



1ST INTERNATIONAL
**CONGRESS OF HUMAN AND
SOCIAL SCIENCES RESEARCH**

1. ULUSLARARASI
**İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ
ARAŞTIRMALARI KONGRESİ**

**PROCEEDING BOOK
&
BİLDİRİ KİTABI**

**23-25
KASIM
NOVEMBER
2018**



**BANDIRMA
ONYEDİ EYLÜL
ÜNİVERSİTESİ**





I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi
23-25 Kasım/November 2018



Editör / Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YİĞİTOĞLU

Kongre Onursal Başkanları / Honorary Heads of Congress

Prof. Dr. Refik POLAT, Karabük Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Süleyman ÖZDEMİR, Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi Rektörü

Kongre Başkanı / Chair

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YİĞİTOĞLU (Karabük Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi Editörü)

Kongre Koordinatörü / Coordinator

Doç. Dr. Hayrettin KESGİNGÖZ (Karabük Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi Alan Editörü)

Sekreteryä / Secretariat

Mustafa Süleyman ÖZCAN

Düzenleme Kurulu / Organizing Committee

Dr. Öğr. Üyesi Ö. Faruk HABERGETİREN (Karabük Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi Alan Editörü)

Doç. Dr. Halim GÜL (Karabük Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi Alan Editörü)

Doç. Dr. Erhan TECİM (Necmettin Erbakan Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi Alan Editörü)

Doç. Dr. Üyesi Hamdi KIZILER (Karabük Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi Alan Editörü)

Dr. Öğr. Üyesi Ersin MÜEZZİNOĞLU (Karabük Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi Alan Editörü)

Dr. Öğr. Üyesi Tuğrul TEZCAN (Karabük Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi Alan Editörü)

Dr. Öğr. Üyesi Yakup KOÇYİĞİT (Karabük Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi Alan Editörü)

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Selim YILMAZ (Karabük Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi Alan Editörü)

Dr. Öğr. Üyesi Şükrü MADEN (Karabük Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi Alan Editörü)

Dr. Öğr. Üyesi Nevzat Sağlam (Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

- Dr. Öğr. Üyesi Zeynep ÖZCAN (Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HABERLİ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Alan Editörü)
Dr. Cennet GÖLOĞLU DEMİR (MEB, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi Alan Editörü)
Öğr. Gör. Can DOĞAN (Karabük Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi Alan Editörü)
Öğr. Gör. Yılmaz BACAĞLI (Karabük Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi Alan Editörü)

Bilim Kurulu /Hakemler/ Scientific Committee

- Prof. Dr. Thomas G. FRASER (University of Ulster)
Prof. Dr. Jaime De Pablo VALENCIANO (Universidad De Almeida)
Prof. Dr. Jose Ramos Pires MANSO (Universidade De Beira)
Prof. Dr. Jose Luis MIRALLO (University of Zaragoza)
Prof. Dr. Georgi MARINOV (University of Economics Varna)
Prof. Dr. İ. Erkinay TOKTOGULOVA (İ. Razakov Kırgız Devlet Teknik Üniv)
Prof. Dr. Mohammad ORAYF (King8 Abdulaziz University)
Prof. Dr. S. Nur KERİMKULOVIÇ (İ. Razakov Kırgız Devlet Teknik Üniv)
Prof. Dr. Fahrettin ATAR (Karabük Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf BUDAK (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan COŞKUN (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Yücel GELİŞLİ (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Faruk KARACA (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Omirkhan ABDILMANULY (Al-Farabi Kazakh National University)
Prof. Dr. Salih ARIC (Van 100. Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Casim AVCI (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa GÜLER (Afyon Kocatepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Zekai METE (Bandırma Onyediy Eylöl Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali AYTEN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan KAPLAN (İbn-i Haldun Üniversitesi)
Prof. Dr. Asim YAPICI (Çukurova Üniversitesi)
Prof. Dr. Muammer CENGİL (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Levent AYTEMİZ (Karabük Üniversitesi)

Dr.	Necdet SUBAŞI
Doç. Dr.	Almasbek MAULENOV (Al-Farabi Kazakh National University)
Doç. Dr.	Roza UMIRBEKOVA (Al-Farabi Kazakh National University)
Doç. Dr.	Zhulduz ESIMOVA (Al-Farabi Kazakh National University)
Doç. Dr.	Halil TOKCAN (N. Ömer Halis Demir Üniversitesi)
Doç. Dr.	Şaban ÇETİN (Gazi Üniversitesi)
Assoc. Prof.	Maciej MILCZANOWSKI (Information Technology University)
Assoc. Prof.	Ihor HURAK (Vasyl Stefanyk Precarpathian National University)
Assoc. Prof.	Saim KAYADİBİ (International Islamic University Malaysia)
Dr. Öğr. Üyesi	Mehmet HABERLİ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi	Ali YILDIRIM (GOP Üniversitesi)
Doç. Dr.	Recep ÖNAL (Balıkesir Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi	Mustafa YILDIZ (Karabük Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi	Abdulkadir ATAR (Karabük Üniversitesi)
Prof. Dr.	Fahrettin ATAR (Karabük Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi	İ. Hakkı İMAMOĞLU (Karabük Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi	Aladdin GÜLTEKİN (Karabük Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi	M. Sami ÇÖLLÜOĞLU (Karabük Üniversitesi)
Dr.	Sahl DERCHAWI (Karabük Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi	Kasım ERTAŞ (Şırnak Üniversitesi)
Dr.	Engin DEMİR (Karabük Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi	Ergin ÖGCEM (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)

Karabük Üniversitesi Yayınları 34

ISBN: 978-605-9554-31-2

Aralık 2018



I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi
23-25 Kasım/November 2018



Usûl-i Selâse Açısından Tefsir-Kelam İlişkisi

Şükrü Maden

Dr. Öğr. Üyesi., Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / madensukru@gmail.com

Öz

Bu çalışmada birbirlerine kaynaklık etmeleri açısından Tefsir ve Kelam ilimleri arasındaki ilişki ele alınmaktadır. Kur'an'ı kaynak alan bütün ilimler Kur'an ayetlerini açıklayıp yorumlayan bir ilim olması hasebiyle Tefsir literatürüne müracaat etmişlerdir. Bununla birlikte ilimler tefsirlerden aldıkları bilgileri kendi usul ve gayeleri çerçevesinde daha da geliştirmişler ve bu bilgi daha sonra tefsirlere daha olgunlaşmış olarak geri dönmüştür. Bu açıdan Tefsir ve Kelam ilimlerinin her ikisinin de birbirlerinin gelişimlerine destek oldukları söylenebilir. Özellikle kelamî yönü güçlü müfessirlerce kaleme alınan tefsirlerde kelam tartışmalarının yansımalarına sıkça rastlanmaktadır. Bu çalışmada Usûl-i Selâse (Üç Esas) olarak kavramsallaştırılan Uluhiyyet, Nübüvvet ve Ahiret konularından istivâ, ismet ve şefâat meseleleri çerçevesinde söz konusu ilişkinin boyutuna dair tespitler elde etme amaçlanmaktadır. Çalışmada belirlenen ayetler esas alınarak tefsir literatürü kronolojik olarak incelenip ilk dönem ve müteahhirun dönemi eserleri arasında kelamî konuların yoğunluğundaki farka dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kelam, Usul-i Selase, Uluhiyyet, Nübüvvet, Ahiret, İstiva, İsmet, Şefaat.

The Relation between Tafsir and Kalam in Terms of al-Usul al-Thalatha

Abstract

This study deals with the relationship between the Islamic sciences of Tafsir and Kalam. All the sciences deriving from the Qur'an refer to the exegetical literature because tafsir is a science which interprets and explains the Qur'anic verses. However, the sciences have further developed the knowledge obtained from the Qur'anic commentaries within the framework of their own methodology and objectives. More matured after such cultivation, this knowledge returns to the commentaries. In this respect, it may be said that both sciences, tafsir and kalam have supported each other's development. The reflections of the theological debates are often encountered especially in the Qur'anic commentaries composed by the commentators with great knowledge in Kalam. The study aims to present findings on the dimensions of this relationship within the framework of the issues of istiwa, infallibility and intercession among the topics of the divinity, the prophethood and the Hereafter, conceptualized as al-Usul al-Thalatha.

Keywords: Tafsir, Kalam, al-Usul al-Thalatha, Divinity, Prophethood, Hereafter, Istiwa, Infallibility, Intercession.

Giriş

Tefsir ve Kelam ilimleri konuları itibarıyla birbirlerinden ayrılmaktadır. Tefsir ilmi Allah'ın muradına delalet etmesi açısından kelâm-ı ilâhîyi araştırırken (Kâfiyeci, 1974, s. 13), Kelam ilmi ise başta Allah'ın zât ve sıfatları olmak üzere dinî inançları konu edinmektedir (Taşköprizâde, 1985, c. 2, s. 132; Sadreddinzâde, vr. 14a).¹ Ancak her iki ilmin de birbirine ihtiyaç duyduğunu belirtmek gerekir. Kelam ilmi dinî hakikatleri ispat sürecinde en kuvvetli delillerini Kur'an'dan almaktadır. Dolayısıyla âyetlerin anlaşılmasında Tefsir ilminden yardım almıştır. Diğer taraftan ilm-i Kelam, Tefsir ilminin mebâdîleri arasında sayılarak müfessirler Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanması noktasında Kelam ilminin ilkelerinden yararlanmışlardır (Sadreddinzâde, vr. 6b).

Kur'an'ı kaynak alan bütün ilimler Kur'an âyetlerini açıklayıp yorumlayan bir ilim olması hasebiyle tefsir literatürüne müracaat etmişlerdir. Bununla birlikte ilimler tefsirlerden aldıkları bilgileri kendi usul ve gayeleri çerçevesinde hayatın getirdiği aktüel şartları da dikkate alarak incelemişler ve daha sonra tefsirler diğer ilimler içinde daha da olgunlaşmış olan bu bilgiden istifade etmiştir. Bu açıdan Tefsir ve Kelam ilimlerinin birbirlerinin gelişimlerine destek oldukları söylenebilir. Özellikle kelâmî yönü güçlü müfessirlerce kaleme alınan tefsirlerde kelâmî mezheplerin tartışmalarına sıkça rastlanmaktadır. Hatta bazı kelâmî meselelerin tefsirlerde akaid ve kelam eserlerinden daha detaylı bir biçimde tartışıldığı görülmektedir. Özellikle Allah'ın sıfatları, ru'yetullâh, müteşâbih âyetler, insanın fiilleri, Allah'ın iradesi, kelam sıfatı, istivâ, peygamberlerin ismeti, mucize, imâmet, kıyamet, sur, ba's, haşr ve mizan gibi konularla ilgili âyetlerin tefsirleri Tefsir ve Kelam arasındaki yakın ilişkiye dair zengin bir içeriğe sahiptir. Bu sebeple çalışmada Usûl-i Selâse (Üç Esas)² olarak kavramsallaştırılan uluhiyyet, nübüvvet ve âhiret konuları kapsamında söz konusu ilişkinin boyutuna dair tespitlere ulaşmak amaçlanmaktadır. Bu bağlamda "istivâ", "ismet" ve "şefâat" konuları örneğinde bir inceleme yapılmıştır. Çalışmada bu üç inanç konusu tefsir kaynakları üzerinden araştırılmıştır. Bununla birlikte kelam eserleriyle de karşılaştırmalar yapılarak tefsir kitaplarında kelam konularının ne boyutta tartışıldığı belirlenmeye çalışılmıştır. İstivâ konusu müteahhirûn dönem mütekellimlerinden olarak bilinen Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *et-Tefsîru'l-Kebîr* isimli tefsiri kapsamında incelenmiştir. Peygamberlerin günahsızlığını ifade eden ismet konusunda ise İmâmiye Şiası'nın önde gelen müfessirlerinden Tabersî'nin (ö. 548/1154) *Mecmau'l-*

¹ Kelam ilminin konusunun varlık olmak bakımından "varlık" (mevcûd) ve ma'dûmu kapsayacak ölçüde "ma'lûm" olduğu da ifade edilmiştir. Bu durumda kelam ilmi sadece dinî ilimler statüsünde kalmamakta aklı ve tabîi ilimlere de tealluk eden çok geniş bir konu alanıyla ilgilenen ilim haline gelmektedir (Bk. Sadreddinzâde, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, vr. 14a-14b; Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, c. 2, s. 132).

² Usûl-i Selâse tabiri İslam inancının uluhiyyet/ilâhiyyât, nübüvvet ve âhiret/meâd/sem'iyâtan oluşan üç ana esasını ifade eder. Kelam âlimleri eserlerini genellikle bu üç esasa göre tertip etmişlerdir (Bk. Yavuz, "Usûl-i Selâse", c. 42, s. 212).

Beyân adlı tefsiri kaynak olarak kullanılmıştır. Şia mensuplarının imâmet konusunu nübüvvetin devamı kabul ederek peygamberlerin ismeti ile imâmın ma'sûmiyetini büyük oranda aynı kabul ettikleri ve bu anlayışlarını Kur'an âyetleri çerçevesinde delillendirme yoluna gittikleri görülmektedir. Şefâat konusunun da Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu kabul edilen Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde hangi açılardan yorumlandığı araştırılmıştır.

Ulûhiyyet: İstivâ

İstivâ (استواء) kelimesi doğru, düz, eşit seviyede olmak anlamındaki "s-v-y" (سوى) kökünden türemiş olup yükselmek, üste çıkmak, yerleşmek, karar kılmak, düzenlemek, düzgün kılmak, yönelmek, eşit olmak, kemâle ermek, mutedil olmak, hâkim olmak, istîlâ etmek ve tahta oturmak gibi anlamlara gelir (Râgıb, 2001, s. 251-252; Zemahşerî, 1996, s. 220; Yavuz, 2001, c. 23, s. 402). Terim olarak ise Allah'ın zâtının âlemlerle ilişkisini konu edinen bir sıfat olarak kabul edilmiş olup mecâzen hâkimiyet (istîlâ) anlamı ile te'vil edilmiştir (Beyzâvî, 2014, s. 199; Yavuz, c. 23, s. 402).

Kur'an'da Allah'ın yedi âyette arşa³ ve iki âyette de semaya⁴ istivâsından bahsedilmiştir. Kalam literatürü söz konusu âyetler ve aklî delillere dayanarak Allah'ın mekân ve cisimlik gibi yaratılmışlara ait özelliklerle nitelenemeyeceği meselesi çerçevesinde istivâyı konu edinen incelemiştir. Bu konuyu İmâm Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde kapsamlı biçimde ele aldığı görülmektedir. Mâtürîdî bu konuya İslâm âlimlerinin Allah'a mekân isnad etmek konusundaki farklı görüşleri ile giriş yapmıştır. Bir kısım âlimler Allah'ın arşın üzerine istivâ etmekle (yerleşmek) nitelenebileceğini ileri sürmüşlerdir. Bazıları da Allah'ın tek bir yerde oluşuna karşı çıkarak her yerde olduğunu söylemişlerdir. Bir kısım âlimler ise Allah'ı herhangi bir mekânda bulunmakla nitelemeyi reddetmişlerdir. Her bir grup da görüşlerini âyetlerle desteklemektedir. Bu noktada Mâtürîdî'nin konunun dayandığı esasları belirlemeye çalıştığı görülür. Ona göre bu konu Allah'ın yüce ve aşkın oluşuyla ilgilidir. Ayrıca bu husustaki hareket noktası Allah Teâlâ'nın mekân ve nesnelere yaratmadan önce de ezelden var olduğu, onlar yok olduktan sonra da varlığını devam ettireceği olmalıdır. Çünkü Allah değişmek, fenâ ve fesada uğramak gibi yaratılmışların özelliklerinden münezzehtir. Allah'a mekân nispeti, O'nun cisimler ve arazlar gibi yerleşeceği bir varlığa ihtiyaç duyduğu anlamına gelecektir. Diğer taraftan Allah'ın arşta zâtıyla bulunduğunu söylemek Allah'ı arşa sınırlandırmak, arş tarafından kuşatılmış kabul etmek olur. Mekân tarafından çevrelenen zaman tarafından da çevrelenir ki bu Allah'ı mahlukat gibi sonlu bir varlık konumuna indirir. Mâtürîdî'ye göre istivânın arşa nispeti iki sebeple olabilir. İlkinde arşı yüceltmek gayesi söz konusudur. İkinci sebep ise arşın mahlukatın en azametlisi olmasına dayanır. Kavram olarak istivâyâ üç mana verilmiştir. Bunlar istîlâ (hakimiyet), yükselmek ve kemâle ermektir. İstîlâ manasına göre arşa istivâ Allah'ın tüm mahlûkatı hâkimiyet ve yönetimi altına alması anlamına gelir. Aslında diğer

³ A'râf 7/54; Yûnus 10/3; Ra'd 13/2; Tâhâ 20/5; Furkân 25/59; Secde 32/4; Hadîd 57/4.

⁴ Bakara 2/29; Fussilet 41/11.

manalar da buna yakın bir anlama çıkar. Mâtürîdî'ye göre bu meselenin hakîkati “Hiçbir şey ona benzemez” (Şûrâ 42/11) âyetinde Allah'ın yaratılmışlara benzemeyi reddetmiş olmasına dayanır. Allah fiil ve sıfatlarında mahlûkata benzemekten münezzehtir. İstivâ âyetlerini de bu çerçevede anlamak gerekir. Ancak Mâtürîdî'ye göre istivânın te'vilinde ihtimallerden herhangi birisine kesinlik verilmemelidir. Allah'ın yaratılmışlara benzetilmemesi şartıyla diğer yorumlar da mümkündür. Aslolan Allah'ın istivâdan muradı ne ise ona iman etmektir. Yine Mâtürîdî bu hususta mukattaa harfleri, va'd ve vaîd gibi gaybî ve müteşâbih konuların te'vilinde ileri gidilip kesin hüküm verilmemesi uyarısını da hatırlatmaktadır (Mâtürîdî, 2001, s. 131-141).

Tefsir literatüründe istivâ âyetlerinin nasıl yorumlandığına bakıldığında ise en erken dönem tefsirler ile daha sonraki dönemlerde yazılan tefsirlerin içerik bakımından oldukça birbirinden farklı olduğu göze çarpmaktadır. İstivâyâ dair âyetler tefsir edilirken erken dönem tefsirlerde dilbilim çerçevesinde bir içerik hâkim olup daha çok kavramsal düzeyde açıklamalara yer verilmiştir. Bu dönem tefsirlerde kelamî izahların genellikle çok sınırlı olduğu ya da yer almadığı görülmektedir. Örneğin günümüze gelen ilk tam tefsir yazarı Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) âyetlerdeki istivâ kelimesine “yükselmek” ve arşın yeryüzünden önce yaratılmış olması anlamında “bir şeyden önce gerçekleşmek” anlamını vermiştir (Mukâtil b. Süleymân, 2002, c. 1, s. 96, c. 2, s. 325-326, 366, c. 3, s. 20-21, 448). Yine Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824 [?]) da “yükselmek” manasını tercih etmekle yetinmiş, bu hususta başka açıklama yapmamıştır (Ebû Ubeyde, c. 1, s. 273, c. 2, s. 15). Müteahhirîn dönem müfessirlerinden Fahreddin er-Râzî'nin ilgili âyetleri tefsir ederken âyetlerin lafız ve Allah'ın muradı bakımından açıklanması dışında istivâyâ dair kelamî bahislere tefsirinde yer verdiği görülmektedir. Bu bağlamda Allah'a mekân isnad edilemeyeceğinin delilleri, Müşebbihe ve Bâtıniyye eleştirisi, âlimlerin müteşâbihlere farklı yaklaşım biçimleri gibi kelamî konu ve tartışmalar Râzî'nin tefsirinde oldukça ayrıntılı bir biçimde yer bulmuştur. Bu yönüyle Râzî'nin tefsir faaliyetinin Kur'an metnine açıklama yapmakla sınırlı olmadığı, ulûhiyetle ilgili meselelerin tefsir içinde de devam ettirildiği görülür. İtikad, fıkıh, ahlak, dilbilim gibi çeşitli alanlara dair konularda normatif ve tasdikî muhtevaya sahip değerlendirmeler tefsirlerde yer bulmuştur. Bu bağlamda tefsir ile diğer İslâmî ilimler birbirlerine katkı sunan çift yönlü bir ilişki içinde olmuşlardır. Bu açıdan tefsir ve Kelam ilimlerinin ilişkisi, istivâ örneğinde Râzî'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i üzerinden izlenebilir:

a. İstivânın Lügat Manası

Fahreddin er-Râzî'nin açıklamalarına göre “istivâ” sözcüğü ayağa kalkmak, dik hale gelmek anlamına gelir. Eğilme ve eğri büğrü olmanın zıddıdır. Örneğin sopanın dikelip dengede dümdüz olması hakkında “istevâ'l-ûd” ifadesi kullanılmıştır. Yine gönderilmiş ok gibi başka bir şeye iltifat etmeksizin doğrudan bir şeye yönelip o şey kastedildiğinde “istevâ ileyhi” denilir. Arapların “istikâme ileyhi, imtedde ileyhi” (dosdoğru ona yöneldi,

ona doğru ilerledi) ifadeleri de bunun bir benzeridir (Fahredden er-Râzî, 1981, c. 2, s. 169, c. 18, s. 238, c. 22, s. 105).

b. İstivâdan Maksat

Fahredden er-Râzî, Kur'an'da Allah'a nispetle kullanılan istivâ fiilinin kelime anlamı itibariyle kullara mahsus bir sıfat olmasından dolayı te'vile ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Çünkü Allah bu tür kullarla ilgili sıfatlardan münezzehtir. Kur'an'da Allah'a nispetle kullanılması mecâz ifade etmektedir. Allah'ın semâya istivâsını ifade eden âyetlerde (Bakara 2/29; Fussilet 41/11) Allah'ın arzı yarattıktan sonra araya girmeksizin doğrudan doğruya semaya yöneldiği ve onu yarattığı kastedilmiştir (Fahredden er-Râzî, 1981, c. 2, s. 169, c. 27, s. 105). Râzî arşa istivâdan bahseden âyetlerin tefsirinde ise Allah'ın arş üzerine yerleşmiş olmasının (isikrâr) imkansızlığını belirtmektedir. Nitekim hem aklî hem de naklî deliller bunun imkan dahilinde olmadığını göstermektedir (Fahredden er-Râzî, 1981, c. 14, s. 106). Râzî'ye göre arşa istivâ ile Allah'ın cisimler âlemine hâkimiyeti, kudreti, yönetmesi ve koruması kastedilmektedir. Yani arşın üstünden yerin altına kadar bütün âlem Allah'ın koruması, yönetimi altında olup O'na muhtaçtırlar (Fahredden er-Râzî, 1981, c. 18, s. 238). Bu âyetlerde Allah yeryüzünü ve gökleri yaratıp arşa istivâ ettiğini belirtmekle kudretinin delillerini bildirmiştir (Fahredden er-Râzî, 1981, c. 18, s. 238).

c. Allah'a Mekân İsnad Edilemeyeceğinin Delilleri

Akaid ve kelam kitaplarının ilahiyat bahsinin konularından biri Allah'ın mekân, cihet ve cismaniyet ile nitelenemeyeceği üzerinedir.⁵ Fahredden er-Râzî de tefsirinde Allah'ın semâya ve arşa istivâsının yani kelimenin gerçek anlamıyla oraya oturup kurulmasının imkansızlığını belirttiikten sonra bu konudaki delillerden bahsetmiştir. O bu hususu A'râf sûresi 54. âyetin tefsirinde tafsilatlı bir biçimde açıklayıp soruşturduğu on altı aklî ve sekiz naklî delil zikretmektedir (Fahredden er-Râzî, 1981, c. 14, s. 106-121). Bu delillerden bazıları özetle şöyledir:

Aklî deliller:

1. Eğer Allah arş üzerine karar kılmış olsaydı, arşın hemen yanında olması açısından sonlu olurdu. Bu da arşın, O'nun zâtına dahil olmuş olmasını gerekirdi ki, bu muhaldir. Nitekim her sonlu varlık da artma ve eksilmeyi kabul eder. Bu durumda Allah da bir kısmı itibariyle sonlu olur, artma ve eksilmeyi kabul ederdi. Böyle olan şeyler sonradan yaratılmış olan muhdes varlıklardır. Bu ise Allah için imkansızdır.
2. Şayet Allah, bir mekân ve cihette olsaydı ya bütün cihetler ya da bazı cihetler bakımından sonlu veya sonsuz olurdu. Halbuki bütün bunlar bâtıldır. Bunların hepsi de bâtil şeylerdir. Çünkü bu durumlar kabul edildiği takdirde Allah'ın zâtı süflî ve ulvî cisimlerle karışmış, gökler ve yerdeki varlıklar O'nun zâtına hulûl etmiş olurdu. Yine bu,

⁵ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 171-173; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, s. 23-25; Fahredden er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 157-161; Beyzâvî, *Tavâliu'l-Envâr*, s. 170; Şemseddin el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Kavâidi'l-Külliyeye*, s. 329-331; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 92; Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Kitâbi Fıkhî'l-Ekber*, s. 65.

Allah'ın zâtının gökler ve yeryüzünden ayrılamayacağı ve O'nun zâtının cüzlerden oluştuğu anlamına gelirdi. Ayrıca böyle bir varlık için yükselme, artma, eksilme, zayıflama ve bölünme gibi şeyler düşünülebilirdi. Halbuki Allah Teâlâ tüm bunlardan münezzehtir. Bunlar hâdis varlıkların nitelikleridir.

3. Eğer Yüce Allah, bir mekân ve bir yönde olsaydı, bir cihetle kendisinden bahsedilen şey ya kendisine işaret edilebilen bir varlık olurdu ya da böyle olmazdı, Her iki durum da bâtıldır. Çünkü böyle bir varlığın bulunduğu cihet veya mekânın eni ve boyunun olması gerekir ki bu Allah için düşünülemez. Ayrıca Allah kadîm ve ezeli olduğu için eğer Allah bir mekân ve cihette bulunuyor ise o cihet veya mekânın da böyle olması gerekir. Bu durumda ise Allah'tan başka bir ezeli varlık olmuş olur ki bu câiz değildir. O halde Allah'ın bir yer ve cihette olduğunu söylemek bâtil olmuştur.
4. Şayet Allah'ın varlığı bir yer ve cihete tahsis edilmiş olarak bulunsaydı, Allah'ın zâtı, kendisinden başka bir varlığa muhtaç olmuş olurdu. Böyle varlıklar kendi zâtı ile mümkün varlıklardır. Allah için ise bu muhaldir. Bundan dolayı Allah'ı bir yere isnad etmek muhaldir.
5. Yer ve yön, sırf boşluktan başka bir anlama gelmez. Bu açıdan mahiyet itibariyle bütün mekânlar birbirine denktir. Bu sebeple eğer Allah bir yer ile sınırlı olsa idi, sonradan yaratılmış bir varlık olurdu. Bu ise Allah için imkansızdır.
6. Eğer Yüce Allah, bir mekânda ve yönde olsaydı, duyuyla kendisine işaret edilebilirdi. Böyle varlıklar ise ya hiçbir bakımdan bölünmeyi kabul etmez ya da kabul eder. Bölünmeyi kabul etmeyen böyle bir varlık bir nokta ve bir cevher-i ferddir. Bunlar çok basit şeylerdir. Bu ise bütün akıl sahiplerinin icmâi ile Allah için bâtıldır. Allah için bu caiz olsaydı, "Âlemin ilahı, bir iğnenin başının veya bir bitin veya bir karıncanın kuyruğuna bulaşmış bir toz zerreciğinin binde biri kadardır" denilmesi de mâkul olabilirdi. Ancak sarih akıl, Allah'ı, buna benzer şeylere götüren sözlerden tenzih etmeyi gerektirir. Diğer taraftan bölünmeyi kabul eden varlıklar mürekkep varlıklardır. Mürekkep varlıklar ise kendi zâtı ile mümkün varlıklardır. Böyle varlıklar mücid ve müessir bir varlığa ihtiyaç duyarlar. Mürekkep olmak ise zâtı ile zorunlu varlık olan Allah hakkında muhaldir.
7. Şayet Yüce Allah bir mekân veya yönde olsaydı, bu mekândan hareket edip ayrılması ya mümkün olurdu ya da olmazdı. Ancak her iki durum da Allah için bâtıldır. Çünkü hareket ve sükûn muhdes varlıklar için söz konusudur.

Nakli deliller:

1. "Deki O Allah'tır, tektir" (İhlâs 112/1) âyetinde Allah kendisinin tek olduğunu mübalağalı bir üslupla belirtmiştir. Allah'ın arş ile dolan bir varlık olduğu kabul edilirse Allah mürekkep bir varlık olur. Bu da Allah'ın tek olmasına aykırıdır.

2. “Melekler onun (göğün) etrafındadır. O gün Rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz (melek) yüklenir.” (Hâkka 69/17) âyetinde meleklerin arşı taşıdıkları bildirilir. Eğer Allah arşın üstünde olsaydı, melekler O’nu da taşımış olurlardı. Bu durumda Allah hem arşı taşıyan hem taşınan, hem koruyan hem de korunan olurdu ki hiçbir akıl sahibi bunu söylemez.
3. “Allah zengindir” (Muhammed 47/38) âyetinde Allah’ın mutlak olarak ihtiyaç sahibi olmadığı belirtilmiştir. Bu da Allah’ın mekân ve yönden müstağni olmasını gerektirir.
4. Firavun Hz. Musa’dan Rabbinin hakikatini sorunca Musa (as) ona her defasında Allah’ın yaratıcılık vasfını anlatmıştır. Firavun “Âlemlerin Rabbi dediğin de nedir?” (Şuarâ 26/23) deyince Hz. Musa ilk olarak “Eğer işin hakikatini düşünüp anlayan kişilerseniz O, göklerin, yeryüzünün ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir” (Şuarâ 26/24) dedi. İkinci soruşunda “O, sizin de Rabbiniz, daha önceki atalarımızın da Rabbidir” (Şuarâ 26/26), üçüncü soruşunda da yine “Şayet aklınızı kullananlarsanız, O, doğunun, batının ve ikisinin arasında bulunanların Rabbidir” (Şuarâ 26/28) diye cevap verdi. Bu cevapların hepsi de Allah’ın yaratıcılık yönüne işaret etmektedir. Fakat Firavun “Ey Hâmân, bana yüksek bir kule yap; belki yollara erişirim. Göklerin yollarına erişirim de Musa’nın Tanrısı’nı görürüm.” (Mü’min 40/36-37) âyetinde belirtildiği üzere yine de Allah’ı gökte aramıştır. Bu sebeple Allah’ı yaratıcılıkla vasfedip bir mekân ve cihetle nitelememek Hz. Musa ve diğer peygamberlerin de bir esasıdır. Allah’ın semada olduğunu söylemek ise Firavun ve onun gibi küfür ehlinin işidir.
5. Kur’an’da bildirildiği üzere İbrâhim (as.) yıldızların, ayın ve güneşin ilahlığını batıp kaybolmalarından dolayı kabul etmemiştir (En’âm 6/76-79). Şayet âlemin ilahı da cisim olsaydı, onlar gibi batıp kaybolacak, dengesizlikten durgunluğa, eğrilikten doğruluğa değişip duracaktı. Bunlar da Hz. İbrahim’in tenkit ettiği üzere bu niteliklere sahip bir varlık ilah olamaz.

Görüldüğü üzere Râzî istivâ ile ilgili âyetlerin tefsirinde Allah’ın bir mekân veya cihete nispet edilemeyeceğini ve yer tutan bir varlık olmadığını aklî ve naklî deliller ile ispat etmiş ve Allah’ın nasıl niteleneceğini itikadî açıdan kurallara bağlamıştır. Râzî *el-Muhassal* isimli kelimelerinde de bu meseleye temas ederek Allah’ın mürekkebe, mütehayyiz, hulûl eden, bir cihette bulunan bir varlık olmadığı konusunu açıklamış, ancak burada dahi tefsirindeki genişlikte konuyu soruşturup deliller zikretmemiştir (Fahredden er-Râzî, 2002, s. 157-161).

d. Müşebbihe Eleştirisi

Müşebbihe, mahluklar ile Allah’ı birbirine benzeterek Allah’ı yaratılmışların özellikleri ile nitelemektedir. Bu fırkaya göre Allah da baş, yüz, el gibi organlara sahip olup inmek, çıkmak, gidip gelmek gibi hareketler yapmaktadır (Yavuz, 2006, s. 157).

Fahredden er-Râzî Müşebbihe’nin istivâdan bahseden âyetleri Allah’ın arşın üzerine oturduğuna delil getirdiklerinden bahsettikten sonra onların bu görüşlerinin hem akıl hem de naslar itibarıyla batıl olduğunu belirtmiş ve

Müşebbihe'ye iddialarının temelsiz olduğuna dair eleştiriler yönelmiştir. Nitekim Allah'ın hep arşla birlikte olduğunu iddia eden Müşebbihe yanılmaktadır. Çünkü Allah arş ve mekân yok iken de var idi. Âlemi yaratırken bir mekâna muhtaç değildi. Yine arş üzerinde oturan bir varlığın mürekkebe, hareket eden bir varlık olması gerekir ki bu Allah için muhaldir. Bu tür varlıklar hâdis varlıklardır. Yine kendisini bir mekâna sınırlamış bir varlık bu mekâna muhtaç bir varlıktır. Bu da Allah için imkansızdır. Diğer taraftan bir mekâna izafe edilen varlıklar hareket ve sükûn ile vasıflıdır. Böyle varlıklar ise sonradan yaratılmış olurlar. Naklî açıdan ise "Hiçbir şey ona benzemez" (Şûrâ 42/11) âyeti Allah'ın hiçbir açıdan yaratıklara benzemediğine delalet etmektedir. Ayrıca Allah'ın arşa oturduğu kabul edilirse "Melekler onun (göğün) etrafındadır. O gün Rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz (melek) yüklenir." (Hâkka 69/17) âyetinde belirtildiği üzere Allah'ın da melekler tarafından taşınıyor olmasını gerektirir. Bu ise Allah için caiz değildir. Yine "Deki O Allah'tır, tektir" (İhlâs 112/1) âyeti Allah'ın tek olduğunu açıkça ifade etmektedir. Kendisine mekân nispet edilen varlıklar ise mürekkebe bir varlık olacağı için tek olmasından söz edilemez. Allah'ı bir mekânla ilişkilendirmek cisimlik ile vasıflamaktır ki cisimler sonlu varlıklardır. Hz. İbrahim'in "Ben, batıp kaybolanları sevmem." (En'âm 6/76) sözü gereği böyle varlıkların tanrı olması uygun değildir (Fahredden er-Râzî, 1981, c. 22, s. 5-6).

e. Âlimlerin Müteşâbihlere Farklı Yaklaşım Biçimleri

Fahredden er-Râzî Allah'ın arşa istivâsını belirten âyetlerin müteşâbih âyetlerden olduğunu bu sebeple de te'vil edilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre aklî ve naklî deliller Allah hakkında istivâyı oturma, karar kılma ve bir mekân ve ciheti işgal etme anlamlarına hamletmenin muhal olduğunu göstermektedir. Âlimler ise bu gibi müteşâbihler hakkında iki yaklaşım içinde olmuşlardır:

1. Birinci görüş kesin bir şekilde Allah'ın mekân ve cihetten münezzeh olduğuna hükmeder ve bu âyetin tafsilatına dalmaz. Aksine onun bilgisini Allah'a havale eder. "Müteşâbihin te'vilini Allah'tan başkası bilmez. İlimde derinleşmiş olanlar ise 'Biz ona iman ettik' derler" (Âl-i İmrân 3/7) âyeti bu görüş sahiplerinin en önemli dayanaklarıdır. (Fahredden er-Râzî, 1981, c. 14, s. 121, c. 22, s. 6, c. 25, s. 169).
2. İkinci görüş sahipleri ise müteşâbihin te'vil edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Çünkü onlara göre istivâ kelimesinin zahiri yerleşmek manasına sahiptir ki bu Allah'a mekân isnad etmek olur. Bunun Allah için câiz olmadığı aklî ve sem'î delillerle sabittir (Fahredden er-Râzî, 1981, c. 22, s. 7, c. 25, s. 169).

Râzî arşâ istivâdan bahseden A'râf sûresi 54, Tâhâ sûresi 5 ve Secde sûresi 4. âyetlerin tefsirinde bu iki görüşü oldukça ayrıntılı bir şekilde değerlendirip tartışmıştır. Ne var ki çok garip bir şekilde Tâhâ sûresinin tefsirinde ikinci görüşü benimseyip ilk görüş sahiplerini tenkit ederken, A'râf ve Secde sûrelerinin tefsirinde ilk görüşü savunup ikinci görüşün sorunlarına işaret etmiştir. Râzî "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" (Tâhâ 20/5) âyetinin tefsirinde müteşâbihin te'vil edilmesini uygun görmeyen görüşü iki açıdan zayıf bulur.

Öncelikle ona göre bu görüşü dile getirenler Allah'ın mekân ve yönden münezzehtir olduğunu kesin olarak benimsiyorlarsa istivâ ile oturmanın kastedilmediğini de kabul etmelidirler ki bu da bir çeşit te'vildir. Diğer taraftan bu görüş dil bakımından da zayıftır. Kur'an Arapça nazil olmuştur. Arap dilinde istivânın istikrâr (oturup yerleşmek) ve istilâ (hakimiyet kurmak) manaları vardır. Eğer istivâ için istikrâr manası sorunlu ise istilâ manasını tercih etmek gerekir. Aksi durumda lafız anlamsız bırakılmış olur ki bu caiz değildir (Fahredden er-Râzî, 1981, c. 22, s. 6).

Râzî A'râf sûresi 54 ve Secde sûresi 4. âyetlerde ise tam aksi görüşü savunacak ve müteşâbihin te'vilini Allah'a havale etmenin daha güvenilir ve hikmete uygun olduğunu dile getirecektir. Nitekim müteşâbihi te'vil etmek ona göre tehlikeli bir yoldur. Çünkü kullara Allah'ın varlığı ve birliği dışında icmâlen celâl ve kemâl sıfatlarını ve mümkün varlıklara ait kusur ve eksikliklerden münezzehtir olduğunu bilmek vaciptir. Bütün sıfatlarını bütün teferruatıyla bilmek zorunlu değildir. Dolayısıyla istivâ sıfatını her şeyiyle bilmeyen kimse, üzerine vacip olan bir şeyi terk etmiş olmaz. Ancak bu sıfatı açıklamak isteyen kişi hata edip hakikate muhalif bir şeye inanmış olabilir. Bununla birlikte müteşâbihin te'viline karşı çıkan kimsenin burada yaratılmışlara ait bir sıfatın Allah için kastedilmediğini de bilmesi gerekir. Çünkü oturup yerleşmek Allah için muhaldir (Fahredden er-Râzî, 1981, c. 14, s. 121, c. 25, s. 169-172).

Râzî'nin istivâ özelinde müteşâbihlerle ilgili bu çelişkinin tefsirin bazı kısımlarının Râzî'nin talebeleri tarafından yazılmış olmasından kaynaklanması muhtemeldir. Esasında Râzî'nin müteşâbihlerle ilgili müteahhirîn ulemanın yaklaşımını benimsediği bilinmektedir. Bir araştırmada A'râf ve Secde sûrelerinde müteşâbihler konusunda tevakkufu öne çıkaran ehl-i hadisin görüşünün savunulması, talebelerinden Şemseddin el-Hûî'ye (ö. 637/1240) nispet edilmiştir (Öztürk, 2013, s. 295).⁶

f. Bâtıniyye Eleştirisi

Fahredden er-Râzî müteşâbihler bahsinde Bâtunîlere de eleştiriler yöneltmiştir. Çünkü onlar Allah'ın "*Ayakkabılarını çıkar.*" (Tâhâ 20/12) sözünden muradın bir fiil tasavvur etmeksizin Allah'ın hizmetine dalmak olduğunu söylemişlerdir. Yine onlara göre "*Ey ateş! İbrahim'e serin ve esenlik ol.*" (Enbiyâ 21/69) hitabıyla da ortada bir ateş olmaksızın Hz. İbrahim'in zalim Nemrud'un elinden kurtarılması kastedilmiştir. Râzî, Bâtunîlerin lafızların zâhir manalarıyla çelişen bu tür yorumlarını tenkit ettikten sonra Kur'an'ın anlaşılmasında esas alınması gereken yönleme işaret etmiştir. Ona göre usul; hakîkî manayı terk etmeyi gerekli kılabacak kesin aklî bir delil olmadıkça Kur'an'daki her bir lafzı hakîkî anlamına hamletmek olmalıdır (Fahredden er-Râzî, 1981, c. 22, s. 7).

⁶ Ayrıca bk. Öztürk, "Tefsirde Fahredden er-Râzî", s. 329-334. Araştırmacılar tefsirin Ankebût sûresinden öncesinin Râzî'ye aidiyeti konusunda hemfikirdir. Ancak A'râf sûresinde de ehl-i hadisin görüşünün savunulduğu görülmektedir. Bu da tefsirin bu kısmına da talebelerin müdahalesi ihtimalini gündeme getirmekte ve tefsirin hangi kısımlarının tam anlamıyla Râzî'ye ait olduğunun netliğe kavuşturulmaya ihtiyaç duyduğunu göstermektedir.

II. Nübüvvet: İsmet

İsmet (عصمة) sözlükte mani olmak, korumak anlamındaki “a-s-m” (عصم) kökünden gelir (Âsım Efendi, 2014, s. 5114). Bir terim olarak “peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten korunması” anlamında kullanılmıştır (Gölcük ve Toprak, 2001, s. 338; Bulut, 2001, c. 23, s. 134).

Râgıb el-İsfehânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) Kur’an’daki kullanımı çerçevesinde peygamberlerin ismetinin birkaç şekilde gerçekleştiğini belirtmiştir. Allah peygamberlerini evvelâ onları saf temiz, bir özden yaratarak korumuştur. Sonra onlara bedenî ve rûhî üstünlükler vermiş, sonra yardım ve sebatını lütfetmiş ve sonra da üzerlerine sekînet indirmiş, kalplerini korumuş ve onlara başarı nasip etmiştir (Râgıb, 2001, s. 340).

Kur’an peygamberlerin de diğer insanlar gibi birer beşer olduklarını ancak Allah tarafından seçilerek vahiyler aldıklarını (Âl-i İmrân 3/74; Kehf 18/110; Furkân 25/20, Sâd 38/47) ve Allah’ın insanlara buyruk ve nasihatlerini tebliğ etmekle yükümlü tutulduklarını (Mâide 5/67) anlatır. Yine müşriklerin baskıyla Resûlullâh’ı zor durumda bıraktıkları ve Allah’ın sebât lütfetmesiyle Allah Resûlünün onlara meyletmekten korunduğu ifade edilir (İsrâ 17/73-75). Peygamberlerin Allah’ın vahyini gizlemek ve yalan söylemekten korunduğuna dair âyetler bulunmaktadır (Hâkka 69/44-47). Ayrıca nebilerin dinin tebliğinde hata ve şeytanın vesveselerinden korunduğu ifade edilmiştir (Hac 22/52).⁷

Kelam ve akaid kaynaklarında peygamberlerin büyük ve küçük günahlardan küfür ve çirkin hallerden uzak oldukları; bununla birlikte onlardan sürçme kabilinden zelle ve hataların sadır olabileceği ifade edilmiştir (Ebû Hanîfe, 2002, s. 73). Eğer dinin tebliğinde kasıt olmaksızın onlardan bir hata gerçekleşecek olsa Allah onları uyarmıştır. Ancak Allah’ın onları günahattan koruması; iradelerini ellerinden almak sûretiyle onları itaate zorlamak veya günah işlemekten aciz bırakmak şeklinde değildir. İsmet, Allah’ın onları hayır yapmaya ve günahattan uzak durmaya sevk etmesidir. İmtihanın gerçekleşmesi için iradeleri mevcuttur. Kelamcılar ismetin peygamberler için hangi vakitte geçerli olduğu konusunda farklı görüşler ortaya koymuştur. Nübüvvet gelmeden önce de küfürden beri oldukları konusunda ittifak vardır. Ancak günahlardan ma’sûmiyet Ehl-i sünnete göre vahiyden sonra sabit iken, Mu’tezile ve Şia’ya göre vahiyden önce de peygamberler günahlardan korunmuşlardır (Nûreddin es-Sâbûnî, 1995, s. 53-54; Beyzâvî, 2014, s. 225-228, Bulut, 2001, s. 135-136). Şia mezhebi, sadece peygamberlerin değil, imâmların da ismet sahibi olarak hata ve günahlardan korunduğunu ileri sürmektedir. Onlara göre imâmet nübüvvetin devamıdır. Bu nedenle peygamberin ma’sûm oluşunun delilleri imâmların da küfür, hata ve

⁷ Kur’an’da peygamberlerin ismetinden nasıl bahsedildiği konusunda bk. Sinanoğlu, “Kelamcıların İsmet Anlayışının Kur’an Açısından Değerlendirilmesi”, s. 164-166; Bulut, “İsmet”, *DİA*, c. 23, s. 135.

günahtan korunduklarını göstermektedir (Gölcük ve Toprak, 2001, s. 395, 397; Bulut, 2001, c. 23, s. 136).

Tefsir ve Kelam ilişkisi açısından Şîî müfessir Tabersî'nin (ö. 548/1154) peygamberlerin günah işlemekten korunması anlamındaki ismet meselesini imâmın ma'sûmiyetiyle ilişkilendirerek mezhebî perspektiften âyetleri tefsir ettiği görülmektedir. Örneğin o, *وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْتَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ* "Hani bir zamanlar Rabbi İbrahim'i birtakım kelimelerle sınamış, İbrahim onların hepsini tamamlamıştı da Rabbi şöyle buyurmuştu: 'Ben seni insanlara önder yapacağım.' İbrahim de 'Soyumdan da (önderler yap)' demişti. Bunun üzerine Rabbi, 'Benim ahdim zalimleri kapsamaz' demişti." (Bakara 2/124) âyetini konu İbrahim (as) ile ilgili olmasına rağmen ehl-i beyt ve imâmetle alakasını kuran mezhebî görüşleri doğrultusunda tefsir etmiştir. Tabersî'nin bu konuda Hz. Âdem'in dahi Ehl-i Beyt ile ilişkilendirildiği bir rivâyetten destek aldığı görülmektedir. Rivayette Mufaddal b. Ömer (II./VIII. yüzyıl), Ca'fer-i Sâdık'a (ö. 148/765) bu âyette bahsedilen "kelimeler" in ne olduğunu sormuş, o da onların Hz. Âdem'in Rabbinden aldığı kelimeler olduğunu söylemiştir. Muhteva olarak bu kelimeler "Muhammed, Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin hakkı için Sen'den istiyorum. Sadece sana tövbe ettim. Şüphesiz sen tevbeleri çok kabul eden, çok merhamet edensin" duasını içermektedir. Mufaddal âyetteki "فَاتَمَّهُنَّ" (onları tamamladı) ifadesini de sormuş. Ca'fer-i Sâdık onun da Hz. Hüseyin'in soyundan gelen "on iki imâm"ı ifade ettiğini söylemiştir (Tabersî, 2005, c. 1, s. 277).

Tabersî, Mücâhid'e (ö. 103/721) göre âyetteki "kelimât" ile "imâmet" in kastedildiğini belirtmektedir. Çünkü kelam birbirine bağlıdır. Âyetteki " *إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا* " (Ben seni insanlara önder yapacağım) ifadesi ile öncesindeki " *وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ* " (Hani bir zamanlar Rabbi İbrahim'i birtakım kelimelerle sınamış İbrahim onların hepsini tamamlamıştı) ifadesinin arası atıf vâvı ile ayrılmamıştır. Allah Hz. İbrahim'i imtihan ettiği kelimeleri imâmet ile tamamlamıştır (Tabersî, 2005, c. 1, s. 278).

Tabersî, âyetteki "imâm" kelimesinden iki şeyin anlaşılacağını söyler. Birincisi yaptıkları ve söyledikleri hususunda kendisine uyulan kimsedir. İkincisi her açıdan ümmetin işlerini düzenleyip yöneten, hukukunu uygulayan, düşmana karşı ümmeti koruyan kişidir. Birinci manaya göre her bir peygamberin kendilerine uyulmak bakımından birer imâm oldukları anlaşılır. İkincisine göre ise her peygamberin imâm olması gerekmez. Çünkü ümmete karşı bahsedilen bu şeylerle sorumlu olmayabilir. Allah Hz. İbrahim'i kelimelerle sınavınca karşılık olarak onu insanların imâmı yaparak bu kelimeleri tamamlamıştır. İbrahim (as) bu sırada peygamberdi, böylece artık imâm da olmuştur (Tabersî, 2005, c. 1, s. 278-279).

Tabersî'ye göre âyetteki " *قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي* " (Soyumdan da dedi) ifadesi ise "soyumdan gelenleri de imâmet ile kuşandır, onlara da bu kerâmeti ver" anlamındadır (Tabersî, 2005, c. 1, s. 279).

Tabersî, " *لَا يَنْتَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ* " (Benim ahdim zalimleri kapsamaz) ifadesindeki "ahd" kelimesini Mücâhid'in "imâmet" ile tefsir ettiğini söylemiştir. Buna göre

zâlim (günah işleyen)⁸ bir kimse imâm olamaz. Tabersî burada “ashâbımız” diyerek kendi mezhebi İmâmiye Şia’sının görüşünü öne çıkararak şöyle demiştir:

Ashâbımız imâmın çirkin şeylerden korunmuş (ma’sûm) olduğunu bu âyetle delillendirmiştir. Çünkü Yüce Allah imâmet olan ahbine zâlim bir kimsenin geçmesini reddetmiştir. Ma’sûm olamayan kimse kendine karşı da başkasına karşı da zalim olabilir (Tabersî, 2005, c. 1, s. 279).

Tabersî, zâlimin daha sonra tevbe ederse imâmete geçebileceği şeklindeki itirazı da cevaplandırarak âyetin zamanla mukayyed değil mutlak olduğunu, bütün zamanları kapsadığını ifade eder. Bu sebeple de zâlim kimse tevbe etse bile imâmlık makamını elde edemez (Tabersî, 2005, c. 1, s. 279).

Görüldüğü üzere Tabersî âyeti, kelimî bir mesele olan imâmet anlayışı çerçevesinde yorumlamıştır. Hz. İbrahim’den bahseden bir âyet ile Şia’nın “imâmların ma’sûmiyeti” (günahtan korunmuş olması) anlayışını delillendirmeye çalışmıştır. Genel itibariyle Ehl-i sünnet müfessirleri de “ قَالَ ” (Ben seni insanlara önder yapacağım) ifadesindeki “imâm” kelimesinin risâlet sahibi bir “rasûl” ya da devlet başkanlığı veya hilâfet makamındaki “imâm” anlamında olabileceğini belirtirler. Ancak Tabersî mezhebî âidiyeti itibariyle imâmeti nübüvvetin devamı kabul ettiği için peygamberlerin ismet sahibi oldukları gibi imâmların da ma’sûm olduklarını düşünmüş ve bu âyeti Şia imâmlarının günahsızlığına delil olarak yorumlamıştır.

Âhiret: Şefâat

Şefâat (شفاعة) sözcüğü, tek olan bir şeyi benzeri bir şeye ekleyerek çift hale getirme, çift olan şey gibi anlamlara gelen “ş-f-a” (شفع) kökünden türemiştir. Dinî bir ıstılâh olarak suçlu/günahkâr veya ihtiyaç sahibi bir kimseye yardım etmek, onun suçunun/günahının bağışlanması, muhtacın ihtiyacının giderilmesi için dilekte bulunmak demektir. (Râgıb, 2001, s. 266, Âsım Efendi, 2014, s. 3397;). Kıyamet gününde peygamberlerin ve Allah’ın izin verdiği bazı sâlih kulların inanların bağışlanması için Allah’a duada bulunmaları anlamında kullanılır (Tehânâvî, 1996, s. 1034; Alıcı, 2010, s. 411).

Kur’an’da şefâatten bahseden âyetlerde çoğunlukla putların aracılığına inanan müşriklerin şirk inancı reddedilip tevhid öğütlenmiştir (Zümer 39/3; Zuhrûf 43/86). Ahirette, Allah’ın izin verdikleri hariç başkalarının şefâat edemeyeceği vurgulanmıştır (Bakara 2/48, 123, 254, 255; Meryem 19/87, Tâhâ 20/109; Enbiyâ 21/28; Sebe’ 34/23; Müddessir 74/48). Şefâate izin verilen kimseler ise melekler, peygamberler ve bazı tevhid ehli salih kullardır (Çelik, 2018, s. 200).

⁸ Narol, *Şii Bir Müfessir Olarak Tabersî’nin İtikâdî Konulara İlişkin Görüşleri* (Yayımlanmamış tezi/yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2004, s. 84.

Şefâat meselesi, Kalam literatüründe genel itibariyle büyük günah işleyeninin durumuyla ilişkili olarak gaybiyâta dayalı olması hasebiyle naslar haricinde bilgi edinmek pek mümkün olmayan kıyamet ve ahiret ahvâlinin anlatıldığı sem'iyât ve meâd bölümleri altında ele alınmıştır.⁹ Şefâat konusunda mezhepler farklı görüşleri benimsemiştir. Ehl-i sünnete göre şefâat büyük günah işleyen mü'minler içindir. Âyetlerde ve hadislerde Allah'ın şefâat etme konusunda izin verdiği kullarının şefâat edebilecekleri ifade edilmiştir. Resûlullah da bir hadisinde ümmetin büyük günah işleyenlerine şefâat edeceğini bildirmiştir (Buhârî "Tevhîd", 24; Müslim "Îmân", 302). Mu'tezile ise büyük günah işleyenler için şefâati caiz görmemiştir. Çünkü büyük günah işleyip de tevbe etmeyenler mü'min olarak ölmemişlerdir. Onlara şefâat caiz değildir. Büyük günahından dolayı tevbe edenler ve küçük günah işlemiş olanlar ise mutlak olarak affedileceği için onların da şefâate ihtiyaçları yoktur. Şefâat ancak onların derecelerini artırabilir (Mâtürîdî, 2001, s. 462-470; Beyzâvî, 2014, s. 247; Teftâzânî, 1990, s. 182; Yavuz, 2010, s. 413-414).

Şefâat meselesi delillerinin bir kısmını Kur'an'dan alması açısından tefsir literatüründe de üzerinde durulan bir konu olmuştur. Örneğin İmâm Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli tefsirinde şefâatten bahseden bazı âyetler (Bakara 2/255; Nisâ 4/85) hakkında yaptığı açıklama ve değerlendirmeler şefâatin sübutu, şefâat izni, kimlere şefâat edileceği, şefâate layık olmak, şefâatin şekli, zamanı ve iyi şefâat-kötü şefâat ayrımı gibi konuları kapsamaktadır. Bu içerik onun *Kitâbü't-Tevhîd* adlı kalam eserindeki şefâat bahsine oldukça yakın bir tafsilata sahiptir (Mâtürîdî, 2001, s. 462-470). Her iki metnin pek çok kısmı ifade bakımından ortaktır.¹⁰

a. Şefâatin Sübûtu ve Şefâat İzni

İmâm Mâtürîdî'ye göre şefâat insanların ihtiyaç duydukları en önemli şeylerden biridir. Şefâatin varlığı Kur'an ve hadislerle sabittir. Nefret ve cezaya karşı şefâat devreye girerek hayırlı kimselerin duası ile cezaya müstahak olanlar affedilir (Mâtürîdî, 2005, c. 3, s. 360). Bununla birlikte Allah izin vermedikçe hiçbir kimse şefâate cüret edemez. Şefâat etmek Allah'ın izin ve rızasına bağlıdır. (Mâtürîdî, 2005, c. 2, s. 154).

b. Kimlere Şefâat Edileceği Hususunda Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile İhtilafı

Mâtürîdî, şefâat edilecek kimseler hakkında mezheplerin farklı görüşlerine tefsirinde yer vermiştir. Örneğin onun belirttiği üzere Mu'tezile'ye göre şefâat ancak günahı olmayanlar veya günah sahibi olup da tevbe eden kimseler için geçerlidir. Mu'tezile bu görüşlerine "Arş'ı taşıyan ve onun çevresinde bulunanlar (melekler) Rablerini hamd ederek tespih ederler, O'na inanırlar ve inananlar için (şöyle diyerek) bağışlanma dilerler: 'Ey Rabbimiz! Senin rahmetin ve ilmin her şeyi kuşatmıştır. O hâlde tövbe eden ve senin yoluna uyanları bağışla ve onları cehennem azabından koru.'" (Mü'min 40/7) âyetini delil getirmiştir. Bu âyette meleklerin tevbe eden ve Allah'ın yoluna uyanlar için bağışlanma talebinde

⁹ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 462-470; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, s. 83; Şemseddin el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Kavâidi'l-Külliyeye*, s. 372.

¹⁰ Krş. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, c. 2, s. 154-156, c. 3, s. 359-365; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 462-470.

buldukları ifade edilmiştir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre dünyadaki şefâat tevbe edenlere yönelik olduğuna göre ahiretteki şefâat de bu vasıftaki kimseler için gerçekleşecektir (Mâtürîdî, 2005, c. 2, s. 154). Mu'tezile'ye göre küçük günahları sebebiyle kula azâb etmek caiz değildir. Büyük günah işleyenler ise tevbe etmeden öldükleri takdirde cehennemde ebedî kalacaklardır. Onlar için şefâat söz konusu değildir (Mâtürîdî, 2005, c. 3, s. 360).

Ehl-i sünnetin görüşü ise Mu'tezile'den farklıdır. Günah sahibi olmayanların şefâate ihtiyacı yoktur. Şefâat günahkârlar içindir. Mu'tezile'nin istidlâl ettiği âyetteki *"tevbe eden ve Allah'ın yoluna uyanlar"* ifadesiyle bahsedilenler tevbe etmeyi gerektirecek günahları işleyen kimselerdir. Melekler bu kimselerin günahlarının bağışlanması için Allah'a dua ederler. Bu da göstermektedir ki bağışlanma talebi (şefâat) günah sahipleri içindir (Mâtürîdî, 2005, c. 2, s. 154).

c. Şefâate Layık Olmak

Mâtürîdî günah sahiplerinin şefâate layık olmalarını dünya hayatındaki hayırlı amelleri olduğunu söylemektedir. Çünkü bazı günahları olsa da inananlar Allah'ın buyruklarına itaat göstermişler, onların bu iyi amelleri şefâat olunmalarına vesile olmuştur (Mâtürîdî, 2005, c. 2, s. 155).

d. Şefâatin Zamanı ve Şekli

Mâtürîdî'ye göre şefâat dünyada da ahirette de olabilir. Ama dünyadaki şefâat ile ahiretteki şefâat arasında farklı durumlar söz konusudur (Mâtürîdî, 2005, c. 2, s. 155). Şefâat bazen bir kişinin güzel yönlerini başka insanların yanında anmak suretiyle olur. Böylece kişi kardeşinin başkaları yanında konumunun yükselmesini sağlamış olur. Yine kardeşi ile arasında kötü bir durum olan kimseye bu olumsuz durumu giderip aralarının düzelmesini sağlamak için şefâat edebilir. Bu dünyadaki şefâattir. Şefâatin diğer bir yolu ise kişinin kardeşi için dua etmesidir. Bu ise hem dünyada hem de ahirette olabilir (Mâtürîdî, 2005, c. 3, s. 361, 364).

e. İyi Şefâat-Kötü Şefâat

Mâtürîdî, *"Kim iyi bir işe aracılık (şefâat) ederse onun da o işten bir nasibi olur. Kim kötü bir işe aracılık (şefâat) ederse onun da ondan bir payı olur. Allah her şeyin karşılığını verendir."* (Nisâ 4/85) âyetinde şefâatin iyi ve kötü olanına dikkat çekildiğine değinmektedir. Ona göre âyette ifade edilen iyi şefâatten kasıt kişinin bağışlanıp merhamet olunması için yapılan bir dua olabilir. Kötü şefâat de kişi için lânet ve azâb talebidir. Bir başka açıdan da iyi şefâat Arapların *"iyi bir şeye vesile olan onu yapmış gibidir"* sözüne benzer. Hayırlı bir işin önünü açan kimsenin o hayırdan nasibi olur. Kötü bir işe sebep olanın da yine bu kötü işten sorumluluğu vardır. Bu da kötü şefâattir. Mâtürîdî Resûlullâh'ın *"Her iyilik sadakadır"* (Buhârî, "Edeb", 33), *"İyiliğe öncülük eden onu yapan gibidir."* (Müslim, "İmâre", 133) hadislerinde bu hususa işaret edildiğini belirtmiştir. Yine onun naklettiğine göre Allah Resûlü dilin sadakasının şefâat olduğunu, kişinin diliyle kardeşine iyilik yaptığını, hoş olmayan şeyleri kardeşinden uzaklaştırdığını ve diliyle kan akmasına engel olduğunu ifade etmiştir (Mâtürîdî, 2005, c. 3, s. 359-360).

Sonuç

Kelam ilminin inanç kaidelerini ispat etmesi açısından tefsir ve diğer dinî ilimleri önelediği söylenebilir. Bu açıdan müfessirlerin mezhebî aidiyetleri ayetlerin yorumlanmasında etkili olmuştur. Diğer taraftan kelamî tartışmaların tefsirlerde yer alması, tefsir ilminin Kelam ilminden yardım alması olarak yorumlanabilir. Ancak tefsirlerdeki inançla ilgili bazı delillendirmelerin kelam kitaplarındaki muhtevadan daha ileri olduğu gözlemlenmektedir. Yine mevcut tefsir literatürü dikkate alındığında tefsir ilminin sadece murâd-ı ilâhîyi beyan etmeye konumlandırılmadığı; müfessirlerin âyetlerden delil, hüküm ve hikmetler istinbat ettikleri, diğer ilimlerin ilgi alanlarına giren konularda bir takım sınır ve kuralları ortaya koydukları söylenebilir. Nitekim Fahreddin er-Râzî'nin "istivâ" konusunu tefsirinde bir kelam kitabından çok daha kapsamlı ve doyurucu olarak değerlendirdiği görülmektedir. Özellikle Allah'a mekan ve cismaniyet nispet edilemeyeceği hususunda çok sayıda aklî ve naklî delil zikretmiştir. İmâmiye Şiasına mensup olan müfessir Tabersî'nin ise İbrahim (as) ile ilgili Bakara sûresinin 124. âyetini mezhebî fikrine göre imâmın günahsızlığı bağlamında yorumlandığı görülmüştür. İmâm Mâtürîdî ise şefâatla ilgili ayetleri dünyevî ve uhrevî açıdan çok boyutlu olarak değerlendirmiş, tefsirinde bu konuda Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasındaki ihtilaflara dikkat çekmiştir.

Kaynakça

- Alıcı, M. (2010). Şefâat. *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, c. 38, 411-412.
- Aliyyü'l-Kârî, (2011). *Şerhu Kitâbi Fıkhi'l-Ekber*. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut.
- Âsım Efendi, (2013-2014). *El-Okyanûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul.
- Beyzâvî, Kâdî, (2014). *Tavâliu'l-Envâr*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul.
- Bulut, İ. (2001). İsmet, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, c. 23, 134-136.
- Çelik, H. (2018). Kur'an'da Şefaat. *Günümüz Tefsir Problemleri*, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara, 181-206.
- Ebû Hanîfe, İmâm-ı A'zam, (2002). *el-Fıkhü'l-Ekber*. İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri'nin içinde, nşr. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî, (t.y.). *Mecâzu'l-Kur'ân*. Thk. M. Fuad Sezgin, Mektebetü'l-Hancı, Kâhire.
- Fahreddin er-Râzî, (1981). *et-Tefsîru'l-Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*. Dâru'l-Fikr, Beyrut.
- Fahreddin Râzî, (2002). *el-Muhassal*. Çev. Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Gölcük, Ş. ve Toprak, S. (2001). *Kelam -Tarih-Ekoller-Problemler*. Tekin Dağıtım, Konya.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî, (2005-2007) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu ve diğerleri, müracaat Bekir Topaloğlu, Dâru'l-Mîzân, İstanbul.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî, (1422/2001), *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, Dâru Sâdır, Beyrut - Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul.

Mukâtil b. Süleymân, (2002). *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut.

Narol, S. (2004). *Şû Bir Müfessir Olarak Tabersî'nin İtikâdî Konulara İlişkin Görüşleri* (Yayımlanmamış tezi/yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Nûreddin es-Sâbûnî, (1995). *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*. Nşr. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

Öztürk, M. (2013). Tefsirde Fahreddin er-Râzî. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İsam Yayınları, İstanbul, 279-346.

Râgıb el-İsfehânî, (2001). *el-Müfredât fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.

Sadreddinzâde, Şîrvânî. *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*. Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin, nr. 321.

Sinanoglu, M. (2000). Kelamcıların İsmet Anlayışının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/8, 163-188.

Şemseddin el-İsfehânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Mahmûd, (2018). *Kitâbü'l-Kavâidi'l-Küllîyye*. Thk. Mansur Koçinkağ ve Bilal Taşkın, İsam Yayınları, İstanbul.

Tabersî, Ebû Ali Fazl b. Hasan, (2005). *Mecmeu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*. Dâru'l-Ulûm, Lübnan.

Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, (1985). *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzûati'l-Ulûm*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer, (1990). *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Thk. Muhammed Adnân Derviş, y.y., t.y.

Tehânâvî, Muhammed Ali, (1996). *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn*. Thk. Ali Dahruc, Mektebetü Lübnân, Beyrut.

Yavuz, Yusuf Şevki, (2001). İstivâ. *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, c. 23, 402-404.

Yavuz, Yusuf Şevki, (2006). Müşebbihe. *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, c. 32, 156-158.

Yavuz, Yusuf Şevki, (2010). Şefâat. *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, c. 38, 412-415

Yavuz, Yusuf Şevki, (2012). Usûl-i Selâs". *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, c. 42, 212).

Zemaşerî, Cârullâh Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, (1996). *Esâsü'l-Belâga*. Mektebetü Lübnan, Beyrut.