

İLK ÜÇ ASIR KELAM TARTIŞMALARI TABERÎ ÖRNEĞİ*

Naif YAŞAR**

Öz

İslamî fikriyatın teşekkülünde ilk dört asır büyük bir öneme sahiptir. Zira temel İslam ilimlerinin doğuşu ve sistematize edilişi bu döneme denk gelmektedir. Özellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle başlayan siyasî iç kargaşaların etkisiyle İslam âlimleri arasında birçok kelamî konuda ihtilaflar ortaya çıkmış ve bu ihtilaflar paralelinde birbirinden farklı görüşleri olan birçok fırka tezahür etmiştir. Bazı fırkaların temel dayanağı Kur'ân ve Sünnet iken, bazılarının akıl ve mantık ve diğer bazılarının ise siyasî muharrirler olmuştur. Bu fırkaların teşekkülünde rolü olan belli başlı kimseler vardır. Bu makalede Taberî'nin fırkalar içindeki rolü ve kelamî konumu incelenecektir. Taberî, bazılarına göre Selefi, bazılarına göre koyu bir Ehl-i Sünnet taraftarı, bazılarına göre Ashabü'l-Hadis'ten biri ve diğer bazılarına göre ise Eş'arî kelamcılarının bir prototipidir. Fakat bu tanımlamaların hiçbirisi tam olarak Taberî'nin kelamî konumunu yansıtmaz. Bununla beraber bu tanımlamaların her birisinin haklılık payı da yok değildir. Zira Taberî, bu fırkaların hepsinin de bazı görüşlerini benimsemiştir. Fakat tüm fikirlerini kabul ettiği bir fırka yoktur.

Anahtar Kelimeler: Taberî, Kelam, Taberî Tefsiri, Taberî'nin Kelamî Konumu

THE KALÂM DISCUSSIONS IN THE FIRST THREE CENTURIES TABARÎ AS AN EXAMPLE

Abstract

The first four centuries are very important in terms of formation of the Islamic thoughts. Because the essential Islamic sciences have born and become systematized in this era. Especially by the effect of the political chaos among Muslims which started by the martyrdom of caliph Osman, a lot of conflicts arouse on many theological topics among experts of Islam and in parallel with these controversies, many different schools of kalâm came out. Some schools have relied on Qur'ân and Sunna whereas some others based their thoughts on reason and logic and the other ones on the political stimulants. In this article we will touch on Tabarî's kalam position. According to some experts Tabarî is a Salafi; according to some others he is a strong supporter of Sunnite; according to the other ones he is one of the Aşhâb al-Ḥadīṣ (traditionists) and according to some others he is a prototype of Ash'arite theologians. But actually no one of these definitions explains Tabarî's position of kalâm clearly. Yet, each of these definitions is right partially. Because Tabarî has supported some ideas of all these schools. But there is not any school among them which Tabarî supported completely.

Keywords: Tabarî, Kalâm, Tabarî's Exegesis, The Kalâm Position of Tabarî

* Bu makale Naif Yaşar'ın *İLK ÜÇ ASIR KELAMİ TARTIŞMALAR BAĞLAMINDA TABERÎ (224-310/839-923) NİN KONUMU*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015 künyeli doktora tezinin özetinden meydana gelmiştir.

** Yrd. Doç. Dr. Adıyaman Üm. İslami İlimler Fak. Tefsir ABD Öğr. Ün.

Giriş

Temel İslam ilimlerinin teşekkülü açısından hicri ilk dört asır hayatı bir öneme sahiptir. Zira İslami ilimlerin doğuşu, sınıflandırılması, ilgili terimlerin oluşumu ve İslami ilimlerde branşlaşmanın meydana gelişi bu döneme denk gelmektedir. İlk dört asırdan sonraki dönemlerde her ne kadar İslami ilimlerde gelişmeler kaydedilmişse de aslında bu gelişmeler daha çok ilk dört asırda ortaya çıkan ilimlerin açılımı ve sistematik hale getirilmesi ile alakalıdır. Bu açıdan Cābirī (1936-2010), İslam kültür tarihini, tedvin öncesi ve tedvin sonrası şeklinde iki döneme ayırır.¹ Dolayısıyla İslami ilimlerde herhangi bir konunun boyutlarının sağlıklı bir şekilde ortaya konulması için, bu meselenin ilk teşekkülünün veya diğer bir ifadeyle doğuşunun gerçekleştiği tarihe gitmek, onun doğuşunu tetikleyen ve onu şekillendiren amilleri keşfetmek büyük bir önem arz etmektedir. Örneğin; iman-amel ilişkisi, zât-sıfat bağlamında Allah'ın sıfatları, kebair-iman ilişkisi gibi kelimâ konular, hicri ilk dört asırda yoğun bir şekilde tartışılmıştır.

Hicrî üç ve dördüncü asrın ilk çeyreğinde yaşamış olan Taberî (224-310/839-923), İslami ilimlerin teşekkülü ve tedvininde önemli bir yere sahiptir. Onun kelimâ ilminde de kayda değer bir konumu bulunmaktadır. Bu çalışma Taberî'nin bu yönünü ele almayı hedeflemektedir.

Taberî'nin kelimâ görüşleriyle ilgili olarak birçok eser hazırlanmış olmasına rağmen, bu eserler genel itibarıyla herhangi bir tarihî kronolojiye dikkat etmeden, Taberî'nin görüşlerini, hem kendisinden önceki görüşlerle hem de kendisinden sonraki görüşlerle karşılaştırarak incelemişlerdir. Böyle bir metot ise Taberî'nin görüşlerini ve bu görüşlerin arka planını net bir şekilde ortaya koymak için doğru bir metot değildir. Zira Taberî'den sonra şekillenen görüşleri, onun görüşleriyle karşılaştırmak ve buna bağlı olarak onun kelimâ konumunu belirlemeye çalışmak anakronik bir hataya düşmektir. O halde en sağlıklı metot, Taberî'nin, etkisinde kalarak görüş beyanında bulunduğu fikirleri tespit etmek ve bu bağlamda değerlendirmelerde bulunmaktır.

Taberî'nin kendi çevresinde şekillenen gelenekten nasıl etkilendiği ve bu durumun onun ilmî duruşunu ne dereceye kadar belirlediği, içerisinde yaşadığı siyasî ve sosyo-kültürel ortamının anlaşılmasıyla ortaya konulabilir. Zira kişinin düşünce yapısını şekillendiren, içerisinde yetiştiği ortamdır. Kişi kendisini yetiştiren ortamın özelliklerini bilerek veya bilmeyerek yansıtır.² Cābirī der ki: “Ne tür ilmî çalışma olursa olsun, bu çalışmanın kendi başına müstakil ve dış etmenlerden korunmuş bir şekilde var olması hiçbir zaman mümkün olmadığı gibi, tam aksine

1 el-Cābirī, Muḥammed 'Ābid (1936-2010), *Tekvīnu'l-'akli'l-'Arabī*, Merkezu Dirāsati'l-Vahdētī'l-'Arabīyye, Beyrut 2011, s. 62, 295.

2 el-Cābirī, *el-'Aḳlu'l-'Arab*, s. 23-26, 66-67.

bu ilmi saha, her zaman siyasî ve toplumsal etkilerle varlığını sürdürmüş ve hatta bu alanların sürekli olarak onda cereyan ettiği bir arena olmuştur.³ Binaenaleyh bir medeniyeti veya entelektüel bir seviyeyi doğuran şey, bir toplumun veya toplumların oluşturduğu coğrafî, tarihî, toplumsal ve kültürel muhittir.”⁴ Dolayısıyla İslami ilimler üzerindeki çalışmaların her yönüyle canlı ve çeşitli olduğu bir dönemde yaşayan Taberî, her ne kadar kendi tefsirini yazarken, tefsiri ilgilendirmeyen şeylerden kaçındığını ifade etse de⁵ aslında o, kendi dönemine gelene kadar aktif bir şekilde tartışılan ve kendi döneminde de canlılığını devam ettiren kelimeleri meselelere, gerek doğrudan doğruya ve gerekse de dolaylı olarak göndermelerde bulunmuş, kendisini ait hissettiği fırka ve zihniyet çerçevesinde bazı görüşleri kabul etmiş ve diğer bazılarını reddetmiştir.⁶ Bu bağlamda Cābirî, İslami ilimlerin ve İslam âlimlerinin zihniyetinin temel mayasını Arap dil felsefesinin oluşturduğunu dile getirir.⁷ Dolayısıyla İslami ilimlerin zemininin dile ve beyana dayandığını söylemek hatalı olmasa gerektir.

Taberî üzerinde yapılan çalışmalar, onun hem bilgi kaynakları hem de *Cāmi’u’l-Beyān ‘an Te’vīli Āyi’l-Kur’ān* adlı tefsirinin kaynakları bağlamında özet olarak şunları verirler: Kur’ân, sünnet, icmâ, kıyas/akıl, maslahat ve örf.⁸ *Taberî Tefsiri* üzerinde yapılan çalışmalarda, Taberî’nin tefsir kaynakları arasında Arap diline yer verilmez. Bunun sebebi hem Kur’ân’ın hem diğer temel İslami kaynakların Arapça olması ve ayrıca Arapçanın bir dil olması hasebiyle bilgi kaynağı değil, bilginin işlendiği bir vasıta olarak görülmesi olabilir. Fakat bu durumun aksine Taberî’nin Garibu’l-Kur’ân ile ilgili tahlillerinin temel dayanağının Arap dili olması ve burada Arap dil kullanımına, Arapça şiirlere dayanarak vardığı sonuçları ayetlerin tevillerine yansıtması, kıraatle ilgili tercihlerinde Arap dil kullanımlarına dayanarak birçok sahih kıraati reddetmesi ve bazen de sahih kıraatleri reddetmeden sırf dil kullanımlarından dolayı bazılarını diğerlerine tercih etmesi, yeri geldikçe belirteceğimiz gibi kelimeleri konularda bazı görüşleri Arap dil kullanımına dayanarak reddetmesi veya kabul etmesi, Taberî’nin Arapçayı önemli bir tefsir kaynağı olarak kabul ettiğini göstermektedir. Arap dilinin tefsirlere yansıtılması her ne kadar dirayet başlığı altında kabul edilse de bizce *Taberî Tefsiri* için dirayet kavramı, kastedilmek istenilen manayı net bir şekilde ifade edemeyecek

3 el-Cābirî, *el-‘Aḳlu’l-‘Arab*, s. 6-7.

4 el-Cābirî, *el-‘Aḳlu’l-‘Arab*, s. 13.

5 eḡ-Ṭaberî, Ebū Ca’fer Muḥammed b. Cerir b. Yezîd b. Gâlib (ö. 310/923), *Cāmi’u’l-beyān ‘an te’vīli āyi’l-Kur’ān*, thk. Ḥalîl el-Meys, Dāru’l-Fikr, Beyrut 2005, I, 90, 109; V, 3212, 3673.

6 Bkz. Goldziher, Ignaz (1850-1921), *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslesung*, Brill, Leiden 1920, s. 98.

7 el-Cābirî, *el-‘Aḳlu’l-‘Arabî*, s. 75-77.

8 Cerrahoğlu, İsmail, “Muḥammed İbn Cerir et-Taberî ve Tefsiri”, *AÜİFD*, 16/1 (1968), ss. 79-101, s. 90; Muḥammed ez-Zuḥaylî, *eḡ-Ṭaberî*, s. 136, 172-174; Aydın, Atik, *Taberî’nin Kur’an’ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 78-82, 145-150, 168-169.

Taberî'nin tefsir kaynaklarını belirlemede kanaatimizce en sağlıklı yol bizzat kendisinin bu yöndeki açıklamalarıdır. Bu bağlamda Taberî, tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân'ın teviline ulaşmanın yolları veya diğer bir ibareyle tefsirin kaynakları olarak şunları sıralar:

1. Resulullah (a.s.): Kur'ân'ın, Peygamber'in (a.s.) açıklaması olmaksızın anlaşılmayan ve bundan dolayı onun açıklamalarına ihtiyaç duyulan kısımları vardır. Bunlar da genelde helal, haram, emir ve nehiy gibi şeylerdir.

2. Kur'ân'ın bazı ayetlerinin teviline sadece Allah bilir. Bunlar da kıyametin kopma vakti ve Sur'a üflenme vakti gibi şeylerdir.

3. Arap dili: Kur'ân'ın bazı kısımlarını da Arap diline vakıf olanların bilebileceği şeyler oluşturur.

Taberî bu taksimine mesnet olarak İbn Abbas'tan (ö. 68/687) gelen şu rivayeti nakleder: "İbn Abbas der ki: 'Tefsir dört çeşittir: Arapların kendi dilleri vasıtasıyla bildikleri tefsir; onu bilmemekle kimsenin mazur tutulamayacağı tefsir; âlimlerin bildiği tefsir; sadece Allah'ın bildiği tefsir.'"¹¹

Dolayısıyla Taberî'nin, tefsir kaynağı olarak en çok önemseddiği iki şey şunlardır:

1. Peygamber (a.s.): Ona göre, Kur'ân'ın tevili noktasında hakka en çok isabet eden, tevil ve tefsirinde hüccet olarak en vazıh olanı; tevili diğer insanlardan değil de Resulullah'tan (a.s.) sabit bir haberle ya da müstefiz bir rivayetle veya müstefiz bir rivayet yoksa nakli güvenilir ve geçerli olanların ('udül esbât) vasıtasıyla veyahut da sıhhatine bir delil bulunan yolla gelen tefsirdir.¹²

2. Arap dili: Taberî'ye göre, Kur'ân'ın tefsiri konusunda yapılan tercüme ve beyanlarda delil bakımından en açık olanı, dil yönünden elde edilendir. Tevili ve tefsiri selefın, sahâbilerin, imamların, tabiinin haleflerinin ve ümmetin âlimlerinin görüşleri haricine çıkmadığı sürece, bu tevil ve tefsiri yapan kim olursa olsun, Arapların şiiirlerinden örnek getirerek veya konuşmalarında ve lügatlerinde yaygın olarak bilinen dili kullanarak yaptığı açıklamalar bu tefsir türüne girer.¹³

Taberî, bu görüşü çerçevesinde hareket ederek Kur'ân'ın zahiri/literal anlamına bağlı kalmış ve her ne kadar kendi görüşleriyle taban tabana zıt görüşleri aktarmış olsa da Kur'ân'ın zahirinin desteklemediği yorumları genel itibariyle reddetmiştir.¹⁴ Taberî, ayete bağlı olarak kendisine göre hüccet niteliği taşıyan bir

11 eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, I, 49-51, 59-60.

12 eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, I, 60.

13 eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, I, 60.

14 Goldziher, *Koranauslesung*, s. 89; McAuliffe, Jane Dammen, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge University Press, New York 2007, s. 44; Mårtensson, Ulrika, "Through

(a.s.) sadece birkaç ayeti tefsir ettiğini iddia edenlerin de bu görüşlerinin hatalı olduğunu savunur.²¹

Taberî'nin kelamî konumuna gelince o, kelamî görüş açısından bazılarına göre Selefi,²² bazılarına göre Ashabu'l-Hadis'ten biri,²³ bazılarına göre Eş'arî kelamcılarının bir prototipi,²⁴ bazılarına göre koyu bir Ehl-i Sünnet taraftarı²⁵ ve diğer bazılarına göre ise Ashabu'l-Hadis ile mantığı kullanan hadisçiler arasında yer alır.²⁶ Bu noktada ilk dönem İslami çalışmalar üzerinde birçok eseri olan Christopher Melchert'e göre III./IX. asırda kelamî fırkalar temel olarak üçe ayrılır. İlki, İbn Hanbel gibilerini kapsayan hadisçiler; ikincisi, Hanefî fıkıhçıları ve Mu'tezile âlimlerinden oluşan mantıkçılar; üçüncüsü, kendilerini muhaddis gören ve apojetik/spekülatif kelamı²⁷ kullananlardır. Melchert, Taberî'yi buradaki üçüncü gruba dâhil eder.²⁸ Fakat bu tanımlamaların hiçbirisi tam olarak Taberî'nin kelamî anlayışını yansıtmaz.²⁹ Zira o, kendi dönemindeki Ashabu'l-Hadis'e özellikle haberî sıfatlar başta olmak üzere birçok konuda muhalefet etmiştir. Bir proto-Eş'arî olarak tarif edilmesi ise anakronik bir durumdur. Zira Taberî, temel kelamî görüşlerini hicri üç yüzyıldan önce beyan ettiği halde, Eş'arî o döneme kadar bir Mu'tezilî'dir.³⁰ Koyu bir Ehl-i Sünnet taraftarı olduğu yönündeki iddialar ise Taberî'nin görüşlerini net olarak ortaya koyamayacak kadar geniş bir kavramdır. Ehl-i Sünnet kavramı hicri I. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kullanılmış olmakla beraber sınırları net bir şekilde belirlenememiştir.³¹ Bu kavram, Taberî döneminde Ashabu'l-Hadis, Ebu Hanife ve taraftarları, bazı Mürciiler ile bid'ata

21 eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, I, 55-58.

22 Yâkût, İbn 'Abdillâh el-Hamevî (ö. 622/1225), *Mu'cemu'l-udebâ'*, Dâru'l-İhyâi't-Turaşî'l-'Arabî, Beyrut b.t.y., XVIII, 81-83; Muḥammed ez-Zuhaylî, *el-İmâmeṭ-Ṭaberî*, Dâru'l-Kalem, Şam 1999, s. 137-138; Ahmed el-'Avâyeş, *İmâm İbn Cerir eṭ-Ṭaberî ve difâ'uḥu 'an 'aḳîdeti's-Selef*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, el-Câmi'atu Ummi'l-Kurâ Kulliyetu's-Şerî'ati ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Mekke 1982, s. 282-285.

23 Goldziher, *Koranauslesung*, s. 93-94; Van Ess, Josef, "Political Ideas in Early Islamic Religious Thought", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 28/2 (2001), ss. 151-164, s. 155. Ayrıca bkz. Rosenthal, Franz (1914-2003), *The History of al-Ṭabarî: General Introduction and from the Creation to the Flood*, State University of New York Press, Albany 1989, I, 61.

24 Mårtensson, *Hermeneutics*, s. 21, 26, 43.

25 Loth, Otto (1844-1881), "Ṭabarî's Korancommentar", *ZDMG*, 35 (1881), ss. 588-628, s. 602; Laatik, Bouazza, *L'exégèse de Tabarî et d'al-Qurtubî*, Édition Aparis 2011, s. 23.

26 Shah, Mustafa, "Al-Ṭabarî and the Dynamics of tafsîr: Theological Dimensions of a Legacy", *Journal of Qur'anic Studies*, XV/2 (2013), ss. 83-139, s. 87.

27 Taberî, Mu'tezile'nin görüşlerini reddederken bazen onların cedel üslubunu kullanır. Bkz. eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, V, 3513-14; eṭ-Ṭaberî, *eṭ-Tabşîr fî me'âlimi'd-dîn*, thk. Alî b. 'Abdil'azîz b. 'Alî eṣ-Şîbl, Dâru'l-'Aşîme, Riyad 1996, s. 201-203, 208-211.

28 Melchert, Christopher, "The Adversaries of Aḥmad b. Ḥanbal", *Arabica*, XLVI (1997), ss. 234-253, s. 234-253 (Shah, *Al-Ṭabarî* içinde, s. 99)

29 Bkz. Shah, *Al-Ṭabarî* içinde, s. 100.

30 Bkz. Allard, Michel, *Le problème des Attributs Divins dans la Doctrine d'al-Aş'arî et de ses Premiers Grands Disciples*, Imprimerie Catholique, Beyrut 1965, s. 35.

31 Esen, Muammer, *Ehl-i Sünnet: Kavramının Oluşum ve Gelişim Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009, s. 79-83. Ayrıca bkz. Özler, Mevlüt, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili: Ehl-i Sünnet - Ehl-i Bid'at*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 34-38.

saplanıp kalmış olarak kabul edilen kişi ve zümrelerin dışında kalan bütün Müslümanları kapsayan³² ve dolayısıyla net çizgileri olmayan şemsiye bir kavram olarak kullanılmaktaydı. Biz de bu çalışmamızda Ehl-i Sünnet kavramını bu geniş ve net olmayan manasıyla kullandık. Bize göre bu konuda gerçek şudur: Taberî, genellikle selefin çoğunluğunun ve Sünnet'e bağlı ulemanın görüşlerini tercih etmiştir. Allah'ın sıfatları, kader, Kur'an'ın yaratılması, ru'yetullah, kebair ehli, şefaet, irade gibi Mu'tezile'nin, Ehl-i Sünnet'in görüşlerine muhalefet ettiği hemen hemen her konuda Mu'tezile'ye karşı çıkmıştır.³³

Taberî, kelimî konuları ele alırken sadece kendinden önceki âlimlerin yorumlarıyla yetinmez. Tam aksine o, İslami ilimlerdeki entelektüel donanımını kullanarak, kendisine gelen kaynakları ona has, orijinal bir üslupla tekrar harmanlar.³⁴ Nitekim Taberî'nin eserlerini kendi seleflerinin ve çağdaşlarının eserlerinden farklı ve orijinal kılan da onun bu tutumudur.

Şimdi temel birkaç başlık altında Taberî'nin kelimî görüşlerini inceleyeceğiz:

1. İMAN

İmanın mahiyeti, hicri ilk üç asırda tartışılan en önemli konular arasındadır. Zira kişiyi İslam'a bağlayan ve İslamiyet'teki konumunu belirleyen, İslam Ümmeti ile yakınlık derecesini gösteren şey, kişinin imanî boyutudur. Burada kişinin hem İslam Dini hem de İslam Ümmeti ile olan bağı açısından imanî yönünün dikkate alınması, konunun teorik, teolojik tartışmalarının ötesinde bir de sosyal ve siyasal yönünün olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu dönemde yapılan imanın tanımı ile ilgili tartışmaların arka planında siyasal, sosyal ve psikolojik kaygılar da etkin olmuştur. Bundan dolayı, belki de fırkalar dönemi diyebileceğimiz hicri ilk üç asırda, tüm fırkalar imanın tanımı meselesine çok önem vermiş ve her fırka kendi benimsediği iman tarifinin doğruluğunu ispat etmek için çaba sarf etmiştir. Bu dönemde imanın tanımı ile ilgili o kadar yoğun bir çaba sarf edilmiştir ki, bunun neticesinde birbirinden farklı birçok iman tanımı ortaya çıkmıştır. Her bir fırkanın kendi disiplini ve metodolojisi paralelinde yaptığı iman tanımı dışında, fırkaların birçok alt kolunun ve bazen de bu fırkaların önder konumundaki şahıslarının kendilerine özgü iman tarifleri ortaya çıkmıştır.

İşte bu dönemin bir âlimi olan, temel İslam ilimlerinin hemen hemen hepsine el atmış, kıymetli ve aynı zamanda hacimli eserler veren Taberî'nin bu tartışmalar-

32 Esen, *Ehl-i Sünnet*, s. 80.

33 Yâkût, *el-Udebâ*, XVIII, 81-83; Muhammed ez-Zuhaylî, *et-Taberî*, s. 137-138; Polat, *et-Taberî*, s. 284-285; Koç, *Taberî*, s. 89-90.

34 Bkz. Koç, Mehmet Akif, "Taberî Tefsir'ini Anlamak Üzerine - I", *AÜİFD*, 51/1 (2010), ss. 79-92, s. 79; Shah, *Al-Tabarî*, s. iv, 90, 99, 114-115.

rın haricinde kalması, kendi döneminde yaşanan bu ihtilaflarda herhangi bir tarafa meyletmemesi ve bunu da eserlerine yansıtmaması elbette düşünülemezdi.

1.1. İmanın Tarifi

1.1.1. İmanın Mahiyeti

1.1.1.1. İmanın Sadece Marifet veya Sözdən İbarettir Olması

Burada iki ayrı iman tarifi söz konusudur. Biri: “İman; yalnızca Allah’ın kalpteki bilgisi (marifet)dir”, diğeri ise: “İman; kalp ile tasdik olmaksızın sadece dil ile ikrardır.”

“İman; yalnızca Allah’ın kalpteki bilgisi (marifet)dir” tarifi söz konusu olunca belki de ilk akla gelen Cehm b. Şafvân (ö. 131/748) ve Ebu’l-Hüseyn eş-Şâlihî (ö. ?) gibi Mürcüilerdir. Onlara göre: “İman; yalnızca Allah’ın kalpteki bilgisi (marifet)dir. Eğer bir kimse, söylemlerinde ve ibadetinde Yahudilik, Hristiyanlık veya diğeri inançlara ait fiiliyatta bulunsa, fakat öte yandan kalben Allah’ı bilirse, o bir mümindir.”³⁵

Buna karşın Murcie’nin el-Kerrâmiyye [Muhammed b. Kerrâm (ö. 256/870)] koluna: “İman; kalp ile tasdik olmaksızın sadece dil ile ikrardır” şeklindeki iman tarifi isnat edilir. Dolayısıyla Kerrâmiyye, kalp ile ilgili bilginin iman olarak kabul edilmesini reddetmiştir. Onlar, Hz. Muhammed dönemindeki münafıkların gerçek mümin olduklarını ve Allah’ı inkârın, onu dil ile nefyetmek ve inkâr etmekle olacağını iddia etmiştir.³⁶

1.1.1.2. İmanın Marifet ve İkrardan İbarettir Olması

İmanın bu tarifi, yukarıda verdiğimiz “iman; sadece kalp ile tasdiktir” veya “iman; sadece dil ile ikrardır” şeklindeki iman tariflerini birleştirir. Dolayısıyla bu iman tarifine göre “iman; sadece kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan ibarettir.”³⁷ Bu görüşü savunan fırka genel itibarıyla Mürcie’dir. Müslüman âlimler tarafından

35 Ebû ‘Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/839), *Kitâbu l-İmân*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Mektebetu’l-Me’ârif, Riyad 2000, s. 59, 100-101; el-Eş’arî, Ebu’l-Hasan ‘Alî b. İsmâ‘îl (ö. 324/935), *Maḳâlâtü l-İslâmiyyîn ve ihtilâfı l-muḳallîn*, takdim ve tahşîye: Ne‘îm Zerzûr, Mektebetu’l-‘Aşriyye, Beyrut 2009, I, 114-115, 219; el-Malaḳî, Muhammed b. Aḳmed b. ‘Abdirrahmân (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve’r-redd ‘alâ ehli l-ehvâ’ ve’l-bida’*, thk. Muhammed Zeynehem Muhammed ‘Azab, Mektebetu’l-Medbulî, Kahire 1993, s. 108; el-Bağdâdî, ‘Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed (ö. 429/1037), *el-Farḳ beyne l-fırak*, Ta’lik. İbrâhîm Ramaḳdân, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2008, s. 112-123, 145; Kâḳdî ‘Abdulcebbar, Aḳmed el-Hemezânî (ö. 415/1024), *Şerḳu l-uşûli l-ḳamse*, Dâru İḳyâi’-Turaḳi’l-‘Arabiyye, Beyrut 2012, s. 191, 194-195; eş-Şehrestânî, Muhammed b. ‘Abdülkerîm (ö. 548/1153), *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Aḳmed Fehmî Muhammed, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2009, I, 74, 142; el-Curcânî, Seyyid Şerîf ‘Alî b. Muhammed (ö. 816/1413), *Şerḳu l-mevâkıf*, thk. Maḳmûd Ömer ed-Dimyâfî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2012, VIII, 352; Watt, William Montgomery (1909-2006), *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010, s. 199. Ayrıca bkz. et-Ḳaberî, *et-Tabşîr*, s. 189-190.

36 Ebû ‘Ubeyd, *el-İmân*, s. 49; el-Eş’arî, *Maḳâlât*, I, 120-121; el-Bağdâdî, *el-Farḳ*, s. 204-205. Ayrıca bkz. Sönmez, Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto, Ankara, 2012, s. 307.

37 et-Ḳahâvî, Ebû Ca’fer (ö. 321/933), *el-‘Aḳîdetu’l-Ḳahâviyye*, Dâru’l-Beyrîk, Beyrut 2001, s. 38.

genellikle kabul edilmiştir ki, Murcie tabiri Kur’ânî bir ifade olan, وَأَخْرُونَ مُرْجُونَ³⁸ ayetinden çıkarılır. Burada “kalmıştır” şeklinde tercüme edilen kelime, ya “مُرْجُونَ” yahut da “مُرْجُونَ” kelimesidir. Fakat müfessirler (mesela Muḳātil, Ebu ‘Ubeyde ve Taberî), bu iki kelimenin mana bakımından aynı olduğunu ve “tehir etmek, geriye bırakmak” anlamındaki “أرجأ”den geldiğini kabul ederler.³⁹ Taberî, *Tehzîb* adlı eserinde Mürcie isminin lügavî tahlilini yapıp, bu ismin kendi dönemindeki âlimler tarafından: “İmanın amel olmaksızın sözden ibaret olduğunu söyleyenler” için kullanıldığını dile getirir.⁴⁰

Şehrestânî de, “mürcie” ism-i failine tekabül eden isim fiil “ircā” kelimesinin iki anlamını verir: Birincisi, “tehir” veya “geciktirme”; ikincisi, “ümit verme”. Birincisi Murcie’nin amelleri, niyet ve rızanın arkasına koydukları zaman kullanılır. İkincisi de “imanın bulunduğu yerde günah hiçbir zarar vermez” iddiasında buldukları zaman kullanılır. İrcā’, ayrıca büyük günah işleyen hakkında kararın ahiret gününe tehir edilmesi ve Hz. Ali’yi (ö. 40/661) halifelik bakımından birinci sıradan alıp dördüncü sıraya koyma anlamlarına da gelebilir.⁴¹

İlk Murcie Hz. Ali ile Hz. Osman’ın ümmetin haklı idarecileri olduğunu kabul etmekte ve günahlarından dolayı her ikisinden de teberri etmeyi reddetmektedir. Muhtemelen bu iki insanın faziletleri hakkında karar vermeyi de reddetmektedirler.⁴² Bunların hepsinde ümmetin birliği için bir endişe ve “büyük günah işleyen, bu günahından dolayı ümmetten çıkarılır” şeklindeki Hâricî iddialarını⁴³ ve Hz. Ali’nin üstünlüğüne (efdalîyyet) dair ilk Şî’î inancını kabul etmeyi de reddetme vardır.⁴⁴ Bu bağlamda bütün ilk Murciiler, gerek Şî’îler ve gerek Hâricîlerin bölücü eğilimlerinin muhalifleri olarak Sünnîlerin öncüleri idiler.⁴⁵ İmanın bu tarifini kabul eden âlimler arasında Yûnus b. ‘Avn (ö. ?), Ğaylân b. Mervân ed-Dimeşkî (ö. 106/724-126/743), Ebu Hanife (ö. 150/767), Muḳātil b. Süleymân (ö. 150/767), el-Hüseyn b. Muhammed en-Neccâr (ö. 218/833?), Bişr el-Merîsî (ö. 218/833-227/842), İbn er-Rävendî (ö. 250/864) gibi şahıslar gösterilebilir.

38 “Bir başka bölüm de var ki işleri Allah’ın emrine kalmış; dilerse onları azaplandırır, dilerse tövbelerini kabul eder. Allah, her şeyi bilir, hüküm ve hikmet sahibidir.” 9/et-Tevbe, 106.

39 Muḳātil b. Süleymân (ö. 150/767), *Tefsîru Muḳātil b. Süleymân*, thk. ‘Abdullah Maḥmûd Şeḫâte, Muessesetu Târiḫi’l-‘Arabî, Beyrut 2002, II, 195; Ebû ‘Ubeyde Ma’mer b. Musennâ (ö. 211/826), *Mecâzu’l-Ḳur’ân*, thk. Aḥmed Ferîd el-Muzeydî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2006, s. 105; eṭ-Ṭaberî, *Câmi’*, VII, 4385; eṭ-Ṭaberî, *Tehzîbu’l-âsâr ve tafsiḫü’s-sâbit’an Rasulillâh (a.s.) mine’l-aḥbâr*, thk. Muḥammed Maḥmûd Şâkir, Maṭba’atu’l-Medenî, Kahire b.t.y, VI, 658-659; Watt, *Teşekkül*, s. 171.

40 Bkz. eṭ-Ṭaberî, *Tehzîb*, VI, 658-661.

41 eṭ-Ṭaberî, *Tehzîb*, VI/659-661; eṣ-Şehrestânî, *el-Milel*, I, 137; Watt, *Teşekkül*, s. 166-167.

42 eṭ-Ṭaberî, *Tehzîb*, VI, 661.

43 Hodgson, Marshall Goodwin Simms (1922-1968), *İslâm’ın Seriveni*, çev. İzzet Akyol vd., İz Yayıncılık, İstanbul 1993, I, 215-216; Watt, *Teşekkül*, s. 172-173; Van Ess, Josef, *The Flowering of Muslim Theology*, çev. Jane Marie Todd, Harvard University Press, London 2006, s. 122-123.

44 Watt, *Teşekkül*, s. 194-195.

45 Watt, *Teşekkül*, s. 177.

1.1.1.3. İmanın Marifet, İkrar ve Amelden Oluşması

İmanın; “kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amelden ibaret olduğu” şeklindeki tanımı, fırkalar arasında geniş anlamda kabul görmüştür. Bu tanımı en genel anlamıyla Hâricîler, Mu‘tezile, Ashabu’l-Hadis,⁴⁶ Eş‘ariyye ve Şî‘a benimsemiştir.

Özellikle Hâricîler ve Mu‘tezililer, yaptıkları bu iman tanımının neticesinde, İslam Ümmeti’ni sınıflara ayırmaya gitmiş ve hatta teorik tartışmalarla yetinmeyip bizzat fiilî mücadeleye girişmiştir. Bu anlamda tekfir hareketini ilk başlatanlar Hâricîlerdir. Onlar, sadece kendilerini gerçek Müslüman olarak görürlerdi. Bu tekfir hareketiyle siyâsî tercihleri desteklemişlerdir. Hâricîler diğer tüm Müslümanların sadece cehenneme gideceği görüşüne kani olmadılar. Onlar, Müslümanlara karşı cihat etmeleri gerektiğini de savunmuşlardır.⁴⁷

Burada görüşlerini aktardığımız bu fırkalar imanın tanımında amele vurgu yapmış olmakla beraber, tam anlamıyla homojen bir iman anlayışına sahip değildirler. Bu fırkaların iman tanımı birbirinden ayrıldığı gibi, aynı fırkaya dâhil birçok fırka ileri gelenlerinin de iman tanımı birbirinden farklıdır.

Taberî, yukarıda zikrettiğimiz her üç görüşü de başta tefsiri olmak üzere birçok eserinde incelemiş ve bu konularla ilgili mütalaalarını arz etmiştir. O, imanın tanımı ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “İmanın tanımı konusunda, iman, söz ve amel midir, artar ve eksilir mi yoksa artmaz ve eksilmez mi gibi görüşlerden bizce doğru olanı; iman, söz ve ameldir, artar ve eksilir. Zira Resulullah’ın (a.s.) sahâbîlerinden gelen haberler ve din ve fazilet ehlinin de benimsediği görüş budur.” Taberî bu konuda şunu nakleder; Velîd b. Müslim (ö. 195/810) der ki: “Ezvâî (ö. 157/774), Mâlik b. Enes (ö. 179/796) ve Sa‘îd b. Abdilazîz’den (ö. 167/783): ‘İman amelsiz ikrardır’ diyenin sözünü reddedip, ‘amelsiz imanın ve imansız amelin’ olmadığını söylediklerini işittim.”⁴⁸

Taberî,⁴⁹ *الدِّينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ* ayetini tefsir ederken, imanın, sadece marifet veya sözden ibaret olduğunu iddia eden görüşü reddetme bağlamında öncelikle, “iman”ın lügavî tahlilini yapar. O burada şunu beyan eder: “Araplara göre ‘iman etmenin’ manası ‘tasdik etmek’ demektir. Bir şeyi sözüyle tasdik edene de ameliyle tasdik edene de ‘mümin’ denir. Bundan dolayı Allah,

46 Bkz. el-Curcânî, *el-Mevâkıf*, VIII, 353.

47 Van Ess, *Theology*, s. 30-31; Akbulut, Ahmet, “Hâricîliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi”, *AÜİFD*, XXXI/1 (1990), ss. 331-348, s. 339-340.

48 eţ-Taberî, *Şarîhu’s-sünne*, *thk. Bedr b. Yûsuf el-Ma’tûkî, Mektebetu Ehli’l-Eser, Kuveyt 2005*, s. 35-36; el-Lâlekaî, Ebu’l-Ķâsım Hibetullâh b. el-Ķâsım b. Maşûr eţ-Taberî (ö. 418/1027), *Şerhu usûli i’tikâdi Ehli’s-Sünne ve’l-Cemâ’a mine’l-Kitâbi ve’s-Sünneti ve’l-icmâ’i ş-şâhâbeti ve’l-tâbi’ine min ba’dihim*, Ummu’l-Kurâ Üniversitesi, Mekke b.t.y., II, 848.

49 “Onlar, gaybe inanırlar, namaz kılarlar, rızıklandırdığımız şeylerin bir kısmını yoksullara verirler.” 2/el-Bakara, 3.

⁵⁰ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ buyurmuştur. Dolayısıyla Hz. Yakub'un çocukları: 'Sen söylediğimiz bu sözümüzde bizi tasdik edecek değilsin' demek istiyorlardı.⁵¹ Keza Allah için herhangi bir şeyden korkmak da sözü amelle tasdik etmek anlamına gelen 'iman' kavramının içine girer. 'İman' kelimesi, Allah'ı, kitaplarını ve peygamberlerini dil ile ikrar ve bu ikrarı amel ile doğrulamayı birlikte kapsayan geniş bir kelimedir.⁵² Bu itibarla bu ayeti kerimeye en uygun düşen tevil ve burada bahsi geçen topluluğun bir sıfatı konumunda olan mana: 'Çaybe iman ettiklerini hem kalpleriyle, hem dilleriyle hem de amelleriyle tasdik edenler' şeklindeki tevidir. Zira Allah burada ne bir rivayet ne de aklî bir delil ile 'iman' kelimesini onların herhangi bir özel vasıflarıyla sınırlamıştır. Aksine o, bu kelimeyi genel bir üslup üzere inzal etmiştir."⁵³

Taberî, bu görüşünü başta tefsiri olmak üzere,⁵⁴ *et-Tabşîr* ve *Tehzîb* adlı eserlerinin birçok yerinde ifade etmektedir.⁵⁵ Taberî, ameli sadece namaz, hac gibi zahiri fiillerle sınırlamaz. Ona göre, kalpte inanç haline dönüşmüş bilgiler de kulların kesbi ve fiilleridir. Aynı şekilde dil ile ikrar da vukuundan sonra kulların kesbidir. Keza Allah'ın kullar üzerinde farz kıldığı vecibelerle amel etmek de böyledir.⁵⁶ Taberî'ye göre, kişinin mutlak anlamda "mümin" ismine müstahak olması için, imanın tüm manalarını kapsayan marifet, ikrar ve ameli konularda, Allah'ın tüm farzlarını eksiksiz bir şekilde eda etmesi gerekir.⁵⁷

1.2. İman Konulu Diğer Bazı Tartışma Alanları

1.2.1. İmanda İstisna ("İnşallah Müminim") Meselesi

İman ile ilgili olarak tartışılan konulardan biri de imanda istisna konusudur. İmanda istisna; kişinin mutlak anlamda "müminim" demeyip fakat "inşallah müminim" demesidir. Ebu Hanife gibi bazı âlimlere göre, küfürde istisna olmadığı gibi imanda da istisna olmaz. İbn Hanbel gibi bazı âlimlere göre ise bu, sadece önceki âlimlere ait bir sünnettir. Fakat Taberî gibi kimi âlimler imanda istisnayı zorunlu görmektedir.

Taberî de eserlerinde imanda istisna konusunu değişik yönleriyle inceler. Onun imanda istisna meselesini ele aldığı ayetlerden biri, قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا

50 "Fakat biz doğru söylesek de sen bize inanmazsın." 12/Yüsuf, 17.

51 Eş'arî de imanın kelime anlamını Taberî'nin bu tahliline benzer bir şekilde yapar. Bkz. el-Eş'arî, *Kitābu'l-luma' fî reddi 'alā ehli'z-zeyğî ve'l-bida'*, thk. 'Abdu'azîz 'İzzuddîn es-Seyravân, Dâru'l-Lübnan, Beyrut 1987, s. 154.

52 et-Taberî, *Câmi'*, I, 138; et-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 190.

53 et-Taberî, *Câmi'*, I, 138.

54 et-Taberî, *Câmi'*, I, 138, 156-158; III, 1653; IV, 2859-60; VII, 4447; XIII, 7940-44.

55 Bkz. et-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 194-199; et-Taberî, *Tehzîb*, VI, 658-688.

56 et-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 190.

57 et-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 191.

⁵⁸ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ayetidir. O, müfessirlerin bu ayetin tevilde ihtilaf ettiklerini ifade edip birçok farklı görüşü aktardıktan sonra şunu belirtir: Burada bu ayetin tevili açısından doğru olan görüş, Zuhri'den aktardığımız görüştür. Allah burada sözleriyle ikrar edip dine giren fakat sözlerini amelleriyle gerçekleştirmeyen bu bedevilerin, “Allah’a ve Resulü’ne iman ettik” gibi bir kısıtlama ile değil de mutlak manada “iman ettik” demelerini yasaklamaktadır. Allah, buna mukabil, muhatabın net bir şekilde anlayabileceği ve söyleyeninin de söylediği şeyde haklı olduğu söz olan: “Hak şahadeti getirerek dine girdik, canlarımızı ve mallarımızı kurtardık” anlamında, “Müslüman olduk” demelerini emretti.⁵⁹ Dolayısıyla Taberî, bu ayeti kerimede⁶⁰ ifade ettiği gibi, imanda istisnayı zorunlu görmektedir. Bu konuda gördüğümüz kadarıyla imanda istisnanın zorunluluğu üzerinde en çok duran Taberî’dir. O, bu ayette ve daha birçok yerde⁶¹ kişinin mutlak anlamda “müminim” dememesinin gerektiğini; fakat istisna veya belli kayıtlarla⁶² mümin olduğunu söylemesi gerektiği üzerinde ısrarla durur.

Bu beyanatından da açık bir şekilde anlaşılacağı gibi Taberî’ye göre imanda istisna, sadece selef âlimleri arasında bir gelenek değil, aksine uyulması zorunlu bir kuraldır. Taberî’ye göre eğer kişi kendisini veya bir başkasını mutlak anlamıyla “mümin” diye nitelirse, hem büyük olasılıkla yalan söylemiş olur hem de muhatabını yanıltmış olur. Zira mutlak anlamda “mümin”, hiçbir kusuru ve günahı olmayan mükemmel “mümin” demektir. Böyle bir müminin olma ihtimali düşük olduğundan, en doğrusu imanda istisnayı kullanmaktır.

1.2.2. İmanın Artması ve Eksilmesi Meselesi

İman ile ilgili olarak tartışılan konulardan biri, imanın artıp eksilmesi meselesidir. Bazı İslam âlimlerine göre imanın derecesi değişken iken, diğer bazılarına göre iman, sabit bir şeydir ve dolayısıyla iman ehli, imanî açıdan birbirleriyle aynı dereceye sahiptirler. İmanın değişkenliği veya sabitliği meselesinin temelinde yatan asıl dayanak ise imanın tanımıdır. İmanın sadece marifet veya sadece söz olduğunu veyahut da imanın marifet ve sözden ibaret olduğunu kabul edenlere göre iman sabit bir şeydir, artması veya eksilmesi söz konusu değildir. Fakat bunun aksine imanın tanımını iman-amel ilişkisi üzerine bina edip imanın; kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amelden oluştuğunu ileri sürenler, bu görüşlerinin zorunlu bir sonucu olarak da imanın artıp eksildiğini iddia ederler. Zira imanın tanımına

58 “Bedeviler, inandık dediler; de ki: İnanmadınız fakat “Müslüman olduk” deyin. Zira iman, henüz gönüllerinize girmedi. Allah’a ve Peygamberi’ne itaat ederseniz, yaptığınız iyiliklerin sevabından hiçbir şey eksilmez, şüphe yok ki Allah, suçları örter, rahîmdir.” 49/el-Ĥucurât, 14.

59 eṭ-Taberî, *Câmi*, XIII, 7940-44; eṭ-Taberî, *Câmi’u l-beyân ‘an te’vîli âyi l-Ĥur’ân*, thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdilmuhsin et-Turkî, Dâru Hicr, Kahire 2001, XXI, 388-392.

60 49/el-Ĥucurât, 14.

61 eṭ-Taberî, *Tehzîb*, VI, 661-683; eṭ-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 187-193, 194-199.

62 “Allah’a ve Resulü’ne iman ettim” gibi.

ameller de dâhil edilince ve insanların amel bakımından birbirleriyle aynı olamayacakları düşünülünce, bunun doğal bir sonucu olarak imanın bu amellere bağlı olarak artıp eksildiği kabul edilir.

وَأِذَا مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَكُنْتُمْ رَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَأَتْهُمْ إِيْمَانًا وَهُمْ
⁶³يَسْتَكْبِرُونَ ayetini tefsir ederken şunu söylemektedir: Eğer: “İman, Arap dilinde tasdik ve ikrar değil midir?” diye sorulursa, biz de buna, “evet” deriz. Eğer: “O halde bu sure onların tasdik ve imanlarını nasıl arttırdı?” denirse, biz de deriz ki: Bu sure, inişi zamanında onların imanlarını arttırdı. Zira bu sure inene kadar, onlara farz olan sadece Resulullah’ın (a.s.) Allah’tan getirdiği her şeyin hak olduğuna icmalen inanmalarıydı. Bu sure inmeden bizzat ona olan imanlarını ikrar etmeleri ve içindekilerle amel etmeleri onlar üzerinde farz değildi. Fakat bu sure nazil olunca, onlara bu surenin bizzat kendisinin Allah tarafından olduğunu ikrar etmeleri, içinde bulunan Allah’ın hükümlerine, cezalarına ve farzlarına iman etmeleri farz kılındı. İşte bu surenin nüzulünde iman ve tasdiklerini arttıran bu idi.⁶⁴ Taberî, imanın artıp azalmasıyla ilgili görüşlerini, tefsirden sonra yazdığı *Şarîhu’s-Sünne, et-Tabşîr ve Tehzîb* adlı eserlerinde daha detaylı bir şekilde beyan etmektedir. Taberî buralarda birçok farklı görüşü aktardıktan sonra der ki: Bizce doğru olan görüş, “iman; marifet, söz ve amel olduğundan artar ve eksilir.”⁶⁵

2. İLAHİYAT

Taberî tefsirinde; Allah’ın sıfatları, ru’yetullah, irade, tevfiğ ve hızlân, teklîf-i mâ lâ yuṭâğ ve kader ile ilgili konulara da temas etmiştir. Taberî’nin, kendi dönemine gelinceye kadar ortaya çıkan ve İslam âlimleri arasında geniş tartışmalara sahne olan bu kelimâ konularında incelemeye değer görüşler ileri sürmüştür. Bu konunun başka bir açıdan önemi ise Taberî’nin, İslamî fikriyatın oluşumunda hayati öneme sahip olan hicri ilk üç asırda meydana gelen kelimâ tartışmaları ele alış tarzını görme imkânına sahip olmaktır. Zira bu dönemlerde İslamî düşünceler henüz değişmez bir formata kavuşmadığından, burada yapılacak farklı yorumlar kendisinden sonraki fikriyatı ve istikameti belirleyecek konumdadır. Bizim burada tespit etmeye çalıştığımız şey, Taberî’nin kendisinden önceki dönemi nasıl işlediği, hangi görüşlere meylettği ve kendisine gelen malzemeyi harmanlarken ne ölçüde serbest davrandığıdır.

2.1. Allah’ın Sıfatları

2.1.1. Zâtî Sıfatlar

Burada temel olarak İslam âlimlerinin Allah’ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili tartış-

63 “Bir sure indirilince içlerinden “bu hanginizin imanını arttırdı” diyen de var. Fakat inen sureler, inananların imanlarını artırır ve onlar birbirlerini müjdelerler.” 9/et-Tevbe, 124.

64 et-Taberî, *Câmi’*, VII, 4447. Ayrıca bkz. et-Taberî, *Câmi’*, III, 2168.

65 et-Taberî, *Sarîh*, s. 35-36; et-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 194-199; et-Taberî, *Tehzîb*, VI, 658-688.

malarının genel bir fotoğrafını verdikten sonra, Taberî'nin sıfatlarla ilgili görüşlerini inceleyeceğiz.

Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak tartışılan ana konular şunlardır: Allah'ın sıfatları gerçek manada var mıdır yok mudur? Varsa ezeli midir yoksa sonradan olma mıdır? Ezeli ise bu sıfatlar Allah'ın zâtının kendisi midir yoksa gayrisi midir?

Allah'ın sıfatlarının gerçek manada var olup olmadığı ve bu sıfatların İslam inancının merkezi konumunda olan tevhid ilkesine zarar verip vermeyeceği meselesi Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında uzun uzadıya tartışılmıştır. Kısaca özetlemek gerekirse; seleften büyük bir cemaat ilim, kudret, irade gibi ezeli sıfatları kabul edip detaylarına girmediler; ayrıca el, yüz, göz, istivâ gibi Allah'ın haberî sıfatlarını da tevilsiz olarak kabul etmişlerdir. Bundan dolayı bunlara Sıfatıyye dendi. Öte taraftan Mu'tezililer, zâtî sıfatları inkâr ettikleri ve haberî sıfatları da tevil ettikleri için bunlara Mu'a'ttıla adı verilmiştir. Bazıları da sıfatları yorumlayıp teşbihe düştüler. Bu süreç Abdullah b. Sa'îd el-Kullâb (ö. 239/854), Hârs b. Esed el-Muḥâsibî (243/857) ve Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim el-Ḳalânîsi'ye (ö. ?) kadar geldi. Bu şahıslar seleften olup kelimî kitaplar okudular, bu konularda kitap yazıp ders verdiler ve seleftin akaidini kelim ve usul delilleriyle desteklediler. Eş'arî (ö. 324/936), hocası Cubbâi'den (ö. 302/915) ayrılınca bunlara katıldı ve bunların düşüncelerini kelim yöntemiyle destekledi. Böylece Eş'arî'nin bu düşüncesi Ehl-i Sünnet'in mezhebi olmuştur.⁶⁶

Şunu belirtmemiz gerekir ki Allah'ın sıfatları konusunda Taberî de Ehl-i Sünnet ile benzer görüşleri savunur. O, eserlerinde bu durumunu dillendirmese de kendisini bu kesime müntesip görerek hareket eder. Fakat Taberî, sıfatlarla ilgili görüşleri verirken kendisini yetkin biri olarak gördüğünden, kendisinden önceki Sünnî şahsiyetlerin görüşlerine açıkça atıflarda pek bulunmaz. Doğru veya yanlış olduğuna inandığı görüşleri kendi delilleriyle arz eder. Bu bakımdan eserleri incelendiğinde, ilk bakışta onun hangi fırkaya müntesip olduğu açıkça görülmeyebilir.

Taberî Allah'ı, sıfatları bağlamında şöyle tanımlar: “Onu ne uyuklama ne uyku tutar. Başkasını değiştiren şey onu değiştirmez. Hâllerin değişimi, gece ve gündüzün deveranı onun ezeli olarak üzerinde bulunduğu hâlini değiştirmez. Aksine o, sürekli bir hâl üzeredir.”⁶⁷ Keza o, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili görüşünü özet olarak şöyle dile getirir: “Kişinin, ona ikrar ve amel iktiran ettiğinde iman ismini gerektilirip kendisine “mümin” denilebilmesi için, Rabb'inin her şeyin yaratıcısı ve müdebbiri olduğunu, bunda tek ve yardımcısız olduğunu, onun, benzeri olmayan

66 eş-Şehrestânî, *el-Milel*, I, 79-81; İbn Haldûn, 'Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 809/1406), *Mukaddime*, thk. Ebu 'Abdillâh es-Sa'îd el-Mendüh, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 2005, II, 148-149, 153-154; Allard, *Attributs*, s. 133-135; Esen, “Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb'ın Kelâmî Görüşleri”, *AÜİFD*, XLIII/1 (2002), ss. 63-79, s. 67-68.

67 eş-Taberî, *Câmi'*, III, 1531.

eş-Şamed olduğunu, ilmi her şeyi kuşatan bir âlim olduğunu, istediği hiçbir şeyin kendisini aciz bırakamayan bir kadir olduğunu, kendisine sükût caiz olmayan bir mütekelim olduğunu, yarattıklarının ilmine benzemeyen bir ilminin olduğunu, yarattıklarının kudretine benzemeyen bir kudretinin olduğunu, başkasının kelamına benzemeyen bir kelamının olduğunu; ilmi, kudreti ve kelamının ezeli olduğunu bilmesi gerekir. Dolayısıyla Allah'ın muhdes olduğunu, âlim olmadığını, kelamının yaratılmış olduğunu söyleyen, 'Allah vardı; fakat kelamı yoktu' diyen kâfirdir."⁶⁸

Taberî'ye göre, Allah'ın fiilinin yaratılmış olduğunu -ki fiili yaratılmamıştır- iddia eden kişi küfür ismine, "Allah ezeli olarak âlim değildi" diyen kişiden daha layıktır. Zira bunun sözü, Allah'ın güç yetiremediği ve dileyemediği şeylerin olmasını gerektirir. Bu mantığa göre Allah bir şey diler; fakat dilediği değil başkası gerçekleşir. Bu da kudrete sahip zatların değil, acizlerin şanıdır.⁶⁹ O der ki: İlmi olan bir âlimin ilmini ikrar etmek için, "Allah âlimdir" diyenin sözünden daha açık bir iş, daha vazih bir metot ve delil olmada daha güzel ne olabilir?⁷⁰ Taberî, bunun mantığını şöyle açıklar: "Malum olduğu üzere 'âlim' ile müsemma her şey, kendisinin 'ilmi' olduğu için bununla müsemmadır. Dolayısıyla doğuştan ve insanlar arasında cari olan konuşmalarda bu kullanım böyle olduğu halde, eğer Allah için geçerli tavsifler bu üslubun hilafına olması zorunlu ise ve Allah'a, 'âlimdir, demek nefye delalet edip (yani cahil değildir) onun bir ilminin olduğunu göstermiyorsa',⁷¹ bu düşüncenin zorunlu bir sonucu olarak şunun kabul edilmesi gerekir: 'Allah'ın varlığını ikrar etmek, onun yok olmadığını ikrar etmek demektir, yoksa varlığını ikrar etmek demek değildir.' Fakat eğer onlara göre, ikrar eden, Allah'ın varlığını ve vücudunu ikrar ediyor, yoksa yokluğunu nefyetmiyorsa; aynen öyle de onun âlim olduğunu ikrar eden onun bir ilminin olduğunu ikrar etmiş oluyor, yoksa cehlını nefyetmiyor. Aynı mantık kudret, kelam, irade, izzet, azamet, kibriyâ, cemâl vs. zâtî sıfatların hepsi için de geçerlidir."⁷²

Taberî'nin, *Tarihü'r-Rusul ve'l-Mulûk* adlı eserinin başında yaptığı dua da onun, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili düşüncelerini gösterir niteliktedir. Duasının konumuz ile alakalı kısmı şöyledir: "Hamd, tüm ilklerden önce olan, tüm sonlardan sonra olan, intikal etmeksizin her şeye kadir olan Allah'a olsun. Adet olmaksızın ferd ve tek olan, nihayeti ve müddeti olmaksızın herkesten sonra baki

68 e-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 126-127, 149.

69 e-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 149-150.

70 e-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 128.

71 Taberî burada, "Allah'ın isimlerinin veya sıfatlarının bize onun hakkında müspet bir bilgi vermediğini ve onların menfi manada tefsir edilmeleri gerektiğini" iddia eden Dırâr gibi Mu'tezilîlerin görüşlerine gönderme yapıyor. Bunlara göre, "Allah âlimdir, kadirdir" ifadesi, "o, cahil ve aciz değildir" demektir. Bkz. el-Eş'arî, *Makalât*, I, 137, 220; el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 197; Watt, *Teşekkül*, s. 271-272.

72 e-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 129-130.

olan odur. Kibriya, azamet, beha, izzet, saltanat, kudret ona hastır. O, saltanatında ortağı, birliğinde benzeri, yönetiminde yardımcısı veya destekleyeni, eşi (karısı) veya kendisine denk biri olmaktan münezzehtir. Vehimler onu ihata edemez. Kâinat onu içine alamaz. Gözler onu idrak edemez. O, laîf ve ĥabîrdir.”⁷³ Taberî, bu duanın devamında der ki: “Allah’ın yarattığı varlıklar, onlardan önce de ezeli olarak var olan saltanatında herhangi bir artışa sebep olmadığı gibi, bu yarattıklarını yok etmesi de saltanatından kıl payı kadar bir şey eksiltmez. Zira değişik durumlar onu değiştirmez ve bıkkınlık/hastalık ona arız olmaz. Gece ve gündüz onun saltanatından bir şey eksiltmez. Zira asırları ve zamanları yaratan odur.”⁷⁴ Allah, her şeyden önce kadim ve evveldir. O, her şeyi kudretiyle yaratmıştır.”⁷⁵

Taberî, yukarıdaki açıklamalarından da açıkça anlaşıldığı gibi zâtî sıfatlar konusunda temel olarak Ehl-i Sünnet ile aynı görüşleri kabul eder.

2.1.2. Ĥaberî Sıfatlar

Allah’ın sıfatları çerçevesinde tartışılan en önemli konulardan biri de haberî sıfatlardır. Haberî sıfatların en temel tanımı; el, yüz, göz, ayak, geliş, iniş, yükseliş gibi mahlûkata ait sıfatların Allah’a izafe edilmesidir.⁷⁶

Ehl-i Sünnet, Kur’ân ve Sünnet’te yer alan haberî sıfatları keyfiyetsiz/nasilsiz⁷⁷ olarak benimseyip teşbihi nefyetme görüşünü benimserken; Mu’tezile ve onun görüşlerini kabul edenler ise teşbihten kaçınmak için haberî sıfatların dil ve mantık çerçevesinde tevil edilmesinin zaruri olduğunu iddia etmişlerdir. Bu bağlamda Eş’arî şunu ifade etmektedir: “Selef, Ku’ân ve Sünnet’te geçen el, yüz, göz, istivâ’, Allah’ın kıyamet gününde melekler saf saf olduğu halde geleceği gibi haberî sıfatları ve diğer konuları olduğu gibi, itiraz ve ihtilaf etmeden kabul ederler.”⁷⁸

Allah’ın haberî sıfatlarıyla ilgili tartışmalara bağlı geniş bir literatürün oluştuğu bir ortam ve zamanda yaşayan Taberî de konuyla ilgili görüşlerini gerek tefsirinde ve gerekse diğer eserlerinde, hem doğrudan doğruya hem de dolaylı olarak ifade etmiştir. Taberî’nin haberî sıfatları açıklamada dayandığı en önemli kaynaklar dil ve rivayetler olmakla beraber o, Ehl-i Sünnet’in temel kelimî görüşlerini de nazarı itibara almıştır. Taberî, haberî sıfatları beyan ederken bir yandan bir kelamcı bakış açısıyla Ehl-i Sünnet’in görüşlerini, Mu’tezilî vb. görüşlere karşı

73 eṭ-Ṭaberî, *Tarîhu’r-Rusul ve’l-Mulûk*, thk. Muḥammed Ebu’l-Faḍl İbrâhîm, Dâru’l-Me’ârif, Kahire b.t.y., I, 3.

74 eṭ-Ṭaberî, *Tarîh*, I, 4.

75 eṭ-Ṭaberî, *Tarîh*, I, 28-31.

76 Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelam*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 55-56; Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 279.

77 بلا كيف

78 el-Eş’arî, *Risâle*, s. 225-236.

savunurken; diğer taraftan da dili merkeze alan bir müfessir olarak haberî sıfatları, Arap dili çerçevesinde tevیل eder.

Taberî, konuyu özetle şöyle arz eder: “Haberî sıfatlar sahih ve hüccet me-sabesinde bir yolla kişiye geldikten sonra, kişinin onları inkâr etmesi mümkün değildir. Bu sıfatlar da Allah’ın kendisinin duyan ve gören olduğunu,⁷⁹ iki elinin açık olduğunu,⁸⁰ göklerin onun eli ile bükülmüş olduğunu,⁸¹ onun bir yüzünün olduğunu⁸² haber verdiği sıfatlardır. Ayrıca Peygamber’in (a.s.) hadislerinde gelip ayağının olduğunu ifade eden hadis,⁸³ mümin kulunun yüzüne güldüğünü ifade eden hadis,⁸⁴ her gece dünya semasına indiğini ifade eden hadis,⁸⁵ Deccal’ın tek gözlü, Allah’ın ise tek gözlü olmadığını ifade eden hadis,⁸⁶ müminlerin kıyamet gününde Allah’ı perdesiz olarak göreceklerini ifade eden hadis⁸⁷ ve tüm kalplerin Rahman’ın parmaklarından iki parmağının arasında olduğunu ifade eden hadis,⁸⁸ haberî sıfatlar bağlamında değerlendirilmesi gereken hadislerdir. Dolayısıyla sadece haber yoluyla bilinebilen, fikir ve düşünce ile bilinmeyen bu gibi sıfatları inkâr edenler, eğer bu sıfatların sahih rivayetleri kendilerine gelmemişse tekfir edilmezler. Fakat adil şahıslardan gelen haberi vahitler dâhil, hüccet ifade edip özü ortadan kaldıran rivayetler kendilerine gelmişse, bunlara inanmaları zorunludur. O halde, nasıl ki Allah, **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**⁸⁹ şeklinde kendisini

79 “Onun misli gibisi yoktur. O, duyan ve görendir.” 42/eş-Şurâ, 11.

80 “Aksine her iki eli de açıktır.” 5/el-Mâide, 64.

81 “Gökler de Onun sağ eliyle dürlmüştür.” 39/ez-Zümer, 67.

82 “Ve bittî وجهه رَبِّكَ” 28/el-Kaşas, 88; “Onun yüzü dışındaki herşey helak olacaktır.” 28/el-Kaşas, 88; “Ve Rabb’inin yüzü baki olarak kalacaktır.” 20/er-Rahmân, 27.

83 Ahmed, *Musned*, III/134, rivayet no: 12407, s. 851; III/141, rivayet no: 12467, s. 857; III/230, rivayet no: 13435, s. 922; III/234, rivayet no: 13491, s. 925; el-Buḥārî, Muhammed b. İsmâ’il (ö. 256/870), *Şaḥîhu l-Buḥārî*, Dâru l-İhyâi’t-Turâsi l-‘Arabî, Beyrut 2001, 65/Tefsîr, rivayet no: 4848, 4849, 4850, s. 885; 98/Tevhîd, rivayet no: 7384, s. 1303; 83/İmân, rivayet no: 6661, s. 1180; Muslim, Ebu’l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbüri (ö. 261/875), *Şaḥîhu Muslim*, thk. Ḥalîl b. Me’mûn Şeyhân, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2007, el-Cenneh, rivayet no: 2846, 2848, s. 1283-84.

84 Ahmed, *Musned*, V/287, rivayet no: 22843, s. 1647; el-Buḥārî, *Şaḥîh*, 63/Menâkıbu’l-Enşâr, rivayet no: 3798, s. 672; et-Ṭaberî, *Câmi’*, IX, 5852-54.

85 Mâlik b. Enes (ö. 179/796), *el-Muvatta’*, thk. Ḥalîl b. Me’mûn Şeyhâ, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2007, 15/el-Kur’ân, rivayet no: 507, s. 125; Ahmed, *Musned*, II/265, rivayet no: 7582, s. 544; II/267, rivayet no: 7611, s. 546; II/487, rivayet no: 10318, s. 709; II/504, rivayet no: 10551, s. 722; el-Buḥārî, *Şaḥîh*, 19/et-Teheccud, rivayet no: 1145, s. 209; Muslim, *Şaḥîh*, Şalâtü’l-Musâfirîn, rivayet no: 758, s. 350.

86 Ahmed, *Musned*, V/435, rivayet no: 23683, s. 1746; el-Buḥārî, *Şaḥîh*, 06/Ehâdisu’l-Enbiyâ, rivayet no: 3439, s. 616; 98/Tevhîd, 7407, s. 1306; Muslim, *Şaḥîh*, İmân, rivayet no: 169, s. 128-129.

87 “أَنَّ النَّاسَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَمَارُونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ قَالُوا لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَهَلْ نَمَارُونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ قَالُوا لَا قَالَ فَبِكُمْ تَرَوْنَهُ كَذَلِكَ” el-Buḥārî, *Şaḥîh*, 10/el-Âzân, rivayet no: 806, s. 155; 65/et-Tefsîr, rivayet no: 4581, s. 810; 81/Rikâk, rivayet no: 6573, s. 1166; 98/Tevhîd, rivayet no: 7437, 7439, s. 1311-13; Muslim, *Şaḥîh*, İmân, rivayet no: 182, 183, s. 133-136; ez-Zuhd ve’r-Rekâik, rivayet no: 2968, s. 1333.

88 Ahmed, *Musned*, 2/169, rivayet no: 6569, s. 471; Muslim, *Şaḥîh*, el-Kader, rivayet no: 2654, s. 1206.

89 “Onun misli gibisi yoktur. O, duyan ve görendir.” 42/eş-Şurâ, 11.

tavsif etmişse, biz de bu haberî sıfatları, Allah'ın haber verdiği gibi kabul ederek ondan teşbihi nefyederiz.”⁹⁰

Şimdi de Taberî'nin haberî sıfatları ele alış tarzını bir örnekle daha da netleştirelim:

Kur'ân ve Sünnet'te Allah'a isnat edilen haberî sıfatlardan biri ve belki de en barizi “el” kelimesidir. Zira “el” kelimesinin doğrudan hatırlattığı ilk varlık insandır. Böyle olduğu halde Kur'ân ve Sünnet'te bu organın Allah'a isnat edilmesi, birçok ayet ve hadisin anlaşılmasını müşkülleştirmiş ve yukarıda da aktardığımız gibi fırkalar arası ihtilaflara sebep olmuştur. Bazı fırkalar “el” kelimesini, “nimet/kudret” manasıyla tevil ederken; diğer bazıları bu kelimeyi Allah'ın bir haberî sıfatı manasında tevilsiz ve nasılsız olarak kabul etmeyi tercih etmiştir.

Taberî'nin bu konudaki görüşlerine bakacak olursak, durum şöyledir:

Taberî, وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنَ الرِّبَا مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَالْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ 91 ayetindeki, كَلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ 92 ayetindeki, بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ibaresini şöyle izah eder: Allah bu ayet ile Yahudilerin, rablerine karşı nasıl cüretkâr olduklarını, rablerini layık olmayan sıfatlarla nasıl tavsif ettiklerini beyan etmekte, bu davranışlarından dolayı onları kınamakta ve öteden beri gelen cehaletlerini, azgınlıklarını, Allah'ın kendilerine verdiği bol nimetlerini inkâr ettiklerini, defalarca onları bağışladığını ve büyük günahlarını affettiğini Peygamberi'ne (a.s.) bildirmektedir. Ayette, وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ buyrulmaktadır. Yahudiler bununla: “Allah bize karşı nimetlerini kısıtlamıştır. Lütfu bizi de kapsayacak kadar geniş değildir” demek istemişler. Zira Allah başka bir ayette, وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ 92 Peygamber'i (a.s.) eğitmek amacıyla, 92 demiştir. Taberî der ki: Allah, “eli” bu şekilde tavsif etmekle beraber, buradaki “elden” kastettiği mana “ihсандır”. Zira insanlar, ihسانlarını ve iyiliklerini çoğu zaman elleriyle yaptıklarından, onların cömertlik, ikram sahibi olmakla veya cimrilik, pintilik ve bağış konusunda sıkı olmakla ilgili olarak birbirlerine karşı yaptıkları nitelermelerini, tüm bunların yapıldığı organ olan “el” kelimesinin bu sıfatlarla nitelenmesi şeklinde ifade etmişlerdir. Bu bağlamda el-‘A‘şā (ö. 7/629?), bir adamı (el-Muħallaq b. Hısanem b. Şeddād b. Rabī (ö. ?) överken,

90 eṭ-Ṭaberî, *et-Tabşir*, s. 132-141.

91 “Yahudiler: “Allah'ın eli bağlıdır (Allah cimridir)” dediler. Kendi elleri bağlandı ve söyledikleri sözden ötürü lanetlendiler. Hayır, Allah'ın iki eli de açıktır, dilediği gibi verir. Andolsun, Rabb'inden sana indirilen, onların çoğunun azgınlığını ve küfrünü artıracaktır. Biz onların aralarına ta kıyâmet gününe kadar düşmanlık ve kin atmışızdır. Ne zaman savaş için bir ateş yakmışlarsa Allah onu söndürmüştür. (Onlar) Yeryüzünde bozgunculuğa koşarlar. Allah ise bozguncuları sevmez.” 5/el-Mâide, 64.

92 “Ellerini boynuna bağlama, tamamıyla da açma!” 17/el-İsrâ', 29.

يَدَاكَ يَدَا مَجْدٍ فَكَفْتُ مُفِيدَةً ۖ وَكَفْتُ إِذَا مَا ضُنَّ بِالرَّادِ تُنْفِقُ⁹³

“İki elin cömertlik elleridir. Biri ihşanda bulunur, diğeri ise insanların sıkıntılı dönemlerinde ve cömertlerin cimrilik ettiklerinde infakta bulunur”

demiştir. Dolayısıyla buradaki “ele” sahip kişinin infak ve ihşan gibi nitelikleri, “eline” atfedilmiştir. Arapların şiirlerinde ve atasözlerinde bu tür kullanımlar sayılmayacak kadar çoktur. Bundan dolayı Allah da onlara, onların bildiği ve kendi aralarındaki konuşmalarında kullandıkları bir üslupla hitap etmiştir.

Allah, *عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ* buyurup Yahudîlerin bu ifadeleriyle: “Allah bize karşı cimridir. O, bizden lütfunu esirgiyor ve bize ihşanda bulunmuyor. O, bize karşı âdeta, eli boynuna bağlı olduğundan herhangi bir ihşan ve ikramda bulunmayan kimse gibidir” demek istediklerini buyuruyor.

Allah, onları yalanlamak ve onlara gazabını bildirmek için, *عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ* demiştir. Allah, bununla der ki: Onların elleri hayırlar konusunda tutulsun, ihşanlarda geniş olmayıp kapansın, söylediklerinden dolayı lanet edilsinler ve inkârlarından, Allah’a iftira atmalarından, onunla ilgili yalan-yanlış tavsiflerde bulunmalarından dolayı Allah’ın rahmetinden ve ihşanından uzak olsunlar. Allah onlara, *بَلْ يَدَاهُ* بَلْ يَدَاهُ *مَبْسُوطَتَانِ* cevabıyla; tam aksine Allah’ın iki eli kısıлып bağlanmış olmayıp, yaratıkları üzerinde ihşan, erzak, kut ve gıda ile genişçe açık olduklarını bildirmiştir.

Taberî, bu ibareyle ilgili olarak yaptığı bu tevilinin benzerinin müfessirler tarafından da yapıldığını ifade edip buna örnek olarak İbn Abbas (ö. 68/687), Mucâhid (ö. 104/722), Daḥḥāk (ö. 105/723), Kātāde (ö. 117/735) ve Suddî’den (ö. 127/745) rivayette bulunur.⁹⁴

Bu örnekten de açıkça anlaşıldığı gibi Taberî haberî sıfatları dil zemininde incelemiş ve tevil etmiştir. Taberî, *istihzā*’-mekr-ḥud’a-suḥriyye, *ğadab-rıdā*, *yüz*, *istivā* gibi haberî sıfatlarda aynı anlayışı sergiler.

2.1.2. Ru’yetullah

“Ru’yetullah” tabirinin terim anlamı “Allah’ın görülmesi, cennet ehlinin Allah’ı gözleriyle görmeleri” demektir.⁹⁵ Fırkalar, bu konuda temel olarak üç görüşleri sürmüşlerdir. 1. Allah’ın ahirette yaratacağı altıncı his ile görülmesi. Bu görüş Dırār b. ‘Amr el-Gatafânî’ye (ö. 184/800-205/820) isnat edilir. 2. Allah’ın sadece ahirette ve müminler tarafından görülmesi. Bu görüş; Mürjîe’nin çoğun-

93 el-A’şā, Meymün b. Kaṣṣ (ö. 7/629?), *Dīvānu’l-A’şā’l-Kebîr*, şerh. Muhammed Hüseyin, Mektebetu’l-‘Adāb, b.y.y. b.t.y., s. 225. مَجْدٌ: ihşan, ikram, مُفِيدَةٌ: veren, ihşanda bulunan, ضُنٌّ: cimrilik, pintilik etmek. Bkz. el-A’şā, *Dīvān*, s. 217, 224-225.

94 eṭ-Taberî, *Cāmi’*, IV, 3129-31. Ferrā ve Ebu ‘Ubeyde de bu ayeti bu şekilde tevil ederler. Bkz. el-Ferrā, Ebū Zekeriyā Yahyā b. Zeyād (ö. 207/823), *Me’ānî’l-Kur’ān*, ‘Alemlu’l-Kutub, Beyrut 1983, I, 315; Ebū ‘Ubeyde, *Mecāz*, s. 74.

95 Topaloğlu-Çelebi, *Kelām*, s. 265.

luğu, Ashabu'l-Hadis ve onların düşüncelerini kabul edenler tarafından ileri sürülmüştür. 3. Allah'ın dünyada da ahirette de görülememesi. Bu görüş genel itibariyle Mu'tezile tarafından savunulmuş olmakla beraber Cehmiyye,⁹⁶ Hâriciler, Mürcie ve Zeydiyye gibi diğer İslam fırkalarından da Mu'tezile'nin bu görüşüne katılanlar olmuştur.

Taberî, ru'yetullah konusunu,⁹⁷ *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ* ayetinin tefsirinde detaylı bir şekilde ele alır. Burada ru'yetullah ile ilgili kendisinin, Mu'tezile'nin ve diğer fırkaların görüşlerini verir. Fakat temel olarak Mu'tezile'nin düşünceleri üzerinde durur ve onlara detaylı bir şekilde cevap verir. Taberî değişik fırkaların konuyla ilgili görüşlerini verdikten sonra şunu beyan eder: “Bize göre bu hususta doğru olan görüş, Resulullah'tan (a.s.) sağlam bir şekilde nakledilen haberlerin ifade ettikleri görüştür. Resulullah (a.s.): ‘Kıyamet gününde Rabb'inizi, ayın on dördünde ayı gördüğünüz ve bulutsuz bir zamanda güneşi zahmetsiz gördüğünüz gibi göreceksiniz’ demiştir. Evet, müminler rablelerini görecekle, fakat kâfirlerin görmelerine engel olunacaktır.⁹⁸ Nitekim Allah bu hususta, ⁹⁹ *كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ* buyurmuştur.”

2.3. İrade

İslamiyet'in ilk dönemlerinden itibaren tartışılan konulardan biri irade meselesidir. İrade ile ilgili olarak tartışılan temel noktalar şunlardır: İnsan, özgür bir iradeye sahip midir değil midir? İnsan iradesinin etkisi, tercih ve davranışlarına yansıyor mu yansımıyor mu? Kişi, fiillerini kendisi mi yaratıyor yoksa Allah mı? Allah yaratıyorsa, insanın buna müdahalesi var mıdır yok mudur? ...

İrade ve fiillerin yaratılması meseleleri birbiriyle çok sıkı bir bağa sahip oldukları için, bunlar İslamî kaynaklarda genel itibariyle beraber ele alınırlar. Zira bunlar etki-tepki gibi birbirini etkileyen meselelerdir. Burada fiillerin Allah tarafından mı, kul tarafından mı, yoksa hem Allah'ın yaratması hem de kulun tercihiyle mi olduğu? gibi herhangi bir sonucun elde edilmesi, iradenin nasıl tarif edildiğine bağlıdır. Keza fiillerin yaratılması konusunda ele alınan önemli bir kavram da *istiṭā'at* terimidir. İşte bu kavramların birbiriyle olan sıkı ilişkisinden dolayı biz de bunları beraber ele almayı uygun görüyoruz.

İrade konusuyla ilgili tartışmalar en geç tarihiyle hicri ilk asrın son çeyreğinde başlamıştır. İradeyi, fiillerle bağlantılı olarak üç başlık altında inceleyip en sonunda Taberî'nin konuya bakışını sunacağız:

96 Aḥmed, *er-Reddu 'ala'l-Cehmiyye ve'z-zenādiḳa fī mā ṣekev fīhi min muteṣābihi'l-Ḳur'an ve teevvelühū 'alā gayri te'vīlihī*, thk. Şabrī b. Selāme Şāhīn, Dāru's-Sebāt, Riyad 2003, s. 129-134; el-Malatī, *et-Tenbīh*, s. 86.

97 “Gözler onu kuşatamaz fakat o gözleri kuşatır. O, latiftir, haberdardır.” 6/el-En'ām, 103.

98 Bkz. et-Taberî, *Cāmi'*, XV, 8622.

99 “Hayır, doğrusu onlar, o gün Rablerinden perdelenmişlerdir.” 83/el-Muṭaffifin, 15.

2.3.1. “İnsanın Hür İradesi Yoktur”; “Fiillerini de Allah Yaratır” Görüşü

İnsan hürriyetini kısıtlama açısından İslam tarihi boyunca savunulan en katı görüş, insanın, fiillerinde hiçbir tercihinin olmadığını iddia eden bu görüştür. Bazılarına¹⁰⁰ göre bu görüşün ilk nüvelerini Hâricîlerin el-‘Acârîde koluna mensup eş-Şu‘aybiye fırkasının reisi Şu‘ayb b. Muhammed ortaya atmıştır.

el-Ḥanefîyye ve Ömer b. Abdulaziz’in *er-Risāletu fi’r-Reddi ‘ala’l-Ḳaderiyye* adlı risalelerinde ele aldıkları en önemli konu, insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu ve bu noktada insanların herhangi bir tasarrufunun olmadığıdır. Bu konuda el-Ḥanefîyye şunları söylemektedir: “İster hayır isterse de şer olsun, insanların fiillerini yaratan Allah’tır. Yoksa bazı cahillerin iddia ettiği gibi Allah, insanlara bir *istiṭā’at* vermiş de fiillerini onunla işliyor değillerdir.”¹⁰¹ Ömer b. Abdulaziz de bu risalesinde sürekli olarak insanların eylemlerini belirleyen şeyin Allah’ın ezeli ilmi olduğunu ısrarla dile getirir.¹⁰² Keza Cehm b. Şafvân’a (ö. 131/748) göre, fiilleri gerçek manada sadece Allah yaratır. Bu fiillerin insanlara atfedilmesi ise mecazendir. Nasıl ki, “ağaç hareket etti, güneş döndü” dendiği halde, gerçekte ağacı hareket ettiren ve güneşi döndüren Allah ise; aynen öyle de “insan gitti, geldi, yaptı” denir.

2.3.2. “İnsanın Cüz’î Bir İradesi Vardır; Fiillerini Kendisi Kazanır (Kesb), Allah da Yaratır” Görüşü

İnsan iradesi ve fiilleri bağlamında kabul edilen en müphem ve muğlâk yaklaşım kanaatimizce bu anlayıştır. Zira burada ele alınan “cüz’î irade”, “kesb” ve “istiṭā’at” kavramlarının tam olarak açıklanamaması ve dolayısıyla anlaşılabilmesi, bu konuyu muğlâk bir konuma sokmuştur.

İnsan iradesi, fiilleri ve *istiṭā’atının* tam olarak ne olduğunun anlaşılabilmesi ve insan iradesinin hem hâkim hem de mahkûm olduğunun ifade edilmesi, hem ilahî iradenin hâkim olduğu hem de beşer iradesinin özgür olduğu noktasında her iki tarafa da eşit ihtimallerin bırakılması, temel olarak Kur’ân’ın da takip ettiği bir metottur. Dolayısıyla, hangi fırkadan olursa olsun, bu ikinci görüşü savunanların bu konudaki belirsizliği, Kur’ân’ın takip ettiği üsluptan kaynaklanmış olabilir. Örneğin; ¹⁰³ *كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ* ¹⁰⁴ gibi ayetler, ¹⁰⁵ *وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ* gibi

100 Watt, *İslâm’ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin, Ebu Bekir Camii İlim ve Hizmet Vakfı, İstanbul 1996, s. 45-47.

101 Van Ess, *el-Kelâm*, s. 15, 19-20, 23-35.

102 Van Ess, *el-Kelâm*, s. 43-54.

103 “Gerçekten de bugün, hiç kimseye, hiçbir suretle zulmedilmez ve size de ancak yaptığınız şeylerin karşılığı verilir.” 36/Yâsîn, 54.

104 Bkz. 18/el-Kehf, 29-30.

105 “Allah’ın izni olmadıkça hiç kimse iman edemez.” 10/Yûnus, 100.

birçok ayet,¹⁰⁶ Allah'ın iradesinin insan fiillerini idare ettiği ve bu konuda insanın hiçbir müdahalesinin olmadığı gibi bir izlenim uyandırmaktadır.

Eş'arî'nin (ö. 324/936), fiillerin yaratılması konusundaki polemiği çözmek için kullandığı kavramların en önemlisi “kesb” kavramıdır. Fakat bu kavramı ilk kullanan şahıs Ebu 'Amr Dırrâr b. 'Amr el-Gatafânî el-Küfî'dir (ö. 205/820).¹⁰⁷ Daha sonra bu terimi Dırrâr'ı takiben İbn Kullâb (ö. 239/854) kullanmış ve Eş'arî de onu İbn Kullâb'dan almıştır.¹⁰⁸

Eş'arî, “kesb” kavramını şöyle tanımlar: “İktisâbın manası, bir şeyin sonradan olma bir kudretle meydana gelmesi demektir ki bu durumda o şey, kudreti ile meydana geldiği kişiye ait bir kesb olur.¹⁰⁹ Allah, insanların fiillerini yaratır, insanlar da onları kazanırlar (kesb). Kesb ile bir fiili işlemek, gerçek anlamda o fiili işlemek anlamına gelmez.¹¹⁰ Dolayısıyla Allah'ın bize kesbi yapma gücü vermesi, zorunlu olarak bu fiili bize kesb olmak üzere, onun yarattığı sonucunu ortaya çıkartmaktadır.”¹¹¹

2.3.3. “İnsan, Fiillerinin Yaratıcısıdır, Allah'ın Bunlara Müdahalesi Yoktur” Görüşü

Bu görüş temel olarak Kaderiyye'ye veya sonraki ismiyle Mu'tezile'ye isnat edilir. Mu'tezile'ye göre insan, fiillerinde tamamen özgürdür, Allah'ın bu konuda ona müdahalesi yoktur ve *istiṭā'at* de fiilden öncedir. Yani insan, temel yapısı gereği herhangi bir eylemi gerçekleştirme kudretine, fiilden bağımsız olarak sahiptir.

Mu'tezile'ye göre, ister mutlak anlamda fiillerin yaratılışını Allah'a verip (Cehmiyye gibi) kulun bu noktada hiçbir tasarrufunun olmadığını söyleyenler ve isterse de “kesb” adı altında kulun fiile müstakil olmasa da bir müdahalesinin olduğunu söyleyenler, kula fiil üzerine müstakil bir kudret vermedikleri müddetçe cebridirler.¹¹² Bu bağlamda Mu'tezile, ¹¹³ *إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ* gibi ayetlerle¹¹⁴ Cebriyye'ye¹¹⁵ karşı çıkar.¹¹⁶

106 Bkz. 2/el-Bakara, 6-7, 26; 3/Âl-i 'İmrân, 86, 160; 6/el-En'âm, 2, 125; 7/el-A'râf, 29-30, 34, 94, 96, 100-101; 10/Yûnus, 99; 11/Hüd, 6, 101; 16/en-Nahl, 93, 104; 18/el-Kehf, 17, 100-101; 20/Tâhâ, 82; 24/en-Nûr, 21; 36/Yâsîn, 54; 37/eş-Şâffât, 96; 61/eş-Şaf, 5; 63/el-Munâfikûn, 11; 74/el-Muddessir, 54-56; 81/et-Tekvîr, 29; 92/el-Leyl, 5-10.

107 eş-Şehrestânî, *el-Milel*, I, 78; Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, The Edingburg University Press, London 1962, s. 86-88; Watt, *Teşekkül*, s. 267.

108 Watt, *Teşekkül*, s. 269-271.

109 el-Eş'arî, *Maḳâlât*, II, 395.

110 el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 119-120; eş-Şehrestânî, *el-Milel*, I, 78; Watt, *Theology*, s. 86-88.

111 el-Eş'arî, *el-Luma'*, s. 119-122.

112 eş-Şehrestânî, *el-Milel*, I, 72.

113 “Allah insanlara hiç zulmetmez. Fakat insanlar kendi kendilerine zulmediyorlar.” 10/Yûnus, 44.

114 Bkz. 3/Âlu 'İmrân, 108; 4/en-Nisâ', 148.

115 Buradaki Cebriyye'den kasıt Ehl-i Sünnet'tir.

116 el-Hayyât, Ebû Hüseyin 'Abdurrahîm Muḥammed b. 'Usmân (ö. 300/913), *el-İntişârü ve'r-reddu 'alâ İbn*

Taberî de irade ve fiillerin yaratılmasıyla ilgili olarak yapılan bu tartışmalara hem doğrudan doğruya hem de dolaylı olarak katılır. Kanaatimizce bu konunun bir ucunda Cebriyye diğer ucunda Kaderiyye ve ortasında da bu iki ucu birleştirmeye çalışan Ehl-i Sünnet vardır. Ehl-i Sünnet, tarihi seyri içerisinde hem Cebriyye'yi hem de Kaderiyye'yi batıl olmakla itham etmesine rağmen özellikle Ashabu'l-Hadis ve Eş'arî kanalıyla ifade edilen görüşler çoğu zaman Cebriyye'nin düşünceleriyle benzerlik arz etmiştir. Bundan dolayı Ehl-i Sünnet, Mu'tezile tarafından cebr ile itham edilmiştir. Öte taraftan Ehl-i Sünnet cüz'î ihtiyarı ve kesbi insana verdiği için tam olarak cebri savunduğu söylenemez. İşin daha ilginç tarafı ise Kur'an'da hem Kaderiyye'nin hem Cebriyye'nin hem de Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşlerini destekleyen ayetlerin olmasıdır. Bundan dolayı Taberî, ilgili ayetlere geldiğinde zihninde bu üç grubun da argümanlarını hazır bulundurmakla beraber, aynı zamanda bu üç kategorideki ayetleri de birbirini nakzetsin olacak şekilde tefsir etmeye ve tefsiri boyunca aynı tarafta durmaya çalışır.

Taberî'nin bu konuda, cüz'î irade ile küllî irade arasında bir denge sağlamaya çalıştığı kanısındayız. Onun, genel itibarıyla Ehl-i Sünnet tarafından kabul gören ve insanın kendi fiillerine, adaleli bir şekilde yargılanmasını sağlayan bir müdahalesinin olduğu görüşünü benimsediği söylenebilir. Zira Taberî, birçok ayetin tefsirinde Allah'ın mutlak hâkimiyetini ifade ederken;¹¹⁷ başka birçok ayetin tefsirinde de insanın yaptıklarından sorumlu olduğunu ve Allah'ın verdiği cezaların sebebinin, insanın daha önce kendi tercihiyle yaptığı kötü eylemleri olduğunu söylemektedir.¹¹⁸ O, "irade" ve "kulların fiilleri" konusunu tefsirinin birçok yerinde dile getirir ve insanların irade ve fiillerinde mutlak manada hür olduklarını iddia eden Kaderiyye'ye, bazen açıkça adını zikrederek ve bazen de adını ifade etmeksizin sadece görüşlerini aktararak, karşı çıkar. Aslında görebildiğimiz kadarıyla tefsirinde bu konuda açıkça karşı çıktığı tek fırka Kaderiyye'dir. Bu da gayet doğaldır. Zira İslam tarihi boyunca bu konuyu en çok onlar dile getirdikleri için Kaderiyye diye isimlendirilmiştir.

Taberî, الرَّ كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ¹¹⁹ ayetinin tefsirinde, Kaderiyye'nin fiillerin yaratılması konusundaki görüşlerini reddetmek babından şunu ifade eder: "Burada Allah, insanları rablerinin izniyle karanlıklardan aydınlığa çıkarmayı Peygamberi'ne (a.s.) isnat etmiştir. Fakat işin aslı, insanları aydınlığa çağıran ve bu konuda lehlerinde ve aleyhlerinde

er-Rävendî el-mulhîd, thk. ed-Doktor Nîberc, Mektebetu'd-Dâru'l-'Arabiyye, Beyrut 1993, s. 50.

117 et-Taberî, *Câmi'*, I, 97, 100; IV, 3048; V, 3379-80, 3531-3532, 3556, 3563-64, 3619-20, 3683-84, 3705; VI, 3811; VIII, 5358; XIV, 8756, 8697; XV, 8604. Ayrıca bkz: et-Taberî, *Şarih*, s. 29-30.

118 et-Taberî, *Câmi'*, I, 115-116; III, 1750-1752; V, 3653; VI, 4051; VIII, 5063, 5381; XII, 7450; XIII, 7621-22, 7634, 8052, 8058. Ayrıca bkz: et-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 170-175.

119 "Elif lâm râ. (Bu) Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarıp o güçlü ve övgüye layık olan (Allah)ın yoluna iletmen için sana indirdiğimiz Kitap'tır." 14/İbrâhîm, 1.

olanları tarif edip, onları hidayete erdiren ve istediğine iman etme ihsanını veren Allah'tır. Bu böyle olduğu halde, Allah'ın bu ayette, insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmayı Peygamberi'ne (a.s.) isnat etmesi, fiilleri kesb bakımından kullara; inşa ve tedbir açısından da Allah'a veren Ehl-i İsbat'ın bu görüşlerinin doğruluğunu gösteren açık bir delil olduğu gibi, Allah'ın kullarının fiillerinde hiçbir müdahalesinin olmadığını iddia eden Kaderiyye'nin bu görüşlerinin de batıl olduğuna delildir."¹²⁰ Taberî, aynı tartışmayı aynı mantık çerçevesinde, *فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ*¹²¹ ayetinde de yapar.¹²²

Taberî'nin bu iki ayetteki temel argümanı şudur: Bir fiilin faile değil, fiilin kendisiyle işlendiği sebeplere isnat edilmesi sadece dilin kullanımında olan bir mecazdır. Dolayısıyla bu kullanım, fiilin burada ifade edilen sebep tarafından gerçekleştirildiğini göstermez. Tam aksine sebebin zahiri, cüz'i bir müdahalesi varsa da yine fiil asıl fail tarafından gerçekleştirilmiştir. O, insan fiillerini sebep-müsebbip açısından inceleme bağlamında, *الضَّالِّينَ*¹²³ ibaresinde şunları dile getirir: "Kaderiyye'den bazı kıt anlayışlılar, Allah'ın burada Hristiyanları 'sapık' olarak vasıflandırmasıyla, sapma işini onlara isnat ettiğini, onları kendisinin saptırdığını zikretmediğini ve bunun da Kaderiyye'nin, kulların fiilleriyle ilgili görüşlerinin sıhhatine delil olduğunu iddia ederler. Fakat bunlar, Arap dilinin genişliğini ve kullanım şeklini bilmemektedirler. Eğer durum, bu kıt anlayışlıların iddia ettikleri gibi olsaydı, herhangi bir sıfatla tavsif edilenin veya kendisine herhangi bir fiil isnat edilenin, bu sıfat ve fiiline herhangi başka bir şeyin sebep olduğunu söylemek mümkün olmazdı ve her iş ve sıfatı asıl sebebine isnat etmek mecburiyeti hâsıl olurdu. Mesela, rüzgâr ağacı sallayınca, 'ağaç sallandı', deprem yeri sarstığında, 'yer sarsıldı' demek doğru olmazdı. 'Rüzgâr ağacı salladı', 'deprem yeri sarstı' demek gerekirdi. Hâlbuki tam aksine Allah'ın, *وَجَزَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ*¹²⁴ ayetinde 'götürme' işini, başka şeyler tarafından olmasına rağmen gemiye isnat etmesi, *الضَّالِّينَ* ibaresi ile ilgili olarak yukarıda aktardığımız Kaderiyye'nin yorumunun hatalı olduğunu gösterir. Zira onlara göre buradaki 'sapıklığın' bu insanlara isnat edilmesi, Kaderiyye'nin, 'Allah'ın, kullarının fiillerinde, o fiillerin ondan dolayı yaratılmasını gerektirecek bir sebep ve müdahalesi yoktur' iddialarının sıhhatine delildir. Diğer yandan Allah, birçok ayette, saptırmanın da hidayete erdirenin de kendisi olduğunu açıkça beyan etmiştir. Allah şu ayette buna işaret

120 eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, VIII, 5063.

121 "(O gün) Onları siz öldürmediniz; fakat onları Allah öldürdü; (ey Muhammed) attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı. Müminleri güzel bir imtilanla sınamak için (bunu yaptı). Doğrusu Allah işitendir, bilendir." 8/el-Enfâl, 17.

122 eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, VI, 4051.

123 "Sapanlar" 1/el-Fâtîha, 7.

124 "Gemide olduğunuz zaman (ı düşünün): Gemiler, içinde bulunanları hoş bir rüzgârla alıp götürdüğü ..." 10/ Yûnus, 22.

etmektedir: أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْنَعَهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ 125 Görüldüğü gibi, Allah bu ayette, saptırmanın da doğru yola götürenin de sadece kendisi olduğunu beyan etmiştir. Kur’ân, Arap diliyle nazil olmuştur. Arapçada, meydana gelen herhangi bir iş, asıl sebebine isnat edildiği gibi, asıl sebebin dışında işin sudur ettiği şeylere de isnat edilebildiğinden, rüzgârın salladığı ağaca, ‘ağaç sallandı’ demek mümkündür. Dolayısıyla, kulun, kendi iradesiyle tercih ettiği ve kuvvetiyle yapmaya (kesb) giriştiği ve Allah’ın da aslını ve menşeyini var ve icat ettiği bir işin kula isnat edilmesi, elbette ‘sallanmanın’ ağaca veya ‘götürmenin’ gemiye isnat edilmesinden daha geçerli bir isnattır.”¹²⁶

Taberî, Kur’ân ve Sünnet’te, iman ve küfür ile bağlantılı olarak geçen tevfiğ ve hızlân kavramlarını ve bunlara bağlı olarak kullanılan “saptırmak”, “kalplerin mühürlenmesi”, “kalplerin daraltılması veya genişletilmesi”, “hidayet” “teklîf-i mâ lâ yuṭâk” gibi kavramları da temel olarak Ehl-i Sünnetin görüşlerine uyacak şekilde tevil eder.

2.4. Kader

Kader konusu, İslamî fırkalar arasında iradeyle bağlantılı olarak tartışılan en önemli konulardan biridir. Bu konuda, bir yandan beşer iradesini hâkim kılanlar ve öte taraftan ilahi iradeyi esas alanlar arasında tartışmalar yaşanmıştır. Dolayısıyla insanın fiillerinde asıl etken kimdir? sorusuna verilen cevaba göre kader ya inkâr edilmiştir veya esas kabul edilmiştir.

Kader: “İnsan fiilleri dâhil olmak üzere, olmuş ve olacak her şey, Allah’ın takdirinin bir ürünü olup kâinat yaratılmadan önce kararlaştırılmıştır” şeklinde tanımlanabilir.¹²⁷

Bazılarına göre ilk dönemde yaşanan kader tartışmaları, Emevîlerin güttüğü ve işlerine geldiği için benimsemiş oldukları cebir siyasetinden dolayı başlamıştır. Emevîler, cebir anlayışını benimseyen ve insan hürriyetini bu anlamda kabul etmeyen Mürcie’yi, biraz da Hâricîler, Kaderiyye ile Şî’îlerin muhalefetine karşı desteklemiş; böylece devletin resmi dayanağını Mürciîler oluşturmuştur.¹²⁸

Kader ile ilgili değerlendirmeler hem Peygamber’in (a.s.) hadislerinde¹²⁹ hem

125 “Keyfini ilah edinen ve Allah’ın bir bilgiye göre saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünün üstüne de perde çektiği kimseyi gördün mü? Şimdi ona Allah’tan sonra kim doğru yolu gösterecek? Düşünmüyor musunuz?” 45/el-Câsiye, 23.

126 eṭ-Ṭaberî, *Câmi’*, I, 115-116.

127 Bkz. eṭ-Ṭahâvî, *el-Akîde*, s. 22-24; Wensinck, Arent Jan (1882-1939), *The Muslim Creed*, Barnes & Noble, New York 1965, s. 58-59.

128 Nu’mân el-Kâdî, *Fıraku’l-İslami fi Şi’ri’l-Emevî* (Esen, *Ehl-i Sünnet* içinde), s. 34; Watt, *Teşekkül*, s. 111.

129 Bkz. Mâlik, *el-Muvattâ’*, 46/el-Kader, rivayet no: 1706, s. 479; Aḥmed, *Musned*, I/382, rivayet no: 3624, s. 289; II/265, rivayet no: 7588, s. 544; V/317, rivayet no: 22705, s. 1667; el-Buhârî, *Şahih*, 65/et-Tefsîr, et-

de sahâbiler arasındaki tartışmalarda bulunmakla beraber,¹³⁰ bu meselenin fırkalar arasında tartışılmasının tam olarak ne zaman başladığına dair fırka bilimcileri net bir tarih vermezler. Muhtemelen ilk tartışmalar hicri ilk asrın son çeyreği dolaylarında başlamıştır.¹³¹

Hasan Basrî'ye göre Allah'ın ilmi sadece tasviri bir özelliğe sahip olup kişinin fiillerine hiçbir müdahalesi yoktur ve kulun fiillerini yine kulun kendisi işlemektedir. Bu durumda insanların cennet ya da cehenneme gitmesi kendi amellerinin sonucu olduğundan Allah'ın adaleti tam olarak tezahür eder. Basrî'ye isnat edilen bu görüşler, Mu'tezile'nin kader ile ilgili görüşleriyle tam bir paralellik arz eder. Fakat insanı merkeze alan ve onu, fiillerinde yegâne amel kabul eden bu anlayış, başta Ehl-i Sünnet olmak üzere, birçokları tarafından reddedilmiştir.

Kaderle ilgili olarak bize gelen ilk eserlerden biri, el-Ḥanefiyye'nin (ö. 81/700) Ḳaderiyye'ye reddiye olarak yazdığı risaledir. el-Ḥanefiyye bu risalesinde sürekli olarak insanların eylemlerini, ecellerini, rızıklarını, ölüm ve yaşamlarını, kâfir veya Müslüman olmalarını kendilerinin değil Allah'ın belirlediğini dile getirip bu iddiasını hem ayetler hem de aklî delillerle ispat etmeye çalışır.¹³² Bu konuda Ğaylân ile Ömer b. Abdulaziz (ö. 101/720) arasında da tartışmaların yaşandığı rivayet edilir. Ğaylân bu konuda Ḳaderiyye'nin temel görüşünü savunurken; Ömer b. Abdulaziz, Cebriyye'nin görüşlerini savunmuştur.¹³³

Râfiđîler de: "Kâfir, Allah tarafından gelip onu küfre yönelten ve mecbur eden bir sebepten dolayı küfre girmiştir"¹³⁴ demekle kaderin insan fiillerinde temel etken olduğunu ifade etmişlerdir.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), kader konusunda der ki: "Kaderin iyisi-kötüsü, azı-çoğu, zahiri-batını, tatlısı-acısı, başı ve sonu Allah'tandır. Allah, insanların kaderlerini takdir etti. Hiç kimse Allah'ın meşietinin ve kazasının dışına çıkamaz, aksine herkes Allah'ın kaderine, onun için yarattığı şeye doğru yol alır. Zira hırsızlık, içki içmek, kişiyi öldürmek, haram mal yemek, Allah'a şirk koşmak ve tüm günahlar Allah'ın kaza ve kaderiyedir."¹³⁵

Teğâbun, s. 898; 60/Ehâdîsu'l-Enbiyâ', rivayet no: 3409, s. 609-610; 82/el-Kader, rivayet no: 6594, s. 1170; Müslim, *Şahîh*, el-Kader, rivayet no:2653, s. 1206; el-Kader, rivayet no:2643, s. 1201; el-Kader, rivayet no: 2652, s. 1205-06.

130 Sinanoglu, *Kader*, s. 250-254; Şahin, *İlk Dönem Kader*, s. 53-56.

131 eş-Şehrestâni, *el-Milel*, I, 41. Bkz. İbn Haldûn, *Muḳaddime*, II, 153; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des Religiösen Denkens im Frühen Islam*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1991-1995, III, 54.

132 Van Ess, *el-Kelâm*, s. 11-36.

133 Van Ess, *Anfänge Muslimischer Theologie: Zwei Antiquaritätische aus dem Ersten Jahrhundert der Hiğra*, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Beyrut 1977, s. 176-190; Şahin, *İlk Dönem Kader*, s. 66-67.

134 el-Ḥayyât, *el-İntişâr*, s. 6.

135 İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn Muḫammed (ö. 526/1131), *Ṭabakātu'l-Ḥanâbile*, thk. 'Abdurrahmân b.

Taberî de kader ile ilgili tartışmalara katılmış ve tefsirinde yeri geldikçe bu konudaki görüşlerini beyan edip muhalif görüşleri reddetmeye çalışmıştır. Onun bu konuda takip ettiği metot temel olarak Ehl-i Sünnet'in metoduyla benzerlik arz eder. O da bu konuda daha çok Allah'ın ilmüne ve iradesine vurgu yapıp beşerin fiillerindeki rollerini azaltmaya çalışır.

Taberî, ¹³⁶, ¹³⁷ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ، وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرُهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ¹³⁸ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ، مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ¹³⁹ 139 ذِكْرًا لِيُنذِرَ الْبَشَرَ إِنَّ دَعْوَاهُمْ لَأَسْمَعُ¹⁴⁰ gibi Allah'ın insanları saptırması, hidayete erdirmesi, kalplerini mühürlemesi, kudreti, meşietini, kader-takdir, Ümmü'l-Kitâb, kitâb (ecel, amel) ve kalemden bahseden birçok ayetin¹⁴⁰ tefsirinde, insanların başına gelen hayır, şer, zarar, şiddet, rahatlık gibi her şeyin Allah tarafından olduğunu, bunlara başkasının gücünün yetmediğini, Allah'ın takdiri haricinde hiç kimseye bir kötülük isabet etmeyeceği gibi, meşietini haricinde de hiç kimseye bir iyiliğin ulaşmayacağını ve tüm bunların onun ilmi ve meşietini ile eşyanın varlığından önce kararlaştırıldığını, dilediğini saptırıp, dilediğini hidayete erdireceğini, Ümmü'l-Kitâb'ta kendilerine saadet yazılanlardan başka hiç kimsenin hidayete ermeyeceğini; bu kitapta kendilerine şekavet yazılanlardan başka hiç kimsenin sapmayacağını ve her şeyin onun olduğunu dile getirir. Taberî'ye göre, tüm her şeyin anahtarı Allah'ın elinde olup ondan başkasının bu eşyanın tasarrufu noktasında hiçbir malikiyeti söz konusu değildir.¹⁴¹

3. AHİRET

3.1. Kabir Azabı ve Münker-Nekir

Hicri ilk asırlarda tartışılan meselelerden biri, kabir azabının ve buna bağlı olarak Münker ve Nekir adlı iki meleğin gerçekten var olup olmadığı ve rivayetlerde aktarıldığı gibi bu iki meleğin ölen herkesi sorguya çekip çekmeyecekleri meseleleridir. Bu bağlamda değişik İslamî fırkalar kendi mezhebî veya daha doğ-

Stüleymân el-'Useymin, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke 1998, I, 56.

136 "Biz hiçbir peygamberi, Allah'ın izniyle kendisine itaat edilmesinden başka bir amaç için göndermedik." 4/en-Nisâ', 64.

137 "Rabb'in dileseydi onu yapamazlardı. Artık onları, uydurdukları şeylerle baş başa bırak." 6/el-En'âm, 112.

138 "Şüphe yok ki biz her şeyi, bir ölçüye göre yarattık." 54/el-Kamer, 49.

139 "Ne yerde ne de kendi canlarınızda meydana gelen hiçbir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan önce, bir Kitap'ta olmasın; şüphe yok ki bu, Allah'a pek kolaydır." 57/el-Ĥadîd, 22.

140 Bkz. 4/en-Nisâ', 78; 6/el-En'âm, 35, 39; 7/el-A'râf, 101; 8/el-Enfâl, 23, 10/Yûnus, 40, 99; 11/Hüd, 118-119; 12/Yûsuf, 67; 13/er-Ra'd, 39; 19/Meryem, 30; 23/el-Mu'minûn, 106; 26/eş-Şu'arâ', 201, 28/el-Kaşas, 56; 29/el-'Ankebût, 53, 62; 35/el-Fâtır, 10; 36/Yâsîn, 12; 39/ez-Zümer, 19; 42/eş-Şûrâ, 21; 50/Kâf, 30; 64/et-Teğâbun, 10; 68/el-Kâlem, 1-3; 92/el-Leyl, 7-10.

141 et-Taberî, *Câmi'*, IV, 2540, 2561; V, 3385, 3536, 3713; VI, 3822, 4061; VII, 4499, 4560; VIII, 4872, 5047-55; IX, 5818; X, 6306-08; XI, 6602, 6772, 6774, 6858, 6862; XII, 7155-56, 7190, 7421; XIII, 7609-10, 7972, 8151-52, 8289; XIV, 8450, 8530-31; XV, 8756-59. Ayrıca bkz. et-Taberî, *et-Tabşir*, s. 130.

rusu felsefî düşünceleri perspektifinde fikir beyanında bulundular. Bu fırkaları genel bir mantık çerçevesinde iki kategoriye ayırmak mümkündür.

1. Akla ve felsefeye dayanıp bunun haricindeki delilleri reddedenler. Bu kesimler kabir azabını inkâr ederler. Bunlar genel itibariyle Mu'tezile ve onun görüşlerini kabul edenlerden oluşur. Zira Mu'tezile'nin bilgi kaynakları önem sırasına göre akıl, Kitap ve Sünnet'tir.

2. Kitap ve Sünnet'e dayananlar. Bunlar ise kabir azabının varlığını kabul etmişlerdir. Bu kesim de genel itibariyle Ehl-i Sünnet ve onun görüşlerini benimseyenlerden oluşur. Ehl-i Sünnet'in bilgi kaynakları ise önem sırasına göre Kitap, Sünnet, icmâ ve en sonunda kıyas/akıldır.

Kanaatimizce kabir azabını reddeden fırkaların bu görüş meyletmelerine sebep olan amillerden biri, Kur'ân'da kabir azabına dair açık bir hükmün bulunmamasıdır. Keza, *وَتُفَعَّ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُنْسَلُونَ / قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا* ¹⁴² *وَتُفَعَّ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُنْسَلُونَ / قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا* ¹⁴² gibi ayetler,¹⁴³ insanın kabirde kendi varlığından habersiz bir şekilde, hiçbir şeyin şuurunda olmaksızın yatacağını ve haşirde hesap vermek üzere diriltileceğini ifade etmektedir. Ayrıca kabirde ruhun yaşadığını açıkça ifade eden hiçbir ayetin olmaması, kabir azabını inkâr edenleri haklı çikartmaktadır.

Ehl-i Sünnet ve bu konuda ona uyanlar, her ne kadar bazı ayetleri kabir azabının varlığına delil olarak sunsa da aslında bu ayetlerin bu konuyla ilgili hükümleri tam olarak açık değildir. Fakat Ehl-i Sünnet, bu konuda varit olan hadisleri merkeze alıp bu ayetleri de kabir azabının varlığına delil olarak sunmuştur.

Cehmiyye, Hâriciler, Mu'tezile'den Dırâr (ö. 184/800-205/820), Bişr el-Merîsî (ö. 218/833-227/842) ve Mu'tezile'nin son dönem âlimlerinin çoğu kabir azabını inkâr ederler.¹⁴⁴ Bununla beraber Eş'arî, herhangi bir ayırım yapmadan Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiğini iddia eder.¹⁴⁵ Öte taraftan Ehl-i Sünnet, Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825), Cubbâi (ö. 302/915) ve diğer bazı Mu'tezililer kabir azabının olacağını kabul ederler.¹⁴⁶

142 "Sur'a üflendi. İşte onlar kabirlerden Rablerine koşuyorlar/Dediler ki: "Vah bize, bizi yattığımız yerden kim kaldırdı? İşte Rahmân'ın vaat ettiği şey budur. Demek peygamberler doğru söylemiş!" 36/Yâsîn, 51-52.

143 20/Tâhâ, 103-4; 23/el-Mu'minün, 99-100, 112-113; 35/Fâfir, 22; 50/Kâf, 20-22; 57/el-Hâdîd, 13-14; 86/et-Târik, 9.

144 el-Eş'arî, *Mağâlât*, I, 111; el-Malaîf, *et-Tenbîh*, s. 91; İbn Hâzım, Ebû Muhammed 'Alî b. Aḥmed (ö. 456/1064), *el-Fişal fi 'müle ve 'l-ehvâ' ve 'n-nihâl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, II, 372; et-Taftâzânî, Sa'uddîn Mes'ûd b. 'Umer (ö. 793/1391), *Şerhu 'l-mekâşid*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2011, III, 362; Curcânî, *el-Mevâkîf*, VIII, 345-346; Wensinck, *Creed*, s. 104; Watt, *Teşekkül*, s. 203. Bkz. et-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 206.

145 el-Eş'arî, *Mağâlât*, II, 318; el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli 'd-diyâne*, Dâru İbn Hâzım, Beyrut 2003, s. 104.

146 Ebû Hânîfe, en-Nu'mân b. Sâbit (ö. 150/767), *Şerhu Kütübî'l-Fıkhî'l-Ekber*, şerh. 'Alî el-Kârî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 326; Muḳâtil, *Tefsîr*, II, 190; el-Ferrâ, *Me'ânî*, I, 450; et-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 206-11; et-Taḥâvî, *el-Aḳîde*, s. 30; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 104-105; el-Malaîf, *et-Tenbîh*, s. 91-92; İbn

Taberî de kabir azabı veya Münker-Nekir meselesinde Ehl-i Sünnet ile aynı görüşte olup kabir azabının olacağını ve dolayısıyla Münker-Nekir adlı iki meleğin de kabir ehline soru soracağını dile getirir.

Taberî, وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ 147 سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ayetinin ibaresini: “Biz bu münafıkları biri dünyada diğeri de kabirde olmak üzere iki defa cezalandıracağız” şeklinde tefsir eder. Taberî, burada zikredilen “iki defadan” neyin kastedildiğine dair birbirinden farklı birçok görüş naklettikten sonra der ki: “Bu ibarede bu görüşlerden hangisinin kastedildiğine dair herhangi bir delil yoktur. Burada kesin olan, Allah’ın nifak üzerinde kalmakta inat eden bu insanları iki defa tazip edeceğini haber vermiş olmasıdır. Dolayısıyla burada verdiğimiz görüşlerden herhangi birisinin bu ibarenin teviline doğru olması mümkündür. Bu ayetteki, سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ibaresi, zikredilen iki azabın da cehenneme girmelerinden önce olacağına delildir. O halde münafıklar iki azabı çektikten sonra asıl büyük azap olan cehenneme atılacaklar. Dolayısıyla bu iki azaptan birisi büyük ihtimalle kabir azabıdır.” 148

3.2. Kebâir (Büyük Günahlar)

Kebair, somut veya soyut büyüklüğü ifade eden ve *kiber* kökünden türeyen *kebîre* kelimesinin çoğul şeklidir.¹⁴⁹ Curcânî (ö. 816/1413), kebîrenin tanımını şu şekilde yapar: “Büyük günah; mutlak manada haram olan, kesin nass ile dünyada ve ahirette ceza gerektiren günahtır.”¹⁵⁰

Ayrıca sahâbî ve tabiî de büyük günahı: “Allah’ın yasakladığı her şey; Allah’a isyan edilen her günah; Allah’ın yapanını tehdit ettiği günahlar; Kur’ân’da günah olduğu belirtilen her şey; ceza uygulanan her günah” gibi manalarla tanımlamışlardır.¹⁵¹ Kısa ve genel bir tanım yapmak gerekirse; Kur’ân ve Sünnet’te ağır bir şekilde kınanan ya da karşılığında dünya ve ahiret cezası öngörülen günahlar, büyük günahlardır.

Kebîre (büyük günah), İslamiyet’in ilk dönemlerinden itibaren tartışma konusu olan bir meseledir. Muhammed Ebu Zehra’nın (1898-1974) dediğine bakılırsa, bu konu ilk olarak Hz. Ali’nin (ö. 40/661) hakem olayından sonra Hâricîler tara-

Hazm, *el-Fişal*, II, 372; et-Taftâzânî, *el-Mekâşid*, III, 362; el-Curcânî, *el-Mevâkıf*, VIII, 345-346. Ayrıca bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, II, 193; III, 715.

147 “Çevrenizdeki bedevilerden ve Medine ahalisinden bir takım münafıklar vardır ki onlar nifak üzerinde idman yapmışlardır! Sen onları bilmezsin. Onları biz biliriz. Biz onları iki kerre azaba uğratacağız. Sonra da daha büyük bir azaba döndürüleceklerdir onlar.” 9/et-Tevbe, 101.

148 et-Taberî, *Câmi’*, VII, 4373-75.

149 Bkz. el-Cevherî, İsmâ’îl b. Hammâd (ö. 393/1001), *eş-Şihâh*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2007, s. 898-899; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm*, s. 179-180.

150 el-Curcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 183.

151 et-Taberî, *Câmi’*, IV, 2391-2399.

findan tartışılmaya başlanmıştır.¹⁵² Dolayısıyla büyük günah meselesi, Hâvâric ile Mürcie'nin ortaya çıkmasının temel nedenlerinden birini oluşturmuştur. Zira Hâricilerin mürtekbü'l-kebüre (büyük günah işleyen kişi) hakkındaki katı tutumuna alternatif olarak Ehl-i Sünnet'in öncüleri diyebileceğimiz ilk Mürciî unsurlar, büyük günah işleyenlerin durumunu Allah'a ırcâ' etmişlerdir. Hâriciler, kebaîri işleyenleri tekfir ederken; Mürciîlere göre Allah, onlar hakkındaki hükmünü ahirette verecektir, dolayısıyla bugünden bizim onlar hakkında olumlu-olumsuz görüş bildirmemiz mümkün değildir.¹⁵³

İslam âlimleri büyük günah işleyen hükmünün ne olacağı ile ilgili olarak birbirinden birçok farklı görüş beyan etmişlerdir. Mürciîlere göre büyük günah işleyen “mümin”dir; Hasan Basrî'ye göre “münafık”tır; Mu'tezile'ye göre “iki konum (mekân, derece) arasında üçüncü bir konumdadır (منزلة بين منزلتين)”; Hâricilere göre “kâfir”dir ve Taberî'ye göre de “fâsık mümin”dir.

Taberî tarafından “fâsık mümin” tabirinin kullanıldığına dair bir örneğe rastlamadık. Onun, kebaîri işleyenler için bizzat kullandığı tabir “fâsık”¹⁵⁴ kavramıdır. Bununla beraber Taberî'nin herhangi bir kişiyi “mümin” diye nitelendirirken, mutlak “mümin” yerine, “Allah'a ve Resulü'ne inanan” gibi kayıtlarla bu kavramın kullanılması gerektiği noktasında ısrar etmesi,¹⁵⁵ tefsirinin birçok yerinde kebaîri işleyen birinin eğer Allah'ın affına mazhar olmamışsa, cehennemde cezasını çektikten sonra yine cennete gideceğini bildiren hüccet niteliğinde ilim ifade eden rivayetlerin olduğunu ısrarla dile getirmesi ve bu rivayetleri kabul etmeyenleri şiddetle eleştirmesi,¹⁵⁶ onun bu rivayetlerde, “Peygamber'den (a.s.) gelen mütevatir hadislere göre Allah 'müminlerden' günah işleyen bir topluluğu, işledikleri günahlardan dolayı cehenneme atar ve belli bir süre sonra da oradan çıkarıp cennete koyar”¹⁵⁷ şeklinde bir ibareyle kebaîri işleyenler için “mümin” tabirini kullanması, “fâsık cennete girmez” görüşünü yanlış bulması,¹⁵⁸ kebaîri işleyen bir müslümanı “fâsık mümin” olarak kabul ettiğini gösterir. Zira mümin olmayan cennete hiçbir şekilde giremez. Bundan dolayıdır ki Vâsıl, kebaîri işleyeni “fâsık” diye tanımlarken aynı zamanda onu, ebedi olarak cehennemde kalacak bir kâfir olarak kabul etmiştir.¹⁵⁹

152 Ebu Zehra, Muhammed (1898-1974), *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Yeni Şafak, Ankara 2004, s. 105.

153 Watt, *Teşekkül*, s. 194-195; Esen, *Ehl-i Sünnet*, s. 34.

154 e-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 183-184.

155 e-Taberî, *Câmi'*, XIII, 7940-44; e-Taberî, *Câmi'*, Türkî, XXI, 388-392; e-Taberî, *Tehzîb*, VI, 661-683; e-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 187-193, 194-199.

156 e-Taberî, *Câmi'*, I, 496-497; VII, 4714-15; XII, 7171-72; e-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 184-186.

157 e-Taberî, *Câmi'*, VII, 4714.

158 e-Taberî, *Câmi'*, VII, 4714.

159 e-Şehristânî, *el-Milel*, I, 43.

Taberî *et-Tabşîr* adlı eserinde kebaire ilgili görüşleri aktardıktan sonra şunları ifade eder: Bize göre bu konuda doğru olan, ehl-i kebaire Allah'a ve Resulü'ne iman etmiş olmalarıdır. Biz onlara mutlak tabirle "mümin" demeyiz.¹⁶⁰ Zira mutlak anlamda "mümin" ismine müstahak olmaları için, imanın tüm manalarını kapsayan marifet, ikrar ve amelî konularda, Allah'ın tüm farzlarını eda etmeleri gerekir.¹⁶¹ Fakat mutlak anlamda Müslüman'dırlar. Zira İslam, Allah'ı birlemek, Resulü'nü tasdik etmek, İslamî hükümleri kabul edip onlara boyun eğmek anlamına gelir. Bize göre bunlar "fâsık", Allah ve Resulü'ne isyan etmiş kişilerdir. Biz onları ne cennete ne de cehenneme sokarız; fakat Allah'ın, *إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ*,¹⁶² ibaresinde dediği gibi deriz. Dolayısıyla bize göre bunlar Allah'ın meşietine kalmıştır. İster onları rahmeti ve fazlı ile affeder ve cennete koyar, isterse de günahlarından dolayı cezalandırır. Fakat eğer cezalandırıcaksa, günahlarının miktarı kadar cezalandırıp daha sonra yine cennete koyar. Zira Allah, ona itaate mukabil mükâfat, isyana mukabil ise ceza vaat etmiştir. İsyanlarından dolayı ceza verdiği halde itaatlerinden dolayı mükâfat vermemesi adaletine sığmaz. Zira Allah'ın bu adalet ölçülerinden çıkma gibi bir özelliği yoktur.¹⁶³ Bununla beraber ehl-i kebaire cehennemden çıkacağını haber veren, hakkında yalan, hata ve yanılmanın mümkün olmadığı ve nakli ilim ifade eden rivayetler vardır. Bu rivayetlere göre: "Allah dünyada işledikleri günahlarından dolayı yanmaktan kömürleşmiş bir kavmi cehennemden çıkarıp cennete koyar",¹⁶⁴ Resulullah (a.s.) demiştir ki: "Şefaati ümmetinden büyük günah sahipleri içindir",¹⁶⁵ "Resulullah (a.s.), ümmeti için şefaatte bulunacak ve ona denilecek ki ümmetinden zerre miskal kadar kalbinde iman olanı cehennemden çıkar"¹⁶⁶ vb. rivayetlerdir ki eğer bu rivayetler sahih değilse Resulullah'tan (a.s.) gelen hiçbir sahih rivayet yok demektir.¹⁶⁷

3.3. Şefaati

Şefaati'nin terim anlamı; bir şahsın başka bir şahsa herhangi bir sıkıntısını gidermek suretiyle yardım etmesidir.¹⁶⁸ Başka bir ifadeyle, ahirette başta peygamberler olmak üzere, Allah'ın izin verdiği kullarının, diğer bazı günahkâr kullarının gü-

160 eṭ-Ṭaberî, *et-Tabşîr*, s. 183.

161 eṭ-Ṭaberî, *et-Tabşîr*, s. 190.

162 "Allah, kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz, bunun dışında dilediğini bağışlar." 4/en-Nisâ', 48, 116.

163 eṭ-Ṭaberî, *et-Tabşîr*, s. 183-184.

164 Ahmed, *Musned*, III/56, rivayet no: 11533, s. 791; el-Buhârî, *Şahîh*, 81/er-Rikâk, rivayet no: 6560, s. 1164-65; Muslim, *Şahîh*, el-İmân, rivayet no: 184, s. 136.

165 Ahmed, *Musned*, III/213, rivayet no: 13222, s. 909; Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî (ö. 275/888), *Sunenu Ebî Dâvud*, thk. Yûsuf el-Hâc Ahmed, Mektebetu İbn Hacer, Şam 2004, el-Sünne, rivayet no: 4739, s. 941; eṭ-Tirmizî, *Câmi'*, Şifatu'l-Kıyâme ve'r-Rekâik ve'l-Vera', rivayet no: 2435, s. 680.

166 Ahmed, *Musned*, III/247, rivayet no: 13690, s. 934-935; el-Buhârî, *Şahîh*, 2/el-İmân, rivayet no: 22, s. 29.

167 eṭ-Ṭaberî, *et-Tabşîr*, s. 184-186.

168 el-Kâdî, *el-Uşûl*, s. 464.

nahlarının affedilmesi veya cehennemden çıkartılıp cennete konulması için vesile kılınmasıdır.

Şefaatin varlığı ve vuku bulacağı konusunda Müslümanların çoğu ittifak halinde¹⁶⁹ olmasına rağmen, onun kimler hakkında olacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konudaki ihtilafın temel sebebi, fırkaların, “iman” ve buna bağlı “mümin”, “kâfir”, “fâsık”, “münafık” gibi kavramlara verdikleri farklı anlamlardan kaynaklanır. Zira her fırka kendi itikadî metodolojisine göre “iman” kavramını tanımlamıştır. Bu bağlamda, kebairi işleyenlerin konumu da şefaati ilgilendiren önemli bir konudur. Belki de şefaate ilgili en temel ihtilaf noktası, kebairi işleyenlerin şefaate nail olup olmaması meselesidir. Binaenaleyh, Hâricîler ve Mu'tezile kebairi işleyenleri tekfir ettikleri için, onların şefaate nail olmayacaklarını iddia ederken;¹⁷⁰ Ehl-i Sünnet, kebairi işleyenleri mümin kabul ettiği ve bu konuda gelen hadisleri sahih addettiği için, onların şefaate nail olacaklarını iddia eder.¹⁷¹

Taberî'nin şefaate ilgili görüşleri temel olarak Ehl-i Sünnet'in şefaati anlayışıyla aynıdır. O, hem şefaatin gerçekleşeceğine, hem Allah'ın, kullarından bazılarını bazıları için şefaatchi kılacağına hem de kebairi işleyenlerin de şefaate nail olacaklarına inanır ve bunu tefsirinin birçok yerinde ifade eder.¹⁷² Ona göre şefaate nail olmayanlar sadece kâfirlerdir.¹⁷³ Dolayısıyla, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Taberî, kebairi işleyenleri tekfir etmediğinden, bu konuda Hâricîler ve Mu'tezile'den ayrılır ve Ehl-i Sünnet'in görüşlerine katılır.

Taberî,¹⁷⁴ *فَمَا تَنْتَعُهُمْ شَفَاعَةُ السَّائِعِينَ* ayetinin tefsirinde der ki: “Allah, ehl-i tevhitte günahkâr olanlar için bazı kullarının şefaatinin kabul ettiği halde, bu ayette zikredilen kişiler için kimseden şefaati kabul edilmeyeceğini buyuruyor. Dolayısıyla bu ayette Allah'ın bazı kullarını bazıları hakkında şefaatchi kılacağına açık bir delil vardır.”¹⁷⁵ Taberî'nin bu ayeti bu şekilde delil olarak kullanmasının sebebi, burada şefaati edenlerin şefaatinin kendilerine fayda vermeyeceği dile getirilenlerin ölünceye kadar ahireti inkâr etmiş olmalarındandır. Zira bu ayetten önce dile

169 eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, s. 41; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 102-103; İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk (ö. 311/924), *Kitâbu't-tevhîd*, Dâru'r-Ruşd, Riyad 1988, II, 874-79; el-Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd (ö. 333/944), *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Ârûşî, Dâru Şâdir, Beyrut 2010, s. 462; el-Ķâdî, *el-Uşûl*, s. 463; et-Taftâzânî, *el-Mekâşid*, III, 398; el-Curcânî, *el-Mevâkıf*, VIII, 340. Gerçi Van Ess, Dîrâr'ın şefaati inkâr ettiğini ifade eder. Bkz. Van Ess, *Gesellschaft*, III, 54.

170 el-Eş'arî, *Maḳâlât*, II, 354; el-Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, Maḩba'atu'd-Devle, İstanbul 1928, s. 244-245. Cehmiyye'nin bazıları da şefaati inkâr etmiştir. Bkz. el-Malaḩî, *et-Tenbîh*, s. 75.

171 Mukâtil, *Tefsîr*, I, 135, 212, 232; II, 226; III, 42, 76, 271; el-Ferrâ, *Me'ânî*, III, 42; el-Eş'arî, *Maḳâlât*, II, 355; el-Bağdâdî, *Uşûl*, s. 244-245.

172 et-Taberî, *Câmi'*, I, 348-349; III, 1526-27; VIII, 5042; IX, 5560-66, 5963; XII, 7122, 7452; XIII, 7703-04, 7732-33, 8097; XIV, 8691-92.

173 et-Taberî, *Câmi'*, I, 348-349; III, 1526-27.

174 “Şefaatchilerin şefaati onlara fayda vermeyecektir.” 74/el-Muddessir, 48.

175 et-Taberî, *Câmi'*, XIV, 8691-92; Ayrıca bkz: et-Taberî, *Câmi'*, IX, 5869-70; XIII, 7732-33.

getirilenler bunlardır. Binaenaleyh, Taberî'ye göre bu inkârcılara şefaât edenlerin şefaatinin fayda vermemesi, inkârcı olmayanlara fayda vereceği anlamına gelir.

4. İMAMET/HİLAFET

İslamiyet'in siyasi hayatında en önemli müessese şüphesiz ki hilafet müessesidir. Bu nedenle olsa gerektir ki Peygamber'in (a.s.) hemen vefatının ardından o zamanki Müslümanlar, Peygamberlerinin (a.s.) defin işini bırakıp bir an önce halifeyi seçmeye çalışmışlardır.¹⁷⁶ Ensâr ve Muhacirler, Benî Sâ'ide'nin bir gölgeğinde toplanıp kimin halife seçileceğini tartıştıktan sonra, nihayetinde Hz. Ebu Bekir'i (ö. 13/634) halife olarak seçip kendisine biat etmişlerdir.¹⁷⁷ Fakat hilafet meselesi, gerek Peygamber'in (a.s.) kendisinden sonra kimin halife olacağını belirlememiş olmasından ve gerekse de Hz. Ebu Bekir'in ve ondan sonra gelen halifelerin seçilme şekliinden olsun, İslam tarihi boyunca bir tartışma meselesi olarak kalmış ve bundan dolayı da özellikle hicri ikinci asrın yarısından sonra bu konuda birçok fikrî ve fiilî tartışmalar meydana gelmiştir.¹⁷⁸

Hilafet ile ilgili olarak tartışılan temel meseleler şunlardır: 1) Hilafetin zorunluluğu, 2) Hilafetin Kureyşliği, 3) Halife nass ile belirlenmiş mi?, 4) Hilafette en üstünlük (efđaliyyet) ve 5) Zalim halifeye itaat.

4.1. Hilafetin Zorunluluğu

Tüm Ehl-i Sünnet, Mürcie, Mu'tezile, Şî'a ve Hâriciler (Necedât hariç), imametnin vacip olduğu konusunda ittifak etmiştir.¹⁷⁹ Fakat Necde b. 'Âmir'in (ö. 73/692) taraftarları olan Necedât'a göre ümmet, Kur'an'ın emirlerini yerine getirdikten sonra herhangi bir imama ihtiyaç duymaz. Keza Mu'tezile'den Hişâm b. 'Amr el-Fuvâî (ö. 218/833'ten önce) ve Ebu Bekr el-Aşam'a (ö. 279/892) göre imamet, ancak ümmetin icmâi ile takarrur eder. en-Nazzâm (ö. 221/836-230/845) ve el-Aşam'a göre, eğer imamın seçiminde ümmetin icmâi sağlanmamışsa ve ümmet Allah'ın emirlerini yerine getiriyorsa, imama gerek yoktur. Fakat muhtemelen el-Aşam, bu modelin Abbâsî gibi büyük bir imparatorluktan ziyade küçük, yerel topluluklar için uygun olacağını düşünüyordu.¹⁸⁰

176 et-Taberî, *et-Tabşîr*, s. 154-155; el-Eş'arî, *Mağalât*, I, 21-22; el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 20-21; eş-Şehrestânî, *el-Milel*, I, 13.

177 el-Eş'arî, *Mağalât*, I, 21-22.

178 el-Câbirî, *el'Aklü'l-Arabî*, s. 108.

179 el-Eş'arî, *Mağalât*, II, 343; et-Tüsî, Muhammed b. el-Hasan (ö. 460/1068), *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, Çehel Sütun Kütüphanesi Yayınları, Tahran 1980, s. 183; İbn Hâzım, *el-Fısal*, III, 3; el-Kâdî, *el-Uşûl*, s. 509; eş-Şehrestânî, *el-Milel*, I, 108; Watt, *Teşekkül*, s. 48.

180 en-Nevbahî, el-Hasan b. Müsâ (ö. 310/922), *Fıraku's-Şî'a*, Matba'atu'd-Devle, İstanbul 1931, s. 10; el-Eş'arî, *Mağalât*, II, 342-343; el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 154; eş-Şehrestânî, *Nihâyetu'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, Mektebetu's-Şekâfeti'd-Diniyye, Kahire 2009, s. 484; Van Ess, *Theology*, s. 146-147; Van Ess, *Gesellschaft*, III, 416-418; Van Ess, *Political*, s. 159-162.

4.2. Hilafetin Kureyşîliği

Tüm Ehl-i Sünnet, Şî'a, Mürcie'nin çoğunluğu ve Mu'tezile'nin bir kısmına göre halife Kureyşî olmak zorundadır.¹⁸¹ İbn Hazm; Resulullah'tan (a.s.) gelen: "İmamlar Kureyş'tendir"¹⁸² nassıyla imametın zorunlu olarak Kureyşîlere ait olduğunu ifade edip bu rivayetin mütevatır olduğunu, bunu Mu'aviye (ö. 60/680), Abdullah b. Ömer (ö. 72/692) ve Enes b. Malik'in (ö. 90/709) aktardıklarını ve ayrıca 'Ubade b. eş-Şāmit (ö. 34/654), Cābir b. Semure (ö. 76/696) ve Cābir b. Abdullah'ın (ö. 77/697) da manen rivayet ettiklerini dile getirir.¹⁸³

4.3. Halife Nas ile Belirlenmiş midir?

Halifenin bizzat Resulullah (a.s.) tarafından tayin edilip o zamanki Müslümanlara tanıtıldığı, ilk üç halife ile beraber onlara biat eden Müslümanların Hz. Ali'ye (ö. 40/661) zulmettiği ve bundan dolayı sapıklığa düştüğü iddiası Şî'a'ya aittir.¹⁸⁴ Şehrestānī (ö. 548/1153) Şî'a'yı: "Şî'a, Hz. Ali'ye uyanlar, ister açık ister gizli yapılmış olsun, onun nass ve vasiyet ile imamlığını ve halifelliğini ileri sürenler ve imametın onun soyundan dışarı çıkamayacağına inananlar" şeklinde tarif eder.¹⁸⁵ Şî'a'ya göre imamet seçimle değil nass ile sabit olur ve Peygamber'in (a.s.) imamı, ümmete havale etmeksizin tayin etmesi zorunludur.¹⁸⁶

4.4. Hilafette En Üstünlük (Efđaliyyet)

Hāriciler, Mürcie, Şî'a ve Mu'tezile'nin Basra ekolüne göre imamet iddiasında bulunan kişi ümmetin en üstünü olmak kaydıyla imamet yapabilir. Öte taraftan başta Bısr b. el-Mu'temir (ö. 210/825) olmak üzere birçok Mu'tezilī,¹⁸⁷ Hz. Ali'yi en üstün olarak gördükleri halde, yine de Hz. Ebu Bekir'in imametini üstün olanının imameti anlamında kabul etmişler ve bu yönleriyle Rāfīdilerden ayrıl-

181 el-Eş'arī, *Maḳālāt*, II, 344; Kādī, *el-Muḡnī fī ebvābi'l-tevhīd ve'l-'adl*, thk. Muḥammed Ḥudur Nebhā, Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012, XX, 245-252; el-Baḡdādī, *Uşūl*, s. 275; İbn Ḥazm, *el-Fişal*, III, 6; eş-Şehrestānī, *el-İkdām*, s. 484-485.

182 Ebū Ya'lā, *Musned*, VI, 131-132; VII, 94; İbn Ebī Şeybe, Ebū Bekr 'Abdullāh b. Muḥammed (ö. 235/850), *Muşannefu İbn Ebī Şeybe*, thk. Muḥammed 'Avvāme, Mevsu'atu 'Ulūmi'l-Ḳur'ān, Şam 2006, 30/Kitābu'l-feđāil, XVII, 285-295; Ahmed, *Musned*, III/129, rivayet no: 12332, s. 847.

183 İbn Ḥazm, *el-Fişal*, III, 6.

184 en-Nevbahūtī, *Fıraḳu's-Şî'a*, s. 16-19, 90-93; el-Hayyāt, *el-İntişār*, s. 6; el-Eş'arī, *Maḳālāt*, I, 62, 70-72; II, 342; el-Malaḳī, *et-Tenbih*, s. 117; el-Baḡdādī, *el-Farḳ*, s. 60; el-Baḡdādī, *Uşūl*, s. 279-282, 285-286; İbn Ḥazm, *el-Fişal*, III, 10-12; el-Kādī, *el-Uşūl*, s. 516-519; et-Ṭūsī, *el-İ'tikād*, s. 196-226; eş-Şehrestānī, *el-Milel*, I, 144, 157-159, 163-164, 178; eş-Şehrestānī, *el-İkdām*, s. 482-484, 487-488; et-Taftāzānī, *el-Meḳāşid*, III, 518; Hodgson, *Serüven*, I, 337-342; Watt, *Teşekkül*, s. 77; el-Cābirī, *el'Aḳlu'l-Arabī*, s. 108, 112; Van Ess, *Theology*, s. 130-131; Van Ess, *Political*, s. 156-157.

185 eş-Şehrestānī, *el-Milel*, I, 144; Watt, *Teşekkül*, s. 77.

186 eş-Şehrestānī, *el-Milel*, I, 144-145; Hodgson, *Serüven*, I, 210, 216-217, 337-342; el-Cābirī, *el'Aḳlu'l-Arabī*, s. 108; Van Ess, *Political*, s. 156-157.

187 Gerçi birçok Mu'tezilī, imamet konusunda Şî'a ile benzer görüşleri savunur. Bu bağlamda Van Ess, Bısr'ın bu konuda Zeyd olduğunu ve *Kitābu'l-İmāme* isimli bir eser yazdığını dile getirir. Bkz. Van Ess, *Gesellschaft*, III, 129-130, 187; Van Ess, *Political*, s. 157.

mışlardır.¹⁸⁸ Fakat Cubbāi (ö. 302/915), oğlu Ebu Hâşim (ö. 321/933) ve onlara uyan birçok Mu'tezilî, ilk dört halifenin faziletleri konusunda tevakkuf ettiler. Zira onlara göre bunların herhangi birinde olup da diğerinde olmayan bir üstünlük yönü mevzubahis değildir.¹⁸⁹

4.5. Zalim İmama İtaat Konusu

İmametle ilgili olarak tartışılan önemli konulardan biri de zalim bir kişinin imam olup olamayacağı meselesidir. Hâricîler ve Mu'tezile'nin temel görüşü; zalim birinin imam olamayacağı şeklindedir.¹⁹⁰ Keza Şî'a da kendi imamlarını her türlü günahattan masum saydıklarından, bu görüşleri gereği zalim birinin imam olmayacağını savunurlar.¹⁹¹ Zira zalim, masum değildir. Bu görüşü savunanlara göre zalim imama karşı isyan edilmesi gerekir.¹⁹² Buna karşın Sünnîlerin görüşü; imam zalim de olsa ona karşı isyan etmemek, mümkün mertebe ona itaat edip tahtan indirmek yerine ıslahına çalışmak gerektiğidir.¹⁹³

Taberî, imamet konusunda temel olarak Ehl-i Sünnet ile aynı görüşte olmakla beraber "zalim imama itaat konusunda" farklı düşüncelere sahiptir. Zira o, imamet ile ilgili olarak tefsirinde üzerinde durduğu tek mesele *imam-adalet-zulüm* ilişkisidir. Taberî, bu konuyu *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ يَأْتِيَهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ نَعِيمٌ بِالنَّاسِ* ayeti ile *وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ* ayetinde ele alır.¹⁹⁴

Taberî'ye göre bu ayetlerde Allah, itaat sayılan ve ümmet için maslahat bulunan şeylerde, imamlara itaat edilmesini emretmiştir.¹⁹⁶ O halde Taberî'ye göre imamlara mutlak anlamda itaat edilmemesi gerekir. O, devam ederek der ki: Vacip olan itaatın sadece Allah'a, Resulü'ne ve adil bir imama yapılan itaat olduğu bi-

188 el-Eş'arî, *Maḳālāt*, II, 343; Watt, *Teşekkül*, s. 317-319; Van Ess, *Gesellschaft*, III, 129-130; Van Ess, *Political*, s. 157.

189 el-Ḳādî, *el-Muğnî*, XX, 228-231, 234-235; el-Ḳādî, *el-Uşûl*, s. 520. Şehrestânî, Ḳādî'nin aksine, Cubbāi (ö. 302/915) ve oğlu Ebu Hâşim'in (ö. 321/933) imamet konusunda Ehl-i Sünnet ile aynı görüşte olduklarını, imametın seçimle olduğunu ve halifelerin fazilet sıralamasının hilafet sıralamasıyla aynı olduğunu dile getirir. Bkz. eş-Şehrestânî, *el-Milel*, I, 71.

190 el-Eş'arî, *Maḳālāt*, I, 109-110; el-Ḳādî, *el-Muğnî*, XX, 215-219, 250; Akbulut, *Haricilik*, s. 342. Bkz. el-Eş'arî, *Maḳālāt*, II, 349.

191 el-Bağdādî, *Uşûl*, s. 278-279; et-Tūsî, *el-İ'tikād*, s. 189.

192 el-Eş'arî, *Maḳālāt*, II, 346, 348.

193 el-Eş'arî, *Risāle*, s. 296-297; et-Taḥāvî, *el-'Aḳide*, s. 34; İbn Ebî Ya'lā, *et-Tabakāt*, I, 58; Watt, *Teşekkül*, s. 405-406.

194 "Allah size, emanetleri ehline vermenizi, insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size böylece ne güzel öğüt veriyor. Doğrusu, Allah işiten, görendir." 4/en-Nisā', 58.

195 "Ey iman edenler, Allah'a, Peygamber'e ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin. Eğer bir şey hakkında çekişirseniz onu Allah'a ve Peygamber'e götürün, eğer Allah ve ahiret gününe inanıyorsanız. Bu, hem hayırlı, hem netice itibarıyla daha güzeldir." 4/en-Nisā', 59.

196 et-Taberî, *Cāmi'*, IV, 2528-32.

linen bir şeydir. Dolayısıyla, tüm raiyyeleri için maslahat olan şeylerde imamlara itaat etmek vaciptir.¹⁹⁷ Binaenaleyh Taberî, bu açıklamalarıyla zalim imama itaat etmenin vacip olmadığını ifade etmiş olmaktadır. Taberî'nin, imamet konusundaki bu görüşü ile: "İmam zalim de olsa, raiyyenin ona itaat etmesi vaciptir" diyen Ehl-i Sünnet'ten ayrıldığı söylenebilir.

SONUÇ

Taberî'nin tefsirine bakıldığında, kalamî meselelerde temel tehdit unsuru olarak Mu'tezile fırkasını gördüğü müşahade edilir. Onun bu noktada Şî'a ve Hâricîler gibi fırkaları değil de Mu'tezile'yi hedef alması, Mu'tezile'nin bu konuda çok daha donanımlı olmasından ve hem Şî'a hem de Hâricîler gibi fırkaların kalamî konularda temel olarak Mu'tezile'ye dayanmasından kaynaklanmış olabilir. Keza Şî'a ve Hâricîler temel olarak siyasî çalkantılar neticesinde teşekkül etmiştir. Binaenaleyh kalamî konularda Mu'tezile kadar sistematize edilmiş rafine görüşlere sahip olmadıklarından, birçok meselede Mu'tezile'yi taklit etmişlerdir. Şî'a'nın çoğu görüşlerinin imamet meselesi etrafında toplanması ve Hâricîlerin de temel fikirlerinin cihat ile ilgili olması bu düşüncüyü destekler gibi görünmektedir. Yine Mu'tezile'nin Yunan Felsefe'sinden etkilenmiş olması da Ehl-i Sünnet fırkalarının ona karşı hem tepki hem de korunma hissini artırmış olabilir. Taberî de bundan dolayı tefsirinde gerek doğrudan doğruya gerekse de dolaylı yollarla sürekli Kaderiyye fırkasına saldırır ve görebildiğimiz kadarıyla tefsirinde Cehmiyye'yi¹⁹⁸ ve Ehl-i İsbât'ı¹⁹⁹ birer defa zikretmesinin dışında, Kaderiyye'den başka hiçbir fırkanın adını defalarca zikretmez.

Taberî'nin kalamî ihtilaflardaki pozisyonunu belirlemek gerekirse o, bazılarına göre Selefî, bazılarına göre koyu bir Ehl-i Sünnet taraftarı, bazılarına göre Ashabu'l-Hadis'ten biri ve diğer bazılarına göre ise Eş'arî kelamcılarının bir prototipidir. Fakat kanaatimizce bu tanımlamaların hiçbirisi tam olarak Taberî'nin kalamî konumunu yansıtmaz. Zira o, birçok meselede selefî çizgisini aşan tevellilerde bulunmuştur. Keza Taberî, kendi dönemindeki Ashabu'l-Hadis'e özellikle haberî sıfatlar başta olmak üzere birçok konuda muhalefet etmiştir. Bir proto-Eş'arî olarak tarif edilmesi ise anakronik bir durumdur. Zira Taberî temel kalamî görüşlerini hicri üç yüzyıldan önce beyan ettiği halde, Eş'arî o döneme kadar bir Mu'tezilî'dir. Fakat birçok düşüncesinin Eş'arî'nin görüşleriyle benzerlik arz etmesi Taberî'nin de Eş'arî gibi İbn Kullâb'dan etkilenmiş olduğu ihtimalini akla getirmektedir. Koyu bir Ehl-i Sünnet taraftarı olduğu yönündeki iddialar ise Taberî'nin görüşlerini net olarak ortaya koyamayacak kadar geniş bir kavramdır.

197 e-Taberî, *Câmi'*, IV, 2532. Taberî "zalim imam" meselesindeki görüşlerini biraz daha kapalı bir şekilde Şürâ 39-42 ayetlerinde dile getirir. Bkz. e-Taberî, *Câmi'*, XIII, 7627-30; Koç, *Taberî*, s. 86.

198 e-Taberî, *Câmi'*, I, 158.

199 e-Taberî, *Câmi'*, VIII, 5063.

Zira Ehl-i Sünnet, Taberî döneminde Ashabu'l-Hadis, Ebu Hanife ve taraftarları, bazı Mürciiler ile ümmetin ekseriyetine uyanları altında toplayan ve dolayısıyla net çizgileri olmayan şemsiye bir kavramdır. Bununla beraber bu tanımlamaların her birisinin haklılık payı da yok değildir. Zira Taberî, bu fırkaların hepsinin de bazı görüşlerini benimsemiştir. Fakat gördüğümüz kadarıyla tüm fikirlerini kabul ettiği bir fırka yoktur. Zira o, İslami ilimleri işlerken her ne kadar çoğunlukla kendisinden önce teşekkül eden ve Ehl-i Sünnet şemsiye kavramı altında ifade edebileceğimiz grubun fikirlerini temel olarak kabul etse de sadece bir mukallit olarak davranmamış, bu literatürü tekrar yorumlamıştır. Dolayısıyla bu yorumu yaparken hangi fırkaya ait olursa olsun, kendisince sağlam görmediği birçok fikri yeniden analize tabi tutmuştur. Fakat Taberî bu konuda tam olarak serbest hareket etmemiştir. Çalışmamızın birçok yerinde de göstermeye çalıştığımız gibi Taberî, özellikle Kaderiyye gibi fırkaların görüşlerini değerlendirirken tam olarak tutarlı davranmamıştır. Birçok yerde aslında Kaderiyye ile aynı görüşleri paylaştığı halde, Kaderiyye'nin görüşleri mevzubahis olunca, sırf onları reddetmek endişesiyle kendi kendine çelişmek pahasına fikir beyanında bulunmuştur. Binaenaleyh Taberî, tefsirinde her zaman bir müfessir olarak davranmamıştır. O, bazen bir Arap dil bilimcisi, bazen belli bir fırkaya mensup ve o fırkanın savunucusu konumunda bir kelamcı ve bazen de Ashabu'l-Hadis görüşlerine sahip bir muhaddis gibi meseleleri ele almıştır.

Bundan dolayı kanaatimizce Taberî genel itibarıyla Ehl-i Sünnet'in görüşlerini paylaşmakla beraber, bu görüşlerinde tam bir tutarlılık içerisinde hareket etmez. Zira Kaderiyye vb. bid'a fırkası olarak gördüğü grupların düşüncelerini reddetme endişesi ve kendisini mensup gördüğü akideyi savunma telaşı onu, bazı görüşlerinde çelişkiye sevk etmiştir. Nitekim, ayetlere kelamî açıdan yaklaştığında farklı, müfessir olarak yaklaştığında farklı, tefsirinde farklı, *et-Tabşîr* ve *Şarîhu's-Sünne* adlı eserlerinde farklı, *Tehzîb* eserinde farklı ve *Tarih* eserinde farklı bir şekilde onları beyan etmesinin bundan başka bir izahı zor görünmektedir.

Kaynakça

- Ahmed el-'Avāyeşe, *İmām İbn Cerir et-Taberî ve difā'uhū 'an 'akādeti's-Selef*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurra Üniversitesi, Mekke 1983.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Musned*, Beytu'l-Efkārî'd-Devliyye, Beyrut 2005.
- _____, *er-Reddu 'ala'l-Cehmiyye ve 'z-zenādika fî mâ şekev fîhi min muteşābihi'l-Ḳur 'ān ve teevvelühū 'alā gayri te'vīlihī*, thk. Şabrî b. Selāme Şāhîn, Dāru's-Sebāt, Riyad 2003.
- Akbulut, Ahmet, "Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", *AÜİFD*, XXXI/1 (1990), ss. 331-348.
- Allard, Michel (1924-1976), *Le problème des Attributs Divins dans la Doctrine d'al-Aş'arî et de ses Premiers Grands Disciples*, Imprimerie Catholique, Beyrut 1965.
- el-A'şā, Meymūn b. Ḳays (ö. 7/629?), *Dīvānu'l-A'şā'l-Kebir*, şerh. Muḥammed Hüseyin, Mektebetu'l-Ādāb, b.y.y., b.t.y.
- Aydın, Atik, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.
- el-Bağdādî, 'Abdulḳāhîr b. Tāhîr b. Muḥammed (ö. 429/1037), *el-Farḳ beyne'l-fırak*, ta'lik. İbrāhîm Ramaḍān, Dāru'l-Ma'rife, Beyrut 2008.
- _____, *Kitābu usūli'd-dîn*, Maṭba'atu'd-Devle, İstanbul 1928.
- el-Buḥārî, Muḥammed b. İsmā'îl (ö. 256/870), *Şahîḥu'l-Buḥārî*, Dāru İḥyāi't-Turāşi'l-'Arabî, Beyrut 2001.
- el-Cābirî, Muḥammed 'Ābid (1936-2010), *Tekvīnu'l-'aḳli'l-'Arabî*, Merkezi Dirāsāti'l-Vaḥdeti'l-'Arabîyye, Beyrut 2011.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Muḥammed İbn Cerir et-Taberî ve Tefsiri", *AÜİFD*, 16/1 (1968), ss. 79-101.
- el-Cevherî, İsmā'îl b. Hammād (ö. 393/1001), *eş-Şihāh*, Dāru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- el-Curcānî, Seyyid Şerîf 'Ali b. Muḥammed (ö. 816/1413), *Şerḥu'l-mevāḳif*, thk. Maḥmūd Ömer ed-Dimyātî, Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2012.
- Ebū Dāvud, Süleymān b. el-Eş'aş b. İshāḳ es-Sicistānî (ö. 275/888), *Sunenu Ebî Dāvud*, thk. Yūsuf el-Hāc Aḥmed, Mektebetu İbn Hacer, Şam 2004.
- Ebū Ḥanîfe, en-Nu'mān b. Sābit (ö. 150/767), *Şerḥu Kitābi'l-Fıḳhi'l-Ekber*, şerh. 'Alî el-Ḳārî, Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2007.
- Ebū 'Ubeyd, el-Ḳāsım b. Sellām (ö. 224/839), *Kitābu'l-īmān*, thk. Muḥammed Nāşiruddîn el-Elbānî, Mektebetu'l-Me'ārif, Riyad 2000.
- Ebū 'Ubeyde Ma'mer b. Muşennā (ö. 211/826), *Mecāzu'l-Ḳur 'ān*, thk. Aḥmed Ferîd el-Muzeydî, Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2006.
- Ebū Ya'lā el-Müşulî, Aḥmed b. 'Alî b. Müsennā b. Yaḥyā b. Hilāl et-Temīmî (ö. 307/919), *Musnedu Ebî Ya'lā*, thk. Hüseyin Selîm Esed, Dāru'l-Me'mūn li't-Turās, Beyrut 1990.

- Ebu Zehra, Muhammed (1898-1974), *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Yeni Şafak, Ankara 2004.
- Esen, Muammer, *Ehl-i Sünnet: Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.
- _____, “Sünnî Kelâmın Öncülerinden İbn Küllâb'ın Kelâmi Görüşleri”, *AÜİFD*, XLIII/1 (2002), ss. 63-79.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'il (ö. 324/935), *Maḳâlātu'l-İslâmiyyîn ve ihṭilâfu'l-muşallîn*, takdim ve tahşiye: Ne'im Zerkûr, Mektebetu'l-'Aşriyye, Beyrut 2009.
- _____, *Kitâbu'l-luma' fî reddi 'alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bida'*, thk. 'Abdu'azîz 'İzzuddîn es-Seyravân, Dâru'l-Lübnan, Beyrut 1987.
- _____, *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*, Dâru İbn Hâzım, Beyrut 2003.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yaḫyâ b. Zeyâd (ö. 207/823), *Me'ânî'l-Kur'ân*, 'Älemu'l-Kutub, Beyrut 1983.
- Goldziher, Ignaz (1850-1921), *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslesung*, Brill, Leiden 1920.
- el-Ḥayyât, Ebû Ḥüseyn 'Abdurrahîm Muḫammed b. 'Uşmân (ö. 300/913), *el-İntişâru ve'r-reddu 'alâ İbn er-Râvendî el-mulḫîd*, thk. ed-Doktor Nîberc, Mektebetu'd-Dâru'l-'Arabiyye, Beyrut 1993.
- Hodgson, Marshall Goodwin Simms (1922-1968), *İslâm'ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol vd., İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyn Muḫammed (ö. 526/1131), *Ṭabaḳātu'l-Ḥanâbile*, thk. 'Abdurrahmân b. Süleymân el-'Useymîn, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke 1998.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muḫammed (ö. 235/850), *Muşannefu İbn Ebî Şeybe*, thk. Muḫammed 'Avvâme, Mevsu'atu 'Ulümi'l-Kur'ân, Şam 2006.
- İbn Ḥaldûn, 'Abdurrahmân b. Muḫammed (ö. 809/1406), *Muḫaddime*, thk. Ebu 'Abdillâh es-Sa'îd el-Mendüh, Muessesetu'l-Kutubi's-Şekâfiyye, Beyrut 2005.
- İbn Hâzım, Ebû Muḫammed 'Alî b. Aḫmed (ö. 456/1064), *el-Fişal fî '-milel ve'l-ehvâ' ve'n-niḫal*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2007.
- İbn Ḥuzeyme, Muḫammed b. İshâk (ö. 311/924), *Kitâbu't-tevhîd*, Dâru'r-Ruşd, Riyad 1988.
- el-Kâḏî 'Abdulcebbâr, Aḫmed el-Hemezânî (ö. 415/1024), *Şerḫu'l-uşûli'l-ḥamse*, Dâru İḫyâi't-Turasî'l-'Arabiyye, Beyrut 2012.
- _____, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Muḫammed Ḥudur Nebhâ, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2012.
- Koç, Mehmet Akif, “Taberî Tefsir'ini Anlamak Üzerine - I”, *AÜİFD*, 51/1 (2010), ss. 79-92.
- Laatik, Bouazza, *L'exégèse de Tabari et d'al-Qurtubi*, Edilivre Édition AParis 2011.

- el-Lâlekâi, Ebu'l-Kâsım Hibetullâh b. el-Hasan b. Manşûr eṭ-Ṭaberî (ö. 418/1027), *Şerhu uşûli i'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a mine'l-Kitâbi ve's-Sünneti ve'l-icmâ'i's-şahâbeti ve'l-tâbi'ne min ba'dihim*, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Mekke b.t.y.
- Loth, Otto (1844-1881), "Ṭabarî's Korancommentar", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 35 (1881), ss. 588-628.
- el-Malaṭî, Muḥammed b. Aḥmed b. 'Abdirrahmân (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*, thk. Muḥammed Zeynehem Muḥammed 'Azb, Mektebetu'l-Medbûlî, Kahire 1993.
- Mâlik b. Enes (ö. 179/796), *el-Muvaṭṭâ'*, thk. Ḥalîl b. Me'mûn Şeyhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- Mårtensson, Ulrika, "Through the Lens of Modern Hermeneutics: Authorial Intention in al-Ṭabarî's and al-Ghazâlî's Interpretations of Q. 24:35", *Journal of Qur'anic Studies*, 11/2 (2009), ss. 20-48.
- el-Mâturîdî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmûd (ö. 333/944), *Kitâbu'l-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muḥammed Ârûşî, Dâru Şâdir, Beyrut 2010.
- McAuliffe, Jane Dammen, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*, Cambridge University Press, New York 2007.
- Muḥammed ez-Zuḥaylî, *el-İmâm eṭ-Ṭaberî*, Dâru'l-Kalem, Şam 1999.
- Muḳâtil b. Süleymân (ö. 150/767), *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, thk. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte, Muessesetu Târîḫi'l-'Arabî, Beyrut 2002.
- Muslim, Ebu'l-Hüseyn Muslim b. el-Ḥaccâc en-Neysâbüri (ö. 261/875), *Şaḫîhu Muslim*, thk. Ḥalîl b. Me'mûn Şeyhân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- en-Nevbahṭî, el-Ḥasan b. Mûsâ (ö. 310/922), *Firaku's-Şî'a*, Maṭba'atu'd-Devle, İstanbul 1931.
- Shah, Mustafa, "Al-Ṭabarî and the Dynamics of tafsîr: Theological Dimensions of a Legacy", *Journal of Qur'anic Studies*, XV/2 (2013), ss. 83-139.
- Sinanoglu, Abdulhamit, "İslâm'ın ilk Siyasallaştırılma Sürecinde 'Kader' İnancı", *AÜİFD*, XLIII/2 (2002), ss. 249-276.
- _____, *er-Risâle*, thk. Ḥalîd es-Seb' el-'Alemî, Zuheyr Şefîk el-Kubbî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 2008.
- Şahin, Hanîfî, "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü", *AÜİFD*, XXXVI (2011), ss. 47-70.
- eş-Şehrestânî, Muḥammed b. 'Abdilkerîm (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Aḥmed Fehmî Muḥammed, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2009.
- _____, *Nihâyetu'l-iḳdâm fi 'ilmi'l-kelem*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2009.
- eṭ-Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd b. Ğâlib (ö. 310/923), *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'an*, thk. Ḥalîl el-Meys, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2005.
- _____, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'an*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdilmuḥsin et-Turkî, Dâru Hicr, Kahire 2001.

- _____, *Şarīhu 's-sünne*, thk. Bedr b. Yūsuf el-Ma'tūkī, Mektebetu Ehli'l-Eşer, Kuveyt 2005.
- _____, *et-Tabşir fi me'ālimi 'd-dīn*, thk. Alī b. 'Abdil'azīz b. 'Alī eş-Şibl, Dāru'l-'Āşime, Riyad 1996.
- _____, *Tarīhu 'r-Rusul ve 'l-Mulūk*, thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrāhīm, Dāru'l-Me'ārif, Kahire b.t.y.
- _____, *Tehzību 'l-āşār ve tafşīlu 's-şābit 'an Rasulillāh (a.s.) mine 'l-aḥbār*, thk. Muḥammed Maḥmūd Şākir, Maḥba'atu'l-Medenī, Kahire b.t.y.
- et-Taftāzānī, Sa'duddīn Mes'ūd b. 'Umer (ö.793/1391), *Şerḥu 'l-meḳāşid*, thk. İbrāhīm Şemsuddīn, Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 2011.
- eṭ-Ṭaḥāwī, Ebū Ca'fer (ö. 321/933), *el-'Aḳīdetu 'ṭ-Taḥāviyye*, Dāru'l-Beyāriḳ, Beyrut 2001.
- et-Tirmizī, Muḥammed b. 'Īsā b. Sevre (ö. 279/892), *Cāmi 'u 't-Tirmizī*, thk. Yūsuf el-Ḥāc Aḥmed, Mektebetu İbn Ḥacer, Şam 2004.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, *Kelām Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.
- eṭ-Ṭūsī, Muḥammed b. el-Ḥasan (ö. 460/1068), *el-İḳtişād fi 'l-i'tikād*, Çehel Sütun Kütüphanesi Yayınları, Tahran 1980.
- Van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des Religiösen Denkens im Frühen Islam*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1991-1995.
- _____, *The Flowering of Muslim Theology*, çev. Jane Marie Todd, Harvard University Press, London 2006.
- _____, *Anfänge Muslimischer Theologie: Zwei Antiquaritätische aus dem Ersten Jahrhundert der Hiğra*, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Beyrut 1977.
- _____, "Political Ideas in Early Islamic Religious Thought", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 28/2 (2001), ss. 151-164.
- Watt, William Montgomery (1909-2006), *İslām Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010.
- _____, *Islamic Philosophy and Theology*, The Edingburg University Press, London 1962.
- _____, *İslām'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif AYTEKİN, Ebu Bekir Camii İlim ve Hizmet Vakfı, İstanbul 1996.
- Wensinck, Arent Jan (1882-1939), *The Muslim Creed*, Barnes & Noble, New York 1965.
- Yāḳūt, İbn 'Abdillāh el-Ḥamevī (ö. 622/1225), *Mu'cemu 'l-udebā'*, Dāru'l-İḥyāi't-Turaşī'l-'Arabī, Beyrut b.t.y.
- Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelam*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.