

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI**

**BUHÂRÎ'NİN *ES-SAHÎH*'İNİN KİTÂBÜ'T-
TEVHÎD BÖLÜMÜNDE YER ALAN MÜTEŞÂBİH
ÂYETLERE BAKIŞI (RÜ'YETULLAH VE
KELÂMULLAH ÇERÇEVESİNDE)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HACER AFŞAR

**DANIŞMAN:
PROF. DR. YUSUF İŞİCİK**

KONYA- 2019



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	HACER AFŞAR		
	Numarası	148106011090		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/ TEFSİR		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	BUHÂRÎ'NİN <i>ES-SAHÎH</i> 'İNDE KİTÂBÜ'T-TEVHÎD BÖLÜMÜNDEKİ MÜTEŞÂBİH AYETLERE BAKIŞI (RÛ'YETULLAH VE KELÂMULLAH ÇERÇEVESİNDE)			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Hacer AFŞAR



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	HACER AFŞAR
	Numarası	148106011090
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/TEFSİR
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	PROF. DR. YUSUF İŞİCİK
	Tezin Adı	SAHİH-İ BUHÂRÎ'NİN KİTÂBÜ'T-TEVHİD'İNDE YER ALAN MÜTEŞÂBİH AYETLERİN TEFSİRİ -RÜ'YETULLAH VE KELÂMULLAH BAHİSLERİ-

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan “Sahîh-i Buhârî'nin Kitâbü't-Tevhid'inde Yer Alan Müteşâbih Ayetlerin Tefsiri -Rü'yetullah ve Kelâmullah Bahisleri-” başlıklı bu çalışma 20/06/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	PROF. DR.	YUSUF İŞİCİK	
2	PROF. DR.	HARUN ÖĞMÜŞ	
3	DR. ÖĞR. ÜYESİ	SÜLEYMAN NAROL	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	HACER AFŞAR		
	Numarası	148106011090		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/ TEFSİR		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	PROF. DR. YUSUF İŞİCİK		
Tezin Adı	BUHÂRÎ'NİN es-SAHÎH'İNDE KİTÂBÜ'T- TEVHÎD BÖLÜMÜNDEKİ MÜTEŞÂBİH AYETLERE BAKIŞI (RÜ'YETULLAH VE KELÂMULLAH ÇERÇEVESİNDE)			

İslam dünyasında ilk üç asırda yaşanan toplumsal ve siyasî olaylar akabinde farklı itikâdî gruplar oluşmuştur. Bu farklı oluşumlar, kendi geliştirdikleri sistematik doğrultusunda ayet ve hadisleri tefsir etmişlerdir. Yorumlarda oluşan farklılıklar özellikle inanç konularında ve müteşâbih ayetler üzerinde gerçekleşmiştir. “Rüyetullah” ve “kelamullah” da bu konular arasındadır.

İtikâdî konularda Kur’ân ve sünnetin belirlediği, düzgün bir anlayış geliştirmek için Hz. Peygamber’in sözlerinin ve ilk dönem âlimlerinin müteşâbih ayetlere bakışını tespit etmek hayati bir önem arzeder. Bu sebeple, İslam dünyasının en muteber hadis kaynaklarından biri olan el-Câmiu’s-sahîh isimli eserde Buhârî’nin “Allah’ın görülmesi ve Allah’ın kelamı” hakkında çizdiği portre önemlidir.

Buhârî, rüyetullah konusunda, Allah’ın ahirette, ayet ve hadislerde anlatıldığı şekliyle görüleceği kanaatindedir. Kelamullah hakkında, “Kur’ân’ın Allah kelamı olduğu, mahlûk olmadığı, insan fiillerinin ise mahlûk olduğu görüşündedir.

Anahtar kelime: Kelam, Halku’l-Kur’ân, Rüyet, Buhârî, Halku ef’âli’l-ibad



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	HACER AFŞAR		
	Student Number	148106011090		
	Department	BASİC İSLAMİC SCIENCES /TAFSİR		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	PROF. DR. YUSUF İŞİCİK		
Title of the Thesis/Dissertation	BUKHARI'S VIEW ON ALLEGORICAL VERSES AT KITABU'T TEVHİD CHAPTER IN HIS ES-SAHİH WORK (IN THE FRAME OF RUYETULLAH AND KELAMULLAH)			

Lived social and political events within the first three centuries in Islamic World caused occurring of different belief groups. Those different groups commented the verses of Koran and hadiths subject to their composed systems. Differences in comments were seen especially in belief and allegorical verses. “Ruyetullah” and “kelamullah” were included in those points.

It is be vital importance to determine aspect of first period scholars to sayings of Prophet Mohammed, hadiths and allegorical verses in name of developing a proper understanding assigned by Koran and sunnah in belief subjects. Therefore, the portrait set forth on “to be seen of Allah and Allah’s sayings” by Bukhari in his work, el-Camiu’s-sahih that was important one of the most valuable hadith sources.

Bukhari thinks about ruyetullah that Allah will be seen in the other world as it is told at Koran verses and hadiths. He thinks about kalamullah that “Kuran is saying of Allah and it is not created but actions of human are created.

Key Words: Kelam, Halku’l-Kuran, Rüyet, Bukhari, Halku efali’l-ibad

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	III
KISALTMALAR.....	VI
ÖNSÖZ.....	VII
GİRİŞ.....	1
I. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı.....	1
II. Araştırmanın Önemi Ve Amacı.....	2
III. Araştırmanın Yöntemi.....	3
IV. Buhârî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve <i>es-Sahîh</i>	5
A. Hayatı, İlmî Çalışmaları ve Seyahatleri.....	5
1. Doğumu ve Çocukluğu.....	5
2. İlmi Kişiliği.....	6
3. Ahlakî Kişiliği ve Vefatı.....	10
B. İlmî Çalışmaları ve Seyahatleri.....	11
1. Seyahatleri.....	12
2. Hocaları ve Öğrencileri.....	13
C. <i>es-Sahîh</i>	14

BİRİNCİ BÖLÜM

BUHÂRÎ'NİN KİTÂBÜ'T-TEVHİD'İNDE RÜ'YETULLAH BAHSİ

I. Rü'yetullah Konusuna Genel Bakış.....	19
A. İlk Dönem Âlimlerinin Konuya Yaklaşımı.....	20
B. Allah'ın (c.c.) Ahirette Görüleceğine Mu'tezilenin İtirazları.....	23
C. Allah'ın (c.c.) Ahirette Görülmesine Dair Ehl-i sünnet'in Görüşü....	28

D. Allah'ın (c.c.) Dünyada Görülmesi	32
E. Allah'ın (c.c.) Rüyada Görülmesi	32
II. Kitâbü't-tevhîd'te Bâb Başlığı Olarak Rü'yetullah.....	33
A. Buhârî'nin Âyeti Değerlendirmesi	33
B. Buhârî'nin Değerlendirmeleri ile Müfessirlerin Görüşlerinin Karşılaştırılması	38
1. Âyeti "Allah'ı (c.c.) Görmek" Olarak Değerlendirenler	40
2. "Rablerinin Sevabını Beklerler" Şeklinde Yorumlayanlar	47

İKİNCİ BÖLÜM

BUHÂRÎ'NİN KİTÂBÜ'T-TEVHÎD'İNDE KELÂMULLAH BAHSİ

I. Allah'ın Sıfatları, Kelâmullah Ve Halku'l-Kur'ân Tartışmalarına Genel Bir Bakış.....	51
A. Allah'ın (c.c.) Sıfatları.....	51
B. Kelâmullah Mefhumu	52
C. Kelâm Sıfatı Hakkında Cereyan Eden Tartışmalar ve Halku'l-Kur'ân Meselesi	54
II. Buhârî'nin Kelâmullah Anlayışı	71
III. Buhârî'nin Kelâmullah İle İlgili Bâb Başlıkları	79
A. Kelâmın Allah'a İzafe Edilmesi.....	80
1. "كلمتنا" İbaresini Temel Alan Bâb Başlığı	80
2. "قولنا" İbaresini Temel Alan Bâb Başlığı.....	84
3. "كلمات ربي" İbaresini Temel Alan Bâb Başlığı	88
4. "كلام الله" İbaresini Temel Alan Bâb Başlığı.....	96
B. Allah Kelâmının Melekler ve İnsanlar Tarafından İşitilmesi	101
C. Allah'ın Hz. Mûsâ İle Kelâmı.....	113

D. Allah'ın Kıyâmet Günü İnsanlarla ve Cennet Ehliyle Konuşması ..	119
SONUÇ	122
BİBLİYOGRAFYA	125



KISALTMALAR

- AÜİFD.....: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
- Bk.....:Bakınız
- c.c.....:Celle Celaluhu
- çev.....: Çeviren
- DİB..... Diyanet İşleri Başkanlığı
- edt.....: Editör
- haz.....: Hazırlayan
- Hz.....: Hazreti
- İFAV.....: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
- MÜSBE.....Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- s.....: sayfa
- s.a.v.....:sallahu aleyhi ve selem
- TDVY.....Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- trc.....: tercüme eden
- thk.....: tahkik eden
- vb.....:ve benzeri
- vd.....: ve diğerleri
- yay.....: yayınevi

ÖNSÖZ

İslam medeniyetinin temeli, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahyin gelmesi ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu vahyi insanlara teşrî ve tebyîn etmesiyle atılmıştır. Sahabe ve tabiun döneminde İslam Dininin, bu temel üzerinde yayılması ve genişlemesi devam etmiştir. Oluşan temel esaslar, Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde belirlenmiştir.

Sonraki nesillere dinin en sahih yollarla aktarılması ve açıklanması ilk dönem selef âlimleri tarafından yapılmıştır. Vahyin nüzul sürecine tanık olan ve Hz. Peygamber'in ta'lim ve terbiyesinden geçen sahabenin ihtilafli mevzulardaki görüş ve icthatları sonraki âlimler tarafından dikkate alınmıştır.

İslam dünyasında gelişen siyasî-sosyal olaylar akabinde bazı itikadî fırkalar oluşmuştur. Bu fırkaların Allah'ın sıfatları başta olmak üzere akâide dair pek çok konuda sorgulamaları söz konusu olmuştur. Allah Rasulü'nün hadislerine ehemmiyet veren Ehl-i hadisin bu fırkalara karşı reddiye kabîlinden risaleler kaleme aldığı bilinmektedir. Nitekim bu eserler, kelam ilminin ilk kaynaklarını oluşturmaktadır.

İlk üç dönem, ihtisaslaşmanın diğer devirlere nazaran daha az olduğu bir evredir. Dolayısıyla, muhaddis kimliği ile tanınan bir ismin aynı zamanda âyetleri tefsir ettiğini görmek, yine muhaddis olan bir alimin îtikadî fırkalara cevap niteliğinde kelâmî konularda deliller serdettiğini görmek mümkündür.

İhtisaslaşmanın asgari düzeyde olduğu bu dönemde, İslam dünyasının en önemli iki bilgi kaynağından biri olan Sünneti, tetkîk ve telifatı ile günümüze taşıyan bir ismin mezkûr grublara karşı yönelteceği cevaplar İslam dünyasının kayıtsız kalamayacağı türden kıymete sahiptir. En muteber hadis eserleri arasında sayılan el-Câmiu's-sahîh'in müellifi buhari, hem ehl-i hadisin önemli temsilcilerinden biri olup hem de selef itikadının öncülerinden Ahmet b. Hanbel'in öğrencileridir.

el-Câmiu's-Sahîh isimli eserde bâb başlıklarında kendi anlayışını- bir nevi tefsir ve fikhını- yansıtan Buhârî, bu bağlamda incelenmeye değerdir. Böylece, Buhârî özelinde selef ve ehl-i sünnet düşüncesinin yaklaşımı hususunda fikir edinmemiz mümkün olacaktır. Bu sebeple Buhârî'nin ilk dönemlerde şiddetli

tartışmalara zemin oluşturan müteşâbih ayetler hakkında kurduğu bağlantıyı görmek için böyle bir çalışma yapmaya karar verdik.

Tez konumun belirlenmesinde ve ilerleyen süreçte yaptığı yönlendirmeleri ile yardımını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Yusuf Işıcık'a şükranlarımı arz etmeyi bir borç bilirim. Ayrıca, görüşlerine başvurduğum ve juri olarak tezi okuyup çok önemli katkılarda bulunan Prof. Dr. Harun Öğmüş ve Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Narol hocalarıma şükranlarımı sunarım. Yine çalışmamın her aşamasında destek olan yardımlarını esirgemeyen Fatma Serim'e de burada teşekkürlerimi arz ederim.

Gayret bizden tevfik Allah'tandır...

Hacer AFŞAR
Konya, 2019

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

İslâmî ilimlerin doğuşu ve gelişimine tekâbül eden hicrî ilk üç asır, İslâm medeniyetinin ana eksenini oluşturmaktadır. Sonraki dönemlerde meydana gelen gelişim, değişim ve bazı akîdevî hususlardaki görüş ayrılıkları, bu üç asırda ortaya çıkan inanç esasları ve bu esasların tasnifi, alana dair ıstılahların oluşumuyla yakından ilgilidir.

Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde Kur'ân'ın nüzulünün devam ediyor olması ve muhatabların zihinlerinde oluşan sorulara birinci kaynaktan cevaplar verilmesi Kur'ân-ı Kerîm'deki müteşâbih âyetlerin tefsiri hususunda, o gün için herhangi bir soru işaretine yer bırakmamıştır. Hicrî ikinci asrın başlarından itibaren müteşâbih âyetlerin tevil ve tefsirleriyle ilgili, çeşitli akâid konularında tartışmaların olduğunu ve günümüzde de halen devam ettiğini müşahade etmekteyiz.

İslâm ümmeti için en sahîh ve sağlam bilgi kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim ile sünnet ayrıca selef-i salihin olarak vasıflandırdığımız ilk üç asır âlimlerinin o merkezdeki görüşleri, ihtilafa düşülen bu meselelerin ele alınmasında hayatî öneme sahiptir. Dolayısıyla sahâbe dönemi dâhil olmak üzere Kur'ân ve sünneti, günümüze kadar tahrifata uğramadan ulaştırmaya gayret eden bu ilk dönem âlimlerimizin görüşlerine başvurmak gerektiği, bunun da ancak kelâmî meselelerin tartışılmaya başlandığı ilk dönem müfessir ve muhaddislerin görüşlerini bilmekle mümkün olacağı kanaatini taşımaktayız.

Buhârî (ö. 256/870) eserinde konuyla alakalı rivâyet ve hadisleri uygun gördüğü bâb başlığı altında toplamıştır. “Fıkhu'l-Buhârî fî teracimihî- Buhârî'nin fikhı bâb başlıklarındadır” şeklinde bilinen yöntemine istinaden, çalışmamızda Buhârî'nin Kitâbu't-tevhit'te yer verdiği müteşâbih âyetleri ele alacağız

Buhârî'nin Kitâbu't-tevhid'inde genel olarak Allah'ın zâtı, sıfatları, rü'yetullah, kelâmullah, irade, tekvîn ve kulların fiillerinin yaratılması gibi kelamın

ilâhiyat bahisleriyle alakalı pek çok bâb başlığına rastlamak mümkündür. Ancak, çalışmanın sınırlarını aşmaması için rü'yetullah ve kelâmullah bahisleri ile iktifa edeceğiz. Dolayısıyla çalışmamızın ana konusu, Buhârî'nin *es-Sahîh*'indeki - Kitâbu't-tevhid bölümünde- "rü'yetullah ve kelâmullah" ile ilgili bâb başlıklarında bulunan müteşâbih âyetlerin nasıl yorumlandığını ele almak olacaktır.

Bu âyetlerle ilgili ilk dönem müfessir, muhaddis ve râvîlerinin görüşleri ve de sonrasında fırkalaşmaya bağlı olarak diğer müfessirlerin görüşlerine yer vererek, ilk dönem yorumlarıyla kelâmî mezheplerin oluşumundan sonraki süreçteki yorumları kıyaslama imkânı elde edeceğimizi düşünmekteyiz.

Buhârî'nin *es-Sahîh*'inin Kitâbü't-tevhîdi'nde yer alan müteşâbih âyetler çerçevesinde öncelikle Buhârî'nin yorumu esas alınacaktır. Bu çerçevede inanç esaslarıyla alakalı tartışmalı mevzular hakkında, öncelikle ilk üç dönemde bu konuların nasıl değerlendirildiği yansıtılmaya çalışılacaktır. Sonraki dönemlerde devam eden ve günümüze kadar ulaşan bu münâkaşalarla alakalı Ehl-i sünnet başta olmak üzere Mu'tezile'ye ait görüşlere tefsir kaynakları çerçevesinde yer verilmesi, çalışmamızı zenginleştirecek ikincil unsuru oluşturacaktır.

II. Araştırmanın Önemi Ve Amacı

Kur'ân'ın nüzûlü, Hz. Peygamber'in tam ve eksiksiz tebliği ile Müslümanlar için Kur'ân ve Sünnetin dışında herhangi bir kaynağa ihtiyaç olmadığını açıkça görmekteyiz. Peygamberin aralarında olduğu ve nüzul sürecini birebir yaşayan sahâbe toplumu şu an tartışma konusu olan müteşâbih âyetler ve bunlarla ilgili ihtilaflardan uzak kalmayı tercih etmişlerdir. Bununla birlikte hicrî ikinci yüzyılın başlarında akâid ile ilgili müteşâbih âyetlerin te'vîli, Müslümanlar arasındaki ihtilafların çoğalmasına sebep teşkil etmiş dolayısıyla da çeşitli fırka ve mezhepler oluşmuştur. Bu ihtilafların zuhûrunda çeşitli mezheplerin oluşması ve her mezhebin kendi görüşünü ispatlamak ve yaymak için başvurduğu yöntem, müteşâbih âyetlerin ve hadis metinlerinin farklı yorumlanmasında etkili olmuştur.

Müteşâbih âyetlerin üzerinde te'vilden başka bir işlem yapılamazken hadislerde ise durum biraz daha farklı boyutlara ulaşmış ve hadis uydurmaya kadar ilerlemiştir. Bu durumun fark edilmesi neticesinde muhaddislerin hadisleri korumak amaçlı titiz çalışmaları durumun ciddiyetini gözler önüne sermektedir. Hadis tedvîni ve müteşâbihatla ilgili tartışmaların aynı ekseninde devam etmesi sebebiyle tefsir ve hadis ilminin ilk dönemlerde birbirinden ayrı değerlendirilmesi mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla ilk dönemlerde yapılan münakaşalar hadis ve kelam âlimleri arasında vukû bulmuştur.

Akâidle ilgili olmak üzere, Allah'ın sıfatları, insanın fiilleri, halku'l-Kur'ân, irade, rü'yetullah konularıyla alakalı farklı mezheplere mensup müfessirlerin görüşlerini ve bu âyetlere dair yorumlarını değerlendirmenin yolunu da ancak Hz. Peygamber'in sünneti, ilk halifeler ve onları takip eden Selef-i salihinin sünnet kaynaklarını nasıl anladıklarına dair verilere ulaşmakla mümkün olacağını düşünmekteyiz.

Dolayısıyla Buhârî'nin âyetleri algılayış yöntemi ve eserindeki veriler yürüteceğimiz çalışma konusunun anlaşılması açısından büyük önem arz etmektedir.

Buhârî'nin (ö. 256/870) bâb başlıklarında yer verdiği müteşâbih âyetler ile kendi yorumuna göre bağlantılı bulduğu hadisleri buluşturduğu bilinmektedir. Çalışmamızın amacı, Buhârî'nin âyetlerle hadisler arasında kurduğu bağlantıdan hareketle âyetlerin tefsirine ve akâide dair görüşlerine ulaşmaktır. Bu çerçevede Buhârî'nin de âyetleri kendine mahsus bir yöntemle tefsir ettiği düşünülebilir.

III. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamız Buhârî'nin Kitâbü't-tevhid'inde yer verdiği müteşâbih âyetler ekseninde yürütülecektir. Öncelikle bu âyetler hakkında Buhârî'nin görüşlerine yer verilecektir. Bu konuda ilk üç yy. İslâm âlimlerinin görüşleri esas alınacak, Ehl-i sünnet alimleri ve Mu'tezilî âlimlerden bir kısmının da görüşlerine başvurulacaktır. Böylelikle ilk üç asır ve sonrası arasında bir değerlendirme yapılması amaçlanmaktadır.

Tezimiz, giriş ve iki bölümden oluşacaktır. Giriş bölümünde konunun kapsamı, amacı ve yöntemine dair bilgiler verilecek, Buhârî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri hakkında kısa bir tanıtım yapılacaktır. Birinci bölümde, müteşâbih âyetler ışığında rü'yetullah konusu ele alınacak, itikâdî ekollerin meseleye bakışına temas edilecektir. Buhârî'nin bâb başlığı olarak yer verdiği âyet-i kerîme hakkında ilk dönem müfessirlerden başlamak suretiyle yapılan yorumlara ve Buhârî'nin değerlendirmelerine yer verilecektir.

İkinci bölümde kelâmullah ile ilgili genel bir değerlendirme yapılacak, Buhârî'deki ilintili bâb başlıklarının tahliline geçilecektir. Başlıkların incelemesinde terceme ile hadislerin uyumunu anlamak için *es-Sahîh* üzerine yazılmış şerhlerden faydalanılacaktır. Ayrıca Buhârî'nin yer verdiği hadislerden bazıları aktararak kurduğu bağlantıya temas edilecektir. En sonunda ise âyetlerle alakalı olarak bazı tefsir örneklerine yer verilerek müfessirlerin âyeti okuma biçimi Buhârî'nin anlama şekli arasında mukayese yapılacaktır.

IV. Buhârî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve *es-Sahîh*

A. Hayatı, İlmî Çalışmaları ve Seyahatleri

1. Doğumu ve Çocukluğu

Buhârî, ismiyle tanıdığımız Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim el-Cu'fî el-Buhârî,¹ 13 Şevval 194 (m. 20 Temmuz 810) Cuma günü Buhara'da dünyaya gelmiştir. Bu sebeple Buhârî ismiyle anılmıştır. Doğum tarihi ve yeri hususunda bütün kaynaklar ittifak etmişlerdir. Berdizbeh dedesinin dedesi olup Mecûsî olduğu bilinmektedir. Berdizbeh kelimesi Buhara'ya ait bir kelime olup "çiftçi" anlamına gelmektedir.² Onun oğlu Muğire ise Buhara valisi Cu'fe'li Yeman vasıtasıyla Müslüman olduğundan Buhârî de Cu'fî nisbesiyle anılmıştır. Dedesi İbrahim'le alakalı da bir malumat bulunmamaktadır.³

Buhârî'nin babası İsmail'in, verâ sahibi âlimlerden kabul edildiği, Malik b. Enes ve Abdullah b. Mübarek gibi isimlerden hadis öğrendiği, Buhârî henüz çok küçükken vefat ettiği bilinmektedir.⁴ Buhârî'nin babası İsmail b. İbrahim'in öğrencilerinden Ahmed b. Hafs hocasıyla ilgili ölüm anında aralarında geçen konuşmayı şu şekilde aktarır: "Ölüm anında onun yanına girdim, bana şöyle dedi: "Malımda bir dirhem dahi şüpheli kazanç yoktur."⁵

Ebû Hafs'ın aktardığına göre Ahmed b. Hafs rüyasında Peygamber Efendimiz'i (s.a.v.) görür. Yanında ağlayan bir kadına hitaben: "Ağlama, ben öldüğüm zaman ağlarsın" demektedir. Ahmed b. Hafs gördüğü bu rüyanın yorumunu

¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 391; *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 555; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 3; *Hedyü's-sârî*, 477; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, XXIV, 431; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XI, 24.

² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 391; Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 6. Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'yyeti'l-kübrâ* isimli eserinde, Buhârî nisbesi kullanılmamış yerine "Bezdirbeh" adı altında Buhârî'nin hayatına yer vermiştir. Bk. Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiyye*, II, 213.

³ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 477.

⁴ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 6; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'yyeti'l-kübrâ*, II, 213.

⁵ Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'yye*, II, 213.

Buhârî'nin babasına sormuş, “Bu rüya Rasulullah’ın sünnetinin devamına işaret ediyor” teviliyle rüyanın manasını anlayabildiğini aktarır.⁶

Buhârî babasının medresesinde derslere iştirak ettiğini ifade etmektedir. En güvenilir hadis kitaplarından kabul edilen el-Câmiu’s-sahîh adlı eseriyle tanınan muhaddisin ilim tahsilinde babasının da muhaddis olmasının ayrı bir rolü olmalıdır.

Sübkî'nin kaydettiğine göre Buhârî hayatında biri küçükken, diğeri de Horasan’da olmak üzere iki defa görme yeteneğini kaybetmiş bilâhare şifa bulmuştur.⁷

Buhârî, on yaşlarında Muhammed b. Selam el-Bîkendî ve Abdullah b. Muhammed el-Müsnedî gibi Buharalı muhaddislerden hadis öğrenmeye başlamıştır. Hadis ezberleme hususunda kendisinde özel bir istek uyandığını ve bu sebeple ezberlemeye başladığını ifade etmektedir.⁸ On bir yaşında hocası Dahilî’in derslerine katılmış, bir gün hocasının rivâyet ettiği bir hadisle alakalı bir düzeltme yapmıştır. Olayı bizzât kendisi nakleden Buhârî hocasının onu azarlamasına rağmen aslına bakmasını söylediğini ve bunun üzerine hocasının elindeki nüshayı söylediği şekilde düzelttiğini aktarmaktadır. Küçük yaşlarda Kur’ân’ı ezberleyen Buhârî on altı yaşlarında ise Abdullah b. Mübarek (ö. 181/ 797) ve Veki’ b. el- Cerrah’ın (ö. 197/ 812) kitaplarını ezberlemiştir.⁹

2. İlmî Kişiliği

Buhârî çok küçük yaşlarda temayüz eden ilmî gayretlerinin yanı sıra zekâsı ve ezber kabiliyetiyle de dikkatleri üzerine çekmiştir. Bu konuda hocalarının dahi kendisinden çekinmelerine sebep olacak derecede hafıza gücü ve zekâsı ile tanınır olmuştur. Buhârî'nin rivâyetine göre bir gün kendisinin de tanıdığı yaşlı bir adam hocası Dâhilî'nin meclisine gelir. Buhârî'ye zekâsını geliştirmek için bir ilaç kullanıp

⁶ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, X, 157.

⁷ Sübkî, *Tabakâtü’s-şâfi’iyye*, II, 216.

⁸ Mizzî, *Tehzibü’l-kemâl*, XXIV, 439.

⁹ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 7; Mizzî, *Tehzibü’l-kemâl*, XXIV, 439.

kullanmadığını sorması üzerine Buhârî'nin cevabı çok manidardır: “Hiç böyle bir şey mümkün olabilir mi? Ben bir şeyi ezberlemek isteyen kimsenin azim göstermesi ve ezberleyeceği şeye yoğunlaşmasından daha verimli bir ilaç bilmiyorum.”¹⁰

Buhârî ilmi yolculuklarına çıkmadan önce Buhara'daki hocalarından eğitimini tamamlar. Kısa zamanda ilmiyle şöhret bulan Buhârî bir gün Ahmed b. Hafs'ın (ö. 258/ 871) Sufyân-ı Sevrî'ye (ö. 161/ 777) ait *Kitâbü'l-Câmî* isimli eserinin okutulduğu dersine iştirak eder. Buhârî de babasına ait olan nüshadan dersi takip etmektedir. Hocası Ahmed b. Hafs Buhârî'nin elindeki nüshayla uyuşmayan bir kelime okur. Hemen itiraz etse de hocası çok üzerinde durmaz. Sonrasında bu itirazı yapanın Buhârî olduğunu öğrenince; “Söylenildiği kadar varmış, ondan hadis yazınız. Bir gün gelir o büyük âlim olur.”¹¹ demiştir.

Buhârî'nin hocalarından Muhammed b. Selâm el-Bikendî'nin İmam Buhârî'ye dair şu sözleri O'nun çocuk yaşta olmasına rağmen ilme yatkınlığı, temyiz ve muhakeme gücü hakkında dikkatlerimizi celbetmektedir: “Bu çocuk her yanıma geldiğinde şaşırıp hadisleri karıştırıyorum ve o yanımdan çıkmadığı sürece bu hal ve korkum devam ediyor.”¹²

Ebû Ca'fer Muhammed b. Ebî Hâtem Süleym b Mücâhid'den şöyle bir rivâyet aktarır. Muhammed b. Selâm el-Bikendî'nin yanındayken bana şöyle dedi: “Daha önce buraya gelmiş olsaydın yetmiş bin hadisi ezberlemiş olan bir genci görecektin.” Bunun üzerine o genci görmek üzere yola çıktım. Kendisiyle karşılaştığımda yetmiş bin hadisi ezbere bilen sen misin, diye sordum. Bana “evet daha fazlası... Sana sahâbe veya tabiundan hangi hadisi aktarırsam onların doğum ölüm tarihlerini ve nerede yaşadıklarını da aktarırım. Ayrıca sahâbe veya tabiundan

¹⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 406.

¹¹ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 11.

¹² Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 417; Sübkî, *Tabâkatü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, II, 222.

bir hadis nakletmişsem muhakkak ki, o hadisin Kur’ân veya Sünnet’ten dayandığı bir asıl bende vardır.”¹³ diye cevap verdi.

Buhara’daki hocalarından Yahya b. Cafer el-Bîkendî (ö. 243/ 857) “Kendi ömrümden alıp Muhammed b. İsmail el-Buhârî’nin ömrünü artırabilseydim bunu elbette yapardım. Zira benim ölümüm bir insanın ölümü, onun ölümü ise ilmin yok olması demektir.”¹⁴ Onun Buhârî’ye hitaben söylediği şu söz de dikkat çekicidir: "Eğer sen olmasaydın, Buhara'da yaşamak hoşuma gitmezdi."¹⁵

Buhârî’nin gerek ilim dünyası gerek hocaları arasında sahip olduğu takdire şâyân konum elbette Peygamber mirasına sahip çıkıp bu mirası koruma adına gösterdiği âzamî gayretle de son derece alakalıdır. Öyle ki Buhârî ile yakınlığıyla bilinen kimselerin yanısıra, Buhârî’yle hiçbir irtibatı olmamasına rağmen Buhara nisbesiyle anılan kimseler dahi saygı ve hürmetten bir paye almışlardır.¹⁶

Buhârî’nin ilmi kişiliğiyle alakalı çok sayıda rivâyet bulunmaktadır. Müslim’in rivâyet ettiği bir hadisi düzeltmesi üzerine Müslim (ö. 261/ 866): “Sana ancak seni çekemeyenler kızabilir. Dünyada senin bir benzerinin olmadığına şahadet ederim.”¹⁷ demiştir.

Çocuk diyebileceğimiz yaşlarda hadis ezberlemesi, hadis hıfzı hususunda Buhârî’yi gıpta edilen bir pozisyona taşımıştır. Hadislere vukûfiyetinde de şaşırtıcı bir şekilde herkesi kendine hayran bırakmış, hadis alanında karar mercîi olarak değerlendirilmesine de sebep olmuştur. Buhârî’nin hocasıyla ilgili hatırasını kâtibi Muhammed b. Ebû Hâtim şöyle anlatmaktadır: “Hocam Muhammed b. Selam el-Bikendî bana kitaplarını vererek: “Bu kitaplara bak ve bana içinde rastladığın hataları belirt ki onları rivâyet etmeyeyim” dedi. Ben de bu isteğini yerine getirdim”. Hocası sağlam olduğunu belirttiği hadislerin yanına “رضي الفتى” Genç bu hadisin sahîh

¹³ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, XII, 417; Sübkî, *Tabakâtü’ş-şâfiyyeti’l-kübrâ*, II, 218; Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 24; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, XXIV, 460.

¹⁴ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 24; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, XII, 418.

¹⁵ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, XII, 418.

¹⁶ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 19; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, XII, 422.

¹⁷ İbn Hacer, *Hedyü’s-sârî*, 488.

olduğunu belirterek, onay verdi.” yazdı. Hadisin sıhhatinde zayıf olduğu hadislerin yanına da “لم يرض الفتى -genç hadisin sahîh olduğunu kabul etmedi.” yazmıştı.¹⁸

Buhârî, Basra’da yer alan muhaddisleri ziyaret edip onlardan hadis dinledikten sonra belli bir müddet dinlediklerini kayda almamıştır. Daha sonra tahdis ettiği hadisleri niçin yazmadığını ısrarla soranlara günler sonra: “Çok ısrar ettiniz. Haydi, yazdıklarımızı çıkarın bakalım” der ve tek tek hadisleri okumaya başlar. Günlerdir boşuna vakit geçirdiğimi mi sanıyorsunuz? der. Bu olay üzerine hadis hıfzı konusunda Buhârî’nin üstünlüğü anlaşılmış olur.¹⁹

Buhârî’nin hocalarından Ali b. el-Medînî (ö. 234/848-49) hakkında, “Sadece onun yanında kendimi küçük görürüm” demesi üzerine hocası “Bırakın onun sözünü! O, kendisi gibi birini görmüş değildir”²⁰ demek suretiyle Buhârî’yi methetmiştir.

Hatîp el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Yusuf b. Musa el-Mervezî’den nakille Buhârî’nin Basra’ya on yedi yaşında gelişini ve insanların büyük bir iltifatla kendisinden hadis imlâ etmek istediklerini anlatır. Olayı anlatan râvî, o gün Basra’nın muhaddis ve fakihlerinden pek çok kişinin toplandığını, bin kadar kişinin Buhârî’den hadis yazdığını aktarmıştır.²¹ Bu olay, Buhârî’nin ömrünün erken yaşlarında insanlar tarafından tanınıp hadis sahasında şöhrete kavuştuğunu, insanların kendisine erken dönemlerden itibaren ehemmiyet verdiğine işaret etmektedir.

Buhârî’nin ilmî kişiliğinden bahsederken muhaddis yönüyle birlikte müctehid ve müfessir yönünü de ele almak gerekmektedir. Hadisleri kullanması, ilgili bâblara yerleştirmesi, bâb başlıklarında açıklayacağı âyete yer vermesi fıkıh ve tefsir alanındaki maharetinin göstergesi olarak kabul edilmiştir.

¹⁸ Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, XXIV, 459.

¹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, II, 14-15; Zehebî, *Tezkiratü’l-huffâz*, I, 556.

²⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, II, 18.

²¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, II, 15.

Buhârî'nin hadis ilmindeki derecesi ifade edilirken “Bilmediği bir hadis olmadığı” söylenmektedir. Buhârî, on sekiz yaşına geldiğinde sahâbe ve tabiûnun sözlerini de tasnif ettiği bilinmektedir. Yine aynı yaşlarda Rasulullah'ın kabri başında dolunaylı bir gecede hadis ricâliyle ilgili bir eser olan *et-Târîhu'l-Kebîr* adlı kitabını yazmıştır.²²

Tabakât kitapları Buhârî'nin ilmi kişiliğini anlatan anekdotlar bakımından epeyce zengindir. Bizim araştırma konumuz, Buhârî'nin bâb başlıkları olduğu için birkaç örnekle yetinmeyi uygun buluyoruz.

3. Ahlakî Kişiliği ve Vefatı

Hayatının büyük bir bölümünü ilme adayan Buhârî'nin ahlaken de mümtaz bir şahsiyetinin olduğu aşikârdır. Yumuşak huylu ve hoşgörülü bir kimse olan Buhârî, aynı zamanda ikram eden cömert kişiliğiyle de mâruftur.²³

Buhârî'nin ahlâki vasıflarıyla ilgili çok fazla rivâyet bulunmakla birlikte biz konumuzu birkaç örnekle sınırlı tutacağız.

Buhârî, babasından miras kalan malı mudârabe²⁴ yoluyla gerçekleştirdiği ticaretle işletip maişetini sağladığı için daha fazla ilimle meşgul olma fırsatı bulmuştur. Aynı zamanda kazandığı maldan bolca infak etmiş, kendisinden borç isteyen kimselerin ödeme imkânını kolaylaştırma yolunu tercih etmiştir. Hatta çok yüklü miktarda borcu olup da ödeme imkânı bulamayan kimselere herhangi bir zecrî tasarrufta bulunmamış, müsamahalı davranmıştır.²⁵

Dünyevî kazançlarla ilgilenmediğini ifade eden Buhârî işlerini bir görevli vasıtasıyla yürütmüştür. Bu konuda şu ifadesi takdire şâyândır: “Ben ne bir şey satmayı ne de bir şey satın almayı hayatım boyunca bizzat üstlenmedim.” Bu

²² Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, II, 7.

²³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 450.

²⁴ Mudârebe: Bir taraftan sermaye, diğer taraftan emek olmak üzere akdedilen bir tür ortaklıktır. Ayrıntılar için bk. Mehmet, Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 386.

²⁵ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 446.

sözlerine, Allah'ın alışverişi helal kılması ile itiraz edenlere, alışverişte ziyade veya noksanlığın olabileceğini, bu durumdan uzak durmak için bu şekilde hareket ettiğini söylemiştir.²⁶ Buhârî'nin bu yaklaşımı kendisinin helal olan uygulamalardan dahi vera' kastıyla ictinab ettiğini göstermektedir.

Gıybet ve dedikodudan kaçınmakta son derece hassas bir yapıya sahiptir. Zehebî'nin (ö. 748/1348) aktardığı olaylardan birine göre Buhârî, hadis rivâyet ederken görme engelli talebesi Ebû Ma'sher ed-Darîr'in dinlediği hadisin hoşuna gitmesi üzerine alnını ve başını sallamasına tebessüm etmiş sonra da bu davranışı kendisini vicdanen rahatsız ettiği için helallik istemiştir.²⁷ İnsanlara karşı muamelelerinde son derece hassas davranan Buhârî hakkındaki bu ve benzeri olaylar İslâm âleminin muteber kitaplarından birinin yazıldığı ilmi ve ahlaki düzeyi gösterir niteliktedir.

İtikadî ve siyasî tartışmaların oldukça yoğun olduğu bu dönemde Buhârî Allah Rasûlü'nün izinde gitmek için Kitâp ve Sünnet'e sıkı sıkıya bağlı kalmış Ehl-i hadisin genel çizgisine uygun, ilmî çalışmalarla dolu örnek bir yaşam sürmüştür.

Ömrünün son yıllarında Buhara'dan gitmeye zorlanan ve Semerkant'a gitmek için yola çıkan Buhârî akrabalarının bulunduğu Hartenk kasabasına ulaşmış ve bir süre sonra (ö. 256/870) Ramazan bayramı gecesi vefat etmiştir.²⁸

B. İlmî Çalışmaları ve Seyahatleri

Buhârî'nin ilmî şahsiyeti ve insanlar nazarındaki kıymeti hususunu daha önce kısa anekdotlarla açıklamaya çalışmıştık. Burada ise, ilmî çalışmalarını, seyahatlerini, hocalarını ve öğrencilerini zikredeceğiz.

²⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 446.

²⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 444.

²⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 466; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XXIV, 467.

1. Seyahatleri

Hız. Peygamber'in vefatı ve fetihlerle beraber sahâbeden pek çok isim farklı illere dağılmış, Allah Rasûlü'nden (s.a.v) aldıkları ilim ve marifeti yaşadıkları beldelere götürmüşlerdir. Her sahâbenin Hz. Peygamber'den aldığı ilim ve birikimin farklı olması ilmin farklı şehirlere dağılmasına sebep olmuştur.

Hadis ilminde esas olan âlî isnad²⁹ olduğu için, bilginin/hadisın ilk râvîsine ulaşma gayesiyle hadis talebeleri farklı beldelerde bulunan hocaları ziyaret etmiş ve onlardan hadis almak için seyahatler yapmışlardır. İslâm ilim tarihinde bu ziyaretlere "rihle" denmektedir.

Buhârî de hayatı boyunca pek çok şehre seyahat etmiş, farklı muhaddislerden hadis dinlemiştir. Buhârî'nin geçirdiği bu rihle evresini şu şekilde açıklamamız mümkündür.

Buhârî'nin ilk seyahati h. 210 yılında annesi ve kardeşiyle hacca gitmesi vesilesiyle olduğu bilgisi, üzerinde ittifak edilen bir bilgidir.³⁰ Daha sonra annesi ve kardeşi dönmüş kendisi hadis öğrenmek maksadıyla birkaç yıl Mekke'de kalmıştır.³¹ Bununla birlikte Medine, Kûfe, Basra, Vasıt, Bağdat, Şam, Humus, Askalân, Kayseriya Mısır, Belh, Rey, Herat, Merv ve Nisabur hadis rivâyetlerini öğrenmek amacıyla gittiği yerler arasındadır.³² Horasan bölgesinin Merv, Nişabur ve Rey bölgelerine de ilim yolculukları yaptığına dair rivâyetler vardır.

Her ne kadar Buhârî'nin ilk ilim yolculuğuna hac sebebiyle Hicaz'dan başladığı hususunda tabakât kitaplarının ortak bilgisi mevcut olsa da Mâveraünnehr

²⁹ Âlî isnâd: Herhangi bir râvî ile Hz. Peygamber (s.a.s.) veya meşhur bir hadis âlimi arasındaki rivâyet zincirini teşkil eden râvî sayısının en az olduğu isnâda denir. Ayrıntılar için bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 8.

³⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, II, 7; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 393; *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 555; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XI, 25.

³¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, II, 7; Sübkî, *Tabakât*, II, 216; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 393.

³² Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, II, 4; Mizzî, *Tehzibü'l-kemâl*, XXIV, 431; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 407; *Tezkiratü'l-huffâz*, I, 555.

bölgelerinde yaşayan hocalarının ölüm yıllarının Buhârî'nin Hicaz bölgesinde bulunduğu döneme rastlaması bir takım ihtilaflara sebep olmuştur.

Müctebâ Uğur, *Sahîh-i Buhârî* isimli kitabında Buhârî'nin Hicaz yolculuğuna çıkmadan önce Buhârâ'ya yakın mesafedeki yerlere rihle yolculukları yaptığını iddia etmektedir. Aksi takdirde Hicaz'dan çok kısa bir sürede geri döndüğünü kabul etmek durumunda kalınır ki rivâyetler altı sene den fazla kaldığı yönündedir.³³

Uğur'un değerlendirmesi tarihi verileri anlama noktasında önemli bir çaba olarak kabul edilse de Buhârî'nin pek çok şehre rihle seyahatinde bulunmuş olması ilmî gayret ve hassasiyetinin ulaştığı noktayı gösterir niteliktedir.

2. Hocaları ve Öğrencileri

Buhârî (ö. 256/870) memleketinde başladığı, 16 yıl boyunca devam eden rihleleri neticesinde 1000 civarında muhaddisten ders aldığını ve her birinden en az on bin hadis işittiğini rivâyet etmektedir.³⁴

Buhârî'nin hayatını kaleme alan eserlerde ayrıntısıyla ulaşacağımız hocalarıyla ilgili malumattan sadece isimlerini zikretmekle yetineceğiz.³⁵ Buhârî'nin hocaları arasında Mekke'de el- Humeydî (ö. 219-834), Medine'de İbrahim el-Hizâmî (ö. 236/850), Suriye'de el-Firyâbî (ö. 212/827), Adem b. Ebî İyas (ö. 220/835), Bağdat'ta Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbü't-Tabba' (ö. 224/849), Basra'da Ebû Asım en-Nebîl (ö. 212/828), Ali b.el-Medînî (ö. 234/849), Kufe'de Ebû Nuaym el-Ahval (ö.219/834), Ubeydullah el- Absî (ö.213/837), Cezire'de Ahmed b. Abdümelik el-Harrânî (ö. 221/837), Mısır'da Sad b. Ebî Meryem (ö.

³³ Uğur, Mücteba, *İmam Buhârî*, 16-17.

³⁴ Sübkî, *Tabakâtü'l-kübrâ*, II, 222; Zehebî'de yer alan hoca sayısının 1080 kişi olduğuna dair rivâyet verilmiştir. Bu da 1000 sayısının çokluktan kinaye olduğu ihtimalini zayıflatmaktadır. Bk: Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII,395; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XXIV, 445.

³⁵ Hatîb Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, II, 4-5; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 395; Sübkî, *Tabakâtü'l-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, II, 213; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XI, 25; Kemal Sandıkçı *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, 5; Ramazan Zembil, *Hadis İmamlarının Önderi, Sahîh-i Buhârî*, 113; Mehmet Eren, *Buhârî'nin Sahîh-i ve Hocaları*, 89-188; Mücteba Uğur, *İmam Buhârî*, 27-29.

224/839), Abdullah b Salih (ö. 223/838), Buhara'da el-Müsnedî (ö. 229/844), el-Bîkendî (ö. 225/841), Rey'de İbrahim b. Musa (ö. 230/845), Nisâbur'da İshak b. Râhûye (ö. 238/853), Muhammed b. Râfî (ö. 245/859), Merv'de Ali b. el- Hasan b. Şakîk (ö.215/830), Abdân el-Mervezî (ö. 221/837), Belh'te Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855), Mekkî b. İbrahim (ö.215/831), Herat'ta Ahmed b. Ebi'l- Velîd (ö. 232/847) gibi isimler yer almaktadır.

Buhârî'den ders alan muhaddislerin sayısı da bir hayli fazla olup en meşhurları arasında Abdullah b. Muhammed en-Naciye (ö. 201/ 874), İmam Müslim (ö. 261/875), Ebû Hatim er-Razî (ö. 277/ 874), Tirmizî (ö. 279/ 892), İbrahim b. İshak el-Harbî (ö. 285/ 898), Kâsım b. Zekeriyya (ö. 250/ 864), Muhammed b. Yusuf el-Firebrî (ö. 261/ 874), İbrahim b. Ma'kil (ö. 295/ 907), Muhammed b Süleyman b. Faris, Abdullah b. Muhammed b. Eşkar, Muhammed b. Salih b. Huzeyme (ö.311/ 923) gibi muhaddisler yer alır.³⁶

Buhârî'nin önemli râvîlerinden biri olan Firebrî, Buhârî'nin *Sahîh*'ini doksan bin öğrencisinin dinlediğini rivâyet etmiştir. Bu râvîlerden sadece kendisinin hayatta olduğunu başka hiç kimsenin kalmadığına da eklemiştir³⁷

Zehebî'nin aktardığı bilgiye göre *es-Sahîh*'i büyük bir cemaat rivâyet etmiştir. Firebrî'yle birlikte, Muhammed b. Şakir, İbrahim b. Makıl, Tahir b. Muhammed b. Mahled en-Nesfîyanî'yi de saymıştır.³⁸

C. *es-Sahîh*

Sahîh-i Buhârî diye bilinen eserin asıl ismi konusunda ihtilaflar mevcuttur. Kur'ân-ı Kerim'den sonra Müslümanların elindeki kitapların en üstünü olduğu kabul edilen³⁹ eserin ismiyle alakalı Nevevî (ö. 676/1277), *el-Câmi'u'l-müsnedi's-sahîhi'l-*

³⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, XXIV, 431; Sübkî, *Tabakât's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, II, 215; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 397; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XI, 25.

³⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, II, 9; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 398.

³⁸ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 398.

³⁹ Hangi kitabın daha sıhhatli olduğu konusunda âlimlerin farklı görüşleri mevcuttur. Görüşler ve açıklamaları için bz. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-sahîh", *DİA*, VII, 114.

muhtasâr min umûr-i Rasûlillah sallallahu aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyamihî olduğunu İbn Hacer (ö. 852/1449) ise *el-Câmiu's-Sahîhi'l-müsned min hadisi Rasûlillah sallallahu aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyamih* isminin orijinal ismi olduğunu söylemiştir.⁴⁰

Sahîh hadislerin toplandığı önemli bir eser olan *es-Sahîh*, Buhârî'nin hocalarından İshak b. Rahûye'nin (ö. 238/853); “Rasûlullah'ın sahîh sünnetini muhtasar bir kitapta toplasanız” temennisi üzerine kaleme alınmıştır.⁴¹ Zaten elinde mevcut olan hadislerden, şartlarına uyan sahîh rivâyetleri araştırıp tahric ederek oluşturmuştur.⁴²

Buhârî'nin eseri telifinde, gördüğü bir rüyanın da etkili olduğu söylenmektedir. Rüyasında, elindeki yelpazeyle Hz. Peygamberimiz'i serinlettiğini görmesi, ona isnâd edilen yalanlardan korumayla tevîl edilmiştir.⁴³ Bu rüyayı kendisi için bir işaret sayan Buhârî daha önce *Mebcut* isimli kitabından şartları uygun olanları derlemiş ve *es-Sahîh*'i oluşturmuştur.⁴⁴

Buhârî, on altı senede derlediği eserini, 600.000⁴⁵ hadis arasından seçerek meydana getirdiğini ve sahîh hadislerden pek çoğunu kitabın hacmini artıracak endişesiyle almadığını belirtmektedir.⁴⁶ Konu başlıklarını Mescid-i Haram'da belirlediğine, sonra onları Mescid-i Nebevî'de temize çektiğine ve her bir başlık için

⁴⁰ İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 10; Yaşar Kandemir, “el-Câmiu's-sahîh”, *DİA*, VII, 114.

⁴¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, II, 8; Sübkî, *Tabakât*, II, 221; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 402; İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 7.

⁴² Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, II, 8; İbn Hacer, *Hedyü's-sârî* 5; Kemal Sandıkçı, *Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, 113-114; Mehmet Eren, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları*, 34-35.

⁴³ Sandıkçı, Kemal, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, 13; Kandemir, Yaşar, “el-Câmiu's-sahîh”, *DİA*, VII, 114.

⁴⁴ el-Bağdâdî, Hatîb, *Târihu Bağdâd*, II, 8-9; İbn Hacer, *Hedyü's-sârî*, 7; Kandemir, M. Yaşar, “el-Câmiu's-sahîh”, *DİA*, VII, 114.

⁴⁵ Muhaddislerin eserlerine almak üzere incelediği veya ezberinde bulundurduğu hadislerle ilgili olarak yüksek rakamlar eserlerde yer alır. Ancak, bu sayıda her bir hadisin farklı rivâyetler olduğunu düşünmek yanılığa düşürebilir. Muhaddisler, her bir hadis rivâyetine ait tarikleri de müstakil bir rivâyet olarak değerlendirilir. Bu bakımdan hadislerin sayısı yüksek rakamlı olarak ifade edilmektedir. Ayrıntılar için bk. Göktaş, Yavuz, *Günümüz Hadis Problemleri*, 295-296.

⁴⁶ İbn Hacer, *Hedyü*, 7; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 402; Sübkî, *Tabakât*, II, 221; Yaşar, Kandemir, “el-Câmiu's-sahîh”, *DİA*, VII, 114; Sandıkçı, Kemal, *Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, 13.

iki rekat namaz kıldığına dair rivâyetler bulunmaktadır.⁴⁷ Ancak telifinin on dört sene sürdüğü ve bu kadar süre Mekke’de kalmadığı dikkate alınca Mekke’de yazmaya başlayıp Medine’de ve uzun süre kaldığı Basra’da tamamladığı şeklinde anlaşılması daha uygun görünmektedir.⁴⁸

Buhârî’nin her hadisi yazmadan önce abdest alıp⁴⁹ ya da gusledip⁵⁰ iki rekât namaz kıldıktan sonra yazdığına ve her bâb başlığını Hz. Peygamber’in kabriyle minberi arasında yazdığına dair rivâyetler mevcuttur.⁵¹

Buhârî eserini tamamladıktan sonra Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Yahya b. Maîn (ö. 233/848) ve Ali b. el-Medînî (ö. 234/848-49) gibi hadis âlimlerine arz etti. Bu âlimler de dört hadis dışında bütün hadislerin sıhhatine şahitlik ettiler.⁵²

Buhârî, hadisleri tertip ve tanzim ederken kendine ait bir uslubla her bâb başlığına uygun hadisleri tasnif etmiş, fıkhi kaidelere uygun olmasına ve hikmete mebni olmasına dikkat etmiştir. “Terceme” adının verildiği bâb başlıkları ve bâbların muhtevası esas alındığında diğer hadis kitaplarından farklılık arz ettiği görülmektedir. Hadisin farklı hükümlerini göstermek amacıyla aynı hadisi farklı sened zincirleriyle⁵³ muhtelif bâblarda ele almaktadır.⁵⁴ Kendince uygun gördüğü görüşü desteklemek amacıyla farklı âyet, hadis ve sahâbe kavillerini bâb başlığı olarak seçmektedir. Bu sebeple bir fıkıh kitabı şeklinde de görünmektedir. Sıhhat şartlarına uygun olmasa bile konuya delil olabilecek hadisleri de zikretmektedir.

⁴⁷ el-Bağdâdî, Hatîb, *Târihu Bağdâd*, II, 9; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, XII, 404; Sübkî, *Tabakât*, II, 220; İbn Hacer, *Hedyü’s-sârî*, 490.

⁴⁸ Kandemir, M. Yaşar, “el-Câmiu’s-sahîh”, *DİA*, VII, 114; Eren, Mehmet, *Buhârî’nin Sahîh’i ve Hocaları*, 34-35.

⁴⁹ İbn Hacer, *Hedyü’s-sârî*, 6.

⁵⁰ el-Bağdâdî, Hatîb, *Târihu Bağdâd*, II, 9; İbn Hacer, *Hedyü’s-sârî*, 7.

⁵¹ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, XII, 442.

⁵² İbn Hacer, *Hedyü’s-sârî*, 7.

⁵³ Buhârî, hadislerin tekrarında sened ya da metin açısından farklı bir ilavede bulunduğu için hiçbir hadis tekrarlanmamış gibi görünmektedir. İlgili değerlendirmeler için bz., Sandıkçı, Kemal, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, 15.

⁵⁴ Buhârî’nin uyguladığı bu metoda hadis ilminde “takti” ismi verilmektedir. Birkaç konu ihtiva eden bir hadisi konularına göre parçalara ayırıp, herbirini kitabın ilgili yerine koymayı ifade eder. Ayrıntılar için bk. Aydın, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 309.

Bâb başlığında yer verdiği rivâyetleri bazen cezm⁵⁵ sığasıyla bazen de mana ile rivâyet ettiği veya ihtisar ettiği rivâyetlerde temriz sığası⁵⁶ zikrettiği görülmektedir. Dolayısıyla kaynak verirken bu rivâyetin bâb başlığında yer aldığı özellikle zikredilmelidir.

Buhârî fikhî görüşlerini de bâb başlığında zikrettiğinden “Buhârî’nin fikhî bâb başlıklarındadır” sözü meşhurdur. Tercemeler âyet, hadis, hadisin bir bölümü ya da soru şeklinde olmaktadır. Şâyet, ilgili bâb başlığı, ihtilafı bir mevzuda ise “باب ما في يذكر في” şeklinde müphem bir ifadeyle, bir başka hadisi senetsiz-muallak⁵⁷ vererek oluşturmaktadır. Bu sebeple bazı isimler Buhârî’yi eserini temize çekmemekle suçlamışlardır. Bunlara cevaben İbn Hacer (ö. 852/1449) bu şahısları dikkatsizlikle itham etmekte ve Buhârî’nin üslubunun bu olduğunu ifade etmektedir. Bazı bâb başlıklarına ise hiçbir hadis koymaması o konuda, başka bir yerde (bâb başlığında veya metinde) güvenilir rivâyetlerin olduğuna delalet etmektedir.⁵⁸

el-Câmiu’s-Sahîh’teki hadislerin sayısıyla alakalı müstemlî⁵⁹ hatası veya bâb başlıklarıyla alakalı Firebrî⁶⁰ nüshasını istinsah ederken farklı düzenlemeler yapıldığından⁶¹ hadislerin sayısıyla alakalı farklılıklar arz etmektedir. İbn Hacer, eserde muallak ve mütâbiler⁶² dışında mükerrerleriyle birlikte 7397 hadis, 1341

⁵⁵ Cezm kalıpları: hadisi başkasına naklederken kullanılan ve onun hocadan muteber bir yolla alındığını kesin olarak gösteren ifadelerdir. Genelde malum sığa ile kullanılır. Ayrıntılar için bk. Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 67.

⁵⁶ Temriz kalıpları: hadisin hocadan muteber bir yolla alınmış olduğunu kesin olarak göstermeyen ve çoğunlukla meçhul fiillerle yapılmış olan eda sığasıdır. Ayrıntılar için bk. Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 319.

⁵⁷ Muallak: senedin baş tarafı (yani içinde bulunduğu kitabın yazarının tarafı) eksik olarak rivâyet edilmiş olan hadistir. Ayrıntılar için bk. Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 194.

⁵⁸ Kandemir, M. Yaşar, “el-Câmiu’s-sahîh”, *DİA*, VII, 115.

⁵⁹ Müstemlî: Hadis meclislerinde yüksekçe bir yere oturarak hadislerini yazdıran üstadın sesini uzak yerlerde oturanlara duyurmak için tekrar edene denir.

⁶⁰ Firebrî: Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Matar el-Firebrî (ö. 320/932) olup Buhârî’nin *el-Câmiu’s-sahîh* adlı eserinin en önemli râvisidir.

⁶¹ Eren, Mehmet, *Buhârî’nin Sahîh’i ve Hocaları*, 36.

⁶² Mütâbî: Bir hadisin metin bakımından benzeri olan ve en azından sahâbi râvisi aynı olmak kaydıyla başka bir senedle rivâyet edilen hadistir. Sahâbi râvisi farklı olursa ona şahid ismi verilmektedir. Ayrıntılar için bk. Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 234.

muallak rivâyet ve 341 adet de mütâbi bulunmakta böylece hadislerin toplamı 9082 ye çıkmaktadır.⁶³

Buhârî'nin *el-Câmi'us-Sahîh* isimli meşhur eseri yanısıra *et-Târihu'l-Kebir*, *et-Târihu'l-Evsat*, *et-Târihu's-Sağîr*, *el-Câmiu'l-Kebîr*, *Halku Ef'âli'l-İbad*, *Kitâbu'd-Duafâ es-Sağîr*, *el-Müsnedu'l-Kebîr* ve *et-Tefsiru'l-Kebîr*, *Kitâbu'l-Hîbe*, *Esâmi es-Sahâbe*, *Kitâbu'l-Vuhdan*, *Kitâbu'l-Mebsût*, *Kitâbu'l- 'ilel*, *Kitâbu'l-Künâ*, *Kitâbu'l-Fevâid*, *el-Edebu'l-Müfred*, *Kadâyâ es-Sahâbeti* ve *t-Tabiîn*, *Ref'u'l-Yedeyn Risalesi*, *Birru'l-Valideyn*, *Kitâbu'l-Eşribe*, *Kitâbu'r-Rikâk* isimli eserler de zikredilmektedir.⁶⁴

⁶³ Kandemir, M. Yaşar, "el-Câmiu's-sahîh", *DİA*, VII, 115.

⁶⁴ Kandemir, M. Yaşar, "el-Câmiu's-sahîh", *DİA*, VII, 115.

BİRİNCİ BÖLÜM

BUHÂRÎ'NİN KİTÂBÜ'T-TEVHİD'İNDE RÜ'YETULLAH BAHSİ

I. Rü'yetullah Konusuna Genel Bakış

Allah'ın görülüp görülmeyeceği meselesi İslâm tarihinin tartışmalı konularından biri olup hicrî ilk asırdan itibaren bu konuda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Buhârî'den yola çıkarak ilk dönem müfessirlerinin yaklaşımını inceleyeceğimiz kısma geçmeden önce rü'yetullah kavramı ve mahiyeti hakkında kısa bir malumat vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

“Gözle görmek” anlamına gelen “rü'yet”¹ kelimesi ile “Allah” lafzından oluşan bir tamlama olan rü'yetullah, terim olarak, “Allah'ın görülmesi, Cennet ehlinin Cenab-ı Hakk'ı ahirette gözleriyle görmeleri” demektir. Aralarında küçük farklılıklar olmakla birlikte likâ, nazar, basar kelimeleri de rü'yet kelimesine benzer bir mana ifade etmektedir.²

“Lika” kelimesi “karşılaşmak”³ manasında kullanılmaktadır. “Nazar” kelimesi “gözün hissetmesi”⁴, “göz ile teemmül” anlamına gelmekle birlikte “beklemek”⁵ ve “sefkat duyma, merhamet etme”⁶ manalarına da gelmektedir. “Basar” kelimesi ise “nazar ve rüyet” ile aynı manada olup “görmek”⁷ manasına gelmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de rü'yetullah kavramı geçmemekle birlikte, Hz. Mûsâ'nın Allah'ı (c.c.) görme isteği⁸, inkârcıların dünyada Allah'ı görmek istemeleri⁹ ve

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XIV, 291.

² Topaloğlu, Bekir ve Çelebi İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 265; Yeşilyurt, Temel, “Rü'yetullah”, *DİA*, XXXI,311; Düzgün, Şaban Ali (edit), *Kelâm El Kitabı*, 485.

³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XV, 253.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, V, 215.

⁵ Cevherî, *es-Sihâh fi'l-luğa*, II, 216.

⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, II, 145.

⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, II, 36; Cevherî, *es-Sihâh fi'l-luğa*, I, 44; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, IV, 64.

⁸ A'râf 7/143.

⁹ Furkân 25/21; En'âm 6/158; İsrâ 17/92.

ahirette bir takım yüzlerin Rablerini göreceği ve bazılarının ise bundan mahrum olacağı konusunda¹⁰ açık âyetler yer almaktadır.

Esasen bu konudaki tartışmalar yoğun şekilde hicrî ikinci yüzyılda yaşanmıştır. Rü'yetin cevazıyla birlikte keyfiyeti, ahirette görülmesi, dünyada görülmesi, rüyada görülmesi gibi meselelerde tartışmaların cereyan ettiği gözlemlenmiştir. Bu ihtilafların sonucu olarak Ehl-i sünnet ve Mu'tezilî âlimler arasında farklı görüşler hâsıl olmuştur.

A. İlk Dönem Âlimlerinin Konuya Yaklaşımı

İlk dönemde Allah'ın ahirette görülmesi inancıyla alakalı gerek Hz. Peygamber (s.a.v.) gerekse sahâbe döneminde her hangi bir ihtilafa rastlanmamaktadır. Kur'ân'daki âyetlerin bu hususa delâleti, Allah'ın (c.c.) görüleceğine dair hadislerin Kur'ân âyetlerini teyid ve tekîd etmesi, ilgili hadislerin pek çok râvî tarafından rivâyet edilmiş olması, rü'yetin vukûuna dair genel eğilimi açıklar niteliktedir.¹¹

Bununla birlikte hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren ayrışmaların ortaya çıktığı¹² bu meselede başta Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) olmak üzere pek çok muhaddisin ortaya koyduğu görüşler selefî takip ettiği metot hakkında fikir vermektedir. Allah'ın (c.c.) ahirette görülebileceğini açıklayan hadislere istinaden meseleyi tahlil eden ilk dönem âlimleri bu hususun keyfiyeti hakkında konuşmaktan imtina etmişlerdir.¹³

İtikada dair yazılan risâlelerde, genel itibariyle rü'yetullahın cevazını ispat sadedinde tartışırken, keyfiyeti hususunda konuşmamışlardır. Tahâvî'nin (ö. 321/933) "إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" âyetine mana verirken sergilediği yaklaşım Selefî çizgisini ifade etmesi açısından önemlidir. Tahâvî, rü'yetullahın hak olduğunu ifade ettikten

¹⁰ Kıyâme 75/ 22-23; Mutaffîfin 83/15.

¹¹ Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 172.

¹² Yeşilyurt, Temel, "Rü'yetullah", *DİA*, XXXI, 312.

¹³ Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika*, 61-61; Babertû, *Şerhu Akâidi't- Tahâviyye*, 54.

sonra bunun ihâta ve keyfiyetsiz bir sûrette vukû bulacağını belirtmektedir. “O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır (sevinecektir).”¹⁴ âyeti Allah’ın (c.c.) vahyettiği gibi, konuya ilişkin hadisler ise Allah Rasûlü nasıl söylediye öyle olduğunu ifade etmiştir.¹⁵ Akabinde ise rü’yetullahın keyfiyeti hakkında “Biz bu hususta ne görüşler ileri sürerek tevîl yoluna gideriz ne de hevamız ile vehme kapılırız” demektedir.¹⁶

Selef rü’yetullahın keyfiyeti hakkında te’vilden kaçınmış ve Allah Teâlâ, “nasslarda geçtiği suretle görülür” fikrini öne çıkarmışlardır. Bununla birlikte hadislerde yer alan “معينة” kaydının manalarından birinin “beden gözü ile görme” olması Selef’e karşı tepki oluşmasına sebep olmuş ve görme aletinin “muayeneten ve cehraten” olup olmaması hususunda ihtilaf edilmiştir.¹⁷ Bu kayıt (معينة) görülenin cisim özelliklerine bürünmesi fikrini muarızlarda -özellikle Mu‘tezile’de- oluşturmuş ve rü’yetin bir cisim hakkında varid olabileceği iddiaları söz konusu olmuştur. Nitekim bu görüşün zemininde bazı selef âlimlerinin dünya gözüyle görmeye yönelik şerhleri bulunmaktadır.¹⁸

Selef içerisinde rü’yetin nasıllığına dair en belirgin açıklama, ahirette bizzât gözle görüleceğinden ibarettir. Bunu ifade ederken genelde beden gözü ile görme manasının hâkim olduğu “معينة veya تعين” lafızları ile ifade etmekte yetinmişlerdir.¹⁹

Kelimenin dil yapısı incelendiğinde عياناً kelimesinin “karşı karşıya olma”²⁰ manasında “مواجهة” ve “kişinin gözüyle görmesi”²¹ halinde kullanıldığına, عاين

¹⁴ Kıyâme 75/22-23.

¹⁵ Babertî, *Şerhu Akîdetü't-Tahâviyye*, 53; Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika*, 61; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 344.

¹⁶ Alıntının orijinal metni şu şekildedir: *ولا متوهمين بأهواننا* , *Akâidü't-Tahaviyye* (edit. Ali Pekcan, *İslâm Akaid Metinleri*), 236.

¹⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 266; Yeşilyurt, Temel, “Rü’yetullah”, *DİA*, XXXI, 313; Yaşar, Naif, *İlk Üç Dönem Kelâm Tartışmaları ve Taberî*, 199.

¹⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, III, 423.

¹⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, III, 423; Ahmed b Hanbel’in *er-Redd ale'z-Zenâdika* isimli eserinin farklı bir tahkikinde “تعين” kaydına rastladık. Bk: *er-Redd ale'z-Zenâdika (Akîdetü's-selef içinde)*, 59; Buhârî, bab başlığı olarak (عيانا) ifadesinin yer aldığı, mana rivâyeti ile aktarılmış bir rivâyete yer verir. Buhârî, “Kitâbü't-tevhid”, 24.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XIII, 302.

²¹ Cevherî, *es-Sihâh* (thk. Ahmed Abdülğafur), VI, 2172.

fiilinin de “kişinin gördüğüne dair şüphesi olmaması”²² hali için kullanıldığına rastlamak mümkündür.

Ebû Hanîfe (ö. 150/767), *el-Fıkhu'l-ekber* isimli inanç konularını ele aldığı risalesinde Allah'ın ahirette görülmesine dönük olarak şunları kaydetmektedir:

وَاللّٰهُ تَعَالٰى يَرٰى فِى الْاٰخِرَةِ وَيَرٰهُ الْمُؤْمِنُوْنَ وَهُمْ فِى الْجَنَّةِ بِاَعْيُنِ رُؤُسِهِمْ بِلَا تَشْبِيْهِ وَلَا كَيْفِيَّةٍ وَلَا
يَكُوْنُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ مَسٰفَةٌ

“Allah Teâlâ, ahirette görülecektir ve müminler de cennette bizzat gözleriyle teşbihsiz, keyfiyetsiz ve herhangi bir mesafe olmaksızın göreceklerdir.”²³

Ebû Hanîfe rü'yetin keyfiyetiyle ilgili olarak, müminlerin “başlarındaki göz” ile göreceklerini söyledikten sonra bu görüşün teşbihsiz, keyfiyetsiz, keyfiyetsiz olacağını Allah ile kulları arasında bir mesafe olmaksızın vukû bulacağını ifade etmiştir.

Müzenî (ö. 175/264) cennet ehlinin hiç bir çekişme ve şüpheye mahal olmaksızın Allah'ı göreceklerini zikretmekle yetinmiştir.²⁴

Mu‘tezilenin genel itirazlarına bakıldığında ilk dönem âlimlerinin “rüyetullah” fikrini tecsîm ile ilişkilendirdikleri, Allah'ın görülmesinin ancak cisim olması halinde mümkün olduğunu düşünmesi sebebiyle Allah'ın (c.c.) görülmesi inancına muhalefet ettikleri görülmektedir.²⁵

Ancak gerek selef âlimlerinin gerekse de mütekellimun Ehl-i sünnet âlimlerinin “teşbihsiz, keyfiyetsiz”²⁶, idraksiz ve tefsirsiz²⁷ gibi ifadeleri rüyetin, dünya gözü ile görülmesi şeklinde bir mefhumla kayıtlanmadığını, tecsime

²² Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, IX, 280.

²³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber* (İslâm Akâid Metinleri içinde), 245.

²⁴ Müzenî, *Şerhu's-sünne* (İslâm Akâid Metinleri İçinde), 240.

²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 374; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 52.

²⁶ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber* (İslâm Akâid Metinleri içinde), 245.

²⁷ Maturîdî, *Kitâbü't-tevhid*, 98.

kaymaktan imtina ettiklerini göstermekte, kullanılan معاينة fiilinin, görme olayının gerçekleşmesine yönelik tekîd türünden bir kullanım olduğu düşündürmektedir.

B. Allah'ın (c.c.) Ahirette Görüleceğine Mu'tezilenin İtirazları

Mu'tezilenin, selef âlimlerine itirazlarının temelinde, Allah'ın görülebilmesinin teccîm ve teşbih olmaksızın mümkün olmayacağı ön kabulü yatmaktadır. Mu'tezile ekolü bu sebeple ne dünyada ne de ahirette Allah'ın gözle görülemeyeceğini savunmaktadır. Ehl-i sünnet'in istidlâl ettiği Kur'ân âyetlerini ele alarak, söz konusu âyetlerin açık bir surette Allah Teâlâ'nın görülmesi fikrine delâlet etmediği gerekçesiyle rü'yetullahı inkâr etmektedirler.²⁸ Ayrıca konuyla ilgili hadislerin de teşbihe yol açtığı iddiası ile istidlalden uzak durdukları görülmektedir.²⁹

Mu'tezilenin rü'yeti nefyeden düşünce sisteminde Kur'ân'dan –direk rü'yetle temas eden- referans olarak gösterdikleri iki âyet-i kerime vardır. Bunlardan ilki, En'âm sûresinin 6/103. âyetidir:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾³⁰

“Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder”

Zemahşerî (ö. 538/1144), bu âyetle ilgili tefsirinde, Allah'ın “basar/görme” duygusunu, gören varlıkta idraki mümkün kılan bir özellik olarak var ettiğini zikredip Allah Teâlâ'nın gözler tarafından idrâkinin mümkün olmadığı kanaatine yer vermektedir. Zemahşerî, Allah Teâlâ'nın görülemeyeceği fikrini bir cihet ve cisimden münezze olmasa sebebiyle zâtı itibariyle görmeye mahal olmaktan uzak olması ile temellendirir.³¹

²⁸ Cübbâi, *Tefsîru Ebî Ali el-Cübbâi*, 222; el-Kâ'bi, *Tefsîru Ebi'l- Kasım el-Kâ'bi*, 210; Eş'arî, *Makâlât*, I, 218; *el-İbâne*, 19; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, I, 374; *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l- metâin*, 124.

²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usuli'l- hamse*, I, 432; Yeşilyurt, Temel, “Rü'yetullah”, *DİA*, XXXI, 313.

³⁰ En'âm 6/103.

³¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 52.

Şîa'nın rü'yetullah ve kelâmullah gibi meselelerde Mu'tezile ile aynı kanaati paylaştıkları bilinen bir mesele³² olduğundan Şîî müfessirlerden Tûsî'nin âyetle ilgili yorumuna yer vermek örnek teşkil etmesi açısından önemlidir.

Tûsî (ö. 460/1067), âyetin Allah'ın görülmeyeceğine dair en önemli delillerden biri olduğunu zikrettikten sonra âyette yer alan üç noktaya temas eder. Bunlardan ilki, Allah'ın kendi zâtından idraki nefyederek kendini methetmesidir. İkincisi, idrakin görme ile vuku bulduğudur. Üçüncüsü ise, Allah Teâlâ'nın kendisini övdüğü bir meselede herhangi bir istisnanın - Ehl-i Sünnet'in iddia ettiği şekliyle ahirette görülmesine atıf yapılıyor - eksiklik-nakısa oluşturacağıdır. Bu üç önerme akabinde Allah'ın zâtında bir nâkısa muhal olduğundan rü'yet fikri de Tûsî'ye göre isabetsiz bir görüştür.³³

Başka bir Şîî isim olan Tabersî (ö. 548/1154), önceki görüşleri destekleyen bir te'vilde bulunmuş, idrak fiili basar/görme duyusu ile birlikte kullanıldığında "rüyet" manasına geldiğini ifade etmiştir.³⁴

Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210), âyetin Ehl-i sünnet inancındaki rü'yeti ispat eden yönüne dikkat çektikten sonra Mu'tezilî bakış açısına göre iki şekilde te'vil edildiği bilgisini aktarmaktadır. Bunlardan ilki, "idrak" fiilinin ancak "görme" ile mümkün olduğudur. Âyet açıkça Allah Teâlâ'nın idrak edilmesini nefyedince, "rü'yet" fikri de imkânsız hale gelmektedir. İkincisi ise, âyetin umûm ifade etmesidir. Nitekim Hz. Aişe (r.a.) den gelen Hz. Peygamber (s.a.v) dâhil hiç kimsenin Allah Teâlâ'yı görmediğine yönelik rivâyet de bunu desteklemektedir.³⁵

Ahmed b. Hanbel, Kur'an'da bir yerde³⁶ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ bir başka yerde³⁷ ise, إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ buyurulmasının bir teâruz olmadığını, birinci âyetin Allah'ın dünyada kullar tarafından görülmesiyle alakalı olduğunu söylemektedir.

³² Yavuz, Yusuf Şevki, "Kelâm" *DİA*, XXV,195.

³³ Tûsî, *Tıbyân*, IV, 223.

³⁴ Tabersî, *Mecmeu'l- beyân*, VII, 151.

³⁵ Râzî, *Mefâtihü'l- ğayb*, X, 88-89.

³⁶ En'am 6/103.

³⁷ Kıyâme 75/22.

Nitekim Hz. Mûsâ (as), Allah Teâlâ'yı dünya da görmek istemiş ve bu talebi olumlu karşılanmamıştır.³⁸ Hz. Aişe'ye atfedilen Allah Rasûlü'nün Allah'ı görmemiş olmasıyla ilgili rivâyet de “dünyada rüyet konusuyla ilişkilendirilmiştir.”³⁹

Mâtürîdî (ö. 333/944) ise aynı âyetteki “idrak” kavramının duyu organları ile algılanabilen şeylere mahsus olduğunu, âyet ve işaretlerle bilinen şeylerin “idrak” mefhumunun dışında kaldığını ifade etmekte⁴⁰, rü'yetullahı ispat ederken özellikle “idraksiz” kaydı düşmektedir.

Meseyle ilgili istidlal edilen bir diğer âyet-i kerîme ise, “Sen beni asla göremezsin” mealindeki “لَنْ تَرَانِي”⁴¹ ifadesidir.

Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), “قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ”⁴² âyetinde yer alan “len terânî” ifadesini âyetin devamıyla birlikte anlamaktadır. Buna göre âyet-i kerîme de “*Rabbi, "Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin." buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti.*”⁴² denilmekte, “rüyet”, dağın istikrar bulması şartına bağlanmaktadır. Ancak, dağın paramparça olması ve şartın gerçekleşmemiş olması meşrutun da imkânsız olduğunu ispat etmektedir. Kâdî Abdülcebâr'a göre, Ehl-i sünnet'in Hz. Mûsâ'nın rü'yet talebini delil olarak kullanması isabetli değildir. Çünkü Hz. Mûsâ rü'yeti kendi için değil, kavmi için istemektedir.⁴³

Zemaşerî (ö. 538/1144), Hz. Mûsâ'nın “رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ” talebine karşılık Allah Teâlâ'nın, “لَنْ تَنْظُرَ إِلَيَّ” demek yerine “لَنْ تَرَانِي” şeklinde cevap vermesinin bir amaca matuf olduğu kanaatindedir. Zemaşerî, Allah Teâlâ, Hz. Mûsâ'nın idrak ile

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika*, 59.

³⁹ ed-Dârîmî, *er-Redd ale'z-Zenâdika (Akâidü's-selef içerisinde)* 306

⁴⁰ Mâtürîdî, *Tevîlâtü Ehli's-sünne*, IV, 200.

⁴¹ A'râf 7/143.

⁴² A'râf 7/143.

⁴³ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 138.

birlikte olan rü'yeti talep ettiğini, idrakten hâli bir nazar talep etmediğini bildiği için bu cevabı verdiği düşüncesindedir.⁴⁴

Zemahşerî'nin temas ettiği bir diğer mesele ise, Allah Teâlâ'yı görme talebi "*Bir zamanlar, "Ey Mûsâ! Biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız" demiştiniz de bakıp durur olduğunuz halde hemen sizi yıldırım çarpmıştı*" mealindeki "وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ"⁴⁵ âyeti ile zemmedilmişken Allah'ın elçisinin böyle bir talepte nasıl bulunduğu. Zemahşerî, Hz. Mûsâ'nın insanlarda oluşacak bir şüpheyi bertaraf etmek ve Allah tarafından rü'yetin muhal oluşuna dair mutlak bir âyetin inmesini talep ettiği için bir maslahata matuf olarak bu soruyu sorduğu kanaatindedir.⁴⁶

Zemahşerî'nin açıklamaları doğrultusunda âyeti tefsir eden Şîî âlim Tûsî (ö. 460/1067), "len" edatının "te'bid-ebedilik" ifade ettiğini açıklamalarına eklemiştir. Tûsî'ye göre, "len terânî" ebedi olarak olumsuz mana içeren bir edat olduğu için ne dünya da ne de ahirette Allah'ın görülmesi imkânsızdır.⁴⁷

Tabersî, el-Ka'bî'den (ö. 319/931) nakille Hz. Musa'nın görme talebini izah etmektedir. Buna göre İbrahim "*Rabbim! Ölülere nasıl diriltiyorsun, bana göster!*" deyince, Rabbi "*Yoksa inanmıyor musun?*" demişti. O "*Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye*" cevabını verdi"⁴⁸ manasındaki "وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي" âyeti delil göstermiş, Hz. İbrahim'in ümmete talim amaçlı sorduğu gibi Hz. Mûsâ'nın da sorması mümkündür, demektedir.⁴⁹

Ebu Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) tefsirlerinin derlendiği *Tefsiru Ebî Ali el-Cübbâî* isimli eserde, Cübbâî'ye atfedilen bir görüşte, Hz. Mûsâ'nın rü'yet

⁴⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 147.

⁴⁵ Bakara 2/55.

⁴⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 147.

⁴⁷ Tûsî, *Tibyân*, I, 252; Tabersî de Tûsî, doğrultusunda bilgilere yer vermektedir. Ayrıntılar için bk. Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, IX, 16.

⁴⁸ Bakara 2/260.

⁴⁹ Tabersî, *Mecmeu'l beyân*, IX, 16.

hususunda şek içinde olması caiz görülmüştür. Ayrıca âyetin devamında dağın yerle bir olması ile rü'yetin imkânsızlığı ispat edilmektedir.⁵⁰

Mu'tezilî ve Şîi müfessirlerin yorumları incelendiğinde, bu müfessirlerin Ehl-i sünnet'in rü'yetin hakikatine yönelik serdettiği hadisleri dikkate almadıkları, sahîh hadislerde hiçbir insanın Allah'ı (c.c.) ne dünyada ne de ahirette göremeyeceği iddiası Mu'tezilî kaynaklarda yer almaktadır.⁵¹

Mu'tezilî âlimlere göre aklen de Allah'ın görülmesi mümkün değildir. Mu'tezileye göre, göz yaratılış itibariyle herhangi bir yer ve yönde bulunan, belirli maddi varlıkları görebilir. Bu durum ise, Allah Teâlâ için muhaldir. Hatta Allah'ı (c.c.) maddî varlıklara benzeterek teşbihten uzak durmak, aklî bir zorunluluk sayılmalıdır.⁵²

Mu'tezilî âlimlerin tamamı Allah'ın (c.c.) gözle görülmeyeceği hususunda ittifak halinde iken “bilinme” anlamında kalple görülüp görülme meselesinde ihtilaf etmişlerdir. Ancak başta Ebû'l Hüzeyl el-Allaf (ö. 235/849-50) olmak üzere Mu'tezile'nin çoğuna göre Allah kalple görülebilir.⁵³ Bu da, aklen bilinebilmesi anlamına gelmektedir.⁵⁴ Ayrıca Mu'tezile içinden bazı isimler, Allah'ın insanlar için ahirette, kendisini görmelerini sağlayacak tarzda, altıncı duyu organı mesabesinde bir kabiliyet yaratacağı ve bu hususiyet ile görüleceğini iddia etmişlerdir. Bu görüş, Mu'tezilî oldukları bilinen Dırâr b. Amr'a (ö. 200/815) nisbet edilmektedir. Ayrıca, Ebû Yahya Hafs el-Ferd (ö. 204/820) ve Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) da bu görüştedir.⁵⁵

Selefe yönelik Mu'tezile'nin itirazlarını bu kadarla sınırlı tutup Ehl-i sünnet'in Allah'ın (c.c.) görülmesi hususundaki görüşlerine geçeceğiz.

⁵⁰ Cübbâi, *Tefsîru Ebî Ali el-Cübbâi*, 203.

⁵¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l Usûli'l hamse*, I, 432.

⁵² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usûli'l-hamse*, 400; Yeşilyurt, Temel, “Rü'yetullah”, *DİA*, XXXI, 313.

⁵³ Eş'ârî, *Makâlât*, I, 218.

⁵⁴ Yeşilyurt, Temel, “Rü'yetullah”, *DİA*, XXXI, 313.

⁵⁵ Eş'ârî, *Makâlât*, II, 31; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel*, III, 7-8; Yaşar, Naif, *İlk Üç Dönem Kelâm Tartışmaları ve Taberî*, 182.

C. Allah'ın (c.c.) Ahirette Görülmesine Dair Ehl-i sünnet'in Görüşü

Ehl-i sünnet âlimleri, Allah'ın (c.c.) ahirette görülmesinin aklen câiz, naklî delillere göre de vacib olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte genel yönelim, Allah Teâlâ'nın dünyada görülemeyeceği yönündedir.⁵⁶

Ehl-i sünnet'in rü'yet konusundaki ilk önermesi Allah'ın yön-cihet, hacim ve mesafe olmaksızın görüleceği hususudur. Keyfiyeti bilinmeyen bir vecihle görme vâki olacaktır.⁵⁷

Ehl-i sünnet'in ahirette Allah'ın görülmesi hususunda Mu'tezilî itirazlara karşı sunduğu deliller esasında selef âlimlerinin mucez bir şekilde yer verdiği âyet ve hadislerin tafsilatlı yorumu mahiyetindedir.⁵⁸ Dolayısıyla ilk dönem âlimlerinin ve Ehl-i sünnet âlimlerinin isti'mal ettiği nasslar aynı olmakla birlikte Mu'tezile'ye cevap verme saikiyle farklı yorumlara ulaştıkları söylenebilir.

Ehl-i sünnet'e göre, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan “*O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp sevinecektir.*”⁵⁹ mealindeki âyet, Kıyâmet günü müminlerin Allah'ı (c.c.) göreceğine delildir. “نظر” fiilinin “الي” edatı ile meful aldığı takdirde gözle görmeden başka bir manaya gelmediğine Arap dili ve edebiyatından delil getirmişlerdir. “نظر” fiiline Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi “انتظر” manası vermek ise “Rabb'e nazar etme” kavramını asıl manasından çıkarır.⁶⁰

Ayrıca Mâtürîdî, En'âm süresinde yer alan “*Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder*” manasındaki “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ” âyetin

⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 102-103; Eş'arî, *el-İbâne*, 13-16; Gazzâlî, *el-İktisâd fil i'tikad*, 135; Babertî, *Şerhu Akideti't-Tahâviyye*, 53; es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, 39; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseftiyye*, 50.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 98; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikad*, 131; Babertî, *Şerhu Akaidi't-Tahâviyye*, 53; Teftâzânî, *Şerhu Akaid-i Nesefti*, 51; Aliyyü'l-kârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, 175.

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika*, 61-61; Babertî, *Şerhu Akaidi't-Tahâviyye*, 54.

⁵⁹ Kıyâme 75/22-23.

⁶⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, 13; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 100-101; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 41.

gözlerin dünyada Allah'ı (c.c.) ihâta edemeyeceği ve O'nun zâtını kuşatamayacağı anlamına geldiğini belirtmektedir.⁶¹

Eş'arî (ö. 324/935-36), rü'yeti inkâr edenlerin, âyetin umumundan hareket ettiklerine işaret etmiştir.⁶² Ancak, İbn Hazm (ö. 456/1064) da idrak ile rüyetin, görme ve kavramanın farklı aşamalarını oluşturduğu açıklamasıyla bu istidlalin uygun olmadığına eserinde yer vermektedir.⁶³

Hz. Mûsâ'nın (a.s.) Allah Teâlâ'yı görmek istemesi, Allah'ın (c.c.) görülebileceğine delil sayılmıştır. “*Ey Rabbim, bana kendini göster ki seni göreyim*” manasına gelen “*قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ*”⁶⁴ diyen Hz. Mûsâ, Allah'ın görülebileceğinin muhal olduğunu düşünse böyle bir talepte bulunmazdı. Ehl-i sünnet âlimlerinin itirazlarına göre, rü'yetullahı inkâr edenler bir peygamberin Allah'ı (c.c.) tanınması ve ilâhî sıfatlarını bilmesinden daha fazlasını bildiklerini iddia etmiş olmaktadır. Ayrıca Allah Teâlâ'nın “dağa bak, dağı yerinde görebilersen beni de görürsün” hitabındaki şartın mümkün olması Hz. Mûsâ'nın isteğinin de mümkün olacağını ortaya koymaktadır.⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, Allah Teâlâ'nın (len terâni) dediğini bununla birlikte “*لن أرى- ben görülmem*” demediğine dikkat çekmektedir. Buhârî'de yer alan “*Muhakkak ki siz rabbinizi, şu ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz*” manasındaki “*انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر*”⁶⁶ hadisiyle de bu fikrini desteklemektedir.⁶⁷

A'râf süresinde “*لَنْ تَرِيْنِي*”⁶⁸ âyetindeki tekid ifade eden olumsuzluk, dünya ile sınırlı olup ahireti içine almaz, denilmiştir. “*لَنْ*” olumsuzluk edatının ebediyet manası içermediğine delil olmak üzere Hz. Meryem'e ait olan şu ifade de buna delil olarak

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 103.

⁶² Eş'arî, *İbâne*, 19.

⁶³ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel*, III, 8.

⁶⁴ A'râf 7/143.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 98, es-Sâbûnî, *el-Bidaye fi usuli'd-dîn*, 40; Teftâzânî, *Şerhu'l-akaidi'n-Neseftiyye*, 52.

⁶⁶ Buhârî, “Mevâkit”, 16; “Kitâbu't-Tevhid”, 24; Ebû Dâvud, “Sünne”, 20; Tirmizi, “Sıfat-ı cenne”, 16; Benzeri bir rivâyet için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 16, 17.

⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika*, 62.

⁶⁸ A'râf 7/143.

gösterilmektedir: “Artık bugün hiçbir insanla konuşmayacağım.”⁶⁹ anlamında “فَلَنْ” ^{لَا} “أَكَلِمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًا” âyetinde yer alan “len” edatı ve “el-yevm” kelimesi aynı ifade içinde kullanılmıştır. “لَنْ” edatının ebediyet ifade etmesi halinde âyet-i kerîmede bir tenâkuz olacağı âşikârdır. Nitekim Allah’ın (c.c.) âyetleri böyle bir çelişkiden münezzehtir. Kaldı ki ebediyet ifade ettiği iddiasını kabul etsek bile bu sadece dünyada rü’yeti nefiyden ibarettir.⁷⁰

Ehl-i sünnet’in ortaya koyduğu bir başka delili de Yûnus suresinde geçen “Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır.” mealindeki “لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ” ^{وَزِيَادَةٌ}⁷¹ âyet-i kerimesinde geçen “ziyâde” lafzından kastın da hadisi şeriflerden anlaşıldığı üzere “Allah’ı (c.c.) görmek” olduğudur.⁷² Taberî’de yer alan rivâyete göre Suheyb’den nakledildiği üzere Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Cennet ehli cennete girdiği zaman âli ve münezzehe olan Allah “bunlardan başka istediğiniz bir şey var mı? buyurur. Onlar, “sen yüzümüzü ağartmadın mı bizi cennete koyup ateşten kurtarmadın mı? Daha ne isteyelim! derler.” Rasulullah devamla buyurdu ki: “Cenabı hak perdeyi kaldırır; cennetliklere aziz ve celil olan Rablerine bakmaktan daha hoş gelecek bir şey verilmiş olamaz.” Bir başka rivâyette de Peygamber Efendimiz sözlerine devam ederek “iyi iş ve güzel amel işleyenlere daha güzel karşılık ve bir ziyade vardır” mealindeki âyeti okumuştur.⁷³ Yine ziyade lafzının Allah Teâlâ’ya bakmak olarak yorumlanmasıyla ilgili sahâbe ve tabiinden pek çok rivâyete tefsir kaynaklarımızda ulaşmak mümkündür. Bu rivâyetleri nakledenler arasında şu isimleri saymamız mümkündür: Ebû Bekr es-Sıddık (ö. 13/634), Huzeyfe b. Yeman (ö. 36/656), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Said b. Müseyyeb (ö. 94/713), Abdurrahman b. Ebî Leyla (ö. 83/702), Mücahid (ö. 103/721), İkrime (ö. 105/723), Atâ (ö. 114/732), Dahhâk (ö. 105/723), Katâde (ö. 117/735), Suddî (ö. 127/745).⁷⁴

⁶⁹ Meryem 19/26

⁷⁰ es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 40.

⁷¹ Yûnus 10/26

⁷² Ahmet b. Hanbel, *er-Redd ale’z-Zenâdika*, 62; *Kitâbü’s-Sünne*, 243.

⁷³ Müslim, “İmân”, 297-298; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, VI, 550.

⁷⁴ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, VI, 549- 553.

Buhârî'den nakledilen meşhur hadis, Ehl-i sünnet içindeki genel görüşün zemini açısından önemlidir:

Peygamber Efendimiz'den (a.s) rivâyet edilen “*Muhakkak ki siz şu ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi de göreceksiniz. O’nu görmekte bir engelle karşılaşmayacak ve izdihama düşmeyeceksiniz.*”⁷⁵

Âyet-i kerimelerde geçen “*Rabbine kavuşmayı ümit eden kimseler*”⁷⁶ manasına gelen “likâ” kelimesi de rü’yet manasına gelmektedir⁷⁷

Son olarak Ehl-i sünnet’e göre delil olarak sunulan görüş ise miraç hadisesinde Peygamber’in (s.a.v), Allah (c.c.) ile görüşüp görüşmediği, ihtilafıdır. Bu aklen ve naklen muhal bir durum olsaydı ashâb-ı kirâmın bu hususta konuşması da mümkün olmazdı.⁷⁸

Aklî delillerden olmak üzere rü’yetin, “göz aracılığıyla gerçekleşen bir inkişaf, görme duyusu ile bir şeyi olduğu gibi idrak”⁷⁹ olarak açıklanmasının ardından Teftâzânî (ö. 792/1390) rü’yetin aklen câiz oluşunu şöyle dillendirir: “Dolunaya baktıktan sonra gözümüzü kapattığımızda her iki durumda da dolunay bize inkişaf etmiştir. Fakat gözümüz açıkken bu durum daha nettir.”⁸⁰

Teftâzânî, akl-ı selim ile hareket eden bir kimsenin olumsuz fikirlerden ve önyargılardan uzak bir şekilde düşündüğünde, rü’yetullahın imkânsız olduğuna hükmetmeyeceği kanaatindedir. Bu sebeple rüyetullahın hem aklî hem naklî delilleri olduğuna göre itiraz eden fırkaların delil getirmesi gerekmektedir.⁸¹

Bu konuda sunulan bir başka aklî delil ise; Allah’ın (c.c.) dünyada görülemeyeceği fikri, ahirette de görülemeyeceği anlamına gelmemektedir. Dünyada

⁷⁵ Buhârî, “Mevâkit”, 16, 26; Müslim, “İmân”, 81.

⁷⁶ Kehf 18/10.

⁷⁷ es-Sabûnî, *el-Bidâye*, 41.

⁷⁸ es-Sabûnî, *el-Bidâye*, 42; Teftâzânî, *Şerhu Akâidü’n-Neseî*, 54.

⁷⁹ Ebü’l-Berekât en-Neseî, *Medârikü’t-tenzîl*, I, 527

⁸⁰ Yeşilyurt, Temel, “Rü’yetullah”, *DİA*, XXXI, 312.

⁸¹ Teftazanî, *Şerhu Akaidü’n-Neseî*, 51.

insana verilen görme vasfıyla ahirettekinin farklı olması ihtimal dâhilindedir.⁸² Üstelik dünyadaki pek çok mahlûkatın da görme yetileri birbirinden farklı verilmiştir. Bizim göremediğimiz pek çok şeyi dünyadaki diğer canlılar rahatlıkla görmektedir. Dolayısıyla ahirette insana verilen görme yeteneği farklılaştırılarak Allah'ı (c.c.) görmek mümkün olacaktır.⁸³

Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğu vucûd delilini dikkate alarak rü'yetin mümkün olacağını ifade ederler. Bir şeyin vucûd sıfatına sahip olması aynı zamanda görülebileceğinin de delilidir.⁸⁴ Mâtürîdî ve Râzî, Selef'in düşündüğü gibi algılandığı takdirde teşbihe ve tecsîme düşüleceğinden bu düşüncenin kabul edilemeyeceğini ifade etmektedirler. Ehl-i sünnet âlimleri, Allah'ın yer-yön ve karşılaşma olmaksızın, keyfiyeti bilinmeyen bir şekilde rü'yetullahı gerçekleştireceğini savunmaktadırlar. Ayrıca bu konuda nakille yetinmenin gerekli olduğu fikrini öne sürmektedirler.⁸⁵

D. Allah'ın (c.c.) Dünyada Görülmesi

Dünyada Allah'ın görülmesi ile ilgili olarak, Müşebbihe ve bazı sûfi grupların kabul ettiği "Dünyada Allah'ın görülebileceği fikri" ve "peygamberler de dâhil hiç kimsenin dünyada Allah'ı göremeyeceği" şeklinde iki temel görüş vardır.⁸⁶ Dünyada rüyet, Ehl-i sünnet âlimleri tarafında Hz.Mûsâ'nın talebi ve bu talebin reddi ile nefyedilmektedir.⁸⁷ Konumuz çerçevesinde tartışmaların daha çok ahirette görülüp görülemeyeceği üzerinde durulduğundan bu kısa bilgiyi yeterli görmekteyiz.

E. Allah'ın (c.c.) Rüyada Görülmesi

Allah'ın rüyada görülebileceği hususunda âlimler arasında görüş ayrılığı mevcuttur. Bir grup âlim Hz. Peygamber (s.a.v) ve salih mü'minlerin Allah'ı kalb

⁸² Sâbûnî, *el-Bidâye*, 43.

⁸³ Sâbûnî meseleyi saralı bir hastanın gördüklerini normal insanların göremeyişi ile örneklendirir. Bk. Sâbûnî, *el-Bidâye*, 43; Yeşilyurt, Temel, "Rü'yetullah", *DİA*, XXXI, 313.

⁸⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fil i'tikad*, 130, Sabûnî, *el-Bidâye*, 43; Babertî, *Şerhu Akâid-i Tahâviyye*, 59; Yeşilyurt, Temel, "Rü'yetullah", *DİA*, XXXV, 311-314.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't- tevhid*, 127-128.

⁸⁶ Yeşilyurt, Temel, "Rü'yetullah", *DİA*, XXXV, 312.

⁸⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 342.

gözüyle (rüyada ya da ruhen) görülebileceğini iddia edip bazı hadisleri delil getirmişlerdir.⁸⁸ Buna delil olarak da görülmesi mümkün olan bir varlığı uykuda ve uyanıkken müşahede etme arasında bir fark olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu görüşü ispat sadedinde uykuda görmenin gözle değil kalp ve ruhla olduğunu belirtmişlerdir. Yine bu görmeye asıl olanın, keyfiyet, yön, karşılıklı olmama, hayal ve benzetme olmaksızın mümkün olacağıdır.⁸⁹

Allah'ın ruhen ya da rüyada görülemeyeceğini iddia edenler ise uyku halinde görülen şeylerin hayal olduğunu bu durumun da Allah Teâlâ için muhal olduğunu ifade emektedir.⁹⁰

II. Kitâbü't-tevhîd'te Bâb Başlığı Olarak Rü'yetullah

Klasik eserlerde üzerinde uzun tartışmaların yaşandığı bir konu olması ve Kitâbü't-tevhîd'ten rü'yetullah bahsiyle alakalı olan 24. bâbtaki âyeti incelemeyi uygun görmekteyiz.

Buhârî, *es-Sahîh*'inin Kitâbu't-tevhîd bölümünde 24. bâb başlığını **وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ** **نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ** âyetiyle oluşturmuştur.⁹¹ Daha önce de değindiğimiz gibi Buhârî'nin bâb başlığında yer verdiği âyetler, hadisleri nasıl değerlendirdiğine dair bize fikir vermekle birlikte, hadislere başlık olarak tercih ettiği âyetler de ilgili âyeti nasıl anladığına dair bir işarettir.

A. Buhârî'nin Âyeti Değerlendirmesi

Araştırmamızın çıkış noktası olan “Fıkhu'l-Buhârî fi teracimihî” sözüne binaen Buhârî'nin bâb başlıklarında yer verdiği âyetleri husûsen seçtiği ve zihninde bir tefsiri olduğu kanaatimizi daha önce belirmiştik. Ayrıca bâb başlığı altına yerleştirdiği hadisler bir nevi âyetin tefsiri olarak görülebilir, Buhârî'nin âyete bakışı ve tefsiri sadedinde değerlendirilebilir.

⁸⁸ Yeşilyurt, Temel, “Rü'yetullah”, *DİA*, XXXV, 312.

⁸⁹ Sabûnî, *el-Bidâye*, 44.

⁹⁰ Sabûnî, *el-Bidâye*, 44.

⁹¹ Kıyâme, 75/22.

Buhârî, Kitâbu't-tevhid'in 24. bâbında "إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" âyetini başlık olarak yerleştirmiştir. Âyetleri hadislerle tefsir etmesi esasına dayalı olarak biz de bu hadislerden bir kaçını vermekle iktifa edeceğiz.

Ebû Hureyre (r.a.) diyor ki: "Bir kısım insanlar: "Ey Allanın Resulü, biz Kıyâmet gününde rabbimizi görecek miyiz?" dediler. Resulullah da "Siz, ayın on dördünde ve üzerinde bulutların bulunmadığı bir anda ayın görülmesini tartışır mısınız?" buyurdu. Onlar, "Hayır, Ey Allah'ın resulü," dediler. Resulullah: "Üzerinde bulutların bulunmadığı bir anda güneşin görülmesini tartışır mısınız?" buyurdu. "Hayır" dediler. Resulullah: "İşte siz de, rabbinizi öylece göreceksiniz."⁹²

Cerîr b. Abdullah diyor ki: "Biz Resulullah'ın yanında oturuyorduk. O ayın on dördünde aya baktı ve şöyle buyurdu: "Şüphesiz ki sizler, bu ayı gördüğünüz gibi rabbinizi göreceksiniz ve onu görmekte, kalabalıktan dolayı sıkıntı çekmeyeceksiniz"⁹³

Cerîr b. Abdullah'tan gelen diğer bir riavâyete göre Allah Rasülü, "Siz muhakkak ki Rabb'inizi göreceksiniz." demiş, ve bu ifadeyi gözle görme manası hakim olan "عیانا" lafzı ile ifade etmiştir.⁹⁴ İbn Hacer bu hadisin İbn Şihâb tarafından uzun bir hadisin özet ifadesi olduğunu aktarmaktadır. Ayrıca, rü'yetin nasıllığı hakkında fikir veren "عیانا" lafzı hakkında İbn Şihâb'ın tek kaldığını bildirmektedir.⁹⁵

Ebû Musa el-Eş'arî (r.a.) Resulullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: "İki cennet gümüştendir. Kapları ve içlerinde bulunan herşeyleriyle. İki cennet de altındandır. Kapları ve içlerinde bulunan herşeyleriyle. İnsanların, Adn cennetlerinde Rablerine bakmaları ile kendileri arasında da, sadece Rablerinin yüzündeki azamet perdesi bulunacaktır."⁹⁶

⁹² Buhârî, "Kitâbü't-tevhîd", 24.

⁹³ Buhârî, "Kitâbü't-tevhîd", 24.

⁹⁴ Buhârî, "Kitâbü't-tevhîd", 24.

⁹⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 427.

⁹⁶ Buhârî, "Kitâbü't-tevhîd", 24.

Buhârî şarihleri de, bâb başlığının seçimiyle müellifin müminlerin ahirette Allah Teâlâ'yı görecekleri fikrine işaret ettiğini söylemektedirler.⁹⁷

İbn Battâl, “نظر” kelimesinin muhtemel manalarını sistematik bir şekilde özetleyerek meseleye giriş yapmakta, kelimeyle ilgili nakledilen manaların tahlillerine yer vermektedir.

İbn Battâl (ö. 449/1057), mezkûr âyetin Ehl-i sünnet ve cumhur ulema tarafından ahirette Allah Teâlâ'nın görülmesine delil olarak kabul edildiğini ifade etmektedir. Aynı zamanda, Mu'tezile, Hariciler ve bazı Mürcie mezhebine mensub isimlerin ise “görülme” vasfının “muhtes olma” manası içerdiğinden hareketle Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğuna yönelik görüşlerini aktarmaktadır. Bu fikri iddia edenlere göre âyette yer alan “نظر” ibaresi “bekleme” manasını hamledilmelidir.⁹⁸

“Bekleme” fiilinin “rabbini bekleme” ve “sevabı bekleme” olarak iki vecihle anlamının mümkün olduğu ifade eden İbn Battâl, bekleyen kişide iç sıkıntısı ve kederli- endişeli olma halinin bulunacağını söylemekte, cennet ehlinin ise keder ve sıkıntıdan hali olası icab ettiğinden “نظر” kelimesinin “bekleme” manasına hamledilmesinin hatalı olduğunu kaydetmektedir.⁹⁹

İbn Battâl, rü'yetullah fikrini kabul etmeyip âyeti “bekleme” manasına hamledenlere yönelttiği eleştiri de “Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder.” manasındaki “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ”¹⁰⁰ ve “Sen beni asla göremezsin.” mealindeki “قَالَ لَنْ تَرَانِي”¹⁰¹ âyetleri ile istidlal etmenin isabetli olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü zikredilen iki âyetin de umum ifade ettiğini, ancak söz konusu “nazira” âyetinin ise hususi bir mana ifade edip manayı tahsis

⁹⁷ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, X, 460; İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, XIII, 424; Aynî, *Umdetü'l-kâri*, XXV, 122; Molla Gürânî, *el-Kevserü'l-câri*, XI, 236.

⁹⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, X, 460.

⁹⁹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, X, 460-461.

¹⁰⁰ En'âm 6/103.

¹⁰¹ A'râf 7/143.

ettiği gerekçesi ile rü'yetullah fikrini ispat edici nitelikte açıklamalarda bulunmaktadır.¹⁰²

İbnü'l-Mülakkın (ö.804/1401), Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i üzerine yaptığı şerhte, “nazara” ifadesinin “bekleme” manasına hamledenleri şiddetli bir üslûb ile eleştirmekte, “nazar” kelimesinin Arap dilinde dört manada kullanıldığı ifade etmektedir. Buna göre “nazar” “bekleme”, “tefekür ve ibret alma”, “şefkat ve rahmet” ve “göz ile görme” anlamlarına gelmektedir. Göz ile görme manasına gelen “nazara” ifadesinin mefulünü “ila” harfî cerri ile alıp müteaddî olduğunu ifade eden İbn Mülakkın, “bekleme” manasının harfî cerden hali (müteaddî bi nefsihi) “nazar” kelimesi ile ifade edildiğini âyetlerden ve Arap şiirinden istişhad etmek suretiyle ispat etmektedir.¹⁰³

Molla Gürânî (ö.893/1488), *el-Kevserü'l-câri* isimli şerhinde ilgili bâbın açıklamasını yaparken “nazar” kelimesini “gözle görmek” olarak açıkladıktan sonra, hem âyetin hem de Buhârî'nin 24. bâbta verdiği tüm hadislerin ahirette müminlerin Allah Teâlâ'yı göreceklerine delil teşkil ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca bâb başlığında yer alan âyetten kastın “görme ile hissedilen şey” olduğunu ifade edenlerin ise kendi ifadesi ile münker bir görüş olduğunu söylemektedir. Ehl-i sünnetin Allah'ın görülmesi hususunda öne sürdüğü delillerden başka da ciddi delil bulunmadığını sözlerine eklemektedir.¹⁰⁴

Buhârî, Allah Rasûlü'nden (s.a.v.) aktarılan teheccüd namazı akabinde okunan duayı da bu bâb içerisinde vermiştir. İbn Abbâs'tan (r.a.) rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) gecenin bir kısmında teheccüd namazı kıldığında şu duayı ederdi:

¹⁰² İbn Battâl, burada yer verilen iki âyetin Dünya'da Allah'ın görülmesine hamlederek âyetler arasındaki işkâli kaldırmaktadır. Ayrıntılı açıklama için bk. İbn Battâl, *Şerhu Sahîh-i Buhârî*, X, 461. Benzer bir tevili İbn Hacer'in şerhinde rastlamak da mümkündür. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, XIII, 426.

¹⁰³ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh li şerhi'l- Câmiu's-sahîh*, XXXXIII, 323.

¹⁰⁴ Molla Gürânî, *el-Kevserü'l-cârî*, XI, 236.

*“Allahım! Hamd Sana mahsûstur. Gökleri, yerleri görüp gözetmekten hiç gafil olmayan yalnız Sen 'sin. Hamd Sana mahsûstur. Göklerin, yerlerin ve içlerinde olanların Rabb'i yalnız Sen'sin. Hamd Sana mahsustur. Göklerin yerlerin ve bunların içinde olanların nuru Sen'sin. Hakk Sen'sin. Hakk senin sözüdür. Hakk senin va'dindir. Sana kavuşmak haktır. Cennet haktır. Cehennem haktır. Kıyâmet gününü geleceği haktır!”*¹⁰⁵

Buhârî'nin, burada “kavuşmak” manasına gelen “lika” sözcüğünü içeren bir hadise yer vermesi, “lika” lafzını rüyet manasını destekleyen bir delil olarak değerlendirmesinden kaynaklanmış olmalıdır.

Buhârî, ayrıca Abdullah b. Kays'tan (r.a.) rivâyetle Hz. Peygamber'in (s.a.v) şöyle buyurduğunu aktarır: *“İki cennet vardır ki, bunların kapları ve içlerinde bulunan eşyaları gümüştedir. Diğer iki cennet daha vardır ki, bunların kapları ve içlerinde bulunan şeyler de altındandır. Adn cennetindeki cennetliklerle bunların Rabblarına bakmaları arasında Allah'ın vechi üzerinde bulunan kibriyâ ve azamet perdesinden başka birşey bulunmayacaktır”*¹⁰⁶

Buhârî'nin konuyla ilgili olarak yer verdiği hadislerden bir diğeri de Ebû Hureyre'den (r.a.) gelen, *“Üç tür insan vardır ki, Allah Kıyâmet gününde onlara konuşmaz ve onlara bakmaz: Birisi, malı hususunda, malı, almak isteyen müşteriden daha çok bedel verdiği yemîn eden kimse, ikincisi, ikindiden sonra Müslümân bir kimsenin malını koparıp almak için yalan bir yeminle yemîn eden. Üçüncüsü, ihtiyâcından fazla olan suyu insanlara vermeyen kimsedir. Allah (cc) Kıyâmet gününde ona: “Sen ellerinle imâl etmediğin fazla suyu engellediğin gibi, bugün ben de fazl ve ihsanımı senden men ' ediyorum!”*¹⁰⁷ rivâyetidir.

İlgili hadisler dikkate alındığında Buhârî'nin rü'yetullah fikrini ispat etmek için “nazar”, “lika” gibi kelimelerin yer aldığı hadislerin tamamından oluşan mefhum ile bir sonuca ulaştığını ifade etmek mümkündür.

¹⁰⁵ Buhârî, “Kitâbü't-tevhîd”, 24.

¹⁰⁶ Buhârî, “Kitâbü't-tevhîd”, 24.

¹⁰⁷ Buhârî, “Kitâbü't-tevhîd”, 24.

“Görme” fiilinin niteliği, nasıllığı hususunda ise, inceleme imkânı bulduğumuz şerhlerde genel itibariyle dünyadaki görme fiilinin taalluk ettiği karşı karşıya bulunma, gözlerden optik olarak ışık yansımaları ve görülene mekân izafesi gibi şartların Allah için söz konusu olmadığını, Allah’ı görme durumunun dünyevi görme eyleminden farklı olduğunu vurgulamışlardır.¹⁰⁸

Sonuç olarak, Buhârî’nin hadisleri temel alarak, Ahmet b. Hanbel çizgisini muhafaza ettiği, rü’yetullahı kabul etmekle birlikte nasıllığı üzerinde tartışmadığı kanaatine ulaşmak mümkündür.

B. Buhari’nin Değerlendirmeleri ile Müfessirlerin Görüşlerinin Karşılaştırılması

Araştırmamızın ikinci bölümünde Kıyâme süresindeki söz konusu âyetle ilgili olarak ilk dönemden başlamak suretiyle âlimlerin yorumlarına başvuracağız. Buna bağlı olarak Buhârî’nin âyete verdiği mana ile müfessirlerin yorumları hakkında bazı veriler edinmiş olacağız.

İlk dönemlerden itibaren müteşâbih¹⁰⁹ âyetler üzerinde pek çok tartışma cereyan etmiştir. Müteşâbih âyetlerin te’vil edilmesi ile ortaya çıkan ayrışmalar akîdevî ayrılıkların zemininde ilerlemiştir. İslâmî ilimlerin keskin hatlarla ayrılmadığı ilk dönemlerde hadis-tefsir ve fıkıh ilminin aynı âlimde temayüz ettiği görülmüştür. Biz de ulaşabildiğimiz kadarıyla ilk üç dönemdeki görüşleri Taberî (ö. 310/923) ile sınırlı tutmayı ve bu görüşlerin nasıl ekolleştiğini görmek açısından bazı Ehl-i sünnet ve Mu‘tezilî müfessirlerin görüşlerini zikrederek konunun ilk dönemden ayrı olarak ulaştığı sonuca yer vermeyi amaçlamaktayız.

¹⁰⁸ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XXV, 122; Molla Gürânî, *el-Kevserü’l-cârî*, XI, 236.

¹⁰⁹ Müteşâbih: “Benzeşme” anlamına gelen “teşâbüh” mastarından türemiş bir sıfat olup ıstılâhî olarak birden fazla manaya gelen ve bu sebeple anlaşılmasında güçlük bulunan lafız ve ya ifade diye tanımlanır. Ayrıntılar için bk: Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 240-241.

Âyetin tefsiriyle alakalı kaynakları taradığımızda ilk dönem âlimlerinin **وَجُوهٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ** âyetini Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerden yola çıkarak tefsir ettikleri görülmektedir.

Taberî (310/920), *Câmi'ul-beyân* isimli tefsirinde konuyla alakalı pek çok rivâyete yer vermiş ve sonunda kendi fikrini belirtmiştir. Taberî'nin ilk döneme ait zikrettiği rivâyetler sahâbe ve tabiûn görüşleri açısından önemli bir veri kaynağıdır:

Kıyâme süresinde **وَجُوهٌ يُّؤَمِّنُونَ نَاطِرَةٌ** âyetinin bir sonraki **إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ** âyetiyle bağlantısı sebebiyle tefsirlerde her iki âyet birlikte değerlendirilmiştir.

Kıyâme 22. âyette yer alan “ناصرة” kelimesini Katâde (ö. 117/ 735) Kıyâmet günü bir grup kimselerin kendilerine verilen nimetten dolayı güzel bir yüze sahip olacakları şeklinde açıklamış, bu hususta da “filan kişinin yüzü parladı, ışıldadı” denildiğinde, “kendisine verilen nimetten dolayı yüzü güzel oldu, Allah (c.c.) onun yüzünü parlattı” şeklinde anlaşılmasından yola çıkmış, Arap diline ait kullanımı örnek vererek istidlal etmiştir.¹¹⁰ Ferra da (ö. 207/822) nimetlerle yüzün aydınlanması şeklinde Katâde ile aynı açıklamayı yapmaktadır.¹¹¹

“ناصرة” kelimesinin izahıyla ilgili Mücâhid (ö. 103/721) ve Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) tefsirlerine Taberî'de yer alan rivâyetler arasında rastlamak mümkündür: Hasan-ı Basrî, “ناصرة” lafzına “güzel hoş” manasında “hasene” manası vermiştir. Ahfeş de Hasan Basrî ile aynı görüştedir.¹¹²

Mücâhid'den kelimenin tefsiriyle alakalı iki farklı tefsir rivâyeti gelmektedir. Bunlardan ilki, “yüzlerin güzelliği” şeklinde iken diğeri ise, “mutluluk, nimetler ve memnuniyetten dolayı bir takım yüzlerin parlaması, mutlu olması” anlamındadır.¹¹³

İbn Zeyd de “ناعمة” (nimete kavuştuğu için mutlu) şeklinde tefsir etmişlerdir. Buraya kadar verdiğimiz yorumlardan hareketle bu âyeti "Kıyâmet gününde öyle

¹¹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 342.

¹¹¹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 212.

¹¹² Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 557.

¹¹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII, 342.

yüzler vardır ki, onlar sevinçten ve nimetlere eriştiklerinden dolayı hoşnut ve güzeldirler." şeklinde tefsir ettiklerini söylemek mümkün görünmektedir.

Araştırmamızın asıl konusunu teşkil eden "إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ"¹¹⁴ âyetinin tefsirinde ise "ناظرة" kelimesi ile alakalı olarak "insanın Yaratıcısı olan Allah'a (c.c.) bakması, sevap beklemek, Allah'ın nimetini ve ihsanını beklemek" gibi yorumlarla karşılaşmaktayız.

"إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ" âyetinin yorumunda, Allah'ın görülebileceğini kabul edenler, Allah'ı görmekten kastın sevap beklemek olduğunu savunanlar bir de Allah'ı görmenin irade ve fiiline bakmak olduğu görüşünü savunanlar olmak üzere üç grup karşımıza çıkmaktadır. Ancak "Allah'ın fiilerine bakma" yorumunu, "Allah'tan sevap bekleme" şeklinde yapılan tefsire dâhil etmemiz mümkündür.

1. Âyeti "Allah'ı (c.c.) Görmek" Olarak Değerlendirenler

Kıyâme süresinde yer alan, "إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ" ibaresi Selef'in ve Ehl-i sünnetin yaklaşımları dikkate alındığında "Allah'ı görmek" olarak değerlendirilmiştir. Âyetin sahâbeden bu yana nasıl anlaşıldığını görmek için âyetin geçtiği rivâyetleri incelemekle başlayacağız.

Mümin kulların Allah'ı (c.c.) ahirette görebileceklerine dair pek çok hadis rivâyeti bulunmaktadır. Ancak, bizzât "إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ" âyetinin içerisinde zikredildiği hadis Tirmizi de Suveyr isimli râvî kanalıyla şu şekilde yer almaktadır:

قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ « إِنَّ أَدْنَى أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنْزِلَةً لَمَنْ يَنْظُرُ إِلَى جَنَانِهِ وَأَزْوَاجِهِ وَنَعِيمِهِ وَخَدَمِهِ وَسُرْرِهِ مَسِيرَةَ أَلْفِ سَنَةٍ وَأَكْرَمَهُمْ عَلَى اللَّهِ مَنْ يَنْظُرُ إِلَى وَجْهِهِ غُدُوَّةً وَعَشِيَّةً ». ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ (وَجُودًا يَوْمَئِذٍ نَاطِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ)

İbn-i Ömer tarikiyle Rasulullah (s.a.s) "Cennetliklerin en aşağı derecesinde olan kimse, bahçelerine, hanımlarına, hizmetçilerine ve oturacağı koltuklara bin yıllık bir mesafeden bakacaktır. Cennetliklerin, Allah katında en üstünü ise her gün

¹¹⁴ Kıyâme, 75/23.

iki defa (sabah akşam), Allanın yüzüne bakacaktır” buyurmuş, daha sonra Rasululah (s.a.v): "O gün öyle yüzler vardır ki pırıl pırıl parlarlar. Rablerine bakarlar." âyetlerini okuduğunu aktarmıştır¹¹⁵

Bu rivâyette yer alan “daha sonra Allah Rasülü (s.a.v) şöyle okudu” ibaresi Hz. Peygamber’in bizzât âyeti beyan ettiği, âyetteki “*Rablerine bakarlar*” ifadesinin “sabah akşam Allah’ın (c.c.) vechine bakmak” şeklinde anlaşılması gerektiği sonucunu vermektedir.

Tirmizî (ö. 279/892) hadisi rivâyet ettikten sonra Suveyr isimli raviden hadisin başka tariklerinin olduğunu da şerh düşmüş, diğer tariklerde merfu‘ değil mevkuf olarak yer aldığı bilgisine yer vermiştir.¹¹⁶ Nitekim Tirmizî, aynı hadisi akabinde “hadis merfu‘ tarikiyle gariptir” açıklamasını yapmıştır.¹¹⁷ Hadisin mevkuf ve merfu olması âyetin tefsirinin faili hakkında fikir verir. Şâyet mevkuf ise, tefsiri sahâbenin yaptığı, merfu‘ ise âyetin Hz. Peygamber tarafından tebyin edildiği düşünülebilir.

Ahmet b. Hanbel’den (ö. 241/855) ve Ebû Ya’la’dan (ö. 307/919) aynı tarikle gelen merfu‘ hadiste “*ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ*” ibaresi yerine sadece “*ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ*” şeklinde rivâyet edilmiştir.¹¹⁸ Burada açıkça failin zikredilmemesi âyetin hadisle bağını kuran kişinin Allah Rasülü (s.a.v), İbn Ömer veya ravi olduğu ihtimalini gündeme getirmektedir. Buna göre âyeti okuyanın İbn Ömer (r.a.) olması ihtimaline göre ise âyetin “Allah’ın görülmesi” olarak anlaşılmasını bir çeşit sahâbe tefsiri olarak düşünmek de mümkündür.

¹¹⁵ Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 72.

¹¹⁶ Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 72.

¹¹⁷ Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 72.

¹¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 64; Ebû Ya’la, *Müsned*, X, 76-77.

Bu hadise istinâden İkrime (ö. 105/723) “تنظر إلى ربها نظرا” - Rabbine bakma” şeklinde anlamış,¹¹⁹ Hasan-ı Basrî de (ö. 110/728) Buhârî’den nakille “Rabbine bakarak yüzleri sevinçlidir”¹²⁰ şeklinde tefsir etmektedir.¹²¹

Ebü'l-Hasen Atıyye el-Avfî (ö. 111/729-30)¹²² âyetten muradın Allah’a (c.c.) bakmak olduğunu ifade ettikten sonra, kullar Allah Teâlâ’ya baksa bile Allah’ın azametinden dolayı bakışların O’nu ihata edemeyeceğini ancak Allah’ın (c.c.) bakışının kulları ihâta edeceğini söyleyerek “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ”¹²³ âyeti ile ilişkilendirmiştir.¹²⁴

Mukâtil (ö. 150/767) âyetin manasını “bizzât gözleriyle Rablerini görecekler” diye anlamaktadır.¹²⁵ Burada dikkat çekici nokta Mukâtil’in “معينة” kaydıyla ifade ettiği “gözleriyle görecekler” şeklinde tefsir etmesidir. Selef’in rüyet konusundaki görüşünü izah ederken değindiğimiz gibi –nasslarda yer aldığı gibi görülecek anlayışı ve hadisler üzerinde herhangi bir teville gitmemeleri, dünyada sahip olunan gözlerle görme manası verdikleri fikrini oluşturmuş, bu sebeple de daha sonraları özellikle îtizâlî çevrelerde Selef’in tescime¹²⁶ kaydığı iddialarına sebep olmuştur.¹²⁷

Hem Buhârî’nin hocası olması, hem de kendi döneminde fıkıh ve hadisin yanı sıra kelâmî görüşlerine de başvurulmuş bir âlim ve ilk dönem selef akidesinin temsilcilerinden olması hasebiyle Ahmed b. Hanbel’in konuyla ilgili görüşleri ayrı bir hususiyet taşımaktadır.

¹¹⁹ Taberî, *Câmiu’l- beyân*, XII, 343.

¹²⁰ Metnin orijinali şu şekildedir: قال : تنظر إلى الخالق ، وحق لها أن تنضر وهي تنظر إلى الخالق .

¹²¹ Taberî, *Câmiu’l- beyân*, XII, 343.

¹²² Atıyyetü’l-Avfî: Tam adı, Ebü’l-Hasen Atıyye b. Sa’d b. Cünâde el-Avfî el-Cedelî (ö. 111/729-30) olan Kûfeli muhaddis ve müfessir, tâbiidir. Hadis konusunda güvenilirliği tartışılmış, Hz. Ali’yi diğer sahâbeye üstün tuttuğu iddia edilmiştir.

¹²³ En’âm, 6/103.

¹²⁴ Taberî, *Câmiu’l- beyân*, XII, 343.

¹²⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, III, 423.

¹²⁶ Tescim: Bir şeyi cisim olarak düşünmek ve üç boyutlu olduğunu kabul etmek anlamına gelen Allah’ın cisim olduğunu düşünen yapının adıdır. Ayrıntılar için bk. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 231.

¹²⁷ Yeşilyurt, Temel, “Rü’yetullah”, *DİA*, XXXV, 313. Söz konusu iddia ile alakalı olarak, “Rü’yetullah Konusuna Genel Bakış” başlığı içerisinde, selefî tescimden imtina ettiği değerlendirilmelerine yer verilmiştir.

Döneminde Mu'tezilî akıma karşı çıkan ve günümüz Ehl-i sünnet çizgisinin oluşmasına kaynaklık eden Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) bu âyetin Allah Teâlâ'nın ahirette görüleceği manasına geldiğini düşünmektedir. Bu sebeple, Cehmiyye¹²⁸ gibi Allah'ın yarattığı hiçbir şeyin O'nu göremeyeceğini, görülebilmek için malum olmak ve mevsuf olması gerektiğini, görülme vasfının ancak Allah'ın yarattığı şeylere ait olduğunu iddia edenlere karşı bu âyetin cevap mahiyetinde olduğunu söylemektedir.¹²⁹

O dönemde ilk ayrışmaların başladığını da bu verilen cevaplardan anlamamız mümkündür. Nitekim Ahmed b. Hanbel eserinde, muarızlarının âyetten anlaşılması gerekenin “sevap beklemek ve Allah'ın fiilini ve kudretini görmek” olduğunu iddia ettiklerine, Furkan suresinin 45. Âyeti ile şu şekilde istidlal ettiklerine yer vermiştir.¹³⁰

“*Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmez misin? İsteseydi onu sabit kılardı. Sonra biz güneşi gölgeye delil kıldık*”¹³¹ âyetinde “إِلَى رَبِّكَ” ibaresine muzaf takdiri ile “إِلَى فَعَلٍ” şeklinde anlaşılabilirliğine göre “إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ” âyetine de muzaf takdiri yapılmalı ve “إِلَى فَعَلٍ رَبِّهَا” şeklinde anlaşılmalıdır.

Ahmed b. Hanbel, muârızlarının yaptığı bu itiraza, Allah'ın fiillerini görmek için ahireti beklemelerinin gereksiz olduğu gerekçesiyle karşılık vermektedir. Çünkü kullar dünyada da Allah Teâlâ'nın fiillerini müşahade etmektedirler. Ayrıca Ahmed

¹²⁸ Cehmiyye: Müşebbihe ve mücessime anlayışlarına tepki olarak doğmuş bir akımdır. Allah'ın sıfatlarını, rü'yetullahı ve insanın irade hürriyetini inkâr etmekte, cehennemini fani ve Kuran'ın mahlûk olduğunu savunmaktadır. Cehm b. Safvan, kurucusu olup, İslâm dünyasında oluşan ilk itikadî mezheptir. Ayrıntılar için bk. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 58.

¹²⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, 61. Konuyla bağlantılı olarak, Cehmiyye, Allah'ın varlığının ancak akılla idrak edilebildiğini, insanın duyu organları ile bilip, ihata edemeyeceğini, yalnızca Allah'ın fiillerini görebileceğini savunur. Yaratıklara nisbet edilen âlim, hay, semi, basar gibi vasıflarla mevsuf olamayacağını ancak kadir, halik ve fail olarak vasıflanabileceği iddiasındadır. Ayrıntılar için bk. Gölcük, Şerafeddin, “Cehmiyye”, *DİA*, VII, 234.

¹³⁰ Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, 61.

¹³¹ Furkân 25/45.

b. Hanbel'e göre kulların sevabı beklemesi de "Allah'ın (c.c.) görülmesi" manasına ters düşmemektedir, kullar sevabı beklemekle birlikte Rablerini görebileceklerdir.¹³²

Ahmed b. Hanbel ile muarızları olan Mu'tezilîler arasında cereyan eden tartışmalar konumuzla ilgili olarak Kur'an'ın, Kur'an ile ve hadislerle tefsirinin örnekleri kabilinden dikkat çekicidir.

Ahmed b. Hanbel, Müslim (ö. 261/875) ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) rivâyet ettiği bir hadiste şöyle buyrulmaktadır: "Cennet ehli cennete girince Allah Teâlâ diyecek ki: "Artırmamı istediğiniz bir şey var mı?" diye sorar. Kulları da; "Yüzlerimizi ağartıp bizleri cennete koymadın mı?, Cehennem ateşinden bizi kurtarmadın mı?" der. Allah Rasûlü devamında: "Sonra perde kalkar ve o müminlere Allah'ın vechine bakmaktan daha sevimli bir şey verilmez" der akabinde de: "وَزِيَادَةٌ" ¹³³ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ" âyetini okur ve nitekim başka bir rivâyette de "وَزِيَادَةٌ" ifadesi Allah'ı görmek olarak tefsir edilmiştir.¹³⁴

Muarızlarının "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ" ¹³⁵ âyetinin müteşâbih olmasından hareketle Allah Teâlâ'nın ne dünyada ne de ahirette görülemeyeceğini iddia etmesi üzerine "vahyin kendisine indiği Allah Rasûlü (s.a.v) bu âyetin manasını bildiği halde niçin *انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر* ¹³⁶ buyurmuştur?", sorusunu muhataplarına yöneltmiştir.

Bununla birlikte muhataplarına cevap olarak Hz. Mûsâ'nın Allah Teâlâ'yı görme arzusuna "لَنْ تَرَانِي" ¹³⁷ "sen beni göremezsin" buyurulduğunu "لم ار"- "Ben görülmem" denilmediğine işaret eden Ahmed b. Hanbel, Rasulullah (s.a.v) "انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر" - "Siz, muhakkak şu ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi

¹³² Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l Cehmiyye*, 62-63.

¹³³ Yûnus 10/26.

¹³⁴ Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika*, 63; Tirmizî, Sıfat-ı cenne, 16.

¹³⁵ En'âm 6/103.

¹³⁶ Buhârî, Mevâkit, 16; Kitâbu't-Tevhid, 24; Ebû Dâvud, Sünne, 20; Tirmizî, Cennet, 16. Benzeri bir rivâyet için bk. Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 16, 17.

¹³⁷ A'râf 7/143

göreceksiniz” demişken O’nun sözünü bırakıp, Cehmiyenin sözüne mi tabi olalım şeklinde bir istihzayla reddiyesini sonuçlandırmıştır.¹³⁸

Selefin önde gelen temsilcilerinden Osman b. Said ed-Dârimî’nin¹³⁹ (ö. 280/894) bazı ilâhî sıfatlarla kader ve Kur’ân’ın mahlûk oluşu konularında Cehmiyye ve Mu‘tezile’nin görüşlerini eleştirdiği eseri *er-Redd ale’l-Cehmiyye*’de Ahmed b. Hanbel’in verdiği delilleri hadislerle gerekçelendirerek uzunca bir metin halinde sunmuştur. Ayrıca, mümin kul için Allah’ın vechine bakmaktan daha büyük bir ahiret sevabının da olmayacağını eklemiştir.¹⁴⁰

Sûfi yönüyle tanınan, ilk dönemlerden örnek verilebilecek bir isim de Sehl et-Tüsterî (ö.283/896)’dir. Âyetin tefsirinde rü’yetin varlığına ilişkin yorumu şöyledir: “Kim Allah sevgisiyle hayatını sona erdirirse, onun diyeti Allah’ı görmektir. Amellerinin karşılığı cennettir. Tevhidin karşılığı da Hak Teâla’yı görmektir.” Ayrıca Tüsterî, Rabiâtü’l-Adeviyye’den (ö. 185/801) nakille şöyle demiştir: “İlahî! Ben dünyayı içerisinde seni zikrettiğim için severim. Ahireti de orada seni göreceğim için severim. Dilimin senin zikrinle ıslak olmadığı bütün saatler uğursuzdur. İlâhî! İki şeyi bende cem etme. İlâhî! Beni yakacak olan (cehennemin) tutuşturulmuş ateşine ve senden ayrı kalmaya takat getiremem.”¹⁴¹

Taberî (ö. 310/923) Hasan-ı Basrî (ö.110/728) ve İkrime’den (ö.105/723) gelen “Rablerine bakma” şeklinde tefsir etmenin en sahîh görüş olduğunu beyan etmiş, daha önce de yer verdiğimiz şu hadisi delil olarak zikretmiştir:

İbn Ömer tarikiyle Rasulullah (s.a.s) "*Cennetliklerin en aşağı derecesinde olan bir insan, bahçelerine, hanımlarına, hizmetçilerine ve oturacağı koltuklara bin yıllık bir mesafeden bakacaktır. Cennetliklerin, Allah katında en üstünü ise her gün iki defa (sabah akşam), Allah’ın yüzüne bakacaktır*" buyurmuş, daha sonra

¹³⁸ Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ala’z-Zenâdika*, 63.

¹³⁹ Mezkûr Darîmî, *Sünen* eseriyle meşhur olan muhaddis Darîmî değildir. Ayrıntı için bk: Aydınlı, Abdullah, “Dârimî, Osman b. Saîd”, *DİA*, VIII, 495-496.

¹⁴⁰ Darîmî, *er-Redd ale’l-Cehmiyye (Akaidü’s-Selef içinde)*, 309.

¹⁴¹ Tüsterî, *Tefsiru Tüsterî*, 172.

Rasululah (s.a.s): "O gün öyle yüzler vardır ki pırıl pırıl parlalarlar. Rablerine bakarlar" âyetlerini okudu"¹⁴²

İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) konumuz olan âyet ile ilgili yorumuna gelince, "ناضرة" kelimesinin kulların kendilerine yapılan ikramlardan ötürü, mutluluğun son haddinde olmalarını vassafeden bir sıfat olarak gelmiştir. Dolayısıyla kul, ikram ve lezzetlerin son sınırına ulaşınca, geriye "ناظرة" kelimesinin hakikî anlamına hamledilmesinden daha sağlıklı bir yorum kalmayacaktır. Bu da Allah'ın görülmesi anlamına delalet etmektedir. İmam Mâtürîdî'ye göre, Allah Teâlâ'nın görülmesi câiz olup, Allah kendine yakın kullarına bu şekilde ikram edip diğerlerinden üstün tutar.¹⁴³

İlk dönem âlimlerinin rüyeti tecviz etmekle birlikte mahiyeti ve keyfiyeti hususunda te'vile gitmekten kaçınan çizgilerine karşı hem tefsir hem de kelâmî yönüyle tanınan İmam Mâtürîdî'de rüyetin hususiyetine dair bazı açıklamalara rastlamak mümkündür.

İmam Mâtürîdî, rüyetin idraksiz ve tefsirsiz olacağını beyan eder. İdraksiz olmasından kasıt, ihâta edilemeyişi, hacimli bir şey gibi sınır ve taraflarının olmasından münezzehe oluşudur. Tefsirsiz oluşu ise, görenin karşısında olmaktan, görene belli bir mesafede bulunmaktan ve göz ışınlarının kendisine ulaşmasından münezzehe oluşudur.¹⁴⁴

Kur'ân'ı, kelimeler ve felsefe birikimiyle tefsir edip müteşâbih âyetlerde Mu'tezile ve Ehl-i sünnet görüşlerini tafsilatlı bir şekilde ele alan Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) bu âyetin tefsirinde dağınık halde bulunan itizâlî iddialara teker teker yer vermiştir.

Râzî (ö. 606/1210), "نظر" kelimesinin yorumuyla ilgili olarak, kişinin görmeyi amaçladığı görülebilen bir şeye göz bebeğini çevirmesinden ibaret olduğunu

¹⁴² Tirmizî, *Tefsiru'l-Kur'ân*, 72.

¹⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-Sünne*, V, 340.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 98.

kabul etmektedir. Râzî'ye göre, bu konuda en isabetli görüş, “nazar” kelimesinin hakikate hamledilmesi imkânsız olunca (yani göz bebeğinin maksuda çevrilmesi), nazarın sonucu olan “rü’yete” hamletmektir. Bu, sonucun sebep ile isimlendirilmesi şeklinde bir kullanım olduğu için “nazar” kelimesinin bekleme manasında “intizar” anlamına hamledilmesinden daha doğru bir yorumdur. Çünkü bekleme fiilinin gözün eşyaya çevrilmesi manası ile arasında bir bağ yoktur.¹⁴⁵

2. “Rablerinin Sevabını Beklerler” Şeklinde Yorumlayanlar

Kıyâme süresinde yer alan “*Rablerine bakacaklardır (O’nu göreceklerdir)*” manasında “إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ”¹⁴⁶ bakışı “sevap bekleme” olarak tefsir edenler de olmuştur.

Taberî’de yer alan bilgilere göre, Ebû Salih (ö. 101/719-20) ve Mücahid’den (ö. 103/721) gelen bir kavilde âyet, “Rablerinin sevabını bekleme” yönünde tefsir edilmiştir. Yine Mücahid’den gelen başka bir rivâyette, kendisine rü’yetullah konusu sorulduğunda Allah’ın her şeyi gördüğünü ancak, O’nun hiçbir şey tarafından görülemeyeceğini söylemiştir.¹⁴⁷

Zeyd bin Ali’ye (ö. 122/740) nisbet edilen *Tefsir-u ğaribi l-Kur’ân*¹⁴⁸ isimli eserde, “ناظرة” kelimesinden kastın “sevap beklemek” olduğunu söylemektedir. Buna göre âyetteki mana ise, Rablerinin işine sevap ve nimetlerine bakmaktadırlar.¹⁴⁹

Ahfeş (ö. 215/ 830), “إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ” âyetindeki “ناظرة” kelimesini “hasene” olarak tefsir ederken “إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ” âyetini de Allah’ın “nimetlerinden ve rızkımdan kendilerine verdiği şeylere bakarlar” şeklinde tefsir etmiştir.¹⁵⁰ Ahfeş’in bu yorumu “Rabbe bakma” fikrini “Rabbin fiiline bakma” şeklinde anladığına veya “nimet ve

¹⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu l-ğayb*, XXX, 228.

¹⁴⁶ Kıyâme 75/23.

¹⁴⁷ Taberî, *Câmîu l- beyân*, XII, 344.

¹⁴⁸ Eserin Zeyd b. Ali’ye ait olduğu hususunda bir takım tartışmalar vardır. İslâm ansiklopedisinde “Zeyd b. Ali” maddesini yazan Saffet Köse, eserin Zeyd b. Ali’ye ait olduğu görüşünün daha baskın olduğunu ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk: Köse, Saffet, “Zeyd bin Ali”, *DİA*, XLIV, 315.

¹⁴⁹ Zeyd b. Ali, *Tefsiru ğaribi l-Kur’ân*, 447.

¹⁵⁰ Ahfeş, *Meâni l-Kur’ân*, 558.

rızık” kabilinden verilenlere bakmanın bir nevi “sevap bekleme” şeklinde anlaşıldığına işaret eder.

Mu‘tezile’nin meşhur âlimlerinden sayılan Ebû Alî el-Cübbâî (303-916), yorumlarının derlendiği tefsirinde, bu âyeti “Rablerinin nimetini beklerler” şeklinde tevil etmiştir. Bu konuda Cübbâî, rü’yetullahı tecviz eden hadisleri, teşbihe götüren bütün hadisleri kabul etmek anlamına geleceği iddiasıyla kabul etmemektedir.¹⁵¹

Cübbâî, tefsirinde harf-i cerlerin birbirlerinin yerine kullanılmasının Arap dili ve belâğatı açısından sorun teşkil etmediğini söylemekte, Ehl-i sünnetin iddia ettiği gibi نظر fiilinin الى ile kullanıldığında sadece “bakmak değil “beklemek” manasına gelmesinin imkân dâhilinde olduğu görüşünü serdetmektedir. Bu sebeple, “انا انتظر” “filan kişiyi bekliyorum” kullanımı Arap diline aykırı olmayacaktır. Ayrıca bu iddiasını birbirinin yerine kullanılan harfi cerler ile ispat etme gayreti içindedir. Örnek olarak da “مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِّ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ”¹⁵² “Tanrı diye taptıklarınız içinde hakka götüren biri var mı?” diye sor. De ki: “Hakka götüren yalnız Allah’tır.” âyetinde الى ve ل harfi cerlerinin birbirinin yerine kullanıldığını zikreder.¹⁵³

Arap dilinin bu tür te’villere imkân vermesi kabul edilebilir olsa da buradaki itirazımız büyük bir hadis külliyatını tamamen yok saymaya karşı olmalıdır.

Kâdî Abdülcebâr (ö.415/1025) Kur’ân’ın tertibine göre yazılan ve kendince hatalı gördüğü yorum ve tefsirleri incelediği eseri *Tenzîhü’l-Şur’ân ‘ani’l-metâ’in* isimli eserinde âyet-i kerîmenin tefsiriyle alakalı olarak; Allah Teâlâ’nın görüleceğini savunan Ehl-i sünnet’e iki ihtimalle itiraz etmektedir. Şâyet, Allah’ın cisim olduğu iddiasında bulunuyorlarsa tartışmaya bile gerek görülmez. Ancak, Allah’ın hem cisim olmadığı kabul edilip hem de görülebileceği iddia ediliyorsa bu ancak normal bir gözün bir şeye çevrilmesi ile olur ki bu da ancak cisim sayılacak bir şeye vukû

¹⁵¹ Cübbâî, *Tefsîru Ebi Ali el Cübbâî*, 478-479; Yavuz, Yunus Şevki, “Cübbâî, Ebû Ali”, *DİA*, VIII, 99-102.

¹⁵² Yûnus 10/35.

¹⁵³ Cübbâî, *Tefsîru Ebi Ali el-Cübbâî*, 478-479.

bulur. Bu sebeple Allah'a (c.c.) bakmaktan kastın, O'ndan sevap beklemek olduğu ve en doğru tefsirin bu şekilde olacağını kaydetmektedir.¹⁵⁴

Zemahşerî (ö. 538/1144), tefsirinde diğer Mu'tezilî âlimlerden farklı bir yaklaşım sergileyerek *إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ* âyetinde mefulün (*إِلَى رَبِّهَا*) öne alınmasından dolayı manada oluşan hususiyet vurgusuna dikkat çeker.¹⁵⁵ Nitekim aynı üslûb “*إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ*”¹⁵⁶, “*o gün varılıp durulacak yer, sadece Rabbinin huzurudur*” “*إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقِيُّ*”¹⁵⁷ “*işte o gün sevkediliş Rabbinedir*” gibi âyetlerde de yer almaktadır. Zemahşerî'ye göre, burada meful öne alınarak manada normal cümle yapısından ayrı bir hususiyet oluşturulmuştur. Buna göre, şâyet Allah (c.c.) görülebilen bir şey olsaydı Allah'a (c.c.) hamledilirdi (Kasr ile öne alınmazdı). Ancak, Allah Teâlâ için bu ihtimal muhal olduğundan en uygun olan “bekleme, ümid etme” manasına hamledilmesidir.¹⁵⁸

Sonuç olarak, Eş'arî ve Mâtürîdî ile temelleri atılan, Râzî ile felsefî derinlik kazanan Ehl-i sünnet anlayışı, âyetin yorumuyla ilgili olarak dünyadaki görmeden farklı, teccîmden uzak, Allah'a (c.c.) bir mekân ve sınır çizmeksizin görmenin câiz olduğu kanaatindedir.

Mu'tezilî itirazlara bakıldığında ise, Selef'e olan karşı duruşun Allah'ı teccîmden tenzih etmek amacına matuf olduğu görülür. Nitekim Mâtürîdî ve Eş'arî de aynı argümanları kullanmakta, dünyadaki gibi bir bakışla görülemeyeceğini ifade etmektedir. Tam bu noktada Mu'tezilî görüşler ile Ehl-i sünnet âlimlerinin aynı kanaati paylaştıkları ve ihtilafın lafzî olduğu zannedilebilir. Ancak, çıkış noktaları aynı olsa da âyetin tefsirinde oluşan farklılık Ehl-i sünnet âlimleri ile, Mu'tezilî âlimlerin Allah'ın (c.c.) görülmesine ilişkin hadislerle yaklaşımdaki farklılıktan kaynaklanmaktadır.

¹⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l Kur'ân 'ani'l- metâ'in*, 354-355.

¹⁵⁵ Normal arapça diziliminde fiilin müteallık fiilden sonra gelmelidir. “*نَاطِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا*” formunda gelmesi gerekiyordu. Burada “*إِلَى رَبِّهَا*” kaydının öne alınması Öne alınması halinde “kasr” ifade ederek manaya hususiyet kazandırır. Mefulün takdiminde “hasr” ifade etmesi hakkında bk. Emin, Mustafa ve Cârîm, Ali, *el-Belâğatü'l-vâdiha*, 217.

¹⁵⁶ Kıyâme 75/12.

¹⁵⁷ Kıyâme 75/30.

¹⁵⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 649.

İlk dönem Selef âlimleri ile sonraki dönem Ehl-i sünnet âlimleri rü'yetullah fikrine delalet edecek pek çok rivâyeti esas almıştır. Yirmi küsur sahâbe tarafından farklı tariklerle rivâyet ediliyor olması hadislerin¹⁵⁹ muhaddisler tarafından manevi tevatür olarak algılanmasına, rü'yetullah düşüncesinin aklen ve naklen câiz görülmesine sebep olmuştur.

Mu'tezilîler ise aklî istidlallere uygun olmaması hasebiyle rivâyetleri nazar-ı dikkate almamışlar ve bunun neticesinde rü'yetullahı reddetmişlerdir.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Rü'yetullah ile ilgili hadisleri rivâyet eden sahabîlerin listesi için bakınız: Koçyiğit, Talat, *Hadisçiler ve Kelâmcular Arasında Münakaşalar*, 173.

¹⁶⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 8-9.

İKİNCİ BÖLÜM

BUHÂRÎ'NİN KİTÂBÜ'T-TEVHÎD'İNDE KELÂMULLAH BAHSİ

I. Allah'ın Sıfatları, Kelâmullah Ve Halku'l-Kur'ân Tartışmalarına Genel Bir Bakış

A. Allah'ın (c.c.) Sıfatları

Sıfat, “bir varlığın nitelik, hal ve özelliklerini belirtmek” anlamında mastar ve “bir varlığın tanınmasını sağlayan hal ve nitelik” anlamında isim olan bir kelimedir.¹ Cürcânî (ö. 816/1413), zâtın hallerini gösteren bir isim olarak tarif etmektedir.²

Allah'ı kemâl sıfatları ile niteleyip, noksan sıfatlardan uzak kılıp tenzih etme gayretine matuf olarak zât-sıfat münasebeti, sıfatların tasnîfi, nefy ve ispatı gibi meseleler ilk dönemlerden bu yana muhaddisler ve kelâm âlimlerini meşgul etmiştir.

İlk dönemlerde hususi bir tasnife tabi tutulmadan Allah'ın sıfatlarının ispatı ve nefyi ele alınmış, ilerleyen dönemlerde ise farklı açılardan farklı tasniflere tabi tutulmuştur.³

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre, Allah'ın sıfatları konusunda ilk tasnifi yapan Ebû Hanîfe olup,⁴ zâtî ve fiilî olarak ikiye ayırmıştır.⁵ Daha sonra Mâtürîdî, Mu'tezileden Kâ'bi'ye (ö. 319/931) yönelttiği eleştirilerde aynı taksimi kullanmıştır. Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö.508/1115) ele aldığı konular incelendiğinde ise tenzihi⁶ - subûtî şeklinde sıfatları taksim ettiği görülmektedir.⁷

¹ Asım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, III, 759.

² Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 138. Orijinal metni şu şekildedir: هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات، وذلك نحو طويل وقصير

³ Düzgün, Şaban Ali, *Kelâm El Kitabı*, 222.

⁴ Çelebi, İlyas, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, 103; Düzgün, Şaban Ali, *Kelâm El Kitabı*, 223.

⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber (İslâm Akâid Metinleri içinde)*, 248.

⁶ Bu ifade ile selbî sıfatlar kastedilmektedir.

⁷ Mat'urîdî, *Kitâbü't- Tevhîd*, 65; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, I, 599-600.

Selef ekolünün önde isimlerinden sayılan Ahmed b. Hanbel, zât ve sıfat ayırımı yaptıktan sonra sem'î yolla bilinenler ile ve aklî yollarla bilinenler diye ikili bir tasnif nakledilmektedir.⁸ Beyhakî'nin (ö. 458/1066), de Allah'ın vahdaniyet ve yaratmasını ispat eden sıfatlar, teşbîhi nefyeden sıfatlar, Allah'ın yönetimini (tedbir) ifade eden sıfatlar olmak üzere üçlü bir tasnîfe tabi tutarak konuyu ele aldığı görülmektedir.⁹

Mu'tezile ekolünden Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ise zâtî, fiilî sıfatlar ve Allah'tan (c.c.) nefyedilmesi gereken sıfatlar olmak üzere üçe ayırmaktadır. Allah'ın sıfatlarının temelini "O'nun kâdir" oluşunu koymakta, bütün sıfatların temelinde de bu sıfatın yer aldığını beyan etmektedir.¹⁰

Kelâmcıların yapmış oldukları taksimler, günümüzde selbî, subûtî, fiilî ve haberî sıfatlar olmak üzere sistematik halde tasnif edilmektedir.¹¹

Konumuzla ilgili olan Allah'ın mütekellim oluşu, fiilî sıfatlar kapsamında değerlendirilmiştir.

B. Kelâmullah Mefhumu

Kelâmullah meselesi, geçmişten günümüze kadar üzerinde tartışmaların cereyan ettiği ve ihtilafların en yoğun yaşandığı meselelerden biri olup, Allah'a izafe edilen sıfatların hakikaten varlığı, Allah'a ait bir fiil olup olmadığı, hâdis-kadîm oluşu gibi hususları içermektedir. Bu çerçevede halku'l-Kur'ân tartışmaları meydana gelmiş, mesele hem ilmî hem de siyasî alanda ciddi ihtilafların oluşmasına sebep olmuştur. Yaşanan bu ihtilaflardan esinlenerek günümüzdeki kelâm ilminin adını bu meseleden aldığını iddia eden âlimler de olmuştur.¹²

⁸ Hallâl, *el-Akîde*, 101,102.

⁹ Beyhakî, *Kitâbü'l-esmâ ve's-sıfat*, I, 423.

¹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l- Usûli'l-hamse*, 244.

¹¹ Gölcük, Şerafettin ve Toprak, Süleyman, *Kelâm*, 222; Düzgün, Şaban Ali, *Kelâm El Kitâbı*, 226; Kılavuz, A. Saim, *Ana hatlarıyla İslâm Akâidi*, 130.

¹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 66.

Araştırmamızın konusu, kelâm ilmî sahasında olmamakla birlikte, müteşâbih âyetleri tefsir etmede kelâmî-itikâdî ön kabullerin etkin olması kelâmullah tartışmaları hakkında özet bir girişi gerekli kılmaktadır.

Kelâm, “maddî ve manevî açıdan etkilemek, yaralamak”¹³ manasına gelen “کلم -kelm” kökünden türemiş olup “muhatabının anlaması için yeterli olacak cümle”¹⁴ “konuşma, söz söyleme, sözlü etkiyi algılama” manasına gelmektedir.¹⁵ Istilâhî olarak, “dizeli lafızlar ile onların altındaki manaları aynı anda ifade eden bir kavram”¹⁶ olarak mana verilmiştir. Subûtî sıfatlardan biri olarak kelâm, Allah’ın konuşma özelliğine sahip oluşunu bildiren bir sıfat olarak tanımlanmakla birlikte¹⁷ aynı zamanda, Allah’ın zât ve sıfatlarını, mümkün varlıkların mebd’ ve meâd açısından ahvalini İslâm kaideleri üzere araştıran, konu edinen bir ilmin adı olarak da klasik eserlerde yerini almıştır.¹⁸

Kur’ân-ı Kerîm’de “کلام الله” ve “کلامی” şeklinde kelâm vasfının Allah’a izâfesi ile yer almaktadır.¹⁹ Bakara süresi 75. âyette yer alan “kelâmullah” tamlaması, “Tevrat”²⁰ olarak tefsir edilmiş, Tevbe süresi 6. âyette “Kur’ân”²¹ manasında, Fetih süresi 15. âyette ise “Allah’ın vâdî”²² olarak tefsir edilmekte iken, A’râf Sûresi 144.âyette yer alan “کلامی” tamlaması, Allah’ın (c.c.) Hz. Mûsâ ile hususi bir manâda konuşmasını ifade etmektedir.²³

¹³ Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 722.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, XII, 523.

¹⁵ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 180.

¹⁶ Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 722.

¹⁷ Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 180.

¹⁸ Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, 237.

¹⁹ Bakara 2/75; A’râf 7/144; Tevbe 9/6; Feth 48/15.

²⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 410; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 102; Râzî, ibâreyi Kur’ân olarak tefsir etmektedir. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 145.

²¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 321-322; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 665; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XI, 418.

²² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 57; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, III, 337; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XX, 154.

²³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 342; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 603; Râzî, *Mefâtihül-gayb*, XI, 60.

Ayrıca, Kur'ân-ı Kerim'de pek çok yerde geçen “*كلمة*” ibaresi ise Hz. Yahya'yı²⁴, Hz. İsa'yı²⁵, ilâhî ceza vaadini,²⁶ kelime-i tevhidi,²⁷ küfür sözlerini²⁸ ifade etmektedir.

Allah'a nisbet edilen kelâm sıfatının keyfiyeti ve kıdemi, meselenin temelini teşkil etmektedir. Bununla birlikte ilk dönemlerden itibaren İslâm inanç ekolleri arasında kelâm sıfatının kapsamı, mahiyeti hakkında farklı algıların oluştuğunu görmek te mümkündür. Bu sebeple kelânullahın mahiyeti üzerinde serdedilen sözlere geçmeden önce Allah'ın kelâm sıfatı hakkında cereyan eden tartışmalara kısaca yer vermeyi uygun buluyoruz.

C. Kelâm Sıfatı Hakkında Cereyan Eden Tartışmalar ve Halku'l-Kur'ân Meselesi

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah inancıyla ilgili olarak tevhîd ilkesine dayanan tenzîhî (selbî) sıfatlar özellikle vurgulanmıştır. Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde müteşâbih âyetlerin te'vili yoluna gidilmemiş, kelime manasıyla yetinilmiş ve bu süreç tabiûn dönemi ortalarına kadar devam etmiştir.²⁹ Daha sonra İslâm ülkesinin büyümesi ve farklı dine mensub kişilerle muhatap olunması sonucunda Allah'ın (c.c.) kelâm sıfatı hakkında bazı farklı anlayışlar gündeme gelmiştir. Bu ihtilafların bir sonucu olarak, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı tartışılmıştır.

Halku'l-Kur'ân tartışmaların çıkışıyla ilgili yapılan yorumlar arasında Tevrat'ın yaratılmışlığı meselesi yer alır. Tevrat'ın, yazılı biçimde inmesinden hareketle Kur'ân'ın da mahlûk olduğu iddia edilmiştir. Ayrıca Hristiyan ilâhîyatçılar Hz. İsa'nın “kelime” olarak isimlendirilmesinden ve Kur'ân'ın ezelî sayılmasından hareketle Hz. İsa'nın ulûhiyetini ispata çalışınca, Mu'tezile meseleyi Halku'l-Kur'ân anlayışı ile savunmaya geçmiştir. Grek felsefesinde yer alan *logos* kelimesinin

²⁴ Âl-i İmrân 3/39.

²⁵ Âl-i İmrân 3/45.

²⁶ Yûnus 9/19; Hûd 11/110.

²⁷ Âl-i İmrân 3/64; İbrâhîm 14/26. Ayrıca bk. Suyûtî, *Mu'terikâtü'l-ekrân*, II, 171.

²⁸ Tevbe 9/74.

²⁹ Çelebi, İlyas, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, 101.

“kelâm” olarak tercümesi de Halku'l-Kur'ân tartışmalarının çıkış sebepleri arasında sayılmaktadır. Son olarak, halku'l-Kur'ân meselesi ilâhî sıfatlarla bağlantılı olduğundan sıfatların ezeli veya hâdis olarak kabul edilmesine bağlı olan tartışmaların etkisiyle ortaya çıktığı ifade edilmektedir.³⁰

Kelâm sıfatının ezeli ya da mahlûk olması iddiaları bir yana Allah'ın mütekellim oluşu ve Kur'ân'ın “kelâmullah” oluşu hususunda bütün mezhepler hem fikirdir.³¹ Ancak ihtilaf, Allah'ın kadîm ve mahlûk olmayan bir kelâm sıfatı ile mi mütekellim yoksa hâdis ve mahlûk (yani yaratılmış) bir kelâm sıfatı ile mi mütekellim olduğu noktasında husule gelmiştir.³²

Ehl-i sünnet-i hâssa da denilen genelini muhaddislerin oluşturduğu ilk dönem selef âlimlerine göre, Allah mütekellim olup, kadîm bir kelâm sıfatı ile muttasıftır.³³

Meselenin Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) tarafından ortaya atıldığını nakleden Ahmed b. Hanbel Allah'ın, “kelâmını başka bir mahalde yaratmak” suretiyle mütekellim olduğunu iddia edenlere karşı şu âyetleri delil göstermektedir: Hz. Mûsâ'ya hitaben, “İyi bil ki ben, evet yalnız ben senin Rabb'inim.” mealindeki “إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ”³⁴ âyet ile devamında yer alan “Kuşkusuz ben, yalnız ben Allah'ım. Benden başka tanrı yoktur.” mealindeki “إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي”³⁵ âyetlerdir. Burada yer alan zamirlerin, Allah'tan başka varlık tarafından söylenmesi sahih değildir.³⁶

Ahmed b. Hanbel Kur'ân'da Allah'a kelâmın isnâd edildiği “Ve Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu” mealindeki “وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا”³⁷ âyet ile “Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuştuğunda...” manasına gelen

³⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, “Halku'l-Kur'ân”, *DİA*, XV, 371.

³¹ Ahmet b. Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika*, 87; Bâkılânî, *et-Temhîd*, 46; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 58; Cüveynî, *el-Akîde*, 26. İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 11

³² Yurdagür, Murat, *Allah'ın Sıfatları*, 214.

³³ Ahmet b. Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika*, 91; Ebû Saîd, ed-Darîmî, *er-Redd ale'l Cehmiyye*, 224.

³⁴ Tâhâ 20/12.

³⁵ Tâhâ 20/14.

³⁶ Ahmet b. Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika*, 87.

³⁷ Nisâ 4/164.

“وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ”³⁸ âyetlerinin Allah’ın kelâm sıfatına delalet ettiği bilgisine yer verir.³⁹

Ebû Saîd ed-Dârîmî (ö. 280/894), cereyan eden tartışmaların ilk tohumunun Velid b Muğire tarafından atıldığını söylemektedir. Bu olaya, “*Bu, insan sözünden başka bir şey değildir*” mealiyle “إِن هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ”⁴⁰ âyeti kerimesinde atıf yapıldığını ifade eden ed-Dârîmî, Allah’ın mütekellim ve ezeli kelâm vasfına sahip oluşu hakkında benzer âyetlerle Mu‘tezileye serzenişte bulunmakta ve kelâmullah meselesinin te’vile ihtiyaç duymaksızın bizzat naslarla ispatının mümkün olduğunu kaydetmektedir.⁴¹ Dârîmî bu kıyası yaparken, Kur’ân’ın beşer sözü olduğunu iddia eden biri ile mahlûk olduğunu iddia edenler arasında bir fark görmediğini söyleyerek şiddetle tenkîd etmektedir.⁴²

Ahmed b. Hanbel, Allah Teâlâ’nın mütekellim oluşuna naklî delillerden olmak üzere, Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim’de (ö. 261/875) yer alan “*Rabbiniz Kıyâmette aranızda bir tercüman bulunmaksızın her birinizle konuşacaktır.*” rivâyetini nakletmektedir.⁴³

Allah’ın sıfatlarının ezeli oluşunu aklî delillerle de ispata yönelen Ahmed b. Hanbel, yaratma fiilinden önce Allah’ın konuşmadığını iddia etmenin isabetli olmadığını zikreder ve insanda var olan kelâm vasfı ile Allah’ın (c.c.) kelâm sıfatının aynı olduğu varsayımından hareket etmenin insanı Allah’a benzetme tehlikesine düşüreceğini beyan eder.⁴⁴ “Hurma ağacı” denilince kökünün, meyvesinin, lifinin ayrı ayrı ifade edilmemesi, bir bütün halinde “hurma ağacı” denilmesini örnek gösterir. Buna göre Allah Teâlâ’nın da bütün sıfatlarının ezeli olduğunu ifade eder.⁴⁵

³⁸ A‘râf 7/143.

³⁹ Ahmet b. Hanbel, *er-Redd ale ‘z- Zenâdika*, 88.

⁴⁰ Müddessir 74/25.

⁴¹ ed-Dârîmî, Ebû Saîd, *er-Redd ale ‘l- Cehmiyye*, 337.

⁴² ed-Dârîmî, Ebû Saîd, *er-Redd ale ‘l- Cehmiyye*, 337-338.

⁴³ Buhârî, “Kitâbü’t-tevhid”, 24; Müslim, Zekât, 67.

⁴⁴ Ahmet b. Hanbel, *er-Redd ala ‘z-Zenâdika*, 90.

⁴⁵ Ahmet b. Hanbel, *er-Redd ala ‘z-Zenâdika*, 91.

İlâhî kelâmın mahlûk olmayıp, Allah'ın kelâmı olduğu vurgusunu sık sık dile getiren Ahmed b. Hanbel, “Kur’ân mahlûktur” diyen kişinin dinden çıkacağını söylemekte,⁴⁶ Allah'ın (c.c.) kelâm sıfatından uzak ve berî olduğunu söyleyen kişinin putlara tapan ile aynı hükmü taşıdığını ifade etmektedir.⁴⁷

Selefin te’vîle mesafeli yaklaşımının bir benzeri de Tahâvî’de (ö. 321/933) görülmektedir. Tahâvî, akaid metninde kelâmullah ile ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır⁴⁸:

وَإِنَّ الْقُرْآنَ كَلَامَ اللَّهِ ، مِنْهُ بَدَأَ بِلَا كَيْفِيَّةٍ قَوْلًا ، وَأَنْزَلَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَحْيًا ، وَصَدَقَهُ الْمُؤْمِنُونَ عَلَى ذَلِكَ حَقًّا ، وَابْتَقُوا أَنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى بِالْحَقِيقَةِ ، لَيْسَ بِمَخْلُوقٍ كَكَلَامِ الْبَرِيَّةِ . فَمَنْ سَمِعَهُ فَرَعَمَ أَنَّهُ كَلَامُ الْبَشَرِ فَقَدْ كَفَرَ

İbareye göre, Kur’ân’ın Allah’ın kelâmı olduğu ikrarından sonra, Kur’ân’ın mahlûk olmadığı, Allah’ın nasıllığı bilinmeyen bir şekilde kullarına vahyettiği ve Kur’ân’ın mahlûk olduğunu dillendirenlerin kâfir olacağı belirtilmektedir. Ancak, Bâbertî (ö. 786/1384), Tahâvî’nin (ö. 321/933) metni üzerine yaptığı şerhte, “Allah’ın konuşması” ibaresiyle Mu‘tezile’ye karşı sıfatın ezeli oluşunu vurgulamaktadır. Ayrıca, “keyfiyetsiz” kaydı ile Hanbelî mezhebinden bir grubun ses ve harfleri kadîm saymasına yönelik tepkinin bir ifadesi olduğunu söylemektedir.⁴⁹

Bu meselelerin konuşulmaması gerektiğini söyleyen İbn Kuteybe (ö. 276/889), selefin genel çizgisi içinde olmakla birlikte tevakkufu tercih etmektedir.⁵⁰ Nitekim Buhârî, hocası Ahmed b. Hanbel’in gerçek çizgisinin bu konularda konuşmamak olduğunu ifade eder.⁵¹

⁴⁶ Abdullah b. Ahmet b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, 132-133.

⁴⁷ Abdullah b. Ahmet b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, 172.

⁴⁸ Tahâvî, *el-Akâide (İslâm Akaid Metinleri içerisinde)*, 236.

⁴⁹ Bâbertî, *Şerhü Akideti’t- Tahâvîyye*, 50-51.

⁵⁰ İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi’l-lafz (Akideti’s-selef)*, 246-247.

⁵¹ Buhârî, *Halku ef ‘âli’l-ibâd*, 43.

Selefin öncü isimlerinden sayılıp, bizzât yaşadığı dönemde Kur’ân’ın mahlûk oluşuna yönelik tartışmaların içerisinde hayatını devam ettiren Ahmed b. Hanbel hakkında oğlu Abdullah’ın anlattığı şu anektot ilgi çekici görünmektedir:

“Babama, Kur’ân’ı okumak, Kur’ân lafızları mahlûktur, ancak Kur’ân mahlûk değildir” diyen biri hakkında ne dersin? Bidat ehlinden sayılır mı? demesi üzerine Ahmed b. Hanbel; “Bu kişiden kaçınmak gerekir, bu kişi bidat ehlidir, bu Mu‘tezile’nin sözüdür” değerlendirmesinde bulunmuştur.⁵²

İslâm düşüncesinin teorik ve pratik gelişiminde önemli katkıları bulunan âlimlerden biri de Ebû Hanîfe’dir. Kelâmullah hakkındaki yaklaşımı, seleften bir miktar farklılık arz etmektedir. *el-Fıkhu’l-ekber*’de konuyla alakalı şu verilere rastlanmaktadır:

وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْمَصَاحِفِ مَكْتُوبٌ وَفِي الْقُلُوبِ مَحْفُوظٌ وَعَلَى الْأَلْسِنِ مَقْرُوءٌ وَعَلَى النَّبِيِّ
عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَنْزِلٌ وَلَفْظُنَا بِالْقُرْآنِ مَخْلُوقٌ وَكُتَابَتْنَا لَهُ مَخْلُوقَةٌ وَقَرَأْتْنَا لَهُ مَخْلُوقَةٌ وَالْقُرْآنُ غَيْرُ
مَخْلُوقٍ

“Kur’ân, Allah Teâlâ’nın kelâmıdır, Mushaflarda yazılı, kalplerde korunmakta, dillerde okunmaktadır. Nebi’ye (s.a.v.) indirilmiştir. Kur’ân’ı bizim telaffuz edişimiz, yazışımız ve okuyuşumuz mahlûktur. Kur’ân ise mahlûk değildir.”⁵³

Ebû Hanîfe, Allah’ın indirdiği kelâmın mahlûk olmadığını, insanların lafızlarının ve yazılarının mahlûk olduğunu ifade ederek, iki mefhum arasında bir ayırımı gitmeye gayret etmiştir.⁵⁴ Dillerde okunan Kur’ân’ın “mana” veya “mana ve nazm” itibarıyla makru oluşu gibi bir ayırımı gidilmemiştir, yalnızca telaffuz ve yazımın mahlûk olduğu vurgulanmıştır.⁵⁵

⁵² Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, 164.

⁵³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-ekber* (İslâm Akaid Metinleri içinde), 247.

⁵⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-ekber* (İslâm Akaid Metinleri içinde), 247.

⁵⁵ Yılmaz, Sabri ve İlhan, Mehmet, “Cüveynî’ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî, *Kelâm Araştırmaları*, sayı: 9/1, 223.

Allah kelâmının keyfiyeti hakkında da Ebû Hanîfe'nin eserinde şu ifadelere rastlamak mümkündür:

وَقَدْ كَانَ اللَّهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمًا وَلَمْ يَكُنْ كَلِمَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَدْ كَانَ اللَّهُ تَعَالَى خَالِقًا فِي الْأَزَلِّ وَلَمْ يَخْلُقِ الْخَلْقَ فَلَمَّا كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى كَلِمَةً بِكَلِمَةٍ الَّتِي هُوَ لَهُ صِفَةٌ فِي الْأَزَلِّ وَصِفَاتُهُ كُلُّهَا بِخِلَافِ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ يَعْلَمُ لَا كَعِلْمِنَا وَيَقْدِرُ لَا كَقُدْرَتِنَا وَيَرَى لَا كَرُؤَيْتِنَا وَيَتَكَلَّمُ لَا كَكَلَامِنَا وَيَسْمَعُ لَا كَسَمْعِنَا وَنَحْنُ نَتَكَلَّمُ بِالْأَلِفِ وَالْحُرُوفِ وَاللَّهُ تَعَالَى يَتَكَلَّمُ بِأَلْفٍ وَلَا حُرُوفٍ وَالْحُرُوفُ مَخْلُوقَةٌ وَكَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ

Metinde yer verildiği gibi, Ebû Hanîfe Allah Teâlâ'nın mütekellim, hâlık olduğunu; ilim, kudret, rü'yet gibi sıfatlarının mahlûkatın vasıflarından farklı olduğunu ikrar etmektedir. Akabinde ise Allah'ın mütekellim oluşunun alet ve harflerden azade olduğunu zikretmektedir. Buna mukabil insan harfler vasıtası ile konuşmakta olup, harflerin mahlûk oluşuna da dikkat çekmektedir.⁵⁶

Sonuç olarak selef âlimlerine göre Kur'ân, Allah kelâmıdır, mahlûk değildir. Allah ile kâim olup O'ndan ayrı düşünülemez. Kur'ân yalnız harflerden, seslerden ve manadan, ibaret değildir. Aksine hem harfleri hem de mana itibarıyla Allah kelâmı olup yaratılmamıştır.⁵⁷ Mu'tezileye muhalefet reaksiyonu Hanbelî mezhebinden bir grubu "cildi ve kılıfı dahi kadimdir, mahlûk değildir" noktasına getirmiş, diğer eserlerde ise bu yaklaşım tenkide uğramıştır.⁵⁸ Ancak Cürçânî'nin verdiği örneğin, ehl-i hadisin tamamına teşmil edilmesi yanlış bir değerlendirme olur. Bu görüş, ehl-i hadis tarafından bile aşırı bulunmuş, ses ve yazı gibi aletleri mahlûk sayılmıştır.⁵⁹

Selefin tartışmaya açmaktan imtina ettiği alanları⁶⁰, aklî yorumlarla ele alıp kendi ifadelerine göre tevhid ilkesini ikame etmek için Allah'ın sıfatları hususunda seleften farklı bir yol takip eden Mu'tezile, bu meselede kelâm sıfatının nefyi yönünde bir kanaate sahiptir. Mu'tezile Kur'ân'ı, gerçek anlamda ilâhi kelâm olarak

⁵⁶ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber (İslâm Akaid Metinleri içinde)*, 247.

⁵⁷ Kılavuz, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi*, 130.

⁵⁸ Cürçânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, VII, 104.

⁵⁹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 50,63.

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, kalamullah vb. müteşabihattan olan meselelerin araştırılmasını ve konuşulmamasını tavsiye etmemiştir. Buhârî, Ahmed b. Hanbel'in bu yaklaşımına yer verdikten sonra bazı nakillerle hocasının bu uslubunu delillendirmektedir. Ayrıntılar için bk. Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 53.

vasıflandırmakla birlikte, Allah'ın, zâtı dışındaki levh-i mahfûz, Cebrâil (a.s.), Hz. Peygamber (s.a.v) gibi varlıklarda yarattığı harfler ve seslerden oluşan bir araz olarak tanımlamaktadır.⁶¹ Arazların, Allah'a isnadı mümkün olmadığından Allah, bir şeyi murad ettiğinde onu herhangi bir mahalde yaratmakta, yarattığı bu hususi sesler Allah Teâlâ'nın muradına delalet etmektedir.⁶² Bu sebeple Mu'tezile âlimleri "kelâm" sıfatını kadîm bir vasıf olarak kabul etmemiştir.

Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Kur'an'ın Allah'ın (c.c.) kelâmı olduğu hususunu ve Allah'ın mütekellim olduğunu ısrarla dile getirmektedir.⁶³ Mu'tezile'yi selef ve ehl-i sünnetten ayıran soru şudur: Kelâm, Allah'a ait bir fiil olması itibariyle bizzât ona mı izafe edilmeli yoksa Allah'ın kelâmından hikâye tarikiyle mi (yani Allah'ın sözünün bir başkası tarafından ifade edilmesi) okunmaktadır? Okunan Kur'an'ın Allah kelâmı olduğu müsellem bir gerçektir. Hem Ehl-i sünnet hem de Mu'tezile tarafından ikrar edilmektedir. Ancak, âyetler hakiki anlamda Allah kelâmı olarak mı işitilmektedir yoksa Allah kelâmından işitilen şeyin hikâyesi midir? Kâdî Abdülcebbâr, nasslarda yer alan "kelâmullah" ifadelerinin hakikate değil mecaza hamledilmesi gerektiğini düşünmekte, Allah kelâmının "mesmu'-işitilen" değil, işitilenden hikâye olduğu kanaatini serdetmektedir.⁶⁴

Allah'ın kıdem vasfının hususi bir mana ifade etmesi; irade, semi', basar ve kelâm vasfının da kıdeme ilhak edilmesi konusunda Ehl-i sünnet'ten ayrı bir çizgi takip eden Mu'tezile Allah'ın kelâm vasfının mahlûk oluşu hususunda naklî ve aklî deliller öne sürmektedir:

Mu'tezilenin Kur'an'dan getirdiği önemli delillerden biri "Anlayıp düşünesiniz diye onu Arapça Kur'an yaptık" mealindeki "إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"⁶⁵ âyette (sayrûret)⁶⁶ manasına gelen جعل fiilinin kullanılmış olmasıdır. Bu

⁶¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 57; Yavuz, Yusuf Şevki, "Halku'l-Kur'an", *DİA*, XV, 372. Mu'tezile, Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşmasını ağaçta yarattığı bir araz ile ilişkilendirmektedir. Ayrıntı bilgi için bk: İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 11.

⁶² Tefâtânî, *Şerhu Akideti'n-Neseftiyye*, 180.

⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, VIII, 48, 61; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 13.

⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, VIII, 61.

⁶⁵ Zührûf 43/3.

âyet, Mu‘tezile tarafından nassın delaleti ile kelâmın muhdes oluşuna delil olduğu iddia edilmiştir.⁶⁷

Mu‘tezile’nin “جعل” fiili üzerinden geliştirdiği bu yoruma Ahmed b. Hanbel Kur’ân’da “جعل” fiilinin farklı kullanımları ile cevap vermiştir. Buna göre, “جعل” fiilinin “yokken oluşturmak” manasında “yaratma” ifade etmek üzere geldiği gibi “var olan bir şeye özellik katmak” manasında “tesmiye” veya “fiil” manasına da gelmektedir. Nitekim “إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا” âyetinde tesmiye manasında kullanılmıştır.⁶⁸

Âyetin manasına dönük olarak Mâtürîdî, “إِنَّا جَعَلْنَاهُ” ibaresine “indirdik” manasında “انزلناه” veya “isim verdik” manasında “سميناه” şeklinde anlam vermenin daha isabetli olduğunu zikreder.⁶⁹

Kur’ân için, حدث fiilinin farklı türevlerinin kullanılmış olması, Mu‘tezile’nin tezini destekleyen önemli argümanlardan biridir. Nitekim “*Ne zaman Rablerinden kendilerine yeni bir ihtar gelse, onlar bunu, akılları başka yerde, kendileri oyun ve eğlence içinde iken dinlemişlerdir*” manasındaki “مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا “”⁷⁰ âyetinde Kur’ân anlamına gelen “zıkr” kaydını vasfetmek için Allah Teâlâ’nın “muhdes” sıfatına yer vermiş olması Mu‘tezile için önemlidir.⁷¹

Ayrıca Tâhâ süresinde “وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ “”⁷² “يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا” âyetinde yer alan “onda uyarılarımıza tekrar tekrar yer verdik”⁷² manasına gelen “يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا” lafzının yanı sıra Kalem süresindeki “*Sen bu sözü*

⁶⁶ İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, XI, 110.

⁶⁷ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 342.

⁶⁸ Ahmet b. Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika*, 69. Ahmet b. Hanbel, جعل fiilinin mezkûr âyette “tesmiye manasına geldiği ifade ettikten sonra “fiil” ve “halk” manasına gelen yerlere de temas etmektedir. Buna göre, “يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ (Bakara, 2/19), âyetinde “fiil” manasında iken, “مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَجِيرَةٍ (Maide, 5/103) âyetinde ise “yaratma” manasında kullanılmıştır. جعل fiilinin kullanım alanları ile ilgili ayrıntılı örnekler için bk. Ahmet b. Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika*, 69-71.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-sünne*, IV, 430.

⁷⁰ Enbiyâ 21/2.

⁷¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, VIII, 87.

⁷² Tâhâ 20/113.

yalan sayanı bana bırak!” mealindeki “فَذَرْنِي وَمَنْ يُكَذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ”⁷³ âyeti konuyla ilintili bulunmuştur.⁷⁴

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Mu‘tezilenin bu iddiasına temkinli bir cevap ile itiraz etmektedir. Enbiya süresinde yer alan âyetin müteşâbih olduğunu kaydeden Ahmed b. Hanbel, “zıkr” kelimesinin Allah’a ve Peygamber’ine bakan yönü itibariyle iki mefhumu içerdiğini ifade eder. Zikrin (uyarının) Allah tarafından Nebî’sine öğretilmesi durumunda, Allah’ın ezeli ilminden hareketle “zıkr” muhdes olmayacaktır. Ancak, Nebî (s.a.v.) cihetinden bakıldığında “daha önce bilmediği, yeni bir uyarı” mahiyetinde muhdes olmaktadır. Buradaki muhdes kelimesi mahlûk manasında değildir.⁷⁵

Mâtürîdî’nin de Ahmed b. Hanbel’in yaklaşımını destekleyen bir çizgide durduğunu söylemek mümkündür. Âyetteki “muhdes” ibaresi için bazı âlimlerin “batıldan korunmuş-muhkem” manası verdiklerini, bazılarının ise farklı zamanlarda vahyin inmesine bağlı olarak muhdes oluşunu vurguladıklarını bildirmektedir. Buradan hareketle, farklı zamanlarda gelen her şey (kendinden öncekine göre yeni olacağından) muhdes olmaktadır.⁷⁶

Mu‘tezile’nin ilk ortaya çıkışı, Hristiyan ilâhîyatçılara tepki olarak gerçekleşmiştir. Hristiyan îtikadındaki Hz.Îsâ’nın kadîm oluşu inancını desteklemek için Kur’ân’ın kıdemi meselesini öne sürmüşlerdir:

- Hz. Îsâ için Kur’ân’da “*Meryem oğlu Îsâ Mesîh ancak Allah’ın elçisidir, Allah’ın Meryem’e ulaştırdığı kelimesidir*”⁷⁷ manasındaki “إِنَّمَا الْمَسِيحُ عَيْسَى” âyetinde “kelime” lafzı kullanılmıştır.
- “Kelime” denilen kelim/Kur’ân kadim olduğuna göre Kur’ân’ın “kelime” dediği Hz. Îsâ da kadîm olmalıdır.

⁷³ Kalem 68/44.

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 89.

⁷⁵ Ahmet b. Hanbel, *er-Redd ale’z-Zenâdika*, 82.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, III, 317.

⁷⁷ Nisâ 4/171.

Mu‘tezile bu iddialara cevap vermek üzere meydana gelmiş, hritiyanlara karşı şu önermeleri geliştirmişlerdir:

- Hz. Îsâ sonradan yaratılmıştır.
- Hz. Îsâ’ya Kur’ân’da “kelime” denildiğine göre Allah kelâmı da mahlûk olmalıdır.⁷⁸

Ahmed b. Hanbel, Mu‘tezile’nin Hz. Îsâ’ya nisbetle kullanılan “kelime” ifadesinden hareketle yaptıkları kıyasın önemli bir anlayış hatası olduğuna temas eder. Çünkü Kur’ân’da Hz. Îsâ’ya nisbetle “mevlûd, sabî, ğulâm” gibi vasıflar da kullanılmakta olup, bu vasıfların Kur’ân için kullanılmayacağı aşikârdır. Ahmed b. Hanbel, “kelime” ifadesinin Hz. Îsâ’nın yaratılmasına dönük “كن” emrine atıf olduğunu yaptığı açıklamalara eklemektedir.⁷⁹ Ahmed b. Hanbel’in bu tefsirini Abdürrezzâk es-San‘anî’den rivâyetle Taberî’nin de yaptığını görmek te mümkündür.⁸⁰

Mu‘tezilenin teolojisini ikame ettiği en önemli delilleri, aklî delillerden oluşmaktadır. Kelâmullah’ın nasıllığı hususunda da naklî delillerden ziyade aklî delilleri temel aldığı da söylenilebilir.

Mu‘tezile içinde, seslerin kelâm kapsamında değerlendirilmesi ile ilgili farklı kanaatler olsa da kelâmın yapısı ile ilgili olarak, harf ve seslerden oluştuğu yönündeki genel kabulden kaynaklanan önermeye göre, harf ve ses mahlûk olduğundan kelâmullah da mahlûk olmalıdır, sonucuna ulaşmaktadırlar.⁸¹ Nitekim Ehl-i sünnet âlimleri bu kıyasa cevap vermek amacıyla eserlerinde uzun bölümler açmışlardır.

⁷⁸ Yavuz, Yusuf, Şevki, “Halku’l-Kur’an” *DİA*, XV, 371. Âyetle ilgili tartışmalar için bk. Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale’z-Zenâdika*, 83.

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale’z-Zenâdika*, 83.

⁸⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, IV, 374; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, I, 530.

⁸¹ Kâdî Abdücebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 3.

Kâdî Abdülcebbâr'ın belirttiğine göre kelâm, bir mahalle mahsus olmalıdır. Bu sebeple kelâm bir mahalde yaratılmalıdır ki,⁸² Kur'ân, Levh-i mahfuz'da ya da okuyanın kalbinde var edilmektedir.⁸³

Bir diğer iddia ise, içinde pek çok emir ve nehy bulunan kelâmın ezeli olması halinde, ya Allah'ın hitap ettiği insanlara ezellilik atfetmek icab edecek veya Allah'ın henüz varlık sahasına inmemiş, ma'dum olana hitabı gibi hikmetsiz bir iş Allah'a atfedilmiş olacaktır.⁸⁴ Burdan hareketle Mu'tezile, kelâmın ezeli olmadığını, mahlûk olduğunu ispata çalışmıştır.

Ehl-i sünnet maduma hitabın aklen mümkün olduğuna işaret etmekte, yüzyıllar önce vahyedilen Kur'ân âyetlerinin (vahiy esnasında madum olan) günümüz insanına hitap edişine kıyas etmektedir. Buna göre, henüz doğmamış, varlık sahasına inmemiş bir insana hitabın yöneltilişi söz konusu olmakta ve maduma hitab Mu'tezile'nin değerlendirmelerinin aksine abes olmamaktadır.⁸⁵

Selef ve Mu'tezile, mütekellimun Ehl-i sünnet'in Mu'tezilenin çıkışlarına cevap sadedinde geliştirdiği kelâm-ı nefsî- kelâm-ı lafzî ayırımına karşı negatif bir yaklaşım sergilemiş, kelâm-ı nefsî gibi bir kullanımın doğru olmadığını ifade etmişlerdir. Allah'ın nefsiyle konuşması ve ya kalpten geçen mana türünden kelâm-ı nefsî, aklen idrak edilemeyen bir husus olup îtikad etmek zaruri değildir. Bir şeyin ispatı sağlanamıyorsa nefyi gerekir. Kelâm-ı nefsînin mahiyeti ve nasıllığı zaruri ilim yollarından veya herhangi bir delille ispat edilemeyeceğinden inkârı gerekmektedir.⁸⁶

Mu'tezile, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan Allah kelâmının değiştirilmesine yönelik bazı âyetleri⁸⁷, kelâmın kadîm olmadığı fikrini destekleyici nitelikte bulmaktadır. Bunlardan biri, “*Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.*” mealindeki “*مَا تَنْسَخُ مِنْ*

⁸² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 26.

⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 202.

⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 137.

⁸⁵ es-Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fî usûli 'd-dîn*, 32.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VIII, 15, 62.

⁸⁷ Kehf 18/109; Lokmân 31/27.

”أَيَّةٌ أَوْ نُنْسِبُهَا نَأْتٍ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا“⁸⁸ âyettir. Bu ve benzeri âyetler, Kâdî Abdülcebbâr’a göre kelâmın kıdemini değil, hudûsunu ifade eder.⁸⁹

Mu‘tezilenin iddialarına cevap verme sadedinde, aynı zamanda sûfî kimliği ile de ön plana çıkan Haris el-Muhâsibî’nin bakışı kelamcı Ehl-i sünnet görüşünün tesisinde rol oynayan etkenlerden biri sayılabilir.

Muhâsibî (ö. 243/857), mezkûr âyetin kelâmın hudûsuna delil olacak şekilde kullanılmasını taraflı bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir. Âyette ifade edilen, Allah’ın (c.c.) kendi kelâmını neshetmesi değil, emre konu olan şeyin başka bir emirle değiştirilmesidir. Böylece Allah, birini diğzerinin yerine ikame etmiştir ki her ikisi de kendi kelâmıdır.⁹⁰

Son olarak, Allah kelâmının işitilebilir oluşu Mu‘tezileye göre kelâmın mahlûk olduğunun önemli delillerinden biridir. Çünkü işitme duyusu araz olup arazları algılamaktadır.⁹¹ Buhârî’nin bâb başlıkları incelendiğinde bu bâb başlıklarının, Mu‘tezile’nin iddialarına cevap niteliğinde olduğunu görmek mümkündür. Nitekim ilerideki konularda değineceğimiz üzere, Buhârî Allah’ın kelâmının kadîm olmakla birlikte işitilebilirliği hakkında bâb başlığı verdiği görülmektedir.⁹²

Tartışmalar, kendi tarihi içerisinde okunduğunda, Mu‘tezilenin İslâm toplumunda kendi iç dinamiklerini aşarak farklı kültürlerin de etkisiyle nasları vahyin ilk muhataplarının anlama ve sorgulama biçiminden farklı olarak ele aldıkları görülmektedir. Gerek selef âlimlerinin gerekse de Ehl-i sünnet âlimlerinin geliştirdikleri reaksiyonlar Mu‘tezile’nin iddialarına cevap sadedinde tez inşa edici değil, savunmacı bir görünüm arz etmektedir. Ancak, İslâm toplumunun genel çizgisini Ehl-i sünnet anlayışının ifade ettiği düşünüldüğünde türedi olarak görülen

⁸⁸ Bakara 2/106.

⁸⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 89.

⁹⁰ Muhâsibî, *Akıl ve Kur’ân’ı Anlamak*, 357.

⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 188-190; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 23.

⁹² Buhârî’nin ses ve yazı hakkındaki görüşleri için bk. *Halku ef ‘âli’l-ibâd*, 26, 50.

itizâlî anlayışın -asıl olana- muhalif olarak yeni fikir iddiasında olması ve Ehl-i sünnet'in de aslı koruma pozisyonu dikkate alındığında anlaşılır bir durumdur.

Ehl-i sünnet kelimcileri, Allah'ın mütekellim oluşu, kadîm bir kelâm vasfına sahip oluşu konusunda selef uleması ile hem fikir olup kelâm vasfını ispat yolunu tercih etmişlerdir.⁹³

Mütekellimun Ehl-i sünnet'ten lafız-mana ayırımını yaparak kelâm-ı nefisî/lafzî tabirlerinin oluşmasına sebep olan ilk ismin İbn Küllâb (ö. 240/854) olduğu kabul edilir.⁹⁴ İbn Küllâb'a göre kelâm, Allah'ın âlim, kadir sıfatlarında olduğu gibi zatıyla kaim ezeli vasfıdır. Kelâm, harf ve seslerden ayrı olup, bölünemeyen bir yapıya sahip ve tek bir manayı ifade eder. Yazının resmi, birbirinden farklı harflerden meydana gelen bir görünümdür. Ayrıca, Kur'an'ın kıraatını kelâmullah olarak vasfetmek yanlış bir kullanımdır.⁹⁵

İmam Mâtürîdî, insanların okuduğuna kelâmullah denilmesinin Allah'ın zatıyla kaim olan ezeli kelâmın aslına uygunluğu itibariyle olduğu kaydeder.⁹⁶

Ebû Mansur el-Mâtürîdî, Allah'ın kelâm sıfatı ile mütekellim oluşunun hem aklen hem de naklen delillendirilebilir nitelikte olduğunu ifade etmekte, bu konuda selef âlimlerince nakledilmiş âyetleri zikretmektedir. İmam Mâtürîdî'ye göre akli delil olarak, âlim ve kadir olanın konuşmaması, ya acizlikle ya da sükût ile açıklanabilir. Allah Teâlâ bundan münezzehe olduğuna göre mütekellim olma vasfı ispat edilmiş olur.⁹⁷

Eş'arî mezhebine mensub Bâkılânî (ö. 403/1013), Allah'ın (c.c.) semi, basar ve mütekellim olmasının vucûbiyetini ifade ettikten sonra bu sıfatlardan ari olmanın söz konusu sıfatların zıddıyla muttasıf olmayı gerekli kıldığına yer vermektedir.

⁹³ Ebû-l Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 187.

⁹⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Küllâb", *DİA*, XX, 157; Ardoğan, Receb, Mutezile'nin Halku'l-Kuran Fikrinin Eş'arîyye-Maturdiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsî Karşılaştırması, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2011, sayı: 15, 138.

⁹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 563.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 75.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 74.

Buna göre, kelâm sıfatına sahip olmamak dilsizlik ve sükût ile vasıflanmayı gerektirir. Bu kusurlar ise hudûsa delalet ettiğinden Allah'ın (c.c.) sıfatları konusunda kıdem ilkesinin muhafaza edilmesinin lüzumu ortaya çıkmış olmaktadır.⁹⁸

Cüveynî (ö. 478/1085), kelâmullah bahsinde selef âlimlerinin tavrını ve meselenin özünü şu şekilde açıklamaktadır: “Allah için vacip olan hususlardan birisi, kelâm sıfatı ile muttasif olmaktır. Mahir kişiler (yani bu ilmin üstatları), Allah'ın kelâm sıfatıyla muttasif olduğunu ispat hususunda eksik kaldılar. Allah'ın mütekellim olma vasfını ispat, bu akidenin (selef akidesinin) dayanağı olan kaidenin dışındadır. (Çünkü selef, Allah'ın mütekellim olmasını kabul eder, ancak yorumlamaz.)

Mahlûkatın (varlıkların), sürekli değişkenlik arz etmesinin mümkün olduğunu aklımızla anlayabildiğimiz gibi, aynı şekilde (varlıkların) tasarruflarının (hareketlerinin), itaat edilen (yani itaat edilmemesi mümkün olmayan) bir emir ve uyulan bir yasak altında olması da muhal değildir. Akıl bunun câiz olduğunu kesin kabul edince mahlûkatın farklı durumlarda ve değişik yollarda cereyan etmesi (yani varlıkların birbirinden farklı şekillerde varlıklarını sürdürmesi) ni de kabul eder. Dolayısıyla mahlûkat için câiz olan tüm sıfatlar Halik için vacip olan bir sığata delalet eder (işaret eder). Varlıkların, emir ve yasaklara uygun davranmaları, Allah'ın emredici, nehyedici, müjde ve tehdit ediciliğine delalet eder. Ve O, gerçek hükümandır.”⁹⁹

Bu açıklamalarla Cüveynî'nin, tenzih tarikiyle sıfatların ta'tiline başvurmayı eleştirmekte, insanlar için mümkün olan mütekellim vasfının Allah için zorunlu olduğunu aklı deliller ile ispat etme gayretinde olduğu görülmektedir.

Gazzâlî (ö. 505/1111) de kelâmın iki şekilde vâkî olduğuna yer verdikten sonra bunlardan ilkinin harf ve seslerden ibaret olduğunu söylemekte, bir diğzerinin

⁹⁸ Bâkılânî, *Kitâbü't-temhîd*, 46.

⁹⁹ Cüveynî, *el-Akide'tü'n-Nîzâmiyye*, 25-26. Cüveynî'nin bu görüşleri son eseri olan *el-Akide*'de yer almakta olup, sefefe yakın bir çizgiyi ifade etmektedir. Ayrıntılar için bk. Sancar, Mustafa, İmâmü'l-Harameyn Cüveynî'nin Değişim Geçidiği Kelâmî Görüşleri”, *SÜİDF*, II, sayı:1, 90.

ise ses ve harf olmayan nefsin kelâmı olduğunu beyan etmektedir. Bu taksime göre, Allah'ın kelâm-ı nefsi suretinde mütekellim olması en sağlam yolu ifade eder.¹⁰⁰

Cürcânî (ö. 816/1413), Adudiddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* isimli eserine yazdığı şerhte Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında kelâm sıfatını ispat etmek amacıyla iki kıyasî önermenin varlığından bahsedilmektedir:

Birinci kıyâs:

- Allah'ın kelâmı O'nun sıfatıdır. (küçük önerme)
- Allah'a sıfat olan her şey kadîmdir.(büyük önerme)
- O halde Allah'ın kelâmı da kadimdir.

İkinci kıyâs:

- Allah'ın kelâmı peşpeşe varlık alanına gelen dizili harflerden oluşur.(küçük önerme)
- Peşpeşe varlık alanına gelen ve dizili harflerden oluşan herşey hâdistir. (büyük önerme)
- O halde Allah'ın kelâmı da hâdistir.

Birbirine çelişik verilen bu iki önermeden ikisinin de doğru olması imkânsız olduğundan her grub kendine göre diğerinin öncüllerini reddetmekte¹⁰¹, Cürcânî de ikinci kazıyyenin imkânsızlığını dile getirmektedir.¹⁰²

Kelâm-ı lafzî, kelâm-ı nefsî ayırımı yukarıda verilen kazıyyelerin tashihi yönünde istimal edilmiş ve birinci kıyasta kelâmullah yerine “kelâm-ı nefsî” terimi, ikinci kıyasta da “kelâm-ı lafzî” terimi konularak düzeltme yoluna gidilmiştir.¹⁰³

¹⁰⁰ Gazzâlî, *el-İktisat fi'l-İtikâd*, 172.

¹⁰¹ Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, VII, 103-104.

¹⁰² Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkıf*, VII, 106.

¹⁰³ Ardoğan, Receb, Mutezile'nin Halku'l-Kuran Fikrinin Eş'arıyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Karşılaştırması, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2011, sayı: 15, 142

Ebû'l Muîn en-Neseî (ö. 508/1115), “mahlûk için câiz olan vasfin İlah için vacip olmasından” yola çıkarak yarattığı kulların belli bir yola emir, nehy, va'd-vaîd suretiyle sevkinin, Allah Teâlâ'nın kelâm vasfını zorunlu kıldığını ifade eder. Sonrasında, Allah kelâmının harf ve seslerden ibaret olmayıp zâtıyla kâim bir sıfat olduğu söylemektedir. Buna göre Allah'ın kelâmı, kelâma delalet eden manalar olup, Arapça ifade edilmesi ile Kur'ân, Süryanice ifadesi ile İncil, İbranice ifadesi ile Tevrat ismini almıştır.¹⁰⁴

Teftâzânî (ö. 792/1390), *Akîdetü'n-Neseîyye*¹⁰⁵ üzerine yazdığı şerhte kişinin içindeki söylemek istediği manayı kelâm-ı nefî diye isimlendirmektedir. Neseî'nin “Cenab-ı Hak, kendisinin ezeli bir sıfatı olan, harf ve seslerden müteşekkil olmayan bir kelâm ile konuşur” ibaresini harf ve seslerin hâdis olmasından hareketle mahlûk oluşu ile açıklamakta, Mâtürîdî'den bu yana işaret edilen kelâm-ı nefî kelâm-i lafzi ayırımına net bir şekilde değinmektedir.¹⁰⁶

Teftâzânî, kelâm-ı nefîyi ispat ederken, hâdis olan lafzî kelâmı Allah'ın zâtıyla ilişkilendirmenin mümkün olmadığından yola çıkar. Teftâzânî'nin aktardığına göre Mu'tezile, kelâmın ezeli olması halinde Kur'ân'ın “inzâl, tenzîl, telif ve tanzimi, arapça ve mesmu' (işitilebilir) oluşu” gibi mahlûk ve hadis varlıkların sıfatlarıyla vasıflanmış olacağını iddia eder. Mu'tezile'nin bu iddiaları aşırı Hanbelileri ilgilendiren bir delil olabilir. Çünkü Teftâzânî, kelâmın “kadîm bir mana” olduğu fikrini zikreder.¹⁰⁷

Kur'ân'ın telif ve tanziminin hâdis varlıkların vasfı oluşuna dair görüşüne Teftâzânî'nin düştüğü şerh daha çok Ehl-i hadis durduğu çizgi ile kelamcı Ehl-i sünnet'in farkını ortaya koyma açısından önem arzeder. Teftâzânî haşiyesinde, “telif” kelimesini; “harflerden, âyet ve surelerden oluşmak/telif edilmek” şeklinde

¹⁰⁴ Neseî, *Tebîrâtü'l- edille*, I, 339.

¹⁰⁵ *Akâidü'n-Neseî*: Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseî'nin (ö. 537/1142) akaide dair risâlesidir. En önemli özelliği, İslâm akaidini derli toplu ve öğretici bir tarzda özetlemesi, talebelerin inanç ve fikir yapılarına şekil vermiş olmasıdır. Ayrıntılar için bk. Yavuz, Yusuf Şevki, “Akâidü'n-Neseî”, *DİA*, II, 217-218.

¹⁰⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n- Neseîyye*, 177.

¹⁰⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n- Neseîyye*, 178.

tanımlanmakta, “tanzim” kelimesi için; “matbu bir uslub ile dizilmiş olmak” ifadelerine yer vermektedir. Telif ve tanzim ile muttasıf olan her şey mahlûk olmaktadır.¹⁰⁸

Nazmın ezeli sayılması hususu, Ehl-i sünnet kalamcıları ile selefın arasındaki ayırım noktasıdır. Ebu Hanîfe, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî başta olmak üzere, selef döneminin önemli isimleri, “Allah kelâmının sadırlarda mahfuz, satırlarda mektub, dillerde makru” olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁹ Bu ibarelerden, bazı Hanbelîlerin mürekkebe vb. yazı malzemelerini ezeli sayması şeklindeki aşırı görüşlerini Ehl-i hadisın tamamına nisbet etmek yanlış bir değerlendirme olur. Selefın mezkûr ibare ile kasdı, harf, ses ve yazının değil, manasıyla kâim bir şekilde Kur’ân nazmının ezeli oluşudur.¹¹⁰

Sonuç olarak Ehl-i sünnet kalamcılarına göre Allah (c.c.), kelâm sıfatı ile muttasıftır. Bu ise, Allah’ın sese, harflere ve bu harflerden meydana gelen kelime ve cümlelerin tertip edilmesine ihtiyaç duymadan konuşması demektir.¹¹¹ Kur’ân’ın vasfı konusunda ise, Selef ile Mu‘tezile arasında bir yol izleyerek, kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî ayırımına gitmişlerdir. Kelâm-ı lafzî ile, Kur’ân’ın harf ve sesleri ifade edilip mahlûk addedilirken, kelâm-ı nefsi ile Kur’ân’ın manası anlaşılır ve Kur’ân kadîm sayılmaktadır.¹¹²

Ehl-i sünnet’in aklî delilleri ile Mu‘tezileye karşı itirazlarını kısaca derlemeye çalıştık. Seleften başlamak sûretiyle Ehl-i sünnet’in naklî delilleri ise Buhârî’nin bâb başlıkları vesilesi ile ele alınacağından ayrıca burada yer vermeye ihtiyaç duymadık.

¹⁰⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n- Neseftiyye*, 178.

¹⁰⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü’l-ekber (İslam Akaid Metinleri)*, 247; Buhârî, *Halku ef’âli’l-ibâd*, 26.

¹¹⁰ Altundağ, Mustafa, “Kelâmullah-Halku’l-Kuran Tartışmaları Çerçevesinde “Kelâm-ı Nefsi-Kelâm-ı Lafzî” Ayırımı”, *MÜİFD*, sayı:18, 156.

¹¹¹ Metin Yurdağür, *Allah’ın Sıfatları*, 214.

¹¹² Yavuz, Yusuf Şevki, “Halku’l-Kur’an”, *DİA*, XV, 373.

II. Buhârî'nin Kelâmullah Anlayışı

Îlâhî lafzın mahlûk olup olmaması üzerinde erken dönemde oluşan ihtilaflara kısaca yer verdikten sonra Buhârî'nin kelâmullah ile ilgili görüşlerine kısaca değinmenin bâb başlıklarını anlamlandırma hususunda faydalı bir bilgi vereceği kanaatindeyiz.

Ahmed b. Hanbel'den ders aldığı bilinen Buhârî'nin mihne döneminde durduğu yer ve kelâmullaha yüklediği mana, durduğu çizgiyi ifade etmesi açısından önem arz etmektedir.

Buhârî'nin öğrencisi Firebrî (ö. 320/932) tarafından rivâyet edilen,¹¹³ “kulların fiillerinin mahlûk oluşu” manasına gelen *Halku ef'âli'l-ibâd* isimli eseri, kelâmullahın mahlûk olmadığını beyan etme amacı ile telif edilmiştir. Eserin ismi kulların fiilleri ile alakalı gibi görünse de muhtevası incelendiğinde baştan sona kadar Buhârî'nin kelâmullah ile ilgili görüşlerini ifade etmek üzere kaleme alındığı gözlemlenmektedir.

Buhârî'nin muhtevası itibariyle doğrudan Allah kelâmının kıdemiyle alakalı olan eserine “*Halku ef'âli'l-ibâd*” ismini vermesi, dönemin hassas mevzularından biri olması ve Buhârî'nin çağdaşı olan Buhara Emiri Halid b. Ahmed ez-Zühlî ile yaşadıkları tartışmalar sonucu olduğu tahmin edilmektedir.¹¹⁴

Buhârî, selef ve mütekellimun Ehl-i sünnet âlimlerince itikadi bir konu olarak addedilen Allah'ın kelâm vasfına haiz olduğunu eserinde ifade etmektedir.¹¹⁵ Ayrıca Abdullah b. Mübarek'ten nakille, “*Meryem oğlu Îsâ Mesîh ancak Allah'ın elçisidir, Allah'ın Meryem'e ulaştırdığı kelimesidir ve O'ndan bir ruhtur*” manasındaki “**إِنَّمَا**”

¹¹³ Yavuz, Yusuf şevki, “Halku ef'âli'l-ibâd”, *DİA*, XV, 369.

¹¹⁴ Yavuz, Yusuf şevki, “Halku ef'âli'l-ibâd”, *DİA*, XV, 370.

¹¹⁵ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 9.

”الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفِيهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِنْهُ“¹¹⁶ âyetindeki “kelime” ifadesinin “كن” emri olduğunu zikreder.¹¹⁷

Aynı meseleyi ifade niteliğinde “ve Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu” manasındaki “وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا”¹¹⁸ âyeti ile ilgili olarak, Abdurrahman b. Mehdi’den rivâyetle “Kim Allah’ın Mûsâ (a.s.) ile konuşmadığını iddia ederse kendisinden tevbe etmesi istenir, şâyet etmezse öldürülür” görüşüne yer vermektedir.¹¹⁹

Buhârî’nin kelâmullah tartışmalarının başını Cehm b. Safvan’ın çektiğini, bu görüşleri Ca’d b. Dirhem’den (ö. 124/742) aldığını naklederek eserine başladığı görülmektedir.¹²⁰

Allah kelâmının mahlûk olduğunu söyleyenlerin “Zenâdika” olarak isimlendirileceğini, onlarla birlikte oturmanın, nikâhlanmanın kerahiyetini ifade eden nakillerde bulunmaktadır.¹²¹ Hatta Yahudi ve Hristiyanlarda dahi böyle bir dalaletin ve küfrün bulunmadığına yönelik ifadelere yer vermesi, Buhârî’nin Allah kelâmının mahlûk olduğunu iddia edenlere karşı yaklaşımını göstermesi açısından dikkat çekicidir.¹²²

Buhârî, Allah Teâlâ’nın kelâm vasfına işaret etmek üzere, yalnızca sahâbe râvîsini zikretmekle yetindiği bazı muallak rivâyetlere yer verir:

¹¹⁶ Nisâ 4/171.

¹¹⁷ Buhârî, *Halku ef’âli’l-ibâd*, 10.

¹¹⁸ Nisâ 4/164.

¹¹⁹ Buhârî, *Halku ef’âli’l-ibâd*, 17.

¹²⁰ Buhârî, *Halku ef’âli’l-ibâd*, 7.

¹²¹ Buhârî, *Halku ef’âli’l-ibâd*, 8.

¹²² Buhârî, *Halku ef’âli’l-ibâd*, 11. Konumuzla alakalı olmasa da Ebû Hanîfe’nin fıkıh sistematiğini aktarması ile tanınan Muhammed eş-Şeybani hakkında “O, Cehmiyye’denir” şeklinde bir nakilde bulunması eserde rastladığımız kayda değer bilgiler arasındadır. Buhârî, *Halku ef’âli’l-ibâd*, 15.

Bunlardan biri, Ebû Zer el-Ğifari'den nakille Allah Rasûlü bir hadîsi kudsîde şöyle buyurmaktadır: “Allah Teâlâ şöyle demektedir: Lutfüm kelâmdır, azabım kelâmdır, bir şey murad ettiğimde ona sadece “kün feyekün” derim.”¹²³

Buhârî, ayrıca Kitâbü't-tevhî'te bâb başlığı olarak yer verdiği âyetlerden bazılarını ve konuyla ilgili hadisleri de burada delil olarak nakletmektedir. “Bâb başlıkları” bölümünde değinileceğinden tekrar olmaması için bu bilgiler ile yetiniyoruz.

Kitabın ismi olan *Halku ef'âli'l-ibâd*'ın sadece tartışmalardan kaçınma amaçlı seçildiğini düşünmek, Buhârî'nin kelâmullah ile insan fiilleri arasında kurduğu bağı gözden kaçırmaya sebep olabilir. Buhârî, Allah'ın kelâmı ile ilgili anlayışını kulların fiilleriyle ilişkilendirerek açıklamaktadır.

Eserin ikinci bölümünde, Huzeyfe'den (r.a.) rivâyet ettiği “*Muhakkak ki Allah, tüm kulları ve kulların fiillerini yaratandır.*” hadisini zikreder ve akabinde de “*Oysa sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı.*” “*وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ*”¹²⁴ manasındaki âyet ile kulların fiillerinin mahlûk olduğunu ispat eder.¹²⁵

Buhârî, kelâmın mahiyeti üzerinde Ebû Hanîfe'nin görüşüne benzer bir ayrıma başvurmaktadır:

حركاتهم وأصواتهم واكتسابهم وكتابتهم مخلوقة ، فأما القرآن المتلو المبين المثبت في المصحف
المسطور المكتوب الموعى في القلوب فهو كلام الله ليس بخلق

Buhârî'ye göre, insanların Kur'ân okurken sarfettikleri hareketler, sesler, çabalar ve onların yazdıkları yazılar mahlûktur. Ancak, Mübin (açık seçik ve anlaşılır) bir şekilde okunan, Mushaflarda sabit ve yazılı olan, kalplerde hıfzedilip öğrenilmiş olan Kur'ân âyetleri Allah'ın sözü olup mahlûk değildir.¹²⁶ İbarede,

¹²³ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*,18.

¹²⁴ Saffât 37/96.

¹²⁵ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 25.

¹²⁶ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 26.

okunma ve yazılma fiillerinin insana ait olması itibariyle mahlûk olduğu, okunan Kur'ân'ın ise asıl itibariyle mahlûk olmayan Allah kelâmı olduğu vurgulanmaktadır.

Konuya açıklık getirmesi açısından Buhârî, Kur'ân hattının mahlûk olduğunu ifade eden bir nakilde bulunur. Bu tıpkı “Allah” lafzını yazmak gibidir. Nitekim Allah yazısı mahlûk olsa da esas itibariyle Allah zâtı ile Hâlıkın ta kendisidir.¹²⁷ Hattın kelâmullah olmadığına yönelik olmak üzere Şa‘bî’den (ö. 104/722) nakledilen bir bilgiye göre, kendisine Mushaf satışı hakkında sorulmuş, o da; “Satılan Allah’ın kelâmı değil, elinin amelidir” şeklinde cevap vermiştir.¹²⁸

Okunma/telaffuz edilme fiili ile indirilen/okunan Kur'ân arasında mahiyet itibariyle farklılık olduğunu beyan etmek için râvîsi olduğu Ebû Abdillâh’tan şu bilgilere yer verir. “Tilavetin Nebî’den ve ashabından olduğu vahyin ise Allah Teâla’dan olduğu açıklanmıştır. Hz. Aişe’den rivâyet edilen “Allah’ın hakkımda tilavet edilen bir vahiy indireceğini zannetmiyordum” manasındaki rivâyet Allah tarafından inzâl ile insanlar tarafından tilavetin farklı şeyler olduğunu göstermektedir.”¹²⁹

Sesin mahlûk olması ile ilgili olarak da Ebû Mûsâ’nın Kur'ân tilavetini duyan Allah Rasûlü, bu sanki âl-i Dâvûd’un sesi gibi...” yorumunda bulunduğunu aktararak farklı rivâyetler ile Kur'ân’ın tilavetinin ses oluşunu, sesin de insan fiillerinden olması itibari ile mahlûk oluşunu hissettiren nakillerde bulunur.¹³⁰

Buhârî, insan fiillerinin mahlûk oluşunu âyet ve hadislerle açıkladıktan sonra, “Kur'ân okuma fiilinin” mahlûk olarak addedilen fiiller arasında olduğuna yönelik bir hadisi delil getirdiği görülmektedir.¹³¹

¹²⁷ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 28.

¹²⁸ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 47.

¹²⁹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 52.

¹³⁰ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 49, 52. Konuyla direkt alakalı bahis için bk: Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 74, 105.

¹³¹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 33.

Buhârî, “Ahir zamanda bir kavim çıkacak, Kur’ân okuyacaklardır ama okudukları Kur’ân gırtlaklarından aşağı geçmeyecek, dinden okun yaydan çıktığı gibi çıkacaklardır. Böylelerine rastladığınız zaman onlarla hemen mücadele edin” hadisini delil getirerek, sesin gırtlaktan geçişinin mahlûk olduğunu açıklamak için eserinde yer vermiş olmalıdır.¹³²

Aynı minvalde olmak üzere, kulun imanını, secdesini, rukûunu, kıyâmını onun ameli olarak değerlendirmekte, kulun ameli de mahlûk olduğundan kelâmullahın telaffuz edilişinin mahlûk olduğu fikrini temellendirmektedir.¹³³

Buhârî, Hammad b. Zeyd’den (ö. 179/795) nakille “Kim, kulların kelâmı mahlûk değildir derse kâfir olur.” diyerek kulların fiilerine kıdem atfetmenin butlânını ifade eder. Buhârî’nin eserinde sıkça nakilde bulunduğu Ebû Abdillâh ise kulların kelâmının hâdis olduğunu şu şekilde gerekçelendirmektedir:

ومن الدليل على أن الله يتكلم كيف شاء ، وأن أصوات العباد مؤلفة حرفا ، فيها التطريب والغمز واللحن والترجيع

Metinde Allah Teâlâ’nin dilediği gibi mütekellim olduğuna, insan sesinin harflerden teşekkül ettiğine, harflerin ise, bir melodiye sahip olması gerektiğine değinilmiştir.¹³⁴

Buhârî, meseleyi harf, ses ve yazı ile mana-idrak edilen ve kalplerde bellenip yer eden/korunan olmak üzere iki şekilde ele almaktadır. Cehmiyye’nin konuyu “okunan Kur’ân’ın (makru/metlûv) ile “Kur’ân’ın kullar tarafından tilaveti ve telaffuzu” şeklinde iki farklı durumuyla değerlendirememesini tenkid etmektedir.¹³⁵ “makru” olan ile “kıraatın” aynı görülmesi Mu‘tezile ve Cehmiyye’nin Allahın ezeli

¹³² Buhârî, “Ehadis-ü enbiyâ”, 6; “Fedâilü’l-Kur’an” 36, “Kitâbü’t-tevhîd, 23, 57; Müslim, “Zekât”, 49.

¹³³ Buhârî, *Halku ef’âli’l-ibâd*, 37. Sesin mahlûk olduğuna dair ayrıca bk. Buhârî, *Halk-u efâli’l-ibâd*, 50.

¹³⁴ Buhârî, *Halku ef’âli’l-ibâd*, 33.

¹³⁵ Buhârî, *Halku ef’âli’l-ibâd*, 57. Metnin aslı şu şekildedir: إن القرآن المقروء بعلم الله مخلوق ، فلم يميزوا بين تلاوة العباد وبين المقروء

sıfatı olmadığı sonucuna ulaşmasına ve Kur'ân'ı mahlûk saymasına ve sebep olmuştur.¹³⁶

Buhârî'nin hocalarından Ebû Abdillâh, kıraatın tilavetle aynı olduğunu ancak tilavetin metlûvv olandan farklı olduğuna temas eder. Tilavet-metlûvv farkını Nebî'den (s.a.v.) nakille Ebû Hüreyre tarafından şu rivâyetle açıklandığını beyan eder:

فإذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله حمدني عبدي وإذا قال الرحمن الرحيم قال اثنى علي عبدي وإذا قال مالك يوم الدين قال مجدني عبدي وإذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سألت فإذا قال اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذا لعبدي ولعبدي ما سألت

Fatiha süresinde, kulun الحمد لله رب العالمين âyetini okuması halinde Allah Teâlâ; “*Kulum bana hamdetti.*” demektedir. الرحمن الرحيم âyetini okuması halinde; “*Kulum bana sena etti.*” buyurmaktadır. مالك يوم الدين dediği zaman; “*Kulum beni yüceltti.*” buyurmaktadır. اياك نعبد واياك نستعين deyince; “*Bu, kulum ile benim aramdadır, kuluma istediği vardır.(verilecektir)*” der. اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين âyetini okuyunca; “*bu kuluma aittir ve kuluma istediği verilecektir*” buyurmuştur.¹³⁷

Hadisin konuyla ilişkisi, kulun ayet-i kerimeleri okumasına rağmen, Allah Teâlâ'nın hamd, dua ve tazarru' fiillerini kula nisbet ederek okuduğu âyetlerin kelâmullahtan başka bir cihetle açıklanmış olmasıdır.¹³⁸

Buhârî'nin yer verdiği bir diğer örnek ise; Allah Rasulü'nin Bizans kayserine gönderdiği davet mektubudur. Allah Rasulü (s.a.v.) “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” ile başlayan bir mektub yazmış, bunu kayserin tercümanları okumuştur. Bu konuda Ebû Abdillâh,

¹³⁶ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd* (Fehd b. Süleyman el-Fehid tahkikinden), 162.

¹³⁷ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 99-100.

¹³⁸ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 100.

tecümanın (ehl-i küfrün) kıraatinin kendi ameli olduğunu ancak okunan (makru olanın) mahlûk olmayan Allah kelâmı olduğunu vurgulamaktadır.¹³⁹

Buhârî'nin kıraat ile makru (okunan) ayrımı yapması kelâmullah anlayışını tesbitte önem arzeder. İnsanın kıraatinin kelâmullahtan farklı olduğu görüşünü defaatle belirtir.¹⁴⁰ Ayrıca, Abdurrahman b. Amr ve Esmâ b. Ebi Bekir'den rivâyetle, makru denilen/okunan Kur'ân'ın, kelâmullah olduğunu nakleder.¹⁴¹

Buhârî'ye göre, mushafın hattı, okurken çıkan ses ve telaffuz, insan fiilleri olmaları itibariyle mahlûk olup bunlara konu olan metin ve nazmın mahlûk olmadığı görüşündedir. Okunan metlûv ve makru kelâmın, mütekellimun Ehl-i sünnet âlimlerinde olduğu gibi “kelâmın zatıyla kaim mana” olduğu gibi bir sonucu görmek mümkün değildir. Ancak Buhârî, Muhammed b. Yahya ez-Zühli başta olmak üzere kimi eleştirilere de maruz kalmıştır.¹⁴²

Konuyu tamamlayıcı olması ve tabakât kitaplarında sıkça rastlanan bir olay olması itibariyle Buhârî'nin Buhara Emiri ez-Zühli (ö. 258/872) ile yaşadığı tartışma ve verdiği cevap konuyu özetlemesi açısından önemlidir.

İbn Hacer'in Müslim b. Haccac'tan aktardığına göre Buhârî, Nişabur'a geldiği zaman büyük bir iltifat ile karşılanmıştır. Ancak, Nişabur'da bulunan Muhammed b. Yahya ez-Zühli (ö. 258/872) bulunduğu mecliste; “Yarın Muhammed b. İsmail'i isteyen karşılansın. Ben de karşılayacağım.” demiş daha sonra da; “Sakın ona kelâm mevzularından bir şey sormayın, bizim görüşümüze aykırı bir cevap verirse aramız açılır” diyerek telkinde bulunmuştur.

Buhârî'nin Nişabur'da bulunduğu günlerde insanlar kendisinden istifade etmek için büyük gruplar halinde ziyaret etmişlerdir. Birkaç günün akabinde ise kendisine, “Kur'ân'ın lafzı” meselesinin sorulması üzerine Buhârî; “Fiillerimiz

¹³⁹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 97. Metnin orijinali şu şekildedir: **وَلَا تُشْكُ فِي قِرَاءَةِ الْكُفَّارِ ، وَأَهْلِ الْكِتَابِ أَنَّهَا ، وَأَمَّا الْمَقْرُوءُ فَهُوَ كَلَامُ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْمَنَّانِ لَيْسَ بِمَخْلُوقٍ أَعْمَالُهُمْ ،**

¹⁴⁰ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 74, 101. Metnin orijinali şu şekildedir: **فَبَيْنَ أَنْ قَرَأَ الْقَارِءُ سَوَى الْقُرْآنِ**

¹⁴¹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 58.

¹⁴² Kalaycı Mehmet, “Eşariliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbilik”, *AÜFD*, sayı: 51, 413.

mahlûktur. Telaffuzumuz da fiillerimizden birisidir” diye cevap verince büyük bir infial uyandırmıştır. Bu olay üzerine Buhârî; “Kulların hareketleri, sesleri, kesbleri, yazı yazmaları mahlûktur. Ancak mushaflarda yazılı, kalplerde belleni muhafaza edilen Kur’ân’ı mübine gelince o, Allah kelâmıdır, mahlûk değildir” şeklinde açıklama yapma ihtiyacı hissetmiştir. Ancak bu beyan dönemin önemli isimlerinden biri olan Zührlî’yi ikna etmemiş olmalı ki o da; “Kur’ân-ı Kerîm Allah kelâmıdır, mahlûk değildir. Kur’ân-ı Kerîm’in telaffuzu mahlûk diyenler bidat ehlidir. Böyleleri ile oturulup konuşulmaz. Bundan sonra Muhammed b İsmail’in yanına gidenleri itham edin, çünkü onun meclisine ancak mezhebinden olanlar gider”¹⁴³ diyerek ağır eleştirilerde bulunmuştur.

Mu‘tezile ve Cehmiyye gibi farklı fikir akımları ortaya çıkmadan önce bu konuda selefte ait müsbet veya menfi herhangi bir görüş mevcut olmamakla birlikte halku’l Kur’ân meselesi bu hususu benimseyen ve benimsemeyenlerin arasında bir mihenk taşı olmuştur. O dönemin âlimleri arasında sadece ihtilafın oluşmasıyla kalmayıp cerh ve tadil sebeplerinden biri haline gelmiştir. Hatta hadis ve isnadlarının zayıflıkla imtihanı da oluşan olumsuz sonuçlardandır. Bununla da kalmayıp bir âlime kızan kişi onu cerh edip edindiği itibarı ve halkın itimadını sarsmak için Kur’ân mahlûktur demekle itham etmekten geri durmamışlardır. O dönemde Buhârî’de dâhil olmak üzere Yahya b Ma’in (250/864), Ali b. el Medînî (234), Yezid b. Harun (206) Züheyr b. Harb (234) bu ithamlara maruz bırakılan pek çok âlimden bir kaçıdır.¹⁴⁴

Buhârî’nin hocası Ahmed b. Hanbel ile ilgili yaptığı açıklamada insanların onun fikrini ve temayülünü anlamaktan uzak olduklarını söylemektedir. Ahmed b. Hanbel’in, kapalı bırakılmış şeyler üzerinde tartışmaktan kaçındığı, Kur’ân’ın

¹⁴³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, II, 30; es-Sübki, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, II, 228; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 453; İbn Hacer, *Hedyü’s-sârî*, 490-491; Ebû Gudde, Abdülfettah, “Halku’l Kur’an Meselesi: Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta’dil Kitaplarına Tesiri”(çev. Mücteba Uğur), *AÜİFD*, 1975, XX, 311.

¹⁴⁴ Ebû Gudde, Abdülfettah, “Halku’l- Kur’ân Meselesi” *AÜİFD*, XX, 311.

Allah'ın kelâmı olduğunu ısrarla vurgulamakla birlikte başka açıklama yapmadığı bilgisine yer vermektedir.¹⁴⁵

Buhârî'nin yazı, ses ve harfleri hâdis, mana-idrak edilen Allah'ın kelâmını kadîm görmesini, Ehl-i sünnet'in oluşturduğu kelâmî nefsî-kelâmi lafzî ayrımına işaret ettiğini kanaatinde olan bir takım isimler vardır. Diyanet İslam Ansiklopedisi "Halku ef'âli'l-ibâd" maddesinde Yusuf Şevki Yavuz, böyle bir temelin bulunduğu ifade etmiştir. Daha sonra yapılan tez ve makalelere de bu bilgi kaynaklık etmiştir.¹⁴⁶ Ancak mürekkep, ses ve hattı mahlûk saymasından hareketle okunan Kur'ân'ın nazmı itibariyle de mahlûk olduğu fikrine ulaşmak kanaatimizce mümkün görünmemektedir. Bu sebeple konı, ayrı bir çalışmada ele alınıp tahlil edilmeye muhtaç görünmektedir.

III. Buhârî'nin Kelâmullah İle İlgili Bâb Başlıkları

Buhârî'nin, bâb başlıklarında yer verdiği âyetleri, hadislerle buluşturmak suretiyle âyetleri hadislerle tefsir ettiği görülmektedir. Buhârî'nin kelâmî konularda çokça tartışma konusu olan âyetleri bâb başlığı olarak seçtiğini görmekteyiz. Bu sebeple bâb başlıkları içerisinde Buhârî'nin "kelâmullah" mefhumunu anlama amacına matuf olmak üzere konuyla ilintili olduğunu düşündüğümüz bazı bâb başlıklarını ele alacağız.

Kelâmullah ile ilgili bâb başlıklarını da kendi içerisinde tasnif ederek belirli başlıklar altında tahlil etmeyi uygun görmekteyiz.

¹⁴⁵ Buhârî, *Halk-u ef'âli'l-ibâd*, 43.

¹⁴⁶ Yavuz, Yusuf, Şevki, "Halku ef'âli'l-ibad", *DİA*, XV, 370; Temiz, Rabia Zahide, Buhârî'nin "Halku ef'âli'l-ibâd" Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Tetkiki", *MÜSBE*, İstanbul, 2006, 103.

A. Kelâmın Allah’a İzafe Edilmesi

1. “كَلِمَتَا” İbaresini Temel Alan Bâb Başlığı

Buhârî, *es-Sahîh* isimli eserinin son bölümü olan Kitâbü’t-tevhîd’in 28. bâb başlığında “*Andolsun ki elçi olarak gönderdiğimiz kullarımıza geçmişte söz vermiştik*” mealindeki “*وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا*”¹⁴⁷ âyetine yer vermektedir.

Buhârî şarihlerinden İbn Battâl (ö. 449/1057), âyetin Allah’ın ezeli bir kelâm sıfatının olmadığını ileri süren Mu‘tezileye karşı Allah’ın mütekellim olup, kelâm sahibi oluşunu ispat sadedinde bir anlam içerdiğini söylemektedir.¹⁴⁸

Âyet-i Kerime’de geçen “*وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا*” ifadesi, hadis şarihleri tarafından Allah Teâlâ’nın tüm mahlûkatı yaratmadan önce levh-i mahfuzda, “dünya ve ahirette rasüllere yardım edileceği ve onların galib geleceği” şeklindeki ilâhî va‘di ile açıklanmaktadır.¹⁴⁹

Bâb başlığının hemen akabinde yer verilen hadiste Hz. Peygamber (s.a.v); “Allah mahlûkatı yaratmayı tamamladığı zaman, Arş’ın üstünde, kendi katında bulunmak üzere “Şüphesiz benim rahmetim gazabımı geçmiştir.” diye yazdı”¹⁵⁰ buyurmaktadır.

Aynî (ö. 855/1451), bu hadisin bâb başlığı ile olan mutabakatını, Allah’ın fiili sıfatlarının ezeli oluşu ile açıklamaktadır. Buna göre, rahmet ve gazab Allah’ın zâtî değil, fiili sıfatları kapsamına girdiğinden fiili sıfatların ezeli oluşunu ispat etmektedir.¹⁵¹

Buhârî, âyeti tefsir sadedinde yer verdiği ikinci hadiste, insanın yaratılış aşamalarına yer vermiş, akabinde ise; “Sonra ona bir melek gönderilir de, ona dört

¹⁴⁷ Saffât 37/171.

¹⁴⁸ İbn Battâl, *Şerh-u Sahîh-i Buhârî*, X, 487; İbn Mülakkım, *et-Tavzîh*, XXXIII, 365; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, XIII, 441

¹⁴⁹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîh-i Buhârî*, X, 487.

¹⁵⁰ Buhârî, “Kitâbü’t-tevhîd”, 28.

¹⁵¹ Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XXIII, 139.

kelâmı yazmasına izin verilir. Melek (ezelde takdîr olunan mukadder hükümlerden), onun rızkını, ecelini, işini, şakî ve said olduğunu yazar. Sonra ona ruh üfler. Sizden herhangi biriniz kendisi ile cennet arasında ancak bir zira' mesafe oluncaya kadar cennet ehlinin ameli ile amel eder. Sonunda (meleğin ana karnında yazdığı) yazı onun önüne geçer de bunun üzerine o kişi cehennem ehlinin ameliyle iş yapar ve cehenneme girer. Yine sizden biriniz kendisiyle cehennem arasında bir zira' mesafe oluncaya kadar hep cehennem ehlinin işini işler, sonunda (meleğin ana karnında yazdığı) yazısı onun önüne geçer de artık cennet ehlinin işini yapar ve cennete girer"¹⁵² rivâyetini nakletmiştir. Şârihler hadisin “Allah’ın levh-i mahfuzda takdir ettiği kelimelere delalet ettiğini” söylemektedir. Nitekim bu takdir, yazılı bir kelâmı gerektirmektedir. Ayrıca hadis, Allah Teâlâ’nın ilim sıfatının ezeli oluşuna da işaret etmektedir.¹⁵³

Buhârî’nin bâbta yer verdiği bir diğer hadis; Peygamber (s.a.s): "Ey Cibril! Senin bizi daha çok ziyaret etmene ne mâni oluyor?" diye sorması üzerine, "*Biz (elçiler) senin Rabbinin emri olmadıkça inmeyiz*" ¹⁵⁴ “وَمَا نَنْتَزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ” âyeti inmiştir.

Hadisin tercemeye¹⁵⁵ uygunluğu Cebrail’in (a.s.) Allah Teâlâ’nın emri, vahyi ile inmesidir.¹⁵⁶ İbn Hacer, “bi emri rabbik” ifadesinin “rabbinin izni ile” anlaşılması gerektiğini eklemekte,¹⁵⁷ Aynî ise, bâb başlığıyla mutabakatını dikkate alarak, “tenzîl” lafzının ancak kelimelerle olabileceğini söyleyerek, Allah’ın kelâmı ile bağlantı kurmaktadır.¹⁵⁸

Buhârî, aynı bâb başlığı altında konuyla ilgili olarak, Abdullah b. Mesud’tan gelen bir rivâyeti aktarmaktadır. Buhârî, Yahudilerin Allah Rasûlü’ne (s.a.v) ruhtan

¹⁵² Buhârî, “Kitâbü’t-tevhîd”, 28.

¹⁵³ İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 366; Aynî, *Umdetü’l kârî*, XXXIII, 139

¹⁵⁴ Meryem 19/64.

¹⁵⁵ Terceme: Bölüm başlığı, biyografi, sened vb. anlamlarda kullanılan bir hadis terimidir. Burada bab başlıklarını ifade etmek üzere kullanılmıştır.

¹⁵⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l- Buhârî*, X, 488.

¹⁵⁷ İbn Hacer, *Fethü’l-bârî*, XIII, 441.

¹⁵⁸ Aynî, *Umdetü’l kârî*, XXIII, 140.

sormaları üzerine; ¹⁵⁹“وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا”
 “Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: "Ruhun ne olduğunu ancak rabbim bilir, size ise pek az bilgi verilmiştir." âyetinin nazil olduğu bilgisine yer vermektedir.¹⁶⁰
 Hadisin kelâmullah ile bağlantısı, ruhun Allah (c.c.) tarafından yaratılmış bir varlık olması cihetiyledir. Çünkü ruh, Allah’ın “كُنْ” emri ile yaratılmıştır. Bu emir Allah’ın kelâmı/sözüdür. Şerhlerde ayrıca, Allah’ın ilim sıfatına da atıf yapılmıştır.¹⁶¹

Son olarak, Hz. Peygamber’e bir sahabî: “Bazıları şerefini korumak için savaşır, bazıları yiğitlik derecesi için savaşır, bazıları da gösteriş için savaşır. Şu halde bunların hangisinin mücadelesi Allah yolundadır? diye sorması üzerine, Rasûlullah (s.a.v); *"Her kim Allah'ın kelimesi daha yüce olsun diye savaşır, işte onunki Allah yolundadır"* buyurmuştur.¹⁶²

Buhârî şârihleri, “Allah’ın kelimesi/kelimetullah” ibaresini, “kelime-i tevhid”, “Allah yolunda cihad” olarak şerh etmişlerdir.¹⁶³ Ayrıca İbn Hacer, “kelimetullah” ibaresinin, “Allah’ın hükmü ve şeriati” olarak anlaşılmasının da mümkün olduğunu eklemiştir.¹⁶⁴

Buhârî’nin, *“Andolsun ki elçi olarak gönderdiğimiz kullarımıza geçmişte söz vermiştik”* manasındaki ¹⁶⁵“وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ” âyetini kelâmullahı ispat için kullandığı görülmektedir. Ancak, Buhârî’nin âyet ile konu arasında kurduğu bağlantı ile birlikte müfessirlerin âyete bakış açıları önemlidir. Buhârî öncesi ve sonrası tefsir kaynaklarında âyetin kelâmullah ile bağlantısını görmek için tefsirlere başvurmayı uygun görmekteyiz.

Elimize ulaşan ilk tefsirlerden olan Mukâtil b. Süleyman’ın (ö. 150/767) kitabına baktığımızda, “كَلِمَتُنَا” lafzını “yardım, nusret olarak açıkladığını görmemiz

¹⁵⁹ İsrâ 17/85.

¹⁶⁰ Buhârî, “Kitâbü’t-tevhîd”, 28.

¹⁶¹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l- Buhârî*, X, 488; İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 366.

¹⁶² Buhârî, Kitâbü’t- tevhîd, 28.

¹⁶³ İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 372; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XXXIII, 141.

¹⁶⁴ İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 366; İbn Hacer, *Fethü’l- bârî*, XIII, 442.

¹⁶⁵ Saffât 37/171.

mümkündür. Mukâtil, Allah'ın yardım vaadini, Kur'ân'da yer alan “Allah "Elbette üstün geleceğim, ben ve elçilerim." diye yazmıştır” mealindeki “كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي”¹⁶⁶ sözü ile açıklayarak Allah'ın peygamberlerine olan yardım ve nusreti ile tefsir etmektedir.¹⁶⁷

İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), Mâtürîdî (ö. 333/944), Maverdî (ö. 450/1058), Kurtubî (ö. 671/1273) ve Râzî (ö. 606/1210) de benzer yorumla nebîlerine hem dünyada hem ahirette delillerle yardım edileceği vadine vurgu yapmaktadır.¹⁶⁸ Bu tefsirlerin her biri Allah'ın nusret vadinde bulunurken haiz olduğu kelam sıfatına tekabül ettiği için yer vermiştir.

Ferrâ (ö. 207/822) ise “kelime” lafzını, “saadet” olarak yorumlamıştır.¹⁶⁹

Taberî (ö. 310/923) “وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ” âyetinde geçen “kelime” lafzını, “kavl” olarak yorumlamış, âyeti “rasullerimiz için verdiğimiz hüküm” olarak tefsir etmiştir. Söz konusu hüküm de, Ümmü'l-Kitap'ta yer alan “elçilerinin deliller vasıtasıyla galib gelecekleri” vaadidir. Taberî yine Ferrâ'nın yorumundaki gibi kelimenin “saadet-mutluluk” şeklinde anlaşıldığını da eserinde aktarıp bu şekilde tevil edildiğini belirtmektedir.¹⁷⁰

Buhârî dönemi ve öncesinde elimizdeki tefsir kaynakları itibariyle, âyetle ilgili kelami bir noktaya işaretin yer almadığını görmekteyiz. Buhârî öncesi ve sonrası dönemde de “kelime”nin Allah Teâlâ'nın elçilerine yaptığı yardım ve muzaffer kılma sözü olarak tefsir edildiğini görmek mümkündür.¹⁷¹

¹⁶⁶ Mücâdele 58/21.

¹⁶⁷ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, III, 110-111.

¹⁶⁸ İbn-i Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, X, 3387; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-Sünne*, IV, 249; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyun*, V, 73; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIX, 24; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XV, 139.

¹⁶⁹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 395.

¹⁷⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X, 540-541.

¹⁷¹ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyun*, V, 73; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIX, 24.

İ'tizali duruşuyla tanınan Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) âyetteki “kelime” ibaresinden sonra yer alan “إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ”¹⁷² âyetini zikreder. Burada “kelime” ile devamındaki âyetin bağlantısına işaret ederek, ilâhî vaadin “deliller marifetiyle ve savaş meydanlarında üstün gelmek” ile olacağı bilgisine yer verir.¹⁷³

Buhârî'nin bâb başlığı olarak yer verdiği ve “kelime” sözüyle ilişkilendirdiği bu âyete müfessirlerimizin yaklaşımı daha çok Allah Teâlâ'nın peygamberlerine yardımı ve onları galip kılması şeklinde olmuştur. Buna göre, müfessirlerin âyetten ilk bakışta anlaşılan manaya ehemmiyet verdikleri, Buhârî'nin ise Allah Teâlâ'nın kelim vasfını ispat sadedinde âyetleri kelâmî bir göz ile farklı bir okuma biçimine tabi tuttuğunu söylemek mümkündür.

2. “قَوْلَانَا” İbaresini Temel Alan Bâb Başlığı

Buhârî, kelâmullah bahisleri arasında 29. bâb başlığını “Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözüümüz “ol!” demekten ibarettir, o da hemen oluverir” manasındaki *إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ*¹⁷⁴ âyeti ile şekillendirmektedir.

Kur’ân-ı Kerim’de farklı sürelerde “كُنْ فَيَكُونُ” âyeti yer almaktadır.¹⁷⁵ Âyet, insanların nazarında, bir varlığın, yokluktan varlık âlemine intikalinin, yaratılması kastedildiğinde de ona كُنْ denilmesi olduğunu ifade etmektedir. Bu bâb başlığına, itizali düşünceye itiraz olarak yer verilmiştir.¹⁷⁶

İbn Battâl (ö. 449/1057), “إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ” âyetinin Yâsîn Sûresi’ndeki “إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا” ibaresi ile birlikte anlaşıldığını ifade etmekte, Buhârî'nin amacının, Allah’ın emri ile kavlinin aynı olduğu görüşüne dayandığını söylemektedir. Buna

¹⁷² Saffât 37/172-173.

¹⁷³ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, IV, 64.

¹⁷⁴ Nahl 16/40.

¹⁷⁵ Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47-59; En’âm 6/13-73; A’râf 7/6; Meryem 19/35; Neml 27/70; Lokmân 31/16; Secde 32/23; Yâsîn 82; Gâfir 40/68.

¹⁷⁶ İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 375; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, XIII, 443; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIII, 141.

göre Allahın emri/kavli denince daha önce de zikredildiği gibi mahlûk olmayan/hakiki olan “kûn” ibaresi anlaşılmalıdır.¹⁷⁷

Buhârî âyeti, şu hadislerle buluşturmaktadır:

Muğire b. Şube Allah Rasûlü’nden (s.a.v.); “Ümmetimden bir kavim, Allah Teâlâ’nın emri “أمر الله” kendilerine gelinceye (Kıyâmet kopuncaya) kadar daima insanlar üzerine gâlib olmaya devam edecek" diye aktarmaktadır.¹⁷⁸

İbn Mülakkın (ö.804/1401), Buhârî’nin Sahîh’i üzerine yazdığı şerhte bu hadisin kelâmullahın mahlûk olmadığı hususunda Ehl-i sünnetin delili olduğunu ifade eder. “Emr” kelimesi “kavl” ile aynı hükmü ifade ettiğine göre “kelâm” mahlûk olmamalıdır. Buradaki “كُنْ” emri, Mu‘tezile tarafından mecazi manaya hamledilmektedir. Ancak, zahiri manayı ifade etmesi daha doğrudur. Çünkü Buhârî’nin bu âyette emir ve kavlin aynı manaya şamil oluşuna yer verdikten sonra bir sonraki bâb başlığında “أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ” âyetini zikretmesi manidardır. Nitekim emr (bu bâba göre kavl) ile yaratma atıf vav’ının muğayeret ifade etmesinden dolayı ayrı ayrı şeyler olmalıdır.¹⁷⁹

Ayrıca “أمر الله” ile kastın, Kıyâmet olduğu rivâyet edilmiştir.¹⁸⁰ İbn Hacer (ö. 852/1449), “yargı ve hüküm” manasına geldiğini de eklemektedir.¹⁸¹

Buhârî, aynı âyete *Halku ef‘âli’l-ibâd*’ta da Mu‘tezilenin iddiaları arasında yer vermektedir. Onlara göre, Allah her şeyi yaratmadan önce bu كُن sözünü yaratmıştır. Abdurrahman b. Mehdî’den rivâyetle Bîşr b. Merîsi’ye yaratılışın başı sorulduğunda “إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ” âyeti olduğunu söyleyerek ilk yaratılışın “kûn” emrini ifade eden kelâmı yaratmak olduğu cevabını vermiştir.¹⁸²

¹⁷⁷ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l- Buhârî*, X, 476.

¹⁷⁸ Buhârî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 29.

¹⁷⁹ İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 377.

¹⁸⁰ İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 377; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XXIII, 142.

¹⁸¹ İbn Hacer, *Fethü’l- bârî*, XIII, 443;

¹⁸² Buhârî, *Halku ef‘âli’l-ibâd*, 13.

Bısr'e (ö. 218/833) göre, Allah Teâlâ'nın, Hz. İsa için Kur'an'da "Meryem oğlu İsa Mesih ancak Allah'ın elçisidir, Allah'ın Meryem'e ulaştırdığı kelimesidir ve O'ndan bir ruhtur" "إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ"¹⁸³ âyetinde "kelime" tabiri kullanması, kelâmın mahlûk olduğunu göstermektedir.¹⁸⁴

Buhârî, bu tezin tamamen tahrif niteliğinde bir yanlış olduğunu dilsel bazı açıklamalar ile ifade eder. Hz. İsa yaratılmış kelime değildir, kelime yani "kun" emri ile yaratılmıştır. Allah "كن" demiştir, bu da müzekker bir muhataba yönelik olduğu bellidir. Ancak "kelime" müennes bir kelimedir. Dolayısıyla "كن" emri "كلمة"ye yönelik değildir. Buna göre, Allah Hz. İsa'yı yaratmıştır. İsa (a.s) kelime değildir. Kelime, Allah Teâlâ'nın "kün" lafzıdır ki bu da mahlûk değildir.¹⁸⁵ Buna göre, âyet Allah Teâlâ'nın mütekellim yani konuşan/kelam sıfatına sahip oluşuna doğrudan delil niteliğindedir.

Buhârînin yorumunun yanısıra ilk dönem öncelikli olmak üzere müfessirlerin âyet-i kerimeye yönelik yorumlarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

Mukâtil (ö. 150/767) Allah Teâlâ'nın bir şeyi yaratmak istemesi durumunda sözünün-emrinin yalnızca bir defa ol demekten ibaret olduğunu, emrinin ikinci kez tekrar edilmeksizin vukû bulduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁶ Hususen temas etmemiş olsa da Mukâtil'in yaptığı tefsirin zemininde Allah Teâlâ'ya atfedilen kelam sıfatının olduğu göze çarpmaktadır.

Yahya b. Sellâm (ö. 200) da Allah'ın bir şeyi yaratmadan önce "كُنْ فَيَكُونُ"¹⁸⁷ demekten ibaret olduğunu nakletmekte¹⁸⁷ iken, Ferra ise âyetin tefsirini daha çok gramer olarak ele almakta ve "فَيَكُونُ" kaydının irab özelliklerine dönük açıklamalarda bulunmaktadır.¹⁸⁸

¹⁸³ Nisâ 4/171.

¹⁸⁴ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 22.

¹⁸⁵ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 22-23.

¹⁸⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II, 222.

¹⁸⁷ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 64.

¹⁸⁸ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, II, 100.

Hüvârî (ö.300) ve Taberî'nin (ö. 310/923) de bir şeyin olmasından önce O'nun ol demesinin kâfi olduğuyla açıkladığı görülmektedir.¹⁸⁹

Taberî, mufassal bir şekilde, Allah Teâlâ'nın bu âyet-i kerimede; dilediği herşeye gücünün yettiğini, vaadettiği şeyleri yerine getirme hususunda hiçbir şeyin onu âciz bırakamayacağını, herhangi bir şeyi var etmek istediğinde ona sâdece "ol" demesinin yeterli olduğunu beyan etmekte ve bu hususta herhangi bir yorgunluk zorlanma, herhangi bir sıkıntıya düşme gibi hallerin olmadığına dikkat çekmektedir.¹⁹⁰

Râzî (ö. 606/1210), Allah Teâla'nın, "*Bir şeyi dilediğimiz zaman, sözümüz ona ancak "ol" dememizden ibarettir. O da, oluverir.*" âyetinin Kur'ân'ın "kadîm" bir kelâm olduğu hususunda bazı âlimlerin kullandığı önemli delillerden biri olduğunu ifade etmektedir:

"Cenâb-ı Hakk'ın, "*Bir şeyi dilediğimiz zaman, sözümüz ona ancak, "ol" dememizden ibarettir. O da, oluverir*" buyruğu O'nun bir şeyi icat etmek, yaratmak istediğinde ona, "ol" dediğine, onun da olduğuna delalet etmektedir. Binâenaleyh, Allah'ın "ol" emri, şâyet "hâdis-sonradan olma" olsaydı, o zaman bunu icat etmekte, ona "ol" demeye muhtaç olurdu ki, bu teselsüle sebebiyet verir. Teselsül ise, imkânsızdır. Böylece Allah'ın kelâmının "kadîm" olduğu sabit olmuş olur."¹⁹¹

Râzî, bu kıyasa, bazı açılardan itiraz etmekte, harflerden ve seslerden meydana gelmiş, hissedilen, duyulan bir kelâmın "muhtes" ve "mahlûk" olduğu kanaatini serdetmektedir. Duyulan kelâmın kadîm olmasına yönelik itirazlarda bulunup hadis olduğunu delillerle izah eder.¹⁹²

Kurtubî (ö. 671/1273), âyet-i kerimede Kur'ân-ı Kerim'in mahlûk olmadığına delil olduğunu ifade etmekte, bunu da şu şekilde temellendirmektedir: "Eğer Allah

¹⁸⁹ Hevârî, *Tefsir Kitâbillah 'il Aziz*, III, 370.

¹⁹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 585.

¹⁹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIV, 219-220.

¹⁹² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIV, 219-220.

Teâlâ'nın; "Ol" buyruğu yaratılmış olsaydı, bunun da ikinci bir söze gereği olurdu. İkincisinin üçüncüsüne ihtiyacı olur ve böylelikle iş teselsül edip giderdi ki bu da imkânsızdır.”¹⁹³

Her ne kadar, Kurtubî de Râzî gibi Allah kelamının kadîm olduğu hususunda hem fikir ise de, âyete yaklaşım ve âyeti ele alış biçimlerinin farklı olduğunu söylemek mümkündür. Râzî, teselsülü reddetmekte iken Kurtubî teselsül ile kelamın kademini ispat etmektedir.

Sonuç olarak, âyeti kerimede yer alan “قولنا” ibaresi, “كُنْ فَيَكُونُ” emri ilk dönemlerden itibaren zihinlerde Allah’ın mütekellim oluşuna dönük ön kabul oluşturduğu fikrini vermektedir. Ayrıca ilk dönemlerde “كُنْ فَيَكُونُ” emri üzerinde dilsel açıklamaların öne çıktığını görmek de mümkündür. Ancak bu dilsel açıklamalar tezimizle doğrudan alakalı olmadığı için yer vermedik.

3. “كلمات ربي” İbaresini Temel Alan Bâb Başlığı

Buhârî, otuzuncu bâb başlığında üç âyete yer vermektedir:

“De ki: "Rabbimin sözleri için denizler mürekkep olsa ve bir o kadar mürekkep ilâve etseydik dahi Rabbimin sözleri bitmeden önce mutlaka deniz tükenirdi” mealindeki “فَلَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا”¹⁹⁴ âyeti başlık yapılmıştır.

“Eğer yeryüzündeki bütün ağaçlar kalem olsaydı, deniz de -ardından ona yedisi daha eklenmek üzere- mürekkep olsaydı yine de Allah’ın sözleri tükenmezdi; Allah azîzdir, hakîmdir.” “وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمْدُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ”¹⁹⁵ âyeti ile “...güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda

¹⁹³ Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, X, 106.

¹⁹⁴ Kehf 18/109.

¹⁹⁵ Lokmân 31/27.

yaratan Allah'tır.” mealindeki “أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ”¹⁹⁶ âyeti bâb başlığında zikredilerek uzun bir bâb başlığı oluşturulmuştur.

Bâb başlıklarında, Allah'ın kendi zâtına “kelime”leri izafe etmesi, Allah Teâlâ'nın ezelden beri kelâm ile muttasıf olduğu kanaatini ispat sadedinde değerlendirilmiştir.¹⁹⁷

Hadis şerhlerinde yaygın geçen açıklamaya göre “kelime” denince parçalanamayan, taksim edilemeyen, Arapça, Süryanice, İbranice gibi farklı formlarda ifade edilen tek bir şey kastedilir.¹⁹⁸ İbn Hacer “Allah'ın kelimesi”ni, kelime-i şehadet olarak anlamış, cemi sığası ile varid olan “كَلِمَاتِ رَبِّي” ifadeleri için de, cihad vb. Allah Teâlâ'nın sevab ve mükâfatının beklendiği ameller olabilir, demiştir.¹⁹⁹

Tefsirlerde, “*kelimât*” ibaresi ile Kehf süresi 109. âyet ile Lokmân süresi 27. âyet birbiri ile ilişkili olarak ele alındığından biz de aynı bağlamda değerlendirmeyi uygun gördük.

Mukâtil b. Süleyman, Yahya b. Sellâm'ın Süddi'den aktardığına göre, kelimeden kasıt Allah Teâlâ'nın ilmidir.²⁰⁰

Tüsterî'nin (ö. 283/896) âyet-i kerimeyi yorumlarken Allah Teâlâ'nın kelimâ sıfatının kadim oluşuna vurgu yaptığını söyleyebiliriz. Tüsterî de önceki müfessirler gibi “kelimat” ifadesini “Allah'ın ilmi ve harikulade şeyleri yaratması” şeklinde anlamış, sadece bir kula Kur'ân'dan bir harf verilse Allah'ın ilmindeki o harfin sonuna ulaşamayacağını söylemiştir. Kulun Allah'ın ilmindeki bir harfin sonuna

¹⁹⁶ A'râf 7/54.

¹⁹⁷ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi Buhârî*, X, 390; İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 390; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIII, 144; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, XIII, 445.

¹⁹⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi Buhârî*, X, 390; İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 390; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIII, 144

¹⁹⁹ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, XIII, 445.

²⁰⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, II, 304; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, 211.

ulaşamayışını Allah Teâlâ'nın kelâmının kadim oluşu ile temellendirmiştir. Çünkü kelâm Allah'ın (c.c.) sıfatıdır ve ilâhî sıfatların nihâyeti yoktur.²⁰¹

Tüsterî'nin kelâmullah ile kurduğu bu bağın bir benzerini Buhârî'de görmek mümkündür. Nitekim Buhârî de aynı saiklerle âyeti bâb başlığı olarak tanzim etmektedir.

Tüsterî, sûfi bir bakış açısı ile kelâmullahın sadece Allah Teâlâ'nın açtığı-izinin verdiği miktarda, veli kulları tarafından bilinip anlaşılacağı değerlendirmesinde bulunur.²⁰²

İmam Mâtürîdî'ye göre, Allah (c.c.), mümin kullarına mana ve hikmetleri açıklayacağını söylemiştir. Hasan Basri'den “Allah'ın yarattıklarını sayacağı, şöyle şöyle yarattım diyerek imla ettireceği” yönündeki tefsirini nakletmektedir.²⁰³ Burada dikkat çekici olan, konuşma fiilinin (kavl) tercih edilmesidir. Yani Allah, mahlukatı sayarken, yapmakta olacağı fiili (yaratıklarını yazdırma-sıralama) “yaratma” olarak değil, “kavl” olarak isimlendirmektedir.

Ebû Bekir Esamm'dan (ö. 200/816) nakille, *kelimat*'tan kastın yaratılanların beyanı olduğunu kaydeder. Ebû Bekir el-Esamm'a göre bu da ilk yaratılışa irca edilir. Buna göre, Allah'ın (c.c.) yaratması zihinlerdeki bir vehim değil, bizzat fiziki âlemde vuku bulmuş bir şeyin adıdır.²⁰⁴

İmam Mâtürîdî *kelimat*'ı ayrıca Allah'ın (c.c.) tevhid ve rabb oluşu ilkesi itibariyle “mucize ve delillerini açıklaması” şeklinde tefsir etmeye muhtemil olduğuna dikkat çeker. Son olarak ise, *kelimat*'tan kasıt, “Kur'ân-ı Kerîm” ise, o takdirde kendisinin ilk tercih ettiği “Allah'ın mümin kullarına hikmeti öğretmesi” manasının bu ihtimali barındırdığını eklemektedir.²⁰⁵

²⁰¹ Tüsterî, *Tefsîru Tüsterî*, 98.

²⁰² Tüsterî, *Tefsîru Tüsterî*, 98.

²⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III, 255.

²⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III, 255.

²⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III, 256.

Mâverdî, âyet hakkında üç mana-kavil olduğunu sistemli ve net bir şekilde ifade etmektedir: Bunlardan ilki, âyetteki “deniz” ifadesinin mecâzî olup, esas itibariyle âyetin Allah’a itaat edenlere sevap vadetmesi, isyan edenleri ise tehdit ile korkutmasıdır. İkincisi, *kelime* ile kasıt, Kur’ân-ı Kerîm’in ilmidir ki bu Mücahid’in görüşüdür. Üçüncüsü ise, buradaki amaç, Allah Teâlâ’nın fiilleridir. Allah (c.c.) sayılma imkânı olsa bile, kendi fiillerinin sayılıp zabt altına alınamayacak kadar çok olduğuna işaret etmiştir.

Buna göre Mâverdî, birinci görüşte *kelimat*’ı “vaad ve vaid” olarak Allah’ın kelamı, ikinci görüşte “ilim” olarak, üçüncü görüşte ise “Allah’ın fiillerini sayma” olarak anlamıştır.²⁰⁶

Zemahşerî ise, âyete dönük tefsirinde “midâd-mürekkebi” kelimesi üzerinde yoğunlaşmış, *kelimât*’ı “Allah’ın kelimeleri” terkihi ile ifade etmek yerine “Allah’ın ilminin ve hikmetinin kelimeleri” şeklinde bir terkihi kullanmıştır.²⁰⁷ Bu da îtizâlî yaklaşımları ile tanınan Zemahşerî’nin ilgili âyette esas itibariyle hazfedilmiş bir muzaf bulunduğu ve izafetin Allah’a değil, mahzuf muzafa dönük olduğu fikrini hissettirmektedir.

Fahrettin Râzî, âyetin kelâmullah ile olan bağımlı Ehl-i sünnet âlimlerinin “Allah’ın kelamı bir bütündür” şeklinde söylediği söze muhalif iddialar ile başlamaktadır. Râzî’nin aktardığına göre, Cübbâî, “...rabbimin sözleri bitmeden önce mutlaka deniz tükenirdi” mealindeki “لَنْفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي”²⁰⁸ ibaresi Allahın kelimelerinin tükenebilir cinsten olduğuna delildir. Bir şeyin tükenebilir olması ise onun kadîm olmasını mümteni kılar. Ayrıca Allah Teâlâ, “...bir o kadar mürekkep ilâve etseydik dahi...” mealindeki “وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا” ifadesi Allah teala’nın bu kelimeleri yeniden husule getirmeye muktedir olduğunu ifade eder. Yeniden husule getirilen her şey ise mahlûktur.²⁰⁹

²⁰⁶ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, III, 349.

²⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 721.

²⁰⁸ Kehf 18/109.

²⁰⁹ Râzî, *Mefatihul gayb*, XV, 267.

Râzî, bu kıyası itiraz edilebilir nitelikte bulmamış olacak ki, meseleye cevabında âyetin delalet ettiği lafızların ve kelamın ezeli olduğunu söylemekle yetinmiştir.²¹⁰

Müfessirlerin tüm bu tevilleri değerlendirildiğinde Ehl-i sünnet âlimlerinin zihin dünyasında kelâmullah mefhumunun hazır bulunduğu, bazı alimlerin “mâlumu i’lam kabilinden” olduğu için *kelimat*’ın tefsirine ehemmiyet vermediklerini, açıklama yapanların ise kelimenin mahiyetinden ve Allah’a izafesi üzerinde uzun uzadıya durmayı gerekli görmediklerini ifade etmemiz mümkündür.

Buhârî’nin, *Kitâbü’t-tevhid*’inin otuzuncu bâb başlığında yer verdiği üç âyetten biri de “*Bilesiniz ki, yaratma da buyurma da yalnız O’na aittir*” mealindeki *أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ* âyeti kerimedir.²¹¹ Allah Teâlâ, semavat ve arzın yaratılışının akabinde arşa istivasından ve gece ve gündüzün birbirini takip etmesi ile güneş, ay ve yıldızların Allah’ın emrine boyun eğdiklerini zikrettikten sonra bu ifadeye yer vermektedir.

Buhârî, bu son âyet ile ilgili olarak *es-Sahîh*’inde ayrı bir açıklamaya yer vermemiştir. Ancak, *Halku ef’âli’l-ibad* isimli eserinde *أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ* âyetinin delalet ettiği manaya temas etmeden önce “Göğün ve yerin Allah’ın buyruğu ile düzen içinde durması da O’nun kanıtlarındandır” mealindeki “*وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ بِأَمْرِهِ*”²¹² âyetine dikkat çekmekte, Allah Teâlâ’nın “*بِخَلْقِهِ*” demediğini, “*بِأَمْرِهِ*” dediğini ifade etmektedir. Netice itibariyle emr-i ilâhîyi ifade eden lafızlarda “*خَلْقٌ*” kökünün kullanılmamış olması kelâmullahın mahiyetinin Mu‘tezilenin anladığından farklı olduğuna işaret etmektedir.²¹³

Müfessirlerin âyeti ele alış biçimleri ile ilgili bir kısa bir tarama yaptığımızda, Mukâtil’in “halk” ifadesinden bütün varlıkların “mahlûk oluşunu” anladığını, “emr” ifadesinden ise, yaratma hususunda Allah’ın iradesine taalluk eden “levh-i

²¹⁰ Râzî, *Mefâtihu’l ğayb*, XV, 268.

²¹¹ A’râf, 7/54.

²¹² Rûm, 30/25.

²¹³ Buhârî, *Halku ef’âli’l-ibad*, 23.

mahfuzdaki hükmü” anladığımızı görebiliriz.²¹⁴ Bu hüküm, tüm mahlûkatı yaratmadan önceki “kün” emridir. “Kün” deyiş esnasındaki mütekellim vasfı kelamullahı işaret etmektedir.

A‘râf Suresi 7/54. âyetin uzun bir muhtevaya sahip olması, yaratılışı ve istivayı konu alması müfessirlerin öncelikli olarak bu noktaya dikkatlerini celbettığı görülmektedir.

İbn Ebî Hâtim’e kadar âyetin son kısmı ile ilgili tefsire rastlamak zordur. İbn Ebî Hâtim ise, İbn Abbas’tan rivâyetle, “Kıyâmet günü, Allah’ın affettiği kişiler dışında herkes amelleri ile muamele görecektir” dedikten sonra “إِلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ” âyeti kerimesini okumuştur. Yine Ebû Hüreyre’den rivâyetle mahlûkat onun yaratmasının bir eseridir, emr de ona aittir” diyerek âyeti yorumlamaktadır.²¹⁵

İbn Ebî Hâtim’in naklettiği sahâbe ve tabiun görüşlerinden Süfyan b. Uyeyne’ninki (ö. 198/814) Buhârî’nin işaret ettiği mana ile direkt bir bağlantıya sahiptir. Buna göre Süfyan (r.a), “yaratma, yaratmadır (yani mahiyeti bellidir) emr ise, kelimadır” demiştir.²¹⁶

Mâtürîdî, yaratılış ve istiva hususunda tafsilatlı bilgiler verdikten sonra “إِلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ” âyetiyle ilgili olarak iki mananın bulunduğunu zikreder. Bu manalar ise Allah’ın kendine ait olan mahlûkatı yarattığını haber verme ve dilediği ile yaratma emrini-hükümünü haber vermedir.²¹⁷ Âyetin sonunda ise, “emr” kelimesinin tekvin manasına geldiğini ifade eder. Ayrıca yaratılıştaki düzen-tedbir manasını ve yaratmada emr manasını verenlerin de bulunduğunu eserinde kaydeder.²¹⁸

Smerkandî (ö. 860/1456) ise, Süfyan b. Uyeyne’ye atfen “emr” kelimesinin Kur’ân-ı Kerîm’e ve kelâmullahı işaret ettiğini söyler. Bu kanaati “İşte bu, Allah’ın

²¹⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, I, 395.

²¹⁵ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l- Kur'ani'l-azîm*, V, 1498.

²¹⁶ İbn-i Ebî Hâtim, *Tefsîru'l- Kur'ani'l-azîm*, V, 1498.

²¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, II, 245.

²¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, II, 245

size indirdiği buyruğudur” manasındaki “ذَلِكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنْزَلَهُ إِلَيْنَا”²¹⁹ âyetinde bahsedilen emrin inzali ile teyid etmektedir. Âyetteki “emr” kelimesinin ayrıca bazı âlimler tarafından “hüküm” manası verildiğini de eklemektedir.²²⁰

Ebû Talib Mekkî (ö. 437/1045) ise, Buhârî'nin verdiği bağlantıya eserinde direk temas etmekte, âyette yer alan “emr” kelimesinin Allah Teâlâ'nın mahlûkatının yarattığı kelim olduğunu söyler. Bu kelamın Allah'ın sıfatlarından biri olup, tıpkı ilim ve kudret sıfatı gibi ezeli sıfatlardan olduğunu, muhdes olmayıp, mahlûkatın konuşma vasfına benzemediği ifade eder.²²¹

Zemahşerî, “emr” kelimesini Allah'ın yarattıklarını dilediği gibi çevirmesi (sarf etmesi) şeklinde yorumlamış, kelama hiç temas etmemiştir.²²²

Râzî, bu âyetin kelimullah ile olan bağlantısı için hususi bir başlık açmakta, ayrıca Mu'tezili fikirleri de tek tek zikretmektedir. Buna göre Ehl-i sünnet âlimleri âyetin ilgili kısmına dayanarak, Kelâmullah'ın kadîm olduğunu söylemişlerdir. Allah Teâlâ, “halk” ile emri” birbirinden ayırmıştır. Şâyet “emr” mahlûk olsaydı, o zaman bu ayırma işi doğru olmazdı.²²³

Mu'tezili isimlerden Kâ'bî (ö. 319/931) kendisine nisbet edilen derleme bir eserde şöyle demektedir; "Bu delil, "mâ'tufun, "mâ'tufun aleyh"den başka olması" prensibine dayanır. Eğer bu söz doğruysa, sizin görüşünüz bâtıl olur. Nitekim Allah Teâlâ, "Öyleyse Allah'a ve ümmî peygamber olan Resulüne -ki o Allah'a ve O'nun sözlerine inanır- iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız." mealindeki “فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ”²²⁴ buyurmuş, böylece bu âyette geçen “kelimât- O'nun sözleri” lafzını, lafzatullah'a atfetmiştir. Binaenaleyh, “kelimât” lafzının, lafzatullah'tan başka olması gerekir. Hâlbuki Allah'tan başka olan

²¹⁹ Talâk, 65/5.

²²⁰ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, II, 117.

²²¹ Mekkî, *el-Hidâye fi bulûğî'n-nihâye*, 2398.

²²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 105.

²²³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, X, 430.

²²⁴ A'râf, 7/158.

her şey muhdestir, mahlûktur. Buna göre, Allah'ın kelimelerinin mahlûk ve muhdes olması gerekir."²²⁵

Başka bir Mu'tezili isim olan Cübbâî'ye göre, Allah'ın (c.c.) "halk" kelimesinin akabinde "emr"i tek başına müstakil olarak getirmesinden, "emr" ibaresinin, "halkın" manasına dâhil olmayışını çıkarmak zorunlu değildir. Çünkü Allah Teâlâ, "Bunlar kitabın, apaçık Kur'ân'ın âyetleridir" mealindeki "تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ" ²²⁶ âyetinde "kitab ve âyetleri" atıf vav'ı ile ayırmaktadır. Hâlbuki Kitâb'ın âyetleri, Kur'ân'a dâhildir.²²⁷ Bu tez ile atıf harfinin muğayeret ifade etmesinden hareketle kelamın halktan farklı olduğunu ispatın imkansız olduğunu savunmaktadır.

Râzî'nin naklîne göre, Kâdî Abdülcebbar şöyle bir itiraz yöneltmektedir: "Müfessirler, bu âyette geçen "emr" ifadesiyle, vahyolunan kelamın, Kur'ân'ın kastedilmediğini, Allah'ın iradesinin geçerliliğinin kastedildiğini söylerler. Çünkü âyette amaçlanan Allah Teâlâ'nın kudretini tazimdir. Ayrıca Kâdî Abdülcebbar, "emr" ibaresiyle mükâfat, ceza veya meşîet anlaşılmasının da mümkün olduğunu söylemektedir. Buna göre, "emrin" meydana gelmesi, O'nun meşîetine bağlı olunca, tıpkı yaratmanın meydana gelmesi O'nun meşîetine bağlı olup ve o şey de mahlûk olduğu gibi, "emr" in de mahlûk olması gerekir.

Râzî, tüm bu itirazlara atfa mutlaka bir hikmete binaen yer verildiğini, asıl olanın aynı olanın tekrar edilmemesi olduğunu söylemektedir. Buna göre "emr", "halk" fiilinin hükmüne dâhil olmuş olsaydı, "emr" sözünün ayrıca zikredilmesi, faydadan hali bir tekrardan ibaret olacaktı.²²⁸

Tüm bu tefsir örnekleri bir arada değerlendirildiğinde, "emr" kelimesinin tefsir kaynaklarında; "kelam, ihbar, hüküm" manalarına geldiği görülmektedir. İ'tizâlî bakış açısı ile âyeti ele alan âlimlerin "emr" ifadesini, "tekvin, meşîet"

²²⁵ Kâ'bî, *Tefsîru Kâ'bî*, 219.

²²⁶ Hicr, 1.

²²⁷ Râzî, Cübbâî'den birbirinin aynı olmasına rağmen atıf harfi ile ayrılmış ifadeler için başka örnekler nakletmektedir. Bk: Nahl, 16/90; Bakara, 2/98.

²²⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, X, 430.

şeklinde ele aldıklarını görmek mümkündür. Süfyan b. Uyeyne'ye atfedilen ve emrin kelâmullah olduğu dair görüşün, Buhârî ve Ehl-i sünnet'in çıkış noktası olduğu söylenebilir. Bazı Hatta bazı tefsir kaynaklarında Süfyan b. Uyeyne'den nakille "Kim "halk ve emri" aynı manada görür ve ele alırsa, kâfir olmuştur"²²⁹ sözü nakledilerek Ehl-i sünnetin görüşü teyid edilmiştir.

4. "Kلام الله" İbaresini Temel Alan Bâb Başlığı

Buhârî (ö. 256/870), kelâmullah bahsi için tanzim ettiği bâb başlıklarından olmak üzere 36. başlıkta "Allah'ın sözünü değiştirmeyi dileyerek..." manasında "يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ"²³⁰ âyeti ile "Andolsun içindekilerin gidip geldiği semaya ve bitkiyle yarılan yere ki Kur'ân (hak ile bâtlı) ayıran bir sözdür, o asla bir şaka değildir." manasındaki "إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ"²³¹ âyetine yer vermektedir.

İbn Battâl (ö. 449/1057), bu bâb başlığının öncekilerde olduğu gibi Allah Teâlâ'nın mütekellim vasfını ispat için seçildiğini ifade ettikten sonra Fetih Sûresi 48/15. âyetin sebebi nüzûlü hakkında bilgi vermekte, âyetin kelimullaha delalet eden yönüne işaret etmektedir.²³²

Münafıkların Tebuk Gazvesi'ne hazırlanmakta ağır davrandıkları, mazeret ileri sürmeleri üzerine "...De ki: "Bundan böyle benimle asla sefere çıkmayacak ve benim maiyetimde düşmana karşı asla savaşmayacaksınız." mealindeki "فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا"²³³ âyeti nazil olmuştur. Daha sonra ise, fetihlerin bereketi karşısında ganimetlerden pay almayı arzulamışlar ve savaşlara katılmak için Allah Rasûlü'nden (s.a.s.) izin istemişlerdi. Bunun üzerine Allah Teâlâ, "Ele geçirmek üzere ganimetlere doğru hareket ettiğinizde savaştan geri kalanlar, "Bizi engellemeyin de size katılalım" diyecekler." mealindeki "سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَى"²³⁴ âyet-i kerimesi ile "De ki: "Bundan böyle benimle asla

²²⁹ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, III, 236; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, VII, 221.

²³⁰ Fetih 43/15.

²³¹ Târik 86/12-13.

²³² İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, X, 497.

²³³ Tevbe, 9/83. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 343; *Mâtürîdî, Te'vilât-ü Ehli's-sünne*, IV, 525.

²³⁴ Fetih 43/15.

sefere çıkmayacak ve benim maiyetimde düşmana karşı asla savaşmayacaksınız.” “فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ”²³⁵ hükmünün değişmesini talep ettiklerini beyan eder. Burada Buhârî'nin bâb başlığı ile kurduğu bağ, Allah Teâlâ'nın ilk emrinin, ikinci âyette kelâm cinsinden olduğuna dikkat çekmektir.²³⁶

İbn Battâl'ın kurduğu bağlantının benzerine Taberî tefsirinde yer vermiş ancak akabinde rivâyete itibar edilmeyeceğini de eklemiştir. Çünkü فَاسْتَأْذِنُوا لِيَخْرُجَ أَصْحَابُ الْبَيْتِ آيETİ Tebük seferinde Allah Rasûlü'nden izin isteyenler hakkında inmiştir. Tebük ise Mekke fethinden sonraki bir zamana tekabül etmektedir. Dolayısıyla İbn Battâl'ın zikrettiği rivâyet, tarihi açılardan sıhhatli görünmemektedir. Aynı değerlendirmeye Mâtürîdî'de de rastlamak mümkündür.²³⁷

Buhârî, kutsî hadislerle de Allah Teâlâ'nın mütekellim vasfının ezelden beri kendisinden ayrılmayan bir sıfatı olduğunu işaret ederek bu başlık altında 17 adet rivâyette hem kutsî hadislere hem de Allah Teâlâ'nın peygamberleri, melekleri ve müminlerle arasında geçen diyaloglara yer vermektedir. Bunlar arasında bazı örneklere yer vermeyi uygun görüyoruz.

Ebû Hureyre (r.a.), Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivâyetle şöyle demiştir: "Yüce Allah: İnsanoğlu dehre söverek bana eza verir."²³⁸ Hâlbuki ben dehrim (yânî dehri yaratanım). Her emir benim elimdedir. Geceyi gündüzü ben arka arkaya getiririm! Buyurdu."²³⁹ Burada bâb başlığı ile uyum, Allah'ın bu sözleri kelâm sıfatı ile söylemiş olması, Allah Teâlâ'nın Rasûlüne kudsi hadis ile bildirmiş olmasıdır.²⁴⁰

Ebû Hureyre'den rivâyetle, (Cibril (a.s), Hz. Peygamber'e geldi ve:) "İşte şu Hatice'dir. Sana içinde bir yiyecek bulunan bir kap veya içinde bir içecek şey

²³⁵ Tevbe 9/83.

²³⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîh-i Buhârî*, X, 498; İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 435.

²³⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 343; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, IV, 525.

²³⁸ Hadis metninde yer alan “Allah'a eza verme” manasındaki ifadenin hakiki manasında anlaşılmasının imkânsız olup, Allah'ın eza görmekten münezzehe olduğu ifade edilmelidir. Nitekim burada, Allah Teâlâ, rasüllerine ve mümin kullarına ezayı kastedtiği düşünülebilir. Hadisin şerhi için bk: İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, X, 499; İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 436.

²³⁹ Buhârî, *Kitâbü't-tevhîd*, 36.

²⁴⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIII, 158.

bulunan bir kap getirdi. Ona Rabb'i tarafından selâm söyle ve kendisini, cennette gürültü ve yorulmak bulunmayan inciden yapılmış bir evle müjdele! dedi"²⁴¹ Bu hadisin bâb başlığı ile alakası Allah'ın Rasûlü'ne selam söylemesi şeklinde cereyan eden kelimelerin sıfatıdır.

Ebû Hureyre'den nakille Allah Rasûlü (s.a.v.) söyle demiştir: "Yüce Allah (meleklerine) her zaman şöyle buyurur: Kulum fena bir iş yapmak istediğinde hemen bu isteğini defterine yazmayınız, tâ ki bu isteğini gerçekleştirip o fiili yapıncaya kadar bekleyiniz. Eğer o kötü işi yaparsa, o yaptığı fenalığın bir mislini yazınız. Eğer benden çekinerek yapmaz, bırakırsa, bu defa onun hesabına bir sevap yazınız. Bir de kulum bir güzel iş yapmak ister de (herhangi bir sebeple) yapamazsa, ona bu güzel niyetine mükâfat olarak bir sevap yazınız. Eğer yaparsa, yaptığı o işin mükâfatını o mislinden yedi yüz katına kadar yazınız"²⁴²

Buhârî'nin bâb başlığı altında yer verdiği bu vb. hadislerin âyetlerin birebir tefsiri olduğunu söylemek zordur. Ancak, Buhârî'nin Allah'ın kelâm sıfatını ispat sadedinde hadisleri derlediği düşünüldüğünde hadislerle âyetlerin yegâne bağının da Allah'ın kelimelerin vasfı olduğu görülecektir.

“يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ”²⁴³ âyetinin Mu‘tezilî düşünürler tarafından da kelâmın hudûsüne yönelik olmak üzere delil olarak kullandıkları hatırlanacaktır. Mu‘tezile, “kelâmın ilâhî ve kadîm olması halinde herhangi bir değişimin olmaması icab eder.” şeklinde itirazlar yöneltmiştir. Aynı âyetin Allah'ın kelâmının ispatı için kullanılması dikkat çekicidir.

Buhârî, Mu‘tezilî görüşlere karşı kelâmullah hakkında kaleme aldığı, *Halku ef‘âli'l-ibâd* isimli eserinde bu âyetten mülhem olarak, “ehl-i ilmin muattıla²⁴⁴ ve Allah Teâlâ'nın kelâmını değiştirmek isteyenler hakkında zikrettikleri” şeklinde bir

²⁴¹ Buhârî, “Kitâbü't-tevhîd”, 36.

²⁴² Buhârî, “Kitâbü't-tevhîd”, 36.

²⁴³ Fetih 48/15.

²⁴⁴ Muattıla: İlk defa Ca'd b. Dirhem tarafından iddia edilmiş olup, Allah'ın zâtını sıfatlarından soyutlayanlar için kullanılan bir ifadedir. Ayrıntılar için bk. Çelebi, İlyas ve Topaloğlu, Bekir, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 218-219.

başlık vermiştir. İlgili bölümde kelâmullahın kadîm olduğuna, mahlûk olmadığına yönelik görüşlere yer vermekte, mahlûk olduğunu iddia edenlerin ise Müslüman sayılmadığına dair ifade eden rivâyetler aktarmaktadır.²⁴⁵

Buna göre Buhârî'nin “Allah'ın kelâmını değiştirmek isteyenler...” âyetini “Allah'ın kelâmının mahiyeti hakkında farklı yorum ve tevillerle olduğundan farklı cihetlere çekilmesi” şeklinde anladığını düşünmek mümkündür. Nitekim bâb başlığının devamında “*Muhakkak ki o Kur'ân, (hak ile bâtili) ayıran bir sözdür, O asla bir şaka değildir.*” mealindeki “*إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ*”²⁴⁶ âyetiyle Allah'ın kelâmını değiştirmek isteyenlere cevap vermekte, Allah kelâmının mahiyet itibariyle de “kelâm” oluşuna dikkat çekmektedir.

Tefsirlerin âyete bakışı incelendiğinde genel itibariyle Hayber ganimetlerini arzulayan münafıklarla ilgili olarak âyetin sebep-i nüzûlü ve Allah'ın hükmü gibi konulara temas edilmiştir.²⁴⁷ Mukâtil, âyetteki “*كَلَامٌ*” ifadesini, “Hudeybiye'ye katılmayan münafıklar ile Hayber'e birlikte yürümeme emri” şeklinde tefsir etmektedir.²⁴⁸

İmam Mâtürîdî, kelâmullah ibaresi ile maksudun Hayber ganimetlerinin Hudeybiye'ye katılanlara ait olmasına yönelik vaadi olduğunu beyan eder.²⁴⁹

“Kelâmullah” mefhumuna dair ilk açıklama yapan ismin Ferrâ olduğunu söylemek mümkündür. Ancak, bu açıklama “kelam” ve “kelm” şeklinde daha ziyade ibarenin okunuşu hakkındadır. “*كَلَامٌ*” olması halinde mastar, “*كَلِمٌ*” şeklinde “elifsiz” okunması halinde ise “*كَلِمَةٌ*”nin çoğulunu ifade edecektir.²⁵⁰

²⁴⁵ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 8.

²⁴⁶ Târîk, 86/12-13.

²⁴⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, III, 249; San'anî, Abdürrezzâk., *Tefsîru'l-Kur'ân*, III, 226; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 342; Mâtürîdî, *Te'vilât-ı Ehli's-sünne*, IV, 526; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, VII, 302; İbnü'l-cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, V, 430; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 329; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XVI, 270.

²⁴⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, III, 249.

²⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât-ı Ehli's-sünne*, IV, 526; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 329; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XVI, 270.

²⁵⁰ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 66.

Semerkindî'ye ulaştığımızda “konuşulan her şeye kelam adı verildiği” kaydını görmekteyiz.²⁵¹

İbnül-Cevzî de Ferrâ'nın kıraatla ilgili açıklamasını zikreder, akabinde kelâmın “Hayber gazvesine münafıkların eşlik edemeyeceği emri ile Hayber ganimetlerinin münafıklara ait olmayacağı va'di” olarak açıklamada bulunur. Münafıkları Allah'ın kelamını değiştirmeleri ise, kendine daha önce izin verilmeyen Hayber'e çıkış için izin verilmesidir.²⁵²

Sonuç olarak, tefsirlerde “kelâm” ibaresinin Allah'a izafesinin kelâmî açıdan ziyade kıraatla ilgili olarak açıklandığı, mefhumunda ise Allah'ın emri ve vaîd olarak anlaşıldığı görülmektedir. Buhârî'nin bâb başlığı olarak bu âyete yer vermesi, âyeti kelâmulahî ispat etme şeklinde bir okuma yapmasından kaynaklanmaktadır.

Bâb başlığında yer verilen diğer âyet, “*Kur'ân (hak ile bâtılı) ayıran bir sözdür*”²⁵³ manasındaki **إِنَّه لَقَوْلُ فَصْلٍ** âyetidir.

Mukâtil'in “**لَقَوْلُ فَصْلٍ**” ibaresini “**لَقَوْلُ حَقٍّ**” olarak tevil ettiği görülmektedir.²⁵⁴ Taberî'nin “**فَصْلٍ**” kelimesini, “hakkı batıldan ayıran söz olarak kaydettiği”²⁵⁵, Mâtürîdî'nin ise “**فَصْلٍ**” kelimesini doğrudan “Kur'ân” olarak tevil ettiği görülür.²⁵⁶

Mâverdî, kelime ile ayrıntılı bir tasnif yaparak, “**فَصْلٍ**” kelimesini, öncesinde “*Şüphesiz Allah onu (öldükten sonra) tekrar yaratmaya elbette kâdirdir*” yer alan **إِنَّه** âyetindeki vaidden yola çıkarak, “had ve adalet” olarak tefsir etmektedir.²⁵⁷

²⁵¹ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, III, 255.

²⁵² İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-mesîr*, V, 430; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, V, 314-315.

²⁵³ Târik, 86/13.

²⁵⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, III, 474.

²⁵⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, .XII, 540; Benzer bir tefsire Begavî ve Zemahşerî de rastlanır. Bk. Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, VIII, 395; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 723.

²⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, V, 434.

²⁵⁷ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, VI, 249.

İbnü'l-Cevzî ise, Taberi'deki "hakkı batıldan ayıran" anlamıyla Mâtürîdî'deki "Kur'ân" anlamı ve yorumunu bir arada yer vermektedir.²⁵⁸

Sonuç itibariyle, Buhârî'nin bâb başlığında yer verdiği "إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ" ibaresi doğrudan Kur'ân'a işaret etmesi bakımından Buhârî'nin kurduğu bağlantıyla uyumlu olarak tefsirlerde yer almaktadır.

B. Allah Kelâmının Melekler ve İnsanlar Tarafından İşitilmesi

Buhârî, 33., 34., 35. ve 40. bâb başlıklarında Allah kelâmının melekler ve insanlar tarafından işitilebilir nitelikte oluşunu ispat etmek üzere tanzim etmiştir. Başlıkların tahlili sırası ile şu şekildedir:

1. Buhârî el-Câmiu's-Sahîh'inin Kitâbü't-tevhid bölümüne 33. bâb Sebe' Suresi'nin 23. âyeti kerimesiyle başlar. Kelâmullah ve halku'l-Kur'ân konularıyla alakalı bu âyetleri, hadislerle ilişkilendirip açıklayan, dolayısıyla kendi görüşünü de bu şekilde belgelendiren Buhârî'nin es-Sahîh'i üzerine yazılan şerhlerde konuyla ilgili farklı açıklamalar bulmak mümkündür:

Bâb başlığını²⁵⁹ oluşturan Sebe' suresi 23. âyeti şu şekildedir: "Allah katında, O'nun izin verdiği kimselerden başkasının şefaati yarar sağlamaz. Sonunda kalplerinden korku giderilince, "Rabbimiz ne buyurdu?" derler. Onlar da şu cevabı verirler: "Hak olanı buyurdu. O yücedir, uludur."²⁶⁰ "وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ" ²⁶¹ Buhârî âyetin devamında; "Burada Allah Teâlâ, "Rabbimiz ne yarattı" dememiş, "Rabbimiz ne buyurdu" demiştir." şeklinde bir istidlalde bulunur. Devamında ise "O'nun izni olmadıkça katında hiçbir

²⁵⁸ İbnü'l-cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI, 147

²⁵⁹ Bâb numaraları farklı eserlerde aynı şekilde numaralandırılmamıştır. Tercih ettiğimiz eserde bâb numarası 33'tür.

²⁶⁰ Sebe' 34/23

²⁶¹ Sebe' 34/23.

kimse şefaata edemez” manasında “مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ”²⁶² âyetine yer vermiş ve böylece görüşünü delillendirmiştir.

Buhârî, İbn Abbas’tan; “Allah meleklerle bir konuda vahyedip konuşunca onlar bir ses işitirler. Meleklerin kalplerinden korku giderildiğinde ve aralarında ses dindiğinde, onlar bu sesin rableri tarafından bir hak olduğunu anlarlar. Aralarında “Rabbimiz ne buyurdu” derler. Onlar da “Hakkı buyurdu” derler” rivâyeti ile “Abdullah b Uneys el-Ensari den rivâyetle; “Allah Kıyâmet gününde kulları toplayıp onlara en uzak olanın yakın kimse gibi işiteceği bir ses ile nida eder: “Melik ancak benim! Deyyân (yegâne hükmeden)²⁶³ ancak benim! buyurur.” rivâyetini bâb başlığı çerçevesinde esere yerleştirilmiştir.

Buhârî şârihlerinden İbn Battâl ve İbnü'l-Mülakkın’ın (ö.804/1401) ifadelerine göre âyette مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ buyurulması ve “Rabbimiz ne yarattı” denilmemesi Allah kelâmının, Allah’ın zâtı ve sıfatlarıyla her daim var olacağına işaret etmektedir. Böylelikle Buhârî, Allah’ın dilediğinde konuştuğunu ve konuşmasını mahlûkatına işittirdiğini ama bunun mahiyetini bizim bilmediğimizi ve O’nun konuşmasının kullarıninkine benzemeyişini delillendirmiştir.

Burada Allah’ın konuşması ve kelimadan, bazılarınca mecâzî/kinâî anlamda fiil ve tekvin anlaşılmıştır. Nitekim Mu‘tezilî düşünce, “kelâm ancak, uzuvlar hareketi ile vâki olan bir şeydir” iddiasında bulunmaktadır. Ancak bu görüşlere hadis şârihleri, Allah Teâlâ’nın yarattıklarından hiçbir şeye benzememesi itibarıyla insana kıyas edilmesinin yanlışlığı ile cevap vermektedirler.²⁶⁴

Buhârî’nin bu başlık altında yer verdiği hadislerden bazıları şunlardır:

“Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Allah Teâlâ semadaki meleklerle bir hükmün gerçekleştirilmesini emrettiği zaman düz bir taş üstünde hareket ettirilen

²⁶² Bakara 2/255.

²⁶³ ed-Deyyân: Allah Teâlâ’nın esmasından olup, amelleri hesaba çekip amellere göre mükafat ve ceza veren anlamına gelmektedir. İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 415.

²⁶⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi l-Buhârî*, X, 491; İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 412.

zincir sesi gibi heybetli olan bu ilâhî hükme, melekler tamamıyla boyun eğerek (korku ile) kanatlarını birbirine vururlar. Gönüllerinden korku gidince melekler, Cebrail ve Mîkâîl gibi mukarreb melekler de: “Rabb'iniz ne söyledi?” diye sorarlar. Melekler de: “Allah ancak hakkı” buyurdu. “Allah yücedir. Allah büyüktür!” derler.”²⁶⁵

Hadiste kıyâmetin dehşetinden ve kalplerde oluşan korkudan dolayı Allah Teâlâ'nın sözlerini anlamaktan aciz düştükleri, anlamadıkları bir sözü işittiklerine dair delil olarak kullanılmıştır. Bu sebeple “Rabb'iniz ne buyurdu.” denmiştir. Bu ifadedeki “kavl” manasından sonra meleklerin verdiği “Hakkı söyledi.” cevabı bir konuşmanın vâkî olduğu fikrini teyid etmektedir.²⁶⁶

el-Hâk, Allah'ın kendisinden başkasında bulunmayacak zâti sıfatlarından olması hasebiyle kelâmın da batıl olması mümteni'dir. Şâyet “kavl”, ifadesinden “halk ve fiil” anlaşılıysaydı, “ne söyledi?” yerine “mahlûkat cinsinden ne yarattı” gibi bir ifade kullanması gerekirdi. Burada kelâma has olan “kavl” kelimesinin isti'mal edilmiş olması, kelâmı hakiki manada almayı gerekli kılan amiller arasındadır.²⁶⁷

Buhârî'nin başlıkla ilgili olarak verdiği hadisler arasında Allah'ın (c.c.) Kıyâmet günü Hz. Âdem'e seslenişini ifade eden rivâyet dikkat çekicidir. Allah Rasûlü; “Allah Teâlâ, Kıyâmet günü; Ey Âdem! diye nida eder. Âdem de: “Lebbeyk ve sa'deyk (Yâ Rabb, emrine tekrar tekrar icabete ve yerine getirmeye daima hazırım)” der. Allah, Âdem'e bir ses ile: “Allah sana zürriyetinden cehenneme gidecek bir topluluğu çıkarmanı emrediyor! diye nida edecek.” buyurmaktadır.²⁶⁸

²⁶⁵ Buhârî, “Kitâbü't-tevhîd”, 33.

²⁶⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, X, 491; İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 412.

²⁶⁷ İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 313.

²⁶⁸ Buhârî, “Kitâbü't-tevhîd”, 33.

Bu rivâyete göre, “kavl” kelimesi “yaratma” manasında kullanılmış olsaydı, hadiste yer alan bilgiye göre duyulan ve işitilen bir kelâma verilen cevap niteliği taşıyan “lebbeyk ve sadeyk” şeklinde mukabele etmek manasız olurdu.²⁶⁹

Tüm bu değerlendirmeler ışığında, Buhârî’nin kelâmullahın mahlûk olmayışını ve ezeli kelâm sıfatının bir tezahürü oluşunu Tevhid bölümünde aşama aşama işlediğini görmek mümkündür.

Âyetin tefsirinde ilk anda göze çarpan “şefâat” konusudur. Ancak, Mukâtil, meleklerin Allah’ın vahyini işitebildiğini de tefsirine eklemiştir. Mukâtil’e göre, melekler vahyi Hz. İsa’dan sonra işitmedikleri için Hz. Peygamber’e (s.a.v.) vahyedilince irkilmişler, Kıyâmetin koptuğunu zannetmişler, korku geçince de Cebrail’e (a.s) sormuşlar, bu şekilde işittiklerinin vahy (hakk) olduğunu anlamışlardır.²⁷⁰

Abdürrezzak es-San‘ânî’nin (ö. 211/826-27), vahiy sesini kaya üzerine vurulan demir sesine benzettiği,²⁷¹ görülmekte, benzer rivâyetlere Taberî’nin nakillerinde rastlamak da mümkündür.²⁷²

Buhârî, meleklerin işittiği sesin bizzat Allah’ın vahyi olduğunu ifade etmek için bu rivâyete yer vermiş olmalıdır. Nitekim İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel’in oğlundan rivâyetle Allah’ın savt ile konuşmasını ifade sadedinde bu âyeti delil getirmiş, kelimullahın sesli olabileceği görüşünü serdetmiştir. Hatta Buhârî’nin âyeti bâb başlığı olarak kullanmasını da bu çerçevede değerlendirileceğine işaret etmiştir.²⁷³

Müfessirlerin âyetin tefsirini yaparken ilk olarak zihinlerde oluşan manayı tefsir ettikleri görülmektedir. Bu sebeple mezkûr âyetin tefsirinde “şefâat” bahsine

²⁶⁹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi l-Buhârî*, X, 492; İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 313.

²⁷⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, III, 64; Ferrâ, *Meâni l-Kur’ân*, II, 361. Râzî de muhtemel manalardan birinin bu şekilde olduğunu ifade eder. Ayrıntılar için bk. Râzî, *Mefâtihu l-ğayb*, XXIII, 61.

²⁷¹ San‘ânî, Abdürrezzâk, *Tefsîru l-Kur’ân*, III, 131.

²⁷² Taberî, *Câmiu l-beyân*, X, 372.

²⁷³ İbn Teymiyye, *Mecmeu l-fetâvâ*, I, 487.

tafsilatlı bir biçimde yer verilmiştir. Ancak âyet, farklı açılardan değerlendirildiğinde Allah'ın vahyinin işitilebileceğine yönelik açıklamaların tefsirlerde yer aldığı görülecektir.²⁷⁴

2. Buhârî, 34. Bâb başlığından “*Şüphesiz ki bu Kur’ân sana ilim ve hikmet sahibi Allah tarafından verilmektedir*” mealindeki “وَإِنَّكَ لَتَلْقَىٰ الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ”²⁷⁵ âyetine yer verdikten sonra tercemenin devamından olmak üzere, Ebû Ubeyde Mamer b. Müsennâ’dan (ö.209/824) nakille, “Bu Kur’ân sana ilka ediliyor, sen de onu telakkî ediyor yani meleklerden alıyorsun.” demektir.” şeklindeki lügavî açıklamayı zikreder. Bâb başlığının devamında, “*Bunun üzerine Âdem Rabbinden bazı sözler aldı ve (bunlarla tövbe etti); Rabbi de onun tövbesini kabul buyurdu. Şüphesiz O, tövbeleri kabul buyuran ve rahmeti sınırsız olandır.*” mealindeki “فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ” âyetine yer vermektedir.

Buhârî, Mamer’den²⁷⁶ âyetlerde geçen “telakki” ifadesinin, “meleklerden vahyi almak” manasında olduğunu aktarmaktadır. Aynî, kelimenin asıl manasının “bir şeyin karşılama, karşılaşma” anlamında olduğunu beyan eder.²⁷⁷ Allah kelâmının duyulabilen özelliğini ifade etmektedir. Bu bâba da önceki bâblar gibi Allah Teâlâ’nın kelâm ile mütekellim oluşunu yani söz ile konuştuğunu ispat ve kelâmının zâtıyla kaim ezeli olduğunu ifade etmek için yer verilmiştir.

Allah kelâmının duyulabilir olması hususunu, teşbih ve tecsîme düşme tehlikesinden ötürü şârihler kelâmın mahiyeti hakkında açıklama yapma ihtiyacı hissetmiş olmalıdır. Nitekim bu bâbta, kelâmın tüm varlıklarda ayrı özelliklerle Allah’ın kelimasında vaki olduğu, duyulabilir olmakla beraber insanlarda bulunan dil, dudak ve konuşma fiilini sağlamak üzere diğer uzuvların şart olmadığı ifade edilmiş,

²⁷⁴ Mâverdî, âyetten çıkması muhtemel hüküm ve manaları sırası ile ele almış, sonunda ise meleklerin vahyi işittiklerine yer vermiştir. Bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-‘uyûn*, IV, 448.

²⁷⁵ Neml 27/6.

²⁷⁶ Mamer b. Raşid, değil, İbn Müsenna’dır. İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 316; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, XI, 460.

²⁷⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIII, 155.

kelâmın hakikatının mesmu‘ (duyulabilir) ve mefhum (anlaşılabilir) niteliği vurgulanmıştır.²⁷⁸

İbn Battâl, Allah (c.c.) için kelâmın vaki olmasını sağlayacak uzuvların gerekliliğini ilzam edenlerin Allah hakkında mahlûkatın varlık sahasındaki zorunlulukları ile hükmettiklerini söyler. Teşbihten kaçınmak için sık sık tekrar edilen “O’na benzer hiçbir şey yoktur.” mealindeki “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ”²⁷⁹ âyeti ile bu tehlikeye karşı uyarıda bulunur. İbn Battâl’ın bu değerlendirmelerini İbn Mülakkın ve Aynî, şerhlerinde büyük oranda muhafaza ederek vermektedirler.²⁸⁰

Burada, Mu‘tezile’nin “Allah’ın konuşması için dil, dudak, ağız boşluğuna ihtiyaç vardır” iddiasına atıf yapılmış olmalıdır. Çünkü Mu‘tezile Allah’ı (c.c.) tenzih etmek amacıyla Allah Teâlâ’nın kelâm sıfatının olmadığını iddia etmektedir. İbn Battâl, sözde tenzih için yapılan bu iddianın aslında bir teşbih olduğuna işaret etmektedir.

Buhârî’nin, terâcim’deki âyetleri tefsir ettiği hadislerden ilki; Ebû Hureyre’den (r.a.) rivâyetle Allah Rasûlü’nün (s.a.v.): “Allah Teâlâ, bir kulu sevdiği zaman Cibrîl’e: “Allah filan kulu sevmiştir, onu sen de sev!” diye nidâ eder. Cibril de o kulu sever. Sonra Cibril (a.s) gök halkına: “Allah filan kulu sevmiştir, sizler de onu sevin! diye nida eder. Gök ahâlisi de o kulu severler ve yer ahâlîsi arasında da o kimse için bir sevgi bir kabul konulur”²⁸¹ rivâyetidir.

Buhârî şarihleri, hadisin Allah Teâlâ’nın nida etmesi buna mukabil meleklerin de bu nidayı duymasına yönelik başlık(terceme) ile açık bir uyumundan söz etmektedirler. Ayrıca, hadiste yer alan Allah’ın kulunu sevmesinden kasdın, “kula

²⁷⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi l-Buhârî*, X, 493.

²⁷⁹ Şûrâ 42/11.

²⁸⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi l-Buhârî*, X, 493; İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 318; Aynî, *Umdetü l-kârî*, XXIII, 155.

²⁸¹ Buhârî, “Kitâbü t-tevhîd”, 34.

yakınlık ve mükâfatın devamı” olarak yorumlanmış, meleklerin sevgisi ise “kula rahmet ve mağfîret için duada bulunma” olarak yorumlanmıştır.²⁸²

Buhârî ayrıca, Ebû Zerr'den (r.a.) gelen bir rivâyet ile bu manayı desteklemektedir: “Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Cibril bana geldi ve bana: “Allah'a hiçbir şeyi ortak kılmayarak ölen her kişi cennete girer! diye müjdeledi. Ben de: “ Ey Cibril, bu kimse hırsızlık yapsa, zina etse de mi?” diye sordum. Cibrîl: “(Evet.) Hırsızlık yapmış ve zina etmiş olsa da (cennete girer)” diye cevâb verdi.”²⁸³ Burada, Allah'ın müjdelemesi hakiki manasına hamledilmiş, kelâmın işitilebilir olmasına işaret edilmiştir.

Buhârî, “Şüphesiz ki bu Kur'ân sana ilim ve hikmet sahibi Allah tarafından verilmektedir” mealindeki “وَإِنَّكَ لَتَلْقَىٰ الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ”²⁸⁴ âyetinde yer alan “لَتَلْقَىٰ” kelimesinin ifade ettiği manadan hareketle Allahın mütekellim vasfını ispat etmeyi amaçlamıştır.

Aynı ifadeye müfessirler de benzer manaları vermektedir. Mukâtil b. Süleyman, “Sana Kur'ân verilecek” şeklinde mana vermiştir.²⁸⁵

Taberî, telakkiyi “aldı ve kabul etti” şeklinde anlamış ve kelimenin dil tahliline başvurmuştur. Buna göre, لِقَاء kelimesinin tefe‘ul bâbindan olup, “bir kişinin başka birinin gelişini karşılama” haline benzetmiş, Allah kelimini telakki etmenin de böyle olacağını ifade etmiş, “sanki Âdem (a.s.) da vahyi karşıladığı, kendisine vahyedildiğinde ya da haber verildiğinde vahyi kabul ile karşıladığı açıklamasını yapmıştır.”²⁸⁶

Taberî (ö. 310/923), başta İbn Abbas'tan olmak üzere Katâde, Süddî, Ebû'l-Aliye'den olmak üzere farklı tariklerle âyeti tefsir sadedinde şu rivâyete yer vermiştir: “Adem (a.s.), hata edip isyan edince rabbine söyle seslendi: “Ey Rabbim!

²⁸² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIII, 155.

²⁸³ Buhârî, “Kitâbü't-tevhîd”, 34.

²⁸⁴ Neml 27/6.

²⁸⁵ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, II, 469.

²⁸⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 280.

Tevbe edip kendimi ıslah etsem ne olur?” Rabbi de ona: “O takdirde seni cennete geri döndürürüm.” buyurdu.²⁸⁷ Taberî'nin verdiği bu rivâyetler, Allah Rasûlü'ne (s.a.v.) isnad edilen merfu rivâyetler olmasa da gerek sahâbe gerekse tabiun devrinde Allah Teâlâ için “Rabbi dedi ki- قال ربه” ibaresinin kullanılması o dönemlerden itibaren Allah'a (c.c.) kelam izafesinde bir beis görülmediği fikrini belirtmektedir.

İbn Ebî Hâtim (ö.327/938), Katade'den rivâyetle “telakkî”nin “almak” manasına geldiğini aktarmaktadır.²⁸⁸

Mâtürîdî (ö. 333/944) ise, önceki müfessirleri takip ederek âyetteki telakki manasına “اخذ” manası vermekte ayrıca “sana verilecek- لتوتى” manası verildiğini aktarmaktadır. Bu mana ise “Bu sonuca ancak sabırlı olanlar ulaşabilir, yine buna ancak (erdemlerde) büyük pay sahibi olanlar ulaşabilir” manasındaki “وَمَا يُلْقِيهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقِيهَا إِلَّا ذُو حِظٍّ عَظِيمٍ”²⁸⁹ âyetindeki kullanım ile istişhad etmektedir.

Zemahşerî, telakki kelimesine önceki müfessirler gibi “verme” manası ile yetinmektedir.²⁹⁰

Râzî ve Kurtubî gibi müfessirlerin de “alma, öğrenme”²⁹¹ manasını verdiği telakkî kelimesi âyetin tefsirinde üzerinde durulan bir mesele olmadığı için uzun şerhlere ihtiyaç duyulmamıştır. Buhârî'nin kelimullahı ispat sadedinde yer verdiği âyetlerden bazıları müfessirler tarafından ispat için kullanıldığını görmek mümkün iken mezkûr âyetle ilgili olarak tefsirlerde kelami bir açıklamaya rastlayabilmiş değiliz. Bu sebeple Neml süresi 6. âyetin Buhârî'nin delili olarak kaldığını söyleyebiliriz.

Diğer bâb başlığına gelince, Hz. Âdem'in Allah Teâlâ'dan bazı kelimeleri telakki edişi, Mukâtil tarafından Hz. Adem (a.s.) ile Allah arasında diyalog ile tefsir edilmiştir. Buna göre Âdem (a.s.) kendisi için belirli amellerin takdir edilmesi ve

²⁸⁷ Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, I, 281.

²⁸⁸ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l- Kur'âni'l-Azîm*, IX, 2841.

²⁸⁹ Fussilet 41/35.

²⁹⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 337.

²⁹¹ Râzî, *Mefâtîhü'l-ğayb*, II, 421; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XIII, 155.

Allah'ın ezelde dünyaya inişinin tayin edilmesi hakkında sorular sorar ve Allah Teâlâ'dan cevaplar alır. Akabinde ise tövbe eder ve durumu düzeltirse tekrar cennete girmesinin imkânını sorunca olumlu yanıt alır. Akabinde ise âyet-i kerimede yer alan ²⁹² رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ²⁹³ âyetini okurlar. Abdürrezzak es-San'ânî, bu âyetin Âdem tarafından telakki edilen kelimeler olduğunu söylemekte, kelamı mezkûr dua ile tefsir etmektedir. ²⁹⁴

Taberî, Ebû Cafer'den nakille, telakkinin keyfiyeti üzerinde durmuş, kelimenin “aldı ve kabul etti” manasında kullanıldığını ifade etmiştir. Telakki, “lika” kelimesinin tefe'ul bâbındandır. Dolayısıyla bir adamın başka birini telakkî etmesi, onu karşılması manasına geldiğine göre, buradaki mana da “Allah'ın kendisine vahyetmesi ve haber vermesi halinde güzel bir karşılama ile kabullenmesidir.” ²⁹⁵

Kurtubî, Taberî'nin telakkî tefsirine ek olarak “anladı” olarak da anlaşıldığını ancak “alıp kabul etme” manasının daha sahîh olduğunu belirtir ²⁹⁶

Müfessirlerin açıklamalarına bakıldığında telakkiyi vahiy, dua, hitap olarak tefsir ettikleri görülmektedir. Ancak, Allah'ın Hz. Âdem'e cevap verdiği rivâyet dikkate alındığında peygamberi ile mütakellim sıfatı gereği konuşmuş olacağından Buhârî tarafından başlık olarak seçilmiş olmalıdır.

3. Buhârî, i'tizâlî görüşlere reddiye olarak tanzim ettiği ²⁹⁷ Kitâbü't-tevhîd'in 35. bâbında “*Fakat Allah sana indirdiğine, onu ilmiyle (ilminin bir eseri olarak) indirdiğine şahitlik eder; melekler de şahitlik ederler.*” mealindeki “لَٰكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا” ²⁹⁸ “أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَكَةُ يَشْهَدُونَ” âyet-i kerimesine yer verir. Bâb başlığının

²⁹² A'râf 7/23.

²⁹³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, I, 43.

²⁹⁴ San'ânî, I, 47; Aynı rivâyetin farklı senetlerini Taberî de görmek mümkündür. Ayrıntılar için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 280; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, I, 44.

²⁹⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 280.

²⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, I, 323.

²⁹⁷ Bazı şerhlerde Kitâbü't-tevhîd ifadesi yerine “*Kitâbü'r-redd ale'l-Cehmiyye*” başlığının tercih edilmesi bu fikri husule getirmektedir. Bk: İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 175.

²⁹⁸ Nisâ 4/166.

devamında Mücahid b. Cebr'den²⁹⁹ rivâyetle “*اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ*” – “*Yedi göğü ve yerden de onların benzerlerini yaratan Allah'tır. Allah'ın gücünün her şeye yettiğini ve yine Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını bilesiniz diye O'nun buyruğu gelip, bunlar arasında (bütün evrende) sürekli gerçekleşir.*” âyeti hakkında “*Emr, yedinci semâ ile yedinci arz arasında iner durur.*” dediği rivâyetini eklemiştir.³⁰⁰

Bâb başlığının tercihindeki ilk husus, Kaderiyenin³⁰¹ *أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ* ibaresine yönelik olarak Kur'ân'ın mahlûk olduğu sonucuna ulaşmalarının âyetle bağlantısız olduğu ifade edilmesidir. Akabinde ise İbn Battâl, âyetteki “inzal”ın “ifham (anlamasını sağlama)” olduğunu beyan etmekte, Allah'ın kullarına kitabının manasını, ahkâmını ifham ettiğini, bu inzal fiilinin yarattığı varlıklarda olduğu gibi “hareket ve bir yerden başka bir yere intikal etmek” gibi arazlara bağlı olmadığını zikretmektedir.³⁰²

Her bâb vesilesi ile tekrar edilen Kur'ân'ın bir cisim ve mahlûk olmayıp, mahlûkata mahsus olan hareket ve intikal arazlarından Allah Teâlâ'nın münezzehe oluşu yinelenmektedir.³⁰³

Buhârî, Allah Teâlâ'nın emrinin yinelenmekle (tekrar tekrar vâkî olmakla) birlikte “kadîm oluşu” mefhumunu bu başlık altında ilk olarak şu hadis ile dillendirmektedir:

“Berâ ibn Âzib (r.a.), Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Ey filan! Yatağına girdiğinde şu duayı şöyle: “Allah'ım! Kendimi Sana teslim ettim. Yüzümü Sana

²⁹⁹ Mücâhid b. Cebr: Tam adı, Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî (ö. 103/721)'dir. Tâbiîn neslinin önde gelen müfessirlerinden olup, Mekke tefsir ekolünün İbn Abbas'tan sonraki önemli temsilcisi sayılmaktadır.

³⁰⁰ Buhârî, “Kitâbü't-tevhîd”, 35.hareket ettiğini ve fiillerini sadece kendi gücüyle yaptığını savunan mezhep olarak tanımlanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 174.

³⁰¹ Kaderiyye: İnsanın hür ve bağımsız iradesiyle hareket ettiğini ve fiillerini sadece kendi gücüyle yaptığını savunan mezhep.

³⁰² İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, X, 494; İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 418; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIII, 156; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, XIII, 463.

³⁰³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, X, 494.

çevirdim, işimi Sana ısmarladım, sırtımı Sana dayadım. Seni dilerim ve Sen'den korkarım. Sen'den başka sığınacak, Sen'den başka kurtaracak yoktur. Kurtulma ve koruma ancak Sana aittir. Ben Sen'in indirdiğin Kitâbına inandım ve gönderdiğin Peygamberine iman ettim!” de. Eğer sen o gecende ölecek olursan, fitrat (yani İslâm Dini) üzere ölürsün, eğer sabaha çıkarsan, sevaba nail olmuş olursun”³⁰⁴

Aynî (ö. 855/1451), hadiste terceme ile mutabakatın “Sen'in indirdiğin Kitâba inandım.” ibaresinde “Allah'ın indirmesi” ile ilişkili olduğunu aktarmaktadır.³⁰⁵

Abdullah İbn Ebî Evfa (r.a.) şöyle demiştir: Rasûlullah (s.a.v.) Ahzâb gününde (müşrikler aleyhine) şöyle dua etti: “Ey Allahım! Ey Kitâb'ı indiren, ey hesabı çabuk olan Allah'ım! Şu toplanıp gelmiş düşman kabilelerini dağıt, onların topluluklarını kır, iradelerini sars!”³⁰⁶ diye dua etmiştir.

Hadisin terceme ile bağlantısı bizzât Allah Rasûlü'nün (s.a.v), “Ey Kitâb'ı indiren” diye dua etmiş olmasıdır.³⁰⁷

4. Buhârî, kelâmullah bahsi için son olarak 40. bâbta birkaç âyet-i kerîmeden oluşan uzun bir başlığa yer vermektedir. Ancak, başlığı herhangi bir hadisle açıklamamıştır. Bir takım âyetleri ve bazı açıklamalara yer verip uzun bir bâb başlığı daha açmıştır.

“Artık siz beni anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin, bana nankörlük etmeyin!” “فَأَذْكُرُونِي أَنْتُمْ وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ”³⁰⁸ “Onlara Nûh'un kıssasını da oku! O, kavmine şöyle demişti: "Ey kavmim! Eğer benim aranızda bulunmam ve Allah'ın âyetlerini bildirmem zorunuza gidiyorsa, bilin ki ben yalnız Allah'a dayanıp güveniyorum; siz de ortaklarınızı toplayıp ne yapacağınızı kararlaştırın, yapacağınız iş içinizde niyet olarak kalmayın ve bana mühlet de vermeden yapacağınızı yapın. Şâyet yüz çevirirseniz, zâten benim sizden bir karşılık beklediğim yok; benim

³⁰⁴ Buhârî, “Kitâbü't-tevhîd”, 35.

³⁰⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIII, 157.

³⁰⁶ Buhârî, “Kitâbü't-tevhîd”, 35.

³⁰⁷ İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 424; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIII, 157.

³⁰⁸ Bakara 2/152.

mükâfatımı ancak Allah verir. Bana (Allah'a) teslimiyet içinde olanlardan biri olmam emredildi." mealindeki ³⁰⁹ Yunus süresinin 10/71 ve 72. âyette geçen,

وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذِكْرِي بآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ
تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا
سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجِرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ

Buhârî başlık içerisinde kelime açıklamasına da yer vermektedir:

“Gümme” -“غممة”, “tasa ve darlık” demektir.

Bâb başlığında yer verdiğine göre, Mücâhid: "Nefislerinizdekini bana hükmedip yerine getiriniz": "İstedığınız işi bana hükmedin." demektir, şekilde Mücâhid'den başkaları tarafından: "Ufruk", "اقض" manasınadır, deniliyor. Yine Mücâhid: "Eğer (kendilerine taarruz edilmesi emrolunan) müşriklerden biri sana emân dilerse, ona emân ver ki, Allah'ın Kelâmını dinlesin. Sonra onu emîn olduğu yere kadar (selâmetle) ulaştır. Çünkü onlar, hakikati bilmeyen bir kavimdir."³¹⁰ âyetini şöyle tefsir etmiştir: İnsan, yani müşrik sana, senin söyleyeceğin şeyleri ve üzerine indirilen âyetleri dinlemek üzere gelirse o, gelip Allah'ın Kelâmını işitinceye ve işittikten sonra (kabul etmese de) geldiği yere, emîn olduğu yurduna ulaşınca kadar emindir (her türlü saldırıdan korunacaktır).

Yine Mücâhid şöyle dedi: “en-Nebe’ul-Azîm” en-Nebe; “Kur’ân” demektir.

“O gün rûh ve melekler saf hâlinde ayakta duracaklar. Rahman'ın kendilerine izin verdiğinden başkaları konuşamazlar. Onlar da doğruyu söylemişlerdir.”³¹¹

Yânî, dünyâda hakk söylediği gibi âhirette de izin verilince doğruyu söyler ve onunla amel edilir.

³⁰⁹ Yûnus 10/71-72.

³¹⁰ Tevbe 9/6.

³¹¹ Nebe 78/38.

Buhârî'nin kelâm sıfatını ispat etme amaçlı oluşturduğu bâb başlıkları burada sona ermektedir. Buhârî, bu bahislerden sonra kulların fiilerine dikkat çeken âyet ve hadisler işlemektedir.

C. Allah'ın Hz. Mûsâ İle Kelâmı

Buhârî, 38. bâbta başlık olarak “*Ve Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu*” mealindeki “*وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا*”³¹² âyete yer vermiştir.

İbn Battâl (ö. 449/1057), Buhârî'nin mezkur âyet-i kerime ile, Allah'ın kelâm vasfının ispatını kastettiğini söyler. Ehl-i sünnet âlimlerinin genel kabulü de bu yönde olup, Hz. Mûsâ (a.s.) ile vasıtasız, tercümansız konuştuğunu, kelâmını elçisi Hz. Mûsâ'nın duymasını ve anlamasını sağladığı hususunda ifade sadedinde yer verilmiştir.³¹³

İbn Mülakkın (ö.804/1401) ek olarak, bazı Mu'tezilî görüşlere yer vermek suretiyle tartışmaya girmektedir. “Hz. Mûsâ, bizim bildiğimiz tarzda ve duyulacak şekilde Allah ile konuştuysa bu, kelâmın muhdes oluşunu ilzâm eder. Eğer, bizim bildiğimiz manada bir konuşma söz konusu değilse o takdirde duyma ve manayı anlama nasıl vâkî olacaktır?” şeklinde bir itiraza İbn Mülakkın cevap olmak üzere tafsilatlı bir kıyas yapmaktadır.³¹⁴ Buna göre, “Allah Teâlâ'nın bizim bildiğimiz ve duyduğumuz şekilde bir kelâma sahip olması kelâmının muhdes oluşunu ifade eder.” denirse, bizim bildiğimiz şekilde fail, hayy, kadir, âlim, mürid oluşu bu sıfatlarla mevsuf insanların aynı oluşunu gerektirir denir ki bu da tevhide aykırıdır.

Allah kelâmının duymakla idrak edilmesi dikkate alındığında “kulların kelâmı ile Allah Teâlâ'nın kelâmı aynı oldu.” denilirse, o takdirde müşahede ile idrak edilen kulların varlığı ve Allah'ın varlığı da aynı cinsten olması gerekir ki bu zâten her iki tarafça kabul edilmeyen bir şeydir. Eğer bu ikinci önerme (Allah'ın varlığının müşahede edilen şeyler açısından) kulların varlığı ile aynı cinsten olmayı

³¹² Nisâ 4/164.

³¹³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, X, 508.

³¹⁴ İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 469-470.

gerektirmez denilirse o takdirde kelâm sıfatı da böyledir, aynı cinsten olmayı gerektirmemektedir.³¹⁵

İbn Mülakkın kelâmullahın işitilmesi hususunda Eş‘arî'nin kelâmullahı her okuyanın ve tilavet edenin tilaveti esnasında Allah'ın zâti ile kaim olmak üzere duyulduğunu, Bâkılâni'ye göre ise, tilavetin metluvv (okunan şey olmaksızın) duyulduğu görüşünü aktararak konuyla alakalı ihtilafa işaret etmektedir.³¹⁶

Burada duyma ve anlama kelâm yoluyla ile olmuştur, çünkü kelâm duyma fiilinin cinsinden bir arazdır.

İbn Hacer (ö. 852/1449), Nehhas'tan³¹⁷ rivâyetle fiilin masterla tekid edilmesi halinde mecaz anlamı verilmesinin imkânsız olduğunu aktarır. Buna göre, “تَكْلِيمًا” denildiğinde bu sözün hakiki anlama hamledilmesi gerekir.³¹⁸

Aynî, Allah'ın kelâm sıfatını ispat eden en önemli delilin bu âyet olduğunu zikreder.³¹⁹

Buhârî tezini başlıkta yer verdiği şu hadislerle teyid etmektedir:

Ebû Hureyre'den (r.a.) rivâyetle, Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Âdem ile Mûsâ birbirlerine karşı hüccet getirip çekiştiler. Mûsâ Peygamber, Âdem'e: "(Ey Âdem!) Sen zürriyetini cennetten çıkarmış olan Âdemsin!" dedi. Âdem de Mûsâ'ya: "Allah 'in seni elçilikleri ve kelâmı ile seçip tercih eylediği Mûsâ'sın."³²⁰ Sonra sen beni, yaratılmamdan önce üzerime takdir olunan bir işten dolayı azarlayıp kınıyorsun! dedi." Bunu takiben Peygamber: "Böylece Âdem, Mûsâ'ya

³¹⁵ İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 470.

³¹⁶ İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 470.

³¹⁷ Nehhâs: Tam adı, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısırî (ö. 338/950) olan Arap dili ve tefsir âlimidir.

³¹⁸ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî* XIII, 479.

³¹⁹ Aynî, *Umdetül-kârî*, XXIII, 119.

³²⁰ Burada A'râf 144. âyete atıf yapılmaktadır: “قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلَامِي”

(delil ile) gâlib geldi." Buyurdu."³²¹ rivâyetinde Buhârî'nin Hz. Mûsâ' ile kelâm vasfına işaret edilmiştir.

Buhârî şarihleri, hadiste yer alan "Allah'ın seni elçilikleri ve kelâmı ile seçip tercih eylediği Mûsâ'sın." ibaresinde yola çıkarak Allah'ın diğer peygamberlerle konuşmadığı, kelâm vasfını Hz. Mûsâ'ya has olmak üzere zikrettiği kanaatine yer verir.³²²

Enes b. Mâlik'ten (r.a.) rivâyetle, Allah Rasûlü'nün miraç tecrübesine uzunca yer verilmiştir. Konumuzla alakalı olan, Hz. Peygamberin Allah Teâlâ ile diyalogunun verildiği kısımdır. Hz. Mûsâ, namaz ahkâmın hafifletilmesi hususundaki tavsiyesi üzerine su konuşmaya Buhârî'de yer verilmiştir:

Hz. Peygamber: "Ey Rabbim! Şüphesiz benim ümmetim cesetleri, kalpleri, işitmeleri, bedenleri zayıf kimselerdir. Bizlerden daha da hafiflet!" diye niyaz etti. Bunun üzerine Cebbâr olan Allah: "Yâ Muhammed!" diye nida etti. Peygamber: "Lebbeyke ve sa'deyke yâ Rabb! diye icabet etti. Allah(c.c.): "Şu bir hakikat ki, Benim nezdimde söz (hüküm ve kaza) tebdil olunmaz!" Bu, senin ve ümmetin üzerine Ana Kitâb'da farz kıldığım gibidir! Buyurdu. ve yine: "Her bir hasene on misliyle karşılır. Bu, Ümmü'l-Kitâb'da elli vakittir ve bu senin ve ümmetin üzerine beş vakittir!" buyurdu."³²³

Allah'ın Hz. Mûsâ ile kelâmına ilişkin olarak müfessirlerin yorumları incelendiğinde ilk tefsir örneklerinden olan Mukâtil b. Süleyman'ın, Hz. Mûsâ ile cereyan eden kelâm olayının "مشافهة" kaydı ile vafettiğini görebiliriz.³²⁴

Nitekim Taberî Hz. Mûsâ'ya hitap edişin kesinliğini ifade ettikten sonra Nûh b. Meryem'den rivâyetle konuşmanın "مشافهة" gerçekleştiğini aktaran bir bilgiye yer vermektedir.³²⁵

³²¹ Buhârî, "Kitâbü't-tevhîd", 38.

³²² İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, X, 508; İbn Mülakın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 424; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIII, 119.

³²³ Buhârî, "Kitâbü't-tevhîd", 38.

³²⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil*, I, 271-272.

Taberî konuşmanın keyfiyetine yönelik olarak farklı rivâyetlere yer verir. Bunlardan biri de Hz. Mûsâ'nın; "Ey Rabbim! Mahlûkat arasında senin kelamına benzer bir şey var mıdır? demesidir. Cevaben; "Hayır! Ancak kelamına en çok benzeyen yıldırımdan daha şiddetlidir" denilmiştir. Yine İbn Ka'b el-Kurâzî'den nakille Hz. Mûsâ'ya Rabb'inin kelamı neye benziyordu" diye sorulunca şiddetli gök gürültüsü" şeklinde cevap verdiği nakledilmiştir. Ka'bu'l Ahbar'dan rivâyetle Taberî de yer alan iki nâkilin birleştirildiğini görmek mümkündür.³²⁶

Buna göre; Hz. Mûsâ konuşmadan önce Allah Teâlâ peygamberi ile bütün dillerle konuştu. Bunun üzerine Hz. Mûsâ "Rabbim, ben hiçbir şey anlamadım" demeye başladı. Bu sefer, başka dillerde kendi sesi ile konuştu. Bunun üzerine Hz. Mûsâ ey Allah'ım senin kelamın böyle midir? diye sorunca; "Eğer seninle kendi kelamımla konuşsaydım, senden bir şey kalmazdı" buyurmuştur. Hz Mûsâ tekrar; "Ey Allah'ım mahlûkat arasında senin kelamına benzer bir şey var mıdır diye sorunca; "Hayır, ancak en yakını insanların işittiği şimşekten daha şiddetlidir" buyurdu.³²⁷ Taberî'de yer alan bu rivâyette "Allah'ın kendi kelamı ile konuşmaması, ehl-i sünnetin ve selefın kabülleri ile çelişmektedir. Ancak, rivâyetin Ka'bu'l-Ahbar'dan gelmiş olması ve selefın başka naslarla da konuyu desteklemiş olması, naklettiğimiz rivâyetin kullanılmasına mani olmuştur.

İbn Ebi Hâtim'de de kelamın nasıl vaki olduğuna yönelik benzer rivâyetler vardır.³²⁸ Ayrıca, "تَكْلِيمًا" ifadesinin manaya kazandırdığı hususiyetle ilgili de bazı rivâyetlere rastlamak mümkündür. Bir rivâyette "مشافهة" ile açıklarken bir diğerinde ise "مرارا" denilmiştir.³²⁹

³²⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IV, 368.

³²⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IV, 368.

³²⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IV, 368.

³²⁸ İbn-i Ebî Hâtim, *Tefsiru'l- Kur'âni'l-azîm*, IV, 1119.

³²⁹ İbn-i Ebî Hâtim, *Tefsiru'l- Kur'âni'l-azîm*, IV, 1120.

İ'tizâlî meyilleri ile tanınan Ahfeş (ö. 215/830) ise; kelamın Allah Teâlâ'nın yarattığı diğer varlıklardan biri olduğunu, kelamı yaratıp Hz. Mûsâ'ya ulaştırması şeklinde husule geldiği açıklamasında bulunmaktadır.³³⁰

Mâtürîdî ise konuyla ilgili yaklaşımların özetini vermektedir: Bunlardan ilki; Allah'ın sesi yaratıp Hz. Mûsâ'nın işitme duyusuna ilkâ etmesidir. Diğer bir görüş, Allah'ın bir yazı verdiği ve kelamının bu yazı vasıtası ile vuku bulup, bizzat kelâmı ile vaki olmadığıdır. Çünkü Allah Teâlâ'nın kelamının keyfiyetini bilinmemektedir. Ancak, var olmamış seslerin yaratıldığını ve Hz. Mûsâ'nın bunu işittiğini biliyoruz. Bu sesleri Allah'ın istediği kadar, Allah'ın dilediği şekilde duymuştur. Bu görüşün gerekçesi, Allah'ın ezelde kelam ile mevsuf olması, harfler, heca ve savt ile veya mahlûkatın kelamı ile mevsuf olmamasından ileri gelmektedir. Kelama Allah'ı kelamı denmesi,³³¹ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ âyetinde olduğu gibi mecâzî bir isnad olarak görülmelidir. Çünkü insanların Allah'ın ezeli vasıflarından biri olan kelamın duyması mümkün değildir.

Mâtürîdî, âyetin tefsirinde kelamın varid oluş keyfiyetine dair görüşleri özetlerken, sesin veya kelamın mahlûk olduğunu iddia eden görüşlere yer verdiği görülmektedir. Bu ise, Buhârî'nin ve selef ekolünün kabüllerine aykırıdır. Ancak, Mâtürîdî, وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا âyetinin manasının mecâzî mana değil hakiki mana olduğu kanaatindedir. Çünkü her peygamberin hususi bir vasfı vardır. Hz. Mûsâ da elçisiz perdesiz kelam ile hitap edilmekle hususiyet kazanmış, kendisine “kelîmullah” denilmiştir.

“تَكْلِيمًا” mastarının manayı tahkik edici bir hüviyeti olduğunu kaydeden Maturidî, dil kuralları itibariyle mefulü mutlak formunda gelen mastarların sözü kuvvetlendirme fonksiyonuna dikkat çeker. Buna göre, diğer peygamberler de bulunmayan farklı bir konuşma tarzı söz konusu olmalıdır.³³²

³³⁰ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 270.

³³¹ Tevbe 9/6.

³³² Mâtürîdî, *Te'vilât-ı Ehli's-sünne*, I, 528.

Mâtürîdî'deki bu bakış açısını Semerkandî de daha net görmek mümkündür. Aslında vukû bulan vahiydir, mecaz yolu ile kelimedir denilmesine şiddetle karşı çıktığı, “تَكْلِيمًا” mastarının varlığını kelamın varlığına delil olarak göstermektedir.³³³

Semerkandî (ö. 860/1456), konuyu desteklemek için “Bir şeyi istediğinde, O'nun buyruğu "ol!" demekten ibarettir; hemen oluverir.”³³⁴ mealindeki **إِنَّمَا قَوْلُنَا** **كُنْ** **فَيَكُونُ** âyetindeki kelamın mecâzî anlaşılması için “**كُنْ** **فَيَكُونُ**” ibaresi ile tekrar edildiğini, buradaki kelamın da hakikî hüviyet taşıdığını belirtir.³³⁵

“Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile, dilediğini vahiymesi şeklinde olabilir”³³⁶ mealindeki **وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا** mealindeki **فَيُوحِي بآدْنِهِ مَا يَشَاءُ** âyetindeki “من وراء حجاب” ifadesi ile de Hz. Mûsâ ile perde arkasından kelam edildiğine işaret eder.³³⁷

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de *Mecmeu'l-fetâvâ* isimli eserinde kendisine yöneltilen bir soruyu şerh ederken bu konuya temas etmiş, Hz. Mûsâ'nın vasitasız bir şekilde Allah ile kelam ettiğine iman etmemenin küfre götürecek türden bir fiil olduğunu söylemiştir. Görüşünü gerekçelendirirken Semerkandî'nin istidlal ettiği âyeti örnek göstererek, Allah'ın elçi ile vahyi ve perde arkasından kelamı birbirinde ayırdığını bu sebeple normal vahiy gibi algılanmasının imkânsız olduğunu belirtmektedir.³³⁸

Yine tefsirler içerisinde şâz bir görüş olduğu Mu'tezile tarafından dahi kabul edilen bir görüş de söz konusu olup, “kelleme -كلم” fiilinin “kelm- كلم” kökünden

³³³ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, I, 404-405; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, II, 256; Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, VIII, 418.

³³⁴ Yasin 36/82.

³³⁵ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, I, 405.

³³⁶ Şûrâ 42/51.

³³⁷ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, I, 405.

³³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmeu'l-fetâvâ*, I, 453, 493.

türeyip âyetin manasının “Allah’ın Hz. Mûsâ’yı farklı imtihan ve fitnelerle denediği” anlamına geldiği söylenmiştir. Ancak bu batıl bir görüş olarak addedilmiştir.³³⁹

Son olarak Kurtubî’nin âyeti tefsirine baktığımızda âyetin masterla teyid edilmesinin “Allah kelâmı ağaçta yarattı, kendine isnadı mecâzîdir” iddiasını çürüten bir delil olduğu kanaatini paylaşır. Görüşünü de dil âlimi Nehhas’ı referans vererek gerekçelendirir. Buna göre, bir fiilin meful mutlak ile teyid edilmesi halinde mecâzî bir manaya hamledilmesi imkânsız hale gelip hakiki manayı zorunlu kılmaktadır.³⁴⁰

Sonuç olarak Buhârî’nin şerhleri ve âyetin örnek teşkil edecek bazı tefsirlerine bakıldığında, özellikle kelâmî ekollerin oluşmasından sonraki süreçte **وَكَلَّمَ** **اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا** âyetinin kelâmullahın ispatı için istimal edildiği görülmektedir.

D. Allah’ın Kıyâmet Günü İnsanlarla ve Cennet Ehliyle Konuşması

Buhârî, 37. tercemede âyet ve hadis zikretmemiş, “Azîz ve Celil Olan Rabb’in Kıyâmet Gününde Peygamberlerle ve Diğerleriyle Konuşması Bâbı” şeklinde başlıklandırmıştır.

Bâb, her ne kadar elçilerine ve kullarına rüyet ve müşahedeyi mümteni’ kılssa da ahirette kulları ile arasındaki perdenin kalkacağı, rüyet ve karşılıklı konuşmanın vâkî olacağı fikrini işlemektedir. Bâbtaki bütün hadisler Allah Teâlâ’nın Kıyâmette kulları ile konuşacağını ispat sadedinde serdedilmiştir.

Adiyy b. Hatim (r.a.)’den Rasûlulah (s.a.v.): "Sizden hepiniz, muhakkak Rabb'i kendisiyle arasında bir tercüman olmaksızın kelâm edecektir. O kimse sağına bakar önden gönderdiği amelinden başka birşey göremez. Soluna bakar, önden gönderdiğinden başka bir şey göremez. Önüne bakar, yüzünün karşısında ateşten başka bir şey göremez. Onun için sizler şimdiden bir tek hurmanın yarısı ile olsun

³³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 578; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *Bahru'l-muhît*, IV, 414; Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, VIII, 418.

³⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, VI, 18.

ateşten korunun!"³⁴¹ rivâyeti aracı olmaksızın konuşmanın vuku bulacağını ifade etmektedir.

Ayrıca, Abdullah İbn Mes'ûd (r.a.)'den Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Cehennem ehlinin cehennemden en son çıkacak ve cennet ehlinin cennete en son girecek olan kimse, Öyle bir adamdır ki, cehennemden emekleye emekleye çıkar. Rabb'i ona: "Git, cennete gir!" buyurur. O da: "Rabb'im, cennet dopdoludur", der. Rabb'i ona bunu üç kez söyler. Her defasında kul Allah'a, 'Cennet doludur' diye tekrar eder. Bunun üzerine Yüce Allah: "Sana dünyânın benzeri on misli kadar yer vardır!" buyurur" rivâyeti ile Allah Teâlâ ile insanlar arasında geçen konuşmaya temas edilir.

Bâbtaki bütün hadisler, kulun Allah Teâlâ'ya görüp onunla konuşması şeklinde tefsir edilmiştir.³⁴²

Buhârî, 39. Başlıkta da herhangi bir âyet ve hadis kullanmayıp "Aziz ve Celîl Olan Rabb'in Cennet Ehli İle Konuşması" şeklinde bir başlığı tayin etmektedir.

Konuşma ve diyalog tarzında ilerleyen hadislerle cennet ehli ile Allah Teâlâ arasında vuku bulacak kelâma işaret edilmektedir.³⁴³

Ebû Saîd el-Hudrî'den rivâyetle Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: "Yüce Allah cennet ehline: "Ey cennet ehli!" diye hitâb eder. Onlar da: "Lebbeyke Rabbena ve sa'deyke (emrine tekrar tekrar hazırız ve ubudiyette devamlıyız, hayır ancak Senin ellerindedir)" derler. Yüce Allah: "Şu hâlinizden razı mısınız?" buyurur. Cennettekiler: Ey Rabbimiz, nasıl razı olmayalım. Sen bize, halkından hiçbir kimseye vermediğin bunca nimetleri ihsan buyurdun! derler. "Dikkat edin! Ben size bunlardan daha yüksek bir nimet vereceğim!" buyurur. Cennetlikler: "Ey Rabbimiz! Bu nimetlerden daha kıymetli nasıl bir nimet olabilir ki?" derler. Rabpleri: "Sizden

³⁴¹ Buhârî, "Kitâbü't-tevhîd", 37.

³⁴² İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, X, 494; İbn Mülakkın, *et-Tavzîh*, XXXIII, 459; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIII, 157.

³⁴³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, X, 516;

razı ve hoşnutluğumu size helâl kılar ve bundan sonra ebeden sizlere darılmam! Buyurur.”³⁴⁴

Ebû Hureyre 'den rivâyetle, Peygamber (s.a.v.) birgün huzurunda çöl halkından bir kimse bulunduğu hâlde sahâbîlerine şöyle anlatıyordu: "Cennet ehlerinden bir kimse (cennette) zirâat etmek üzere Rabb'inden izin istedi de, Rabbi ona: “(Ey kulum!) Sen arzu ettiğin hâl içinde değil misin?” diye sordu. O kimse: “Evet Rabb'im. Fakat ben zirâat etmeyi seviyorum! dedi. (Ona izin verdi.) O kul tohum ekti, tohumu hemen meydana çıkmağa, bitkisi kısa zamanda büyümeye, doğrulmaya, biçilme zamanına erişmeye ve toplanmaya başladı. Dağlar misâli mahsûl oldu. Bunun üzerine Yüce Allah ona: “Ey Âdemoğlu! Al işte! Muhakkak ki seni hiçbir şey doyurmaz!” buyurur.”³⁴⁵

³⁴⁴ Buhârî, “Kitâbü't-tevhîd”, 39.

³⁴⁵ Buhârî, “Kitâbü't-tevhîd”, 39.

SONUÇ

Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde Kitâbü't-tevhid bölümünde bâb başlığı olarak seçtiği müteşâbih âyetlere bakışını rü'yetullah ve kelâmullah konularıyla sınırlı olmak üzere incelemeye çalıştık.

Buhârî'nin sahip olduğu bakış açısını ifade etmesi itibariyle kelâmî konulara temel teşkil eden müteşâbih âyetlere bâb başlıklarında yer vermesi, bu âyetleri bağlantılı olan diğer âyet, hadis ve sahâbe kavliyle tefsir edişi, döneminde ortaya çıkan farklı ekollere cevap niteliğinde olup genel olarak, Hz. Peygamber, sahâbe, ve tabiûn döneminin görüşlerini yansıtmaktadır. Buhârî'den sonraki dönemlerde Ehl-i sünnet'in, Mu'tezile'nin itirazlarına cevap bulma maksadıyla farklı görüşler ileri sürüldüğü görülmektedir.

İlk dönemde rü'yetullah hususuyla alakalı öne çıkan görüş, Allah Teâlâ'nın ahirette mutlak surette görüleceği üzerinedir. Buhârî de bununla ilgili "*O gün birtakım yüzler vardır ki terü tazedir. Çünkü onlar, Rablerine bakmaktadır.*" âyetini bâb başlığı olarak vermiştir. Âyetin tefsiri için "*Ayın on dördünde hiçbir izdiham olmaksızın nasıl şu ayı görüyorsanız, Kıyâmette de Rabbinizi o şekilde göreceksiniz*" hadisini ve bunun benzeri birçok hadisi delil olarak sunmaktadır. Buhârî rü'yetullah bahsiyle alakalı olarak ehl-i hadis ve mutekellimun Ehl-i sünnet'in Allah'ın görülmesine dönük tavrını muhafaza etmektedir.

Mu'tezile ekolü karşıt bir görüş olarak Allah'ın ne dünya da ne ahirette görülemeyeceğini, aksini iddia etmenin ancak tecsîm ve teşbîhe düşmekle aynı olacağını ifade etmektedirler. Ehl-i sünnet ile Mu'tezile'nin delil getirdiği âyetler, aynı olmakla birlikte, âyetleri anlama ve yorumlama hususunda farklı yaklaşımlar sergiledikleri görülmektedir. Ayrıca Mu'tezile'nin, kurduğu fikrî örgüye uymaması ve sahîh olmadığı gerekçesi ile konuyla ilgili hadisleri göz ardı ettikleri görülmektedir.

Rü'yetullah konusunda Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasındaki farklı yaklaşımlar, esas itibariyle her ikisi arasındaki akıl-nakil kullanımındaki öncelik ilkesinin farklılığından kaynaklanmaktadır.

Ehl-i sünnet, Mu'tezile'nin iddialarını çürütmek amacıyla Allah'ın ahirette görülmesinin hak olduğunu ikrar etmekle birlikte mezkûr rü'yetin mahiyetinin bilinemeyeceğini, keyfiyeti bilinmeyen bir cihetle rü'yetin gerçekleşeceğini ifade etmektedirler. Ehl-i sünnet'in rü'yet vb. konularda referans olarak Ahmed b. Hanbel gibi önemli muhaddislerin Mu'tezile'ye red olarak yazdıkları risalelerde yer alan verileri temel aldıkları söylenebilir.

Allah'ın kelâmıyla, özellikle halku'l-Kur'ân meselesiyle alakalı Cehm b. Safvan tarafından ortaya atılan ve Mu'tezile tarafından desteklenen "Kur'ân mahlûktur" görüşüne Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahâbe döneminde rastlanmamaktadır. Mu'tezile'nin o dönemin siyasi desteğini arkasına almasıyla Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere pek çok âlime baskı yaptığı ve "Kur'ân mahlûktur" fikrini dayattığı dönemde de bu fikir genel manada kabul görmemiştir.

Buhârî, kelimullah ve rü'yetullah konularıyla alakalı müstakil bir eser kaleme almıştır. *Halku ef'âli'l-ibâd* isimli bu eserinde, kelimullah konusunu tafsilatlı bir şekilde incelemiştir. Eserde nasslardan, sahâbe ve tabiûn nakillerinden istifade ettiği görülmektedir.

Halku ef'âli'l-ibâd isimli eserinde kulların fiillerinin mahlûk olmasından hareketle okunan nazm-ı ilâhînin kadîm olmasını ispata çalışmaktadır. Burada Buhârî, kıraat-makru farkını işlemekte, fiil ile mefulü ayırmaya çalışmaktadır. Kulun fiili olması itibariyle Allah'ın kitabını okumanın hâdis olduğunu, Allah'ın indirmesi cihetiyle kadîm olduğunu serdedir. Buhârî'nin eserdeki uslubu Ehl-i hadis'in uslubu ile uyum içerisindedir.

Buhârî, seçtiği bab başlıklarında ve eserlerinde kula nisbet edilen fiilerin mahlûk olduğunu söylemiş, bu sebeple kendi döneminde bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Günümüzde de, Buhârî'nin bu görüşlerinden yola çıkarak mütekellimün

Ehl-i sünnet'in yaptığı kelam-ı nefsi/kelam-ı lafzi ayrımının temelini Buhârî'ye dayandığına dair görüşler bulunmaktadır. Fakat bu görüşlerin tahkik edilmeye muhtaç olduğu kanaati hasıl olmuştur.

Buhârî'nin müteşâbih âyetleri bâb başlığı olarak seçtiği Kitâbü't-tevhidi'nde yer verdiği âyetlerin bir kısmı, kelâmullah tartışmalarında itikâdi mezheplerin istidlal ettiği meşhur âyetlerdir. Ancak delil olarak yer verilen âyetlerin bir kısmına kelâmî eserlerde sık rastlanmamaktadır. Bu da Buhârî'nin konuyla alakalı görüşünü delillendirme hususunda âyetleri farklı bir okumaya tabi tuttuğu sonucuna bizi ulaştırmaktadır. Nitekim bâb başlığı olarak verilen âyetlerin tefsirleri incelendiğinde tefsirlerin bir kısmında Buhârî'nin kurduğu bağlantıyı bulmak zordur.

İlk dönem âlimlerinin yaklaşımlarını daha net görmek için başta Ehl-i hadîs'in kaleme aldığı akâid risaleleri olmak üzere tabiun görüşlerinin ayrıntılı tahliline ihtiyaç duyulmaktadır. Buhârî'nin bâb başlıkları ile ilgili, makale düzeyinde çalışmalar olsa da tez hacmindeki çalışmalara rastlayamadık. Hazırladığımız bu tez, Buhârî'nin kelâmî meselelere bakışı ve bâb başlıklarını kullanışı açısından mütevazı bir örnek sayılabilir. Ancak, alana ilgi duyan araştırmacılar tarafından Kitâbü't-tevhit'teki diğer başlıkların da tahlil edilmesi, selefîn inanç yapısına dair önemli verilere ulaştıracaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdu'l Fettâh Ebû Gudde, Ebû Zâhid b. Muhammed b. Beşîr Ebî Gudde el-Kureşî el-Mahzûmî (1917-1997), "Halk-ı Kur'ân Meselesi Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", *AÜİFD*(çev. Mücteba Uğur), XX, 307-321.

- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî (ö. 1014/1605), *en-Necmü'l-ezhâr fi Şerhi'l-Fıkhı'l-Ekber*, Dâru'l-meşârî', Beyrut, 2015.

- Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Kitâbü's- Sünne* (thk.: Muhammed bin Salim el-Kahtânî , Dâru'l ibnül Kayyim, ed-Dammam, 1986.

- Ahatlı Erdinç , "Terceme" *DİA*, XL, İstanbul, 2011, 483-484.

- Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), *Meani'l-Kuran*, (thk. Huda Mahmud Kuraa), I-II, Matbaatü'l-Medeni, Kahire, 1990.

- Ahmed b.Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855), *el-Müsned*, Çağrı, İstanbul, 1982

_____, *er-Redd ale'z-zenâdika*,(thk. Muhammed Fahir Şakfe), Mektebet-ü İbn-i Heysem, Hamam.

- Agitoğlu Nurullah, "Halku'l-Kur'ân ve Rü'yetullah Konuları Bağlamında İbnü'l-Mülakkın'ın Buhârî'nin Bâb Başlıklarına Yaklaşımı", *ŞÜİFD*, sayı:10, V, 2014/2 yıl:5, 99-123.

- Akyüz Mehmet "Mücmel-Müteşâbih Hadisler ve Açıklama Yolları" *Yüksek Lisans Tezi*, Konya, 1992.

- Ali Sami Neşşâr- Ammâr Cuma et-Talibî, *Akaid, 's- selef*, Mektebetü'l-asar-ı's-selefiyye, İskenderiyye, 1971.

- Altundağ Mustafa, “Kelâmullah-Halku’l-Kur’ân Tartışmaları Çerçevesinde “Kelam-ı Nefsi-Kelam-ı Lafzı” Ayrımı”, MÜİFD, sayı:18, 2000, 149-181.
- Ardoğan Recep, “Mu‘tezile’nin Halku’l-Kur’ân Fikrinin Eş’ariyye-Mâtürîdîyye Kelamına Nufuzu: Kelam-ı Nefsi Kavramlaştırması”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2011, sayı: 15, s. 125-160.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Hadis Evi yay., İstanbul, 2006.
- el-Aynî, Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451), *Umdetü’l-Kârî*, Dâru’l-fikr, Beyrut, ts., I-XII.
- el- ‘Azamî M. Mustafa, “Buhârî” *DİA*, VI, İstanbul, 1992, s. 368-372.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî (ö. 403/1013), *Kitâbü’t-temhidü’l-evail ve telhisü’l-delail* (thk. İmadüddin ahmed Haydar), Müessesetü’l-kütübü’-segafiyye, Beyrut, 1987.
- el-Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî (ö. 786/1384), *Şerhu Akidetit-Tahavi*, „Mektebetüs’Seyda, Diyarbakır, 2018.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî (ö. 458/1066), *Kitâbü’l-esma ve’s-sıfat* (thk. İmamuddin Ahmed Haydar) , Dâru’l-Kitâbi’l-Arab, I-II, Beyrut, 1994.
- Bilmen Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir tarihi ve Tabakatü’l Müfessirin*, Bilmen yayınları, I-II, İstanbul, 1973.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fi el-Buhârî (ö. 256/870), *Halku ef‘âli’l-‘ibâd ve’r-Raddu ale’l-cehmiyyeti ve ashabu’t-ta’til*, Beyrut,1987.

- el-Cübbâî, Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî (ö. 303/916), *Tefsîru Ebi Ali el- Cübbâî*, thk: Dr. Muhammed Nabha, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 2007.

- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî (ö. 816/1413), *Kitâbü't –ta 'rifât*, Mektebet-ü Lübnan, Beyrut, ts.

_____, *Şerhu'l Mevakif Li'l Kadı Aduudiddin Abdurrahman el-ici*, Dâru'l Kütübi'l İlmiyye Beyrut, 1971.

- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî (ö. 478/1085), *el-Akidetü'n-Nizamiyye*, İFAV, İstanbul, ts.

- Çakın Kamil , “Kitâbü't-Tevhid'in Bâb Başlıklarına Göre Buhârî'nin Tevhid Anlayışı”, *Dini Araştırmalar*, sayı: 20, 2004, cilt: VII, sayı: 20, s. 425-432.

- Çelebi, İlyas, “Sıfat” *DİA*, XXXVII, İstanbul, 2009, s.100-106.

- Düzgün Şaban Ali, *Kelam El Kitâbı*, Grafiker yay., Ankara 2018.

- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), *el-Bahru'l Muhît* (thk, Şeyh Adil Ahmed- Ali Muhammed Yavuz), Dâr'ul-Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut,1993, I-VIII.

- Ebû Talib Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî (ö. 437/1045) *el-Hidâye Fi Bulûğu'n-Nihâye*(nşr. eş-Şâhid el-Buşihi), Câmîatü'ş-şârîka, I-XIII.

- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî (ö. 307/919), *Müsnedü Ebi Yala el-Mevsili* (thk. Hüseyin Selim Esed), Dârü's-segafeti'l-arabiyye, I-XIII, Beyrut, 1982.

- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar yay., İstanbul, 2010.

- Eren, Mehmet, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları*, Nükte yay., Konya, 2003.

- Esen Muhammed, *Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşum Ve Gelişim Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2017.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî (ö. 324/935-36), *el-İbane an usuli'd- diyâne*, Dâru İbn-i Zeydun, Beyrut, ts.

_____, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfü'l-musallîn* (thk. Muhammed muhyiddin Abdülhamid), I-II, Beyrut, 1950.

- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ (ö. 207/822), *Meâni'l-Kur'ân*, Alemü'l-Kütüb, I-III, Beyrut, 1983.

- Gazzalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111), *İtikatta İktisad* (çev. Osman Z. Soyyiğit), Sönmez neşriyat, İstanbul, 1971.

- Gölcük Şerafettin-Toprak Süleyman, *Kelam Tarihi Ekoller Problemler*, Konya, 2001.

_____, "Cehmiyye", DİA, İstanbul, 1993, VII, 234-236.

- Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl (ö. 311/923), *el-Akide Rivâyet-ü Ebi Bekr* (thk. Abdülaziz İzzüddin es-Seyrevan), Darü'l-Kuteybe, Dimeşk, (h. 1408).

- Hatîb el-Bağdadi, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Tarihu Bağdat*, Darü'l-Kütübü'l İlmiyye, I-XX, Beyrut, ts.

- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî (ö. 449/1057), *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (thk. Ebû Temim Yasir b. İbrahim), Mektebetü'r- Rüşd, I-X, Riyad, 2000.

- İbn Ebî Hatîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 327/938), *Tefsiru'l Kur'ân'il Azim müseneden an Rasûlillah* (thk. Esad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Dâru'l-baz, I-X, Riyad, 1997.

- İbn Hacer el-Askalani, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethü'l Bârî bi şerhi sahîhi'l Buhârî*(thk: Abdü'l Aziz Abdullah İbni Baz), Daru'l Marife, I-XIII, Beyrut, ts.

_____, *Hedyü's-sârî*, Mektebetü's-selîka, ts.

_____, *Tehzibü't-tehzib*, Dâru Sadr, I-XII, Haydarabad, (h. 1325).

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), *el-Fasl fi'l milel ve'l ehva ve'n-nihal* (thk. Muhammed İbrahim Musayr), Dâru'l-Ceyl, Beyrut, ts.

- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 774/1373), *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mektebetü'l Mearif, I-XV(8 Müceller), Beyrut, 1990.

- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311), *Lisanü'l- Arab*, Daru's-Sadr, I-XV, Beyrut, 1990.

- İbnü'l Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî (804/1401), *et-Tavdih li şerhi'l Camii's-Sahih*, (thk. Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Meşigah), I-XXXVI, Dâru Ğaras, Doha, 2010.

- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (ö. 728/1328), *el- Akidetü'l- Vasitiyye*, İFAV, İstanbul, ts.

- el-İsfahânî, Ragıb, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği), *Müfredatü elfazi'l-Kur'ân*, (thk.. Safvan Adnan Davûdî), Dâru'l-Kalem, Dımeşk 2014.

- el-Kâ'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931), *Tefsiru Ebi'l Kasim el-Kâ'bî el-Belhî* (thk. Hudar Muhammed Nebha), Dâru'l-Kütübi'l ilmiyye, Beyrut, 2007.

- Kâdî Abdulcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî (ö. 415/1025), *el-Muğni fi Ebva bi't- tevhidü ve'l Adli*, ts. I-XVI.

_____, *Şerhu Usuli'l Hamse*, Kahire, 1965.

_____, *Tenzîhü'l Kur'ân Ani'l Metâin*, Dâru't-tullabi'l-marife, Beyrut, ts.

- Kandemir M. Yaşar, “el- Câmîu's-Sahîh”, *DİA*, İstanbul, 1993, s.114-123.

_____, “Ahmed b. Hanbel” , *DİA*, II, İstanbul, 1989, s. 75-80.

- Karaman Hayrettin, “Ahmed b. Hanbel”, *DİA (Fıkıh ilmindeki yeri)II*, İstanbul, 1989, s. 80-82.

- Kılavuz Ahmed Sâim, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelama Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.

- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV, Ankara, 1989.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî (ö. 671/1273), *el-Cami li Ahkami'l Kur'ân*, Dâru'l-fikr, I-XXIII, Beyrut, 1987.

- el-Matürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî (ö. 333/944), *Kitâbut-Tevhîd Tercümesi* (çev. Topaloğlu Bekir), Ankara, 2005.

_____, *Te'vîlâtü Ehli-Sünne* (thk. Fatıma Yusuf en- Nemimi), Müessesetür-Risale, I-V, Lübnân, 2004.

- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ö. 450/1058), *en-Nüket ve'l-'Uyun, Tefsiru'l Mâverdî*, Dâru'l Kitâbü'l İlmiyye, I-VI, Beyrut, ts.

- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf (ö. 742/1341), *Tehzîbü'l Kemal fi Esmair-Rical*(thk. Beşşar avvad ma'ruf), Müessesetür-Risale, Beyrut, 1996, I-XXXV.

- Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmâil (ö. 893/1488), *el-Kevserü'l-câri ilâ Riyâz-ı ehadisi'l-Buhârî* (thk. Ahmed İzzî), Dâru ihyai't-türasi'l-Arabî, I-XI, Beyrut, 2008.

- Muhasibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed (ö. 243/857), *el-Akl ve fehmü'l Kur'an* (thk. Hüseyin el- Kuvvetli) (çev. Veysel Akdoğan), İşaret yay., İstanbul, 2018.

- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767), *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman* (thk. Ahmed Ferid) Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-III, Beyrut, 2003.

- Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710/1310), *Medarikü't-Tenzil ve Hakaikü't-tevil* (thk. Yusuf Ali Bedevi), Daru İbn Kesîr, I-III, Dîmeşk, 2013.

- en- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temîd en-Nesefî (ö. 508/1115), *Tebseratü'l Edille* (thk. Hüseyin Atay), DİB, I-II, Ankara, 1993.

- Ögüt, Salim, “Buhârî” (Fıkıh İlmindeki yeri) *DİA*, VI, İstanbul, 1992, s. 375-376.
- Pekcan Ali, *İslâm Akaid Metinleri*, Rağbet yay, İstanbul, 2017.
- er-Râzî, Fahrettin, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. er-Râzî et-Taberistânî (ö.606/1210), *et-Tefsîru 'l- Kebîr* (çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci vd.), Akçağ Yayınları, I-XXIII, Ankara, 1995.
- Sabûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî (ö. 580/1184), *el-Bidaye fî usuli 'd-dîn*, (thk. Bekir Topaloğlu), İFAV, İstanbul, 2017.
- San'anî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'anî el-Himyerî (ö. 211/826-27), *Tefsiru 's-San'anî* (thk: Mustafa Müslim Muhammed), Mektebetü'r-rüşd, I-IV, Riyad, 1989.
- Sancar, Mustafa, İmâmü'l-Harameyn Cüveynî'nin Değişim Geçidiği Kelâmî Görüşleri”, *SÜİDF*, II, s.1, 87-117.
- Sandıkçı, Kemal, *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, DİB, Ankara, 1991.
- Semerkandî, Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî'nin (ö. 860/1456), *Bahru 'l-ulûm* (thk. Ali Muhammed Muavvız, Adil Ahmed Abdu'l-mevcud), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Lübnan, 1993, I-III.
- Subkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübki (ö. 771/1370), *Tabakatü 'ş-Şafi'yyeti 'l Kübra* (thk. Abdü'l Fettah Muhammed el-Halu), Dâru ihya' il-Kütübil-Arabiyye, I-X, Kahire, 1918.
- Şah Veliyyullah Dihlevî, *Şerhu Terâcimi Ebvabi 'l-Buhârî* (thk. İzzet Muhammad Ferğali), Dâru'l-Kütübi'l Mısriyye, Kahire, 1999.

- Şehristani, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal* (çev. Mustafa Öz, Litera yay., İstanbul, 2008.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923), *Tefsiru't-Taberi Camiu'l Beyan fi te'vili âyi'l Kur'an*, I-XII, Daru'l Kütübü'l İlmiyye Beyrut, 1992.

- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî (ö. 548/1154), *Mecmeul Beyan fi Tefsiri'l Kuran*, Dâru'l-mektebeti'l hayat, Beyrut, ts. I-XXIX (altı mücellet)

- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *Şerhu'l Akâid* (çev. Taha Hakan Alp), İFAV, İstanbul, 2017.

- Temiz, Rabia Zahide , “*Buhârî'nin “Halku Ef'âli'l-İbâd” Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Tetkiki*”, Yüksek lisans tezi, MÜSBE, İstanbul, 2006.

- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM, İstanbul, 2010.

_____, *Kelam İlmi Giriş*, Damla yay., İstanbul, 1981.

- Tuğlu Nuri, “Mihne Dönemi Tartışmalarının Hadis Rivâyetine Yansıması (Buhârî Özelinde Bir Değerlendirme)”, *Dinî Araştırmalar*, 2005, cilt: VIII, sayı: 23, s. 153-170.

- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî (ö. 460/1067), *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*, Dar-u ihyai't-türasi'l-Arabi, Beyrut, ts.I-X.

- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî (ö. 283/896), *Tefsiru Tüsterî* (Muhammed basi'l-uyun es-sad), Dârül Kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2007.

- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV, Ankara, 1992.
- _____, *İmam-ı Buhârî*, TDV, Ankara, 1994.
- Yaşar, Naif, *İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları ve Taberî*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Ahmed b. Hanbel” *DİA(Akaid Konularına Dair Görüşleri)*, II, İstanbul, 1989, s. 82-87.
- _____, “Buhârî” (Akâide dair görüşleri), *DİA*, VI, İstanbul, 1992, 372-374.
- _____, “Kelam”, *DİA*, XXV, Ankara, 2002, s. 194-196.
- _____, “Halku’l Kur’ân” *DİA*, XV, s. 371-375.
- _____, “Lafzıyye” *DİA*, XXVII, Ankara, 2003, 48.
- _____, “İbn Küllâb”, *DİA*, XX, İstanbul, 1999, 156-157.
- Yılmaz, Sabri ve İlhan, Mehmet, “Cüveynî’ye Göre Kelâmullah ve Kelamı Nefsî, *Kelam Araştırmaları*, sayı: 9/1, 215-232.
- Yeşilyurt Temel, “Rü’yetullah” , *DİA*, XXXV, İstanbul, 2008, s. 311-314.
- Yurdağür, Metin, *Allah’ın Sıfatları, Esmâ’ül-Hüsna*, Marifet yay., İstanbul, 1984.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (ö. 748/1348), *Siyeru Alamin Nübelâ* (thk: Şuayb el-Arnâvud), Müessetür-Risale, Beyrut, 1990.
- _____, *Kitâbü Tezkirati’l-Huffaz*, Daru ihya-i’t-türasi’l-arabi, I-IV, Haydarabad, 1956.

- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf An Hakaiki Gavamidi Tenzîl ve Uyuni'l eğavili fi vucuhi't-te'vil* (thk. Muhammed Abdusselam Şahin), Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, I-IV.

- Zenbil, Ramazan, *İmam Buhârî*, Nebevî Hayat Yay, İstanbul, 2016.

- Zeyd b. Ali, Ebü'l-Hüseyn Zeyd b. Alî Zeynilâbidîn b. el-Hüseyn b. Alî b. Ebî Tâlib el-Alevî el-Hâşimî el-Kureşî (ö. 122/740), *Tefsiru Garibü'l- Kuran* (thk. Muhammed Cevad el-Hüseyni el-Celali) Daru'l-va'yi'l-İslâmi, Beyrut, ts.





T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öz Geçmiş

Konya/Karatay doğumlu olan Hacer Afşar lise eğitimini Konya Merkez İmam Hatip Lisesi'nde tamamladı. 2002 yılında Selçuk Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi Maden Mühendisliği Bölümü'nden mezun oldu. Akabinde 2010 yılında Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi İlahiyat Ön lisans Bölümü'nü bitirdi. 2012 yılında DİB'e bağlı olarak Kur'an Kursu Öğreticiliği yapmaya başladı. Bu süreçte 2013 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni tamamladı. 2016-2019 yılları arasında Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi'nde kursiyer olarak eğitim görmeye devam etti. Halen Konya'nın Karatay ilçesinde vaizlik görevine devam etmektedir.

