tezile tevhid anlayışını, Allah'ı sıfatlardan arındırma anlayışı üzerine temellendirir ve Allah'a dair sıfatların zâtıyla bir olduğunu kabul ederek Allah'ın ilmiyle âlim, kudretiyle kadir olduğunu kabul ederler. Ayrıca onlar yaratılmışların sıfatlarından Allah'ın tenzih edilmesi gerektiğini de savunurlar. Mu'tezile, Allah'ın cisim, cevher ve âraz olarak kabul edilemeyeceğini ve Allah için uzunluk, genişlik, derinlik veya parçalara ayrılma gibi durumların kabul edilmesinin mümkün olmadığı gibi onu kudret, hay, ilim gibi sıfatların zıddı olan acz, ölüm ve cehaletle vasıflandırmanın da mümkün olmadığını belirtmiştir.

⁸⁸ Şehritânî, *el-milel ve'n-nihâl*, I, 43.

⁸⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 750.

⁹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 749.

Mu'tezile tevhid anlayışını İslam dışı dinlerde mevcut olan düalizme ve İslam fırkaları arasında bulunan teşbih ve tecsim anlayışlarına karşı olarak geliştirmiştir. Bu bağlamda Allah'ın eli, yüzü, oturuşu, arş gibi Kur'an'da geçen kelimelerin mecazi manada değerlendirilmesi gerektiği,⁹¹ Kur'an'ın yaratılmış olduğu, Allah'ın âhirette görülemeyeceği gibi konular, tevhid prensibi içerisinde değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.

Mu'tezile içinde bazı ayrıntılarda farklı görüşler de ileri sürülmüştür. Ebu'l-Hüzeyl, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, Muhammed b. Abdülvehhâb el-Cubbâi gibi kelâmcılar "Allah her mekândadır" (*fi külli mekân*) görüşünde iken; Abbâd b. Süleyman, el-Fûtî gibi Mu'tezili kelâmcılar, Allah'ı mekândan münezzehe olduğunu belirterek "Allah bir mekânda değildir" (*lâ fi mekân*) görüşünü savunmuşlardır.⁹²

Mu'tezile'ye göre Allah'ın varlığı ve mahiyeti ile âlemin varlığı ve mahiyeti arasında hiçbir benzerlik kabul edilemez. Onlar, "*Leyse kemislihişey'ün*" (Allah'ın benzeri hiçbir şey yoktur)⁹³ ayetinin muhkem olduğunu, Allah'ın varlıklara dair hiçbir vasıfla vasıflandırılmayacağını savunmuşlardır.

f) *Adl*:

Mu'tezileyi (hasen) ve kötü (kabih) fiillerin oluşmasında Allah'ın bir etkisinin bulunmadığını, böylece insanın kendi fiilini yaratması konusunda onu hür bıraktığı, buna karşılık ona sorumluluk yüklediği fikrini savunmuştur. İnsanın akıbetinin kendi hür iradesiyle işlediği fiilleri sonucunda oluşacağını, dolayısıyla insanlarla ilgili konularda Allah'a adaletsizlik nispet etmenin mümkün olmadığını kabul etmektedir.

Mu'tezile adâlet ilkesi çerçevesinde *hüsün-kubûh*, *hayır ve şer*, *aslâh*, *istitâat* ve *insanın fiilleri* gibi konuları ele almıştır. Allah'ın şerri yaratmayacağını ve onunla hükmetmeyeceğini, yaratması ve hükmetmesi durumunda kullarına zulmetmiş olacağı, bunun ise onun adâletiyle bağdaşmayacağı fikrini savunmuştur.

⁹¹ A. Nader Nasrî, *Fıraku'l-keîmiyye*, 72.

⁹² Eş'arî, 157.

⁹³ Şurâ, 42/11.

Bazı Mu'tezili âlimler Allah'ın zulme, kötü şey yapmaya kâdir olduğunu fakat rahmet ve hikmetinden dolayı yapmadığını ifade etmişlerdir.⁹⁴ Ebu'l-Hüzeyl, Ebû Ali Cubbâi ve Ebû Hâşim Cubbâi gibi Mu'tezili âlimler adâlet ilkesinin Allah'ın kudreti dâhilinde olduğunu öne sürmüşlerdir. Buna karşılık Nazzâm, Allah'ın zulüm yapma yetisinin bulunmasının onun adâletinden birtakım eksiltmeler meydana getireceğini, bunda onun özü ve kemaliyle çelişeceğini söylemiştir. Ona göre şayet Allah'ın kötülüğe gücü yetip de yapmadığı taktirde, bu durumun onun ilim sıfatıyla çelişeceğini belirtmiştir.⁹⁵

Mu'tezile tarafından üzerinde önemle durulan bir başka kavram ise *aslâh*'tır. Bu, Allah'ın kulu için hayırlı ve elverişli olanı yaratmayı kendine vacip kılmasıdır. Bu ise onun hikmetinin bir gereğidir. Mu'tezile Allah'ın *aslâh* dışında olan bir şeyi yapmayacağını aksi taktirde bu yaptığı şeyin ya nakıs ya cehl ya da ihtiyaçtan doğan bir şey olacağını Allah'ın ise bunlardan uzak olduğunu belirtir.⁹⁶

Mu'tezile, insan fiillerine dair görüş ve düşüncelerini *irade-kudret (istitâat)-fiil* düzleminde dile getirmiştir. Mu'tezile'ye göre *istitâat* fiilden önce gelir ve insan o fiili işleyip işlememe konusunda özgür iradeye sahiptir.⁹⁷

1.2.2. Mu'tezile'nin Tefsir Anlayışı

İslam tefsir tarihinde Mu'tezili anlayışın etkin bir rol aldığını söylemek pek mümkün değildir. Bunda en büyük pay Sünnî irâdenin Mu'tezile fırkasına karşı sürdürdüğü sert eleştiriler ve dışlayıcı tavır yatmaktadır.⁹⁸ Buna rağmen Mu'tezili âlimler

⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd*, nşr.t.Hüseyin, (Kahire: 1382-8/1962-5, VI/I), 128. 138.

⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, VI/I, 141.

⁹⁶ Neşşâr, *Neş'eti'l-fikri'l-felsefi fi'l-islâm*, I. 464.

⁹⁷ Eş'arî, 230 vd.

⁹⁸ Ebül-Muzaffer el-isferâyînî, *et-Tefsîrîfi'd-Dîn*, nşr. K. Yûsuf el-Hût, (Beyrut: 1983), 67.

tarafından Kur'an ve tefsiri üzerine pek çok eser kaleme alınmış fakat birçoğu günümüze ulaşmamıştır.⁹⁹

Bununla birlikte Kâdî Abdülcebâr (ö.415/1025) Ebû Müslim el-İsfahânî (ö.322/934), Zemahşerî (ö.538/1144) gibi Mu'tezili âlimlerin eserleri, Mu'tezile'nin tefsir anlayışını yansıtmaktadır.

Mu'tezile'ye göre Kur'an'da manası anlaşılacak ifade bulunmamaktadır. Zira Kur'an, kullar tarafından okunup anlaşılacak ve fiilen yaşanacak apaçık bir Arapça kitap olarak gönderilmiştir.¹⁰⁰ Kaldı ki manada asıl olan lâfzın dil kuralları çerçevesinde kastettiği ilk anlamdır. Delil bulunmaksızın lâfza zâhirinin dışında bir mana vermek caiz değildir.¹⁰¹

Bununla birlikte Kur'an'ın zâhiri manasıyla açık ve anlaşılabilir olması, bilgi sahibi olmayanları onunla ilgili izah yetkisine sahip kılmaz. Bu konuda Kâdî Abdülcebâr muhtemel itirazlara şu şekilde cevap vermiştir; "Kur'an'ın tefsir edilmesi gerektiğinden söz etmek, murâd-ı ilâhının Kur'an'ın zâhirî manasından anlaşılacağını söylemekle çelişmez. Kur'an tefsirine ihtiyaç vardır, çünkü Hz. Peygamber'in daveti sadece Araplarla sınırlı kalmamış, dünyanın çeşitli bölgelerine yayılmıştır. İşte Arap coğrafyasının dışında yaşayan ve farklı dilleri konuşan Müslümanlar'a Allah'ın Arapça Kur'an'da ne dediğini (dolayısıyla ne demek istediğini) izah etmek durumundayız.

"Nasıl ki biz kendi dilimizle (lisân) ifade ettiğimiz şeyleri Araplara tefsir etmek zorunda isek, Arap olmayanlara da Arapça Kur'an'ı tefsir etmek zorundayız." diyen Kâdî Abdülcebâr'a göre tefsirde ihtisas sahibi olmanın ölçütü Arap dilinin iyi bilinmekle birlikte nahiv, rivâyet, şer'î hükümler ve bu hükümlerin sebeplerini teşkil eden fıkıh ilminin de bilinmesi gerekmektedir. Ayrıca Allah'ın tevhit ve adâlet ilkesi ile onun hangi sıfatlarla nitelenebileceğinin de iyi bilinmesi gerekir.

⁹⁹ Mustafa, *Mu'tezile ve Tefsir*, 2003, s. 86.

¹⁰⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 16.

¹⁰¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VII. 170.

Özetle Mu'tezili öğretiyeye göre ilâhi kelâmı doğru anlamak demek, beş temel esas ışığında yoruma açık olan ayetleri te'vil etmek demektir. Bunların arasında Kur'an'ı yorumlamada en önemli ilkeler ise tevhid ve adâlet ilkesidir ki bunlar diğer ilkeleri de kapsamaktadır.¹⁰²

1.2.3. Müteşâbihin Kur'an'a Hamledilmesi

Tefsir ilminin en önemli ve kadim problemlerinden biri müteşâbih ayetler ve bu ayetlerin te'vili meselesidir. Kur'an'daki müteşâbih ve muhkem kavramlarının aynı anda zikredildiği Al-I imran sûresi 3/7. ayetteki ifadelerin muğlak ve mücmel oluşu bu problemin temel sebebidir. Ayette muhkem ve müteşâbih kavramlarına açıklık getirilmeden muhkem ayetlerin ilâhî mesajın temelini oluşturduğu, müteşâbih olanların ise te'vilini ancak Allah'ın bilebileceği ve bu bilginin kimseye verilmediği beyan edilmiştir.

Ayetteki kapalılık sebebiyle İslam ilim tarihinde her ekol kendi tasavvurunca ayeti anlama-yorumlama biçimi geliştirmiştir. Bu mezheplerden kimi müteşâbihlerin bilgisinin ancak Allah katında olduğunu savunurken, kimi de ayette geçen *vav* harfini atıf kabul ederek müteşâbih ayetlere ilimde derinleşenlerin muttali olabileceklerini savunmuşlardır.¹⁰³

Mu'tezile âlimleri muhkem ve müteşâbih ayetlerin tesbitinde farklı görüşler beyan etmişlerdir. Örneğin Mu'tezili ekolün kurucusu Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) ve Amr b. Ubeyd'e (ö.144/761) göre muhkemler Allah'ın fâsiklara vereceği cezayı bildirdiği ayetlerdir. Müteşâbih ayetler ise Allah'ın günahkâr kullarına vereceği cezanın gizliliğidir.

Bağdat Mu'tezilesi'nden olan Ebu Ca'fer el-İsfehâni'nin (ö.240/854) görüşüne göre muhkem olanlar, ayetin zâhiri manasının farklı manaları gerektirmediği ayetlerdir. Müteşâbih ayetler ise ayetin literal manasının çeşitli manalara hamledilebilir olanlarıdır. Nitekim Kâdî Abdülcebâr da müteşâbihleri manası literal formundan

¹⁰² Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-islâmiyyîn*, (Beyrut: 1973, I), 58-60.

¹⁰³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 302-303.

anlaşılmayan, maksadın hâsıl olabilmesi için bir karîneye ihtiyaç duyulan ayetler olarak kabul etmiştir.

Kâdî Abdülcebâr muhkem ve müteşâbih ayetlerin hikmetini, Allah'ın taklidi yasaklayarak mükellefleri araştırma ve incelemeye sevk etmesi ve dolayısıyla daha fazla sevaba nâil olunmasını istemesi ile ilâhi kelâmın icâzını en mükemmel şekilde ortaya koyan mecazi anlatım tekniğiyle peygamberin nübüvvetinin delâletinin bilinmesi olarak izah etmiştir.¹⁰⁴

Bu hikmetlere binaen Kâdî Abdülcebâr müteşâbihlerin te'vilinin sadece Allah tarafından bilinebileceğinin ve bu ayetlerdeki maksadın mükellefler tarafından bilinmesinin imkânsızlığını, Allah'ın ilâhi vahyi anlamsız olarak inzâl etmesi anlamında abesle iştigal olarak kabul eder. Allah'ın mükelleflere tüm hitâbı bir hikmete mebnidir. Bu hikmet ise kulların menfaat ve maslahatını gözetmektir. Dolayısıyla Allah hitâbını, insanlar için hidâyet ve rahmet olan mesajlarının mana ve maksatlarının anlaşılması için Arapça olarak indirmiştir.¹⁰⁵

Mu'tezile, muhkem ve müteşâbih ayetlerin literal manasının birbiriyle çeliştiği durumlarda önce dil sonra da akli karinelere başvurarak müteşâbih olanların muhkem ayetlere hamledilmesi tezini benimsemiştir. Mu'tezile bu noktada akla büyük bir alan açmıştır. Çünkü Mu'tezile'ye göre akıl gereklerini yerine getirmede Allah'ın verdiği en önemli yetidir. Böylece onlar nassları anlama ve yorumlamada nakli deliller akli delillere tâbî kılınmıştır. Ayrıca onlara göre akli ve nakli deliller arasında bir çelişkide yoktur. Kur'an aklın prensiplerine uygun beyanlar sunar. Bu sebeple Mu'tezile akli nakle hakem kabul etmiştir.¹⁰⁶

Bütün bunlarla birlikte Mu'tezile'nin geneli müteşâbih ayetlerin tespitinde mezhebi kabullerinin dışına çıkmamış, müteşâbihleri teolojilerini oluşturan beş temel esas ile çelişen ayetler olarak tespit etmişlerdir. Örneğin haberî sıfatları müteşâbih kabul etmişler ve tenzihi dil kullanarak te'vil etmişlerdir. Yine Allah'a çirkin fiilde

¹⁰⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 599-600.

¹⁰⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 13-14.

¹⁰⁶ Kâdî Abdülcebâr, *El-Muğni*, IV-174.

bulunmak, kulların fiillerinin yaratılması ve onları delâlete sevk etmek gibi manalar içeren ayetleri adâlet ilkesi gereğince yorumlamışlardır.

Mu'tezile bu tanımdan hareketle ilahi kelâmın, manzum harf ve birbirinden bağımsız seslerden müteşekkil olan insana mahsus kelâm niteliklerine haiz olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla onlara göre kavrayamadığımız Allah'ın ezeli bir kelâm sıfatından söz etmek aklın bilgi ve kapasitesini aşmak anlamına gelmektedir. Mu'tezile *şâhid* ile *gâibin* aynı olduğu, Allah'ın kelâmını bâki gördüğümüz takdirde beşerî kelâmın da bâki olacağı anlayışından hareketle Allah'ın kelâmını *mef'ul* ve *muhdes* kabul etmiştir.¹⁰⁷

Mu'tezile'ye göre kelâm Allah'ın mütekellim sıfatı gereği Allah tarafından var edilmiş ve varlık alanına çıkarılmış eseri ve sıfatıdır. Ancak bu tekellüm sıfatı kelâmın kadîm olduğunu gerektirmez. Zira Kur'an'ın kadîm olduğunu iddia etmek Allah ile birlikte diğer varlıkların bulunduğu (*teaddüd-i kudemâ*) vehmine sebep olur. Bu ise düalist bir tanrı tasavvuru şüphesini tevlit eder. İşte bu sebeple Kur'an'ı mahlûk olarak nitelendirmek gerekir.¹⁰⁸

Mu'tezile, "ilahi kelim mahluktur" tezini, Kur'an'ın müfid (anamlı) olması, belli bir düzen ve tertip içinde emir, yasak vb. konular içermesi, kelâmla bir mahâlde bulunması gibi argümanlara dayandırmaktadır. Ayrıca ekol tarafından Kur'an'ın sûre ve ayetlerden oluşarak muhtelif bölümlere ayrılması ve son olarak peygamberler veya toplumlardan bahsetmesi de kadîm olmadığının delillerinden kabul edilmiştir.¹⁰⁹

Bununla birlikte Allah'ın emrinin mutlaka tahakkuk edeceğini (*mef'ul*), Kur'an'ın Arap diliyle gönderildiğini (*mec'ul*), tasrif ve tafsil edildiğini, insanlara bir beyân, şifa ve rahmet menbaı olduğunu, i'caz yönünden Hz. Peygamber'in nübüvvetine

¹⁰⁷ Kâdî Abdülcebâr, *El-Muğni*, VII. 206.

¹⁰⁸ Kâdî Abdülcebâr, *El-Muğni*, VII. 178.218.

¹⁰⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.531.

delâlet ettiğini bildiren ayetler de ilâhi kelâmın mahlûk ve muhdes oluşuna işaret eden Kur'an'ı deliller arasında kabul edilmiştir.¹¹⁰

Yine Mu'tezile bu konudaki tezini hadislerle ve konuyla alakalı rivayetlerle de destekleme gayreti içinde olmuştur.

1.2.4. Mu'tezili Düşünce ve Modern Döneme Yansımaları

Mu'tezile ekolü, İslam düşünce sisteminin içerisinde entelektüel zeminde vücut bulmuş bir ekoldür. Bu düşünce mektebi yaşadığı dini, kültürel, siyasi ve sosyal koşulların varlığı ile beraber farklı din ve kültürlerin etkileşimiyle İslam düşünce sisteminin rasyonelleşmesine katkıda bulunarak akıl ile nakli uzlaştırmaya gayret gösterir bir doktrin geliştirmiştir.

Kentleşme süreciyle birlikte entelektüel gereksinimin ortaya çıkardığı Mu'tezili düşünce, modern dönemin akılcı ve felsefi dayatmaları neticesinde tekrar İslam modernistleri eliyle temayüz ettirilmiş ve özenle takip edilmiştir. XIX. asırdaki yenilik arayışları ve İslam âleminde canlanma yaratma teşebbüsleri Mısır, Hindistan, Türkiye gibi ülkelerde meydana gelmiştir. Bu yenilik arayışları ve hareketleri özellikle kelâm sahasında gerçekleşmiş, bu zaman diliminde İslam medeniyetinin tüm mirasından faydalanma maksadıyla tüm İslami ilimlere mezhep farkı gözetmeden Müslüman âlimler arasında müracaat edilmiştir. Bu devirde ortaya çıkan dini cereyanların, insan özgürlüğünü ve akli ön plana çıkardığı görülür. Mu'tezile'nin fikirleriyle görülen bu paralellik, devrin kelamcılarının Mu'tezile'nin metot ve fikirlerinden ilham aldıklarını göstermektedir.

Özellikle Pakistan'da Seyyid Ahmet Han (ö.1316/1898), Seyyid Emir Ali, (ö.1347/1928) ve Mevlâna Muhammed A. (ö.1349/1931) gibi Müslüman mütefekkirler karşılaştıkları problemleri halletmeye çalışırken Mu'tezile'nin fikirlerinden etkilenmişlerdir. Hatta Seyyid Ahmed Han'ı bazı müellifler Mutezile'den ilham aldığı ve ileri sürdüğü fikirlerine dayanarak onu yeni Mu'tezile hareketinin temsilcisi gibi karakterize etmişlerdir. Onların Mu'tezile'ye olan

¹¹⁰ Kâmil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenmesinde Akıl ve Nass*, (İstanbul: 2003), 483-484.

hayranlıklarının sebepleri kimileri tarafından bu düşünce mektebinin mezhep taassubunu aşan bir düşünce sistematiğine sahip olması olarak gösterilir.

İslam düşünce geleneğini yeni devre taşımış âlimlerden Cemaleddin Afganî (ö.1314/1897), Muhammed Abduh (ö.1323/1905), Reşid Rıza (ö.1354/1935), Ferid Vecdi (ö.1373/1954) ve Ahmed Emin'in (ö.1373/1954) de adlarını anabiliriz. Akıldan istifade etme, taklidi reddetme ve uzaklaştırma gibi Mu'tezile'ye yakın tarzlarına göre, onların bu mektebe bağlı oldukları ileri sürülmüştür.

Aslında bu mütefekkirler birçok İslam düşünce mektebi gibi bu mektebin de fikirlerinden istifade etmek istediler. Namık Kemal (ö.1306/1888), Filibeli Ahmed Hilmi (ö.1335/1914), Musa Kazım Efendi (ö.1338/1920), Abdüllatif Harputî (ö.1334/1916), İzmirli İsmail Hakkı (ö.1946) gibi son dönem Osmanlı din âlimleri de yenilik taraftarı idiler. Onlar da kelâm eserlerinin yeniden yazılması, metot arayışı ve mezheplerin fikirlerinin uzlaştırılarak birleştirilmesi fikrini müdafaa ettiler.

Kazanlı Abdunnasır Kusavi ve Musa Carullah Bigiyev (ö.1369/1943) ile Kırmırlı İsmail Asıralı (ö.1914) gibi âlimler de Mutezile'den esinlenerek yeni bir hareket başlatmışlardır. Onlar da aklın önemi, taklidin reddi, tecdide ihtiyaç olduğu, insanın özgür olduğu, imanda tasdikle birlikte amelin de gerekli olduğu gibi konulara vurgu yapmışlar, aynı zamanda mezhebi ihtilafların ortadan kaldırılmasının zarûretini de belirtmişlerdir.

XX. asrın ortalarından itibaren ortaya çıkan modernizm taraftarlarında Mu'tezile ekolünün izlerini görmek mümkündür. Fazlurrahman, Hasan Hanefi, Murtaza Mutahhari, Muhammed Abid el-Cabiri ve Arkoun gibi mütefekkirler de kendilerini Mu'tezile'ye ait kılmasalar da taklidin reddi, özgürlüklerin ön plana çıkarılması, akla önem verilmesi ve mezhepleri uzlaştırmak gibi Mu'tezile'nin vurguladığı pek çok prensibi kabul etmişlerdir.

Yenilik taraftarı akımlarının birbirlerine tesirleri olduğu gibi aralarında bazı bölgesel farklılıklar da olmuştur. Örneğin Türk dünyasındaki yenilik hareketi, daha çok garb temayüllü teolojik karakterli olup, Mısırlı âlimler gibi Mu'tezile'nin adını anmamaya

gayret göstermişlerdir. Bununla birlikte bazıları da Mu'tezile'den iktibas etmişlerdir.¹¹¹

Batıdaki müsteşrikler de Mu'tezile'nin fikri yapısını liberalizme yakın bulduklarından onlara hayranlıklarını ifade etmişlerdir. Hatta bu ekolün temsilcilerini "İlk İslam rasyonalistleri" olarak nitelendirmişlerdir. Goldziher gibi müellifler, Mu'tezile'nin tesirinde kalan ve akıl, ilim, insanın özgürlüğü gibi meselelerden bahseden; taassubu ve mezhepperestliği reddeden İslam âlimlerini "Yeni Mu'tezile" (*Neo-Mu'tezile*) olarak takdim etmişlerdir.¹¹²

Nyberg, Stainer, Watt gibi düşünürler, Mu'tezile'yi vahiy ile akli uzlaştırmaya ve devirlerinin problemlerine yer vererek onları halletmeye çalışan, İslam düşüncesinde hususi rolü olan âlimler olarak kabul ederler. Nitekim kaynaklardan onların aklın ve naklin ayrı ayrı selahiyet sahalarının olduğunu söylediklerini, mesela taabbudî meselelerde sadece nakli tek menba kabul ettikleri bilinmektedir. Aynı zamanda bu âlimlerin zâhid, ibadetle çok meşgul olan şahıslar olduğu da kaynaklarda geçmektedir.¹¹³

Sonuç olarak yeni bir Mu'tezile akımının var olduğunu iddia etmek hakikati ifade etmemekle birlikte, entelektüel mirasımızın bir parçası olan Mu'tezile'nin akla ve tecrübeye verdikleri ehemmiyeti, metot ortaya koyma gayretlerini, taassuptan uzak şekilde fikirlerini ifade ederek serbest formda müzakere etmelerini, mezhepleri uzlaştırma gayretlerini, özgürlük hakkındaki nazariyelerini son dönem İslam düşünürlerimizin günümüze taşıdıkları da aşikârdır. Öyle görünüyor ki mütefekkirlerimiz, bir mezhebi yeniden diriltmek değil, geleneksel İslam düşüncesinde iddia ve fikirlerden faydalanma, diğer düşünce ekolleri gibi

¹¹¹ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebâr*, (İstanbul: Rağbet Yayınları), 188-201.

¹¹² A. Tahirova, "Mu'tezile'nin Son Devirlerinde Görülen Tesiri" *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmi Mecmuası*, S. 10(2008): 86-93.

¹¹³ İrfan Abdülhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, terc. M.Saim Yeprem, s. 98.

Mu'tezile'nin de zengin düşünce mirasından istifade etme, çağın aktüel meselelerini halletme ve kelâm ilmi için yeni bir metodoloji kurma maksadı taşımışlardır.¹¹⁴

1.2.5. Modern Dönemde Mu'tezli Düşünce Yapısını Ortaya Çıkaran Sebepler

İslam'da yenilik hareketlerini ortaya çıkaran faktör ile Mu'tezile ekolünü ortaya çıkaran faktör ve koşullar birbiriyle benzerlik arz etmektedir. Mesela Mu'tezile'nin doğuşuna sebep teşkil eden Müslümanlar arasında yaşanan sorunlara çözüm arayışları ile farklı dini ve ideolojik akımlara karşı İslam dinini savunma refleksi benzerlik arz etmektedir. Modern dönemde batı dünyasının bilim ve teknolojiye kaynaklanan başarılarının neticesinde İslam âlemi üzerinde baskı kurma ve sömürgeleştirme, ideolojik ve kültürel etkilerine karşı dik durma reflekslerinin doğması bu benzerliğin örneklerindedir. Mu'tezile'nin oluşum koşullarındaki akılcı yaklaşım, seküler bakış açısı gibi unsurlar da iki dönemin ortak paydaları arasında sayılabilir.¹¹⁵

Mu'tezile, teşekkül ettiği dönemde filozoflar ve diğer din ve ideoloji mensuplarının İslam'ın prensiplerine saldırmalarına karşılık onların metot ve tekniklerini kullanarak İslam kültürü ve Müslümanlar'ın yararına özgün düşünce yapısı formüle etmiştir. 19. yüzyıl konjektöründe benzer şekilde rasyonel düşüncenin önem kazanması sonucu İslam düşünürleri, Mu'tezile'nin geliştirdiği doktrinlere uygun bir şekilde akli ve bilimi öncelemişlerdir.

Örneğin Hindistan'da Seyyid Emir Ali, Batı'nın İslam'ın prensiplerine yönelik saldırı ve eleştirilerine karşılık, imani ve ahlaki esaslar üzerinde duran İslam algısıyla batıdaki Müslümanlar üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. O, peygamberi ilmi yücelten ve ilerlemeci, akli önceleyen bir öncü gibi takdim edip Batılıların İslam'a

¹¹⁴ A. Tahirova, "Mu'tezile'nin Son Devirlerinde Görülen Tesiri" *Baki Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, S. 10(2008): 86-93.

¹¹⁵ O. Aydın, "Mu'tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/Yansımaları", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, S. 25 (2012): 41-45.

saldırdıkları kadın, kölelik, iç savaşlar gibi hususlarda savunmacı bir metot geliştirmiştir.¹¹⁶

Mu'tezile ekolü ve modernist düşüncüyü ortaya çıkaran koşullar açısından bakıldığında, metot ve özgün ekol üreten Mu'tezilenin, bilim ve felsefe üreten güçlü bir devletin desteklediği özgüven psikolojisi ile mücadele vermesi, bilim ve metot açısından sürekli kendini yenileyen batı dünyası karşısında eziklik kompleksiyle başa çıkmaya çalışan modernistler karşısında daha şanslı olduğu söylenebilir. Modern dönemde içinde bulunulan söz konusu bu durum, mütefekkirlerin zihin dünyalarını ve dolayısıyla hedef ve metotlarını belirlemede etkili olmuştur. İçinde buldukları siyasal, sosyal ve kültürel ortamın ürettiği sorunlara çözüm arayışında "öz kaynaklara inme, Kur'an'dan ilkeler çıkarma, taklide dayanmayan İslam prensipleri oluşturma, geleneği paranteze alma" gibi fikir ve tutumları hep bu bilim ve metot açısından sürekli kendini geliştiren batı medeniyetiyle başa çıkma uğraşı ve sa'yinden kaynaklanmıştır.

Bununla birlikte yeni düşünce tarzları içerisinde ahlaki değerlere vurgu, akılcılığa ket vuran tasavvufu red veya ıslah etme, cihat ve ictihad kavramının anlam alanını genişletme gibi meseleler de modernistlerin vazgeçilmez meseleleri olmuştur.

Bu farklılıkla beraber Mu'tezile ekolü, sabit "beş temel doktrini" ile birlikte mezhep içerisindeki farklı düşünce, görüş ve yorumlara musâmahakar tutumları, bilimsel bilgiye dayanan iman anlayışları, insanın akli ve hür iradesiyle gerçekleştirdiği tüm eylemlerinden sorumlu olduğu fikirleri ve diğer kültür ve ideojilerden yararlanma düşüncesi son dönemdeki tüm yenilikçi akımlara model teşkil etmiştir. Örneğin Abduh, Batılıların İslam prensiplerinden kader yorumlarına ve bilim düşmanı suçlamalarına karşılık Mu'tezile'nin argümanlarını kullanarak batıda eğitim gören ve karşılaştıkları imani ve düşünsel problemler karşısında tatmin edici cevaplar bularak geleneksel bilgi ve batı bilimselliği arasında açılan arayı kapatmaya çalışmış ve eserlerinde İslam inancının çağdaş bilimle asla çelişmeyeceği vurgusunu yapmıştır.

¹¹⁶ Aydın, "Mu'tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/Yansımaları", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, S. 25 (2012): 41-45.

Harun Nasistiun da Eş'ari ekolün kaderci teolojisinin İslam dünyasının bilimsel gerilemesinin sebebi olduğu fikrini savunarak dini konularda akli ön planda tutan Mu'tezilî düşünce yapısının yeniden canlandırılması düşüncesini dillendirmiştir. Yine ona göre insan özgürlükleri ve insanın hesap verebilirliği ve akıl ile vahyin birbirini desteklemesiyle çok yönlü kalkınmanın mümkün olabileceğini belirtmiştir.¹¹⁷ Çağımız İslam düşünce ekollerinin oluşumunda etkisi görülen Arkoun da akılcılığın edebi ve felsefi nitelikli ekollerin oluşumlarında Mutezilî düşünce geleneğinin etkisi olduğunu düşünür.¹¹⁸ Çünkü Mu'tezile, felsefi akım ve inanç sistemlerinin etkisi ile Allah-evren ilişkisini atom eksenli tabiat felsefesini İslami bir muhtevayla ilâhi kudret çerçevesinde izah etmiştir.

Böylece 19. yüzyılda rasyonel düşüncenin hâkimiyetiyle İslam âleminde akli ve bilimi öne çıkaran modernistler, Mu'tezile'nin bu fikirlerine uyumlu bakış açısıyla Allah'ın âleme gelişi güzel bir müdahalesinin olamayacağını ve sonuç vetiresi eksenindeki yasalarla olay ve olguların oluşumunu temin edeceğini savunmuşlardır. Nitekim Neo-Mu'tezilî Seyyid Ahmed, natüralizmle İslam'ın çelişmediğini belirterek mucizeleri tabiat kanunlarına uygunluğu çerçevesinde izah etmeye çalışmıştır.¹¹⁹ Emir Ali de aynı şekilde doğa kanunlarını Allah'ın Kur'an'daki irade ve hükümleri olduğunu belirtmiştir.

Böylece modern dönemde Allah'ın âleme gelişi güzel müdahale etmediğini ve ilâhi yönetimini gerçekleştirmek için fizyolojik, biyolojik, sosyal ve ahlakî yasalar koyduğu anlayışı İslam düşünürlerinin ortak paydası olmuştur.

Kur'an'ın yorumlanmasında Mu'tezile'nin temel referans kaynağı Kur'an oluşuyla İslam modernistlerinin temel kaynaklara inerek metni anlama gayretleri arasında da bir ilişki olduğu aşikârdır. Mu'tezile doktrini, insanın sorumlu bir varlık oluşu, irade ve özgürlüğünün ön plana çıkarılması ile insanın eylemlerine göre Allah'ın

¹¹⁷ Bool, s. 34-43

¹¹⁸ Polat, s. 28

¹¹⁹ Abdul Hamid, *SirSeyyidAhmed Han*, s. 385 vd.

adâletinin gerçekleşeceği ilkeleri üzerine kuruludur.¹²⁰ Hayır/şer, iman/küfür, taat/masiyet türünden yapılan eylemlerin dünya ve ahiret sorumluluğu insana aittir. Böylece Mu'tezile, insanı mükellef kabul etmiş ve kendine bahşedilen akıl, irade ve özgürlük gücünü *istitâaya* bağlayarak insan alanına vurgu yapmıştır.

İslam modernistleri de yeni bir toplum ve medeniyet kurma gayelerine uygun olarak bireyin ahlak ve irade yönüne vurgu yapmış, ilahi vahyin metafizik boyutu ile sosyal ahlak boyutunun birlikte alınması gerektiğini savunmuştur. Bunu yapmanın yolunu da dinin kaynaklarını akıl süzgecinden geçirerek Kur'an'ın kendi bütünlüğü ve koşullarında tarihsel sırası gözetilerek sistematik bir şekilde değerlendirilmesi, onu yaşanılan zaman ve mekânda yeniden anlaşılıp yorumlanması ve onun topluma dini, ahlaki, fikri olarak itici güç kazandıracak merkezi bir konuma oturtulmasından geçtiğini belirtmişlerdir.

İslam düşünürleri, geçmişteki Kur'an algısı ve yorumundan neş'et eden hukuk sistemi ile modern toplumları idare etmenin mümkün olmadığını altını çizerek, yeni toplumlara bir medeniyet sunmanın en geçerli yolunun taklitten uzak, inancın akli metodun ön plana çıkarıldığı sahih deliller ve kesin hüccetlere dayandığı bir metodoloji ve hukuk sistemi geliştirmenin zaruri olduğunu söylemişlerdir.

Sonuç olarak akılcı, bilimsel bilgiye dayalı iman anlayışı ve insanın sorumluluğunu merkeze alan din yorumu, temel ilke ve görüşlerinde geliştirdiği analitik düşünce ve mantık örgüsüyle evrensel bir bakış açısı geliştiren Mu'tezile ekolü, tevhidi esas olarak ahlâka dayalı sosyo/politik yeni bir Müslüman toplum inşâ etme amacını güden İslam modernistlerine entelektüel bir birikim sunmuştur. Ayrıca modernistlerin diğer din ve ideolojilerin saldırılarına karşı cevaplarında onların metod ve düşüncelerinden istifade etmişlerdir. Bununla birlikte, içinde yaşadıkları tarihsel, sosyo-kültürel ve siyasal ortamın ürünü olan Mu'tezili ve modernist düşünce, metodolojik, akılcılık ve bilimsel olarak pek çok paralellik taşımakla birlikte içinde buldukları toplumun ajandasındaki konulara bağlı olarak kendine özgü tanımlamaları ve düşünsel farklılıkları da içinde barındırmaktadır.

¹²⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk: Abdülkerim Osman, (Kahire: 1965), 607-608.

Böylece bu düşünce biçiminin günümüze yansımaları, aklın üstünlüğünün kabul edilişi, insanın özgürlüğünü sınırlandıran ve baskı altına alan oluşumlara tavır alma, olguları yer ve zamana göre değerlendirme ve insanları kuşatan bir din dili üretme şeklinde olmuştur. Bu zihniyet dünyasındaki her birey de yaşadığı çağın ürünü olduğu bilincinden hareketle çağının, sorumluluğunu gönüllü üstlenmesi gerektiği fikrini canlı tutmuştur.

1.3 İslam ve Yorum

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik farklı okuma biçimleri, İslam düşünce tarihinin ilk dönemlerine kadar uzanmaktadır. Her okuma biçimi teolojik, metafiziksel, tarihsel ve ontolojik gerekçelere dayanmakla birlikte politik bir özelliğe de sahiptir. Yorumlamanın öznesi olan insanın sosyal ve politik tabiatı, yorumun da politik oluşuna temel teşkil etmektedir.

Politika sadece güç ilişkilerini ifade eden bir kavram olmanın ötesinde insanın kişisel gelişimi için özel ve kamusal alanı oluşturan gerekli bir eylemdir. Dolayısıyla insanın doğasında bulunan yorum yapma kabiliyeti de politik bir eylem olarak değerlendirilebilir.¹²¹

Yorum faaliyeti bilimsel bir faaliyet olmakla birlikte uzlaştırıcı ve yönlendirici özelliği ile de siyasi bir boyut taşımaktadır. Nitekim Müslüman geleneğinde yorumun karşılığı olan te'vil kavramının *e-v-l* kökü, *tefil* kalıbında, yorumlamak, işin aslına döndürülmesi, hükümet, amirlik vb. manalara gelmektedir. Bir söz veya olgunun ilk nedenine gitmek olan te'vil kavramı, “sözün tefsiri yani tedebbürü ve takdiri” anlamına gelmektedir.¹²² Böylece te'vil bir şeyin amacına ulaşmak için ıslah ve düzeltme yaparak söz ve olguyu yönetmek ve yönlendirmek gibi politik bir tabiatı da içerisinde barındırmaktadır.

¹²¹ M. Ay, “Kur'an Metninin Yorumundaki Farklılaşmanın Politik Tabiatı Üzerine, İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar İmkânlar ve Sorunlar”, S. I(2017): 457-469.

¹²² Atay, *Büyük Lügat*, I-II/s.82

Dini metinlerin, tarihsel ve sosyo-kültürel çevrelere inerek varlık sahasına çıkması, yorum faaliyetinin dinamik olgu ve olaylara göre devamlı olarak devam eden bir eylem olmasını kaçınılmaz kılmakta, insana ait tüm alanlardaki ihtiyaçları karşıladığı oranda da aktüelliğini korumaktadır. Bu gerçeklikle beraber ilahi olan ve insana ait olan arasında bir ayırım yapmak metnin özgünlüğünü korumak adına zorunluluk içermektedir.¹²³

İlahi alana ait olan ile yorum arasını ayırmak yorum faaliyetinin gerçek doğasını görmemizi sağlayacak, bu durum da inzâl olunan vahyin tarihsel zemini ile yorumun sosyo-kültürel zeminini belirginleştirmede kilit rol oynayacaktır. Böylece yorum faaliyetiyle bu iki zemin arasında uzlaşma oluşturularak metnin aktüelliği işlevsel hale gelecektir.

İslam düşünce geleneğinde Kur'an yorumu bağlamında getirilen kriterler, yapılan yorumların her düşünce ekolünde belirli amaç doğrultusunda yapıldığı gerçeğini değiştirmede kanaatindeyiz. Nitekim geleneksel düşüncede hâkim ulemanın tefsiri rivayet ve nakil ile ilişkilendirirken, te'vili de dirâyet ve akıl ile ilişkilendirmesi bunun bir kanıtıdır. Nitekim Sünni kelâm düşünce ekolünün kurucularından sayılan Maturîdi de tefsirinde tefsir ile nesnellik arasında ilişki kurarak sahabeye hamledilen tefsir faaliyetinin kesin ve objektif olduğunu belirtmiştir.¹²⁴

Maturîdi, te'vili Allah'ın muradı olarak değil, okuyucunun metinden ne anladığının çabası olarak değerlendirmiş, ilahi metnin çeşitli anlamlara yönelik ihtimaller taşıdığını söyleyerek te'vilin, sözü çeşitli manalara yönlendirmek anlamına geldiğini belirtmiştir.¹²⁵ Dolayısıyla te'vilde tercih edilen yorum, nesnellik değil öznellik içermektedir. Böylece muhatabının kapasitesine ve vicdanına terk edilen metin, metin sahibinin muradına rağmen okuyucusunun kendi yorumunu çıkarma girişimini temsil edecektir. Maturîdi'nin tefsir ve te'vil arasında yaptığı epistemolojik

¹²³ Özcan, Teolojik Hermenötik, s. 60-61.

¹²⁴ Mâturîdi, *Te'vilatü'l Kur'an*, Thk: Ahmet Vanlıoğlu, (İstanbul: 2005, Cilt: I), 3.

¹²⁵ Mâturîdi, *a.g.e.*, s. 3.

değerlendirmesi tefsirin teolojik, te'vilin ise ideolojik değer olduğu ayırımına dikkat çekmektedir.

İslam düşünce geleneğinde ilahi vahyi yorumlamada oluşan öznellik, düşünce ekolleri tarafından bazen kurallı bazen de kural dışı bir seyir izlemiştir. Te'vili batın ile özdeşleştiren Sûfi ve Şîî ekoller, tefsir ile te'vil arasındaki mesafeyi oldukça genişletmişlerdir. Metnin çok anlamlılığa fırsat veren esnek yapısı, yorumun arkasındaki politik motivasyon ve siyasi erkin desteği, bu ekollerin kuralsız yorumlarının fütursuzlaşmasına sebep olmuştur.¹²⁶

Sünni kelâm okulları ve Mu'tezili yorumcular, yorumun belirli kurallara tabi olduğunu savunmuşlar; te'vilde lâfzın ancak mecaz anlamı ve delâletiyle zahiri anlamından uzaklaşabileceğini ön görmüşlerdir. Bu konuda Mu'tezile, mecazın bireysel bir anlam tercihi değil, toplumsal uzlaşmaya dayalı bir anlam içerdiğini belirtmiştir.¹²⁷

İnsanın doğası ve yorumun politik tabiatı, her fırkanın kendi düşünce sistematüğünü haklı bulmada ve oluşturmada motivasyon kaynağı olmuştur. Böylece kendi görüşlerini meşrulaştırmak için metni dayanak yapmışlardır. Muaviye'nin kader anlayışını bir doktrine dönüştürerek politikaya malzeme yapması, Haricîler'in Kur'an metninin lafzına dayanarak başvurdukları tekfir politikası sadece bunlardan bir kaçıdır. Örneğin Şîî gelenekte politik yorumlamanın örnekleri çok fazladır.¹²⁸ Bununla birlikte tarihi süreç içerisinde rivayete dayalı yorum türünün Selef-i Slihîn ve Ehl-i Sünnet mensuplarınca temsil edildiği, dirâyete dayalı yorum türünün ise ehl-i rey ve Sûfilerce farklı sebeplere bağlı olarak meydana geldiği görüşü ağırlık kazanmıştır. Ancak bu çeşitli iç ve dış etkenlere bağlı olarak meydana gelen

¹²⁶ Cabîrî, Muhammed Abid, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, (İstanbul: 1999), 89.

¹²⁷ Kadı Abdülcebbar, *el Muğnî fi Ebvabi't- Tevhîdve'l- Adl*, Thk. Mahmud Muhammed Hudayrî (Daru'İMisriyye: 1958 V), 160.

¹²⁸ Gazalî, *Mişkâtu'l-Envar-Nurlar Feneri*, çev. Süleyman Ateş, (İstanbul: 2011), 50.

kategorileştirme ilmi olmayıp, belirli düzeyde mezhebi sâiklerle yapıldığı izahtan varestedir.

Böylece rivayetin ideolojik olarak, dil, kültür ve tarihe dayanarak mevcudu muhâfaza edip devam ettirme geleneğini, dirâyetin de akli hareket noktası olarak mevcut koşullar çerçevesinde metni aktüelleştirerek değişimi temsil ettiği söylenilebilir.

Rivayet merkezli okuma biçimi, geçmişte yaşanan birikimin ideâl oluşunu benimserken dirâyet merkezli okuma biçimi, metni yeni bir bakış açısıyla yeniden kurgulamayı salık verir. Kur'an'ın metni etrafında ortaya çıkan ve sonrasında kurumsallaşan yorum farkı yalnızca dil ve anlam bakımından şifreleri çözme amacına matuf olmayıp, politik içerik taşıyan bir eylemdir. İnsanda sabit olan metin değişken olan olgular arasında aracılık ederek diyalektik bir enstrüman işlevi görür ve yorum mahiyetinde insana göre şekil alır.

Sonuç olarak ister rivayete dayalı isterse dirâyete dayalı olsun her anlamayorumlama faaliyetinin, metnin muhatabı olan insanın içinde bulunduğu kültürel ortamdan bağımsız yapılamayacağı ortadadır. Dolayısıyla masum, önyargısız bir okuma söz konusu değildir.¹²⁹

1.4 Yorum ve Anlam Farklılığının Kur'an Çevirilerine Etkisi

Her dil, doğduğu zamanın, coğrafyanın ve toplumun değerlerinin ürünüdür. İlahi vahyi farklı dönemlerde muayyen dillerde gönderen Yüce Allah, son evrensel mesajını insanlığa Arapça olarak takdim etmiştir. Kendi içlerinden peygamber gönderilen milletler dışındaki insanlar, bu vahye kendi dillerine yapılan tercüme sayesinde ulaşabilmişlerdir. Ancak bu çeviri sırasında ilahi mesajların bir değişikliğe uğrayıp uğramadığı veya insan eliyle herhangi bir yorum faaliyetinde bulunup bulunmadığı hususu tartışma konusu olmuştur.

Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesine tercüme denmeyip te'vil kökünden gelen meal denmesinin altında yatan anlayış da Kur'an çevirilerinin anlam-yorum eksenli oluşunu ortaya koymaktadır. O halde Kur'an okuyucusu okuduğu metnin anlam ve

¹²⁹ Cabirî, *a.g.e.*, s. 365.

yorum farkını nasıl ayırt edecektir? Başka bir deyişle çeviride yorumun değil anlamının aktarımının yapılmadığını nasıl anlayacaktır?

Algılama, anlama özelliğine sahip olan ve algıladığı her şeyi farklı zihinsel işlemlere tabii tutarak anlamlı hale dönüştüren insan, bulunduğu çevre ve kültür birikimine bağlı olarak neredeyse her an bir yorum ameliyesi halindedir. O halde metni tercüme eden kişiden bağımsız olarak metni anlamının imkânı var mıdır?

Anlam ve yorum arasındaki farkı linguistik düzeyde anlamak mümkün gözükmemektedir. Zira dilin kendi ortamına girilerek yani kelimeler ve onların oluşturduğu cümle ilişkileri içinde kavrama işlemi olan anlama ile yorum arasındaki fark, hedef ve sonuç itibarıyla tespit edilebilir. Anlama, manayı kavrama iken yorum anlamın kast ettiğini açıklamaz. Anlama objektif iken yorum sübjektiftir. Yani anlamada insani olmanın gerektirdiği fiili bir durum söz konusu iken yorumda bilinçli ve amaçlı bir yorum faaliyeti vardır. İşte çeviri faaliyetinde çevirmen, kaynak dilin sınırları içinde elde ettiği anlamı hedef dilin özellikleri ve sınırları içerisinde aktarıyorken diğerinde çeviren, elde ettiği anlamı yorumlayarak aktarmaktadır.

Kur'an çeviri tarihinde manevi tercümeyle anlam merkezli çeviri, tefsiri tercümeyle de yorum merkezli çeviri karşılaşmaktadır. Yine tefsir ilmi çerçevesinde tefsir ve te'vil ayrımı da böyle bir nüansı içinde barındırmaktadır.¹³⁰ Şimdi tercüme çeşitlerinin tasnifine kısa bir şekilde değineceğiz.

a) Misli Misline Tercüme: Bu tercüme ile kaynak dildeki metinle hedef dildeki metnin eşdeğerliliği kastedilmektedir.¹³¹ Yani sözcük sayısı, yan anlam-düz anlam, vurgu ve iletişim gibi hususlarda herhangi bir farklılık olmaksızın bir dildeki lâfızların bir başka dile aktarılmasıdır. Bu tercüme çeşidi, Kur'an'ın asla bir başka dile çevrilemeyeceği görüşü sadedince ortaya konulmuş ve geliştirilmiştir. “Tek

¹³⁰ İ. Özgel, “Yorum ve Anlam Farklılığı Ayırımında Tarihsel Anlamın Kur'an Çevirisindeki Yeri, Kur'an Mealleri Sempozyumu-Eleştiriler ve Öneriler” C.I, S,(2007): 131-132.

¹³¹ Zehebi, *Muhammed, et- Tefsir ve'l Müfessirûn*, (Kahire:1976, C.I), 24.

harfinin bile değiştirilmesiyle çeviriyi yapan kişi büyük günaha düşecektir” fikrinden beslenen böyle bir tercümenin pratikte uygulanamayacağı ortadadır.

b) Harfî Tercüme: Lâfzi tercüme manasına gelen bu tercüme çeşidinde kelimelerin lâfzi yapısına bağlı kalınarak ve tertibi koruyarak hedef dile aktarılması manasına gelir. Bu tercüme çeşidi bir önceki tercümeye göre daha mümkün görünse de anlamın aktarılmasında büyük zaafiyetlere sebep olmaktadır.

1.5 Kur’an’ın Tercüme Edilme Meselesi

Vahyin nüzûlünden itibaren Müslümanlar Kur'an'ı anlayabilmek için büyük bir gayret içerisinde olmuşlar, onu hıfzetmiş ve zaman zaman da imkânları nisbetinde kayıt altına almışlardır. İlahi vahyi anlama çabası, onu hayata geçirmenin bir gereği ve sonucudur. Bu çaba Kur’an’ın Hz. Peygamber’e nâzil olduğu dönemden günümüze değin süregelmiştir. Allah’ın kulları için gönderdiği son ilâhi mesajın dili Hz. Peygamberinde içinden çıktığı ve muhatap olduğu toplumun dili olan Arapçadır. İlahi mesajı anlamaya, kavramaya ve açıklamaya yönelik bu faaliyetler, ilerleyen dönemlerde tefsir ilmi başlığı altında usûl ve kaideleri ile doktriner hale getirilmiştir.

Gönderiliş gayesi Kur'an'ı açıklamak (tebyin)¹³² olan Hz. Peygamber, 23 yıllık vahiy tarihinde bu görevi en mükemmel bir şekilde icra etmiş, onun rahle-i tedrisinden geçen sahâbe-i kirâm ve onları takip eden İslam âlimleri, Allah’ın kitabını anlama ve yorumlama çabası olan tefsir faaliyetlerine mesâilerinin çoğunu harcamışlar ve tefsir tarihinde sayısız telîfat ortaya koymuşlardır.

İslam’ın Arap yarımadasından diğer coğrafyalara taşınıp çeşitli milletlerin arasında yayılmaya başlamasıyla birlikte Kur’an’ın Arap dili dışındaki dillere tercüme edilmesi konusu, gerek imkân gerekse cevaz bakımından ihtilafli bir konu olmuştur. Böylece Kur’an’ın çevirisinin yapılıp yapılamayacağı veya Arap dili dışındaki bir dilde okunarak ibadet edilip edilemeyeceği tartışması hicri ikinci asrdan beri sürekli yapılagelmiştir.

Kaynaklarımız bize Kur’an’ın ilk çevirisinin Hz. Peygamber tarafından başka milletlerin krallarına gönderilen İslam’a davet mektuplarıyla başladığını gösterir.

¹³² Maide, 5/67; Nisa, 4/105; İsrâ, 17/106; İsmail Cerrahođlu, *Tefsir Usûlü*, 4. bs. (Ankara)

Nitekim bu mektuplarda farklı ayetlere referansta bulunulmuş ve özel tercümanlar vesilesiyle mektuplar Rumca, Farsça ve Habeşçe gibi dillere çevrilmiştir.

İmam Ebu Hanîfe (ö.150/767), İmam Ebû Yusuf (ö.182/798), İmam Muhammed (ö.189/805), Cassas (ö.370/981), Zemahşerî (ö.538/1144), Kâsânî (ö.587/1191), İbn Hacer el-Askalâni (ö.852/1447) gibi pekçok âlim tercüme konusunda olumlu düşünmüşlerdir.¹³³ Kur'an'ın i'cazı hususunda kaynaklarda yalnızca mananın yeterli olduğuna dair Ebu Hanife'ye ait kabul edilen bir bilgiye rastlanmamaktadır. Hatta o, Kur'an'ın tanımını yaparken Kur'an'ın Arapça lâfızlarla nâzil olduğunu ve bu lafızlarda öncelikle Arap dilinin esas alındığı manaların kabul edilmesi gerekliliğini belirtmiş, böylece hem Kur'an'ın lâfzını hem de manasını Allah'a nisbet etmiştir. Dolayısıyla Ebu Hanîfe'nin görüşlerinden yola çıkarak Kur'an'ın i'cazının sadece manada gerçekleştiğini, lâfzını ise tâli rükun olarak görerek i'caz için gerekli olmadığı kanaati anlaşılmalıdır.¹³⁴

Kur'an'ın benzersizliği düşüncesinden yola çıkarak misliyle çevirisinin mümkün olamayacağı genel kabulüyle birlikte Arapça bilmeyen bir Müslümanın, namaz kılarak, Kur'an kıraatinin kendi ana dilindeki karşılığını okuyup okuyamayacağına dair görüş ayrılığı hep olagelmıştır. Geleneksel dönemde Kur'an'ın başka bir dile çevirisi meselesi ile ilgili tartışmalar Kur'an tercümesinin namaz ibadetinde okunup okunamayacağı meselesi üzerinden yapılmıştır.¹³⁵

Kur'an ayetlerinin tercümesinin namazda okunması konusunda mezhep imamları farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Namazda çeviri okumayı caiz görmeyen Şafî, Malîkî, Hanbelî ve Zahirî mezhepleri, Kur'an'ın tibyân ve i'cazının kaybolacağı gerekçesiyle başka dillere lâfzi tercümesinin yapılmaması prensibini

¹³³ Hidayet Aydar, *Kur'an'ın Tercümesi meselesi*, (İstanbul:1996), 211.

¹³⁴ Fatih Tiyek, "Kur'an Tercümeleri İle İlgili Teamüllere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. IX, S. 45: 1033-1045.

¹³⁵ R. Hamdi Okur, "Temel Fıkıh Kaynaklarına göre ibadetin Dili" *Dini Araştırmalar* C.1, S. 3 (Ocak- Nisan 1999): 171-2003.

benimsemişlerdir.¹³⁶ Hanefi mezhep imamları ise Kur'an'ın benzersizliği ilkesinin onun muhtevassından kaynaklandığını ve dolayısıyla dil bakımından bir benzersizliğin herhangi bir zaruret oluşturmayacağı düşüncesini benimsemişlerdir. Böylece Kur'an'ın evrensel oluşu anlayışından hareketle İmam Muhammed ile İmam Ebû Yusuf'un görüşü istikametinde Kur'an okumayı bilmeyenlerin onu ezberden okumayı öğreninceye kadar namazda tercüme ile okumalarına cevaz vermişlerdir.¹³⁷

İslam âlimlerinden çoğunun Kur'an'ın tercüme edilmesini caiz görmemelerinin temel dayanağı Kur'an'ın çevirisinin aslının yerine ikame edileceği endişesidir. Nitekim bu görüşler namazda tercüme okumanın caiz olup olmadığı meselesinde ele alınması, bu endişenin sebebini ortaya koymaktadır.¹³⁸

Kur'an'ın tercümesinin yapılabileceğini söyleyenlerin gayesi onun tefsîrî tercümesidir. Çünkü çevirideki tüm eksiklikler metnin değil, tercüme edenin noksanlıklarına hamledilir. Kur'an'ı Kerim'in harfî harfine tercümesinin yapılamayacağına İslam âlimleri ittifak etmiştir.¹³⁹ Kur'an'ın harfî tercüme yapılamayacağına gerekçelerini ise; kelime ve cümlelerin birden fazla anlama gelmesi, bazı kelimelerin başka dilde birden fazla karşılığının bulunmaması, kıraat vecihleri, edatlardaki çeşitlilik, mecazi ifadeler, müteşâbih ayetler, mana ve ses uyumu, Arap dilindeki cinsiyet özelliği, vs. olarak kabul etmişlerdir.

Kur'an'ın mana yönünden tercümesinin yapılabileceğini savunanlar, Kur'an'ın i'cazındaki kutsiyetini ve belağatındaki yüceliğin çeviriye aktarılamayacağını, i'cazın ve i'caza bağlı tâli manaların yok edileceğini, ilâhi vahyin dilinin bir başka dile tam manasıyla tercüme edilmeyeceğini kabul ederek tercümenin ancak genel anlamdaki aslî manaların, başka bir dile çevrilirken korunabileceğini savunmuşlardır.

¹³⁶ Diğer âlimler Kaffâl, İbn Kuteybe, Zekeşi, Şatıbî, Suyutî, Mustafa Sabri, Muhammed Şatır, Ahmet Mithat Efendi, M. Reşit, Ahmet Hamdi Akseki vd.

¹³⁷ Ramazan Altuntaş, 1998; 8

¹³⁸ Altuntaş 1998; s. 7

¹³⁹ Davut Aydüz, *Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, (İstanbul: Işık Yayınları, 2013), 26.

İslam âlimleri daha ilk dönemlerden itibaren “Kur’an’ın benzersizliği/*i’cazî’l-Kur’an*” doktrinini geliştirmişlerdir. İslam kelâmının ilk sistematik ekolü olan ve Batıda “Rasyonalist Teoloji Ekolü” ismiyle tanınan Mu’tezile, bu doktrin oluşması ve gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Sonrasında mesele Sünnî ekol ve diğer düşünce ekolleri tarafından da ele alınarak konuyla alâkalı çok sayıda eser kaleme alınmıştır.

Kur’an’ın i’cazı ana hatlarıyla, onun muhtevası ve sözlü anlatımıyla herhangi bir beşer kaabiliyeti ile mukayese edilemeyeceği esasına dayanır. Mu’tezilenin önde gelen bazı âlimleri ise ilâhi vahyin prensipte benzersiz olmadığını ancak onun değerinde bir kitap meydana getirme hususunda bir teşebbüse girişenlerin gayretlerinin ilâhi irade tarafından boşa çıkarılacağı anlamında “*Sarfe teorisini*” geliştirmişlerdir. Bununla beraber İslâm’ın doğduğu andan günümüze kadar inananlar, Kur’an’ın benzersiz kalitesini ve mucizevî yönünü evrensel düzeyde koruduğuna iman ederler.

Son dönem İslam düşünürlerinden Fazlurrahman, ilâhi vahye konu olan bir dilin bir başka dile kesinlikle tercüme edilemeyeceğini, Kur’an’ın tercüme meselesinin çok daha derin ve teolojik bir manaya sahip olduğunu, Kur’an’ın ilâhi hitabının kalitesinin hiçbir zaman aşamayacağı hakikatine vurgu yapar ve Kur’an’ın Hz. Peygamberin tek mucizesi olduğunu belirtir. Buna delil olarak da Kur’an’ın kendisine benzeyen ayetler üretmesi için muhaliflerine meydan okuduğunu delil olarak gösterir. Fazlurrahman bu görüşlerinin ardından yoruma açık olan ayetleri Kur’an’ı farklı bir dile tatmin edici düzeyde aktarmanın zorluklarının başlıca iki sebebinin olduğunu, bunlardan birincisinin Kur’an’ın üslubunun ve anlatımının, ikincisinin ise kendine has bir kitap özelliğinin olduğunu altını çizer.

O, Kur’an’ın bizzat Allah tarafından “Cebrail”, “Rûhu’l-Emin/Güvenilir Ruh” veya “Rûhü’l-Kudüs/Kutsal Ruh” gibi isimlerle anılan “Vahiy Elçisi” aracılığıyla Hz. Muhammed’e vahyedilen ayetlerin tümü olduğunu belirtir. Kur’an’a göre bu vahiy elçisi, arştaki kitap olan “Korunmuş Levha/Levh-i Mahfuz”dan zuhûr eder ve Peygamber’in kalbine iner. Böylece Fazlurrahman ilâhi mesajların kaynağının Allah olduğunu ve bir elçi vasıtasıyla Peygamber’in idrakine doğduğunu belirtir.

Böylece İslam âlimlerinin ittifak ettikleri ve nesilden nesile yaygınlaşan kanaat, Kur’an’ın bir başka dile çevirisinin gerçekleştirilemeyeceğidir. Hâlbuki Kur’an’ın

tercüme edilmesi Kur'an'ın bizzat indirildiği dönemle birlikte başlar. Nitekim İran asıllı olup sahabenin önde gelenlerinden olan Selman el Fârisî, (ö.36/656) Kur'an ayetlerini Farsça'ya çevirmesini isteyenlerin talebini yerine getirmiş ve besmele ile Fatiha suresini Farsçaya çevirmiştir.¹⁴⁰

İlk Müslümanlar, Kur'an'ın manasını ancak çok iyi bildikleri ana dillerine tercüme edilmesiyle kavrayabilmişlerdir. Arap olmayan toplumlar da büyük mesai harcayarak vahyin dili olan Arapçayı öğrenebilmek için dil becerilerini geliştirmişlerdir. Böylece tercüme faaliyetleri, Arap olmayan Müslümanlar'ın Kur'an'la olan etkileşimleri neticesinde dile dayalı bilimsel düşüncenin doğuşu, te'lif ve tedvin hareketinde büyük rol oynamıştır. Bununla birlikte, ilâhi kelâma ait düşünce ve anlamları diğer milletlerden Müslüman olan toplumlara ivedilikle sunma zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Böylece hak din olan İslam'ın yeni dillere tercümesi acil bir zorunluluk halini almıştır.

Kur'an Farsça, Türkçe, Urduca, Java dili, Bengalce olarak Müslümanlar tarafından tercüme edilmiştir. Müslüman düşünürler, başka milletlerin dillerinde İslami eserler kaleme almaya başladıklarında Kur'an'dan bazı bölümleri de tabîi olarak kendi dillerine aktarmışlardır.

Nitekim el-Câhız, Mûsâ b. Seyyâr el-Esvâri'nin (ö.h.255) Kur'an dersi sırasında ayetleri Farsça açıkladığını belirtir.¹⁴¹ Yine 345 yıllarındaki Maverâünnehir âlimleri tarafından Kur'an'ın tercümesi yapılmıştır.¹⁴²

19. Yüzyıla gelindiğinde milliyetçilik ideolojisinin neticesinde ulus devletlerin ortaya çıkmasıyla, Kur'an çeşitli dillere çevrilmesi fikri İslam dünyasında yaygınlık kazanmış; Kur'an'ın diğer dillere çevirisinin mümkün olup olmadığı tartışmaları, Kur'an'ın gönderiliş amacı ve tercüme yüklenen anlam açısından tabîi olarak bu dönemde de Kur'an'ın tercüme edilebileceği lehine bir süreç devam etmiştir. Lâfız

¹⁴⁰ Selmân al-Fârisî" İslam Ansiklopedisi, Milli Eğitim Basımevi, (İstanbul:1966), 457-458.

¹⁴¹ El-Câhız, *el-Beyânve't-Tebyîn*, (thk. Abd'us-Selâm Harun), (Kahire 1948 I), 368.

¹⁴² M. er-Radavî, Çev. Zafer Kızıklı, "Tarih Boyunca Kur'an Tercümelerinin Amaçları ve Çeşitleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.VI.

ve manasıyla insanların benzerini getirmekten aciz kaldığı Kur'an'ın tercümesinin yapılamayacağı endişesiyle birlikte Kur'an'ın mesajını Arapça bilmeyen toplumlara iletme zarureti, mütercimleri çözüm arayışına itmiş ve Kur'an'ın harfi tercümesinin yapılamayacağı paradoksu tercüme te'vil manasına gelen meal deme teâmülüyle çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır.

Bu dönem âlimleri, Kur'an'ın herhangi bir dile tercümesinin, Allah'ın mesajlarının muhatap dilde anlamlandırılıp anlaşılması manasına geldiğini savunarak Kur'an'ın başka bir dile tercümesini onu anlamayı dinde gerekli oluşu ile eşdeğer görmüşlerdir.

Kur'an'ın tercümesinin yapılabileceği hâkim kanâat, tartışmanın boyutunu uygulama alanına taşımış ve tartışma, Kur'an'ın tam ve mükemmel çevirisinin yapıp yapılamayacağı şeklinde devam etmiştir. Bunun sonucunda Kur'an'ın tüm mana ve inceliklerinin kusursuz ve eksiksiz bir şekilde başka bir dile çevirisinin mümkün olamayacağı kanaati oluşmuştur. Kur'an metninin niteliği, üslûbu ve ilahi kelâm oluşu, tam ve mükemmel aktarımını imkânsız kılmaktadır. Dillerin yapısı ve edebi sanatlar yönünden farklılıkları, dillerdeki eşdeğerlilik gibi dilsel özelliklerin yanında tercümenin insanî bir faaliyet olması, bilgi eksikliği, yeterlilikler gibi insanî özellikler, mükemmel bir çeviri inşâsını mümkün kılamamakta dolayısıyla ne ilmen ne de örfen tercüme geleneğimizde tercümesi Kur'an hükmünde değerlendirilmemektedir.¹⁴³

İslam âlimleri Kur'an'ın tercümesinin Kur'an'ın kendisi olmadığı, tercüme Kur'an denilemeyeceği¹⁴⁴ ve ibadet metni olarak kullanılamayacağı¹⁴⁵ görüşünde ittifak etseler de onun tebdili ve tağyiri endişesiyle Kur'an'ın çevirisini gerçekleştirirken lâfzın çerçevesi dışına çıkmaktan ve herhangi bir tasarrufta bulunmaktan¹⁴⁶ özenle kaçınmış ve bu hassasiyet içerisinde tercüme yapmaya gayret etmişlerdir.

Böylece Kur'an'ın bir başka dile çevrilip çevrilemeyeceği meselesinin tartışılmaya

¹⁴³ Aydar, 1996: 345, Koç, 1996: 249

¹⁴⁴ Elmalı, 1971: Mukaddime 15.

¹⁴⁵ Ateş, trs: Mukaddime 4.

¹⁴⁶ Ateş, trs: Mukaddime 5.

başlaması ve ardından bu tercümenin tam ve mükemmel olup olmadığı gibi kelâmi değer tartışmaları tabîi olarak yapılan tercümenin isminin ne olacağı ve onun icrâsı sırasında nasıl bir yol ve yöntem takip edileceğinde belirleyici bir kıtas oluşturmuştur.

Tüm bu tartışmaların neticesi, ilmi gelenekte tercüme ile nasslardaki bir lâfzın muhtemel manalara yorulması anlamında te'vil ile aynı kökten olan meal birbirinden ayrılmış, kamuoyunda meal kavramına “kişisel yorum” manası yüklenmiştir. Böylece tercümelerde görülebilecek kusurlu ve eksik aktarım endişesini yansıtacak türde yapılan çevirilere, meal denmesi özellikle Cumhuriyet Türkiye'sinde teâmül haline gelmiştir.¹⁴⁷

Günümüzdeki anlam ve kullanımından daha derin imaları barındıran ve sancılı süreçlerin ardından ıstılahî manasını kazanan meal kelimesinin ilmi ve fikrî alt yapısını hazırlamada ve Türkçe Kur'an tercümelerine has bir kullanım olmasında Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır etkili rol oynamıştır.¹⁴⁸ Daha sonraki dönemlerde de icra edilecek olan tüm Kur'an tercümelerinde kullanılarak ıstılahlaşmıştır.

Kur'an'ın tebdil ve tağyirine yol açar endişesiyle “dengi ifade” ile aktarma, eşdeğerliliği yakalama amacına matuf bulunan tercüme kelimesinin yerine gelenekte daha çok keyfi, kuralsız, kişisel tercihlere bağlı bir ameliye olarak¹⁴⁹ eksiklik ve kusurdan kaçınılması mümkün olmayan meal kelimesinin ıstılahlaşmasının metodolojik ve somut uygulamalardan kaynaklanmadığı için isabetli bir tercih olarak değerlendirmeyenler olmuştur. Çünkü mealdeki eksiklik ve kusur kaçınılması mümkün olmayan bir olguyu bünyesinde barındırdığı için tercüme için de geçerli olduğu düşünülerek ikisinin ayrı ayrı olgular değil aynı olgunun iki farklı isimlerini temsil ettiğini ve mealin daha çok kültürel mirasımızdaki karşılığı olduğu kanaati

¹⁴⁷ Tiyek, “Kur'an Tercümeleeri İle İlgili Teamüllere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. IX, S. 45: 1033-1045.

¹⁴⁸ Öztürk, *Meal Kültürümüz*, (Ankara: Anakara Okulu Yayınları, 2008), 33.

¹⁴⁹ O. Bilen, “tercüme ve Meal Farklı mı?: Kur'an/Meâli Kavramı Üzerine, Kur'an Mealleri Sempozyum Eleştiriler ve Öneriler”(24-26 Nisan 2003, İzmir), 2007, C. I: 175-192.

benimsenmiştir.¹⁵⁰ Yine bu kanaatte olanlar tercümenin de tıpkı meal gibi metindeki mana ve maksadın aktarılmasının önemli olduğunu altını çizerek düz bir aktarımdan ziyade bir yorum olduğunu ifade etmişlerdir.

Bu tercümelelerin Arapça Kur'an'ın yerine ikame edilmesi tehlikesi, tercümeğe karşı çıkanların en temel argümanı olmuştur. Bu görüşü benimseyenlere göre İslam düşüncesinin ürettiği pek çok kelâmi ve fikhî mezhep, kendi doktrinlerinin temelini Kur'an'dan aldığı iddiasındadır. Dolayısıyla herhangi bir Kur'an çevirisi, zorunlu olarak mütercimim teolojik tercihlerinin tarafını tutacak ve diğer çeviri ihtimallerinin dışlanması sonucunu doğuracaktır. Ayrıca herhangi bir Kur'an çevirisine "resmi" statü verilirse bu çeviri, İslam'ın yorum zenginliğini ve çeşitliliğinin ortadan kalkmasına sebep olacaktır. Bu bağlamda kendini sürekli geliştirmeye açık olan bireysel veya uzman bir komisyon tarafından hazırlanmış Kur'an tercümelerine yaşam hakkı tanıyan bir yöntem daha uygun olacaktır. Zira İslam'ın ne resmi bir müessesesi ne de Kur'an'ın resmî tercümesine imkân verecek bir arka planı vardır.¹⁵¹

1.6 Türkçe Meallerin Tarihçesine Bir Bakış

Kur'an'ın tercümesinin mümkün olup olmadığı tartışmalarıyla birlikte tercüme faaliyetleri öteden beri yapılagelmiştir.¹⁵² Bu faaliyetlerin daha Hz. Peygamber döneminde Selman'ı Farisî'nin, (ö. 36/656) *Fatiha*'nın tercümesini Farsça yaptığı

¹⁵⁰ Tiyek, "Kur'an Tercümeleri İle İlgili Teamüllere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. IX, S. 45: 1033-1045.; Mustafa Öztürk, *Meal Kültürümüz*, (Ankara: Ankara Okulu 2016), 34.

¹⁵¹ Ateş, trs: Mukaddime 3-4, Aydar, 1996: 177-185, Saka, 1999: 87

¹⁵² Aydar, "Kur'an ve Tercüme", *Diyanet İlmi Dergi Kur'an Özel Sayısı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 499.

rivayetleri, kaynaklarda mevcuttur.¹⁵³ Sonraki dönemlerde de Kur'an'ın tamamının Farsça ve Türkçe'ye çevrildiği bilinmektedir.¹⁵⁴

Kur'an çevirileri, Beylikler ve Osmanlılar'ın ilk dönemlerinde yaygın bir şekilde yapılmışsa da¹⁵⁵ sonraki dönemlerde bu faaliyette azalma görülmüştür. Ancak bu durum Tanzimat'la birlikte tekrar hız kazanmıştır.¹⁵⁶ Daha sonraki dönemlerde ibadetlerin ana dilde yapılması talepleriyle tercüme meselesi gündemde olmuş ancak dönemim *meşihat makamı*, Kur'an'ın Türkçeye çeviri taleplerini kabul etmemiştir.¹⁵⁷

Cumhuriyet dönemi, 18-19. Yüzyıllarda Osmanlı devletinin karşılaştığı sorunların üstesinden gelebilmek amacıyla askeri, sosyal, kültürel, siyasal ve dini alanda reformların yapıldığı bir döneme tekabül eder. Osmanlı siyasal kültür mirası üzerinde şekillenen Cumhuriyet dönemi, dini tasfiye eden ve Türkiye'yi İslam dünyasının merkezinden uzaklaştırmayı hedefleyen resmi bir ideolojiyi benimsemiştir. Bu dönem, İslam kültür geleneğinden kopuşların büyük ölçüde gerçekleştiği, batıdaki modernleşme çabasının aksine kendi dinamiklerinden, tarih ve geleneğinden kopuşun ve batı eksenli bir modernleşmenin tebarüz ettiği bir dönemdir.

Yine bu dönemde eğitim sisteminin din eğitime yer vermemesinden kaynaklanan dini boşluklar yaşanmıştır. Bu süreç Kur'an faaliyetlerine de yansımış ve ehliyetli kimselerin siyasi elitin gözüne girebilmek için veya ticari faaliyetler gibi sâiklerle

¹⁵³ Ebubekir Muhammed b. Serahsî el- Hanefî, *Kitâbu'l- Mabsût*, (Tahk. Ebû Abdullah M.H. İ. eş- Şafii), I. Baskı, (Beyrut: Daru'lKutubi'l-İlmiye, 1421/2001), I/138.

¹⁵⁴ A. Erdoğan, "Kur'an Tercümelerinin Dil Bakımından Değerleri" *Vakıflar Dergisi*, S. 1, (1938), 47.

¹⁵⁵ Ziya Demir, *XII, XVI. Y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat,2006), 72-75.

¹⁵⁶ Aydar, *Kur'an'ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, (İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996), 112-113.

¹⁵⁷ Düccane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi* (İstanbul: 1998), 27-28 dipnot 2.

Kur'an tercümeleri ortaya çıkmıştır. Bunun neticesinde Diyânet İşleri Başkanlığı duruma el koymuştur. Cumhuriyet'in başlarında ilk tercümeler yapılmaya başlanmışsa da¹⁵⁸ bu çevirilerin liyâkatsiz kişiler tarafından yapılmış ve pek çok hata çevirilerinde tespit edilmiştir.¹⁵⁹

Dönemin muhafazakâr yayın organlarının da talebiyle¹⁶⁰ Diyânet İşleri Başkanlığı 1925 yılında bu işe bütçe ayırarak Ahmet Hamdi Akseki (ö.1951) tarafından M. Akif Ersoy'a (ö.1936) bu görevi tevdi etmiştir.¹⁶¹ M. Akif başlangıçta bu işin sorumluluğunu ağır görerek yapmak istemediyse de daha sonra başladığı meal çalışmasından ibadetlerin Türkçe Kur'an çevirisiyle yapılması ve Kur'an'ın aslının terkedileceği endişesiyle vazgeçmiştir. Bu görevi daha sonra M. Hamdi Yazır (ö. 1942) yerine getirmiştir.

Bu dönemde İzmirli İsmail Hakkı'nın (ö.1946) *Meânî-i Kur'an* adlı tercümesi¹⁶² Arapça harfleriyle basılarak Cumhuriyet döneminin ilk önemli tercümesi olmuştur. 1934 yılında Ömer Rıza Doğrul'un (ö.1952) *Tanrı Buyruğu Kur'an'ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri* adlı eseri, 1935-1939 yılları arasında da Muhammed Hamdi Yazır'ın hazırladığı *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsiri* yayınlanmıştır. Bundan sonra Hasan Basri Çantay (ö. 1964) ve Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö.1971) mealleri, Diyânet İşleri Başkanlığı tarafından Hüseyin Atay ile Yaşar Kutluay tarafından hazırlanan *Kur'an'ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Ali Rıza Sağma'nın (ö.1965) *Lâfzen ve Meâlen Kur'an'ı Kerim Tercümesi* isimli meali, Süleyman Ateş'in *Kur'an'ı Kerim ve Yüce Meâli*, Celal Yıldırım, Ali Bulaç, Ali Özek vs.'in ve daha pek çok zâtın hazırladığı mealler neşredilmiştir.

¹⁵⁸ Aydar, "Türklerde Kur'an Çalışmaları", 181-199.

¹⁵⁹ *Sebilirreşad*, XXV/640, sayfa 251.

¹⁶⁰ Aydar, "Türklerde Kur'an Çalışmaları", 188-190.

¹⁶¹ Bkz. Merhum Hamdi Efendinin Mahdumları, "Önsöz", *Hak Dini Kur'an Dili*, (3. Baskı), (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), I/III-IV.

¹⁶² Bkz.; Aydar, *Türklerde Kur'an Çalışmaları*", 212-224.

1992 yılında Muhammed Esed'in (ö.1992) *The Message of the Qur'an* isimli İngilizce meal çalışması, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmesiyle büyük bir ilgi görmüş ve Türkçe meallerin tarzına etki ederek bu usluapta mealler zuhur etmiştir.¹⁶³

Günümüz Türkiye'si'ne gelindiğinde iki yüzden fazla meal çalışması yapılmış durumdadır. Meallerdeki bu artışın sebebi, İslam'ı en iyi şekilde kaynağından öğrenilmesi gerektiği tezini savunarak geleneğin sorgulanması gerektiğine inanan entelektüel Müslümanlar ile kendine yeni bir dini söylem arayanlar arasında rağbet görmenin bir sonucu olduğu söylenilebilir. Böylece meal okuma kültürünün yaygınlaşması sonucu hemen tüm cemaat ve dini gruplarca kendi müntesiplerine münhasır denebilecek mealler hazırlanmıştır.¹⁶⁴

1.7 Meal ve Kavramsal Çerçevesi

Meal kelimesi, Arapçada “bir şeyin başlangıcı ve sonu, rücû etmek, gayeye ulaşmak, noksan olmak, noksanlaştırmak” gibi anlamlara gelen *evl* kökünden türeyen bir mimli mastardır.¹⁶⁵ İsm-i mekân olarak kabul edildiğinde ise “ulaşılabilir hedef, gaye” gibi manalara gelmektedir. Ancak bu kelime son dönem Osmanlı Türkçesinde dar ve özel manada kullanılarak örfî bir anlam kazanmış¹⁶⁶, böylece kavram Kur'an'ın harfi tercümesi şeklinde değil de manâ ve mefhum itibarıyla tercüme edilmesi şeklinde günümüz Türkçesinde ıstılahlaşmıştır.

Kur'an tercümesinin Cumhuriyet döneminden itibaren meal şeklinde hususileşmesi, dönemin fikri ve siyasi gelişmeleriyle de yakından ilgilidir. Tanzimat'ın ilan edilmesinden sonra güçlenen Ulusçuluk ve Türkçülük ideolojileriyle birlikte dini

¹⁶³ İsmail Çalışkan, “Çağdaş Bir Düşünür ve Müfessir Olarak Muhammed Esed”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16., S. 1 (2003), 127-155.

¹⁶⁴ Mustafa Öztürk, “*Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*”, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2015), 14.

¹⁶⁵ Ebu'l- Feyz Muhammed el-Murteza ez Zebîdî, *Tâcû'l- Arûs*, nşr. Mahmud Muhammed Tanâhi Kuveyt (1993. XXVIII), 31-39.

¹⁶⁶ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, “Meal- Mealen” md., (İstanbul), 1997.

millileştirme ve böylece İslam'ı Türkleştirme politikaları güdülmeye başlanmıştır.¹⁶⁷ Cumhuriyet'in ilanından sonra Türkçe tercüme ve tefsirlerde neşirler başlamıştır.¹⁶⁸ Hatta bu döneme ait bir Hristiyan olan Zeki Megâmiz tarafından *Kur'an'ı Kerim Tercüme ve Tefsiri* isimli eserin beş formu yayımlanmıştır. Bu eser, Birinci Dünya savaşında Araplar nezdinde Osmanlılar aleyhine bir propaganda malzemesi olarak da kullanılmıştır.¹⁶⁹

Te'vil ile aynı kökten gelen meal kelimesi, bir metni yorumlayarak hedef dile çevirme şeklinde düşünüldüğünde olumsuz bir çeviri tercihi olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte lâfızda ne söylemek istediğinden ziyade mana ve mefhumun kastettiğini yorumlayarak açıklamaya çalışmasından dolayı tefsiri veya manevi tercüme olarak da nitelendirilebilir.

1.8 Son Dönem Meallerin Genel Değerlendirmesi

Birçok akademik çalışma, meallerin ilmi güvenilirlik, tercüme tekniğinde ve dil kullanımında yeterlilik, anlam takdirlerinde isabetlilik hususlarında istenen düzeyde olmadığını ortaya koymaktadır. Bununla beraber ilmi değeri yüksek mealler de mevcuttur. Bu meallerin belki de en önemlisi Elmalılı Hamdi Yazır'ın mealidir. Bu mealin dili ağır olmakla birlikte konuşma dilinde ifade edilen devrik ve duygu ünlemlerini içeren cümleler kullanması, Kur'an'ı Kerim'in kendine has hitâp tarzının edebî üslubuyla örtüşmüştür.

İlmî değer ve güvenilirliğe sahip diğer bir eser de Hasan Basri Çantay'ın *Kur'an'ı Hakim ve Meâl-i Kerim* adlı eseridir. Bu üç ciltli meal çalışması da ciddi bir emeğin mahsulüdür. Çantay, eserinin ön sözünde "yaşayan dil" konusuna vurgu yapmışsa da kendisi de bu hususta eleştiriye tabi tutulmaktan kurtulamamıştır. Çantay'ın eserinde Sünnî muahhar döneme ait kaynaklardan yararlanmış olması, Kur'an kelimelerine

¹⁶⁷ Bkz. Ziya Gökalp, *Ziya Gökalp Külliyyâtı: Şiirler ve Halk Masalları*, Haz: Fevziye A. Tansel, (Ankara: 1952), 113.

¹⁶⁸ Cundioğlu, "Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi", s. 20.

¹⁶⁹ Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, (İstanbul: 1997, V. 1927) Nakleden: Cundioğlu, "Türkçe Kur'an Çevirileri" s. 177.

Sünnî terminoloji çerçevesinde teknik ve dar anlamlar yüklenmesi sonucunu doğurmuştur. Bu iki Türkçe meal, günümüze kadar gelen meallerin tümüne, ya doğrudan ya da dolaylı olarak kaynaklık etmiştir. Hatta en popüler olan mealler bile bu eserlerin sadeleşmiş hallerinin tekrarı mahiyetinde olmuştur. Bununla birlikte Muhammed Esed'in *Kur'an Mesajı* adıyla Türkçeye çevrilen meali, İslami ve Kur'ani kavrayışa getirdiği derin ve zengin katkıdan dolayı farklı bir yere sahip olmuş ve kavramsal açıdan pek çok meal yazarına ilham kaynağı olmuştur.

Meal çalışmalarından bir diğeri de Mustafa İslamoğlu'nun *Hayat Kitabı Kur'an* isimli meal-tefsiridir. Eser dili, üslup ve ufuk açıcılık yönüyle nitelikli olarak değerlendirilmekle birlikte mealde kullanılan sükseli ifadeler tenkide tabi tutulmuştur.

Son dönemde mana ve mefhum odaklı Kur'an'daki ilk, asli ve tarihi manayı ortaya çıkarmaya yönelik anlam ve yorum merkezli meal-tefsir çalışmaları da ortaya konmuştur. Bazen bu türden eserler hacimlerini aşarak tefsir hacmine ulaşmıştır. Anlam ve yorum merkezli bu meallerde bazı ayetlerde, kelâmi ön kabullere sadâkat ve çağdaş normların verilerini kullanmak suretiyle asli anlamdan kayma söz konusu olmuştur.

Son dönem mealler arasında Kur'an'ın mana ve mesajını Türk okuyucusuna estetik bir tarzda sunmak amacına matuf olarak hazırlanan manzum mealler de telif edilmiştir. Ancak bu mealler incelendiğinde bunların Türkçülük, öz Türkçecilik gibi hatta Alevi-Bektaşî geleneği ile bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bu türden meallerin, ilmîlik ve güvenilirlik açısından bir değeri bulunmadığı gibi sentaktik ve semantik hasara sebep olduğu görülmektedir.

Bir diğeri meal türü de Kur'an'ın ahkâmını çağdaş değer ve normlara uyarlamaya çalışan zihniyet sahiplerince telif edilen meallerdir. Bu tür mealler; lâik, çağdaş çevreleri memnun etme adına çağdaş Kur'an'ın üretimi olarak değerlendirilebilir. Hatta daha da ileri gidip Kur'an'ın düşünsel ve entelektüel fantezi nesnesine dönüştürmenin ilginç örneklerini sunan mealler de mevcuttur. Aşağıda incelemeye tabi tuttuğumuz meallerin genel karakteristik özellikleri, metod ve üslupları hakkında bilgi verilecektir.

1.8.1. Diyânet İşleri Başkanlığı Mealinin Özellikleri

Diyânet İşleri Başkanlığı Kur'an nazımının ilk muhatapları ile kurduğu zihinsel ve duygusal iletişimi, meal veya Kur'an tercümelerinin gerçekleştirmediğini belirterek önsözüne başlamıştır. Yine Kur'an nazımında farklı anlamlara gelebilen eş anlamlı pek çok kelimenin bulunduğu, bunların tüm anlamları meale alındığı takdirde mealin tefsire dönüşeceği, alınmadığında ise ayetin mesajının iletilmekte yetersiz kalınacağı önsözde hatırlatılmaktadır. Bununla birlikte hazırlanan meallerde Kur'an'ın edebi güzelliği, ses ve üslup özellikleri ile belağatının yansıtılmadığı vurgulanır. Dolayısıyla ruhları coşturan Kur'an'ın etkileyici ve canlı üslubu, meallerde donuk ve kuru bir metne dönüşmüştür.¹⁷⁰

Bundan dolayı Başkanlık, Kur'an'ın mealden anlaşılacağı iddiasının gerçeği yansıtmadığı¹⁷¹ gerçeğinden hareketle okuyucuyu ayetlerin içerdiği itikadi, ilmi, hukuki, sosyal ve ahlaki pek çok hükümleri içinde barındıran tefsirlere yönlendirir.

Mealde birden çok geçen belirli kavram, isim ve fiillerin çevirilerinde birlik sağlanmak istenmiş, zorunluluk olmadıkça aynı karşılıkların kullanılması önemsenmiştir. Ayetlerin akışı içinde söylenmeyen ancak takdir edilmesi gereken ifadeler, cümlenin akıcılığını engellemeyecek şekilde parantez içi açıklamalarla ifade edilmiştir.

1.8.2. Muhammed Esed Mealinin Özellikleri

Muhammed Esed *Kur'an Mesajı* adlı çalışmasını, Kur'an'ın mesajının Avrupa dilinde açıklamalı ve tam deyimsel olarak çevrilmesi yönünde atılmış ilk adım olarak değerlendirmektedir.

Esed, Kuran'ın anlamı ve dilbilimsel yönünü birbirini tamamlayan bir bütün olarak görür. O, Kur'an kelimelerinin konumunu, deyimlerin ritmi, sesi ve sözdizimsel yapısı ile mecazın kullanılması ve i'cazının, onun eşsiz ve tam olarak tercüme edilemez kıldığını belirtir. Esed, Kuran'ı diğer dillerde aynı ile yeniden üretmenin

¹⁷⁰ Diyânet Meali, s. X.

¹⁷¹ Diyânet Meali, s. XI.

imkânsız olduğunu savunsa da Arapçayı iyi bilmeyen insanların dahi kavrayabilecekleri bir tarza aktarımının imkân dâhilinde olduğunu düşünür.¹⁷²

Esed, mütercimlerin Kur'an'ın nazil olduğu döneme ait dil bilime ilişkin kullanışları esas almaları gerekliliğini salık verir. Özellikle Kur'an deyimlerini tercüme ederken klasik dönemden sonraki zamanlardaki kazandıkları anlamlara uygun bir tercümenin, zamanla bu deyimlerde anlam kaybına neden olduğunu söyler.

Esed, mütercimlerin Arap dilinin asli ve vazgeçilmez unsurlarını en mükemmel şekilde beşer dilinin sınırları içerisinde toplayan ilahi vahyin, aynı veciz bir tarzda işlemeyen başka bir dile aktarımında metinde bulunmayan düşünce bağlantılarını parantez içi eklemelerle gösterilmesi gerektiğini tavsiye eder. Aksi durumda tercüme edilen metnin anlamını kaybedeceğini belirtir.¹⁷³

Yine Kur'an'da geçen dini terimlerin İslam mezheplerin kurumsallaşmasından sonra kazandıkları anlamlara göre tercüme edilmemesi gerektiğini savunur. Zira Esed'e göre bu kavramlar, vahyin ilk muhatapları için taşıdığı anlamın dışında ideolojik sâiklerle yorumlanmış, Kur'an'ın bu terimlere yüklediği kapsamlı anlamdan uzaklaşarak basite indirgenmiştir. Örneğin “kitap” kelimesine klâsik tefsirlerde Kur'an kastedilerek “Mushaf” anlamı verilmiştir. Oysaki Kur'an'ın ilk muhatapları, iki kapak arasında toplanmış olan kelâmı, mushaf olarak değil “vahiy” veya “ilahi kelâm” olarak algılamışlardır.

Dolayısıyla Esed, Kur'an mesajının sonraki dönemlerde yaşayan sosyo-politik gelişmelerin kavramsal imajları ile zihinleri bulanmamış ilk muhataplar için taşıdığı manaya mümkün olan en yakın anlamı verecek şekilde çevrilmesinin, kendisi için en temel ilke olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁴

Esed, çalışmasında iki temel çeviri kuralını daha temel ilke olarak aldığını belirtir. Bunlardan ilki Kur'an'ın münferit emir ve talimatların bir derlemesi olmayıp her bir

¹⁷² Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, 35.

¹⁷³ A.g.e., 36.

¹⁷⁴ A.g.e., 38.

ayetin veya cümlenin diğer ayet ve cümlelerle birbirini tamamlayan değerler sistemi olarak bir bütün olduğunu göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgular. Buna göre ayetler arası irtibat önemlidir. Dolayısıyla Kur'an'ın genel mesajı, tikel hususların önüne konarak anlaşılması gereklidir.

İkinci olarak Esed, Kur'an'ın ele aldığı tarihi meseleleri sadece tarihsel bir bakış açısıyla ele alınmasının yanlış olacağını belirtir ve ayetleri anlamada bir araç olan tarihsel nüzûl sebebinin, ayetin maksadını ve Kur'an'ın bir bütün olarak vaz ettiğini ve dolayısıyla ahlakî sistem ile iç bağlantısını ıskalmasına izin verilmemesi gerektiği üzerinde durur.¹⁷⁵

Esed, çalışmasında Kur'an'ın mesajını en doğru şekilde ortaya koyabilmek için uygun yerlere açıklayıcı dipnotlar koymuş, sembolizm ve gaybi meseleleri inceleyen bilim dalı olan "eskatoloji " hakkındaki notlarını da Ek I'de mealinin sonuna almıştır. Bu ekte müfessirler ve Arap filologlarının görüşleriyle Kur'an'ın mesajını irdelemeye gayret etmiştir.

Esed, müfessirlerin ilmi birikimlerini, tarihsel ve kültürel tecrübeleri ile ortaya koydukları birbirinden farklı yorumlarını, insan muhakemesindeki izafiyet unsuruna bağlar ve tüm bu yorumları rahmetin ürünü olarak değerlendirir. Dolayısıyla âlimler arasındaki ayrılıkların, insan tefekküründeki ilerlemenin temeli ve insanın bilgi düzeyinin gelişiminde en güçlü faktör olduğuna dikkat çeker.

Sonuç olarak Esed, çalışmasında kullandığı çeviri ilkelerinde Kur'an kavramlarının mevcut ağırbaşlılığına hanel getirecek ve Arapça'nın ruhu ile çatışacak bir anlam vermektan kaçınmakla birlikte Kur'an'ın tavsifi çok zor olan âhenk ve belâgatını tekrar canlandırdığı gibi bir iddiada da bulunmaz. Kur'an'ın etkileyici özelliğini samimi olarak hisseden birinin böyle bir iddiada bulunmayacağını belirterek bu durumun aksine bir teşebbüsü hadsizlik olarak değerlendirir.¹⁷⁶

¹⁷⁵ A.g.e., 39.

¹⁷⁶ A.g.e., 40.

1.8.3. Süleyman Ateş Mealinin Özellikleri

Süleyman Ateş, mealinin girişinde Kur'an'ın bütün dilsel özellikleri ile aynen çevrilmesinin mümkün olmadığını, onun sadece manası ile değil harflerin seçilmesi ve dizilişi ve bu dizilişten doğan ahengi ile müciz bir kelâm olduğunu belirttikten sonra aslın yerini tutan motomot tercümenin Kur'an için mümkün olmayacağını savunur. Ona göre hiçbir tercüme ne Kur'an'ın aslını tutabilir ne de i'caz yönünü yansıtır. Zira Kur'an'daki söz kalıpları ancak hedef dilin kalıpları içerisinde ifade edilebileceğinden çeviri, vahiy olma vasfını kaybedecektir.¹⁷⁷

Ateş, Kur'an'ın bütün edebi uslûbu ile çevirisinin imkânsız olduğunu, Kur'an ifadelerinin asıl manalarının yanında belâgat ve i'caz açısından kelimelerin içerdiği gizli manalarından da bulunduğunu ve bu manaların tümünün başka bir dile kullanılmasının imkânsız olduğunu belirtir.

Bununla birlikte Ateş, çevirideki tüm sınırlılıklara rağmen Kur'an'ın başka bir dile çevresini de zorunlu görür. Zira başka milletlerin Kur'an'ı anlayabilmesi için bu elzendir. Ateş de Kur'an'ın başka bir dile aktarımının aslın yerini alacağı endişesinden dolayı çeviri değil, sözü biraz eksiklikle başka bir dil aktarmak manasında Kur'an tercümesine *meal* denmesini uygun görmektedir.

Ateş çeviri yapmasındaki temel amacını, mevcut meallerin dilinin eskimiş olması ve dolayısıyla gençler tarafından anlaşılabilmesi gerekçesiyle açıklar. Bununla birlikte Ateş, harfi harfine tercüme etmenin zorluğu ile tek harfin atılmasıyla mana ve hükmün değişeceği arasındaki ince çizgiyi hatırlatarak tercüme işinin zorluğuna dikkat çeker.¹⁷⁸

Ateş, tüm bu zorlukla birlikte Kur'an'ın manasının anlaşılması için gerekli olan açıklamaları, ayetin asıl anlamı ile karıştırılmaması için paranteze aldığını belirtir. Böylece kelimeler arasında açılan parantezlerin, ayetin lâfzından olmayıp söz geliminde bulunan anlamları kapsadığını belirtir. Ateş gereken yerlere de dipnot eklemiştir.

¹⁷⁷ Ateş Meali, s. XV.

¹⁷⁸ Ateş Meali, s. XXII.

Tüm bu gayretlerle birlikte Ateş, Kur'an'ın üslubundaki senfoni, ayetleri tasvirindeki letâfet, kıssalardaki duygular, cehennem ayetlerindeki hissiyatın tercümelere sönük kaldığını yineler. Ancak yine de amacı anlaşılacak ve hayata geçirilmek olan vahyin anlaşılabilir olarak okunduğu takdirde insanın gönlüne ve ruhuna haz vereceğini son söz olarak ekler.¹⁷⁹

1.8.4. Bayraktar Bayraklı Mealinin Özellikleri

Bayraklı, mealinin önsözünde Kur'an'ın anlaşılacak için gönderildiğini ve dolayısıyla mealinden okunup anlaşılmasının daha sevap olacağını belirtir.

Mealinde konular ve terimler uzun uzadıya izah edilmemiş ve zorunlu görülmedikçe parantez kullanımına gidilmemiştir. Mealde izahın gerektiği yerlere dipnotlar konarak yazarın “*Kur'an Tefsiri*” adlı eserine müracaat edilmesi istenmiştir.

1.8.5. Mustafa Öztürk Mealinin Özellikleri

Mustafa Öztürk, mealinin önsözünde Kur'an'ın yazılı bir metin olmadığını, vahyedilen ayetlerin şifahi olarak çevresindekilere tebliğ etmesinden dolayı Bakara, Nisa, Mâide gibi uzun sûrelerde tematik bir bütünlük ile ayetler veya pasajlar arasında sarîh anlam ilişkisi aranmasının doğru olmayacağını belirtmiştir. Kur'an'ın farklı zaman ve mekânlarda canlı bir diyalog zemini içerisinde inen hitâbı; onun yazılı bir kitap gibi algılanmasına, ayetler arası kopukluk ve çelişki gibi gözükken hususların doğmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Öztürk, Kur'an'ı sağlıklı ve en doğru biçimde anlamamanın en önemli koşulunun, ilâhi vahyin nâzil olduğu tarihsel süreci ve ilk hitâp çevresini dikkate almak olduğunu belirtir.¹⁸⁰

Öztürk, Kur'an'ın hiçbir anlam kaybına ve estetik ziyana uğramadan Arapça'dan bir başka dile tercümesinin mümkün olmadığını savunarak Kur'an'ın harfi tercümesinin yapılmasının imkânsız olduğunu belirtir. O, Kur'an'daki yüzlerce ibarenin gramatik olarak iki veya daha fazla anlam takdirine açık olduğunu, bazı cevap takdir edilmeyen ve şart cümleleri bulunan ayetlerin varlığı gibi hususlar dikkate

¹⁷⁹ Ateş Meali, s. XVII.

¹⁸⁰ Mustafa Öztürk Meali, s. 13.

alındığında, bu ayetlerin tercümelerinde muhtelif manaların tercih edilmesinin kaçınılmaz olduğunu belirtir ve bunun da düpedüz bir yorum olduğunu iddia eder.

Yorundan arındırılmış Kur'an çevirisinin mümkün olmadığını savunan Öztürk, mealinde lâfız ve mantıktan (Kur'an'ın ne demek istediğinden) daha ziyade mana ve mefhumunu (ne demek istediğini) aktardığını belirterek hedef metne yönelen işlevselci anlam merkezli tercüme (tefsiri) tekniğini niçin kullandığını izah eder. Öztürk, mealinde Mekke ve Medine döneminin ayetlerinin temel karakteristik özelliklerini göz önünde bulundurduğunu ve Kur'an'ın nâzil olduğu döneme tanıklık eden müfessirlerin yorumlarına başvurduğunu belirtir.¹⁸¹

Öztürk, son dönem meallerinin büyük çoğunluğunun Muhammed Hamdi Yazır ve Hasan Basri Çantay meallerinden iktibasla hazırlandığını ve bu meallerde de Sünnî ekolün temsil ettiği mezhebi/siyasi görüşlerin hâkim olduğunu belirtir. Kendi mealinde ise herhangi bir mezhebe aidiyet kaygısı taşımadan, Mu'tezile ve Şia gibi mezheplerin de isabet ettiğini düşündüğü görüşlerine yer verdiğini belirtir. Ayrıca mezheplerin oluşumundan önceki müfessirlerin telif ettiği tefsir kaynaklarına daha çok müracaat ettiğinin de altını çizer.

Son olarak Öztürk, klâsik tefsir metinlerine kayıtsız kalarak bir meal hazırlamanın imkânsız olduğunu belirttikten sonra açıklama notu içermeyen bir çevirinin meal olarak nitelendirilmesini de isabetli görmez. Bu türden meallerin ayetleri bilmeceye çevireceğini ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak okuyucuyu pek çok soruya yönelteceğinin kaçınılmaz olacağını savunur.¹⁸²

1.8.6. Hüseyin Atay Mealinin Özellikleri

Atay, mealin te'vil kökünden geldiğini belirttikten sonra iki soruya verilecek cevabın tefsir, meal ve tercüme ayrımını ortaya koyacağını belirtir. Bunlardan ilki Kur'an ne dedi sorusuna verilen cevabın tercüme, İkinci olarak Kur'an ne demek istedi sorusunun cevabının da meal veya tefsir olacağını belirtir. Atay, mealde kelimenin size ilham ettiği ve ifadenin delalet ettiği uzak mananın verildiğini belirterek böyle

¹⁸¹ Mustafa Öztürk Meali, s. 14.

¹⁸² Mustafa Öztürk Meali, s. 17.

bir anlamlandırmanın Kur'an'ın çevirisi değil tefsiri olacağını hatırlatır ve bu durumda Kur'an'ın manasından sapılacağını söz konusu olacağını düşünür. Bu sebeple tercümesine “*Kur'an çevirisi*” ismini vermiştir. Atay, çalışmasında parantez kullanmamış dipnotları da sadece aynı ayetten başka anlamlara gelen ayetleri tespit için koymuştur.

1.8.7. Yaşar Nuri Öztürk Mealinin Özellikleri

Yaşar Nuri Öztürk mealinin önsözünde, bazı meallerin Kur'an'ın ruhu ile Arap dilinin verilerine uymayan indî çeviriler olduğunu belirtir. Mealini tekrarlanagelmiş Kur'an dışı geleneksel kabullerin meallere aktarılarak örf, mezhep hatta hurafelerin konuşturulduğu gerekçesiyle yazdığını belirtir.

Öztürk, Türkçe yazılan meallerin hemen tamamında dil probleminin bulunduğunu söyledikten sonra meallerin parantez içi ilavelerle dolu olmasını başka bir problem olarak görür. Bu durumu, mütercimlerin Allah'ın kelâmı ile kişi arasına girmesi olarak değerlendirip onların sübjektif kanaat belirttiklerini ifade eder.¹⁸³

Öztürk, Kur'an metninin eksiksiz, tam bir çevirisinin yapılmayacağı kanaatini taşımakla birlikte meal çalışmasında Kur'an'ın metnine hiçbir ekleme yapılmaksızın tercüme yapılması gerektiğini savunur. Zira ona göre meal zaten olabilecek en yakın çeviridir. İlave ve açıklamalar yapmak meal olmaktan çıkar; tefsir olur. Bu tarz hazırlanan meal çalışmalarına “*Kısa Tefsir*” veya “*Açıklamalı Kur'an Tercümesi*” denilmesini önerir.¹⁸⁴

Öztürk, birden fazla anlam boyutu olan Kur'an ifadelerinin birini esas alıp diğerlerini parantez içine alınmasının bilimsel olmadığını, bu durumun meal yazarının kanaati olduğunu, böylece Kur'an'ın insanlığa sunduğu mesajın daraltılıp kayıtlandığını belirtir. İki anlamın virgül veya bölü çizgisi ayrımıyla olduğu gibi vermeyi sorunun çözümü için uygun bir yöntem olarak tavsiye eder.¹⁸⁵

¹⁸³ Yaşar Nuri Öztürk Meali, s. 9.

¹⁸⁴ Yaşar Nuri Öztürk Meali, s. 10.

¹⁸⁵ Yaşar Nuri Öztürk Meali, s. 11.

Öztürk, bazı kelimeleri çevirirken klâsik tefsir ve meallerdeki çevirileri Arap dili ve Kur'an terminolojisi açısından tutarsız ve zorlama çeviriler olarak kabul ettiğinden, Arap dili lügatlerinin verdiği karşılıkları kullanmıştır. Ayrıca *gayb*, *zihar*, *infak* gibi tek kelime ile çeviri yapılmasını imkânsız gördüğü kelimeleri koyu renkle yazarak olduğu gibi kullanmayı tercih etmiştir.

Öztürk, çevirisinde kelâmi, fıkıhi ve tasavvufi ekollerin kendi doktrinlerini esas alarak kelime, edat ve bağlaçlara yükledikleri yerel-subjektif anlamlara da itibar etmediğini belirtir.

Son olarak Öztürk, Allah'ın kelâmı hususunda hiç kimsenin son sözü ve tek sözü söylemek gibi bir yetkisinin bulunmadığını, Kur'an'ın metni ile alakalı yapılan tüm tefsir ve meal çalışmalarının tartışılmaya açık olması gerektiğini belirtir.¹⁸⁶

Ancak mütercimın nesnesi olan metin, bu metnin yazılış amacı, türü ve dile yüklediği işlev, Öztürk'ün tercih ettiği metnin biçimsel öğelerini olabildiğince korunarak aktarılması amacına matuf olan çeviri yöntemini geçersiz kılmakta, ikinci çeviri yöntemi olan anlambilimsel, sözdizimsel ve biçimsel işleyişine uygun olan çeviri yöntemini seçmeye zorlamaktadır.

Öztürk, her ne kadar birinci çeviri yöntemini çevirisinde temel ilke aldığını söyleyip pek çok ayet için bu yöntemde dirense de bazı ayetlerde ikinci çeviri metodunu tercih etmek zorunda kalmıştır. Aksi takdirde metnin anlaşılması imkânsız olacaktır. Yani Öztürk, her ne kadar okuru metne götürmek istese de bazı ayetlerde metni okura götürmek zorunda kalmıştır.

¹⁸⁶ Yaşar Nuri Öztürk Meali, s. 12.

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKÇE MEALLERDE SELEFİ VE MU'TEZİLİ EĞİLİMLERİN KLASİK DÖNEM MESELELERİNE YAKLAŞIMLARI VE DEĞERLENDİRMELERİ

Mu'tezile ve Selefiyye'nin Kur'an'ı yorumlarken itiraza konu olan en önemli meseleleri daha çok öteden beri tartışılan; kulların fiilleri, hidâyet ve delâletin kaynağı, husûn-kubûh, kader-kaza, kabir azabı gibi kelâmi ve itikadi problemlerle irtibatlandırılan ayetlerle alakalı olmuştur. Mu'tezile, zahiri/lâfzi olarak hayır ve şerrin kaynağını Allah'a izafe eden ve hidâyet ve delâletin ancak Allah tarafından gerçekleştirilebileceğini savunurken Selefiyye, bu konularla ilgili nassların lâfızlarına bağlı kalmış ve ayetleri temel ilkeleri olan tevhid ilkesiyle temellendirmeye çalışmıştır. Kur'an ayetlerini *müteşâbih* kapsamında değerlendiren Mu'tezile, bu türden ayetlerin te'vil edilmelerini zorunlu görmüş ve kendi doktrinleri olan *Usul-ü Hamse* 'ye muvafık bir şekilde yorumlamışlardır.

Biz bu çalışmamızda genel olarak tartışılan bu türden tartışmalı ayetlerin, incelemeye konu olan meallerdeki teolojik yorumlarını ele alacağız.

2.1. Ulûhiyet

Kelâm ilminde ulûhiyet meselesi, diğer bütün dinî tasavvurları ve varlıklar arasındaki ilişki biçimlerini şekillendirdiği için büyük bir öneme hâizdir.¹⁸⁷ Bu nedenle Allah konusu, Kelâm ilminde diğer tüm konuların merkezini teşkil etmektedir.¹⁸⁸ Dinin asılları dediğimiz “*usuliselase*”den (ulûhiyet, nübüvvet, ahiret) hakkında en fazla tartışılan ve kelâm kitaplarının büyük bölümlerini teşkil eden konu ulûhiyettir. Zira kelâm ilmini en çok etkileyen felsefenin metafizik konusudur. Bu nedenle kelâmcılar, İslam dışındaki dinlerle mücadelesinin yanında felsefenin yanlış ‘ulûhiyet’ anlayışlarına da cevaplar vermişlerdir. İslam'ın erken döneminde bu

¹⁸⁷ Şaban Ali Düzgün, “Varlık” *Kelam El Kitabı*, Ed. Ş. Ali Düzgün, (Ankara:2015), 214.

¹⁸⁸ Emrullah Yüksel, *Sistemik Kelâm*, (İstanbul: 2005), 25.

bahsedilen din ve kültürlerin Allah'ı cisim kabul ettikleri ve O'nu yaratıklara benzeten tasavvurları kabul ettikleri ve bu tasavvurların Kur'an'ın ulûhiyet anlayışının temeli olan tevhide zarar verdiği bilinmektedir.

Allah'ı inkâr etmek insanın akıl ve selim fitratına aykırı olması hasebiyle insanlar genellikle Allah'ı inkâr etmemiş, O'na ortak koşarak yaratıcının otoritesini paylaşma eğiliminde olmuşlardır. Bu sebeple Kur'an'ı Kerim, Allah'ın varlığından çok vahdaniyeti üzerinde durmuştur.¹⁸⁹ Kur'an, ilk ayetten son ayete kadar ulûhiyet konusunu ele almış ve tüm meseleleri bu temel üzerine oturtmuştur. Çünkü Kur'an'ın indiği toplumda şu veya bu şekilde bir Allah inancı mevcuttur. Fakat onlar, Allah ile birlikte başka ilâhlar edinerek Allah'ın vahdaniyetine zarar vermişlerdir. Nitekim aşağıdaki ayetler bu hususu oldukça net ortaya koymaktadır.

*“Andolsun onlara, Gökleri ve yeri kim yarattı? diye sorsan mutlaka “Allah” derler.”*¹⁹⁰

Yine Kur'an Allah inancının fitri olduğuna da işaret etmiştir:

*“Denizde size bir sıkıntı dokunduğu zaman O'ndan başka bütün yalvardıklarınız kaybolur. Fakat O sizi kurtarıp karaya çıkarınca, yine yüz çevirirsiniz. Gerçekten insan nankördür.”*¹⁹¹

Kelamcılârın da Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışırken kullandıkları delil ve savunmaları, ateizme karşı olmayıp varlığı tümüyle inkâr eden felsefi gruplara karşı olmuştur. Bu nedenle *isbat-ı vacip* (Allah'ın varlığının ispatı) hususundan önce *varlık* konusunu ele almışlar ve varlığı genel anlamıyla ispat ettikten sonra tüm varlıkların sonradan olup, Allah tarafından yaratıldığını ortaya koymuşlardır.

¹⁸⁹ Özervarlı, *DİA*, “İsbât-ı Vacib” md., XXII, s. 495; Özler, Mevlüt, *DİA*, “Tevhid” md., XXXXI, S. 18.

¹⁹⁰ Lokmân, 31/25.

¹⁹¹ İsrâ, 17/67.

Dolayısıyla kelâmcıların Allah'ın varlığını ispatı, O'nun varlıkların yaratıcısı olduğu şeklinde gerçekleşmiştir.¹⁹²

Bununla birlikte Kur'an, Allah'ın birliğini, kudretini, her şeyin tek yaratıcısı ve hâkimi olduğunu görmeleri için insanları kâinatın yaratılışını tefekküre davet etmektedir. Böylece Kur'an, Allah'ın varlığından ziyade O'nun kudret ve hâkimiyetine vurgu yapmaktadır. Kelâmcılar ise Allah'ın varlığının ispatının imkân dâhilinde olup olmadığını tartışmışlardır. Ancak Allah'ın zâtının duyular aracılığıyla idraki mümkün olmadığından O'nun varlığını herkesin kabul etmeye mecbur kalacağı tarzda ispat etmek mümkün değildir.¹⁹³

Ulûhiyyetle ilgili ayetlerin kâhir ekseriyeti Allah'ın sıfatları ile ilgilidir.¹⁹⁴ Sıfatlar konusunun işlendiği her bir ayetin temel hedefi, yine Allah'ın birliği (tevhid) mesajıdır.

Tevhid kelime olarak "u-h-d" kökünden türemiş ve "bir şeyi tek kılmak bir ve tek olduğunu kabuk etmek" anlamına gelmektedir.¹⁹⁵ Allah'ın birliğiyle kastedilen, cüzlerden oluşan bir varlık olmayıp, eşi ve benzeri bulunmayan tek ibadet edilecek varlık olduğudur. Allah sayı bakımından bir olan varlık değildir. Çünkü kendisine bir denilen varlıklar bir oluşta ortak oldukları halde mahiyetleri konusunda farklıdırlar. Kur'an-ı Kerim'de "tevhid" kelimesi geçmemekte ona mukabil "*vahd*" kelimesinden türeyen "*vâhid*,"¹⁹⁶ "*âhâd*,"¹⁹⁷ "*vahdehû*"¹⁹⁸ kelimeleri geçmektedir. Bizim bu başlık

¹⁹² Ramazan Yıldırım, *Sistematik Kelâm*, (İstanbul: İşaret Yayınları 2017), 74.

¹⁹³ Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II/474.

¹⁹⁴ Topaloğlu, *İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, (*İsbât-ı Vacip*), (Ankara: DİB Yayınları 2001), 22.

¹⁹⁵ Firuzâbâdi, *el-Kamusu'l-Muhît*, "v, h, d" md., s. 324.

¹⁹⁶ Bakara, 2/133, 163; Nahl, 16/22, 51 vd.

¹⁹⁷ İhlâs, 112/1.

¹⁹⁸ A'raf, 7/70; Zümer, 39/45; Mü'min, 40/12, 84 vd.

altında ele alacağımız ulûhiyette tevhid; Allah'ın tek ve bir olması, eşinin, bir benzerinin ve ortağının olmaması manasındadır.

İnsanlara peygamber ve kitap gönderilişinin esas gayesi, insanlarda doğru Allah tasavvurunu oluşturmak içindir. Bu bağlamda Kur'an, insanların Allah hususunda duydukları tüm bilgileri vermiştir. Fakat kelâm ulemâsı, ilk tedvin döneminden itibaren Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarını eserlerinde ele almışlar ve bunları akli ve nakli delillerle ispatlamaya çalışmışlardır. Bunun sebebi, müslümanların farklı coğrafyaları fethederek çeşitli kültür, din havzalarıyla karşı karşıya kalmaları ve nübüvvet menbaından zaman bakımından uzaklaşmaları böylece Kur'an'ın ulûhiyet anlayışına aykırı görüşlerin ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla kelâmcılar, daha ilk dönemden itibaren konu ile alâkalı problemlere cevap vermekle kalmayıp, farklı din ve inançların tevhide aykırı görüşlerini akli delillerle cevaplandırmışlardır.

Yine kelâmcılar, insanlarda zaruri ve fitri olan bilgiyi geliştirmek, desteklemek ve düzeltmeyi hedefleyerek insanları uyarmışlardır. Nitekim peygamberlerin gönderilmesindeki temel gaye de budur. Onların getirdiği deliller genelde ontolojik, kozmolojik ve teolojik temellere dayanmaktadır. Klâsik döneme ait olan bu temellerindirmelerin yanında modern dönemde dini tecrübe ve ahlak deliliyle de konuyu desteklemeye çalışmışlardır.¹⁹⁹ Böylece İslam dünyasında ortaya çıkan farklı mezhep ve fırkalar arasındaki ulûhiyet tartışmaları, karşılıklı delillerin ortaya konmasına yol açmıştır.

Selefiler, Allah'a imanı, *tevhid* ilkesiyle açıklamıştır. Bu ilke Selefiyye'nin bütün görüşlerinin etrafında şekillendiği ilkedir. Aslında "Vahdaniyyet" İslam'ın temel ilkesi olduğundan tüm Müslümanlar bu hususta ittifak halindedirler. Bununla beraber Selefiyye'yi diğer ekollerden ayıran husus, Müslümanların yapageldikleri bazı hareketlerin *ulûhiyet* ilkesine aykırı olduğu kanaatiyle kendi görüşlerini sistematize etmeleridir.²⁰⁰

¹⁹⁹ Düzgün, "Varlık", s. 222.

²⁰⁰ Ebu Zehra, 199.

Selefilere tevhid, “rububiyette tevhid”, “uluhiyette tevhid”, “isim ve sıfatlarda tevhid” olarak üçe ayırmışlardır.²⁰¹

“Rububiyette tevhid”i, Allah’ın her şeyin “rabbi, hâlıkı, râzıkı, mâlikî, dirilten ve öldüren olduğuna ve kulların yaptığı duaya yalnızca O’nun icabet edeceğine iman etmek”²⁰² olarak izah etmişler, Mekkeli müşriklerin de Allah’ın bu sıfatını kabul ettiklerini belirten Kur’an ayetlerinin²⁰³ olduğunu hatırlatmışlardır. Tevhidin bu türünün hiçbir insan tarafından inkâr edilmediği ve kalplerin bu inanca yatkın olduğu Selef âlimleri tarafından belirtilmiştir.²⁰⁴ Ancak tevhidin bu kısmını kabul etmek onlara göre, İslam dinine girmek için yeterli değildir.²⁰⁵

“Uluhiyette tevhid”i “Allah’tan başka ilah olmadığını, kulun kalp, niyet ve iradesinde halık ile mahlûk arasındaki farkı bilerek O’na ibadet etmek, O’ndan ümit etmek ve O’ndan korkmak, yalnız ona tevekkül etmek, yalnız ona dua etmek ve yardım istemek” olarak açıklamışlardır. Ancak böyle bir tevhide iman eden O’nun rızasına uygun yaşar.²⁰⁶ İbn Teymiyye, bu esasların gerçekleşmesi için kulun O’ndan başkasından istemek, kabirleri ziyaret etmek, kabirler üzerine türbe yapmak gibi amelleri “tevhidi bozan şeyler” başlığı altında sıralamıştır.²⁰⁷

Böylece Selefîye, salih insanları vesile kılmak, Allah’tan başkasına tevekkül etmek ve dua etmek gibi davranışların “ulûhiyette tevhid”e aykırı olduğu düşüncesiyle terk edilmesi gereken davranışlardan kabul etmiştir.²⁰⁸

²⁰¹ Şenkîfî, *Advâu’l Beyan*, III, 273-274.

²⁰² İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ’l Hamaviyye*, 302-303.

²⁰³ Yunus, 10/31; İsrâ, 17/102; Neml, 27/14; Zuhur, 43/9.

²⁰⁴ İbn Ebi’l-İzz, I, 25-26.

²⁰⁵ Şenkîfî, *Advâu’l Beyan*, II, 429-431; V, 813-814.

²⁰⁶ İbn Teymiyye, *Minhacü’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, y.y., 1986.

²⁰⁷ İbn Teymiyye, *Minhacü’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, III, 490.

²⁰⁸ Sûdeys, *Tercümetü’ş-Şenkîfî*, 141, 162.

“İsim ve sıfatlarda tevhid” ise Allah’ın sıfatlarda tek olması ve bu sıfatlarda hiçbir varlığın O’na denk ve benzer olmamasıdır.²⁰⁹ İbn Teymiyye, *Tevhidü’l Esma ve’s-Sıfat* adlı eserinde bu türden tevhid’i, “Allah’ın tüm sıfatlarını nasslarda geçtiği şekliyle kabul etmek; te’vil, teşbih, tecsim ve ta’tile gitmemek”²¹⁰ olarak tanımlamıştır. Allah’ın *Vacibu’l-vücûd* oluşu, hiçbir varlığın sıfatlarında ona denk olmamasını gerektirir. Çünkü zâtı itibariyle tek olan varlığın sıfatlarında da tek olması, zâtının ve varlığının bir gereğidir.

Mu’tezile’de “tevhid prensibi”, ekolün temelini teşkil etmekte ve teolojisini bu prensibi merkeze alarak yorumlamaktadır. Bu sebeple kendilerine *Ehlü’t-Tevhid* olarak isimlendirmişlerdir. Tevhid Mu’tezile’nin ıstılâhında, “Allah’ın vahdaniyetini nefiy ve ispat yönüyle sahibi olduğu sıfatlarda bir ortağının bulunmadığını hakıyla bilmek ve bunu ikrâr etmek”tir. Mutezile, ikrarının bilgiyle aynı anda gerçekleşmesi gerektiğini, aksi halde tevhidin gerçekleşmeyeceğini düşünür. Mu’tezile’ye göre tevhid, “Âlemin sonradan bir muhdis tarafından yaratıldığını ispat ve bu muhdisin sıfatlarını beyan, hâdis varlıkların sıfatlarının O’na verilemeyeceğini bilerek O’nu birlemektir”. Böylece tevhid Allah’ın varlığı, birliği, sıfatları ile teşbih ve tenzih gibi meselelerini kapsamaktadır.

Mu’tezile düşünce siteminde Allah’ın bilinmesi mükellef üzerine farzdır. Bu farzın ilki de Allah’ı bilmeye götüren nazar (düşünmek) dir. Onlara göre Allah’ın bilinmesi zaruri ilim ve müşahede ile değil, nazar ve araştırma yolu ile mümkündür.

2.2. Allah’ın Sıfatları

Sıfat lügatte “bir zatın, uzun, kısa, akıllı, ahmak vb. birtakım hallerine delâlet eden isim”²¹¹ olarak tarif edilmiştir. Sıfat kelimesi, Kur’an’ı Kerim’de kullanılmamakla birlikte kelâmcıların ekseriyeti bu kelimeyi Allah hakkında kullanmışlar, bazıları da

²⁰⁹ Şehristanî, *Nihatü’l- İkdâm*, 90; Maturîdi, Ebu Mansur Muhammed, *Kitabü’t Tevhid*, (İstanbul 1979), 119.

²¹⁰ İbn Teymiyye, *el Akidetü’t-Tedmiriyye*, 99.

²¹¹ Cürcânî, *et-Ta’rifat*, s. 114.

Allah'a nispet edilen sıfatları inkâr etmişlerdir. Bu ekoller arasında sıfatları ispat edip kabul edenlere *Sıfatiyye*; reddedenlere ise *Mu'attıla* denilmiştir.²¹²

Sıfatlar konusunda Eş'ariler, O'ndan bir noksanlığın kaldırılması gerekmedikçe ya da O'nun bir sıfatından dolayı başka bir sıfatın ispatı şart olmadıkça Allah için sıfatların ispatını gerekli görmez. Eş'ariler, Allah'tan bir fiilin meydana gelmesini kudretinin delili, fiillerinin tertibini O'nun ilminin delili, fiilinin herhangi bir duruma tahsisini ise kast ve iradesinin delili kabul etmişlerdir.²¹³

Selefin çoğu Allah Teâlâ'nın ezeli sıfatlarını kabul etmekle birlikte zâti sıfatlar ile fiili sıfatları aynı özellikte görüp, birbirlerinden ayırmamışlardır.²¹⁴ Sıfatların varlığını kabul eden kelâmcılar ise sıfatları zâti ve fiili sıfatlar olarak taksime tabi tutmuşlardır. Ebu Hanife (ö.150/767) Kâdî Ebu Bekir el-Bakillâni (ö.403/1013) el Beyhâki (ö.458/1066) gibi âlimler, Allah'ın zâti sıfatlarını; "hayat", "kudret", "ilim", "semi", "basar" ve "irade" olarak; fiilî sıfatlarını da yaratma (tahlik), rızık verme (terzik), yapma (inşâ), örneksiz yapma (ibda,) ve sanatla yapma (sun) ve diğer fiiller şeklinde tespit etmişlerdir.²¹⁵

Cuveyni (ö.478/1085) de nefsi ve manevî olmak üzere sıfatları ikiye ayırmıştır.²¹⁶ Nefsi sıfatlar ile "kıdem", "kıyam binefsihi", "muhalefetu'nli havadis" ve "vahdaniyet"i; manevi sıfatlar ile de subûti ve vücûdi diye isimlendirilecek olan sıfatları kastetmiştir.²¹⁷

Kelâmcıların asıl amacı, sıfatları ispat ve nefyetmek olmayıp, Allah'ı yaratıklara benzemekten nefyetmek olduğu için onların tasniflerinin Allah'ı tenzihe yönelik

²¹² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, (tsz.), s.92.

²¹³ Bağdâdî, *Usûli'd-Din*, s. 78-79.

²¹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 92.

²¹⁵ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 262-263.

²¹⁶ Cuveynî, *el-İrşâd*, Mısır 1950, s. 30.

²¹⁷ Mevlüt Özler, "İlâhi İsim ve Sıfatlar", *Kelam El Kitabı*, s. 236.

olduğunu görürüz. Böylece sonraki kelâmcıların tasnifi “selbi”, “subuti”, “fiili” ve “haberî” sıfatlar olmak üzere dört kategoriye ayrılmıştır.

İslam âlimleri, Allah’ın tüm kemal sıfatlar ile muttasıf olduğunda ittifak etmişlerdir. İhtilaf, bu sıfatların Allah’ın zâtınazâid olup olmadığı hususundadır. İlk dönem âlimleri Allah’ın Kur’an ve Sünnet’de ifade edilen sıfatlarla muttasıf olduğuna inandıklarını belirterek teşbih, tescim ve ta’tile düşmemeye özen göstermişlerdir.²¹⁸

Selefi doktrin, sıfatlar arasında herhangi bir ayırım yapmaksızın tüm sıfatları ispat etme şeklindedir. Çünkü onlar zâti, fiili ve haberî sıfatların hepsini kabul edip te’vil etmeden *tevakkuf* yolunu seçmişlerdir.²¹⁹ Selefiyye, sıfatlar konusundaki görüşünü; “İstiva, el, yüz gibi sıfatlar malumdur, keyfiyeti meçhuldür, bunlara Kur’an’da geçtiği gibi inanmak vaciptir, bunlarla ilgili soru sormak ise bid’attir.” şeklinde özetlemiştir.²²⁰

Selefiler Kur’an’da ve sahih Sünnet’de geçen sıfatlara ayırım yapmaksızın inanılması gerektiğini vurgulayarak sıfatların farklı sınıflandırmalara tabi tutulmasını doğru bulmamışlardır. “İstiva”, “yed” gibi sıfatları “âlim” ve “kâdir” gibi sıfatlardan ayrı tutarak onlara olduğu gibi inanmak yerine te’vile başvuranları, teşbih ve ta’tile düşmekle suçlamışlardır. Bununla birlikte Selefiler, haberî sıfatların zahirine göre anlaşılmasını yaratanın yaratılmışlara benzediğini söylemekle aynı kabul edip küfür saymışlar, Kur’an’ı açıklamakla görevli olan Peygamber’in (a. s.) bu sıfatlarla ilgili hiçbir beyanda bulunmamasını da bu sıfatların Allah’a mahsus bir şekilde anlaşıldığına delil kabul etmişlerdir. Böylece onlar, “âlim” ve “kâdir” gibi sıfatların, insanlara nispet edilmesi gibi “istiva” “yed” gibi haberî sıfatların da Allah’a yakışır bir şekilde zahiri olarak anlaşılması gerektiğini savunmuşlardır.²²¹

²¹⁸ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (Ankara 1996), 111.

²¹⁹ İbn Ebi’l- İzz, I, 57-62, II, 381-389.

²²⁰ Ebu’l-Müntehâ, Ahmed b. Muhammed el- Manisavî, *Şerhu’l- Fıkhi’l- Ekber*, (İstanbul 1307), 10.

²²¹ Şenkîti, *Advâu’l Beyan*, II, 273-284.

İslam düşünde tarihinde Allah'a sıfat nispet edilmesini uygun görmeyen ilk şahıs, Mu'tezile'nin kurucu ismi olarak kabul edilen Vasıl b. Ata'dır. O, sıfatların kadim manalarını ve varlığını kabul etmez. Allah Teâlâ'nın zâtı ile tek başına kadim olduğunu, zâtla birlikte kadim sıfatları kabul etmenin *teaddüd-i kudema*'ya götüreceğini iddia eder. Mu'tezili âlimlerinden Zemahşerî de Allah'ın zâttan ayrı sıfatlarının Hristiyanlıktaki "baba" "oğul" ve "Ruhü'l- Kudüs" uknumlarına benzediğini söyler.

Böylece Mu'tezile, Allahü Teâlâ'nın "kâdir", "âlim", "hayy" ve "mevcût" gibi sıfatları, O'nun zâtı ile aynı ve bu sıfatlara sahip olmak için zâtından başka bir şeye muhtaç olmadığı görüşündedir. Hristiyanlığın teolojisini reddetmek için girilen bu Allah-sıfat ilişkisindeki hassasiyet, Mu'tezile teojisinin temel hareket noktasını oluşturmuştur. Mu'tezile tevhide aykırı bir durumun ortaya çıkması endişesiyle Allah'ın zâtından dolayı ayrı ve zât üzerine zâid, "kudret", "ilim", "irade", "sem", "basar", ve "kelâm" gibi sıfatların bulunduğunu kabul etmemiştir. Bu manayı ortaya çıkaran âyetleri de te'vil etmiştir.

Onlar, Allah Teâlâ'nın dışında kadim sıfat kabul etmezler. Dolayısıyla Allah kudretiyle "kâdir", ilmiyle "âlim" vb. değil; zâtı ile "âlim" ve "kâdir"dir. Bunun dışındaki her türlü yaklaşım kadim varlıkların sayısını çoğaltır. Mu'tezile, diğer bütün kelâmi meseleleri bu zaviyeden bakarak temellendirmiştir.

Ehl'i Sünnet kelâmcıları ise, Allah'u Teâlâ'nın "âlim ve kâdir" gibi sıfatlarının Allah'ın zâtının aynı olmadığı ama aynı zamanda zâtından başka bir şey de olmadığı üzerinde ısrar ederek *taaddüd-i kudema* sonucunun bu anlayıştan doğmayacağını söylemişlerdir. Onlar, bu görüşün dışında kalanları sıfat inkârcılığı ile itham etmişlerdir.

Sonuç olarak Mu'tezile, Allah'ın sıfatları hususunda vahiy ile istidlâl etmeyi caiz görmemiş, Allah'ın nassla değil akıl ile bilinebileceğini kabul etmiştir.²²² Allah'ı akıl ile bildikten sonra Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu belirtip Kur'an'dan delil getirmenin doğru olacağı görüşünü savunmuşlardır. Bununla birlikte Mu'tezile

²²² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l- Usül*, s. 50-51.

âlimleri, Allah'ın sıfatlarının lizâtihi olmadığını ve kadim manalara sahip olduğunu ispat etmek için ileri sürdükleri ayetleri, kendi görüşlerini te'yid edecek şekilde te'vil etmişlerdir.

2.3. Haberi Sıfatlar

Allah'ın sıfatları meselesinde en çok tartışılan konulardan biri olan haberî sıfatlar hususunda Mu'tezile, Selefin aksine ayetlerin zahiri anlamlarının olduğu gibi alarak bu âyetleri hakikatleri üzere hamletmektense, Allah'ın şanına yakışır bir tarzda te'vil etmeyi uygun görmüştür.²²³

Hicri II. asrın başında Cehm b. Safvan "arş bir mekândır, mekânda ise ancak bir cisim olan veya cisimle kaim olan bir şey bulunur" diyerek *uluvv*'u (yukarda olma) ve *arş'aistiva*'yı reddetmiştir.²²⁴ Mu'tezili ekol, Allah hakkında tecsim ve teşbihi, tevhidin ihlâli olarak görür. Bu sebeble Allah'a cihet ve mekân nisbetinin cismaniyeti gerekli kıldığını belirterek cihetin nefyini zorunlu görür. Mu'tezili âlimler, Kur'an da geçen "vesia", "muhît" gibi "Allah'ın her yerde oluşu" ifadelerini "bilgisi ile kuşatması" şeklinde; "istiva", "fevk", "meci", "maiyyet" gibi kelimelerin "ilim", "nusret", "teyit etme"; "vech", "yed" ve "cenb" gibi kelimeleri de "kible", "sevap", "mükâfat", "kudret" anlamları ile yorumlamışlardır.²²⁵

Allah'ın onunla nitelenmesi ve nitelenmemesi caiz olan yani Allah için menfî ve müsbet olarak kullanılabilen anlamındaki fiilî sıfatların²²⁶ hâdis olup olmadıkları ve Allah'a ezelde nisbet edilip edilmeyeceği meselesi de kelâmcılar arasında ihtilafa neden olmuştur.

Haberî sıfatlardan kabul edilen "mütakellim" sıfatı özellikle Mu'tezile âlimleri tarafından en çok tartışılan sıfat olmuştur. Bu tartışmalarla ilintili olarak "*Halku'l-Kur'an*" konusu İslam tarihindeki yerini almıştır. Mu'tezile, filli sıfatların bazı

²²³ Polat, s. 190.

²²⁴ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II/135-136.

²²⁵ Zuhdî Carullah, *el-Mu'tezile*, 6. Bs. (Beyrut 1990), 91-94.

²²⁶ Gölcük, *a.g.e.*, s. 222.

durumlarda Allah Teâlâ'ya nisbet edileceği, bazı hallerde de nisbet edilmedikleri anlayışından hareketle bu sıfatları hâdis kabul ederek Allah'a nisbet etmemiştir. Onlar, bu sıfatlardan olan "mütekellim" sıfatını da Allah'a nisbet edilemeyeceği için Allah'ı, kadîm bir kelâm ile değil de kendi filli olan hâdis bir kelâm ile mütekellim kabul ederler. Bunun aksi tevhid ilkesine aykırı kabul edilir.

Mu'tezile, ilâhi vahyin yaratılmış olduğu hususunda görüş birliğine varmışsa da kelâmın bekâsı, rivayet şekli, bir bünye ve vasıtaya ihtiyacı olup olmadığı, ses ve harflerden oluşup oluşmadığı gibi konularda değişik görüşler ortaya koymuşlardır. Örneğin Kâdî Abdülcabbâr ve Zemahşerî, kelâmı, harf ve seslerin belli bir düzende dizilmesinden ibaret sayıp zihindeki mana olmayıp, işitilen seslerden oluştuğunu belirtmişlerdir.²²⁷

Mu'tezili öğretiyeye göre, yaratılmış kabul edilen kelâm böylece bir mahalle ihtiyaç duymakta olup o mahallin de Allah için olması düşünülemez. Çünkü o durumda yaratılmışlar için bir mahal olmuş olur. Ekol mensupları konuyla ilgili görüşlerini sadece akli deliller üzerinden değil, nakli delillerle de temellendirmeye gayret göstermiştir. Kur'an'ın Arapça oluşunu,²²⁸ onun "levh-i mahfuzda" bulunuşunu²²⁹ ve "kıssa edilişi"²³⁰ nin geçtiği ayetlerle görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır.

Mu'tezile, Allah'ın kelâm sıfatının kadim bir sıfat olarak düşünülemeyeceğini ve yaratılmış olduğunu savunmuş, buna bağlı olarak da ses ve harflerden oluşan Allah'ın kelâmını hâdis kabul etmiştir. Böylece Mu'tezile tarafından zât ile kaim olmayan bu sıfat, Allah'ın fiillerinden kabul edilmekle birlikte Allah Teâlâ'nın kullara hitap edeceği zaman cisimlerde yaratarak fiilini gerçekleştirmiş olduğu sıfat olarak kabul edilmiş, Allah'ın peygamberlerine şariat ve kitap vermesini de bu kabilden saymıştır.²³¹

²²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 357.

²²⁸ Rad, 13/37; Zümer, 39/28 vd.

²²⁹ Zuhruf, 43/4; Burûc, 85/22 vd.

²³⁰ A'raf, 7/176; Nahl, 16/118 vd.

²³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muhtasar*, s. 193.

Kur'an'ın mahlûk ve muhdes olduğunda ittifak eden Mu'tezile âlimleri, Kur'an'ın bölümlere ayrılması, onun işitilip görüldüğü, muhkem ve mufasaal olduğu, ezberlenip, okunarak ibadet edildiği, içerisinde emir, nehiy, va'd- vai'd ve hudûs alâmetleri olduğunu delil göstererek de görüşlerini te'yid etmeye çalışmışlardır.²³²

Sonuç olarak Selefiyye ile diğer kelâm ekolleri arasındaki asıl tartışma, haberî sıfatlar konusundadır. Haberî sıfatlar, Kur'an ve Sünnetin haber verdiği; ayn, göz, vech-yüz, yed-el gibi Allah'ın doğrudan zâtıyla, bir kısmı ise nüzul-inmek, istiva-oturmak gibi hem zâtı hem de fiilleriyle ilgili olan sıfatlardır. İşte zahiri anlamlarıyla anlaşıldığında tecsime götürecek olan bu sıfatların ne şekilde yorumlanması gerektiği hususunda ihtilaflar olmuştur.²³³

Biz bu çalışmamızda Allah'ın sıfatları meselesinde en çok tartışılan, Selefi ve Mu'tezili görüş farklılıklarının meallere yansıdığı haberî sıfatları incelemeye çalıştık. Zira diğer sıfatlardaki görüşler daha çok tefsir kaynaklarından elde edilebilmektedir. Dolayısıyla tezimizin iddia ve sınırları dışındadır.

Haberî Sıfatlarla İlgili Ayetler:

Selef, haberî sıfatları yorumlamazken Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile, haberî sıfatların yorumlanmaması durumunda teşbih ve tecsime düşüleceğini belirtir. Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'den ayrılan yönü ise sıfatların anlaşılmasında nakli delilleri esas almasıdır.

Şimdi konu ile ilgili ayetlerin meallerdeki çevirilerine bakalım:

Kur'an'da haberî sıfatların konu edildiği ayetlerden biri Bakara suresinin 2/115. âyetidir:

Diyânet Meali: *Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır.*

Süleyman Ateş meali: *Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır.*

Muhammed Esed meali: *Nereye dönerseniz dönün Allah'ın yönü orasıdır.*

²³² Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, VII, 86.

²³³ Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, (İstanbul, 1995), 166-168.

Mustafa Öztürk meali: ...hangi yöne dönerseniz dönün; sonuçta Allah'a yönelmiş olursunuz.

Bayraktar Bayraklı meali: Nereye dönerseniz dönün Allah'ın varlığı oradadır.

Yaşar Nuri Öztürk meali: Nereye dönerseniz orada Allah'ın yüzü vardır.

Hüseyin Atay meali: Nereye dönerseniz Allah o yöndedir.

Bu ayeti Ehl-i Sünnet, "Allah'ın zâtı" anlamında kullandığı gibi kast ve niyetle ona yönelme anlamında da kullanmıştır.²³⁴ Onlara göre bir diğer anlamı da "Allah'ın rızası"dır.²³⁵

Mu'tezile "yüz" ifadesinin geçtiği yerleri "Allah'ın zâtı" olarak yorumlamıştır.²³⁶

İncelediğimiz meallerden Diyânet Meali, Ateş, Bayraklı, Atay *vech* kelimesini "Allah'ın zâtı" olarak tercüme ederek Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in yorumladığı gibi çeviri yapmış; Mustafa Öztürk ve Esed, "Allah'ın yönü ve O'na yönelmek" manalarını vermişlerdir. Böylece meallerimiz "yüz" kelimesine "yön ve zât" manaları vermeyi uygun görmüşlerdir. Y. Nuri Öztürk "yüz" manasını vererek literal çeviriyi tercih etmiştir.

Diğer haberi sıfatlar için de meallerimizde genellikle te'vil manaları tercih edilmiştir. Mütercimler'den bazıları bu türden haberî sıfatları bazen lâfzi tercüme ederek parantez içinde veya açıklama notunda izah etmişler, bazen de doğrudan "mana tercüme" yaparak tercüme etmişlerdir.

Haberî sıfatların konu edildiği ayetlerden bir diğeri Mü'min suresi 40/7. âyetidir:

Diyânet meali: *Arşı yüklenenler ve onun çevresinde bulunanlar...*

Süleyman Ateş meali: *Arşı taşıyanlar ve onun çevresinde bulunanlar...*

Muhammed Esed meali: *(ALLAH'IN) kudret tahtını (n bilgisini içlerinde) taşıyanlar ve ona yakın olanlar...*

²³⁴ En'am, 6/79.

²³⁵ İnsan, 76/9.

²³⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 105-106.

Mustafa Öztürk meali: *Arşı taşıyan ve onun çevresinde bulunan melekler...*”

Bayraktar Bayraklı meali: *Egemenlik tahtını taşıyan ve onun çevresinde bulunan melekler...*

Yaşar Nuri Öztürk meali: *Arşı yüklenip taşıyanlar ve onun çevresindeki şüurlular...*

Hüseyin Atay meali: *Arşı yüklenenler ve çevresinde bulunanlar...*

Râzi, Allah'ın “arşa istivâ emesi” manasındaki ayetleri te'vil etmiş ve bu ayetlere “kudret, güç, iktidar,²³⁷ hükümrân olarak arşı yaratması,²³⁸ yönelme²³⁹” gibi manalar vermiştir.²⁴⁰

Ayeti kerimede geçen “Arş'ı taşıyanlar ve onun çevresinde bulunanlar (melekler) Rablerini hamd ederek tesbih ederler...” ayetini tefsir eden Râzî, bu ayetten Allah'ın arşa oturmasının mümkün olmadığını anlaşıldığını aksi halde meleklerin Allah'ı taşımaları gibi fasit bir durumun ortaya çıkacağını belirtmektedir.²⁴¹

Esed ve Bayraklı mealinin dışındaki meallerde “istivâ” ifadesi, lafzî tercüme edilmiştir. M. Öztürk, ayette geçen “çevresinde bulunanlar” ifadesiyle ilgili olarak Beyzâvi'ye atıfta bulunmuş, ayetin mecazlı/kinayeli bir ifade olduğunu, “arş-ı taşıyanlar”dan maksadın arş-ı muhafaza edip Allah'ın buyruklarını yerine getirmede aracı meleklerin oldukları yorumunu açıklama notuna düşmüştür.²⁴²

Diyânet mealinin ilgili ayetin açıklama notunda, ayette mecazi bir anlatımın bulunduğu ifade edilmiştir. Ayette geçen “arş”ın “Allah'ın mutlak hükümdarlık ve yönetimi”; “meleklerin arşı taşıması”nı Allah'ın emirlerini eksiksiz yerine getirmesi”;

²³⁷ Tâhâ, 20/5; (er- Râzî, Tefsir, XXVII, s. 7.)

²³⁸ Furkan, 25/59. (er- Râzî, Tefsir, XXVII, s. 104.)

²³⁹ Fussilet, 41/11. (er- Râzî, Tefsir, XXVII, s. 105.)

²⁴⁰ Fahreddin Râzî, Tefsir, XXV, s. 169.

²⁴¹ Râzî, Tefsir, XXVII, s. 33.

²⁴² Öztürk Meali, s. 523

meleklerin arşın çevresinde oluşlarını ise “Allah'a yakın olmak ve Allah'ın iradesini gerçekleştirme vazifesini görme”leri olarak kullanıldığı belirtilmiştir.²⁴³

Ateş, mealine herhangi bir açıklama veya yorum getirmeden lafzî tercüme yapmakla birlikte tefsirinde nasslarda geçen bu tür ifadelerin, İslâm âlimlerinin çoğunluğu gibi mecaz yoluyla Allah'ın kudretinin ve ihtişamının anlatıldığı ifadeler olarak görülmesi gerektiğini belirtir. Bu âyetin de Allah'ın azâmet ve kudretini anlatmak için tasvir ve temsil üslûbu için kullanıldığını, zira insanların, kralların böyle tahtına oturmuş ve etrafında emrini bekleyen muhafızların bulunması şeklinde düşünmeye alışık olduklarını belirtir.²⁴⁴

Esed de mealinin dipnotunda, M. Öztürk gibi Beydâvî'ye atıfta bulunarak ayeti tercüme ettiğini açıklar ve “Allah'ın kudret tahtının “taşınması” ifadesini mecaz şeklinde yorumlanmasını doğru bulur. Meleklerin “onu taşımaları ve etrafını çevirmeleri” ifadesinin de onların Allah'a karşı uygun davranışlarda bulunma hususunda dikkatli olmalarını ifade eden mecazi bir usul olduğunu belirtir. Yine meleklerin “Tahtın Sahibi'ne yakın olmaları” ifadesinin Allah'ın nazarında kıymet taşımaları ve O'nun iradesini gerçekleştirme vasıtası olmalarından kinâye olduğunu belirtir.

Ayrıca Esed, klasik müfessirlerden ayrı olarak “tahtın etrafında olanlar” ifadesinden sadece meleklerin kastedilmediğini, bu ifadenin Allah'ın kudretinin muhteşem sonuçlarının bilincinde olarak bu bilinci kendilerine ve hemcinslerinin hayatlarına yansıtmakla sorumlu olan tüm insanları kapsadığını belirtir.²⁴⁵

Konuyla ilgili diğer bir ayet, Kalem sûresi 68/42. ayetidir. Şimdi bu ayetin çevirelerine bir bakalım:

Diyânet meali: *İş ciddileşip paçalar sıvandığı gün secdeye çağrılırlar, bunu da yapamazlar.*

²⁴³ Diyânet, Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, s. 641-642.

²⁴⁴ Ateş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, s. 2279.

²⁴⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, 657-658.

Süleyman Ateş meali: *Bacaktan açılacağı (paçanın sıvanacağı, işlerin güçleşeceği) ve secdeye davet edilecekleri gün (secde) edemezler.*

Muhammed Esed meali: *insan bedeninin bir kemik yığınının ibaret hale getirileceği Gün ve onların, (şimdi hakikati inkar edenlerin secde etmeye çağrılacakları ama onu yapmaya güçleri yetmeyecekleri Gün:*

Mustafa Öztürk meali: *O gün kâfirler (kınanıp azarlanmak maksadıyla) secdeye çağrılacaklar fakat secde etmeye mecalleri olmayacaktır.*

Bayraktar Bayraklı meali: *O gün işler zorlaşır ve secdeye davet edilirler; fakat güç yetiremezler.*

Yaşar Nuri Öztürk meali: *Baldırın çıplak kalacağı, secdeye çağrılacakları gün, onu da yapamayacaklar.*

Hüseyin Atay meali: *Paçaların çemrendiği zorlu günde secdeye çağrılırlar, ama yapamazlar.*

Haberî sıfatları tevil eden Mu'tezile, ayette geçen *sâk* ifadesinden, bacak ve bacağın ortaya çıkması gibi bir anlamın değil, Allah'ın huzurunda bir işin artık geriye dönülemez bir noktaya geldiği manasının kastedildiğini belirtir.²⁴⁶ ,

Selef, ayete diğer sıfat ayetlerinde olduğu gibi insanı ve insan uzuvlarını çağrıştıracak herhangi bir anlam vermekten şiddetle kaçınmış, ayet ve manasını Allah'a havâle etmek anlamında "tefviz" metodunu benimsemiştir.²⁴⁷

İnceleme konusu olan meallere baktığımızda haberî sıfatlardan olan *sâk* kelimesinin te'vil edildiğini, bazen de ifadeye Türkçede kullanılan deyimlerle mecaz mana verdiklerini görmekteyiz. Yaşar Nuri Öztürk'ün lâfzî tercümeyle benimsediği görülmektedir.

Diyânet'in mealinde bu ifadeye "incikler açılır" şeklinde tercüme edilmekle birlikte Şevkânî'ye (V. 316-317) atıfta bulunarak *sâk* kelimesinin önemli ve zor bir işe

²⁴⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 524-525.

²⁴⁷ Zerkânî, *Menâhilü'l- İrfan*, II, 231.

girişilmesi, tüm hakikatlerin ortaya konulması veya bir hadisenin tamamen yaklaşmasının kastedildiği açıklama notuna düşülmüştür.

Ateş tefsirinde ayette geçen ifadeye, mealinde parantez içinde verdiği mananın doğruluğunu İbn Abbâs, dilci ve tefsirlere atıfta bulunarak ispatlamaya çalışmıştır.²⁴⁸

Esed mealinin dipnotunda ayette geçen ifadeye “baldır (-kemiğini)n soyulacağı” şeklindeki çevirinin hakikat manasını dipnotunda; ayetten kastedilenin lüzumlu görülen her şeyin aynı zamanda ahlakî olarak da savunulabilir olduğu şeklindeki eski iddiaları tüm çıplaklığıyla, yani saçmalığı ve ruhî yıkıcılığı ile gösterileceği” olarak açıklamıştır.²⁴⁹

Bir başka âyet; Taha, 20/5. âyetidir:

Diyânet meali: *Rahman olan Allah arşa istiva etmiştir.*

Süleyman Ateş meali: *Râhman arşa istivâ etmiş (kurulmuş)tur.*

Muhammed Esed meali: *O sınırsız rahmet Sahibi ki, mutlak kudret ve hükümdarlık tahtına kurulmuştur.*

Mustafa Öztürk meali: *O Rahman ki yarattığı bütün varlıkları hükmüne boyun eğdirip kâinatta mutlak hükümranlık kurmuştur.*

Bayraktar Bayraklı meali: *Rahman, hükümranlık tahtına kurulmuştur.*

Yaşar Nuri Öztürk meali: *O rahman, arş üzerine egemenlik kurmuştur.*

Hüseyin Atay Meali: *Rahman arşa egemendir.*

Mu'tezile, “Arş’a istiva” ifadesinin ardından hâkimiyet geldiğinden bu ifadeyle, kral tahtına hiç oturmadığı halde hâkimiyet sağladığının kastedilmesi veya tıpkı felan kimsenin eli açık, cimri kimse için de eli kapalı denilmesi gibi²⁵⁰ yorumlanmasını uygun görmüştür.

²⁴⁸ Bkz.; Ateş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, s. 2782-2783.

²⁴⁹ Esed, *Kur'an Mesajı*, 58-59.

²⁵⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 54.

İlgili meallerde de haberi sıfatlardan olan “istiva” kelimesinin, Diyânet ve Ateş meali dışında hükümler anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Bununla birlikte Diyânet mealinin Türkçe Meal ve Tefsiri'nin açıklama notunda, “*arşa istiva*”nın temsil yoluyla “en üstün yönetim ve hükümdarlık mevki” anlamına geldiği hususunda tüm müfessirin ittifak ettiği ve dolayısıyla bu sıfatın cismani ve fiziksel manada anlaşılması gerektiği belirtilmiştir.²⁵¹

Ateş, mealinde ayete yine lâfzi çeviri yapmakla birlikte tefsirinin açıklama notunda, “Rahmân'ın tahta kurulması” ifadesinin “haşmet, kuvvet, şevket manalarında olup insanların anlaması için kullanıldığını ve Allah'ın tüm kâinatın padişahı olduğunu belirten bir temsil olduğunu ifade etmiştir.²⁵²

Esed ise, mealinde *arş* ifadesinin klâsik ve modern bütün müfessirlerce “hüküm/ iktidar makam” manasında mecaz olarak te'vil edildiğini belirtir. Ayrıca bu ifadenin geçtiği tüm ayetlerin²⁵³, Allah'ın âlemleri yaratmasına ilişkin bir açıklama ile bağlantılı bir şekilde konu edildiğini belirtir.²⁵⁴

Konu ile ilgili son olarak ele alacağımız ayet, Sad sûresi, 38/75. ayetidir:

Diyânet meali: *Ey İblis! dedi, “Kendi ellerimle yarattığım şu varlığın önünde secde etmekten alıkoyan nedir?”*

Süleyman Ateş meali: *(Rabb'in ona) dedi ki: “Ey İblis! İki elimle yarattığıma seni secde etmekten alıkoyan nedir?”*

Muhammed Esed meali: *(Allah:) “Ey İblis!” dedi, “Kendi ellerimle yarattığım şu (varlığın önünde) yere kapanmaktan seni alıkoyan nedir?”*

Mustafa Öztürk meali: *Ey İblis! “Bizzat kendi kudretimle yarattığım bu varlığın üstünlüğünü neden mi kabul etmedin?”*

²⁵¹ Diyânet, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, s. 536.

²⁵² Diyânet, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, s. 1639.

²⁵³ A'raf, 7/54; Yûnus, 10/3; Ra'd, 13/2; Tâhâ, 20/5; Furkân, 25/59; Secde, 32/4; Hadid, 57/4.

²⁵⁴ Esed, *Kur'an Mesajı*, 186.

Bayraktar Bayraklı meali: *Allah, “Ey İblis! Kudretimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir?”*

Yaşar Nuri Öztürk meali: Allah dedi: *“Ey İblis, iki elimle yarattığıma secde etmekten alıkoyan neydi?”*

Hüseyin Atay meali: *“Ey İblis! Ellerimle yarattığıma secde etmekten alıkoyan nedir?”*

Mu'tezile, ayette geçen *“Allah'ın eli”* ifadesini hakikat manasında almayıp mecazi manada yorumlamıştır. Çünkü onlara göre *Allah'ın eli* ifadesi, Allah'ın tüm fiillerini ifade etmek manasında kullanılır. Bunun aksinin Allah'a uzuv isnâd etmeye yol açacağını düşünmüşlerdir.²⁵⁵

Ancak Selef âlimleri, Allah'ın zâti, fiili ve haberî sıfatların herbirini kabul ederek onları te'vile gitmemişler, *“onun hiçbir benzeri yoktur”*²⁵⁶ ayetini delil kabul ederek sıfatlarla ilgili tevakkuf yolunu tercih etmişlerdir.²⁵⁷ Haberî sıfatların tıpkı diğer sıfatlarda olduğu gibi zahirine göre anlaşılması gerektiğini belirtmişlerdir. Çünkü onlara göre Peygamber'in (a.s.) itikadı ilgilendiren ve zahirine göre anlaşıldığında küfrü gerektirecek bir konuyu açıklaması düşünülemez.²⁵⁸

İncelemeye konu olan meallere baktığımızda M. Öztürk ve Bayraklı, meallerinde *“el”* ifadesini Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'inhaberî sıfatları yorumladıkları gibi tercüme ettikleri, ancak Bayraklı, Atay ve Diyânet'in meallerinde *“el”* ifadesi te'vil edilmeden zahiri manası ile tercüme edildiği ve herhangi bir açıklama notu da getirilmediği tesbit edilmiştir.

Bununla birlikte Esed ayetin açıklama notunda *“ellerimle yarattığım”* ifadesinin; Allah'ın *“Allah'ın ellerinin ürünü”* manasında, mahlûkat üzerindeki üstünlüğünü sağlamak maksadıyla mecazi olarak kullanıldığı yorumunu yapmıştır.

²⁵⁵ Zemahşerî, Keşşâf (el-İntisaf), IV, 108-109.

²⁵⁶ Şûra, 42/11.

²⁵⁷ İbn Ebu'l İzz, 57-62; II, 381-389.

²⁵⁸ Şenkîti, Advâu'l Beyan, II, 284-288.

2.4. Ru'yetullah

Tarih boyunca tartışılan diğer bir kelâmi mesele *Ru'yetullah* meselesidir. Kesin olarak ne zaman ortaya çıktığı bilinmeyen *Ru'yetullah* meselesinin, insanın yaratıcısını görme isteğinden kaynaklandığı bir hakikattir. İnsan muttali olamadığı gayb âlemine muttali olabilmek için genellikle müşâhade ettiği bu âlemlerle kıyas ederek bilgi sahibi olmaya çalışmıştır. Bu sebeple gaybi bilgilerden ve özellikle ulûhiyetle ilgili olması hasebiyle ilk dönemlerden itibaren *Ru'yetullah* meselesi, din bilginleri tarafından farklı delil ve izahlarla ispatlanmaya çalışılmıştır.

“Allah'ın ahirette mü'minler tarafından baş gözüyle görülmesi” şeklinde ifade edilen bu kavram, temel itikadi ekoller arasında ihtilaf konusu olmuştur. Selef, Ehl-i Sünnet, Kerramiye, Mücessime, Müşebbihe gibi fırkalar, Allah'ın ahirette görüleceğini iddia ederken; Mu'tezile, Şia, Cehmiyye, Zeydiyye gibi mezhepler görülebileceğinin mümkün olmadığını iddia etmişlerdir.²⁵⁹

Ru'yetullah'ı imkân nisbetinde görenler, ayet ve hadislerden tüm delilleri ele alırken, kabul etmeyenler bu nasları kendi doktrinlerine göre te'vil edip, konu ile ilgili hadisleri mütevatir seviyesinde kabul etmedikleri için red yoluna gitmişler, konuyu daha çok akli izahlarla temellendirmeye çalışmışlardır.²⁶⁰

Ru'yetullah meselesi kelâm ekolleri tarafından ilk olarak hicri ikinci asırdan sonra tartışılmaya başlandığı kaynaklardan²⁶¹ öğrenilmektedir. Ahmed ibn Hanbel, (V. 241/855) bu meselenin hicrî ikinci tüzüydâ Sümeniyye ile Cehm b. Safvan'ın (V.128/745-46) öne sürdüğü “Allah'ın duyularla algılanıp algılanamayacağı” tartışmasıyla ortaya çıktığını belirtmiştir. Cehm b. Safvan, *Ru'yetullah* meselesinin, insanın kendi ruhunu göremediği gibi Allah'ı da göremeyeceği şeklinde akli izahla

²⁵⁹ S. Özarslan, “Allah'ın Görülebilmesi/Ru'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.11, C. I (Ocak 2001): 277.

²⁶⁰ Temel Yeşilyurt, *Kur'an ve Hadislerle Ru'yet Meselesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. 1974): 13.

²⁶¹ Yeşilyurt, “Ru'yetullah”, 312.

mümkün olmadığını ispata çalışırken, buna mukabil Ahmed ibn Hanbel ayet ve hadislerden delillerle *ru'yetullah*'ın imkânını savunmuştur.²⁶²

Ru'yetullah terkibi "görmek" manasındaki *ru'yet* kelimesi ile "Allah" lafzından oluşmuştur. Kur'an'da bu terkip geçmemekle birlikte inkârcıların dünyadan iken Allah'ı görmek ve peygamberlerden Allah'ı kendilerine gösterme isteklerinden bahsedilmiştir.²⁶³ Kur'an'da ahireti tasvir eden âyetlerde “*o gün parıldayan yüzlerin Rab'lerine bakacağı, kâfirlerin ise Rablerinden mahrum bırakılacağı*” ifade edilmekte,²⁶⁴ Hadislerde ise “*ru'yet-i Rab*” tabiri geçmektedir. Sahih hadislerde bulutsuz bir gecede mü'minlerin dolunayı gördükleri gibi Allah'ı görebileceklerine dair rivayetler mevcuttur.²⁶⁵ Rasullullah'ın Allah'ı Miraç'ta nûr olarak²⁶⁶ ve bazı rivayetlerde de rüyada gördüğüne dair rivayetler mevcuttur.

Ru'yetullah meselesini âlimler Allah'ın dünyada ve ahirette görülmesi olarak iki noktada incelemiştir. Müşebbihe ve bazı Sûfi grupları kişinin Allah'ı anma, sevmeye ve O'na çokca ibadeti neticesinde bazı ruhi tecrübeler yaşayacağını ifade etmişlerse de İslam âlimleri arasında sahih hadisler delil gösterilerek Allah'ın dünyada değil ahirette görüleceği görüşü ağırlık bulmuştur.²⁶⁷ Rasullullah'ın dünyada iken Allah'ı gördüğü hususundaki hadis rivayetleri de İslam âlimlerince yeterli kanıt derecesinde görülmemiştir.²⁶⁸ Nitekim konu ile ilgili Hz. Aişe “*Rasül-i Ekrem'i Allah'ı gözleriyle gördüğünü*” ifade eden kimsenin yalan söylediğini belirtmiştir.²⁶⁹

²⁶² İbn. Hanbel, *er-Redale'z-Zenâdikave'l-Cehmiyye*, thk. İbn. Şebîb el-Acemî (Kuveyt Garasli'n Neşri ve't- Tıbâive'l-İ'lân, 2005), 259-264.

²⁶³ Mü'min, 40/36-37; el-Araf, 7/138; el-Bakara, 2/55; en-Nisâ, 4/153; Tâhâ, 20/86,91.

²⁶⁴ Buhârî, “Mevâkit”, 16; Müslim, “Zühd”, 16.

²⁶⁵ Buhârî, “Tevhid”, 24; Müslim, “İman”, 299, “Zühd”, 16.

²⁶⁶ Müslim, “İman”, 291-292.

²⁶⁷ Dârimî, “Rüyâ”, 12.

²⁶⁸ İbn. Nâsır, s. 126, 136.

²⁶⁹ Buhârî, “Tevhid”, 4.

Selefiyye, Ehli Sünnet ve Allah'ın ahirette görülmesini benimseyen diğer âlimler Kur'an'dan ayetleri ve hadisleri delil getirerek Allah'ın ahirette baş gözüyle görülebileceğini savunmuşlardır.²⁷⁰ Bu ayetleri aşağıda tek tek ele alacağız. Buna mukabil onlar, kâfirlerin ahirette kör olarak haşredileceklerini ve dolayısıyla Allah'ı göremeyeceklerini de ifade etmişlerdir.²⁷¹

Selefiyye ve Ehli Sünnet, Allah'ın ahirette görülmesini aklen caiz kabul eder. Onlar görülmenin var olma şartına bağlı olduğunu, Allah'ın *vâcibu'lvücûd* olduğu kesin ise görülmesinin de mümkün olduğunu savunmuşlardır.²⁷² Bu âlimlere göre görülmeye, teşbih ve teciime götürmediği gibi Allah'ın zâtına yeni bir mana da yüklemeyiz.²⁷³ Nitekim insanın bu âlemde çok şeyi görememesi bu varlıkların görülemez oluşundan değil onları görme yeteneğine sahip kılınmamasındandır.²⁷⁴ İnsana ahirette böyle bir yetenek verilmesi mümkündür.

Selefiyye, ahirette mü'minlerle Allah'ın karşılaşmasını bir mekân ve yönde olmasını zorunlu görmüş, Maturîdi ise bu karşılaşmanın yer ve yön olmadan keyfiyeti bilinmez bir şekilde olacağını belirtmiştir.²⁷⁵

İbn Rüşd, (V.595-1198) bu meselenin Mu'tezile'nin "ulûhiyet" anlayışından kaynaklandığını belirtmiştir. Çünkü Mu'tezile'ye göre "ulûhiyetin" gerçekleşmesi cisim, cihet/yön olması ile mümkündür. Hâlbuki onlara göre, cisimler fanidir ve Allah tarafından yok edilecektir. Dolayısıyla Mu'tezile, *Ru'yet*'in Allah için düşünülmesini aklen mümkün görmemiştir.

İbn Rüşd, Mu'tezile'nin bu görüşünü onların akıl ve gözün idrakini karıştırdığı iddiasıyla reddeder. O'na göre bu iki idrak birbirinden farklı şeylerdir. Cismin idraki

²⁷⁰ Kıyâme, 75/22.

²⁷¹ Tâhâ, 20/124; el- Mutaffifîn, 83/15.

²⁷² İbn Teymiyye, VI, 136.

²⁷³ Eş'arî, *el-Lüma*, s. 32.

²⁷⁴ Neseî, s. 33-34.

²⁷⁵ Maturîdi, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 127-128.

için gerekli olan yön, ışık, renk gibi özellikler aklın idraki için gerekmez. İbn Rüşd, kişinin aynaya bakıp kendisini gördüğünde aslında gördüğünün kendisi değil, görüntüsü olduğunu konuyla ilgili olarak delil getir ve aynada gördüğü şeyin yönü ve rengi olması ile birlikte onun bir cisim olmadığını, kişinin aynadaki kendi görüntüsünün hayâli olduğunu belirtir. Yani İbn Rüşd'e göre görünen şey sadece cisim olmayabilir. Dolayısıyla kişi kendini aynada nasıl cisimsiz görebiliyorsa ahirette de Allah'ı görebilir.²⁷⁶

Görüldüğü gibi Mu'tezile, İslam akâidine taalluk eden konularda aklın ve naklin çeliştiği yerlerde aklı nakle tercih etmiş, nasları akıl muvacehesince te'vil etmiştir. Onlara göre, nakil takdim olursa akıl batıl olmuş olur ve dolayısıyla nakil de batıl olur. Böylece her meselede Mu'tezile bu prensibi uygulayarak ve nasları aklın ışığında yorumlamış, hadisleri ise yorumlama gereği bile duymadan reddetmiştir.²⁷⁷ Yukarda da açıkladığımız üzere Mu'tezile bu meseleyi Allah'ın sıfatlarının, beşerin ve cisimlerin sıfatlarına benzememesi manasında tevhid ilkesinden hareketle izah etmiştir. Böylece Mu'tezile Allah'ı tüm tecsimî ve teşbihî ifadelerden soyutlamaya çalışmıştır. Eğer onlara göre Allah görülecek olursa cisimden farkı kalmayacaktır. Mu'tezile ve Şia ekollerine göre Allah'ın ahirette görülebilmesi, sadece cisim olmasına bağlanmıştır ki Allahü Teâlâ için bu durum muhaldir. Bu ekollere göre bir varlığın görülebilmesi görülenin bir yönde olması ve gözden çıkan ışığın görülene ulaşması şartına bağlıdır.²⁷⁸ Bu da Allah için muhaldir. Şia da görüşmenin ön şartı olan “nasıl, nerede ve hangi mekânda” sorularının Allah için imkânsız olduğunu ve dolayısıyla hiçbir varlığa benzemeyen Allah'ın görülemeyeceğini iddia etmiştir.

²⁷⁶ Ebu'l Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn. Rüşd, *el- Keşf'anmenhâci'l-edille fi akâidi'l mille* (Beyrut: Merkezü Dirâseti'l-Vahdeti'l- Mürebbiye, 1998), 153-155.

²⁷⁷ Çelebi, “Mu'tezile”, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, c. 31 (Ankara: DV Yay., 2006), 391-401.

²⁷⁸ Mavil, “Bir Mu'tezile- Maturîdiyye Tartışması -Ru'yetullah-“, 453.

Mücessime ve Müşebbihe, Allah'ın diğer yaratıklar gibi organları olduğu görüşünden hareketle *ru'yetullahın* imkânını kabul etmiş, Ehl-i Sünnet ise Allah'ın yaratılmış hiçbir şeye benzemediği görüşünü savunmuştur.²⁷⁹

Ru'yetullah meselesinde ekoller arasında ihtilaf olduğu gibi mezhepler kendi içinde de farklı görüşler beyan etmişlerdir. Örneğin Mu'tezili olan Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf, *ru'yetullah*'ı Allah'ı kalben bilmek olarak yorumlarken Zemahşerî, Allah'ın görülmesi ile ilgili ayetleri ilâhi vaatlerin gerçekleşmesini beklemek şeklinde te'viletmiştir. Bununla birlikte *ru'yetullah* konusunda akli ve nakli deliller getiren Mu'tezile, konu ile alakalı farklı yorumlar paylaşanları tekfir etmemiştir.

Mu'tezile, ilgili ayetlerde geçen *ru'yet*²⁸⁰, *nazar*²⁸¹, *lika*²⁸² gibi ifadeleri; “ilim, intizar, kalben görme, nimetlere bakma” manasında te'vil etmiştir.

Ru'yetullah ile İlgili Ayetler:

Ru'yetullah meselesinde bizim inceleyeceğimiz nokta, kelâmi etkileri tespit edebileceğimiz konu ile alakalı ayet mealleridir.

Ru'yetullah'ı kabul eden ve etmeyenlerin te'vil ettikleri bazı ayetler, tercih ettiğimiz meallerde şu şekildedir:

Kıyâme, 75/22-23:

Diyânet meali: *Oysa o gün birtakım yüzler Rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır.*

Süleyman Ateş meali: *Yüzler var ki o gün ıslıl ıslıl parlar, Rabb'ine bakar.*

Muhammed Esed meali: *Bazı yüzler o Gün mutlulukla parlayacak, Rablerine bakarken*

²⁷⁹ İlyas Üzüm, “Mücessime”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 31 (2006), 449.

²⁸⁰ Mutaffifin, 83/15.

²⁸¹ Kıyame, 75/22-23.

²⁸² Ahzap, 33/44; Kehf, 18/110.

Mustafa Öztürk meali: *Ama gün gelecek kimi yüzler sevinçten ışıl ışıl parlayacak Rablerinin kendilerine vereceği nimeti bekleyecekler.*

Bayraktar Bayraklı meali: *Yüzler vardır o gün, parıltılı, Rabbinden beklenti içindedir...*

Yaşar Nuri Öztürk meali: *Yüzler vardır o gün parıltılı, Rabbine doğru bakan*

Hüseyin Atay meali: *O gün birtakım yüzler Rablerine bakıp parlar.*

Bu ayette geçen “bakmak” kelimesi ihtilafa sebep olmaktadır. *Ru'yetullah*’ı kabul etmeyen Mu’tezile, ayette geçen “Rablerine bakma” ifadesinden “onun nimet ve ihsanını beklemek ve ummak” manasında te’vil edip ayetin *Ru'yetullah*’a delil olamayacağını belirtmiştir.

Ru’yetullah’ı kabul edenler ise görmek anlamındaki “bakmak” fiilinin *ilâ* harfi ceriyle ancak müteaddi olabileceğini dolayısıyla beklemek manası verilemeyeceğini belirtirler.²⁸³ İbn-i Kesîr tefsirinde, ayetteki görmenin baş gözüyle olduğunu ve konu ile ilgili pek çok tevatür derecesinde hadisin de bulunduğunu belirtir.²⁸⁴

Bu ayetleri tercüme ederken Mustafa Öztürk ve Bayraklı meallerinde, Mu’tezile ekolünün te’vilini benimseyen görüşü tercih etmiştir. Öztürk ayete yaptığı açıklama notunda Mücâhid’in yorumuna atıfta bulunarak “*nâzirah*” kelimesine “bakmak” değil, “beklemek, ummak” manasını tercih ettiğini belirtmiştir.²⁸⁵

Diyânet tefsirinde konu ile ilgili Ehl-i Sünnet ve Mu’tezile âlimlerinin görüş ve delilleri beyân edildikten sonra Mu’tezile ekolünün bu meseledeki kaygısının ve Ehl-i Sünnet âlimlerini eleştirmelerinin yersiz olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Mu’tezile âlimlerinin ayete yaptıkları te’villerinin dil ve yorum kurallarına aykırı olduğu savunulmuştur. Sonuç olarak tefsirimizde Ehl-i Sünnet âlimlerinin görüşü olan “nicelik ve nitelik ölçülerinin dışında” Allah’ın mü’minler tarafından cennette görüleceği yorumu benimsenmiştir.

²⁸³ Sabûnî, *Maturîdiyye Akaidi*, s. 39-40.

²⁸⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru Kur’âni’l Azîm*, VIII, S. 279.

²⁸⁵ Mustafa Öztürk Meali, s. 656.

Ateş de tefsirinde, Allah'ın *ru'yetullah* hususunda İslam âlimlerinin görüşlerini delilleriyle birlikte serdettikten sonra Allah'ın yalnız ahirette görüleceği te'vilinin Kur'an'ın nass ve hadislere daha uygun görüş olduğunu belirtmiştir. Zira ayette mü'minlerin Allah'a sevinçle bakacakları, bu sevinç ve parıltının Rabbin yüce divânında O'nun cemâline bakmak şerefine nâil olmaktan ileri geldiğini hatırlatır. Ateş ayrıca Mu'tezile'nin benimsediği "intizar ederler" şeklindeki te'vilin, zorlama bir te'vil olduğunu, ahiretin emir ve teklif yeri olmadığı görüşüne dayandırır. Sonuç olarak Ateş, Kur'an'ı Kerim'de Allah, sıfatlar ve rûhâni gerçeklerin insanların anlayabilecekleri manâlarla insanların kavrayış derecelerine yaklaştırılarak anlatıldığının altını çizmiştir.

Yunus, 10/ 26:

Diyânet meali: *Güzel yapanlara güzellik vardır, daha fazlası da vardır.*

Süleyman Ateş meali: *Güzel davrananlara daha güzel karşılık ve fazlası var.*

Muhammed Esed meali: *İyi ve yararlı işler yapmakta sebatlı olanları (karşılık olarak) daha iyisi ve ondan da fazlası beklemektedir.*

Bayraktar Bayraklı meali: *Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de daha fazlası vardır.*

Mustafa Öztürk meali: *Allah'a karşı sorumluluklarını en güzel şekilde yerine getirenlere çok güzel bir mükâfat verilecek ve hak ettikleri mükâfattan çok daha fazlası verilecektir.*

Yaşar Nuri Öztürk meali: *Güzel düşünüp güzel davrananlara güzellik var. Dahası da var.*

Hüseyin Atay meali: *İyi davrananları en güzel olan ve bir de artısı vardır.*

Razi tefsirinde ayette geçen "ziyade" ve "hüsna" kelimeleri üzerinde durur. "Hüsna" kelimesine "cennet ve onun nimetleri", "ziyade" kelimesine de "ru'yetullah" manası verir ve bu görüşünü hadisten delillerle destekler. Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr ise "ziyade" den maksadın "sevapta fazlalık" olduğunu belirtir. Çünkü "ziyade"nin üzerine ilave edilen şeyin kendi cinsinden olacağını belirtir.

Mustafa Öztürk mealinde, Sünni ulemânın “fazlalık” ifadesine “Allah’ın cennette görülmesi” şeklindeki te’vil etmesini kelimenin anlam alanını daraltması olarak değerlendirmiştir.²⁸⁶

Ateş tefsirinde, “fazlalık” ifadesini yorumlayan ekollerin görüşlerini ve onların temellendirildiği delilleri serdettikten sonra kendisinin cennette Allah’ın görüleceği görüşünü kabul etmekle birlikte buradaki ifadede kastedilenin Allah’ın yapılacak iyiliği fazlasıyla ödüllendireceği yorumunu daha uygun bulduğunu belirtmiştir.²⁸⁷

Meallerimizin hemen tamamı ayette geçen “fazlalık” ifadesine “Allah’ın görülmesi” şeklinde bir çeviri yapmayarak Mu’tezili âlimlerin kabul ettiği yorumu benimsedikleri tesbit edilmiştir. Ancak Diyânet mealinin açıklama notunda “dünya hayatında peygamberleri dinleyenlerin yolunun sonunun; cennet, cemal ve Allah’ın rızâsı” olduğu belirtilerek Allah’ın cemalinin görülmesini “fazlalık nimet” kapsamında değerlendirdikleri görülmüştür.²⁸⁸

Mutaffifin, 83/15.

Diyânet meali: *Hayır! Onlar o gün Rablerine karşı tam bir şekilde perdelenmişlerdir.*

Süleyman Ateş meali: *Hayır, doğrusu onlar, o gün Rab’lerinden perdelenmişlerdir.*

Muhammed Esed meali: *Elbette onlar, o Gün Rab’lerin (in rahmetin)den yoksun bırakılacaklar.*

Bayraktar Bayraklı meali: *Hüseyin Atay Meali: Hayır! Onlar o gün Rablerine karşı tam bir şekilde perdelenmişlerdir.*

Mustafa Öztürk meali: *...Onlar hesap günü rablerinin rahmetinden büsbütün mahrum olacaklar.*

²⁸⁶ Mustafa Öztürk Meali, s. 247.

²⁸⁷ Ateş, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 1231.

²⁸⁸ Diyânet, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c. III, s. 96.

Yaşar Nuri Öztürk meali: *Hayır! Onlar o gün Rablerine karşı tam bir şekilde perdelenmişlerdir.*

Hüseyin Atay meali: *Hayır olmaz! Doğrusu onlar, o gün Rablerinden perdelenmiş olacaklardır.*

Ru'yettullah'ı kabul edenler, bu ayetteki tahsisin mü'minlerin ahirette Allah'ı göreceklerine delil kabul etmişlerdir. Mu'tezile ise ayette geçen *hicâb* kelimesini Allah'a mekân ve cismaniyet izafe etmek endişesinden dolayı "engellemek" manasında te'vil etmiş ve ayeti "O gün onlar Rablerinin rahmetinden perdelenmişlerdir" şeklinde yorumlamışlardır.

Zemahşerî de ayette geçen "Rablerinden perdelenmenin" ru'yet anlamında değil, kâfirlerin zelilliğinin temsili anlamında olduğunu kabul eder.

Nesefî ise ayetten Allah'ın görülmeyeceği anlamının çıkmasının doğru kabul etmemiş, böyle kabul edildiği takdirde Allah'ın, üzerine vurgu yaparak kâfirlerin kendisinden engellemesinin bir anlamı olmayacağını belirtmiştir. Nitekim Allah'ı görmekten mahrum olmak en büyük mahrumiyettir.

İmam Şafiî de aynı şekilde, Allah'ı bütün herkesin göremeyecek oluşu ile Allah'ı görmekten mahrum bırakılan kâfirler için bir azap olmayacağını belirtmiştir.

Diyânet tefsirinde bu ayetin açıklamasında; *ru'yettullah* 'ı kabul edenlerin ayetten "şu halde mü'minler Rablerinden mahrum kalmayacaklardır" şeklinde bir hüküm çıkardıkları ve ayeti, Allah'ın görüleceği hususunda delil kabul ettikleri belirtilmiştir. İnkâr edenlerin de ahiret yurdunda tüm hazları unutturacak seviyede bir mutluluk olan "Allah'ı görme" zevkinden mahrum olacakları yorumu yapılmıştır.²⁸⁹

Meallerimizi genel olarak değerlendirdiğimizde Esed ve Mustafa Öztürk, ayete Mu'tezile ekolünün görüşüne paralel bir şekilde "rahmetinden engellenme" manası vermiş, Diyânet ve Ateş'in mealinde lâfzi tercüme yapılmakla birlikte tefsirlerinde kalasik ulemanın *ru'yetullah* konusunda benimsediği görüşe paralel açıklamalarda bulunulmuştur.

²⁸⁹ Diyânet, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c. V, s. 577.

Bayraklı, Atay ve Yaşar Nuri Öztürk ise meallerinde her zaman olduğu gibi ayete açıklama notu düşmeden doğrudan lâfzi mana vermekle yetinmişlerdir.

Ateş tefsirinde, ceza gününü yalanlayanların işledikleri kötülüklerin gönül gözlerini kör edip basiretlerini kapattığını ve dolayısıyla onların ahirette Rablerinden perdelendiklerini ve gönül gözleri kör olduğu için Rablerini göremeyeceklerini ifade etmiştir. Böylece Ateş, ruh gözü açık olan mü'minlerin Rablerini görecekleri kanaatini taşımakla *ru'yetullah* konusunda selef ulemasının görüşünü kabul ettiği anlaşılmaktadır.²⁹⁰

Meallerimizi genel olarak değerlendirdiğimizde Esed ve Mustafa Öztürk dışındaki tüm meallerde klâsik ulemanın *ru'yetullah* konusunda benimsediği görüşe paralel tercüme yapıldığı, diğer iki meallerimizde ise Mu'tezile ekolünün te'viline paralel çeviri yapıldığı görülmektedir.

En'am, 6/103.

Diyânet meali: *Gözler O'nu idrak edemez. Hâlbuki o gözleri idrak eder...*

Süleyman Ateş meali: *Gözler O'nu görmez, O gözleri görür...*

Muhammed Esed meali: *Hiçbir beşerî görüş ve tasavvur onu kuşatamaz, halbuki O her türlü beşerî görüş ve tasavvuru çevreleyip kuşatır.*

Bayraktar Bayraklı meali: *Gözler O'nu göremez; hâlbuki o gözleri görür...*

Mustafa Öztürk meali: *İnsan idraki O'nun zatını kavrayıp kuşatamaz. Hâlbuki o, (sınırsız bilgisiyle) bütün idrakları kuşatır.*

Yaşar Nuri Öztürk meali: *Gözler O'nu fark edip kavrayamaz. Oysaki O, gözleri görür/bilir.*

Hüseyin Atay meali: *Gözler O'nu algılayamaz, oysa gözleri kuşatır*

Ru'yetullah'ı kabul edenler, bu ayeti Allah'ın görüleceğine dair delil kabul etmişler ve ayetten yola çıkarak akli istidlâllerde bulunmuşlardır.

²⁹⁰ Süleyman Ateş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, s. 2991.

Onlara göre var olan bir şeyin, gözlerin görmesine ve idrak etmesine mâni olduğu takdirde methedilip yüceltilmesi bir anlam ifade eder. Dolayısıyla Allah görülmediğini söyleyerek kendini övmüşse bu kendisinin görüleceğine işarettir. Ayrıca *ebsar* kelimesinin başındaki “el” takısı onlara göre umum ifade etmektedir. Bu durumda ayet, umumun selbililiğini (olumsuzluğunu) ifade etmektedir. Dolayısıyla görme eylemi herkesi kapsamamaktadır. Bazı gözlerin onu görebileceğine işaret etmektedir.

Selef âlimleri bu ayeti yorumlarken mutlak bir görmenin mümkün olacağından değil, ihâadaki olumsuzluk meselesini ele alarak değerlendirmede bulunmuşlardır. Nitekim İbn Atiyye, "*Onlar gözleriyle Allah'ın azametinden dolayı ihata etmeden ona bakarlar*" diyerek mü'minlerin Rablerini görmekte onun zâtının hakikatini idrak etmediklerini belirtir.

Mu'tezile ise bu ayette idrak ile *ru'yetin* aynı şeyi ifade ettiğini savunmuş, buradaki “idrak” ifadesini birinin diğerinin peşine takılması manasına geldiğini söylemiştir. Râzî ise bu ifadeyi bir medih ifadesi olarak değerlendirmiştir. Mu'tezile ayrıca “idrak” sözcüğünü “ihata” anlamında değerlendirmemiştir. Onlara göre Allah, gözlerin onu idrak etmemesi ile övüldüğünde aynı anda gözlerin onu görmemesi ile övülmüş olmaktadır.

Mu'tezile âlimlerinden Kâdî Abdülcebbar da ayetin olumsuzluğunu umumi kıldığını, zâtınarâci olan bir meselede nefyederek övmekle bir şeyin kınanmasının gerçekleşeceğini belirtmiştir. Ayrıca "idrak" kelimesinin *basar* kelimesi ile birlikte kullanıldığı durumda orada dil bakımından gözle görme manasından başka bir manada kullanılmasının doğru olmadığını belirtmiştir. Dolayısıyla ayetteki ispat, Allah'ın görmesini; nefyin ise kulların görmemesine yönelik bir delildir.

Diyânet tefsirinde, “Gözler O’nu idrak edemez” ifadesiyle Allah’ın hem gözle görülen maddi ve cismani bir varlık olmadığı hem de zâtından başka hiçbir varlık tarafından O’nun gerçek varlığının ve mahiyetinin tümüyle ihata edilemeyeceği ifade edilmiştir. Açıklamada Şevkânî’ye atıfta bulunularak ayette Allah’ın görülmesinin imkânsız olduğu görüşünden söz edilmeyip O’nun tam olarak idrak edilmesinin

mümkün olmadığı görüşü belirtilmiş, ahirette müminlerin eksikte olsa Allah'ı görebileceği görüşü yer almıştır.²⁹¹

Ateş tefsirinde, ayetten her canın Allah tarafından muhâkeme edilmesiyle birlikte her insanın ruhunun, kısa bir süre içinde olsa Allah'ı göreceğinin anlaşıldığını belirtir. Rabbe bakmakla yüzlerinin parlayacak olanların görme nimetini sürekli tadacaklarını, nankörlerin ise mahkeme sonucunda Rabler'inden perdeli olacaklarını belirtir.²⁹²

Esed de mealinde, ayette geçen *lâtif* teriminin *habîr* sıfatıyla beraber geçtiği her yerde, Allah'ın kendisinin her şeyden haberdar oluşuna karşılık insan tasavvuru, tahayyülü ve idrakinin erişemediği bir konumda bulunduğu düşüncesini ifade etmek için kullanıldığını belirterek²⁹³ Allah'ın görülemeyeceğini kabul edenlere paralel bir görüş benimsediği tesbit edilmiştir.

Sonuç olarak, Diyânet tefsiri ve Ateş, Allah'ın görüleceğini benimserken, Esed, Mustafa Öztürk, Atay ve Y. Nuri Öztürk “kavrayamaz, algılayamaz, kuşatamaz, tasavvur edemez” gibi ifadeler kullanarak Mu'tezilî anlayışa yakın çevirilerde bulunmuşlardır.

2.5. Aslah

İnsan için İnsan için yararlı olmak, onun mutlu ve haz duymasına vesile olmak anlamındaki salah kelimesinden türetilen aslah, “kişiler hakkında en iyi, yararlı ve uygun olan şey” anlamında kullanılmıştır. Aslah teorisi siyasi erkin haksız uygulamalarını ilâhi kaderin bir sonucu gibi gördükleri anlayışa reddiye olarak Mu'tezile düşüncede ortaya konulmuştur. Mu'tezile'nin bu teorisine göre bir fiilin iyi (hasen) ya da kötü (kabih) bir fiil oluşu zarar açısından değerlendirilir. Dolayısıyla iyi fiil fayda gözetilerek yapılan, kötü fiil de zarar doğuran şeydir. Mu'tezile, aslah teorisini, kulların fiillerini yararlı bir amaca dayanarak gerçekleştirdikleri

²⁹¹ Diyânet, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c. 2, s. 449

²⁹² Ateş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, s. 926.

²⁹³ Esed, *Kur'an Mesajı*, 575.

anlayışından yola çıkarak Allah'ın fiillrinin de bu şekilde bir gayeye yönelmesi gerektiği prensibidir. Gayesiz iş yapmak abes olduğuna göre, Allah'ın tüm fiillerin de gaye, iyi ve faydalı olanı irade etmektir. Aksi abesle iştiğal etmek olur ki bu Allah'ın âdil olmaması ve zulümle nitelendirmektir.²⁹⁴

Allah'ın fiillerindeki hikmet ve maslahatı akli bir gayeye değil de hür iradesine bağlı birikram ve ihsan olarak kabul eden Selef, âdetullah, sünnetullah ifadelerini kullanmış Mu'tezile'nin *vücub* fikrine karşı çıkmış ve şiddetle eleştirmiştir. Şayet Allah fiillerinde zorunlu olsaydı zâlimleri, inkâr edenleri, şeytanı ve cehennemi yaratmazdı diyerek onların delillerini çürütmeye çalışmışlardır.

Aslahteorisinden hareketle Mu'tezile fiili sıfatlardan olan *rahmet* sıfatını, tefsir geleneğine bağlı olarak Allah'ın kullarına "nimet bahşetmesi" manasında mecazi ifade olduğunu kabul etmiştir. Yani Mu'tezile, Allah'ın *rahman* ve *rahim* oluşunu kadîm görmeyerek ceza ve sevabın bir gereği olarak te'vil etmiştir.²⁹⁵ Selef ise "rahmet" ve "şefkat" anlamında anlamıştır.

Mu'tezile ve Selefin konu ile ilgili delil kabul ettiği ayet, En'am suresi 6/12. ayettir.

Diyânet Meali: *De ki: "Kime aittir göklerde ve yerde olan her şey?" De ki; " O rahmeti kendi uhdesine aldı..."*

Süleyman Ateş meali: *De ki: "Şu göklerdeki ve yerdekiler kimindir?" "Allah'ındır" de. O, merhamet etmeyi kendine gerekli kıldı.*

Muhammed Esed meali: *De ki: "Kime aittir göklerde ve yerde olan her şey?" De ki: "Rahmeti ve şefkati kendisine ilke edinen Allah'a"*

Bayraktar Bayraklı: *De ki; "Rahmeti ve şefkati kendisine ilke edinen Allah'a aittir."*

Mustafa Öztürk meali: *O şefkat ve merhameti kendine ilke edinmiştir.*

Yaşar Nuri Öztürk meali: *O Allah ki rahmeti öz benliği üzerine yazmıştır.*

Hüseyin Atay meali: *O, acımayı kendi üzerine almıştır.*

²⁹⁴Kadî Abdülcabbâr, *Şerhu Usûlü'l-Hamse*, s. 301.

²⁹⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 51.

Zemahşerî ayetle ifade edilen *rahmetin* kullara lütfedilen “hidayet yolu” olarak değerlendirmiş ve bu durumun da Allah’a vâcip olduğunu söylemiştir.

Selef ise; Allah’a hiçbir şeyin vâcip olmadığını, ayetteki maksadın Allah’ın kulları için “rahmeti vaad etmesi” manasında olduğunu savunmuşlardır.²⁹⁶ Böylece Selef, Mu’tezile’nin “aslah teorisini” (Allah iyi olanları yaratmak zorunluluğunu) reddetmiştir.

İncelemeye konu olan meallerde bu ayete genellikle Allah’ın kulları için rahmeti ilke edindiği manası verilmiş, *rahmet* ifadesi için, Mu’tezile’nin yorumladığı gibi “hidayet yolu” olarak te’vil edilme eğiliminde olunmuştur. Yaşar Nuri Öztürk de mealinde de “öz benliği üzerine yazmıştır” gibi bir mana vererek Mu’tezile’nin “aslahteorisi”yle örtüşen bir tercüme tercih etmiştir.

Diyânet tefsirinin konu ile ilgili açıklamasında, “O kendi üzerine kulları için rahmeti yazmıştır” kaydının konulmasıyla insanların; Allah’ın huzurunda toplanıp hesap vermeden evvel günahlarına tevbe edip hayırlı işler yaparak O’nun rahmetinden dünyada iken yararlanmaya davet edildikleri, böylece kâfirlere Allah’ın merhametinin üzerlerindeki eseri olan akıllarını kullanarak Peygamber’in doğruluğunu tasdik etmelerinin istendiği belirtilmiştir.²⁹⁷

Diyânet tefsirinde yapılan bu açıklamaların da Mu’tezile âlimi Zemahşerî’nin rahmeti “hidayet yolu” olarak te’vil etmesiyle paralellik arz ettiği görülmektedir.

Süleyman Ateş ise tefsirinde söz konusu ifadeyi Allah’ın “kâfirlere mühlet verip hemen cezalandırmamasını, insanların amellerinin karşılığını vermek için ahirette onları toplayıp hesaba çekmesini ve cenneti” Allah’ın merhameti olarak yorumlayarak selef çizgisinde bir seyir takip etmiştir.²⁹⁸

Esed de aynı şekilde ayete yaptığı açıklamada söz konusu ifadenin, “Benim rahmetim her şeyi kuşatır” ayeti ile Allah’ın kendisi hakkında “Benim rahmetim

²⁹⁶ Neseî, *a.g.e.*, I, 493.

²⁹⁷ Diyânet, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, c. II, s. 382.

²⁹⁸ Ateş, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, s. 865.

gazabımı aşar” hadisinde kendisini bulduğunu ifade etmiş,²⁹⁹ böylece Selef âlimlerinin görüşü istkametinde bir yorum yapmıştır.

2.6. Mucize

Kâinat kendine has bir düzen ve disiplin içerisinde hareket ederken nadir de olsa bu düzen kesintiye uğrayarak olağan dışı olaylar meydana gelmiştir. İşte İslam düşünce tarihinde meydana gelen bu olayların bir kısmı *mucize* olarak adlandırılmıştır. Allah, insanlar arasından seçip peygamber olarak vazifelendirdiği şahsiyetlerin nübüvvet iddialarını ispatlamak amacıyla kendi eliyle diğer insanları acze düşüren olağanüstü olaylar meydana getirmiştir. Kur’an’ı Kerim, bu türden olayları ayet olarak terimlendirmiştir.³⁰⁰

Mucize, dinin insanlara ulaşmasında bir vasıta olan şahsiyetlerin, peygamberlik iddialarının doğru olup olmadığını tespiti konusunda tartışmasız bir öneme sahiptir. Bu kavramın mahiyeti özellikle kelâmcılar ve felsefeciler tarafından ele alınmış; *mucizenin* imkânı ve konu ile ilgili rivayetlerin sıhhati üzerinde durulmuş, bu rivayetler farklı algıların ürünü olarak çeşitli şekillerde yorumlanmıştır.

Mucize kavramı ifade ettiği mana bakımından nübüvvet tarihi ile başlamaktadır. Bir şeye güç yetirememek manasında *aceze* kökünden türetilen³⁰¹ *mucize*, belirli bir peygamberin nübüvvetini inkâr edenler karşısında onun nübüvvetinin fiilen gerçekleşmiş olduğunun ortaya konulup ispat edilmesi ile ilgili bir kavramdır. *Mucize* ve *i’caz* kelimeleri, nübüvvetin ispatı manasında Kur’an’ı Kerim’de ifade edilmemekle birlikte bu kavramların kendisinden türediği *acz* kelimesi, fiil ve sıfat olarak müştaklarıyla birlikte toplam 26 yerde geçmekte³⁰² olup *ayet*, *beyyine*, *burhan*, *sultan*, *hak* ve *furkan* türevleriyle de kullanılmıştır. Ancak kelâmcılar fiilin sonucu bakımından *mucize* kavramını kullanmışlardır.

²⁹⁹ Esed, *Kur’an Mesajı*, 553.

³⁰⁰ Âl-i İmran 3/49; En’am, 6/37, 109; Yunus, 10/20.

³⁰¹ Bağdâdî, 1928: 170.

³⁰² Halîdî, 2000: 21.

Kelâmcılar nübüvvet iddiasında bulunan peygamberlerin *mucize* göstermek zorunda olduğu hususunda da ittifak etmişler ve *mucizenin* nübüvvete delâletinin tasdik, ibâne ve tahsis yoluyla olduğunu belirtmişlerdir. Böylece tüm düşünce ekolleri, tabiat felsefelerine ve inanç ilkelerine uygun *mucize* tanımı yapmışlardır.

Mucize kavramı sözlükte, “bir şeye güç yetirememek” anlamında “karşı konulamaz, insanı aciz bırakan harika bir olay, durum veya nesne” anlamlarına gelmektedir.³⁰³

Genel olarak kullanılan tanım; “inkâr edenlere, meydan okunduğu anda nübüvvet iddiasında bulunan kişinin elinde, benzerini meydana getirmekten inkârcıları acze düşüren, sadece Allah’ın kudreti altındaki fiilî veya men’î bir tarzda meydana gelen olağanüstü bir olaydır”.³⁰⁴

İslam düşüncesinin teşekkülü döneminde *mucize* kavramı genellikle iki zeminde tartışılmıştır. Bunlardan ilki, hicri ikinci asırdan itibaren ilk dönem kelâm ekolleri, İslam dünyasında ortaya çıkan zındıklık ve ilhad hareketlerine karşılık Hz. Muhammed’in peygamberliğini³⁰⁵ Kur’an’dan delil, burhan, ayet ve hüccet gibi kavramlarla ispat etmeye çalışmışlardır. İkinci zemin ise *mucize* kavramının menkıbe ve rivayetler şeklinde yer aldığı siyer ve meğazi türü eserlerdir. Bu tür rivayetleri kelâmcılar hissi mucize olarak değerlendirmişlerdir. Daha sonra felsefe, tarih, hadis ve tefsir kaynaklarında bu ıstılah aynı gayeyi anlatmak için kullanılmıştır.

Konu ile ilgili ilk olarak Mu’tezile âlimleri Kur’an’ın i’cazı konusunda ilk eserlerini kaleme almışlardır. Daha sonraki dönemlerde de *delâilü’l-nübüvve* ve *hasâis* adıyla münhasır eserler İslam âlimlerince ortaya konmuştur.

Son dönem kelâmcılar, ilk dönem kelâmcıların mucize anlayışlarının daha iyi anlaşılması için mevcut bilgiler ışığında mucizeninkonusu ve amaçlarına göre çeşitli tasnifler yapmışlardır. Konusu ve amaçlarına yönelik bu tasnifler, kelâmcıların *mucize* konusundaki algılarını da ortaya koymaktadır. Buna göre mucizeyi amaçları

³⁰³ İbn-i Manzur, *Lisanü’l Arab*, (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1993, II), 139-140.

³⁰⁴ Karadeniz, 1999: 27.

³⁰⁵ Konaklı 2012: 274.

ve olağanüstülükleri bakımından ikiye ayırmışlardır. Hidayet amaçlı³⁰⁶, ikram amaçlı³⁰⁷, helak amaçlı³⁰⁸ mucizeler amaçları bakımından; duyu organlarıyla hissedilebilen manasında hissi mucizeler³⁰⁹, akli mucizeler ve haberi mucizeler³¹⁰ de olağanüstülük yönünden mucizeler olarak tasnif edilmişlerdir.

İnsanın aklına ve anlayışına hitap eden; insanları düşünmeye, anlamaya ve akletmeye sevk eden nübüvvetin delili niteliğinde olan mucizede bulunması gereken özellikler kelâm âlimlerince belirlenmiştir. Zira peygamberliğini ilan eden sahtekârlar, bazı âdet dışı olayları kendi iddialarını ispat için kullanarak insanları aldatmaya çalışmışlardır. Mucizenin gerçek olabilmesi için öncelikle ilâhi bir fiil olması gerekir. Yani fiil sadece Allah'ın irade ve kuvvetiyle yerine getirilebilir nitelikte olmalıdır. Mucizenin 'harikulade' olması gerekir. Ayrıca olağanüstü bu olay nübüvvet iddiasına uygun bir şekilde meydana gelmelidir. Yani iddiada bulunan kişi hiçbir varlığın meydana getiremeyeceği olağanüstü bir fiil ile rakiplerine meydan okumalıdır. Yine bu olağanüstü olay, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin peygamberin iddiasına uygun bir şekilde elinde gerçekleştirilmelidir. Ayrıca meydan okuması peygamberlik iddiasından sonra meydana gelmelidir. Nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin ortaya koyduğu mucize bizzat peygamberi yalanlamamalıdır. Son olarak da mucize peygamberlerin gücü dâhilinde olmamalıdır.

Kelâmcıların büyük bir kısmına göre, nübüvvet iddiasında bulunan kişi mucize göstermek zorundadır. Aksi halde insanların o kişinin peygamberliğine inanma zorunluluğu yoktur. Zira mucize gerçek peygamber ile sahtesini ayırt etmek için en önemli delildir. Nitekim Kuran'ı Kerim pek çok ayette peygamberlerin apaçık delillerle (mucizelerle) gönderildiklerini bildirmiştir. Bazı kelâmcılar ise peygamberlerin ahlak, karakter ve davranışlarını onların nübüvvet iddiası için yeterli

³⁰⁶ A'raf, 7/73, 107, 108; Rum, 30/2-4.

³⁰⁷ Âl-i-İmran, 3/123-128; Enfâl, 8/9-11; Bakara, 2/57, 60; Mâide, 5/112-115.

³⁰⁸ Hud, 11/37-41; Hud, 11/58, 66, 94, 81; Enfal, 8/54.

³⁰⁹ Hud, 11/64-67; el- A'raf, 7/107-108; Mâide, 5/112-115.

³¹⁰ Âl-i İmran, 3/49; Rûm, 30/2-4.

delil kabul ederek mucize göstermeyi mümkün bir delil kabul etmişlerdir. Zira onlara göre ilk iman edenler, mucize ve delil beklemeden kendi araştırmaları neticesinde iman etmişlerdir. Sonuç olarak İslam âlimleri mucizelerin, peygamberliğin ispatında tek olmasa da en önemli delil olduğunda görüş birliği içerisindedirler.

Mucizenin imkânı tartışmasına sebep olan etken Tanrı-âlem arasındaki ilişkidir. Âlemdeki her varlığın bir tabiatı ve âdeti vardır. Varlık âlemindeki tüm nesne ve olaylar bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde gerçekleşirler. Mucize dediğimiz olağan dışı hadiselerin imkânını aklen caiz görenler, âlemi mükemmel bir şekilde yaratmaya muktedir olan bir yaratıcının harikulade denilen olayları yaratmaya da muktedir olduğunu kabul ederler.

Bu görüşü paylaşanların başında Eş'ari kelâmcıları gelir. Onlara göre âlemde hiçbir kanun olmadığı gibi hiçbir bir varlığın da tabiatı yoktur. Çünkü eşyanın tabiatında meydana gelen durumlar sonradan oluşan arazlardandır. Arazlar da fail olamazlar. Dolayısıyla âlemde meydana gelen hadiseler herhangi bir sebeple değil Allah'ın yaratmasıyla vukû bulmuşlardır. Böylece Eş'ariler'e göre tüm hâdiseler gibi mucizeler de herhangi bir illete bağlı bulunmayıp Allah'ın kudretiyle imkân dâhilinde gerçekleşebilir.

Maturîdiler ise varlıkların kendilerine has bir tabiatlarının bulunduğunu kabul ederler. Onlara göre kâinattaki tüm hadiseler sebep-sonuç dizgisi içerisinde vukû bulurlar ve değişime uğrarlar. Bununla birlikte Allah toplumlarını hidâyete erdirmek için gönderdiği peygamberlerin nübüvvetlerinin doğruluğunu teyit etmek için, tabiatındaki varlıkları doğal yapısından çıkarmak suretiyle mucize denilen olağanüstü olaylar ve fiiller yaratır.³¹¹

Selefiyye, diğer itikadi konularında olduğu gibi mucize konusunda da haber niteliğindeki rivayetleri esas alarak haberi nasslara ters düşen rivayetleri reddetmiştir. Böylece konu ile ilgili görüşlerini nassların lâfızları üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır.

³¹¹ Maturîdi, 2002: 285.

Nitekim Selefî metodun öncüsü kabul edilen Ahmet İbn Hanbel, mucize kavramının nasslarda geçmemesi ve ilk dönem âlimlerinin bu hususta tartışmaya girmemiş olmasından kaynaklanacak ki bu mesele hakkında çok yorum yapmamıştır. Bununla birlikte nübüvveti zorunlu olarak ispat eden delilin mucize olduğunu belirterek mucize ve kerameti hak kabul etmiş, Kur'an'ı Kerim'in mucize olduğunu da ayrıca belirtmiştir.³¹² O, mucize ile kerametın de hak olduğunu, ancak kerâmetın mucize ile karışmaması için gizli tutulması gerektiğini savunmuştur.³¹³

Selef âlimlerinden Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed et Tahavi (ö.321) de nübüvvetin ispatında mucize ile birlikte başka delillerin de imkân dâhilinde olduğunu kabul eder. Tahavi, hissi mucizelere yer vermez ve peygamberin mucizelerinden sadece İsra ve Mi'raç hadisesinin uyanıkken vukû bulunduğunu kabul eder.³¹⁴

Yine Selef âlimlerinden Kadî Ebû Ya'la Muhammed b. Hüseyin el-Hanbelî, (ö.458) Ahmet bin Hanbel gibi nübüvvetin ispatının yalnızca mucize ile gerçekleşebileceğini belirtir ve bir fiilin mucize olabilmesi için gerekli nitelikleri belirttikten sonra Kur'an'ı Kerim'in ve sahabenin şahit olduğu mucizelerle Hz. Muhammed'in nübüvvetinin sabit olduğunu belirtir.³¹⁵ Bununla birlikte Hz. Peygamber'e nispet edilen hissi mucizeleri mütevatir haberler ile sabit olmadığı ve meydan okuma ve nübüvveti ispata yönelik bir çaba olmadığından dolayı saydığı nitelikler arasında kabul etmez.

Selef âlimlerinden İbn Teymiyye de mucizeyi nübüvvetin delili olarak kabul etmiştir. O, mucizelerin peygamberliğe delâlet etmesini ilk olarak mütevatir haberle bilinebileceğini belirtir. İkinci olarak mucizelerin nübüvmete delâleti, zorunlu bilgi olan nazar ve istidlâl yolu ile elde edilen bilgi yoluyladır. Çünkü bu bilgi de zorunlu bilgi dâhilindedir. Nitekim ilk iman edenlerden olan Hz. Hatice ve Necâşi, mucizeye

³¹² İbn Hanbel tsz. 19-20.

³¹³ İbn Hanbel, tsz: 19-20.

³¹⁴ Ebu'l-İzz, 1997: I, 270.

³¹⁵ Ebu'l-Ya'la, 1974: 154-159.

ihtiyaç duymadan Hz. Peygamberin şahsiyetinden ve getirdiği mesajlardan yola çıkarak iman etmişlerdir.³¹⁶

Mucize kavramı yerine *ayet* kavramını kullanan İbn Teymiyye mucize için büyük ayet, kerâmet içinse küçük ayet ifadesini kullanmıştır. Kur'an'ı Kerim ve Hz. Peygamber'in gösterdiği mucizeler büyük mucizelerdendir. Velilerin kerâmetleri ise peygamberlerin gösterdiği mucizelere eşdeğer olmadıkları için derece olarak düşük türler. İbn Teymiyye'ye göre Hz. Peygamber'in gösterdiği mucizeler de *tehatti* bulunmaz. Yine ona göre Peygamber'in doğumundan önce ve ölümünden sonra gerçekleşen olağanüstü hadiseler de mucize değildir. Çünkü bir hadisenin mucize olması için peygamberin doğru söylediğinin delili olmalıdır.

İbn Teymiyye, tüm peygamberlere verilen mucizelerin Peygamberimiz'de toplandığını belirtmiştir. O, bu konuda nakil ile bildirilmeyen pek çok yorumu kabul etmemiştir. Hatta Hz. Peygamber'e nisbet edilen pek çok olağanüstü hadise de *tehatti* bulunmadığı için *tehattiyi* mucizenin şartlarından kabul etmemiştir.³¹⁷

Selef ekolünün son dönem öncülerinden kabul edilen Muhammed Abduh, (ö. 1905) mucize konusunda Selefiler gibi düşünmektedir. Ona göre, peygamberlere doğruluklarını ispat etmek için Allah tarafından açık mucizeler verilmiştir. Dolayısıyla başka bir bilgiye ihtiyaç yoktur. Bu mucizelere şahit olmayanlar için delil mütevâtir haberlerdir. Mütevâtir haberler ise kesin bilgi içerirler. Ancak bu haberlerin mütevâtir özellikleri taşıması gerekmektedir. Kur'an'ın önceki peygamberler hakkında bildirdikleri tüm haberler mütevâtirdir. Dolayısıyla bu peygamberler, nübüvvet davalarında insanları aciz bırakmak suretiyle mücadelelerini sürdürmüşlerdir.³¹⁸

Abduh, Kur'an'ı Kerim'in belâğatı ve içerisindeki mesajlarıyla birlikte Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden en kuvvetli delilin mucize olduğunu belirtir.

³¹⁶ İbn Teymiyye, 2000: 883-887.

³¹⁷ İbn Teymiyye, 2000: 794.

³¹⁸ Abduh, 1986:160-161.

Peygamber'in nübüvveti sahih bir yolla insanlara intikal ettiğine göre tüm insanların bu bildirilenlere iman etmesi ve ona tâbi olması zorunlu bir sünnettir.³¹⁹

Abduh'a göre, Allah kâinatın tabii işleyişinin yanında varlıklar âlemi için özel kanunlar yaratabilir. İnsan bu özel kanunları idrak etmede yeterli olmayabilir, ancak bu kanunlar Allah'ın lütfuna mazhar olan kişilerde görülebilir. Böylece Abduh, mucize konusunu yalnızca nakli delillerle değil akli delillerle de izah etmeye çalışmıştır.³²⁰

Sonuç olarak Selef âlimleri ve onların takipçileri kendilerince sahih kabul ettikleri rivayetlerden hareketle mucizeleri nasslarda geçtiği şekli ile açıklamaya çalışmışlardır.

Diğer kelâm âlimleri gibi Mu'tezile kelâmcıları, mucize konusunu âlem ve Allah'ın kudreti açısından değerlendirmişlerdir. Mu'tezile âlimleri, bu konuyu genel doktrinleri çerçevesinde ele almışlar ve farklı görüşler ortaya koymuşlardır.³²¹ Mu'tezile mensuplarının her konuda görüş birliği içerisinde olduklarını söylemek zor olduğu gibi bu konuda da ekolün içinden iki ana akım farklı değerlendirmelerde bulunmuştur.³²²

Mu'tezile'nin Bağdat ekolü, tabiat kanunlarına büyük önem atfetmiştir. Ekolün ilk dönem âlimlerinden olan Hayyat, (ö.220) ve Kasım el-Ka'binin (ö.319) hâdis olan âlemin belirli bir düzeyde özgür iradeye sahip olduğunu ve türlerin korunmasını belirleyen doğal niteliklerin var olduğunu iddia ettikleri kaynaklarda yer almaktadır. Onlara göre, Allah tabiatta bulunan bu doğal kanunlara aykırı harekette bulunmaz.³²³ Mu'tezile kelâmcılarının bu tabiat düşüncesinin dayandığı temel unsurlardan biri, Yunan felsefesinden İslam düşüncesine geçmiş olan *araz* kavramıdır. Onlara göre,

³¹⁹ Abduh, 1986: 189-190.

³²⁰ Abduh, 1986: 61.

³²¹ Karadaş, 2015: 78.

³²² Karadaş, 2015: 78.

³²³ Rahman, 2001: 290-291.

arazlar mevcut olmadığı halde bulunabildiği gibi yok olduklarında da sabittirler. Selef âlimleri ise insanın iradesini araz olarak kabul etmekle birlikte bir arazın başka bir arazı oluşturamayacağını savunmuşlardır.

Mu'tezile'nin tabiat algısının dayandığı diğer bir unsur da *tevlid teorisi*dir. Bağdat ekolünden Bişr bin Mu'temir tarafından ortaya atılan *tevlid nazariyesi* ne göre, âlemde meydana gelen fiillerde zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi bulunur. Dolayısıyla âlemin sebep-sonuç ilişkisi üzerine işleyişi devam eder. Onlar, Eş'arilerin aksine Allah'ın yarattığı fiilleri belirli bir gaye ile ve Allah'ın illetlerde yarattığı güçle meydana geldiğini belirtirler. Nitekim âlemdeki tüm varlıklar tabiatlarını korurlar. Ancak Allah dilerse bu tabiatlar değişir. Gerçek fâil olan Allah, fiilini sebebiyle birlikte yaratır.

Mu'tezileye göre tabiat, fiillerini kendisi dışından alan ve sabit kanunları olmayan cansız bir varlık değil, aksine sabit ve nesnel kanunlara göre bizzat kendisi fâil olan bir sistemdir. Yani tabiat, mutlak olan bir kudretin elinde değil fiilleri düzenleyen sistematik yasaların egemenliğindedir. Mu'tezile'ye göre tabiat, ilahi iradeye göre değil ilahi ilim uyarınca yaratılmıştır.³²⁴

Bu sebeple Mu'tezile âlimi olan Nazzâm, 'ayın ikiye bölünmesi' mucizesini sadece konu ile ilgili mütevâtir seviyeye ulaşmadığına gerekçesine bağlamayarak ayı oluşturan parçaların bölünemeyeceğini iddia eder.³²⁵ Bu durumun aksi Allah'ın ilmine aykırıdır. Diğer hâdiseler de bu türdendir. Zira Mu'tezile'ye göre tabiat sabit ve nesnel kanunlara sahiptir. Bu kanunlar da Allah'ın ilmi sayılır. Ayrıca bu türden mucizeler akıl yasasına göre de imkânsız kabul edilmiştir. Onlara göre nübüvvet, dışarıdan desteklenerek değil, içerisinde yer alan bir doğrulayıcı ile mümkündür. Zira nübüvvetin doğruluğunun, şeriatın çelişkilerinden uzak oluşundan başka bir delile ihtiyacı yoktur.

Ehl-i Sünnet âlimleri, bu teoriyi zorunlu bir determinizme yol açacağından dolayı reddetmiştir. Onlara göre bu anlayış, Allah'ın âleme müdahalesini öngörmediği ve

³²⁴ Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 55.

³²⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 135.

tabiat kanunlarının kesintiye uğratılması manâsına gelen hissi mucizelerin imkânını gerektirmediğinden dolayı kabul edilmemiştir.

Mu'tezile kelâmcılarından bazıları hissi mucizeleri tabiat felsefelerinden dolayı reddederken Basra ekolüne mensup olanlar, âlemde var olan sebep-sonuç ilişkisi hususunda Maturîdiler gibi düşünürler. Onlar, illetin olduğu her durumda sonucun da var kabul edildiği görüşünü, hâdis olan varlıkların bir yaratıcı tarafından yaratılmadığı sonucuna götüreceği gerekçesiyle kabul etmeyerek hissi mucizeleri imkân dâhilinde kabul etmişlerdir.³²⁶ Bununla birlikte bu haberleri tevatür derecesine ulaşmadıklarından dolayı kesin bilgi ifade etmediklerini iddia etmişlerdir.

Basra ekolünden olan Cahiz'a göre, mucize olarak meydana gelen hadiselerin cevher, araz, soyut, somut ya da akledilir olması veya olmamasının bir önemi yoktur. Böylece o, mucizeyi imkân dâhilinde görmüş ve mucize ister cevher ister araz ister somut ve soyut ister akledilebilir olsun tüm hâdiselerin Allah'ın kudreti ile meydana geldiğini belirtmiştir. Burada önemli olan hâdiselerin insanın gücünü aşması ve onu aciz bırakmasıdır. Bununla birlikte Cahiz, bir hadisenin mucize olabilmesi için görülebilmesini ve mütevâtir bir rivayet ile nakledilmesini şart koşturmuşur.³²⁷ Cahiz, Hz. Peygamber'e nispet edilen hissi mucizeleri mütevâtir seviyesinde görmeyip *haber-i vahit* seviyesinde gördüğünden dolayı bunlar hakkında bilgi vermemiştir.

Mu'tezile kelâmcılarının önemli simalarından olan Kâdî Abdülcebbar da mucizeyi nübüvvetin dışarıdan destekçisi olarak yorumlamıştır. Basra ekolünün diğer âlimleri de bu doğrultuda düşüncelerini belirtmişlerdir.

İslam filozofları ise mucizeyi inkâr etmemekle birlikte kelâmcılardan farklı bir şekilde izah etmişlerdir. Onlar, mucizelerin ya peygamberlerde bulunan ve nesnelere etkileyebilecek ya akli ve nefsi güçle meydana geldiğini ya da hayal etme gücü ile meydana geldiğini düşünürler. Böylece Felsefeciler, mucizelerin peygamberlerin nefesleri ile etkileyebildikleri maddelerde meydana geldiğini iddia etmişlerdir.³²⁸

³²⁶Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 55.

³²⁷ Cahiz, 2002: 147.

³²⁸ İbn Rüşd, 1986: 285-287.

Buna göre fiilleri Allah'ın yarattığı ikinci illet yaratır. Yine onlar, İnsanların gördükleri rüyaları peygamberlerin uyanırken görebilme kudretine sahip olduğunu belirtirler.

Sonuç olarak kelâmcılar her peygamberin, nübüvvetini ispat etmek için Allah tarafından kendisine bazı deliller ve mucizeler verdiği hususunda ittifak etmişler ve mucizeyi zorunlu bir delil olarak imkân dâhilinde görmüşlerdir. Yine kelâm âlimleri Kur'an'da anlatılan önceki peygamberlere verilen mucizeleri de kabul etmişlerdir. Zira bu bilgiler Kur'an aracılığı ile mütevâtiren günümüze taşınmıştır.

Kelâmcılar, Kur'an'ı Kerim'de geçmiş peygamberlere ait olan mucizelerin nübüvvetlerinin delili ve Hz. Peygamber'e isnat edilen mucizelerin genellikle nübüvveti sırasında meydana geldiği hususunda ittifak etseler de Hz. Peygamber'in haber verdiği bazı olayların sonradan meydana gelip gelmediği hususunda görüş ayrılıkları olmuştur.

Bizim konu ile ele alacağımız ayet, Hz. Muhammed'e isnat edilen hissi mucizelerden olan *Şakku'l Kamer* denilen ayın yarılması hadisesidir. Bu ayeti Kur'an'ı Kerim'de geçen İsrâ ve Mirâç ve peygamberin katıldığı savaşlardaki ilahi yardım niteliğindeki diğer hissi mucizelere örnek olması açısından değerlendirmeyi uygun gördük.

İslam düşünce tarihinde hicri ikinci asırdan sonra hadis ve tefsir literatüründe peygambere atfedilen en önemlisi mucizelerden biri de *Şakku'l Kamer* hadisesidir. Kamer Suresi, 54/1-5. ayetlerde konu şu şekilde geçmektedir:

“Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı onlar bir mucize görseler yüz çevirirler ve “Süregelen bir sihirdir” derler. Peygamberi yalanladılar nefislerinin arzularına uydular. Hâlbuki her iş (Allah nasıl takdir ettiyse) öylece gerçekleşecek, değişmeyecektir. Andolsun onlara içinde caydırıcı tehditlerin bulunduğu haberler geldi. Bu haberler zirveye ulaşmış birer hikmettir! Fakat uyarılar fayda vermiyor!”

Ayın yarılma hadisesini ilk dönemden itibaren İslam âlimleri farklı şekillerde değerlendirip yorumlamışlardır. Âlimlerden bazıları bu hâdisenin Hz. Peygamber'in nübüvveti döneminde vukû bulunduğunu, bazıları ise kıyamet alâmeti olarak vukû bulacağını söylemişlerdir. Diğer bazıları da *Şakku'l Kamer* ifadesinin mecazi anlamda kullanıldığını belirtmişlerdir.

İlk dönem müfessirlerinden bir kısmı, ayette geçen *Şakku'l Kamer* ifadesinin zahiri anlamını esas alarak amel edilmesi gerektiğini belirtirler. Bu âlimler arasında İmam Maturîdî, Bağdâdî, Zeccac (ö.311) gibi pek çok Sünni ekole bağlı âlimler olduğu gibi Mu'tezile ekolünün önemli temsilcilerinden olan Kâdî Abdülcebâr, Zemahşerî gibi âlimler de bulunmaktadır. Onlara göre ayetin siyak ve sibakı ayın yarılacak şekilde anlamlandırılmasına izin vermez. Zira onlar gelecekte olan bir olay kıyametin kopacağını sebep olamayacağını ve ikinci ayetteki “mucizenin açıkça gösterildiği” ifadesi böyle biri mananın anlaşılmasına uygun düşmeyeceğini belirtirler.³²⁹

Şakku'l Kamer hadisesini Hz. Peygamber'in mucizesi kabul etmeyenler, hadisenin kıyamet kopmadan hemen önce gerçekleşeceği yorumunu yaparlar. Ayetin mazi sigası ile zikredilmesinin sebebini kıyametin çok yaklaştığını ve gerçekleşmesinde bir şüphe bulunmadığını vurgulamak için olduğunu belirtirler.³³⁰

Hasan Basri, (ö.110) Mekke'de ay yarılmış olsaydı bunu sadece sınırlı sayıda insanlar değil bütün insanların görmesi gerektiğini belirterek ayın kıyamet anında, sûra ikinci üfürüldüğünde yarılacağını belirtir.³³¹ Ayın kıyamete yakın yarılacağını kabul edenler arasında Ata bin Ebi Rebah, (ö.115) Ebu Bekir el-Esam, (ö.200) en-Nazzâm; (ö.210) daha sonraki âlimlerden Halimi, (ö.403) Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevi, (ö.482) son dönem âlimlerinden de Ahmet Zeki Paşa, (ö.1934) Reşit Rıza (ö.1935) İzzet Derzeve, (ö.1984) Muhammed Esed (ö.1992) ve Süleyman Ateş yer almaktadır. Şimdi üzerinde çalışma yaptığımız meallerde ayetin nasıl tercüme edildiğini inceleyelim:

Süleyman Ateş meali: *O son saat yaklaştı, ay yarıldı. Bir mucize göreceksiniz yüz çevirirler ve “Süregelen bir büyüdür” derler.*

³²⁹ Mevdûdî, 1987: VI, 43-44.

³³⁰ Maturîdî, 2005: IX, 441, Semerkandî, 1993: III, 297

³³¹ Mâverdi, tsz: V, 409.

Muhammed Esed meali: *Son saat yaklaşacak ve ay yarılacak ama eğer onlar (son saat düşüncesini tamamen reddedenler onun yaklaştığının) işaretini görselerdi sırtlarını dönerler ve “(Bu,) hep olagelen bir göz yanılmasıdır!” derlerdi.*

Bayraktar Bayraklı meali: *Kıyamet yaklaşip ay yarılrsa onlar da bu oluşumu gözleri ile görseler, “bu devamlı yapılan bir büyüdür” diyerek yüz çevirirler.*

Mustafa Öztürk meali: *Kıyamet yaklaşır ve ayrılır Ne var ki o kafirler/müşrikler istedikleri türden bir mucizeyi görseler bile yine kabul etmez, “Bu gelip geçici bir sihirden bir göz aldanmasından ibaret!” derler.*

Yaşar Nuri Öztürk meali: *Saat yaklaştı, ay yarıldı.*

Hüseyin Atay meali: *Saat yaklaşip, ay yarılıp bir belge görünce yüz çevirirler de “Süregelen bir büyü” derler.*

Görüldüğü gibi meal yazarlarından Bayraklı, Esed, Hüseyin Atay, Mustafa Öztürk *inşakka* fiilini kıyamet anıyla irtibatlandırmışlar ve meallerinde kelimeye “yarılrsa, yarılacak, yarılıp” şeklinde manalar vermişlerdir. Ay'ın yarılma hadisesini nübüvveti ispatlayan bir mucize olarak değil de kıyametin yaklaştığının bir işareti olarak yorumlamışlardır.

Süleyman Ateş, her ne kadar mealinde “ay yarıldı” ifadesini kullansa da açıklama notunda kıyamet olaylarından kabul ettiğini izah etmiştir. Diyânet mealinde de “ay yarıldı” ifadesi mazi sigası ile ifade edilmekle birlikte tefsirinde konu ile alakalı tüm yaklaşımlar tarihsel süreç içerisinde ortaya konulmuş uzun uzadıya ele alınmıştır. Şimdi meal yazarlarımızın konu ile ilgili değerlendirmelerini ele alalım:

Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* isimli meal tefsirinin konu ile ilgili açıklama notunda; ayın yarılma hadisesinin gerçekliğinden kuşkulanan için bir neden bulunmasa da hakikat de ortaya çıkan olayın alışılmamış optik bir yanılısamaya neden olan yine aynı ölçüde alışılmamış bir tür kısmi ay tutulması olmasının imkânından söz etmiştir. Esed, ayın yarılma hadisesinin kıyametin yaklaşmasına doğru olacak olan olaylardan olduğunu kabul eder. Bu görüşüne gerekçe olarak da Kur'an'ın geçmiş zaman kipinin geleceği göstermek ve fiille alâkalı olayın mutlaklığını

vurgulamak için olduğunu belirtir. Esed bu açıklamalarını Rağıb ve Zemahşeri'ye atıfta bulunarak yapmıştır.³³²

Mustafa Öztürk, konu ile ilgili ayetin açıklamasında *inşakka'l kamer* ifadesinin pek çok farklı yorum ve tartışmaya sebep olduğunu belirtir. İslam âlimlerinin çoğuna göre Hz. Peygamber döneminde ayın fiilen yarıldığını belirttikten sonra kendi kanaatinin bu hâdise'nin kıyamet günü gerçekleşeceğini kabul eden âlimlerden yana olduğunu söyler. Zira gökyüzünün yarılması, güneşin dürülmesi, ayın karanlığa gömülmesi, Güneş ve Ay'ın birbirine girmesi gibi kıyamet ile ilgili diğer tasvirler dikkate alındığında bu ikinci yorumun daha isabetli görüş olduğuna dikkat çeker. Ayrıca söz konusu ifadenin Arap dilinde “gerçeklerin ayan beyan ortaya çıkması” manasında bir deyim olabileceğini de hatırlatır.³³³

Süleyman Ateş de mealinde bu hadisenin kıyametle vukû bulacak olaylara dikkat çekildiğini belirtir. Kıyametin kesin ve yakın olduğunu belirtmek için o zamanda gerçekleşen ayın yarılması hadisesinin geçmiş zaman kipi ile gelişini Kur'an'ın bir üslubu olduğunu belirterek bu üsluba başka örnekler verir.³³⁴

Diyânet tefsirinde de şu şekilde açıklamada bulunulmuştur: Ayın yarılması ile ilgili ifadenin Hz. Peygamber'in zamanında gerçekleştiğini savunanlar fiilin geçmiş zaman kalıbıyla kullanılmış olmasını ve bu hadiseyi farklı biçimlerde tasvir eden rivayetlerin bulunmasını delil gösterirler. İslam âlimlerinin çoğunluğu bu görüşü kabul etmişlerdir.³³⁵ Açıklamanın devamında bu hadisenin kıyamet yaklaştığı zaman meydana gelecek kozmik bir değişikliği haber verdiğini savunanların; geçmiş zaman kalıbındaki bir fiille gelecek zamanın kast edilmesi, ayın ikiye yarıldığına ilişkin rivayetleri aktaran sahâbelerin hadisenin gerçekleştiği zaman da küçük yaşta olmaları ve bu rivayetlerin güvenilirliklerinin tartışılması, hadisenin başka bölgelerde

³³² Muhammed Esed, *Ku'an Mesajı*, s. 148.

³³³ Mustafa Öztürk Meali, s. 594.

³³⁴ Süleyman Ateş Meali, s. 329; Bkz. Ateş Tefsiri, C. V, s. 2570-2571.

³³⁵ Diyânet Tefsir, C. V, s. 180.

görülmemiş olması ve Kur'an'ı Kerim'de müşriklerin mucize taleplerinin yerine getirilmediğine ilişkin ayetleri delil olarak ileri sürdükleri hatırlatılmıştır.

Tefsirde ileri sürülen bu delillerin karşıt görüşü, İslam âlimleri tarafından nasıl çürütüldüğü de uzun uzadıya anlatılmıştır. Son olarak İlyas Çelebi'nin konu ile ilgili tespitlerine, konuya ışık tutması açısından yer verilmiştir: Çelebi, *inşikak-ı kamer* konusundaki rivayetlerin güvenilirliğinin tartışmalı olduğu ve anlatımın farklı yorumlamaya açık durması sebebiyle iman konusu olarak ele alınmaması gerektiğini, bir müminin mucize olarak konu edilmiş bir olayın aklî izaha ihtiyacı olmadan bunun mümkün olabileceğini inanması gerektiği görüşünü savunmuştur.

Sonuç olarak incelemeye konu olan mellerimiz ayın yarılması hadisesini, Selef âlimlerinin rivayet merkezli nasslarının üzerinden yorumlamamış, meseleye hissi mucizelerle ilgili nassların dilsel ve Kur'an bütünlüğü içerisinde yaklaşmış ve hâdiseyi Mu'tezili eğilim içerisinde değerlendirdikleri tesbit edilmiştir.

2.7. Dinde Zorlama

Kur'an, Bakara sûresi 256. ayette geçen "*Dinde zorlama yoktur*" ifadesi ile din inanç ve düşünce tercihlerinin gerçekleştiği alanda zorlamayı yasaklamıştır. Bazı âlimler bu yasağın cihat ayetleri ile neshedildiğini söyleyerek ayetin yalnızca Ehl-i Kitab'ı kapsadığını belirtmişlerdir.

Dinde zorlamanın olmayacağını savunanlar, Kehfsûresi 29. ayette geçen "Dileyen iman eder, dileyen inkâr eder..." ifadelerine dayanarak Allah'ın imanı cebir (zorlama) ve baskıya değil tercih prensibine dayandırdığını belirtmişlerdir. Aksi halde din konusunda yapılacak bir zorlama imtihanın esprisini ortadan kaldırır. Dolayısıyla dinde zorlama ve baskı caiz değildir. Çünkü bu durum teklifle çelişir.³³⁶

Mu'tezili müfessirler bu konuda Allah'ın imanı baskı ve zorlama yoluyla değil, imkân tanıma ve tercihle husule getireceğini belirtir. Bu konuda "Eğer Rabbin dileyseydi yeryüzündeki herkes topyekün mü'min olurdu". (Yunus10/99) ayetini; "Eğer Allah dileyseydi, onları zorla iman ettirirdi şeklinde göndereceğini, Ancak Allah'ın böyle murad etmeyip iman etmeyi kişinin ihtiyarı esasına dayandırdığını belirtmişlerdir.

³³⁶ Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezili Yorumu*, s. 256.

Şimdi bu ayetin günümüz meallerindeki tercümelerine bakalım:

Diyânet İşleri meali: *Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır.*

Süleyman Ateş meali: *Dinde zorlama yoktur doğruluk, sapıklıktan seçilip belli olmuştur.*

Muhammed Esed meali: *Dinde zorlama yoktur. Artık doğru ile yanlış birbirinden ayrılmıştır.*

Bayraktar Bayraklı meali: *Dinde zorlama yoktur. Artık doğru yanlıştan ayrılmıştır.*

Mustafa Öztürk meali: *İman hususunda asla zorlama yoktur. (Dileyen iman edip mü'min olur; dileyen hakkı inkâr edip kafir olur.) Çünkü artık neyin hak neyin batıl, neyin doğru neyin yanlış olduğu açıkça ortaya çıkmıştır.*

Yaşar Nuri Öztürk meali: *Dinle baskı- zorlama-tiksindirme yoktur. Doğru ve güzel olan, çirkinlik ve sapıklıktan açık bir biçimde ayrılmıştır.*

Hüseyin Atay meali: *Dinde zorlama yoktur şüphesiz doğru olan eğri olandan iyice ayırt edilmiştir.*

Görüldüğü üzere Mustafa Öztürk dışında tüm meal sahipleri ayete aynı manayı vermişlerdir. Mustafa Öztürk ise ayette geçen *ed din* kelimesini "iman" manasında te'vil etmiştir. Ona göre *lâ ikrahefi'd-din* ifadesinin, imanın bir dayatma ile değil hür irade ile tercih konusu olduğunu belirtmiştir.

Yaşar Nuri Öztürk, zorlama ifadesinin yanına "tiksindirme" ifadesini de ekleyerek zorlamayı tiksindirme olarak değerlendirmiştir.

Muhammed Esed mealinin dip notunda din teriminin, hem ahlakın hem de ahkâmın muhtevasını kapsadığını belirterek terimin geniş anlam çerçevesini yansıttığını belirtmiştir. Bununla birlikte bu kavramın insanın ibadet ettiği objeye karşı yaklaşımını ortaya koyduğunu böylece "itikât" kavramını da kapsadığını belirtir. Esed, bu ayetin, İslam'ın inkâr edenlere karşı "Ya İslam ya kılıç" alternatifi koyduğu şeklindeki yaygın safsatayı geçersiz kılan bir hüküm olduğunu belirterek Mu'tezili çizgiyi takip etmiştir.

Süleyman Ateş de tefsirinde; dinin başka konularda haksız zorlamaları yasaklarken kendisinde zorlamayı asla kabul etmeyeceğini belirtir ve dinin insanların hür

vicdanlarıyla seçip bağlanacakları bir şey olduğunun altını çizer. Baskı ve tehdit altında ortaya çıkan iman hakiki iman olmaz diyen Ateş, İslam'da cihadın insanları zorla bir dini kabule değil, vicdanların üzerindeki baskıyı kaldırmak ve onların özgür iradelerini kullanabilmek için farz kılındığını belirtir. Bu hususta Allah Teâlâ'nın dahi kullarını zorlamadığını "*Rabbin dileseydi yeryüzünde bulunanların hepsi iman ederdi. Şimdi sen mi mü'min olmaları için insanları zorlayacaksın*" ayetini delil getirerek doğru ve batıl yolun, insanlara apaçık bir şekilde sunulduğu ve onları seçmekte insanların hür vicdanlarına bırakıldığını belirtmiştir.

Ateş, tüm bunların başka din mensupları için de geçerli olduğunu söyledikten sonra İslam'ı kabul edenlerin İslam nizâmına uymalarının zorunlu olduğunu belirtir. Çünkü bunun aksi bir durum Allah'ın yasakladığı fiiller düzenini bozar. Her hukuk sisteminin kendi vatandaşlarını kanunlara uymaya zorunlu kıldığı gibi İslam hukuk sisteminin de tabiiyetinde yaşayanları kendi ilkelerine göre yaşamaya mecbur kıldığını söyler. Bununla birlikte Ateş, toplum düzenini bozanlara cezai müeyyide uygulandığını, ancak Allah ile kul arasındaki iman ve ibadet konularında ikrah ve icbarın olmadığını belirtir.³³⁷

Diyânet, tefsirinde konuyla ilgili dinin inanç ve amelden oluşan bir bütün olduğunu, bilginin insana zorla verilebileceğini ancak imanın insana zorla verilemeyeceğini belirterek konuya giriş yapar. Devamında imanın bir tasdik işi olduğu ve özgür irade ile karar vermeyle tercih edilebileceği hatırlatılır. Ayrıca zihnin ve kalbin içinde yaşananları bir başkasının bilmesi imkânsız olacağından, icbarla bir kimsenin inandığını söylemesi durumunda bunun kalbindeki duruma mutabık olup olmadığı test edilemez. Dolayısıyla bir kimse ne zorlanarak inandırılabilir ne de baskı altındayken söylediklerine güvenilebilir. Dini amelin özü ihlâstır ve samimiyezsiz bir kişinin dini amelinden de söz edilemez.

Tefsirde ayrıca ayetin devamında gelen "Çünkü doğru eğriden apaçık ayrılmıştır" ifadesinin dinde zorlamanın olamayacağı kevnî hakikatine işaret ettiği

³³⁷ Diyânet Tefsiri C.1, s. 402

belirtilmektedir. Böylece bu hüküm, Allah Teâlâ'nın ilahi bir hükmü olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca doğrunun yanlıştan ayrılması ancak peygamberlerin getirdikleri vahiy üzerinde düşünmek vasıtasıyla mümkündür. Tefsirde, ayetin insanların inanmak ve inanmamakta hür oldukları gibi iman etmiş olanların da inançlarını serbestçe yaşamaları gerektiği açıklaması yer alır. Dolayısıyla ayetin manasından, küfrü tercih eden bir kimse için kendisine kâfir olarak yaşama hakkı verileceği anlaşılır.

Tefsirimiz ayeti bu şekilde değerlendirdikten sonra konu ile ilgili diğer ayet, hadisler ve uygulamalar çerçevesinde Müslüman olmayanların İslam'a girme hususunda baskı yapılması hükmünün 1) Genel olup olmadığı, nesh edilip edilmediği ve yürürlükte olup olmadığı 2) Ayette geçen din kavramından Müslümanların belirli bir amele zorlanıp zorlanmayacağı hükmünü kapsayıp kapsamadığı hususunda müfessirlerin görüşlerini sıralar.

Daha sonra Tefsirde, İbn-i Aşûr'un konuyla ilgili "cizye kabulü söz konusu değildir. Savaşı emreden ayetler ve hadisler söz konusu ayetten önce nazil olmuştur. Savaşlar, şirkin hâkim olduğu Arabistan topraklarında Kâbe'nin putlardan temizlenmesi, örnek bir tevhit ümmeti ve merkezi oluşturulması gerekçesiyle farz kılınmıştır. Böyle bir amaca ulaşıldıktan sonra artık bütün insanların Müslüman olduğu bir dünya değil, hakları ve hürriyetlerin muhafazasını Müslümanların yaptığı evrensel bir nizamın hâkim olması gereklidir. Dolayısıyla dinde zorlama savaşı bitip hakka ve hukuka baş eğdirme savaşı başlamıştır" şeklindeki görüşleri aktarılır.

Tefsirimiz, İbn-i Aşûr'dan alıntı yaptığı bu görüşleri benimseyerek dinde zorlamanın yasaklanmasını "Hakkın batıldan açıkça ayrılması" hakikatine bağlamış ve devamında Kur'an'ın varlığıyla yeniden hak ve batıl birbiriyle karışmayacağına göre bu ayetin, nesh olunması imkânsız olup evrensel olduğu belirtilmiştir. Savaş insanları zorla İslam'ı kabul etmesi için değil, din sebebiyle baskının ortadan kaldırılması, din ve vicdan hürriyetinin hâkim olması, hukukun yürürlükten kalkmaması içindir. Dolayısıyla Müslüman olmayanlar, hak ve hukuka uyguladıkları müddetçe inandıkları dinde kalma ve onu hayata geçirme hakkına sahip olmalıydılar.

Müslümanların amelleri hususunda ise onların işledikleri bir kısım haramlar için öngörülen cezaî müeyyideler insanın yaşamına müdahale anlamında değil, sosyal yapının korunmasına yöneliktir. Ceza gerektirmeyen haramların ihlâli ve farzların

ihmalinde sosyal düzeni korumak gayesi ile *emri bi'l-ma'rufnehy-i ani'l-münker* (iyiliği emretmek kötülükten sakındırmak) görevi yerine getirilmelidir. Müslümanlar, bilgi ve donanımlarına göre öğüt ve telkin yoluyla bu görevi genel olarak yerine getirirler. Ancak müeyyideler genel olmayıp devletin kurum ve kuruluşlarına aittir. Bu müeyyideler de Müslümanların ceza ve tehdit altında dinlerini yaşama hususunda değil, genel ahlak ve düzenin korunmasına yönelik olmalıdır. Nitekim mürted olanların öldürülmesindeki gerekçe, dinde zorlama yasağının Müslümanları kapsadığına bağlı olarak dinlerini değiştirmeleri değil, böyle kimselerin İslam'a ve Müslümanlara karşı savaş açmasıdır.³³⁸

Görüldüğü üzere Ateş, Diyânet, M. Öztürk'ün açıklama ve tefsirlerinde müfessirlerin çoğunun ayetin mensuh olduğu veya Ehl-i Kitab'a hasredildiği şeklindeki görüş benimsenmemiştir. Hatta Diyânet tefsirinde Ateş, Müslümanların benimsedikleri dinin hukuk sistemine uymak zorunda olduklarını bununla birlikte iman ve ibadette zorlamanın kabul edilemeyeceğine dikkat çekmiştir.

Mütercimler ayeti olduğu gibi tercüme etmiş, açıklamalarında da dinde zorlamanın hiçbir şekilde mümkün olmadığını ancak özgür ve hür irade ile yapılan dini tercihin Allah katında makbul olacağını belirterek Mu'tezili ekolün insana ve onun iradesine yaptığı vurgu çizgisinde anlam tercih etmişlerdir. Kişisel özgürlüğün kurumsallaşmasına matuf bir düşünce ekolü olan Mu'tezile ekolü de, bireysel mükellefiyet gibi bir ödevle görev yüklenen insanoğlunun ancak iradi bir şekilde yapıp etmelerini, kendi eylemi olarak ifa etmiş kabul etmektedir.

2.8. Mecaz

Kuran'ı Kerim'de mecazın bulunup bulunmadığı meselesi, İslam düşünce ve tefsir tarihinde önemli tartışma konularından birini teşkil etmiştir. Etkin bir anlatım formu olan mecaz kutsal metinlerin tamamında da yer almaktadır. Bir bakıma mecaz, aşkın olanın sonlu olana doğru düşey yönlü açılımını mümkün kılan bir konuşma figürüdür. Ancak ilahi metinlerde ne kadarının hakikat ne kadarının mecaz oluşu tartışma konusu olmuştur.

³³⁸ Diyânet Tefsiri C.1 s. 402-407.

Mecaz kelimesi “*ism-i zaman ve ism-i mekân* sigasında olup lugâtte “bir yola girip orada yürümek” manasındadır.³³⁹ Daha sonra bu mana genişletilmiş, bazı amaçlara ulaşabilmek için edinilen vesile ve vasıtalar dahi mecaz adıyla anılmışlardır. Istilahta ise “Bir ilişkiden dolayı hakiki manasının dışında kullanılan ve aslî manasının kast edilmesine engel karine bulunan kelime” olarak tanımlanmıştır.³⁴⁰ Bu tariften hareketle bir kelimenin mecazi anlamı kastetmesi için öncelikle kelimeyi gerçek manasının dışına çıkararak bir münasebetin bulunması, daha sonra gerçek anlamın kast edilmediğine dair lâfzi ya da hâli bir ipucunun bulunması gerekmektedir. Böylece iki mana birbirine bağlanarak zihin gerçek manadan mecazi manaya intikal edebilmektedir.

Gazali *el-Müstesfâ* isimli eserinde mecazı üç kısma ayırarak şöyle tanımlamıştır:

1-Benzerlik sebebiyle lafzın başka bir manaya nakledilmesiyle ortaya çıkan mecaz. Cesur adama “aslan” denmesi bu türdendir.

2-Sözdeki fazlalıkla meydana gelen mecaz. “*O’nun benzeri hiçbir şey yoktur*”³⁴¹ ayetinin başındaki “kef harf-i cer’i bu türden mecaza örnektir.

3-Anlamaya mâni olmayan noksanlık. “Şehre sor”³⁴² ayetinde mahzûf olan “halk” kelimesi gibi.³⁴³

Gazâlî, konu ile açıklamasında her mecazın bir hakikate dayandığını, fakat her hakikatte bir mecazın bulunmasının gerekli olmadığını belirtir. Yine, hakikatin her zaman asıl olduğunu ve herhangi bir delil bulunmadan da bir mananın mecaza intikâl edilemeyeceğini kabul eder.

Mecazın tanımından anlaşılacağı üzere her bir ayette mecazın kullanımı meydana gelmemektedir. Zira mecaza başvurmanın temel şartlarından biri, ayetin hakikat

³³⁹ İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, (Beyrut: ty., V), 326.

³⁴⁰ Hikmet Akdemir, *Belağat Terimleri Sözlüğü*, (İzmir: 1999), 229-230.

³⁴¹ Şura, 42/11.

³⁴² Yusuf, 12/82.

³⁴³ Gazâlî, *el-Müstesfâ min ilmi’l- usûl*, (Beyrut 1324, I), 341-342.

manasının gerçekleşmemesidir. Örneğin bazen lengüistik tahliller sebebiyle manası sarih olan hakikat formlarını mecaz diye sunmak tartışma konusu olabilir. Bazen de bir ayetin mecazi anlam çerçevesinde yorumlanması gerçek anlamın dışına çıkılmasına neden olabilmektedir. Bu tür sorunlu mecazi te'villerin, mezhep taassubundan beslendiği söylenilebilir.

O halde, kelimenin konuştuğu hakiki manadan koparılarak kendisi için konan mananın haricinde kullanılan mecazın sınırı ve ölçüsü ne olmalıdır? Hakikatin ortaya koyamadığı pek çok ifade formu, çok etkin bir dil enstrümanı olan mecaz sayesinde kullanım alanı bulabilmektedir. Ancak mecazdan umulan faydanın hasıl olabilmesi için mecazda bir kriter ve dengenin bulunması esastır.

Kur'an'da kelimelerin mecazi manada kullanılmalarına dair İslam âlimleri arasında görüş ayrılıkları oluşmuştur. Pek çok âlim mecazın varlığını kabul etmekle birlikte bazıları, Allah için bir noksanlık teşkil edeceğinden dolayı mecazı kabul etmemiştir.

Nitekim Kur'an'ı sağlıklı bir şekilde yorumlanabilmesi ve bu yorumun neticesinde tarihi ve hukuki faydaların oluşması için Selef ekolü mensupları metnin lâfzi /hakiki açılımını esas alırken, Mu'tezili ekol bunun tersine Kur'an ayetlerinin mecazi yoruma tabi tutulması gerektiğini savunmuştur.³⁴⁴ Bununla birlikte Sûfi /İş'âri yorum tekniğini benimseyenler, Kuran'ın içsel açılımını merkeze koyarak mecazı ön plana çıkarmışlar ve Kur'an'ın tüm ayetlerini neredeyse mecazi forma indirgeme yaklaşımında bulunmuşlardır.

Mecaz konusunda ihtilafın temel kaynağı Selef âlimlerinin, ilahi sıfatlardan olan ve Allah'a isnâd edilen el, yüz, göz gibi ifadeleri te'vil etmeyip zahirine göre iman edilmesi gerektiğine dair düşünceleri konunun fitilini ateşlemiştir. Buna mukabil Halef âlimleri, zikredilen ifadelerin hakikat değil mecaz olduğunu belirterek hepsini yorumlama yolunu seçmişlerdir.

Selef bilginleri, hiç kimsenin bu ifadeden bahsetmemesi ve dolayısıyla bid'at olduğunu iddia etmeleri, lâfızların ilk defa bir mana için konulmuş olması, mecazın inkârının imkân dâhilinde olması, mecazla konuşmanın acziyyetten

³⁴⁴ Çağıl, *Din Dili ve Mecaz*, , (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 29.

kaynaklanmasından dolayı Allah'a nisbetinin caiz olmaması gibi delillerle mecazı reddetmişlerdir.³⁴⁵

Kur'an'da mecazın varlığını kabul edenler, öncelikle mecazın Arap dilinde kullanılmasından hareket etmişler, o zamanın anlayışını dikkate alarak Arap dilinin en fasih şekliyle nâzil olunan Kur'an'ın mecaza yer verdiğini iddia etmişlerdir. Mecazın varlığını kabul edenlerin bir başka delili de bazı ayetlerdeki lâfzi ifadelerin hakiki manada kullanılmasının ve anlaşılmasının imkânsız gözükmemesidir.

Mu'tezile, mecazı en çok kullanan ekoldür. Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden olan ve beleğat ilmini en güzel şekilde tefsirde işleyen Zemahşerî, "Esasü'l-Belağa" adlı lügatinde kelimelerin hakiki, müştak ve mecaz manalarını ayetlerden örnekler vererek açıklamıştır.

Kuran'da mecazın varlığını kabul etmeyen âlimler arasında Zahirîliğin kurucusu Davut b. Ali (ö.270), oğlu Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmet et-Taberî (ö. 335) ve Maliki bilimi Huveyz mendâz (ö.400) olarak bilinmektedir.³⁴⁶

Mecaz meselesi, hicri 7. asırda yetişen İbn-i Teymiyye tarafından da şiddetle reddedilmiş, ardından talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından mecaz tartışmaları alevli bir şekilde devam ettirilmiştir.

İbn Teymiyye mecaz konusundaki görüşlerini dilsel ve itikadi olmak üzere iki temel esasa dayandırmıştır. O, dillerin anlaşma ve uzlaşma yoluyla değil, Allah Teâlâ tarafından insana bahşedilen beyan gücüyle gerçekleştiğini belirtir. Böylece o, anlaşma ve uzlaşma yoluyla lafzın vaz' olduğu mananın dışında kullanılmasıyla ortaya çıkan mecazı reddetmiştir.

Yine İbn Teymiyye'ye göre mücerred olarak kullanılan lâfızlar, dış dünyada herhangi bir anlama tekabül etmediğinden, herhangi bir karineye bağlı olarak ikinci bir hakikat manasında kullanılırlar. Mecaz kelimesini kullanmamakta ısrar eden İbn Teymiyye, mecazı kabul edenlerin delil kabul ettikleri ayetleri tek tek ele alarak bu

³⁴⁵ Mut'imî, *el- Mecaz fi'l-Luğa ve fi'l-Kur'ani'l- Kerîm*, II, 1124-1125.

³⁴⁶ Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezili Yorumu*, s.121.

ayetlerdeki lafzi karinelerle hakiki manaların kastedildiğini ispat etmeye çalışmış ve mecazı “Mütekellimin hitabındaki âdet” şeklinde adlandırmıştır.³⁴⁷ Öğrencisi İbn Kayyim’da bu türden ayetlere mecaz ismini kullanmadan hakiki mananın dışında manalar vermiştir. Örneğin *karz-ı hasen* tabirini infak olarak te’vil etmiştir.³⁴⁸

Aslında İbn Teymiyye’nin dilsel gerekçeler çerçevesinde yaptığı açıklamalar mecazı kabul edenlerle pek farklı görünmemektedir. Onun macaza karşı çıkışı daha çok itikadive mezhepsel hususlara dayanıyor gözükmemektedir.

İbn Teymiyye, ilk olarak iman-amel ilişkisi bağlamında Mürcie’nin imanı kalbin tasdiki anlamında hakikat; amelleri kapsaması anlamında mecaz olarak kabulünü reddetmiştir. O, imanı amelin bir cüzü saymamakla birlikte Mürciî anlayışında olduğu gibi mecazi yorumuna karşı çıkmıştır.

İkinci olarak İbn Teymiyye, haberi sıfatları mecazla te’vil eden yaklaşımları reddetmiş, Mu’tezile’nin ta’til anlayışının tersine Selefin tefviz (sıfatları nasslarda geçtiği üzere kabul etme) anlayışını kabul etmiştir. Ancak İbn Teymiyye’nin kelâmî yaklaşımlarını mecazın inkârı üzerinde gerçekleştirmesi, eleştiriye tabi tutulmuştur.

İbn Kayyim de lâfızları mecaz ve hakikat diye ayırmanın şer’i ve akli hiçbir sebebe ve delile dayanmadığını; sahabe, tabiîn ve dil bilginlerinin sözlerinde mecaz diye bir tabire rastlanmadığını belirtir.³⁴⁹

Görüldüğü üzere mecaz ve temsili anlatımı konu alan ayeti kerimelerin sadece hakikat veya sadece mecaz içerikleri söz formları ihtiva ettiği hususunda âlimlerin ittifak ettikleri söylenemez. Bu gibi ayeti kerimleri Selef ve Ehl-i Sünnet âlimleri, hakikate hamledilmesi gerektiğini söylerken, Mu’tezile âlimleri, bu türden ayetlerin mecazi olarak yorumlanması gerektiğini savunmuştur

Temsili (simgesel) anlatım ise mecazın bir alt başlığı olarak belîğ teşbihten ibarettir. Kuran’da hakikat-mecaz ikilemi çerçevesinde pek çok örnek olmakla birlikte biz

³⁴⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-Fetâvâ*, VII, 114-115.

³⁴⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tefsîru’ Kayyim*, (Beyrut: ty.), 148-149.

³⁴⁹ İbn Kayyim, *es-Sava’iku’l-Mürsele*, II, 233-238.

Selefi ve Mu'tezili yorumların farklılık arz etmesiyle öne çıkan ayetleri ele almaya gayret ettik.

İncelemeye çalıştığımız ayet örneklerinden bir bölümü cansız objeleri, bir bölümü de insan haricindeki canlı varlıklarla ilintili söz formlarını ihtiva etmektedir. Şimdi her iki gruba dâhil simgesel anlatımların mezhepsel yaklaşımlar bağlamında yorumlarını inceleyelim:

Kur'an'da mecazın varlığına dair bilgi veren en meşhur örnek Yusuf suresi 12/ 82. ayettir:

Diyânet meali: *"Bulduğumuz kent halkına ve aralarında olduğumuz kervana da sor. Şüphesiz biz doğru söyleyenleriz."*

Süleyman Ateş meali: *(İnanmazsan) "İçinde bulduğumuz kente ve beraber geldiğimiz kervana sor. Biz doğru söylüyoruz!"*

Muhammed Esed meali: *(Olay sırasında) bulduğumuz şehir halkına, birlikte yaptığımız kervancılara sor istersen: (göreceksin ki) biz gerçekten doğru söylüyoruz."*

Bayraktar Bayraklı meali: *Bulduğumuz kasabanın halkına ve beraberinde geldiğimiz kervana da sorabilirsin. Andolsun, doğru söylüyoruz."*

Mustafa Öztürk meali: *"Bütün bu anlattıklarımız da bize inanmıyorsan, gittiğimiz şehrin ahalisine ve memlekete birlikte döndüğümüz kervancılara sor. Vallahi biz doğru söylüyoruz."*

Yaşar Nuri Öztürk meali: *"İçinde bulduğumuz kente, beraber döndüğümüz kente sor. Emin ol, biz doğru söylüyoruz."*

Hüseyin Atay meali: *Bulduğumuz kentin halkına ve beraberinde geldiğimiz kervana da sorabilirsin. Andolsun doğru söylüyoruz deyin."*

Ayette *Köy halkına* soru sorulması istenmesine rağmen *köye sor* ifadesinin kullanılması, mahallin zikredip hallin yani orada yaşayanların kastedilmesi şeklinde mecaz olarak değerlendirilmektedir. *Köye sor* ifadesinin mecaz olarak yorumlanmasının gerekçesi, köy gibi cansız varlıkların akıl sahibine yöneltilen böyle bir soruya cevap verememe durumunda olmamasından kaynaklanmaktadır.

İbn Teymiyye, ayette geçen *köy* ifadesinin tıpkı nehir, şehir veya kanal ifadelerinde olduğu gibi bazı durumlarda mahâl, bazı durumlarda da mahâlde yaşayan insanlar için kullanılabileceğini, böylece farklı anlam örgülerine sahip bazı kelimelerin bazen mahalle bazen da halle dönebileceğini belirtir.³⁵⁰

Yine İbn Teymiyye, ayette geçen *karye* kelimesine *ehli* şeklinde bir muzaf takdir edilmesine gerek olmadığını, dolayısıyla muzafın hafzedildiğini söylemenin doğru olmayacağı görüşünü savunur. Çünkü ona göre *karye* kelimesi herhangi bir muzafa ihtiyaç hissetmeksizin *köy halkı* anlamına gelmektedir.³⁵¹

Mecazı en çok kabul eden ekol olan Mu'tezile, bu türden lâfzi ifadelerin hakiki manada kullanılarak cansız varlıklardan bir şey istemeyi imkânsız görmüştür.³⁵²

Ayetlerin meallerine baktığımızda Ateş ve Yaşar Nuri Öztürk dışındaki meallerde söz konusu ifade *şehir halkı* şeklinde tercüme edilmiş, mecazi yoruma dayanılarak çeviri yapıldığı tesbit edilmiştir.

Kur'an'da mecazın varlığına delil getirilen bir diğer ayet de Meryem suresinin 19/4. ayetidir:

Diyânetmeali: "O, şöyle demişti: "Rabbim şüphesiz kemiklerim gevşedi. Saçım sakalım ağırdı."

Süleyman Ateş meali: "Rabbim, demişti, bende kemik gevşedi; baş, ihtiyarlık aleviyle tutuştu."

Muhammed Esed meali: Şöyle demişti: "Ey Rabbim! Doğrusu, artık kemiklerim gevşedi, saçlarım ağardı."

Bayraktar Bayraklı meali: Ey Rabbim, dedi, "Vücudumda kemiklerim zayıfladı, saçım başım ağırdı."

³⁵⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 67.

³⁵¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 67.

³⁵² Akdemir, "Kur'an'ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi" *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4,(1998): 59-90.

Mustafa Öztürk meali: *Şöyle yakardı: "Rabbim! ben çok yaşlandım; artık gücüm-kuvvetim kalmadı; saçım- sakalım ağardı."*

Yaşar Nuri Öztürk meali: *Şöyle demişti: "Rabbim, işte karşıdayım. Kemik gevşedi bende. İhtiyarlıktan başım beyaz alevle tutuştu."*

Hüseyin Atay meali: Dedi: *"Rabbim! Doğrusu, kemiklerim gevşedi, saçlarım ağardı."*

Ayette saçtaki ağarma için *işteale* fiilinin kullanılması, alevin beyaza çalan rengi ile saçtaki beyazlık arasındaki benzerlikten dolayıdır. Ayette geçen bu fiilin mecaz manası ile hakiki manası arasındaki benzerlikten dolayı lügavi mecazın bir türü olan istiare sanatı kullanılmıştır.

İbn Teymiyye, ayette geçen bu fiilin *ateşin tutuşması* anlamında değil, ateşin alevindeki beyazlığın saçtaki beyazlığı anlatmak üzere zikredildiğini belirterek³⁵³ ayette mecazın varlığını kabul etmez. Ayeti mecaz olarak yorumlamayanlar, mecazı kabul edenlerle İbn Teymiyye arasında bir ihtilaf bulunmamakla birlikte söz konusu fiilin "baş" kelimesi ile kayda bağlandığını ve Arapların bu fiili yalnızca başın ağrması anlamında kullandıklarını belirterek bu kullanımın mecaz olarak yorumlanmasını reddetmiştir.³⁵⁴ Ayeti mecaz olarak yorumlayanlar ise saçın tutuşmayacağını belirterek mecazi bir yoruma dayalı yorum yapmışlardır.

Mealleri incelediğimizde Yaşar Nuri Öztürk dışındaki meallerde mecazi tercüme tercih edildiği görülmektedir.

Konuyla ilgili bir başka âyet, Bakara suresi 2/54. ayetidir:

Diyânet meali: *Mûsâ, kavmine dedi ki: "Ey kavmim! Sizler, buzağıyı ilâh edinmekle kendinize yazık ettiniz. Gelin yaratıcınıza tövbe edin de nefislerinizi öldürün (kendinizi düzeltin). Bu, Yaratıcınız katında sizin için daha iyidir. Böylece Allah da onların tövbesini kabul etti. Çünkü O, tövbeleri çok kabul edendir, çok merhametlidir."*

³⁵³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XX, 252.

³⁵⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XX, 252.

Süleyman Ateş meali: *Musa kavmine demişti ki: "Ey kavmim! Sizler buzağıyı (tanrı) edinmekle kendinize zulmettiniz. Gelin yaratıcınıza tevbe edin de nefislerinizi öldürün. Bu yaratıcınız katında sizin için daha iyidir. (Bu suretle) O sizin tevbenizi kabul buyurmuş olur."*

Muhammed Esed meali: *Ve Musa halkına (dönüp) "Ey halkım!" demişti. Doğrusu buzağıya taparak bize karşı suç işlediniz o halde tövbe ederek (tekrar) yaratıcınıza yönelin ve nefsinizi yok edin; bu sizin için yaratıcınızın katında en hayırlısı olacaktır."* Bunun üzerine O tevbenizi kabul etmişti.

Bayraktar Bayraklı meali: *Mûsâ, kavmine "Ey kavmim! Buzağıyı Tanrı edinmekle kendinize büyük kötülük ettiniz. Hemen yaratanınıza tevbe ediniz ve kendinizi ıslah ediniz. Böyle yapmanız yaratanınızın katında sizin için hayırlıdır"* demişti. Allah da tevbelerinizi kabul etti.

Mustafa Öztürk meali: *İşte o dönemde Musa, "Ey kavmim! "Buzağı heykelini tanrı yerine koymakla kendinize büyük kötülük ettiniz. Şu andan tezi yok, sizi kusursuz şekilde yaratan rabbinize tevbe edin; içinizden buzağıya tapanları öldürün. Zira sizi kusursuz şekilde yaratan rabbiniz katından mutlak hayrınızı olacak iş böyle yapmanızdır"* demiş ve (siz de bu emre uyararak tövbe etmişsiniz). Bunun üzerine Allah da tevbenizi kabul buyurmuştu.

Yaşar Nuri Öztürk meali: *Hani Mûsa toplumuna demişti ki: "Ey toplumum! Buzağıyı tanrı edinmenizle öz benliklerinize zulmettiniz. Hadi yaratıcınıza, Bârinize tövbe edin; egolarınızı öldürün: Böyle yapmanız yaratıcınız katında sizin için daha iyidir; O sizin için tövbelerinizi kabul eder."*

Hüseyin Atay meali: *Hani! Musa ulusuna "Ey ulusum!" Buzağıyı benimsemekle kendinize kıydınız. O halde yaratanınıza tevbe edin ve kendinizi düzeltin. Bu, yaratanınız katında daha çok iyiliğinize olur ve tevbenizi kabul eder. Doğrusu O, tevbeleri kabul edendir, acıyandır."* Demiştir.

Ateş tefsirinde, rivayetlerden İslam âlimlerinin bu ayete üç anlam verdiğini söyledikten sonra bunlardan üçüncü anlam olan tasavvufi mana üzerinde daha çok durmuş ve müfessirlerden mutasavvıf olanların, *kendinizi öldürün* ibaresinin deruni manalar taşıdığını, buradaki öldürmekten maksadın fiziki vücudu öldürmek değil nefsi, insanın ego ve bencilliğini öldürmek olduğunu kabul ettiklerini belirtmiştir.

Nefs öldürülürse ve kötü duyguları yok edilirse insanın ruhu vesveselerden arınır ve ruh düzelir. İşte ayetten kastedilenin insanın kötü duygularını ve nefsin alt güçlerini öldürmektir.³⁵⁵ Böylece Ateş, tefsirindeki bu izahla ayete mecazi anlam yükleyenlerin yorumunu tercih etmiştir.

Öztürk de ayette geçen *nefs* ifadesini “*ego ve öz benlik*” kelimeleri ile tercüme etmiş ve ayete mecazi bir anlam vermiştir.

Esed, mealinde “*kendinizi öldürün*” ifadesinin bazı müfessirlerce “birbirinizi öldürün” şeklindeki lâfzi yorumunun muhtemelen, *Tevrat Çıkış xxxii, 26-28*'deki hikâye üzerine bina edildiğini belirterek bu görüşün ayetin devamındaki tevbe çağrısı ve bu tövbenin ardından tevbenin Allah tarafından kabul edildiği ifadesi karşısında benimsendiğini ancak bu yorumun ikna edici görünmediğini belirtir. Esed, bu değerlendirmesinin ardından Kâdî Abdülcebbar tarafından yapılan te'vili yani “*nefsinizi yok edin*” yorumunu kabul ettiğini belirtir.³⁵⁶

Diyânet mealinde ise ayete “*birbirinizi öldürün*” şeklinde anlam verilmesine karşılık, tefsirde Kur'an'da ve sahih hadislerde bu yorumu destekleyen bir kanıt rastlanmadığı belirtilmiştir. Yine aynı tefsirde M. Reşit Rızâ'nın; “makbul bir tevbenin kötülüklerden vazgeçerek pişman olup özür dileme, ibadet ve hayırlı amellere yönelmekle gerçekleşebileceğini, bu durumun ise genellikle insanoğluna çok zor geldiğini ve dolayısıyla nefsi öldürmekten böyle bir tevbenin kastedilmiş olabileceği” yorumuna vurgu yapılmıştır. Ayrıca tefsir, mutasavvıfların da “nefislerinizi öldürün” buyruğunu, “kötü duygularınızı ve bencil isteklerinizi yok ediniz” şeklinde ahlaki arınma olarak yorumladıklarını belirterek mecazi yaklaşıma yakın bir kanaatte bulunmuştur.³⁵⁷

³⁵⁵ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar, 1988, I), 165.

³⁵⁶ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1035-1036.

³⁵⁷ Diyanet İşleri Meali, c. I, s. 126-127.

2.9. Hidâyet ve Dalâlet

Kelâmın sistematize edildiği dönemde tartışılan temel meselelerden biri de hidâyet ve dalâlet meselesidir. Bu konuya yüklenilen kavramsal çerçeve, nasslara yapılan atıf şekli ve konu çerçevesinde sürece dâhil olan siyasi motivasyonun etkisi ile kelâm ekolleri konu ile ilgili kendi teolojik tercihlerine uygun farklı hükümlere ulaşmışlardır.

Sonraki dönemlerde ortaya çıkan anlama ve yorumlama gayretleri de kelâmın bu ikili tercih anlamına sıkışmış ve diğer kelâmi ayrışmalarda olduğu gibi bir kısım sun'î tartışma ve anlaşmazlıkları beraberinde getirmiştir. Bunun sonucunda da hidâyet ve dalâlet kavramları, bir bütün olarak nassların ve bunların üzerine kurulduğu dini eksenden farklı teolojik eksenle ele alınmıştır. Dolayısıyla oluşan kelâmi paradigma, öncesinde nasslarla sonrasında ise mezhebi kaygılarla kendini sınırlandırmıştır.

“Doğru yolu bulmak, yol göstermek, yola girmek” manasında *hedâ* mastarında isim olan *hidâyet*, “lütuf ile rehberlik, doğru yol, kılavuzluk” manalarına gelir. Terim olarak ise doğru yolu bulma ve açıklama anlamlarına gelmektedir.³⁵⁸

Dalâlet ise sözlükte “kaybolmak, saptırmak, telef olmak, şaşırarak, yanılmak, sapkınlık, azap hükmetmek, hüsrân” manalarına gelmektedir.³⁵⁹ Terim olarak hidâyet'in zıttı olan dalâlet kelimesi “doğru yoldan kasten veya unutarak ayrılmak”tır.

“Hidâyete erme, hak ve doğru olanı benimseme anlamına gelen *ihîdâ* kelimesi Kur'an'da altmış yerde geçmektedir. Bu ayetlerin muhtevâsından hidâyet'in benimsenmesine vesile olan unsurların başında insanın hür iradesi ve kararlılığının geldiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte *ilâhi hidâyet*, vahiy ve Peygamber'e tâbi olmakta hakikati görüp kabul etme vesilelerinden sayılmıştır. Söz konusu ayetlerde hidâyet'in zıttı olan dalâlete düşmenin sebepleri de sayılmış, bunlar arasında ilâhi lütuftan mahrum kalma, şahsi tutum, atalar dinine ve geleneklere körü körüne

³⁵⁸ İbn Manzûr, 1970: XV, 353-354.

³⁵⁹ İbn Manzûr: II, 393.

bağlılık, gaflet, nifak, şeytan'ın tahrikleri ve Allah'a kavuşma günü olan âhireti düşünmeme gibi faktörlere dikkat çekilmiştir.³⁶⁰

Hidâyet ve dalâlet kavramları, kulların fiilleri (*ef'âu'l-ibâd*) ve kader meselesine bağlı bir problem olarak ilk dönemlerden itibaren tartışılmaya başlanmıştır. İslam âlimlerinin geneli hidâyet ve dalâletin ilâhi kaynaklı olduğunu benimsese de kelâmi ekoller, bu iki kavramın mahiyeti ve kulların fonksiyonları hususunda farklı görüşler benimsemişlerdir.

Selef âlimleri hidâyet için Allah'ın kitap ve peygamberler göndermesini yeterli görmekle birlikte gerçek hidâyeti; insanın hakikate ulaşmasını sağlayan ilâhi irade, Allah Teâlâ'nın kulunu hidâyete muvaffak kılması ve kalbinde ilham yaratıp hayrı kolaylaştırması olarak açıklamıştır.³⁶¹

Mu'tezile, hidâyet meselesini en önemli doktrinlerden olan *adâlet* kavramı içerisinde değerlendirmiş, insanın tüm eylemlerinden sorumlu tutulabilmesi için hür ve eylemlerinin yaratıcısı olduğu prensibinden hareket etmiştir. Böylece konuya insan özgürlüğü açısından yaklaşmış ve hidâyeti Allah'ın doğru yolu yaratması değil, onu insana beyan etmesi ve açıklamasından ibaret saymıştır. Onlara göre Allah Teâlâ gerek kozmolojik gerek teolojik ve ontolojik olarak serdettiği delillerle insana hidâyete ulaşmama hususunda savunacağı bir mazeret bırakmamıştır. Böylece bir kimsenin hidâyete ermesi ilâhi bir müdahaleye bağlı değildir. Allah insanlar için hidâyete götüren yolları Peygamberler ve ilâhi vahiy ile bildirmiştir.³⁶² İnsan tüm bu deliller karşısında hakikate ulaşmada sorumluluk sahibidir.

Mu'tezile âlimlerinin bir kısmına göre Allah, bu umumi hidâyetin dışında mü'minlere hususi olarak da hidâyet etmiş, müminlerin imanlarını kuvvetlendirmek ve İslam dininde sabit kalmalarını sağlamak amacıyla onlara basiret vermiştir. Allah'ın müminleri bu şekilde hidâyet etmesini, onları cennete koyması veya onları mühtedîler şeklinde adlandırması şeklinde de yorumlamışlardır.

³⁶⁰ Yavuz, "Hidayet", *DİA*, İstanbul 1998. XVII., 473-474.

³⁶¹ Dini Fikret Karaman, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay. Ankara 2006, s. 257.

³⁶² Düzgün vd, *Kelam el Kitabı*, s. 420.

Hidâyeti sonuca götürecek biçimde yol gösterme şeklinde yorumlayan Mu'tezile, mükellefin sorumlu tutulabilmesi için onun Allah tarafından gösterilen doğru yolu kendi iradesiyle kabul etmesi veya reddetmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Allah'ın müminlere hidâyet erdirdiğini bildiren ayetleri, iman ve itaatlerine karşılık onları ödüllendirip cennete yerleştirmesi; kâfir, zalim ve fasık insanları hidâyete erdirmeyeceğini bildiren ayetler ise onların kendilerine gösterilen hak yolu tercih etmeyişlerinin bir cezası olarak hususi hidâyetten mahrum bırakılmaları kategorisinde değerlendirmiştir. Yine bu türden ayetleri kullara irade hürriyeti tanıyan diğer nassların ışığında, ayrıca dil ve onun kuralları ile aklın ilkelerine uygun bir şekilde te'vil edilmeleri gerektiği fikrini savunmuşlardır.³⁶³

Böylece Mu'tezile, Kur'an'da Allah'a isnat olunan hidâyeti gerçek manada değil; doğru yolu göstermek, açıklamak gibi mecazi manada yorumlamıştır.

Eş'ari kelâmcılara göre hidâyet iki şekildedir. Bunlardan ilki, Hakk'ın tüm yönleriyle açıklanması ve bu konudaki delillerin açıkça gösterilmesidir. Bu şekildeki bir hidâyet peygamberlere nispet edilir. İkincisi de hidâyetin gönüllerde yaratılmasıdır.³⁶⁴ Eş'ari kelâmcılarına göre birinci türdeki hidâyet bütün mükellefleri kapsarken ikinci hidâyet türü hidâyet edilenlere göre farklılık arz eder. Allah Teâlâ insanların tercihlerine göre ya adâletiyle saptırır ya da lütfuyla imanda sabit kılar. Allah, yalnız müminler için değil kâfirler için de lütuf yaratır. O da dilerse iman eder. Allah'ın kâfiri saptırması onun kişisel olarak hidâyeti kabul etmemesinin bir sonucudur.

Eş'ari, Mu'tezile'nin hidâyeti sadece beyan olarak tevil etmesini eleştirerek *Semud* kıssasını anlatan ayetleri görüşüne delil kabul ederek hidâyetin ve dalâletin ancak Allah'ın yaratması ile mümkün olacağı görüşünü savunur.

Böylece Eş'ariler'in hidâyetin gerçekleşmesindeki tüm hassasiyetleri, insanın rolünü vurgulamaktan ziyade Allah'ın mutlak kudretini korumak amacına yöneliktir.

Maturudîler de hidâyetin gerçekleşmesinde yalnızca insan unsurundan hareket etmemişler, Allah'ın meşîetini güçlü bir şekilde vurgulayarak meseleyi ele

³⁶³ Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l Kur'an*, s. 59-72.

³⁶⁴ En'am, 6/39.

almışlardır. Onlar, hidâyeti yaratma açısından Allah’a, kesb yönünden ise insana has kılmışlardır. Dolayısıyla Maturîdiler’e göre hidâyet, Allah’ın insanda doğru yolu bulma fiilini yaratması, ihtida ise kulun hidâyet bulmasıdır.³⁶⁵

İmam Maturîdi, “*Dileseydik herkesi doğru yola iletirdik*”³⁶⁶ türünden ayetleri; kulların ihtiyari fiillerden soyutlanması manasında anlaşılması gerektiğini belirterek insanlardan bazılarının hür iradeleriyle iman ettiklerini, diğerlerinin kendi iradeleriyle hakikatten yüz çevirerek hidâyetten ayrıldıklarını ve bunda da hiçbir şekilde cebrin söz konusu olmadığını anlaşılması gerektiğini söyler.³⁶⁷ Maturîdi’ye göre bu ayetler, Allah’ın kendisini kudret sıfatıyla vâfsetmesi ve insanın ihtiyari fiillerinin de Allah’ın icad ve yaratmasıyla olduğu şeklinde yorumlanmalıdır.

Maturîdiler, Kur’an’da Allah’a nispet edilen “saptırma” gibi ifadeleri Allah’ın sapmaya meyleden kişiyi kendi haline bırakması; hidâyet etme türündeki ifadeleri de hak yolda olan kişiye tevfik ve başarı sağlaması şeklinde te’vil edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Böylece Maturîdiler hidâyet ve dalâlet meselesinde Mu’tezile gibi irade özgürlüğünden yana tavır takınmışlardır. Mükellef olmuş biri neyi irade ederse Allah, o kişinin tercih ettiği şeyi yaratır. Dolayısıyla Allah kulunun talepleri doğrultusunda ihtida fiilini yaratmak suretiyle *el-Hâdi* sıfatını almıştır.³⁶⁸

Mu’tezile, Allah’ın bir kimseye hidâyet etmesinde insan iradesini esas almış, ancak insanın kendi nefsinde sapıklığı yarattığı zaman Allah’ın o kimseyi sapık olarak hükmetmesi olarak değerlendirmiştir. Örneğin Mu’tezili olan El-Hayyât, (ö.298/910) “*Allah kimi saptırmak isterse onun göğsünü daraltır ve göğe çıkıyormuş gibi*

³⁶⁵ Maturîdi, 2005: 1,31.

³⁶⁶ Secde, 32/13.

³⁶⁷ Maturîdi, 1979: 288.

³⁶⁸ Düzgün vd., *Kelam el Kitabı*, s. 424.

*meşakkatlendirir*³⁶⁹ ayetini, Allah'ın insanı içinde bulunduğu sapıklıktan dolayı sapık olarak isimlendireceği ve o şekilde hükmedeceği şeklinde yorumlamıştır.³⁷⁰

Eş'arî kelamcılarının önemli bir ismi olan Bâkılânî, Allah'ın kâfirleri saptırmasının manasını, onlara tevfikini terk etmesi, göğüslerini daraltması ve ihtida ile ilgili kudretlerini yok etmesi şeklinde yorumlamış; âhirette kâfirleri sevaptan ve cennetten mahrum etmesini de ve kâfirler için idlâl olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Eş'arîler *tevfiki*, itaatte Allah tarafından kudretin yaratılması, *hızlanı* da masiyet kudretinin yaratılması olarak tanımlamıştır.

Matûrîdiler, dalâlet konusunda hidâyet konusunda olduğu gibi Yüce Allah'ın insanın kalbinde dalâlet, küfür ve şekâveti yaratması ve insanın bu fiilleri tercih etmesinin neticesi olduğu görüşünü savunmuşlardır. Maturîdiler, Mu'tezile'nin iddiası olan dalâleti Allah'ın insanı *dâll* olarak bulması ve ona bu isimle hükmettiği iddiasını ve kişinin istidadını bozmak suretiyle Allah'ın o kimseye Haktan sapmayı yaratması şeklindeki yorumlarını tenkide tabi tutmuştur. Maturîdiler, fiilin Allah'a izafe edilmesini yaratma yönünden, insana izafe edilmesini de seçme yönünden olduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre, Allah'ın ilmi kulların ihtiyarını söküp çıkarmaz, aksine destekler.³⁷¹

Mezheplerin konu ile ilgili görüşlerini genel hatları ile serdettikten sonra tespit ettiğimiz meallerde Allah'ın kendisini *kudret* sıfatı ile vafettiği ve insanın ihtiyari fiillerden soyutlanmış gibi görünen ayeti inceleme konusu yaptık ve meallerini tahlil ederken mezhepsel ekollerden etkilenip etkilenmediklerini tespit etmeye çalıştık.

Diyânet meali: *İşte böyle Allah, dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola iletir.*

Süleyman Ateş meali: *Allah dilediğini şaşırır, dilediğini doğru yola iletir.*

Muhammed Esed meali: *Allah (yoldan çıkmak) isteyen saptırır, (doğruya ulaşmak) isteyen ise doğru yola ulaştırır.*

³⁶⁹ En'am, 6/125.

³⁷⁰ Hayyât, 1997: 89.

³⁷¹ Altıntaş, (1995), *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*, İstanbul.

Bayraktar Bayraklı meali: *Allah dileyeni böyle saptırır dileyeni de doğru yola ulaştırır.*

Mustafa Öztürk meali: *Evet, işte Allah böyle misallerle dilediğini/müstehak gördüğünü delâlette bırakır; dilediğini/layık gördüğünü hidayete ulaştırır.*

Yaşar Nuri Öztürk meali: *Allah dilediğini/dileyeni saptırır, dilediğini dileyeni de doğruya ve güzele kılavuzlar.*

Hüseyin Atay meali: *Allah böylece, sapmayı dileyene yol verir, doğru yol dileyene de doğru yolu gösterir.*

Yukarıda incelediğimiz ayette geçen *dilemek* kavramı, Diyânet ve Ateş'in mealinde Allah'a izafe edilerek hidâyeti verenin Allah olduğu şeklinde tercüme edilmiştir. Diğer meal sahipleri de dileyenin insan olduğu vurgusunu yapmıştır. Bununla birlikte meal ve tefsirinde konu ile ilgili açıklamalarda bulunmuşlardır.

Esed ayetin dipnotunda, Allah'ın saptırması ya da sapkınlık içinde bırakmasına yönelik bütün Kur'ani atıfların, "*Allah kendisine karşı taahhütlerini bozan fasıklardan başkasını saptıramaz*" ilkesi ile beraber düşünülmesi gerektiğini belirtir. Yine insanın yoldan çıkmasını onun *alın yazısının* bir sonucu değil, insanın kendi tutum ve eğilimlerinin sonucu olduğunun altını çizer. Ayrıca Esed, Zemahşerî'ye atıfta bulunarak Allah'ın, tutum ve davranışlarının gidişi itibarıyla asla imana ermeyeceğini bildiği insanların dışında kimseyi saptırmayacağını, yine imana olan eğilimini bildiği insanların dışında kimseyi doğru yola yöneltmeyeceğini bildirdiğini hatırlatır. Allah'ın sapmaya eğilim gösteren kişiyi rahmet ve hidâyetinden yoksun bırakarak kendi haline bırakmasının *tahliye*; doğru yola yöneltme, hidâyet ifadesinin de, başarı gösteren kişiye *tevfik*ve destek sağlaması anlamına geldiğini, bu durumun da insanın ihtiyarına göre belirlendiğini ve insanın liyâkatini hesaba katmayan cebri yorumları hükümsüz kıldığını belirtir.³⁷²

Süleyman Ateş, "*Allah dilediğini şaşırtır, dilediğini doğru yola iletir*" ayetini; Allah'ın indirdiği vahyin iyi niyetle dileyenleri doğru yola ileteceğini, kötü niyetli ve hak yolu reddetmeye kararlı olan kimseleri de tercih ettikleri yolda bırakacağı

³⁷² Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 823-824.

şeklinde yorumlamıştır. Ateş, Allah'ın ancak zalimleri, kâfirleri yoldan saptıracağını pek çok ayette ifade ettiğini belirtir.

Ateş, Yunus suresi 99'da geçen “*Eğer Allah insanları zorla yola getirmek dileyseydi yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı. (Allah inanmaya zorlamamışken) sen mi insanları inanmaya zorlayacaksın*” ayetini; “Şayet insanlar Allah'ın yaratması ile hidayet ve dalâlete erseydi, insanlar yaptıklarından dolayı övünmez ya da kınanmazlar” şeklinde açıklamıştır. Ateş, bu türden ayetlerin Hz. Muhammed'in (s.a.v) davetini kabul etmeyenleri kınamak için nâzil olduğunu belirtir. Sonuç olarak Ateş, mealinde yaptığı literal çeviriyi, tefsirinde Maturîdi-Mu'tezili çizgide yorumladığı görülmektedir.³⁷³

Diyânet'in tefsirinde; ayette geçen *hidâyet*'e Allah Teâlâ'nın kitapları ve peygamberleri aracılığıyla insanlara hidâyet yolunu gösterdiği, insanların kendi iradeleri ile Allah'ın irşâd ve yardımından faydalanabileceği ve bu şekilde faydalananların ancak kurtuluşa ereceğinin, faydalanmayanların ise sapkınlıklarının devam ederek bedbaht olacaklarının yorumu yapılır. Hayır veya şerden herhangi birini tercih eden insan, onun tercih ettiğini yaratan tek yaratıcı da Allah'tır. Böylece, hidâyeti bulma veya sapma, seçim ve tercihi yönünden kullara; yaratma yönünden ise Allah'a aittir. Tefsirde “fiil fâile böyle bağlanarak saptı saptırdı hidâyete erdi, erdirdi³⁷⁴ denir” şeklinde açıklamada bulunularak Allah'ın dilediğini sapkınlıkta bırakmasının dilediğine de doğru yolu göstermesinin manasının bu şekilde anlaşılması gerektiği belirtilmiştir.³⁷⁵

2.10. Sihir

Sihrin nesnel gerçekliğinin olup olmadığı hususu kelâm okulları arasında önemli tartışma konuları arasındadır. Bu tartışmaların sebebi, hadis ve tefsir literatüründeki bazı rivayetlerdir. Özellikle bir Yahudi tarafından Hz. Peygamber'e yapılan sihir

³⁷³ Ateş, *Kur'an'ı Kerim Tefsiri*, s. 2850-2851.

³⁷⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 497.

³⁷⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 93.

üzerine *Nas* ve *Felak* surelerinin indirilişine dair kayıtlar, bu tartışmaların teolojik arka planını oluşturmuştur.³⁷⁶

Sihir kelimesi türevleri ile birlikte Kur'an'ı Kerim'de altmış yerde geçmektedir. Bu kelimelerinin geçtiği ayetlere bakıldığında kelime Musa ve Harun'la (39), Hz. Muhammed ile (17), Hz. İsa (2), Hz. Salih, Hz. Şuayb ve Hz. Süleyman ile ilgili olarak da birer ayette geçmektedir.³⁷⁷

Sihir konusunun tartışılmasına sebep olan ayetlerden birisi de Hz. Süleyman'ın hükümlerini sihir ile kurduğunu iddia eden Yahudilere karşı Allah Teâlâ'nın Hz. Süleyman'ı töhmetten kurtarmak için indirdiği³⁷⁸ Bakara sûresinin 102. ayetidir. Bu ayetteki bazı ifadelerin müphem kalması tartışmaların temel odağını oluşturmuştur. Ayrıca Hârut ve Mârut isimli iki meleğin ismi, yalnız bu ayette geçmekle birlikte konu ile ilgili tartışmalar bu isimlerin etrafında yapılmıştır.

Söz konusu ayette geçen sihir terimi üzerinde ortak bir kanaat oluşmuşsa da Hârut ve Mârut'un kimlikleri, onlara indirilenin mahiyeti ve *şeytanlar* ifadesinden kastedilen varlıklar hususunda kelâm ekolleri arasında görüş birliğine varılmamıştır.

Müfessirlerin çoğunluğu söz konusu ayette geçen *şeyatîn* ifadesini “cin şeytanları” olarak tefsir etmelerine karşın, Mu'tezile kelâmcıları bu ifadeyi “şeytan tabiatlı insanlar” olarak yorumlamışlardır. Râzî, Yahudilerin çoğunlukta olduğu bir toplumun, şeytanların aldatmalarına uyararak Hz. Süleyman'ın hükümdarlığı aleyhinde bulduklarını ve bu sebeple insan türünden şeytan kapsamında yorumladıklarını tefsirinde kaydeder. Şeytanlarla, cinlerin kastedildiği yorumunu yapan müfessirler, cinlerin gökten haber hırsızlığı yaptıklarını, bu haberlere yalan ilave ederek kâhinlere bu haberleri ilettiklerini ve bu haberleri kitap haline getirerek Hz. Süleyman'a

³⁷⁶ Bağavî, *Meâlimü'l-tenzîl*, IV, 546.

³⁷⁷ Çelebi, “Geçmişten devralınan Kültürel Miras: Sihir Problemi”, *Din Eğitimi Araştırmalar Dergisi*, S. 9, (2002): 199-254.

³⁷⁸ Râzî, *Mefâtiühü'l-gayb*, III, 204.

ulaştırıp onun da bu kitaptaki bilgilerle hükümlerini kurduğunu ileri sürmüşlerdir.³⁷⁹

Reşid Rıza, şeytanlardan kastın her ikisinin birden olabileceği kanaatini belirtmiştir. Abduh ise şeytanlar ifadesi ile Yahudiler'in kastedildiğini kabul etmiştir.³⁸⁰

Ayette geçen *Hârut* ve *Mârut* isimleri *melekeyn* kaaatini kabul eden müfessirlerce de “iki melek” kabul edilmiş,³⁸¹ Sâid b. Cübeyr, Zührî, Dehhak gibi Selef âlimlerince benimsenen *melikeyn* kaaatince, “iki melik” (Davut ve Süleyman) olduğu belirtilmiştir.³⁸²

Ayette geçen bu iki ismi, insan kabul eden görüş sahipleri, meleklerin sihir öğretmesini Enam sûresi 8. 9. ayetleri delil göstererek kabul etmemişlerdir. Zira onlara göre melekler ya helak için inerler ya da ancak bir insan sûretinde görünürler. Ancak Elmalı, bu görüşü ayetin bağlamına uygun düşmeyeceği kanaatiyle kabul etmez.³⁸³

Sihir kelimesi; “gerçeğin aksine tahayyül edilen ve aldatma maksadıyla yapılan her türlü işleme verilen genel bir isim” olarak kullanılır. Ehl-i Sünnet âlimleri genel olarak sihrin varlığını kabul etmiş olmakla birlikte gerçek fâilin Allah olduğunu belirtmişlerdir.³⁸⁴ Ayrıca Hz. Peygamber'e büyü yapıldığını ve *Muavezeteyn* sûrelerinin nüzûl sebebi olarak bildirilen rivayetleri bu görüşlerine delil kabul etmişlerdir. Buna mukabil Mu'tezile âlimleri, sihrin nesnel hiçbir gerçekliği bulunmayan bir aldatmacadan ibaret olduğunu Kur'an ayetleri ile

³⁷⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, Beyrut 1986, I, 352-367.

³⁸⁰ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 397-398.

³⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi*, Kahire 1996, I,55.

³⁸² Râzî, *a.g.e.*, III, 218.

³⁸³ E. Hamdi Yazır, *Hak Dini*, I, 439.

³⁸⁴ Cuveynî, *el-İrşad*, s. 321-322.

ispatlamaya³⁸⁵ çalışmışlardır. Zira onlara göre sihrin gerçekliği mümkün olsaydı mucize ile sihir birbirinden ayrılmazdı.³⁸⁶

Ehl-i Sünnet âlimleri sihrin varlığını kabul etmelerinden dolayı Hârut ve Mârut adlı meleğe sihir bilgisinin verildiğini düşünmüşler, Bakara Suresi 102. ayette geçen *mâ* harfini sihir kelimesine matuf olan *ism-i mevsul* kabul etmişlerdir. Dolayısıyla ayet, “*Onlar insanlara sihri ve yine o iki meleğe indirilmiş olanı (sihri) öğretiyorlar*” şeklinde mana kazanmıştır.

Ayette geçen *mâ* harfini olumsuzluk edatı olarak kabul edenler ise ayeti, “*Süleyman ne hakikati inkâr etti ne de o iki meleğe sihir bilgisi indirildi*” anlamını kabul etmişlerdir. Dolayısıyla ayetten Süleyman'ın Hârut ve Mârut isimli iki meleğe sihir öğretmedikleri gibi insanları da bundan sakındırdıkları yorumunu benimsemişlerdir.

Fahreddin Râzî eserinde, Mu'tezili âlimlerinden olan İsfahânî'nin de maharfinin “*Ala Mülki Süleyman*” terkibine matuf kabul edildiğini dolayısıyla ayete “*Onlar Süleyman'ın mülkü ve o iki meleğe indirilen şey hususunda şeytanların asılsız telkinlerine tabii olurlar*” şeklinde takdiri anlam verdiğini ve ayette isimleri zikredilen iki meleğe sihir vahyedilmediği görüşünü serdettiğini belirtir. Zira İsfahânî'ye göre ne peygamberler ne de melekler sihir öğretmek için gönderilmemiştir. Sihirle ancak şeytanlar, fâsıklar ve inatçı şeytanlar uğraşır. Dolayısıyla Allah'a sihir vahyettiği isnadı abesle iştilal etmektir. Bu ise Allah için muhaldir.³⁸⁷

Bu açıklamalardan sonra ele aldığımız meallerin konu ile ilgili söz konusu ayeti nasıl çevirdiklerini tahlil edelim.

Diyânet meali: “*Süleyman'ın hükümranlılığı hakkında şeytanların ve şeytan tıyniyetli insanların uydurdıkları yalanların ardına düştüler. Oysa Süleyman (büyü yaparak)*

³⁸⁵ Tâ-hâ, 20/69; Furkan, 25/28.

³⁸⁶ Râzî, *a.g.e.*, III, 217.

³⁸⁷ Râzî, *a.g.e.*, III, 218.

küfre girmedi. Fakat Şeytanlar insanlara sihri ve (özellikle de) Babil'deki Hârut ve Mârut adlı iki meleğe ilham edilen (sihri) öğretmek sureti ile küfre girdiler. Halbuki o iki melek, "Biz ancak imtihan için gönderilmiş birer meleğiz. (Sihri caiz görüp te) "sakın küfre girme" demedikçe kimseye (sihir) öğretmiyorlardı. Böylece insanlar onlardan kişiyle karısını birbirinden ayıracakları sihri öğreniyorlardı. Halbuki onlar, Allah'ın izni olmadıkça o sihirle hiç kimseye zarar veremezlerdi. (Onlar böyle yaparak) kendilerine zarar veren, fayda getirmeyen şeyleri öğreniyorlardı. Andolsun, onu satın alan alanının ahirette bir nasibi olmadığını biliyorlardı. Kendilerini karşılığında sattıkları şey ne kötüdür! keşke bilselerdi!

Süleyman Ateş meali: Süleyman'ın hükümdarlığı hakkında onlar, şeytanların uydurdukları sözlere uydular (Süleyman'ın, büyü yaparak saltanatını kazandığını söyleyen şeytan ruhlu insanlara uyup, Süleyman'ın büyücü olduğuna inandılar). Oysa Süleyman (büyü yaparak) küfre gitmemişti. Fakat o şeytanlar küfre gittiler: İnsanlara büyü ve Babil'de Harut ve Marut adlı melekler (den ilham alan iki kişiye) indirilene öğretiyorlar. Hâlbuki onlar: "Biz bir fitneyiz (sizin için bir sınavız), sakın, küfre gitme(yin)!" demedikçe kimseye bir şey öğretmiyorlardı. Fakat bunlar, onlardan, erkekle karısının arasını açacak şeyler öğreniyorlardı. Âma, onlar, Allah'ın izni olmadan onunla hiç kimseye zarar veremezler. Onlar, kendilerine yarar vereni değil, zarar vereni öğreniyorlardı. Andolsun, onu sat (ıp onunla çıkar sağlay)anın, ahirette bir nasibi olmadığını gayet iyi biliyorlardı. Vicdanlarını sattıkları şey ne kötüdür, keşke (bunu) bilselerdi!

Muhammed Esed meali: ve (onun yerine) Süleyman'ın hükümdarlığı sırasında şeytanca niyetler taşıyan kimselerin telkin edegeldiklerine uyarlar. Hakikati inkar eden Süleyman değildi, ama o şeytanca niyet taşıyan kişiler halka sihir öğreterek hakikati inkar ettiler ve onlar Babil'deki iki Melek Hârut ve Mârut vasıtasıyla ihdas edilene (uyarlar); -gerçi bu ikili, öncelikle "Biz sadece uyarıcılarız: Sakın (Allah'ın vahyettiği) hakikati inkâra yeltenmeyin!" şeklinde uyarıda bulunmadan hiç kimseye onu öğretmediler- ve onlar, bu ikiliden karı koca arasında nasıl huzursuzluk çıkarılacağını öğreniyorlardı; ancak Allah'ın izni olmadan hiç kimseye zarar veremedikleri gibi sadece kendilerine zarar veren ve hiçbir faydası olmayan bir bilgi ediniyorlardı; oysa ki onlar bu (bilgiyi) edinenin ahiret hayatının güzelliğinden nasipsiz kalacağını iyi biliyorlardı....

Bayraktar Bayraklı meali: *Kitap ehli, Süleyman'ın hükümranlığı hakkında şeytanların vesvesesine uydular. Oysa Süleyman büyü yapıp kâfir olmadı. Fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri ve Bâbil'deki Hârut ve Mârut isimli iki meleğe indirileni öğretiyorlardı. Hâlbuki bu iki melek, "Biz sadece imtihan için gönderildik, sakın yanlış inanıp da kâfir olmayasınız" demeden hiç kimseye sihir öğretmezlerdi. Onlar, bu iki melekten, karı ile kocanın arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı. Oysa büyücüler, Allah'ın izni olmadan kimseye zarar veremezler. Onlar, kendilerine faydalı olanı değil, zararlı olanı öğrenirler. Büyüye başvuranların âhiretten nasiplerinin olmayacağını iyi bilmektedirler. Kendilerini sattıkları şey ne kötüdür! Keşke bunu bilselerdi!*

Yaşar Nuri Öztürk meali: *Süleyman'ın mülk ve saltanatı konusunda onlar, şeytanların okuyup durduklarına uydular. Hâlbuki Süleyman küfre sapmamıştı. Ancak şeytanlar küfre sapmıştı; insanlara büyüü öğretiyorlardı. Ve Babil'de Hârût ve Mârût adlı iki melek üzerine indirileni öğretiyorlardı. Oysaki o iki melek, "Biz bir imtihan aracıyız, sakın küfre sapma!" demedikçe hiç kimseye bir şey öğretmiyorlardı. İnsanlar onlardan erkekle eşinin arasını açacakları şeyi öğreniyorlardı. Ne var ki, onlar onunla Allah'ın izni olmadıkça hiç kimseye zarar veremezler. Onlar kendilerine zarar vereni, yarar vermeyeni öğreniyorlardı. Yemin olsun ki, onu satın alanın âhirette hiçbir nasibi olmayacağını açıkça bilmişlerdir. Öz benliklerini sattıkları şey ne kötüdür! Bir bilebilselerdi!*

Esed, görüldüğü üzere Mu'tezili yorumunu benimseyerek "şeytanlar" ifadesini "şeytanca niyetler taşıyan" kimseler olarak çevirmeyi tercih etmekle birlikte bu ifadenin, insanın kalbindeki şeytani ve gayri ahlaki dürtülere işaret ettiğini açıklama notuna düşmüştür. Ayrıca Kitab-ı Mukaddes'te geçen ve Yahudiler tarafından Hz. Süleyman'a verilen puta tapma sıfatının ve onun adıyla özdeşleşen sihirbazlığın mucidi olduğu yalanının Kur'an tarafından tashih edildiğini ifade etmektedir.

Esed ayetin açıklama notunda, Selef âlimlerinin tercih ettiği *melekeyn* kıraatinin, "iki ruhani kişi, iki muktedir kişi" çevirisini daha uygun gördüğünü ancak Kur'an kıraatlarının çoğuna göre *melekeyn* okunan kıraatin müfessirlerin çoğunluğunca benimsenmesinden dolayı kendisi de bu şekilde çevirdiğini belirtmiştir. Esed, Hârut ve Mârut'u sihir sanatının ana yurdu olan Babil'de sihir ile uğraşan iki kralı

sembolize eden kişilikler olarak değerlendirdiğini ve bu kıssanın sihir teşebbüsü gibi her türlü esrarengiz ilimle uğraşmayı kınamak amacına matuf olduğunu belirtir.³⁸⁸

Esed ayetin asıl maksadının, tabiatüstü bir mahiyet taşıyan araçlarla insanları etkilemeye çalışmanın bir suç olduğunu ve buna teşebbüs eden insanların ruhsal konumlarında ciddi tahribatlar açacağı hususunda insanları uyarmak olduğunu belirtir.³⁸⁹

Bu tahlilleri ile Esed'in Kur'an tasavvuru, insanın tıpkı Mu'tezile ekolünün benimsediği gibi insanın tüm sorunlarına akılcı yaklaştığını göstermektedir. Böylece Esed, Kur'an'ın tabiatüstülükten ve esrarengizlikten ziyade akla ve ruhsal-bedensel bütünlüğe önem verdiğinin altını çizer.³⁹⁰

Mustafa Öztürk de bu ayetin mealinde geçen “şeytanlar” ifadesini “şeytan tabiatlı kimseler” olarak çevirmiştir. Ayetin başında Medineli Yahudiler'in Peygamber'e komplo kurma ve onun peygamberliğine karşı koyma hususunda bu kimselerin yoluna tabi olduklarını belirtir.³⁹¹

Öztürk, ayette geçen “sihir” kelimesini aldatmaca ve komplo olarak anlamlandırmış ve yorumlamıştır. Hârut ve Mârut'u da halkın “hüsn-ü zannı” ile melek (diye tanınan) iki peygambere vahyedilen iki kişilik olarak yorumlamıştır. Öztürk *mâ* harfine yüklenilecek mana keyfiyetlerinin, ayetin yorum istismarına sebep olacağını bildirdikten sonra buradaki sahih manayı kurtaracak temel unsurun, metin dışı tarihsel bağlam olduğunu açıklama notuna düşmüş ve ayetin nüzûl sebebini tarihsel bağlamla izah etmiştir.³⁹²

Ateş, ilgili ayetteki “şeyatîn” ifadesinin “şeytanlar” olarak çeviri yapmakla birlikte parantez içinde “şeytan ruhlu insanlar” olarak açıklamada bulunmuştur. Ateş, ayetin

³⁸⁸ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1050.

³⁸⁹ A.g.e., 1050.

³⁹⁰ A.g.e., 1051.

³⁹¹ Mustafa Öztürk Meali, s. 49.

³⁹² Mustafa Öztürk Meali, s. 49.

nüzûl sebebini; Yahudilerin Süleyman Aleyhisselâm'ın hükümdarlığını ilan eden büyük bir lider kabul ettiklerini ve Kur'an'ın Süleyman'ı peygamber olarak tanımasına karşı geldiklerini belirtiyor. Ateş ayetin, Süleyman hakkında büyü yaparak Allah'a karşı nankörlük yapıp kâfir olmadığını izah için indiğini belirtmektedir.³⁹³

Hüseyin Atay'da “şeytanlar” ifadesine, “ayartıcılar” olarak mana vermiştir. Diğer mütercimler gibi Atay'da "Hârut ve Mârut isimli iki meleğe bir şey indirilmemiştir” diyerek bu kişilikleri klâsik müfessirler gibi melek olarak yorumlamakla birlikte, Ehl-i Sünnetten farklı olarak onlara sihir hususunda bir gizemlik atfetmemiştir.³⁹⁴

Bayraklı "şeyatin" ifadesini "şeytanlar" olarak literal mana verip mealinde herhangi bir açıklama notu vermemiştir. Ancak Bayraklı "*Hâlbuki bu iki melek, “biz sadece imtihan için gönderildik, sakın yanlışa inanıp da kâfir olmayasınız demeden hiç kimseye sihir öğretmezlerdi”* diyerek Hârut ve Mârut adlı iki meleğin genel olarak müfessirlerin kabul ettiği şekilde sihir yaptığı çevirisinde bulunmuştur.

Yaşar Nuri Öztürk de tıpkı Bayraklı gibi “şeyatîn” kelimesini direk lâfzi olarak “şeytanlar” şeklinde tercüme etmiştir. “*Hârut ve Mârut adlı iki melek üzerine indirileni öğretiyorlardı*” şeklinde yaptığı çeviride bu iki şahsiyeti melek olarak telakki etmiş, ancak onlara öğretilenlerin sihir olduğuna dair bir yorumu benimsememiştir.

Son olarak Diyânet meali; “şeytanlar” ifadesini “şeytan tıyniyetli insanlar” olarak çevirmiş, söz konusu ayeti, “Hârut ve Mârut adlı iki meleğe ilham edileni (sihri) öğretmek suretiyle küfre girdiler” şeklinde tercüme ederek Ehl-i-Sünnet'in geleneksel kabulü çerçevesinde sihri Hârut ve Mârut'a atfetmiştir. Ayrıca mealinde de konu ile ilgili bir açıklama notu düşmemiştir.³⁹⁵

³⁹³ Ateş Meali, s. 10

³⁹⁴ Atay Meali, s. 15.

³⁹⁵ Diyânet Meali,

Bununla birlikte, Diyânet Yayinevi'nin *Kur'an yolu Türkçe Meali ve Tefsiri*'nde Bakara Suresi 102. 103. ayetinin tefsiri uzun uzadıya yapılmış ve Hz. Süleyman'ın tarihçesi Yahudi literatüründen başlayarak ele alınmıştır. Tefsir'de Kitab-ı Mukaddes'de putlara taparak kâfir olduğu iddia edilen Süleyman peygamberi, Kur'an'ın masum ilan edip meziyetleri ile birlikte övdüğünden bahsedilmiştir.³⁹⁶

Tefsir daha sonra sihrin tanımının tarihçesi ve kâfirlerin sihir üzerinden Kur'an'ın mesajlarını manipüle etme çabaları hakkında bilgi vermektedir. Yine sihrin, âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından İslam'a aykırı görüldüğü, bu sebeple Müslümanlar'ın dinden çıkmasına sebep olacağı, hatta bir kimsenin sihrin haram olduğuna inanmakla birlikte sihir yapması ve yaptırmasının, sihre ve sihirbaza inanmasının büyük günah olduğu konusunda ittifak ettikleri; bununla birlikte Ehl-i Sünnet çizgisindeki müfessirlerin sihirde kısmi bir gerçeklik payı bulunduğu kanaati de tefsirde belirtilmiştir.³⁹⁷

Tefsir'de Hârut ve Mârut adlı iki kişilikle ilgili farklı dinlerin literatüründen bilgiler de aktarılmış, Hârut ve Mârutla ilgili senedi güvenilir hiçbir hadis bulunmadığı halde tarih ve tefsir kitaplarında İsrail'iyat denilen ve hadis literatürüne giren Yahudi kaynaklı bilgilere rastlandığını, pek çok müfessir ve bilginin bu hadislerin uydurma ve zayıf buldukları belirtilmiştir.

Yine tefsirde müfessirlerin ekseriyetinin Hârut ve Mârut'a indirilenin sihir olduğu kanaatini taşıdıkları belirtilir. Bunlara göre “şeytanların öğrettikleri şey Hârut ve Mârut'a indirilen sihirdir” görüşü nakledilmiştir. Bu hususta farklı görüşleri olan âlimlerin görüş ve yorumları gerekçeleriyle anlatılmakla³⁹⁸ birlikte tefsir, ayetin mealinde geleneksel yorumun tercih edildiği görülmektedir.

³⁹⁶ Diyânet Tefsiri, s. 166.

³⁹⁷ Diyânet Tefsiri, 171.

³⁹⁸ Diyânet Tefsiri, s. 173.

2.11. Peygamberlerin İsmet Sıfatı

İslam düşüncesinde peygamberlerin dindeki konumlarını ve teşrii yetkisindeki rolleri ile onlara nispet edilen sıfatlar, üzerinde önemle durulan meselelerden biri olagelmıştır. Bu nedenle peygamberlerin Allah tarafından korunmuşluğunu ifade eden *ismet* sıfatı üzerinde de hassasiyet ile durulmuş ve peygamberlerin *ismet* sıfatı ile muttasıf olduğu, İslam itikâdı olmuştur.

Bununla birlikte Allah'ın temiz bir fitrata sahip kılması, bedenî üstünlük vermesi zafer, kararlılık ve iç sekîneti yaratması ile hayra muvaffak kılması gibi lütuflarla peygamberi koruması³⁹⁹ olarak tarif edilen bu sığata yaklaşım tarzını kelâm ekollerinin kendi sistemlerine göre şekillendirdikleri görölmektedir.

İslam âlimleri tarafından *ismet* sıfatı kısaca “Peygamberlerin gücü yetmekle birlikte, günah işlemekten Allah tarafından korunması”⁴⁰⁰ şeklinde formüle edilmiştir. Ancak peygamberlik için zorunlu görölen bu sıfatın mahiyeti ve peygamberlerin hangi alanda eylem ve fiillerini kuşatacağı hususunda görüş ayrılıkları olmuştur.

Sünnî kelâm ekollerinden olan Maturîdiler’e göre *ismet*, peygamberin iradesini devreden çıkarmadan kendisini hayırlı olan fiillere yönelten, kötü fiillerden caydıran bir sıfattır.⁴⁰¹ Peygamberlerin masiyetten korunmuş olması onu itaate zorlamadığı gibi günah işlemekten de aciz kılmaz. Maturîdiler, *ismet* sıfatının Allah'ın bir lütfu olarak kabul etmekle birlikte ilâhi imtihanın gerçekleşmesi için peygamberlerin iradelerinin mevcut olduğun kabul etmişlerdir.⁴⁰²

³⁹⁹ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 504.

⁴⁰⁰ NûreddinAhmed b. Mahmus es Sabûnî, *el- Bidâye fî Usûli'd- Din*, nşr. Bekir Topaloğlu, Ankara 1979, s. 53-54.

⁴⁰¹ Mehmet Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İslam İnancı*, (İstanbul:1991), 27.

⁴⁰² Sabûnî, *el- Bidâye*, s. 54.

Eş'ariler, *ismet* "Allah'ın peygamberde taati yaratıp masiyeti yaratmaması"⁴⁰³ şeklinde tanımlar. Onlara göre *ma'sum*, bedeninde ve nefsinde kötülöklere yönelmekten koruyacak bir hususiyet bulunan kimsedir.⁴⁰⁴

Mu'tezile ise *ismet*'i bir kimseyi günahlardan koruyan ve Allah'ü Teâlâ'nın lütfu olan bir özellik olarak görür. Ancak peygamberlerin iradesi ellerinde olup günah ve taat işlemeye de muktedirdir.⁴⁰⁵ Peygamberler nübüvvet öncesi ve sonrası büyük günah işlemezler ancak yanılarak küçük hatalar yapmaları mümkündür.⁴⁰⁶

Görüldüğü üzere tüm kelâm mezhepleri peygamberin *ismet* sıfatını kabul etmiş, ancak sıfatın mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kelâm ekollerinden Eş'ariyye *ismet* sıfatını, peygamberi kötülükten alıkoyan bir mesele olarak peygamberin iradesine alan açmamasına karşı Maturîdiyye ve Mu'tezile ekollerinin, peygamberin iradesini ve onun günah işleme ve itaate meyletme imtihanını kabul ettikleri görölmektedir. Böylece kelâm mezheplerinin nübüvvetle ilişkin telakkileri ve Kur'an'daki îkaz ve îtab ayetlerine yaklaşımları farklılık göstermiştir.

Biz de çalışmamızda *ismet* sıfatının çerçevesini ve Kuran'da bazı peygamberlerin günah işlediğini düşündüren mahiyetteki îtab ayetlerinden birkaçının tahlilini incelediğimiz meallerden tespit ederek değerlendirmeye çalışacağız:

Taha 120-121

Diyânet meali: *Ama şeytan ona vesvese verip söyle dedi - "Ey Âdem! Sana (yediğin takdirde ölmeyeceğini ve devamlı surette cennette kalacağını) ebedilik ağacına ve yok olmayan bir saltanatı göstereyim mi?" Bunun üzerin ikisi de ağacın meyvesinden*

⁴⁰³ Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et- Temîmî, *Usûlu'd- Din*, (İstanbul:1346), 169.

⁴⁰⁴ Adûdiddin el- İcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el- Mevakif- fî ilmi'l-kelam*, (Kahire: ts. Alemü'kütüb), 366.

⁴⁰⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l- Hamse*, (nşr. Abdülkerim Osman), (Kahire: 1384/1965), 780.

⁴⁰⁶ A.g.e., s. 573-575.

yedi, ayıp yerleri görünüyordu. Cennet yaprakları ile örtünmeye koyuldular. Âdem Rabbine başkaldırdı ve yolunu şaşırdı.

Süleyman Ateş meali: O ağaçtan yediler. Böylece kendilerine kötü yerlere göründü (üreme organları ortaya çıktı). Üstlerini cennet yapraklarıyla örtmeye başladılar. Âdem Rabb'inin buyruğuna karşı geldi ve şaşırdı.

Muhammed Esed meali: Ve böylece o ikisi de o ağacın meyvesinden yediler. Bunun üzerine çıplaklıklarının farkına vardılar ve bahçeden topladıkları yapraklarla üzerlerini örtmeye çalıştılar. Ve (böylece) Âdem Rabbine karşı geldi ve dolayısıyla ciddi bir hataya düşmüş oldu.

Bayraktar Bayraklı meali: Bunun üzerine o ikisi ağaçtan yedi ayıp yerleri görünüyordu. Cennet yaprakları ile örtünmeye koyuldular. Âdem Rabbine başkaldırdı ve yolunu şaşırdı.

Mustafa Öztürk meali: Sonunda Âdem ve eşi şeytana uyararak o yasak acil meyvesinden yediler. Ardından çıplaklıklarının farkına vardılar ve cennetteki ağaç yaprakları ile üzerlerini/edep yerlerini örtmeye başladılar. İşte Böylece Âdem Rabbine karşı gelmiş ve dolayısıyla çok büyük bir yanlış yapmış oldu.

Yaşar Nuri Öztürk meali: Nihayet, ikisi de ondan yediler. Bunun üzerine, çirkin yerleri kendilerine açıldı; üzerlerine cennet yapraklarından örtmeye başladılar. Âdem, Rabbine isyan etmiş, azmış, ziyana uğramıştı.

Hüseyin Atay meali: Bunun üzerine ikisi de o ağaçtan yedi, ayıp yerleri kendilerine görünüyordu. Cennet yaprakları ile örtünmeye koyuldular. Âdem Rabbine başkaldırdı ve yolunu şaşırdı.

Bazı İslam âlimlerine göre Hz. Âdem büyük günah işlemiştir. Çünkü onlara göre ayette geçen *âsi* kelimesi ancak cezaya çarptırılması gereken büyük günah sahipleri için kullanılır.

Selef âlimleri, peygamberlerin peygamberlikten önce ve sonrasında kasten ya da unutarak olsun büyük günah işlemekten korundukları hususunda hemfikirdirler.⁴⁰⁷

⁴⁰⁷ Kurtubî, *el- Câmi* , I, 211-212. (Bakara, 2/35. ayetin tefsiri)

Onlar bu ayeti, Allah'ın emrine karşı gelmek veya emri yerine getirmemek anlamında yorumlayarak *vücûb* ifade eden emir kiplerinin bazen *nedb* ifade ettiğini söylemişlerdir. Eş'ari kelâm âlimlerinden olan Fahrettin Râzî, Hz. Âdem'in işlemiş olduğu bu fiilin unutkanlık ya da ictihat hatası olarak işlenmiş olduğu görüşünü benimsemiştir. Fiilin Hz. Âdem'in *bi'setin*'den önce olması hasebi ile peygamberin *ismet* sıfatına bir halel getirmeyeceğini düşünen âlimler de olmuştur.⁴⁰⁸

Yine Râzî, Hz. Âdem ile ilgili bir kimsenin kullanamayacağı bir sözü, Allah Teâlâ'nın kullanmasının caiz olacağını tıpkı köle ve çocuğunun âsi olmaları durumunda bir başkasının onlar hakkında bir şey söyleyemedikleri halde ancak efendisinin köle ve çocuğu için söz sahibi olabileceğini belirtir.⁴⁰⁹

Mu'tezile müfesserlerinden Zemahşerî de Hz. Âdem'in şeytanın vesvesesine uyup yasak ağaçtan yemesini, ayağının sürçmesi ve hata olarak açıklamıştır. *İsmet* sıfatına rağmen yapmış olduğu ufak bir hatadan dolayı Hz. Âdem'in âsi ve şaşırılmış şekilde anılmasını, insanların hesaba katmadıkları küçük günahlardan dahi kaçınmaları hususunda bir mesaj verilmek istendiği şeklinde yorumlamıştır.⁴¹⁰

Mu'tezile mezhebine mensup olan İsfehânî de, Âdem aleyhisselâm'ın büyük günah işlediği fikrine karşı çıkararak onun işlediği fiilin dini mükellefiyetlerle ilgili olmayıp dünyevi mesele ile ilgili olduğu görüşünü savunmuştur.⁴¹¹

Diyânet tefsirinde ayette geçen “Biz onda yeterli bir kararlılık görmedik” şeklinde çevrilen kısım Hz. Âdem'in önce yasak ağaçtan yememe yönünde karar vermişken şeytanın vesvesesi karşısında onun cazip önerisine karşı koyamayıp kararlı davranmadığı şeklinde yorumların olduğu belirtilmiştir.

Esed, Atay ve M. Öztürk, Hz. Âdem'in fiilini ciddi bir hata ve yanlış olarak tercüme etmiş; Diyânet ve Bayraklı da aynı tercümeyi yaparak ayeti, “Âdem'in başkaldırması

⁴⁰⁸ İcî, *el-Mevâkıf*, III, 419; et-Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, V, 53.

⁴⁰⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXII, 127-128.

⁴¹⁰ Zamehşerî, *el-Keşşâf*, II, 557.

⁴¹¹ Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezili Yorumu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 239.

ve şaşırması” şeklinde, Ateş, “Rabb'inin buyruğuna karşı geldi ve şaşırıldı”, Yaşar Nuri Öztürk ise “Rabbine isyan etmiş azmış ziyana uğramış” şeklinde tercüme etmişlerdir.

Yaşar Nuri Öztürk'ün her zaman olduğu gibi literal tercüme tercih ettiği, diğer meallerde ise Mu'tezile ekolüne yakın bir şekilde peygamberlerin de unutarak veya yanılarak onlardan birtakım hataların da sadır olmalarının mümkün olabileceği görüşüne yakın tercüme yapıldığı tespit edilmiştir.

2.12. Ecel

İnsanlık tarihi boyunca geçmişten günümüze tartışılmalı gelen problemlerden biri de ecel meselesi olmuş ve konu, İslam kelâm tarihinde kaza ve kader kavramları üzerinde gelişen tartışmalar bağlamında ele alınmıştır.

İslam düşünce geleneğinde Selefilik ve Sünnilik şeklinde isimlendirilen orta yol kültür bloğunun oluşturduğu inanç alanının kaza kader anlayışında benzerlikler bulunmaktadır. Bu merkezi eğilim, Müslüman kitlelerin din-toplum algısına sirayet etmiş olan baskın zihni kabulleri de üretmiştir.

Bu merkezi anlayışın genel kanaatlerine bakıldığında *ezeli yazgı* anlayışı ortak yaklaşımlar üzerine inşa edilmiştir. *Ehli hadis* dediğimiz Selefî ve Ehl-i Sünnet çizgisi, *kader-kaza* ve *irade-rızık* gibi kavramları ezeli yazgı gibi ortak değer ve yargı bağlamında ele alarak meseleleri bu anlam formu içerisinde değerlendirmiş ve ecel konusunda şu ortak umdelere ulaşılmıştır.

“Ecel birdir, Allah yaratılan her varlığa bir ecel tayin etmiştir. Öldürülenler kendileri için takdir edilen süreye mutabık olarak can vermektedirler. Ölüm cebre muteallık bir konu olmakla kişisel ihtiyara taalluk eden bir konu değil, bilakis ilahi takdiri ilgilendiren bir konudur. Maktul ise kendi eceli ile ölmüştür.”

Ecel konusunda tartışılan problemler; insanın ecelinin tek olup olmadığı, öldürülen kişinin eceliyle mi öldüğü, öldürülmediği takdirde yaşayıp yaşamayacağı ve ecelde değişme, takdim ve tehirin olup olmayacağıdır. İslam kelâm ekollerinin geneli, bu meseleyi “Allah'ın ezeli ilmi” bağlamında değerlendirmişlerdir. Mu'tezile ekolü ise “kulların fiilleri” bağlamında değerlendirerek meseleyi farklı yönlerden ele almıştır.

Lügatta *ecel*, “bir şey için konulmuş vakit ve tespit edilmiş müddet⁴¹² anlamındadır. Terim manası ise “insan hayatı ve diğer canlılar için tayin edilmiş müddete ve müddetin sonuna yani ölüm için takdir edilmiş vakittir.”⁴¹³ Bu kelime, Kur'an'da 52 yerde geçmektedir.

Kur'an'ı Kerim'de fertlerin ölümünden bahsedildiği gibi milletlerin de ecelinden bahsedilir. Yani fertlerin eceli olduğu gibi milletlerin de eceli vardır. Kur'an'ı Kerim'de geçen *ecel-i müsemma* ve *ecel-i kaza*⁴¹⁴ ifadeleri İslam kelâm ekolleri tarafından tartışmalara sebep olmuştur. *Ecel-i kaza*, tek tek fertlerin eceli; *ecel-i müsemma* ise âlemin eceli yani kıyameti şeklinde yorumlanması âlimlerin çoğunluğu tarafından genel kabul görmüştür.

Herhangi bir müdahale olmadan tabii bir şekilde ölen şahsın eceli ile öldüğü meselesinde ise İslam mezhepleri ittifak etmişlerdir. Ancak katledilerek öldürülen bir kimsenin kendi eceliyle öldüğü hususunda ihtilaf vardır. Maktulün katil tarafından ecelinin yarıda kesilip kesilmediği meselesi de tartışma konularından bir diğeridir.

Ecel meselesini ilk defa Mu'tezile âlimleri gündeme getirmişler ve kaza ve katl neticesinde ölen şahsın bu hadiselerle karşılaşmadığı takdirde ölüp ölmeyeceği hususunda görüş beyan etmişlerdir. Mu'tezile'nin Bağdat ekolü, genel olarak maktulün katilin fiiline göre öldüğünü ve insanın *ecel-i müsemma* ve *ecel-i kaza* olarak iki ecelin bulunduğunu, bundan dolayı şayet katil öldürülmeseydi maktulün yaşayacağını savunmuşlardır. Onlara göre katilin cezalandırılması, maktulün öldürmesine ve hayatını yarıda kesmesine göre olacaktır. Buna göre Allah, ölen kişiye bu dünyada ayırdıkları nimetleri âhirette verecektir.

Bu düşüncesiyle insan özgürlüğünü temsil etme iddiasında olan Mu'tezili düşünce ekolü, *ezeli yazgı* anlayışını ahlaki açıdan değerlendiren bir sistem oluşturma eğilimindedir. Onlara göre Allah'ın ezeli ilmi, kulların fiilleri üzerinde zorlayıcı değildir. Bu sebeple kullar tüm fiillerinden hesaba çekileceklerdir.

⁴¹² Firuzabadi, *el- Kamusü'l-muhit*, (Beyrut: Daru'l-fikr, 1995), 864.

⁴¹³ Cihat Tunç, *Ecel*. TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: 1994, X/380-381.

⁴¹⁴ En'am, 6/2.

Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet'in ilim anlayışlarındaki en önemli ihtilaf, ezeli ilmin karakteri hususundaki yaklaşım farklarıdır. Mu'tezile'ye göre Yüce Allah'ın ilmi ve bilgisinin, kişinin fiiline icbari anlamda bir etkisi yoktur. Çünkü onun ilmi insan davranışlarına göre önceliklidir.

Aslında genel olarak Mu'tezile düşünürlerinin ezeli yazgı, kader ve ilim konularındaki yorumları geleneksel algı ile örtüşmektedir. Geleneksel algıya göre ezeli ilim, insanın iradeli eylemleri de dâhil her şeyi kapsamaktadır. Her ne kadar Mu'tezilî ekol içerisinde farklı düşünenler olmuşsa da bu, genel algıda fazla bir değişime sebep olmamıştır.

Mu'tezile, sadaka ve infakın kaza ve kaderi değiştirebileceğini, ecelin de insanın hayat süresi içerisinde değişiklikler arz edeceğini belirtmektedir. Mu'tezile'nin Bağdat ekolü âlimleri, genel olarak ölümle öldürme fiilini birbirinden ayırmışlar; öldürme eylemini insana ait bir fiil, ölümün yaratılmasını da Allah'a mahsus kılmışlardır.⁴¹⁵ Böylece Mu'tezile'nin Bağdat ekolü ecel meselesinde de bireysel özgürlüğü, öldürme fiilinde ferdin sorumluluğunu ön plana çıkarmıştır.

Mu'tezile'nin karakteristik vasfının kazanmasında önemli bir karakter olan şahsiyetlerden biri Ebu'l Kasım el Belhi el-Kabî (ö. 319/931)'dir. Ka'bî, insanın kişisel sorumluluğunu merkeze alan düşünceleriyle içinde bulunduğu düşünce ekolünün gelişimine katkıda bulunmuştur.

Ka'bî, Ehl-i Sünnet düşünürlerinin aksine iki ecel olduğu; bunlardan ilkinin *ecel-i mukadder*, ikincisinin ise *ecel-i müsemma* olduğunu belirtir. Ona göre *mukadder ecel* şiddet yolu olmadan ulaşılan eceldir. Kaza eceli dediği bu ecel, Kur'an'da kesin dille ifade edilen her türlü değişiklikten bağımsız olan kesinleşmiş eceldir. *Ecel-i müsemma* ise özgür iradesiyle öldürme eylemi neticesinde gerçekleşir. Böylece sorumluluk insana aittir.⁴¹⁶

⁴¹⁵ Nesefî, *Tabsıra*, II/276.

⁴¹⁶ Taftâzânî, *Şerhu'l Makâsîd*, (Beirut: ts, IV), 315.

Ka'bî'ye göre ömürde azalma ve artma söz konusu olur.⁴¹⁷ Bu sebeple katilin fiili maktülün ömrünü kısaltmaktadır. Ayrıca katilin ceza görmesine yönelik Kur'an ayetleri de bu görüşü desteklemektedir.

Mu'tezile ekolüne mensup olup bununla birlikte bağlı olduğu ekolün sistematikleşmesine öncülük etmiş bağımsız şahsiyetlerden biri de Kâdî Abdülcebâr'dır. Kâdî Abdülcebâr, ecel konusunda bağlı bulunduğu ekolün benimsediği genel kanaatten ayrı bir yol benimseyerek *imkân teorisini* ortaya koymuştur. Bu teoriye göre maktul öldürülmediği takdirde kesin yaşaması ve ölmesi imkân dâhilindedir. Bu durum da gayba ait bir konu olduğundan dolayı kimsenin bilmesi mümkün değildir.⁴¹⁸

Kâdî Abdülcebâr da iki ecelin varlığını kabul etmiş ve bu görüşünü, En'am sûresi 2. ayete dayandırmıştır. İki ecelden biri dünyada diğeri âhirettedir. *Müsemma* denilen ikinci ecel âhirette gerçekleşecektir. Bundan dolayı hem eceli bir olarak kabul edenlerin görüşünü hem de maktulün öldürülmediği takdirde yaşayacağı görüşünü yanlış kabul etmiştir.⁴¹⁹

Kâdî Abdülcebâr dünyadaki ecelin tek olduğunu kabul ettiğinden dolayı onun kesilmesi, değişmesi, artması ve eksilmesi görüşünü kabul etmez. Yine o, ölüm vakasında yaratmayı Allah'a, öldürme filini de katile hasretmiştir. Öldürme eğilimine Allah'ın izin vermesini ilim sıfatı içerisinde değerlendirir. Bu sebeple konu ile ilgili ayette geçen⁴²⁰ *Allah'ın izni* ifadesinin *Allah'ın ilmi* şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir.

⁴¹⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 783.

⁴¹⁸ Kadî Abdülcebâr, *Muğnî*, XI, 24.

⁴¹⁹ Kadî Abdülcebâr, *Muğnî*, XI, 24.

⁴²⁰ Al-i İmran, 3/154.

Kâdî Abdülcebâr, Ehl-i Sünnet gibi düşünerek maktulün eceliyle öldüğünü belirtir. Burada ecelden maksat ölüm vaktidir. Öldürülen de tabî ölümle, ölen de ölüm vaktinde ölmüştür.⁴²¹

Mu'tezile ekolünün bir diğer önemli şahsiyeti Zemahşerî de Bağdat ekolünün düşüncesini savunarak insanın davranışlarına göre ömrünün uzayıp kısalabileceğini ve⁴²² dünya ecelinin tek olacağı görüşünü savunarak ecel kavramını ezelde takdir edilmiş sürelerle açıklar. Zemahşerî ikinci eceli, En'am suresinde geçen *kıyamet* olarak te'vil eder. Ona göre birinci ecel ertelenemez ve öne alınamaz.⁴²³ Dolayısıyla insanın ecel ve ömür süresi Yüce Allah'ın ezeli ilminde kayıtlıdır ve oluş vaktindeki zamanla kayıtlı kılınarak insana muhatap kılınmıştır.

Mu'tezile ekolü, insanlarda olduğu gibi toplumların da ecelinin olduğunu savunmuştur. Bu ecel, insanların eceli gibi Allah'ın ezeli ilmiyle bilinip takdir edilmiştir.⁴²⁴

Selef âlimleri ise eceli, tespit edilmiş olan ölüm zamanı⁴²⁵ diye tanımlarlar. Selef âlimleri ömrün uzaması ve ecelin vaktinin uzamasının mümkün olmadığını,⁴²⁶ dolayısıyla ezelde takdir edilen şeylerde değişikliğin olmayacağını savunmuşlardır. Onlara göre takdir edilen ecelerde takdim ve tehir olmaz. Eceldeki değişiklikler, Allah'ın yazmasından öncedir. Yazıldıktan sonra ecelin vaktinde bir değişiklik söz konusu değildir.

⁴²¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi-ebvabi't-tevhid ve'l-adl*, (Kahire: ed-Daru'l-Mısriyyelittelifve't-terceme, 1965, XI Teklif),3-4.

⁴²² Tunç, Ecel. *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1994, X), 381.

⁴²³ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 4, 45.

⁴²⁴ Karadeniz, *Ecel ve Ömür Yazısı*, (Kelam El Kitabı, Editör, Ş. A. Düzgün) (Ankara:2013), 15-16.

⁴²⁵ İbn Hanbel, *Müsned*, (I-VI), (İstanbul 1981, II), 112-124.

⁴²⁶ Abdullatif Harputi, *Tenkihu'l-Kelâm fi Akaidi Ehli'l-İslam*, (İstanbul. 1330), 264-265.

Dini düşünce üretmede akli reddederek nasslardan hareket eden ve metinci bir anlayışa sahip olan Selefilere göre, ecel ve ömür meselesindeki tüm nasslar açık bir şekilde ezeli tayin ve tespitin mutlaklığından bahseder. Dolayısıyla ecel şekli nasıl olursa olsun, ezelde belirlenmiştir ve asla değişmez. Bu durum insan fiillerinin de önündedir.⁴²⁷

Selef ekolünün öncülerinden kabul edilen Ahmet İbn Hanbel'in ecel anlayışından, *Ezeli Mutlak*'ın hayatın tüm vechelerini kapsadığı anlayışını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ahmet İbn Hanbel, ecel anlayışını Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarıyla ele almış ve tesbit edilmiş olan ölüm vakti olarak formüle etmiştir. Yani bu vakit ezelde tespit ve tayin edilmiş değişmez bir karakterde yazgılanmış mutlak bir zaman dilimidir. Tüm varlıklar bu zaman dilimi için yazılmış yazıya göre hayat bulurlar. Bu yazgıda değişme söz konusu olmadığı gibi gecikme de söz konusu değildir.⁴²⁸

Selef âlimi olan İbn Hanbel, genel olarak ecelin değişmeyeceği görüşünü kabul ile birlikte bazı tâat ve ibadetlerin ömrü uzattığını kabul eder. Ancak bu artış kesinleşmiş yazıda *levh-i mahfuz*'da değil, muâllak bırakılan *meleklerin levhin*'de yazılıdır. Ona göre *sıla-i rahim*, rızkı da eceli de artırmaktadır. Bununla beraber İbn Hanbel, hadislerde geçen artma ve eksilme kavramlarını zürriyet ve ömürdeki bereket olarak anlaşılması gerektiğini söylemektedir.⁴²⁹

Nasslara yaklaşım farklarından ortaya çıkan ve kadim düşünce modeli olan Selefilğin önemli isim ve kurucularından olan İbn Teymiyye, ilk olarak ecel kavramını "bir şeyin sonu" olarak tanımlamış⁴³⁰ bu kavramı hayat müddetinin sonu olarak ölümle irtibatlandırmıştır.⁴³¹

⁴²⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 686.

⁴²⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, I, 390, 412, 433, 445-447.

⁴²⁹ İbn Hanbel, *Müsned*, II, 299.

⁴³⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Riyad 1382, VIII, 516.

⁴³¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VIII, 516.

İbn Teymiyye de Ehl-i Sünnet uleması gibi maktul meselesinde öncelediği, tüm eylemlerinden hesap verecek olan kişinin özgürlüğü değil, Yüce Allah'ın ilminin ezeli olduğudur. Nitekim o, “*maktulün ölüm şekli diğer ölüm şekilleriyle aynıdır, hiç kimse ecelinden önce ölemediği gibi ecel geciktirilmez ve öne alınamaz. Hayvan ve eşya için de durum aynıdır*”⁴³² diyerek tüm varlıkların hayat ve ölümlerinin takdirlerinin mutlaklığını gerektireceğini belirtir.

Tüm bunlarla birlikte İbn Teymiyye, insanın yapıp ettiklerinin ezeli ilminin konusu olmasının, insan özgürlüğüne bir hanel getirmediğini düşünür. Ancak onun dikkat çektiği insan özgürlüğü, yine rivayetlerin izin verdiği sınırlar içindedir. İbn Teymiyye, maktulün ölüm şeklinin de ezeli takdire göre meydana geldiğini ve ne şekilde olursa olsun kişinin maktul olacağını belirtir.⁴³³

İbn Teymiyye'nin Ehl-i Sünnetten farklı olarak iki ecel kabul ettiği de bilinmektedir. O, ecel konusunda *levh-i mahfuz* ve *ümmü'l-Kitap*'ta yazılanların esas olduğunu, bununla birlikte meleklerin yazdıklarının ise sebeplere göre artıp eksilebileceğini, Meleklerin bunu bilmediğini ancak bu durumun *ümmü'l-Kitap*'ta kayıtlı olduğunu belirtir.⁴³⁴ Yine o ilâhi takdirin, insan fiilleri bağlamında meydana gelecek olan en son aşamayı oluşturmakla birlikte buna bağlı olarak gelişme gösteren tüm süreçleri de kapsadığını söyler.⁴³⁵

Selefi düşüncenin güçlü bir temsilcisi olan İbn Kayyim el-Cevziyye de *ezeli yazgı* anlayışını benimsemiştir. O insanların kader ve ecellerinin ezelde yazıldığını söylemekle birlikte insanın çalışmasının işlerini kolaylaştırdığını belirtir.⁴³⁶

⁴³² İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VIII, 516.

⁴³³ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VII, 516-517.

⁴³⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VII, 517.

⁴³⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VII, 518.

⁴³⁶ N. Kemal Okumuş, “Ehl-i Sünnet ve Selefi Düşüncede Ezeli Yazgı, Kader ve Ecel Anlayışı”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.4 (2013): 43-48.

Böylece Selef âlimleri ecelin ilâhi takdir ile gerçekleştiğini ve ecelin tek olduğunu; değişme, takdim ve tehir olamayacağını ve insanların her durumda kendi ecelleri ile öldüğü kanaatini taşımaktadırlar. Böylece Selefî düşünce geleneği, insanın sorumluluğunu tamamıyla dışlamadığı için Allah Teâlâ'nın ilim sıfatına yükledikleri anlam genişlemesiyle meseleyi çözmek istemiştir

Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre de maktul kendi eceliyle ölmüştür. Matürîdiyye mezhebinin kurucularından olan Ebu'l Muin en-Nesefî'ye göre ölen eceliyle ölür ve ölüm Allah tarafından yaratılır. Katil de öldürme ameline göre cezalandırılır. Öldürme işinin ölenle alakası olmayıp öldürene aittir. Katile nazaran o, maktul hesap edilse de hayatın sonu demek olan eceline göre ölü sayılır.⁴³⁷

Eş'ari ekolünün öncülerinden olan Bakillânî de, ölen ve öldürülenin kendi eceliyle öldüğünü ve öldürüldüğü düşüncesindedir. Ona göre insanın eceli, Allah'ın insanın öleceğini bildiği vakittir. Bakillânî, esasen eceli, *zaman-vakt* mefhumları ile ve Allah'ın ilmi ile alakalandırarak izah etmeye çalışmıştır. Eş'arî ise eceli esasen ilâhi iradeye bağlayarak insanın ne kadar yaşayacağı, nerede ve ne zaman öleceği Allah'ın mutlak ilmi ile bilineceğini ve ecelin de insanın ölüm vakti olduğunu belirtir.

Sonuç olarak ecel kelimesinin ayet ve hadislerde farklı varyantlar ile geçiyor olması, kelâm ekollerinin ve alt kollarının meseleye farklı bakmalarına ve yorumlamalarına sebep olmuştur.

Hali hazırdaki ecel meselesi de geleneksel kader anlayışıyla paralel bir tartışma içeriğine uygun olarak genellikle maktul olayı etrafında örülmüş ve bugün de bu bağlamda tartışılmaktadır. Bu sebeple biz konu bağlamında maktul olayını konu edinen ayeti ele almayı ve meallerimizde bu konuya yaklaşımların hangi bantta seyrettiğini göstermeyi uygun bulduk.

Şimdi konu ile ilgili öldürülen kişinin kendi eceliyle ölüp ölmediği tartışmasına sebep olan ve iki ecelin olduğuna yönelik tezlerin ortaya atıldığına delil kabul edilerek yorumların yapıldığı En'am suresi 2. ayeti, meallerimizde tetkik etmeye çalışacağız.

⁴³⁷ Nesefî, Ebu'Muin Meymun b. Muhammed, *Tebşiratu'l-Edille fi Usuli'd-din*, II, 686-687.

Diyanet meali: *O öyle bir Rab'dır ki sizi çamurdan yaratmış, sonra (her birinize) bir ecel tayin etmiştir. (Kıyametin kopması için) belirlenmiş bir ecel de O'nun katındadır. Siz ise hala şüphe ediyorsunuz.*

Süleyman Ateş meali: *O, sizi çamurdan yaratıp sonra (da hayatınızda) bir süre koymuştur. (Kâfirlerin cezalandırılması için) belirli bir süre de kendi katındadır. Böyle iken siz hala kuşkulaniyorsunuz.*

Muhammed Esed meali: *Odur sizi balçıktan yaratan ve sonra (sizin için) bir ömür tayin eden, (yalnızca) O'nun bildiği bir ömür. Ama hala şüphe edip duruyorsunuz.*

Bayraktar Bayraklı meali: *Sizi balçıktan yaratan ve sonra (sizin için) bir ömür tayin eden O'dur. Bir de onun katında belirli bir ömür/ecel vardır. Fakat siz hala şüphe edip duruyorsunuz.*

Mustafa Öztürk meali: *Sizi ilkin balçıktan yaratan, sonu her birinize belli bir ömür tayin eden O'dur. Dünyanın ömrü de onun nezdinde bellidir. Buna rağmen siz hâlâ O'nun tek gerçek ilah/tanrı olduğundan, kıyamet günü sizi tekrar hayata kavuşturacağından şüphe ediyorsunuz.*

Yaşar Nuri Öztürk meali: *Sizi bir balçıktan yaratmış olan O'dur. Sonra hüküm verip bir süre belirlemiştir. Belirlenmiş başka bir süre de onun katındadır. Bütün bunlardan sonra siz hala kuşkulaniıp duruyorsunuz.*

Hüseyin Atay meali: *Sizi çamurdan yaratan, sonra bir süreye hükmeden O'dur. Belirlenmiş bir süre de kendi katındadır. Bir de şüphe edersiniz.*

Muhammed Esed meal-tefsirinin açıklamasında Mu'tezilee ekolü gibi iki ecelin varlığını kabul etmiş ve ikinci eceli *ecel-i müsemma* olarak isimlendirmiştir. Bu ecel ise kıyamete atıf yapmaktadır. Esed, açıklamasında farklı otoritelerin görüşlerini paylaştıktan sonra ayeti, "onun katında bulunan bir ömür" ifadesinden dolayı *kıyamet gününe* atıfta bulunan müfessirlerin görüşlerine uygun bir şekilde tercüme etmiş, bu çevirinin de en doğru çeviri olduğuna Kur'an'ın delil olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla ayeti hem münferit insan hayatına hem de bir bütün olarak dünyaya ilişkin bir ömür olarak yorumlayarak iki eceli kabul eden düşünürlerin görüşünü benimsemiştir.

Süleyman Ateş tefsirinde klâsik Selef ulemasından farklı bir yorum yaparak iki ecelin varlığını kabul etmiştir. Nitekim ona göre kâfirlerin cezalandırılması âhîret zamanında vukû bulacak olan eceldir. O, birinci ecelin kâinatta hükümrân olan ilâhî yasaya işâret ettiğini belirtir. Böylece birinci ecel insanın ve her şeyin bir yaşama süresi olduğunu, ikinci ecel de Allah'a ortak koşan, peygamberlere karşı gelen müşriklerin cezalandırma zamanıdır. Ateş, bunun zamanını da Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini belirterek ikinci eceli klâsik tefsirlerden farklı bir şekilde te'vil etmiştir.⁴³⁸

Diyânet mealinde “ikinci ecelin başında kıyametin kopması için” kaydı, parantez içi açıklamasına konulmuştur. Bu açıklamadan tefsirimizde, iki ecelin varlığını benimseyen Mu'tezile ekolünün genel olarak benimsediği görüşün kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Selef ve Ehli Sünnet âlimlerinin geneli, ecelin tek olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Diyânet tefsirinde ise, ayette geçen iki ecelden nelerin kastedildiği hususunda bazı âlimlerin görüşleri serdedildikten sonra İbn Aşûr'un görüşü tercih edilerek onun konu ile ilgili açıklamasına yer verilmiştir. Ona göre ilk ecel yaratılışla ölüm arası, ikinci ecel ölüm ile bas arasındaki süre (berzah) veya bu sürenin sonudur. Bunun gerekçesini de ayette ikinci ecele ilgili olarak bu ecelin “Allah'ın katında belirlenmiş olduğu” yani insanlar tarafından bilinemeyeceği şeklindeki kaydına dayandırmıştır. Buna göre ilk ecel her bir insanın ömrüdür. Çünkü kişi öldüğünde insanlar onun ne kadar süre yaşadığını bilirken ikinci ecelin süresinin miktarını ise Allah'tan başka kimse bilemez.⁴³⁹

Hüseyin Atay ve Yaşar Nuri Öztürk, meallerinde ayet hakkında hiçbir açıklamada bulunmayarak lâfzi tercüme tercih etmişlerdir.

Mustafa Öztürk'ün “dünyanın ömrü de onun nezdinde bellidir” ifadesini kullanmasından onun Mu'tezile ekolün benimsediği iki ecel anlayışını benimsediği anlaşılmaktadır.

⁴³⁸ Ateş, *Kur'an'ı Kerim Tefsiri*, s. 859. Cilt II.

⁴³⁹ Diyânet, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, II. Cilt. s. 373.

SONUÇ

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik farklı okuma biçimleri, İslam düşünce tarihinin ilk dönemlerine kadar uzanmaktadır. Her okuma biçimi teolojik, metafiziksel, tarihsel ve ontolojik gerekçelere dayanmakla birlikte öznel bir özelliğe de sahiptir. Yorumlamanın öznesi olan insanın sosyal ve kişisel tabiatı, yorumun da öznel oluşuna temel teşkil etmektedir. Dini metinlerin, tarihsel ve sosyo-kültürel çevrelere inerek varlık sahasına çıkması, yorum faaliyetinin dinamik olgu ve olaylara göre devamlı olarak devam eden bir eylem olmasını kaçınılmaz kılmakta, insana ait tüm alanlardaki ihtiyaçları karşıladığı oranda da aktüelliğini korumaktadır. Bu gerçeklikle beraber ilâhi olan ve insana ait olan arasında bir ayırım yapmak metnin özgünlüğünü korumak adına zorunluluk içermektedir. İlâhi alana ait olan ile yorum arasını ayırmak yorum faaliyetinin gerçek doğasını görmemizi sağlayacak, bu durum da inzâl olunan vahyin tarihsel zemini ile yorumun sosyo-kültürel zeminini belirginleştirmede kilit rol oynayacaktır. Böylece yorum faaliyetiyle bu iki zemin arasında uzlaşma oluşturularak metnin aktüelliği işlevsel hale gelecektir.

Bununla birlikte İslam düşünce geleneğinde Kur'an yorumu bağlamında getirilen kriterler, yapılan yorumların her düşünce ekolünde belirli amaç doğrultusunda yapıldığı gerçeğini de değiştirmedeği kanaatindeyiz. Nitekim geleneksel düşüncede hâkim ulemanın tefsiri rivâyet ve nakil ile ilişkilendirirken, te'vili de dirâyet ve akıl ile ilişkilendirmesi bunun bir kanıtıdır. İslam düşünce geleneğinde ilâhi vahyi yorumlamada oluşan öznellik, düşünce ekolleri tarafından bazen kurallı bazen de kural dışı bir seyir izlemiştir. Metnin çok anlamlılığa fırsat veren esnek yapısı, yorumun arkasındaki politik motivasyon ve siyasi erkin desteği de bazen bu ekollerin kuralsız yorumlarının fütursuzlaşmasına sebep olmuştur.

Böylece rivâyetin ideolojik olarak, dil, kültür ve tarihe dayanarak mevcudu muhâfaza edip devam ettirme geleneğini, dirâyetin de akli hareket noktası olarak mevcut koşullar çerçevesinde metni aktüelleştirerek değişimi temsil ettiği söylenilebilir. Rivâyet merkezli okuma biçimi, geçmişte yaşanan birikimin ideâl oluşunu benimserken dirâyet merkezli okuma biçimi, metni yeni bir bakış açısıyla yeniden kurgulamayı salık verir. Kur'an'ın metni etrafında ortaya çıkan ve sonrasında kurumsallaşan yorum farkı yalnızca dil ve anlam bakımından şifreleri çözme amacına matuf olmayıp, politik içerik taşıyan bir eylemdir. İnsanda sabit olan metin

değişken olan olgular arasında aracılık ederek diyalektik bir enstrüman işlevi görür ve yorum mahiyetinde insana göre şekil alır. Sonuç olarak ister rivâyete dayalı isterse dirâyete dayalı olsun her anlama-yorumlama faaliyetinin, metnin muhatabı olan insanın içinde bulunduğu kültürel ortamdan bağımsız yapılamayacağı ortadadır. Dolayısıyla masum, önyargısız bir okuma söz konusu değildir.

Bu gerçekten hareketle İslam'ın tarihsel tecrübesi süresince akli istidlâlleri düşüncelerinin esası kabul eden, bilgiyi akli temel üzerine temellendiren, bu anlayışa ters olan görüşleri kabul etmeyerek akılcı akıma yakın olarak kendini konumlandıran düşünce ekolü Mu'tezile ile bu anlayışa zıt olarak dinin metnine yani nakle bağlı kalmayı esas alan bir anlayış içerisinde lâfızcı düşünce akımı Selefî düşüncenin, Kur'an'ı yorumlama, orjinal anlamını koruma ve başka dillere yapılan tercüme faaliyetleri üzerinde ne denli etkisi olduğunu çalışmamızda ele aldık. İncelemeye konu edindiğimiz meallerde Selefî ve Mu'tezilî anlayıştan tevarüs ettiğini düşündüğümüz ayetleri ekollerin teolojik yorumlarının zaviyesinden değerlendirerek günümüz meallerine olan etkilerini objektif olarak ortaya koymaya çalıştık. Böylelikle öncelikli olarak İslam düşünce tarihinde ilk olarak ortaya çıkan kelâmî ekollerin genel düşünce panoramasını ortaya koymak, ardından günümüz meallerinin düşünce karakteristiğinin genel İslam düşüncesi içerisinde hangi bantta seyrettiğini göstermeye çalışmak tezimizin temel hedefidir.

Birçok akademik çalışma, modern dönemde kaleme alınan meallerin ilmi güvenilirlik, tercüme tekniğinde ve dil kullanımında yeterlilik, anlam takdirlerinde isabetlilik hususlarında istenen düzeyde olmadığını ortaya koysa da, Türkiye'de ilmi değer ve güvenilirliğe sahip, İslami ve Kur'ani kavrayışa derin ve zengin katkıları olan, edebi dili, uslûp ve ufuk açıcılık yönüyle nitelikli, mana ve mefhum odaklı, Kur'an'daki ilk, asli ve tarihi manayı ortaya çıkarmaya yönelik anlam ve yorum merkezli meal-tefsir çalışmaları telif edilmiştir. Bununla birlikte bu meallerin bazı ayetlerinde kelâmî ön kabullere sadâkat ve çağdaş normların verilerini kullanmak suretiyle asli anlamlarından kayma söz konusu olmuştur.

Mütercimler, gerek haberî sıfatların gerekse Allah'ın azâmet ve kudretini anlatmak için tasvir, temsil ve kinâye uslûbunun kullanıldığı ayetleri, Selefî doktrinin benimsediği nasslara bağlı kalarak onları yoruma tabi tutmadan nakletme anlayışı yerine, Mu'tezile düşünce ekolünün benimseyip sık sık başvurduğu te'vil metoduyla

tercüme etmişlerdir. Mütercimler bu türden ayetlerin literal tercümesini tercih ettiklerinde bazen parantez içerisinde bazen de tefsirlerinde ayetin yorumunu okuyucuya sunmuşlardır. Buna karşın Esed ve Mustafa Öztürk, tercümelerinde te'vil alanını genişleterek anlam-yorum merkezli bir meal çalışması ortaya koymuşlardır. Hüseyin Atay ve Yaşar Nuri Öztürk, tercümelerinde daha çok lâfzi tercüme tercih etmekle birlikte bu ilkeleriyle çelişen ayet mealleri de tesbit edilmiştir.

Araştırmamızda, Diyânet meali dışındaki meallerde “ayın yarılması” hâdisesi, Selef âlimlerinin rivayet merkezli nassları üzerinden yorumlanmamış meseleye hissî mucizelerle ilgili nassların dilsel ve Kur'an bütünlüğü içerisinde hâdisenin optik bir yanılısına, ya kısmi bir ay tutulması imkânı, ya da kıyametin yaklaşmasına doğru olacak olaylardan biri olduğu kabul edilmiştir.

Yine Diyânet meali dışındaki meallerde “sihir”, bir aldatmaca ve komplo olarak değerlendirilerek Mu'tezile'in benimsediği Kur'an'ın tabiat üstünlükten ve esrarenizlikten ziyade akla ve ruhsal-bedensel üstünlüğe önem veren anlayışı benimsenmiştir.

“Dinde zorlama” meselesinde mütercimlerin insanın özgürlüğünü sınırlandıran ve baskı altına alan oluşumlara tavır alma, olguları yer ve zamana göre değerlendirme ve insanları kuşatan bir din dili üretme şeklinde Mu'tezile'nin düşünce sistematüğini çevirilerine yansıttıklarını ve okuyucuya sunduklarını gözlemledik.

Ru'yetullah meselesine Esed ve Mustafa Öztürk dışındaki meallerde Selef ulemâsının benimsediği görüşe paralel tercüme yapıldığı tesbit edilmiştir.

Aslah, peygamberlerin ismeti, hidâyet ve dalâlet, ve ecel meselelerinde de genellikle Mu'tezili düşüncesinin etkisiyle tercümelerin yapıldığı tesbit edilmiştir. Böylece Mu'tezile doktrinin, insanın sorumlu bir varlık oluşu, irade ve özgürlüğünün ön plana çıkarılması ile insanın eylemlerine göre Allah'ın adâletinin gerçekleşeceği ilkeleri üzerine kurulu olan hayır/şer, iman/küfür, taat/masiyet türünden yapılan eylemlerin dünya ve âhîret sorumluluğu insana ait kılarak, insanı mükellef kabul eden ve kendine bahşedilen akıl, irade ve özgürlük gücünü *istitâaya* bağlayarak insan alanına vurgu yapan anlam merkezli tercümeler tercih edilmiştir. Böylece mütercimlerimiz, yeni bir toplum ve medeniyet kurma gayelerine uygun olarak bireyin ahlak ve irade yönüne vurgu yapmış, ilâhi vahyin metafizik boyutu ile sosyal ahlak boyutunun

birlikte alınması gerektiğini savunmuştur. Dolayısıyla modern dönem mealleri ekseninde kendi sosyo-kültürel toplumun bir ferdi olan mütercimlerin takip ettikleri çizginin, olumsuz bir olgu olmadığı, tam aksine Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde bir zenginlik ve farklı bir bakış açısı olarak kabul edilebileceği tesbitinde bulunduk.

Sonuç olarak, İslam tarihinin ilk döneminden itibaren farklı sâiklerle ortaya çıkan itikâdi ve düşünce ekollerinin fikri doğumlarının sadece ilk yüzyıla özgü olmayıp sürekli tekrar eden fenomenler olduğunu düşünüyoruz. Bu sebeple modern dönemlerde ortaya çıkan Kur'an'ı tercüme etme, onu anlama ve yorumlama faaliyetlerinin düşünce dünyasını anlamak aslında İslam düşüncesinin gelişimini geçmişten günümüze bilimsel bir bakış açısıyla değerlendirmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla günümüz fikir akımlarının dini yorumlarında geçmiş tecrübelerini, düşünce birikimini potansiyel olarak özlerinde taşıdıklarını göz ardı etmemek gerekir. Bu fenomenen hareketle ortaya koymaya çalıştığımız bilimsel çabamızın Kur'an tercümelerindeki farklı teolojik yorumları görünür ve anlaşılır kılmaya yardımcı olacağını ümit ediyoruz. Bununla birlikte bu çalışmada temel hedefimiz; karşılıklı ön yargıları kırmak, ihtilafların çözümünde sağlam bir bilgi zeminine basıp ve İslam mensuplarının çeşitliliğini göstererek bugüne ve geleceğe ışık tutmaktır.

KAYNAKÇA

Abduh. 1986.

Abdul Hamid, *Sir Seyyid Ahmed Han*.

Adûdiddin el- Îcî, Abdurrahman b. Ahmed. *El-Mevakıf- fî ilmi'l-kelam*, Kahire: ts. Alemü'kütüb.

Ahmed b. Hanbel. *Kitabü's-sünne* (nşr, Muhammed b. Said Besyûnî), Beyrut: 1405/1985.

-----, *Kitâbü'z-Zühd*, Beyrut: 1983.

-----, *Müsned*, İstanbul: 1981.

-----, *Er-Redale'z-Zenâdikave'l-Cehmiyye*, (thk. İbn. Şebîb el-Acemî). Kuveyt: Garasli'n Neşri ve't- Tıbâive'l-İ'lân, 2005.

-----, *Usûlü's-sünne* (trc. EbûMuaz Seyfullah Erdoğan),

Ahmed b. Nâsır.

Akdemir, Hikmet. Kur'an'ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(1998): 59-90.

-----, *Belağat Terimleri Sözlüğü*, İzmir.

Alper, Hülya. Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri. Akâid ve Kelâm İlminde Aklın ve Vahyin Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, İstanbul: 2012, 2013.

Altıntaş, Ramazan. *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*, İstanbul: 1995.

Arpa, Enver. İbnTeymiyye'nin Kur'ân Anlayışı, Fecr Yayınları, Ankara: 2010.

Atay. *Büyük Lügat*, (I-II)

Ateş. Süleyman. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*.

-----, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar, İstanbul: 1988.

Ay, Mahmut. Kur'an Metninin Yorumundaki Farklılaşmanın Politik Tabiatı Üzerine, İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar İmkânlar ve Sorunlar, I(2017): 457-469.

Aydar, Hidayet. *Kur'an'ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996.

----- . *Kur'an ve Tercüme, Diyânet İlmî Dergi Kur'an Özel Sayısı* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

----- . *Türklerde Kur'an Çalışmaları*.

Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*, Ankara: 1996.

Aydınlı, O. Mu'tezile Akılcılığı ve Modernist Düşüncedeki İzleri/Yansımaları, *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 25(2012): 41-45.

Aydüz, Davut. *Tefsir Tarihi, Çeşitleri ve Konulu Tefsir*, Işık Yayınları, İstanbul: 26.

Bağavî. *Meâlimü'l-tenzîl*, 2013.

Bağdâdî. Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et- Temîmî, *Usûlu'd- Din*, İstanbul: 1346.

----- . *El-Fark beyne'l-fırak*.

----- . *Usûli'd- Din*.

Bâkıllanî. *Kitâbu't- Temhîd*.

Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibü'l-islâmiyyîn*, Beyrut: 1973.

Bilen, O. Tercüme ve Meal Farklı mı?: Kur'an/Meâli Kavramı Üzerine, Kuran Mealleri Sempozyum Eleştiriler ve Öneriler, İzmir: 2003.

Bool. 34-43.

Buhârî. "Mevâkit", 16.

----- . "Tevhid", 24.

----- . Şehadat, 9.

Bulut, Mehmet. *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İslam İnancı*, İstanbul: 1991.

Büyükkara. *11 Eylül'de Derinleşen Ayrılık*.

Cabîrî, Muhammed Abid. *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), İstanbul: 1999.

Cuveynî. *el-İrşâd*, Mısır: 1950.

- Cündioğlu, Dücane. *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi* İstanbul: 1998.
- Cürcâni. *et-Ta'rifat*, 114.
- Çağıl. *Din Dili ve Mecaz*, İstanbul: , İz Yayıncılık, 1950.
- Çalışkan, İsmail. Çağdaş Bir Düşünür ve Müfessir Olarak Muhammed Esed. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1) (2003): 127-155.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, Ankara: DV Yayınları, 2006.
- . *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebâr*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Dârimî. "Rüyâ", 12.
- Demir, Ziya. *XII, XVI. Y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Düzgün, Şaban Ali. "Varlık" *Kelam El Kitabı*, Ed. Ş. Ali Düzgün, Ankara: 2015.
- Ebu'l Müntehâ, Ahmed b. Muhammed el- Manisavî. *Şerhu'l- Fıkhı'l- Ekber*, İstanbul: 1307.
- Ebû Dâvûd. "İlim" 5.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ahmed İbn-i Hanbel*, trc. Osman Keskiöđlu, Ankara: 1984.
- Ebu'l İzz. (I). 1997.
- Ebu'l-Ya'la. 1974.
- Ebül-Muzaffer, El-İsferâyinî. *et-Tefsîrfi'd-Dîn*, nşr. K. Yûsuf el-Hût, Beyrut: 1983.
- Ecel, Cihat Tunç. *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 1994.
- Ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah. *El-Fevzü'l-Kebîr*, çev. M. Sofuoğlu, İstanbul: 1980.
- El- Cevziyye, İbn Kayyimes- *Sava'iku'l- Mürsele*.
- El-Akk, Halid Abdurrahman. *Usulu't-Tefsir ve Kavaiduhu*, Beyrut: Daru'n-Nefais, 1986.
- El-Bûtî, Muhammed Ramazan. *es-Selefiyye: Merhaletün Zemeniyyetün Mübâreketün Lâ Mezhebün İslâmiyyün*, Dârü'l-Fikr, Dımaşık: 1408/1988.

- El-Câhız, *el-Beyânve't-Tebyîn*. thk. Abd'us-Selâm Harun, Kahire: 1948.
- El-Cevziyye, İbn-i Kayyim. *et-Tefsîru' Kayyim*, Beyrut.
- *İ'lâmü'l-muvakkûn*, II.
- El-Ferra, Ebu'İYa'la. *el-Uddeliusûli'l-fikh*, (nşr. Ahmed b. Ali Seyr Mübârekî), I-V, Riyad: 1993.
- El-Gazâlî. *el-Müstesfâ min ilmi'l- usûl*, Beyrut: 1324.
- El-Halîdi. 2000.
- El-Hanefî, Ebu bekir Muhammed b. Serahsî. *Kitâbu'l- Meksûr*, Tahk. Ebû Abdullah M.H. İ. eş- Şafii, I. bs. Beyrut: Daru'l Kutubi'l-İlmiye, 1421/2001.
- El-Îcî. *el-Mevâkıf*.
- El-isfahânî, Ragîbel-Müfredât *fi garîbi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Seyyid Kilânî), Beyrut: Dârü'l-ma'rife.
- El-Makrizî, TakıyyuddînEbu'l-Abbâs Ahmed b. Ali. *Kitâbu'l-mevâ'izuve'l-i'tibârbi-zikri'l-hitatve'l-âsâr*, Hitatu'l-Makriziyye, Beyrut: H.845.
- Elmalî. Mukaddime. 1971.
- El-Mâverdi. tsz: (V).
- El-Mut'inî. *el- Mecaz fi'l Luğa ve fi'l- Kur'ani'l- Kerîm*.
- Ebu'MuinMeymun b. Muhammed. *Tebziratu'l-Edille fi Usuli'd-din*, (thk. Hüseyin Atay), Ankara: 1993.
- Er- Râzî. *Mefâtihu'l- Ğayb*.
- Erdoğan, A. Kur'an Tercümelerinin Dil Bakımından Değerleri. *Vakıflar Dergisi*, (1) (1938): 47.
- Ergin, Osman Nuri. *Türkiye Maarif Tarihi*, Nakleden: Cundioğlu, "Türkçe Kur'an Çevirileri" (11), 1997.
- Er-Radavî. M. Tarih Boyunca Kur'an Tercümelerinin Amaçları ve Çeşitleri, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Zafer Kızıklı, (VI).
- Es Sabûnî, NûreddinAhmed b. Mahmut. *el- Bidâye fi Usûli'd- Din*, (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara: 1979.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*.

Eş'arî. *el-Lüma*.

Et-Taftazânî. *Şerhu'l- Mekâsid*.

Ez- Zamehşerî. *el-Keşşâf*.

Ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin. *Et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, (I), Beyrut.

Ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murteza. *Tâcû'l- Arûs*, nşr. Mahmud Muhammed Tanâhi, (XXVIII), Kuveyt: 1993.

Ez-Zerkânî. *Menâhilü'l- İrfan*.

Ez-Zerkeşî, EbûAbdillâh Bedreddin. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut.

Firuzabadi. *el- Kamusü'l-muhit*, Daru'l-fikr, Beyrut: 1995.

Gazalî. *Mişkâtu'l-Envar-Nurlar Feneri*, (çev. Süleyman Ateş), İstanbul: 2011.

----- . *İlcâmu'l-Avam*.

Goldziher, Ignaz. *el-Akîdeve 'ş-Şerîafi'l-İslâm*, (Arp. çev. M. Yûsuf Mûsâ, Ali Hasan Abdulkâdir, A. Abd el-Hâlık), Kahire: 1959.

Gökalp, Ziya. *Ziya Gökalp Külliyyâtı: Şiirler ve Halk Masalları*, (Haz: Fevziye A. Tansel), Ankara: 1952.

Gölcük, Şerafettin. "Cehmiyye", *DİA*, VII. 236.

Güneş, Kâmil. *İslâmî Düşüncenin Şekillenmesinde Akıl ve Nass*, İstanbul: 2003.

Hamdi Efendinin Mahdumları. "Önsöz", *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat. 3. bs., İstanbul: 1971.

Harputi, Abdullatif. *Tenkihu'l- Kelâm fî Akaidi Ehli'l-İslam*, İstanbul: 1330.

Hayyât. 1997.

İbn Ebû Ya'lâ. *Tabakâtü'l Hanâbîle..*

İbn Haldun. *Mukaddime*.

İbn Kesîr. *Tefsîri'l Kur'âni'l Azîm*.

İbn Kuteybe. *Hadis Müdafaası*.

- İbn Manzur, Muhammed bin Celaluddin el- Ensârî, *Lisânu'l Arab*, Beyrut.
- İbn Rüşd, Ebu'l Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *el- Keşf'an menhâci'l- edille fî akâidi'l mille* Beyrut: Merkezu Dirâseti'l-Vahdeti'l- Mürebbiye, 1998.
- İrfan, Abdülhamid. *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, (terc. M. SaimYeprem).
- İsferâyinî. *et-Tabsîrfi'd-dîn*.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilîğın Tarihi Temelleri*, İstanbul: 2009.
- İbn-i Teymiyye, Takiyüddîn. *elAkidetü't- Tedmiriyye*.
- . *el- Fetâvâ'lHamaviyye*.
- . *Minhacü's-Sünneti'n- Nebeviyye*, 1986.
- . *Nakzü'l-Mantık*.
- . *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Riyad: 1382.
- . *el-Müsvvede fî usûli'l-fıkh*, Kahire: 1983.
- . *Mecmûatü'r-resâil ve'l mesâil*, nşr. Hayat Me'mûnŞeyha, Beyrut: Dârü'l- fikr, 1416/1996.
- . *Mecmûu Fetâvâ Şeyhu'l-islam Ahmed b. Teymiyye*, (I-XXXVII), Cem ve Tertîp: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım ve Oğlu, Medine: 2004.
- . *Der'ü Teârüzi'l-Akl ve'n-Nakl*, (I), Riyad: 1991.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i-Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Kadı Abdülcebbâr. *elMuğnî fî Ebvabi't- Tevhîdve'l- Adl*, (Thk. Mahmud Muhammed Hodayrî Daru'l Mısriyye), Kahire: 1958.
- . *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire: 1384/1965.
- . *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (thk: Abdülkerim Osman), Kahire: 1965.
- . *el-Muhûtbi't-teklîf*, (thk. Ömer es-Seyyid Azmî), Kahire.
- . *Muhtasar*.
- . *Müteşâbihü'l Kur'an*.

- Karadeniz. *Ecel ve Ömür Yazısı, (Kelam El Kitabı, Editör, Ş. A. Düzgün)* Ankara: 2013.
- Karaman, Fikret. *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yay. 2006.
- Kazanç, F. Kerim. Selefiyye'nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, (VII), (2010): 193-122.
- Koç. 1996.
- Kurtubî. *El- Câmi'*.
- Maturîdi, Ebu Mansur Muhammed. *Kitabü't Tevhid*, İstanbul: 1979.
- (2005). *Te'vilatü'l Kur'an*, Thk: Ahmet Vanlıoğlu, (I), İstanbul: 3.
- Mavil. "Bir Mu'tezile-Maturîdiyye Tartışması -Ru'yetullah-"
- Mevdûdi. 1987.
- Montgomery Watt, M. İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, (çev. E. Ruhi Fırlı), Ankara: 1981.
- Müslim. "İman".
- "Zühd".
- Müslim. Feza'ilü's-Sahabe, 2010-2014.
- Nasrî, Nadir A. *Fıraku'l-Kelâmiyye*.
- Nasrî, Nadir A. *El-Medhalile'l-Fıraku'l-İslamiyye es-Siyasiyyeve'l Kelâmiyye*, Beyrut: 1989.
- Nesvânu'l-Hımyerî. *Hûru'l-Iyn*, Mısır: 1948.
- Neşşâr. *Neş'eti'l-fikri'l-felsefi fi'l-islâm*.
- Okumuş, N. Kemal. Ehl-i Sünnet ve Selefî Düşüncede Ezeli Yazgı, Kader ve Ecel Anlayışı. *Recep Tayyib Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2013): 3-48.
- Okur, R. Hamdi. Temel Fıkıh Kaynaklarına göre ibadetin Dili *Dini Araştırmalar* (3), (2014): 171.

Özarslan, S. Allah'ın Görülebilmesi/Ru'yetullah Sorunu ve Dirilişle İlişkisi, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11, (2001): 277.

Özcan. Teolojik Hermenötik.

Özervanlı, M. Sait. *İbnTeymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İstanbul: 2008.

----- "Selefiyye" *DİA* (I-X IIV), TDV. Yayınları

----- *DİA*, "İsbât-ı Vacib" md. (XXII): 495.

----- İbnTeymiyye Takîyuddîn İtikâdi Görüşleri; *DİA*, XX, 406.

Özgel, İ. Yorum ve Anlam Farklılığı Ayırımında Tarihsel Anlamın Kur'an Çevirisindeki Yeri. Kur'an Mealleri Sempozyumu-Eleştiriler ve Öneriler. (I), 2007.

Özler, Mevlüt. İlâhi İsim ve Sıfatlar, *Kelam El Kitabı*.

----- *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul: 1995.

----- *DİA*, "Tevhid" md., (XXXXI): 18.

Öztürk, Mustafa. *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara: 2008.

İbn-i Teymiyye, Takiyüddîn. *elAkidetü't- Tedmiriyye*.

----- *el- Fetâvâ'l Hamaviyye*.

----- *Minhacü's-Sünneti'n- Nebeviyye*, 1986.

----- *Nakzü'l-Mantik*.

----- *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Riyad: 1382.

----- *el-Müsvvede fî usûli'l-fikh*, Kahire: 1983.

----- *Mecmûatü'r-resâilve'lmesâil*, nşr. Hayat Me'mûnŞeyha, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1416/1996.

----- *Mecmûu Fetâvâ Şeyhu'l-islam Ahmed b. Teymiyye*, (I-XXXVII), Cem ve Tertîp: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım ve Oğlu, (XIII), Medine: 2004.

----- *Der'uTeârüzi'l-Akl ve'n-Nakl*, (I), Riyad: 1991.

Mu'tezile ve Tefsir, 2003.

----- . *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*, Ankara: 2013.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ın Mu'tezili Yorumu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

----- . *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, İstanbul: 2014.

----- . *Cumhuriyet Türkiyesinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

----- . *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu, Ankara: 2016.

----- . *Çağdaş İslam Düşüncesi ve İslamcılık*.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Meali*.

Râzî. *Mefâtihi'l-gayb*.

Reşid Rıza. *El-Vahyü'l-Muhammedî*, Beyrut: 1406.

----- . *Tefsîru'l-Menâr*.

Sabûnî. *el-Bidâye*.

----- . *Maturîdiyye Akaidi*.

Saka. 1999.

Sebilirreşad.

Selmân al-Fârisî. *İslam Ansiklopedisi*, Miili Eğitim Basımevi, İstanbul: 1966.

Sûdeys. *Tercümetü'ş-Şenkîfî*.

Şehristânî. *El-Milel ve'n-nihâl*, tsh. Muhammed Fehmî Muhammed, (I), Beyrut: 1990/1410.

Şemseddin Sâmî. *Kâmûs-ı Türkî*, "Meal- Mealen" md., İstanbul: 1997.

Şenkîfî. *Advâu'l Beyan*.

Taberi. *Camiu'l-Beyan an Te'vili'li'Kur'an*, Daru'l-Fikr, (I), Beyrut: 1995.

Taftâzânî. *Şerhu'l Makâsîd*, Beyrut.

Tahirova, A. Mu'tezile'nin Son Devirlerinde Görülen Tesiri. *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmi Mecmuası*, 10(2008): 86-93.

Tirmizî. “Tefsir”.

Tiyek, Fatih. Kur’an Tercümeleri ile İlgili Teamüllere Eleştirel Bir Yaklaşım. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (45): 1033-1045.

Topaloğlu, Bekir. *İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı, (İsbât-ı Vacip)*, Ankara: DİB Yayınları, 2001.

----- . “Allah”, *DİA*, (II): 474.

----- . Esmâ-i hüsnâ; *DİA* (XI) 404, 410, 412.

Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul.

Üzüm, İlyas. “Mücessime”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 31(2006): 449.

Yavuz, Yusuf Şevki “Delil-Kelam”, *DİA*, IX, 137.

----- . “Hidayet”, *DİA*, İstanbul 1998. XVII., 473-474.

----- . Akâid İlminde Vahyin ve Aklın Yeri” Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, İstanbul: 2013.

----- . “İstivâ”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII. 402.

İbn-i Teymiyye, Takiyüddîn. *elAkidetü't- Tedmiriyye*.

----- . *el- Fetâvâ'l Hamaviyye*.

----- . *Minhacü's-Sünneti'n- Nebeviyye*, 1986.

----- . *Nakzü'l-Mantık*, 2-3.

----- . *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Riyad: 1382.

----- . *el-Müsvvede fî usûli'l-fıkh*, Kahire: 1983.

----- . *Mecmûatü'r-resâilve'lmesâil*, (nşr. Hayat Me'mûn Şeyha), Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1416/1996.

----- . *Mecmûu Fetâvâ Şeyhu'l-islam Ahmed b. Teymiyye*, (I-XXXVII), Cem ve Tertîp: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım ve Oğlu, (XIII), Medine: 2004. .

Yeşilyurt, Temel. *Der'uTeârüzi'l-Akl ve'n-Nakl*, (I), Riyad: 1991.

Kur'an ve Hadislerle Ru'yet Meselesi, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Yıldırım, Ramazan. *Sistemik Kelâm*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.

Yüksel, Emrullah. *Sistemik Kelâm*, İstanbul: 2005.

Zuhdî, Carullah. *El- Mu'tezile*, 6. bs. Beyrut: 1990.



ÖZGEÇMİŞ

Emine Değirmencioğlu

Adres: Aydınevler Mah. Rüstem Sok. No: 7/9 Maltepe/İstanbul

İletişim bilgileri: 050505620384

A. EĞİTİM

Yüksek Lisans: İstanbul Sabahaddin Zaim Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Bölümü, 2017, İstanbul

Lisans: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2008, Ankara

B. MESLEKİ DENEYİM

2010-2011 eğitim öğretim dönemi Diyânet İşleri Başkanlığında sözleşmeli Kur'an Kursu Öğreticisi olarak Kırklareli/Pınarhisar ilçesinde 1 yıl hizmet çalışması

2011 yılından itibaren Diyânet İşleri Başkanlığı Maltepe Müftülüğünde kadrolu Kur'an Kursu öğreticisi olarak aktif görev yapmaktayım.