



## The Critique of the Opinion Claiming that Allah Does not Know Beforehand the Willing Acts of the Slaves in Terms of the Science of Tafsir

Fatih Çelikel<sup>1,a,\*</sup>

<sup>1</sup>Ministry of National Education, Antakya Hz. Ayşe Girls Anatolian Imam Hatip High School, Hatay, Türkiye

\*Corresponding author

### Research Article

#### History:

Received: 15-01-2023

Accepted: 23-05-2023

Published: 15-06-2023

Pub Date Season: June

#### Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Copyright:

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

### ABSTRACT

Some verses of the Qur'ān can be understood at the face value to mean that Allah knows certain things later. Based on such verses, it has been suggested that Allah knows the voluntary acts of the servants after they have taken place. This view, which traces its historical origin back to Jahmiyya, is defended by Abdülaziz Bayındır today. Bayındır refers primarily to the thirty-first verse of the chapter Muhammad and other verses of similar meaning. In their literal meaning, these verses speak of Allah subjecting the believers to trials in order to know those who are patient, those who strive for jihad, and so on. Bayındır argues that expressions such as *حَتَّى نَعْلَمَ*, *وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ* in the relevant verses should be understood in their literal meanings, and argues that such verses indicate that Allah does not know the volitional acts of the servants before they happen. Bayındır tries to support this view with some findings. According to one of them, the verses expressing that Allah knows everything, since the word "thing" means existing, actually tells that He knows everything that exists. In addition, giving the meaning of willing to the word *shā'a*, which is derived from the word "thing/shay", is a distortion and these wrong meanings have been deliberately inserted into the dictionaries. According to Bayındır, who said that the claims he made should be tested not through philosophical and theological answers, but through the Qur'ān, it is necessary to know Allah as he introduces himself in the Qur'ān. Since it is understood from the outward appearance of some verses in the Qur'ān that Allah knows the willful actions of His servants later, there is no need to think contrary to the Qur'ān in this matter. Various objections were raised to these views of Bayındır, and he tried to answer these objections. One of these objections according to the general opinion, concerns the parable between Moses and Khidr. In this parable, Khidr killed a child and showed that the child would lead his mother and father astray in the future as a justification. This is the proof that Allah knows beforehand the voluntary actions of His servants. Bayındır answers this objection by arguing that God gave the order to kill the child, out of a possibility. The Surah Muhammad, which Bayındır uses as a reference, is a Madīnan surah and it is known that Muslims and hypocrites live together in Madīna. Therefore, Muslims and hypocrites must be differentiated in order to understand the verses in the Qur'ān that advise how to treat hypocrites. In addition, it is understood from many other verses of the Qur'ān that Allah knows the voluntary actions of His servants beforehand. Therefore, the verb to know in the thirty-first verse of the chapter Muhammad; means to distinguish, to see, to reveal, etc. It has been seen that it should be understood in a way that is more suitable for the integrity of the Qur'ān and the context of the relevant verse. It has been seen that it is not possible to accept his explanation of the incident that took place between Moses and Khidr. Because, when this explanation is accepted, it has been determined that it can be claimed that Allah does not see any harm in killing children based on probability, and that this is contrary to the verses that absolve Allah from cruelty. In this study, Bayındır's claims and their analysis are briefly examined within this framework. In the study, the analysis and criticism method was used, the validity of the asserted claims, the determination and criticism of the adopted methodology were aimed. In conclusion; the method adopted by Bayındır has been verified through different verses, and it has been seen that this does not reveal a complete understanding and interpretative methodology. It has been determined that an approach that consists of trying to understand the words literally is an incomplete method that can lead to wrong conclusions. Therefore, it has been seen that criteria such as the integrity of the Qur'ān and its basic truths, the context of the text, and the truth-metaphor relationship should be taken into account in order to reach healthy results in the interpretations of the Qur'ān. It has been concluded that the verses that Bayındır put forward as a basis for his thesis do not indicate that Allah knows the voluntary acts of the servants afterwards, but that He reveals what He knows in his pre-eternal knowledge.

**Keywords:** Tafsir, Allah, Knowledge, Destiny, Unseen

# Allah'ın Kulların İrâdî Fiillerini Önceden Bilmediğini Öne Süren Görüşün Tefsir İlmî Açısından Kritiği

## Araştırma Makalesi

### Süreç:

Geliş: 15-01-2023

Kabul: 23-05-2023

Yayın Tarihi: 15-06-2023

Yayın Sezonu: Haziran

### İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

### Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Fatih Çelikel).

## ÖZ

Kur'an'ın bazı âyetleri ilk bakışta Allah'ın birtakım şeyleri sonradan bilmekte olduğu şeklinde anlaşılabilir yapıdadır. Bu gibi âyetlerden hareketle Allah'ın kulların irâdî fiillerini gerçekleştikten sonra bildiği öne sürülmüştür. Tarihi kökeni Cehmiyye'ye kadar uzanan bu görüş günümüzde Abdülaziz Bayındır tarafından savunulmaktadır. Bayındır, başta Muhammed sûresinin otuz birinci âyeti ile benzer anlamdaki diğer âyetler ile görüşünü refere etmektedir. Bu âyetler, zâhiri anlamları itibarıyla Allah'ın mü'minleri, sabredenleri ve cihad edenleri bilmek için bazı imtihanlara tabi tuttuğundan vb. durumlardan bahsetmektedir. Bayındır, ilgili âyetlerde *حَتَّىٰ نَعْلَمَ* "Bilinceye kadar", *وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ* "Allah bilmeden" gibi ifadelerin literal manalarıyla anlaşılması gerektiğini savunmakta ve bu gibi âyetlerin Allah'ın kulların irâdî fiillerini gerçekleştirmeden önce bilmediğine delâlet ettiğini öne sürmektedir. Bayındır, bu görüşünü bazı tespitlerle desteklemeye çalışmaktadır. Bunlardan birine göre şey lafzı *mevcut* anlamına geldiği için Allah'ın her şeyi bildiğini ifade eden âyetler aslında onun var olan her şeyi bildiğini anlatmaktadır. Ayrıca şey lafzından türeyen *şoe* lafzına *istemek* anlamının verilmesi bir çarpıtmadır ve sözlüklere bu yanlış anlamlar bilerek sokuşturulmuştur. Kadîr lafzı ise *ölçü koyucu* şeklinde tercüme edilmelidir. Dile getirdiği iddiaların felsefi ve kelâmî cevaplar üzerinden değil Kur'an üzerinden test edilmesi gerektiğini söyleyen Bayındır'a göre Allah'ı Kur'an'da kendini tanıttığı gibi tanımak gerekir. Kur'an'daki bazı âyetlerin zâhirinden Allah'ın kulların irâdî eylemlerini sonradan bildiği anlaşıldığına göre bu konuda Kur'an'a aykırı düşünmeye gerek yoktur. Aksini iddia eden akıl yürütmelerinin, kelâmî ve felsefi argümanların Kur'an'ın karşısında bir değeri yoktur. Ayrıca Allah'ın kulun ihtiyârî fiillerini önceden bilmesi halinde imtihan için olmazsa olmaz şart olan özgürlükten bahsetmek mümkün değildir. Bayındır'ın bu görüşlerine çeşitli itirazlar yöneltilmiş, kendisi bu itirazları cevaplandırmaya çalışmıştır. Bu itirazlardan biri Hz. Musâ ile genel kanaate göre Hz. Hızır arasındaki kıssaya dairdir. Bu kıssada Hz. Hızır bir çocuğu öldürmüş ve gerekçe olarak çocuğun ileride annesi ve babasını yoldan çıkaracak olmasını göstermiştir. Bu ise Allah'ın kulların irâdî fiillerini önceden bildiğinin delilidir. Bayındır bu itirazı, Allah'ın bir ihtimale binaen çocuğu öldürme emri verdiğini öne sürerek cevaplandırır. Bayındır'ın referans olarak kullandığı Muhammed sûresi medenî bir sûredir ve Medine'de Müslümanlarla münâfıkların iç içe yaşadığı bilinmektedir. Dolayısıyla Kur'an'da münafıklara nasıl davranılması gerektiğini salık veren âyetlerin doğru anlaşılması için Müslümanlarla münafıkların ayrışması gerekmektedir. Ayrıca Kur'an'ın diğer pek çok âyetinden Allah'ın kulların irâdî fiillerini önceden bildiği anlaşılmaktadır. Bu yüzden Muhammed sûresinin otuz birinci âyetindeki bilmek fiilinin; ayırt etmek, görmek, ortaya çıkarmak vb. şekilde anlaşılması gerektiği, bunun Kur'an'ın bütüncüllüğüne ve ilgili âyetin bağlamına daha uygun olduğu görülmüştür. İkinci olarak şey lafzının mevcut anlamıyla birlikte, mümkünatı da kapsayan bir anlam genişliğine sahip olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte şey lafzına *mevcut*, kadîr lafzına daima *ölçü koyan* anlamı vermenin doğru olmadığı, böyle olduğunda bazı âyetlerin anlamının bulunduğu bağlama uygun düşmediği görülmüştür. Bu tür bir tercümenin ikinci zaafı ise Allah'ın mevcut olan her şeye gücünün yettiğini anlatmakla birlikte, var olmayanlara gücünün yetip yetmediği konusunun muamma olduğunu düşündürmesidir. Bayındır'ın Hz. Musa ile Hz. Hızır arasında cereyan eden olayla ilgili izahını kabul etmenin mümkün olmadığı görülmüştür. Zira bu izah kabul edildiğinde Allah'ın ihtimale binaen çocuk öldürmekte beis görmediğinin iddia edilebileceği, bunun ise Allah'ı zulümden tenzih eden âyetlere aykırı olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada Bayındır'ın iddiaları ve bunların tahlili özetle bu çerçevede incelenmiştir. Çalışmada analiz ve eleştiri yöntemi kullanılmış, öne sürülen iddiaların geçerliliği, benimsenen metodolojinin tespiti ve tenkidi amaçlanmıştır. Sonuç olarak; Bayındır'ın benimsediği usûlün farklı âyetler üzerinden sağlaması yapılmış, bunun mütekâmil bir anlama ve yorumlama metodolojisi ortaya koymadığı görülmüştür. Lafızları literal manasıyla anlamaya çalışmaktan ibaret bir yaklaşımın kişiyi yanlış sonuçlara ulaştırabilecek eksik bir metod olduğu tespit edilmiştir. Bu yüzden Kur'an yorumlarında sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için Kur'an'ın bütüncüllüğü ve temel hakikatleri, metnin bağlamı, hakikat-mecâz ilişkisi gibi kriterlerin dikkate alınması gerektiği görülmüştür. Bayındır'ın tezine dayanak olarak öne sürdüğü âyetlerin Allah'ın kulların irâdî fiillerini sonradan bildiğine değil, ezeli ilminde bildiği şeyleri ortaya çıkarmasına delâlet ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Allah, ilim, Kader, Gayb

## Giriş

Anlamı açık olması sebebiyle Hz. Peygamber (sav) tarafından beyan edilmemiş âyetler başta olmak üzere, bir bütün olarak Kur'ân'ın beyanı ve yorumlanma faaliyeti, Hz. Peygamber'in vefatından bugüne kadar artarak devam etmiştir. Bu açıklama ve yorumlama faaliyetleri özellikle muhkem âyetler söz konusu olduğunda çoğunlukla ittifak edilen bir çerçeve içerisinde yürütülmüş, müfessirlerin veya İslam âlimlerinin âyetlere dair izahları birbiriyle çelişmeyen bir görünüm arz etmiştir. Ancak müteşâbih âyetlerin açıklanması ve yorumlanması söz konusu olduğunda çeşitli faktörlerin de etkisiyle oldukça farklı yorumlara gidildiği görülmüştür. Fırkalaşmak, tefsire farklı açılımlar getirmek, âyetlere yenilikçi bir anlayışla yaklaşmak, önceden kabullendiği düşünceyi Kur'ân'a onaylatmak gibi hususlar, bu faktörlere örnek olarak zikredilebilir.

Kur'ân'da bir grup âyetler vardır ki, bunların anlamı konusunda ulemânın büyük çoğunluğu ittifak etmiş olmasına rağmen bazılarında farklı anlaşılma ve yorumlanmıştır. Muhammed sûresinin otuz birinci âyeti ve benzerleri sözünü ettiğimiz âyetler sınıfındandır. İlgili âyette Cenâb-ı Hak, cihad edenlerle, sabredenleri (zorluklara karşı yılmayanları) ortaya çıkarana değin mü'minleri bir imtihana tabi tutacağından bahsetmektedir. Bazıları buradaki ortaya çıkarma fiilinin, âyette ilim kökünden gelen حَتَّى تَعْلَمَ "Bilinceye kadar" tabiriyle ifade edilmesinden hareketle, Allah'ın kulların ihtiyârî fiillerini önceden bilmediği çıkarımında bulunmaktadır. Bu isimlerden biri Abdülaziz Bayındır'dır. Ancak bu görüşü savunan ilk kişi o değildir. Gerek Cehmiyye, gerekse Şia'nın İmamiyye kolunun önemli kelâm âlimlerinden olan Hişâm b. Hakem'in (öl. 179/795) de bu görüşü savunmakta olduğu ve yorumlarına referans olarak başta Muhammed sûresinin otuz birinci âyet olmak üzere benzer tarzdaki âyetleri gösterdiği nakledilmektedir.<sup>1</sup>

Bu makalede güncel olması sebebiyle ilgili görüşün dayanakları Abdülaziz Bayındır'ın yorumları üzerinden incelenecektir. Ele alınacak olan bu konu, Kur'ân'ın çizdiği ilah tasavvurunu dolayısıyla İslâm dininin temel hakikatlerini doğrudan etkileyecek bir yapıda olması sebebiyle hayati öneme sahiptir. Yapılan incelemelerde literatürde Allah'ın kulların fiillerini önceden bilip bilmediği mevzusunun daha çok Muhammed el-Fârâbî (öl. 339/950) ve Ebu Ali İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) Cenâb-ı Hak'ın cüzîyatı bilmesiyle ilgili görüşleri ve Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) buna getirdiği eleştiriler merkezinde kelâmî ve felsefî düzlemde ele alındığı görülmektedir.<sup>2</sup> Yakın dönemde yapılan çalışmalar incelendiğinde ise konumuzla tamamen örtüşen bir makalenin olduğu<sup>3</sup> ancak ilgili çalışma ile makalemizin muhteva açısından birçok yönden farklılaştığı tespit edilmiştir. Söz gelimi ilgili çalışmada konu genel hatlarıyla öne sürülen temel argümanlar çerçevesinde incelenirken, bu çalışmada Bayındır'ın kendisine yöneltilen eleştirilere verdiği yanıtlar ayrıca incelenmiş, sunulan deliller çeşitlendirilmeye ve detaylandırılmaya çalışılmıştır.

Öte yandan Bayındır'ın görüşlerini daima Kur'ân'a dayandırma çabası ve felsefî izahlara dayanan cevapları reddetmesi sebebiyle öne sürdüğü tezlerin Kur'ânî bir referansının olup olmadığı, tefsir ilminin usûl ve esasları çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılacaktır. Allah'ın ilminin artması veya azalmasının imkânı gibi konunun felsefî ve kelâmî boyutuyla ilgili yönleri ise çalışmanın sınırları dışında tutulacak, konunun kelâmî boyutuna sınırlı ölçüde temas edilecektir.

Kur'ân'da yer alan ulûhiyet tasavvurunu doğrudan etkileyecek bir görüşün, kapsamı ne kadar dar olursa olsun, müttesileri ne kadar az olursa olsun büyük tehlikeler içerdiği malumdur ve bu tür konular mutlaka ilmi usûl ve esaslar çerçevesinde mütalaa edilmelidir. Dolayısıyla Bayındır'ın konuyla ilgili görüşlerinin tahkîki ve eleştirisinin bir yandan bu önemli konunun aydınlatılmasına diğer taraftan meselenin ilmi zeminde tartışılmasına katkı sunacağı söylenebilir.

## 1. İlim Kavramına Genel Bir Bakış

İlim lafzı sözlükte "Bir şeyin mahiyet ve hakikatini kavrayıp idrak etmek, tümel ve tikellerin kavranmasını sağlayan bir sıfat" anlamına gelmektedir.<sup>4</sup> İlim lafzının, "Bir şeyin zâtını idrak etmek" ve "Bir şeyde belli bir vasfın bulunduğu hükmetmek" üzere iki anlamda kullanıldığı söylenmektedir. Bunlardan birincisi, tek, ikincisi iki mef'ûl almaktadır. Bunlara sırasıyla şu örnekler verilebilir:<sup>5</sup>

لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ - "Onları bilmezsiniz oysa Allah onları bilir."<sup>6</sup>  
 قَالُوا عَلِمْنَا مِنْهُمْ مَنْ مُمِنَاتٍ - "Onların mü'min kimseler olduğunu bilirsiniz..."<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Yusuf Yavuz Şevki, "İlim", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 22/108-109.

<sup>2</sup> bk. Mustafa Selman Tosun, *İbn Sînâ'da Tümel ve Gazzâlî'nin Eleştirileri* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

<sup>3</sup> Avnullah Enes Ateş, "Abdulaziz Bayındır'ın Allah'ın İlimi Konusundaki Görüşleri ve Kritiği", *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1/2, 2016.

<sup>4</sup> Muhammed b. Muhammed Murtezâ ez-Zebîdi, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (İskenderiye: Dâru'l-Hidâye, ts.), 33/126; Ahmed Muhtâr Abdulhamid Omar, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsira*, (Kâhire: Âlemu'l-Kitâb, 2008), 2/1541.

<sup>5</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân* (Dimeşk, Dâru'l-Kalem, 1991), 580.

<sup>6</sup> el-Enfâl 8/60.

<sup>7</sup> el-Mumtehine 60/10.

Âlim ve alîm sıfatları hem Allah hem de insan için kullanılmakla birlikte Allah için ikincisinin kullanımı daha yaygındır. Fıkıh/tefakkuh, irfân/ma'rifet, hibre gibi lafızlar da sözlükte “bilmek” anlamına gelmektedir.<sup>8</sup> Nispeten geç dönem lugatlerinde mârifete ilimden daha özel bir anlam yüklenmektedir. Zira mârifette bilme eyleminin yöneldiği nesne tek iken, ilimde ise bilmenin konusu geneldir. Bununla birlikte mârifette *unutulan şeyin hatırlanıp tanınması* manası da yer alır. Bu yüzdendir ki mârifetin karşıtı inkâr, ilmin karşıtı ise cehl olarak takdim edilmektedir.<sup>9</sup>

İlim ayrıca Allah'ın sıfatlarındanıdır.<sup>10</sup> Dil âlimlerine göre ilim sıfatı en yüksek vasıftır ve diğer subûtî sıfatlar gibi kadîmdir. Allah'ın, kendisini benzer anlamlara gelen ârif veya şâ'ir (hisseden) lafızlarıyla değil de âlim olarak nitelendirmesi bu sıfatın yüksekliğini göstermektedir.<sup>11</sup>

### 1.1. Kur'ân-ı Kerim'de İlim Kavramı ve Allah'ın İlimi

Kur'ân'da ilim lafzı ve türevleri yaklaşık yedi yüz elli kez zikredilmektedir.<sup>12</sup> Bu bölümler incelendiğinde ilim kavramının pek çok âyette *ilâhî bilgi* veya *vahiy* anlamında kullanıldığı görülmektedir.<sup>13</sup> Ayrıca çeşitli âyetlerde gerek insanın vahyedilmiş ilâhî hakikatle ilgili bilgisi gerekse bilme yetisiyle ilgili öğrendiği dünyevî ilmi ifade etmek üzere zikredilmektedir.<sup>14</sup> Öte yandan Kur'ân gerçek bir bilgiye dayanmadan tartışan ve insanları doğru yoldan saptıranları eleştirmekte ve onların şeytanların (şeytânî düşüncelerin) peşine takıldığını ifade etmektedir.<sup>15</sup> Bu gibi kişiler, hakkında ilim sahibi olmadıkları şeylerde ileri geri konuşmaktadırlar ve bunların yaptıkları, zanna uymaktan başka bir şey değildir.<sup>16</sup> Oysa onlar, elem dolu azabı tatma vakti geldiğinde, tartışmasız kesin bir ilimle (ilme'l-yakîn) hakikati bilecekler, bu kesinliği gözlemleyerek (ayne'l-yakîn) ve yaşayarak bilme (hakka'l-yakîn) derecelerini de idrak edeceklerdir.<sup>17</sup>

Kur'ân'da Allah'ın ilmi farklı anlatılarla tarif edilmektedir.<sup>18</sup> Bu tarifler içerisinde ilm-i ilâhînin öne çıkan vasfı, açık bir şekilde sonsuzluğudur. Kur'ân'da ilâhî ilmin sınırsızlığı, Allah'ın her şeyi bildiğini, ilminin her şeyi kuşattığını anlatan çeşitli ifade şekilleriyle pek çok âyette vurgulanmaktadır.<sup>19</sup> Örneğin bir ayette Allah'ın tek olduğu vurgulandıktan sonra onun ilminin her şeyi kuşattığı vurgulanırken,<sup>20</sup> bir başka ayette gaybın anahtarlarının sadece Allah'ın yanında olduğu, onun bilgisi dışında bir yaprağın dahi düşmediği gibi hususlar üzerinden yine ilminin kuşatıcılığına dikkat çekilmektedir.<sup>21</sup> Allah'ın görünen ve görünmeyen âlemlere dair ne varsa hepsini bildiğini anlatan *غَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ* “Gaybı da görüneni de bilen” şeklindeki şablon ifadesi<sup>22</sup> ve *وَمَا تَكْتُمُونَ* ve *وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ* “Allah açıkça söylediklerinizi de gizlediklerinizi de bilir” buyruğu, ilâhî ilmin kapsayıcılığının vurgulandığı diğer örneklerdendir.<sup>23</sup> Bu ifadelerden birincisi, ilâhî ilmin makro düzlemdeki kapsayıcılığını, ikincisi ise mikro düzlemdeki ilişkisini anlatmaktadır. Böylelikle makro düzlemdeki küllî kuşatıcılığın, mikro düzlemdeki her bir cüz'ü içine aldığı, en ince ayrıntısına varıncaya kadar her bir şeyin tüm detaylarına özel bir taalluku olduğuna işaret edilmektedir.

Kur'ân'da Allah'ın içerisinde sayısız gök cisminin bulunduğu göklerden, düşen yaprağa kadar göklerde ve yerde ne varsa hepsini bildiğini vurgulayan âyetler, yukarıda sözünü ettiğimiz kuşatıcılığın etkili bir şekilde ifade edildiği bölümlerdendir.<sup>24</sup> İncelenmesi halinde Kur'ân'da aynı mefhumu ifade eden başka âyetlerin de bulunabileceğini belirterek, bu noktada ilâhî ilim ile insanın ilminin yan yana zikredildiği bir âyet üzerinde durmak istiyoruz. İlgili âyette kıyametin vaktine dair bilginin Allah'ın katında olduğu, O'nun annelerin rahimlerindeki dahi bildiği, buna karşılık insanın yarın (gelecekte) kazanacağı şeyleri ve öleceği yeri dahi bilemediği vurgulanmaktadır.<sup>25</sup> Böylelikle Allah'ın ilminin kuşatıcılığına karşılık, insanın cüz'î ilminin sınırlı mahiyeti öne çıkarılmaktadır. Dolayısıyla içerisinde böylesi bir mukayeseyi barındıran bu âyet, insanın sınırlı ilmi üzerinden Cenâb-ı Hakk'ın ilminin sonsuzluğuna işaret etmekte olup, O'nun gelecekte olacak şeyler de dahil olmak üzere her şeyi bildiğinin göstergesi olarak anlaşılabilir.

<sup>8</sup> bk. Cemâluddîn b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beirut: Dâru Sâdir, 1994), 13/522, 9/236, 11/130.

<sup>9</sup> ez-Zebîdi, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 33/127; İlhan Kutluer, “İlim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 22/109-110.

<sup>10</sup> Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beirut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2004), 75, 87; Ebu Abdullah Fahrüddîn er-Râzî, *el-Erbaîn fi usûli'd-dîn* (Kahire: Mektebetu'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ts.), 170.

<sup>11</sup> ez-Zebîdi, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 33/126.

<sup>12</sup> bk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, *el-Mucemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerim* (Kâhire: Dâru'l-Kutubu'l-Misriyye, 1945), 469-481.

<sup>13</sup> bk. el-En'âm 6/148, el-A'râf 7/52, Hûd 11/46.

<sup>14</sup> bk. el-Bakara 2/145, Âli İmrân 3/19, el-İsrâ 17/107.

<sup>15</sup> el-En'âm 6/119, 144; el-Hac 22/3, er-Rûm 30/29.

<sup>16</sup> en-Necm 53/28.

<sup>17</sup> el-Vâkıa 56/95, el-Hâkka 69/51, et-Tekâsür 102/5, 7.

<sup>18</sup> bk. el-Bakara 2/255; Âli İmrân 3/29; el-Mâide 5/7; el-En'âm 6/59; er-Ra'd 13/8; Lokmân 31/34.

<sup>19</sup> Bunlardan bazıları için bk. el-Bakara 2/29, 231, 282; el-En'âm 6/59.

<sup>20</sup> Tâhâ 20/98.

<sup>21</sup> el-En'âm 6/59.

<sup>22</sup> el-En'âm 6/73; et-Tevbe 9/94; er-Ra'd 13/9; es-Secde 32/6.

<sup>23</sup> el-Mâide 5/99; en-Nûr 24/29.

<sup>24</sup> el-En'âm 6/59; el-Hac 22/70.

<sup>25</sup> bk. Lokmân 31/34.

## 2. Abdülaziz Bayındır'ın Alime Fiilinin Geçtiği Bazı Âyetlere Yaklaşımının Kritiği

Abdülaziz Bayındır, iddiasını dayanak kıldığı ayetleri, tamamen lafzın zâhirîni esas alan bir anlayışla anlamakta ve tercüme etmektedir. Bayındır'ın Allah'ın kulların irâdî fiillerini sonradan bildiği yorumuna konu ettiği âyetlerden en başta geleni, وَلَتَبْلُوَنَّهُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ "Sizi deneyeceğiz ki, içinizden cihad edenleri, zorluklara göğüs gerenleri ortaya çıkaralım ve size ait haberleri de (söz ve iddiaları) deneyerek açıklığa kavuşturalım." şeklindeki âyettir.<sup>26</sup> Bayındır âyetteki نَعْلَمَ حَتَّىٰ fiilini hareket noktası olarak kabul etmektedir. وَلَتَبْلُوَنَّهُمْ ifadesini, "Kesinlikle sizi yıpratıcı bir imtihandan geçireceğiz" şeklinde tercüme eden Bayındır, geçireceğiz diyen kişi (Allah Teâlâ) için bir zamanın söz konusu olduğunu öne sürmektedir. Konu açısından en kritik ifade olan نَعْلَمَ حَتَّىٰ tabirini de "Biz bilene kadar" şeklinde tercüme eden Bayındır'a göre bu ifade, Allah'ın o anın öncesinde mücâhitlerle sabredenleri bilmediğini göstermektedir. Bayındır buradaki kastını soru cevap üslubuyla şu şekilde netleştirir: "O zaman Allah'ın bilmediği hangi şeymiş? İmtihan gereği bizim yapacağımız veya yapmayacağımız şeyler". Böylesi yorumların ardından kader konusuna giriş yaparak sıradan bir insanın dahi planı ve programının olduğu gibi Allah Teâlâ'nın da elbette geleceğe dair bir plan ve programının olduğundan bahseden Bayındır, kişinin plan ve programlarının gerçekleşmesinin Allah'ın yaratmasına bağlı olduğunu belirtmektedir. O, kader konusunun kulun fiilleri ile ilişkisini şu şekilde açıklamaktadır: "Allah her şey için bir ölçü belirlemiştir ancak imtihan gereği ne yapıp ne yapmayacağını kendi belirlememiş sana bırakmış, ondan dolayı da bilmediğini kendisi söylüyor."<sup>27</sup>

Mevzuyla ilgili aynı konumdaki, وَمَا يَخْتَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رُسُولَهُ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيَجْهَنَّا "Yoksa Allah, sizden, cihad edip Allah, peygamber ve müminlerden başkasını kendilerine sırdaş edinmeyenleri bilmeden (ortaya çıkarmadan) bırakılacağını mı sandınız? Allah yaptıklarınızdan haberdardır" şeklindeki âyeti<sup>28</sup> de referans gösteren Bayındır, âyetteki لَمَّا يَخْتَذُوا "Allah bilmeden" ifadesinin cehd-i müstağrak olduğunu, bunun ise Allah'ın daha önceden o şeyi bilmediğine delâlet ettiğini söyler.<sup>29</sup> Konuyla ilgili benzer iki âyeti<sup>30</sup> daha referans olarak zikreden Bayındır, insana seçme özgürlüğünün verilmiş olduğundan bahseden âyetlerden<sup>31</sup> hareketle, Allah'ın kulun ihtiyârî fiillerini önceden bilmesi halinde, imtihan için olmazsa olmaz şart olan özgürlüğün söz konusu olamayacağını savunur. Ona göre bu durumda bazı âyetleri anlamlandırmak imkansızlaşır. Örneğin, her şeyi önceden bilen bir ilâh, neticeyi bildiği halde kullarına niçin nereye gidiyorsunuz<sup>32</sup> der? Veya kişinin kiminle evleneceği zaten önceden biliniyor ve belli ise bu durumda Allah niçin bazı kadınlarla evlenilmemesini<sup>33</sup> tavsiye eder?<sup>34</sup>

Görünen o ki Bayındır, incelediği âyetlerde yer alan lafızları - diğer bütün unsurları göz ardı eden bir yaklaşımla - sadece mantûku (zâhirî anlamı) üzerinden tercüme etmekte, bu tercüme üzerinden bir hükme ulaşmakta ve ulaştığı hükmü Kur'ânî bir sonuç olarak nitelendirmektedir. Zira ona göre Allah'ın benzerinin olmadığı ve olamayacağı gerçeği, Kur'ân'ın ifade ettiği en temel hakikatlerden biridir.<sup>35</sup> Dolayısıyla yapılması gereken şey, Allah Teâlâ, kendini Kur'ân'da nasıl tanıtıyor o şekilde tanımaya çalışmaktır.<sup>36</sup>

Bayındır'ın son cümlelerinde ifade bulan çıkarımında ve bu çıkarımı üzerine oluşturduğu usûlde esas itibarıyla bir problem görünmemektedir. Elbette Allah Teâlâ'yı tanımak isteyen kişi, O'nu tanıma faaliyetinin merkezine Kur'ân'ı koymalı, Allah Teâlâ Kur'ân'da kendisini nasıl tanıtıyor o şekilde tanımaya çalışmalıdır. Ancak bu okuma ve tanıma faaliyetinin mutlaka sağlaması yapılmış muhkem bir usûl olmalıdır. Maksadımızı bir soru ile netleştirecek olursak; Allah'ın Kur'ân'da kendisiyle ilgili kullandığı her lafzı, mütebâdir (zâhirî) anlamını esas alarak anlamaya çalışmanın bizi gerçekten Kur'ân'ın talim ve tarif ettiği bir Allah tasavvuruna ulaştıracağı kesin midir? Yoksa bu yöntemle âyetler yanlış yorumlanarak, Allah Teâlâ'dan tenzih edilmesi gereken bir cehl/cehâlet, O'na isnâd mı edilmektedir? Bu noktada konuyu daha anlaşılır kılma adına Kur'ân âyetlerini tercüme ederken benimsenen yaklaşımları başlıklar altında incelemenin yararlı olacağını düşünmekteyiz.

### 2.1. Zâhirî/Literal Yaklaşım

Kur'ân ayetlerini anlamının ve tercüme etmenin yollarından biri lafızların zâhirî anlamını esas alarak verilmek istenen mesajı anlamaya çalışmaktır. Bu genel olarak benimsenen ve yanlış olmayan bir anlama yöntemi olsa da yerinde

<sup>26</sup> Muhammed 47/31.

<sup>27</sup> Muvahhid Düşünce, "Prof Dr. Abdülaziz Bayındır - Soru Hocam Allah Gaybı Bilmez, Geleceği Bilmez Dediniz mi", *YouTube*, (21 Mart 2013), 00:02:35-00:05:20.

<sup>28</sup> et-Tevbe 9/16.

<sup>29</sup> Fıtrat Tv, "Allah'ın Bilgisi ve Kader", *YouTube*, (22 Şubat 2017), 00:10:35-00:13:20.

<sup>30</sup> Bu âyetler meâlen şöyledir: Eğer siz (Uhud'da) bir yara aldıysanız bilin ki o topluluk da benzeri bir yara almıştı. O günleri biz insanlar arasında döndürüp duruyoruz ki Allah gerçek müminleri ortaya çıkarsın ve uğruna şehitleri olsun diye. Allah, zalimleri sevmez. Bir de Allah, iman edenleri günahlardan arındırmak, kâfirleri de yok etmek için böyle yapıyor. Âli İmrân 3/140-141.

<sup>31</sup> el-İnsân 76/2-3.

<sup>32</sup> et-Tekvîr 81/26.

<sup>33</sup> el-Bakara 2/221.

<sup>34</sup> Fıtrat Tv, "Allah'ın Bilgisi ve Kader", 00:19:45-00:30:58.

<sup>35</sup> eş-Şûra 42/11.

<sup>36</sup> Fıtrat Tv, "Allah'ın Bilgisi ve Kader", 00:49:35-00:50:01; Fıtrat Tv, "Kader Konusunda Yapılan Tenkitlere Cevaplar - 2", 00:18:00-00:19:50.

kullanılmadığında ve yegâne kriter olarak belirlendiğinde âyetlerin tahmin edilemeyecek seviyede yanlış anlaşılmasına kapı aralamaktadır. Örneğin - zâhirî anlamları itibarıyla - bir âyette âhret gününü unutmaları sebebiyle Allah'ın da kendilerini (cehennemlikleri) unuttuğundan, bir diğerinde Allah'a yardım etmeleri halinde Allah'ın da mü'minlere yardım edeceğinden bahsedilmektedir.<sup>37</sup> Ayrıca çeşitli âyetlerde Allah'ın sıvrisineği örnek vermektan utanmadığı,<sup>38</sup> tebliğ muhatap olanlardan kendisi için rızık istemediği bildirilmektedir.<sup>39</sup> Bu gibi âyetler Bayındır'ın usûlü işletilerek anlaşılmak istendiğinde; unutmama, yardım isteme, karz-ı hasen (borç isteme), rızık isteme - ki bu rızık muhtaç olmanın bir gereğidir -, utanma gibi bir ilâhın ulûhiyetini nakzedecek özellikleri Allah'a atfetmek gerekmektedir. Bunun bizi antropomorfist bir ilâh tasavvuruna götüreceği son derece açıktır. Hatta bu usûlü işletecek olduğumuzda *“سَأَلْتُمُوهُ لِيَأْتِيَنَّ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا”* *“Sapmayasınız diye Allah size (hükümünü) açıklıyor”* şeklinde tercüme edilen ifade,<sup>40</sup> tam tersine *“Allah haşa! sapasınız diye size (hükümünü) açıklıyor”* şeklinde tercüme edilebilmektedir. Nitekim müfessirlerin ilgili âyetin bu bölümünü, *“سَأَلْتُمُوهُ لِيَأْتِيَنَّ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا”* veya *“سَأَلْتُمُوهُ لِيَأْتِيَنَّ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا”* *“Sapmanızı istemediği için”* gibi takdîrî lafızlarla anlama ve açıklama yoluna gitmesi, bahsettiğimiz gerçeğin farkında olduklarını göstermektedir.<sup>41</sup> Yine mesela tefsirlerde Yahûdilerin, Allah'a borç verenin karşılığını kat kat fazlasıyla alacağından bahseden ayeti<sup>42</sup> tam da Bayındır'ın benimsediği yaklaşım üzerinden anladığı ve *“Allah bizden borç mu istiyor, o halde Allah fâkir biz ise zenginiz”* sözünü sarf ettikleri aktarılmaktadır.<sup>43</sup> İlgili âyet bu yaklaşımla anlaşıldığında Yahudilerin bu itirazlarına hak vermekten başka seçenek bulunmamaktadır. Dolayısıyla Allah'ı, lafızların zâhirî anlamını merkeze alan parçacı bir yaklaşımla tanımaya çalışmanın bizi her zaman kastedilen anlama ulaştırmayacağı, hatta bazen maksadın tam tersi bir sonuca götüreceği göz ardı edilmemelidir.

## 2.2. Tenzihî Yaklaşım

Kur'an'a bütüncül yaklaşmak, bazı âyetleri tenzihî bir yaklaşımla anlamayı gerektirmektedir. Kur'an'ın tüm âyetleri yine Kur'an'ın ifade ettiği temel hakikatler çerçevesinde anlaşılmalı ve buna göre tercüme edilmelidir. Söz gelimi Kur'an'da Allah'ın benzerinin olamayacağı bildirilmektedir.<sup>44</sup> Ancak bir başka ayette ise Allah'ın ellerinden bahsedilmektedir.<sup>45</sup> Bu durumda yapılması gereken Allah'ın eli olarak geçen âyetleri bir insan eli veya mücessem bir el şeklinde anlamak yerine onu tecsimden uzak bir şekilde anlamaya çalışmaktır.

Konuyla ilgili olarak *بِإِنِّكَ تَعْلَمُ* *bilinceye kadar* ifadesine dönecek olursak, müfessirlerin, tenzihî bir yaklaşımı benimseyerek bu ifadenin tefsirinde ilâhî ilmin kuşatıcılığına zarar vermeyecek anlamları tercih ettiklerini görürüz.<sup>46</sup> Örneğin Kurtubî'nin (öl. 671/1273) aktardığına göre Hz. Ali (öl. 40/661) âyetteki *bilme* fiilini *görmek*, İbn Abbas ise *ayırt etmek* olarak tefsir eder.<sup>47</sup> Ebu Hayyân (öl. 745/1344) imtihanın kesintisiz devam ede gelen bir süreç olduğu gerekçesiyle *bilme* ifadesini *bildirme* şeklinde,<sup>48</sup> Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise *ortaya çıkarmak* olarak açıklar.<sup>49</sup>

## 2.3. Arapların Örfündeki Kullanımları Dikkate Alan Yaklaşım

Kur'an'daki bir lafzın veya ifadenin anlaşılmasında ve tercüme edilmesinde Arapların o lafzı hangi durumlarda nasıl kullandıkları dikkate alınmalıdır. Örneğin incelemiş olduğumuz birinci âyet münafıkların konu edildiği bir bağlamda geçmektedir.<sup>50</sup> Bu âyetlerde münafıklara Allah'ın kalplerinde taşıdıkları kini ortaya çıkarmasından endişe etmeleri gerektiği belirtilir ve Allah'ın dilerse kendilerini (münafıklarını) Hz. Peygamber'e göstereceği anlatılır. Bu husus âyette göstermeyi, bildirme olarak açıklar. Onun bu açıklamasının gerekçesi, Arapların görmeyi bilme ve bildirme anlamlarında kullanmasıdır. Nitekim kendisi Arapların *سَأَلْتُمُوهُ لِيَأْتِيَنَّ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا* *“Sana ne yapacağımı göstereceğim”* sözüyle aslında *سَأَلْتُمُوهُ لِيَأْتِيَنَّ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا* *“Sana*

<sup>37</sup> es-Secde 32/14. Cenâb-ı Hak bir başka ayette bu kez münafıklar kendisini unuttuğu için kendisinin de onları unuttuğunu söyler. et-Tevbe 9/67.

<sup>38</sup> el-Bakara 2/26.

<sup>39</sup> ez-Zâriyât 51/57.

<sup>40</sup> en-Nisâ 4/176.

<sup>41</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidit-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 1/599; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/275; Ebu Abdullah Şemsuddîn el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî (Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964), 6/29; Eb'ul-Berekât Hâfizuddîn en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kelime't-Tayyib, 1998), 1/422; Muhammed Reşid b. Ali Rıza, *Tefsîru'l-menâr* (Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1990), 6/92; Said Havva, *el-Esâs fi't-tefsîr* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2003), 2/1261.

<sup>42</sup> bk. el-Bakara 2/245.

<sup>43</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an* (Mısır: Dâru Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2001), 6/279-280; Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mesud el-Begavî, thk. Abdurrezâk el-Mehdî, *Meâlimu't-Tenzil fi tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabi, 1999), 1/547; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/446; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 4/294.

<sup>44</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>45</sup> el-Mâide 5/64; el-Fetih 48/10.

<sup>46</sup> Ebu Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2005), 9/282-283; en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, 3/330.

<sup>47</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 16/253.

<sup>48</sup> Ebu Hayyân Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 8/374.

<sup>49</sup> Abdulkerim b. Havâzin el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât* (Mısır, el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Amme li'l-Kitâb, ts.), 3/414.

<sup>50</sup> Muhammed 47/25-30.

*bildireceğim (öğreteceğim)*” anlamını kastettiğini aktarır.<sup>51</sup> Râzi (öl. 606/1210) buradaki *bilme* ifadesinin mecâz olarak anlaşılması gerektiğini vurgular. Ona göre buradaki mecâz, Arapların bilmeyi görmenin, görmeyi de bilmenin yerine kullanmasından kaynaklanır. Kur’ân’da çeşitli yerlerde zikredilen *أَلَمْ تَرَ كَيْفَ* *görmedin mi (bilmedin mi)* ifadesi<sup>52</sup> bu türün örneklerindedir.<sup>53</sup>

Müfessirlerin görme-bilme ilişkine dair lügavî tespitleri, konunun üstündeki sis perdesini aralar niteliktedir. Ayrıca bu husus, Arapların dili kullanma mantığını gösteren bu gibi tespitleri dikkate almadan âyetleri anlamaya çalışmanın yol açacağı anlam tahrifatını göstermesi açısından başka bir önemi hâizdir.

Bu noktada konunun bir başka boyutuna geçmek ve Bayındır’ın Râzî’nin yorumlarını eleştirme gerekçesine dikkat çekmek isteriz. İlgili ayetin tefsirinde Râzî, her şeyi bildiğinden dolayı Allah Teâlâ için imtihan etmenin söz konusu olamayacağını söylemektedir. Bu hususu şiddetli bir şekilde eleştiren Bayındır’a göre Allah’ın insanları imtihan için yaratmış olduğu gerçeği apaçık ortadayken böylesi bir yorumun yapılması büyük bir yanlıştır.<sup>54</sup> İlk bakışta Bayındır’ın bu eleştirisinde haklı olduğu düşünülse de konu incelendiğinde bu eleştirinin bir yanlış anlaşılmadan kaynaklandığı görülmektedir. Zira Râzî’nin Allah için câiz olmadığını söylediği imtihan etme fiili, insanların birisinin seviyesini/istihkâkını bilemediği için onu denemesi ve bu sûretle seviyesini/istihkâkını öğrenmesi şeklinde bir imtihandır. Râzî’nin görüşüne gerekçe olarak Allah’ın zaten her şeyi bildiğini söylemesi kanaatimizi teyid etmektedir. Ayrıca Mümtehine sûresinde hicret eden Müslüman kadınların imtihan edilmesini emreden âyette, bir ara cümleyle Allah’ın onların imanını öğrenmek için imtihan etmeye ihtiyacının olmadığına işaret eder şekilde *أَلَمْ يَعْلَمُوا بِأِيمَانِهِمْ* “Allah onların imanını en iyi bilendir” buyurması oldukça manidardır.<sup>55</sup> Bu âyet açık bir şekilde Râzî’nin tezini desteklemekte ve Bayındır’ın *Allah’ın bazı şeyleri ancak belli imtihanlar sonrasında öğrendiği* iddiasını reddetmektedir.<sup>56</sup> Bununla birlikte Allah’ın zaten bildiği bir hususu hem imtihan olunan kişinin kendisi hem diğer şahitler (melekler ve diğer insanlar) hem de bizzat kendisinin şehâdet aleminde görmek istemesi gibi bilebildiğimiz ve bilemediğimiz hikmetler sebebinde imtihan etmesi, hemen herkesin kabul ettiği, temel Kur’ânî hakikatlerdendir.<sup>57</sup>

#### 2.4. Tarihsel Arka Planı Dikkate Alan Bağlamsal Yaklaşım

Kur’ân ayetlerinin anlaşılmasında ve tercüme edilmesinde dikkate alınması gereken unsurlardan biri de bağlam ve bununla bağlantılı olarak incelenen sûrenin tarihsel arka planıdır. Konuya bu açıdan yaklaşıldığında ilgili âyetin geçtiği Muhammed sûresinin Medenî bir sûre olduğu görülmektedir. Medine dönemi ile birlikte artık İslam toplumu içerisinde münafıklar olarak isimlendirilen, özellikleri itibarıyla farklı bir topluluğun yer aldığı mâlumdur. Nitekim ilgili sûrenin yirminci âyetinden otuz birinci âyete kadar ilgili bağlamda münafıkların çeşitli durumlarından bahsedilmektedir.<sup>58</sup>

Dolayısıyla Medenî sûrelerde geçen bu tür imtihanların arkasında, münafıkları ortaya çıkarmak sûretiyle Müslümanların onlardan ayrışmasını sağlamak gibi bir gayenin olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Zira Kur’ân’ın Hz. Peygamber’den Müslümanlara ve münafıklara farklı muamelelerde bulunmasını gerektiren emirleri, ancak bu iki grubun en azından genel hatlarıyla ayrışması ile bir anlam kazanacaktır. Söz gelimi bir âyette Hz. Peygamber’den münafıklarla savaşması, onlara karşı sert ve katı olması istenirken,<sup>59</sup> mü’minlere karşı ise şefkatli olması istenmiştir.<sup>60</sup> Bir başka âyette Hz. Peygamber’den, münafıkların birlikte savaşa çıkma taleplerini reddetmesi istenirken, diğer bir âyette Hz. Peygamber’den Müslümanları savaşa teşvik etmesi emredilmiştir.<sup>61</sup> Ayrıca gerek Bayındır’ın istidlâlde bulunduğu âyetler<sup>62</sup> gerekse *أَلَمْ يَعْلَمُوا* “Allah bilsin diye”<sup>63</sup> veya *وَلْيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ* “Münafıkları bilir” gibi terkiplerin geçtiği âyetlerin - biri dışında<sup>64</sup> - Medenî sûreler olması sözünü ettiğimiz tespiti desteklemektedir.

<sup>51</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr* (Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1993), 5/48.

<sup>52</sup> el-Fecr 89/6; el-Fil 105/1.

<sup>53</sup> er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 4/89-90; Bununla birlikte bazı dilcilere göre “rae” fiilinin bilme anlamına hamledilebilmesi için istifhamla birlikte kullanılması gerekir. Bk. Mehmet Şaşa, “Arapça Dil Dinamiğinin Kelâmî İhtilafı Etkisi (Rü’yetullah Örneği)”, *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları I*, ed. Alparslan Kartal, Ankara: Sonçağ Yayınları, 2019, 108.

<sup>54</sup> Fıtrat Tv, “Kader Konusunda Yapılan Tenkitlere Cevaplar”, *YouTube*, (22 Şubat 2017), 00:15:42-00:22:55.

<sup>55</sup> el-Mümtehine 60/10.

<sup>56</sup> İlgili ayetin ayrıntılı açıklaması için bk. Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 5/316-323.

<sup>57</sup> bk. Hûd 11/7; el-Mülk 67/2.

<sup>58</sup> bk. eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 5/45-48. Bu noktada ilgili pasajda, kalbinde hastalık bulunan kişilerin (münafıklar) Allah’ın kalplerindeki kını ortaya çıkarmayacağını zannettiklerinin vurgulanması konumuz açısından oldukça anlamlı olduğunu yeniden hatırlatmak isteriz. Muhammed 47/29.

<sup>59</sup> et-Tevbe 9/73.

<sup>60</sup> eş-Suarâ 26/215.

<sup>61</sup> Mehmet Efendioğlu, “Sahabeden Bir Kısmı Münafık Olabilir mi?” *Rihle Dergisi* 2/7 (Ekim-Aralık 2009), 43-44.

<sup>62</sup> Muhammed 47/31; et-Tevbe 9/16.

<sup>63</sup> Âli İmrân 3/140; el-Mâide 5/94; el-Ankebut 29/11. Ankebût suresi Mekkî olmakla birlikte Taberî ilgili ayetin geçtiği bölümde yer alan on ayetin Medine’de nâzil olduğunu aktarır. bk. et-Taberî, *Câmiu’l-beyân fi te’vili’l-Kur’ân*, 20/14.

<sup>64</sup> Bu âyette *أَلَمْ يَعْلَمُوا* ifadesi kullanılmış olsa da ayetin konusu diğerlerinden farklı olarak gaybın Allah’a ait oluşu ve Peygamberlerin risâlet görevi ile ilgilidir. el-Cin 72/28.

Bu başlık altında son olarak Bayındır'ın referans olarak gösterdiği âyetlerle benzer iki âyeti incelemek istiyoruz. Bu âyetlerden birincisinde Allah Teâlâ Uhud savaşıyla ilgili olarak, *وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَيَا ذُنَّ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا* "iki birliğin karşılaştığı gün sizin başınıza gelenler, ancak Allah'ın dilemesiyle olmuştur ki, bu da, müminleri bilmesi (ortaya çıkarması) ve münafıkları bilmesi (ortaya çıkarması) için idi."<sup>65</sup> şeklindeki ifadelerle mü'minlerle münafıkları ayırtırmak istediğini buyurmaktadır.<sup>66</sup> Ancak bu âyetlere Bayındır'ın usûlüyle yaklaştığımızda karşımıza şöyle bir anlam çıkmaktadır: Allah Teâlâ o ana kadar kimlerin mü'min, kimlerin münafık olduğunu bilmemektedir. Mü'minlerin ve münafıkların kimler olduğunu öğrenmek için bir savaşın (Uhud savaşı) neticelenmesini beklemek zorunda kalmıştır. Burada ilginç olan Allah'ın mü'minleri bilemiyor oluşudur. Zira bu, Allah'ın kalplerin içerisinde olanları bilemediğini, samimi insanlarla ikiyüzlü insanları ancak belli olaylara verilen tepkilere bağlı olarak teşhis edip öğrendiğini göstermektedir.

Ancak durum asla bu tabloyla aynı değildir. Bunu görmek için sadece yukarıdaki âyetlerin devamını okumak dahi yeterlidir. Nitekim Allah Teâlâ, ilgili âyetin devamında münafıkların kalplerindekini bildiğini, onların kimler olduğundan habersiz olmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir.<sup>67</sup> Dolayısıyla mü'minleri de münafıkları da en mükemmel şekilde bilen Allah'ın, bu iki grubun ayrışması ve insanlarca da bilinmesi ve daha bilemediğimiz başka hikmetler için onları bu tür imtihanlara tabi tutmakta olduğunu söylemek âyetin bağlamına ve Kur'an'ın bütüncüllüğüne daha uygundur.

### 3. Abdülaziz Bayındır'ın Şâe Fiili Hakkındaki Görüşlerinin Kritiği

Bayındır'ın görüşüne delil olarak öne sürdüğü delillerden biri şâe fiildir. Bu fiilin *bir şeyi yapmak, ortaya koymak, yaratmak* anlamına geldiğini söyleyen Bayındır, bu bağlamda *وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ* "Allah onu yaratmadıktan sonra siz bir şeyi oluşturmazsınız" şeklinde tercüme etmektedir. Ona göre bu fiile *istemek* anlamının verilmesiyle Kur'an'da yer alan Allah'ın ilmi-kulların fiili ile ilgili sistemin temeli çökertilmiştir.<sup>69</sup> Ayrıca çeşitli çalışmalarında, şâe fiilinin, yanlış kader anlayışını iman esasları içerisine yerleştirmek isteyenlerce bilinçli olarak çarpıtıldığını öne sürmektedir. Ona göre bu bilinçli çarpıtmanın ürünü olarak şâe fiiline istemek/dilemek anlamı verilmiş, bunlar tefsirlere hatta sözlüklere dahi sokulmuştur.<sup>70</sup>

Bayındır iddialarına örnek olarak şâe fiilinin geçtiği *فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ* şeklindeki âyeti,<sup>71</sup> "De ki: Kesin delil Allah'ındır, Allah ol diye emretseydi hepiniz de mü'min olurdunuz" şeklinde tercüme eder. Dolayısıyla ona göre bu fiilin *istemek* anlamı verilerek yapılan çevirileri yanlış olduğu gibi bu âyetin tercümesi de yanlış yapılmıştır.<sup>72</sup>

Bayındır'ın şâe fiilinin anlamının bilinçli olarak çarpıtıldığı, bu çarpık anlamın tefsirlere ve sözlüklere sokulduğu yönündeki iddiası oldukça aşırı bir söylem olup, böylesi büyük bir iddianın büyüklüğüyle mütenasip şekilde delillendirilmesini beklemek hakkımız olmalıdır. Ancak Bayındır'ın gerek konuşmalarında gerekse diğer çalışmalarında bu çarpıtmanın kimler tarafından ne şekilde yapıldığını ayrıca hangi tefsirlere ve sözlüklere ne şekilde yerleştirildiğini ortaya koyan ilmî delillerle karşılaşamadığımızı belirtmek isteriz.

Öte yandan şâe fiili sözlüklerde genellikle *istemek* şeklinde açıklanmaktadır.<sup>73</sup> Bununla birlikte bu fiilin masdarı olan meşiet lafzının irâdeden farklı olarak icad etmek anlamına geldiği aktarılmaktadır.<sup>74</sup> Ancak bu fiile tüm kullanımlarında *yaratmak, oluşturmak* gibi manalar vermek, pek çok âyetin anlaşılmasını ve anlamlandırılmasını güçleştirmektedir.<sup>75</sup> Bu noktada konuya ışık tutması açısından Bayındır'ın da üzerinde durduğu *وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ* "Rabb'in dilediğini yaratır ve seçer. İnsanların bu konuda seçme hakkı ve yetkisi yoktur. Allah, onların ortak koştuğu şeylerden çok uzak ve pek yücedir"<sup>76</sup> şeklindeki âyeti inceleyelim. Şâe fiilinin anlamını netleştirmek istediği bir bölümde bu âyeti inceleyen Bayındır, şâe fiili ile iradenin sıkı bir bağlantısı olduğu için bu fiilin fiilinin Allah veya insan olması gerektiğini söyler. Ona göre faili insan olan şâe fiili, kişinin bilerek ve isteyerek yaptığı eylemleri gösterir. Bu

<sup>65</sup> Âli İmrân 3/166-167.

<sup>66</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, 7/377.

<sup>67</sup> Âli İmrân 3/167.

<sup>68</sup> et-Tekvîr 81/29.

<sup>69</sup> Abdülaziz Bayındır, *Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2010), 134-136; Fitrat Tv, "Allah'ın Bilgisi ve Kader", 00:28:30-00:29:45.

<sup>70</sup> Süleymaniye Vakfı Kur'an Meali, "Süleymaniye Vakfı Meali", (Erişim 12 Temmuz 2022) (Bakara suresinin yirminci ayetine düşülen not); Ayrıca bk. Abdülaziz Bayındır, "Kur'an'da Meşiet irade ve Fitrat", *Süleymaniye Vakfı*, (Erişim 12 Temmuz 2022)

<sup>71</sup> el-En'am 6/148.

<sup>72</sup> Fitrat Tv, "Allah'ın Bilgisi ve Kader", 00:37:12-00:41:00.

<sup>73</sup> İlk dönem sözlüklerde bu fiile yer verilmemekte veya anlamı yerine daha çok isim ve masdar hali incelenmektedir. Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu Hilâl, ts.), 6/295-297; Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lugati* (Ammân; Dâru'l-Fikr, 1979), 2/231-232; Sonraki dönem sözlüklerde şâe fiilinin anlamı için bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/103; ez-Zebîdi, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 1:292; Ahmed Muhtâr Abdulhamid Omar, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsira*, 2/1252.

<sup>74</sup> ez-Zebîdi, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 1:292.

<sup>75</sup> Bunlardan bazıları için bk. el-En'am 6/41, 128; Yûnus 10/16; Hûd 11/107-108, 118; el-Kehf 18/29; el-Furkân 25/57; el-Müddessir 74/37.

<sup>76</sup> el-Kasas 28/68.



yüzden fiile *إِخْتِيَارٌ* tercih anlamı verilir. Fâilinin Allah Teâlâ olduğu fiile de aynı anlamı vermek gerektiğini öne süren Bayındır, yukarıdaki âyeti görüşüne delil olarak sunar. Kendisinin bu âyete verdiği meal şöyledir: “*Senin Rabbin, tercih ettiğini yaratır. İnsanların seçim hakkı olan şeylerden de seçim yapar. Allah, onların ortak koştuklarından uzak ve yücedir.*”<sup>77</sup>

Âyeti bu şekilde tercüme eden Bayındır’ın tahlili şöyledir: (تَيْشَاءُ وَيَخْتَارُ), atf-ı tefsirdir, yani يَخْتَارُ kelimesinin تَيْشَاءُ’dan sonra gelmesi, onu açıklamak içindir. Âyetin bölümleri ve diğer âyetler bunu desteklemektedir. Bayındır bazı âyetleri<sup>78</sup> görüşüne delil olarak zikrettikten sonra ulaştığı sonucu şu şekilde ifade eder: “Bütün bu âyetlere göre şâe (شاء), iradeye dayalı tercihi gösterir. Fâili Allah Teâlâ olursa, ‘tercih edip yarattı’ anlamına, faili insan olursa ‘tercih etti ve yaptı’ anlamına gelir.”<sup>79</sup>

Görüldüğü gibi Bayındır bir yandan şâe fiilinin aslında *bir şey oluşturmak, yapmak, meydana getirmek* anlamına geldiğini, bu fiile istemek, dilemek anlamının verilmesinin bir çarpıtma olduğunu söylerken diğer taraftan kendisi aynı fiile *tercih etmek* manasını vermekte,<sup>80</sup> bu fiilin Allah için kullanıldığında *tercih etti ve yarattı* anlamına geldiğini ileri sürmektedir. İstemek fiilinin anlam genişliği içerisinde tercih etme anlamı da bulunabilir. Ancak bu fiile verilen “istemek” anlamını reddeden ve bunu bir çarpıtma olarak niteleyen Bayındır’ın şâe fiiline tercih etme anlamı vermesi, iç tutarlılığı açısından problem oluşturmaktadır. Yine de bütün bunlardan sonra dahi Bayındır’ın şâe fiiline verdiği anlam ile yukarıdaki âyete verdiği meal arasında bir uyumsuzluk görünmektedir. Zira ilgili bölümün Bayındır’ın şâe fiiline verdiği anlama göre meali şöyle olmalıdır: *Rabbin tercih edip yarattığını yaratır ve seçer...*

Ayrıca Bayındır’ın yukarıda özetle paylaştığımız tespitleri doğru kabul edilse dahi bu, şâe fiilinin anlamı ile ilgili çarpıtma ve kaynaklara sokuşturma iddiasının doğruluğuna asla delâlet etmemektedir. Kendisinin bu konudaki isabeti, olsa olsa diğer görüşün/görüşlerin hatalı olduğunu gösterir. Görüşünde isabet edememe ile bilinçlice çarpıtma ve sokuşturma eylemleri birbirinden çok farklı şeylerdir. Dolayısıyla Bayındır’a düşenin, söz konusu iddiasını ilmî zeminde ispat etmek olduğunu yeniden hatırlatmak isteriz. Zira böylesi bir tutumun mazur görülmesi, kendi görüşünü Kur’ân ile refere etmek maksadıyla âyetlere dilediği anlamı veren yaklaşımlara meşrûiyet kazandırması yönüyle oldukça problemlidir. Bu yaklaşım, iddia sahibine, öne sürdüğü tezle çatışan tercümelerin bütünü için, bazı lafızların anlamlarının çarpıtılmak ve kaynaklara sokuşturulmak sûretiyle elde edildiğini öne sürmek gibi oldukça kullanışlı bir dayanak noktası sunmuş olsa da bunun gayr-ı ilmî bir tavır olduğu izahattan vârestedir.

#### 4. Bayındır’ın Kendisine Yöneltilen Tenkitlere Verdiği Cevapların Eleştirisi

Bayındır kulların ihtiyarî fiillerini Allah’ın önceden bilmediği ile ilgili görüşlerinin Kur’ânî olduğunu söylese de kendisine bu konuda çeşitli itirazlar ve eleştiriler gelmiş, kendisi bu eleştirileri iki farklı videoda cevaplamaya çalışmıştır. Bu bölümde konuyla ilgili itirazlara vermiş olduğu cevapları eleştirel bir bakış açısıyla incelemeye çalışacağız.

##### 4.1. Allah’ın Alîm ve Kadîr Olduğunu Anlatan Âyetler Üzerinden Getirilen İtirazın Kritiği

Bayındır’a yöneltilen temel itirazlardan biri, Kur’ân’da Allah’ın her şeyi bildiğini anlatan *وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* “Allah her şeyi bilir” ve benzeri formdaki âyetlerdir.<sup>81</sup> Ancak Bayındır bu gibi âyetlerin kendi tezini çürütmediğini savunur. Zira ona göre şey lafzı mevcut olanlar için kullanılır dolayısıyla bu âyetlerin tamamı *Allah’ın var olan her şeyi bildiğini* anlatmaktadır.<sup>82</sup> Bayındır’a bu konuyla ilgili olarak yöneltilen eleştirilerden biri, Kur’ân’da sıkça zikredilen *إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* ve benzeri şekillerde geçen ve “Allah her şeye kâdirdir (gücü yetendir)” şeklinde tercüme edilen âyetlerdir.<sup>83</sup> Bu itiraza göre şey lafzı, sadece mevcut olanları ifade ediyorsa şu halde Allah’ın mevcut olanlara gücünün yettiği ancak mevcut olmayanlara (varlık sahasına çıkmamış mümkinâta) gücünün yetmeyebileceği gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Ancak Bayındır, ilgili ifadenin *Allah her şeye bir ölçü koyar* şeklinde tercüme edilmesi gerektiğini öne sürerek bahse konu edilen problemi çözmek ister.<sup>84</sup>

<sup>77</sup> Cenâb-ı Hakk’ın neyi dilerse onu yarattığını ve seçtiğini anlatan bu ayetin, beyan etmediği husus seçme fiilinin konusudur (nesnesi) ki bu husus genellikle insanlar içerisinde peygamberlerin seçilmesi olarak beyan edilmiştir. Örneğin Elmalılı Hamdi Yazır tefsirinde şu ifadeyi kullanır: Yarattıklarından dilediğini risalet, şefaet gibi yüksek görevler için seçer. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 5/3752. Diğer açıklamalar için bk. el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 13/305

<sup>78</sup> Hûd 11/7; Ahzâb 33/36; el-Kasas 28/84; er-Rûm 30/44-45; er-Ra’d 13/27.

<sup>79</sup> Bayındır, “Kur’ân’da Meşiet İrade ve Fitrat”.

<sup>80</sup> Süleymaniye Vakfı tarafından hazırlanan meâlde şâe fiilinin geçtiği Âl-i İmrân 3/26. âyetin mealinde bu lafza “istemek” anlamının verilmesi öne sürülen iddia ile ilgili iç tutarlılığın korunmadığını gösteren bir başka örnektir. Şâe fiili ile ilgili bilgi için Âl-i İmrân 3/13. âyetin dipnotunda ise “yanlış kader anlayışının savunucuları, büyük bir çarpıtma ile şâe fiiline, irade yani isteme ve dileme anlamı vermiş; bunu, tefsirlere hatta sözlüklere dahi yerleştirerek birçok ayetin mealini bozmuşlardır.” Süleymaniye Vakfı Kur’ân Meali, “Süleymaniye Vakfı Meali”.

<sup>81</sup> Bunlardan bazıları için bk. el-Bakara 2/29, 231, 282; en-Nisa 4/176; el-Mâide 5/97; el-En’âm 6/101.

<sup>82</sup> Fitrat Tv, “Kader Konusunda Yapılan Tenkitlere Cevaplar - 2”, 00:25:00-00:28:15.

<sup>83</sup> Bunlardan bazıları için bk. el-Bakara 2/20, 106, 109, 148, 259, 284; Âli İmrân 3/165, 189.

<sup>84</sup> Fitrat Tv, “Kader Konusunda Yapılan Tenkitlere Cevaplar - 2”, 00:36:00-00:37:17.

Şey lafzının kullanım alanını kesin bir şekilde sadece mevcut olanla sınırlandırmak doğru değildir. Zira kaynaklarda şey lafzı için, *var olan, var olması mümkün olan yahut zihinde tasavvur edilebilen varlık*<sup>85</sup> şeklinde bir tarif yapılmış olup, şey lafzının *bilinebilen ve kendisinden haber verilebilenlerin tamamını*<sup>86</sup> ifade eden bir kavram olarak kullanıldığı belirtilir. Bazı sözlüklerde *somut veya soyut olsun kendisinden haber verilmesi ve tasviri mümkün olan tüm sâbit ve mevcutlar için kullanılan isimdir* şeklindeki tarif,<sup>87</sup> Bayındır'ın görüşünü destekler görünmektedir. Ancak bu tarifteki *soyut* lafzı, bize gelecekte meydana gelecek olan nesnelere, eylemlere ve olayların da önceden bilinmesi halinde şey kavramının altında mütalaa edilebileceğini göstermektedir. Nitekim Arapların kinâye yoluyla bilginin her türlüşünü şey olarak nitelendirdiği aktarılır.<sup>88</sup> Bu noktada Elmalılı Hamdi Yazır'ın (1878-1942) "şey" lafzı ile ilgili tespitlerine değinmek konuya ışık tutması açısından yararlı olacaktır. Yazır, Kur'ân'da sıkça geçen *كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* ifadesiyle<sup>89</sup> alakalı olarak *Allah kendisi gibi birini yaratabilir mi* sorusunu cevapladığı bölümde öncelikle şey lafzı üzerinde durur. Bu lafzın *mevcut* manasına geldiğini söyleyen Yazır'a göre mümkün olan mâduma da şey denebilir ancak lizâtihi mümtenî (varlığı bizatihi imkânsız) olan mâduma, şey denemez. Yazır, bu tespitinden hareketle *كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* ifadesindeki şeyin kapsamına Allah dâhil değilken, *إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* ifadesindeki şeyin kapsamına dâhil olduğu sonucuna ulaşır. Ona göre bu izah başta ifade edilen tevehhümü çürütmek için yeterlidir. Zira Allah, onun gibi bir şey olması lizâtihi mümtenî sınıfındandır.<sup>90</sup> Ayrıca bu gibi ayetler âmm ifade eden (umumu kapsayan) naslardır. Dolayısıyla bu ayetlerin hükmünü tahsis eden bir delil bulunmadıkça bunları tahsis etmek câiz değildir. Örneğin *اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ* "Allah her şeyin yaratıcısıdır" buyruğu ancak Allah'ın kendini yaratmış olamayacağı gibi bir akli delil sebebiyle tahsis edilebilir. Böylesi bir delil olmadıkça bu ifadelerin şumûlüne, kapsamı alanındaki her şey girer.<sup>91</sup>

Diğer taraftan Bayındır'ın *قَدِيرٌ* lafzına *ölçü koyan* anlamı vermek sûretiyle *كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* ve benzeri ifadelerin daima "Allah'ın her şeye bir ölçü koyandır" şeklinde tercüme edilmesi gerektiği yönündeki yorumu da problemlidir. Örneğin *أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَكُنْ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُخَيِّطَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* "Gökleri ve yeri yaratan ve onları yaratmaktan yorulmayan Allah'ın, ölüleri diriltmeye gücünün yeteceğini görmediler mi? Evet şüphesiz O, her şeye hakkıyla gücü yetendir." âyetinin<sup>92</sup> haşr hadisesini *güç yetirilmesi imkansız bir olay* olarak algıladığı için bunu akıldan uzak gören kimseleri iknâ makamında vârid olduğu, lafızların buna göre seçildiği açıktır. Ancak bu âyete Bayındır'ın öngördüğü anlam verilecek olursa mana şöyle olacaktır: "Gökleri ve yeri yaratan ve onları yaratmaktan yorulmayan Allah'ın, ölüleri diriltmeye ölçü koyucu olduğunu görmediler mi? Evet şüphesiz O, her şeye hakkıyla ölçü koyandır." Nitekim kendisi bu âyetin mealini şu şekilde verir: "Gökleri ve yeri yaratan, onları yaratırken yorulmayan Allah'ın, ölülere yeniden hayat vermenin ölçüsünü de koyduğunu görmediler mi? Evet o, her şeye bir ölçü koyandır."<sup>93</sup>

İlâhî kudretin ihyâ fiiline yetip yetmemesi konusunda tereddütleri olan biri için, böyle bir ifadenin tatmin edici bir delil sunmayacağı açıktır. Zira âyetteki muhatabın haşirle ilgili şüphesi, ilimden ziyade kudrete yöneliktir ki âyetteki *yorulmama* vurgusu buna işaret etmektedir. Oysa ölçü koymak, kudretin değil, ilmin gereğidir. Kudretle ilgili şüphesi olan kişiye ilmin genişliğini gösteren argümanlarla cevap vermek ya muhatabı anlamamaktan veya geçerli cevabı olamamaktan kaynaklanır. Allah Teâlâ elbette bütün bunlardan münezzehtir. Kısacası bu tür bir anlamlandırmanın âyetin iç bütünlüğüne ve nazm-ı maânisine (anlam ahengine) uygun düşmeyen zorlama bir yorum olduğu açıktır.<sup>94</sup> Bu noktada ilim olmadan kudretin yetmeyeceği öne sürülebilir ki bu doğrudur. Ancak burada tartışmaya konu edilen husus, bir olay veya bir eseri meydana getirmek için nelerin gerekli olduğu meselesi değildir. İnkârcıların itiraz veya şüphe konusu ettikleri asıl mevzu (haşre) güç yetirilip yetirilmeyeceği meselesidir.

Ayrıca ölçü koymak yukarıda açıklandığı şekliyle problem oluşturmakla beraber, kendi kendine işleyen otomatik bir evren ve evrende olup bitenle ilgilenmeyen pasif bir ulûhiyet anlayışına da götürme potansiyeli taşımaktadır. Bunun

<sup>85</sup> İlhan Kutluer, "Şey", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/34.

<sup>86</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/104; Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 471.

<sup>87</sup> ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 27:293; Ahmed Muhtâr Abdulhamid Omar, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsira*, 2/1252.

<sup>88</sup> Selem b. Muslim el-Avtebi es-Suhârî, *el-İbâne fi'l-Lugati'l-Arabiyye* (Umman: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmiyyi ve's-Sekâfeti, 1999), 3/275.

<sup>89</sup> el-Bakara 2/20, 109, 148; Âli İmrân 3/165; en-Nahl 16/77.

<sup>90</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/260-261. Allah'ın her şeyi yarattığını ifade eden âyeti (er-Ra'd 13/16.) inceleyen Taftazânî'ye göre buradaki *كُلِّ شَيْءٍ* - "şey", mümkün manasına gelmektedir ki şu halde âyet "Allah bütün mümkünâtın yaratıcısıdır" anlamına gelmektedir. Sa'duddîn Mesûd et-Taftazânî, *Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye*, (Kâhire: Mektebetu'l-Kulliyeti'l-Ezheriyye, 1988), 55.

<sup>91</sup> Abdullah Namlı, "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2020), 170. Bu noktada konu kader inancının en nâzik konusuyla keşiştiği için Sadruşşeria'nın mümkün varlıkların ve bilhassa insanın fiillerinin yaratılışıyla ilgili teorisini hatırlamak yararlı olacaktır. Ona göre fiilin bir yaratılmış (mahlûk) bir de yaratılmamış olan yönü bulunmaktadır. bk. Asım Cüneyd Köksal "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakiliği Meselesi - Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş". *İslem İslam Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), 29-35.

<sup>92</sup> el-Ahkâf 46/33.

<sup>93</sup> Süleymaniye Vakfı Kur'ân Meali, "Süleymaniye Vakfı Meali".

<sup>94</sup> Ölüleri diriltme konusunu imkânsız veya akli aşan yönüyle hayret edilesi bir hadise olarak algılayan kişilere verilen cevaplarda kâdir veya kâdir lafızlarının kullanılması Bayındır'ın ilgili ifadeyle ilgili tercümesinin en azından bu ifadenin geçtiği her bir ayet için doğru olmadığını göstermektedir. el-Bakara 2/259; Yâsin 36/77-81.

sonucu ise kökeninin ilk çağ filozoflarına kadar uzandığı söylenen deizmden başka bir şey değildir.<sup>95</sup> Nitekim Mâtûrîdî Allah'ın her şeye gücü yettiği hakikatini sıkça vurgulamasındaki hikmetlerden birini şu şekilde açıklar: “Şayet Allah'ın kudretinin hâricinde bir şey câiz olsaydı bu durumda korkutulmak istenenin korkusu, itaat edenin de ümidi yitip giderdi.”<sup>96</sup> Bununla birlikte kelâm âlimlerine göre Allah'ın ilmi kadîmdir. Çünkü başlangıçta yaratmayı gerçekleştirmek ve bunu devam ettirmek, ancak önceden yapılacak olan şeyi bilmeye yani ilme bağlıdır. “Yaratan bilmez olur mu?” ayeti,<sup>97</sup> tam da bunun veciz bir ifadesidir. Allah ma'dûmu yokluk halinde bilmekle birlikte, onu icâd ettiğinde ne şekilde meydana geleceğini de bilmektedir.<sup>98</sup> Yaratmak, ma'dûmu icad etmektir.<sup>99</sup> Mevzuya bu hakikat ekseninde yaklaşıldığında Allah'ın, Kur'an'da her şeyi yaratıp ayrıntısına kadar takdir ve tayin ettiğinden bahsettiği ayetin<sup>100</sup> üzerinde kısaca durmak gerekmektedir. Buna göre yaratmak, takdir ve tayin etmeyi de içermektedir. Bir şeyin takdir ve tayin edilmesi ise ancak bilgiyle olur ve onun varlığından öncedir. Allah'ın herbir mahlukun nitelik ve nicelik olarak kendine has takdirini yazmış olması, O'nun cüz'îyata dair bilgisini en ileri seviyede göstermektedir. Bu durumda kader, cüz'îyyatı da kapsama alanına almaktadır.<sup>101</sup>

Sonuç olarak كَلِّ شَيْءٍ قَدِيرٍ vb. ifadelerin, “Allah her şeye ölçü koyandır” şeklindeki tercümesinin, - en azından bu ifadenin geçtiği her bölüm için - doğru bir tercüme olmadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Kur'an'daki bu ifadelerin “Allah'ın her şeye gücü yeter” şeklinde tercüme edilmesi, olması gerekendir ve ifadenin mefhumu Allah'ın mümkinâta da kâdir olduğunu<sup>102</sup> gösterir.<sup>103</sup> Aksi halde var olanlara gücünün yetmesi ama olmayanlara (mümkinâta) gücünün yetmemesi durumu oluşur ki, böyle bir ilâh tasavvuruna Kur'anî veya İslâmî bir kılıf giydirmeye çabalarının beyhude olacağı açıktır. Bütün bunlar bizi, şey kavramının mümkinâtı da içerdiği sonucuna götürür. Bu sonucun ortaya koyduğu tespit ise şudur: Allah'ın her şeyi bildiğini vurgulayan âyetler, Allah'ın kulların ihtiyarî fiillerini de biliyor oluşuna delalet etmektedir.

#### 4.2. Tebbet Sûresi Üzerinden Getirilen İtirazın Kritiği

Bayındır'ın görüşünün geçersizliğini ortaya koyma adına öne sürülen bir diğer argüman Tebbet sûresidir. Buna göre bu sûrede açıkça Ebu Leheb ve karısının cehennemlik oluşundan bahsedilmesi,<sup>104</sup> Allah'ın kulların fiillerini önceden bildiğinin delilidir. Bayındır bu itirazı, Tebbet sûresinin Ebu Leheb öldükten sonra (veya öldüğü an) indirildiğini söyleyerek cevaplandırmaktadır. O bu sûrenin Ebu Leheb hayatta iken indirildiği bilgisinin İbn Abbas'a dayandırılan bir rivâyete ait olduğunu oysa bu rivâyetin aslının olmadığını öne sürmektedir. Sûrenin sebep-i nüzûlu olarak aktarılan olayda İbn Abbas'ın henüz doğmamış olduğunu belirten Bayındır'a göre âyetteki tebbe fiili “öldü” anlamına gelmektedir.<sup>105</sup>

Ebu Leheb'in ölüm tarihi ile ilgili tarihi kaynaklara ve rivayetlere güvenmediğini belirten Bayındır, Ebu Leheb'in bu sûrenin öncesinde öldüğü bilgisinin kaynağını beyan etmemiştir. Dolayısıyla bu bilgiye nereden ulaştığını bilme imkânımız bulunmamaktadır. Ancak şurası var ki Bayındır'ın bu cevabı, tarihi gerçeklerle ve konuyla ilgili rivâyetlerle uyuşmamaktadır. Kaynaklar Ebu Leheb'in hicretten sonra 624 yılında öldüğünü söyler<sup>106</sup> ki bu bilgi, Tebbet sûresinin Ebu Leheb hayatta iken onun karısıyla birlikte cehenneme gideceğini önceden haber verdiğini belgelendirmektedir. Öte yandan bu sûrede cehenneme gideceği söylenen tek kişi Ebu Leheb değildir. Hanımı Ümmü Cemil de bu yolda ona eşlik edecektir. Bayındır'ın tebbet lafzını öldü olarak tercüme etmesi de problemlidir. Lügatler incelendiğinde bu lafzın “kaybetti, devamlı bir kayba duçar oldu” gibi anlamlara geldiği veya bir kişinin aleyhine yapılan dualarda, onun hüsrana

<sup>95</sup> Vahdettin Başçı, “Deizm”, Sosyal Bilimler Ansiklopedisi (25.03.2023).

<sup>96</sup> el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 2/556.

<sup>97</sup> el-Mülk 67/14.

<sup>98</sup> Ebu Hanife Numan b. Sâbit, *Fıkhü'l-Ekber* (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkân, 1999), 29.

<sup>99</sup> Nitekim Mâtûrîdî kelimacılara göre kulun ihtiyarı, kuldan sâdir olmakla birlikte ne mevcuttur ne ma'dûmdur. Bu ise kulun ihtiyarında mecbur olmadığını göstermektedir. bk. Hayrettin Nebi Güdekli. “Müteahhirin Dönemi Mâtûrîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'îyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”. *İsam İslam Araştırmaları Dergisi*, 41 (2019), 93-94.

<sup>100</sup> el-Furkân 25/2.

<sup>101</sup> İbn-i Ebî'l-İzz Sadru'd-din Muhammed b. 'Alâu'd-din Ali b. Muhammed Hanefî, *Şerh-u Akidedi't-Tahaviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 2/359; Şevki, “İlim”, 22/109.

<sup>102</sup> Kudret sıfatının tesir alanı, mümkün statüsünde bulunan ve ona konu teşkil etme niteliği taşıyan her şeydir. bk. Bekir Topaloğlu, “Kudret”, TDV İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/317. Ayrıca bk. el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 52; Ebu Abdullah İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-alîl fî mesâilil-kadâi ve'l-kaderi ve'l-hikmeti ve't-ta'îl* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019), 184.

<sup>103</sup> Abdülaziz Bayındır'ın Süleymaniye Vakfı Yayınları tarafından 2003 yılında yayımlanan sadece Fâtiha ve Bakara surelerini ihtiva eden mealinde ilgili ifadenin her geçtiği bölümde, “Allah'ın her şeye gücü yeter” şeklinde tercüme etmesi dikkat çekicidir. Abdülaziz Bayındır, *Kur'an-ı Kerim'in Açıklamalı Mealî* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2003), 40, 57, 58, 65, 91, 97. Bayındır dijital ortamda yayımlanmış olduğu güncel Kur'an mealinde bu ifadeyi “Şüphesiz Allah, her şeye bir ölçü koyar” şeklinde tercüme ederek bir anlamda önceki tercümelerinin hatalı olduğunu ikrar etmiştir. Süleymaniye Vakfı Kur'an Mealî, “Süleymaniye Vakfı Mealî”.

<sup>104</sup> Tebbet 111/3-5.

<sup>105</sup> Fitrat Tv, “Kader Konusunda Yapılan Tenkitlere Cevaplar”, *YouTube*, (22 Şubat 2017), 00:32:00-00:35:50.

<sup>106</sup> Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *es-Siretu'n-nebeviyye*, (Beyrut: Dâru'l-Marife li't-Tibeati ve'n-Neşr, 1976) 224. Mehmet Ali Kapar, “Ebu Leheb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/178-179. Hatta Ebu Leheb'in Hz. Peygamber'e (sav) süt annelik yapan cariyesi Süveybe'yi ancak hicretten sonra azad ettiği aktarılır. bk. Ebu Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübârâ* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 1/108.

uğramasını istemek amacıyla kullanıldığı aktarılmaktadır.<sup>107</sup> Ayrıca bu fiil ilgili ayette Ebu Leheb'e değil, onun ellerine isnad edilmektedir. Dolayısıyla Bayındır'ın kendi sözlük anlayışı ve lafzın zâhirine sâdik kalan yaklaşımınca bu ayetin anlamı, "Ebu Leheb öldü" değil, "Ebu Leheb'in iki eli öldü" şeklinde olur ki bunun ne kadar gayr-ı mâkul olduğu açıktır. Bütün bu tespitler ışığında Allah'ın, Ebû Leheb'in ölümünün çok öncesinde iman etmeyeceğini ve cehennemlik olacağını bildirmesi sebebiyle, bu ayetlerin O'nun, kulların irâdî eylemlerini önceden bildiğinin apaçık delillerinden birisi olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bu haberin, Kur'ân'ın apaçık gaybî i'câzlarından biri olduğunun da altını çizmek isteriz.<sup>108</sup>

#### 4.3. Hud 11/36. Âyet Üzerinden Getirilen İtirazın Kritiği

Bayındır'a iletilen bir diğer itiraz ise - ki ona göre bu itiraz diğerlerinden çok daha ayakları yere basan bir itirazdır - Allah Teâlâ'nın Hz. Nûh'a (a.s.) o ana kadar iman edenler hariç, kavminden kimsenin iman etmeyeceğini bildirmesidir.<sup>109</sup> Bayındır'a göre bu âyette, aslında gelecekle ilgili bir bilgi aktarımı söz konusu değildir. Âyetteki *لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ* "Kavminden iman eden olmayacak" tabiri ise Hz. Nûh'un kavminin inkârda ne kadar kararlı olduklarını anlatmaktadır. Bu ifade gelecekte bahsediyor olsaydı, Hz. Nûh'un iman etmeyeceğini bile bile oğlunu gemiye davet etmesinin bir izahı olmazdı. Bayındır, kâfirlerin Nebi (a.s.) tarafından uyarılsalar da uyarılmasalar da inanmayacaklarını anlatan âyetin<sup>110</sup> de gelecekte değil mevcut durumdan bahsettiğini ancak yerleşik kader inancı sebebiyle bu âyetlerin bugüne kadar hep yanlış tercüme edildiğini belirtir.<sup>111</sup> Bu noktada bahse konu olan *لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ فَلَا تَتَّبِعُنَّ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ* "Nûh'a vahyolundu ki: Kavminden daha önce iman etmiş olanlardan başka, artık hiç kimse iman etmeyecek. O hâlde, onların yapmakta oldukları şeylerden dolayı üzülme." şeklindeki âyet<sup>112</sup> hakkında şunlar söylenebilir:

Âyetin kendi içerisindeki bütünlüğü ve bilhassa *لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ* "Kavminden hiç kimse iman etmeyecek", ifadesinin hemen arkasından gelen *إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ* "Daha önce iman etmiş olanlardan başka" şeklindeki cümleyle istisnaya gidilmesi, bu ifadenin geleceğe dair; sınırları, çerçevesi belli net bir bilgi aktarımı olarak anlaşılmasının doğal ve isabetli olduğunu göstermektedir. Bayındır'ın söz konusu cümleyi, Hz. Nûh'un kavminin inkârdaki kararlılıklarının ifadesi olarak yorumlaması gerek dilin mantığı gerekse âyetin bağlamı açısından temeli olmayan zorlama bir yorumdur. Zira kavmini çok uzun seneler boyunca İslam'a davet eden Hz. Nûh'un onların inkârdaki inatçılığını ve bu konuda ne kadar kararlı olduklarını anlayamamış olması düşünülemez. Nitekim bazı âyetlerde Hz. Nûh'un kavminin inkârdaki kararlı duruşlarını ve inatçı tutumlarını Allah'a şikâyet ettiği, hatta bu şikâyetin onların helâkını temenni eden bir duaya dönüşecek dereceye ulaştığı anlatılmaktadır.<sup>113</sup>

Öte yandan Bayındır'ın Hz. Nûh'un tufanın başlangıcında oğlunu gemiye davet etmesini görüşüne gerekçe kılması, yorumuna haklılık kazandıracak güçte bir argüman değildir. Hz. Nûh'un oğlunu gemiye davet etmesi, Allah'ın bir vaadine binaendir. Bu vaade göre, inananlar ve Hz. Nûh'un - aleyhine hüküm verilmiş olanların dışında kalan - ailesi gemiye binmeleri halinde kurtulacaktır.<sup>114</sup> Nitekim tufan sonrası Hz. Nûh, Allah'a oğlunun kendi biyolojik ailesinden olmasına rağmen helâk oluşunun sebebinin bir Peygambere yaraşır bir edep ve üslupla sorar. Allah Teâlâ Hz. Nûh'a cevâben, oğlunun kâfirlerden olduğunu dolayısıyla ailesinden sayılamayacağını söyler ve Hz. Nûh'u *hakkında bilgisi olmayan şeyleri sormaması* konusunda uyarır.<sup>115</sup> Bu uyarı, Hz. Nûh'un oğlunun kâfir olduğunu bilmediği dolayısıyla bu yüzden onu gemiye davet ettiği yorumunu desteklemektedir.<sup>116</sup> Zira Hz. Nûh'un oğlunun durumunu biliyor oluşunu kabul ettiğimizde, Allah'ın kendisini hakkında bilgisi olmayan şeyleri sormaması konusunda niçin uyardığı konusu adeta boşlukta kalacaktır.<sup>117</sup> Bütün bunlar, âyetteki ifadenin kulların (Hz. Nûh'un kavmi) gelecekteki fiilleri ile ilgili net bir bilgi

<sup>107</sup> Halil b. Ahmed, Kitâbu'l-Ayn, 110; el-İsfahânî, *el-Mufredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 162; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 2/56

<sup>108</sup> Kaynaklarda Ebu Leheb'in eşi Ümmü Cemîl'in Tebbet suresi nâzil olduktan sonra, elindeki taşla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ağzına vurmak amacıyla Kâbe'ye doğru koştuğu, onun öfkeli bir şekilde geldiğini gören Ebû Bekir'in telaşlanması üzerine Resûlullah'ın ona, İsrâ 17/45. ayetini okuyarak Ümmü Cemîl'in kendisini göremeyeceğini söylediği rivayet edilir. Buna göre Ümmü Cemîl, karşısında olduğu halde Hz. Peygamber'i göremez ve Ebû Bekir'e arkadaşının nereye gittiğini sorar ve ona olan kinini döktüğü mısraları okuduktan sonra oradan ayrılır. bk. Ebu'l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân'î'l-azîm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998) 5/75-76; Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi kitâbi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 5/295-296; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/277-278.

<sup>109</sup> Hûd 11/36.

<sup>110</sup> el-Bakara 2/6.

<sup>111</sup> Fitrat Tv, "Kader Konusunda Yapılan Tenkitlere Cevaplar", 00:46:00-00:48:33.

<sup>112</sup> Hûd 11/36.

<sup>113</sup> Nûh 71/5-9, 21-27.

<sup>114</sup> Hûd 11/40.

<sup>115</sup> Hûd 11/45-46.

<sup>116</sup> Hz. Nuh'un onlardan tek bir tane bırakmayacak şekilde kâfirleri helâk etmesi için Allah'a yalvardığı hatırlanacak olursa (Nuh 71/26), oğlunun kâfir olduğunu bile bile kurtuluşunu istediğini iddia etmek karşımıza izahı güç bir tablo çıkaracaktır. Zira bu durum bizi helâkını istediği kişilerin -kısmen de olsa- kurtuluşunu da isteyen bir peygamber profilini kabule zorlayacaktır. Nitekim Kurtubî konuyu tam da bu minvalde beyan eder. bk. el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/45.

<sup>117</sup> Bu noktada Hz. İbrahim'in inkârcılığı tebeyyün ettikten sonra babası için istiğfar dilemekten vazgeçtiğini ve ondan uzak durduğunu hatırlatmak isteriz ki bu hadise Hz. Nûh'un oğlu ile arasında yaşananlar açısından fikir verici bir örnek olması açısından önemlidir. et-Tevbe 9/114. Müfessirlerden Beydâvî, Hz. İbrahim'in, babasının küfür üzere öldüğünü görmesi veya kendisine onun inanmayacağını bildiren bir vahiy gelmesi sebebiyle istiğfarda bulunmaktan vazgeçtiğini aktarır. Nâsiruddîn el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-Arabi, 1997), 3/100.

aktarımı olarak anlaşılması gerektiğini göstermektedir. Bununla birlikte Bayındır, kader inancı ile geleceğin bilinmesinin sıkı sıkıya birbirlerinden ayrılmayacak derecede bağlantılı olması sebebiyle iddialarının varlığı/varacağı noktayı hesaplayamamış görüntüsü vermektedir. Öne sürdüğü iddialarla bir problemi çözmek isterken aslında Allah'ın bir bütün olarak geleceğe dair bilgisini tartışmalı hale getirmekte, ona cehâlet isnad etmektedir.

#### 4.4. Hadid 57/22. Âyet Üzerinden Getirilen İtirazın Kritisizliği

Bayındır'ın görüşünü çürütmeye yönelik öne sürülen diğer bir âyet Hadid 57/22. âyettir. Bu âyette musibetlerin henüz yaratılmadan önce bir kitapta yazılı olduğunu bildirilmektedir.<sup>118</sup> Bayındır, âyetteki yazma eylemini, öncesinden kayıt altına almayı anlatan bir yazım şeklinde değil, her an gerçekleştirilen bir fiil olarak yorumlar. Yani Allah Teâlâ, her bir hadiseyi yazmaktadır ancak bu yazma eylemi, fiilin hemen öncesinde gerçekleşmektedir. Bayındır bu yorumuyla, Allah'ın kulun yapacağı fiili önceden bilmediğini, kul kararını verdikten sonra bunu öğrenmiş olduğunu ve yazma işleminin ancak bu andan itibaren gerçekleştiğini anlatmak ister ki ona göre bu husus kendi görüşüyle çelişmemektedir.<sup>119</sup> Bahse konu olan *تَبْرَاهَا* *فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا* "Yeryüzünde vuku bulan veya başınıza gelen hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılı olmasın. Kuşkusuz bu Allah'a göre kolaydır" şeklindeki âyetle<sup>120</sup> ilgili olarak Bayındır özellikle *تَبْرَاهَا* lafzı üzerinde durur. Bu lafızdaki *هَا* zamiri öncesinde geçen *enfûs*, *arz* ve *musibet* lafızlarından ayrı ayrı her birine veya hepsine *ircâ* edilebilir ki müfessirlerde söz konusu zamirin aidiyetiyle ilgili ihtimallere eserlerinde yer verir.<sup>121</sup> Ancak bu âyet, akabindeki âyetle birlikte incelendiğinde - ki bağlam bunu gerektirir - Bayındır'ın buradaki yazma fiilinin öncesinde değil, anlık olarak gerçekleştiği şeklindeki yorumunun isabetli olmadığı rahatlıkla görülür. Zira bir sonraki âyette bu kayıt işleminin gerekçesi, *insanların kaybettiklerine üzülmemesi ve kendilerine verilenlerle şımarmaması* olarak açıklanmaktadır.<sup>122</sup> Yani kişinin, her şeyin Allah katında bir kitapta önceden takdir edilmiş ve yazılmış olduğunu bilmesi, kaybettiği hususlara dair üzüntüsünü ve kazandığı şeylerle ilgili gurura ve kibre kapılma ihtimalini azaltmaktadır.<sup>123</sup> Oysa Bayındır'ın yorumunu esas alarak âyeti anlamaya çalıştığımızda karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: İnsanlar bir şeyi yapmaya karar verdikten sonra söz konusu yazma/kayıt işlemi gerçekleşmektedir, bu yüzden insanoğlu kaybettiğine üzülmemeli, kazandığı ile gurura kapılmamalıdır.<sup>124</sup> Görüldüğü gibi âyet bu şekilde anlaşıldığında, âyette ifade edilen gerekçeyi öncesindeki bilgi ile ilişkilendirme imkanı kalmamaktadır. Ayrıca kendi görüşünü delillendirirken dâima zâhiri anlamdan hareket eden Bayındır'ın bu âyetteki *فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا* "Onu yaratmadan önce bir kitaptadır" ifadesini, her an gerçekleştirilen bir yazma fiili olarak anlamlandırması takip ettiği metodoloji ile çelişmektedir.

Bütün bunlardan öte Bayındır'ın yazma işleminin kulun karar verdikten sonra gerçekleştiği iddiası aklen de sorunludur. Zira kul verdiği karardan dönebilir, karar verdiği tersini de yapabilir veya karar verdiğini hiç yapmayabilir. Bayındır'ın kendisinin de kabul ettiği görüşe göre karar vermek başka, fiilin gerçekleşmesi başka bir şeydir. Fiil gerçekleşmeden önce karar aşamasında bilmek de bir bakıma var olmayı yani geleceği bilmektir. Dolayısıyla bu âyete göre Bayındır, aklen kendisi ile de çelişmektedir.

Bu noktada son olarak bir parantez açmak, kadere konu olan bu ve benzer mefhumdaki ayetlerden hareketle kişinin iradesini ve gayretini yok sayan veya değersizleştiren yorumlara kapı aralanmasını doğru bulmadığımızı ifade etmek isteriz. Bir önceki (Hadid 57/21.) ayette insanlardan cennete girmek için çabalamaları ve bu konuda yarışmaları istenir. Şayet cebir söz konusu olsaydı bu teşvik anlamsızlaşırdı. Bununla birlikte Ebu Hanife'nin de dikkat çektiği üzere Allah'ın ilmi ve yazması, hükmen değil vafendir.<sup>125</sup> Yani irâde gibi cebri gerektirici, hükmi bir özelliği yoktur. Kur'an'da "Geçmiş günlerde yapmış olduklarınızdan ötürü afiyetle yiyeğin, için"<sup>126</sup> denildiği halde "Allah'ın sizin hakkınızdaki bilgi sebebiyle yiyeğin, için" denilmemesinin esprisi de buradan kaynaklanıyor olmalıdır.<sup>127</sup>

#### 4.5. Kehf 18/180. Âyeti Üzerinden Getirilen İtirazın Kritisizliği

Bayındır'a karşı yöneltilen en güçlü itirazlardan biri, Kehf sûresinde anlatılan ve Hz. Hızır olduğu söylenen kişi ile Hz. Musa (a.s.) arasında geçen kıssadaki bir olaya dairdir. Buna göre, Hz. Musa, kendisine ledünnî ilim verilmiş biri ile

<sup>118</sup> el-Hadid 57/22.

<sup>119</sup> Fitrat Tv, "Kader Konusunda Yapılan Tenkitlere Cevaplar", 00:54:00-00:58:33.

<sup>120</sup> el-Hadid 57/22.

<sup>121</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/479; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/467; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 17/257; el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 3/100; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr*, 10/111.

<sup>122</sup> el-Hadid 57/23.

<sup>123</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/479; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 17/258; el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 5/189.

<sup>124</sup> İncelediğimiz âyette *فِي كِتَابٍ* "kitaptadır" şeklinde bir ifade geçmektedir. Bu mutlaka bir yazmayı veya kaydetmeyi gerektirmeyebilir. Kitâp lafzından kasıt, levh-i mahfuz veya ilâhî ilim olabilir. Ancak konumuz açısından önemli olan, yazılmış olsun veya olmasın bu bilginin önceden ilâhî ilimde mevcut olduğu gerçeğidir. Örneğin Zemahşerî ve Râzî bu kitabı levh-i mahfuz olarak tefsir etmektedir. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/479; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/12.

<sup>125</sup> Ebu Hanife, *Fikhu'l-Ekber*, 29.

<sup>126</sup> el-Hâkka 69/24.

<sup>127</sup> Yine benzer şekilde pek çok ayette, "bilgimiz sebebiyle acıklı azabı tadın" şeklinde bir ifade yerine "inkâr etmeniz veya yalanlamanız sebebiyle azabı tadın", gibi ifadelerin kullanılması, kulların fiillerinde özgür olduklarının Kur'anî referansları olarak anlaşılabilir. bk. Âl-i İmrân 3/106; el-En'âm 6/30; el-A'râf 7/39; es-Secde 32/20.

karşılaşır ve o kişiden kendisine bildiklerini öğretmesini ister. Cumhura göre bu kişi Hz. Hızır'dır.<sup>128</sup> Hz. Hızır kendisine soru sorulmaması şartıyla Hz. Musa'nın (a.s.) talebini kabul eder ve birlikte yolculuğa çıkarlar. Yolculuk esnasında Hz. Hızır, birinci hadisede bir gemiyi deler ve geminin batmasına sebep olur, ikincisinde bir çocuğu öldürür, üçüncüsünde ise kendilerini misafir etmek istemeyen bir belde ahalisinin yıkılmak üzere olan duvarını doğrultur.<sup>129</sup> Bu üç hadiseden Bayındır'a yöneltilen âyet, ikincisine yani Hz. Hızır'ın bir çocuk öldürdüğü olaya dairdir. İlk olayda sabredemeyerek olayın iç yüzünü öğrenmek isteyen Hz. Musa, ikinci olayda da sabredemez ve Hz. Hızır'a karşılaştıkları çocuğu neden öldürdüğünü sorar. Çocuğun ileride anne babasını azgınlığa ve küfre sürükleyecek bir çocuk olacağını belirten ve sonrasında önceki olayların da iç yüzünü açıklayan Hz. Hızır, bütün bunları Allah'ın emri ile yaptığını ekler.<sup>130</sup>

Bayındır bahse konu olan *وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا* "Gence gelince, onun anne babası mümin kimselerdi; gencin onları sonunda azgınlık ve nankörlüğe düşürmesinden korktuk." şeklindeki âyetin<sup>131</sup> kendi görüşünü nakzetmediğini savunmaktadır. Âyetteki *فَخَشِينَا* korktuk sözüne dikkat çeken Bayındır'a göre şâyet Allah (çocuğun gelecekte yapacağı eylemleri) biliyor olsaydı, korktuk değil, bildik derdi. *Korktuk* sözünün ihtimalden dolayı kullanıldığını belirten Bayındır, bu yorumunun Allah'ın o çocuğu sadece bir ihtimale binaen öldürmüş olduğu iddiasıyla eşdeğer olduğunun farkındadır. Nitekim kendisi bu itirazı Allah'ın yaptıklarından sorumlu tutulamayacağını belirten ilâhî prensibi<sup>132</sup> hatırlatarak cevaplar.<sup>133</sup>

Tefsirlerde, Bayındır'ın üzerinde durduğu *فَخَشِينَا* lafzı, her ikisi de Kur'an'ın bütünlüğüne ve çizdiği ilâh tasavvuruna uygun olan iki ihtimale göre açıklanır. Bunlardan birincisine göre bu söz Allah'a aittir ve *فَعَلِمْنَا* bildik<sup>134</sup> veya *فَكْرِهْنَا* hoş görmedik anlamına gelmektedir. İkincisine göre bu söz Hz. Hızır'a aittir, kendisi Allah Teâlâ tarafından çocuğun gaybî haline muttalî kılındığı için böyle bir söz söylemiştir.<sup>135</sup>

Anlaşılan o ki Bayındır, Allah'ın kulların gelecekteki irâdî eylemlerini bilmiyor olduğunu ispat hususunda o kadar aşırı gitmektedir ki, bu konuda İslam âlimlerinin on dört asırdır bu âyeti yanlış anlamak ve açıklamakla itham etmekte, daha da vahimi Allah'a ihtimale binaen çocuk öldürmek gibi bir eylemi yakıştırmakta bir sakınca görmemektedir. Ayrıca bu noktada Bayındır'ın Allah Teâlâ burada bildiğimiz 'korkma' fiilinden bahsetmektedir yani korktuğunu ifade etmektedir şeklinde bir görüş belirtmiş olması halinde, en azından kendi usûlü açısından daha tutarlı bir yorumda bulunmuş olacağını söylemek isteriz. Zira ihtimale binaen çocuk öldüren ilah tasavvuru, korkan bir ilah tasavvurundan çok da farklı değildir. Bununla birlikte ilgili âyetin hemen sonrasında, çocuk öldürme eyleminin anne babaya öldürülen çocuktan daha temiz ve daha merhametlisini vermek için yapıldığı eklenmektedir.<sup>136</sup> Şu halde Bayındır'ın yorumunu bir an için doğru kabul etsek dahi problem çözülmeyecek aksine karşımıza cevaplanması gereken şu gibi soruların çıkması kaçınılmaz olacaktır: Şâyet daha temiz olarak verilen çocuk kötü eylemler yapacak, hatta anne babasını çok daha ileri seviyede bir azgınlığa ve sapkınlığa sürükleyecek olsa, Allah ne yapacaktır? O çocuğu da öldürecek midir? Yoksa bu âyeti mi kaldıracaktır? Zira Allah, daha temiz bir çocuk vereceğini söylese de Bayındır'a göre daha temiz olarak görülen çocuğun ne kadar temiz kalabileceği - haşa - Allah Teâlâ için bile bir muammadır. Dolayısıyla Bayındır'ın görüşünü ayakları yere basan sağlam bir tez olarak öne sürebilmesi için bu ve benzeri soruların resmettiği tabloyla ilmî zeminde yüzleşmesi, bir anlamda dört başı mamur bir şekilde iddiasının sağlamasını yapması gerekmektedir.

## 5. Allah'ın Kulların İhtiyarî Fiillerini Bildiğiyle İlgili Bazı Deliller

Her ne kadar bu bölüme kadar aktardığımız Bayındır'ın görüşünün isabetsizliğini ortaya koymuş olsa da konuyla ilgili diğer bazı naklî ve akfî delilleri sıralamanın tamamlayıcı olacağını düşünmekteyiz.

### 5.1. Allah'ın Benzerinin Olmadığını Söyleyen Âyetin Kulların İrâdî Fiillerinin Bilinmesiyle İlişkisi

Bu konudaki birinci delilimiz Bayındır'ın referans olarak gösterdiği, Allah'ın benzeri gibisinin dahi olmadığını belirten âyettir.<sup>137</sup> Bu âyeti Bayındır'ın yorumunu esas alarak anlamaya çalıştığımızda, Allah'ın da insanların da kişilerin gelecekteki ihtiyarî fiillerini bilmeme noktasında müsterek olduğunu, bu konuda bir benzeşmenin olduğunu öne sürmek kaçınılmaz olacaktır. Yani kendini her şeyin yaratıcısı,<sup>138</sup> tek olan, hiçbir şeye muhtaç olmayan, dengi bulunmayan<sup>139</sup> gibi

<sup>128</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, 15/321-322; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/731; el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, 3/287; Kurtubî cumhurun bu kişinin Hz. Hızır olduğunda ittifak ettiğini aktarır. bk. el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 11/16.

<sup>129</sup> İlgili kıssanın geçtiği bölüm için bk. el-Kehf 18/65-82.

<sup>130</sup> el-Kehf 18/80-82.

<sup>131</sup> el-Kehf 18/180.

<sup>132</sup> el-Enbiya 21/23.

<sup>133</sup> Fitrat Tv, "Kader Konusunda Yapılan Tenkitlere Cevaplar", 01:07:30-01:58:33.

<sup>134</sup> el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 7/200; Kurtubî, İbn Abbas'ın bu lafzı *فَعَلِمْنَا* "bildik" şeklinde açıkladığını aktarır. el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 11/36.

<sup>135</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/741; en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, 2/314; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 7/214; Cemâluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'Arabi, 2001), 3/102.

<sup>136</sup> el-Kehf 18/81.

<sup>137</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>138</sup> ez-Zümer 39/75.

<sup>139</sup> el-İhlâs 112/1-4.

nitelendirmelerle tanıtan ve kendisinin benzerinin dahi olmadığını söyleyen bir yaratıcının, unutan, şaşırın, yanılan, bir dakika sonrasını bilemeyen kendi kulu ile - bir nokta da dahi olsa - aynı pozisyonda olduğunu söylemek bir gerçeğin ifadesi olacaktır. Oysa bu âyet, açık ve mutlak bir şekilde, Allah'ın başkalarıyla müşterek bir özelliğinin veya benzerliğinin söz konusu olduğunu iddia etmenin imkânsız olduğunu vurgulamaktadır. Bu noktada insanın da konuştuğu, şu âna veya geçmişe dair bazı şeyleri bildiği, Allah'ın da konuşmak ve bunları bilmek hassasıyla insanlarla benzeştiği söylenemez. Zira buradaki benzerlik, sûreten benzerlik iken, bilmeme konusundaki benzerlik, sûreti ve mahiyeti de içine alan tam bir benzerliktir. Allah'ın bilmesi insanın bilmesi gibi, konuşması insanın konuşması gibi değildir ancak - haşa - bilmemesi söz konusu olduğunda, O'nun bilmemesi insanın bilmemesi gibi değildir denilemez. Zira burada müşterekliğin nesnesi, var olan bir özellik değil, yokluktur, yani bilginin yokluğu.

Bu konudaki bir diğer âyet olan Nahl Sûresinin on yedinci âyetinde yukarıda sözünü ettiğimiz yaratıcı-yaratılan arasındaki derin farklılığa oldukça etkili bir üslupla dikkat çekilmektedir: أَفَلَا تَدَّبَّرُونَ *"Hiç yaratan yaratamayana benzer mi? Artık siz düşünmez misiniz?"* Bu âyetin geçtiği bağlamda, tevhidin ispatı gayesine yönelik olarak insanın faydalandığı nimetlere dikkat çekilmekte ve ilk muhatapları olan Arap müşrikler, yaratılmışları yaratana benzetmeleri sebebiyle soru üslûbu giydirilmiş etkili bir ifadeyle eleştirilmektedir.<sup>140</sup> Âyetin أَفَلَا تَدَّبَّرُونَ *"Artık siz düşünmez misiniz"* şeklinde bitirilmesi oldukça dikkat çekicidir ki, bu ifade, yaratanın-yaratılana hiçbir noktada benzemeyeceği gerçeğinin birazcık tefekkürle dahi görülebilen hakikatlerden olduğuna işaret etmektedir. Müfessirlerden Beydâvî de âyeti bu minvalde tefsir etmekte ayrıca bilmenin ilâh olmanın gereklerinden olduğunu vurgulamaktadır.<sup>141</sup> Oysa Bayındır'ın savunduğu görüş gereğince âyetteki *yaratan yaratamayana benzer mi* sorusuna evet cevabı verme imkânı bulunmaktadır. Tabi ki arkasındaki أَفَلَا تَدَّبَّرُونَ *"Artık siz düşünmez misiniz"* hitabı ile yüzleşmek kaydıyla.

### 5.2. Yaratma-İlim İlişisini Vurgulayan Âyetlerin Kulların İrâdî Fillerinin Bilinmesiyle İlişkisi

Bu konudaki ikinci naklî delil Allah'ın أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ *"Yaratan bilmez mi"* şeklinde bilme ile yaratma arasındaki ilişkiye dikkat çektiği âyettir.<sup>142</sup> Bu âyet o kadar açıktır ki, أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ *"Yaratan bilmez mi"* sorusunun, yaratıcılık vasfının bilmek/ilim sıfatından ayrı tutulamayacağına, her şeyi bilen ancak her şeyin yaratıcısı olabileceğine dikkat çeken vurgusu ilk bakışta fark edilmektedir. Dolayısıyla başta ilgili âyet olmak üzere, Allah'ın her şeyi bildiğini anlatan âyetlerin de delâletiyle, yaratmak ile bilmemek sıfatlarının yan yana gelemeyeceğini aksi iddia ve tezlere dayalı ilâh tasavvurlarının Kur'ân'dan onay alamayacağını rahatlıkla söyleyebiliriz. Ne var ki yukarıdaki sağlamayı burada da yaptığımızda yani âyete Bayındır'ın görüşünü esas alarak yaklaştığımızda أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ *"Yaratan bilmez mi"* sorusuna, kısmen geçerli olmak üzere بَلَى *"Evet bilmez"* şeklinde cevap vermek pekâlâ mümkündür.

### 5.3. Cehennemcinler ve İnsanlarla Doldurulacağını Bildiren Âyetin Kulların İrâdî Fillerinin Bilinmesiyle İlişkisi

Üçüncü delil Allah'ın cehennemi cinler ve insanlarla dolduracağını ifade ettiği âyettir.<sup>143</sup> Allah, yaratılış planında insanların ve cinlerin çoğunluğunun inkârda ve isyanda ısrarcı olacağını kuşatıcı ilmiyle bilmesi sebebiyle insanlar ve cinlerden çoğunluğunun imtihanı kaybedeceğini açıkça ifade etmektedir.<sup>144</sup> Yine bir sağlama yapacak ve bu âyeti Bayındır'ın bakış açısıyla değerlendirecek olursak, imtihanın sonucunun belli olmadığını, bu sözün bir tahmine binaen olduğunu veya sadece bu sözü yerine getirmek için Allah'ın doğrudan cehenneme gidecek insanlar yaratacağını iddia etmek gibi ilmine veya adaletine gölge düşüren izahlara sığınmak kaçınılmaz olacaktır.

Yine Bayındır'ın kabulüyle Kur'ân'a yaklaştığımızda Allah'ın Hz. Âdem'in (a.s.) ve diğer tüm insanların ihtiyarî fillerinin ne olacağını bilmeksizin İblis'e süre tanıdığını, insanlığın istisnasız tümünün İblis'in peşinden gitme ihtimalini kabul ederek onun meydan okuyuşuna fırsat tanıdığını, reddedip reddetmeyeceğini, görevine ihanet edip etmeyeceğini bilmeden insanlar arasında bir kısmına peygamberlik görevi verdiğini kısacası neticesi belirsiz bir planı uyguladığını iddia etmemiz gerekecektir. Tabi tüm bunların ötesinde bu kabulün bizi sürüklediği nokta şu olacaktır: Allah'a kısmen de olsa cehalet atfetmek ve bunu Kur'ân âyetlerinin çizdiği ilah tasavvuru olarak aktarmak zorunda kalmak.<sup>145</sup>

## Sonuç

Kur'ân'da Allah'ın ilminin mutlak ve sonsuz olduğu bildiriliyor olsa da bazı âyetlerin zâhirinden hareketle geçmişten bugüne Allah'ın bazı şeyleri sonradan bildiğini öne sürenler olmuştur. Bu isimlerden biri olan Abdülaziz Bayındır'ın iddiasını ispatlamak için öne sürdüğü argümanlardan başlıcası, Muhammed sûresinin otuz birinci ayeti ve benzer manayı

<sup>140</sup> en-Nahl 16/1-17.

<sup>141</sup> el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 3/223.

<sup>142</sup> el-Mülk 67/14.

<sup>143</sup> es-Secde 32/13.

<sup>144</sup> en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, 2/91; Ebussuûd Muhammed b. Mustafa, İrşâdu akli's-selîm ile mezâya'l-kitâbî'l-kerîm, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabi, ts.), 7/84.

<sup>145</sup> Kur'ân'da Allah'ın kulların gelecekteki fiillerini biliyor oluşuna delâlet eden âyetler bunlarla sınırlı değildir. Bu meyanda kulların gelecekte yapacakları bazı fiillerden açıkça bahseden âyetlere bakılabilir. Ancak çalışmamızın hacmini düşünerek bu kadarla iktifa ediyoruz. en-Nisâ 4/66; el-Enfal, 8/23; el-Bakara 2/142; Âl-i İmrân, 3/175; el-En'âm 6/148; et-Tevbe 42, 95; el-Fetih 48/11, 15.

ifade eden diğer birtakım ayetlerdir. Bunun dışında kadîr, kâdir, şey, şâe gibi lafızların anlamı da Bayındır'ın temel iddiasını desteklemek üzere kullandığı diğer argümanları oluşturmaktadır. Bayındır'a göre ilgili ayetler, Allah'ın kulların irâdî fiillerini öncesinde bilmediğini göstermekte, bu fiilleri gerçekleştikten sonra bildiğine/öğrendiğine delâlet etmektedir. Ayrıca şâe lafzının asıl anlamı *yaratmak, oluşturmak* olup, kader inancını İslam'a sokmak isteyen kişilerce bu fiile istemek anlamı verilmiş ve kaynaklara bu anlam özellikle yerleştirilmiştir. Bununla birlikte *mevcut* anlamına gelen şey lafzı da Allah'ın mevcut olan her şeyi bildiğini ifade etmekte olup, Allah'ın kulların gelecekteki fiillerini bildiğine delâlet etmemektedir. Kur'an'da sıkça geçen ve Allah'ın her şeye gücünün yettiğini ifade eden kâdir ve kadîr isimleri ise ölçü koyan anlamına gelmektedir.

Bu çalışmada Bayındır'ın görüşleri ve çıkarımları incelenmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır: Bayındır'ın ayetlerle ilgili çıkarımlarını *sadece lafzın zâhirî ile yetinen bir anlayışla hareket etmek ve buradan bir hükme ulaşmak* şeklindeki bir usûle dayandırdığı görülmüştür. Kur'an ayetlerini herhangi aklî veya lugavî bir delil yahut karine olmadıkça zâhiri üzere anlamak esas olduğu en temel tefsir usûlü kâidelerindedir. Ancak bu anlama faaliyetinin Kur'an'ın bütüncüllüğüne uygun olarak, ifade ettiği temel hakikatlerle çelişmeyecek şekilde uygulanması gerektiği de tefsir usulünün temel esaslarındandır. Yapılan incelemelerde Bayındır'ın bu usûlü Kur'an'ın bütüncüllüğüne ve ifade ettiği temel hakikatlere aykırı olacak şekilde kullandığı bu sebeple Muhammed suresi otuz birinci âyet başta olmak üzere benzer içerikteki âyetlere dair yorumlarının hatalı olduğu görülmüştür. Buna göre ilgili ayetlerde kullanılan alime fiilinin literal anlamıyla anlamanın doğru olmadığı, ilgili ayetlerde bu fiil ile Allah'ın bildiği bir şeyi kullarına bildirmesi, münafıklarla mü'minleri ayırıştırması, münafıkları ortaya çıkarması gibi anlamların kastedildiği görülmüştür. Bayındır'ın üzerinde durduğu şâe fiili ise sözlüklerde ve tefsirlerde genellikle *istemek* anlamı ile açıklanmıştır. Bayındır'ın *bu fiilin anlamı çarpıtıldı ve bu çarpık anlam kaynaklara sokuşturuldu* iddiasını ispat edememesi nedeniyle diğer lafızlarda olduğu gibi bu fiilin anlamı konusunda da sözlüklere itibar edilmiştir. Ayrıca şey lafzının anlamını, kullanıldığı her bölümde *mevcut* manasıyla sınırlandırmanın isabetli olmadığı, bu lafzın mümkinâtın bütününe ifade ettiği tespit edilmiştir. Benzer şekilde kâdir ve kadîr lafızlarını Kur'an'ın bütününe sadece *ölçü koymak* anlamı ile anlamanın ve bu şekilde tercüme etmenin bazı ayetleri anlamada problemler oluşturduğu dolayısıyla bu iki lafzın pek çok ayette *güç yetirmek* anlamında kullanıldığı gözlemlenmiştir. Bayındır'ın görüşünü nakzettiği söylenen âyetlere dair verdiği cevaplar incelenmiş bu cevapların tefsir ilmi açısından tatmin edici doygunlukta olmadığı, çoğunlukla subjektif, zorlama yorumlardan teşekkül ettiği tespit edilmiştir. Ulaşılan bir başka sonuç ise Kur'an'da başta Tebbet Sûresi olmak üzere pek çok ayetin Bayındır'ın iddiasını çürüttüğü ve Allah'ın kulların fiilleri de dahil olmak üzere ilminin her şeyi kuşattığına delâlet ettiği'dir. Bayındır'ın pratikte Kur'an'ı anlama ve açıklama usûlü olarak kullanılan, *önceden benimsenen kabulleri, Kur'an'a onaylatmak için âyetleri zorlama yorumlara tabi tutmak* şeklindeki gayr-ı sahîh yaklaşıma şiddetle karşı çıktığı görüle de kendisini aynı sorumlu yaklaşımı benimsemekten alamadığı görülmüştür. Söz konusu yaklaşımdan hareket eden Bayındır'ın, Allah'ın kulların fiillerini önceden bilmesinin kulların özgürlüğü ve Allah'ın adaleti ile çeliştiği kabulünden yola çıkarak, âyetleri önceden doğruluğuna inandığı bu teze delil kılablecek şekilde te'vil etmeye çalıştığı, teziyle çatışan sarîh âyetleri dahi indî, zorlama yorumlarla mecrasından çıkartmakta bir beis görmediği tespit edilmiştir.

## Kaynakça

- Abdubâki, Muhammed Fuâd. *el-Mucemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerim*. Kâhire: Dâru'l-Kutubu'l-Misriyye, 1945.
- Abdulhamid Omar, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsira*. Kâhire: Âlemu'l-Kitâb, 2008.
- Bayındır, Abdulaziz. *Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlıklar*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2010).
- Bayındır, Abdulaziz. "Kur'an'da Meşiet İrade ve Fitrat". *Süleymaniye Vakfı*. Erişim 12 Temmuz 2022. <https://www.suleymaniyevakfi.org/akaid-arastirmalari/kuranda-sey-mesiet-irade-ve-fitrat.html>
- Beydâvi, Nâsiriddin Ebu Said Abdullah. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mera'shîli. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997.
- Cevziyye, Ebu Abdullah İbn Kayyim. *Şifâu'l-alîl fi mesâili'l-kadâi ve'l-kaderi ve'l-hikmeti ve't-ta'lîl*. thk. Zâhir b. Sâlim. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019.
- Düşünce, Muvahhid. "Prof Dr. Abdulaziz Bayındır - Soru Hocam Allah Gaybı Bilmez, Geleceği Bilmez Dediniz mi". *YouTube*. Yayın Tarihi 21 Mart 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=u7rEVrkj2xg>
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr*. thk. Sıdki Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ebussuûd, Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu akli's-Selîm ile mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahabeden Bir Kısmı Münafık Olabilir mi?" *Rihle Dergisi* 2/7 (Ekim-Aralık 2009), 43-44.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. thk. Ahmed b. Atiyye b. Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2004.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehmiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993. 7/234-236.
- Güdeklî. Hayrettin Nebi. "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *İsam İslam Araştırmaları Dergisi*, 41 (2019), 93-94.
- Hamdi Yazır, Elmallı. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- İbn Ahmed, Ebu Abdurrahman Halil. *Kitâbu'l-Ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Samerrâi. Beyrut: Dâru ve Mektebetu Hilâl, ts.
- İbn-i Ebî'l-İzz, Sadru'd-din Muhammed b. 'Alâu'd-din Ali b. Muhammed Hanefî. *Şerh-u Akidedi't-Tahaviyye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin - Şuayb el-Arnâvûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lugati*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârun. Ammân: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *es-Siretu'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Marife li't-Tibeati ve'n-Neşr, 1976.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'ân'î'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998.



- İbn Manzûr, Cemâluddîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İbn Sa'd, Ebu Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Devâdî. Dimeşk, Dâru'l-Kalem, 1991.
- Kapar, Mehmet Ali. "Ebu Leheb", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994. 10/178-179.
- Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakîliği Meselesi - Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş". *İsam İslam Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), 29-35.
- Kutluer, İlhan. "İlim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2002. 22/109-110.
- Mâturîdî, Ebu Mansûr. *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Baslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2005.
- Namlı, Abdullah. "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 18/1, Haziran 2020.
- Nesefî, Eb'ul-Berekât Hâfizuddîn. *Medâriku't-tenzil ve Hakâiku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedivî. Beyrut: Dâru'l-Kelime't-Tayyib, 1998.
- Numan b. Sâbit, Ebu Hanife. *Fıkhü'l-Ekber*. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetu'l-Furkân, 1999.
- Râzî, Ebu Abdullah Fahrüddîn. *el-Erbain fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzi es-Sakâ. Kahire: Mektebetu'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Muhammed Fahrüddîn Ebu Abdullah. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 3. Basım, 1999.
- Rıza, Reşid - Abduh, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1990.
- Sâbûni, Muhammed Ali. *Safvetu't-Tefâsîr*. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Suyûti, Celâluddîn. *ed-Durru'l-Mensûr fî Kitâbi'l-Me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Süleymaniye Vakfı Kur'an Meali, "Süleymaniye Vakfı Meali". Erişim 12 Temmuz 2022. <https://www.suleymaniyevakfimeali.com>
- Şaşa, Mehmet. "Arapça Dil Dinamiğinin Kelâmî İhtilafı Etkisi (Rü'yetullâh Örneği)". *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları I*. ed. Alparlan Kartal, Ankara: Sonçağ Yayınları, 2019.
- Şemsuddîn, Ebu Abdullah el-Kurtubî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûni – İbrahim Atfîş. Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964.
- Şerif el-Cürcânî, Ali b. Muhammed. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1983.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadir*. Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1993.
- Taberi, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vil'i'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Taftazânî, Sa'duddîn Mesûd. *Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzi es-Saka. Kâhire: Mektebetu'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1988.
- Topaloğlu, Bekir. "Kudret", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/317.
- Tv, Fitrat. "Allah'ın Bilgisi ve Kader". *YouTube*, Yayın Tarihi 22 Şubat 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=xJUG6letHYg>
- Tv, Fitrat. "Kader Konusunda Yapılan Tenkitlere Cevaplar ". *YouTube*. Yayın Tarihi 22 Şubat 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=S2Ghx-kGGik>
- Tv, Fitrat. "Kader Konusunda Yapılan Tenkitlere Cevaplar - 2", *YouTube*. Yayın Tarihi 22 Şubat 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=aamvt9Z3TdM>
- Öz, Mustafa. "Hişâm b. Hakem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998. 18/153-154.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2002. 22/108-109.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Murtezâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. İskenderiye: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf an Hakâiki gavâmid'i't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 3. Basım, 1987.