

**FAHREDDİN er-RÂZİ’NİN “MEFÂTİHU’L-GAYB” ADLI TEFSİRİNDE MUTLAK
MÜTEŞÂBİHLERE YAKLAŞIMI¹**

Doç. Dr Süleyman PAK²

ÖZET

Mefâtihu’l-Gayb, Büyük Selçuklu Devleti’nin başkenti Rey’de doğan, tahsil için birçok ilim merkezini dolaşan ve akli ve dini ilimlerde devrinin en önde gelen düşünürlerinden birisi olarak kabul edilen Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) dirayet tefsirleri içerisinde önemli bir yer tutan hacimli eseridir. Bu tefsir, rivayetlerin yanında ağırlıklı olarak akli yorumları içeren bir muhtevaya sahiptir ve devrinin fikri hareketlerine cevap vermeyi amaçlamaktadır. İçerisinde dilbilimsel açıklamaların yanında kelimadan fıkha, felsefeden tabiat bilimine kadar pek çok konuya yer verilmiş, akli ve nakli deliller üzerinden izahlar yapılmıştır. Tefsir ilminin önemli meselelerinden biri olan muhkem-müteşâbih ayrımı ve te’vili Eş’arî kelamına bağlılığı ile bilinen müfessirin bu hususiyetlere sahip tefsirinde müteşâbih ayetlere yaklaşımın nasıl olduğu meselesi dikkat çekici bir durum arz etmektedir. Âl-i İmrân sûresi 7. âyete istinaden bu iki kavrama yüklenen anlama ve özellikle müteşâbihin teviline dair âlimlerin farklı görüşlere sahip olduğu bilinmektedir. Kur’an’da müteşâbih meselesi içerik durumuna göre mutlak ve izafî olmak üzere iki kısımda incelenmektedir. Gerçek anlam ve mahiyetini yalnız Allah’ın bildiği ve te’vil yoluyla hakikatine ulaşma imkânı olmayanlar mutlak müteşâbih olarak adlandırılmaktadır. Alimlerin bir kısmı müteşâbihler konusunda bu tür ayetleri te’vil etmeksizin zikredildiği şekliyle kabul edip bunlar hakkında susmayı tercih ederken bir kısmı da müteşâbihleri uygun bir şekilde yorumlama anlayışını benimsemişlerdir. Buna göre mutlak müteşâbihler arasında sayılan Allah’ın sıfatları, hurûf-u mukattaa ve kıyamet, arş, kürsî, levh-i mahfûz gibi hususlarda Râzî’nin nasıl bir yorum sergilediği hususu bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Râzî, Mefâtihu’l-Gayb, Müteşâbih, te’vil.

¹ Bu çalışma, ASEAD 11. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumunda (20-22 Mayıs 2023 Lozan-İsviçre) sunulan sözlü bildirinin yapılan ilavelerle genişletilmesinden, yeniden düzenlenmesinden oluşturulmuş ve makaleye dönüştürülmüş halidir.

² Tokat Gaziosmanpaşa Ün., İslami İlimler Fak., ORCID ID: 0000-0002-4440-4627suleyman.pak@gop.edu.tr
Araştırma Makalesi/Research Article, Geliş Tarihi/Received: 11/06/2023–Kabul Tarihi/Accepted: 25/07/2023

FAHREDDIN AL-RAZI'S APPROACH TO ABSOLUTE MUTASHABIH IN HIS TAFSIR CALLED "MAFATIHU'L-GHAYB"

Assoc. Prof. Süleyman PAK

ABSTRACT

Mefatihü'l-Ghayb was born in Rey, the capital of the Great Seljuk State, traveled to many scientific centers for education, and is considered one of the most prominent thinkers of his era in the mental and religious sciences, Fahreddin al-Razi (d. 606/1210) is a voluminous work that occupies an important place in the interpretations of wisdom. This tafsir has a content that includes mainly mental interpretations in addition to the narrations and aims to respond to the intellectual movements of its era. In addition to linguistic explanations, many topics from kalam to fiqh, philosophy to natural sciences have been included in it, explanations have been made based on mental and transplanted evidence. One of the important issues of the science of tafsir, the distinction between muhkem and mutashabih and the question of how the approach to mutashabih verses is in the tafsir of an interpreter known for his adherence to the word of taw'ili Ash'ari, which has these characteristics, presents a remarkable situation. Surah Al-Imran 7. it is known that scholars have different opinions about the meaning assigned to these two concepts based on the verse and especially about the interpretation of mutashabih. In the Qur'an, the issue of mutashabih is examined in two parts, absolute and relative, according to the state of content. Those who know the true meaning and nature only of Allah and do not have the opportunity to reach his truth through revelation are called absolute mutashabih. Some of the scholars prefer to accept such verses about mutashabih as they are mentioned without being narrated and to keep silent about them, while some of them have adopted the understanding of interpreting mutashabih in an appropriate way. According to this, the subject of this study is the attributes of Allah, huruf-u mukattaa, which are considered among the absolute mutashabih, and how Razi Decrees on issues such as doomsday, arş, kursi, levh-i mahfuz.

Keywords: Tafsir, Al-Razi, Mefatihü'l-Ghayb, Mutashabih, Tawil.

GİRİŞ

Müteşâbih, Kur'an kavramlarından biridir. Âyetlerde sözlük anlamında kullanılışı yanında aynı zamanda âyetlerin anlama delaleti bakımından onların tasnifinde ayırıcı bir yere sahip bir kavramdır. Nitekim Âli İmrân sûresi 7. âyette bildirilen Kur'an âyetlerinin bir kısmının muhkem bir kısmının da müteşâbih olduğu ifadesinden hareketle alimler bu tasnif üzerinden birçok farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Ancak âyetlerin bir kısmının muhkem bir kısmının da müteşâbih olduğu hususu genel bir ilke olarak benimsenmiş olmakla birlikte, hangilerinin muhkem veya müteşâbih olduğu yönünde genel kabul görmüş bir sonuç bulunmamaktadır. Pekâlâ bir görüşe göre muhkem olan başka bir görüşte müteşâbih sayılabilmektedir (Râzî, 1981: VII, 172). Bu durumda her mezhebin kendi ilkeleri doğrultusunda muhkem ve müteşâbih kavramlarına yaptıkları tanımla bu tasnifi şekillendirmiş ve bu yönde te'vil etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Yine yapılan farklı tasniflerden müteşâbihlerin tek bir çeşidi bulunmadığı da anlaşılmaktadır. Müteşâbihlik bazen lafız kaynaklı olurken bazen de mana yönüyle ortaya çıkabilmektedir.

Âyetlerde görülen bu anlaşılma güçlüğü bizzat meselenin künhüne vakıf olma bakımından insan takatini aşması yönüyle ortaya çıktığı gibi bazen lafzın farklı şekillerde anlaşılma imkanını içinde barındırması açısından da olabilmektedir. Her ne sebeple olursa olsun bir kısım ayetlerin imkân ölçüsünde anlaşılabilmesi için te'vile ihtiyaç duyulduğu ortadadır. Bu yüzden değişik branşlarda yetkin İslam alimleri farklı yöntemler takip etseler de aşırı yorumlar bir yana bu tür ayetleri belirli esaslar çerçevesinde te'vil etmeyi tercih etmişlerdir. Her ne kadar Selefiyye müteşâbih ayetlerin te'vilini yalnız Allah'ın bilebileceği yorumundan hareketle bu konuda te'vile gitmeyi uygun görmese de pratikte müfessirler bütün ayetler üzerinde açıklama yapma yolunu tercih etmektedir. Mutezile bu tür ayetleri te'vil etmenin şart olduğunu söylerken, Mücessime lafzi beyanı esas alıp bunları olduğu gibi kabul ederek açıklamaktadır. (Müteşâbih konusunda mezheplerin görüşleri için bkz. (Suyuti, 1974: III, 6-9; İbn Küteybe: t.y., 100; Yavuz, 2006: XXXII, 206; Dumlu, 1998: 112-146). Kelamî konularda Eş'arî yolunu benimseyen Fahreddin Râzî yazdığı hacimli tefsirinde müteşâbih ayetler konusundaki tutumunu yaptığı açıklamalara yansıtmış, bu hususta akli ve nakli deliller üzerinden hem yapılan yorumlara yer vermiş hem de bunların güçlü ve zayıf yönlerini beyan ederek değerlendirmiş, görüşler arasındaki tercihini zikretmiştir. Bu çalışma mutlak müteşâbihlere dair görüşler üzerinden Râzî'nin izlediği yol ve yöntemi incelemekte ve onun konu ile ilgili tutumunu tespit etmeye çalışmaktadır. Genel olarak müteşâbih konusunda müstakil çalışmalar bulunduğu gibi tefsir ve kelama dair eserlerde, yapılan tasnifler üzerinden daha çok mezheplerin görüşleri tartışılmış, buradan bazı usûl kaideleri çıkarılmaya çalışılmıştır. Yukarıda zikredildiği üzere özelde mutlak müteşâbihlere bazı mezhepler teşbih, bazıları tenzih üzerinden yaklaşmakta, bazıları da bunların mahiyetinin insanlar tarafından bilinemeyeceği düşüncesinden hareketle yorum yapmamayı tercih etmektedir. Bu çalışma genel müteşâbih konusu içerisinde yer alan mutlak müteşâbih meselesini ve bunun te'vil imkanını müstakil bir çalışma çerçevesinde Fahreddin Râzî'nin müellifi olduğu Mefâtilhu'l-Gayb örneği üzerinden incelemekte ve değerlendirmektedir. Bu çalışmanın amacı mutlak müteşâbihleri te'vilde ihtiyatlı bir tutum izleyen Râzî'nin konu ile ilgili yaklaşımını ve onu bu tür ayetleri te'vile yönelten etkenleri tespit etmek, böylece ilk dönem alimleri ile sonraki alimlerin yorum süreçleri hakkında bir neticeye varmaktır.

1. MÜTEŞÂBİH KELİMESİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ VE KUR'AN'DA KULLANIMI

Müteşâbih terimi ş-b-h kökünün teşâbüh mastarından türetilmiştir. Kelime, araları rahatlıkla ayırt edilemeyecek derecede iki şeyin birbirine benzemesi anlamına gelmektedir (Firuzabadi, 2005: 1247). Bir tefsir terimi olarak ise, âyette geçen kelime veya cümlenin birden çok manaya gelme ihtimali taşımasından dolayı anlaşılmasında güçlük bulunması durumu, şeklinde tanımlanabilir (Müteşâbihe yapılan tanımlar için bkz. Dumlu, 1998: 97-99). Müteşâbih âyette yer alan bir lafız, geçtiği yere göre diğer âyetlerde değişik anlamda kullanılabilirle beraber, her birinin kastedilebilir olması açısından bu anlamlar birbirine benzer olabilmekte ve bundan dolayı da oradan hangi mananın kastedildiği açıkça bilinmemektedir (Yavuz, 2006: XXXII, 204).

Bu açıklamalar doğrultusunda muhkemin³ zıddı olarak müteşâbihin anlaşılma güçlüğü taşımasından dolayı üzerinde te'vile başvuru, ancak kesin manası şudur, şeklinde bir kesin sonuca varılamayan âyetler olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar usul olarak âyetler muhkem ve müteşâbih şeklinde bir ayrıma tabi tutulsalar da her iki kavrama yapılan tanım farklılıklarında görüldüğü üzere bu taksimin kesin hatlarını belirlemek çok zor olduğundan her iki türdeki âyet sayısı üzerinde kesin bir rakam telaffuz etmek oldukça güçtür (Dumlu, 1998: 99). Yine de müfessir Râzî'nin getirdiği ölçü bu konuda temel bir ayırım için yeterli görülebilir: Bir lafzın hem muhkem hem de müteşâbih olma ihtimali bulunduğu, eğer manalardan birini diğerine tercih etme durumu varsa o zaman onun muhkem olduğuna, aksi halde ise müteşâbih olduğuna hükmedilir. Buna göre zahiri anlamın tercih edilip edilmemesine dair herhangi bir delil bulunmayan, bu yüzden de yoruma ihtiyaç duyulan âyetler müteşâbih olarak kabul edilmektedir (Detaylı açıklama için bkz. Râzî, 1981: VII, 169).

Kur'an-ı Kerim'de teşâbüh masdarından türemiş kelimeler dokuz âyette yer almakta olup bunların altısı terim anlamıyla ilgili değildir. Üç âyetten ikisi literatürde “müteşâbihat âyeti” diye anılan, Kur'an âyetlerini muhkem ve müteşâbih gruplarına ayıran Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde, diğeri de “sözün en güzeli” olan Kur'an'ı “müteşâbih kitap” şeklinde niteleyen Zümer sûresinin 23. âyetinde geçmektedir (Yavuz, 2006: XXXII, 204). Bu açıklamalar üzerinden şöyle bir sonuca gitmek mümkündür: Eğer âyet okunduğunda anlaşılman mana, onun gerçek anlamı değil de ona benzeyen (müteşâbih) başka bir anlam ise bu tür âyetlere müteşâbih âyetler denmekte ve bunun gerçek anlamını (te'vil) ise ancak Allah bilmektedir. Şöyle ki; âyetlerde anlatılan husus şahadet alemine ait bir olgu ise o vakit bu doğrudan olduğu gibi anlaşılırken, gayb alemine dair olanlar ancak şahadet aleminde olanlara benzetilerek (müteşâbih) ifade edilmektedir. Mesela gelme fiilinin insana nispeti durumunda (Yâsîn 36/20) zihinde oluşan aslında onun gerçek anlamı olup bu da herkesçe olduğu gibi anlaşılman, bir yerden başka bir yere gelme eylemidir. Bu durumda âyet anlam yönüyle muhkem olmaktadır. Ancak aynı fiil Allah'a nispet edildiğinde (Fecr 89/22) ifade müteşâbih olmakta, sözden anlaşılman ile anlatılmak istenen arasında farklılık meydana gelmektedir. Bu durumda da anlaşılman ile anlatılmak istenen arasında sadece bir benzerlik (müteşâbih) bulunmakta ancak bundan tam olarak ne kastedildiğini izhar edecek gerçek anlam (te'vil) açıkça zihnimizde oluşmamaktadır. O halde bununla neyin kastedildiği üzerinde düşünme, onun tevilini arama çabası hasıl olmaktadır (Pak, 2020: 126-127. Benzer açıklama için bkz. Öztürk: 2008: 39-40).

Kur'an'da müteşâbihliğin bulunuş şekilleri üzerine farklı tasniflerin yapıldığı görülmektedir. Mesela lafız ve manada kapalılığın esas alındığı tasnife göre müteşâbihlik, müfred veya mürekkep lafızda (Abese sûresi 31. âyette geçen “ebben” kelimesi gibi), yalnız manada (Allah'ın sıfatları ve ahiret halleri gibi) ve hem lafız hem de manada (Bakara 189. âyette geçen evlere girme olayı gibi) olmak üzere üç kısımda değerlendirilmektedir.

³ Muhkem, müteşâbihin zıddı olarak, anlaşılması için herhangi bir karineye ihtiyaç duyulmayacak derecede manası açık olan âyetlere denir.

Bir diğer taksim de anlama yönüyle yapılmıştır ki bunlar, manası kesin olarak bilinemeyen, araştırma sonucu anlaşılabilen ve yalnızca ilimde rusûh sahibi alimlerin bilebileceği müteşâbih âyetlerdir. Aslında bu taksimin dayanağı İbn Abbas'a (ö. 68/687-88) kadar ulaşmaktadır. Ona göre Kur'an dört vasıfta nazil olmuştur ki bunlar, helal ve haram gibi herkesin bilme durumunda olduğu hususlar, sadece Arapça bilmekle anlaşılacak durumlar, tevilini yalnız alimlerin anlayabileceği meseleler ve te'vilini yalnız Allah'ın bildiği konulardır (İsfahânî, t.y., 254-255; İsfahânî, 1984: 87; Çalışkan, 2017: 152).

Şâtıbî (ö. 790/1388) müteşâbihleri mutlak ve izafi olmak üzere iki ana taksime tabi tutmaktadır. Buna göre mutlak müteşâbihler amaç, murat ve mahiyetini yalnız Allah'ın bildiği hususları konu edinen âyetler, izafi müteşâbihler ise, ilimde derinlik sahibi alimlerin (râsihûn) anlayabileceği konulardaki âyetleri ifade etmektedir (Şâtıbî, 1997: III, 315-318; Demirci, 1998:129). Bu çalışmada Şâtıbî'nin yaptığı tasnif üzerinden hareketle Fahreddin Râzî'nin mutlak müteşâbihler konusundaki yaklaşımı inceleneceğinden aşağıda daha detaylı açıklamalara yer verilecektir.

2. MÜTEŞÂBİH ÂYETLERİN YORUMUNA DAİR GÖRÜŞLER

Müteşâbih âyetlerin te'vili meselesi yapılan tasniflerden de anlaşılacağı üzere alimler arasında farklı görüşlere yol açmış, bu konuda temelde iki anlayış doğmuştur. Şimdi bunları inceleyelim:

Müteşâbih âyetlerin anlamını kesin şekilde kavramanın imkânı üzerine alimler arasında iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Her iki görüşün de dayanağı Âli İmrân sûresi 7. âyette geçen "ve'r-râsihûne fi'l-imi" ifadesine dayanmaktadır. Ayette geçen müteşâbihlerin te'vilini yalnız Allah mı bilir? veya ilimde rusûh sahibi olanlar da bilebilir mi? sorusuna verilen cevaba göre bu tür âyetlerin yorumuna dair izlenen yol tayin edilmektedir. Buna göre ayete yapılan açıklamaların ilkinde göre Müteşâbih âyetlerin yorumunu ancak Allah bilir. İlimde derinlik sahibi alimler ise biz onlara iman ettik, derler. Bu görüşü destekleyenler arasında Hz. Aişe, Ebu Hureyre, Hz. Ömer gibi sahabe, tabiin, tebe-i tabiin ve ehl-i sünnet alimleri bulunmaktadır. Ancak buna karşı ileri sürülen nakiller de mevcuttur (Süyûtî, 1974: III, 6-9). Evzâî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Şâfiî (ö. 204/820), muhaddisler ve Selefîyye'nin çoğunluğuna göre de müteşâbih âyetlerin te'vilini ancak Allah bilmektedir (Yavuz, 2006: XXXII, 206). Süyûtî (ö. 911/1505) çoğunluğun bu görüşe sahip olduğunu söylemekte ve konu ilgili nakillere yer vermektedir. Ona göre yapılan nakiller müteşâbih âyetlerin anlamını Allah'tan başka hiç kimsenin bilmediğini göstermekte olup bu hususta yorum yapmak doğru değildir. (Süyûtî, 1974: III, 9). Ne var ki İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) de işaret ettiği gibi Kur'an'da yer alan hiçbir lafız ile ilgili olarak müteşâbih olduğu ve manasını yalnız Allah'ın bildiği gerekçesiyle müfessirlerin te'vilden geri durup onda tevakkuf ettiklerine rastlanmamakta, aksine, sûre başlarında yer alan mukatta'a harflerine varıncaya kadar Kur'an'ın tamamını tefsir etmektedirler (İbn Kuteybe: t.y.: 100).

Nitekim âyetteki “ve’r-râsihûne fi’l-’ilmi” ifadesinin başındaki vav harfinin atıf değil, isti’naf için olduğu görüşü çoğunluk tarafından kabul görmesine rağmen neredeyse bütün müfessirler, müteşâbih saydıkları âyetleri yorumlamaktan geri durmamışlardır (Öztürk: 2008: 43). Diğer görüş ise müteşâbih âyetlerin anlamını kavramanın imkân dahilinde olduğu yönündedir. Onların yorumuna göre Âl-i İmrân sûresi 7. âyetin anlamı, müteşâbihleri Allah ve ilimde rusûh sahibi kimseler bilir, şeklindedir. Bunu kabul eden alimler arasında İbn Abbas, Mücahid (ö. 103/721), Dahhâk (ö. 105/723), İbn Hâcib (ö. 646/1249) yer almaktadır (Süyûtî, 1974: III, 6). Mütakaddiminden bazı alimler, müteahhirun ve neredeyse kelamcılarının tamamı mutlak müteşâbihler dışındakilerin belirli esaslar dahilinde yorumlanabileceği görüşünü benimsemiş, bu tür âyetleri usulüne uygun şekilde te’vil etmiştir. Yine Şia ve tasavvuf ehlinin kendilerince izledikleri bazı usuller üzerinden bu tür âyetleri batını ve irfani çerçevede te’vil ettiği görülmektedir. Ne var ki tarihte ve günümüzde ortaya çıkan gruplarca Kur’an’da mutlak veya izafi müteşâbihlerin varlığı üzerinden fikri tartışmaların yapıldığı ve her oluşumun kendi görüşlerini teyit amaçlı bu tür âyetleri yorumladığı görülmektedir (Yavuz, 2006: XXXII, 206). Mesela, özellikle Allah’ın zat ve sıfatlarını konu alan âyetlere yönelik yaklaşımlara bakıldığında şöyle bir tablo ile karşılaşılmaktadır: Mutezile bu tür âyetlerin te’vilinin vacip olduğunu söylemekte, Allah’ın sıfatları beşerinkilere benzemediğinden bu tür sıfatların onda bulunmadığı sonucuna varmaktadır. Böylece Mutezile, Müşebbihe ve Mücessime’nin teşbih ve tecsim görüşünün batıl olduğunu ortaya çıkarmış olmaktadır. Zamanla Mutezile’nin te’vili zorunlu bulunduğu bu hususlardaki yaklaşımı Cüveynî (ö. 478/1085), sonra Eş’arî ve Mâtürîdî ekolü üzerinden ehl-i sünnet kelamına etki etmiş ve bu alanda akli yorumlar yapılmıştır (Dumlu, 1998: 112-146). Nitekim Fahreddin Râzî âyetlerin bir kısmının muhkem bir kısmının da müteşâbih olduğu yönündeki görüşü kabul etmektedir. Eş’arî kelamına bağlı bir müfessir olarak Râzî, müteşâbih âyetlerin zahiri üzerinde durmamakta, âyetlerin anlaşılması anlamında te’vile yönelmektedir (Cerrahoğlu, 1977:35). Özellikle onun, Allah’ın zat ve sıfatlarını konu alan âyetleri lafzi/zahiri anlamda açıklayan Mücessime ve Müşebbihe’ye yönelik eleştirileri çerçevesinde yaptığı yorumlar dikkat çekmektedir.

3.RÂZÎ VE MUTLAK MÜTEŞÂBİHLER

Mutlak müteşâbihler olarak adlandırılan konuların yorumlanması hakkında iki farklı görüşün bulunduğu yukarıda açıklanmıştı. Konu ile ilgili mezheplerin yaklaşımı yönüyle Râzî her ne kadar sağlam yolun âyetleri te’vile tabi tutmadan olduğu gibi kabul etmek ve bu hususta susmak ve bunların gerçek anlamını Allah’a havale etmek olduğunu kabul etmekle birlikte o, mutlak müteşâbihler hakkında yapılan yorumları değerlendirmekten uzak durmamış ve bu görüşler arasında tercihte bulunmuştur. Aşağıda müfessir Râzî’nin müteşâbih hakkındaki tutumunu tespit etmek üzere bazı örnekler incelenecektir.

3.1. Hurûf-u Mukattaa

27'si mekkî, 2'si Medenî olmak üzere Kur'an'da 29 sûrenin başında bir, iki, üç, dört, beşli şekilde sembolik harfler yer almakta ve bunlar mukataa harfleri olarak adlandırılmaktadır. Hurûf-u Mukattaa'nın müteşâbihlerden olduğu hususunda alimler görüş birliği içindedir. Bu sebeple bunların ne anlama geldiği ve Kur'an'da bulunuş hikmetleri üzerinde ilk dönemlerden itibaren pek çok yorum yapılmış, bu konuda belli görüşler oluşmuştur. Kaynaklarda zikredildiği üzere mukattaa harflerinin yorumu hakkında iki temel görüşün olduğu görülmektedir. İlki bu harflerin Kur'an'ın sırlarından olduğu ve anlamlarını yalnız Allah'ın bildiği şeklindedir. İçlerinde Hz. Ebubekir, Hz. Ali ve İbn Mesud gibi sahabenin ileri gelenlerinin de bulunduğu alimler hurûf-u mukattaa üzerinde konuşmaktan uzak durmuşlardır. Onların bu yaklaşımı bu görüşü benimseyenleri mukattaa harflerini tefsir etmekten uzaklaştırmış, bu konuda açık bir görüş sergilemelerine mâni olmuştur (Râzî, 1981: II, 3; Cerrahoğlu, 1987: 134-137). Nitekim sahabeden günümüze kadar hurûf-u mukattaa'nın hakiki manasını Resulullah'ın dışında hiç kimsenin bilemeyeceği görüşünü benimseyen müfessirler de bulunmaktadır. Bunlar içerisinde İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) da yer almaktadır. Bu alimler mukataa harflerinin mutlaka bir anlamının bulunduğunu, ancak bunları anlamada tek yetkilinin Resulullah olduğunu, onun dışında hiç kimsenin anlama imkân ve bilgisinin bulunmadığını, dolayısıyla bu harfleri kavrayamayacağını kabul etmektedir (Demirci, 1998:144). Nitekim bu harflerin açıklamasına dair Resulullah'tan sarîh bir haberin gelmemesi bu yaklaşımı destekler mahiyettedir (Cerrahoğlu, 1987: 137. Ayrıca bu harflerin anlamının anlaşılamayacağını söyleyenlerin delilleri hakkında bkz. Râzî, 1981: II, 5-6). İkinci görüş müteahhirun kelimelere ait olup, onlara göre bu harflerin rusûh ehli alimlerce anlaşılabilmesi mümkündür. Buna gerekçe olarak şu söylenmektedirler: Allah'ın kullarına inzal ettiği kitabında onların anlayamayacağı veya anlamı olmayan hususların bulunması uygun değildir. Kur'an'ın bir taraftan insanları âyetleri üzerinde düşünmeye davet ederken (Örnek için bkz. Nisa 4/82; Muhammed 47/24. Ayrıca deliller için bkz. Râzî, 1981: II, 4-5) bir taraftan da içerisinde anlamı bulunmayan ifadeleri barındırması mümkün değildir. Aksine Kur'an benzerini meydana getirmede muhataplarına meydan okumakta, Resulullah da bu kitapla onları uyarmaktadır (Cerrahoğlu, 1987: 137-138; Demirci, 1998:144-145). Müteahhirun kelimelere mukattaa harflerinin anlamının bilinebileceğini kabul etmekle beraber bunları aralarında çok farklı şekillerde yorumlamışlardır. Konu ile ilgili yaklaşık yirmi kadar birbirinden farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan bazıları şöyledir: Bu harfler sûre isimleridir, Allah'ın isimleridir, Kur'an'ın isimleridir, bir kısmı Allah'ın zat isimlerine bir kısmı ise sıfat isimlerine delalet eder (Râzî, 1981: II, 6-9).

Fahreddin Râzî'nin sûre başlarında yer alan hurûf-u mukattaa hakkındaki tefsir ve değerlendirmelerine bakıldığında onun bu harflerin sûrelerin isimleri olduğu yönündeki muhakkik alimlerin görüşünü tercihe daha yakın durduğu anlaşılmaktadır (Râzî, 1981: II, 6). Ancak yine de o, bu hususta keskin bir görüş bildirme yerine konu ile ilgili gelen haberleri zikretmekte ve bu doğrultuda açıklamalar yapmaktadır. Hurûf-u mukattaa meselesinde o, alimlerin iki farklı görüşe sahip olduğunu ve bunların karşılıklı deliller getirdiklerini aktarmakta çoğu zaman yorum yapmadan bu görüşleri sıralamaktadır.

Ancak yeri geldikçe mukattaa harfleri üzerine nakledilen rivayetleri değerlendiren Râzî, İbn Abbas'ın bu konudaki bazı görüşlerini Allah'a isnadının caiz olmayışı gerekçesiyle şiddetle reddetmektedir. Buna karşılık onun, sûre başlarında bu harflerin açıklaması çerçevesinde tercih kabilinden yorumlarda bulunduğu görülmektedir. Mesela Sâd sûresi başında yer alan “sâd” mukatta harfî hakkında şu açıklamalara yer vermektedir:

1. Sûrenin başında geçen sad harfinin, başında sad bulunan Allah'ın isimlerinin anahtarı durumundadır. Mesela samed ve sâdiku'l-va'd gibi.

2. Bunun anlamı, Allah'tan haber getirdiği her konuda Resulullah sadık oldu, demektir.

3. “Saddetme” (engelleme) anlamındadır ki kafirler insanları İslam dinini kabul etmekten engellemeye çalışmaktadır.⁴

4. Sad'ın manası Kur'an bu harflerden oluşmakta olmasına ve siz de bu harfleri kullanmanıza rağmen, Kur'an'ın bir benzerini meydan getirmeye gücünüz yetmemektedir. Bu onun icazına delil olmaktadır.

5. Sad harfî dalın kesra ile okunması durumunda “musâdde”den muaraza anlamına gelmekte, boş yerlerde sesin bir cisme çarpmasıyla oluşan yankı da bu kökten gelmektedir. Buna göre emir formunda anlam “amelini Kur'an'a vur, emirlerine uy, yasaklarından kaçın!” şeklinde olur.

6. Bu sûrenin isimdir ve takdiri de “bu sâd suresidir” şeklinde olur (Râzî, 1981: XXVI, 174).

Razi'nin yaptığı bu açıklamalara bakıldığında onun mukattaa harfleri hususunda muhakkik alimlerin yolunu izlediği anlaşılmaktadır. Burada olduğu gibi bu harflere birçok yönden açıklama yapmakta ve tefsirini buna bina etmektedir. Bu anlamları kullanması bağlamında Sâd sûresi ikinci âyette yer alan kasemle ilgili şu açıklamaları dikkat çekicidir: Burada yemin olmasına rağmen hakkında kasem edilen durumun bulunmayışı ve “bel” edatının gerektirdiği anlamın ne olduğu meselesine verdiği cevapta, sâd harfine verdiği anlamları kullanmaktadır. Muksem aleyh'in ne olduğu hakkında yaptığı açıklamaya göre burada sâd, yukarıda geçtiği üzere “Resulullahın görevine sadıqlığı” anlamında muksem aleyh, sonra gelen “ve'l-Kur'âni zi'z-zikri” de kasemdir. Ya da muksem aleyh (kaseme konu olan şey) mahzuf olup yukarıda geçen sâd kelimesinin bir tahaddi (benzerini meydana getirmede meydan okuma) manası taşımasına göre anlam “O şerefli Kur'an'a yemin ederim ki sâd suresi muciz bir sözdür” şeklinde olur. Sâd kelimesinin sûrenin adı olması durumuna göre ise anlam “O şerefli Kur'ân'a yemin ederim ki bu sâddır”, yani bu mucize bir sûredir, demek olur. Öncesini nefyedip sonrasını ispat eden “bel” edatı⁵ ile ilgili duruma gelince, bu hususu şöyle açıklamaktadır: “Bel” kelimesinden önce geçen hüküm Resulullah'ın dini tebliğdeki sadakati veya Kur'an ya da bu surenin mucize oluşu, sonraki yargı ise Kur'an'ın mucize olması konusunda kafirlerin tartışması ve çekişmesidir (Râzî, 1981: XXVI, 175).

⁴ Bu yorumu şu ayete dayandırmaktadır: الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ “*İnkâr eden ve insanları Allah'ın yolundan engelleyenler...*” (Nahl 16/88; Muhammed 47/1).

⁵ “Sâd. Öğüt ve uyarı dolu Kur'an'a yemin olsun ki inkâr edenler, bu uyarıya kulak verecekleri yerde, gurura kapılmış ve ayrılığa düşmüşlerdir.”

Bir başka misal Kâf harfi üzerine yaptığı açıklamalardır. Söze önce kâf harfine verilen anlamlarla başlamaktadır. Şöyle ki sûrenin başında bulunan ve hurûf-u mukataadan sayılan “kâf” a evreni kuşatan kaf dağı veya hikmet anlamları verilmiştir. Bu açıklamanın ardından Râzî, bu harflerle ilgili görüşünü zikretmektedir. Ona göre bu harfler dinleyenin duyduğunu iyi bir şekilde anlaması, derin anlamından ve hikmetinden hiçbir şeyi kaçırmaması için Kur’an’ın öncesinde getirilmiş dikkat çekmeye yönelik seslerdir. Ayrıca dil ile yapılan zikir ve ibadetlerde Kur’an’ın pek azı müstesna tamamı gibi mana ve hikmeti açıkça anlaşılabilir bulunmakla beraber hurûf-u mukataa gibi mana ve maksadı anlaşılabilen, akılla kavranamayan hususlar da mevcuttur. Anlaşılmasa da bunları telaffuz etmek sadece emre uymaktan ileri gelmektedir. Yoksa “rabbimiz bizi ağışla ve bize merhamet et” sözünde olduğu gibi kelimadaki nakil güzelliğinden veya bir maksada yönelik değildir. Bu harfleri söyleme sadece teabbudi bir durumdur ve bu harfler, incir ve zeytinde olduğu gibi üzerine yemin edilen vasitalardır ki marifetullah’ın delili olan sözün temelini oluşturan bu harflerle yemin edilmesi de onlar açısından bir nevi şereflendirme olmaktadır. Kur’an’da tek varlık üzerine yemin yapıldığı gibi, iki ve daha çok varlık üzerine de yemin edilmektedir. Bu durum Kur’an’da birli, ikili, üçlü, dörtlü ve beşli şekilde yer alan harfler için de geçerlidir ve bunlar üzerine yemin edilmiştir. Diğerlerinde olduğu gibi yemin amaçlı olarak gelmiş olan bu harflerin başına kalem vavının getirilmemesi, bizzat harfin kendisine yemin edilmiş olmasındandır (Râzî, 1981: XXVIII, 145-147). Bu açıklamaların ardından Râzî kâf harfi üzerine yapılan açıklamaları değerlendirmektedir: Öncelikle müfessir, bu harfe kaf dağı anlamı vermenin birçok açıdan zayıf noktalar taşıdığını söylemekte ve ardından teker teker bunları eleştirmektedir. İbn Abbas’tan dağın adı olduğuna dair gelen rivayeti değerlendiren Râzî, ondan nakledilen bu ifadeye sûre başında geçen قdeğil, dağın ismi قف olduğunu söylemektedir. Ayrıca sûrenin başındaki kaf harfinin, takip etmek, araştırmak anlamında kafâ-yakfû’dan ism-i fail olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Buna göre anlam “bu keşif amacıyla bütün eşyayı takip edendir” olur. Tıpkı şu ayette olduğu gibi: “Yaş-kuru ne varsa hepsi mübin kitaptadır.” (En’âm 6/59). Bu durumda kitapla Kur’an’ın kastedildiği söylenmiş olmaktadır. (Râzî, 1981: XXVIII, 147).

3.2. Allah’ın Zât ve Sıfatlarına Dair Müteşâbihler

Kur’an’da Allah’ın zât ve sıfatlarından söz eden ayetlerin bir kısmında el, yüz, gelme gibi zahiri yönüyle değil de mana ve mahiyet bakımından insan tarafından anlaşılma imkânı bulunmayan ifadeler yer almaktadır. Bu sıfatların insan için kullanıldığı durumlarda bir anlama meselesi ile karşılaşılmaz. Ancak kendinden bahsedilen yüce yaratıcı Allah olunca bu sıfatların zahirine göre anlaşılma imkânı ortadan kalkmakta veya mahiyet bakımından anlaşılması çok zor bir mesele husule gelmektedir. Bu sebeple bu tür sıfatların geçtiği ayetler müteşâbih olarak kabul edilmektedir. İslam alimleri bu tür sıfatların tevili noktasında farklı tutum sergilemekte, bir kısmı meselenin detayına girilmesinin doğru olmadığını kabul ederken, bir kısmı da uygun şekilde te’vilinden yana olmuşlardır. Konumuz bu sıfatların kelami tartışmalar çerçevesinde incelenmesi olmadığından (Görüşler için bak. (Taftazanî, 2000: 113-152; Pezdevi, 2019: 46-48); Dumlu, 102-146) biz ağırlıklı Razi’nin bu konudaki yaklaşımı üzerinde durmak istiyoruz.

Râzî'nin, kelami yönü güçlü bir alim olmakla birlikte hacimli bir tefsir sahibi müfessir olarak eserinde bu türden âyetlerin te'vilinde nasıl bir yol izlediği incelemeye değer görülmektedir. Şimdi bunları kısaca inceleyelim:

3.2.1. Allah'ın Zâtı ile İlgili Müteşâbihler

Kur'an'da yed, vech ve ayn gibi insan için kullanılan kelimelerin Allah'a izafe edildiği âyetler bulunmaktadır. Müteşâbih olarak kabul edilen bu ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği üzerine pek çok tartışma yapılmış ve bu konuda birbirine zıt görüşler ortaya çıkmıştır. İlk dönemlerde bu tür müteşâbihlerin te'viline ihtiyatla yaklaşılmış olsa da yaşanan gelişmeler, ortaya çıkan fikri akımlar ve farklı kültürlerle temas gibi nedenlerle bu türden âyetlerin uygun şekilde te'vil edilmesi ihtiyacı doğmuştur. Mesela ehl-i sünnet içerisinde Selefiyye olarak adlandırılan ilk dönem alimleri bu sıfatları te'vile yanaşmazken, Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcılar uygun şekilde yorumlamayı tercih etmişlerdir. Bir Eş'arî kelamcısı olarak Râzî'nin yaklaşımını ve bu konudaki tutumunu aşağıda örnekler üzerinden değerlendirelim.

3.2.1.1. Yed

Kur'an'da yed kelimesinin Allah'a isnadı birkaç yerde geçmektedir. (Maide 5/64; Sad 38/75; Fetih 48/10). Bu âyetlerin içeriğine bakıldığında kelimenin Allah'ın elinin sıkı olması ithamı, elle yaratma, bey'at bağlamında Allah'ın elinin omlarının üstünde olması şeklinde geçtiği anlaşılmaktadır. Ayrıca elle bağlantılı olan kabza ve yemin kelimeleri de kullanılmaktadır. Râzî, Fetih sûresi 10. âyette geçtiği üzere "Allah'ın eli onların eli üzerindedir"⁶ beyanı ile ilgili olarak açıklamalar yapmakta ve bağlamına uygun şekilde kelimeyi te'vil etmektedir. Ona göre bu ifadenin birkaç manaya gelme ihtimali bulunmaktadır. Âyette iki defa geçen el kelimesinin her iki yerde tek manaya gelme durumu bulunduğu gibi iki farklı anlam taşınması da muhtemeldir. Eğer tek manaya gelme seçeneği esas alınırsa anlam şu şekilde olur: Hucurât sûresi 17. âyette⁷ olduğu üzere "yedullah" ifadesi nimet verme anlamında olup âyetten "Allah'ın onlara olan nimeti, onların Allah'a olan ihsanlarının üstündedir" şeklinde anlaşılmış olur. Ya da bu tabir, "Allah'ın yardımı" demektir ve buna göre âyetin anlamı "Allah'ın onlara olan yardımı, onların Allah'a yardımından daha üstün ve kuvvetlidir." şeklinde olur. Nitekim galebe, yardım ve üstünlük anlamında "el-yedi li-fülânin" denilir. Eğer âyette geçen el kelimeleri iki farklı anlamda kabul edilirse âyetin açıklaması şöyle olur: El kelimesi Allah'a izafe edildiği yerde mecazi anlamda "koruma", insanlara nispet edildiği yerde lafzi anlamdaki uzuv olan el manasına gelmektedir. Görüldüğü gibi Râzî burada mutlak müteşâbih bir ifadeyi belli çerçevede tevile tabi tutmakta ve buna göre açıklama yapmaktadır.

⁶ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ "Sana yeminle bağlılık sözü verenler aslında bu sözü Allah'a vermiş olmaktadırlar. Allah'ın eli onların elleri üzerindedir."

⁷ بَمَنْ تَوَكَّلْتُمْ فَإِنْ لَمْ يَنْصُرُواكُمْ بِشَيْءٍ فَمَا عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ عَلَيْهِمْ أَنْ يَضْحَكُوا عَلَيْكُمْ "Boyun eğmelerini sana bir iyilik yapmış gibi gösteriyorlar. Onlara şöyle de: "Boyun eğmenizi bana yapılmış bir iyilik saymayın. Eğer samimi iseniz (bilmelisiniz ki) sizi imana yöneltmekle asıl Allah size lütufta bulunmaktadır."

Buna gerekçe olarak alış-veriş sırasında alıcı ve satıcının ellerini tuttuğu sırada yanlarında olan üçüncü kişinin alış-verişin bozulmaması ve salimen tamamlanması için elini onların elinin üzerine koyması gösterilmektedir. Âyette de bu durum mecaz yoluyla bey'atın korunması ve tamamlanması için kullanılmış olmaktadır (Râzî, 1981: XXVIII, 87). Zemahşerî (ö. 538/1144), Fetih sûresi 10. âyette geçen “Allah’ın eli” ifadesini açıklarken, aslında burada bahsedilen “el”in Resulullah’ın eli olduğunu ve canlandırma yoluyla böyle buyrulduğunu söylemektedir ki aslında bu, “siz Allah’la ahitleşmiş oldunuz” anlamındadır. Çünkü Allah cisimlere ait organlardan ve sıfatlardan münezzehtir. Burada ifade edilen husus Nisa sûresi 80. âyette bildirildiği üzere elçisine itaat edenin Allah’a itaat etmiş olacağı durumu gibidir (Zemahşerî, 1998: V, 537-538).

Râzî, Maide sûresi 64. âyetin⁸ açıklamasında yine te’vil yolunu takip etmekte ve bu bağlamda Mücessime’yi eleştirmektedir. Ona göre “eli bağlı” ifadesi cimrilikten, “eli açık” ise cömertlikten mecazdır. Nitekim Râzî âyette mecazi bir ifade olarak eli bağlılığın cimrilik anlamında kullanımına delil olmak üzere İsrâ sûresi 29. âyeti⁹ göstermektedir. Buna göre infak, harcama ve iş yapma gibi eylemlerin elle yapılmasından dolayı Araplar cimrilik veya cömertliği el üzerinden ifade etmişlerdir. Âyetteki eli bağlı tabiri, Allah’ın harcamaya ve vermeye gücünün yetmediği anlamında bir ithamdır. Bu gücü yetmeme durumu ya cimrilikten ya da fakirlik ve imkansızlıktan ileri gelebileceğinden Yahudilerin Allah hakkındaki bu ithamı ve iftirası reddedilmiştir (Râzî, 1981: XII, 44). Buna karşılık Mücessime âyette geçen “el”i insanın her birinde olan uzuv olarak kabul etmekte ve delil olarak da Araf sûresi 195. âyeti¹⁰ göstermektedir. Gerekçe olarak da şu açıklamayı yapmaktadır: Âyette Allah putların ilahlığını elleri olmadığı için reddetmekte olduğundan, bu organlar Allah’ta bulunmadığı söylenirse bu durumda onun uluhiyyeti tenkit edilir duruma düşmüş olacaktır. Allah’ın ilahlığı sabit olduğuna göre sonuçta onun bu organlara sahip olduğu da kabul edilmiş olmaktadır. El kelimesi bilinen bir organın adı olduğuna göre bunu başka anlamlara hamletmek, bilinen manasını terk etmek anlamına gelir ki bu da caiz değildir. Râzî bunu eleştirmek üzere şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Bu iddia Allah’ın bir cisim olduğu yargısına dayanmaktadır. Ancak cisim hem sınırlı olması hem de cüzlerden oluşması yönüyle, hâdis olan hareket ve sükundan ayrı düşünülemez olduğundan bu durumun Allah için söylenemeyeceği açıkça anlaşılmalı olmakta, sonuçta âyetlerde Allah’a izafe edilen “el”in bir organ olması imkânı da ortadan kalkmaktadır (Râzî, 1981: XII, 45. Mücessimenin delillerinin reddi için ayrıca bkz. Râzî, 1981: XXVI, 229-230).

⁸ Maide 64. *وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ* dediler. *Asıl kendi elleri bağlanmıştır ve söyledikleri yüzünden lanetlenmişlerdir. Aksine O'nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir...*

⁹ İsrâ 29. *وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعَدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا* “Eli sıkı olma, ölçüsüzce eli açık da olma; sonra kınanacak, kendi kendine hayıflanacak duruma düşersin!”

¹⁰ Araf 195. *أَلْهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آيْدٍ يَبِطْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا* “Yürüyebildikleri ayakları mı var onların; tutabilecekleri elleri, görebilecekleri gözleri, işitebilecekleri kulakları mı var onların!”

Râzî, konu ile ilgili tevhid ehli cumhurun görüşlerini sıralamakta ve ardından değerlendirmeler yapmaktadır. Buna göre Selefiyye Kur'an'ın "yedullah" şeklinde elin varlığına delalet etmesi sebebiyle buna inanmak gerektiğini, aklın da Allah'ın elinin cisim ve cüzlerden meydana gelmiş olmasının imkansızlığını gösterdiğini kabul etmekte ancak elin nasıllığı, nicelik ve niteliği konusunda bilgi sahibi olma hususunu Allah'a havale etmeyi tercih etmektedir. Kelamcılar ise, yed kelimesine organ, nimet, kuvvet, güç ve hakimiyet, dikkat ve özen gösterme olarak anlam vermişlerdir. Râzî bu açıklamalardan hareketle âyette yer alan "yed" in bilinen manada bir organ olmadığı, onun dışındaki manaların Allah'a nispetinin mümkün olduğu sonucuna varmıştır. Kendisi Eş'arî kelamını benimseyen bir müfessir olarak yedle ilgili imam Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) ait olduğu beyan edilen görüşü kendi içinde değerlendirmektedir. Eş'arî'ye göre burada geçen yed, seçme ve yaratma vasfına sahip Allah'ın zatı ile kaim bir sıfattır. Alimlerin çoğunluğu ise bu kelimeyi kudret ve nimet olarak açıklamaktadır. (Râzî, ayetlerde Allah'a izafesiyle elin kudret ve nimet manasına gelmesi hususuna karşı çıkanlara deliller üzerinden cevaplar vermektedir. (Râzî, 1981: XII, 45-46; XXVI, 230-231). Râzî'nin de bu görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Pezdevî (ö. 482/1089) de bu tür sıfatlar üzerinden Allah'ın cisim olduğu ve ona ait yed gibi organların bulunduğu görüşünü reddetmekte ve bu tür sıfatlarla Allah bizzat kendisini sıfatlandırdığından bizlerin de onu bu vasıflarla tanımlayabileceğimizi, ancak bu sıfatların cisimlerinki ile asla bir olmadığını söylemektedir. Nitekim yed sıfatı cisimlerde olduğu gibi bir organ değil, zatına özel bir sıfattır ve o, ilim, kudret ve meşietir (Pezdevi, 2019: 54,58).

3.2.1.2. Vech

Bu sıfat kudret ve nimet olarak tevil edilen Allah'a layık ve mahsus sıfatlarından olup hiçbir şekilde mahlukatın sıfatlarına benzememektedir (İzmirli, 2108: 400). Kur'an'da Allah'ın zatına nispet edilen vech kelimesi hakkında Mücessime'nin Allah'ın cisim olduğuna dair iddiaları üzerinden Râzî onlara cevap vermek üzere değerlendirmeler yapmaktadır. Râzî, Kasas sûresi 88. âyette geçen Allah'ın vechi ifadesiyle¹¹ (Vech kelimesinin değişik anlamları için bkz. Râzî, 1981: IV, 4) ilgili yaptığı yorumda, kelimenin gerçek anlamda uzuv olan yüz olmadığı açıktır ve eğer böyle olsaydı âyete göre Allah'ın iddia edildiği gibi yüzün dışında diğer uzuvlarının olmaması icap ederdi, demektedir. Bazı alimler bu âyette geçen vechin Allah'ın varlığı ve hakikati anlamına geldiğini söylemişlerdir (Râzî, 1981: XXV, 25). Nitekim Bakara sûresi 115. âyette beyan edildiğine göre, doğunun da batının da sahibi ve yaratıcısı Allah'tır ve insanlar nereye dönerseler onun vechi oradadır. Râzî, bu âyetin tecsimi red, tenzihi ispat sadedinde güçlü bir delil olduğunu söylemektedir. Âyette geçen vech müteşâbihattan olup, Müşebbihe'nin iddia ettiği gibi onu zahiri anlamıyla değerlendirmeye imkân yoktur. Nitekim âyetten Allah'ın bütün yönlerin yaratıcısı olduğu anlaşılmaktadır. O halde onun bütün yön ve mekanların yaratılmasından önce var olması ve zaman ve mekândan münezze olması icap eder.

¹¹ Ayette geçen vechi Allah'ın zatı olarak tevil etmektedir. Bunun uzuv olarak alınması nakli ve akli delillere aykırıdır. Anlam Allah'ın zat ve hakikatine hamledilmelidir. Nitekim insanların örfünde yüz ile insanın zat ve hakikati kastedilmektedir. Diğer organlarla bu kastedilmemektedir. Zamanla bu kelime diğer şeyler için de kullanılmaya başlamıştır. Sözü vechi gibi. Buna göre vechin bir organı ifade etmesi sadece anlamlarından biridir. (Râzî, 1981: 12/187; 29/106-108).

Yine âyetin zahirinden yola çıkarak Onun bir uzuv olarak yüzü olsaydı, o zaman yüzünün belli bir yöne doğru dönmüş olması gerekirdi ki bu da “her ne tarafa dönerseniz Allah’ın yüzü oradadır” ifadesine ters bir durum arz ederdi. Bu da onun cisim olmaktan münezzehe olduğunu göstermektedir. Bu durumda âyette geçen vechi zahiri anlamda almanın imkânı kalmamaktadır. O halde Râzî âyette geçen vechi nasıl te’vil etmektedir? Ona göre bu kelime birkaç yönden te’vil edilebilir. İlki, âyette yer alan “vechullah” tabiri tıpkı Beytullah, nâkatullah gibi bir tamlamadır. Bu şekilde bir kullanımın hikmeti onları yaratmasının bir şereflendirme olduğunu beyandır. Allah’ın vechinden maksat da onun zatıdır. İkincisi kast ve niyettir. Bu anlamın bir benzeri Enam sûresi 79. âyette geçmektedir. Üçüncüsü, Allah’ın rızasıdır. İnsan sûresi 9 ve Kasas sûresi 88. âyette olduğu gibi. Kelimenin bu anlama hamledilmesinin manası, istiare yoluyla birine gitmeyi murat etmek, rızasını istemek, onun yüzüne doğru yaklaşmak demektir. Son olarak vech kelimesi zaidir, buna göre anlam kendisine dönülerek Allah’a ibadet edilen kabe oradadır, veya Allah’ın rahmet, nimet ve rızasının kazanılmasının yolu buradadır, şeklinde olur (Râzî, 1981: IV, 23-24; XII, 248). Yine ayette sözü edilen “Allah’ın genişliği” de zahiri anlama alınmaz. Aksi halde onun parçalara ayrılması ve bir yaratıcıya muhtaç olması anlamı çıkar ki bu Allah için mümtendir. O halde kelime Allah’ın kudretinin, mülkünün, rahmet ve bağışlamasının veya kulları rızasını kazansınlar diye onların yararına olan şeyleri açıklama lütfunun genişliği şeklinde tevil edilmelidir. Bu kelime ilmin genişliği anlamına da hamledilemez, çünkü ayette ilim geçtiği için gereksiz tekrar olurdu. O halde ayet “hakkıyla namaz kılan kimseye ödülünü, kılmayana da cezasını eksiksiz vermede Allah’ın kudreti genişdir.” anlamına gelmektedir (Râzî, 1981: XXXVII, 24).

Razi Rahman sûresi 27. âyeti açıklarken vech kelimesinin Allah’a nispetinin hikmetleri üzerinde durmakta, bu kullanımını ve geldiği anlamları açıklamaktadır. Kelimenin geçtiği Bakara sûresi 155. âyetle, Rum sûresi 38. âyette kastedilen ibadettir, ilkinde namaz, ikincisinde zekât kastedilmektedir. Allah lafzı mabud anlamında ibadet manasına delalet etmektedir. Burada insanın terbiye edildiği nimetlerden bahsedildiği için vechullah ifadesi yer almıştır (Râzî, 1981: XXIX, 107). Kelimenin geçtiği bir başka yerde de (Leyl 92/20) Allah’ın rızası anlamında kullanılmıştır (Râzî, 1981: XXXI, 207). Zemahşerî ise 27. âyette yer alan “vech”i Allah’ın zatı olarak açıklamakta, yüzün bütünü ve zatı anlatma için kullanıldığını söylemektedir (Zemahşerî, 1998: VI, 9).

3.2.2. Allah’ın Fiilleri ile İlgili Müteşâbihler

Kur’an’da Allah’ın zâtıyla olduğu gibi, gelme, görme gibi fiillerine yönelik müteşâbih âyetler de bulunmaktadır. Mutlak müteşâbihler konusunda alimlerin bu âyetlerin te’vili hususundaki yaklaşımları farklılık arz etmektedir. Râzî bu tür âyetlerin te’vili konusunda müspet yaklaşan alimlerden birisidir. Yukarıda Allah’ın zatına nispet edilen vech, yed gibi kelimelerin tevili hususunda seçilen örnekler üzerinden müfessir Râzî’nin görüşlerini ve açıklamaları verilmiş ve bu konudaki yaklaşımına dair netice zikredilmişti. Şimdi de gelme gibi zahirde Allah’a cisim isnadı olarak algılanabilecek bazı fiillerin te’vili hakkında örnekler üzerinden yaptığı açıklamalara yer verilecektir.

3.2.2.1. İstivâ

S-v-y kökünden türeyen istivâ sözlükte eşit ve tamam olmak, dikilmek, doğrulmak, hükmü altına almak, işi düzelmek, yükselmek, ifrat ve tefritten uzak olmak, durmak gibi anlama gelmektedir (İsfahânî, t.y.: 251-252; İbn Manzûr, t.y.: 14, 408, 414). Kur'an'da yer alan kelime 9 yerde Allah'a nispet edilerek kullanılmaktadır (Yavuz, 2001: XXIII, 402). Kelimenin ayrıca Hz. Musa ve Cebrail gibi varlıklara nispetle de kullanıldığı görülmektedir. Bu çalışmada istiva kavramı sadece mutlak müteşâbihlerden olma yönüyle incelenmektedir. Bu bağlamda Allah'a nispet edilmesi yönüyle istivâ kavramının mezheplerce farklı yönlerden değerlendirildiği görülmektedir. Mesela Mücessime ve Müşebbihe bu kavramı tenzihi dikkate almadan zahiri manasına almakta ve kelimeye Allah'ın arşa oturması, şeklinde somut anlam vermektedir (Yavuz, 2001: XXIII, 402; Yılmaz, 2020: 131). Mutezile, Mücessime ve Müşebbiheye bir nevi tepki olarak bu sıfatların nefyine meyletmiş, Allah'ın zatının her türlü terkitten uzak ve yaratılmışlara benzemekten münezzehtir kadim bir varlık olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. İnsani özelliklerden uzak tuttukları Allah'ın sıfatlarını onun zatiyla aynı kabul etmişlerdir (Gölcük ve Toprak, 2016: 213). Onlara göre kelime Allah'ın bütün yaratılmış varlıkları hükümranlığı altına alıp yönetmesi olarak te'vil edilmiştir (Yavuz, 2001: XXIII, 403). Selef alimleri, ehl-i hadisin de içinde bulunduğu Ehl-i sünnetin cumhurunun görüşü, istivâyâ iman ve ondan murat edilen manayı Allah'a bırakma (tevfiz) şeklinde olup, bunun zahiri manasını Allah'a nispet etmekten ve keyfiyeti bilinemeyeceğinden onu te'vil etmekten kaçınmaktadır. Ancak bunun dışında kalan ehl-i sünnet alimleri bu tür sıfatları Allah'ın şanına layık şekilde yorumlama (te'vil) yolunu tercih etmiştir. Buna göre istivâ kelimesine istikrar, istila, suud, kastetme, yönelme, adaletli olma gibi anlamlar verilmiştir (Süyûtî, 1974: III, 14-18). Pezdevî, istivâyâ cisimlerin sıfatlarından olmayan ve bir şeyi istila etme, kahretme anlamında (örnek olarak bkz. Kasas 28/14) bir sıfat olarak izah etmektedir. Buna göre arşı istivâ, onu istila etme demektir. "Sonra rahman arşı istivâ etti" (Furkan 25/59) âyetinde istivâ yaratmadan sonra hükümran olma anlamına gelir ki Allah bütün varlıklar üzerine hükümran olduğu halde sadece arşı zikretmesi onun bütün eşyanın en büyüğü ve şerefli olması hasebiyledir. Buradan Allah'ın arşa, yarattıktan sonra zatiyla kaim ve kadim bir istila ile hükümran olduğu anlaşılmaktadır (Pezdevi, 2019: 56-57).

Bu konuda belki en çok tartışılan ve üzerinde farklı yorumlar yapılan istivâ kelimesi hakkında Râzî'nin yorumu şu şekildedir: Arapçada "istivâ" kelimesi ayağa kalmak, doğrulmak; zıddı ise eğilmek, eğrilmek demektir. Bu durum cisimler için olan bir hal olduğundan, Allah'a izafesi mümkün değildir. Bu manada Allah istivâdan münezzehtir. Eğer istivâdan murat bir yerde yükselme olsaydı, önce yüksekliğin olması gerekirdi. O zaman da bunun yerdekileri yaratmadan önce olması icap ederdi. Âyet ise sonralığı gerektirmektedir. Bu durumda ayetin te'vil edilmesi lüzumu hasıl olmaktadır. Buna göre istivâ bir şeyin dosdoğru olması anlamına gelmektedir. Âyette istiare bulunmaktadır: "Yerin ardından araya bir süre koymaksızın hemen göğü yarattı, yani yeri yaratmasının hemen ardından doğrudan doğruya semaya yöneldi" anlamındadır. Bu açıklamaya göre istivâ yönelme olarak te'vil edilmiştir (Râzî, 1981: II, 169).

Râzî istivâ kelimesini arşla bağlantılı olarak Allah'ın zaman ve mekândan münezzehtir olması ilkesi doğrultusunda açıklamakta ve bununla ilgili birçok akli ve nakli delil sunmaktadır.

Buna göre A'raf sûresi 54. âyete¹² yaptığı açıklamada istivâ hakkındaki yorumu şöyledir: Âyette Allah'ın arşın üzerine karar kıldığı (kurulma) şeklinde bir mananın murat edilmediği hem nakli hem de akli deliller cihetinden açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim akıl Allah'ın arşta karar kılması taraf itibariyle sonlu olmasını ve arşın da onun zatına dahil olmasını gerektirdiğinden bunu kabul etmez. Aksi halde sonlu olanın bulunduğu halden daha fazla veya az olma durumu mümkün olacak, bu durum sonsuz olduğu bilinen Allah fazlalık veya noksanlığı kabul etmiş olacaktı. Bu durumda Allah'ın arşta karar kılması arşa bitişme yönüyle sonlu olması ve bunun da sonradan meydana geldiği anlamı taşıyacağından bu durum onun için muhaldir. Buradan Allah'ın arş üzerinde olmasının imkansızlığı anlaşılmıştır.

Allah'a bir yön ve mekân isnat edilmesi durumunda O bütün yönler itibariyle sonlu veya sonsuz ya da bazı yönlerden sonlu veya sonsuz olmasını gerekli kılar ki bu da her halde batıl olmaktadır. Neticede Allah'ın mekânı veya yönü bulunduğuna hükmetmek de batıl olmaktadır. Aksi halde Allah'ın bütün yönlerde sonsuz olması demek, yer ve göklerde olan iyi kötü her şeyin onun zatına hulul etmiş olması anlamına gelir ki bu da Allah'ın cüzlerden oluştuğunu kabul etmeyi gerektirdiğinden her yönden batıldır. Yine bütün yönler itibariyle sonlu olması da onun artma ve eksilmeyi kabul ettiği sonucunu doğurur ki bu durumda olan şey sonradan meydana gelmiş olduğundan yine Allah için muhaldir. Aksi halde böyle sonlu olan varlığın alemini yaratan ezeli ve kadim olduğunu kabul etmek, diğer ay, güneş vb. gibi varlıkların alemin yaratıcısı olduğunu kabul etmek anlamına gelir ki bu da batıldır. Allah'a yön ve mekân tayin edilmesi, bulunduğu yer itibariyle sınırları belli olduğundan onun işaret edilip gösterilmesini veya gösterilmemesini gerektirmekte ve durumda her iki husus da batıl olmaktadır. Yine Allah'a mekân isnat edilmesi durumunda o yerin ya arştan büyük ya denk ya da küçük olması gerekir. Büyük olduğunda bölünebilir olur, iki farklı parça meydana çıkar, arşa denk olduğunda arşın bölünebilir olması sebebiyle o da bölünebilir durumdadır veya küçük olursa bunun herkesçe batıl olduğu da açıktır. Her üç durumda Allah'a mekân isnadının mümkün olmadığı anlaşılmıştır. Allah'a mekân ve yön isnadının imkansızlığı açık olduktan sonra onun arşın üzerinde olması durumunun da batıl olduğu anlaşılmıştır. Çünkü aksi düşünülecek olursa bu durumda onun arşla bir teması olması ya da arşa sınırlı veya sınırsız bir noktada bulunması gerekecektir (Râzî'nin bu konuda ileri sürdüğü akli delillerin geniş tahlili için bak. 1981: XIV, 107- 118; XVII, 14; XXII, 5-8; XXV, 169-172).

Râzî'nin arşı istiva konusu çerçevesine Allah'a yer ve yön tayinin muhal olduğuna dair nakli deliller de getirmekte ve bunlar üzerinden açıklamalar yapmaktadır. Bu bağlamda yer verdiği ayetlerin bazıları şunlardır: Allah'ın tekliği (İhlas 112/1), arşı sekiz meleğin taşıması (Hâkka 69/17), Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmaması (Muhammed 47/38), Allah'ın yaratıcılık sıfatı (Şu'arâ 26/23-28). Râzî âyetler üzerinden yaptığı açıklamalardan sonra şöyle bir sonuca varmaktadır: Bütün bu akli ve nakli delillerden sonra âyette geçen istivâ kelimesine oturma, yerleşip karar kılma, yön ve mekân işgal etme gibi anlamlar verilmesinin mümkün olmadığını söylemektedir.

¹² "Gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden, geceyi, kendisini durmadan kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneş, ay ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan şüphesiz ki rabbiniz Allah'tır."

Âyette geçen arşı istivâ ifadesinin te'vil edilmesi gereken müteşâbihattan olduğunu, bunun muhkem olan ve âyetin yukarısında geçen gökleri ve yeri Allah'ın yarattığına dair beyanıyla açıklamak gerektiğini beyan eden Râzî, müteşâbihler hususunda her ne kadar bu tür âyetlerin te'vil ve tefsirinde detaylara dalmadan Allah'ın mekan ve yönden münezzeh olduğunu ve bunun ilminin Allah'a havale edilmesi gerektiğini söyleyen selevin görüşünü tercih ettiğini söylese de (Râzî, 1981:XIV, 21; XXV, 169) yukarıda izah edildiği üzere bu tür âyetleri nakli ve akli delillerle genişçe açıklamakta, ayrıca farklı te'villere yer vermektedir. Bu bağlamda istivâ ile ilgili yer verdiği te'viller şöyledir: İlki Kaffâl'den (ö. 417/1026) yaptığı nakillerden oluşmaktadır. Buna göre; Araplarca arş, meliklerin üzerine oturduğu tahta denmekteyken, daha sonra onun mülkünden kinaye olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu manada “Kralın mülkü bozuldu” veya mülkün işleri düzene girdiğinde ve onun emri ve hükmü işlediğinde “istevâ alâ arşihî” denmektedir. Kaffâl'ın bu açıklamasını isabetli bulan Râzî, âyette geçen arşın istivâsı ifadesinde kinaye yoluyla kastedilenin zahiri anlam olmadığını söylemektedir. Buna göre âyette kastedilen her yerde Allah'ın kudretinin ve dilemesinin varlığı ve geçerliliğidir. Allah'ın azamet ve celalinin mükemmelliğinin insanların kalplerine sağlam bir şekilde yerleşmesi bu konularda teşbihe düşmekten kaçınmakla mümkündür. Nitekim Allah'ın âlim vasfı ile her şeyin bilgisine sahip olduğu, hiçbir şeyin ona gizli kalmadığı ve bunun için duyu organlarına, akıl ve tefekküre ihtiyaç duymadığı kastedilmiş olmaktadır. Tıpkı Beytullah deyince kendi barınması için bir ev yapıp onun içinde yaşamadığı gibi. Yine âyette geçen istivâ hakkında te'vil yoluyla ulaşılan mana (istilâ ve isti'lâ) “Allah'ın bütün mahlukatı dilediği gibi yönetmesi”dir. Buna göre âyet bütün halinde Allah gökleri ve yaratmasının ardından mülkü istila etti ve üzerine hükümran oldu, anlamına gelmektedir (Râzî, 1981: XIV, 121-122; XIV, 104-105). Netice olarak Te'vil ehlinin galip gelme, hâkim olma anlamına yorumladıkları istivanın ayrı bir sıfat değil de kudret veya irade ilgili olduğu anlaşılmakta, kahr ve kudrette yücelik, rütbe ve kudrette üstün olma, uruç (yükselme) ise işlerin istenen seviyeye kadar varması anlamını taşımaktadır (İzmirli, 2018: 400). Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre “arşa istivâ” yaratma, yaratma ve hükümranlığını tamamlamayı kastetme anlamına gelmekte olup, Allah'a mekân isnat etmenin imkansızlığını vurgulamaktadır (Mâtürîdî, 2006: V, 374-379).

3.2.2.2. Allah'ın Gelmesi

Kelamcıların haberi sıfatlar olarak tasniflediği sıfatlardan biri olan mecî' kelimesi Kur'an'da Allah'a nispet edilerek kullanılmaktadır. İnsanlara nispeti yönüyle bir yerden başka bir yere gelme şeklinde hakiki anlamda kullanılmasıyla, Allah için ifadesi arasında açık farklar olduğu ortadadır. Ancak bu tür sıfatları zahiri anlamda alan görüşler de bulunmaktadır. Kur'an'da Allah'a nispet edilen bu kelimenin (En'âm 6/158, Fecr 89/22) mahlukatın gelmesi gibi olmayıp ona layık ve mahsus yönü bulunmaktadır. Bu yüzden te'vil ehli, âyetlerde yer alan fiili Allah'ın emrinin veya âyetinin gelmesi şeklinde yorumlamışlardır (İzmirli, 2018: 401). Pezdevî bu tür sıfatların cisimlerin sıfatlarından olmayan özel sıfatlar olduğunu söylemekte ve “gelme”yi (ityân, mecî) şöyle açıklamaktadır: Manasını Allah daha iyi bilmekte olup bununla zuhur etme kastedilmektedir ve bu cisimlerde olan intikal anlamına gelmemektedir.

Gazabın eseri binalarda zahir oldu (Nahl 16/26) âyetindeki gibi ki bu da kudretinin ve kahrının eserleri onlarda meydana geldi demek olur. Yine Fecr sûresi 89/22. âyette geçen “mecî” de zahir olmak anlamına gelmektedir. Ehl-i sünnete göre bu Allah’ın ahirette görülmesi veya cennet ve cehennemde onun kudretinin eserlerinin zahir olması demektir (Pezdevi, 2019: 54-56).

Râzî, âyetlerde Allah’a isnat edilen mecî’ (gelme) fiili ile ilgili yaptığı te’vili Allah’ın cisim olmadığı, dolayısıyla hareketin sonradan yaratılmışların vasfı olduğu, Allah için hareketin muhal olduğu şeklindeki akli delile dayandırmaktadır. Cisimde ebedilik bulunmadığından bu tür ayetleri te’vil etmek gerekmektedir. Burada muzafın hazfî ve muzafun ileyhin onun yerine geçmesi durumu vardır. Muzafın ne olduğu konusunda şu yorumlar yapılmıştır: İlki, emri geldi: hesaba çekme ve ödüllendirme ve cezalandırmada rabbinin emri geldi, şeklindedir. İkincisi engellenemez kahr-ı galebesi geldi: Bu “Bize Ümeyyeoğulları geldi, demek, onların kahrı ve gücü bize ulaştı, anlamında olup, ayet Rabbinin kahrı ve gücü geldi, demektir. Üçüncüsü, üstün ayetleri geldi: Bu en üstün ve büyük ayetlerin ortaya çıkacağı kıyamet günü olacaktır. Önemine binaen Allah’ın gelmesi olarak ifade edilmiştir. Dördüncüsü, zuhuru geldi: Kıyamet gününde Allah’ı tanıma zaruri bir hal alacaktır. O gün Allah’ın yaratıklara zuhur ve tecelli etmesi gibi şüpheler ortadan kalkacağı bu durum “rabbini geldi” şeklinde beyan edilmiştir. Beşincisi, Allah’ın âyetlerinin ortaya çıkışının ifadesi ve gücünün vasıflarının beyanı: Bir kralın gelişyle ortalığa hâkim olan heybetin askerlerinin gelişinden çok daha güçlü yansımaları gibi Allah’ın kudreti bu şekilde beyan edilmiştir.¹³ Altıncısı ise, âyetteki rab mürebbi anlamında olup, bunun da Resulullah’ı terbiye eden büyük bir melek olduğu şeklindedir (Râzî, 1981: XXXI, 174-175). Râzî, bu ayetle ilgili yapılan te’villeri zikretmekte ancak aralarında herhangi bir tercihte bulunmamaktadır. Bu da yapılan yorumların tamamını olumlu bulduğunu göstermektedir.

Râzî konuyu akli delillerle açıklamakta, muhakkik alimlerin gelme, gitme gibi fiillerde hâdis olan varlıklara has hareket ve sükûn özellikleri bulunduğundan, Allah’ın bunlardan münezzehe olduğu konusunda görüş birliği içinde olduklarını söylemektedir. Bir yerden bir yere intikal eden bir varlığın sınırlı ve sonlu olduğu ve bu yüzden de kendisine miktar takdir edildiği düşünüldüğünde, bu onu tahsis eden birinin de varlığına işaret etmektedir. Bu durum kadim ve ezeli olan bir varlığa isnat edilemeyeceğinden, Allah’a bu tür fiillerin nispeti uygun düşmemektedir. İlk dönem alimlerine göre gelme, gitme gibi fiillerin Allah’a isnadının imkansızlığı kesin delillerle sabit olduğundan âyetteki maksadın (Bakara 2/10) bilindik anlamda gelme-gitme olmadığı anlaşılmakta, ancak bunun içeriği hakkında hatadan uzak kalmak için susmak ve yorumdan uzak durmak ve Allah’a havale etmek gerekir. Buna karşılık kelimacılar ayette geçen mecî’ ifadesinin ne anlama geldiği hususunda tevile başvurmanın lüzumuna kani olmuşlar ve bu konuda şu görüşleri serdetmişleridir: Allah’ın gelmesinden maksat ayetlerinin gelmesi, emrinin gelmesi, kıyametin durumunun haber verilmesi veya Allah’ın onları tehdit ettiği azabın gelmesidir. Râzî yapılan yorumlar içerisinde en açık olanının ayeti te’vile ve mecaza gerek olmaksızın olduğu gibi anlamak gerektiği yönündeki açıklama olduğunu söylemektedir.

¹³ Zemahşeri bu görüşü benimsemektedir. Fecr sûresi 22. ayeti açıklarken bunun temsili bir anlatım olduğunu buna göre ayetin anlamının “Allah’ın güç ve hakimiyetinin çok güçlü bir şekilde ortaya çıkması” şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Bu ordunun teftişi sırasında komutanların gelişyle görülmeyen sadece kralın gelmesiyle ortaya çıkan bir hali örneklendirmektedir (Zemahşeri, 1998: VI, 373).

Buna göre âyet Yahudiler hakkında nazil olduğundan onda geçen hitap da yine onlara yapılmıştır. Şöyle ki; Tıpkı Hz. Musa'ya "Allah'ı açıkça görmedikçe iman etmeyeceklerini söyledikleri gibi Yahudiler, dinini ancak Allah'ın kendilerine bulutlardan oluşan gölgelikler ve meleklerle beraber gelmesi halinde kabul edeceklerini ileri sürmüşlerdi. Âyet Yahudilerin durumunu anlatması yönüyle onu zahiri anlamda almaya engel bir durum yoktur. Nitekim onlar Allah'ın Tur'da buluttan gölgeler içinde Hz. Musa'ya tecelli ettiği şeklinde teşbihe inandıklarından Allah hakkında gelme ve gitme gibi fiillerin onun hakkında kullanılabilceğini kabul etmekteydiler ve bu yüzden Hz. Musa'dan talep ettikleri gibi aynı şekilde Resulullah'tan da istemişlerdi. Bu durumda âyet teşbih inancı çerçevesinde Yahudilerden ve akidelerinden bahsetmiş olmaktadır ki buradan Allah'ın kendilerine gelmesini bekleyen bir topluluğun bulunduğu anlaşılmaktadır. Allah onların bu bozuk inançlarına dayalı şartlarının inada dayanması sebebiyle, onlara tehdit olması bağlamında işlerin kendisine döndürüleceğini haber vermektedir (Râzî, 1981: 5/229-234). İmam Mâtürîdî Fecr sûresi 22. âyette geçen "vecâe rabbüke" ifadesinin farklı şekilde yorumlanabileceğini söylemekte ve ardından bu görüşleri sıralamaktadır. Yukarıda bir kısmına değinilen bu yorumlar içerisinde Mâtürîdî'nin makul gördüğü açıklamalar şöyledir: Bu ifade mana yönüyle "vecâe rabbüke bil-meleki" (Rabbin meleği getirdi) demektir. Vav harfinin ba yerine kullanılması caizdir (Maide 5/24). Ayrıca ayetteki "verabbüke", "birabbike" anlamındadır ve bu durumda kapalılık kalkmakta ve mana açık hale gelmektedir. Çünkü bu manaya göre Allah'ın bir yerden diğer bir yere gitmesi düşüncesi ortadan kalktığından, tecsimin yolu kapanmış olmaktadır. Mâtürîdî'nin bu yorumundan, bu tür âyetlerin açıklamasında izlenecek en doğru yolun, Allah'a nispet edilen bir fiilin bulunması durumunda onun şanına uygun ise bu fiili ona izafe etmede bir sakınca bulunmayacağı, fakat değilse o zaman da âyete takdirde bulunma yönüne gidileceği şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Kendisi de bu yolu esas aldığını söylemektedir. Nitekim bu tür kullanımlar Ku'an'da hayli yekûn tutmaktadır. Bu çeşit ifadelerde ya uygun bir te'vil ya da takdir yapılma yoluna gidilmelidir. Buna göre ayette geçen "gelme" fiili, Rabbinin vaad ve vaidinin gelmesi, ahiretin gelmesi şeklinde yorumlanabildiği gibi, yukarıda meleklerle ilgili yapılan takdir gibi dilsel bir açıklama yapmak da mümkündür (Mâtürîdî, 2010: VII, 197-198).

3.3. Arş ve Kürsî

Arş kelimesi sözlükte yükseklik, yüksek yer ve yüksek şey, demek olup, tavan, çadır, gibi yerler için de bu kelime kullanılmaktadır. Mecazi anlamıyla kelime hükümlerlik, şan, şeref ve taht manalarına da gelmektedir. Kur'an'da "arş sahibi" anlamında kelimenin doğrudan veya dolaylı olarak Allah'a nisbet edildiği on sekiz âyetin bir kısmında rabbü'l-arş (Tevbe 9/129, Zuhuruf 43/82), bir kısmında da zü'l-arş (İsrâ 17/42; Mü'min 40/15) olarak geçtiği görülmektedir. Göklerin ve yerin yaratılmasından bahseden bir âyette (Hûd 7) O'nun arşının su üzerinde olduğundan, bazı ayetlerde ise arşın büyük, değerli ve şerefli oluşundan (Tevbe 9/129, Mü'minûn 23/116) ve evreni yaratan ve idare eden Allah'ın arşa *istivâ* etmesinden (Yûnus 10/3, Ra'd 13/2) haber verilmektedir. Yine arşla ilgili olarak, onun melekler tarafından taşındığı ve meleklerin arşın çevresini sarmış halde yüce Allah'ı övgü ve tesbih ile andıkları (Zümer 39/75; Mü'min 40/7; Hâkka 69/17) bilgisine âyetlerde yer verilmektedir (Yavuz, 1991: III, 406-407).

Pezdevî, arş, kürsî, levh ve kalemi bunlara ihtiyacı olmamakla birlikte Allah'ın azamet ve kibriyası gereği yarattığını ve kendisi için var ettiğini, bunun da kulları, elçileri ve melekleri olması gibi olduğunu söylemektedir. Mutezile ise bunları inkâr etmektedir (Pezdevî; 2019: 354).

Râzî âyetlerde arşın Allah'a nispeti hususunda yapılan nakillere yer vermekte ve bu doğrultuda değerlendirmeler yapmaktadır. Mesela Hud sûresi 7. âyette¹⁴ arşın su üzerinde olmasından bahsedilmektedir. Râzî öncelikle bu konuda nakledilen rivayetleri ve görüşleri zikretmekte ve ardından bu husustaki değerlendirmelerine geçmektedir. Âyette geçen arş ile ilgili yer verdiği nakillerde Allah'ın bir yakut yattığı, ona heybetle bakışından titreyen bir suya dönüştüğü sonra rüzgârı yaratıp üzerine de bu suyu koyduğundan söz edilmektedir. Âyette bu ifadenin Araplarca söylenen gök yer üzerindedir, demelerine benzediği de söylenmektedir. Râzî bununla ilgili olarak ayetten olay nasıl olursa olsun arş ve suyun yer ve göklerden önce yaratıldığı neticesini çıkarmaktadır. Ona göre âyette geçen arş, yaratılanların en büyüğü, su üzerinde göklerden ve yerden daha büyük, altında direği ve yukarısında asılmaya yarayan bir bağı olmayan yedi kat göğün üzerinde bir varlıktır (Râzî, 1981: XVII, 194-195).

Arşın melekler tarafından taşınması (Hâkka 69/17) ve yukarıda açıklandığı üzere Allah'ın arşı istivâsı meselesinde Râzî, Allah'ın arşın üzerinde olması gerektiğini iddia eden Müşebbihe'ye karşı şöyle cevap vermektedir: Bu âyetlerden Allah'ın arşı üzerinde oturduğuna dair bir anlamın çıkarılması mümkün değildir. Çünkü melekler arşı taşıyorsa onun üzerindeki de taşıyor olması gerekir ki Allah'ın yarattığı meleklerin yaratıcısını ihata ettiğini, ondan daha güçlü olduğunu ve Allah'ın onlara muhtaç olduğunu söylemek muhaldir. Bu durumda burada te'vile yönelmek kaçınılmazdır. Şöyle ki; Allah bu tür âyetlerde insanların alışık oldukları üslupla onlara hitap etmektedir. Nitekim Kabe'ye Beytullah denmesi Allah'ın orada oturduğu anlamında değildir. Allah budan münezzehtir. Bununla kullarının ziyaret etmesi için Kabe'yi yarattığı kastedilmektedir. Âyetlerde insanların anlaması için bu şekilde ifade edildiği anlaşılmaktadır. Tıpkı bir kralın tebaasını hesaba çekmek istediğinde etrafında adamları bulunduğu halde bir tahta kurulduğu gibi Allah kıyamet günü bir taht buldurur ve melekler de arşın etrafında dönerler. Buradan Allah'ın tahtta oturduğu ve ona ihtiyaç duyduğu anlamı çıkmamaktadır. Burada temsili bir anlatım bulunmaktadır (Râzî, 1981: XXX, 108-109). Konu ile ilgili yaptığı açıklamalardan hareketle Mâtürîdî'nin de benzere görüşlere yer verdiği anlaşılmaktadır. Ona göre arş yüceliğinin ortaya çıktığı hükümlerlik ve bu teşbih ehlinin söylediği gibi bir mekân değildir (Mâtürîdî, 2006: V, 372).

Mümin sûresi 15. âyette Allah için arşın sahibi (zü'l-arş) nitelemesi yapılmaktadır. Âyette geçen bu terkiib hakkında Râzî bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Bu sıfat Allah'ın arşın sahibi, yaratıcısı ve idarecisi anlamındadır. Râzî bu sıfatlar konusunda Müşebbihe'nin tuttuğu yolun batıllığını ispata çalışmaktadır. Şöyle ki; yukarıda açıklandığı üzere Allah'ın yedi kat göklerin üzerinde arşa kurulduğu iddiası ona makam izafe etme anlamına geldiğinden asılsızdır. Bu mesele Allah'ın cisim olmadığı kendisi için bir yön ve makam tayininin imkansızlığı kesin delillerle açıklanmıştır. Âyetin zahiri bile Müşebbihenin bu iddiasını desteklememektedir.

¹⁴ “Hanginizin daha güzel işler yapacağını denemek için, arşı su üzerinde iken gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur.”

Allah'ın arşın yaratıcı ve sahibi olması, onun Allah'a nisbet edilmesi için yeterlidir. Arşın Allah'a nispetinin hikmeti ise onun Allah'ın yarattığı cisimlerin en büyüğü olması hasebiyle onun kudretine delalet etmesi sebebiyledir (Râzî, 1981: XXVII, 44-45). Nitekim Râzî'nin de desteklediği şekliyle Kaffâl bu tamlamayı (Buruc 85/15) mülk ve hükümranlılık sahibi olarak açıklamaktadır. Nitekim Arapçada bunu anlatmak üzere “falanca mülkünün tahtı üzerindedir” veya “falancanın tahtı gitti” ifadeleri kullanılmaktadır. Âyette geçen arşı taht olarak açıklamak mümkündür. Nitekim Allah azametini kendisinin bilebileceği gökte çok büyük ve üstün bir taht yaratmış olması imkân dahilindedir (Râzî, 1981: XXXI, 124).

Kürsî kelimesi sözlükte bir şeyin aslı, üst üste konulmuş veya çeşitli parçalardan oluşturulup üzerinde oturulan sandalye vb. anlamında olup terim olarak naslarda Allah'a atfedilen ve ilâhî hükümranlılığı ifade eden mânevî ya da nesnel varlık, şeklinde tanımlanmaktadır. Kelime Kur'an'da iki yerde geçmekte ve sadece birinde yukarıdaki tanıma uygun olarak Allah'a nispet edilmektedir. Buna göre Âyetü'l-kürsî olarak bilinen Bakara 255. âyette¹⁵ Allah'ın kürsüsünün gökleri ve yeri kapsadığı beyan edilmektedir. Diğeri ise Hz. Süleyman'ın tahtından bahsedildiği Sâd sûresi 34. âyette geçmektedir. Âyet ve hadislerden hareketle alimler kürsî kavramına arş, ilahi ilim, arşın altında yer alan nesnel bir varlık, sekizinci felek, hakimiyet ve büyüklüğü ifade eden manevi bir varlık, Allah'ın zatına yer ve yön tayin etmeyen, arşın altında ve yedinci kat göğün üstünde yer alan nesnel bir varlık ve manası bilinmeyen ve gayb alemine ait bir kavram, gibi farklı yorumlar yapmışlardır (Yavuz, 2002: XXVI, 572-573).

Râzî, kürsîyi etimolojik yönden incelemekte, kelimenin bir şeyin üst üste binmesi, hayvanların idrar ve tersinin üst üste gelip yığılması ve sertleşmesi, kitap sayfalarının üst üste gelmesi gibi anlamlara geldiğini aktarmakta ve ardından kürsî kelimesine yapılan yorumları sıralamaktadır. Müfessirlerin kelimeye değişik anlamlar verdikleri görülmektedir. Şöyle ki; Kürsî yer ve gökleri kaplayan büyük bir cisimdir. Bu görüşte olanlardan Hasan Basri'ye (ö. 110/728) göre kürsi arşın kendisidir. Her ikisi üzerinde oturma imkânı bulunmaktadır. Bazılarına göre arş ve kürsî birbirinden farklı olup kürsî arşın altında yedinci göğün üzerinde veya yerin altındadır. Bu görüşleri sıralayan Râzî, konu ile ilgili İbn Abbas'tan gelen haberi makbul bulmamakta ve onu te'vile yönelmektedir. Nitekim İbn Abbas'tan aktarılan rivayette o, kürsîyi Allah'ın ayaklarını koyduğu yer olarak açıklamaktadır. Râzî bu yorumu cisim olmadığı halde Allah'a uzuv isnadında bulunması sebebiyle tenzih ilkesine aykırı bulduğu ve bu rivayetin İbn Abbas'a ait olmasını uzak bir ihtimal olarak gördüğü için kabul etmemektedir. Eğer bu rivayet sahîhse bunu tenzih ilkesine uygun şekilde yorumlamak gerekir. Bu durumda haber meleklerle ilgili olmalıdır ve kürsîden maksat ruh-u azam veya Allah katında değeri büyük bir meleğin ayağını koyduğu yerdir. Kürsî hakkında ikinci farklı yorum onun ilim olduğu şeklindedir. Alimin yeri ilim olması hasebiyle bu, kürsî olarak adlandırılmaktadır. Nitekim mecazi olarak bir şeyin sıfatı onun bulunduğu yer ile anlatılmış olmaktadır. Neticede ilim güvenilen bir olgu iken, kürsî de kendisine dayanılan bir şey olmaktadır. Üçüncü görüş ise onun saltanat, kudret ve mülk anlamında olduğudur. Araplar her şeyin aslını kürsî olarak adlandırmaktadır. Hükümdar oturduğu yerin adıyla anılmasından dolayı bizzat kendisine bazen kürsî diye isim verilmektedir.

¹⁵ “O'nun kürsüsü gökleri ve yeri içine almıştır.”

Diğer bir görüş de onun Beytullah gibi Allah'ın azamet ve yüceliğini tasvir için kullanılmasıdır. Bu görüşler içerisinde onun yer ve gökleri kaplayan büyük bir cisim olduğunu beyan eden görüşü tercih eden Râzî, gerekçe olarak bu yorumun lafzın zahirine uygun olmasını göstermektedir. Ona göre lafzın zahirini delil olmadan terk etmek doğru değildir. Bir de teşbih zannı uyandıran yorumlardan kaçınmak gerekir (Râzî, 1981: VII, 12-13). Râzî'inin tanımına göre arş kürsîden, kürsi de gökleri ve yeri içine alacak biçimde büyük bir cisimdir (Râzî, 1981: XXV, 171). Mâtürîdî de Bakara 255. âyette geçen kürsî kelimesine ilim, kudret, güvence ve sığınak, kürsü gibi anlamların verildiğini belirterek burada dikkat edilmesi gereken hususun kürsünün insanlara nispeti gibi Allah'a izafe edilmemesi ve tescime düşmeden te'vilin de buna göre yapılması gerektiğidir. (Mâtürîdî, 2005: II, 157-158).

3.4. Levh-i mahfûz

Levh-i mahfûz iki kelimedenden oluşan bir tamlamadır. İlk kelimesi olan lehv sözlükte yazı yazmaya uygun yassı ve düzgün yüzey, mahfûz "korunmuş" demek olup levh-i mahfûz ise üzerine yazı yazılan, silinmeye veya değişikliğe uğramaya karşı korunmuş olan düzgün yüzey, şeklinde tanımlanabilir. Levh-i mahfûz tamlaması, Kur'an'da sadece bir kez Burûc sûresi 21. âyette yer almaktadır. Ancak müfessirlerce aynı anlama geldiği belirtilen başka kelime ve tamlamalar da bulunmaktadır: Kitâb (En'âm 6/38, Kâf 50/4), kitâb-ı mübîn (Yûnus 10/61, Sebe' 34/3), kitâb meknûn (Vâkıa 56/78), kitâb-ı mestûr (İsrâ 17/58, Ahzâb 33/6), ümmü'l-kitâb (Ra'd 13/39, Zuhuruf 43/4) gibi (Yavuz, 2003: XXVII, 151). Neticede bu ifadeden alemde meydana gelecek olan varlık ve olayların yazılı olduğu kitap anlaşılacaktır. Buradan onun, olmuş ve olacak olan her şeyin ilminin yer aldığı ve hiçbir varlığın müdahale ederek bozamayacağı Allah katında kayıtlı bir kaynak olduğu anlaşılacaktır. Ancak levh-i mahfûzdan varlıklardan gelebilecek her türlü müdahaleye karşı vahyin korunduğu anlamı çıkarılmakla birlikte onun fiziki durumu ve mahiyetine dair yapılan yorumların insan idraki ile sınırlı kalacağı ve hakikati yalnız Allah'ın bilebileceği gerçeği hatırdan çıkarılmamalıdır (Demir, 2020: 122).

Kur'an'da geçen mutlak müteşâbihlerden olan levh-i mahfûz konusunda mahiyet itibarıyla çok fazla bir açıklama bulunmasa da onun özellikleri ile ilgili bazı yorumlar yapılmıştır. Râzî, bu yorumlar üzerinden levh-i mahfûzla ilgili açıklamalara yer vermektedir. Levh-i mahfûz tamlama halinde Burûc sûresi 22. âyette geçmektedir. Âyetin öncesinde Kur'an'dan bahsedilmekte, ardından onun levh-i mahfûzda olduğu bildirilmektedir. Vâkıa sûresinin 77-78. âyetlerinde yine Kur'an'dan bahsedilmekte bu defa onun meknûn bir kitapta olduğu haber verilmekte ve ayette geçen kitaptan maksadın levh-i mahfûz olduğu söylenmektedir. Râzî de bu görüşü en doğru yorum olarak kabul etmektedir. Levh-i mahfûzun korunmuş oluşu mukarrab melekler dışında başka bir varlığın ona ulaşma imkanının bulunmadığı veya ona hiçbir değiştirme ve bozmanın arız olamayacağı anlamı taşımaktadır. Nitekim bazı rivayetlerde geçtiği üzere alimler levhin meleklerin görüp okuduğu bir şey olduğunu söylemişlerdir. Râzî bu yorumla ilgili rivayetler bulunmasını esas alarak onlara uymanın vacip olduğunu beyan etmektedir (Râzî, 1981: XXXI, 126). Kur'an'ın levh-i mahfûzda unvanı kerîm olarak kayıtlıdır. Ayette meknûn kitap (Vâkıa 77-78) olarak zikredilen levh-i mahfûzun kapalı anlamında meknûn sıfatı ile beyan edilişi, onun gözden ırak korunduğunu ve saklandığını ifade etmektedir.

Burada örtme onun en üst seviyede korunduğunu anlatmaktadır. Bu yüzden özel görevli meleklerin dışında başkasının ona ulaşması imkânı bulunmamaktadır (Râzî, 1981: XXIX, 192-194; Zemahşerî, 1998: VI, 38).

Kur'an'da levh-i mahfûz olarak açıklanan kelimelerden biri de ümmü'l-kitab tamlamasıdır. Râzî, Zuhurf sûresi 4. âyetin tefsirinde levh-i mahfûzun sıfatları üzerine açıklamalar yapmaktadır. Buna göre onun vasıflarından birisi kitabın anası olmasıdır. Her şeyin esasına onun anası denmektedir. Bu sebeple Kur'an da Allah katında levh-i mahfûzda sabit olduğundan böyle nitelenmektedir. Nitekim İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre ilk yaratılan kalem olmuş, Allah ona yaratmak istediği her şeyi yazmasını emretmiş ve bu onun katındaki kitap olmuştur. Bu durumda levh-i mahfûzda yaratılmışlara ait olayların hükümleri kayıtlı olduğu anlaşılmaktadır. Allah'ın katında olması bütün varlıkların durumlarını içermesi sebebiyledir. Yüce (aliyy) oluşu, onun bütün batıl ve yanlış durumlardan uzak ve koruma altında bulunuşunu beyan etmekte, hakîm olması ise belagat ve fesahat yönüyle içerisindeki ifadelerin muhkem ve üstün hikmetli olduğunu ifade etmektedir (Râzî, 1981: XXVII, 195). Nitekim evrende meydana gelen bütün olayların olmazdan önceki kayıtlı olduğu kitap levh-i mahfûz olarak adlandırılmaktadır (Hadîd 57/22).

Levh-i mahfûzun nerde olduğu hakkında bazı yorumlar yapılmıştır. Buna göre kitabın bulunduğu yer en üst semadır ve Kur'an Kadir gecesinde birinci semaya inmiştir. Bu inzal meselesi yukarıdan aşağıya inme mecazen olup, Allah'a taraf isnadı içermemekte ve Cebrail bir sûreyi levh-i mahfûzdan ezberleyip Resulullah'a getirmekte olduğunu veya levh-i mahfûzdan toptan indirilmesini ifade etmektedir (Râzî, 1981: XXIII, 130). Nitekim Yahya b. Ya'mer (ö. 89/708) levhi, lûh şeklinde okumuş, böylece hava anlamına gelen bu kelimedden hareketle Levh-i mahfûzun yedinci kat semanın üzerindeki boşlukta bulunduğu söylenmiştir (Zemahşerî, 1998: VI, 351). Ayrıca Allah'ın takdiri ve hükmü, olacak her şey Levh-i mahfûzda yazılı olduğu için gökten inme ile ifade edilmiştir. Kur'an'da levh-i mahfûz olarak açıklanan ifadelerden biri de kitab-ı mübîn (Neml 27/1) terkididir. Bu anlama esas olan cihet, mübîn kelimesinin açık ve açıklayıcı manasında, o kitapta her şeyin yazılı olmasını ifade etmektedir. Nitekim onu okuyan melekler gelecekte olacak şeyleri açıklamaktadırlar (Râzî, 1981: XXIV, 177). Levh-i mahfûz ifadesine alimler, mahiyeti bilinmeyen gayb alemine ait bir şey, Allah ile melekleri arasında bir vasıta ve en büyük feleğe ait külli nefis gibi farklı yorumlar getirmiştir (Yavuz, 2003: 27/151).

3.5. Sidretü'l-Müntehâ

Sidre kelimesi sözlükte Arabistan kirazı denilen hoş gölgeli nebk ağacı, müntehâ ise en son sınır anlamına gelmekte, iki kelimenin terkihiyle oluşan sidretü'l-müntehâ tamlaması da "son noktada bulunan sidre" anlamına gelmektedir. Dini bir kavram olarak "Mi'rac gecesi Hz. Peygamber'in, yanında ilâhî sırlara mazhar olduğu ağaç veya makam" şeklinde tanımlanmaktadır. Sidretü'l-müntehâ tamlaması Kur'an'da sadece bir yerde (Necm 53/14) geçerken, bir yerde de tamlamasız olarak sidre (Necm 53/16) şeklinde yer almaktadır. İki âyette (Sebe 34/16, Vâkıa 56/28) de "ağaç" manasında sidr olarak geçmektedir. Hadislerde âyetteki kullanımı doğrultusunda sidretü'l-müntehâ ve yıkanma sırasında yaprakları kullanılan sidr, şeklinde yer almaktadır (Uludağ, 2009: XXXVII, 151-152).

Kaynaklarda kaydedildiğine göre bu terkiplle ilgi iki ana görüş bulunmaktadır: İlki şudur: Bu semada bulunan bir ağaçtır ve Mi'rac gecesi onun yanında iken Resulullah birçok ilâhî lütfâ nail olmuştur. En yaygın ve kabul görmüş olanı bu yorumdur. Neticede Sidretü'l-müntehâ bir sınırı göstermektedir ki burası, büyük meleklerin ve Mi'rac gecesi Hz. Peygamber'in geçişi istisna olmak üzere peygamberlerin ötesine geçemediği ve yaratılmış varlıkların ilminin ulaşabileceği son nokta olarak kabul edilmektedir. İkincisi kök anlamından hareketle en büyük hayret olarak yorumlanmasındır. Nitekim Necm sûresi 17. âyete göre buranın hayret makamı olmasına rağmen Resulullah'ın kendini kaybetmeden gördüklerini doğru bir şekilde algıladığına vurgu yapılmaktadır (Uludağ, 2009: XXXVII, 151-152).

Râzî Necm sûresi 14. âyette geçen Sidretü'l-müntehâ ile ilgili açıklamalara yer vermektedir. O, sidre kelimesi ile ilgili yapılan yaygın tanımı benimsemekte, onun yedi veya altıncı kat gökte üzerinde sidre ağacınıninkilere benzer meyvelerinin bulunduğu bir ağaç olduğunu söylemektedir. Orada cin ve insanlardan hiçbirisi bulunmamaktadır. Ağacın meyvelerinin tasviri bağlamında Resulullah'ın onu Hecer bölgesinin meyvelerine, yapraklarını fil kulağına benzettiği rivayet edilmektedir. Sidre ile ilgili başka bir görüşe göre onun "sederet"ten türediği ve aklın nihai derecede hayret etmesi anlamına geldiği söylenmektedir. Sidretü'l-müntehâyı en son haddine varmış hayret ve şaşkınlık şeklinde açıklamak mümkündür. Bu durumda yer ismi olarak terkiplerin –'inde'nin mekân zarfı kabul edilmesi durumunda- geçtiği ayete "Hz. Muhammed Cebrail'i Sidretü'l-müntehânın yanında gördü" şeklinde anlam vermek uygun düşmektedir. Zaman zarfı olarak kabul edilirse âyetin takdiri "Hz. Muhammed Cabrâil'i en üst hayret sırasında gördü" olur. Bu da insan aklının gördüğü karşısında şaşkınlık yaşayabileceği bir durumu ifade etmektedir. Neden sidre kelimesine müntehâ izafe edildiği hususunda Râzî şu açıklamalara yer vermektedir: Cebrail'in daha öteye geçmeyeceği sınırı ifade etmektedir ki bu anlam bir şeyin mekâna izafesi ile meydana gelmektedir. Ayrıca bir yerin orada oturana izafesi anlamında alınırsa o vakit mana "ilimlerin son bulunduğu yerdeki sidre", demek olur. Yine "Zeyd'in evi" gibi mülkün sahibine izafesi şeklinde kabul edilirse bu durumda müntehâ ileyh Allah olur (Necm 53/42. ayette olduğu gibi) ve sidrenin ona izafesi tıpkı Beytullah gibi şereflendirme ve yüceltme amacını taşır. Râzî bu yorumlar içerisinde rivayetlere dayanan ve onun bir ağaç olduğu yönündekini tercih ettiği görülmektedir (Râzî, 1981: XXVIII, 291-293; Zemahşerî, 1998: V, 640).

2.6. Dâbbetü'l-arz

Dâbbe, hareket etme, debelenme anlamında debîb kelimesinden türetilmiş bir isimdir ve sonraları hareket eden, kımıldayan her canlının genel adı olmuştur. Çoğulu devâbbdır. Arapların örfünde ise bu kelime özellikle at için kullanılmakla beraber Kur'an'da sözlük anlamıyla bütün hayvanlar için kullanılan genel bir ad olmuştur (Râzî, 1981: XVII, 193). Bazı müfessirler kelimenin hareket etme anlamından yola çıkarak tren, otomobil, bisiklet gibi modern dönemde icat edilen nakil vasıtalarına da bu ismin verilebileceğini söylemektedir. Ancak Kur'an'da kıyamete yakın çıkacağı beyan edilen bu varlığın iki özelliği vurgulanmaktadır ki bunlar da onun bilinen canlılardan çok farklı ve konuşan bir insan olmasıdır (Yazır, t.y.: V, 3701-3702).

Tefsirlerde, A'raf sûresi 179. âyet delil getirilerek bu kelimeyle bazen kafirlerin kastedildiği yorumları yer almaktadır (Râzî, 1981: XX, 61). Âyette (Nahl 16/61) geçen dâbbe kelimesi canlı olarak ifade edilse de aslında bununla sadece insanların kastedildiği açıktır. Kelime mecazen insanlar için bir uyarı taşıdığı, dini hiçbir sorumluluk taşımayan diğer canlılarla da bir ilgisinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Aksine insanın dışındaki canlılar onun yaptığı zulüm, haksızlık ve yanlış işlerinden dolayı zarar görmektedir. (Karaman vd., 2007: III, 412).

Neml sûresi 82. âyette inkarcılar hakkında verilen bir hüküm çerçevesinde kıyamet yaklaştığı sırada onun alameti olarak yerden bir dâbbe çıkarılacağı ve bunun onlara, insanların Allah'ın ayetlerine iman etmediklerini söyleyeceği buyurulmakta, böylece kıyamet öncesinde yerden bir canlı çıkacağı haber verilmektedir. Tefsirlerde bu canlı hakkından çok farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mesela, dâbbe ile cahillikte, hayvanlar seviyesinde olan bütün şerhler, haber toplayan casus, bir insan, Hz. Musa'nın asasını ve Hz. Süleyman'ın mührünü taşıyan ve maddi ve manevi büyük kuvvete haiz hayırlı bir şahıs, emr-i bil-maruf ve nehyi ani'l-münkerin terkedildiği sırada ortaya çıkacak olan varlık gibi yorumlar bulunmaktadır (Yazır, t.y.: V, 3702-3704). Kitab-ı Mukaddeste bu yaratık, tanrının kâinatın başlangıcında bertaraf ettiği, ancak kıyamete yakın tekrar ortaya çıkacağı haber verilen ejderha olarak geçmektedir. Bütün bu yorumların ötesinde kıyamet alameti olarak gerçekleşecek ve herkesi tedirgin edecek sosyal bir sarsıntıya işaret ettiği de düşünülmektedir. Mesela çağımızda ortaya çıkan veba, kolera gibi salgın hastalıkların da bu kavramla ilişkisi olduğu söylenmektedir (Demir, 2020: 158).

Kur'an'da kıyamet öncesi ve sonrası olacak olaydan haber verilmektedir. Bu cümleden olarak kıyamet öncesinde onun alametlerinden dâbbetü'l-arz diye bir canlının ortaya çıkacağı bildirilmiş olup, onun hakkında bazı rivayetlerden yola çıkarak da farklı yorumlar yapılmıştır. Râzî, dâbbetü'l-arza dair yapılan yorumlar hakkında bilgiler vermiş ve bu hususta kendi görüşü ile ilgili açıklamalar yapmıştır. Dâbbetü'l-arzın mahiyetine dair yorumlar şöyledir: Onun cismine dair yapılan açıklamalarda, yetmiş zira olduğu ve başının bulutlara değdiği, dört ayağı, öküz başına benzeyen iki boynuzunun bulunduğu, tüylerinin ve kanatlarının olduğu söylenmiştir. Dâbbetü'l-arz'ın ne zaman, kaç defa ortaya çıkacağı hususunda aktarılan rivayetlere göre dâbbenin üç gün içerisinde veya sonrasında üç kez mescid-i haramdan çıkacağı ve insanlarla Arapça konuşacağı, elinde Hz. Musa'nın asası ile Hz. Süleyman'ın mühri bulunacağı söylenmiştir. Dâbbetü'l-arz konusunda söylenenleri Kur'an ölçeğinde değerlendiren Râzî, onda bunların hiçbirine açık delalet bulunmadığını, konu ile ilgili Resulullah'tan gelen sahih bir haber gelirse kabul edileceğini, aksi halde itibar edilmeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre Neml 82. âyette yerden çıkan dâbbenin insanlara inanmadıklarını söylemesi kıyametin bir habercisidir. Burada kıyametin kopacağına inanmayan inkarcılara bir tehdit bulunmakta olup yaklaştığının habercisi de dâbbe gibi onun alametlerinin ortaya çıkmasıdır (Râzî, 1981: XXIV, 217; Zemahşerî, 1998: IV, 472- 474). Nitekim Hasan Basri'den aktarılan bir rivayete göre Resulullah içerisinde dâbbetü'l-arzın da bulunduğu altı kıyamet alametinden haber vermektedir (Râzî, 1981: XXVII, 244; XIV, 8. Ayrıca bkz. Müslim, 1992: "Fiten" 39; İbn Mace, t.y.: "Fiten" 31).

3.7. Ruh

Sözlükte gitmek, akşam dönmek, rüzgâr esmek, rahat, nefes gibi anlamlara gelen ruh kavramı, kendisiyle hayatın, hareketin, fayda ve zararın meydana geldiği şey olarak tanımlanabilir (İsfahânî, t.y.: 205; İbn Manzûr, t.y.: I, 1763-1771). Fikrin esası olarak kabul edilen ruh kavramının gerçek tanımı üzerinde pek çok farklı görüşler bulunmakla birlikte (İzmirli, 2018: 261) İslam literatüründe yer aldığı şekliyle “Ana rahminde oluşması sırasında melek tarafından insanın bedenine üflenen ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici hakikati” olarak ifade etmek mümkündür. Kur’an’da 21 yerde geçen ruh kelimesinin, on ikisinde Allah’a nispet edilerek kullanıldığı görülmektedir (Yavuz, 2018: XXXV, 187). Kur’an’da kelimenin canlılık veren şey, Cebrail, rahmet, vahiy, emir, hayat, üflemeyle oluşan rüzgâr gibi farklı anlamlarda kullanıldığı anlaşılmaktadır (İbnü’l-Cevzî, 1984: 322-324; Yavuz, 2018: XXXV, 187).

Her ne kadar sözlük anlamı üzerinden tanımlar yapılsa da ruhun varlığı, mahiyeti, ruh-beden ilişkisi gibi konular zorlu bir düşünme alanı oluşturmuş durumdadır (İzmirli, 2018: 261) ve dün olduğu gibi bugün de insan zihnini meşgul etmeye devam etmektedir. Bugüne kadar yapılan çalışmalara bakıldığında ruhun tanımı ve mahiyetine dair yapılan yorumlar tatmin edici bir seviyeye ulaşmamış gözükmemektedir. Bu bağlamda onun varlığı, mahiyeti ve bedenle ilişkisi üzerine maddeci ve ruhçu görüş gibi lehte vealeyhte görüşler ileri sürülmüştür. Maddeci görüş her şeyin madden ibaret olduğu fikrini benimsediğinden ruhun olmadığını ve bunun bir farazyeden ibaret olduğunu kabul etmektedir. Ruhçu görüş ise, ruh bedenden ayrı, bedenle ölmeyen, bölünme ve değişme kabul etmeyen, bedeni harekete geçiren bir varlık olduğunu benimsemektedir. İslam bilginleri ruhun varlığını kabul etmekle birlikte onun mahiyeti üzerine farklı yaklaşımlar sergilemektedir. Buna göre ruhun mahiyetine dair ileri sürülen görüşler arasında şunlar yer almaktadır: Ruh soyut, cisim olmayan ne bedenden ayrı ne de ona bitişik, yer işgal etmeyen bir varlıktır; Ruh kalp, beyin ve bağırdaki buluna üç kuvvettir; Ruh ölçülülüktür; Gül ile suyu gibi insan bedenine dağılmış latif bir cisimdir; Mizaçtır; Beyindir; Beyinde bir atomdur veya kuvvettir; Havadır; İçgüdüsel hararettir; Nurdur, gibi (İzmirli, 2018: 261; Gölcük ve Toprak, 2016: 155-157). Latif bir cisim, nefes ve kuvvet olarak tanımlanan ruhun varlığı ve niteliği üzerine alimler farklı görüşler ileri sürmüşler, her diri olanın hayatla buna sahip olduğunu, mesela Allah gibi her hayat sıfatı taşıyanın da ruhunun olmasının şat olmadığını ifade etmişlerdir. Bu bağlamda insan, cin ve meleklerin hayat sahibi oldukları konusunda görüş birliği doğmuş, ancak diri olan hayvanların ruhunun bulunup- bulunmadığı üzerine farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bir grup alim bulunduğu kani iken, diğer bir grup bulunmadığını kabuk etmekte, üçüncü bir yolu tercih edenler de ruhlarının bulunduğunu ancak hayvanlarınkinin insan, melek ve cinlerinkinden farklı olduğunu söylemektedirler (Pezdevi, 2019: 355-356).

Râzî’nin konu ile ilgili yorumuna gelince, müfessir İsrâ sûresi 85. âyeti¹⁶ açıklarken burada geçen ruh kavramı hakkında ileri sürülen görüşleri vermekte ve kendisine göre bunlardan hangisini tercih ettiğini beyan etmektedir. Ona göre ayette geçen ruh kelimesine yapılan yorumlar içerisinde en isabetli olanı onun hayatın varlık sebebi olduğu yönündeki açıklamadır.

¹⁶ “Sana ruh hakkında soru sormaktadırlar. De ki: “Ruh rabbimin emrindedir ve size pek az bilgi verilmiştir.”

Râzî, âyetin nüzul sebebi olarak Resulullah'tan gelen bir rivayete yer vermekte, ardından ona yapılan eleştirileri değerlendirmekte ve bununla ilgili şu sonuca varmaktadır: Kureyş Resulullah'a ruh hakkında soru sordu, o da bunu en güzel şekilde açıkladı. Konu ile ilgili rivayet şu şekildedir: Yahudiler Mekkelî müşriklere Ashâb-ı kehf, Zülkarneyn ve ruh hakkında Hz. Muhammed'e soru sormalarını, eğer ilk ikisine cevap verip ruh hakkında susarsa onun gerçek elçi olduğunu söylediler. Kureyş bu soruları ona sordu. Resulullah onlardan mühlet istedi. Bir zaman sonra Ashâb-ı kehf ve Zülkarneyn hakkında açıklamalar yaptı fakat ruh konusunda bir şey söylemedi. Bunun üzerine ruh hakkındaki İsrâ 85. âyet nazil oldu. Sonuçta âyet bu konuda insanlara çok az bir ilim verildiğini bildirmekte ve onların aklen ruhun mahiyetini anlamaktan aciz kalacaklarını beyan etmektedir.

Râzî âyette yer alan ruh kavramı hakkında sorular ya onun kadim-hadis oluşu, mahiyeti veya işlevi hakkında olmasının muhtemel olduğunu söylemekte ve bu hususlarda açıklamalar yapmaktadır. Âyette geçen "ruhun Allah'ın emrinde olması" ifadesinden onun hakkında iki hususa açıklık getirmek gerekmektedir ki bunlar ruhun mahiyeti ve kadim veya hâdis oluşudur.

Ruhun mahiyeti ile ilgili Râzî'nin açıklamaları şöyledir: Kafirlerin sorusu ruhun bir cisim, beden tabiatının karışımlarından oluşan terkip, bedene ait bir sıfat veya cisim ve araz dışında bir varlık olup-olmadığı yönünde olduğundan onlara verilen cevapta onun cisim ve arazlardan başka bir şey olduğu hususu yer almaktadır. Nitekim cisimler dört unsurdan ve karışımlardan oluşmaktadır. Ruh ise basit ve soyut bir cevherdir ve Allah'ın emrine binaen var olmuştur. Yine inkarcıların ruhun neden cisim ve araz dışında bir varlık olduğu sorusuna, Allah'ın, emri doğrultusunda yaratması ve onu beden canlılığının temininde tesirli kılması ile oluşmuş bir varlık olduğu şeklinde cevap verilmiştir. Hakikatte var olan bir şeyin iç gerçekliğini bilmemek onun inkâr edilmesini gerekli kılmamaktadır. Tıpkı şifa olması yönüyle etkisini gördüğümüz her ilacın her detayını bilme gibi bir imkânın bulunmaması gibi. Nitekim ayette de az bir ilim verildiğinden söz edilmesi bu gerçeğe dikkat çekmektedir. Âyette geçen emir kelimesi başka ayetlerde de geçtiği üzere fiil ve iş anlamına gelmektedir. Buna göre âyetin anlamı "ruh Allah'ın işlerinden biridir" şeklinde olur. Bu noktada ruhun kadim mi yoksa hadis mi olduğu sorusuna, onun Allah'ın yaratmasıyla var olmuş olduğu (hâdis) şeklinde cevap verilmektedir. Nitekim ruhlar noksanlıktan kemale doğru bir seyir izlemekte ve böylece hal den hale geçmektedir ve bu da sonradan meydana gelmiş varlıkların özelliğidir.

Âyette geçen ruh kelimesine âyetin siyak ve sibakına göre Kur'an, güç ve kuvvet sahibi büyük bir melek, Cebrail, melek olmayan insan şeklinde yaratılmış bir varlık şeklinde yorumlar yapılmış, Râzî bunları farklı delillerle değerlendirmiştir. Ardından Râzî, insanın ruh ve bedenden veya sadece bedenden oluşan bir varlık olması hususunda ileri sürülen görüşleri geniş bir şekilde delilleriyle ele aldıktan sonra kendisinin tercih ettiği beden ve ruh ilişkisi hakkında açıklamalar yapmaktadır. İnsan ruh cevheri ile beden bir araya gelmesinden oluşur. Ölüm geldiğinde bu birliktelik bozulmakta, beden yok olurken ruh varlığını devam ettirmektedir. Nitekim Sabit b. Kurre'nin (ö. 288/901) tanımıyla ruh, madde ile bağ kuran, semavî, nurânî, latif, parçalanmayan, bozulmayan, bedenine içine nüfuz etmiş bir varlıktır. Ruh beden içinde kaldığı sürece onu yönetmekte, ancak ondan ayrıldığında aralarındaki bağ kopmaktadır.

Râzî bu açıklamaların ardından ruhun varlığı üzerine ileri sürülen akli delilleri tartışmakta, bunlardan bir kısmını kuvvetli bulurken bir kısmını zayıf görmekte ve eleştirmektedir. Akli deliller içinde kendisinin güçlü ve ikna edici bulduğu delil şöyledir: Buna göre insan bir cevherdir ve bedeninin organları ruhun alet ve vasıtaları olup onlardan ayrı ve varlık yönüyle farklı, ancak fiiller yönüyle onlarla ilişkisi bulunan bir cevherdir. İnsan şayet bedenden ibaret olsaydı onun her bir parçası için ayrı ayrı veya toplamı için ilim, hayat ve kudret var olması gerekirdi ki bu imkânsız bir durumdur. Nitekim ruhun vasıfları bedeninkinden farklı ve birbirinin tersidir. Zira ruh beden gibi cisim değildir. Mesela riyazet ve çile ehli bedeni aç bırakma ve onun gücünü kırma yoluyla ruhi melekelerini kuvvetlendirmekte, ilahi bilgilerle aydınlanmakta ve bazı sırlara vakıf olmaktadır. Aksi durumda sürekli bedenini besleyen ve kuvvetlendiren kişi akıl ve marifet nurlarından mahrum kalmış olacaktır. Şayet ruh bedenden ayrı olmasaydı böyle farklı bir sonuç ortaya çıkmazdı. Bu delillerin ardından Râzî ruhun bir cisim olmadığı hususunda nakli delillerle yer vermekte ve görüşünü bu şekilde kuvvetlendirmeye çalışmaktadır. Mesela En'âm suresi 93. âyette zalimlere meleklerin canlarını çıkarmalarını söyleyecekleri bildirilmekte olup, buradan bedenle ruhun farklı şeyler olduğu anlaşılmaktadır. Yine Müminûn sûresi 12-15. âyetlerde insanın bedensel yaratılışının merhaleleri açıklanırken ruhtan söz edilmemekte, onun ayrıca kendisine ruh üflendiği haber verilmektedir. Âyette insana ruh hakkında az bilgi verilmesi (İsrâ 17/85) hususu da Allah'ın sonsuz ilmi yönüyledir. Bu açıdan insanın ilmi Allah'ın ilmi ve eşyanın hakikati cihetiyle az, maddi istek ve arzulara göre çoktur (Râzî, 1981: XXI, 37-54).

SONUÇ

Müteşâbihlerin te'vili konusunda mezhepler arasında farklı görüşler ortaya çıkmış, bazıları Müşebbihe gibi bunları lafzi/zahiri anlamında alarak açıklarken, bazıları da Mutezile gibi teşbihe kapı aralamadan tenzih yolunu izleyerek te'vil etmeyi tercih etmiştir. Ehl-i sünnet alimleri arasında ise iki farklı yaklaşım tarzı doğmuş, müteşâbihler de buna göre değerlendirilmiştir. İlk görüşü benimseyen ve selef olarak adlandırılan alimlere göre müteşâbihlerin varlığı kabul edilmekle beraber onları te'vil etmekten kaçınılmalı ve asıl manaları Allah'a havale edilmelidir. Muhakkik alimler ise müteşâbihleri teşbihe düşmeden lafzi mananın dışında mecaza hamlederek ve tenzih yolunu izleyerek uygun şekilde te'vil etmeyi tercih etmişlerdir. Kelamî yönü güçlü bir müfessir olarak Râzî bu husustaki tercihini sağlam yol olarak nitelendirdiği ilk görüşten yana kullansa da aslında o bu tür âyetleri uygun şekilde açıklamaktan geri durmamış, bu hususta akli ve nakli deliller doğrultusunda te'viller yapmıştır. Şâtıbî'nin tasnifine göre mutlak ve izafi olmak üzere müteşâbihler iki sınıfa ayrılmaktadır. Buna göre mutlak müteşâbihlerin mahiyeti insanın idrak kabiliyetinin üstünde olduğundan onun tarafından kavranması mümkün değildir. Bunların hakikatini ancak Allah bilmektedir. Bazı alimler buradan müteşâbihler üzerinde tevil yolunun kapalı olduğu sonucunu çıkarırken, bazıları da zaten te'vilde bir kesinlik olmadığından bu durumun te'vile mâni olmadığını söylemişler, bu tür müteşâbihleri uygun şekilde yorumlamanın gerekliliğine kani olmuşlardır. Râzî de mutlak müteşâbihler konusunda yapılan te'villeri uzun uzun tahlil etmekte ve konu ile ilgili kanaatini beyan etmektedir.

Bu tasnife dahil olan hususlardan bazısı hurûf-u mukattaa, Allah'a nispet edilen el, yüz, gelme, istivâ gibi durumlar, arş, kürsî, sidretü'l-müntehâ, dâbbetü'l-arz gibi konulardır. Bu konuların dışında kalanlar ilimde rusûh sahibi olan alimlerce bilinebileceğinden onlara izafi müteşâbihler denmektedir. Mutlak müteşâbihlerin yorumu bağlamında Râzî, Bakara sûresinin başında hurûf-u mukattaa ile ilgili geniş açıklamalara yer vermekte, alimlerin bu husustaki yaklaşım ve yorumlarını değerlendirmektedir. Hurûf-u mukattaa'nın ne anlama geldiği üzerine çok sayıda farklı yorum yapılmış olup Râzî'nin bunlardan harflerin sûre adı olduğuna dair yoruma sıcak bakmakta olduğu anlaşılmaktadır. Mutlak müteşâbihler kapsamında incelenen ve kelamcılar tarafından haberi sıfatlar olarak adlandırılan Allah'ın zât ve fiillerine dair, mezheplerin farklı yaklaşımları bulunmaktadır. Râzî, bu konuda özellikle Mücessime ve Müşebbihe'nin bu sıfatlara lafzi/zahiri yaklaşımını şiddetle reddetmekte, konu ile ilgili akli ve nakli delillerle, varlıklarda gerçek anlamıyla bulunan sıfatların, Allah için de aynı anlamda kullanılmasının imkansızlığını ve âyetlerde böyle kastedilmediğini ispata çalışmaktadır. Onun bu konudaki yaklaşımı Selefîyye'nin takip ettiği metoda uygun görünse de aslında o imkân ve ihtiyaç ölçüsünde bu sıfatları te'vile yönelmiş ve görüşleri tartışmıştır. Ancak her te'vilde olduğu gibi onun yaptığı yorumların bu sıfatların hakikatini ortaya çıkarmaktan çok, onların anlam çerçevesini belirlemeye çalışmaktan ibaret olduğu görülmektedir. Bu durum aslında İmam Mâtürîdî'nin bu sıfatlara yaklaşımıyla da benzerlik arz etmektedir. Râzî'nin mutlak müteşâbihlerde te'vile yönelmesi aslında bu konularda yoruma dalma yerine teccime düşüren görüşleri çürütme amacına dönüktür ve bu yüzden mutlak müteşâbihler üzerine yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Neticede İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren mutlak müteşâbihler üzerinde görüşler ileri sürülmüş, bunlar tartışılmış karşılıklı delillerle savunulmuş, ancak kesin bir sonuca ulaşılmamıştır. İster te'vil taraftarı isterse de karşıtı olsun mutlak müteşâbihler konusunda kesin hakikati ve mahiyeti ortaya koyacak imkân bulunmamaktadır. Çünkü bu hususlar insan tasavvurunun, aklının ve müşahedesinin üstünde konular olup bunlar hakkında Allah tarafından yapılan açık bir beyan olmadan da kesin bir yargıya varmak mümkün görünmemektedir. Yine de şüphe ve tereddütlerin imkân ölçüsünde giderilmesi için İmam Mâtürîdî'nin de dediği gibi ya makul te'vil veya takdir yapılarak yorumlanması uygun olacaktır. Nitekim birçok müfessir ve kelamcı alimin bu metodu tercih ettiği görülmektedir. Mutlak müteşâbihlere yapılan yorumlar ne kadar ikna edici olursa olsun yine de bunların kesin ve gerçek anlam olduğu düşünülmemelidir. Müfessir Râzî'nin bu konuda takındığı ihtiyatlı tutuma onu sevk eden etkenin de bu husus olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bunlara rağmen kendisinin ifadesiyle söylenecek olursa, Kur'an'ın tamamının bir hidayet rehberi olması yönüyle müteşâbih ayetler, aklın veya naklin rehberliğiyle elde edilebilecek belirli bir manadan uzak olmayacaktır.

KAYNAKÇA

- Cerrahoğlu, İ. (1977). Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsiri. Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi. 2, 7-57.
- Cerrahoğlu, İ. (1987). Tefsir usulü. Ankara: TDV Yayınları.
- Çalışkan, İ. (2017). Tefsir usulü. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Demir, O. (2020). Kavram atlası kelam I. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Demirci, M. (1998). Tefsir usulü ve tarihi, İstanbul: İFAV Yayınları.

- Dumlu, Ö. (1998). Kur'an tefsirinde yöntem. İzmir: Anadolu Yayınları.
- Firuzabadi, M. (2005). el-Kâmusu'l-muhît. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- Gölcük Ş. ve Toprak S. (2016). Kelam. Konya: Tekin Kitabevi.
- İbnü'l- Cevzi, C. (1984). Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzır fi ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- İbn Kuteybe. (t.y.). Te'vilü müşkili'l-Kur'ân. el-Mektebetü'l-İlmiyye.
- İbn Mâce, M. (t.y.). Sünenü İbn Mâce. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- İbn Manzûr. (t.y.). Lisânü'l-'Arab. Kahire: Dâru'l-Maarif.
- İsfahânî, R. (t.y.). el-Müfredât fi garîbi'l- Kur'ân. Beyrut: Dâru'l-Marife.
- İsfahânî, R. (1984). Mukaddimetü câmi'i't-tefâsîr. Kuveyt: Dâru'd-Da've.
- İzmirli, İ. H. (2018). Yeni ilmi kelam. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Karaman H., Çağrı, M., Dönmez, İ. K., Gümü, S. (2007). Kur'an yolu. Ankara: DİB Yayınları.
- Matürîdi, M. (2005-2010). Te'vilâtü'l-Kur'ân. İstanbul: Dâru'l- Mizan.
- Müslim. (1992). es-Sahih. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Öztürk, M. (2008). Müteşabih kavramı bağlamında "tefsir usûlü"nün (Ulûmü'l-Kur'ân) mahiyeti ve pratik değeri üzerine bir inceleme. bilimname 15(2), 29-46.
- Pak, Z. (2020). Tefsir usulü. Ankara: Bilay Yayınları.
- Pezdevi. M. (2019). Ehl-i sünnet akâidi. (çev. Şerafeddin Gölcük). İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Razi, F. (1981). Tefsîru'l-Fahri'r-Razi (et-Tefsîru'l-kebîr), Beyrut: Dâru'l-fikr.
- Suyuti, C. (1974). el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân, Mısır: el-Hey'etül-Mısriyye'l-Âmme lil-Kitab.
- Şatibi, M. (1997) el-Muvâfakât fi usûli's-şeria. Daru İbn Affan.
- Taftazanî, E. (2000). Ana konularıyla kelam. (çev. Şerafeddin Gölcük). Konya: Kitap Dünyası.
- Uludağ, S. (2009). Sidretü'l-Müntehâ. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yazır, M. H. Hak dîni Kur'ân dili. İstanbul: Eser Neşriyat.
- Yılmaz, M. S. (2020). Kavram atlası kelam II. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Yavuz, Y. Ş. (2001). İstivâ. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1991). Arş. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2003). Levh-i Mahfuz. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2002). Kürsi. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2018). Ruh. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yavuz, Y.Ş. (2006). Müteşabih. TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları.
- Zemahşeri, C. (1998). el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl. Riyad: Mektebetü'l-Abeykân.