

RÂZÎ'NİN TEFSİRİNDE EŞ'ARİLİĞİN ETKİSİ* **(Allah'ın Fiillerinin Amaca Bağlanması Çerçevesinde)**

Harun ÖGMÜŞ
Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
ogmusharun@yahoo.com

Öz

Kelâmî tartışmalar içerisinde en dikkat çekici olanlardan biri de Allah'ın fiillerinin amaca bağlı olup olmadığıdır. Bu çalışmada konuyla ilgili temel kavramları kısaca tanıtır ve başlıca görüşleri zikrettikten sonra asıl olarak felsefeyle mezc olmuş kelâm devrini başlatan büyük Eş'arî düşünürü Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinde konuyla ilgili âyetlere nasıl yorum getirdiğini, bunların ne ölçüde tutarlı olduğunu, bu yorumlarında Eş'arîlik'in ilkelerinden ne derecede etkilendiğini tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Râzî, Eş'arîlik, Fiil, Amaç, Hikmet.



THE INFLUENCE OF ESHARISM ON RÂZÎ'S TAFSİR

(In The Context Of Whether Or Not The Actions Of God Is Associated With Divine Purposes)

Abstract

One of the most striking discussions in Islamic theology (Kal'am) is whether or not the actions of God are dependent on divine purposes. In this study, after we will briefly introduce the central concepts of the topic, and explain the major relevant views, we will primarily focus on how Fakhruddin al-Râzî (who initiated the era of Kal'am combined with philosophy) dealt with the issue. Specifically, we will attempt to determine how he interpreted the related verses in the Qur'an, to what extent these interpretations are consistent with each other, and in what regard he was affected by the principles of Esharism.

Keywords: Râzî, Esharism, Action, Divine Purpose, Hikmah.



* Bu yazı, 25-26 Aralık 2010'da İstanbul'da İSAM tarafından düzenlenen "Vefatının 800. Yıldönümü Vesilesiyle Fahreddin er-Râzî Sempozyumu"nda sunulan tebliğin gözden geçirilip genişletilmiş halidir.

Giriş

Kelâmî tartışmalar içerisinde en dikkat çekici olanlardan biri de Allah'ın fiillerinin amaca bağlı olup olmadığıdır. Bu konuda olumsuz kanaate sahip olanlar meseleye Allah'ın kudretini esas alarak yaklaşmışlar, ilâhî kudretin hiçbir sebep ve amaçla sınırlanamayacağını, O'nun fiillerinde yalnızca irâde ve kudretinin belirleyici olduğunu belirtmişlerdir. Olumlu kanaate sahip olanlar ise insanın Cenâb-ı Hak'tan beklentilerini ve ilâhî hikmeti dikkate almışlar, hiçbir amaç gözetmeksizin iş yapmanın hikmetle bağdaşmayacağını, Allah'ın fiillerinin amaçsız olduğunu söylemenin O'nun hikmetini nefyetmekle eş-değer olacağını ileri sürmüşlerdir.

Bu çalışmada konuyla ilgili temel kavramları kısaca tanıtıp başlıca görüşleri zikrettikten sonra asıl olarak felsefeyle mezcolmuş kelâm devrini başlatan büyük Eş'arî düşünürü Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210), tefsirinde konuyla ilgili âyetlere nasıl yorum getirdiğini, bunların ne ölçüde tutarlı olduğunu, bu yorumlarında Eş'arîlik'in ilkelerinden ne derecede etkilendiğini tespit etmeye çalışacağız.

I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Lügatte hastalık, kişiyi işini yapmaktan alıkoyan durum¹, sebep, gerekçe, meşgûliyet gibi anlamlara gelen illet kelimesi² değişik disiplinlerde farklı ıstılâhî anlamlarda kullanılmıştır. Ancak bunlar içerisinde bizim konumuzla ilgili olan kelâm ve felsefedeki anlamıdır. Felsefede illet ما يتوقف

ما يتوقف عليه وجود شيء، ما يحتاج إليه شيء آخر şey³, “bir şeyin ihtiyaç duyduğu şey”⁴ şeklinde tarif edilmiş ve sebep kelimesiyle aynı anlamda kullanılmıştır.⁵

Şu halde illet, felsefede “zorunlu sebep” demektir. Dolayısıyla illetle ma'lûl (sebeple müsebbep/sonuç) arasında zaman aralığı düşünülmemektedir. Başka bir ifadeyle illetin ma'lûlüne zaman bakımından önceliği yoktur; ancak zat bakımından önceliği vardır. Tıpkı anahtar çeviren parmak gibi.⁶ Anahtar veya yüzük elle birlikte döner. Ancak zat açısından el

¹ Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-lüga ve sıhâhu'l-Arabiyye* (nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr), I-VI, Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1956, V, 1773 “all”; ayrıca bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru Sâdır, ts., XI, 468 vd. “all”.

² Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, I-IV, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-cemî', ts., IV, 20 “all”.

³ Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşî), Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003, s. 232, “illet”.

⁴ Ebü'l-bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, 2. Baskı, Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1998, s. 504.

⁵ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *a.g.e.*, s. 504.

⁶ Tûsî, Nasîruddin (İbn Sînâ'nın, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ı ile birlikte, nşr. Süleyman Dünyâ), I-IV, 2. Baskı, Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts, I, 85-6.

öncedir. Çünkü onun illetidir.⁷ Bu sebeple filozoflar “İlk sebep/muharrik-i evvel” olan Allah’ın ma’lûlü olan âlemin kadîm olduğunu söylemişlerdir.⁸

İllet kelimesi kelâmda da felsefedeki gibi tarif edilmekle birlikte⁹ Allah’ın dilediğini gerçekleştiren mürid bir varlık olduğunda ittifak eden kelâmcılar,¹⁰ illet kelimesini, Allah’ı irâdeden soyutlanmış mekanik bir varlık gibi tasavvur etmeye yol açabilecek ve âlemin kıdemini çağrıştıracak bir anlamda kullanmaktan kaçınmışlardır. Şu halde kelâmcılar, illet kelimesini filozoflar gibi “zâtî zorunluluk” mânasında kullanmamışlardır. “Kulun faydasına olanı (salâh) Allah’ın yapması vâciptir” görüşünü savunan Mu’tezile’nin¹¹ dahî, illeti ancak “Allah’ın fiillerini gerekli kılan sebep” anlamında kullandığı görülmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1024), “illet” kelimesinin lügatte “fâili fiili işlemeye iten gerekçeler (devâî)” mânasında olduğunu, bu sebeple fakihlerin şer’î hükmün ilişkili olduğu vasıflara “illet” ismini verdiklerini, kelimeye “zorunlu sebep” anlamının yüklenişinin ise bir istilahtan ibaret bulunduğunu, binâen aleyh illet kelimesinin *وجه الحكمة الذي حسن منه الخلق* “yaratma fiiline uygunluk kazandıran bir tür hikmet” anlamında Allah hakkında da kullanılabileceğini belirtir.¹² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) ilâhî fiile illet aramanın Allah’a tahakküm etmek olduğunu belirtmesi,¹³ Ebû’l-Hasan el-Eş’arî’nin (ö. 324/936), Allah’ın bir illet veya sebep için bir iş yapmasını muhâl gördüğünün *(وذلك لإحالة أن يفعل الله الشيء لعل أو سبب)* aktarılması da “illet” kelimesinin “amaç” anlamında kullanıldığını gösterir.¹⁴ Böylece kelâmcıların illet kelimesiyle “zorunlu sebep” anlamını değil, “maksat, amaç” gibi daha yumuşak bir anlamı kastettikleri anlaşılmaktadır.¹⁵ İlet yerine daha çok

⁷ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm kültürünün yapısı* (trc: Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), 1. Basım, İst: Kitabevi, 1999, s. 575.

⁸ Bk. Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-’itikâd* (nşr. İbrahim Âgâh Çubukçu ve Hüseyin Atay), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962, s. 103; Câbirî, *a.g.e.*, s. 576; esâsen filozofların tanrıyı ispat etmelerinin, bizâtihi hedefledikleri bir şey olmayıp temelinde sebeplilik bulunan istidlâllerin gereği olarak fizik âlemdeki varlıklara açıklama getirebilecekleri nihâî bir illet aramalarından ileri geldiğini söylemek yanlış olmaz. bk. Câbirî, *a.g.e.*, s. 595-596.

⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-makâsîd*, II, 77.

¹⁰ Bk. Yavuz, Yusuf Şevki, “İrade”, *DİA*, XXII, 380.

¹¹ Bk. Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osmân), 2. Baskı, Mektebetü Vehbe, 1988, s. 133-4; *el-Muğnî fi ebvâbit’-tevhîd ve’l-adl*, I-XX, nşr. Tâhâ Hüseyin vd., XI, 98-9; tenkidi için bk. Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 117, 176.

¹² Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 91-2.

¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Beyrut: Dâru Sâdır, 2001, s. 202.

¹⁴ İbn Fûrek, *Makâlâtu’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî* (nşr. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih), 1. Baskı, Kâhire: Mektebetü’s-sekâfeti’-d-dîniyye, 2005, s. 130.

¹⁵ Bk. Türker, Ömer, “İlâhî fiillerin nedenliliği sorunu: Gazzâlî’nin meseleye yaklaşımı ve katkısı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sy. 17, İstanbul: İSAM, 2007, s. 4.

الهدف الذي يرمى فيه “gözetilen hedef, maksat, amaç” anlamına gelen¹⁶ “garaz” kelimesini tercih etmeleri de bunu teyit etmektedir.¹⁷ Şu kadarı var ki, olumsuz anlamlar çağrıştılabileceği için ilâhî fiillerin amaca bağlanmasını reddeden Eş’arîler “garaz” kelimesini mezkûr görüşlerini savunurken olumsuz bir bağlamda kullanmışlar, diğer Ehl-i sünnet âlimleri ise bu kelimenin yerine genellikle rahmet ve hikmet gibi Kur’ânî kelimeleri tercih etmişlerdir.¹⁸

İllet kelimesi, hikmet kavramını da hatırlatmaktadır. Lügatte “Yargıda bulunmak, bir işi iyi ve sağlam yapmak”¹⁹ “engellemek” anlamlarına gelen hüküm kelimesinden türemiş olan hikmet; Halil b. Ahmed’e (ö. 175/791) göre ilim, adl ve hilim anlamlarına râcidir.²⁰ Nitekim kelâmcılar da hikmet ve adl arasında paralellik kurmaktadır.²¹

Yargıda bulunmanın ve bir işi iyi yapmanın ilim ve adl, engellemenin ise kişinin nefsinin kötü fiillerden alıkoymasıyla güçlü bir bağı olduğu âşikârdır. Bu sebeple bilgili ve sağlam iş yapan, nefsinin kötülüklerden alıkoyan kişi hikmetle nitelenir. Hikmetin ilimle ilgili anlamı açısından zıddı cehl, amelle ilgili anlamı açısından zıddı ise sefehtir.²² Hikmetin birçok tarifi içerisinde en güzel olanlarından biri, hem ilim hem de amel anlamını içeren

العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه والعمل بمقتضاه “eşyânın hakikatini olduğu gibi bilmek ve ona göre davranmak”²³ şeklindeki tarifidir. Hikmetin ilim ve amelle olan bu ilişkisini kabul etmekle birlikte kelâmcılar, mensup oldukları mezhebin gerektirdiği görüşlere göre hikmeti farklı anlayıp farklı şekillerde tarif etmişlerdir. Eş’ariyye “fâilin kastına uygun olan fiil”²⁴ olarak tarif ederken Mu’tezile, savundukları salâh nazariyesine uygun olarak “fâile veya başkasına fayda sağlayan fiil”, Mâtürîdiyye ise “övülecek sonucu olan fiil” şeklinde anlar.²⁵ Eş’ariyye’nin tarifinin, hayır olsun şer olsun bütün insan fiillerini yaratanın Allah olduğunu dikkate almalarından kaynaklandığı açıktır. Hikmet, “fâilin kastına uygun olan fiil” şeklinde tarif edilince zâhirde

¹⁶ Cevherî, *a.g.e.*, III, 1093

¹⁷ Meselâ bk. Bâkılânî, *Temhîdül-evâil ve telhîsu’d-delâil* (nşr. İmâdü’-din Ahmed Haydar), 1. Baskı, Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1987, s. 50; Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir* (*Mefâtîhu’l-ğayb*), I-XXXII, 3. Baskı, Kâhire: el-Matbaatu’l-Behiyye, ts., II, 101; XXVII, 199; İcî, Adududdîn, *el-Mevâkıf*, Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, ts., s. 331.

¹⁸ İzmîrî, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İst: Matbaa-i Âmire, 1340, II, 138; ayrıca bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü’l-alîl* (nşr. Seyyid İmrân-Seyyid Muhammed Seyyid), Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 2005, s. 397 vd.

¹⁹ Cevherî, *a.g.e.*, V, 1901, “hkm”; ayrıca bk. İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 98.

²⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn* (nşr. Mehdî Mahzûmî ve İbrâhim Sâmerrâî), Beyrut: Müessesetü’l-Âlem li’l-Matbûât, 1988, III, 66.

²¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, 193; İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 141; Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 301.

²² Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tabsîratu’l-edille* (nşr. Hüseyin Atay), s. 504.

²³ Cürçânî, *a.g.e.*, s. 155, “Hikmet”; ayrıca bk. Ebü’l-Muîn en-Neseî, *a.g.e.*, s. 504.

²⁴ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 98; ayrıca bk. Ebü’l-Muîn en-Neseî, *a.g.e.*, s. 505.

²⁵ Ebü’l-Muîn en-Neseî, *a.g.e.*, s. 505; ayrıca bk. Abdülecebbar, *a.g.e.*, XI, 98-9.

şer olan fiiller de hikmetle nitelenebilecek, böylece Allah'ın hiçbir fiili hikmetten hâlf kalmayacaktır.²⁶ Salâh nazariyesi sebebiyle birbirine tam mânasıyla zıt görüşleri savunan Mu'tezile ve Eş'ariyye'ye göre Mâtürîdiyye'nin hikmet tarifinin daha mutedil olduğu söylenebilir. Bununla birlikte burada bizim konumuz açısından vurgulamamız gereken husus Allah'ın fiillerinin bütün mezheplere göre hikmetli olduğudur. Çünkü Allah'ın fiillerinin amaçsız olduğunu söylemek onların hikmetsizliğini gerektirmez. Nitekim ilâhî fiillerin illete bağlanamayacağını savunanlar da Allah'ın fiillerinin hikmetli olduğunu sık sık vurgularlar.²⁷ Şu halde konumuzun hikmetle alâkası yalnızca Allah'ın bir hikmet için iş yapıp yapmayacağı sorusunun cevabıyla sınırlıdır.

Bu başlık altında son olarak الوصف المعروف للحكم، الوصف المؤثر في الحكم، الباعث "hükmü belirleyen özellik", "hükümde etkili olan özellik", "hükümün gerekliliğine neden olan özellik"²⁸ şeklinde tanımlanan ve nassla sâbit olan bir hükmün hakkında nass bulunmayan bir konuya taşınmasını sağlayan fıkhî illetin de konumuzun çerçevesi dışında olduğunu belirtmeliyiz. Biz, çalışmamızda sadece en başta tarifini verdiğimiz illet ve onunla anlamca ilgili olan kavramlar üzerinde odaklanacağız ve bu kavramlarla özellikle kelâmcıların kastettikleri anlamları esas alacağız, gerekli oldukça onların bu kavramlara yükledikleri farklı mânalara da işaret edeceğiz.

II. KONUNUN MÂHİYETİ VE KONUYLA İLGİLİ BAŞLICA GÖRÜŞLER

Allah'ın fiillerini illete dayalı olarak yapması, O'nun bazı ilkelere zorunlu olarak uyduğunu çağrıştırabilir ve dolayısıyla ilâhî irâdenin mutlaklığı ile çelişir. Öte yandan O'nun fiillerinin illete dayalı olmadığını söylemek hiçbir amaç ve gâye gözetmediği, söz gelimi kullarına gelişigüzel buyruklar verdiği gibi anlamları akla getirebilir.²⁹

Şu halde kabaca söylemek gerekirse önümüzde iki alternatif vardır: Ya mutlak irâde ve kudretini sınırlandırmamak adına Allah'ın fiillerindeki sebep ve amaçlardan ferâgat edeceğiz ya da bunlara yer verebilmek için O'nun irâde ve kudretini belli ölçüde sınırlandıracağız.

²⁶ Bk. Cansız, Hasan, *İlâhî fiillerde hikmet* (basılmamış yüksek lisans tezi), Necmettin Erbakan Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2014, s. 88.

²⁷ Bununla birlikte Âmidî, "Allah, yaratılışın bağlı olduğu bir hikmet söz konusu olmaksızın yaratmıştır" derse de, bu ifade, kanaatimizce diğer Eş'arîlerin hikmete yaptıkları vurgu ışığında yorumlanmalıdır. Bk. Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keîâm* (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, s. 196, 2004.

²⁸ İzmirî, *Hâşiye alâ Mir'âti'l-usûl şerh-i Mirkâti'l-vüsûl*, I-II, Matbaatu Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1285, II, 298-9; ayrıca bk. Dönmez, İbrâhim Kâfi, "İllet", *DİA*, XXII, 117.

²⁹ Güler, İlhâmî, *Allah'ın ahlâkîliği sorunu*, 1. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998, s. 67.

İslâm düşünürleri mensup oldukları mezhebin ilkeleri çerçevesinde bu iki alternatif arasında tercihte bulunup problemi çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. Mu'tezile mensupları Allah'ın kabih olanı yapmasının câiz olmadığını, aksine güzel olanı yapmanın O'na vacip olduğunu savunmuşlardır.³⁰ Allah'a hikmetsizlik ve adâletsizlik nispet etmemek hassâsiyetinden doğan ve salâh ya da aslah nazariyesi olarak bilinen bu görüşü özellikle Bağdat Mu'tezilesi çok ileri noktalara taşımış ve kulların faydası için âlemi yaratmanın Allah'a zorunlu olduğunu ileri sürmüşlerdir.³¹ Savundukları bu görüş sebebiyle tabîî olarak Mu'tezile Allah'ın fiillerinin illet ve amacı olduğunu kabul etmiştir. Eş'arî'nin naklettiğine göre Nazzam (ö. 231/845), Allah'ın mahlûkâtı yaratmasının illetinin kullarının faydası; Muammer b. Abbâd (ö. 215/830), birbirini izleyen illetler zinciri olduğunu ileri sürmüştür.³² Yukarıda da belirttiğimiz üzere Kâdî Abdülcebbar (ö. 415-1025), Allah için bir zorunluluğun söz konusu olmamasıyla, O'nun fiillerinin hikmetli oluşunu uzlaştırmanın yolunu illet kelimesine farklı bir anlam yüklemekte bulmuştur. Ona göre "zorunlu sebep" anlamında terimleşen bu kelime, lügat mânâsından ilham alınarak "yaratma fiiline uygunluk kazandıran bir tür hikmet" anlamında kullanılmalıdır. Böylece Allah'ın âlemi boşu boşuna ve hikmetsiz yarattığı vehmini uyandıracak "Allah hiçbir illet olmaksızın yaratmıştır" gibi sözlerden kaçınılmış olacaktır.³³

Mu'tezile tarafından bu şekilde tarif edilen illet hemen hemen hikmete yakın ve onunla örtüşür bir şekilde anlaşılmıştır. Hikmet de salâh nazariyesiyle paralel bir şekilde "başkasına fayda veren fiil" olarak tarif edilince Mu'tezile'nin anlayışında ister istemez fayda ön plâna çıkmış, bu da kul için fayda içermeyen işlerin açıklanmasını problemlili hale getirmiştir. Mu'tezile âlimleri bu problemi de ivaz nazariyesiyle aşmaya çalışmışlardır. İvaz, insanın uğradığı hastalık vb. musibet ve elemelerin Allah tarafından daha büyük bir sevapla mükâfatlandırılmak üzere verildiği düşüncesidir.³⁴ Buna rağmen salâh nazariyesi tenkit edilmekten kurtulamamıştır. Gazzâlî (ö. 505/1111), Allah'ın faydayı kullarını yükümlü kılmadan da sağlayabileceğini, hatta kullar için aslah olanın cennette yaratılmak olduğunu belirtmiştir.³⁵

³⁰ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 58; a. mlf., *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 301.

³¹ Âmidî, *a.g.e.*, s. 196; ayrıca bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (nşr. Muhammed İbrâhim Nasr-Abdurrahman Umeyra), I-V, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996, III, 201 vd.

³² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), I-II, 1. Baskı, Kâhire: Mektebetü'n-nehdâti'l-Misriyye, 1950, I, 292; ayrıca bk. M. Sait Özervarlı, "Hikmet", *DİA*, XVII, 512.

³³ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 91-92.

³⁴ Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 312-3; Mu'tezile bu görüşünde de gâibi şâhide kıyas eder. bk. *a. e.*, s. 493-4.

³⁵ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 117, 176; ayrıca bk. İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 130.

Eş'arîler duyulur âlemdeki hikmeti fayda olarak anlasa da³⁶ Allah için vücûbun söz konusu olamayacağını belirtmişler ve bu düşüncüyü O'nun mutlak kudret ve irâdesine aykırı bulmuşlardır.³⁷ Dolayısıyla Eş'arîlere göre Allah'ın fiilleri hiçbir illetle kayıtlı değildir.³⁸ Aksine Allah âlemi hiçbir amaç gözetmeksizin yaratmıştır. O'nun hayır olsun şer olsun yarattığı hiçbir şey bir amaç ve maksada yönelik değildir.³⁹ Çünkü bu takdirde Allah, bizâtihi nâkıs ve ancak gözeteceği bir amaçla kâmil olurdu, ki O böyle bir durumda olmaktan münezzehtir.⁴⁰ Zâten Allah hakkında düşünülebilecek herhangi bir amaç kaçınılmaz olarak mümkünâttan olacaktır. Böyle bir şeyi ise Allah doğrudan yapabilir, amaç yoluyla yapmaya ihtiyaç duymaz.⁴¹ Çünkü O, herşeyden müstağnîdir. Dolayısıyla fiillerinde herhangi bir illetle kayıtlı olmaktan da müstağnîdir.⁴² Zîrâ illet ve amaç gözetmesi düşünülebilecek olan kimseler lezzet ve elem duyan, sevgi ve nefret duygularına kapılan, bu sebeple fayda sağlamak veya zarar savmaya yönelen ihtiyaç sahipleridir. Allah için ise bunlar bahis konusu olamaz.⁴³ Kaldı ki eğer Allah âlemi bir illetten dolayı yapmış olsa bu illet ya kadîm ya da hâdis olur. Eğer birinci şık geçerli olsa illet kadîm olduğu için âlemin de kadîm olması gerekir. Hâdis olsa o zaman da o illetin varlığı için bir başka illete ihtiyaç olur, bu da teselsüle yol açar. Teselsül ise bâtıldır.⁴⁴ Eş'arîlere göre *وخلق الله السموات والأرض بالحق ولتجزى كل*

نفس بما كسبت وهم لا يظلمون "Allah, gökleri ve yeri boşuna değil, herkese kazandığının karşılığı hiçbir haksızlığa uğratılmadan ödensin diye yarattı"⁴⁵ gibi âyetler gerçekte ta'lîle delâlet etmez, aksine ya "dilemek" anlamına gelir⁴⁶ veya *فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً* "Nihâyet Firavun âilesi onu yitik çocuk olarak aldı. O, sonunda kendileri için bir düşman ve bir tasa olacaktı."⁴⁷

³⁶ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 143; ayrıca bk. *a. e.*, s. 127-8.

³⁷ İcî, *a.g.e.*, s. 328.

³⁸ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 130; Eş'arîler içerisinde mezhepdaşlarından nispeten farklı ve özgün yaklaşımlar sergileyenler olmuştur. Meselâ Gazzâlî'nin yaklaşımı için bk. Türker, *a.g.m.*, 15-23.

³⁹ Âmidî, *a.g.e.*, s. 196; bu görüş İbn Sînâ'nın düşünceleriyle de paralellik arz eder. bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünyâ), I-IV, 2. Baskı, Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts, III, 128.

⁴⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyra), I-V, 2. Baskı, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998, IV, 301; Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf* (nşr: Muhammed Ömer ed-Dimyâtî), 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998, VIII, 224.

⁴¹ Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*, Kâhire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts, s. 205.

⁴² Âmidî, *a.g.e.*, s. 197.

⁴³ Bâkılânî, *a.g.e.*, 1987, 50.

⁴⁴ Râzî, *el-Erbaîn fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), I-II, Kâhire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1986, I, 350-351; ayrıca bk. İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 142; Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 51-52.

⁴⁵ el-Câsiye 45/22.

⁴⁶ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 79.

⁴⁷ el-Kasas 28/8.

âyeti gibi âkıbeti gösterir. Bu konuda vârit olan bütün nasslar bu şekilde tevîl edilir.⁴⁸

Eş'arîlerin Allah'ın fiillerinde amaç bulunmadığını söylemeleri şu düşünceleri benimsemelerine yol açmıştır: İyi ve kötü şeriat tarafından belirlenmeden bilinemez. Bu değerlerin tek belirleyicisi Allah'tır.⁴⁹ Çünkü O, bir işi amaç için yapmadığına göre emrettiği şeyi özünde iyi olduğu için emretmez, yasakladığı şeyi de özünde kötü olduğu için yasaklamaz; aksine emrettiği şey O emrettiği için iyi, yasakladığı şey de O yasakladığı için kötü olur. Onu kararlarında sorgulayacak kimse yoktur. Hikmet ve adâlet gibi kavramlar Allah'a isnat edildiğinde olumlu çağrışımlar yapmakla birlikte şehâdet âlemindeki anlamlarını yitirir.⁵⁰ Meselâ insanlar hakkında kabîh olarak değerlendirilen bir fiil Allah hakkında öyle olmayabilir.⁵¹ O, dilerse mahlûkâtı yaratmayabilir veya mevcut olanların kat kat fazlasını yaratabilirdi. Ya da sadece müminleri yaratıp kâfirleri yaratmayabilir veya tersini yapabilirdi. Ya da canlıları yaratmayıp sadece cansız varlıkları yaratır veya tersini yapabilirdi. O, bütün bu durumlarda yine de hikmetli davranmış olurdu.⁵² Çünkü bütün varlık O'na âittir. O'na âit olmayan bir şey yoktur. Zulüm ve hikmetsizlik başkasının mülküne tecâvüzdür. Allah ise kendi mülkünde tasarruf etmektedir. Dolayısıyla dilediğini yapma hakkına sâhiptir.⁵³ Kısacası Eş'arîler'e göre Allah, bir şeyi bir amaç ve hikmet için emredip yaratmaz, ancak O her ne yapar ve emrederse hikmet içerir.⁵⁴ Bundan dolayı da hüsün ve kubuh, akılla bilinebilecek nesnelîği hâiz olan ve eşyanın özünde bulunan nitelikler olmayıp ancak Allah'ın belirleyip bildirmesiyle bilinir.⁵⁵

Mu'tezile ise tam aksine hüsün ve kubhun nesnelîğini savunduğu⁵⁶ için eşyanın özünde hasen ya da kabîh olduğunu, Allah'ın emrettiği fiilleri hasen olduğu için, yasakladığı fiilleri de kabîh olduğu için yasakladığını, dolayısıyla bu niteliklerin şeriat tarafından bildirilmeden akılla da

⁴⁸ Âmidî, *a.g.e.*, s. 211; ayrıca bk. İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 79.

⁴⁹ Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts., I, 123-124; ayrıca bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî* (Abdülaziz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı ile birlikte), 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1994, IV, 381.

⁵⁰ Bk. Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, Beyrut: Dâru İbn Zeyd, ts., s. 56; İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 130; Çelebi, İlyas, "Hüsün-kubuh", *DîA*, IXX, 61.

⁵¹ Râzî, *et-Tefsîr*, XIII, 197.

⁵² Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Ahmed Şemseddîn), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002, s. 167.

⁵³ Râzî, *et-Tefsîr*, IX, 140; ayrıca bk. İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 126.

⁵⁴ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 140-2.

⁵⁵ İcî, *a.g.e.*, s. 323; ancak Eş'arîlerin akılla bilinemeyeceğini belirttikleri değerler dünyada medih ve zemme, âhirette ise ceza ve mükâfata sebep olan hususlarla ilgilidir. İlmin iyi, cehlin kötü oluşu gibi kemâl ve noksana işaret eden hususlarla bir kişinin öldürülmesinin dostlarını sevindirip düşmanlarını üzmesi gibi insan tabiatının hoş gördüğü veya kaçındığı hususların akılla bilindiğinde ihtilâf yoktur. Bk. *a. e.*, s. 323-4.

⁵⁶ Bk. Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 485.

bilinebileceğini ileri sürerler.⁵⁷ Bu düşüncelerine paralel olarak onlar kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid yoluyla, yani duyulur âleme kıyas ederek Allah'ın fiillerinin de illet içerdiğini, hasen olanı yapmasının kabîh olandan kaçınmasının Ona vâcip olduğunu belirtirler.⁵⁸ Eş'arî ve Mâtürîdîler ise bu konuda bu metodun elverişsiz olduğunu, zira ilâhî fiillerin hikmetli oluşuyla kulların fiillerinin hikmetli oluşu arasında fark bulunduğunu ileri sürerler.⁵⁹ Özellikle Eş'arîler hüsün ve kubuh meselesinde olduğu gibi ilâhî fiillerin hikmetli oluşu konusunda da nesneliği kabul etmezler. İlâhî fiillerle ilgili herhangi bir nitelirmede bulunurken o niteliği duyulur âlemdeki anlamından soyutlarlar.⁶⁰ Buna göre – söz gelimi— bir insandan sudur ettiğinde zulüm olarak nitelenebilecek bir fiil Allah'tan sudur ettiğinde zulüm olmayabilir.⁶¹

Mâtürîdiyye'nin imamı Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ise Allah'ın bu âlemin sahibi olması ve hakkında norm koyucu kimse olmayışı sebebiyle Onun bütün fiillerinin adl ve mutlak hikmet olduğunu söylese de⁶² insanın her hikmeti kavrayamayacağını ileri sürerek hikmetin aklen bilinebilir olduğuna kısmen kapı aralar.⁶³ Nitekim o, Allah'ın varlıkları hikmetine delâlet edecek şekilde yarattığını, onları bunu görmekten mahrum bırakmadığını da belirtir.⁶⁴ Böylece hikmeti belirleme konusunda aklı – eksik olmakla birlikte— bir kaynak olarak görür. Bu görüşe paralel olarak Mâtürîdîler'in, kendisine davet ulaşmamış bir kişinin bülûğa ermesinden itibaren Allah'ın ona tanıyacağı bir mühletten sonra Allah'ı bilmekle mükellef olacağını belirttikleri görülür.⁶⁵ Bu da, onların, aklı görevlendirme konusunda Mu'tezile ve Eş'ariyye arasında mutedil bir noktada durduklarını gösterir. Mâtürîdî'nin, "O yaptığından dolayı sorgulanamaz, fakat onlar sorgulanırlar"⁶⁶ âyetini açıklarken Eş'arîler gibi Allah'ın mutlak irade ve kudretini vurgulamadan önce sefehten berî olduğunu belirtmesi de bunu teyit eder.⁶⁷

Müteahhir selef âlimleri de orta bir yol tutmaya çalışmış, Allah için zorunluluğun söz konusu olmayacağında Ehl-i sünnet kelâmcılarıyla fikir

⁵⁷ Bk. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 60; ayrıca bk. a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 311-2.

⁵⁸ Bk. Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 58, 91-92; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 301-2; İcî, *a.g.e.*, s. 328.

⁵⁹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 296; İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 141, 143.

⁶⁰ Bk. Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, Beyrut: Dâru İbn Zeyd, ts., s. 56; İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 130; Çelebi, İlyas, "Hüsün-kubuh", *DİA*, IXX, 61.

⁶¹ Râzî, *et-Tefsîr*, XIII, 197.

⁶² Bu konuda kıyâsu'l-gâib ale's-şâhide dayanarak duyulur âlemde fiilin sefeh oluşunun ya yetkiyi aşmak ya da emre muhâlefet olduğunu, halbuki Allah için bunların söz konusu olmadığını belirtir. Bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 298.

⁶³ Mâtürîdî, *a.g.e.*, 297.

⁶⁴ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 167.

⁶⁵ Bk. Pezdevî, *a.g.e.*, IV, 381 vd.; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-IV, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, IV, 381 vd.

⁶⁶ el-Enbiyâ 21/23.

⁶⁷ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 300.

birliği içinde olmakla birlikte Allah'ın fiillerinin illete bağlı olmasının O'na nakısa getireceği görüşüne katılmamışlardır. Onlara göre Eş'arîlerce dile getirilen mahzurlar yersizdir. Çünkü Allah'ın fiillerini bir amaç gözeterek yapması muhtaç oluşundan kaynaklanmamakta, irâdesinin gereği olarak meydana gelmektedir.⁶⁸

Hülâsa insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını savunan Mu'tezile, hikmeti bir fiilin Allah'a ait olup olmadığını tespit etmek için bir mi'yâr gibi kullanmış, hemen hemen faydayla eşitledikleri illet ve hikmetten uzak gördükleri fiilleri Allah'a nispet etmekten kaçınmışlardır.⁶⁹ Eş'ariyye ise tam aksine insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını savunduğu için faydayla eşitlenecek bir hikmet tarifiyle şer problemini aşamayacağından Allah'ın irade ve kudretine vurgu yapmış ve hikmeti "fâilin kastına uygun fiil" şeklinde tarif ederek Allah'ın bir amaç ve hikmet için bir iş yapmayacağını ve bir emir vermeyeceğini, fakat ne yapar ve ne emrederse onun mahz-ı hikmet olacağını ileri sürmüştür. Eş'ariyye'ye göre insan iradesine daha güçlü vurgularda bulunan Mâtürîdiyye ise Mu'tezile gibi Allah için bir zorunluluk olduğunu belirtmemekle birlikte Allah'ın amaç ve hikmet için iş yapmasını veya emir vermesini de nefyetmemiştir. Müteahhir selef âlimlerinin de bu konuda Mâtürîdiyye'ye yakın mutedil bir tutum içinde olduğu görülmektedir.

III. RÂZÎ'NİN TEFSİRİNDE KONUYA YAKLAŞIMI

Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın gökleri ve yeri yaratıp düzenlemesinden insanı var etmesine ve peygamberler gönderip kitap indirmesine kadar birçok fiilin sebebe bağlandığı malûmdur.⁷⁰ Buna rağmen müteahhir dönem Eş'arî kelâmının en önemli temsilcilerinden biri olan Fahreddin er-Râzî, Allah'ın fiillerinin illete bağlanamayacağı hususunda Eş'arîlerle tam bir fikir birliği içindedir ve bu görüşü birçok kitabında savunur.⁷¹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla tefsirinde de 40'tan fazla yerde konuya değinmiş, bu yerlerin yarıya yakınında konuya işaret etmek ve ana hatlarına temas etmekle yetinirken⁷² birçok yerde de Eş'arîlerin görüşünü savunan deliller sıralamış ve âyetleri bu doğrultuda tevil etmiştir.⁷³ Çünkü Râzî'ye göre

⁶⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, s. 397 vd.; İzmîrî, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 129 vd.; Özervarlı, "Hikmet", *DİA*, XVII, 513.

⁶⁹ Ayrıca bk. Cansız, Hasan, *a.g.e.*, s. 63, 67.

⁷⁰ Meselâ bk. en-Nisâ 4/165; el-En'âm 6/156; Hûd 11/7; ez-Zâriyât 51/56; bu konuda ayrıca bk. Ersöz, Muhammed, *Kur'an'da Allah'ın fiillerinin sebep ve amaçlara bağlanması* (basılmamış yüksek lisans tezi), S.Ü.S.B.E., Konya 2010, s. 45-86; Medhalî, Muhammed Rebi Hadi, *el-Hikme ve't-ta'lîl fi ef'âillâh*, Riyad 1988; Muhammed Sâlim Muhammed, *et-Ta'lîl fi'l-Kur'ân-ı'l-Kerîm*, Kâhire 1995.

⁷¹ Meselâ bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilm-i'l-ilâhî* (nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhin), I-IX, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-kütüb-i'l-ilmîyye, 1999, III, 197 vd.; a. mlf., *el-Erbâin*, I, 350; a. mlf., *Muhassal*, 205.

⁷² Meselâ bk. Râzî, *et-Tefsîr*, XIV, 168; XIX, 230.

⁷³ Meselâ bk. Râzî, *et-Tefsîr*, II, 154; IV, 134.

Allah'ın fiillerinin illetlere bağlandığını hissettiren naslar müteşâbihattandır,⁷⁴ dolayısıyla tevil edilmelidir.⁷⁵

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Râzî'nin bu konuda iki teville başvurduğu görülmektedir:

1. Gramere dayalı tevil: Müellif bu tevil, Kur'an'da asıl işlevi sebep bildirmek olan lâm harflerine farklı anlamlar yükleyerek yapmaktadır. Meselâ والجن والإنس إلا ليعبدون "*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*"⁷⁶ âyeti hakkında yaptığı tevillerden birinde أقم الصلاة "Güneş (batıya) kaydığında namaz kıl!"⁷⁷ âyetinde olduğu gibi lâm harfinin amaç anlamına gelmeyebileceğini, aksine burada "mukârene/bir araya getirme" anlamında olabileceğini söyler ve dolayısıyla âyetin "Yaratma ve ibâdeti bir araya getirdim, yani mahlûkâtı yarattım ve onlara kulluk etmelerini emrettim" anlamında olduğunu ileri sürer, bu tür örneklerin hepsinin böyle olduğunu vurgulamayı da ihmâl etmez.⁷⁸

Müfessirimizin gramere dayalı tevillerde harf-i cerlere farklı anlam yükleme dışında başvurduğu bir başka yöntem de, harf-i ceri kendi görüşüyle uyumlu olan bir fiile bağlamaktır. Bunun câlib-i dikkat olan bir örneğini ولله

ما في السموات وما في الأرض ليجزى الذين أسأوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى "*Göklerde ve yerde bulunanlar hep Allah'ındır. Bu, Allah'ın, kötülük edenleri yaptıklarıyla cezalandırdığı, güzel davrananları da daha güzeliyle mükâfatlandığı içindir.*"⁷⁹ âyetinde görürüz. Müfessirimiz, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) bu âyetteki lâm harf-i cerini cümlelerin başında haber olan zarfın müteallakı olarak takdir ettiği bir fiile bağladığını ve böylece âyete خلق ما فيهما لغرض الجزاء "Allah, göklerde ve yerde olanı karşılık vermek için yaratmıştır" anlamı verdiğini, Allah'ın fiillerini sebebe bağlamayla ilgili i'tizâlî görüş sebebiyle Mu'tezilî Zemahşerî'nin böyle bir yorum yapmaktan çekinmeyeceğini söyler.⁸⁰ Akabinden Vâhidî'den (ö. 468/1076) buradaki lâm harfinin lâm-ı âkibe olduğunu nakleder ve bunu destekleyici mâhiyette örnekler verir. Daha sonra ise söz konusu harf-i cerin daha önce geçen إن ربك هو أعلم بمن ضل "*Şüphesiz ki kendi yolundan sapanı da doğru yolda*

⁷⁴ Râzî, *et-Tefsîr*, XI, 212.

⁷⁵ Râzî, *et-Tefsîr*, XIX, 73.

⁷⁶ *ez-Zâriyât* 51/56.

⁷⁷ *el-İsrâ* 17/78.

⁷⁸ Râzî, *et-Tefsîr*, XXVIII, 233.

⁷⁹ *en-Necm* 53/31.

⁸⁰ Krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, I-IV, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995, IV, 414.

olanı da en iyi bilen senin Rabb'indir"⁸¹ âyetindeki ضل "saptı" ve اهتدى "hidâyete erdi" fiillerine, çok daha önce geçmiş olan فأعرض "yüz çevir!" fiiline bağlanabileceğini, والله ما في السموات والأرض "Göklerde ve yerde bulunanlar hep Allah'ındır" kısmının ise cümle-i mu'teriza (arasöz) olabileceğini söyler.⁸²

Daha yakın fiilleri bırakıp harf-i ceri daha uzaktaki fiillere bağlama çabası, müfessirimizin âyeti kendi mezhebiyle uyuşur bir şekilde yorumlama amacı güttüğünü gösteriyor. Halbuki Şevkânî (ö. 1250/1834) ve İbn Âşûr (ö. 1394/1973) gibi müfessirler söz konusu harf-i ceri zarfının müteallakına bağlamakta beis görmemişlerdir.⁸³ Hatta müellifimiz gibi önemli bir Eş'arî kelâmcısı olan Beydâvî (ö. 685/1286), Şevkânî ve İbn Âşûr'dan daha da ileri giderek tıpkı Zemahşerî gibi harf-i ceri mukadder خلق "yarattı" fiiline bağlamakta ve hiçbir endişe dile getirmemektedir.⁸⁴

2. Gramere dayalı olmayan tevil: Bu tevil, Allah'ın fiillerinin, başkası tarafından yapılması durumunda gözetilecek amaçlara bağlandığının belirtilmesi yoluyla yapılmaktadır. Bunun en câlib-i dikkat örneklerinden birini هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً "O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı"⁸⁵ âyetinde görürüz. Müfessirimiz, bu âyetin tefsirinde "ashâbımız, Allah Teâlâ'nın bir amaç (garaz) gözeterek iş yapmadığını belirtir" dedikten ve Eş'arîler'in konuyla ilgili - daha önce zikrettiğimiz— delillerini sıraladıktan sonra, başkasının maksat gözeterek yapacağı bir işi yapmasından dolayı Allah'ın fiilinin illete bağlandığını zikreder.⁸⁶ Bu teville göre âyeti şöyle anlamamız gerekmektedir: Yerde bulunan şeyleri Allah'tan başkası yaratmış olsa insanların faydasını gözeterek yaratacağı için Allah Teâlâ da bu âyetteki yaratma fiilini söz konusu illete bağlamıştır!

Allah'tan başkasının yerde bulunan her şeyi yaratmasının tasavvur edilmesinin itikadî bakımdan ne kadar isâbetli olacağı üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. İsâbetli olsa bile Allah'tan başkasının arzı yaratmış olması durumunda böyle bir amaç gözetip gözetmeyeceği de ayrıca sorulması gereken bir sorudur. Bununla birlikte Râzî, هو الذي خلق السموات "O, hanginizin amelenin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için Arş'ı su üzerinde iken

⁸¹ en-Necm 53/30.

⁸² Râzî, *et-Tefsîr*, XXIX, 5-6.

⁸³ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr beyne fenneyi'd-dirâye ve'r-rivâye fî ilmi't-tefsîr*, I-V, 1. Baskı, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995, V, 139; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I-XXX, Tûnus: Dâru Sühûn li'n-neşr ve't-tevzî, XXVII, 119-120.

⁸⁴ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, I-V, Beyrut: Dâru Sâdır, ts., V, 102.

⁸⁵ el-Bakara 2/29.

⁸⁶ Râzî, *et-Tefsîr*, II, 154.

gökleri ve yeri altı günde yaratandır"⁸⁷ âyetinin ve daha başka âyetlerin⁸⁸ tefsirinde de aynı tevili hiçbir değerlendirme yapmaksızın nakleder.⁸⁹

Esasen müfessirimizin âyetleri bu şekilde tevil etmesi ve yaptığı bu tevilin bir takım mahzurları gerektirebileceği üzerinde durmaması gayet tabiidir. Çünkü o, lafzî delillerin her zaman yanıltıcı olduğunu, bu sebeple aklî delilin her zaman nakle öncelenmesi ve akılla çelişen naklin tevil edilmesi gerektiğini savunur. Bununla ilgili olarak meşhur kitabı *el-Muhassal*'da şöyle demektedir:

Lâfzî delillerin kesinlik ifâde etmesi için şu on husûsun kat'î olarak bilinmesi gerekir: 1. Râvîlerinin yalancılık ve yanlıştan uzak oldukları, 2. Cümle içindeki konumları ve kazandıkları anlamlar (i'rapla ilgili durumları), 3. Çekimleri (sarfla ilgili durumları), 4. Birden çok anlama gelmedikleri (müşterek olmadıkları), 5. Mecaz olmadıkları ve başka bir anlama nakledilmedikleri, 6. Belli şahıs ve zamanla ilgili olmadıkları (tahsîs edilmedikleri), 7. Buldukları cümlede takdîrin (ibârede zikredilmeyen bir kelimenin zikredilmiş farzedilmesi) söz konusu olmadığı, 8. Cümlede takdim-tehir olmadığı, 9. Neshin olmadığı, 10. Aklî bir muârızın bulunmadığı. Eğer aklî bir muârız bulunursa nakle tercîh edilir. Çünkü naklin akla tercîhi aklın kınanmasını gerektirir. Bu da nakli kınanır duruma düşürür. Çünkü nakil zaten akla muhtaçtır. Söz konusu nakil zannî olduğunda sonuç nasıl olur?⁹⁰

Demek ki Râzî'ye göre lafzî bir delil, yani nass, kat'î delil olabilmek için burada zikredilen on engeli aşması gerekmektedir. Bunların ilk dokuzuna diyecek bir şey yoksa da onuncu engelin geçilmesi bir hayli zordur. Çünkü her an nakille çelişen bir aklî delil ortaya atılabilir. Nitekim müellifimiz *Nihâyetü'l-ukûl* adındaki bir diğer önemli eserinde naklî delilin kesinlik ifade etmesini, tevilini gerektirecek aklî bir delilin bulunmamasına bağlamaktadır.⁹¹ Bir şeyin hâl-i hazırda bulunmaması ise ileride bulunmayacağını göstermez. Özellikle çalışma biçimi farklı birçok akıl sâhibinin olduğu bir dünyâda yaşadığımızı dikkate alınca nassın her an tevil edilmesine yol açacak aklî bir delilin zuhur etmesi muhtemeldir. Bu ihtimâl ise, bütün nassları kat'iyet ifade etmekten çıkarır ve zannî duruma sokar.

Lafzî delillere bakışı böyle olan ve bu yaklaşımını birden çok kitabında dile getiren büyük bir teorisyenin, bir anlamda bu teorilerini tatbik ettiği dev tefsirinde bu ilkelerinden bîgâne kalacağı düşünülemez. Nitekim *ولو تواعدتم*

“Eğer (savaş için) sözleşmiş olsaydınız لاختلفتم في الميعاد ولكن ليقضي الله أمراً كان مفعولاً

⁸⁷ Hûd 11/7.

⁸⁸ Meselâ bk. el-En'âm 6/42; el-A'râf 7/95; en-Nûr 24/18.

⁸⁹ Râzî, *et-Tefsîr*, XVII, 188; benzer yorumlar için bk. *a.g.e.*, XII, 225; XIV, 184; XXIII, 182.

⁹⁰ Râzî, *Muhassal*, s. 51.

⁹¹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, Süleymâniye Ktp, Yeni Câmi Bölümü, no: 759, vrk. 7.

sözleştiğiniz vakit hususunda ihtilâfa düşerdiniz. Fakat Allah, gerekli olan emri yerine getirmek için (böyle yaptı)⁹² âyetinin tefsirinde “Buradaki lâm, sebep bildirir, zâhiri Allah’ın fiil ve hükümlerinin amaç ve maslahatlara bağlanmasını gerektirir; ancak biz bu sözü meşhur aklı delillere istinâden tevil eder, zâhirinden çıkarırız” demektedir⁹³ ve hemen peşi sıra gelen ليهلك من بينة “(Allah,) helâk olanın açık bir delille helâk olması, yaşayanın da açık bir delille yaşaması için (böyle yaptı)⁹⁴ ifadesinin tefsirinde de aynı anlamda açıklamalar yapmaktadır.⁹⁵ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون Kezâ “Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım⁹⁶ âyetinin tefsirinde ta’lîlin lafzî ve ma’nevî olmak üzere ikiye ayrıldığını, gerçek ta’lîlin ma’nevî ta’lîl olduğunu belirtir ve şunları ekler⁹⁷:

“Lafzî ta’lîl, mu’teber bir faydayı fayda içeren bir fiile sebep yapmaktır. Meselâ إنجر للربح “Kâr etmek için ticâret yap!” denilir. Ancak gerçekte ticâret kâr etmek için olmayabilir. Bu nokta anlaşıldıktan sonra şunu da eklemeliyiz: İnsanlar için gerçekler malûm değildir. Nasslardan anlaşılan ancak lafzî mânalarıdır. Ancak bir şeyde fayda varsa onun lafzen gerekçe yapılması mümkündür. Asıl tartışma konusu ise lafzın hakîkati, yani onunla neyin kastedildiği hakkındadır. İkinci bir izah ise âyetin Allah’a nispet edilen temennî ve teraccîler gibi yorumlanmasıdır. Buna göre sanki âyette şöyle denilmiştir: Yaratmaya nispetle kulluk öyle bir şeydir ki, eğer yaratma sizin fiiliniz olsa ‘yaratma, ancak ibâdet içindir’ derdiniz. Nitekim لعله يتذكر “Belki o, düşünüp aklını başına devşirir”⁹⁸ âyeti “düşünmesi sizin için umulur” ve عسى “Umulur ki Rabbiniz düşmanınızı helâk eder”⁹⁹ âyeti de “onun helâki sizin için umulur” anlamındadır.¹⁰⁰

“İnsanlar için gerçekler malûm değildir. Nasslardan anlaşılan ancak lafzî mânalarıdır” cümlelerinde nassların delâlet yönüne karşı duyulan derin kuşku kendini açıkça ele vermektedir. Bu kuşkudur ki, وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون âyetinde Allah’ın “Ben, cinleri ve insanları ancak bana ibâdet etsinler diye yarattım” demiş olmasına ihtimal veremiyor ve âyete “Kulluk ve yaratılış

⁹² el-Enfâl 8/42.

⁹³ Râzî, *et-Tefsîr*, XIV, 168.

⁹⁴ el-Enfâl 8/42.

⁹⁵ Râzî, *et-Tefsîr*, XIV, 168.

⁹⁶ ez-Zâriyât 51/56.

⁹⁷ Râzî, *et-Tefsîr*, XXVIII, 232.

⁹⁸ Tâhâ 20/44.

⁹⁹ el-A’râf 7/129.

¹⁰⁰ Râzî, *et-Tefsîr*, XXVIII, 233.

birbirine öyle yakışan iki şeydir ki, eğer yaratma sizin işiniz olsa 'yaratma ancak kulluk içindir' derdiniz" anlamını veriyor!

Çalışmamızın amacı, Râzî'nin tefsirinde Allah'ın fiillerinin sebeplere bağlanmasına yaklaşımını tespit etmek ve bunu tasvîrî olarak ortaya koymaktır. Bu yaklaşım hakkında hüküm vermek ve ona herhangi bir değer biçmek çalışmamızın hem sınırını hem de maksadını aşar. Ancak Fahreddin er-Râzî'nin, örneklerini vermiş olduğumuz bu tevilleri ile bu tevilleri yapmasının sebeplerini bir arada düşündüğümüzde işâret etmeden geçemeyeceğimiz bir ironi ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki;

Bütün bu tevillerin gerekçesi özetle Allah'ın fiillerinin amaca bağlanmasının ona nakîsa getireceği kaygısı idi. Bunun yanı sıra, Allah'ın fiillerine gerekçe göstermenin, bir bakıma O'na görev vermek ve O'nun hakkında norm koymakla eş-değer bir "edepsizlik" olacağı endişesi de bunda önemli bir paya sâhipti. Yani bu tevillerin en önemli gerekçelerinden biri tenzih ise diğeri de Allah hakkında karar verme mevkiinde imiş gibi davranma ve O'na karşı cür'etkâr olma endişesiydi. Gerçekten de Allah'ın neyi neden yaptığını, neleri yapması gerektiğini söylemek O'na karşı küçümsenmeyecek bir pervâsızlık göstermektir. Ne var ki, böyle bir cür'ette bulunmayalım derken Allah'ın neden yaptığını bizzat açıkça ifade ettiği fiilleri de uzak tevillere tâbi tutmak, "amaç gözetken kişilerin yapması durumunda gözetecekleri amaçların Allah için zikredildiğini söylemek" de diğerinden daha aşağı kalır bir cür'et gibi görünmemektedir. Allah'ın bizzat sebebe bağladığı fiillerini, —kendisi için aslâ bir vücûp ifade etmemekle birlikte – o sebepleri gerçekleştirmek için yaptığını söylemek, bize daha ma'kûl ve daha mutedil gelmektedir.

Sonuç

Ehl-i sünnet kelâmının, özellikle de Eş'ariyye'nin Mu'tezile'ye bir tepki olarak doğup geliştiği malûmdur. Bu ekol içerisinde Mu'tezile'ye tepki olarak ortaya çıkan görüşlerden biri de Allah'ın fiillerinin amaca bağlanamayacağıdır. Bu görüşün, Mu'tezile'nin "Kulun maslahatını gözetmek Allah'a vaciptir" şeklindeki görüşlerine tepki olarak geliştiği anlaşılmaktadır. Konunun hüsün ve kubhun akılla bilinip bilinemeyeceği tartışmasıyla da ilgisi vardır. Çünkü Mu'tezile'ye göre kulun maslahatını gözetmek İlâhî adalet ve hikmetin bir gereğidir. Bununla bağlantılı olarak Allah bir şeyi emreder veya yasaklarken de o şey iyi olduğu için emretmekte, kötü olduğu için yasaklamakta, yani hikmete muvafık davranmakta ve eşyanın özüne bakarak onu emretmekte veya yasaklamaktadır. Eş'arîler ise Allah'ın fiillerinde amaç gözetmesini kabul etmedikleri gibi bir şeyin emredilip yasaklanmasının da o şeyin özünde bulunan iyilik veya kötülükten kaynaklanmadığını, aksine bir şeyin Allah'ın emriyle iyi, yasaklamasıyla ise kötü olduğunu savunmaktadırlar. Ancak bu, Eş'arîler'in Allah'a hikmetsizlik nispet ettikleri mânasına gelmez. Zira onlara göre Allah hikmet için bir iş yapmaz veya kullarına yapılmasını emretmez, ancak her ne yapar veya kullarına her neyi

emrederse o hikmettir. Başka bir ifadeyle onlara göre eşyanın ve fiillerin özünde bir hikmet yoktur. Hikmet Allah'ın yaptığı veya yapılmasını emrettiği işlerdir. Felsefeyle mezcolmuş kelâm devrinin başlatıcısı olarak bilinen Fahreddin er-Râzî'nin tefsiri çerçevesinde yaptığımız bu çalışma, konunun Kur'ân tefsirine de yansıdığını, illet belirten âyetlerin müteşâbih sayılarak müfessirin mensup olduğu mezhep olan Eş'ariyye'nin görüşleri doğrultusunda tevil edildiğini, birçok yerde mezkûr mezhebin konuyla ilgili delillerinin sıralandığı görülmektedir. Bu hususlar, müfessirin bu konuda mezhebinin görüşleriyle şartlanmış olarak âyetlere yaklaştığı ve o şekilde tefsir ettiği intibâmi vermektedir. Bu intibâ, sünnî tefsirleri, murâd-ı ilâhîyi bütün peşin fikirlerden uzak olarak araştırma çabası diye takdim etmenin ve öyle değerlendirmenin isabetli olmayacağını göstermektedir.

Tefsir literatürünün tanıtımında Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'den itibaren gelenekleşmiş bir tasnif vardır. Tefsir eserleri önce rivâyet ve dirâyet tefsirleri olmak üzere ikiye ayrılır ve burada sadece Sünnî ekolün eserleri tanıtılır. Sonra “tefsir ekolleri” şeklinde bir başka başlık altında ise işârî tefsir, fikhî tefsir, ictimâî tefsir, bilimsel tefsir, ilhâdî tefsir gibi tefsir türleri incelenir. Bunlardan biri de mezhebî tefsir veya fırka tefsirleridir. Bununla ilgili başlık altında Mu'tezile, Şîa, İbâziyye gibi kelâmî mezheplerin Kur'ân'a yaklaşımları tanıtılır. Ancak bunlar içerisinde Mâtürîdiyye, Eş'ariyye, Selefiyye gibi Sünnî gruplara yer verilmez. Bunun sebebi Sünnî müfessirlerin âyetlere görüşleriyle uyumlu yorumlar getirmek için peşin hüküm sahibi olmayacaklarına yönelik bir hüsn-i zan olsa gerektir. Halbuki bunlar da nihayetinde kelâmî mezheplerdir. Bir makalenin imkânları ölçüsünde Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinde bir kelâmî konu ile sınırlı olarak ulaştığımız tespitler, onların da yeri geldikçe âyetleri pekâlâ kendi mezhebî görüşleri müvâcehesinde ve muârizlarının aleyhine hüccet olacak şekilde yorumlayabildiklerini ortaya koymaktadır. Bu sebeple tefsir literatürünün tasnifiyle ilgili olarak bizim âcizâne teklifimiz, “mezhebî tefsir” veya “fırka tefsirleri” başlığının “kelâmî tefsir” olarak değiştirilmesi ve Râzî'nin tefsiri gibi kelâmî yönü ağır basan Sünnî tefsirlerin de bu başlık altında incelenmesidir.



KAYNAKÇA

Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-IV, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, I-XX, nşr. Tâhâ Hüseyin vd.

—, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osmân), 2. Baskı, Mektebetü Vehbe, 1988.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Ahmed Şemseddîn), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.

- Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keîâm* (nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil* (nşr. İmâdüddin Haydar), 1. Baskı, Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1987.
- Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, I-V, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm kültürünün yapısı* (trc: Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), 1. Basım, İst: Kitabevi, 1999.
- Cansız, Hasan, *İlâhî fiillerde hikmet* (basılmamış yüksek lisans tezi), Necmettin Erbakan Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2014.
- Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-lüga ve sıhâhu'l-Arabiyye* (nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr), I-VI, Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1956.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (nşr. Muhammed Ömer ed-Dimyâtî), I-VIII, 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- , *et-Ta 'rifât* (nşr: Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî), Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003.
- Çelebi, İlyas, "Hüsün-Kubuh", *DİA*, IXX, 61.
- Dönmez, İbrâhim Kâfi, "İllet", *DİA*, XXII, 117.
- Ebü'l-bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, 2. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), I-II, 1. Baskı, Kâhire: Mektebetü'n-nehdâtî'l-Misriyye, 1950.
- Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, I-IV, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-cemî', ts.
- Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (nşr. İbrahim Âgâh Çubukçu ve Hüseyin Atay), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962.
- Güler, İlhamî, *Allah'ın ahlâkîliği sorunu*, 1. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn* (nşr. Mehdî Mahzûmî ve İbrâhim Sâmerrâî), Beyrut: Müessesetü'l-Âlem li'l-Matbûât, 1988.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I-XXX, Tûnus: Dâru Sühnûn li'n-neşr ve't-tevzî
- İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyih), 1. Baskı, Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2005.
- İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (nşr. Muhammed İbrâhim Nasr-Abdurrahman Umeyra), I-V, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-alîl* (nşr. Seyyid İmrân-Seyyid Muhammed Seyyid), Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005.

- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünyâ), I-IV, 2. Baskı, Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Îcî, Adududdîn, *el-Mevâkıf*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- İzmîrî, İsmâil Hakkı, *Hâşiye alâ Mir'âti'l-usûl şerh-i Mirkâti'l-vüsûl*, I-II, Matbaatu Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1285
- , *Yeni İlm-i Kelâm*, I-II, İst: Matbaa-i Âmire, 1340.
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Beyrut: Dâru Sâdır, 2001.
- Özerverli, M. Sait, "Hikmet", *DİA*, XVII, 512.
- Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, (Abdülaziz el-Buhârî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı ile birlikte), 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1994.
- Râzî, *el-Erbaîn fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), I-II, Kâhire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- , *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.
- , *el-Metâlibü'l-âliyye min ilmi'l-ilâhî* (nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhin), I-IX, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- , *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*, Kâhire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- , *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, Süleymâniye Ktp, Yeni Câmi Bölümü, no: 759.
- , *Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*, I-XXXII, 3. Baskı, Kâhire: el-Matbaatu'l-Behiyye, ts.
- Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr beyne fenneyi'd-dirâye ve'r-rivâye fî ilmi't-tefsîr*, I-V, 1. Baskı, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsid* (nşr. Abdurrahman Umeyra), I-V, 2. Baskı, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.
- Tûsî, Nasîruddin, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, (İbn Sînâ'nın, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ı ile birlikte, nşr. Süleyman Dünyâ), I-IV, 2. Baskı, Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Türker, Ömer, "İlâhî fiillerin nedenliliği sorunu: Gazzâlî'nin meseleye yaklaşımı ve katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sy. 17, İstanbul: İSAM, 2007, 15-23.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İrade", *DİA*, XXII, 380.

Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vüçûhi't-te'vîl, I-IV, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995.