

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

DOKTORA TEZİ

ZEMAHŞERÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Hilmi Kemal ALTUN

2502120319

TEZ DANIŞMANI

Dr. Öğr. Üyesi Fikret SOYAL

İstanbul-2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : HİLMİ KEMAL ALTUN Numarası : 2502120319
Anabilim Dalı / Danışmanı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ : DR. ÖĞR. ÜYESİ FİKRET SOYAL
Anasanat Dalı / Programı :
Tez Savunma Tarihi : 23.05.2019 Saati : 16:00
Tez Başlığı : "ZEMAŞERİNİN KELAMİ GÖRÜŞLERİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. ÖMER AYDIN		Kabul
2- PROF. DR. RAMAZAN YILDIRIM		Kabul
3- PROF. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR		Kabul
4- DR. ÖĞR. ÜYESİ FİKRET SOYAL		Kabul
5- DOÇ. DR. M. SELİM YILMAZ		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. HÜSEYİN ÇELİK		
2- DOÇ. DR. RIDVAN ÖZDİNÇ		

Versiyon: 1.0.0.2-61559050-302.14.06

ÖZ

Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri

Hilmi Kemal ALTUN

İslâm düşüncesinin teşekkülü ve gelişim sürecinde kelâm ekollerinin ve bu ekollere mensup düşünürlerin katkıları büyüktür. Mu'tezile kelâm bilgini Zemahşerî, dil, belagat, tefsir ve kelâm alanında çeşitli eserler kaleme alarak bu alanda kendisinden söz ettiren bir isimdir. Tefsir alanında kaleme aldığı *el-Keşşâf* isimli eseriyle kendisinden sonraki müfessirler üzerinde büyük bir tesir bırakan Zemahşerî'nin kelâm ilmi ile alakalı görüşlerini ise *el-Minhâc* adlı eserinden öğrenmek mümkündür. Onun kelâmcı kimliğini ve mensubu olduğu Mu'tezilî ekolü bu iki eser üzerinden okumak önemlidir.

Zemahşerî'nin Mu'tezile'ye mensubiyeti ile ilgili bazı tartışmalar da mevcuttur. Bu açıdan onun i'tizâlî görüşlerinden dolayı tövbe ettiği iddialarının vüzuha kavuşturulması İslâm düşüncesi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca Zemahşerî'nin Mu'tezile'nin bakiyesi birkaç isimden biri olması dolayısıyla onun düşünce dünyasının arka planını aralamaya çalışmak aynı zamanda Mu'tezilî düşüncenin son kerteadaki durumunun tespitine katkı sağlayacaktır.

Bilindiği üzere Mu'tezile hakkında sünnî düşüncenin sahip olduğu bilgilerin pek çoğu yine sünnî makâlât müelliflerinin eserlerine dayanmaktadır. Bu nedenle sık sık dile getirilen husus bir mezhebi/toplumu tanımanın en sağlıklı yolunun onları kendi kaynaklarından okumak olduğu gerçeğidir. Yapılan bu çalışmanın da söz konusu amaca hizmet edeceği muhakkaktır. Nitekim Mu'tezile hakkında genelleme yoluyla isnad edilen bir kısım iddiaların şâz görüşler üzerinden yapılan nitelendirmeler olduğunu söylemek mümkündür. Bu vesileyle Mu'tezilî bir müellif olan Zemahşerî'nin hem tefsirine hem de kelâma dair yazdığı *el-Minhâc* adlı eserine dayanılarak, Mu'tezile'nin bizzat kendi eserlerinden tanınmasına katkı sunulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Zemahşerî, Behşemiyye, Hüseyiniyye, el-Minhâc.

ABSTRACT

The theological views of Zamakhshari

Hilmi Kemal ALTUN

The contribution of the schools of theology and their experts is great in point of the process of the formation and development of Islamic thought. Zamakhshari, Mu'tazilite kalâm expert, has acquired a great fame via his various works in different fields such as linguistics, eloquence, exegesis and kalâm. Zamakhshari's commentary called Al-Kashshâf has influenced the exegetes that lived after him greatly and also it is possible to learn his views of kalâm from his work called al-Minhâj. It is important to examine over these two works his identity as a theologian, Mu'tazilism which he was one of its followers and the Mu'tazilite school that he followed.

There are some discussions about Zamakhshari as a follower of Mu'tazilite school. That's why it is important in terms of Islamic thought to bring to light the allegations which claim that he has repented from his Mu'tazilite opinions. Additionally, because Zamakhshari is one of the last Mu'tazilite theologians, shedding light on the background of his thoughts would have a contribution to determine the opinions of the last period Mu'tazilites.

As it is known, most of the information of Sunnites opinions about Mu'tazilites is based on the works of the authors of Sunni writers. For this reason, it is frequently stated that the healthiest way to recognize a sect/school is to read them from their own sources. The work at hand certainly will serve the mentioned aim. As a matter of fact, it is possible to say that some of the claims made by generalization about Mu'tazilites are based on exceptional opinions. Therefore, it is aimed to contribute to the recognition of Mu'tazilite from its own works via examining a Mu'tazilite follower Zamakhshari's works called Al-Kashshâf and al-Minhâj.

Keywords: Zamakhshari, Mutezilite, Bahshamiyya, Husayniyya, el-Minhâj.

ÖNSÖZ

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsiri belki de mezhebi aidiyetine rağmen farklı her itikadî mezhep tarafından itibar gören nadir eserlerden biridir. Bu yönüyle kendisi de söz konusu muhtelif fırkalar nezdinde eşine az rastlanan bir hüsn-i kabule ve mümtaz bir konuma sahip olmuştur. Üstelik Zemahşerî'nin başta tefsiri olmak üzere onun kadar bilinmeyen *el-Minhâc* adlı kelâma dair eserinde açıkça Mu'tezile savunuculuğu yapmasına rağmen kendisine olan ilgide en ufak bir azalma görülmemiştir. Tefsiri ve dil üzerine yazdığı eserleriyle bu denli tanınmasına rağmen Zemahşerî'nin kelâmî yönü -bilerek ya da bilmeyerek- ihmal edilmiş, görüşleri tam olarak ortaya konul(a)mamıştır. Mamafih onun Mu'tezilî olmanın yegâne şartı olan usûl-i hamseyi kabul ettiği bilinmektedir. Ancak özgür düşüncüyü savunan bir ekol olan Mu'tezile mensuplarının neredeyse her birinin bir ekol olduğu düşünüldüğünde Zemahşerî'nin hususi olarak ele alınması hem mezhebin seyrinin bilinmesine hem de müellifin müstakil olarak düşüncelerinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Şu kadar var ki Zemahşerî'nin dildeki maharetine nispetle kelâm ilminde müstakil bir ekolün teşekkülünde rol alabilecek güçlü bir yanı olmadığını belirtmek gerekir. Zaten Zemahşerî'nin yaşadığı asır itibariyle tarihi ve sosyolojik olarak Mu'tezile'nin böyle bir gücü de kalmamıştır. Buna rağmen her kesim tarafından tanınan Zemahşerî'nin kelâma dair yaklaşımları hep merak konusu olmuştur. Öyleyse Zemahşerî'nin Mu'tezile'nin bakiyesinden ağırlıklı iki ekol olan Behşemiyye ile Hüseyiniyye'den hangisine yakın olduğunu bilmek araştırmacılar için önem arz etmektedir. Bugüne kadar müfessir ve dilciliğiyle bilinen bir müellifin kelâmî yönünün aynı nispette bilinmiyor olması bu yönde bir çalışmanın yapılmasını gerekli kılmıştır.

Yapılan bu çalışmada Zemahşerî'nin söz konusu ekoller arasındaki yeri başta olmak üzere, onun hakkında ileri sürülen birçok iddia ele alındı. Bu kapsamda Zemahşerî'nin Hüseyinî ekolden ayrıldığı ve Behşemî ekolü temsil ettiğine dair güçlü argümanlara ulaşıldı. Bugüne kadar bu yönde bir çalışmanın yapılmamış olmasından kaynaklanan belirsizlik büyük ölçüde giderildi.

Bunun dışında Zemahşerî hakkındaki Şîilik iddiasıyla tasavvuf karşıtlığının boyutu, Mu‘tezile’den tövbe edip i‘tizâlî düşüncelerinden pişmanlık duyduğuna dair söylemlerin kaynağı ve sıhhati tespit edilmeye çalışıldı. Özellikle Zemahşerî’nin felsefeye karşı bir tavır almasının tarihi ve sosyolojik arka planı ve bu bağlamda Mu‘tezile’nin felsefeyle olan serüveni tartışıldı.

Tezimizde Zemahşerî’nin nübüvvet ve imâmet görüşlerine yer verildi. Diğer din mensuplarının yanı sıra Şîa’ya yönelik tenkit ve değerlendirmeleri de bu bağlamda kıymet ifade eder. Özellikle âhîret hayatına ilişkin gündeme gelen birtakım akâdevî kavramlara yaklaşımı, kendi ekolü hakkında sünnî cenahtaki yerleşik kanaatleri nasıl ters yüz ettiğine dikkat çekilmeye çalışıldı. Doktora tezine konu edindiğimiz *Zemahşerî’nin Kelâmî Görüşleri* adlı bu çalışma ile onun kelâm perspektifinin anlaşılmasına ve günümüze taşınmasına gayet edilmiştir.

Tez çalışmalarım boyunca interaktif bir iletişim methodologyyla hep yanımda hissettiğim, tenkit ve önerileriyle gerek tezin üslûbunu gerekse muhtevasını şekillendirmemde desteklerini esirgemeyen değerli danışman hocam Saygıdeğer Dr. Öğr. Üyesi Fikret Soyal’a, doktora başladığım süreden beri dersleri ve yakın alakalarıyla kendilerine müteşekkîr olduğum değerli hocalarım Prof. Dr. Ömer Aydın ve Prof. Dr. Ramazan Yıldırım’a, tezimi baştan sona okuyarak eleştirileriyle tezimi olgunlaştıran Prof. Dr. Hamdi Gündoğar’a ve Doç Dr. Mustafa Selim Yılmaz’a kalbî şükranlarımı arz ediyorum. Teknik ve düşünce bütünlüğü anlamında tezin son şeklini almasında desteklerini gördüğüm Arş. Gör. Dr. M. Yuşa Yaşar’a ve Arş. Gör. Güven Ağırkaya’ya kıymetli katkılarından ötürü teşekkür ediyorum.

Başta annem ve babam olmak üzere üzerimde maddi-manevî emeği olan bütün hocalarıma ve öğretmenlerime ayrı ayrı minnet ve şükranlarımı arz ediyorum. Doktora sürecinde kendilerini yer yer ihmal etmeme rağmen sabır ve metanetle arkamda duran kıymetli eşime ve çocuklarıma, ayrıca beni dualarıyla destekleyen tüm yakınlarıma ve sevenlerime teşekkür etmeyi bir borç biliyorum.

Hilmi Kemal Altun

Mayıs-2019

İÇİNDEKİLER

ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR LİSTESİ	x
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ZEMAHŞERÎ'NİN İLMÎ ŞAHSİYETİ

A. Zemahşerî'nin Şiîliği İddiası	33
B. Zemahşerî ve Tasavvuf.....	41
C. Zemahşerî ve Felsefe	46
D. Behşemiyye ile Hüseyiniyye arasında Zemahşerî	61
1. Zemahşerî'nin Maddenin Şeyiyyeti Hakkındaki Görüşleri	62
E. Zemahşerî'nin Mu'tezilî Görüşleri Nedeniyle Tövbe Ettiği İddiası..	66
F. Zemahşerî'nin Bilginin Kaynaklarına Dair Görüşü	72

İKİNCİ BÖLÜM

BEŞ ESAS ÇERÇEVESİNDE ZEMAHŞERÎ'NİN GÖRÜŞLERİ

A.	TEVHÎD.....	83
1.	Zâtî Sıfatlar	97
2.	Fiili Sıfatlar	105
a.	Allah'ın İrâde Sıfatı	106
b.	Allah'ın Kelâm Sıfatı.....	117
c.	Rü'yetullah.....	122
3.	Haberî Sıfatlar	134
B.	ADALET (Adl)	145
1.	Hüsün-Kubuh.....	150
2.	Hatm (Tab'-ı kalb).....	157
3.	Hidâyet ve Dalâlet	160
4.	Müşrik Çocukları	163
5.	Lütuf.....	166
C.	VA'D VE VAÎD	171
1.	Amellerin Karşılığının Verilmesi	173
2.	Cennet ve Cehennem Ebedîliği	174
3.	Amellerin Birbirini Yok Etmesi (İhbât-Tekfîr)	179
4.	Tövbe ve Pişmanlıkla Cezânın Düşmesi	184
5.	Şefaât	188
6.	Kabir Azabı ve Nîmeti.....	192
D.	EL-MENZİLE BEYNE'L-MENZİLETEYN	197
1.	İman-Amel İlişkisi	202
2.	İmanın Artıp Eksilmesi.....	203
E.	EMRİ BÎ'L-MA'RÛF VE NEHYİ ANÎ'L-MÛNKER.....	203

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZEMAHŞERÎ'NİN NÜBÜVVET VE SEM'İYYÂTA İLİŞKİN BAZI KONULARA DAİR YORUMLARI

A. Nübüvvet	208
1. Nübüvvetin Gerekliliği ve İmkânı	210
2. Nübüvvet-Mûcize İlişkisi	215
3. Peygamberlerin Sıfatları	221
4. Nübüvvete Delâlet Açısından Kur'an ve Kur'an'ın İ'cazı	224
5. Resûl-Nebî Ayırımı.....	226
6. Sarfe Teorisi.....	227
7. Nesh, Bedâ, Muhkem ve Müteşâbih.....	228
B. İmâmet.....	232
C. Âhiret Hayatı	243
1. Yeniden Yaratma (i'âde)	246
2. Mizân	251
3. Sırat.....	254
SONUÇ	258
BİBLİYOGRAFYA.....	265
ÖZGEÇMİŞ.....	293

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Aynı geçen makale
a. mlf.	: Aynı müellif
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
İÜİFD	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
s.s.	: Sayfa sayısı
s.y.	: Sayı
thk.	: Tahkik eden
t.y.	: Basım tarihi yok
TYEKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
UÜİFD.	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
v.d.	: Ve diğerleri
y.y.	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

Mu‘tezile mezhebi, İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan kelâmî ekollerin başında gelmektedir. Onları diğerlerinden farklı kılan husus hiç şüphesiz akla ve irâde hürriyetine verdikleri önemdir. Dönemin psiko-sosyal dinamikleri çerçevesinde, ifrat ve tefrit arasında orta yolu benimsedikleri inancıyla ilk olarak h. II. asrın başlarında zuhur eden Mu‘tezile, hem kendi usûlleri hem de Ehl-i sünnet kelâmının oluşmasındaki katkısı açısından İslâm düşünce tarihinde çok önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Bunun dışında muhtelif dinî ve kültürel saldırılara karşı İslâm inanç esaslarını savunmada göstermiş oldukları gayret takdire şayandır. Nitekim bu amaçla Yahudi ve Hıristiyan ehli başta olmak üzere diğer dinlere pek çok reddiye tarzı eserin onlar tarafından yazılmış olması dikkatlerden kaçmamaktadır. Hatta bu açıdan bakınca Mu‘tezile’nin hedefinde çoğunlukla diğer din mensuplarının olduğunu söylemek mümkündür.

Bununla birlikte içeride Ehl-i hadîsin yanı sıra teşbih ve tecsimi savunanlara karşı tevhid akidesinin tenzihi/muhafazası, kulların fiilleri, büyük günah meselesi, Kur’an’ın yaratılmışlığı gibi problemler nedeniyle çetin bir mücadele içinde oldukları görülmektedir. Bu mücadelede bir kısım Bağdat Mu‘tezile ulemasının Abbâsi halifesi Me’mûn (ö. 218/833), Mu’tasım (ö. 227/842) ve Vâsık (ö. 232/847) dönemlerinde siyasetin de desteğini alarak kendileri gibi düşünmeyenlere uyguladıkları “mihne” politikaları vicdanlarda derin izler bırakmış, “ötekiler” nezdinde Mu‘tezile karşıtlığını ve dolayısıyla kelâm düşmanlığını derinleştirmiştir.

Ne var ki onların bu saltanatları uzun sürmemiş Vâsık’tan sonra siyasî durum Mu‘tezile’nin aleyhine dönmüştür. Yöneticilerin düşünce yapısı Ehl-i hadisin görüşleri çerçevesinde şekillenmiştir. Bu tarihten sonra Mu‘tezile’nin iki kez daha tarih sahnesinde öne çıktığı görülür. Bunlardan birincisi Büveyhîler dönemidir ki Sâhib b. Abbâd zamanında kâdilkudât olarak görev yapan Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) zamanında yaşanmıştır. Yaklaşık otuz yıl süren bu saltanat Sâhib b. Abbâd’ın (ö. 385/995) ölümüyle sona ermiştir.

Ardından Tuğrul Bey ve Alparslan dönemlerinde vezirlik yapan Kündürî (ö. 456/1063) marifetiyle, özellikle Eş‘arîlere uygulanan, ikinci bir “mihne” dönemiyle yıldızı parlayan Mu‘tezile’nin bu tarihten itibaren gözden düştüğü ve giderek itibar kaybettiği anlaşılmaktadır.

Zemahşerî’nin yaşadığı asır ise Nizâmiye Medreseleri aracılığıyla Eş‘arîliğin tamamen hâkim kılınmaya çalışıldığı zamanlardır. Zemahşerî’nin Selçukluların ilim merkezi olan Bağdat’tan kısmen uzak bir coğrafyada Hârizm’de dünyaya gelmiş olması onun mezhebi ve kendisi açısından bir şanstır. Nitekim Kündürî’den sonra itibar kaybına uğrayan Mu‘tezile mensuplarının devletin merkezine yakın yerlerden çok Mâverâünnehir gibi merkezden uzak coğrafyalara kaydığı bilinmektedir.¹ Zemahşerî’nin, bu bölgede varlık gösteren Mu‘tezilî hocalardan almış olduğu dersler vasıtasıyla Mu‘tezile mezhebinin usûl ve esaslarını benimsediği anlaşılmaktadır. Zemahşerî, Mu‘tezile’den başka Zeydî ve Hanefî kimliğiyle tanınan hocalardan da dersler almıştır. Ancak onun itikadî cephesinin Mu‘tezilî usûle göre şekillendiği görülmektedir.

Zemahşerî ile birlikte artık son dönemlerini yaşayan ve İslâmî düşünce üzerinde giderek etkisini kaybeden Mu‘tezile hakkında akla Mu‘tezile’nin neden böyle bir akibete düşer olduğu sorusu gelmektedir. Elbette bu sorunun cevabını vermek kolay değildir. Sebep oldukları mihne politikaları yüzünden tarih önünde bir nevi cezalandırıldıklarını düşünmek mümkün olduğu gibi, Mu‘tezile’nin felsefi ve soyut bilgilerle gereğinden fazla meşgul olması, entelektüel düzlemde kalıp halka ve halkın sorunlarına inememesi, halkta karşılığı olmayan kelâmî meseleleri tartışmaya açarak gerçek gündemi kaçırmaması gibi nedenlerle ekolün akamete uğradığını söylemek mümkündür.

Bunun dışında siyasî tavrın da Mu‘tezilî kimliğin kısmen gizli kalmasına ve giderek yok olmasına sebebiyet verdiğini ifade etmek gerekir. Nitekim Zemahşerî’den sonra onun yaşadığı topraklara giden İbn Battûta’nın (ö. 770/1368-69) tespiti bu açıdan önemlidir. Ona göre idarenin tasarrufları nedeniyle gizli

1 Zühdi Cârullah, **el-Mu‘tezile**, el-Ehliyye li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, Beyrut 1974, s. 217

kalmayı yeğleyen birkaç Mu‘tezilî bilginden başka Hârizm civarında neredeyse Mu‘tezilî kimse kalmamıştır.² Hâlbuki bir zamanlar,³ bu bölgede yaşayan Sünnîler (Hanefîler), Hârizmli olduklarını söyledikleri zaman muhatapları nezdinde ilk akla gelen onların Mu‘tezilî oldukları şeklindeydi.⁴ Demek ki İbn Battûta’dan yaklaşık 150 yıl öncesindeki Mu‘tezilî kimliğin baskın olduğu bu demografik yapının giderek sünnîliğe doğru evrildiğini söylemek mümkündür. Zemahşerî’nin yaşadığı asır itibariyle bölgede henüz Mu‘tezilî unsurlar varlığını korumaktadır. Bu nedenle Zemahşerî kendi mezhebî öğretileri açısından şanslıdır. Çünkü o Hârizm’de iken ona hocalık yapan ve Mu‘tezilî kültürü o bölgeye yayan bir âlim olan Mahmûd b. Cerir ed-Dabbî (ö. 507/1113)⁵ ile tanışmıştır. Onun rahle-i tedrisinde yetişerek koyu bir Mu‘tezilî olan Zemahşerî, Arap dili başta olmak üzere, tefsir, coğrafya, sözlük, vaaz ve nasihat, hadis gibi farklı dallarda eserler vermiştir.

Altmışa yakın eserinden özellikle *el-Keşşâf* adlı tefsiri, yazıldığı günden bugüne kadar emsalleri arasında belki de en fazla müracaat edilen kaynak bir eser konumundadır. Öyle ki Mu‘tezile dışında Zeydîler başta olmak üzere Şîîler, Sünnîler ve hatta sûfî nitelikli işârî tefsir müellifleri dahi Zemahşerî’nin bu eserinden müstağni kalamamışlardır. Dil ağırlıklı bir tefsir olan *el-Keşşâf*’ta, dilin inceliklerinden yararlanılarak âyetler/kelimeler arası münasebetlerin tahliline yer verilmiş olmasının bu durumda payı büyüktür. Üstelik Zemahşerî’nin açık açık i‘tizâlî görüşleri savunması, mezhebinin propagandasını yapması, muhaliflerini kıyasıya eleştirmesi bile muhataplarını kendisinden uzaklaştırmamıştır. Kendisinin sünnîliğe aykırı görülen fikirleri hâşîye ve şerhler yoluyla bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Bu yüzden eserin orijinalinin yanında mutlaka eleştirisinin de yer aldığı bir hâşîye ile birlikte mütalaa edilmesi salık verilmiştir. Buna ilave olarak değişik mezhep müntesipleri tarafından Zemahşerî’nin kendilerine yakın olduğu şayiası

2 Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed İbn Battutâ, **Tuhfetu’n-nuzzâr fi garâibi’l-emsâr ve ‘acaibi’l-esfâr**, Ekâdimeti’l-memleketi’l-mağribiyye, Rabat 1417/1996, C. I, s. 279.

3 Meşhur Seyyah Yâkut el-Hamevî’nin Hârizm, Gürgeç taraflarına yapmış olduğu seyahat kastedilmektedir ki, bu seyahatin 616/1219 senesinde gerçekleştiği rivayet edilmektedir. (bkz., Casim Avcı, “Yâkut el-Hamevî”, **DİA**, 2013, C.XLIII, s. 288).

4 Yakut el-Hamevî, **Mu‘cemü’l-üdebâ**, thk: İhsan Abbas, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1993, C.V, s. 2192.

5 el-Hamevî, **Mucemü’l-üdeba**, C.VI, s. 2685.

dillendirilmiştir. Bu amaçla kimi Şîî müellifler onun Şîî olduğunu söylerken kimi Sünnîler de onun i'tizâlî görüşlerinden ötürü tövbe ettiğini ileri sürmüşlerdir. Zeydîler açısından ise herhangi bir sorun yoktur, zaten Mu'tezile ile Zeydiyye arasında mümaselet tarih boyunca hep üst düzeyde ilerlemiştir.

Sünnîlerin Zemahşerî'ye olan ilgisine gelince hiç şüphesiz bu durumda Zemahşerî'nin ilmî yetkinliğinin en önemli faktör olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Mu'tezilî düşüncenin baştaki katı tutumunu sonuna kadar sürdürmediği, iptidaen reddettiği bir kısım hususları zamanla kabul ettiği göz ardı edilmemelidir. Bu nedenle Zemahşerî'nin ilk Mu'tezilî kelâmcılara nispetle kısmen mutedil bir çizgiyi benimsediğini söylemek mümkündür. Tabi bu durum tek taraflı değildir. İktidarın gücüyle yapılan birtakım zorbalıkların üzerinden geçen yaklaşık iki buçuk asırda, yaşanmışlıkların kısmen unutulmasının yanında Sünnîliğin de Mu'tezile'ye belli oranda yaklaştığı gerçeği yadsınamaz. Özellikle nassın yanında akla değer verilmesi, haberî sıfatların yorumlanması gibi konular bu hususta akla ilk gelen örneklerdir.

A. Amaç ve Yöntem

1. Çalışmanın Kapsamı

Çalışmada ilk olarak Zemahşerî'nin kelâmi görüşlerinin ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Ayrıca Zemahşerî üzerinden Mu'tezile ile Sünnîler arasındaki görüş ayrılıkları ve benzerlikleri aydınlatılmaya çalışılacaktır.

Tezin en önemli hususlarından bir tanesi de Zemahşerî'nin Ebû Hâşim Cübbâî'nin kurucusu olduğu Behşemî ekolden mi yoksa Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin kurucusu olduğu Hüseyinî ekolden mi olduğu meselesidir. Nitekim şimdiye kadar yapılan çalışmalarda bu konunun tam anlamıyla aydınlatılamadığı görülmektedir. Zemahşerî hakkında çalışmalarıyla tanınan müsteşrikler Wilferd Madelung ve Sabine Schmidtke, *el-Minhâc* adlı risâleden hareketle Zemahşerî'nin üzerinde Hüseyiniyye

mektebinin büyük bir tesiri olduğundan⁶ bahsetmektedirler. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'ne “Zemahşerî” maddesini yazan Mustafa Öztürk ve M. Suat Mertoğlu'nun tespitleri de Zemahşerî'nin Behşemiyye ile Hüseyiniyye arasındaki ihtilaflarda açık bir tavır takınmadığı gerekçesiyle Mu‘tezile içinde hangi fraksiyona mensup olduğunun kesin olarak belirlenmesinin mümkün olmadığı⁷ şeklindedir.

Yapılan başka çalışmalarda da Zemahşerî'nin kelâma dair yazdığı tek eseri olan *el-Minhâc*'da Hüseyin el-Basrî'den hiç bahsetmemiş olmasına istinaden onun Behşemî ekole nispeti makul görülmektedir. Ancak verilen bu hükümde kullanılan ihtiyatlı üslubun yanı sıra belirsizlik vurgusu dikkat çekmektedir.⁸ Ulaşılan bu sonucun isabetli olması kuvvetle muhtemel olmasına karşın iddianın dayandığı temelin zayıf kaldığı aşikârdır. Bu durumda Zemahşerî'nin hangi ekole mensup olduğu sorunu devam etmektedir. Tezimizin birinci bölümünde bu soru üzerinde yoğunlaşarak farklı delillerle Zemahşerî'nin mensup olduğu ekolün tespitine ilişkin önemli deliller sunulacaktır. Zemahşerî'nin felsefe karşıtı görüşleri, ma‘dûmun şeyiyyeti gibi konular başta olmak üzere başka pek çok bilgi eşliğinde Hüseyinî ekolün devamı olamayacağı yönünde, farklı açılardan güçlü argümanlar serdedilecektir.

Zemahşerî'nin felsefeyle ilişkisi başlığı altında genel itibarıyla akla ve özgür düşünceye verdiği önemle bilinen Mu‘tezile'nin, özelde ise onun felsefeyle olan negatif ilişkisi ele alınacaktır. Konu çerçevesinde kelâmın felsefeyle iç içe oluşunu ifade eden “memzûc” kavramının layık olduğu yere ilişkin yeni bir öneri sunulacaktır. Özelde Zemahşerî'nin genelde ise Mu‘tezile'nin akıl-nas denkleminde ne derece rasyonel oldukları meselesi tartışılacaktır.

6 Zemahşerî, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*, thk: Sabine Schmidtke, Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Ulûm, Beyrut 2007, s. 6-7.

7 Mustafa Öztürk –M. Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”, *DİA*, C.XLIV, s. 236.

8 Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz yay., İstanbul 2009, s. 85-86; Orhan Ş. Koloğlu, *Mu‘tezile'nin Felsefe Eleştirisi*, Emin Yay., Bursa 2010, s. 49-50.

Mu‘tezile’nin gerek Zeydilerle gerekse Şîîlerle yakın teması, aralarındaki coğrafi ve siyasî kader birliğinin de etkisiyle Zemahşerî hakkında ileri sürülen teşeyyu‘ iddiası tahlil edilecektir.

Zemahşerî’nin tasavvuf ehline yönelik tahkir ifade eden sözleriyle yine onun eserlerinde görülen sûfî nitelikli yorumlar birlikte değerlendirilecektir. Özellikle bir yandan *Makâmât* adlı eserinde, tasavvuftaki ölüm râbıtasını çağrıştıran bir üslupla kendi nefesine hitaben ölümü ve omuzlar üzerinde taşınıp kabre konulmayı düşünmesini tavsiye etmesi⁹ diğer yandan da tasavvuf ehlini karalamaya çalışması, onun hangi amaçla konuya yaklaştığına ve kimleri hedef aldığına yönelik birtakım izahların yapılmasına imkân sağlamıştır.

İkinci bölümde Zemahşerî’nin Mu‘tezilî bir kelâmcı olması dolayısıyla usûl-i hamse çerçevesinde görüşlerine yer verilecektir. Bu bağlamda müellifin mezhep içerisindeki konumuna, birbirinden farklı özellikteki kanaatlerden hangisine meylettiğine dair ipuçlarına ulaşılmaya çalışılacaktır. Bir taraftan da müellifin sistematüğini hangi esaslar üzerine kurguladığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

Üçüncü bölümde ise kısmen beş esas dışında kalmakla birlikte Zemahşerî’nin ve onun üzerinden Mu‘tezile’nin daha yakından tanınmasına katkı sağlayan diğer konularına yer verilecektir. Başta nübüvvet ve imâmet meselesi olmak üzere âhirete müteallık konularla Kur’an’ın icazı ve mûcize olması üzerinde durulacaktır. Mu‘tezile’nin salt rasyonalist bir hareket olmadığı, vahyi ve nübüvveti dışlayan bir yakalaşımı benimsemediğine yönelik tutarlı doneler arz edilecektir. Kabir azabı, amel defterleri, mizân, sırat gibi konuları Mu‘tezile’nin reddettiği iddialarına karşın Zemahşerî’nin sünnî düşünceye paralellik arz eden görüşlerine yer verilecektir.

Son olarak bu çalışmayla elde edilen sonuçlar sonuç kısmında değerlendirilecektir.

9 Zemahşerî, **Makâmâtü’z-Zemahşerî**, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 182-183.

2. Çalışmanın Yöntemi, Sınırları ve Amacı

Klasik tabirle yed-i tûla sahibi bir müellif olan Zemahşerî'nin Arap dili ve tefsirle ilgili takip ettiği yöntemi ve düşünceleri, yapılan çalışmalar sayesinde açık seçik olarak bilinmektedir. Onlarca eseri içerisinde Zemahşerî'nin en çok bilinen aynı zamanda onun bu denli tanınmasında en büyük paya sahip olan eseri hiç şüphesiz *el-Keşşâf* adlı tefsiridir. Eser, içerdiği dilsel tahlillerin yanında sahip olduğu son derece ideolojik muhtevasıyla bilinmektedir. Buna rağmen müstakil bir çalışmada müellifin kelâmî yönünün ele alınmamış olmasının bir eksiklik olduğunu belirtmekte yarar var. Ayrıca bu nispette mezhebî aidiyeti ön planda olan bir eserin farklı hemen her i'tikâdi ekol tarafından kabul görmesi hususi olarak incelenmesi icab eden bir durumdur. İşte bu çalışmayla Mu'tezile'nin son bakiyesinden biri olan Zemahşerî özelinde genel olarak mezhebin telakkilerinde ve eğilimlerinde ne tür farklılıkların, ayrışmaların olduğu bilgisine kapı aralanmaya çalışılacaktır.

Bu çalışma Zemahşerî eksenli olduğu için onun doğumu, hayatı, ilmî kişiliği ve etnik kimliği hakkındaki mülâhazalarla bölgenin ilmî ve kültürel yapısı, siyâsî durumu ele alınacaktır.

Zemahşerî'nin kelâmî görüşleri Mu'tezile'nin usûl-i hamsesi etrafında tasnif edilmeye çalışılmıştır. Müellifin görüşleri nakledilirken bir taraftan sentez ve analiz yöntemlerinden yararlanılmıştır. Tezin genelinde ise takrire dayalı, deskriptif bir usûl takip edilmiştir. Usûl-i hamse dışında kalan kelâmın diğer konularına ilişkin Zemahşerî'nin görüşleri üçüncü bölümde ayrıca ele alınmıştır.

el-Minhâc'ın kelâma dair bir eser olması nedeniyle müellifin konulara ilişkin görüşleri için öncelikle bu esere başvurulmuştur. Ardından her bir konu bağlamında ilgili âyetlerin tefsirlerine müracaat edilmiştir. Ayrıca yine her konunun özünü teşkil eden kavramların dijital ortamda literal taranması sayesinde konuya dair farklı âyetlerin altında yer alan bilgi ve yorumlara da ulaşmaya çalışılmıştır. Pek çok

yerde muhaşşî¹⁰ İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284)¹¹ Eş'arî pencereden meseleleri tahlil ettiği göz ardı edilmeden, açıklamalarının yanında yapmış oldukları tenkitleriyle Zemahşerî'nin görüşleri birlikte değerlendirilmiştir.

Zemahşerî eserlerinin hemen hepsini Arapça yazmıştır. Tezimizin ana kaynaklarından birisi olan *el-Minhâc* da Arapça olduğu için müellifin buradaki görüşleri tarafımızca Türkçeleştirilerek aktarılmıştır. *el-Keşşâf*'ın kısmen tercüme edilmiş olması nedeniyle çoğunlukla Arapçasından yararlanılmış, gerek görüldüğü yerlerde de Türkçesine müracaat edilmiştir. Söz konusu eserin hem Arapçasının hem de Türkçesinin kullanımına bağlı olarak dipnot kısaltmalarında her hangi bir karışıklığa mahal vermemek için bölüm başlarında eserlerin tam adı verildikten sonra eserin Arapçası *el-Keşşâf* adıyla; Türkçesi ise *Keşşâf Tefsiri* adıyla verilmiştir. Yine çalışmamızın temel kaynakları arasında yer alan Kâdî Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-usûli'l-hamse* adlı eserinin Arapçasının yanı sıra ilave açıklamalar da barındırması sebebiyle tercümesine de müracaat edilmiştir. Dipnotta Arapçası *Şerhu'l-usûli'l-hamse* olarak gösterilirken Türkçe tercümesi ise *Mu'tezile'nin Beş Esası* şeklinde verilmiş ayrıca kısaltmaya gerek duyulmamıştır.

3. Çalışmanın Kaynakları

el-Minhâc ve *el-Keşşâf* başta olmak üzere yer yer müellifin diğer eserlerine de müracaat edilerek müellifin düşünceleri ilmî objektiflik ilkesiyle ortaya konuldu. Yine *el-Keşşâf*'ın haşiye ve şerhleri içerisinde en çok bilinen İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâf* ile Tîbî'nin *Fütûhu'l-gayb* adlı eserlerinden gerek itiraz gerekse açıklama kabilinden elde edilen bilgilerle konunun daha iyi aktarılmasına gayret edildi. Müellifin savunduğu düşüncelerin mezhebin kendi içerisindeki gerek orijini gerekse mukayesesi için Kâdî Abdülcebbâr'ın muhalled eseri *el-Muğnî* ile *Şerhu'l-usûli'l-*

10 Muhaşşî, bir eserin kenarına ya da boşluklarına kısa açıklamalar tazında notlar (hâşiye) yazan kimseye verilen addır. Haşiye ile hamîş ve derkenar kelimeleri de müteradif kavramlardır. Bkz., Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye", *DİA*, 1997, C.XVI, s. 419.

11 Tam adı Ebü'l-Abbâs Nâsirüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mansûr el-Cüzâmî el-Cerevî el-İskenderî'dir. Maliki mezhebine mensup olup dil, nahv, tefsir ve usûl alanlarında "imam" olarak kabul edilmiştir. Ebû Hayyân Endelüsî'nin hem amcası hem de hocasıdır. (Salâhuddin Muhammed b. Şâkir b. Ahmed ed-Dâranî Kütübî, *Fevatü'l-vefeyât*, thk: İhsan Abbas, Dâru Sadır, Beyrut 1973, C.I, s. 149; Süleyman Mollaibrahimoğlu, "İbnü'l-Müneyyir", *DİA*, 2000, C.XXI, s. 156-157)

hamse adlı eserlerinden ve makâlât türünün ilk örneklerinden olan ayrıca Mu‘tezile’nin kendisini doğru ifade etmesine katkı sağlayan Ka‘bî’nin *Makâlât*’ından istifade edildi.

Zemahşerî’nin çağdaşı olan İbnü’l-Melâhimî’nin *Tuhfetü’l-mütekellimîn fî’r-redd ale’l-felâsife* adlı eseriyle kelâm konularını ihtiva eden *Kitâbu’l-mu‘temed fî usûli’d-dîn* adlı eserlerine çeşitli konularda müracaat edildi. Müellifin takip ettiği ekolün tespiti çerçevesinde çokça istifade ettiğimiz bir kaynak da Hüseyiniyye ekolünün kurucusu Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin *Tasaffuhu’l-edille* adlı eseri olmuştur.

Karşıt görüş ve eleştirinin yanında benzerliklerin tespiti açısından sünnî kelâmcılardan Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, Mâtürîdî, Cüveynî, Ebü’l-Muîn Nesefî, Sâbûnî, Teftâzânî, Kemaleddin ibnü’l-Hümâm gibi âlimlerin kelâma dair eserlerinden itifade edildi. Tabakat türünde ise Abdülkâhir Bağdâdî ile Şehristânî’nin eserleri temel kaynaklar arasında yer aldı. Tefsir sahasında da Mâtürîdî’nin tefsiri başta olmak üzere Ebü’l-Berekât Nesefî, Ebû Hayyân Endelüsî ve İsmail Hakkı Bursevî’nin eserleri, görüşlerin mukayesesini ve değerlendirilmesinde kullanılan eserlerin ilk akla gelenleridir. Modern dönemde yazılmış olan Zühdi Cârullah’ın *el-Mu‘tezile* adlı eseri de kaynaklarımız arasında yerini almıştır.

Zemahşerî’nin biyografisi ve eserleri hakkında faydalandığımız Arapça kaynakların başında Tabâkât ve Terâcim türü eserler gelmektedir. Zemahşerî’nin halis Mu‘tezile’nin son temsilcilerinde birisi olması hasebiyle artık ondan sonra yazılmış olan Mu‘tezile tabakatına ait bilinen tek eser İbnü’l-Murtazâ’nın *Tabakâtü’l-Mu‘tezile* adlı eseridir. İbnü’l-Murtazâ Zemahşerî’nin çağdaşı İbnü’l-Melâhimî’ye yer vermekte¹² ancak Zemahşerî’ye temas etmemektedir. Mu‘tezile’nin saydıklarıyla sınırlı olmadığını söyleyen müellif, zikretmeye değer daha pek çok adl ehli olmasına rağmen sözü uzatmamak amacıyla ismini verdikleriyle iktifa ettiğini belirtmektedir.¹³ Bu nedenle mevcut Mu‘tezile tabakatı türü eserlerde Zemahşerî’nin biyografisine rastlanılmamaktadır. Zemahşerî’nin kelâmcı kimliğinin edebî türlerde verdiği eserlerle, dilciliğinin bariz olarak görüldüğü tefsirinin gerisinde kalmış

12 İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-Mu‘tezile*, thk: Susanna Diwald Wilzer, Beyrut 1961, s. 119.

13 İbnü’l-Murtazâ, *a.g.e.*, s. 119.

olması bu durumun başlıca nedeni olabilir. Nitekim İbnü'l-Murtazâ da söz konusu eserinde Zemahşerî'den iki defa bahsetmektedir. Birisi Zemahşerî'nin tefsirciliği diğeri de dilciliği bağlamındadır.¹⁴

Müellifin biyografisine yönelik modern döneme ait eserlerin başında Muhammed Hûfî'nin *ez-Zemahşerî* adlı çalışması gelmektedir. Türkçe kaynaklar ise Ömer Nasuhi Bilmen'in *Tefsir Tarihi*, İsmail Cerrahoğlu'nun "Zemahşerî ve Tefsiri" adlı makalesiyle *Tefsir Tarihi* adlı eserinden faydalanılmıştır. Ayrıca ansiklopedi maddelerinden Nuri Yüce'nin MEB İslâm Ansiklopedisi'ne yazdığı "Zemahşerî" maddesiyle Mustafa Öztürk ve M. Suat Mertoğlu'nun Diyanet İslâm Ansiklopedisi'ne yazdıkları "Zemahşerî" maddesinden istifade edilmiştir.

Çalışmamızda ilgili konular bazında sık sık başvurduğumuz Türkçe kaynakların başında Fethi Ahmet Polat'ın *İslâm Tefsir Gelenğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler* adlı eseriyle Orhan Şener Koloğlu'nun *Cübbâilerin Kelâm Sistemi* adlı eseri zikredilebilir.

Bunların dışında Zemahşerî hakkında yapılan hemen her çalışmayı kapsayan bir makale Esra Gözeler tarafından¹⁵ kaleme alınmıştır. Söz konusu makalede ulusal ve uluslararası alanda yazılan makale, tez ve eserler bir arada toplanmış, "Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi" başlığıyla okuyuculara sunulmuştur. Bu nedenle aynı bilgileri burada tekrar etmek yerine ilgili makaleye işaretle iktifa edilmiştir.

¹⁴ İbnü'l-Murtazâ, **a.g.e.**, s. 20, 131.

¹⁵ Esra Gözeler, "Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi", **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, XIV/1 (2016), ss.84-101.

B. Zemahşerî'nin Hayatı ve Edebî Kişiliği

1. Hayatı ve Edebî Kişiliği

Ebü'l-Kâsım Carullah¹⁶ Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî el-Mu'tezilî el-Hanefî, 27 Recep 467 (18 Mart 1075) tarihinde Hârizm bölgesinde Türkmenistan'ın Taşavuz (Daşoğuz, Taşauz) ili Koroğlu ilçesindeki Zemahşer'de¹⁷ doğdu.¹⁸ Doğduğu yere nispetle Zemahşerî adıyla meşhur oldu. İtikatta Mu'tezile,¹⁹ amelde ise Hârizmli diğer Mu'tezilîler gibi o da Hanefî mezhebine mensuptur.²⁰ Mu'tezile'nin son temsilcilerinden birisi anlamında "Hâtimet-ü Şüyûhi'l-Mu'tezile", yaşadığı bölgenin övünç kaynağı kabul edildiği için de "Fahr-i Hârizm" lakaplarıyla anılır.²¹

Büyük oranda birbirinin tekrarı olan ensâb ve tabakat kitaplarının dışında hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmayan müellifin *Divân*'ı başta olmak üzere eserlerinden derlenen biyografiye göre çocukluk yılları, Hârizm'in büyük bir kasabası olan Zemahşer'de²² geçmiştir. Bu yıllarda devletin idaresi Selçuklulardadır.

16 Cârullah sözü "câr-ı beytullah" takdirindedir. Câr kelimesi de mücavir, yakın anlamındadır. Bir müddet Kabeye yakın ikamet ettiği için kendisini böyle nitelendirmiş ve bu lakabıyla tanınmıştır. (bkz., Zemahşerî, **el-Kıstas fi ilmi'l-aruz**, thk: Farhreddin Kabave, Mektebetü'l-Maarif, Beyrut 1989, "Muhakkikin mukaddimesi", s. 13; Muhammed Hûfî, **ez-Zemahşerî**, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, Kahire 1966, s. 35)

17 Zamanla Hârizm şehrinin büyümesiyle Zemahşer Köyü de şehrin sınırları içinde kalmıştır (İbnü'l-Kıftî, **İnbâhü'r-ruvât**, thk: Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, Beyrut 1982, C.III, s. 265). Zemahşer'in bugünkü adı Ürgenç'tir.

18 Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkâdir el-Kuraşî, **el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-hanefiyye**, thk: Abdüfettâh Muhammed el-Hulv, Dâr-u Hicr, 1993, C.III, s. 448; Hayreddin Zirikli, **Kamûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn**, Beyrut 2002, C.VII, s. 55; Zekerîyya el-Kazvinî, **Asâru'l-bilâd ve ahbaru'l-ibad**, Daru's-Sadr, Beyrut t.y., s. 533; Zehebî, **Siyyer-i a'lâmi'n-nübelâ**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, C.XX, s. 154; Ebü'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, **Vefayâtu'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zamân**, Dâru Sadır, Beyrut 1977, C.V, s. 173; Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmad, **Şezeratü'z-zeheb fî ahbari men zeheb**, thk: Mahmud el-Arnaût, Dâru İbn Kesir, Beyrut 1986, C.VI, s. 194-198; İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, Fecr Yayınları, Ankara 2010, s. 263

19 Hacı Halîfe'nin, Zemahşerî'nin mezhebî tavrını ifade sadedinde "كان معتزلياً قوياً في مذهبه" ifadesi onun koyu bir Mu'tezilî olduğunu göstermektedir (bkz., Hacı Halîfe, **Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl**, thk: Mahmûd Abdülkâdir el-Arnâût, IRCICA, İstanbul 2010, C.III, s. 314).

20 Hacı Halîfe, **a.g.e.**, C.III, s. 314

21 Adil Nüveyhid, **Mu'cemü'l-müfessirin min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hazır**, Müessesetu Nuveyhidi's-Sekafiyye, Beyrut 1988, C.II, s. 666

22 Bu köy halen de mevcut olup, bugünkü Türkmenistan'ın Daşoğuz ili Koroğlu ilçesinde bulunmaktadır. Köy artık terk edilmiş bir kale halindedir. Kale ismi Izmıkşir olarak anılmaktadır. (Rahman İlmammedov, "Zemahşerî'nin *"Mukaddimetü'l-Edeb"* Adlı Eserinin Türk Dilleri İçin Önemi", **Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi**, Eskişehir 2014, s. 550).

Devletin ilim ve fikir hayatını şekillendiren kararların altında Sultan Alparslan ve Melikşah'a vezirlik yapan Nizâmülmülk'ün imzası vardır. Aynı yıllarda Hârizm canlı bir ilim ve kültür merkezidir. Ne var ki Zemahşerî, sakatlığı sebebiyle²³ ya da ailesinin geçimine katkı sağlaması amacıyla, babası tarafından önce terzilik mesleğine verilir; fakat bilgiye karşı duyduğu merak ve iştihakı sayesinde onun ilme yönelmesi uzun sürmez.

Annesinin saliha, ince ruhlu, şefkatli bir kadın olduğunu söyleyen Zemahşerî, takvâ sahibi, Allah'ın emirlerine karşı gelmekten korkan bir ailede büyüdüğünü nakleder.²⁴ Âlim bir kimse olan babası da siyasî nedenlerle Selçuklu Veziri Müeyyidülmülk (ö. 494/1101)²⁵ tarafından hapsedilmiş ve hapiste iken 494/1101 senesinde (Zemahşerî 27 yaşında Buharâ'da iken) vefat etmiştir. Zemahşerî babasının hapisten çıkarılması için ricada bulunmasına rağmen, bu talebi vezir tarafından kabul görmemiştir. Zemahşerî'nin şiirlerinden anlaşıldığına göre babası, kendini dine vermiş, gecelerini ibadet, gündüzlerini oruçla geçiren, ibadetlerini aksatmayan, âlim, edip, dünya malına önem vermeyen zühd ve takvâ sahibi bir kimse idi.²⁶

Zemahşerî'nin ailesi fakirdir. Bu nedenle olsa gerek müellif, hayatının özellikle bir bölümünde (h. 512 yılında yakalandığı hastalığa kadar) makam ve mansıp peşinde koşan, idarecilere yakın olmayı şiddetle arzulayan bir kişilik özelliği sergilemektedir. Gittiği yerde sürekli idarecilere şiirler yazarak onlardan birtakım beklentiler içinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu arzusu uzun bir süre gerçekleşmemiş

23 Kaynaklarda Zemahşerî'nin bir bacağına sakat olduğu, üzerini örtmek için uzun elbise giydiği ve takma bir bacakla hayatını idame ettirdiği belirtilir. Sakatlığının nedeniyle ilgili de; Şiddetli soğuk, çocukluğunda bir kuşun ayağını koparması üzerine annesinin bedduasını alması, bir binekten ya da dandan düşme gibi iddialar vardır. Ancak Zemahşerî bunun şiddetli don sebebiyle soğuktan dolayı olduğunu söyleyerek bunu ispat etme amacıyla kendisini tanıyanların da şahitliğiyle muhataplarını ikna etme gereği duymuştur. Bkz. İbn Hallikân, **Vefâyât**, Dâru Sadır, Beyrut 1977, C.V, s.169; Ebû't-Tayyib Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Fâsî, **el-İkdü's-semin fî tarihi'l-beledi'l-emin**, thk: Muhammed Abdülkadir Ata, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1998, C.VI, s. 38-39.

24 Mustafa es-Sâvî Cüveynî, **Menhecü'z-Zemahşerî fî tefsîri'l-Kur'an ve beyâni i'câzihi**, Dâru'l-Maârif, Mısır 1984, s. 24

25 Nizâmülmülk'ün ikinci oğludur. Melikşah, Berkyaruk ve Muhammed Tapar dönemlerinde vezirlik yapmıştır. Siyasî hataları nedeniyle bir süre vezirlikten azledilerek hapiste tutulmuş, sonrasında Muhammed Tapar'la Berkyaruk arasında cereyan eden ihtilafta Tapar tarafında yer alan Müeyyidülmülk Berkyaruk tarafından öldürülmüştür. Ziriklî, **el-Âlâm**, C.IV, s. 192-193, Abdülkerim Özeydin, "Müeyyidülmülk", **DİA**, C.XXXI, s. 490

26 İsmail Cerrahoğlu, "Zemahşerî ve Tefsiri", **AÜİFD**, C.XXVI, 1983, s. 59

olsa da onun ilme olan iştıyakı artarak devam etmiştir. Özellikle ilim amaçlı seyahatlere çıkmış, önce Sâmanoğulları'nın ilim ve kültür başkenti olan Buhâra'ya oradan Hârizm'e giderek farklı hocalardan dersler almıştır. Bu esnada yazdığı bir şiirle Nizamülmülk'ten makam talebinde bulunmuştur.²⁷ Bu görüşmeye hocası Dabbî aracılık ederek, onun devlet dairesinde görev almasını arzulamıştır. Ancak onun bu talebi muhtemelen, Mu'tezilî olması nedeniyle gerçekleşmemiştir.²⁸ Zemahşerî, Nizâmülmülk'ten beklediği ilgiyi göremeyince Horasan'a gidip orada Ebü'l-Feth Ali b. Hüseyin Erdistânî ve Ubeydullah b. Nizâmülmülk'le tanışarak onlara da methiyeler yazmış, ardından Selçukluların merkezi durumunda olan İsfahân'a geçerek devrin önde gelen ilim merkezlerinde birçok âlimin derslerine katılmıştır. İslâm'a yaptığı büyük hizmetlerinden dolayı Melikşâh'ı öven şiirler inşâd etmiştir.²⁹ Kaynaklarda bu seyahatlerde kimlerden ders aldığıyla alakalı yeterli bilgi bulunmamaktadır.³⁰

500/1107 (yaklaşık 32 yaşlarında) yılından önce Bağdat'a giderek³¹ Hadis âlimi olan Ebü'l-Hattâb Nasr b. Ahmed b. Abdullah b. Batır'dan (ö. 494/1101)³² ve ismi verilmeyen daha başka hocalardan dersler almıştır. Hicaz'dayken Yemen'i ve Arap yarımadasının birçok yerini dolaşmıştır. Yol güzergâhında olduğu için hacca gidiş dönüşlerinde sürekli Bağdat'a uğrayan Zemahşerî'nin hayatında Bağdat âlimlerinin ve meşhur Nizamiye Medreselerinin yeri mühimdir.³³ Oradan Hicaz'a

27 Nizamülmülk'ün ölümü 485/1092 olduğuna göre, Zemahşerî'nin talepte bulunduğu zamanki yaşının 18'li yaşlar olduğu ortaya çıkar.

28 Nuri Yüce, "Zemahşerî", **İA**, C.XIII, s. 510.

29 Zemahşerî, **Divânü'z-Zemahşerî**, şerh: Fâtıma Yûsuf el-Haymî, Dâr-u Sadır, Beyrut 2008, s. 8; Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, s. 264.

30 Zemahşerî'nin hocaları hakkında sürdürülen mühim bir hataya burada işaret etmek istiyorum. Abdülfettah Ebû Gudde'nin de **el-Ulemâü'l-uzzâb** (s. 71, 1 nolu dipnot) adlı eserinde işaret ettiği üzere, Zemahşerî'nin hocaları arasında ismi geçen Ebû Ali el-Hasan Ali b. Muzaffer Nisâbü'rî hakkındadır ki vefâtı 442/1051'dir. **Mu'cemü'l-Üdebâ** (C.III, s. 1016) adlı eserin müellifi Yâkut el-Hamevî tarafından da Nisâbü'rî'nin vefat tarihi h. 442 olarak verilmiştir. Buna rağmen aynı eserde Nisâbü'rî'nin, vefatından 25 sene sonra dünyaya gelen Zemahşerî'ye (d. 467/1075) hocalık yaptığı belirtilmiştir. Yâkut el-Hamevî kaynaklı olduğuna düşündüğümüz bu hata, klasik pek çok Tabakat eseri dâhil olmak üzere bugüne kadar yapılan çalışmaların ekserisi tarafından sürdürülmüştür. Bazı çalışmalarda ise Nisâbü'rî'nin vefâtı 493/1100 olarak belirtilmiş ancak işaret edilen kaynaklarda bu bilgi doğrulanamamıştır.

31 Ali Fâsî, **el-İkdü's-semin**, C.VI, s. 37.

32 Abdülfettah Ebû Gudde, **el-Ulemâü'l-uzzâb ellezîne aseru'l-ilme ale'z-zevâc**, Mektebü Matbuât-ı İslâmiyye, Beyrut 1982, s. 72.

33 Nuri Yüce, "Zemahşerî (Hayatı ve Eserleri)", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, İstanbul 1993, Sayı 24, s. 292.

giderek (502/1109) iki yıl kadar Mekke yakınlarında ikamet eden Zemahşerî, burada bulunduğu esnada hem dersler vermiş hem de ders okumuştur. Sîbeveyh'in (ö. 180/796) meşhur “*Kitâb*”ını³⁴ Abdullah Yâburî'den (ö. 518/1125) okuyarak³⁵ buraya asıl geliş amacını gerçekleştirmiştir.³⁶

Hârizm'de 45 yaşlarındayken (512/1118) yakalandığı şiddetli bir hastalığın ardından çok zayıf ve halsiz düşen³⁷ Zemahşerî'nin hastalığından şifa bulduktan sonra artık sultan ve devlet erkânına methiye yazıp, onlardan makam ve ihsan talep etmekten vazgeçer.³⁸ Hayatında yaşadığı bu zorlu dönem yazdığı eserlerin türlerine de yansımıştır. Hastalığından önce edebî eserlere ağırlık veren Zemahşerî, iyileştikten sonra kendisini tamamen dinî ilimlere vermiş,³⁹ hadis, tefsir, dinî öğüt ve nasihatler içeren kitaplarını hayatının bundan sonraki “ikinci evresinde” yazmıştır.

Yaşadığı sıkıntılardan kurtulunca tekrar Mekke'yi arzulayan Zemahşerî, kaynaklarda belirtildiğine göre, Hârizm'e dönüşünden yaklaşık on yıl sonra tekrar Mekke'ye hareket etmiştir.⁴⁰ 515/1121 tarihindeki hac seferinden dönüşte⁴¹ Şam'a uğramış, Şam valisi olan Tâcûlmülûk'ü (ö 526/1132) ziyaret etmiş, Batınîler ve Hristiyanlarla mücadelede İslâm'a büyük hizmetleri dolayısıyla ona medh-u senâda bulunmuştur (518/1125).⁴²

34 Sîbeveyhi tarafından yazılan ve *Kitâbü Sîbeveyhi* diye de anılan, Arap gramerine dair günümüze ulaşan ilk eser olarak bilinmektedir.

35 Hacı Halîfe, *Süllemü'l-vusûl*, C.II, s. 213.

36 Ali Fâsî, *a.g.e.*, c.VI, s. 37.

37 Carl Brockelmann, *Tarihu'l-edebi'l-arabî*, Arapçaya terc: Abdülhalîm en-Neccâr, Dâru'l-Maârif, Kahire 1959, C.IV, s. 232.

38 Nitekim Zemahşerî tefsirinde ilim ehlinde olmaması gereken vasıfları sayarken şöyle demektedir: Dini öğrenmede amaç liderlik, memlekete yönetici olma, giyim-kuşam ve binek türlerinde zalimlere benzeme, kendi aralarında rekabete girişme, kıskanç karılar gibi haset etme, başka bir ilim adamının etrafında toplananları görünce onlara kötü gözle bakma ve herkesin kendisini önder kabul etmesi için can atma gibi basit emeller peşinde koşmamalıdır. Bu tür adi hedefler peşinde koşan âlimler, Kur'an'da buyurulan “Biz o âhiret yurdunu, yeryüzünde bozgunculuk arzusu bulunmayan kimselere veririz.” âyetinin mefhumundan ne kadar da uzaktırlar. Bkz., Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve uyûnî'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl* (Keşşâf Tefsiri), trc: Muhammed Coşkun vd., ed: Murat Sülün, TYEK., İstanbul 2017, C.III, s. 216.

39 Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz yay., İstanbul 2009, s. 70.

40 Mustafa Öztürk –M. Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”, *DİA*, C.XLIV, s. 235.

41 Ali el-Fâsî, *el-İkdü's-semin*, C.VI, s. 38.

42 Zemahşerî, *Rûûsu'l-mesâil beyne'l-hanefiyye ve's-şafiyye*, thk: Abdullah Nezir Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2007, s. 35; Cerrahoğlu, “Zemahşerî ve Tefsiri”, s. 62.

Mekke'den döndükten sonra Zemahşerî'nin bir türlü gerçekleşmeyen arzusu yerine gelmiş ve Hârizmşahlar Devleti'nin hükümdarı Kutbüddin Hârizmşah (ö. 522 /1128) ona bir ev tahsis ederek itibar göstermiştir. Bu zâtın vefatından sonra oğlu Alâeddin Atsızla da iyi ilişkiler içerisinde olan Zemahşerî, yazmış olduğu *Mukaddimetü'l-edeb* adlı eserini Atsız'a ithaf etmiştir.⁴³

526/1134 senesinde Mekke'ye yaptığı bir yolculuğuyla birlikte, vefatından yaklaşık 5 yıl önce çıktığı bir yolculuğu daha vardır. Zemahşerî bu seferinde Mekke Şerifi olan Zeydî-Mu'tezilî edebiyatçı İbn Vehhâs (ö. 550/1155) ile karşılaşmış ve onun tavsiyesi üzerine *el-Keşşâf* isimli tefsirini burada iken yazmıştır (23 Rebiü'l-âhir 528).⁴⁴

530/1135 yılında tekrar Bağdat'a gitmiş ve burada Ziyâuddîn Ebü's-Saâdât Hibetullah b. Ali b. Muhammed b. Hamza İbnü's-Şecerî'den (ö. 542/1148) ders almıştır. Şecerî, bu seyahati dolayısıyla Zemahşerî'yi övmüştür.⁴⁵ Bağdat'ta üç yıl kaldıktan sonra tekrar gelişinde Nizâmiye Medresesi Hocası Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed Cevâlikî'den (ö. 540/1145) ders okumuş, almış altı yaşındayken ondan icâzet almıştır.⁴⁶ Zemahşerî'nin bu yaşta hala başkalarının önüne diz çöküp onlardan bilmediklerini öğrenmeye çalışması onun bitmek tükenmek bilmeyen ilme olan iştiağını göstermektedir. İlimin kaynaklarına ulaşmak, farklı bilginlerden ve eserlerden faydalanmak için bir tür gelenek halini alan seyahat alışkanlığını Zemahşerî hayatının sonuna kadar sürdürmüştür. Yine bu seyahatlerinden birinde Merv'e gittiği, orada *el-Ensâb* adlı eserin sahibi ünlü tarihçi Abdülkerim es-Sem'ânî (ö. 562/1166) ile görüştüğü onunla ilmi müzakerelerde bulunduğu⁴⁷ zikredilmektedir.

Mekke'de iken Necmüddîn lakabıyla bilinen *Akâid-i Neseî* müellifi Muhammed en-Neseî'nin (ö. 537/1143) Zemahşerî ile görüşmeyi talep ettiği ancak Zemahşerî istemediği için bu görüşmenin gerçekleşmediği aktarılmaktadır.⁴⁸

43 Cerrahoğlu, "Zemahşerî ve Tefsiri", s. 61.

44 Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fî vucûhi't-te'vîl (el-Keşşâf)*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995, C.IV, s. 820.

45 Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, C.VI, s. 2688-2689.

46 Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî*, s. 42; Mehmet Kaya, "İ'rab Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü-Zemahşerî Örneği", *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014, s. 53.

47 Zemahşerî, *Rûûsu'l-mesâil*, s. 34.

48 Rivayete göre Zemahşerî'nin kapısına kadar gelen Neseî, kapıyı çaldıktan sonra içeriden

Muhtelif beldelere seyahatlerinden sonra Hârizm'e tekrar döndüğü, birkaç yıl burada yaşadktan sonra arife gecesi, bölgenin idari ve iktisadi olarak en önemli şehri olan Gürgenç'te 71 yaşında⁴⁹ vefat ettiği bilgisi kaynaklarda yer almaktadır (538/1144).⁵⁰ Zemahşerî'nin vefatından yaklaşık iki asır sonra bölgeye yaptığı seyahatte Hârizm'e uğrayan ünlü Seyyah İbn Battûta (ö. 779/1369), şehrin dışında yer alan Zemahşerî'nin türbesini gördüğünü belirtmektedir.⁵¹

Zemahşerî hakkında yapılan araştırmaların çoğunda onun hiç evlenmediği ifade edilir.⁵² Kendisi de bazı şiirlerinde arkasında eser ve talebe bırakmayı nesil bırakmaya tercih ettiğini belirtmektedir.⁵³ Zemahşerî'nin yaptığı bir evlilikten dolayı pişmanlığını dile getirdiği başka bir beyite⁵⁴ bakılırsa onun evlenip boşandığı ve bundan sonra bir daha evlenmediği anlaşılmaktadır. Lakin bu rivayet doğru olsa bile onun bu evliliğinin çok kısa sürdüğü, müellifin hayatına dokunan olumlu bir yanının olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla ömrünün çoğu ilim yolculuklarında geçen Zemahşerî'nin hayatının kahir ekseriyetini bekâr olarak yaşadığını söylemek

-Kimsin diye soran Zemahşerî'ye,

-Ömer diye cevap verir. Zemahşerî:

-Munsarif ol, yani çek git! der. Neseff:

- Efendim Ömer munsarif olmaz! deyince, Zemahşerî:

-Nekre olunca munsarif olur, demiş ve görüşmeyi kabul etmemiştir. Bkz., el-Kuraşî, **el-Cevâhiru'l-mudiyye**, C.I, s. 394-395; Yani Zemahşerî gramere dair bir kaide üzerinden tanımadığı bir kişinin görüşme talebini reddetmiştir. Kapı ardından birbirleriyle yaptıkları bu konuşmanın dışında ayrıca görüştükleri ise bilinmemektedir.

49 71 yılı hicri yıla göredir. Miladi yıl olarak 69'a tekabül eder. (Ali b. Süleyman Yâfî, **Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân fî ma'rifeti havâdisi'z-zamân**, nşr: Halil el-Mansur, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1997, C.III, s. 206).

50 İbn Kesir, **el-Bidaye ve'n-nihaye**, trc: Mehmet Keskin, Büyük İslâm Tarihi, Çağrı yay., İstanbul 1995, C.XII, s. 403; İmadüddin el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali Ebû'l-Fida, **Târîhu ebi'l-fida**, Dâru't-tibâatî'l-âmire, ty., Kostantiniye, C.III-IV, s. 17; Zirikli, **el-A'lâm**, s. 55.

51 İbn Battutâ, **Tuhfetu'n-nuzzâr**, C. I, s. 279

52 Bkz., Ali Özek, **Zemahşerî ve Arap Lüğatçılığındaki Yeri**, İstanbul 2005, s. 37; Kaya, "İ'rab Değerlendirmeleri", s. 52 Hacı Çiçek, "Zemahşerî ve *Atwaqu'z-zeheb fi'l-mevâiz ve'l-hutab* Adlı Eseri", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 2015, s. 20; Öztürk -Mertoğlu, "Zemahşerî, **DİA**, C.XLIV, s. 235; Şeyh Kamil Muhammed Uveyzâ, **ez-Zemahşerî el-müfessir el-belîğ**, Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1994, s. 56-57; Polat, **Akılci Söyleme Yöneltilen Eleştiriler**, s. 72; Mustafa Sâvî Cüveynî, **Kırâe fî türâsi'z-Zemahşerî**, İskenderiye, Münşetü'l-Maârif, t.y., s. 507.

53 Cüveynî, **Menhecü'z-Zemahşerî**, s. 43.

54 تزوجت لم أعلم وأخطأت لم أصب فيا ليتني قد مت قبل التزوج

Murteza Âyetullah eş-Şirazi, **ez-Zemahşerî lügaviyyen ve müfessiran**, Dârû's-sekâfe, Kahire 1977, S. 108; Zemahşerî, **Rûûsu'l-mesâil**, s. 35; Muhammed Bâkır b. Zeynelâbidîn el-Hansârî, **Ravdâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât**, thk: Esedullah, İsmailiyyân, Tahran, ts., C.VIII, s. 127.

mümkündür. Ardında bir evlat ya da soyunu devam ettiren bir nesil bıraktığına ilişkin hiçbir bilginin de olmaması bu kanaati doğrulamaktadır. Ancak kaleme aldığı ölümsüz eserleriyle ismi ve şanı bugüne kadar gelmiştir. Öyle görülüyor ki kıyamete kadar da ilim erbabı üzerindeki müstesna yeri ve tesiri devam edecektir.

Zemahşerî'nin etnik kimliği konusuna gelince bu anlamda Zemahşerî'nin açık bir beyanı bulunmamaktadır. O dönem Hârizm bölgesinin yönetim ve halkın ekserisinin Türk olmasından⁵⁵ hareketle ilk akla gelen Zemahşerî'nin Türk olduğudur.⁵⁶ Nitekim Türkistan, Semerkand, Buharâ, Taşkent ve Hârizm gibi bölgenin önemli şehirlerinde yetişen, İslâm bilim ve kültürüne tarihine ölümsüz eserlerle katkıları olan pek çok Türk âlimin bulunduğu bir bölge olması göz önüne alındığında Zemahşerî'nin Türk asıllı olduğunu söylemek uzak bir ihtimal değildir. Biyografi âlimi Bursalı Mehmed Tâhir (ö. 1925) *Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri* adlı eserinde Zemahşerî'ye Türk müfessirlerin başında yer verir.⁵⁷ Ömer Nasuhî Bilmen Zemahşerî'nin Türk oluşu ve bıraktığı ilmî mîras nedeniyle kendisinden iftiharla bahseder.⁵⁸ Ünlü Rus Türkolog ve Şarkiyatçı Barthold da (1869-1930) Zemahşerî'yi Türk asıllı kabul ederek o dönemde Zemahşerî ve Şehristânî gibi âlimlerin kendi öz kimliklerini açıklamaktan çekinmiş olabileceklerini vurgulamaktadır.⁵⁹ Zemahşerî'nin Arapça'yı sonradan öğrenmesi ve eserlerinde Arapçayla birlikte Türkçe, Farsça ve Hârizmce'yi de kullanması⁶⁰ bu iddia için kuvvetli bir delil olarak değerlendirilebilir.⁶¹

55 V. V. Barthold, *Tarihi't-Türk fi Asya el-vüsta*, trc: Ahmed es-Saîd Süleyman, Mısır 1996, s. 7.

56 Kazvinî, *Asâru'l-bilâd*, s. 520; Kâmil b. Hüseyin b. Muhammed b. Mustafa, el-Halebî, el-Ğazzî, *Nehru'z-zaheb fi tarih-i Haleb*, el-Matbaatü'l-Marûniye, Halep 1926, C.III, s. 149 (Kâmil el-Ğazzî, Zemahşerî'nin Türk olduğundan şüphe duymadığını açıkça belirtmektedir.).

57 Bursalı Mehmet Tâhir, *Türklerin Ulum ve Fünûna Hizmetleri*, Kitabevi Yay., İstanbul, 1996, s. 29.

58 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1947, C.II, s. 465-466.

59 Orta Asya ve orada yaşayan topluluklar hakkında pek çok eser yazan ve derin bir etnoğrafik bilgiye vakıf olan Barthold'un değerlendirmeleri dikkate şâyandır. (Bkz., V. V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Ankara, 2004, s. 128).

60 Yüce, "Zemahşerî", *İA*, C.XIII, s. 511.

61 Edebi ilimlerde hem yaşadıkları asrın hem de tarihin gördüğü en ileri seviyelere ulaşan bu bölgenin âlimleri arasında iki ya da üç dilde konuşmak, eser yazmak, şiir ve divan sahibi olmak gibi meziyet erbabının sayıları pek çoktur. Zemahşerî'nin talebesi Reşîdüddin Vatvât bunun en güzel örneğidir. Hem Farsça hem de Arapça divanı vardır. Yaşadığı asırda nazmı ve nesri en iyi kullanan bu zât, ulema arasında Arapçanın nahvine belâğatına hâkimiyette eşsiz bir kimse olarak bilinir. Arapça'yla Farsça'yı

Brockellman (ö. 1956) ise Zemahşerî'nin Fars kökenli olduğunu iddia ederek kendi dili olan Farsça'ya hizmet etmediği gerekçesiyle onu eleştirmektedir.⁶² Kezâ Zemahşerî üzerine çalışmalarıyla bilinen Cüveynî ile Kamil Uveyzâ da onun Fars olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶³ Ne var ki Zemahşerî'nin şuûbîyye hareketine⁶⁴ karşı Arapları savunmasıyla, Arapçanın bütün dillere üstünlüğü, Arapların dine hizmetleri ve Farslılara galibiyetiyle övünmüş olması⁶⁵ onun Farslı olduğu iddiasını zayıflatmaktadır.

Arap olduğu iddiasına gelince, henüz küçüklüğünde Arapçayı öğrenmesi için babasının onu ilmin merkezi durumunda olan Buhâra'ya göndermesinden⁶⁶ ve Mekke'de Ebû Kubeys Dağı'na çıkarak Araplara "Ey Araplar atalarınızın dilini gelin benden öğrenin!"⁶⁷ diye haykırdığına ilişkin yaygın kanaatten, kendisinin Arap olmadığı anlaşılmaktadır. Arap dili ve edebiyatıyla ilgili eser veren müellifleri ansiklopedik bir usûlle aktaran Kiftî de (ö. 646/1248) Zemahşerî'yi kendi çağında "acem bilginleri içerisinde Arapçayı en iyi bilen kişi"⁶⁸ olarak tanıtmaktadır. Bir başka husus Zemahşerî'nin yer yer mütevâtir kıraatlere rağmen şaz kıraatleri tercih etmesi meselesidir.⁶⁹ Bu tercih dolayısıyla onun Arap dili zevkine daha uygun olan mütevâtir kıraati zevk edemediği şeklinde yorumlanmış, bu durumun nedeni olarak ana dilinin Arapça olmaması gösterilmiştir.⁷⁰ Söz konusu iddia Zemahşerî'nin Arap değil de acem olduğunu tespit açısından isabetli görünmekle birlikte kıraat

şiiirinde farklı bir üslupla kullanmış, yazdığı bir beyti Arapça, diğerini Farsça olan dörtlükler kaleme almıştır. (Bu ve benzer örnekler için bkz. Hûfî, **ez-Zemahşerî**, s. 17 vd.).

62 Carl Brockelmann, "ez-Zemahşerî", **Dairetü'l-maârifî'l-İslâmiyye**, Arapçaya trc: Ahmed Şentenavî, İbrâhim Zekî Hurşid, Abdülhamid Yunus, İntişarat-ı Cihan, Tahran 1933/1352, C.X, s. 403-404.

63 Cüveynî, **Kırâe fî türasi'z-Zemahşerî**, s. 8; Muhammed Uveyzâ, **ez-Zemahşerî**, s. 9; Polat, **Akılci Söyleme Yöneltilen Eleştiriler**, s. 63-64.

64 Şuûbîler: Arapları küçük düşürmek arzusıyla, Arap olmayan milletlerin Araplardan üstün olduğunu ya da en azından Araplarda diğerlerinden farklı bir fazilet olmadığını savunan siyasî, fikrî ve edebî harekete verilen isimdir. Bkz., Ahmet Emin, **Duha'l-İslâm**, Mektebetü'l-Üsra, Mısır 1997, C.I, s. 67 vd.

65 Muhammed Uveyzâ, **ez-Zemahşerî**, s. 9, 37-38.

66 Muhammed Uveyzâ, **a.g.e.**, s. 34.

67 Bilmen, **Tefsir Tarihi**, C.IV, s. 464; Zemahşerî'den rivayet edilen bu sözün kaynağına ilişkin yaptığımız araştırmalarda verilen kaynak dışında ikinci bir kaynağa rastlayamadık.

68 Kiftî, **İnbâhü'r-ruvât**, C.III, s. 270.

69 Mehmet Dağ, "Zemahşerî Özelinde Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumuna Eleştiriler" –Ekmeleddin Bâbertî Örneği-, **Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 40, Erzurum 2013, s. 75.

70 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.I, s. 30 (Editöre ait giriş).

tercihlerinin daha çok mezhebî aidiyetin tesiriyle yapılmış olabileceği ihtimali göz ardı edilmemelidir.

Diğer taraftan dönemin kendi şartları içerisinde bunun pek bir öneminin olmadığı anlaşılmakta, etnik aidiyetle ilgili hassasiyetlerin ulusçuluk akımının yaygınlaşmasıyla yükselişe geçtiği bilinmektedir. Nitekim Zemahşerî'nin ders aldığı hocaları, ders okuttuğu ve icazet verdiği talebeleri; gezip dolaştığı coğrafya, görüştüğü idarecilerle yardımını gördüğü kimselere bakıldığında, insanların İslâm kimliğinden öte bir etnik aidiyete itibar etmedikleri görülür. Aralarındaki ortak payda din ve dil birliğidir. Nitekim İslâm tarihi boyunca Arapça, Endülüs'ten Çin'e kadar Müslümanların kaynaşması açısından maya işlevi görmüştür.⁷¹ Türklerin kullandığı Çağatay ve Kıpçak lehçelerinin dinî terminolojiyi karşılaması mümkün olmadığı için⁷² ilk başta namaz, oruç, abdest, gibi kavramlar Farsça'dan alınmış, pek çok Türk asıllı müellif de eserlerini Arapça yazmak durumunda kalmıştır.⁷³ Bu durum Osmanlılar zamanında Arapça ve Farsça'nın karışımı bir dilin ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁷⁴ Buna rağmen Ebüssuûd, Taşköprizâde, Hacı Halîfe gibi âlimler ilim dili olarak Arapça'yı kabul etmişler, eserlerinin çoğunu Arapça yazmışlardır. Öyleyse başta bölgenin Türk kimliği olmak üzere söz konusu iddialar birlikte değerlendirildiğinde Zemahşerî'nin Türk olduğu yönündeki iddiaların daha güçlü ve daha tutarlı olduğu neticesine ulaşılabilir. Türk olmanın dışında ikinci kuvvetli ihtimal Fars kökenli olabileceğidir ki bu ihtimal onun Arap olmasından daha kuvvetli görünmektedir.

71 Makkarî'nin **Ezharü'r-riyaz fi ahbari iyaz** adlı eserinde (s. 330) Ebû İsmâil Yakup b. Şerîr adında bir âlimden bahsederken söyledikleri konumuz açısından örnek teşkil etmektedir: **وهي للبلد في لسان الترك، والمجاورة لبلاد ما وراء النهر، وهو على كل الإطلاق، أفضل الفتيان في عصره، وأعتلهم والرجل تركي، وبلاده من بلاد الترك، المجاورة لبلاد ما وراء النهر، وهو على كل الإطلاق، أفضل الفتيان في عصره، وأعتلهم وأذكاهم وأوعاهم وكان كاتب سلطان خوارزم، فاستعفى، وهو يكتب باللسانين: العربية والفارسية، ويحسن**

72 Büyük âlim el-Bîrûnî (ö. 453/1051) kendi ana dili olan -Hârizm Türkçesi- ilim dili olmadığı için kendisine yabancı olan ve kullanışta müşkilât çektiği Arab ve Fars dillerinde yazmak mecburiyetinde kaldığını belirtmiştir. Ardından kavramları ifadede yetersiz kalan bir dilde ilim yapmanın yalak üzerine çıkan bir deve kabilinden garib görüleceğini söylemiştir (Zeki Velidî Togan, **Tarihte Usûl**, İstanbul 1981, s. 29).

73 Bu noktada yer yer mezhepsel farklılıklara dayalı, dışlanmaların ve ötekileştirmelerin (mihne) yaşandığı gerçeğiyle, etnik aidiyetin sorun edilmemesini bir birine karıştırmamak gerekir. Ayrıca gerek Zemahşerî'nin gerek muasır başka müelliflerin “künye” ve “nisbe”lerine baktığımızda etnik aidiyet yerine mezhebî nitelendirmelerin öne çıktığı görülmektedir.

74 Kâmil el-Gazzî, **Nehru'z-zeheb** C.III, s. 148-149

a. Hocaları

İlk tahsilini babası Ömer b. Ahmed'ten (ö. 495/1101) alan Zemahşerî, hayatı boyunca hem talebe hem hoca olmaya gayret ederek yaptığı seyahatlerde karşılaştığı hocalardan ders almaktan imtina etmemiştir. Hatta vefatından beş yıl önce 66 yaşındayken Bağdat'a uğradığında zamanın büyük âlimlerinden Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed Cevâlikî'den (ö. 540/1145) ders okuması ⁷⁵ bu durumu açıklayan çok güzel bir örnektir.

İlmi şahsiyetinin oluşmasında dönemin en büyük âlimlerinden Mu'tezilî âlim Mudar Mahmûd b. Cerir ed-Dabbî İsfahânî'nin (ö. 507/1113) payı büyüktür.⁷⁶ Nahiv, Tıp ve Dil üstadı olan Dabbî, Hârizm'e Mu'tezilî düşüncüyü taşıyan ve yayan kimse olarak kabul edilir.⁷⁷ Dabbî, talebesini maddi-manevi her yönden desteklemiş, Zemahşerî ile münasebetleri hoca-talebe ilişkisinden daha ileri bir düzeyde devam etmiştir. İhtiyacı olduğunda Zemahşerî'ye para yardımı yapmaktan kaçınmamış, onun adına Nizâmülmülk'ten kadro talebinde bulunmuştur. Taassup derecesinde Mu'tezilî olan Dabbî, kendisinden sonra davasına sadık bir davetçi olarak Zemahşerî'yi yetiştirmiştir.⁷⁸ Zemahşerî de üzerine aldığı bu sorumluluğu hakkıyla yapmaya gayret etmiş, hayatı boyunca Mu'tezilî düşüncenin dâiliğini yapmıştır. Hatta bir yere gireceğinde, kapıcıya kendisini tanıtırken "Ebû'l-Kâsım el-Mu'tezilî" şeklinde mezhep nisbesiyle takdim etmesi, onun ne kadar koyu bir Mu'tezilî olduğunu göstermektedir.⁷⁹ Onun mahir bir dil üstadı olmasını istemesi de davasını savunmada dili iyi kullanmanın zarureti olan inancı nedeniyledir.⁸⁰ Bundan başka Zemahşerî'nin Mu'tezilî fikirlere meylinde etkisi olduğu kabul edilen hocaların başında Mu'tezilî-Zeydî müfessir, kelâm ve fıkıh âlimi Hâkim el-Cüşemî (ö.

75 Cüveynî, **Menhecü'z-Zemahşerî**, s. 42; Kaya, "İ'rab Değerlendirmeleri", s. 53

76 el-Hamevî, **Mu'cemü'l-üdebâ**, C.VI, s. 2685

77 el-Hamevî, **a.g.e.**, C.VI, s. 2686; Dâbbî'den daha önce bu topraklara i'tizâlî düşüncüyü yaymak için gelen kimsenin Vâsıl b. Ata'nın gönderdiği Hafs b. Sâlim olduğu bilinmektedir. Bkz., Ebû'l-Kâsım Ka'bî, **Kitâbü'l-makâlât**, thk: Hüseyin Hansu, Racih Kürdî ve Abdülhamid Kürdî, İstanbul 2018, Ammân 2018, s. 160.

78 Mu'tezile adına bölgede yapılan çalışmalar sonuç vermiş, "Hârizmli" kelimesi Mu'tezilî nisbesiyle eşanlamlı hale gelmiştir. Öyle ki, Hârizmli Sünnîlerin kendilerini ifade için Sünnî olduklarını söylemeleri karşı tarafı ikna etmiyordu ayrıca Mu'tezilî olmadıklarını belirtmeleri kendilerinden istenir hale gelmişti. (bkz., Yâkut el-Hamevî, **Mu'cemü'l-üdebâ**, C.V, s. 2192).

79 İbn Hallikân, **Vefayât**, C.V, s. 170

80 Cüveynî, **Menhecü'z-Zemahşerî**, s. 27-28

494/1101)⁸¹ gelmektedir. Cüşemî yazdığı eserlerle Kâdî Abdülcebbâr ile Zemahşerî arasındaki bağın sağlanması açısından Mu'tezile literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur.⁸² Cüşemî'nin *et-Tehzîb fî tefsîr* adlı tefsiri Zemahşerî'nin tefsirinin ana kaynakları arasındadır.⁸³ Kelâm ilmine dair *Uyûnu'l-mesâil fî'l-usûl* adlı Mu'tezile öğretilerinin birincil kaynakları arasında sayılabilecek önemli bir eseri vardır.⁸⁴ Zemahşerî'nin düşünce dünyasına etki eden bir başka isim Mu'tezilî kelâm bilgini Rüknuddîn ibnü'l-Melâhimî el-Hârizmî'dir (ö. 536/1141).⁸⁵ İbnü'l-Melâhimî,⁸⁶ Zemahşerî'den tefsir; Zemahşerî de ondan kelâm ilmini okumuştur.⁸⁷

Amelde Hanefî mezhebinin görüşlerini takip eden Zemahşerî, usûlde Mu'tezilî olan Şeyh Sedid Hayyâtî'den⁸⁸ Hanefî fikhını okumuştur. Ayrıca Bağdat seferi esnasında Ebü'l-Hitâb Nasr b. Ahmed b. Abdullah b. Batır'dan (ö. 494/1101)⁸⁹ hadis, Mekke'de iken tanıştığı Ebûbekir Abdullah b. Talha Yâburî'den de (ö. 518/1125) Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserini okumuştur.⁹⁰

81 Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrame el-Cüşemî el-Beyhâkî, usûl ve kelâm âlimidir. Beyhak'a bağlı Cüşem köyünde doğdu (413/1022). Nişabur başta olmak üzere çeşitli yerlerde okudu. Amelde Hanefî, itikatta Mu'tezilî-Zeydî'dir. Zeydîlerin çoğunlukta olduğu San'a (Yemen) şöhreti yayıldı. 494/1101 tarihinde Mekke'de Cebriyye hakkında yazdığı bir risâle nedeniyle öldürüldüğü rivayet edilmektedir. (Bkz. Ziriklî, *el-A'lâm*, C.V, s.289; Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, C.II, s. 463).

82 Ramazan Yıldırım, *Mu'tezile'nin Kelâmî Polemikleri –Hâkim el-Cüşemî Örneği-*, İşaret Yay., İstanbul 2016, s. 39.

83 Cüşemî'nin *et-Tehzîb fî tefsîr* adlı eseriyle Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* ını karşılaştıran Adnan Zerkûr, söz konusu iki eser arasındaki benzerliklere işaret ederek pek çok örnek eşliğinde Zemahşerî'nin Cüşemî'den etkilenmiş olduğunu ispatlamaya çalışır. (bkz., Adnan Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecühü fî tefsîri'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risâle, Dımaşk 1971, s. 459-482).

84 Bu önemli eserin şimdiye kadar bilinen tek nüshası üzerinden tahkikî neşri Ramazan Yıldırım tarafından yapılmıştır. Bkz., el-Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnu'l-mesâil fî'l-usûl*, thk: Ramazan Yıldırım, Dâru'l-İhsân, Kahire 2018.

85 İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk: Susanna Diwald Wilzer, Beyrut 1961, s. 119; Öztürk-Mertoğlu, "Zemahşerî", *DİA*, C.XLIV, s. 235.

86 Felsefeye karşıtlığıyla bilinen İbnü'l-Melâhimî'nin bu sahada yazdığı *Tuhfetü'l-mütekellimîn fî'r-redd ale'l-felâsife* adlı eseriyle kelâm konularını esas alan *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'd-dîn* adlı eserleri bilinmektedir.

87 Rüknuddîn el-Melâhimî, *Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk: Wilferd Madelung, Mardin McDermont, London 1991, (Eserin mukaddimesi) s. 3.

88 Şeyhu'l-İslâm Sedid b. Muhammed el-Hayyâtî, Hanefî fakihidir. Aynı zamanda Arap belâgatında çığır açan Yusuf es-Sekkâkî'nin de hocasıdır. Hayyâtî nisbesi meşhur Mu'tezilî âlim Ebü'l-Hüseyn el-Hayyat'ın bazı görüşlerini benimseyenlere verilen isimdir. Ma'dûm konusunda ifrata düştükleri için kendilerine "ma'dûmiyye" de denilmiştir. (Bkz. Kuraşî, *Cevahiru'l-mudiyye*, C.II s. 225, 305; Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Dâru'l-âfak, Beyrut 1977, s. 165).

89 Suyutî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk: Ali Muhammed Ömer, Kahire 1396, s. 120

90 Hacı Halife, *Süllemü'l-vusûl*, C.II, s. 213.; Çiçek, "Zemahşerî ve Atwaqu'z-zeheb Adlı Eseri", s. 31-35; Kaya, "İ'rab Değerlendirmeleri", s. 53-54.

Ebü'l-Hasan Ali b. Hamza b. Vehhâs b. Ebi't-Tayyib (ö. 550/1155)⁹¹ ile hem hocalık hem talebelik ilişkisi olmuştur. Zeydîyye mezhebinde imam olarak kabul edilen bu zat aynı zamanda Zemahşerî'ye *el-Keşşâf*'ı yazmasını telkin eden kişidir. Zemahşerî, tefsirin girişinde söz konusu zattan övgü dolu sözlerle bahseder.⁹² Ayrıca her ikisi de karşılıklı olarak birbirlerine beyitler yazarak iltifat etmişlerdir.⁹³ Zemahşerî'nin Zeydîlerle⁹⁴ kuvvetli ilişkisi Mu'tezile-Zeydiyye ilişkisi ve etkileşimi açısından önemlidir. Zira her iki ekol de birbirine fikrî açıdan benzerliğin ötesinde bir yakınlık arz etmektedir. Bu durumda hiç şüphesiz birbirleriyle hoca talebe ilişkisi içinde olmaları, siyasî, fikrî ve coğrafi vb. hususlarda aynı kaderi paylaşmaları etkili olmuştur. Keza pek çok Zeydî ulema, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirini benimsemiş, ona şerh ve haşiyeler yazmışlardır.⁹⁵

b. Öğrencileri

Kaynaklarda Zemahşerî'nin pek çok talebesinin olduğu belirtilir. Sık sık seyahat ettiği için gezdiği yerlerde hem okumuş hem de okutmuş böylece hoca-talebe ilişkileri açısından geniş bir çevreye sahip olmuştur. Düzenli bir medrese hayatı olduğu bilinmemekle birlikte gittiği her yerde onun ilminden istifade etmeyi arzulayan kimselerce teşekkül eden ders halkalarında ilmî faaliyetlerde bulunmuştur.⁹⁶ Çoğunlukla uzmanı olduğu alanda yani Arap dili ve edebiyatı üzerine dersler vermiştir. Nitekim Kıftî'ye göre Zemahşerî, Acemler içinde Arapçayı ve

91 Zirikli, *el-A'lâm*, C.IV, s. 318; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, thk: Ahmet Arnaût, Dârü İhyâi't-Türâs, Beyrut 2000, C.XXI, s. 250.

92 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s. 8

93 Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, C.III, s. 268; Ali el-Fâsî, *el-İkdü's-semin*, C.V, s. 288-290

94 Zeydiyye, siyasî olarak Zeyd b. Ali 122/740 tarafından başlatılan bir hareket olup, ilk defa Kasım Ressi (ö. 246/860) tarafından ilkeleri sistematize edilmiştir. Temel mezhep esasları, Tevhid, Adl, el-Va'd ve'l-Va'id, el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker ve İmâmettir. Zeydiyye'nin ayırt edici niteliği imâmet öğretileridir. İmâmetin Hasan ve Hüseyin evladından ilim, cesaret, takvâ, adl, hür, erkek ve reşid olma gibi gerekli nitelikleri taşıyan ve imâmetini ilan edip, kendi adına davette bulunarak mücadeleye giren kişinin hakkı olduğu anlayışını benimserler. İsnâaşeriyye Şîası imâmetin Hz. Hüseyin'den sonra onun evladında olduğunu, imamın isminin nasta açıkça belirtildiğini, imamların masum ve sayılarının da on iki olduğunu ileri sürerken; Zeydîler, Hz. Hüseyin'den sonra imâmetin Hz. Hasan ve Hüseyin soyuna mahsus olduğuna inanan ancak imamlar hakkında iddia edilen "masumiyet" ilkesini ve "on iki imam" sınırlamasını kabul etmeyen fırkadır. (bkz. Mehmet Ümit, "Hazar Zeydîleri ve Mu'tezilîler", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl 6, sayı 1, 2011, s. 232).

95 Bkz. Zirikli, *el-A'lâm*, C.VII, s. 140; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed Havlânî Şevkânî, *el-Bedrü't-talî bi-mehasin men ba'de'l-karnî's-sabî'*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut t.y., C.II, s. 279; Adil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirin*, C.I, s. 364.

96 Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, C.III, s. 268.

Arap dilinin inceliklerini en iyi bilen kişidir.⁹⁷ Bu konudaki şöhreti İslâm beldelerine yayılmış, şair ve edipler ondan övgüyle söz etmiş, kitaplarının rivayeti için kendisinden icazet talebinde bulunmuşlardır.⁹⁸ Kendisine gelen bu taleplere kimi zaman olumlu kimi zaman olumsuz cevap vermiştir. Öğrencilerinden bazıları şunlardır:

İbn Sa'dûn Kurtubî, (ö. 567/1172)⁹⁹ Kıraat, Kur'an ilimleri, Hadis ve Arap dilinde müteahhirîn imamlardan biri olarak kabul edilir. Hârizm'de Zemahşerî'den Arap dili ve edebiyatını öğrenmiştir.¹⁰⁰ "Hârizm'in Hatibi" ünvanıyla meşhur Muvaffak b. Ahmed Mekkî (ö. 568/1173)¹⁰¹ Zemahşerî'den Arap diline ait incelikleri öğrenmiş, Zemahşerî'nin bir başka talebesi olan Şeyhu'l-Mu'tezile lakaplı Mutarrızî'den (ö. 610/1213)¹⁰² yine dil üzerine ders almıştır.

Zemahşerî ile muasır olan tabakat müelliflerinden Abdulkerim b. Muhammed es-Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) verdiği bilgiye göre Taberistan'da Ebû'l-Mehâsin İsmail b. Abdullah et-Tavîlî, Zemahşer'de Ebû Amr Âmir b. Hasen es-Simsâr, Ebyurt'ta Ebû'l-Mehâsin Abdurrahîm b. Abdullah Bezzâz, Semerkant'ta Ebû Sa'd Ahmed b. Mahmud eş-Şâşî, Hârizm'de Ebû Tâhir Sâ mân b. Abdilmelik Fakih gibi daha başka birçok talebe yetiştirmiştir.¹⁰³ Zemahşerî'den icazet alan kadınlar da olmuştur. Bunlardan birisi de Zeyneb bintu's-Şâ'rî'dir (ö. 615/1218). Hadis ve fıkıh ilmiyle uğraşmış¹⁰⁴ Zemahşerî'den de hadis rivayet etmiştir.¹⁰⁵

97 Kıftî, **a.g.e.**, C.III, s. 270.

98 Söz konusu icazet talebinin güzel bir örneği, İskenderiye'den Hafız Ebû Tahir es-Silefî'nin (ö. 576/1181) Zemahşerî'den icazet talebinde bulunmasıdır. Ancak Zemahşerî onun bu talebini geri çevirmiştir (bkz. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, **Tarihu'l-İslâm ve vefeyâtî'l-meşahiri ve'l-a'lâm**, C.XI, s. 697; Ahmet Emin, **Zuhru'l-İslâm**, Müessesetü Hindâvî, Kahire 2012, s. 756).

99 Mustafa Çetin, "İbn Sa'dûn el-Kurtubî", **DİA**, 1999, C.XX, s. 299.

100 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, **el-İber fi haberi men gaber**, thk: Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ts., C.III, s. 53; İbn Hallikân, **Vefâyât**, C.VI, s. 171.

101 Kuraşî, **el-Cevâhiru'l-mudiyye**, C.II, s. 188.

102 Ebû'l-Feth Nâsır b. Abdu's-Seyyid b. Ali el-Hârizmî, el-Mutarrızî, el-Haneffî. "Şeyhu'l-Mu'tezile" ve "halifetü'z-Zemahşerî" lakaplarıyla anılır. Edebî ilimlerde söz sahibidir. Bazı kaynaklarda Zemahşerî'nin talebeleri arasında sayılır ancak Zemahşerî'nin vefat ettiği yılda doğduğu için bu mümkün değildir. Onun görüşlerinin takipçisi olması dolayısıyla söz konusu iddianın dile getirilmiş olması muhtemeldir. (bkz. Zehebî, **Siyer-i a'lamü'n-nübelâ**, C.XXII, s. 28; Yâkut el-Hamevî, **Mu'cemü'l-üdeba**, C.VI, s. 2741).

103 Sem'ânî, **el-Ensâb**, thk: Abdurrahman b. Yahya vd., Haydarabad 1962, C.VI, s. 316.

104 İbn Hallikân, **a.g.e.**, C.II, s. 344; Safedi, **el-Vâfi bi'l-vefâyât**, C.XV, s. 41; Zehebî, **Tarihu'l-İslâm ve vefeyâtî'l-meşahiri ve'l-a'lâm**, C.XI, s. 697.

Vatvât lakâbıyla meşhur, ünlü şair, büyük dil üstadı Reşîdü'd-dîn Muhammed b. Abdü'l-Celîl Belhî de (ö. 573/1177)¹⁰⁶ Zemahşerî'nin talebesidir. Arapça ve Farsça divanı olan bu zât, Belh Nizâmiye Medresesi'nde okumuş, Hârizmşâhlar Atsız (ö. 551/1156) ve İlaslan (ö. 576 /1174) dönemlerinde münşî ve şair olarak hizmet etmiştir.¹⁰⁷

Zemahşerî'nin kendisiyle muasır olan Gazzâlî ile görüştüğü bilinmemektedir.¹⁰⁸ Ancak Muhammed el-Harezmi'nin (ö. 571/ 1175) hem Zemahşerî'den ders aldığı hem de Gazzâlî ile tanış olduğu nakledilmektedir.¹⁰⁹ Gazzâlî'nin vefatı Zemahşerî'den önce olduğu için muhtemeldir ki söz konusu bilginin Zemahşerî ile görüşmesi Gazzâlî'den sonra vukû bulmuştur. Bu durumda Zemahşerî'nin Gazzâlî'den ve eserlerinden haberdar olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Zemahşerî'nin Gazzâlî'den gelen bir suale cevap mahiyetinde kaleme aldığı bir eserinin olduğunu kaynaklar işaret etmektedir. Eserin ismi *Kasîdetü fî suâli'l-Gazzâlî an cûlûsillah ale'l-arşi ve qusûri'l-ma'rifeti'l-beşeriyyedir*.¹¹⁰

105 Söz konusu rivayetler için bkz., İbnü'l-Adîm, **Bugyetü't-taleb fî tarihi Haleb**, thk: Süheyl Zekâr, Dâru'l-fîkr, t.y., C.II, s. 726, C.III, s. 1030, 1056.

106 Yâkut el-Hamevî, **Mu'cemü'l-üdeba**, C.VI, s. 2631-2632.

107 Gülseren Ceceli Dursun, "Hârizmşâhlar Devrinde İlmî Hayat", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniv. SBE., İstanbul 215, s. 11.

108 Zemahşerî ile Gazzâlî'nin görüştüğü bilinmemekte ancak kaynaklarda aslı olmadığını düşündüğümüz bir bilgi yer almaktadır. Bu bilgide bir taraftan Zemahşerî cinleri inkârla itham edilmekte bir taraftan da tıpkı i'tizâlî görüşlerinden dolayı tevbe ettiği iddiası gibi tabiri caizse Zemahşerî'nin yola geldiği, Gazzâlî ile görüştüğünden sonra ikna olduğu izlenimi verilmektedir. Rivayete göre, insanların ve cinlerin müftüsü olan İmâm Gazzâlî bir gün yanındaki cinlere âlemde olup bitenlerden sual etti. Onlar da Zemahşerî'nin bir tefsir yazdığından ve yarısına kadar geldiğinden bahsettiler. Gazzâlî cinlerden o yazılan kısmı kendisine getirmelerini istedi ve onlar da getirdiler. Gazzâlî gelen metni istinsah edip aslını geri gönderdi. Daha sonra iki âlim bir araya gelince Gazzâlî yanındaki Keşşâf'a dair olan metni Zemahşerî'ye gösterdi. Zemahşerî hayretler içerisinde kaldı. Kendisinden başka kimsenin görmediği bu nüshanın nasıl ele geçirildiğine şaşırды. Gazzâlî de bu durumun cinler vasıtasıyla gerçekleştiğini söylemesi üzerine Zemahşerî onların varlığını itiraf etmek zorunda kaldı.(bkz., İsmail Hakkı Bursevî, **Ruhû'l-beyân**, Dâru'l-fîkr, Beyrût, t.y., C.I, s. 4). Ancak ne var ki bu rivayette açık bir anakronizm görülmektedir. Çünkü Gazzâlî'nin vefatı bilindiği üzere 505/1111'dir. Hâlbuki Zemahşerî tefsirinin sonunda da belirttiği gibi söz konusu eserini yazmaya 526 yılında başlamış ve 528 yılında bitirmiştir. Yani Gazzâlî'nin vefatından 21 yıl sonra yazmaya başlamış 23 yıl sonra da bitirmiştir. (Bkz., Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 820). İkincisi Zemahşerî'nin cinlerin hakikatını inkâr etme gibi bir durumu yoktur. Tefsirin ilgili yerlerinde bunu görmek mümkündür ancak o cinlerin ve şeytanların insana musallat olmasını, onları çarpmasını reddetmektedir. Araplar arasında bu konuda inanılması güç hadiselerin anlatıldığından bahsetmekte ancak hiçbirisinin asıllarının olmadığını belirtmektedir. (bkz., Zemahşerî, **a.g.e.**, C.I, s. 315-316).

109 Bağdathî, **Hediyyetü'l-ârifin**, İstanbul 1951, C.II, s. 98.

110 Brockelmann, **Tarihu'l-edebi'l-arabî**, C.V, s. 237.

Henüz yazma halinde olduğu belirtilen bu eserin muhtevası hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz.

c. Eserleri

Zemahşerî hayatını ilme, eser yazmaya ve öğrenci yetiştirmeye adanmış bir müellif olarak geride çok sayıda eser bırakmıştır. Tefsir, hadis, kelâm, tarih, fıkıh, coğrafya ve Arap dili gibi birçok sahada yazdığı eserler içerisinde bilhassa dil ve edebiyat sahasındaki eserleriyle *el-Keşşâf* adlı tefsiri kendi sahalarında birer şaheser niteliğindedir. Eserlerinde kullandığı dil, *Mukaddimetü'l-edeb* adlı sözlük hariç tamamı Arapçadır. Bu eserini ise Arapça-Farsça-Türkçe karışımı bir dille yazmıştır.¹¹¹

Biyografi kaynaklarında Zemahşerî'ye ait muhtelif sayıda eserler zikredilmiştir. Yâfiî (ö. 768/1367) otuz civarında eseri olduğunu söylerken,¹¹² Yakût el-Hamevî (ö. 626/1229) kırk dokuz tanesini saydıktan sonra daha başka da eserinin olduğuna işaret eder,¹¹³ Bağdatlı İsmail Paşa da (ö. 1920) elli bir eserini zikreder.¹¹⁴ Cerrahoğlu'nun verdiği listede ise eserlerin sayısı altmış beşe ulaşmaktadır.¹¹⁵ Söz konusu kaynaklarda ve Zemahşerî üzerine yapılan son dönem doktora çalışmalarında¹¹⁶ müellifin eserleriyle ilgili geniş malumat bulunmaktadır. Konuyla doğrudan alakalı olmaması nedeniyle aynı bilgilerin burada tekrar edilmesi gerekli görülmemiştir.¹¹⁷

Birçok alanda eser bırakan Zemahşerî'nin kelâm ilmine dair *Kitâbü'l-Minhâc fî usûli'd-dîn* adlı küçük hacimli bir eseri vardır. Eser *el-Minhâc fî Usûli'd-dîn (A Mu'tezilite Creed of Zamahsari)* başlığıyla Sabine Schmidtke tarafından Almanca'ya

111 Ali Özek, *Zemahşerî ve Arap Lüğatçılığındaki Yeri*, s. 55; *Hadâyiqu's-Sihr fî Deqâyıki 'ş-Şi'r* adlı eseri de farsçadır. (Bkz., Hacı Çiçek, *Zemahşerî ve atvaku'z-zeheb*, s. 38).

112 Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, C.III, s. 206.

113 Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdeba*, C.VI, s. 2691.

114 Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, C.II, s. 402-403.

115 İsmail Cerrahoğlu, "Zemahşerî ve Tefsiri", 63-65; (Eserler hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz., Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, C.III, s. 206; Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdeba*, C.VI, s. 2691; Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin*, İstanbul 1951, C.II, s. 402-403; Bimen, *Tefsir Tarihi*, C.II, s. 469-470; Hûfî, *ez-Zemahşerî*, s. 245-283; Brockelmann, *Tarihu'l-edebi'l-arabî*, C.V, s. 216-238; Nuri Yüce, "Zemahşerî (Hayatı ve Eserleri)", ss. 289-316; Çiçek, "Zemahşerî ve Atvaqu'z-zeheb", s. 41-55.

116 Bkz., Çiçek, "Zemahşerî ve Atvaqu'z-Zeheb", s. 41-55.

117 Nuri Yüce, "Zemahşerî (Hayatı ve Eserleri)", ss. 289-316; Çiçek, "Zemahşerî ve Atvaqu'z-zeheb", s. 41-55.

tercüme edilmiş (Almanya 1997), aynı yazar tarafından 2007 yılında tahkik edilerek neşredilmiştir.

Zemahşerî'nin kelâmî görüşlerini kapsamlı olarak anlamak için bu muhtasar eser yeterli değildir. Soru cevap üslubuyla (فإن قلت: قلت) yazılan eserde kelâma dair pek çok konu ele alınmakta, iddiaları ispatlama gayreti güdülmemektedir. Eserde Mu'tezile içerisinde Şeyhayn olarak bilinen Ebû Ali Cübbâî (ö. 303/916) ile Ebû Hâşim Cübbâî'den (ö. 321/933) ve Kâdî Abdülcebbâr'dan (ö. 415/1025) nakillere rastlamak mümkündür. Mezhep içerisindeki söz konusu isimler arasındaki ihtilaflara da kısa kısa yer veren Zemahşerî'nin, çoğu zaman bu görüşlerden hangisine meylettiğini kestirmek güçtür. Dolayısıyla mezhep içerisinde hangi ekole mensup olduğuna dair düşünceler hep ihtiyatlı bir dille söylenegelmiştir. Bu belirsizlik tefsirindeki açıklamalarla biraz daha aralanmakta bu vesileyle onun ekoller içerisindeki konumuna ilişkin kuvvetli verilere ulaşma imkânı elde edilmiş olmaktadır. Eserinde yer verdiği muhalif gruplar arasında Hristiyan, Yahudi ve Brahmanların gibi dinlerin yanı sıra Eş'arîlerin de başta geldiği görülmektedir. Yalnız Mu'tezile ıstılahındaki Eş'arîler kavramının sünnîleri kapsayan bir anlama sahip olduğunu belirtmekte yarar var. Bunun dışında Mâtürîdîlikten ve Mâtürîdî bilginlerden söz edilmemektedir.

el-Minhâc'da yer yer Kur'an âyetlerine yer verilirken daha çok akli metotlar ve te'viller diyalektik üslupla ele alınmıştır. Bunun yanında hadislerle yalnızca birkaç yerde verildiği¹¹⁸ ve onların da mezhebî görüşler doğrultusunda te'vil edildiği görülmektedir.

el-Minhâc'ın sonunda imâmet meselesi dışında kelâmın her meselesini açıkladığını belirten müellifin¹¹⁹ bu meseleyi niçin ele almadığı bilinmez. Ancak içinde yaşadığı asrın siyasî durumunun bu hususu ele almamasında etkili olduğu düşünülebilir. Ya da bir daha iktidar yüzü görmeyecek kadar zayıf düşen kendi mezhebi açısından bu meselenin pek bir öneminin olmadığını düşünmüş olabilir ki vakıa da bu yönde cereyan etmiştir.

118 Zemahşerî, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*, thk: Sabine Schmidtke, Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Ulûm, Beyrut 2007, s. 29, 50, 59.

119 Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 71.

Söz konusu eser üzerinde iki adet yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Birincisi M. Ragıp Kaplan tarafından “Zemahşerî’nin *el-Minhâc fî usûli’-d-dîn* Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri” (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012) adlı çalışmasıdır. İkincisi ise Hüseyin Rahmi Köse tarafından “Zemahşerî’nin *el-Minhâc fî usûli’-d-dîn* Adlı Eseri Bağlamında Usûl-i Hamse’ye Dair Görüşleri” (Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017) ismini taşımaktadır. Her iki çalışma da yüksek lisans düzeyinde olup daha çok *el-Minhâc* çerçevesinde Zemahşerî’nin görüşleri açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak çalışmaların Zemahşerî’nin görüşlerinin tam olarak hangi düzleme oturduğunu netleştirecek kapsamda olmadığını belirtmekte yarar var. Özellikle Behşemî-Hüseynî meselesine neredeyse hiç temas edilmemiş olmasıyla müellifin düşüncelerinin hem Mu‘tezile içerisindeki diğer bilginlerle hem de sünîlerle ayrıldığı ya da kesiştiği noktalara temas etmemiş olmaları bu noktada bir ihtiyacın devam ettiğini göstermiştir.

2. Hârizm’in Siyasî Tarihi

Zemahşer, Hârizm’in büyük köylerindendir.¹²⁰ Hârizmle arası dört mil (yaklaşık altı km) uzaklığındadır.¹²¹ Hârizm ise Ceyhun ırmağının¹²² (Amuderya) iki yakası boyunca uzanan arazinin adıdır. Başkenti Arapların “Cürcâniye” olarak adlandırdıkları “Gürgenç” şehridir. Ceyhun ırmağı deltasının da orta Asya’nın hayatında gerek yeryüzü şekilleri gerekse ekonomik hayata etkisi açısından Mezopotamya’nın Asya kıtasındaki rolüyle Nil deltasının Afrika’daki rolüne benzer.¹²³ Münbit arazisi, ticaret yollarının kesiştiği bir noktada yer alması, halkının müreffeh yaşamı gibi sosyal ve ekonomik dinamikleriyle eskiden beri kalabalık insan topluluklarını kendisine çekecek bir cazibe merkezi olma özelliğini asırlarca koruyabilmiştir.¹²⁴ İklimi soğuk olup meyvesi ve nehirleri boldur.¹²⁵

120 İbn Hallikân, *Vefayât*, C.I, s. 174

121 İbn Battutâ, *Tuhfetü’n-nuzzâr*, C.III, s. 11

122 Zeki Velidi Togan, “Amuderya”, *İA*, 1997, C.I, s. 419-426

123 Togan, “Hârizm”, *İA*, 1997, C.V/I, s. 240

124 İbrahim Kafesoğlu, *Harezmşahlar Devleti Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2000, s. 32-33

125 Makdisî, *Ahsenü’t-tekâsim fî ma’rifeti’l-ekâlim*, nşr: M.J. de Goeje, Leiden, 1906, s. 322

Emevîler zamanında Horasan valisi olan Kuteybe b. Müslim'in (ö. 96/715) Hârizm'i fethetmesiyle¹²⁶ atılan İslâm tohumları bu topraklarda filizlenmeye başlamıştır. Hârizm'in fethiyle birlikte İslâm düşüncesinin bölgeye girmesinin ardından Arap-İslâm ruhu tarih boyunca bu mıntıkada yaşamaya devam etmiş,¹²⁷ İslâm tarihinin etkili isimlerinden Buhârî, Tirmizî, İbn Sînâ, Zemahşerî, Fahreddin Râzî, Sekkâkî ve Mutarrizî¹²⁸ gibi nice büyük âlimlerin yetişmesine imkân sağlamıştır.¹²⁹

Bölgenin İslâmıla tanışmasından sonra burada kurulan devletlerin ilki Sâmanîler devletidir.¹³⁰ Sâmanîler, Maverâünnehir (Hârizm'in de içerisinde yer aldığı topraklar) ve Horasan'da (279-395/898-1005) yılları arasında hüküm sürmüş Başkenti Buhara olan Türk-İslâm¹³¹ Hanedanlığıdır. Devletin divanlarında kullandığı resmi dil Arapça olmakla birlikte Farsça'nın da kullanıldığını gösteren deliller vardır.¹³² Bu yüzden hanedan devrinde İran dili ve edebiyatı zirveye çıkmıştır. Sâmanîlerin Farsça'ya olan ilgileri onların Şîi olduğu anlamına gelmemektedir. Tam

126 V. V. Barthold, "Hârizm", **Dairetü'l-maârifî'l-İslâmiyye**, Arapçaya trc: Ahmed Şentenavi, İbrâhim Zekî Hurşid, Abdülhamid Yunus, İntişarat-ı Cihan, Tahran 1933/1352, C.IX, s. 4; İsmail Yiğit, "Kuteybe b. Müslim", **DİA**, 2002, C.XXVI, s. 490-491

127 Türklerin kabile ya da boy olarak İslâm'a girişi ilk defa Kuteybe b. Müslim'in fethiyle başlamamıştır. Zira Emevîlerde uygulanmakta olan "mevâli politikası" Araplarla Türkler arasında kuvvetli bir bağın oluşmasına ve karşılıklı etkileşime engel teşkil etmiş hatta ilk yıllarda ilişkiler karşılıklı muharebe boyutunda devam etmiştir. Örneğin gayr-i müslimlerden alınan cizye vergisinin İslâmlaşma sürecindeki Türklerden de alınması, Türklerin İslâmiyete yanaşmamalarının en önemli nedeni olarak gösterilmektedir. Bu durum ancak Abbasîler döneminde Talas savaşıyla (751) birlikte değişmiş, idari ve askeri makamlarda görev almaya başlayan Türkler arasında İslâmiyet hızla yayılma sürecine girmiştir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Fuad Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1976, s. 12-13.

128 Ebû'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî el-Mutarrizî el-Hârizmî (ö. 610/1213), Arap dili ve edebiyatı âlimidir.

129 Hûfî, **Zemahşerî**, s. 5

130 İbn Hallikân, **Vefâyât**, C.I, s. 174.

131 Sâmanîlerin kökeni hakkında İran ya da Türk olduklarıyla alakalı iki görüş vardır. Ancak şecerelerde Türkçe kökenli isimlerin geçmesi, bölgenin Akhunlar döneminden beri Türklerin hâkimiyetinde bulunmasının yanında Makdisî ve İbn Miskeveyh'in eserlerinde bölge halkı hakkında "Sâmanî Türkleri" tabirini kullanmaları bu devletin bir Türk hanedanlığı olduğu yönündeki iddiaları güçlü kılmaktadır (bkz., Aydın Usta, "Sâmanîler", **DİA**, 2009, C.XXXVI, s. 64) Öte yandan İran dili ve edebiyatının bu dönemde zirveye ulaşmış olması, Fars kültürünün halkın günlük hayatında belirgin olarak gözlemlenmesi vb. olgular nedeniyle bazı tarihçiler tarafından Sâmanî hanedanlığının, İran kökenli olduğu şeklinde değerlendirilmiştir.(bkz., V. F. Büchner, "Sâmanîler", **İA**, 1997, C.X, s. 142; W. Barthold, **İslâm Medeniyeti Tarihi**, trc: Mehmed Fuad Köprülü, İstanbul, 1940, s. 83.

132 W. Barthold, **a.g.e.**, s. 83.

tersine sünîliğin hâmisî oldukları, bu nedenle halkı Râfîzîlikten¹³³ korumak maksadıyla Arapça olarak hazırlattıkları bir akaid eserini Farsçaya tercüme ettikleri belirtilmektedir. Yine bu dönemde Taberî tefsirinin Farsçaya tercüme edildiği, namazda Farsça okumanın cevazına dair bir fetvanın yayınlandığı tarihi kaynaklarada yer almaktadır.¹³⁴

Meşhur seyyah Makdisî (ö. 390/1000 civarı), Sâ mânîler zamanında Maverâünnehir'in de içinde yer aldığı Doğu Bölgesine (iklimü's-şark) yaptığı seyahatte, bölgeyi coğrafi iklim ve ilmî seviye itibariyle fevkalade şeklinde tanımlayarak İslâm'ın en iyi yaşandığı ve muhafaza edildiği yer olarak nitelendirmektedir. Bölgede gördüğü din ve mezhepleri anlatırken Yahudilerle birlikte az da olsa Hıristiyanların da yer aldığını belirtir. Müslüman nüfus arasında ise Hz. Ali soyundan gelenlerin hüsn-i muamele gördüklerini, çoğunluğun Ehl-i sünnet olduğu tespitlerini aktarır. Sicistan'ın çevresiyle çoğunluğu Herat'ta olmak üzere Hâricîlerin hâkim unsur olmamakla birlikte; Nişabur taraflarında Mu'tezileyle Şîî ve Kerramîlerin varlığından bahseder. Genel olarak Şaş, Tus ve Nese halkının Şâfîî, geriye kalanların ise Hanefî mezhebine mensup olduklarını belirtir. Kerramîlerle Şîîler arasında bir ihtilafın süregeldiğine değinen müellif, özellikle Şâfîîlerle Hanefîler arasındaki ihtilafın devletin müdahalesini zorunlu kılacak şekilde mezhep çatışmasına yol açtığı hatta taraflar arasında kan dökmeye sebep olduğu¹³⁵ bilgisini aktarır.

Sâ mânîlerden sonra Hârizm bölgesi Karahanlıların, ardından da (385-408/995-1017) yılları arasında hüküm sürecektir olan Me'mûnîlerin eline geçmiştir.¹³⁶ Me'mûnîler devrinde ilim adamlarına değer verilmiş, İbn Sina (ö. 428/1037), Birûnî (ö. 453/1061 [?]) gibi bu devirde yetişen âlimler devlet erkânından ilgi ve itibar görmüşlerdir.¹³⁷ Çok geçmeden iç karışıklıklara düşen hanedanlığın

133 Râfîzîlik adı genelde Şîa'nın onikiimam koluna muhalifleri tarafından verilen isimdir (bkz., W. Montgomery Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, trc: E. Ruhi Fırlı, Ankara 2010, s. 219-220).

134 W. Barthold, **a.g.e.**, s. 83; K. Uğur, "Sâ mânîler", **Türk Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1955, C.XXVIII, s. 92

135 Makdisî, **Ahsenü't-tekâsım**, C.I, s. 336 vd.

136 Aydın Taneri, "Gürgenç", **DİA** 1996, C.XIV, s. 321-323.

137 Ahmet Taşağıl, "Me'mûnîler", **DİA**, 2004, C.XXIX, s. 105; Abdülkerim Özaydın, "Hârizm", **DİA**, 1997, C.XVI, s. 218.

hâkimiyetine Gazneli Mahmud (ö. 421/1030) son vermiştir (408/1017). Gazneli Mahmud bölgeyi kendi topraklarına ilhak etmeyip Hârizmşâh ünvanıyla Altuntaş Hacib'in idaresine bırakmıştır. Altuntaş döneminde Gaznelilerle olan iyi ilişkiler oğlu Harun zamanında bozulmuş, bunun üzerine Gazneli Sultan Mesud (ö. 492/1099), Hârizm'i kendi topraklarına katmıştır. Yaklaşık iki yıl sonra Büyük Selçuklu Sultanı Çağrı Bey, 434/1043'te Gaznelilerin hâkimiyetine son vermiştir. Hârizm bölgesi bu tarihten itibaren Selçuklular tarafından tayin edilen valilerce yönetilmiştir.¹³⁸

Tuğrul Bey zamanında zikre değer bir husus, Büveyhîlerin yıkılmasından itibaren yönetimde temsil imkânı bulamayan Mu'tezile'nin bu dönemde ele geçirdiği bir fırsatla son kez istibdata yeltenmiş olmasıdır. Tuğrul Bey'in Mu'tezilî olan veziri Amid el-Kündürî'nin (ö. 456/1063) bireysel çabaları ve bid'at karşıtlığı iddiasıyla Mu'tezile mensupları devlet kademelerinde öne çıkarılmıştır. Ele geçirilen siyasî nüfuz sayesinde Mu'tezilî düşünceye bağlı olanlar korunurken özelde Eş'arî, genelde ise Şâfiîler hakarete ve hutbelerden açıkça tel'ine maruz kalmışlardır.¹³⁹ Eş'arî büyüklerinin bir kısmının hapis bir kısmının da sürgün edilmesine kadar varan türlü ceza ve işkencelere sebebiyet veren bu büyük fitne, Kündürî'nin ölümüne kadar devam etmiştir.¹⁴⁰ Alparslan'ın Nizâmülmülk'ü vezir yapmasının ardından

138 Özeydin, "Hârizm", *DİA*, 1997, C.XVI, s. 218.

139 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, by., Beyrut 1979, C.X, s. 21 vd.; İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, nşr: M. Zahid el-Kevseri, Beyrut 1977, s. 108; Sultan Tuğrul zamanında yaşanan bu hadisenin başlangıcında Vezir Kündürî, sultanı ikna ederek hutbe ve vaazlarda bid'at ehlinin lanetlenmesini emretmişti. Kündürî daha sonra Mu'tezile karşıtlığıyla bilinen Eş'arî ve taraftarlarının da tel'inine, minber ve kürsülerden uzaklaştırılmalarına hatta hapis ve sürgün edilmelerine sebep oldu. Sultana yakın olmak için Hanefiliği kalkan olarak kullanan vezir Kündürî'nin eliyle rivayete göre dört yüz kadar Şâfiî-Eş'arî din âlimi mağdur olmuş, bu meşum süreç ise 19 sene boyunca devam etmiştir. Usûlen Mu'tezilî olan bazı Hanefîlerin de yanan ateşe odun taşımaya müheyya olduğu dönemde uzlaştırmak kastıyla araya girmeye çalışan Mâtürîdî-Hanefî ulema da Sultanın etrafına örülen Mu'tezilî duvar nedeniyle sultana ulaşamamış, sorunun çözümüne katkı sunmaktan aciz kalmışlardır. İmam Kuşeyrî *Şikâyet-i Ehli's-sünneti hikayeti ma nalehüm mine'l-mihne* adıyla bir risale yazarak yapılan baskıları Müslümanlara şikâyet etmeye, bir anlamda kamuoyu oluşturmaya çalışmıştır. Risalede Tuğrul Bey'in iyiliklerinden bahsedilmekte, Eş'arî hakkında ileri sürülen iddiaların asılsız olduğu esasında Sünnîlikten ayrıldığı ifade edilmektedir. Keza eserinde onun menkıbe ve faziletlerine de yer vererek fitnenin önü alınmaya çalışılmıştır. Beyhakî de vezir Kündürî'ye siyaseten iltifat ettikten sonra görevlerini hatırlatan bir mektup yazarak yaşanan sancılı halin sona erdirilmesini sorumluların cezalandırılmasını talep etmiş ancak karşılık görmemiştir (bkz. Sübkî, *Tabakat-ı Şâfiyeyi'l-kübra*, y.y., 1413, C.III, s. 390-391; ayrıca bkz., M. Şerefeddin Yaltkaya, "Selçukîler Devri Mezahib", *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul Matbaayı Amire, 1925, C.1, s. 102 vd.).

140 Kündürî'nin uyguladığı mihne hakkında geniş bilgi için bkz. Adem Arıkan, "Büyük Selçuklular Döneminde Şîa", *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, İ.Ü. Sosyal Bilimleri Enst., İstanbul 2010, s. 45-51.

minberden Eş'arî ve Râfızîlerin lanetlenmesi kesin bir dille yasaklanmış, sırf bu yüzden Horasan'ı terk etmek zorunda bırakılan İmamü'l-Haremeyn Cüveynî (ö. 478/1085) ve Ebü'l-Kâsım Kuşeyrî gibi Eş'arî âlimlerin tekrar yurtlarına dönüşü sağlanmıştır.¹⁴¹ Yeni dönemde Cüveynî ve Ebû Hamid Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi Eş'arî-Şâfiî ekolüne mensup ilim adamları korunmuş, Bağdat Nizamiye Medresesi'nde müderrisinden temizlikçisine kadar herkesin Şâfiî mezhebinden olması şart koşulmuş, bir anlamda geçmişteki hataların telafisiyle birlikte Eş'arî anlayışın yayılması için azami gayret sarf edilmiştir. Bu tarihten itibaren artık Bağdat taraflarında barınamayan i'tizal hareketlerinin merkezden uzak bölgelere, Zemahşerî'nin de memleketi olan Hârizm taraflarına doğru kaydığı görülmektedir.¹⁴²

Zemahşerî'nin doğumu ise (d. 467/1075) m. 1072 yılında tahta geçen Melikşah dönemine denk gelmektedir. Melikşah m. 1092 yılına kadar ülkeyi sükûnetle idare etmiş ancak onun ölümüyle birlikte ülkede taht kavgaları baş göstermiştir. Zemahşerî'nin gençlik evresinden sonra bölgede hâkim olan siyasî irade Selçuklulara bağlı bir hanedanlık olan *Hârizmşahlar* devletidir. Hârizmşahlar m. 1097-1231 tarihlerinde Hârizm¹⁴³ ve İran'da hüküm sürmüş Türk-İslâm hanedanlığı olarak bilinmektedir. Siyasî ve kültürel olarak Büyük Selçuklu Devleti'nin devamı niteliğindedir. Tarihçilere göre Hârizmşahların atası olan Anuş Tegin, Türk soyundandır, ancak hangi boya mensup oldukları belli olmamakla birlikte kaynakların yetersizliği, elde olan verilerin yıpranmışlığı, kelimelerin yapısı gereği farklı okunması vesair nedenlerle tespiti de oldukça güçtür.¹⁴⁴

141 İbn Esir, **el-Kamil fi't-tarih**, C.X, s. 33.

142 İbrahim Agah Çubukçu, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi" **Ankara İlahiyat Fak. Dergisi**, 1964, C.XII, s. 52

143 Hârizm (Harezmi/Harzem) batıda Oğuzlar, doğuda Maverâünnahr, güneyde Horasan, kuzeyde yine Türk topraklarıyla çevrili olan bölgedir. Ceyhun (Amuderya) nehrinin döküldüğü Aral gölünün güneyinde ve bu nehrin her iki tarafında uzanan topraklara Hârizm denilir. Hârizm'in Ortaçağdaki başlıca şehir ve kasabaları: Amuderya (Ceyhun) nehrinin sağ tarafındayken alan eski başşehir Kas, sol tarafında yer alan ikinci başşehir Gürgeç (Cürcaniye) ve bölgenin Moğol istilasından sonraki merkezi olan Hive ile (Hivak) Hezaresb, Dergan, Berkan, Kerder, Zemahşer, Cigerbend, Sedver (Sedür), Kerderanhas, Zerdüih, Ertehuşmi'dir. (Özaydın, "Hârizm", **DİA**, C.XVI, s. 217; Kafesoğlu, **Harezmişahlar Devleti Tarihi**, s. 30).

144 Kafesoğlu, **a.g.e.**, s. 39 vd.; Zeki Velidi Togan, "Hârizm", **İA**, C.V/I, s. 242-246.

M.1041 yılında Oğuzların yanı sıra Kıpçak ve Kanglı boylarının da bu bölgede gözükmeye başlamasıyla Hârizm'in etnik yapısı Türklerin lehine olacak şekilde değişmiştir. Hârizmşahların yönetime geçmesiyle birlikte bölgenin Türkleşmesi tamamlanmış, böylece Hârizm'de Kıpçak, Kanglı, Oğuz lehçelerinin karışımı olan Hârizm Türkçesi oluşmuştur.¹⁴⁵ Söz konusu tarihler itibariyle bölgenin ana dilinin Türkçe olduğunu söylemek mümkün hale gelmiştir ki Zemahşerî'nin doğumuna (d. 467/1075) yaklaşık otuz beş yıl vardır. Bu süre de dilin yaygınlık kazanması, benimsenmesi ve öğrenilmesi açısından az bir süre değildir. Zemahşerî'nin böyle bir toplumda gözlerini dünyaya açtığı gerçeği, onun dili ve etnik aidiyetine ilişkin verilebilecek bir kararda göz ardı edilmemesi gereken bir durumdur. Nitekim İbn Battûtâ Zemahşerî'den sonra bu topraklara yapmış olduğu seyahatte Hârizm'i Türklerin yaşadığı en güzel, en büyük ve en kalabalık şehir¹⁴⁶ olarak tanıtır.

Görüldüğü üzere Sultan Melikşah tahta geçtikten iki yıl sonra Zemahşerî dünyaya gelmiş, yirmi yıl süren saltanat döneminde Hârizm'de Anuş Tegin valilik görevini üstlenmişti. Melikşah'ın vefatından sonra ülkede yaşanan taht kavgalarının ardından, önce Hârizm bölgesini sonra da bütün Selçuklu topraklarını hâkimiyeti altına alan Berkıaruk dönemi yaşanmıştır. İlk beş yılını Berkıaruk'la olmak üzere otuz sene boyunca Selçuklu sultanlarının emrinde ülkeyi sükûnetle idare eden ilk Hârizmşah, Kutbüddin Muhammed olmuştur. Öyleyse Hârizm topraklarının o günkü gerçek idarecisi bölgenin valisi konumunda olan Kutbüddin Muhammed'tir.

Zemahşerî'nin hayatının son 17 yılında ise Atsız'ın hâkimiyeti söz konusudur. Dolayısıyla hayatı iki devletin geçiş dönemlerine denk gelen Zemahşerî'ye, ne Sultan Sencer'in vefatıyla (ö. 552/1157) artık son bulan Selçukluların yıkılışını görmek nasip olmuştur; ne de Atsız'la devlet teşkilatlarını oluşturup müstakil bir hükümdarlık özelliği kazanan Hârizmşahlar Devleti'nin kuruluşunu.

145 Selami Sönmez, "Ebü'l-Kâsım Mahmud Zemahşerî ve Eseri Mukaddimetü'l-Edeb'in Didaktik Değeri", **A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Sayı 40, Erzurum 2009, s. 148.

146 İbn Battûtâ, **Tuhfetu'n-nuzzâr**, C.III, s. 11.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZEMAŞERÎ'NİN İLMÎ ŞAHSİYETİ

A. Zemahşerî'nin Şîliğî İddiası

İtikatta Mu'tezile amelde Hanefî mezhebinin esaslarını benimseyen Zemahşerî'nin mezhebî aidiyeti hakkında onun Şîliğine dair bir iddia ileri sürülmüştür. Bu iddiayı dile getiren Şîî tabakat müelliflerinden Muhammed Bâkır Hansârî'dir (ö. 1313/1895). Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât* adlı meşhur eserinde Zemahşerî'nin gizli bir Şîî olduğunu söylemektedir.¹ Dayanağı ise Zemahşerî'nin *Rebûü'l-ibrâr* adlı eserinde başta Muâviye" ve oğlu Yezid olmak üzere Hz. Ali ve ahfadına yapılan haksızlıklar nedeniyle Emevîler hakkındaki eleştirileri ve hakaretamiz ifadeleridir.² Gerçekten de Hansârî'nin bu iddiasına mesnet teşkil edecek yaklaşımları Zemahşerî'de yer yer görmek mümkündür. Söz gelimi Zemahşerî, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın dört farklı kimseye nispet edildiğini³ ileri sürmekte böylece onun nesebi üzerinden haysiyetiyle oynamaya ve itibarsızlaştırmaya çalıştığı görülmektedir. Söz konusu rivayetin muhtevasında Muâviye'nin Ebû Süfyan'a nispetinin sahih olmadığı ima edilmektedir.⁴ Zemahşerî'nin böyle sorunlu bir rivayeti hiçbir eleştiri olmaksızın aktarması rivayetin muhtevasını benimsediği anlamına gelmektedir. Muâviye'nin geçmişi dışında hükümdarlık yönüyle de eleştiriye tabi tutan Zemahşerî onu zâlim ve zorba bir hükümdar olarak tanıtmaya gayret eder. Zâlim hükümdarlardan gelen sıkıntılara sabretme konusunda Ensardan Ebû Katâde (ö. 54/674) ile Muâviye arasında geçen bir münakaşayı örnek gösteren Zemahşerî söz konusu sahabenin ağzından

1 Muhammed Bâkır b. Zeynelâbidîn el-Hansârî, *Ravdâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, thk: Esedullah, İsmailiyyân, Tahrân, ts., C.VIII, s. 120-123

2 Ayrıca bkz., Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz yay., İstanbul 2009, s. 97.

3 Zemahşerî, *Rebûü'l-ibrâr ve nusûsu'l-ahbâr*, Müesseseti'l-A'lemî, Beyrut 1992, C.IV, s. 275-276; Zemahşerî'nin söz konusu iddiası şöyledir: Muâviye dört babaya nispet edilmiştir; Müsafir b. ebi Amr, Ammare b. Velid b. Muğire, Abbas b. Abdulmuttalib, Umara b. Velid'in şarkıcısı es-Sabbah.

4 Zemahşerî bir taraftan ifk hadisesi bağlamında, başkalarının namusu üzerine şahitsiz ve delilsiz bir iddiayı dillendirip ona karşı ret ve inkâr tavrını takınmayanların ibret-i âlem olacak şekilde cezalandırılmasının vacip olduğunu söylemekte (bkz., *Keşşâf Tefsiri*, C. III, s. 706-708), bir taraftan da Muâviye ve Amr b. Âs'ın nesepleri hakkında ileri geri konuşmaktadır. Zemahşerî'de görülen bu açık tenakuz hali dikkatlerden kaçmamaktadır.

Muâviye'nin zulmünü konu edinmektedir. Bahsettiği rivayete göre, Muâviye'nin Medine'ye gelişinde karşılamaya gecikerek gelen Ebû Katâde'ye Muâviye “neden geç kaldığını” sorar. Ebû Katâde bineğinin olmadığını söyleyince Muâviye “bahçe suladığınız develerinize ne oldu” der. Ebû Katâde “Bedir savaşında seni ve babanı kovalarken kesmiştik onları” der. Arkasından şu sözü ilave eder: “Hz. Peygamber ‘Ey Ensar topluluğu! Siz şüphesiz benden sonra başkalarının size tercih edildiğini göreceksiniz’ buyurmuştu.” Bunun üzerine Muâviye, Peygamber başka ne söyledi? Diye sorar. Ebû Katâde, “bana kavuşuncaya kadar sabredin!” buyurdu diye cevap verir. Muâviye: “Öyleyse sabret!..” der. Ebû Katâde de “Peki, sabrederim öyleyse” diye karşılık verir. Bu hadise Hasan b. Sâbit'in oğlu Abdurrahman'a (ö. 104/723) ulaşınca o da şöyle demiştir: Ey söylediklerimi yayan haber! Zâlimlerin emiri “Harp” oğlu Muâviye'ye bizim sabrettiğimizi iletir misin? Biz gerçekten sabrediyor ve mühlet veriyoruz. Aldanma ve hesap günü gelinceye kadar sabredeceğiz ve orada kimin aldandığını göreceğiz.”⁵ Böylece Zemahşerî Muâviye'nin zâlim olduğu düşüncesini Ebû Katâde ve Abdurrahman'ın şهادetleriyle ispatlamayı amaçladığı anlaşılmaktadır.

Yine Zemahşerî'nin tahkim olayında Hz. Ali'nin elinden hilâfetin alınmasında rolü olan Amr b. Âs'ın nesebi ve annesi hakkındaki iddiaları son derece edep dışıdır.⁶ Araştırmamızda bu bilgiye ilk defa nesep âlimlerinden Ebû Münzir Bişr Kelbî'nin (ö. 204/819?)⁷ *Mesâlibü'l-Arab (Kitâbü'l-Mesâlib)* adlı eserinde rastlıyoruz.⁸ Ondan sonra da bu rivayetin çoğunlukla Râfıziler tarafından paylaşıldığı

5 Zemahşerî, **el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl (Keşşâf Tefsiri)**, trc: Muhammed Coşkun vd., ed: Murat Sülün, TYEK., İstanbul 2017, C.III, s. 352-354; Aynı rivayetin yer aldığı başka bir kaynak için bakz., Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, **Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm**, thk: Beşşar Avvad Ma'ruf, Darü'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 2003, C.III, s. 85

6 Söz konusu iddiada Amr b. el-As'ın annesi Nâbiğa'nın bir temizlik döneminde beş erkekle birlikte olduğu, Amr'ı dünyaya getirdikten sonra bunlardan sadece ikisinin çocuğa sahip çıkma talepleri olduğu belirtilir. Amr'ın esasında Ebû Süfyan'a benzemesine rağmen annesinin As b. Vâil'in himayesine ihtiyacı nedeniyle onun çocuğu olduğunu iddia ettiği ve öyle kaldığı aktarılır. Yani aslında Amr'ın Ebû Süfyan'ın çocuğu olduğu şüphesi canlı tutulmaya çalışılır. Bkz., Zemahşerî, **Rebîü'l-ebrâr**, C.IV, s. 275; Nureddin el-Halebî, **es-Sîretü'l-halebiyye (İnsânü'l-uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn)**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1427, C.III, s. 29.

7 Süleyman Tülücü, “Kelbî Hişam b. Muhammed”, **DİA**, 2002, C.XXV, s. 204-205.

8 Ebû'l-Münzir Hişam b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî, **Mesâlibü'l-Arab**, thk: Necah et-Tâî, Beyrut 1998, s. 78-79.

ve Amr b. Âs'ı karalamak için kullanıldığı⁹ görülmektedir. Hâlbuki gerek Muâviye'nin gerekse Amr b. Âs'ın geçmişlerinde böyle bir şeyin olduğunu aksi ispatlanmadıkça basit bir rivayet üzerinden kabul edilmesi mümkün değildir.

Mamafih iddia edilen bilgiler doğru kabul edilse bile, fertlerin kendi işlemedikleri fiiller dolayısıyla mâsumiyet karinesi gereği suçlanamayacakları ortadadır. Nitekim âyette kimsenin işlemediği günahın yükünü çekmeyeceği¹⁰ vurgulanmaktadır. Buna rağmen söz konusu olan iki sahâbînin isimleri ve tarihin akışı içerisindeki rolleri düşünüldüğünde, nesepleri üzerinden tahkir ve tezyif edilmeye çalışıldıkları anlaşılmaktadır. Zemahşerî'nin bu meseleleri zikre değer bulması ise onun kendi mezhebi çerçevesinde olaya baktığını göstermektedir. Yoksa Şîa taraftarı olması anlamında değildir. Zemahşerî ile Şîa arasında bu çerçevede bir yakınlık olsa da kesinlikle bir ayniyet ifade etmedikleri aşağıda delillendirilmeye çalışılacaktır.

Zemahşerî'nin aynı sahâbînin oğlu Abdullah'a yönelik kullandığı bazı ifadeler de onun, üstlendikleri birtakım roller sebebiyle öne çıkan bazı sahâbîleri hedef aldığını göstermektedir ki burada ismi geçenlere bakıldığında ortak noktaları Hz. Ali'ye karşı olmalarıdır. Binaenaleyh Zemahşerî'de belirgin bir şekilde Hz. Ali hassasiyeti olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla onun bu tavrında Hz. Ali'nin maruz kaldığı haksızlıkları ve sonrasında hutbelerden lanet okunmasının etkili olduğu söylenebilir. Örneğin cehennem azabının sürekli olacağını savunan Zemahşerî, aksini düşünenleri hizlân¹¹ içinde olmakla itham etmektedir.¹² Konu bağlamında Amr b. Âs'ın oğlu Abdullah'tan gelen "Cehennem kapılarının bir gün gelip açılacağı ve içindekilerin boşalacağına" ilişkin bir rivayete yer vermekte ardından da Abdullah hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır. "O, önce kılıcındaki Hz. Ali'yle yaptığı savaştan kalan kanı temizlesin sonra hadis rivayet etmeye kalksın."¹³

9 Sıbt ibnü'l-Cevzî, **Tezkiretü'l-havâs**, Tahran, t.y. s. 117.

10 İsrâ 17/15; Zemahşerî, **Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fi vucûhi't-te'vîl (el-Keşşâf)**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995, C.II, s. 628.

11 Hizlân, Allah'ın lütfundan mahrumiyette olmak demektir. (Bkz., Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İSAM Yay., İstanbul 2010, s. 126)

12 Hud sûresi 11/107.

13 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 415.

Böylece Zemahşerî bir taraftan rivayetin içeriğini tenkit etmeye çalışırken bir taraftan da râvisi üzerinde şüphe uyandırmaya çalışmaktadır.

Zemahşerî'nin söz konusu sahâbîler hakkındaki tahkir ifadeleri üzerinden kendisine Şîî yakıştırmaları yapılmasına gelince, müellifin eğitim hayatı ve gezip dolaştığı coğrafya dikkate alındığında bu duruma ihtimal verilebilir. Zira dönem itibarıyla her iki mezhep açısından eklektik bir durum göze çarpmaktadır. Hatta imâmet meselesi dışında Şîa'nın Mu'tezile itikadını benimsediğine dair doğulu ve batılı düşünürlerin kuvvetli delillere dayalı benzer yorumlarının olduğu bilinmektedir.¹⁴ Söz konusu coğrafi ve kültürel yakınlığın Zemahşerî üzerinde bir dereceye kadar tesirinin olması da muhtemeldir.¹⁵ Nitekim Hâkim Cüşemî gibi belli başlı hocalarının Zeydî kimlikleriyle öne çıktıkları ensâb ve tabakat kitaplarında kayıtlıdır. Ancak Zeydîlerin Şîa içerisindeki İmâmiyye ve Caferiyye kadar katı bir ekol olmadığını belirtmekte yarar var. Buna rağmen Zemahşerî'nin itikada dair yazdığı *el-Minhâc* adlı eseriyle *el-Keşşâf* adlı tefsiri incelendiğinde, müellifin itikattaki mezhebi olan Mu'tezilîliğe sıkı sıkıya bağlı olduğu bariz olarak anlaşılmaktadır. Mamafih Zemahşerî, Hz. Ali'nin şehid edilmesinden itibaren yaşananlarla Emevî Hanedanlığı döneminde Hz. Ali'nin soyuna yönelik yapılanları benimsemediği âşikardır. Lakin onun -sahabeleri tahkir etmeye çalışması ve neseplerine dil uzatması bir yana- bu duruşunu mezhebî aidiyetle ilişkilendirmek yerine tamamen insani ve ahlaki bir duruş olarak, diğer bir ifadeyle mazlumdan yana olma, haksızlığa tepki gösterme tavrı olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak bu

14 Bkz., İrfan Abdülhamid, **İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akâid Esasları**, trc: Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2011, s. 110-114; Macit Fahri, **İslâm Felsefesi Tarihi**, trc: Kasım Turhan, Şa-to Yay., İstanbul, 2004, s. 67.

15 Bu durum elbette Zemahşerî'ye ya da Mu'tezile ile Şîa'ya has bir durum değildir. Mâtürîdîlerle Eş'arîler, ya da Hanefîlerle Şâfiîler arasında da benzer durumlar söz konusudur. Bu tür sosyal süreçlerin şekillenmesinde sosyolojik yapıların, tarihsel ortamın ve siyasî iktidarların rolü büyüktür. Konuyla ilgili geniş bilginin yanı sıra tarihsel süreçte sosyo-politik etkenlerin mezheplerin birbiriyle olan ilişkilerindeki etkisi için bkz., Mehmet Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Mâtürîdîlik İlişkisi**, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013, s. 132-165; Kezâ bu tarz bir coğrafyada yaşayan bilginler için farklı yakıştırmalar da yapılagelmiştir. İmam Şâfiî hakkında söylenenler buna açık bir örnektir. Fahreddin Râzî, İmâm Şâfiî'nin üç farklı grupla adının geçtiğini kaydeder. Bunlar Mu'tezile, Müşebbihe ve Râfizilerdir. Râzî, Mu'tezile ile Müşebbihe arasında uçurum olduğuna, ikisinin bir şahısta toplanmasının mümkün olmadığına dikkat çekerek yapılan ithamların asılsızlığına dikkat çekmekte ardından her üç iddianın da yakıştırmaya olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Bkz., Fahreddin Râzî, **Menâkıbu'l-İmâm eş-Şâfiî**, thk: Ahmed Hicazi es-Saka, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire 1986, s. 138-144; krş., Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Mâtürîdîlik İlişkisi**, s. 141-142.

tavri temsil eden bir mezhebin hangisi olduğu sorusuna mutlaka bir cevap verilmesi gerekiyorsa bu durumda karşımıza Râfızılık değil Mu‘tezililik çıkmaktadır. Bu da Zemahşerî’nin kendi mezhebiyle ilişkisinin kuvvetli olduğuna, geçmişten tevarüs ettiği fikirleri sürdürdüğüne dair bir alamet niteliğindedir ki, evveliyatı hilâfetin Hz. Hasan’ın elinden alınmasına kadar gider. Nitekim Ebü’l-Hüseyin Mâlâtî (ö. 377/989) Mu‘tezile’nin ilk ortaya çıkış sürecini tahlil ederken, zulme karşı gösterilen tepkisel durumda söz konusu mezhebin öncülerinin rolünü zikreder. Ona göre, yaşanan hukuksuzluğu içine sindiremeyen bir grup, sessiz kalan toplumun diğer kesiminden ayrıldığı için kendilerine “Mu‘tezile” adı verilmiştir.¹⁶ Dolayısıyla haksızlığa karşı boyun eğmeme, mazlumdaki yana olma gibi fitrî hallerin yanında zulme uğrayan kişilerin Hz. Peygamber’in bizzat kendi soyundan olmalarının hassasiyetleri artırdığı görölmektedir. İlk baştan itibaren de Mu‘tezile’nin olaylara yaklaşımı bellidir. Bu nedenle Zemahşerî’nin tutumu Şîa’ya yakınlık anlamından ziyade kendi mezhebî duruşunun devamı niteliğindedir. Hatta bunun da ötesinde bu tavrın salt mezhepçilik ya da asabiyet penceresinden yorumlanmasına ihtiyaç yoktur. Tamamen insani boyutuyla ele alındığı takdirde Zemahşerî’nin bahsi geçen görüşleri sebebiyle ideolojik bir ayrıştırmaya tabi tutulmasına gerek dahi yoktur.

Mamafih Mu‘tezile’nin Emevîlerin cembrî anlayışına karşı adâlet prensibini ve irâde hürriyetini savunmaları sonucu idarenin türlü baskılarına maruz kaldıkları düşünöldüđünde¹⁷ Ehl-i beyt ile aralarında bir kader birliği olduğu açıktır. Zemahşerî’nin bu gibi nedenlerle Emevî karşıtı olması, onun aynı zamanda Şîi olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim nübüvvet, imâmet, mûcize ve ifk hadisesi gibi konularda açıkça göröleceği üzere Zemahşerî fikirleriyle, Şîa’nın tam karşısında yer almaktadır. Bedâ’ı¹⁸ ve takiyyeyi reddetmesi, on iki imam telakkisine yer

16 Ebü’l-Hüseyin Abdurrahman Malâtî, **et-Tenbih ve'r-red ala ehli'l-ehva ve'l-bida'**, thk: Zahid el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır, ty., s. 36; krş., Hasan Gümüşoğlu, **İslâm'da İmâmet ve Hilâfet**, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2017, s. 52.

17 Nitekim Mâbed el-Cühenî ile Gaylan ed-Dımaşkî’nin Emevî halifeleri Abdölmelik b. Mervân (685-705) ve Hişam b. Abdölmelik (724-743) tarafından öldüröldükleri bilinmektedir.

18 Bedâ anlayışının ilk defa Cafer-i Sâdık’ın oğlu İsmail nedeniyle ortaya çıktığı rivayet edilmektedir. Önce oğlu İsmail’in imâm olacağını bildiren es-Sadık, oğlunun kendisinden önce ölmesi üzerine bir anlamda Allah’ın fikir değiştirdiğini anlatmak maksadıyla bedâ fikrini ortaya attığı iddia edilmektedir. Ehl-i Sünnet, Zeydiyye ve Mu‘tezile bedâ anlayışını kabul etmemektedir (bkz., Ethem Ruhi Fığlalı,

vermemesi, mûcizenin peygamberden başkasında görülmesinin imkânsızlığına vurgu yapmasının yanı sıra Râfızîler tarafından yapıldığını belirttiği bazı aşırı yorumları¹⁹ tefsir bid'ati olarak nitelendirmesi Zemahşerî'nin itikadî açıdan Şîîlere ve Şîîliğe yakın olmadığını göstermektedir.²⁰

Ayrıca Şîa'nın son derece karşı olduğu başta Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer gibi pek çok sahâbeden nakiller yapması, onlar hakkında istisna denilebilecek birkaç örnek dışında²¹ olumsuz bir kelime dahi etmemesiyle imâmın nasla belirlenmesi²² gibi Şîa'nın akidesi durumunda olan²³ bir konuya temas etmemesi Şîî olmadığı iddiası için önemli bir delildir. Zira imâmetin Hz. Ali ve Ehl-i beyt'in gasbedilmiş hakkı olduğu inancıyla mâsumiyet atfettikleri imâmın nasla tayin edilmesi fikri özelde İmâmiyye kolunun genelde ise Şîa'nın karakteristik özelliğidir.

Her ne kadar Zemahşerî'nin Şîî olduğunu ihsas ettiren birtakım doneler olsa da Mu'tezilî kimliğinin baskın bir durum arz ettiği aşikârdır. Nitekim Zemahşerî'nin yetiştirdiği talebelere bakıldığında da bu durum müşahade edilebilir. Örneğin Zemahşerî'nin halifesi olarak bilinen Mutarrizî "Şeyhu'l-Mu'tezile"²⁴ lakabıyla öne çıkmıştır.

İmamiyye Şîası, Çağdaş Yay., Ankara 1984, s. 224; Avni İlhan, "Bedâ", **DİA**, 1992, C.V, s. 290-291).

19 Örneğin "Nahl" (arı) kelimesini Râfızîlerin Hz. Ali ve evladı olarak tefsir etmelerini Zemahşerî tefsir bid'ati olarak nitelendirir (bkz., Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 595); bunlardan bir tanesi de İnşirah sûresindeki "فانصب" kelimesinin okunuşuna ilişkindir ki bununla ilgili açıklama İmamet bahsinde yapılacaktır (bkz., Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 761).

20 Zemahşerî'nin tefsir bida'tleri arasında saydığı bir diğer husus, "imâm" kelimesinin anne anlamındaki "ümm" kelimesinden türediğinden hareketle, kıyamet gününde insanların anneleri ile çağrılacakları iddiasıdır. Onlara göre insanların babaları yerine anneleriyle çağrılmalarının hikmeti İsâ'nın (a.s.) hakkını gözetmenin yanı sıra Hasan ve Hüseyin'in (r.a.) şereflerini ortaya koymak ve zinâ mahsulü çocukları rencide etmemektir. Müellif aktardığı bu değerlendirmeye katılmadığını alaycı bir üslupla söyle ifade etmektedir: Bu düşüncelerin kendisinin mi yoksa gerekçesinin mi daha mesnedsiz ve bid'at olduğunu bilemedim doğrusu!... (bkz., Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 655-656).

21 Konuya İmamet bahsinde yer verildi. Söz konusu sahâbeler, Amr. b. el-Âs'ın oğlu Abdullah ve Velîd b. Ukbe'dir (bkz., Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 415; C.III, s. 499); Velîd'in sarhoş olduğu halde sabah namazını dört rekat kıldırması hadisesi için bkz., Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 350).

22 Fıglalı, **İmamiyye Şîası**, s. 209.

23 Hasan Onat, "Şîî İmâmet Nazariyesi", **A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.32, 1995, s. 91.

24 Ebû'l-Feth Nâsir b. Abdu's-Seyyid b. Ali el-Hârizmî, el-Mutarrızî, el-Hanefî. "Şeyhu'l-Mu'tezile" ve "halifetü'z-Zemahşerî" lakaplarıyla anılır (bkz. Zehebî, **Siyer-i a'lâmi'n-nübela**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, C.XXII, s. 28; Yakut el-Hamevî, **Mu'cemü'l-üdeba**, C.VI, s. 2741).

Öte yandan Zemahşerî'nin İfk hadisesi bağlamında Hz. Aişe'yi müdafa etmesi, ona karşı muhalif olanlara oldukça sert eleştiriler getirmesi onun Şiîlere karşı olduğunu gösteren apaçık bir delil olarak karşımızda durmaktadır. İfk kelimesini söylenmesi mümkün olan yalan ve iftiranın en büyüğü²⁵ olarak nitelendiren Zemahşerî, Allah'ın Hz. Aişe'ye söz konusu iftirayı yapanlar hakkındaki üslubunun sertliğine dikkat çekmekte, Kur'an'ın hiçbir yerinde bu denli şiddetli bir azap tehdidinin olmadığını belirtmektedir. Öyle ki "müşriklerin tehdit edilip, amellerinin kötülendiği âyetler dahi üslup açısından Hz. Aişe'ye iftira atanlar hakkındaki ifadelerin yanında hafif kalır"²⁶ demektedir. Yine İbn Abbas'tan, "tövbe eden herkesin tövbesinin kabul edileceği yalnız Hz. Aişe'ye yapılan iftiranın affının mümkün olmadığına"²⁷ ilişkin yaptığı bir nakilden Zemahşerî'nin hassasiyetini anlamak mümkündür. Bu iftirayı diline dolayanların büyük bir azaba düçar olacaklarını²⁸ söyleyen Zemahşerî meseleyi peygamberlerin ismeti açısından da ele almaktadır. Şöyle ki, bir kadının iffetsizlik yapmış olması, toplum nazarında onun erkeği açısından nefret ettirici bir hal olarak değerlendirilir. Deyyusluk ise kendisinden nefret edilen fiillerin en başında gelir. Öyleyse peygamberlerde halkın kendilerinden tiksinti duyacağı bir halin bulunmaması açısından da söz konusu iddianın vahim bir iftira olduğu açıktır.²⁹ Hz. Aişe'nin tenzihine dair 18 âyetin indiğini söyleyen Zemahşerî, üç âyetle (Nûr 102/23-24-25 âyetleri kastederek) dahi bu konunun izahı mümkün iken Allah'ın farklı yollar ve çeşitli üsluplarla konuyu açıklamasına dikkat çekmektedir.³⁰

25 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 212.

26 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 217.

27 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 217.

28 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 214.

29 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 215.

30 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 217-218; Müellif ayrıca tarihte yaşanmış ifk hadisesiyle benzerlik gösteren başka olaylar üzerinden bir mukayese yaparak Hz. Aişe'nin tenzihine verilen önemi ortaya koymaya çalışmaktadır. Şöyle ki: Allah dört kimseyi dört şey ile temize çıkarmıştır: Hz. Yusuf'u kadının ailesinden bir şahidin diliyle; Hz. Mûsâ'yı maruz kaldığı dedikodudan elbisesini alıp götüren bir taş vasıtasıyla; Hz. Meryem'i de beşikteki İsâ ile temize çıkarmıştır. Hz. Aişe'yi ise kıyamete kadar baki olan, mucize bir kitabın âyetleriyle temize çıkarmıştır ki bu durum hem Hz. Aişe'nin tenzihinin önemsendiğini hem de Hz. Peygamber'in şanının yüceliğine dikkat çekilmek istenildiğini göstermektedir. (bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 217-218). Dolayısıyla burada Hz. Aişe'nin söz konusu âyetlerle temize çıkarılmış olmasından Cenab-ı Hakk'ın onu bizzat kendisinin temize çıkardığı anlaşılmaktadır. Ayrıca diğerlerine nispetle bu olayın aydınlatılmasının Hak Teâlâ katında ne kadar

Zemahşerî İslâm tarihinde önemli bir yer tutan ifk hadisesini tarihi gerçeklere ve âyetlere bağlı kalarak aktarmaktadır. Müellifin, Hz. Peygamber'in namusu meselesini diline dolayanların açıkça lanete ve azaba müstehak olduklarını söylemesi, onun iftirayı kendisine meslek edinenlere ne kadar uzak olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Bütün bu bilgi ve tahlillerden sonra Zemahşerî'nin Şîilikle alakasının olmadığı anlaşılmaktadır. Hz. Ali'nin muhaliflerine karşı sergilemiş olduğu tepkisel yaklaşım da onun Mu'tezilî kimliğinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Söz konusu iddiayı dile getiren Hansârî hakkında da şunlar söylenilenilebilir. Hansârî muhtemeldir ki Zemahşerî'nin yalnızca *Rebîû'l-ibrâr* adlı eseri üzerinden bu kanaate ulaşmıştır. Müellifin tefsirini hiç görmemiştir. Şayet Hansârî, Zemahşerî'nin ifk hadisesine ve râşid halifelere ilişkin tahlillerini görmüş olsaydı onun Şîî olduğunu iddia etmekte bu kadar cesur davranamazdı. Mamafih bunları görmezden gelmiş olması mümkündür ancak Zemahşerî'nin müt'a nikâhının meşruiyetine yönelik izahlarına³¹ muttali olmadığı kesindir. Zirâ Zemahşerî'nin, eş ve câriyelerle yetinmeyenlerin haddi aşanlar olarak nitelendirildiği³² âyetinde müt'anın haramlığına delil var mıdır? sorusunu sormakta ardından da "bu âyette müt'anın haramlığına delil yoktur, diğer şartlarının sahih olması şartıyla müt'a nikâhıyla nikâhlanan eşler de meşrûdur"³³ demektedir. Bu yüzden Şîa taraftarlarının önceki dayanaklarına Zemahşerî'nin bu düşüncesi de ilave edilseydi belki de onun Şîiliğine yönelik daha sağlam bir mesned teşkil edebilirdi. Ne var ki Zemahşerî'nin müt'ayı meşrû nikâh çeşitlerinden birisi olarak sunması, tek başına onu Şîa'ya nispet etmek için yeterli değildir. Doyalıyla bütüncül bir değerlendirme yapıldığı takdirde Zemahşerî'nin Şîî olduğunu iddia etmek kesinlikle mümkün görünmemektedir.

mühim addedildiğini, hakkında zamana meydan okuyan delillerle şهادette bulunulduğunu göstermektedir.

31 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.II, s. 102 (Nisâ 4/24).

32 Mü'minûn 23/6-7

33 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 173.

B. Zemahşerî ve Tasavvuf

Zemahşerî hakkında ileri sürülen iddialardan biri de onun tasavvuf ehline karşı olduğu, onlara yakışksız sözler sarfettiği yönündedir. Ömer Nasuhi Bilmen, Zemahşerî'yi Ehl-i sünnete ve sûfilere ta'n eden, tasavvuf neşvesinden mahrum bir kimse olarak nitelendirir.³⁴ Bu nedenle bir kısım sünnî âlim tarafından *el-Keşşâf* adlı tefsirin dikkatle okunması gerektiği yönünde uyarılar yapılagelmıştır.³⁵ Zemahşerî'nin i'tizâlî fikirlerini ustalıkla gizlemesinin yanında tasavvuf karşıtı sözlerinin bu tepkisel tavırda etkili olduğu söylenebilir.

Esasında mesele bireysel olarak Zemahşerî ve tasavvuf meselesinden çok Mu'tezile ile tasavvufun doktrinel olarak birbirinden ayrı oldukları gerçeğidir. Diğer bir ifadeyle aralarındaki usûl farklılığıdır. Başta her iki ekolün de bilginin kaynağına yönelik yaklaşımları beraberinde bir farklılığı zorunlu kılmaktadır. Nitekim bu anlamda sûfilerce genel kabul gören keşf ve ilhamın Mu'tezile nezdinde kabul edilebilir bir tarafı yoktur. Buna karşın Mu'tezile'nin akıl-vahy ilişkisinde akli konumlandıkları yerin de sûfiler açısından bir değeri yoktur. Öte yandan tasavvuf erbabınca benimsenen keramet türü olağanüstü hallerle yine onların genel karakteristik özellikleri arasında yer alan kader, irâde, tevekkül anlayışlarına bakıldığında iki ekolün dinamiklerinin farklı olduğu görülür.³⁶ Bu durumda temelde aralarında böyle bir farklılığı barındıran Mu'tezile ile tasavvufun bağdaşması mümkün olmadığı gibi i'tizâl görüşleriyle bilinen Zemahşerî'nin tasavvufa bakışını kestirmek bu açıdan zor değildir.

Zemahşerî'nin kendisiyle arasında niteliksel bir farklılık barındırdığını vurgulamaya çalıştığımız tasavvufa büsbütün karşı olduğuna ilişkin birtakım iddialar söylenegelmiştir. Söz konusu iddialara neden olan hususun onun tefsirinde yer alan

34 Ömer Nasuhi Bilmen, **Büyük Tefsir Tarihi**, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1947, C.II, s. 469-470

35 Ebû Abdullah Şemseddin ez-Zehebî, **Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl**, thk: Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdülmevcut, Abdülfettah Ebû Sünne, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995, C.VI, s. 383; İbn Hacer el-Askalânî, **Lisânü'l-mizân**, neşr: Abdülfettah Ebû Gudde, Selman Abdullah Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2002, C.VIII, s. 8

36 Tasavvufun bu anlamda Mu'tezileden çok Sünniliğe yakın belki de onlarla iç içe olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bütünüyle aynı olduğu da söylenilemez. Örneğin tasavvuf ehlinin keşf ve ilhamı bilgi kaynağı olarak görmesine karşın sünnî kelâmcılar bunu kabul etmezler (Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, Fazilet Neşr., İstanbul 2015, s. 72-74).

tamamıyla tasavvuf karşıtlığı olarak algılanabilecek yorumlara dayandığı anlaşılmaktadır. Bunların başında Maide 5/54 bağlamında³⁷ Allah aşkından bahseden sûfîleri açıkça eleştirmesi gelir. Ona göre, kulun Allah'ı sevmesi demek Allah'a itaat etme, O'nun rızasını gözetme, gazabını celbedecek davranıştan uzak durmak demektir. Allah'ın kulunu sevmesi ise kulların taatine karşılık en güzel karşılığı vermesi ve onlardan razı olması manasınadır.³⁸ Zemahşerî, kavramsal boyutunu açığa kavuşturduğu bu hakikatin dışında gördüğü mutasavvıfların ilâhî aşk anlayışını şu ifadelerle eleştirir:

“İnsanların en cahillerinin, ilme ve ilim ehline en düşman olanların, şeriattan en çok nefret duyanların, tarikat olarak en kötülerinin itikadına gelince - ki bunlar, her ne kadar kendileri gibi cahil ve beyinsizlerin yanında tarikatlarının bir kıymeti olsa da hakikatte onlar sûf'tan türemiş düzmece bir fırkanın mensuplarıdır- bunlar ilâhî aşkı din olarak görmektedirler. Kürsülerine kurulup - ki Allah onların kürsülerini harap etsin- ‘Tanrı’nın kendilerine tecellî ettiğini’ söyledikleri parlak oğlanlara yakılmış gazelleri terennüm ederler. Raks halkalarında -ki Allah onları başarısızlığa uğratsın- kendilerinden geçip, ‘Hz. Mûsâ’nın Tûr’un parçalanması anındaki düşüp bayılması’ gibi numaralar yaparlar. Allah Teâlâ bütün bunlardan uzaktır. Onların sözlerinden biri de Allah’ın, onları zâtı ile sevdiği, kendilerinin de O’nun zâtını sevdiklerine ilişkindir. Zira onlara göre ‘هـ’ zamiri sıfatlara değil zâta racidir. Bir diğeri de sevginin olmazsa olmaz şartı olarak kişinin aşk sarhoşluğuna kapılması gerektiğini ileri sürmeleridir. Eğer böyle olmazsa orada gerçek aşktan söz edilemezmiş.”³⁹

İbnü'l-Müneyyir, söz konusu ithamların yersizliğine dikkat çekerek yanlış yapanların olması durumunda bile bütün bir kitlenin itham edilmesini haksızlık olarak değerlendirmektedir. Bunun yanında tasavvufun hal işi olduğuna dikkat çeken İbnü'l-Müneyyir, bu hali yaşamayanların, bu lezzeti tatmayanların tasavvuf ehlini

37 “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki Allah onları sever onlar da Allah'ı severler...” (Mâide 5/54).

38 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 633-634; Süleyman Uludağ, “Aşk”, **DİA**, 1991, C.IV, s. 16.

39 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 633-634; krş., Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.II, s. 472.

eleştirmesini normal karşılamaktadır.⁴⁰ Tîbî ise Zemahşerî'nin tasavvuf erbabını “insanların en câhili” olarak nitelendirmesini açık bir taassubun eseri olarak görmekte ve diğer eleştirilerin üzerinde durmamaktadır.⁴¹ Tîbî'nin bu tavrı ise iki ihtimali barındırmaktadır. Birincisi, Zemahşerî'nin görüşlerine aynen katıldığı ve onunla aynı fikri paylaştığı için olabilir. İkinci olarak da Tîbî'nin sûfilere yönelik sözleri nedeniyle Zemahşerî'yi taassupla itham etmesine bakılırsa, onun görüşlerini üzerinde konuşulmaya değer bulmaması, diğer bir ifadeyle ciddiye almaması şeklinde yorumlanabilir.

Kanaatimizce Zemahşerî'nin tasavvufçulara dair eleştirileri, muhabbetin kendisinden ziyade muhabbette aşırıya kaçma halleri⁴² (fart-ı muhabbet) ya da muhabbet adı altında aklın örtülmesi, bir kısım şatahât halleriyle Allah sevgisinin istismar aracı olarak kullanılması olsa gerektir. Belki daha da önemlisi Mu'tezile'nin tevhid üzerindeki hassasiyeti gereği, Allah ile aşk kavramını bir arada kullanmanın O'nu beşeri özelliklerle (antropomorfik) nitelendirme sorununa yol açacağı endişesidir. Ona göre kul ile Allah arasında beşerin kendi arasındaki sevgi türünden bir muhabbet tasavvur olunamaz. Kul itaat eder, Allah da sevap verir.

Bunun yanında Zemahşerî'nin sûfî'la tasavvuf ehli arasında kurduğu ilişki tasavvuf adının kaynağına işaret etmesi açısından değerlidir. Ancak müellifin onları “sûfî'tan yapma düzmece bir fırka” olarak nitelendirmesi, eleştiriye sebep olan mutasavvıfların hallerinin yüzeyselliğini ve kalıpla uğraşan kimseler olduğunu da göstermektedir.

Zemahşerî'nin işi sulandıranları alaycı bir şekilde eleştirmesinden, gerçek tasavvuf ehlini, takvâyı önceleyen ve en üst seviyede dinî hassasiyet şuuruyla sahip bir hayatı benimseyenleri kastetmediğini anlamak mümkündür. Nitekim kendisi tefsirin muhtelif yerlerinde ve diğer ahlaki öğütler içeren eserlerinde hem sûfî karakterli yorumlar yapmakta hem de tasavvufun öncülerinden Temim ed-Dârî (ö.

40 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 633-634.

41 Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah Tîbî, **Fütûhu'l ğayb fî'l-keşf an knâ'r-rayb**, thk: Salih b. Nasır en-Nasır, Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'ani'l-Kerim, Dübey 2013, C.V, s. 395.

42 Polat, **Akılci Söyleme Yöneltilen Eleştiriler**, s. 447.

40/661), Adıyy b. Hâtım (ö. 67/686), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbrahim b. Edhem (ö. 161/778),⁴³ Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778), Fudayl b. İyaz (ö. 187/803), Şakîk-i Belhî (ö. 194/810) ve Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857)⁴⁴ gibi tasavvuf ehlinin başta gelen isimlerinden nakiller yapmaktadır. Onların ihlâs, rızâ, huşû, tefekkür, takvâ gibi hususlardaki davranışlarına ve sözlerine atıfta bulunmaktadır.⁴⁵ Üstelik Mu‘tezile’nin kendi kaynaklarında Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd’in zühd ve takvâlarından sitayişle bahsediliyor olması⁴⁶ Mu‘tezile’nin temelde bu tür bireysel bir dinî hayatı reddetmediği anlamına gelmektedir.

Öyleyse Zemahşerî açısından problemli görülen hususun münferit bir hayat biçimi olarak yaşanan tasavvuf olmadığını söylemek mümkündür. Özellikle onun bireysel hadiseler ve uç örneklerden hareketle bu sahadakileri şiddetli bir şekilde eleştirmesine bakılırsa, tasavvufun erbabından sadır olan birtakım bozulmalara tepki mahiyetinde bu cümleleri sarfettiği anlaşılmaktadır. Nitekim onun bahsettiği raks halkaları, teğannîli eğlence türü ritüeller, tasavvufun ana ekollerince benimsenen haller olmayıp esasında yalnızca Mu‘tezile’nin değil pek çok sünnî âlimin de kabul etmediği hususlardır.

Zemahşerî’nin tasavvuf ehline yönelik eleştirilerinin yer aldığı bir diğer âyet Râ’d 13/13’te yer almaktadır: “Gök gürlemesi hamd ile O’nu takdis ve tenzih eder. Melekler de duydukları saygıdan ötürü O’nu tesbih ederler. O yıldırımlar gönderir, onlarla dilediği kimseleri çarpar. Durum bu iken onlar hâlâ Allah hakkında cedelleşip ileri geri konuşurlar. Oysa O’nun cezası pek çetindir.”⁴⁷ Zemahşerî, tasavvuf ehline âyette geçen gök gürültüsünün meleklerin haykırışı, yıldırımın meleklerin çığlıkları,

43 Zemahşerî, **Rebû’l-ebrâr ve nusûsu’l-ahbâr**, Müesseseti’l-A’lemî, Beyrut 1992, C.V, s. 331.

44 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.III, s. 98.

45 Zemahşerî sahâbe-i kirâm ve selef-i salihinden yaptığı bu tür nakiller sebebiyle sair Mu‘tezilî müfessirlerden ayrılmaktadır. Çünkü Zehebî’ye göre Mu‘tezile ekolüne mensup müfessirlerin ortak özelliklerinden birisi akla sahâbe ve diğer dinî öncü neslin yorumlarına yer vermemeleridir. Zemahşerî’nin tefsirinde bu konuda kendi ekolünden farklı bir metodu uyguladığı anlaşılmaktadır. (bkz., Bkz., Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve’l-müfessirîn**, Mektebetü Vehbe, Kahire 2000, C.I, s. 266)

46 Ebû’l-Kâsım Ka’bî, **Kitâbü’l-makâlât**, thk: Hüseyin Hansu, Racih Kürdî ve Abdülhamid Kürdî, İstanbul 2018, Ammân 2018, s. 161-162; Kâdî Abdülcebbâr, **Kitâbu fadli’l-i’tizâl**, thk: Fuad Seyyid, Tunus 1974, s. 67.

47 Ra’d 13/13.

yağmurun ise yine meleklerin ağlamaları olarak açıklanmasını, tasavvuf erbabının bid‘at yorumları⁴⁸ arasında saymıştır.

Kezâ tasavvufun temel öğretilerinden biri olan, ilmin zahîrî ve bâtinî olarak ikiye ayrılmasına mesnet teşkil eden Mûsâ-Hızır kıssasında Hz. Mûsâ’nın zâhiri ilmi, Hızır’ın da bâtinî ilmi temsil etmesi⁴⁹ anlayışını da bid‘at yorum olarak nitelendirmiştir.⁵⁰

Zemahşerî’nin tasavvufa yaptığı eleştiriler yanında onun kendi nefesine hitaben zühd, uzlet, sabır gibi birtakım başlıklar altında tavsiyelerde bulunduğu *Makâmât* adlı eseri bütünüyle tasavvufî içeriklidir. Zemahşerî’nin tasavvufî nitelikli yorumlara sıklıkla rastlanan vaaz ve öğüt kitabı olan bir başka eseri de *Atvâku’-zeheb fi’-l-mevâiz ve’l-hutab* adlı eseridir.⁵¹ Durum böyle olunca Zemahşerî’nin yaşam biçimi olarak tasavvufa karşı olmadığı, bilakis ahlak ve karakter terbiyesi olarak tasavvufun içeriğini oluşturan öğeleri tavsiye ettiği görülür. Buna rağmen onu mutaassıp bir mutasavvıf düşmanı,⁵² *el-Keşşâf*’ı da tasavvufî düşüncenin tenkidi açısından değerli bir kaynak olarak sunmak⁵³ sathî ve parçacı bir bakışı yansıtmaktadır. Söz konusu eserlerinin muhtevâları ve sûfilik ruhuyla dolu öğütleriyle onun tasavvuf ehline yönelik eleştirileri bir arada değerlendirildiği takdirde, hedefinde daha çok bâtinîliği çağrıştıran yorumlara rağbet eden sûfiler, hurafelerle kuşatılmış din anlayışını benimseyenler ve ilimsiz tasavvufa yönelenlerin diğer bir tabirle kaba softaların olduğu anlaşılmaktadır ki esasında bu tür din anlayışına itiraz edenlerin sadece Mu‘tezilîler olmadığı bir gerçektir. Zira başta bilginin kaynakları meselesi olmak üzere tasavvuf ehli olduğu bilinen pek çok kişiden sadır olan söz ve fiiller dolayısıyla sünnîler de mutasavvıflara ciddi eleştiriler yöneltmişlerdir. Örneğin akaid metinleri içerisinde en fazla okunan ve şerh yazılan Ömer Nesefî’nin yazmış olduğu *Metnü’l-akâid* adlı eserinde zâhir-bâtın ilişkisi bağlamında önemli bir uyarıya şu cümlelerle yer verilir:

48 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, C.III, s. 734.

49 İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhû’l-beyân*, Dâru’l-fikr, Beyrût, t.y., C.V, s. 263.

50 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.II, s. 703.

51 Geniş bilgi için bkz., Polat, *Akalcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, s. 444-453.

52 Bkz., Bilmen, *Tefsir Tarihi*, C.II, s. 469-470.

53 Bkz., Ali Özek, “el-Keşşâf”, *DİA*, 2002, C.XXV, s. 330.

“Naslar zâhiri manaları üzerine hamledilir. Bir nassın zâhirinden anlaşılan ne ise nassın manası da odur. Zâhiri manaları bir tarafa bırakarak bâtin ehlinin iddiası doğrultusunda nasları yorumlamak küfürdür.”⁵⁴

Yine Neseffî’nin “Ehl-i Hakk’a (Ehl-i sünnet) göre ilham, bilgi kaynakları arasında değildir”⁵⁵ sözü ilhamı benimseyen sûfilere yönelik bir eleştiri mahiyetindedir. Öyleyse sadece Mu‘tezilî kelâmcıların değil esasında kelâmî tasavvuf arasındaki ihtilafların kaynağında epistemik farklılığın yattığını ve yaşanan ihtilafların bilginin kaynağı noktasında birleştiğini belirtmekte fayda vardır.

C. Zemahşerî ve Felsefe

Bilindiği üzere İslâmî ilimler arasında önemli bir yeri olan kelâmın nasıl ortaya çıktığı hangi unsurların bu ilmi müstakil bir ilim dalı haline getirdiği klasik kelâm kitaplarında farklı zaviyelerden tahlil edilmektedir. Bunların başında kelâmın müstakil bir disiplin halini almasını sağlayan harici etkenlerin başında hiç şüphesiz Yunan kültürüne ait eserlerin Süryânice’den Arapça’ya tercüme edilmesi gelmektedir.⁵⁶ Tercüme işi Emevî prenslerinden Hâlid b. Yezîd b. Muâviye’nin (ö. 85/704) şahsi ilgisiyle başlamıştır. Emevîler zamanında bireysel çabalarla devam etmiş ancak bu dönemde şahıslarla sınırlı kalmıştır. Abbasiler zamanında tercüme faaliyetlerinin devlet politikası haline gelmesiyle hem tercüme edilen eserlerde çeşitlilik artmış hem de faaliyet süreklilik kazanmıştır. Halife Me’mûn’un (ö. 218/833)⁵⁷ Beytülhikme’yi kurmasıyla tercüme faaliyetleri kurumsal bir hale gelerek bu sayede tıp, astronomi, mantık, astroloji gibi eserler Arapça’ya çevrilmiştir. Halife Mansur dönemine gelindiğinde ise artık felsefi eserlerin de tercüme edildiği görülmektedir.⁵⁸ Diğer pek çok eserin yanında Eflatun’un on iki, Aristo’nun da yirmiyi aşkın eserinin Arapça’ya kazandırılmasıyla felsefenin İslâm âlemindeki

54 Teftâzânî, **Şerhu’l-Akâid**, s. 257-258.

55 Teftâzânî, **a.g.e.**, s. 72-74.

56 Şehristânî, **el-Milel ve’n-nihal**, Müessesetü’l-Halebî, t.y., C.I, s. 29; Ahmet Emin, **Duha’l-İslâm**, Mektebetü’l-Üsra, Mısır 1997, C.I, s. 279; W. Montgomery Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, trc: E. Ruhi Fırlalı, Ankara 2010, s. 256-258.

57 İbnü’n-Nedîm, **el-Fihrist**, thk: Rıza Teceddüd, Tahran, 1971, s. 303-304.

58 Harpûtî ‘ye göre de İslâm dünyasında felsefenin ortaya çıkışı H. ikinci yüzyılda olmuştur. Şöhret ve revaç bulması ise üçüncü asra kadar sürmüştür. Bu arada Bağdat ve çevresi, felsefe ilimleri ile dolmuş ve burada birçok filozof yetişmiştir. Bkz., Abdullatif Harpûtî, **Kelâm Tarihi (Tarih-i ilmi kelâm)**, nşr: Muammer Esen, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, s. 125.

serüveninin başladığı⁵⁹ söylenebilir. Farsça'dan Arapça'ya tercüme edilen ilk eserin İbnü'l-Mukaffa (ö. 142/759) tarafından Aristo'nun mantık risâleleri olduğu rivayet edilmektedir.⁶⁰ Bu rivayet mantık ilminin İslâm düşünce tarihine girişini belgelemek açısından önemli bir veri olarak karşımızda durmaktadır.

Beytülhikme'nin ve orada tercüme faaliyetlerine katılanların söz konusu kültürel mirasın aktarımında büyük katkısı olmuştur. Tercüme kadrosunda yer alan isimlerden biri de İslâm düşünce tarihinde ilk defa felsefî bilginin temsilcisi olma özelliğini kazanan filozof Kindî (ö. 252/866)'dir.⁶¹ Kindî aynı zamanda Aristo doktrinini benimseyen Meşşâî okulun da kurucusu olarak kabul edilir.⁶² Ardından gelen Fârâbî (ö. 339/950)⁶³ İslâm felsefesinin sistematik hale gelmesinde büyük pay sahibidir. Felsefenin mükemmel forma ulaşması ise Meşşâî okulunun en önemli siması olarak temayüz eden İbn Sînâ (ö. 428/1037) ile olmuştur. İbn Sînâ'dan sonra felsefî düşünce Meşşâîler ile birlikte varlığını sürdürmüş, bu meyanda pek çok tercüme, şerh ve telif eserler üretilmiştir.

Burada önemli olan bir husus da muhtevalarıyla pek çok aklî ve tecrübî bilgiye kapı aralayan, kendilerinden önce yaşamış olan medeniyetlerin birikimini yansıtan bu eserlere karşı felsefecilerin yanında kelâmcıların da bunlara bigâne kalmamalarıdır. Bu durum bize kelâm bilginlerinin felsefecilerin bilgi ve metotlarından istifade ettiklerini göstermektedir.

Dikkat edilirse burada Mu'tezile'nin ilk ortaya çıkışında tercüme hareketlerinin etkili olduğu şeklinde bir tez savunulmamaktadır. Mürtekb-i kebîre ekseninde ortaya çıkan tartışmalar neticesinde tebellür ettiği anlaşılan Mu'tezile'nin zuhuruna dair h.100-110 tarihleri işaret edilmektedir.⁶⁴ Gerek Watt'ın⁶⁵ gerekse

59 Mahmut Kaya, "Meşşâiyye", **DİA**, 2004, C.XXIX, s. 394.

60 İbnü'n-Nedîm, **a.g.e.**, s. 305; Ahmet Emin, **a.g.e.**, C.I, s. 296.

61 İbnü'n-Nedîm, **a.g.e.**, s. 315-317.

62 Mahmut Kaya, "Meşşâiyye", **DİA**, 2004, C.XXIX, s. 394.

63 İbnü'n-Nedîm, **a.g.e.**, s. 321-322.

64 Taşköprizâde, **Miftâhu's-sâde**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan 1985, C.II, s. 145; Zühdfî Cârullah, **el-Mu'tezile**, el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut 1974, s. 12.

65 Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 298

Wolfson'un işaret ettiği gibi⁶⁶ Mu'tezile'nin ilk evresini teşkil eden bu başlangıç asrının tamamen iç dinamikler çerçevesinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Buna karşın Ernest Renan (ö. 1892) gibi fanatik müsteşriklerin tarafgirane bir tutumla İslâm'ın sahip olduğu akılcılık ve bilimle ilgili her ne varsa tamamen dış kaynaklı olduğunu göstermeye yönelik iddiaları⁶⁷ beyhude uğraştan öte bir anlam ifade etmemektedir. Burada bahsedilen şekliyle felsefeden etkilenme süreci ise Mu'tezile'nin ikinci evresini yansıtmaktadır.⁶⁸ Bununla birlikte tercüme edilen bu eserlerin özellikle Mu'tezile'nin öncüleri arasında itibar gördüğü ve onlar tarafından tetkik edildiği belirtilmektedir.⁶⁹ Muammer b. Abbad (ö. 215/830),⁷⁰ Ebü'l-Hüzeyl Allâf⁷¹ (ö. 230/844),⁷² İbrahim Nazzâm⁷³ (ö. 231/845)⁷⁴ ve Câhız (ö. 255/869)⁷⁵ gibi isimler Şehristânî'nin felsefeyle ilgilenen ve onların görüşlerinden etkilenen kelâmcılar olarak saydığı pek çok bilginden bir kaçıdır. Burada dikkatlerden kaçmayan bir husus, kelâm tarihinde felsefenin faal olarak yer aldığı dönemin h. III. asırla sınırlı oluşudur. Felsefenin kelâmın potasında erime sürecinin başladığı bu asırdan sonra felsefe, kelâmın hemen her konusunda usûlü ve kavramlarıyla var olmaya devam etmiştir. Bundan sonraki süreçte kelâmcılarla felsefecilerin kendi mecralarında ilmî faaliyetlerini sürdürdükleri anlaşılmaktadır. Zira iki disiplin

66 H. Austrey Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, trc: Kasım Turhan, Kitabevi yay., İstanbul, 2001, s. 22.

67 Faruk Bilici, "Ernest Renan", **DİA**, 2007, C.XXXIV, s. 569.

68 Wolfson, **a.g.e.**, s. 22.

69 Mustafa Öz, **İslâm Mezhepleri (el-Milel ve'n-nihal)** Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 42; Ahmet Emin, **Duha'l-İslâm**, C.I, s. 404; Kemal Işık, **Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, A.Ü. Basımevi, Ankara, 1967, s. 48-49

70 Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, C.I, s. 67-68.

71 Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf el-Basrî, Mu'tezile'nin Basra ekolünün kurucusu olarak kabul edilir. Mezhebin ileri gelenlerinden Dırar b. Amr ve Amr b. Ubeyd'le çağdaş olup onlardan yararlanmıştır. Mu'tezile'nin itikadî bir mezhep hüviyetine kavuşmasında ve gelişmesinde hem kendisinin hem de yetiştirdiği Nazzâm, Sümâme b. Eşres, Ca'fer b. Mübeşşir gibi öğrencilerin büyük katkısı olmuştur. Tercüme edilen felsefî eserleri okumuş, bu sayede Yahudi, Hristiyan ve Mecûsîlerle yaptığı münazaralarda başarılı olarak, bir kısmının Müslüman olmasına sebep olmuştur. Yunanlılardan aldığı atomcu nazariyeyi İslâmî bir hüviyet kazandırarak Âlemin kıdemini iddia edenlere karşı hadis oluşuna dair deliller getirmiştir. (Bkz., Metin Yurdagör, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", **DİA**, 1994, C.X, 330-332).

72 Şehristânî, **a.g.e.**, C.I, s. 29-30.

73 Ebü İshak İbrâhim b. Seyyâr b. Hânî el-Basrî Nazzâm, Mu'tezile mezhebinde çığır açan, kendine has görüşleriyle tanınan bir âlimdir. Önceleri Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın öğrencisi iken sonra onun meclisinden ayrılarak müstakil bir mektep tesis etmiştir. Onun bu mektepte geliştirdiği düşüncelerini benimseyen gruplar da Nazzâmiyye adıyla anılmışlardır. (Bkz., Kemal Işık, "Nazzâm ve Düşünceleri", **İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi**, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1977, C.III, s. 102-103).

74 Şehristânî, **a.g.e.**, C.I, s. 53,60.

75 Şehristânî, **a.g.e.**, C.I, s. 75; Ahmet Emin, **a.g.e.**, C.I, s. 404-420.

arasında bilinen yöntem farklılığı,⁷⁶ birlikte yol almalarına engel değildir ancak aynileşmelerini de mümkün kılmamaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Mu‘tezilî kelâmcılar için, Sünnî kelâmcılara nazaran felsefeden daha fazla etkilenme ve daha çok yararlanma gibi bir durum söz konusudur. Felsefe-kelâm ilişkisinde Mu‘tezile’nin kelâmın tamamen felsefeleşmesini önlediği şeklinde bir payesinin olduğunu da kaydetmek gerekir.

İbn Haldûn (ö. 808/1406) tarafından kelâmın serüveni ortaya konulurken mantık ilmiyle birlikte felsefenin de kelâm ilminin konuları arasına girişinden bahsedilmektedir.⁷⁷ Dönem olarak Gazzâlî sonrası⁷⁸ işaret edilerek müteahhirin kelâmcılarının bu işi daha da ileriye götürdükleri belirtilmektedir.⁷⁹ Yani Gazzâlî’nin kelâm ilmini mantığa sokmasının ardından bu alanla uğraşan ilim adamlarının felsefeye çokça rağbet ettikleri anlatılmaktadır. Bu yüzden bir anlamda kelâmın felsefeleşmesini ifade eden “felsefeyle mezcedilmiş kelâm dönemi” kavramı kullanılmıştır.⁸⁰ İbn Haldûn’un yaptığı tasnife bakıldığında yapılan işin yalnızca bir durum tespiti olmadığı anlaşılmaktadır. Bunun ötesinde kelâma yapısal bir eleştiri de içermektedir. Onun ifadelerinde Gazzâlî’den sonra devam eden sürecin bir tür

76 Kelâmcı (mütekellim) ile felsefeci arasındaki yöntem farklılığına örnek olarak şunları söyleyebiliriz: 1) Mütekellim açık ya da üstü kapalı bir biçimde tasdik amacı güder. Felsefeci ise böyle bir amacı yoktur. Onun için önemli olan delillerin işaret ettiği yoldur. 2) Mütekellim için ele aldığı konular hayati önem yüksek bir gaye taşır, din konusundaki şüpheleri izale etmeyi amaçlar. İnandıklarını da ispatlama gayreti içerisinde. Felsefeci için ise her konu incelenebilir, sorgulanabilir, bu açıdan onun kutsalı ya da dokunulmazı yoktur. Ele aldığı konuların inanç boyutu olması onu diğer konulardan ayrı tutmayı gerektirmez. 3) Mütekellim konulara ve olaylara dinin içinden birisi olarak yaklaşırken felsefeci dinle bir anlamda uzaktan ve dışarıdan ilgilenir. Bkz., İbn Haldûn, **Mukaddime**, trc: Halil Kendir, Ankara 2004, C.II, s. 647; Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir 2012, s. 14-15.

77 İbn Haldûn, **a.g.e.**, C.II, s. 647.

78 İbn Haldûn, **a.g.e.**, C.II, s. 646-647.

79 Esasında burada kullanılan ileri kavramı da izâfî bir kavramdır. Neye göre ileri neye göre geri olduğu tartışılabilir. Bir ilim dalı açısından ileriye götürülmeyi ifade eden düşünce kısmen bir başka ilim dalı için geride kalmayı ifade ediyor olabilir. Örneğin İzmirli İsmail Hakkı, Gazzâlî’den itibaren kelâmcıların kendi düşüncelerini savunmak için felsefeyle yakından ilgilenmelerinin, İslâm düşünce tarihinde felsefe mesleğinin gerilemesine yol açtığını iddia etmiştir (bkz., İsmail Hakkı İzmirli, **Yeni İlmî Kelâm**, Sadeleştiren: Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013, s. 135).

80 Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmi Giriş**, Damla Yay., İstanbul 1981, s. 32; A. Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş**, Ensar Nşr., İstanbul 2004, s. 413; Şerafettin Gölçük, Süleyman Toprak, **Kelâm**, Tekin yay., Konya 2016, s. 66; Muhammed Yuşa Yaşar, “Kâdî Beyzâvî’de Varlık”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, İ.Ü. Sosyal Bilimleri Enst., İstanbul 2018, s. 75.

bozulma (tefessüh) olduğuna dikkat çekmenin yanı sıra, kelâmın özünü kaybedişine yönelik önemli tespitler yer almaktadır.

İbn Haldûn'un memzûc kavramını Gazzâlî sonrası için kullanmasının iki açıdan sorunlu olduğu görünmektedir. Birincisi, bu taksimin sünnî bakış açısıyla yapılmış olmasıdır. Nitekim sünnî paradigmanın felsefeyle karşılaşması onların eserlerinden etkilenmesi Gazzâlî sonrası olmuştur.⁸¹ Fakat Mu'tezile için bu tarih çok daha eski olup felsefenin İslâm dünyasına girişine kadar giden bir geçmişe sahiptir.⁸² Diğer bir ifadeyle henüz h. III. asrın başından itibaren kelâm-felsefe ilişkisi gerek red bağlamında gerekse felsefî usûl ve üslubun yanında Aristo mantığının alınarak İslâm akaidinin savunulmasında kullanılmasıyla⁸³ birlikte iki ilim dalı arasında kuvvetli bir bağın oluştuğu göze çarpmaktadır. Örneğin İlk İslâm filozofu olan Kindî'nin (ö. 252/866) başta Me'mûn olmak üzere Mu'tezile'ye kol kanat geren diğer Abbasi Halifeleriyle arasının son derece iyi olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde Kindî'nin gözden düşmesi Mu'tezile'nin yönetimden uzaklaştırılması ve görüşlerinin itibar kaybetmesiyle paralellik arz etmektedir. Yani İslâm tarihinde ilk felsefeci olan Kindî, aynı zamanda Mu'tezilî bir filozof olarak görülmektedir.⁸⁴

Wolfson da kelâmın Mutezîlîlikle özdeşleşmesini üç aşamada incelerken Mu'tezile'nin ilk iki devresinde felsefeden bahsetmez. Ancak tercüme hareketlerinin yoğunlaştığı III/IX. yüzyılın başları olarak tespit ettiği üçüncü evreyi felsefi-

81 Sünnî kelâmın felsefeyle ilk karşılaşmasına ilişkin her ne kadar Gazzâlî'nin çalışmaları işaret edilse de görüldüğü üzere Gazzâlî'nin felsefeyle ilgisi eleştirel bir düzlemde ilerlemiştir. Bunun yerine Eş'arî kelâmının felsefeyle karşılaşma serüvenini Cüveynî'nin talebesi Ebû'l-Kâsım Ensârî (ö. 512/1118) ile başlatmak daha isabetli görünmektedir. Ensârî aynı zamanda Ebû'l-feth eş-Şehristânî'nin hocasıdır. Ensârî, *el-Gunye fî ilmi'l-kelâm* adlı eserinde kelâmın temel meselelerini ele almakta, felsefî akımların görüşlerine yer vermekte ve görüşlerini tartışılmaktadır. (bkz., Ebû'l-Kâsım Muhammed Ensârî, *el-Gunye fî ilmi'l-kelâm*, nşr: Mustafa Hasaneyn Abdülhadi, Darü's-Selam, Kahire 2010). Dolayısıyla her ne kadar Tabakat türü eserlerde Ensârî'nin tasavvufî yönü ve kelâmcı kimliği öne çıkmış olsa da felsefî yönünün de olduğunu belirtmekte yarar var. Nitekim Hamevî, Ensârî'nin talebesi olan Şehristânî'den mütekellim ve filozof olarak bahseder (bkz., Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, Dâr-u Sadr, Beyrut 1995, C.III, s. 377)

82 Mu'tezile ile felsefenin karşılaşması ve Mu'tezile'nin felsefeden etkilendiğine ilişkin benzer yorumlar için bkz., Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV yay., Ankara 1988, s. 76; İsa Yüceer, "Kelâm Felsefe İlişkilerinde İlk Dönem", *Kelâm Koordinasyonu Toplantısı II*, MÜİF yay., İstanbul 1998, s. 216-217.

83 Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, C.I, s. 284.

84 Muhammed Abdülhâdî Ebû Ride, *Resâil el-Kindî el-felsefiye*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1950, eserin mukaddimesi s. ط. ز.

Mu‘tezilî kelâm dönemi olarak nitelendirir. Wolfson ayrıca Mu‘tezile’nin bir kısım felsefî görüşleri almasının yanında “felsefî kıyas” metodunu da kullandığını belirtmektedir. Böylece İ’tizâl ehlinin dinî metinlerden felsefî metotlarla neticeler çıkardıklarını ortaya koymaktadır.⁸⁵ Dolayısıyla felsefeyle mezc olmuş kelâm tabiri Mu‘tezile’nin üçüncü evresinden itibaren kelâm ilminde kullandıkları usûl ve üsluba ad olarak verilmesi daha uygun düşmektedir.

Abdüllatif Harpûtî de (ö. 1916) felsefî metot ve akli delillerle akîdeleri ispat yönteminin H. III. asırla başladığına dikkat çekmektedir. Ona göre elde edilen veriler sayesinde muhalif İslam fırkaları ile kelam tartışmaları yapılmıştır. Harpûtî, bu dönemi “kudema kelamı” olarak nitelendirirken H. 500’den sonrasını “müteahhirîn kelâmı” olarak adlandırmaktadır.⁸⁶ Harpûtî’nin kudema kelamında felsefî ve akli metodun kullanıldığına işaret etmesi önemlidir.

İbn Haldûn’un yorumuna gelince ona göre, Gazzâlî ile başlayıp Fahreddin Râzî ile devam eden süreç kelâm-felsefe ilişkileri açısından nispeten dengeli olarak ilerlemiştir. Onların ardından gelen kelâmcılar ise iki disiplini aynı görerek iki ilmin de konularını birbirine karıştırmışlardır. Öyle ki, iç içe giren meseleler bir daha ayırt edilemeyecek şekilde girift hale gelmiştir. Kelâm eserleri adeta felsefî eser hüviyetine dönüşmüş, serpiştirilmiş birkaç âyet olmasa bahsi geçen eserlerin dinî bir metin olduğunu iddia etmek dahi mümkün olmayacaktır. Bu nedenle kelâm ilmi felsefeleşmiş, kendisinden beklenen faydayı vermekten uzak bir ilme dönüşmüştür.⁸⁷

Görüldüğü üzere İbn Haldûn’un eleştirileri daha çok kelâmî eserlerin felsefî eser hüviyetine bürünmesine yöneliktir. Nitekim Adudüddîn İcî’nin *Mevâkıf* adlı eseriyle Âmidî’nin *Ebkârü’l-efkâr*’ı ve Rumûzü’l-künûz adlı eserleri incelendiğinde İbn Haldûn’un haklı olduğu görülecektir. Hâlbuki Mu‘tezile’nin felsefeden faydalanması kelâmın kendi dinamikleri çerçevesinde olmuştur. Diğer bir ifadeyle

85 Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 22-23.

86 Abdullatif Harpûtî, **Kelâm Tarihi (Tarih-i ilmi kelâm)**, nşr: Muammer Esen, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, s.128-129

87 Burada İbn Haldûn’un selefin metoduna duyduğu özlemin etkisi vardır. Ona göre selef metoduna en yakın eser Cüveynî’nin eserleriyle onu örnek alan diğer eserlerdir (Bkz., İbn Haldûn, **Mukaddime**, C.II, s. 647).

Mu‘tezile kelâmında felsefe, kelâmın üstüne çıkmamış, kelâm ilmi kendi kimliğini muhafaza edebilmiştir. Buna felsefeyle mezc olmuş kelâm denilebileceği gibi kelâmî felsefe de denilebilir. Gazzâlî sonrası Râzî ile başlayıp Âmidî (ö. 631/1233) ve Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) ile devam eden dönem aynı zamanda eleştiri oklarına hedef olan kelâmın felsefeleştirdiği dönemdir ki buna “felsefî kelâm” tabiri daha uygun düşmektedir.

Mamafih memzûc olmanın bir gereği olarak felsefenin Mu‘tezile’yi bütünüyle asimile ettiği iddia edilemese de önemli ölçüde etkilediği söylenebilir. Kelâm eserlerinin üslupları ve istidlal yöntemleri incelendiğinde bu durum açık bir şekilde görülmektedir. Örneğin Allah’ın varlığını savunmak isteyen bir kelâmcı eserine Kur’an’ın ilgili âyetiyle başlamak yerine “âlem hâdistir, her hâdisin de mutlaka bir muhdisi vardır” önermesini kullanması onun felsefî metodu takip ettiğini göstermektedir. Kezâ kelâmın islâm akaidini savunmak için kullandığı cevher, araz, keyfiyet, kemiyet, ilm-i zarûrî, ilm-i nazarî tabirlerinin kaynağı hep Yunan felsefesidir.⁸⁸ Bu nedenle Allâf’ın bölünemeyen en küçük parçaçık olarak nitelendirdiği atom nazariyesi⁸⁹ tabiat felsefesinin özü değil midir? Kezâ Ka‘bî’nin *Uyûnû’l-mesâil*⁹⁰ adlı eserinde tevhidin ispatına yönelik tabiat felsefesinden ve onun kavramlarından yararlanmış olmasıyla⁹¹ eşyanın hakikatının bilinemez olduğunu söyleyen agnostikleri hedef alması⁹² nasıl izah edilmelidir? Kâdî Abdülcebbâr’ın muhalled eseri olan *el-Muğnî*’nin aklî metotlardan ve mantıkî çıkarımlardan bağımsız olduğu iddia edilebilir mi? Yine İbnü’l-Melâhimî’nin *Tuhfetü’l-*

88 Ahmet Emin, **Duha’l-İslâm**, C.I, s. 293-294.

89 Yalnız burada el-Allâf’ın atom nazariyesini bütünüyle Yunan Filozoflardan alındığı iddia edilmemektedir. Bilindiği üzere Yunan atomculuğunda atomların ayrılma ve birleşmeleri tesadüfle ifade edilirken, el-Allâf’ın nazariyesi atomların oluşumlara katılımını tesadüf yerine Allah tarafından belirleme olarak izah etmektedir. Bu yönüyle el-Allâf’ın atomculuğunun Yunan atomculuğunu altüst ettiğini söylemek mümkündür. Bkz., Josef Van Ess, “Mu‘tezile: İslâm’ın Akılcı Yorumu -2-”, trc: Veysel Kasar, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl:14, Sayı 21, Ocak-Haziran 2009, ss., 174-175.

90 *Uyûnû’l-mesâil*, Ka‘bî’nin *Makâlât* adlı eserinin beşinci fennini teşkil etmektedir. Nitekim bu eserin devamı olduğu yönünde kuvvetli deliller bulunmaktadır. Bu yüzden de *Makâlât*’ın içinde ve onunla birlikte basılmıştır. (Ebü’l-Kâsım Ka‘bî, **Kitâbü’l-makâlât**, thk: Hüseyin Hansu, Racih Kürdî ve Abdülhamid Kürdî, İstanbul 2018, Ammân 2018).

91 Fikret Soyal, “Ebü’l-Kâsım el-Ka‘bî ve “Uyûnû’l-mesâil” adlı eseri”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt 11, Sayı 61, 2018, s. 1221-1222.

92 Ka‘bî, **Kitâbü’l-makâlât**, s. 71-72.

mütekellimîn adlı eserinde filozoflar reddedilmeye çalışılırken yine felsefenin argümanlarının kullanılması nasıl anlaşılmalıdır?

Bununla birlikte âlemin ezeliliği, ma‘dûm, ma‘dûmun şeyiyyeti, vacip, mümkün, muhal gibi kavramlar ve konular da yine kelâm ile felsefenin etkileşimi sonucu ortaya çıkan hususlardır. Yine çoğunlukla Ehl-i hadis tarafından kaleme alınan zemmü’l-kelâm⁹³ türü eserlerin hedefinde Mu‘tezile’nin temsil ettiği kelâm ilmi ve Mu‘tezilî bilginlerin yer alması da yine bu çerçevede değerlendirilebilir.

Öte yandan söz konusu taksimatta kullanılan “memzûc” kavramının etimolojisine bakıldığında bütünüyle ifade ettiğimiz konuları ihtiva ettiği görülecektir. Nitekim “mzc” kelimesi sözlükte farklı şeylerin birbiriyle karışması, uyum sağlaması, bir birinin içine işlemesi olarak tanımlanmıştır.⁹⁴ Felsefe de Mu‘tezilî kelâmcıların eliyle kelâmın içine adeta işlemiş, hücrelerine sirayet etmiştir. Çayın içerisinde şekerin karışıp birbirleriyle mezc olduğu gibi felsefeyle kelâm mezc olmuştur. Bu durumda memzûc kelâm tabirini tercüme faaliyetlerinin başlamasının ardından mütekellimlerin bu eserlerden istifade edip onların usûllerini kullandıkları tarihe çekmek daha isabetli bir kelâm tarihi dönemlendirmesi/okuması olarak görülmelidir.

Bu duruma ilave olarak her ne kadar kelâm-felsefe ilişkisi çoğunlukla reddiye türü eserler üzerinden değerlendirilerek felsefenin kelâmcılar nezdinde benimsenmediği, dışlandığı ya da reddedildiği ifade edilse de yadsınamayacak bir gerçek var ki, o da bir konuyla ilgili reddiye kaleme almanın, o konuyu en az savunanlar kadar bilgiyi gerektirdiğidir. Nitekim Gazzâlî’nin *el-Münkız* adlı eserini yazmadan önce felsefeye yoğunlaşıp iki yıl boyunca sürekli felsefeyle uğraştığı ve anlamak için çaba sarfettiği ardından onları eleştirmeye yönelerek bu kitabını yazdığı bilinmektedir. Öyleyse Gazzâlî sonrası kadar olmasa bile Gazzâlî öncesi de kelâm ilmiyle uğraşan bilginlerin felsefeden edindikleri usûl ve yöntemleri uyguladıkları,

93 Zemmü’l-kelâm literatürü çoğunlukla Mu‘tezile tarafından benimsendiği bilinen kelâm yöntemini ve bu ilimle uğraşanları eleştirme amacıyla hadis ehli tarafından yazılan eserlerdir (Said Özervarlı, “Zemmü’l-kelâm”, *DİA*, 2013, C.LXIV, s. 240-242).

94 İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, mzc md., C.II, s. 366

Aristo mantığını kullandıkları gerçeğinden ötürü felsefeyle mezcedilmiş kelâm dönemi tabiri Mu‘tezile açısından daha geriye götürülebilir. Mu‘tezile’nin de bir İslâm fırkası ve aynı zamanda ilk kelâmcılar olması dolayısıyla bu tarih, pek tabiidir ki aynı zamanda kelâmın tarihidir.⁹⁵

Ne var ki Mu‘tezile literatürünün sınırlı olması nedeniyle başından itibaren Mu‘tezile mezhebinin felsefeyle serüvenini net olarak ortaya koymak mümkün gözükmemektedir. Bu sürece ilişkin söylenebilecek söz -birbirlerinden büsbütün bağımsız olmasalar da- her iki ilmin kendi mecrasında devam ettiği yönündedir.⁹⁶ Bununla birlikte kelâm eserleri yazılırken Aristo mantığının yanında felsefeden alınarak İslâmî bir perspektifte kavramlar kullanılmış, bir taraftan da felsefenin salt akılcı yapısıyla aradaki mesafe korunmaya çalışılmıştır. Örneğin Aristo metafiziğinde felsefenin nihai amacı “hakikat” kavramıyla ifade edilirken buna mukabil olarak Kindî, mahlûkatın yegâne dayanağı anlamında Allah kavramını ikame etmiştir. Yine onun hareket etmeyen hareket ettirici nitelendirmesine karşılık “yaratıcı” kavramını kullanması⁹⁷ bu kabildendir. Bu açıdan Montgomery Watt’ın, kelâmcılar arasında Ebü’l-Hüzeyl’in yaşadığı asırdan Gazzâlî’ye (ö. 505/111) kadar geçen süreçte felsefeye dair kayda değer bir çalışmanın yapılmadığı yönündeki tespiti⁹⁸ salt felsefi içerikli eserlerin yokluğu açısından isabetli bir yorum olarak kabul edilebilir.⁹⁹

Üç asra yakın bir süreci içine alan bu tahlilin, bilinen tek istisnası olarak karşımıza Ebü’l-Hüseyin el-Basrî (436/1044),¹⁰⁰ çıkmaktadır.¹⁰¹ Cübbâîlerin

95 Kâdî Abdülcebbar, **Kitâbu fadlî’l-i‘tizâl**, s. 391.

96 Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 286; Orhan Ş. Koloğlu, **Mu‘tezile’nin Felsefe Eleştirisi**, Emin Yay., Bursa 2010, s. 20

97 Ebü Ride, **Resâil el-Kindî**, s. 97-103; krş., Ahmed Fouad EI-Ehwany, “Kindî” trc: Emrullah Yüksel, **Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, Sayı 9, Erzurum, 1990, s. 26.

98 Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 286

99 Ancak yukarıda ifade edildiği gibi iki ilmin bütünüyle birbirinden bağımsız olarak yol aldığını iddia etmenin gerçeklerle bağdaşmadığı düşünülmektedir.

100 Ebü’l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî. Aslen Basra’lı olup hayatı Bağdat’ta geçmiştir. Buna rağmen Mu‘tezile’nin Basra ekolünün görüşlerini devam ettirmiştir. Mütakellemenin metoduna göre yazdığı *Mu‘temed* adlı eseriyle kelâm alanındaki *Tasaffuhu’l-edille* adlı eserleri bilinmektedir. (bkz., Ebü’l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, **Vefayâtü’l-a‘yan ve enbâu ebnâi’z-zamân**, Dâru Sadır, Beyrut 1977, C.IV, s. 271)

101 İbn Hallikân, **Vefayât**, C.IV, s. 271; Zehebî, **A‘lâmü’n-nübelâ**, C.XVII, s. 587.

kurucusu olduğu Behşemiyye ekolünden sayılan yer yer onlara muhalefetiyle¹⁰² öne çıkan Basrî aynı zamanda Kâdî Abdülcebbâr'ın talebesi olup felsefeyle uğraşmıştır. Daha da önemlisi, Fahreddin Râzî başta olmak üzere Eş'arî kelâmı üzerinde etkili olduğu söylenmektedir.¹⁰³ Ancak ondan geriye kalan eserler daha çok fıkıh usûlüyle ilgili olup kendisinin felsefî yönünü tespit edecek yeterli veriyi elde etme imkânı vermemektedir. Mamafih Basrî'nin felsefeyle uğraştığı için Behşemîler tarafından şiddetle eleştirilmiş olması ve felsefeyi kendisine mezhep edindiğinin söylenmesi¹⁰⁴ onun bu alandaki yetkinliğini göstermektedir. Nitekim halin nefyi, ma'dûmun şeyiyyeti ve renklerin araz olduğunun nefyi, iyilikleri yaratmaya gücü yeten Allah'ın kötülükleri de yaratabileceği¹⁰⁵ gibi hususlarda hocalarından farklı düşünerek kendi başına bir ekol haline gelmiştir.

Ebü'l-Hüseyin'in kendi mezhebi içerisinde eleştirilmiş olması Mu'tezile içerisinde süregelen felsefe karşıtlığının aktif olduğuna dair önemli bir ipucuna da işaret etmektedir. Meselâ İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437), Basrî'nin biyografisine yer verirken Behşemîlerin (Ebû Hâşim Cübbâî'yi takip edenler) ondan nefret ettiklerinden bahseder. Buna neden olarak da "Basrî'nin kendinden öncekilerin sözleriyle ve felsefeyle ruhunu kirlettiği" karalamasına maruz kaldığına işaret eder.¹⁰⁶ Buradan genelleme yöntemiyle bütün Mu'tezilî kelâmcıların felsefe karşıtı olduğunu söylemek mümkün gözükme de en azından mezhep içinde böyle bir damarın olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Hâşim Cübbâî'nin Aristo'ya reddiye mahiyetinde bir eser yazmış olması da¹⁰⁷ onu hem İslâm dünyasında Aristo'yu tenkit edenlerin öncüsü yapmakta¹⁰⁸ hem de mezhebin felsefeye yaklaşımı hakkında bir kanaat vermektedir.

102 Kâdî Abdülcebbâr, **Kitâbu fadli'l-i'tizâl**, 387; Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, C.I, s. 85.

103 İbn Hallikân, **a.g.e.**, C.IV, s. 271; Ahmet Akgündüz, "Ebü'l-Hüseyin el-Basrî", **DİA**, 1994, C.X, s. 327

104 (والرجل فلسفي المذهب), Şehristânî, **a.g.e.**, C.I, s. 85

105 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, **Tasaffuhu'l-edille**, Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke, Wiesbaden, 2006, s. 89 vd.; Fahreddin Râzî, **İ'tikadatu fıraki'l-müslimin ve'l-müşrikin**, thk: Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982, s. 45.

106 İbnü'l-Murtazâ, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, thk: Susanna Diwald Wilzer, Beyrut 1961, s. 118-119.

107 Eserin ismi *en-Nakz 'alâ Aristâtâlîs fî'l-Kevni ve'l-Fesâd*'tır (bkz., Bağdatlı, **Hediiyetü'l-Ârifin**, İstanbul, 1951, C.I, s. 569).

108 Avni İlhan, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", **DİA**, 1994, C.X, s. 147.

Kelâmcılar arasında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî gibi felsefeye meyledenlerin yanında felsefeye ve felsefecilere karşı bir duruş sergileyen bilginler de söz konusudur. Bunların başında da Gazzâlî (ö. 505/1111) gelmektedir. Gazzâlî'nin dışında felsefeye karşı bir tavır ortaya koyan ancak Gazzâlî kadar şöhreti olmayan bir düşünür daha vardır ki, o da *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-redd ale'l-felâsife* adlı eseriyle bilinen Hârizmî İbnü'l-Melâhimî'dir (ö. 536/1141). İbnü'l-Melâhimî'nin Cübbâîlerin tesis ettiği Behşemîyye ile Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin başını çektiği Hüseyniyye ekollerinin takipçisi olarak bilinmektedir. Söz gelimi konuyla ilgili yazmış olduğu eserin hemen başında Farâbî, İbnî Sînâ ve arkadaşları için dinin umdelerini dinin kendi hakikati (Kur'an) ve nebevî metot (sünnet) yerine felsefecilerin görüşlerine dayandırmakla suçlamaktadır. Özellikle sıfatlar, teklif, nübüvvet ve âhîret konularında ileri sürdükleri görüşleri nedeniyle onları dinden ve peygamberlerin yolundan uzaklaşmış olmakla itham etmektedir.¹⁰⁹ Yani eser baştan sona incelendiğinde yalnızca felsefî yöntemin değil Müslüman filozofların kullandıkları usûllerin ve çıkarımların da tenkit edildiği anlaşılmaktadır. Bu yönüyle Gazzâlî ile muasır bir müellif olan İbnü'l-Melâhimî'nin felsefecilere karşı birbirine paralel bir yaklaşım sergilemiş olmaları ayrıca üzerinde durulmaya değer bir husus olarak görülmektedir.

Yeniden Mu'tezile-felsefe ilişkisine dönülecek olursa, Mu'tezile'nin felsefeyle etkileşim halinde olduğu süreçte bu ilişkiyi hassas bir denge çerçevesinde sürdürdüğü görülür. Bu bağlamda Mu'tezile-felsefe ilişkisini ya da felsefî kelâm söylemini Mu'tezile'nin sistemi açısından okumak ve değerlendirmek gerektiği anlaşıyor. Mu'tezile'nin yaptığı, itikadî konuları doğrudan felsefî perspektifle ele alıp delillerin peşine takılmak yerine vahyedilmiş hakikati felsefeyle uzlaştırmak,

109 İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn, fi'r-redd ale'l-felâsife*, nşr: Hassan Ansari, Wilferd Madelung, Berlin, 2008, s. 3, 8; İbnü'l-Melâhimî'nin felsefe eleştirisiyle İbnü'n-Nedîm'in Hristiyan din adamlarının felsefeye bakışı arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Rivayet şöyle: "Hz. İsa'nın şeriâtı gelmeden önce Yunan ve Roma toplumunda felsefe yaygındı. Rumlar Hristiyanlaşınca felsefeyi yasakladılar ve felsefî eserlerin bir kısmını yaktılar bir kısmını da mahzenlere doldurdular. İnsanlara da felsefecilerin sözlerini yasakladılar. Çünkü onların sözleri dine aykırıdır..." (bkz., İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 302). Buradan hareketle gerek Hristiyanlığın gerekse İslâm'ın içinden felsefenin benzer ithamlarla dışlanması sorunun genel karakterli bir sorun olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle bir kısım kelâmcıların felsefe karşıtı tutumuna bakılarak problemi İslâm'la felsefenin uyum sorunu olarak ele almak yerine din-felsefe uyumu ya da uyumsuzluğu perspektifinden meseleye bakmak daha doğru bir yaklaşım olarak karşımızda durmaktadır.

böylece dinin esaslarını yeni bir dille sunmaya çalışmaktır.¹¹⁰ Bu anlayışın devamı niteliğinde Mu‘tezilî kelâm bilginlerinin felsefî akıldan yararlandıklarını ancak kelâmı bütünüyle felsefenin güdümüne terk etmediklerini ifade etmek gerekiyor. Örneğin sıfatlar, halku’l-Kur’an, rü’yetullah gibi konularda Mu‘tezilî kelâm sisteminin bir gereği olarak akli öncelemek suretiyle nakli bu doğrultuda te’vil etmişlerdir. Yine cisim, cevher, araz gibi tabiata ilişkin konularla irâde, fiil ve istitaat gibi insana ait hususlar da akılcılığın aktif olarak görüldüğü alanlardır. Dolayısıyla buradan Mu‘tezile’nin baştan rağbet ettiği ve metot cihetiyle çokça istifade ettiği felsefeyi amaç olarak görmedikleri, dinî tebliğde ve müdafaada kullanılacak bir araç olarak gördükleri söylenebilir.

Felsefenin argümanlarını kullanan ve bundan yüksünmeyen bir tavır içinde olduğu anlaşılan Mu‘tezile’nin kuru bir taklitçilikle yetinmeyip dönüştürme ve yeniden inşa etme¹¹¹ tarzında bir yol tuttuğu görülmektedir. Bu bir nevi felsefeyi öğütterek nasla birlikte yeniden yoğurmak olarak açıklanabilir. Yani Mu‘tezile, her ne kadar akılla nas arasında uyumsuzluk gördüğünde akli nassa tercih edip nakli te’vil etmek gibi hususlarda onların usûllerini almakta beis görmese de kelâmın tamamen felsefeleşmesine müsaade etmediğini görmezden gelmemek gerekir.

Felsefenin dindeki konumunu göstermesi açısından Mu‘tezile’nin akıl-nas muvazenesi bağlamındaki yaklaşımları, esasında onların bütünüyle rasyonel bir sistemi benimsemediklerini göstermektedir. Söz konusu bu durumun Mu‘tezile açısından doğru okunması ve anlaşılması önem arz etmektedir. Özellikle felsefî aklın tabulaştırılması sonucu hakikatlerin salt akılla bilineceğini iddia etmeleri gibi bir yaklaşımlarına rastlamak mümkün değildir. Nitekim marifetullahın dışında kalan sem‘iyyâta ilişkin alanda nakli esas almış olmaları söz konusu iddianın ispatı açısından önemlidir.

Kezâ Kâdî Abdülcebbâr’ın nübüvvetin gerekliliğini savunurken ilâhî ya da nebevî bilgiye olan ihtiyacı vurgulaması anlamlıdır. Kâdî, mükellefiyet konularını

110 Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 286.

111 Ahmet Emin, **Duha’l-İslâm**, C.I, s. 296; İlyas Çelebi, “Mu‘tezile”, **DİA**, 2006, C.XXXI, s. 392; Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 23.

ihativâ eden hususların akılla bilinmesi ya da kavranılması mümkün olmadığından nübüvvet müessesesinin varlığını zorunlu ve telâfisi mümkün olmayan bir ihtiyaç olarak açıklamaktadır.¹¹² Bu örnekte de görüldüğü üzere Mu‘tezile nas ile akli birbirinin muhalifi ya da alternatifi görmemektedir. Bunun yerine vaz ettikleri usûl çerçevesinde her birini kendi yerinde kullanmaya çalıştıkları söylenebilir.

Daha önce de ifade edildiği üzere İbnü’l-Melâhimî gibi Zemahşerî de genel olarak felsefenin karşısında olmuştur. Ancak mutlak anlamda felsefenin karşısında olmanın kendi içerisinde mantıksal bir tutarlılığı olamayacağından bu ifadenin yerine filozofların karşısında demek daha isabetli durmaktadır. Konuyla ilgili müstakil bir eseri olduğu bilinmeyen Zemahşerî, tefsirinin değişik yerlerinde felsefecileri eleştirmekten geri durmamaktadır. Bu eleştirilerinden onun bu alanla ilgili karşıt bir tavır içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki Zemahşerî, felsefeyi kötülüğe meylettirici bilgiler içeren sihir ilmiyle bir tutmakta her ikisinin de muhtemel zararları nedeniyle öğrenilmemesini öğrenilmesinden evla kabul etmektedir. Faydası olmadığını beyan ettiği sihir gibi kişiyi azgınlığa sürüklemeyeceği konusunda güven vermediğini düşündüğü felsefenin de uzak durulması gereken ilimler arasında olduğunu savunmaktadır.¹¹³

Zemahşerî, hikmet kavramını “hiçbir bozukluğa mahal bırakmayacak kadar sağlam ve muhkem” olarak açıklamakta ardından da tevhid-hikmet ilişkisinin zorunluluğuna işaret etmektedir. Tevhidi bütün hikmetlerin başı olarak niteleyen müellif, tevhidden yoksun olan ilim ve hikmetin hiçbir fayda sağlamayacağına vurgu yapmaktadır. Felsefenin ve felsefecilerin ulaştığı düşünülen yüksek ilimlere ve eşsiz bilgilere nazire yaparcasına şu ifadeleri kullanması dikkat çekicidir: “Tevhidden yoksun olan kimse, ilim ve hikmet alanlarında bütün hikmet sahiplerine taş çıkartacak, başı göğe erecek kadar üstün olsa bile yine de sahip olduğu bilgi ve hikmet kendisine hiçbir fayda sağlamaz.”¹¹⁴

112 Kâdî Abdülcebbâr **el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl (en-nübüvvat ve’l-mu‘cizat)**, thk: Mahmûd Muhammed Kasım t.y., C.XV, s. 139.

113 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.I, s. 462.

114 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.III, s. 118.

Zemahşerî âyetin yorumu çerçevesinde bilgi ve hikmetin kendilerine fayda sağlamadığı kişilere örnek olarak felsefecilerin halini vermektedir. Onların sahip oldukları ilimlerle yazdıkları hikmet dolu eserlere rağmen Allah'ın dinine yönelmeyişlerini hayvanlardan daha şaşkın olma hali olarak nitelendirmekte ve bu bilgilerin kendilerine yarar sağlamadığını belirtmektedir. Zemahşerî'nin buradaki faydadan kastının âhirete yönelik bir fayda olduğu anlaşılmaktadır. Zira bilginin dünyevi maslahat boyutu tartışmaya açık olmakla birlikte çoğu kere sahibini mutlu ettiği dolayısıyla fayda sağladığı gözlemlenmektedir. Ayrıca mutluluğun subjektif olduğu evrensel bir hakikattir. Zemahşerî'ye göre onların bilgileri her ne kadar çok olsa da kıymetsizdir.¹¹⁵ Meseleye dini açıdan baktığı anlaşılan Zemahşerî'nin bilgiyi fayda temelinde ele aldığı görülmektedir.¹¹⁶ Kişiyi tevhide ulaştırmayan, yolu ilâhi bilgiyle kesişmeyen bilgiyi boş ve gereksiz uğraş kabul ederek bu tür bir bilgi için gösterilen çabanın doğru neticeyi vermemesi nedeniyle akîm oluşuna dikkat çekmektedir. Bu cümlelerden hareketle Zemahşerî'nin herhangi bir isim zikretmemesine karşın hedefindeki filozofların Farabî, İbn Sina gibi Müslüman felsefeciler olmadığı düşünülmektedir. Gerçi muasır olduğu İbnü'l-Melâhimî onları da eleştirmekte usûllerini yanlış bulmaktadır.¹¹⁷ Ancak Zemahşerî'nin bu yönde bir beyânının bulunmadığını ifade etmek gerekir.

Zemahşerî'nin felsefecileri hedef aldığı yerlerden biri de Mü'min 40/83 âyetinin¹¹⁸ yorumunda ortaya çıkmaktadır. Âyette kendi bilgisine güvenerek vahye kulak tıkayanlar kınanmaktadır. Zemahşerî'nin, bu sınıfın kimler olduğuyla ilgili ihtimalleri sıralarken Yunan kültüründen beslenen Dehriyye ve felsefecilerin olabileceğine işaret etmesi dikkat çekmektedir. Buna gerekçe olarak geçmişte onların

115 Nitekim Zemahşerî *Rebû'l-ibrâr* adlı eserinin pek çok yerinde hikmetli ve özlü söz kabilinden filozofların vecizelerine yer vermektedir. Bkz., **Rebû'l-ibrâr ve nusûsu'l-ahbâr**, Müesseseti'l-A'lemî, Beyrut 1992, C.I, s. 432; C.II, s. 194, 416; C.III, s. 108, 132, 175, 250, 269, 370, 442, 446, 448; C.IV, s. 17, 46.

116 Harpûtî'nin filozoflara bakışı daha farklıdır. Ona göre dini ve meşrebi ne olursa olsun filozoflar birer hikmet abidesidir. Bunların sayısı da beştir: Pythagoras, Ermpedokles, Sokrat, Eflatun ve Aristo'dur. Bu beş kişinin felsefe ilimlerinde sahip olduğu üstün merteye, bütün hikmet erbabı tarafından tartışmasız olarak kabul edilmiştir. (bkz., Abdullatif Harpûtî, **Kelâm Tarihi (Tarih-i ilmi kelâm)**, nşr: Muammer Esen, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, s.120).

117 İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfetü'l-mütekellimîn**, s. 3-8.

118 "Peygamberleri onlara apaçık bilgiler getirince, onlar kendilerinde bulunan (beşerî) bilgiye güvendiler (onu alaya aldılar). Alaya aldıkları şey kendilerini boğuverdi" (Mü'min 40/83).

Allah'ın vahyini işittiklerinde ilâhi hakikatleri reddetmeleriyle peygamberlerin bilgilerini kendi bilgilerine kıyaslayarak onları küçümsemelerini saymaktadır. Zemahşerî konu ile ilgili iddiasının ispatı sadedinde Sokrates'e nispet edilen bir sözü nakleder. Rivayete göre Hz. Mûsâ'nın peygamber olarak gönderildiği bilgisi Sokrates'e iletdikten sonra ona Hz. Mûsâ'nın yanına gitmesi teklif edilir. Bunun üzerine Sokrates der ki: "Bizler eğitilmiş/donanımlı insanlarız. Bizi eğitecek kimseye ihtiyacımız yok." Bu bilgiyi aktardıktan sonra Zemahşerî filozofun bu tavrını felsefecilerin geneline teşmil ederek onların kibirli oldukları ve akılla ulaştıkları bilginin karşısında ilâhi bilgiyi basit gördüklerine işaret eder. Ona göre kibir ve tezyif halinden daha vahim olanı, sırf bu nedenle vahye boyun eğmekten kaçınmalarıdır.¹¹⁹

Zemahşerî *Atvâku'z-zeheb* adlı eserinde de felsefeye temas etmektedir. "Husûf ve Feylesof" başlıklı yirmi üçüncü makalesinde Zemahşerî, insanları filozofların sözlerine karşı uyarmaktadır. Şöyle ki:

"Husûf ve kûsûften sakın, Filozofların sözlerine de kulak asma. Çünkü onlar ahmaklık, haddi aşmak ve ileri gitmekten geri durmazlar. Onların şöreti ham sözlerine dayanır ki o sözler onları şaşkınlık girdabına sürüklemiştir. Talih oklarını karıştıran kimsenin kendisini müneccim sayması gibi O ham sözler onlara süslü görünmekte ve onları helake sürüklemektedir. Allah'ın kulları katında onlar yalancıdırlar. Âhiretteki yerleri de cehennemdir. Kendilerini akıllı ve zeki zannederler ancak, hakikatte kocamış teke bile onlardan daha akıllıdır.""Tabiatı kendine ma'but etmiş bir adamın sözüne nasıl güvenilebilir ki küfür ehli onu 'ey taze filiz hoş geldin!' iltifatlarıyla onurlandırırken şeytan da 'muradına erdin yavrucuğum!' sözleriyle ona dalaletini müjdeler."¹²⁰

Zemahşerî'nin güneş ve ay tutulmasından sakınılmasının istemesi ya tutulma esnasında onlara bakmanın zararı olabileceği endişesindendir ya da güneş ve ay tutulması hadisesini uğursuzluk sebebi addetmenin yanlışlığına dikkat çekmek

119 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 177.

120 Zemahşerî, **Atvâku'z-zeheb fi'l-mevâiz ve'l-hutab**, Matbaat-u Nuhbetü'l-Ahbâr, 1304, s. 11; Sait Zihni, Mehmed Zihni **Tercüme-i Atvâki'z-zeheb fi'l-mevâiz ve'l-hutab**, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1290/1873, s. 47-49.

istemiş olabilir. Söz konusu tabiat olayıyla filozof arasında şiirsel bir uyumdan öte bir kastının olması da muhtemeldir ki o da güneşin ve ayın tutulma olayının tabiatın normal akışı içerisinde sürekliliği temsil etmediği diğer bir ifadeyle tabiatın doğal gerçekliğinde bir yeri olmadığına işaret edilmektedir. Tıpkı bunun gibi felsefecilerin de âlemde süregelen bilgi silsilesi içerisinde gerçekliği temsil eden bir halka olmadıkları, süreklilik arzetmedikleri dolayısıyla tutulma gibi her ikisinin de etkisinin geçiciliği vurgulanmış olabilir.

Ne var ki Zemahşerî felsefeye karşı bu derece muhalif bir duruş sergilemesine rağmen yine de İbnü'l-Müneyyir'in eleştirilerinden kurtulamamıştır. Nitekim İbnü'l-Müneyyir bazen Zemahşerî'nin sözlerinden hareketle genel olarak Mu'tezile'yi felsefe hayranlığıyla,¹²¹ felsefecilerin muhtasar hali olmakla¹²² itham ederken bazen de doğrudan Zemahşerî'yi hedef alarak felsefecilerin dalaletini sürdürmekle¹²³ suçlamaktadır.

Zemahşerî'nin felsefeye bakış açısının ve çeşitli değerlendirmelerinin tespitinin ardından Zemahşerî'nin Mu'tezile'nin hangi koluna tabi olduğuna ilişkin alametlerin daha belirgin hale geldiği söylenebilir. Çünkü Zemahşerî'nin Behşemî olduğundan şüphe duyulmazken felsefi yönüyle öne çıkan Hüseyinî ekolün takipçisi olduğuna ilişkin iddiaların olduğu bilinmektedir.¹²⁴ Ancak onun konuyla ilgili değerlendirmelerinde de görüldüğü üzere bu iddia oldukça zayıf kalmaktadır.

D. Behşemiyye ile Hüseyiniyye arasında Zemahşerî

Zemahşerî'nin biyografisine yer veren eser, makale ve ansiklopedi maddelerinde onun Mu'tezilî olduğuna dair bir şüphe duyulmazken Mu'tezile'nin hangi ekolüne tabi olduğuna ilişkin belirsizlik vurgulanmaktadır.¹²⁵ *el-Minhâc*'ı

121 İbnü'l-Müneyyir, Ebü'l-Abbâs Nasıruddin Ahmed b. Muhammed, **el-İntisâf fi ma tedammenehü'l-keşşâf mine'l-i'tizâl** (*el-Keşşâf*'ın hamîşinde), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, C.II, s. 35.

122 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c III, s. 30.

123 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C III, s. 105.

124 Zemahşerî, **el-Minhâc fi usûli'd-dîn**, thk: Sabine Schmidtke, Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Ulûm, Beyrut 2007, s. 6-7 (Eserin mukaddimesi).

125 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 6-7 (Eserin mukaddimesi); Fethi Ahmet Polat, **Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler**, s. 85-86; Koloğlu, **Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi**, s. 49-50; Mustafa Öztürk-M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", **DİA**, C.XLIV, s. 236.

neşreden Sabine Schmidtke, Zemahşerî'nin üzerinde İbrâhim Melâhimî kadar Ebü'l-Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin ve Behşemîyye'nin tesirinden bahseder.¹²⁶ Yalnız Şehristânî'nin de belirttiği üzere Basrî temel birkaç konuyla birlikte felsefeye olan ilgisi nedeniyle doktrinel olarak Behşemîyye'den ayrılır. Şehristânî, Basrî'nin Behşemîlerden ayrıldığı noktalardan ilkinin ma'dûmun şeyiyyetini reddetmesi olarak zikretmektedir.¹²⁷ Dolayısıyla felsefeye karşı duruştan sonra iki ekolü birbirinden ayıran en önemli vasıf, onların madde hakkındaki düşünceleridir. Zemahşerî'nin maddeyle ilgili değerlendirmeleri bu açıdan önemlidir.

1. Zemahşerî'nin Maddenin Şeyiyyeti Hakkındaki Görüşleri

Zemahşerî “şey” kelimesini, “bilinebilen ve kendisinden haber verilebilen” olarak tarif eder.¹²⁸ Ardından cisim, araz, kadim, ma'dûm (yokluk) ve muhal (imkânsız) gibi her türü içine alan bir kavram olarak şey tabirini “umumi ifadelerin en umumîsi” şeklinde nitelendirir.¹²⁹ Bu düşünce Mu'tezile'den Behşemîlerin savunduğu varlıkların yaratılmazdan önce de sabit bir zâtı, nüvesi olduğu düşüncesiyle örtüşmektedir. Bu durumda ne varlıktan önce ne de varlıktan sonra mutlak bir yokluktan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Zemahşerî'nin “ma'dûm”u şeyiyyetle yani bir tür varlık formuyla adlandırması onun Mu'tezilî, Behşemî geleneği takip ettiği aynı zamanda Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den de bu konuda farklı düşündüğü anlamına gelmektedir.¹³⁰ Eş'arî'nin başını çektiği sünnî kelâmcılara “ancak var olana şey denilebilir”¹³¹ demişlerdir. Bu durumda Eş'arîlere

126 Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 6-7.

127 Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, C.I, s. 85; ayrıca bkz., Adudüddîn el-Îcî, **el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm**, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, t.y., s. 48, 53.

128 Aynı tanımlamayı *el-Müfredât* isimli lügatinde Râgıb el-İsfahânî de (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) yapmaktadır. Zemahşerî yaptığı tanımlamada herhangi bir kaynak belirtmez ancak aynı ifadelerin kullanılmış olması dikkat çekicidir (bkz., Ragıp el-İsfahanî, **Müfredâtü elfâzi'l-Şur'ân**, Şî md.).

129 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.I, s. 252-254.

130 Basrî'den önce ma'dûmun şey olmadığını söyleyen bir diğer Mu'tezilî bilgin Ebü'l-Hüzeyl Allâf'tır. Bkz., Îcî, **a.g.e.**, s. 53.

131 İlhan Kutluer, “şey”, **DİA**, 2010, C.XXXIX, s. 35

göre mevcut olmayan herhangi bir şey değildir.¹³² İbn Hazm da bu konuda sünnîler gibi düşünmekte ve Mu‘tezile’yi eleştirmektedir.¹³³

Yalnız Zemahşerî’nin şey tabirini hem ma‘dûma hem de muhale teşmil etmesi onu adem anlayışında diğer Mu‘tezilîlerden de ayırmaktadır. Çünkü Mu‘tezile bilginleri varlıkların henüz ademiyyet halinde iken müstahil, mümkün ve hatta varlığı mümkün olmasına rağmen (iki zıddın bir arada olması gibi) var olması aklın imkânsız olan şeklinde ademiyyetin kendi içinde farklılık arzettiğini belirtmişlerdir.¹³⁴ Bunların içinden varlık sahasına çıkması mukadder olanları, “mümkün ma‘dûmlar” olarak adlandırmışlardır. Aynı zamanda onların cevher ve arazlığını göz önüne alarak söz konusu ademiyyeti bir tür varlık formuyla yani şeyiyyetle nitelendirmişlerdir.¹³⁵ Zemahşerî’nin muhali de bu kapsamda ele alması “şey” kavramına yüklediği anlamla ilişkili olabilir. Anlaşıldığına göre Zemahşerî bu konuda kendi mezhebine muhalefet etmiştir. Çünkü ondan başka ne Mu‘tezile içerisinde ne de dışında muhali de şeyiyyetle nitelendiren bir anlayış bilinmemektedir.

Şehristânî konunun kaynağına ilişkin “ahvâl” prensibinin dışında Kur’an’da geçen bir kavrama da işaret etmektedir. Şöyle ki, Allah’ın yaratmak istediği bir şeyin “kün!”¹³⁶ emrinden sonra olacağı bildirildiğine göre bu emre muhatap olan “şeyin” ne olduğu sorunu üzerine yoğunlaşan Mu‘tezile’nin henüz yaratılmamış olan bir maddeye “şey” denilebileceğini ispatlamaya çalıştığı anlaşılmaktadır.¹³⁷

Konu çerçevesinde ele alınan bir diğer âyette Hac 22/1’de¹³⁸ kıyamet vakti zelzelesinin müthiş bir “şey” olduğunun haber verilmiş olmasıdır. Henüz vuku bulmadığı halde o şeyden haber verilmiş olması Mu‘tezilî kelâmcılar tarafından

132 İcî, **a.g.e.**, s. 56

133 İbn Hazm, **el-Fasl fi’l-milal ve’l-ehvâ ve’n-nihal**, nşr: Mektebetü’l-Hanci, Kahire, t.y., C.V, s. 27-29.

134 Abdülkerim Şehristani, **Nihâyetü’l-ikdâm fî ilmi’l-keîâm**, thk: Alfred Guillaumes, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, Kahire 2009, s. 148.

135 Şehristani, **a.g.e.**, s. 151.

136 Yasin 36/82

137 Ömer Ali Yıldırım, “İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı 10-2, 2012, s. 257.

138 “Ey insanlar! Rabbinizden korkun! Çünkü kıyamet vaktinin depremi müthiş bir şeydir!” (Hac 22/1).

ma'dûmun şeyiyyetle isimlendirilmesinde delil olarak kullanılmıştır.¹³⁹ Dolayısıyla meselenin maddenin ezeliyyetini iddia etmek olmayıp bir çeşit lafzî problemi çözme arayışı olduğu anlaşılmaktadır. Aksi takdirde maddenin ezeliyyetini savunmak gibi bir çıkmaza düşme ihtimali söz konusudur ki Mâtürîdî âlim Nureddin es-Sâbûnî bu tehlikeye dikkat çekmiştir. Ona göre, “Ma'dûmun şey olduğu görüşünün varacağı nokta, âlemin ezeli (kıdem-i âlem) olduğudur.”¹⁴⁰ Sâbûnî'nin bu ifadeleri Mu'tezile'yi bir anlamda kendi argümanlarıyla ilzâm etme çabası olarak görülebilir. Nitekim Sâbûnî onların birtakım sıfatları nefyetmek için sıkça dile getirdikleri taaddüdü kudemâ endişesini hatırlatmak suretiyle onları ilzam etmeyi amaçlamıştır.

Esasında Mu'tezile'nin ma'dûmun şeyiyyetini kabul etmeleri –müslüman filozoflardan farklı olarak- âlemin yokluktan yaratıldığına dair herhangi bir şüpheleri olduğu için değildir. Örneğin ilk yaratmanın mahiyetini Zemahşerî şu sözlerle ifade etmektedir: “İlk yaratılışta Yaratıcı, cevherleri ve arazları yokluktan (ma'dûm) varlığa (vücut) çıkarmış...”¹⁴¹ Öyleyse bu yaklaşımın varlığın/âlemin kıdemini savunmak gibi bir amaca hizmet etmediği açıktır. Ka'bî'nin ma'dûmu şey olarak nitelendirmesine rağmen cevher ve araz olarak vasıflandırmaya değer bulmaması da¹⁴² bu açıdan büyük önem arz etmektedir. Nitekim tevhidi korumayı kendilerine temel ilke olarak kabul eden, sırf bu nedenle de sıfatlar konusunda ta'tile varacak derecede aşırı hassasiyet gösteren bir ekolün bütün sistemini alt üst edecek bir düşüncüyü savunmuş olması akla aykırıdır. Kezâ Mu'tezilî bilgilerin varlık meselesi bağlamındaki tartışmalarda kullandıkları cevher ve araz kavramlarıyla âlemi hâdis, Yaratıcıyı da muhdis olarak nitelendirmelerinin temel gayesi âlemin sonradan yaratılmışlığını ispat etmektir.¹⁴³ Yoksa onların derdi ne varlığın cüzleri ne de kendisidir. Esas meselenin tevhid anlayışında nakısaya sebebiyet verebilecek her türlü anlayıştan kaçınma azmi olduğu söylenebilir.

139 İbn Hazm, **el-Fasl**, C.V, s. 27.

140 Nureddin es-Sâbûnî, **el-Bidâye fî usûli'd-dîn**, trc: Bekir Topaloğlu, Mâtürîdiyye Akâidi, Ankara, 1988, s. 148

141 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.IV, s. 216

142 Fikret Soyak, “Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî ve “Uyûnû'l-mesâil” adlı eseri”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt 11, Sayı 61, 2018, s. 1222.

143 Yaşar, “Kâdî Beyzâvî'de Varlık”, s. 83.

Öte yandan ma'dûmun "şey" olduğu söyleminin âlemin kıdemini kabul etmekle eşdeğer olduğunu söylenilmesine rağmen Mu'tezile'nin bu fikri nedeniyle küfre düştüğüne yönelik tutarlı bir iddianın dile getirildiği bilinmemektedir. Hâlbuki kelâm tarihinde âlemin kıdemini savunan felsefecilerin küfre nispet edildikleri bilinmektedir. Mu'tezile'nin Kur'an'da geçen bazı ifadeleri anlama çabasıyla ortaya çıkan birtakım kelâmî sorunları çözme faaliyeti olarak adlandırılabilir. Ma'dûmu şeyiyyetle nitelendirmenin maddî bir varlık ya da ezeli âlem anlayışından çok bilgiye nesne olma yönüyle Mu'tezile kelâmında yerini aldığı söylenebilir. Nitekim İcî ve Teftazânî tartışmanın lügavî boyutuna dikkat çeken iki sünnî bilgindir. Teftazânî, ma'dûmun "şeyiyyetle nitelendirmenin" hangi anlamda kullanıldığına bağlı olarak farklı anlamlar kazanacağını belirtmekte¹⁴⁴ ve üzerinde durmaya değer bulmamaktadır.

Zemahşerî de ma'dûmun şeyiyyeti noktasında yukarıda anlatılan hususlarda Mu'tezilî kelâmcılarla aynı fikirdedir. Yalnız Zemahşerî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den hem de diğer Mu'tezilîlerden ayrıldığı bir nokta var ki o da ma'dûmun yanında muhal de şey olarak nitelendirmesidir.¹⁴⁵ *el-Keşşâf*'a haşiye yazan Eş'arî kelâmcı İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin muhal için de şey kavramını kullanması sebebiyle onun diğer Mu'tezilîlerden ayrıldığına işaret etmektedir.¹⁴⁶ Başka müelliflerde rastlanılmayan bu nitelendirmenin sebebi Zemahşerî'nin şey kavramına yüklediği anlamda görülebilir. Yukarıda temas edildiği üzere Zemahşerî cisim, araz, kadim, ma'dûm (yok) ve muhal (imkânsız) gibi her türü içine alan bir kavram olarak "şey" tabirini umumi ifadelerin en umumîsi şeklinde nitelendirmektedir.¹⁴⁷ Anlaşıldığı üzere şey kavramını umumiyet ifade etmesi açısından ele alan Zemahşerî, kavramın alanının yalnızca varlık sahasına çıkan ve çıkması muhtemel olan nesneleri değil, ister muhal ister mümteni olsun varlığı söz konusu olmayanları dahi bütünüyle kapsadığını ifade etmek istemiştir. Dolayısıyla ma'dûm kavramında olduğu gibi bu

144 Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 263; Teftâzânî'den önce İcî de meselenin lafzi bir tartışma olduğuna işaret etmekte lehte ve aleyhte bütün görüşlere yer vererek konuyu etraflıca tartışmaktadır (bkz., İcî, *Mevâkıf*, s. 56).

145 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s. 178.

146 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s. 178.

147 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, C.I, s. 252-254.

ifadenin maddeyle ya da varlıkla ilgili bir ifade olmayıp kavramsal bir nitelendirme olduğu anlaşılmaktadır. Burada dikkatleri üzerine çeken husus, Zemahşerî'nin ma'dûmun "şey" olmadığını benimseyen Basrî'den oldukça farklı bir noktada durduğu gerçektir.

Zemahşerî'nin Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den ayrıldığı noktalara yeri geldiğinde ayrı ayrı temas edilecektir. Ancak özet olarak belirtmek gerekirse Zemahşerî bir taraftan Allah'ın kudretinin her türlü makdûra şâmil olduğunu söylemekte bir taraftan da -hikmetin gereği- kubh türü filleri Allah'ın yarat(a)mayacağını savunmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ise Allah'ın her türlü fiili yaratmaya muktedir olduğu için kötü fiilleri de yaratabileceğini¹⁴⁸ kabul etmektedir.

Mütevâtir haberin zorunlu bilgiyi intâc ettiğini söyleyen Zemahşerî, bunun aksini iddia eden yani mütevâtir haberle kişide zorunlu bilginin hâsıl olmayacağını ileri süren Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den¹⁴⁹ ayrılmaktadır

Bir başka konu da keramet konusudur ki Basrî, kerametın imkânını savunduğu¹⁵⁰ halde Zemahşerî'nin kerameti açık bir ifadeyle reddettiği görülmektedir. Yeniden yaratma konusunda da Zemahşerî Behşemîlerin görüşü olan yeniden yaratmanın varlığın yokluğa karıştıktan sonra yeniden var edilmesi şeklinde gerçekleşeceğini savunmaktadır. Buna karşılık Hüseyniyye ekolü ma'dûmun iadesini kabul etmemektedir.¹⁵¹ Onlara göre fenâ halindeki varlığın yeniden iadesi varlık alanındaki cüzlerinin bir araya getirilmesi şeklinde vuku bulacaktır.¹⁵²

E. Zemahşerî'nin Mu'tezilî Görüşleri Nedeniyle Tövbe Ettiği İddiası

Bilindiği üzere Zemahşerî itikatta Mu'tezile mezhebine mensuptur. Bu aidiyetini de hayatı boyunca gizleme ihtiyacı duymamıştır. Yazmış olduğu tefsirinde ve *el-Minhâc* adlı eserinde de bu durumu fazlasıyla müşahade etmek mümkündür.

148 Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille*, s. 89 vd.

149 Fahrreddîn Râzî *el-Mahsûl fî ilm-i usûli'l-fıkh*, thk: Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997, C.IV, s. 233.

150 Râzî, *İ'tikadat*, s. 45.

151 Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, t.y., s. 371.

152 Orhan Ş. Koloğlu, "Mu'tezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)", *Usûl İslâm Araştırmaları*, Sayı 9, Ocak-Haziran 2008, s. 8-9.

Kendisinin Mu‘tezilî olduğu bilinmesine rağmen başta tefsiri olmak üzere Arap dili üzerine yazdığı pek çok eseri sünnîler tarafından da itibar görmüştür. Yani onun mezhebi aidiyeti kendisinden yararlanılmasına mani olmamış, özellikle belağat yönündeki dehası sebebiyle bu sahayla meşgul olan hemen hiç kimse *el-Keşşâf*’tan bigâne kalamamıştır. Müellifin i‘tizâlî görüşlerinden rahatsızlık duyan sünnî âlimler *el-Keşşâf*’ı, İbnü’l-Müneyyir’in *el-İntisâf* adlı haşiyesiyle birlikte okunması gerektiği uyarısı yapmış, bu vesileyle eserin edebi yönünden istifade ederken itikadî görüşlerinin tefrikini amaçlamışlardır. Yine aynı nedenle bazı müellifler tarafından *el-Keşşâf*’ın ihtiyatla okunması tavsiye edilirken¹⁵³ bir kısım selefler de bid‘atlerle dolu olduğu gerekçesiyle¹⁵⁴ söz konusu esere yönelik sert eleştirilerde bulunmuşlardır.

Zemahşerî’nin Mu‘tezilîliğine rağmen ondan yararlanmak zorunda kalan bir kısım çevreler iki nedenden ötürü müellifin i‘tizâlî görüşlerinden tövbe ettiği ya da tövbe etmiş olabileceği kanaatine varmışlardır. Bunlardan birincisi Zemahşerî’nin tefsirinin hemen başında hamdeleden sonra Kur’an’ı kastederek الحمد الذي خلق القرآن “Kur’an’ı yaratan Allah’a hamdolsun” ibaresini kullandığını ancak insanların tefsirine rağbet etmediğini görünce sözlerini değiştirme ihtiyacı duyarak “خلق” fiili yerine aynı anlama gelen “جعل” fiilini tercih ettiği şeklindedir. Ancak bu iddianın gerçekliğinin olmadığı henüz Zemahşerî’nin vefatına yakın kaynaklar tarafından ortaya konulmuştur. İbn Hallikân, pek çok nüshada aynı kelimenin yerinde “انزل” kelimesini de gördüğünü belirterek bu tür değişikliklerin müellif değil müstensih kaynaklı olabileceği üzerinde durmaktadır.¹⁵⁵

Keşşâf üzerine yazdığı şerhle bilinen ve bu şerhi de çok makbul görülen Tîbî de söz konusu iddiaları reddetmektedir. Müellifin bir sonraki âyette açıkça Kur’anın yaratılmış olduğu fikrini beyan etmesini de onun böyle bir değişikliğe ihtiyaç duymadığını gösteren bir şehadet belgesi olarak değerlendirmektedir.¹⁵⁶

153 Zehebî, **Mizânü’l-i’tidâl**, C.VI, s. 383; İbn Hacer, **Lisânü’l-mîzân**, C.VIII, s. 8

154 İbn Teymiyye, **Mecmûu’l-fetâvâ**, thk: Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Medine 1995, C.XIII, s. 386.

155 İbn Hallikân, **Vefayât**, C.V, s. 170

156 Tîbî, **Fütûhu’l ğayb**, C.I, s. 616-617.

İkinci iddianın şiirler üzerinden üretildiği görülmektedir. Bu şiirlerden birisi *el-Keşşâf*'ta yer almakta, diğeri ise tabakat türü eserlerde geçmekte ve Zemahşerî'ye nispet edilmektedir. Konu bağlamında biyografi eserleri kronolojik olarak incelendiğinde konu ile ilgili ilk bilgilere meşhur biyografi yazarı İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefayât* adlı eserinde rastlamak mümkündür. Zemahşerî ile İbn Hallikân arasında yaklaşık bir asırlık süre söz konusudur. Zira Zemahşerî'nin vefatı 538/1144, İbn Hallikân'ın doğumu ise 608/1211 olarak kabul edildiğine göre yaklaşık seksen yıl gibi bir zaman aralığı ortaya çıkmaktadır. İbn Hallikân, Zemahşerî'nin mezar taşına yazılması için şu beyti vasiyet ettiğini nakleder:

إلهي قد أصبحت ضيفك في الثرى ... وللضيف حق عند كل كريم
فهب لي ذنوبي في قراي فإنها ... عظيم ولا يفرى بغير عظيم
“Allah’ım, toprak altında senin misafirin oldum,
Her cömerdin katında misafirin bir hakkı vardır.
Bu misafirlikteki günahlarımı da bana bağışla
Çünkü onlar büyüktür. Onları ancak en büyük olan affeder.”¹⁵⁷

İbn Hallikân, Halep’te birtakım kimselerden duyduğu başka bir beyti aktarır ki esasında o beyit Zemahşerî'nin bir âyetin (Bakara 2/26) tefsiri esnasında zikrettiği bir beyittir. Beyit şöyledir:

يا من يرى مد البعوض جناحها ... في ظلمة الليل البهيم الأليل
ويرى عروق نياطها في نحرها ... والمخ في تلك العظام النحل
إغفر لعبدٍ تاب من فرطاته ... ما كان منه في الزمان الأول

“Ey gecenin zifiri karanlığında, sivrisineğin kanatlarını ve damarlarda dolaşan nesneleri gören; bal arısının kemiğine iliği koyan Rabbim! Gençlikte kimi zaman haddini aşan bu kulun günahlarını bağışla!”¹⁵⁸

Bu şiirin son mısrasının Zemahşerî'nin gençlikte işlemiş olduğu günahlara ikişkin bir bağışlanma talebi olduğu açıktır. Üstelik o, mezhebî görüşlerini eserin hemen baş taraflarında inşad ettiği bu beyitten sonra yazmıştır ki söz konusu beyitle i'tizâlî görüşlerden tövbe etme arasında bağlantı kurulması bu açıdan imkânsızdır.

157 İbn Hallikân, *Vefayât*, C.V, s. 173; ayrıca bkz., Yâfî, *Mirâtü'l-cenân*, C.III, s. 207.

158 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s. 121.

Buna rağmen İbn Hallikân'ın da kulağına geldiği gibi¹⁵⁹ bazı kimseler tarafından onun bu talebi, i'tizâlî görüşlerinden tövbe etme kasdı taşıdığı şeklinde yorumlanarak adeta bilgi kirliliğine sebep olunmuştur. Buradan hareketle bilgiyi yayanların dedikoducu tayfası olduğunu, *el-Keşşâf*'ı dahi okumamış kimseler olduğunu söylemek mümkündür. Şayet okumuş olsalardı bu beytin Bakara sûresinin tefsirinde yer aldığını ve tefsirin neredeyse tamamının bu beyitten sonra yazıldığını görmüş olacaktı. Dolayısıyla Zemahşerî'nin hem i'tizâlî görüşlerinden tövbe ettiği hem de Mu'tezilî esaslara dayalı bir tefsir yazmış olduğu fikrini cem etmenin imkânsızlığı ortaya çıkacaktı.

Dilden dile dolaşan bu bilginin Halep-Bağdat hattında kalmadığı batıya yani Fas ve Endülüs dolaylarına intikal ettiği görülür. Nitekim Zemahşerî'nin Mu'tezile'den döndüğüne, i'tizâlî düşüncelerinden tövbe ettiğine ilişkin bilgi batılı (Fas-Endülüs) kaynaklarda ve seyyahların eserlerinde yer almaktadır. Bu eserlerde daha çok Zemahşerî'nin tövbe ettiğine dair iddiaların asılsızlığına yönelik yapılan vurgulamalar dikkati çekmektedir.

Bu eserlerin başında, Bilâd-ı Sudanlı biyografi yazarı Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî (ö. 1036/1627)¹⁶⁰ gelmektedir. Zemahşerî'den (ö. 538/1144) yaklaşık beş asır sonra yaşayan Tinbüktî, Gırnatalı Ali b. Muhammed b. Süm'a el-Endelüsî (ö. H. 850 civarı)¹⁶¹ isimli bilginin şu sözünü nakleder: "Halk arasında dolaşan iki husus var ki onların aslı astarı yoktur: Zemahşerî'nin Mu'tezile'den tövbe ettiği ve İbrahim b. Sehl el-İsrailî'nin müslüman olduğu bilgisi."¹⁶²

Tinbüktî'nin muasırı ve hemşehrîsi olan Faslı biyografi müellifi Makkârî de (ö. 1041/1632) konuyu biraz daha açarak aynı nakle temas eder. Makkârî, söz konusu rivayeti Ali b. Süm'a el-Endelüsî'nin kendi talebesi olan Ebû Abdillâh Şemsüddîn er-Râî'nin (ö. 853/1450)¹⁶³ aracılığıyla yapar. Ardından onun yorumuna da yer verir. Buna göre, Şemsüddîn er-Râî, Zemahşerî'nin tövbesi meselesinde bazı kimselerin

159 İbn Hallikân, *a.g.e.*, C.V, s. 173

160 Sa'd Gurab, "Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî", *DİA*, 1989, C.II, s. 45-46.

161 Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylû'l-ibtihâc bi-taṭrîzi'd-Dîbâc*, nşr: Dârü'l-Katip, Trablus, Libya 2000, s. 333.

162 Tinbüktî, *Neylû'l-ibtihâc*, s. 333.

163 Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb ve zikru vezîrihâ lisâni'd-dîn ibni'l-Hatîb*, thk: İhsan Abbas, Dâr-u Sadr, Beyrut, Lübnan 1997, C.II, s. 694.

doğu taraflarında Zemahşerî'nin i'tizâlî görüşlerinden tövbe ettiğini gösteren bir levhaya/belgeye şahit olduklarını aktardıklarını belirttikten sonra bu bilginin hakikat yönünün değil de rivayet yönünün ağır bastığına¹⁶⁴ yani sıhhatinin zayıflığına dikkat çeker. Bu ibareden de anlaşıldığı üzere Zemahşerî'nin i'tizâlî görüşlerinden dolayı tövbe ettiğine ilişkin rivayetler kendisinden bir asır sonra kayda geçmiş olsa da bu durumun işaret ettiği bir hakikat var ki bu konu tarihin gündeminden düşmemiştir. Hatta ibareden anlaşıldığına göre halk arasında yaygın olan kanaat onun tövbe ettiği yönündedir. Yalnız bu döneme kadar Zemahşerî'nin tövbesi hakkında yazılmış herhangi bir eserden ya da yazılı bir kaynaktan bahsetmek henüz mümkün görünmemektedir. Çünkü mezar taşına yazılmasını vasiyet ettiği ibare hakkında yalnızca “vasiyet etti” şeklinde bir rivayet söz konusudur. Bunun dışında Zemahşerî'nin mezarında bu beytin yazılı olduğunu bizzat gördüğünü söyleyen bir kimse bilinmemektedir. Yemenli tarihçi Abdullah Bâ Mahreme de (ö. 947/1540)¹⁶⁵ söz konusu iki şiiri peşpeşe zikrettikten sonra, “bazılarının zannettiği gibi bu şiirlerden Zemahşerî'nin tövbe ettiğine ulaşılmaz”¹⁶⁶ diyerek söz konusu iddiaları reddetmektedir.

Zemahşerî'den yaklaşık altı asır sonra yaşamış olan Endülüslü âlim Muhammed es-Suğayyir el-İfrânî'ye (ö. 1150/1737)¹⁶⁷ nispet edilen bir eserle birlikte Zemahşerî'nin tövbe ettiğine ilişkin mezar taşına yazılacak ibareden sonra ikinci bir rivayetten bahsetmek mümkün hale gelmiştir. Eserin adı *Tal'atü'l-müşteri fî sübûti tevbeti'z-Zemahşerî*'dir.¹⁶⁸ Tabakat müellifi Ziriklî'nin birkaç varaktan ibaret olduğunu belirttiği¹⁶⁹ söz konusu eser hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca eserin Zemahşerî'nin vefatından çok sonra yazılmış olması, hem içeriği hem de güvenilirliği açısından pek çok soru işaretini beraberinde getirmiştir. Nitekim

164 Makkarî, **Nefhu't-tîb**, C.III, s. 524.

165 Yemen'li tarihçi hadis ve fıkıh âlimidir. Hicretle 927/1521 yılları arasındaki tarihi ve biyografiye içeren *Kılâdetü'n-nahr fî vefeyâti a'yânî'd-dehr* adlı eseriyle ünlüdür (bkz., Casim Avcı, “Abdullah Tayyib Bâ Mahreme”, **DİA**, 2016, ek I. Cilt, s. 159-160).

166 Ebû Muhammed Afifüddin Abdullah Tayyib Bâ Mahreme, **Kılâdetü'n-nahr fî vefeyâti a'yânî'd-dehr**, nşr: Dâru'l-Minhâc, Cidde 2008, C.IV, s. 121.

167 Kehhâle, **Mu'cemü'l-müellifin**, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, t.y., C.VIII, s. 285

168 Ziriklî, **el-A'lâm**, C.VII, s. 67-68; Bağdatlı İsmail, **Hediyetü'l-Ârifin**, İstanbul 1951, C.II, s. 323-324; Kehhâle, **Mu'cemü'l-Müellifin**, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, t.y., C.VIII, s. 285, C.XI, s. 226.

169 Ziriklî, **a.g.e.**, C.VII, s. 67.

Makkarî, yukarıda geçen beyitten (Bakara 2/26'nın tefsirindeki beyitler) hareketle şöyle demektedir: Bazı kimseler Zemahşerî'nin sünnete (Ehl-i sünnete) muhalefet ettiği hususlarda tövbe ettiğini ve bunu *el-Keşşâf*'ta açıkça beyan ettiğini iddia etmektedirler. Şayet bu iddia doğru olsaydı, onun kendi yazdığı tefsirini imha etmesi ya da hangi düşüncesinden nereye döndüğüne ilişkin kendisini şahit tutması gerekirdi, ancak böyle olmadı.¹⁷⁰

Hulasa Zemahşerî'nin i'tizâlî görüşlerinden dolayı tövbe ettiği iddiasının bir şehir efsanesinden ibaret olduğu görülmektedir. Olaya Bakara sûresi bağlamında yazmış olduğu şiir çerçevesinden bakmanın anlamsız olduğu açıktır. Gençlik dönemine dair birtakım günahlardan tövbe etme hali hemen herkesin hayatında görülebilecek türden bir durumdur. Bahsi geçen şiirde, müellifin mezhebî görüşüne delalet eden bir ibare olmadığı gibi Makkarî'nin de işaret ettiği üzere şayet bu iddia doğru olsaydı Zemahşerî'nin söz konusu tefsirini ya hiç yazmaması ya da yazdıysa dahi imha etmesi gerekirdi. Nitekim te'lif tarihimizde değişen görüşleri nedeniyle kendi yazdığı eserleri imha eden nice müellifler vardır.¹⁷¹ Ayrıca sözlü ya da yazılı olarak tövbe ettiğine delalet eden herhangi bir belgenin bulunmaması sebebiyle bahsedilen iddialar akim kalmaktadır.

Mezar taşına yazılmasını vasiyet ettiği beyte gelince söz konusu iddianın Halep dolaylarında dile getirildiği anlaşılmaktadır. Mezarın üstünde kimsenin böyle bir yazıyı gördüğü bilinmemektedir. İbn Battûta, (ö. 779/1369) Zemahşerî'nin vefatından yaklaşık iki asır sonra Hârizm'de şehrin dışında bulunan Zemahşerî'ye ait

170 Makkarî, **Ezharü'r-riyaz fî ahbari iyaz**, thk: Mustafa es-Sekka, İbrahim el-Ebyari, Abdülhafız Şelebi, Kahire 1939, C.III, s. 283.

171 Örneğin İbâzî bilginlerden Ebû Nebhân Ca'd b. Hamîs el-Harûsî'nin (ö. 1237/1821) Nâs sûresinden başlayarak yazdığı tefsirinde Hakka sûresinde yer alan "Eğer (Peyganber) bize isnad ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı, mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra hiç şüphesiz onun şah damarını koparırdık. Hiçbiriniz de bu cezayı engelleyip ondan savamazdı"(Hakka 69/44-47) ayetlerini okuyunca yanlış bir şey söyleme endişesinden ürperdiği ve yazdıklarını yırtıp imha ettiği zikredilmektedir. Bkz., Hud b. Muhakkem el-Huvvârî, **Tefsiru Kitabillahi'l-Aziz**, thk. Belhac b. Said Şerifi, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1990, (Mukaddimetu'l-Muhakkik) C.I, s. 34; İslam tarihi boyunca kitap imha etme faaliyeti dinî, siyasî, ilmî, mezhebî taassup, psikolojik, toplumsal ve fikir değiştirme gibi nedenlere bağlı olarak tarih boyunca yapılagelmiştir. Evveliyatı Hz. Ömer'in hadis nüshalarını yakıtmasına dayanır. Ondan sonra pek çok âlimin kendisi ya da başkaları tarafından eserlerinin yakıldığı ya da nehre atılmak suretiyle imha edildiği bilinmektedir. Konuyla ilgili yazılmış müstakil bir eser de bulunmaktadır. Bkz., Nâsır el-Huzeymî, **Harku'l-kütüb fî't-türâsi'l-Arabî**, Menşurâtu'l-Cemel, Köln 2003.

türbeyi gördüğünü belirtir¹⁷² ancak böyle bir yazıdan hiç bahsetmez. Üstelik İbn Battûta bölgede Mu‘tezile’nin entelektüel bir kısım insan arasında yaygın olmasına rağmen idareden çekinceleri nedeniyle seslerini çıkarmadıklarını da aktarmaktadır.¹⁷³ Dolayısıyla Hârizm civarında ulema ile idare arasında mezhebi farklılığı bizzat müşahade eden birisi olarak İbn Battûta’nın gördüğü türbede İslâm düşünce geleneğini etkileyecek bir ayrıntıyı fark etmemiş olması düşünülemez. Söz konusu seyyahın bu konuya hiç temas etmemiş olması da mezar üzerinde böyle bir kitabenin olmadığını göstermektedir.

F. Zemahşerî’nin Bilginin Kaynaklarına Dair Görüşü

Her felsefî disiplinin ve ister vahye dayansın ister beşeri kaynaklı olsun her dinin müstakil bir epistemolojisi yani bilginin kaynağı, doğruluğu ve değerine yönelik kıstasları olduğu gibi Müslüman bilginlerin de doğru bilgiye ulaşmada kendilerine metot olarak benimsedikleri birtakım yollar vardır. Bu metotların tespitine yönelik hangi metodu kimlerin kullandığına ilişkin farklı tasnifler yapılmıştır. Bu tasniflerden biri de İzmirli İsmail Hakkı’ya (ö. 1946) aittir. İzmirli, hakikat yolunun arayışçıları olarak nitelendirdiği dört sınıfı Selefler, Mütakellimler, Filozoflar ve Mutasavvıflar olarak saydıktan sonra Batınîler’i de beşinci olarak eklemektedir.¹⁷⁴ Ancak filozoflarla Batınîler her ne kadar İslâm içinde yer alsalar da nassa itibar etmemeleri sebebiyle onların epistemolojileri İslâmî olmaktan uzak görülmüştür.¹⁷⁵ Öyleyse geriye Selefler, Mütakellimler ve Mutasavvıflar olmak üzere üç sınıf kalmaktadır.

Bunlardan birincisi, nakilci bir tavır sergileyerek nakil ve rivayetlerin dışında bir bilgi kaynağı kabul etmeyen Seleflerdir. İkincisi, akıl ve muhakemeyi esas alarak

172 Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed İbn Battutâ, **Tuhfetü’n-nuzzâr fi garâibi’l-emsâr ve ‘acaibi’l-esfâr**, Ekâdimeti’l-memleketi’l-mağribiyye, Rabat 1417/1996, C.I, s. 279.

173 İbn Battutâ, **a.g.e.**, C. I, s. 279.

174 İzmirli İsmail Hakkı, “İslâm’da Felsefe Ceryanları”, **Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, Yıl 1929, Sayı 12, s. 22.

175 Süleyman Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, Dergah Yay., İstanbul, 2018, s. 18.

nakli ona tabi kılan kelâmcılardır. Üçüncüsü ise mutlak hakikatın bilgisine ulaşmanın ancak keşf ve ilhamla mümkün olacağını savunan Sûfilerdir.¹⁷⁶

Genel bir bakış açısından sonra Mu'tezile'nin bu sayılanlar içerisinde kelâmî metodu temsil ettiğinde şüphe yoktur. Eş'arî ve Mâtürîdîler de -her ne kadar Mu'tezile ile aralarında akıl-nakil ilişkisinde öncelik sonralık açısından bir fark bulunsa da- bu grupta yer almaktadır. Kelâmcıların akli ve muhakemeyi benimsemelerine rağmen filozoflardan farklı oldukları nokta kendilerini büsbütün nakil ve rivayetlerden bağımsız görmemeleridir. Hâlbuki filozofların kabul ettiği bilgi vasıtaları arasında nassın ve kutsal metinlerin yeri yoktur.¹⁷⁷ Onlara göre nazar, burhan, istidlal ve mantık yoluyla gerçek bilgiye ulaşmak mümkündür.¹⁷⁸

Kelâmcılar bütün insanlar için geçerli olan bilgiye ulaşma yollarını (esbâb-ı ilim) üç madde halinde ele almışlardır. Bunlar *sağlam duyular, doğru haber* ve *aklî tefekkürdür*.¹⁷⁹ Kendi içerisinde ilave tasnifleri de barındıran bu tasnifi sistematik anlamda ortaya koyan ilk kelâmcının Mâtürîdî olduğu düşünülmektedir.¹⁸⁰ Söz konusu tasnifin çatı hali genel olarak kelâm ekolleri arasında kabul görmekle birlikte doğru bilginin kriterleri noktasında mezhepsel farklılıklar oluşmuştur. Usûlde meydana gelen bu ihtilaflar kelâmî ekollerin her birinde akidenin oluşumuna ve farklılaşmasına etki etmiştir.¹⁸¹

Mu'tezile'nin konuya ilişkin tavrını¹⁸² Kâdî Abdülcebbar'da görmek mümkündür. O, haberleri doğruluk ya da yanlışlığının bilinip bilinmemesine göre tasnif etmiştir. Kâdî, zorunlu bilgiyle kesbî bilgiyi bir haberin doğruluğunu ve yanlışlığını anlamada kesin hükümler içeren haberler kategorisinde ele almaktadır.

176 Gazzâlî, **el-Munkız mine'd-dalâl**, trc: Hilmi Güngör, Maarif Basımevi, Ankara 1960, s. 64; Uludağ, **a.g.e.**, s. 13-18.

177 Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, s. 14-16.

178 Uludağ, **a.g.e.**, s. 193.

179 Mâtürîdî, **Kitabü't-tevhîd**, trc: Bekir Topaloğlu, TDV yay., Ankara 2002, s. 9-15; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 60; Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 55; Sırrı Girîdî, **Nakdû'l-kelâm fî akâidi'l-İslâm**, Mekteb-i Sanâî' Matbaası, Dersaadet 1310, s. 15.

180 Bkz., Mâtürîdî, **Kitabü't-tevhîd**, trc: Bekir Topaloğlu, TDV yay., Ankara 2002, s. 9-15; Cürcânî de İcî'nin *Mevâkıf* adlı eserine yazdığı şerhte ilim konusuna geniş bir yer ayırmıştır. İlmin tanımı, neveleri, zaruri ilmin ispatı, istidlal metotları ve çeşitleriyle delil ve kıyas gibi konuları tahlil etmiştir. (Seyyid Şerif Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, y.y., 1907, C.I, s. 41 vd.).

181 Kenan Yakuboğlu, "Mu'tezile'de Bilginin Kaynağı ve Değeri", **Marife**, yıl: 3, Sayı 3, kış, 2003, s. 320.

182 Mu'tezile'ye göre sünnetin itikattaki yerine ilişkin geniş bir tahlil için bkz., Hamdi Gündoğar, **İslâm İtikadında Sünnet**, Çıra yay., İstanbul 2014, s. 96-101.

Bunlara ilave olarak doğruluk veya yanlışlığına dair kesin hüküm verilemeyen bilgi türü olarak haber-i vahidi saymıştır. Kâdî, şartlarına uygun olarak gelen haberi vâhidin ameli konularda delil olmasında icma olduğunu belirtir. İtikadî konularda delil olabilmesini ise aklın rehberliğine havale eder.¹⁸³ Yani bu tür yolla gelen bir haber akılla çelişmezse itikat açısından delil kabul edilir. Şayet akılla çelişirse te'vili mümkünse te'vil edilir, değilse reddedilir. Görüldüğü üzere bilgiye kaynaklık etmesi açısından şüpheyle yaklaşılan haber-i vahid amel konusunda muteber kabul edilmiştir. İtikat konusunda ise büsbütün reddilmemiş aklın rehberliğinde bir hükmün ispatı ya da reddi için delil olabileceği üzerinde durulmuştur.

Kâdî'nın zorunlu bilgiden kastı ise haber-i mütevâtirdir. Yalnız Kâdî değil diğer Mu'tezile âlimleri de mütevâtir haberin hucciyetinde ittifak halindedirler. Bağdat ekolünden Ka'bî de (ö. 319/931) Mu'tezile ile birlikte ümmetin bilginlerinin kahir ekseriyetinin aynı kanaatte olduğunu belirtir.¹⁸⁴ Onlara göre yalan üzerine birleşmesi mümkün olmayan topluluğun, mü'min yahut kâfir olmaları da şart değildir.¹⁸⁵ Ebü'l Hüzeyl Allâf ve Hişam b. Amr bu şarta itiraz etmişler, nakillerin hiç olmazsa birisinin ehl-i cennet olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁸⁶ Cennetlik biri ya da ehl-i cennet tabirinden onların Yahudi, Hristiyan ya da diğer beşer kaynaklı dinlerden nakledilen bilgilerin kaynak olma vasfını taşımadıklarını en baştan ilan etme gayreti olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda kendileri dışında bâtıl ehli gördükleri diğer mezhep gruplarından gelen bilgilere de bu açıdan yaklaştıkları takdirde geriye muteber olarak yalnızca kendi düşüncelerine yakın kimselerin nakli kalmaktadır.

Diğer bir konu da bir haberin tevâtür vasfı kazanabilmesi için râvilerin en az kaç kişiden oluşması gerektiğidir. Câhız, Hz. Mûsâ'nın kavminden yetmiş kişiyi

183 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 756-758; ayrıca bkz., Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl (en-nübüvât ve'l-mu'cizat)*, thk: Mahmûd Muhammed Kasım, Dâru'l-Mısıriyye, Kahire, t.y., C.XV, s. 327.

184 Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, s. 285; Yine Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, ister Müslüman ister kâfir olsun yalan söylemesi düşünülmeyen bir topluluk vasıtasıyla gelen haberi mütevâtir olarak adlandırır. Böyle bir yolla gelen bilginin sıhhati üzerinde İslâm bilginlerinin ittifak ettiğini belirtir. (bkz., Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, *Kitabu'l-intisâr ve'r-reddi alâ İbn Râvendî el-mülhid*, nşr: Samuel Nyberg, Beyrut 1993, s. 52-53).

185 Ka'bî, *a.g.e.*, s. 285.

186 Ka'bî, *a.g.e.*, s. 287.

seçmesinden¹⁸⁷ hareketle bilginin tevâtür derecesinde delil olma özelliği kazanması için rivayet eden kişi sayısının yetmiş kişiden az olmaması gerektiğine hükmetmiştir.¹⁸⁸ Ebü'l Hüzeyl Allâf ve Hişam b. Amr ise Enfal 8/65'te zikredilen¹⁸⁹ yirmi rakamını dikkate alarak söz konusu kişilerin adedinin en az yirmi kişi olmasını şart koşmuşlardır.¹⁹⁰ Kâdî ise verdikleri haberin içeriğine zorunlu bilgiyle¹⁹¹ vâkıf olan beş kişinin rivayetini tevâtür için yeterli kabul etmiştir.¹⁹² Allah'ın birliği ve adaleti konuları ise zaruri bilgiyle bilinmesi mümkün olmayıp yalnızca istidlali bilgiyle bilinebildiği için bu konulardaki aktarımlar makbul haber cinsinden değildir. Başka bir ifadeyle haberin gerçeğe uygun olması nakleden kimsenin buna inanmış olmasıyla ölçülmez. Nitekim diğer din sahiplerinin nakledegeldikleri bilgilere inanmış olmaları, verdikleri haberlerin doğru olduğunu göstermez. Öyleyse Mu'tezile'nin, inançla bilginin örtüşmesini yeterli görmeyip nakledilen rivayetin içeriğiyle vakıanın uyumlu olması gerektiği üzerinde durduğu anlaşılmaktadır. Bununla da itikadın sağlam bir temele dayanması amaçlanmaktadır ki kelâm ilminin gayesi haddi zatında doğru bilgiye ulaştıracak bir zemin arayışıdır.¹⁹³ İleride daha ayrıntılı olarak görüleceği üzere Mu'tezile'de Allah'ın birliği ve adaleti gibi konular da dinin akılla bilinebilecek konuları arasında sayılmaktadır. İstidlali bilgi de rivayetlere dayalı olmayan bunun yerine daha çok aklın aktif olarak kullanıldığı bir bilgi türüdür.

Zemahşerî de delaleti kesin olan mütevâtir haberin ilim ifade etmesi açısından Kur'an'la aynı özelliği taşıdığına işaret eder. Bu tür bir haberle yapılan neshin de aynen Kur'an âyetleri arasında cereyan eden nesh gibi geçerli olduğunu kabul eder.¹⁹⁴ Örneğin Fil sûresinde Habeşîlerin başına gelen cezalandırma haberlerinin

187 "Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte kavminden yetmiş adam seçti..." Arâf, 7/155.

188 Ka'bî, **a.g.e.**, s. 288.

189 "Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et. Eğer sizden sabırlı yirmi kişi bulunursa, iki yüze (kâfire) galip gelirler..." Enfal 8/65.

190 Ka'bî, **a.g.e.**, s. 288.

191 Örneğin ona göre Allah'ın birliği ve adaleti konusu istidlali bilginin konusu olup zaruri bilgiyle bilinebilecek bir bilgi türünden olmadığı için râvilerin bu konulara ilişkin yaptıkları bir aktarıma itibar edilmez (bkz., Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s. 756).

192 Kâdî Abdülcebbar, **a.g.e.**, s. 756.

193 Mustafa Selim Yılmaz, "Kelâm İlminde Mütevâtir Haberin Bilgi ve Delil Değeri", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt 18, Sayı 1, 2018, ss.,199-223.

194 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.III, s. 1030.

tevâtür derecesinde olduğunu bunun müşâhede makamında bir bilgi niteliği taşıdığını belirtir.¹⁹⁵ Zemahşerî'nin İslâm'ın ilk yıllarında var olan mirasçıya vasiyette bulunma emrinin, sonradan gelen miras âyetlerinin yanında (Nisâ 4/11-12, 176) ve Hz. Peygamber'in "Şüphesiz Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Dikkat ediniz! Vâris lehine vasiyet etmek yoktur..."¹⁹⁶ ifadesiyle neshedildiğini belirtmektedir. Ardından bu hadisin âhad tarikle gelmesine rağmen ümmetin kabullenmesiyle tevâtür konumuna yükseldiğini belirtmesi onun mütevâtir habere ilişkin ileri sürülen birtakım şartlara yaklaşımını göstermesi açısından önemlidir.¹⁹⁷ Buna göre müellifin, mütevâtir haberde râvilerin olması gereken asgari sayısı gibi şartlar bir tarafa, ümmetin o rivayete itibar etmesini daha önemli gördüğü anlaşılmaktadır. Düşüncesini gerekçelendirmek için de ümmetin ancak rivayeti sahih olan bir haberi delil olarak kabul edeceğini belirtmekte dolayısıyla ortak aklın yanılmazlığına vurgu yapmaktadır. Zemahşerî'nin bu tavrı "Ümmetim hata üzerine birleşmez"¹⁹⁸ hadisinin mefhumuna ve Behşemîlerle Kâdî Abdülcebbar'ın yaklaşımıyla da örtüşmektedir.¹⁹⁹

Bu durum aynı zamanda müellifin icma-ı ümmete bakışını da göstermektedir. Nitekim ona göre Kur'an ve sünnete muhalefet etmek nasıl caiz değilse icma-ı ümmete muhalefet etmek de aynı nispette caiz değildir. Keza müminlerin, peygamberi velî edinmelerinin zorunlu olduğu gibi ümmetin aldığı kararlara uymaları da zorunludur.²⁰⁰ Müellifin icmanın hucciyetine ve ondan çıkan sonucu kabul etmenin "zorunlu" oluşuna Nisâ 4/121 âyetin²⁰¹ mefhumundan hareketle ulaşmaktadır. Âyette peygambere karşı gelmenin ve mü'minlerin yolundan başka bir yola gitmenin azapla tehdit edilmiş olmasını mü'minlerin toplu olarak bulunduğu yolun (haniflik) doğru oluşuna işaret olarak kabul etmekte,²⁰² böylece ümmetin ulemasının almış olduğu toplu karara uymanın bağlayıcılığına hükmettiği görülmektedir.

195 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 793.

196 Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 6; Tirmizî, "Vesâyâ", 5.

197 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, c.I, s. 604.

198 Tirmizî, **es-Sünen**, 34 "Fiten", 7; İbn Mâce, 36, "Fiten", 8.

199 Hüseyin Hansu, **Mu'tezile ve Hadis**, Otto Yay., Ankara 2018, s. 119.

200 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.II, s. 268.

201 "Kendisi için doğru yol belli olduktan sonra, kim Peygamber'e karşı çıkar ve müminlerin yolundan başka bir yola giderse, onu o yönde bırakırız ve cehenneme sokarız; o ne kötü bir yerdir." (Nisa 4/15)

202 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 554.

Mütevâtir haberle elde edilen bilginin kişide zorunlu bilgi oluşturmaya gelince Zemahşerî bu noktada Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'den ayrılmaktadır. Basrî, “şayet mütevâtir haberle gelen bilgi zorunlu bilgi ifade etmiş olsaydı herkesin diğer zorunlu bilgileri bildiği gibi tevâtüren gelen hususları da zorunlu olarak bilmesi gerekirdi ancak durum böyle değildir”²⁰³ şeklinde bir itiraz dile getirmektedir. Zemahşerî'nin bu yaklaşımı da onun Hüseyinî olmadığı şeklinde anlaşılabilecek bir başka husustur. Ekollerin tespiti ve ayrışmasında epistemolojinin ne derece önemli olduğu düşünüldüğünde Zemahşerî ile Ebü'l-Hüseyin el-Basrî arasındaki metodolojik farklılığın diğer dinamikleri de etkileyecek bir farklılık olduğunu belirtmekte yarar var. Bu düşünceden hareketle, ikisi arasındaki ayrışmanın - Mu'tezilî olmalarından sonraki süreçte- doğrudan esasla ilgili olduğunu ve farklı temel üzerine bina edilmiş iki ayrı yaklaşımı benimsediklerini söylemek mümkün görünmektedir.

Konuya ilişkin bir diğer husus da Zemahşerî'nin söz konusu ifadeleri, Mu'tezile'nin hadisi kabul etmediği yönündeki iddiaları²⁰⁴ çürüten apaçık bir beyan durumundadır.²⁰⁵ Şu kadar var ki onlar hadislerin sübûtuna ve delaletinin kat'î olmasına önem vermeleri nedeniyle sünnî kelâmcılara göre daha seçici davrandıkları söylenebilir.²⁰⁶ Haber-i vâhidin itikatta delil olmayacağı yönündeki yaklaşımları ise onların, bilginin hakikate uygun olup olmadığına dair şüpheli/araştırmacı tavırlarını gösterir ki bu da esasında Mu'tezile'nin benimsediği epistemoloji açısından kendi içerisinde tutarlılığı olan bir usûl ve sistemdir. Sünnî kelâmcılardan farkları mütevâtir

203 Râzî, **el-Mahsûl**, C.IV, s. 233.

204 Kamil Çakın, **Hadis İnkarcıları**, Seba Yay., Ankara 1998, s. 30, 106, 119; Çakın, eserinde hadisleri inkâr edenleri kısmen ve toptan inkârcılar olarak tasnif etmekte, Mu'tezile'yi de kısmen inkâr edenler arasında saymaktadır.

205 Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz., Hansu, **Mu'tezile ve Hadis**, s. 105 vd., Hansu, Ka'bî'nin *Mâkâlât* adlı eserinin yazmaları başta olmak üzere başkaca birincil kaynaklara dayandırarak hazırladığı bu çalışmada Mu'tezile'nin sünnet ve hadise gereken önemi vermediği şeklindeki yaygın kanaate cevap aradığı görülmektedir. Hansu'nun bu çalışması, Mu'tezile'yi doğru bir şekilde anlamak isteyenlerin kendisinden müstağni kalamayacakları kaynak bir eserdir.

206 Zehebî tarafından Mu'tezile'nin kendi esaslarıyla çelişen sahih hadisleri inkâr ya da te'vil yoluna gittikleri ileri sürülmektedir. Bkz., Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn**, Mektebetü Vehbe, Kahire 2000, C.I, s. 265; Zehebî'nin sözlerinin doğruluk payı olmakla birlikte bütünü yansıtmak adına eksik olduğunu söylemekte yarar var. Zira Mu'tezilî bilginlerin, aklı mutlak otorite sahibi olarak gördükleri bir saha olan marifetullah konusu dışında nakilci bir tavır sergilediklerini söylemek mümkündür. Zemahşerî de de bu durum müşahade edilmektedir. Nitekim Zehebî söz konusu eserinde, Zemahşerî'nin taabbüdü konulardaki rivayetçiliği hakkında örneklere yer vermektedir. Bkz., Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn**, C.I, s. 266.

olarak gelen haberi ayrıca akıl süzgecinden geçirmeleridir. Sünnî bilginler bir rivayetin sıhhatini daha çok sened üzerinden sorgulamaya çalışırken Mu‘tezilîlerin akli esas aldıkları söylenebilir.

Zemahşerî istidlali ilme itinayla yaklaşmakta buna karşılık zorunlu bilginin şüphe barındırmadığını belirtmektedir. Örneğin Hz. İbrahim Rabbinden ölümlerin nasıl diriltileceğini sormasının ardından “yoksa iman etmiyor musun?” hitabıyla karşılaşmıştı. Hz. İbrahim de “Elbette inanıyorum. Ancak kalbimin mutmain olması için istiyorum” demişti. Zemahşerî, Hz. İbrahim’in insanlar içerisinde imanı en kuvvetli olmasına rağmen niçin böyle bir talepte bulunduğunu şöyle izah etmektedir:

“Akıl yürütme ile elde edilen bilginin yanı sıra zaruri ilme de sahip olmak suretiyle kalbim daha çok sükûnet ve itmi’nan bulsun diye istiyorum. Delillerin birbirini desteklemesi, kalbin daha fazla sükûnet bulmasına, basiret ve yakînin ziyadeleşmesine sebep olur. Ayrıca delil ile ulaşılan (istidlali bilgi/akıl yürütme faaliyetinde) bilgiden şüphe duyulabilir ancak zarûri ilim şüpheyeye konu olmaz. Bu nedenle Hz. İbrahim kendisinde şüpheyeye mahal olmayan zarûri ilme sahip olmakla kalbinin tam mutmain olmasını arzulamıştır.”²⁰⁷

Mu‘tezile itikadî alanların yorumunda akli hüküm koyucu temel bir enstrüman olarak kullanan ekol olarak öne çıkmıştır. Özellikle de âyet ve hadislerde geçmeyen hususların akaid sahasında delil olarak kullanılamayacağını benimseyen Selefi metottan Mu‘tezile’yi farklı kılan da bu noktadır. Yalnız onların akli, inanca taalluk eden konuların tespitinden ziyade söz konusu meselelerin temellendirilmesinde kullanmış olmaları²⁰⁸ ayrıca zikre değer bir husustur. Nitekim onların akli referans göstermelerine rağmen rasyonalist olarak nitelendirilemeyeceklerine ilişkin hususlar ileride ele alınacaktır. İnanç meselelerinin tespitinde akla yer vermekle seleften ayrılan Mu‘tezile, akli vahyin altında konumlandırmasıyla da felsefecilerden ayrılmaktadır.

207 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.I, s. 810.

208 İlyas Çelebi, “Mu‘tezile’nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı 2, Cilt 2, 2004, s. 7

Zemahşerî *Atvâku'z-zeheb*'de rivayetlerle yetinmeyip taklitten kurtulmayı tavsiye ederken, “dinini delilin/aklın gölgesi altında yaşa...”²⁰⁹ sözleriyle inanca dair hususlarda taklitçiliği yermektedir. Aynı şekilde tefsirin pek çok yerinde de taklidin bilgi açısından bir değer ifade etmediği²¹⁰ vurgulanmaktadır.

Cehenneme atılan kimselerin söyleyeceği “Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, (şimdi) şu alevli cehennemnin mahkûmları arasında olmazdık!”²¹¹ âyetinin tefsirine ilişkin Zemahşerî, teklifin sem'î ve aklî delillere dayandığına işaret etmektedir.²¹² Müellifin bu yorumunda şüphesiz Mu'tezile'nin savunduğu iyilik ve kötülüğün kaynağının akıl olmasıyla ilişkisi vardır. Sem'î delil ise dinin diğer pratikleri ve ibadetlere kaynaklık etmesi açısından mesned olarak kabul edilmektedir. Bunun yanında mükellefe sorumluluk yüklemesi açısından akılla ulaşılan doğruların da sem'î deliller kadar önemli olduğunun vurgulanmak istenildiği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle müellifin teklifi, sem'î ve aklî delillere dayandırması, akıl ile vahyin çelişmezliğiyle, inanca kaynaklık etme açısından ikisinin de birbirlerinin tamamlayıcı unsurları oldukları şeklinde de değerlendirilebilir.

Vahiy ile akıldan sonra bilgi değeri açısından akılla sünnet arasındaki öncelik sonralık hukukuna gelince Zemahşerî sünneti, aklî delillerin ardından zikretmekte sonra da icma ve kıyasın geldiğini belirtmektedir.²¹³

Yine onun Kur'an'da geçen “sâlih ameller” kavramını açıklarken benzer bir metot takip ettiği görülür. Ona göre salih ameller, aklın, Kitap ve sünnetin işaret ettiği müstakim olan amellerdir.²¹⁴ Demek ki kitap ve sünnetin yanında aklî delillerle ulaşılan doğrular da salih amel kategorisinde yer almakta ve işlenildiği takdirde üzerine sevâp terettüp etmektedir. Bu durumda aklî delillerin kapsamını biraz daha

209 Zemahşerî, *Atvâku'z-zeheb*, s. 16

210 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.II, s. 95

211 Mülk 67/10

212 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s. 566; Sahih nakille salim aklın birbiriyle çelişmeyeceğine işaret eden İbn Teymiyye, akıl ve nakilden hangisi takip edilirse edilsin neticenin aynı kapıya çıkacağını belirtmektedir. Yani aklın rehberliğine başvuran kimse şerî delillere ve peygamberin sözlerini tasdike ulaşacaktır. Ya da semî delillerin peşinden giden kimse için akli deliller açığa çıkacaktır (bkz., İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, thk: Muhammed Reşad Salim, *Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye*, Riyad 1991, C.VII, s. 394; C.I, s. 4.

213 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, C.III, s. 714

214 Zemahşerî, *a.g.e.*, C.I, s. 296.

genişleterek trafik kuralları gibi insanlığın edindiği beşerî tecrübe de bu kapsamda ele alınabilir.

Zemahşerî bilgi kaynaklarından beş duyu içerisinde özellikle ikisine ayrıcalıklı bir yer vermektedir. Bunlar düşünme (nazar) ve dinlemedir (istimâ'). Söz konusu vasıtalar aracılığıyla da insanda bilginin hâsıl olduğuna işaret etmektedir.²¹⁵ Geriye kalan üç tanesine temas etmemesi ise onları kabul edip etmemesiyle alakalı bir durum olmayıp konuyu müstakil olarak ele almamış olmasıyla ilişkilendirilebilir. Nitekim bir başka yerde, duyularla elde edilen bilginin de kişide şüpheyne mahal bırakmayacak şekilde güvenilir bir bilgi türü olduğuna²¹⁶ işaret etmektedir.

Bilgiye ulaşma sürecinde hususi bir anlam ifade eden “zan” kavramına gelince Zemahşerî salt zannın ilim açısından bir kıymeti harbiyesi olmadığını²¹⁷ lakin bunun bir üstünde yer alan zann-ı galibin ilim ifade ettiğini belirtir. Hatta ictihat ve kıyas delillerinin de zann-ı galip ile elde edilmiş bilgi türü olduğu bunlar aracılığıyla ulaşılan hükmün de bilgi değeri taşıdığını ifade eder.²¹⁸ Zemahşerî'nin bahsettiği bilgi türünün ise fıkıh ilminin konusunu teşkil eden ameli hükümlere kaynaklık eden bilgi türü olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü inanç konularının aklî ve sem'î deliller üzerine bina edildiği daha önce ifade edilmişti.

215 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.III, s. 364.

216 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.I, s. 948.

217 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 575.

218 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.II, s. 640; C.IV, s. 505.

İKİNCİ BÖLÜM

BEŞ ESAS ÇERÇEVESİNDE ZEMAHŞERİ’NİN GÖRÜŞLERİ

Bilindiği üzere Mu‘tezile’nin bu ismi almasına ilişkin kaynaklarda muhtelif rivayetler yer almaktadır. Sünnî kaynaklarda meşhur olan görüş Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)¹ ve Amr b. Ubeyd’in (ö. 144/761)² mürtekb-i kebîre meselesi yüzünden Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728) meclisini terk etmelerinin ardından Mu‘tezile adının ortaya çıktığı yönündedir.³

Makâlât türünün en eskilerinden birisi olan Ka‘bî’nin *Kitâbü’l-makâlât* adlı eserinde Hasan-ı Basrî’nin meclisine değinilmeden bu sürecin mürtekb-i kebîre etrafında cereyan ettiği aktarılmaktadır.⁴ Böylece hicri II. yüzyılın ilk yıllarında mürtekb-i kebîre sorunu bağlamında ortaya çıktığı anlaşılan bu ekol, kelâm ve mezhepler tarihi literatüründe pek çok isimle anılmıştır.⁵ Mu‘tezile ismi kendilerince kabul görmese de⁶ muhalifleri tarafından en çok kullanılan isimleridir.⁷ Onlar ise kendilerini tevhid ve adl ehli (ehlü’l-adl ve’t-tevhîd) olarak adlandırmışlardır.

1 Adı, Ebû Huzeyfe Vâsıl b. Atâ el-Gazzâl el-Basrî’dir. Sünnî kaynaklara göre ilk Mu‘tezilî kelâmcı ve Mu‘tezile’nin Basra Ekolünün kurucu sayılır. Hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak gençlik yıllarında Medine’de Muhammed b. Hanefiyye’nin oğlu Ebû Hâşim’den usûl dersi aldığı sonra da Basra’da bir süre Hasan-ı Basrî’nin derslerine devam ettiği ardından da Mu‘tezile mezhebini kurduğu nakledilmektedir. (Ebû’l-Kâsım el-Ka‘bî, *Kitâbü’l-makâlât*, thk: Hüseyin Hansu, Raciî Kürdî ve Abdülhamid Kürdî, İstanbul 2018, Ammân, 2018, s. 160-161; Safedî, *el-Vâfi*, thk: Ahmet Arnaût, Dârü İhyâi’t-Türâs, Beyrut 2000, C.XXVII, s. 245; Taşköprizâde, *Miftâhu’s-sâde*, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan 1985, C.II, s. 145).

2 Adı, Ebû Osmân Amr b. Ubeyd b. Bâb el-Basrî’dir. 80/699 yılında Basra’da doğmuştur. Vâsıl b. Atâ ile birlikte uzun yıllar arkadaşlık yapmış ve birlikte Hasan-ı Basrî’nin halkasında yer almışlardır. Mu‘tezilî kaynaklara göre Mu‘tezile’nin reisi Vâsıl değil Amr’dır. (Ka‘bî, *a.g.e.*, s. 161-162; İbn Hallikân, *Vefâyât*, C.III, s. 460-462; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, thk: Abdülkerim Osman, Mektebet-ü Vehbe, Kahire 2010, s. 129; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc: E. Ruhi Fırlalı, Ankara 2010, s. 295-296)

3 Bkz., İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk: Rıza Teceddüd, Tahran, 1971, s. 201; Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, Dârü’l-âfak, Beyrut 1977, s.15; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, Müessesetü’l-Halebî, t.y., C.I, s. 48, Cürçânî, *Ta‘rifât*, “el-Mu‘tezile” md., s. 222; Taşköprizâde, *a.g.e.*, C.II, s. 144-145 (Taşköprizâde, Hasan-ı Basrî’nin bizzat Vâsıl’ı meclisinden kovduğunu belirtir.); Zühdi Cârullah, *Mu‘tezile*, el-Ehliyye li’n-Neşr ve’t-Tevzî, Beyrut 1974, s. 12.

4 Ka‘bî, *a.g.e.*, s. 195.

5 Mu‘tezile adının kaynağı ve veriliş zamanına dair tartışmalar için bkz., Hüseyin Hansu, *Mu‘tezile ve Hadis*, Otto Yay., Ankara 2018, s. 43 vd.

6 Ka‘bî, *Kitâbü’l-makâlât*, s. 169.

7 Zühdi Cârullah, *Mu‘tezile*, s. 12.

Tarihin seyri içerisinde var olma ve varlığını koruma mücadelesi veren Mu‘tezile, kendisini diğer fırkalardan ayıran hususlara dikkat çekmek için müstakil bir inanç esasları sistematüğini geliştirmiştir.

Usûl-i hamse (beş esas) olarak adlandırılan bu esasların tebellür etmesi Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd’in çabalarıyla başlamış ancak bütünlük ve kuşatıcılık özelliğini haiz beş esasın teşekkül ve tesisi, ilk defa Ebü’l-Hüzeyl Allaf (ö. 230/844) tarafından gerçekleştirilmiştir.⁸ Teferruatta farklılık olsa da temelde bu esasları kabul eden kimse, itikadî olarak Mu‘tezile mezhebini benimsemiş demektir.⁹ Kendisini son Mu‘tezilî (Hâtemu Şuyûhi’l-Mut’tezile)¹⁰ olarak adlandıran Zemahşerî’nin akidesini bu prensipler çerçevesinde savunması nedeniyle onun kelâma dair görüşleri ve genel kelâm problemleri bu tasnife göre ele alınacaktır. Tevhid, Adalet, Vâd ve vaîd, el-Menzile beyne’l-menzileteyn, Emri bi’l-ma‘rûf ve nehyi ani’l-münker şeklinde sıralanan bu beş esas Mu‘tezile açısından dinî ve itikadî temel esaslardır.

8 Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu’l-usûli’l-hamse**, s. 115.

9 Talat Koçyiğit, **Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar**, TDV yay., Ankara 1988, s. 76-77.

10 Adil Nüveyhid, **Mu‘cemü’l-müfessirin min sadri’l-İslâm hatta’l-asri’l-hazır**, Müessesetu Nuveyhidi’s-Sekafiyye, Beyrut 1988, C.II, s. 666.

A. TEVHÎD

Sözlükte “tek ve bir olmak” anlamındaki tevhîd kelimesi, “v-h-d” kökünden tef‘il babından mastar olur.¹¹ İslâm dininin temelini oluşturan tevhîdi yalın bir şekilde ifade etmek gerekirse, Allah’ın zat, sıfat ve mabud olmasında bir ve tek olmasıyla ortağı ve benzerinin bulunmaması olarak ifade edilebilir. Şirkin zıddı olan tevhidi benimseyen kimseye muvahhid denir. Tevhid bağlamında Kur’an’ın pek çok âyetinde Allah’ın bir ve tek olmasıyla, eşi ve benzerinin bulunmadığı vurgulanır.

“De ki: O Allah *birdir*. Allah sameddir. O doğurmamış ve doğmamıştır. O’nun hiçbir dengi yoktur.”¹² O, *tek* ve kakhâr olan Allah’tır.¹³

Bilindiği üzere ilk peygamber Hz. Âdem’den itibaren bütün peygamberler tek Tanrı (monoteist) inancını tebliğ etmeye çalışmışlardır. Hz. Âdem ile Hz. Nuh arasında ve Hz. Nuh’tan sonraki süreçte, toplumda yaşanan değişim, tek tanrı inancından (monoteizm) çok tanrılı (politeizm) inanca doğru sapmalar şeklinde olmuştur.¹⁴ Bu yüzden insanlığın inancının başlangıçta monoteizm olduğunu söylemek tarihi vakıya uygun olmanın yanında İslâm inancı açısından zorunludur.¹⁵ Bunun yanında esasen Yahudi¹⁶ ve Hıristiyan¹⁷ akidelerince de reddedilen putçuluk (politeizm/şirk), tevhidle paralel olarak, belki çoğu zaman tevhidi gölgede bırakarak insanlık tarihi boyunca varlığını korumuştur. Aynı şekilde Hz. Peygamber’e risâlet görevi verildiği dönemde dahi pek çok şirk unsuru Kâbe’nin içinde ve Mekke

11 İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, “وحد” md., Dâru Sâdır, Beyrut 1993, C.III, s. 450.

12 İhlas 112/1-4.

13 Zümer 39/4.

14 Zemahşerî Bakara 2/213’te “İnsanlar tek bir ümmetti ki, Allah müjdeleyici ve korkutucu peygamber gönderdi...” âyetine ilişkin İbn Mes‘ûd kıraatinin şöyle olduğunu nakletmektedir: “İnsanlar tek bir ümmet iken anlaşmazlığa düştükleri için Allah müjdeleyici ve korkutucu peygamberler gönderdi...”. Allah’ın “İnsanlar inanç birliği olan bir topluluktan ibaretken, sonradan ayrılığa düştüler” (Yûnus 10/19) âyetini de bu anlamın doğruluğuna şahit tutmaktadır (bkz., Zemahşerî, **el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl (Keşşâf Tefsiri)**, trc: Muhammed Coşkun vd., ed: Murat Sülün, TYEK., İstanbul 2016, C.I, s. 682).

15 Mustafa Sinanoğlu, “Şirk”, **DİA**, 2010, C.XXXIX, s. 193.

16 “Karşımda başka ilâhların olmayacaktır. Kendin için oyma put, yukarıda göklerde olanın yahut aşağıda yerde olanın yahut yerin altında sulara olanın hiç suretini yapmayacaksın; onlara eğilmeyeceksin ve onlara ibadet etmeyeceksin” (**Kitab-ı Mukaddes**, “Çıkış”, 20/3-5).

17 “Putlara kurban edilen şeylerin yenmesine gelince, biliriz ki, put dünyada bir şey değildir ve birden başka Allah yoktur. Çünkü yerde olsun, gökte olsun ilah denilenler varsa da fakat bizim için bir Allah Baba vardır, her şey O’ndandır” (**Kitab-ı Mukaddes**, “Pavlusun Korintoslulara I. Mektubu”, Bab 8).

çevresinde yer almaktaydı. Bu yüzden Kur'an'da Allah'ın varlığı ve birliğine dair âyetlerin yanı sıra hiçbir varlığın O'nun ulûhiyetine ortak edilmemesi,¹⁸ kulluğun sadece O'na yapılması, yardımın yalnızca O'ndan istenmesi¹⁹ ve sadece O'na sığınılmasına dair emirlere²⁰ bakıldığında ısrarla tevhidin tesis edilmek istenildiği görülmektedir. Hatta denilebilir ki İslâm'ın geliş amaçlarının en başında Allah'ın bir ve tek olduğunun yeniden insanlığa hatırlatılması, tevhidin zıddı olan bütün şirk unsurlarının ve bâtil inançların ortadan kaldırılması gelmektedir.

İslâm düşünce tarihine bakıldığında Hz. Peygamber döneminde tevhidin şirkten arındırılmasına yönelik çabaların dışında toplumda tevhid eksenli bir tartışmanın olmadığı söylenebilir. Hatta sahâbe döneminin ilk yıllarında da bu bağlamda bilinen bir ihilaf yoktur. Bu duruma özellikle Allah Rasûlü'nün bizzat aralarında bulunduğu ve vahyin peyderpey olaylara ve sorunlara bağlı olarak indiği bir ortamda Sahâbîlerin kafalarında bir problemin kalmaması başlıca sebep olarak gösterilebilir. İkinci sebep ise bu durumun doğal bir sonucu mahiyetindedir. Yani daha sonra yaşanan itikadî sorunların onların kafalarında bir problem olmaması ve olayları doğru anlamaları onları muhtemel ihtilaflardan korumuştur. Öte yandan Sahâbe-i Kirâm'ın, sadece Allah'ın zât ve sıfatları gibi konularla ilgili değil genel anlamda kelâmî tartışmalardan mümkün olduğunca kaçındıkları²¹ bilinmektedir.

Hz. Osman'ın (ö. 35/656) şehadetiyle birlikte başlayan olaylar silsilesinin ardından iman-küfür kavramları yoğun olarak tartışılırken, tevhid bağlamında ilk ihtilafın dört halife döneminin sonlarına doğru ortaya çıktığı görülmektedir. Bu dönemde ortaya çıkan Sebeiyye²² fırkasının teşbih ve tecsîm görüşünü kabul etmesi

18 Lokman 31/13.

19 Fatıha 1/5.

20 Araf 7/200; Nahl 16/98.

21 İbn Rüşd, **el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille**, thk: Mahmud Kasım, Mektebetü'l-Mısıriyye, İskenderiyye, 1964, s. 36, (Eserin mukaddimesi); İbn Haldûn, **Mukaddime**, trc: Halil Kendir, Ankara 2004, C.II s. 644; Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelâm**, Tekin yay., Konya, 2016, s. 22.

22 Abdullah b. Sebe adlı müphem bir şahıs etrafında oluştuğu kabul edilen aşırı giden (gulat) Şîîler arasında sayılan bir fırkadır. Hz. Ali'nin ilah olduğunu ve ölmediğini iddia etmek gibi düşüncelere sahip olmuşlardır (Bkz., Cürçânî, **Ta'rifât**, "Sebeiyye" md., s. 117; Muhammed Ebû Zehra, **İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fıkâhî Mezhepler Tarihi**, çev., Sıbgatullah Kaya, Anka Yayıncılık, Ankara t.y., s. 46; Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 80-82).

ve bazı aşırı Şîîlerin de bu görüşe meyletmesiyle, Allah'ın sıfatları konusu Müslümanlar arasında tartışılmaya başlanmıştır.²³ Öyle ki devam eden yıllarda kelâm problemi olarak pek çok konu ortaya çıkmış olsa da sıfatullah tartışması en önemli ihtilaf konusu olma vasfını korumuştur.

Kelâm ekolleri arasında tevhidi zat-sıfat-isim bağlamında ve epistemolojik bir temelde tartışarak ele alan ilk ekol ise “mutlak inkârcılar” adıyla anılan Cehmiyye'dir. Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46)²⁴ Ca'd b. Dirhem'den (ö. 124/742)²⁵ aldığı İlâhî sıfatların nefyi (ta'til)²⁶ görüşünü²⁷ geliştirmiş, Cehmiyye kelimesi de

23 Gölcük-Toprak, **Kelâm**, s. 206.

24 Cehm b. Safvân er-Râsibî, doğduğu yer kesin olarak bilinmez ancak Horasan, Tirmiz, Semerkand ve Kûfe dolaylarında yaşamış, görüşleri bu çevrede yayılmıştır. Çağdaşı olan Ebû Hanîfe ile karşılaştığı, talebeleriyle ilmî münakaşalar yaptığı rivayet edilmektedir. Akıl nakil çatışması olursa akî ölçülere göre naklin te'vil edilmesi gerektiğini ortaya atan ilk kişi olduğu bilinmektedir. Allah'ın mahlûkata ait olan hiçbir sıfatla nitelendirilmesini caiz görmez. Bu nedenle Allah'a “şey” denilemeyeceğini iddia eder. Ezelde Allah'ın ilmi ve kudretine taalluk eden bir husus olmadığından âlemin hâdis olmasıyla ilişkili olarak Allah'ın ilim ve kudretinin de hâdis olduğu neticesine ulaşmıştır. Ayrıca kader, ilâhî sıfatlar, cennet ve cehennemle birlikte içindekilerin fânî olması düşüncesi, kabir azabı, mizân, sırat ve rü'yetullah gibi konularda selefî görüşüne muhalefet etmiştir. Cehm b. Safvân'ı tekfir edenler olduğu gibi Mu'tezile içinde onu eleştirenler vardır. Buna rağmen genel manada Mu'tezile üzerinde ciddi tesirler bıraktığı görülmektedir. Hicri V. Yüzyıla kadar varlığını koruyan Cehmiyye fırkası tenzih ve teşbih'ten korunmak amacıyla haberî sıfatların te'vilinde Ehl-i sünneti, marifetullah'ın aklî vücubunu konusunda ise Mâtürîdiyye'yi etkilemiştir. (Bkz., Safedî, **el-Vâfi**, thk: Ahmet Arnaût, Dârü İhyâi't-Türâs, Beyrut 2000, XI, s. 160-161; Zehebî, **Siyer-i a'lâmi'n-nübelâ**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, VI, 204; Şerafeddin Gölcük, “Cehm b. Safvân”, **DİA**, 1993, C.VII, s. 233-234).

25 Ca'd b. Dirhem aslen Harranlıdır, Dimaşk'ta Ashab devrinin sonlarında uzun süre yaşadığı için Tabiînden sayılmıştır. Selef nezdinde kabul görmeyen birtakım aşırı görüşleri, Yahudilerden aldığı iddia edilmektedir (Sübkî, **Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ**, C.IX, s. 71-72). İlâhî sıfatlar konusu ve Kur'an'ın mahlûk olduğu fikriyle Cehm b. Safvânı etkilediği düşünülmektedir. Ona göre Allah'ın zâtı dışında sıfatları yoktur. Âlem cevher ve arazlardan müteşekkil olduğu için hâdistir. Allah'la mahlûkat arasında benzerlik vehmine yol açacak her türlü yorum ve ifadeden kaçınmak gerekir. Bu yüzden Kur'an'da geçen yed, kabza, vech gibi haberî sıfatları akıl çerçevesinde te'vil etmek gerekir. Allah'ın Mûsâ (a.s.) ile konuşması ve İbrahim'i (a.s.) dost edinmesi (halil) diye bir şey yoktur (beşerî anlamda değildir). Ca'd'ın söz konusu görüşleri kendisinden sonra gelen Mu'tezile ve Cehmiyye tarafından kabul görerek geliştirilmiştir. Ancak kendi döneminde büyük bir tepkiyle karşılanmış, halkın şikâyetleri ve halife Meymûn'un da isteğiyle Irak valisi Halid b. Abdullah el-Kasrî tarafından önce hapsedilmiş, sonra da bir kurban bayramı gününde öldürülmüştür. (Geniş bilgi için bkz. Safedî, **el-Vâfi**, C.XI, s. 67; Ziriklî, **el-Â'lâm**, C.II, s. 120; Mustafa Öz, “Ca'd b. Dirhem”, **DİA**, 1992, C.VI, s. 542-543).

26 Ta'til: Mu'tezilî kelâmcılarla İslâm filozoflarının Allah'ın bazı sıfatlarını O'na nispet etmedikleri için, Allah'ın zâtını sıfatlarından soyutladıkları iddiasıyla kendilerine “muattıla”, söz konusu düşüncelerine de “ta'til” denilmiştir. (Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İSAM Yay., İstanbul 2010, s. 306).

27 Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvân'ın yabancı din ve fikir akımlarına karşı mücadelede ileri sürdükleri ta'til görüşünü, İslâm toplumunda Allah'ın zât ve sıfatları konusunda dile getirilen ilk aşırı

ilâhî sıfatları nefy edenlerin özel ismi haline gelmiştir.²⁸ Cehmiyye'den sonra ilâhî sıfatların nefyi meselesi, felsefî düşüncenin de etkisiyle²⁹ Mu'tezile'nin elinde yeniden şekillenmiştir. Zira Mu'tezile sıfatları toptan inkâr etmeden zât ile ayniyetini kabul ederek bir dereceye kadar muhafaza etmeye gayret etmiş, ancak sıfatların zât üzerine zâid müstakil bir mana olmasını reddetmiştir.³⁰ Zemahşerî de Cehm b. Safvân'ın başını çektiği sıfatların nefyi ve ta'til anlayışını reddetmektedir.³¹ Zemahşerî'nin bu tavrı genelde Mu'tezile'nin özelde ise kendisinin ta'tille itham edilmesinin doğru olmadığını ispatı olarak görülebilir. Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki karakteristik özelliklerini yansıttığı düşünülen Ebül-Hüzeyl Allâf'ın yorumu ise şöyledir: Allah ilimle âlimdir, ancak O'nun ilmi kendi zâtıdır. Kudretle kâdirdir, ancak O'nun kudreti kendi zâtıdır. Diğer sıfatları da böyledir.³² Görüldüğü üzere Allâf, sıfatları zâtın aynı olarak ispat etmekte, zâtın dışında birtakım sıfatların varlığını taaddüd-i kudemâ³³ endişesiyle kabul etmemektedir

Kendi içerisinde farklı görüşleri barındıran Mu'tezile'nin sıfat anlayışı genel olarak iki başlık altında değerlendirilebilir.

Selbî (Tenzihî) metot: Allah'ı tenzih etme amacıyla, zatına lâayık olmayan nitelikleri öne çıkararak O'nu anlama metoduna selbî metot denir. Bu düşünceye göre Allah Teâlâ, dengi ve benzeri olmadığı için³⁴ ancak selb suretiyle bilinebilir. Bu grupta yer alan âlimlerin başında Dırar b. Amr (ö. 200/815 [?])³⁵ gelir. Ona göre,

yorum olarak kabul etmek mümkündür (Bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Reddiye", **DİA**, 2007, C.XXXIV, s. 516).

28 İrfan Abdülhamid, **İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akâid Esasları**, trc: Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2011, s. 240.

29 Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, thk: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1980, s. 483.

30 İrfan Abdülhamid, **a.g.e.**, s. 254; Bekir Topaloğlu, "Allah", **DİA**, 1989, C.II, s. 491.

31 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 582.

32 Kâdî Abdülcebbâr, **Kitâbu fadli'l-i'tizâl**, thk: Fuad Seyyid, Tunus 1974, s. 69; Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, C.I, s. 29, 49.

33 Ezeli olanın çokluğu anlamında kullanılır. Mu'tezile Allah'ın birliği ilkesine aykırı gördüğü birtakım sıfatları bu ilke muvacehesinde reddetmiştir.

34 Şûra 42/11.

35 Ebû Amr Dırar b. Amr el-Gatafânî el-Kûfî, Mu'tezile'nin Basra ekolünün öncülerindendir. Pek çok konudaki aşırıya kaçan fikirleri dolayısıyla kendisine rağbet edilmemiştir. Bu nedenle tabakat türü eserlerde kendisi hakkında yeterli bilgi yoktur (Mustafa Öz, "Dırar b. Amr", **DİA**, 1994, C.IX, s. 274).

âlim vasfı O’ndan cehaleti, kâdir vasfı ise âcziyeti nefyetme anlamındadır. Allah’ın hayy sıfatı da meyyit olmadığını ispat anlamındadır.³⁶

Nazzâm da (ö. 231/845) sıfatları selbî anlamlarıyla (olumsuzlama) birlikte izah eden âlimler arasındadır. Diğer Mu‘tezilîler gibi o da sıfatların zâtla tam bir özdeşlik haliyle olmasına vurgu yapar. Şöyle ki, Allah’ın âlim sıfatı hem zâtı ispat hem de O’ndan cehaleti nefyetme anlamı taşır. Kâdir vasfı da zâtın ispatıyla birlikte O’ndan acziyeti nefyetme anlamına gelir. Böylece diğer sıfatlar için de durum aynıdır.³⁷

Zemahşerî’nin konuya yaklaşımına bakıldığında Mu‘tezile’nin bu yöntemini benimsediği anlaşılmaktadır. Nitekim Zemahşerî de sıfatları, tenzihî metotla ele almıştır. Ona göre Allah’ın hayy olması O’ndan ölümü,³⁸ bir (ehad) olması ortaklarının olmasını nefy etmek, doğurmaması ise benzerlik ve türdeşlik ilişkisini reddetmek anlamındadır.³⁹ Böylece Allah’ın zâtı dışında hayat, vahdaniyet gibi sıfatlarından bahsetmek ona göre mümkün değildir. Zemahşerî, kendi iddiasını savunmak için kelimelerin anlam ilişkilerini kullanmanın yanı sıra âyetlerin gramatik dizilişlerinden yararlanmış, bu sayede düşüncesini kuvvetlendirmek istemiştir. Örneğin İhlâs 112/4’te yer alan “لَه” (car ve mecrur) zarf-ı lağvdir.⁴⁰ Çünkü müteallık olan “لَمْ يَكُنْ” fiili hafzolunmamıştır. Bunun gibi zarf-ı lağv olma

36 Şehristânî, **a.g.e.**, C.I, s. 91; Eş’arî, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, thk: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1980, s. 166, 173, 174; İrfan Abdülhamid, **İslâm’da İtikadi Mezhepler**, s. 245; Mâtürîdî’ye göre sıfatların ezeliğini inkâr eden Mu‘tezile’nin bu görüşü, Allah’ın ezelde âlîm olmadığı dönemlerin yer aldığı bir câhillik evresinin olması gibi bir düşünceye sebebiyet vermesi itibarıyla mahzurludur. Zîrâ kendisinde, önceden olmayan ilmin nasıl meydana geldiği ya da cehlin ilme tahvilini kimin takdir ettiği gibi soruların cevapsız kalması, Mu‘tezile’nin tevhid akidesini temelden sarstığı şeklinde yorumlanmıştır (bkz., Mâtürîdî, **Kitabü’t-tevhid**, trc: Bekir Topaloğlu, TDV yay., Ankara 2002, s. 85).

37 Eş’arî, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, s. 166-167.

38 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 579-580.

39 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 813.

40 Bilindiği üzere Arap gramerinde iki çeşit zarf vardır. 1) Zarf-ı müstekar: Harf-i cerin müteallakı yani fiili umumi fiil olup, hafzedilirse ona zarf-ı müstekar denilir. “Zeydün fiddâr” cümlesinden onun evde mevcut olduğunu zikretmemize rağmen anlamamız gibi. 2) Zarf-ı gayr-i müstekar (zarf-ı lağv): Harf-i cerin müteallakı bir önceki türde olduğu gibi hafzolunmayıp zikredilirse o zaman bu tür terkiplere zarf-ı gayr-i müstekar, diğer bir adıyla da zarf-ı lağv denilir. (Muhammed Birgivi, **İzhâr**, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, t.y., s.14)

durumunda zarfın sonda gelmesi gerekir.⁴¹ Yani ona göre Arap dili gramerinin fesahatı âyetin mevcut hali olan *ولم يكن أحداً كفواً له ولم يكن له كفواً أحد* yerine *ولم يكن له كفواً أحد* şeklinde bir sıralamayı gerekli kılmaktadır. Ancak özellikle denkliğin nefyi amaçlandığından bu kural (dilın fesahatına yönelik hassasiyet) arka plana atılarak vurgulanmak istenen asıl maksadın öne çıkarılması sağlanmıştır. Maksat da Zât-ı Bârî'den denkliğin nefyedilmesidir.

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin denkliğin nefyedilmesini daha önemli görerek kelimelerin dizilişi üzerinden Kur'an'a yönelik eleştirisini hadsizlik ve kabalık olarak nitelendirmektedir.⁴² Zemahşerî'nin ilgili âyet çerçevesinde yapmış olduğu yorum, nassın yorumlanmasında ideolojik yaklaşımın oluşturduğu girdabı ve yorumcunun savruluşunu gösteren ilginç bir örnek durumundadır.

Ahval teorisi: İlk olarak Ebû Hâşim Cübbâî tarafından dile getirilen bu teori, Allah'ın sıfatlarının çeşitli haller (ahvâl) olarak açıklanma çabasıdır. Buna göre o, cevher ve arazlar arasında yer alan hallerin, kendi başlarına bulunamadıkları için gerçek anlamda varlığının kabul edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Lakin varlığın bizatihi kendisiyle olan ilişkileri nedeniyle yok sayılamayacağını, dolayısıyla mevcutla ma'dûm arasında itîbarî bir konumda olduğunu savunmuştur.⁴³ Örneğin Allah alîmdir denildiğinde O'nun zâtı değil, zâtının belirli bir hal üzere olması kastedilmiş olmaktadır. Aynı şekilde kâdir denildiğinde ona zâtın ötesinde bir hal nispet edilmiş olur ki diğer sıfatlar da böyledir.⁴⁴ Selbî sıfat anlayışını geliştiren Mu'tezile'nin bu tavrı, sıfatları zâtın dışında bir mefhûm olarak gören Eş'arîlerin fikrine yakınlaşma çabası olarak da değerlendirilir. Ekolün kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî tarafından bizzat reddedilen bu teori Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hüseyn el-

41 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 813.

42 İbnü'l-Müneyyir, **el-İntisâf fî ma tedammenehû'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl**, (*el-Keşşâf*'ın hamîşinde) C.IV, s. 813.

43 Kâdî Abdülcebbâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, C.I, s. 23-24; Adudüddîn el-Îcî, **el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm**, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, t.y., s. 57-59.

44 İrfan Abdülhamid, **İslâm'da İtikadi Mezhepler**, s. 248.

Basrî, Bakıllânî,⁴⁵ Cüveynî, Senûsî gibi Mu'tezilî ve Sünnî bir kısım âlimlerce⁴⁶ kabul görmüş ve geliştirilmeye çalışılmıştır.

Zemahşerî'nin tevhid-sıfat ilişkisine dair metodunu ortaya koyduktan sonra bilindiği üzere İslâmi fırkaların oluşum ve ayrışma süreçlerinde ümmet arasında büyük günah, imâmet, kader gibi problemlere bağlı yaşanan tartışmaların sonucunda derin çatlaklar oluşmuştur. Bu tartışmalar arasında tevhid kavramı/ilkesi mihverinde oluşan gruplaşma ve ihtilafların etkisinin diğer ilke ve kavramlara nispetle daha büyük ve uzun soluklu olduğu görülmektedir. Bu durum daha önce de ifade edildiği gibi aynı zamanda tevhide verilen önemi ve diğer kavramların tevhidle olan ilişkisini de göstermektedir. Nitekim Mu'tezile'nin savunduğu beş esasın ilki ve en önemlisini tevhid oluşturur. Mihne hadiselerine sahne olan halku'l-Kur'an⁴⁷ meselesiyle İslâm toplumunda ilk fikri ve fiili temelde ortaya çıkan tartışmalara konu olan kazâ ve kader konuları da esasında tevhid kavramından bağımsız değildir.

Aynı şekilde günümüzde İslâm coğrafyasında ihtilafı körükleyen, kan döken, birçok ülkede gerçekleştirdikleri terör eylemleriyle İslâm üzerinde olumsuz algıya, kötü imaja ve İslamofobiye sebep olan fundamentalist hareketlerin ortaya çıkmasında⁴⁸ tevhid eksenli yapılan ayrışmaların başı çektiği görülmektedir. Üzerinde en çok duranın en uçlara savrulduğu kaygan bir zemini andıran tevhid kavramına her bir ekolün yüklediği anlama, konu ile ilgili bileşenler ve ayrışanlar açısından bakıldığında bir hayli farklı sonuçlarla karşılaşılacaktır. Konunun anlaşılması için mezheplerin görüşlerine kısaca bir göz atılması yerinde olacaktır.

45 İcî, **Mevâkıf**, s. 57.

46 Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s. 177; Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, **Tasaffuhu'l-edille**, Wilferd Madelung, Sabine Schmidtke, Wiesbaden, 2006, s. 23, 29-30; Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm**, thk: Alfred Guillaume, Mektebetü's-Sekâfeti'd-iniyye, Kahire, 2009, s. 127-128.

47 Mu'tezile, sıfatların zât ile kâim ezeli sıfatlar olmadığı görüşünden hareketle, kelâm sıfatını hâdis kabul etmişler, Allah'a konuşmayı isnat eden ifadeleri, Allah'ın konuşmayı gerektiği yerde yaratması anlamında yorumlamışlardır. Böylece kelâm sıfatının tezahürü olan Kur'an'ın da yaratılmış olduğunu fikrini savunmuşlardır. Abbasî Halifesi Me'mûn'un (ö. 218/833) hilafetinin sonlarında ve Mu'tasım (ö. 227/842) zamanında bu fikri benimsemeyenler üzerinde şiddetli baskılar uygulanmış, insanlar imtihtandan geçirilerek zorla da olsa kabule zorlanmışlar, karşı gelenler ise hapis ve işkencelere maruz bırakılmışlardır (Ebû Zehra, **Mezhepler Tarihi**, s. 160-165).

48 Bu tür ithamlara zemin hazırlayan İslâm'ın içindeki oluşumların tarihi seyri ve bugünü hakkında bkz., Mustafa Selim Yılmaz, "İslâmî Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme", **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, Cilt 3, Sayı 3, 2014 ss. 532-553.

Öncelikle mezhepler tarihi alanında yazılan eserlerde hâkim olan algı, Mu‘tezile’nin bütünüyle sıfatları nefyettikleri yönündedir.⁴⁹ Fakat Mu‘tezile’nin mutlak ta‘til anlayışını benimsediğini söylemek mümkün değildir. Aksine onlar, Allah’ı her türlü ortaklıktan tenzih ettikten sonra zâtına layık olan sıfatlara bizâtihi müstehak olduğunu söyleyerek *kâdir*, *âlim*, *hayy* ve *vücut* sıfatlarını Allah’ın dört temel zâtî sıfatı olarak görmüştür.⁵⁰ Selbî sıfatlar için de Allah hakkında düşünülmesi mümkün olmayan (müstahîl) cehalet, acziyet ve ma‘dûmiyet gibi nitelikleri saymışlardır.⁵¹ Mu‘tezilî kelâm âlimi Kâdî Abdülcebbâr, tevhidi Allah’ı ispat (sübûti) ve nefy (selbî) cinsinden “layık olduğu sıfatlarla” ortaksız olarak bir bilme ve bunu ikrar etme olarak tanımlar. Ona göre, tanımda geçen iki şart, “bilme” ve “ikrar etme” birlikte olmalıdır. Şayet insan Allah’ın bir olduğunu bilse ancak ikrar etmese yahut ikrar ettiği halde bilgi sahibi olmasa bu kimse muvahhit olarak isimlendirilmez.⁵² Bu tanımlama aynı zamanda bize Mu‘tezile’nin imanla ilgili iki önemli ilkesine işaret eder. Zirâ Mu‘tezile’ye göre iman yalnızca kalbin bir fiili olmayıp dil ile ikrara ya da tâate dönüşmedikçe gerçekleşmiş olmaz.⁵³ Bununla birlikte imanın bilgiyle temellendirilip tahkike ulaşılması şarttır. Bu yüzden onlara göre mukallidin imanı muteber değildir.⁵⁴ Söz konusu yaklaşım aynı zamanda iman-amel ilişkisi ve bu bağlamda gündeme gelen büyük günah problemi açısından da Mu‘tezile’nin tavrını belirlemede etkili olmuştur. İlgili başlık altında ileride konuya temas edilecektir.

İtikatta Mu‘tezilî olan Zeydî İmam İbnü’l-Mürtazâ (ö. 840/1437),⁵⁵ Mu‘tezile’nin icma ile kabul/isbat ettikleri sıfatları, zât üzerine zait olmamak

49 Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, C.I, s. 44.

50 İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtu’l-Mu‘tezile*, thk: Susanna Diwald Wilzer, Beyrut 1987, s. 7-8.

51 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 121.

52 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 120.

53 Ebü’l-Hasan Seyfuddin el-Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr fî usûli’l-dîn*, thk: Ahmed Muhammed Mehdi, Darü’l-Kütüb ve’l-Vesaiki’l-Kavmiyye, Kahire 2004, s. 25-26.

54 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1995, C.II, s. 170-171, Zemahşerî, *el-Minhâc fî usûli’l-dîn*, thk: Sabine Schmidtke, Dâru’l-Arabiyyeti li’l-Ulûm, Beyrut 2007, s. 40; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 62; Eyyüp Said Kaya, “Taklid”, *DİA*, 2010, C.XXXIX, s. 464.

55 El-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ. 764/1363 yılında San’a doğumludur. Soyu Yemen’de Zeydîliği kuran Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin’e dayanır. Zeydiyye âlimleri tarafından “en büyük imam” adıyla anılan İbnü’l-Murtazâ, fıkıh ve kelâm ilimlerinde Zeydiyye mezhebinde otorite

kaydıyla *muhdis, kadîm, kâdir, âlim* ve *hayy* olarak sıralar. Allah'ın yaratılmışlara ait özellikler olan cisim, cevher ve araz olmadığını, zengin (ğanî) ve bir tek olup hiçbir hisle idrakinin mümkün olmadığını ifade eder.⁵⁶

Yukarıda verilen bilgiden ve değerlendirmelerden anlaşıldığına göre aslında Mu'tezile, Allah'ın zâtî ve sübûtî kemâl sıfatlarıyla muttasıf olduğunu kabul etmekte, bütünüyle sıfatları nefyetmemektedir.⁵⁷ Bir başka ifadeyle, esasen Mu'tezilî kelâm bilginleri Allah'ın hayy, alîm ve kadîr olmasını kabul etmektedirler. Ehl-i sünnetin ayrı bir sıfat olarak ele aldığı vücut sıfatını da zatın kendisinin ifadesi şeklinde ele alarak ayrıca tesmiyeye gerek duymamışlardır.⁵⁸

Öte yandan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Mu'tezile'nin sıfatları nefyettiği iddiasına ilişkin yaptığı savunması esasında meselenin özünü ortaya koymaktadır. Buna göre Basrî, sıfatlara (ilim sıfatı bağlamında) yapılan bu nefiyler anlam yönüyle değil, yalnızca lafız yönüyledir⁵⁹ demektedir. Öyleyse söz konusu tartışmaların temeli Zemahşerî'de de görüldüğü üzere lafızlar üzerinden yürütülen bir tartışma olup kimsenin kastı Allah'ın ilminin ya da kudretinin sınırlı oluşu değildir. Ezelî olup olmaması da yine lafız itibariyledir. Yoksa anlam açısından bir problem görünmemektedir.

Varlık ve sıfat ilişkisi açısından Zemahşerî'nin şu ifadeleri de onların Allah'ın birtakım sıfatlara sahip olmasını aklen mümkün gördüklerini açıklamaktadır. “Her varlığın mevcudiyetiyle birlikte birtakım hal ve sıfatlara sahip olması zorunludur. Bunun aksini söylemek yani bir varlığın sıfatlardan herhangi biriyle vasıflanmadığını iddia etmek o şeyin varlığının inkârı olduğu burhânî⁶⁰ yolla sabittir.”⁶¹ Zemahşerî'nin bu ifadesiyle var olan her şeyin birtakım sıfatlarla birlikte

olarak kabul edilir. İtikadî konularda Mu'tezile'nin görüşlerini benimseyen İbnü'l-Murtazâ hilâfet meselesinde bu mezhepten ayrılır (bkz., Mustafa Öz, “İbnü'l-Murtazâ”, *DİA*, XXI, s. 141-142).

⁵⁶ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 7-8.

⁵⁷ İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadi Mezhepler*, s. 231.

⁵⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 508-509; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 134.

⁵⁹ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille*, s. 15.

⁶⁰ Burhân: Doğruluğunda şüphe bulunmayan ve kesin bilgi ifade eden kıyasa denir (Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 49).

⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s. 126.

var olmasını zorunlu gördüğü anlaşılmaktadır. Varlıkla sıfat arasında kurduğu bu zorunlu ilişki Allah için düşünüldüğünde O'nun da mutlaka birtakım sıfatlara sahip olduğunu söylemenin aklî bir zorunluluk olduğu anlaşılır. Böylece prensip olarak Ehl-i sünnetle aynı düşüncenin dile getirildiği bu ifadelerden de anlaşıldığına göre özelde Zemehşerî, genelde de Mu'tezile'nin mutlak anlamda Allah'ın sıfatlarını inkâr etmediklerini söylemek mümkündür. Ancak tesis ettikleri metodolojinin gereği olarak Allah'ın kıdemi noktasındaki hassasiyetleri onların bazı sıfatları diğerlerinden farklı yorumlamalarına sebep olduğu bir gerçektir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin, "Allah'ın âlim olması O'nun ilminin olduğunu iktiza etmektedir"⁶² şeklindeki yargısı da bu iddiayı destekler niteliktedir. Buna göre Mu'tezile'nin sıfatları nefyetmesi lâfzî bir nefiyden ibaret olup anlam yönünden değildir. Örneğin Allah'ın ilmi vardır ve O her şeyi bilir. Bununla ilgili bir şüpheden bahsetmek imkânsızdır.⁶³ Dolayısıyla Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin söz konusu ifadelerinin, Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki sıfatlar meselesinin hem esasına ilişkin bir değerlendirme hem de aralarındaki ihtilafa yönelik uzlaştırmacı bir yaklaşım örneği olarak görülebilir.

Tarihsel süreçte Mu'tezile'nin ta'tille suçlanmasına sebep olan bir kısım görüşleri savunmasının amacının ne olduğu sorusunu şöyle cevaplandırmak mümkündür: İslâm inancını içeride Müşebbihe⁶⁴ ve Mücessime'ye dışarıda ise Mecûsîler, Seneviyye, Yahudi ve Hristiyanlara karşı savunmak ve ona arız olan tehlikeleri bertaraf etme gayretleridir.⁶⁵ Nitekim Zâhid el-Kevserî'ye atfedilen şu sözler bu durumun bir tespitidir. "Hristiyan, Yahudi, Mecûsî ve Sabîîlerle her çeşit dinsizleri reddetmek hususunda ilk Mu'tezile bilginlerinin fazla gayretleri vardır."⁶⁶ Bu yüzden mezhebin etkili olduğu, kendisine yayılma imkânı bulduğu yerlerin ilk başta Mekke, Medine gibi homojen toplulukların yaşadığı yerler değil de Bağdat,

62 Basrî, **Tasaffuhu'l-edille**, s. 14, 27, 29.

63 Basrî, **a.g.e.**, s. 15.

64 Müşebbihe, Cisim, hacim-sınırlılık, hareket ve sükûn gibi yaratılmışlara ait kavramlarla Allah'ı nitelendiren ve mahlûkatla Allah arasında benzerlik ilişkisi kurmaya çalışan grubun adıdır. (Bkz., Mâtürîdî, **Kitabü't-tevhîd**, s. 152)

65 Ahmet Emin, **Duha'l-İslâm**, Mektebetü'l-Üsra, Mısır 1997, C.I, s. 375-376.

66 bkz., İrfan Abdülhamid, **İslâm'da İtikadi Mezhepler**, s. 122

Basra gibi heterojen toplulukların yaşadığı yerler olması meselenin arka planını anlamak için önemli bir ipucu niteliğindedir. Farklı din ve toplumlarla iç içe olmanın doğal bir sonucu olarak yalnızca sıfatlar konusunun değil dinin bütün iyi ve doğrularının akılla bilinebileceğini (hüsün-kubuh) göstermek için çabaladıkları bilinmektedir. İslâm toplumunda kelâm, mantık ve felsefe gibi aklî ilimlerin teşekkülü de yine bu gayretlerin semeresi olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla muattıla olarak adlandırılan/yargılanan Mu‘tezile’nin soru(n)lara sunmaya çalıştığı çözümleri ele alırken tarihsel bağlamın dikkate alınması, sosyal gerçekliğin ve dönemin problemlerinin göz ardı edilmemesi onlarla ilgili verilecek kararlarda doğru sonuca ulaştıracak önemli unsur olarak gözükmektedir. Örneğin yalnızca Ebü’l-Hüzeyl’in gayretleriyle üç binden fazla Mecûsî ve Senevî’nin İslâm’la müşerref olduğu⁶⁷ bilindiğinde Mu‘tezile’nin çabası ve hedef kitlesinin daha çok kimler olduğu hususu daha iyi anlaşılacaktır. Makâlât türü eserlerde Mu‘tezilî bilginlerin başarıyla kullandıkları cedel ve ikna kabiliyetleriyle pek çok kişinin ihtidâ ettiğine dair bilgiler yer almaktadır. Dolayısıyla tarihsel olayların kendi bağlamından koparılıp olayların salt siyasetle ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılması kolay olmakla birlikte meselenin sair yönlerini tavzihte ihmale sebebiyet verdiği düşünülmektedir.⁶⁸

Mâtürîdîlik mezhebinin kurucusu kabul edilen Ebû Mansur Muhammed Mâtürîdî (ö. 333/944), Ehl-i sünnetin konuyla ilgili görüşünü şöyle ifade eder: Allah, zâtında tek olan ve bütün varlıklar kendisine muhtaç olduğu halde onların değişim, hacim, sınırlılık ya da yok oluş gibi özelliklerinden münezzeh olandır. O, kıdem, tekvîn ve kudret sıfatlarıyla vasıflanmıştır.⁶⁹

Tevhid özelinde yapılan nitelendirmelere bakıldığında kelâm bilginlerinin Allah’ın zâtının bir olması noktasında bir ihtilafları söz konusu olmadığı bilakis ittifak ettikleri anlaşılmaktadır. Ancak bu ekollerin ayrışmalarının esasında tevhidi anlama ve yorumlama biçimiyle alakalı olduğu görülmektedir. Ayrıca tevhid anlayışı

67 İbnü’l-Murtaza, **el-Münye ve’l-emel**, Dârü’l-Ma’rifeti’l-Câmiyye, İskenderiye, 1985, s. 44; Ahmet Emin, **Duha’l-İslâm**, C.I, s. 377.

68 Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sayı 5, 2001, s. 71-72.

69 Mâtürîdî, **Kitabü’t-tevhîd**, s. 152.

bir yerde bütün semâvî dinler için de geçerli olan bir durumdur. Zira aslı itibariyle semâvî dinlerin de tevhide dayalı olan dinlerini tahrif ederek özünü bozdukları halde kendilerini tevhide dayalı dinler olarak gördükleri biliniyor.

Kelâm tarihi bağlamında yaşanan tartışmalar fırkalar açısından daha çok sıfatlar; dinler açısından ise Tanrı tasavvurları ekseninde cereyan etmektedir. Mu‘tezile de diğer kelâmcılar gibi Allah’ın zatıyla beraber birtakım sıfatları olduğunu kabul etmektedir. Ancak onlar Allah’ın bir olduğunu ikrar ettikten sonra Allah’ın kıdemine vurgu yapmışlar, bu ikisinden başka bir sıfatla O’nu nitelemenin birden çok kadim varlıklar vehmine yol açacağı endişesiyle, söz konusu edilen diğer sıfatları te’vil⁷⁰ yoluna gitmişlerdir.⁷¹ Buna göre, zât-sıfat ilişkisinin kurulmasında ve anlaşılmasında Mu‘tezile’nin, önceleri teşbih ve tecsîm ehlinden, sonraki dönemde ise Hristiyanların ilah tasavvurunda düştükleri üç uknumdan teşekkül eden Tanrı’nın uknumlarından her birinin kadim manalar içermesine benzettikleri⁷² hatalardan kendilerini korumaya çalıştıkları görülmektedir.⁷³ Mu‘tezile’nin sıfatlar epistemolojisinin teşekkülünde söz konusu unsurun etkisi müsellemler olmakla birlikte tek başına bir âmil olmadığı daha önce de belirtilmişti. Nitekim Zemahşerî, Hristiyanlarla birlikte görüşlerini reddettikleri grupları sayarken içeriden Allah’ın sıfatlarının kadîm olduğunu söyleyen Küllâbiye ve Eş‘ariyye’ye; dışarıdan da âlemi

70 Te’vil: Naslarda yer alan bir lafzî delilin işaret ettiği muhtemel manalardan biri üzerine nakletmektir (Râgıp el-İsfahânî, **el-Müfredât**, “ول” md.; Cürcânî, **Ta‘rifât**, “تأويل” md., s. 50).

71 Kemal Işık, **Mu‘tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, Ankara 1967, s. 67; Mu‘tezilenin sıfatları (bir bütün halinde) nefyettiğine dair ileri sürülen iddia asılsızdır. Gerek Kâdî Abdülcebâr’ın *Şerh-u’l-Usûli’l-hamse* gerek sair Mu‘tezilî eserlerle, Eş‘arî’nin *Makalât* adlı eseri başta olmak üzere birçok sünnî kaynağa bakıldığında Mu‘tezile’nin sıfatları nefy ve inkâr etmediği, ancak teaddüd-i kudema endişesiyle te’vil ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla burada inkâr ve te’vil arasındaki farka vurgu yapmak gerekir (İrfân Abdülhamid, **İslâm’da İtikadi Mezhepler**, s. 231-232; Muhammed Abdürrahim ez-Zeynî, **Amr b. Ubeyd ve’l-usûli’l-hamse**, Dâru’l-Yakîn, Mısır, 2010, s. 97). Zira konuyla ilgili pek çok eserde Mu‘tezile’nin ilahî sıfatları nefyettiği ya da inkâr ettiği ileri sürülmektedir (Bkz., Şehristânî, **el-Milel ve’n-nihal**, C.I, s. 44).

72 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 20.

73 Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 85-86; Fikret Soyol, “Ebû İsa el-Verrak’ın Sıfatlar ve Uknum Bağlamında Hristiyanlık Eleştirisi”, **İslâmî İlimler Dergisi**, Cilt 10, Sayı 2, 2015, s. 37-38; Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı 5, 2001, s. 74-75.

birbirine zıt iki kadîm aslın (nur ve zulmet) yarattığına inanan Seneviyye ile Allah ile beraber şeytanın da ezeli olup şerri yarattığına inanan Mecûsîleri muhatap almıştır.⁷⁴

Kezâ yukarıda geçtiği üzere Zemahşerî, Mu‘tezile harici pek çok fırkayı (Ehl-i sünneti de dâhil ederek) tevhid konusunda hatalı gruplar olarak görmektedir.⁷⁵ Ancak daha önce de ifade edildiği üzere, konuya ilişkin yapılan değerlendirmelerdeki ihtilaf, fikri ve yorumsal bir ihtilafır. Zemahşerî’nin bu meselede Ehl-i sünnetin tevhid ile alakalı görüşlerinin hatalı olduğunu söylemesi hakikatte onların din dışı oldukları anlamında değildir. Ancak onlar kendilerini yalnız şirk ehline karşı değil diğer İslâmî fırkalara karşı da tevhidin yegâne hâmisi görmüşlerdir. Örneğin Zemahşerî “Allah ile beraber, melekler ve ilim ehli Allah’tan başka ilâh olmadığına ve O’nun adaleti ikame ettiğine şahitlik ederler. O, azizdir, hakîmdir”⁷⁶ âyetinde geçen “لا إله إلا هو” ifadesinin tevhide, “قائماً بالقسط” ifadesinin de adalete işaret ettiğini belirtir. Bir sonraki âyetin “إن الدين عند الله الإسلام” diye başlamasını ise İslâm’ın *tevhid* ve *adalet* olduğunun ilanı olarak değerlendirir. Bu dairenin dışında gördüğü teşbih ehlini (Müşebbihe), Cebriyye’yi⁷⁷ ve rü’yetullahı kabul ederek (başta Ehl-i sünnet olmak üzere) teşbihe kaydıklarını iddia ettiği grupları, Allah’ın dini olan İslâm’dan nasibi olmayan gruplar olarak nitelendirir.⁷⁸ Böylece Zemahşerî, hem tevhidle kendi mezhebi arasında sıkı bir bağ kurmakta hem de kendince diğer fırkaları tevhid çizgisinin dışına iterek onlara karşı da tevhidi korumaya çalışmaktadır. Ancak tevhid denilince küfür ve şirk ehlinin değil de öncelikle İslâmî fırkaların yoruma dâhil

74 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 18.

75 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 339-340.

76 Âl-i İmrân 3/18.

77 Mu‘tezile’ye göre, kulun fiili dâhil her şeyin planlanmış bir kader dâhilinde meydana geldiğini, buna bağlı olarak kulların fiillerini de Allah’ın yarattığını söyleyen Sünnî ekoller de onların Cebriyye tanımının kapsamında yer alır. (bkz., İrfan Abdülhamid, “Cebriyye”, **DİA**, 1993, C.VII, s. 205), Bununla birlikte Zemahşerî’nin *el-Keşşâf*’ında “mücbire” adıyla hedef aldığı kesimin Eş‘arîler özelinde Ehl-i sünnet olduğu aşikârdır. Mafih Mu‘tezile’nin Sünnî cemahtaki muhalifi Mâtürîdîlerden çok Eş‘arîler olmuştur. Söz gelimi Tuğrul Bey zamanındaki Mu‘tezilî olan vezir Kündürî’nin marifetiyle yapılan sistematik Eş‘arî düşmanlığı bilinmektedir. İbnü’l-Murtazâ Fahreddin Râzî’den bahsederken “Mücbire’den Fâhrü’r-Râzî” ifadesi de muhalif mezhep mensuplarının bir diğerine bakış açısını yansıtmaya açısından önemlidir. (Bkz., İbnü’l-Murtazâ, **Tabakâtü’l-Mu‘tezile**, thk: Susanna Diwald Wilzer, Beyrut 1961, s. 119.

78 İfadenin önemine ve hassasiyetine binaen metnin orijinali şöyledir:

قوله: (لا إله إلا هو) توحيد، وقوله: (قائماً بالقسط) تعديل، فإذا أردفه قوله: (إن الدين عند الله الإسلام) فقد أذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد، وهو الدين عند الله، وما عداه فليس عنده في شيء من الدين. وفيه أن من ذهب إلى تشبيهه أو ما يؤدى إليه كإجازة الرؤية أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور، لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام، وهذا بين جلى كما ترى.

(Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 339-340).

edilmesi, âyetin onlar aleyhine inmiş gibi gösterilmesi mezhep taassubunun, fırkacılık anlayışının tevhid-küfür, tevhid-şirk denkleminde nispetle ön sıralarda yer aldığını göstermektedir. Bununla birlikte Mu‘tezile’nin genel anlamda, söz konusu tevhid refleksi, dinin savunulmasında ve diğer dinlerle inanç gruplarına karşı da sürdürdüğünü söylemek mümkündür. Nitekim reddiye tarzında yazılan ilk eserlerin Mu‘tezile âlimlerince kaleme alınmış olması⁷⁹ bu açıdan önemlidir.

Ehl-i sünnet ise genel olarak Allah’ın zâtıyla kâim olan ilim, kudret, hayat, irâde, işitme, görme, kelâm ve tekvîn⁸⁰ gibi kadim sıfatları olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak bunların tasnifinde ve adlandırılmasında ekoller arasında farklılıklar vardır. Birisinin zâtî sıfat dediğini bir başkası sübûtî ya da fiili sıfat olarak adlandırmıştır. Her ne kadar farklı adlandırmalar olsa da genel olarak sünîler, adı geçen bu sıfatların hem zihinde hem de zihin dışında bir varlığa sahip olduklarını kabul etmişlerdir. Bu amaçla “sıfatlar zâtın aynı da değildir gayri da değildir” şeklinde bir formül geliştirmişlerdir.⁸¹ Bu telakkilerini de Yüce Zât’ın birliği ve Mu‘tezile’nin iddia ettiği taaddüd-i kudema iddası açısından mahzurlu görmemişlerdir. Anlaşıldığına göre meselenin özü, zat-sıfat ilişkisine dair iki tarafın farklı tasavvur ve algılarına dayanmaktadır. Her birinin çabası Cenâb-ı Hakk’ın vahdaniyetine lâayık olmayan her türlü tasavvurdan zihinleri uzaklaştırıp Bâri Teâlâ’yı tenzih etme çabası olarak görülebilir.⁸²

Mu‘tezile ve Ehl-i sünnetin zât-sıfat yaklaşımını aktardıktan sonra zâtî sıfatlardan başlayarak tevhid etrafında oluşan tenzih-inkâr-isbât sarmalına dair ileri sürülen görüşler ve bu meyanda Zemahşerî’nin düşüncesi ele alınmaya çalışılacaktır.

79 Kâdî Abdülcebbar, **Mu‘tezile’nin Beş İlkesi** (Şerhu’l-usûli’l-hamse), trc: İlyas Çelebi, TYEKB., İstanbul 2013, C.I, s. 31 (Eserin mukaddimesinde)

80 Ehl-i sünnet içinde Eş‘arîlere göre kadim olan sıfat sayısı yedidir. Çünkü onlara göre tekvîn sıfatı hâdis olan fiilî sıfatlardandır. Ancak Mâtürîdîlere göre tekvîn sıfatı da diğer sıfatlar gibi zât’la beraber kadim bir sıfattır (bkz. Tevfik Yücedoğru, “Tekvîn”, **DİA**, 2011, C.XL, s. 389).

81 Ebü’l-Muîn Neseffî, **Kitâbü’t-temhîd li kavâidi’t-tevhîd**, trc: Hülya Alper, Tevhidin Esasları, İz Yay., İstanbul 2017, s. 45.

82 İrfan Abdülhamid, **İslâm’da İtikadi Mezhepler**, s. 232.

1. Zâtî Sıfatlar

Zâtî sıfatlar, Allah'ın zıtlarıyla vasıflanması câiz olmayan sıfatlar olarak tanımlanmıştır.⁸³ Ebü'l-Hüzeyl Allâf'ın yapmış olduğu taksime göre Allah'ın zâtî ve fiilî sıfatları olmak üzere iki tür sıfatı vardır. Meselâ âlim, kâdir, hayy ve mevcut gibi sıfatlar zâtî sıfatlardır; çünkü Allah'ın bu sıfatların zıddı olan cehalet, acziyet ve ölümle vasıflanması düşünülemez.⁸⁴ Söz konusu sıfatların Allah'a izâfe edilmesi konusunda Mu'tezile zât-sıfat aynîyetini savunmuş, sıfatların zât üzerine zâit bir anlam ifade etmediğini kabul etmiştir. Böylece Mu'tezile'nin sıfatlar meselesini tenzih temeli üzerine inşa ettiği anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte kelâmcılar arasında manevî sıfatlar olarak adlandırılan, Kur'an'da Allah'ın kendi zâtını tavsif ettiği, âlîm, kadîr, mürîd, semî, basîr, hayy ve kayyum gibi sıfatlarını ikrar etmişler ancak onlar, bu sıfatların köklerini teşkil eden, ilim, kudret, irâde, hayat gibi mastar sigalarını O'na nispet etmeyi doğru bulmamışlardır. Mu'tezile'ye göre, "Allah hayy ve kâdirdir," lakin "Allah'ın hayat ve kudret sıfatı vardır" denilemez. Zîrâ onlara göre, "tek kadîm varlık Allah'tır" ilkesini korumak ancak böyle inanmakla mümkündür. Eğer Allah'ın zâtından başka kudret, ilim gibi zâtî üzerine zâid anlamlar içeren müstakil sıfatları tasavvur edilirse, bu sıfatlar da Zât-ı İlâhî ile birlikte birden fazla kadimler tevehhümüne/tasavvuruna sebep olur. Bu nedenle sıfatların mastar anlamlarıyla kullanımı caiz değildir.⁸⁵ Bağdat ekolünün önde gelen bilginlerinden Kâ'bî'ye⁸⁶ (ö. 319/931) atfedilen bir görüşe göre ise Allah'ın sıfatı olarak söylenen sözlerin gerçekliği yoktur, bu meyanda sayılan isim ve sıfatlar sadece onu nispet eden kimsenin adlandırmasından ibarettir.⁸⁷

83 Ka'bî, **Kitâbü'l-makâlât**, s. 255; Koçyiğit, **Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar**, s. 134.

84 Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 508-509; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s. 174, 189-190; Koçyiğit, **a.g.e.**, s. 134.

85 Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s. 175; Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 71; Gölcük-Toprak, **Kelâm**, s. 227.

86 Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî, Bağdat Mu'tezile ekolünden Ka'biyye kolunun reisidir. Bağdat'ta Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'tan ders almıştır. İ'tizâlî görüşleri sebebiyle Mâtürîdî tarafından çokça eleştirilmiştir. (Adil Bebek, "Ka'bî", **DİA**, 2001, C.XXIV, s. 27).

87 Mâtürîdî, **Kitabü't-tevhîd**, s. 65.

Zemahşerî *el-Minhâc* adlı eserinin hemen başında Allah'ın kıdem⁸⁸ vasfını öne çıkarmak için cisim ve arazların hadis oluşlarını ele almakta, varlıkları mümkün ve vacip olarak ikiye ayırmaktadır. Her yaratılmışın (muhtes) bir yaratıcıya (muhtes) ihtiyacı olduğu gerçeğinin, yaratılmışların teselsülü (teselsülü'l-havâdis) sonucuna götüreceğini bunun da imkânsızlığını ifade eder. Böylece Allah'ın mümkün varlıklar cinsinden olmayıp vâcibü'l-vücut (varlığı zorunlu) oluşuyla kadîm vasfında eşsizliğine işaret eder.⁸⁹

Allah'ı diğer varlıklardan ayırmak için kendisinden başka varlıkların muhalifi olan “şey” olarak⁹⁰ tanımlayan Zemahşerî, Allah'ın sıfatlarını açıklarken konuya, Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından kabul edilen bir üslubu⁹¹ benimseyerek selbî/tenzihî sıfatlardan başlamıştır. Ona göre Allah cisim ve araz cinsinden olmadığı gibi hiçbir şekilde bunlara da benzemez. O'nun bir ciheti yoktur. Bir cisme ya da mekâna hulûl de etmez. Duyu organlarıyla idrak olunamaz. Zâtından dolayı görülemez. Allah, ezelî olma özelliği sadece kendisine mahsus olan ve varlığından önce yokluk geçmeyen tek kadîmdir.⁹² Böylece Zât'a mahsus tek sıfatın kıdem olduğu vurgulanmakta, zât ile kâim olduğu kabul edilen diğer sıfatların kadim olamayacaklarına işaret edilmektedir. Zemahşerî ayrıca, “isbâtı mümkün olmayan şeyin nefyedilmesi vâciptir” fehvasınca Allah hakkında varlığı ispatlanamayan birtakım nitelendirmelerin reddedilmesini amaçladığı⁹³ anlaşılmaktadır. Zemahşerî'nin bu ifadelerinde, Mu'tezile'nin aşırı tenzihçi tavrının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Böylece onlar ilâhi sıfatları, zihnî kavramlar düzeyine indirgeyerek, Zât'a ait gerçek nitelik olmadıklarını iddia etmişlerdir.⁹⁴ Bunun yanı sıra Zemahşerî, Allah'ın hayy, kâdir ve âlim sıfatlarını zorunlu sıfatlar olarak kabul

88 Kıdem, Allah'ın kadim olması, ezelîliği gibi kavramlar Allah'ın varlığının başlangıcı olmadığını ifade etmek için kullanılır. Ancak söz konusu ifadenin Allah hakkında zaman fikrini hatıra getirdiği gerekçesiyle kasdı aşan boyutu olduğunu düşünen bazı âlimler, tenzih akidesi açısından “Allah ezelde mecuttu” ifadesini kullanmayı da uygun bulmamışlardır (Ahmet Saim Kılavuz, “Ezel”, *DİA*, 1995, C.XII, s. 50).

89 Bkz., Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 11-13.

90 “أن محدث العالم شيء مخالف لسائر الاشياء....” (Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 15).

91 Bkz., Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, s. 241.

92 Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 15.

93 Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 18.

94 İlyas Çelebi, “Sıfat” *DİA*, 2009, C.XXXVII, s. 101.

etmiş,⁹⁵ ayrıca Allah Teâlâ hakkında “varlığının başlangıcı olmayan kadîm”⁹⁶ ifâdesiyle O’nun kîdemine vurgu yapmıştır.

Zemahşerî’nin hem Allah’ın kîdemini vurgulaması hem de söz konusu üç sıfatı zorunlu sayması, Mu‘tezile’nin sıfatları zâtın aynısı kabul edip zât dışında bir hüküm ifâde etmediği fikriyle ilişkilendirilebilir. Ancak Zemahşerî, yukarıda geçtiği üzere Ebû Ali’den nakledilen Zât’la birlikte kadim dört sıfattan üç tanesini zorunlu görmekte vücud sıfatına ilişkin bir değerlendirme yapmamaktadır. Bu durum da Zemahşerî’nin, vücûd sıfatını zâtın aynı kabul edip ayrıca zikretmeye gerek duymamasıyla ilişkili olabilir. Nitekim İslâm filozofları başta olmak üzere Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî (ö. 324/935-36) ve Ebü’l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) gibi isimler de vücûdu zâtın aynı kabul ederek ayrıca tesmiyeye gerek duymamışlardır.⁹⁷ Dolayısıyla Zemahşerî’nin *el-Minhâc* adlı eserine bakıldığında Mu‘tezile’nin genel prensipleri çerçevesinde bir sıfat anlayışını benimsediğini söylemek mümkündür. Şöyle ki: Allah, mümkinat (makdûrat) üzerinde⁹⁸ zâtıyla kâdirdir yani, zâtında mündemiç olan kudretle kâdirdir. O, bütün malumatı zâtıyla bilir. Zâtıyla hayy, semî ve basîrdir. Müdrîktir idrak edilen her şeyi, O’nu gerekli kılan bir mana olmaksızın zâtıyla bilir.⁹⁹

Ancak *el-Keşşâf* adlı tefsiriyle onun *el-Minhâc*’daki sıfat düşüncesi incelendiğinde iki eser arasında ilk başta göze çarpan bir farklılık/tutarsızlık izleri görülmektedir. Örneğin Allah’ın sübûtî sıfatlarından olan *kudret* ve *ilim* sıfatları hakkında Zemahşerî -içerisinde yer aldığı ekolün aksine- her ikisinin de mastar halini çok kez kullanmasına bakıldığında onun Allah’ın kudret ve ilim sıfatıyla vasıflanmasında bir sakınca görmediği düşünülebilir.¹⁰⁰ Mesela Âl-i İmrân 3/30 âyeti bağlamında: “...Allah’ın kullarını kendisine karşı uyarmış olması ve kendisinin *ilim* ve *kudret* sıfatlarına sahip olduğunu bildirmesi onun kullarına karşı merhamet ve

95 Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 19.

96 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s. 813.

97 Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 218.

98 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s. 190.

99 Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 15.

100 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s. 181, 347; C.II, s. 510; C.IV, s. 347, 813; Tibî, *Fütûhu’l-ğayb*, C.XIV, s. 539.

şefkatindendir.” Yine aynı âyetin tefsiri çerçevesinde “O’nun *ilim* ve *kudret* sıfatları sebebiyle sakınılması gereken bir zât olmasının yanı sıra...”¹⁰¹ ifadeleriyle Fâtır 35/9 âyetinin tefsirinde rüzgar aracılığıyla bulutları harekete geçirmesini apaçık ilahi *kudretin* alameti olarak adlandırması¹⁰² onun söz konusu sıfatların mastar hallerini kullandığını göstermektedir. Ayrıca o, yaratmanın son derece muhkem, düzenli ve sağlam olabilmesi için *ilim* ve *kudretin* gerekliliğini vurgularken özellikle sıfatların mastar hallerini kullanması¹⁰³ dikkatlerden kaçmamaktadır.

Mu‘tezile’nin tevhid hakkındaki taaddüd-i kudemâ endişesiyle şiddetle kaçındığı bu ifadeleri Zemahşerî’nin kullanması, onun ilim ve kudret sıfatlarını kabul konusunda Mu‘tezile’den farklı düşündüğü algısına sebebiyet vermektedir. Hatta Ebû Hayyân Endelüsî’ye (ö. 745/1344) göre Zemahşerî, sıfatlar konusunda Ehl-i sünnete uyarak kendi geleneğine muhalefet etmiştir.¹⁰⁴ Öte yandan Sünnî kimliğiyle tanınan müfessirlerden İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) ve Muhammed Ebû Zehra’nın (ö. 1974) da ilgili âyetin tefsirinde,¹⁰⁵ sıfatlar gibi Mu‘tezileyle Ehl-i sünnetin temelde ayrıştığı bir konuda muhalefet şerhine ihtiyaç duymadan Zemahşerî’nin yaptığı izahı doğrudan nakletmeyi yeterli görmeleri calib-i dikkattir.¹⁰⁶ Ancak tefsirin geneline ve *el-Minhâc* adlı eserine bakıldığında Zemahşerî’nin kudreti “kâdir” anlamında, ilmi de “âlim” anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Bu ikisinin dışında hayy anlamında hayat ya da semî‘ anlamında sem‘ gibi sıfatların mastarlarını kullanmamış, âyette mastar halinde geçen kuvvet kelimesini de kudretin çokluğu manasına gelen kudret olarak te’vil etmiştir.¹⁰⁷ Dolayısıyla Zemahşerî’nin düşünceleri bir bütün halinde değerlendirildiğinde söz konusu sıfatlar konusunda Mu‘tezile’den farklı bir çizgide olduğunu söylemek

101 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.I, s. 914.

102 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 583.

103 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 813.

104 Ebû Hayyân el-Endelüsî, **el-Bahru’l-muhît fi’l-keşşâf**, thk: Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru’l-fikr, Beyrût, 1999, C.III, s. 96.

105 Âli-İmrân 3/30.

106 İsmail Hakkı Bursevî, **Ruhû’l-beyân**, Dâru’l-fikr, Beyrût, t.y., C.II, s. 20; Muhammed Ebû Zehra, **Zehratü’t-tefasir**, Dâru’l-fikri’l-Arabî, t.y., C.III, s. 1181-1182.

107 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 188.

mümkün değildir.¹⁰⁸ Nitekim Eş‘arî, Nazzâm’la birlikte Mu‘tezile’nin Bağdat-Basra ekollerinde baskın olan görüşün bu minvalde olduğunu aktarmaktadır.¹⁰⁹

Zemahşerî, Allah’ın zâtına ait bir ilim sıfatıyla âlim, zâtıyla kâdir ve zâtıyla semî‘ olduğunu ifade eder.¹¹⁰ Diğer sıfatlarla zât arasında bu tür bir ilişkilendirme yapmaz, aksine mürîd sıfatıyla alakalı Neccârîlerden naklettiği “mürîd lizâtihi” ifadesini özellikle reddeder.¹¹¹ Çünkü yeri geldiğinde açıklanacağı üzere Mu‘tezile’nin ekserisi mürîd sıfatının diğer sıfatlarda olduğu gibi Allah’ın zâtına ait olmayan hâdis bir sıfat olduğu kanaatindedirler.¹¹²

Zemahşerî’ye göre Allah’ın zâtına ait bir kudret sıfatı vardır.¹¹³ Kudret sıfatının zâta nisbeti, tamamen zâtın dışında ezeli bir varlık isnadından kaçınmak içindir.¹¹⁴ Zât-ı İlâhî’nin zamanın bir kısmına hasredilerek diğer kısmından soyutlanamayacağı gibi¹¹⁵ kudret sıfatı da yalnızca bir kısım eşyayı değil, kudret kapsamında olan her şeyi (makdûrat/mümkinât) kapsar.¹¹⁶ Zemahşerî’nin İlâhî kudreti kudret kapsamında olan her şeyi kapsaması ifâdesi, özünde Mu‘tezile’nin kudret konusunda asla kabul etmeyeceği bir ifadedir. Zirâ onlara göre Allah’ın kudreti kulların fiilleriyle ilişkisi açısından her şeye (makdûr) taalluk etmez. Çünkü kulların fiilleri bizzat kendi makdûrlarıdır. Ancak kendi mezhebi açısından problemlili olan bu ifadeyi Zemahşerî’nin muhtemel bir soruya karşılık olarak kullandığı düşünülmektedir. Ona göre kâdir sıfatı, ancak mümkün olan fiillerle bağlantılı olarak

108 Benzeri bir duruma Mâtürîdî’de de rastlamak mümkündür. Zirâ Mâtürîdî’nin *Te’vilâtü’l-Kur’an* adlı tefsirinde sıfatlar konusunda, “Allah’ın zâtıyla âlim ve zâtıyla kâdir” olduğu ifade edilmektedir. Bu ifadeler de elbette onun Mu‘tezilî görüşü savunduğu anlamına gelmemektedir. Vurgulanmış istenen hususun, söz konusu sıfatların zamanın bir boyutunda elde edilmiş veya öğrenilmiş olmadıkları anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle Mâtürîdî hâdis sıfat anlayışını reddetmiş olmaktadır. Çünkü ona göre Allah’ın zâtıyla âlim olması, bir başkasından öğrenilmiş ya da kazanılmış bir bilgi olmayıp kadim olması anlamındadır. Zâtıyla kâdir olması da O’nun kudretinin mükteseb bir kuvvet olmayıp ezeli oluşunu ifade etmektedir. (bkz., Mâtürîdî, *Te’vilât-ı Ehli’s-sünne (Te’vilâtü’l-Kur’an)*, thk: Mecdi Basellum, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2005, C.VII, s. 455-581 (عالم بذاته لا يعلم مستفاد من) (أحد، ولا قوة مكتسبة؛ ولكنه بالعلم الذاتي والقوة الذاتية؛ لأن من علمه مستفاد، ومن قوته مستفاد ومكتسبة لا يبلغ ذلك).

109 Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 188-508.

110 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s. 346; C.III, s. 101; C.IV, s. 30.

111 Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 25.

112 Bkz., Ka‘bî, *Kitâbü’l-makâlât*, s. 255.

113 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s. 30.

114 Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 20-21.

115 Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 22.

116 Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 22; Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, C.III, s. 410.

kullanılır. Dolayısıyla kudret sahibinin her şeye kâdir olması demek, ikinci bir kadîm var etmek gibi¹¹⁷ imkânsız olan şeylerin (mümteni/müstahîl) ve başka bir kâdirin fiillerinin, doğrudan kudretin taalluk alanının dışında olması demektir.¹¹⁸ Böylece Zemahşerî Allah açısından imkânsız gördüğü zulüm ve sefeh türü fiillerle¹¹⁹ kulların fiillerini, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olmasından istisna ederek, bağlı bulunduğu ekolün görüşlerine uygun bir anlayışla konuyu izah etmiştir. Dolayısıyla o, Allah'ın kudretinin bütün makdûrâtı kapsadığını söylemesine karşın, Mâtürîdîler gibi bir fiilde iki makdurûn olacağını kastetmediği anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî'nin kullara kendi fiillerini yaratma irâdesini nispet etmesi, Yüce Zât'ın dışında bir varlığa yaratma vasfının nispeti anlamında sorunlu bir yaklaşımdır. Zirâ Eş'arîlere göre yaratmak yalnızca Allah'a mahsus bir özellik olup kulun fiille ilişkisi o fiili kesb etmesi ve fiile mahal olması cihetiyledir.¹²⁰

Sabine Schmidtke, Zemahşerî'nin Allah'ın kâdir olduğunu söylerken her çeşit fiili O'nun kudretine dâhil etmesi nedeniyle onu Hüseyinî ekole nispet etmektedir. Ancak konu tefsirdeki bağlamlarıyla birlikte incelendiğinde Zemahşerî'nin Behşemî ekolden ve bağlı bulunduğu Basra ekolünden farklı düşünmediği anlaşılmaktadır. Schmidtke Hüseyiniyye ekolünün Allah hakkında her türlü fiili ihtiva eden bir yaratma kudretini benimsediklerini buna kulların fiilini de dâhil ettiklerini söyledikten sonra Zemahşerî'nin bu düşüncüyü savunduğunu ileri sürmektedir.¹²¹ Hâlbuki Zemahşerî, bir fiilde iki makdûrun varlığını imkânsız fiiller arasında değerlendirmekte ve bu yönüyle kulun fiillerini Allah'ın makdûru arasına hiç katmamaktadır.

117 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 188.

118 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.I, s. 254.

119 Örneğin Bakara sûresinde geçen (الخدع) aldatma fiilinin Allah'la ilişkilendirilmesini Allah'ın çirkin (kubh) olanı yaratmayacağı düşüncesi dolayısıyla uygun bulmazlar. “Bunlar Allah'ı ve mü'minleri aldatmaya çalışırlar. Oysa sadece kendilerini aldatırlar da farkında değillerdir” (Bakara 2/9). Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 64; C.II, s. 95.

120 İbnü'l-Müneyyir, **el-İntisâf**, (Keşşâf'ın hamîşinde), C.I, s. 94; C.III, s. 172.

121 Zemahşerî, **el-Minhâc**, (eserin mukaddimesi) s. 6.

Kezâ Allah'ın zâtına ait bir ilim sıfatı vardır ki bu sıfatı bilinenlerden yalnızca bir kısmına taalluk etmekle kalmaz, aksine bütün bilinenler cinsine (mâlûmat) taalluk eder.¹²² Zemahşerî, Uhud savaşı bağlamında inen "...böylece Allah iman edenleri ortaya çıkarmakta ve içinizden şahitler edinmektedir."¹²³ ifadelerini yorumlarken Allah'ın bilgisinin ezeliğine vurgu yapmakta, varlıklar ortaya çıkmadan önce ezelden beri onları bildiğine işaret etmektedir.¹²⁴

İbnü'l-Müneyyir, Mu'tezile'nin Allah'ın zâtıyla bilir ifadesiyle O'nun zât üzerine zâit olanları yani, sonradan olan şeyleri (havâdis) bilmez anlamı kastedildiğini ileri sürmüştür. Zemahşerî'nin Allah'ın bilgisine bu tür bir sınırlama koymasını kabul etmeyen İbnü'l-Müneyyir şu âyeti delil göstermiştir: "Ey Muhammed! Sen hangi işte bulunursan bulun, ona dair Kur'an'dan ne okursan oku ve (ey insanlar, sizler de) hangi şeyi yaparsanız yapın, siz ona daldığınızda biz sizi mutlaka görürüz. Ne yerde, ne de gökte, zerre ağırlığınca, (hatta) bu zerreden daha küçük veya daha büyük olsun, hiçbir şey Rabbinden uzak (ve gizli) olmaz; hepsi muhakkak apaçık bir kitaptadır."¹²⁵ Buna göre, Allah ezeli ilmiyle âlim olup vâcib, mümkün ve müstahil cinsinden her çeşit malumu bilir. Hiçbir şey O'nun ilminin dışında kalmaz, demektir.¹²⁶ İbnü'l-Müneyyir bu eleştirisini Zemahşerî'nin tefsirinde yer alan "zâtıyla bilir" ifadesinden hareketle yapmıştır. Ancak müellifin *el-Minhâc*'da yer alan görüşleri, Allah'ın bilgisinin kapsamına ve muhtevasına dair endişeleri gideren bir izah şeklinde olup İbnü'l-Müneyyir'in tenkitlerine cevap mahiyetindedir. Ancak İbnü'l-Müneyyir'in müellife ait bu eseri görmediği anlaşılmaktadır. Zira İbnü'l-Müneyyir'in *el-Keşşâf'a* yazmış olduğu haşiyesinde *el-Minhâc* adlı eserin adı hiç zikredilmemekte, içeriğine de atıfta bulunulmamaktadır.

Zemahşerî'nin Allah'ın ilmi kapsamında ele aldığı bir başka husus da isbâtı vâcib delillerinden birisi olan *gaye ve nizâm delilinin* argümanlarıdır. Ona göre gökyüzündeki güneş ve benzeri varlıklardan yeryüzünde müşahade ettiğimiz tabiat

122 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s. 64, 346; C.IV, s. 30; Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 22.

123 Âl-i İmrân 3/140.

124 (فَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ كَوْنِهَا) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s. 411.

125 Yûnus 10/61.

126 İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf* (el-Keşşâf'ın hamîşinde) C.I, s. 64.

olaylarına, hatta parmaklarımıza kadar baktığımız her şeyin muhkem ve düzenli olmasıyla insicamını koruması, Allah'ın ilmine delil teşkil etmektedir.¹²⁷

Allah'ın “hayy” olmasına gelince Zemahşerî bu sıfatı, hem Mu‘tezile’nin ıstılahına uygun olarak yokluğu/fenâsı mümkün olmayan bâkî anlamında¹²⁸ hem de Ehl-i sünnetin tercih ettiği anlam olan mevt’in zıddı anlamında ele almıştır.¹²⁹ Böylece Zemahşerî’nin, Allah için *Âlim*, *Kâdir* ve *Hayy* sıfatlarını zorunlu sıfatlar olarak gördüğü anlaşılmaktadır.¹³⁰ Söz konusu üç sıfatı ikrar eden Zemahşerî, bunun yanı sıra diğer sıfatların varlığını bu üç sıfatla ilişkilendirmektedir. Diğer sıfatların imkânını bu sıfatların varlığına dayandırmaktadır. Örneğin ilim ve kudret sıfatının imkânını hayy sıfatıyla ilişkilendirmekte, hayat sıfatı olmazsa bu iki sıfattan bahsedilemeyeceğini vurgulamaktadır.¹³¹ Ayrıca el-Ğanî (hiçbir şeye muhtaç olmayan) ve irâde sıfatlarını O’nun hayy özelliğine ircâ etmektedir.¹³² Müdrîk sıfatını ise ilim vasfı üzerine bina etmektedir. Zirâ idrak etmeden öncesiyle idrak ettikten sonra failin durumunda değişiklik meydana gelmesi yaratılmışların özelliğidir. Çünkü Allah’ın dışındaki idrak eden varlıklar duyu organlarını kullanarak bu bilgiye sahip olurlar. Allah’ın duyu organlarına ihtiyacı yoktur.¹³³

Burada şunu belirtmek gerekir ki Zemahşerî’nin sıfatlar konusundaki bu yaklaşımından öncelikle onun Mu‘tezilî prensipleri benimsemiş olduğu anlaşılmaktadır. Zemahşerî’nin sıfat algısının tebellür etmesiyle Mu‘tezile içerisindeki konumu da büyük oranda belirginleşmektedir. Nitekim Ebû Hâşim el-Cübbâî’den itibaren süregelen Behşemî geleneğin Ebü’l-Hüseyn el-Basrî ile birlikte ikiye ayrıldığı görülmektedir. Basrî’nin sıfatları yorumlaması noktasında Behşemî ekolle aralarında görülen bariz farklardan birisi Basrî’nin kudret ve hayat sıfatlarını ilim sıfatına ircâ etmesi¹³⁴ ve ahvâl teorisini benimsemiş olmasıdır. Yukarıda da

127 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 22.

128 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.I, s. 792.

129 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 579-580.

130 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 19. (ولأن كونه حياً قادراً عالماً واجب)

131 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 22-23

132 Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 24-25

133 Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 23-24

134 Basrî, **Tasaffuhu’l-edille**, s. 54-58

ifade edildiği üzere Zemahşerî Allah'ın hayy, kâdir, âlim ve kadîm¹³⁵ sıfatlarını zorunlu sıfatlar olarak kabul etmiş,¹³⁶ ayrıca ahval prensibi yerine tenzih anlayışını öne çıkaran bir sıfat telakkisini sürdürmüştür. Bunun yansımalarını da Behşemî gelenekte bulmak mümkündür.

2. Fiili Sıfatlar

Fiilî sıfatlar, Allah'ın kendisiyle nitelenmesi ya da nitelenmemesi câiz olan başka bir ifadeyle menfî ve müsbet hallerinin Allah'a isnadı mümkün olan sıfatlardır.¹³⁷ Bu sıfatlar Allah'ın zâtının gereği olmayıp, O'nun bu sıfatlarla vasıflanması zorunlu da değildir. Allah'ın sıfatlarına dair Ebü'l-Hüzeyl Allâf'ın sıfat tasnifi¹³⁸ sonrakiler tarafından da büyük oranda benimsendiği için çalışmamızda Mu'tezile'nin kabul ettiği sınıflandırma doğrultusunda irâde, kelâm ve sair fiilden türetilen sıfatlar fiilî sıfatlar kategorisinde ele alınacaktır. Çünkü onlara göre irâde ve kelâm sıfatları fiilî sıfatlar gibi muhdes olup Allah'ın zâtıyla kâim değildir.¹³⁹

Fiilden türetilmiş olmaları nedeniyle Allah'ın her fiiliyle ilişkili olarak söylenilmesi mümkün olan bu tür sıfatlardan öne çıkanlar şöyle sayılabilir: Yaratmak (tahlîk), rızık vermek (terzık), hidâyet ve dalâlete sevk etmek (ihdâ ve idlâl), Peygamber göndermek ve kitap indirmek (irsâl ve inzâl), öldükten sonra diriltmek ve toplamak (ba's ve haşr), nimet vermek ve azap etmek (ten'îm ve ta'zîb).¹⁴⁰

Sünnî kelâm tarihinde Mâtürîdîlerle Eş'arîler arasında yaşanan tartışmaların başında fiili sıfatlar bağlamında gündeme gelen tekvîn tartışması olduğunu belirtmekte yarar var. Mâtürîdîler söz konusu fiili sıfatların, tekvîn sıfatının bir eseri olduğunu kabul ederek bu sıfatlara da kadîm sıfatlar arasında yer vermişlerdir. Eş'arîler ise bu konuda Mu'tezile'nin yanında yer alarak Mâtürîdîlere karşı fiili

135 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 813.

136 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 19.

137 Ka'bî, **Kitâbü'l-makâlât**, s. 255; Gölcük-Toprak, **Kelâm**, s. 237-238; A. Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, Ensar nşr., İstanbul 2004, s. 140-141

138 Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 508-509; Koçyiğit, **Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar**, s. 134

139 Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü'd-dîn)**, trc: Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1980, s. 99-100; Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 71

140 Ebû Hanîfe, **el-Fıkhu'l-Ekber**, thk: Muhammed b. Abdurrahman el-Hamîs, Mektebetü'l-Furkan, Birleşik Arap Emirlikleri, 1999, s. 16; Gölcük-Toprak, **Kelâm**, s. 238; Bkz., Eş'arî, **a.g.e.**, s. 507-509

sıfatların hâdis olduğunu savunmuşlardır. Onlar Mâtürîdîlerin tekvinle mükevveni ayrı telakki etmelerine karşılık, “tekvîn ve mükevven birdir” ilkesini benimsemişler, ilahi kudretin eşyaya taalluku sebebiyle fiili sıfatların meydana geldiğini iddia etmişlerdir.¹⁴¹

Zemahşerî *el-Minhâc*’da konuya temas etmemekte ancak tefsirinde müstakil bir başlık açmaksızın Allah’ın fiilleriyle ilgili olarak pek çok sıfata yer vermektedir. Mün‘im (nimetlendiren),¹⁴² tevfiğ,¹⁴³ mübğız (buğz eden),¹⁴⁴ sâhıt (gazap eden),¹⁴⁵ mütekellim,¹⁴⁶ muhib (seven),¹⁴⁷ cevvdâ (çok cömert),¹⁴⁸ ihyâ (diriltme) ve imâte (öldürme),¹⁴⁹ müsib (ödüllendiren),¹⁵⁰ muakıb (cezalandıran),¹⁵¹ emir ve nehiy,¹⁵² i’tâ ve men‘¹⁵³ gibi sıfatlar Zemahşerî’nin zikrettiği fiilî sıfatlardan bir kısmını teşkil eder. Böylece fiilden türeyen sıfatları Mâtürîdîlerin kadîm olarak kabul ettikleri; Eş‘arîlerin ise irâde ve kelâm sıfatı dışında kalan diğer fiili sıfatları Mu‘tezilîlerle birlikte ise hâdis sıfatlar kategorisinde ele aldıkları anlaşılmaktadır. Mu‘tezile’ye göre bu sıfatların başında irâde sıfatı gelmektedir.

a. Allah’ın İrâde Sıfatı

Kâ‘bî, *Makâlât* adlı eserinde Bişr el-Mu‘temir dışında Mu‘tezile’nin ekserisinin irâde sıfatını fiilî sıfatlar arasında saydıklarını aktarır.¹⁵⁴ Konuyla ilgili

141 Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlî’-d-dîn)*, s. 100-101; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-edille fî usûlî’-d-dîn*, nşr: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, DİB yay., Ankara 2003, C.I, s. 404 vd.; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 72, 86-91; Mâtürîdî kelâmcı İbnü’l-Hümâm tekvîn-mükevven konusunda Eş‘arîlerin haklı olduğunu belirterek kendisinin de bu görüşü benimsediğini belirtir. (bkz., Kemâleddin İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâmere bi-şerhi’l-Müsâyere*, thk: Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979,(Kahire 1317/1899’un tıpkıbasımı), s. 84-85)

142 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s. 208, 521, 562; C.III, s. 588; C.IV, s. 719.

143 Zemahşerî, *a.g.e.*, C.I, s. 521.

144 Zemahşerî, *a.g.e.*, C.I, s. 523.

145 Zemahşerî, *a.g.e.*, C.II, s. 292.

146 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.II, s. 186; C.IV, s. 3.

147 Zemahşerî, *a.g.e.*, C.II, s. 301.

148 Zemahşerî, *a.g.e.*, C.II, s. 589; C.III, s. 50, 588; C.IV, s. 207.

149 Zemahşerî, *a.g.e.*, C.II, s. 161, 340; C.III, s. 457; C.IV, s. 173.

150 Zemahşerî, *a.g.e.*, C.II, s. 340.

151 Zemahşerî, *a.g.e.*, C.II, s. 340.

152 Zemahşerî, *a.g.e.*, C.IV, s. 437.

153 Zemahşerî, *a.g.e.*, C.IV, s. 437.

154 Ka‘bî, *Kitâbü’l-makâlât*, s. 255.

Zemahşerî'ye bakıldığında onun da Mu'tezile'ye uygun bir şekilde irâde sıfatını hâdis ve fiilî bir sıfat olarak ele aldığı görülmektedir.¹⁵⁵

Öncelikle irâdenin tanımına dair Zemahşerî, Kâ'bî (ö. 319/931) ile Kâdî Abdülcebbâr tarafından yapılan tarif ve açıklamayı nakletmektedir.¹⁵⁶ Buna göre irâde, kerâhetin zıddı olup hayat sahibinde bulunan, bir şeyin öyle ya da böyle olmasını gerektiren bir hal olarak kabul edilir.

Kelâmcıların Allah'ın irâdesi meselesinde ihtilaf etiklerini de belirten Zemahşerî'ye göre onlar içerisinde Allah'ın irâdesini insanların bir şeye yönelmesi ve kastetmesi anlamında değerlendirenler vardır. Bu durumda irâde Allah'ın ilim sıfatıyla, yanılmaz olmasına ilâve bir durum olarak addedilir.

Zemahşerî'ye göre Mu'tezile içerisinde ikinci bir grubun benimsediği irâde anlayışı, Allah için kullanıldığında, fiilleri baskı altında olmadan ve yanılmadan yapması anlamındadır.¹⁵⁷ Allah'ın insanlardan herhangi bir fiili irade etmesi ise o fiilin Allah tarafından emredilmesi anlamındadır.¹⁵⁸

Tefsirinde kelâmcılardan naklettiği söz konusu tanımlamaları aktarmakla yetinen müellif konuyla ilgili tasdik veya itiraz sadedinde herhangi bir görüş belirtmemektedir. Yalnızca *el-Minhâc*'da birinci görüşe yönelik müellifin bir itirazı yer almaktadır. Buna göre, insanların mürîd olması kast [etme] ve meyl [etme] anlamı taşıdığı için Allah'ın mürîd olması insanların irâdesinden [ontolojik olarak] farklıdır. Bu nedenle bizim mürîd oluşumuzun bir benzerini Allah'a nispet eden kimse, Allah hakkında imkânsız olan bir şeyi kastetmiş olur.¹⁵⁹ Anlaşılan o ki,

155 Bkz., Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 122; C.III, s. 172.

156 Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s. 429-430.

157 Mâtürîdî'nin Mu'tezile'den aktardığı irâde tanımı da bu minvaldedir. (Bkz., Mâtürîdî, **Kitabü't-tevhîd**, s. 375).

158 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.I, s. 322-324; konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz., Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 190; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (el-irâde)**, thk: Mahmud Muhammed Kasım, nşr: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Kahire, t.y., C.VI/2, s. 3-7.

159 Mâtürîdî âlim Sâbûnî, Mu'tezile'nin hâdis ve hiçbir mahalde bulunmayan irâde görüşünün yanlış olduğunu şu ifadelerle açıklamaya çalışmıştır: Bu irâde ya Allah'ın onu yaratmasıyla vücut bulmuş olacak, ya da kendi kendine var olmuş olacaktır. Eğer Allah yarattıysa, yaratma eylemi irâdesiz mi olmuştur yoksa irâde ile mi? Eğer irâdesiz denirse, Allah'ın cebir altında olduğu anlamı çıkacaktır. Eğer irâde ile denirse, irâdenin ya kadîm ya da hâdis olması zorunludur. Kadîm olduğu kabul edildiği

Zemahşerî insanların iradesinin birtakım merhalelerden geçtiğini düşünerek Allah'ın irâdesinin bu gibi illetlerle muallel olamayacağını belirtmektedir. Nitekim insan bir fiili yapmayı önce kasteder, zihninde tasarlar, ardından fiile meyleder. Bunların hepsi de neticede bir sürecin varlığını göstermektedir. Bu açıdan kısaca şu sözü söylemek mümkün hale gelir: "O'nun irâdesi insan irâdesine benzemez."¹⁶⁰

Ayrıca müellif, Eş'arîlerin¹⁶¹ Allah kadîm bir irâdeyle mürîddir dediklerini, Neccârîlerin¹⁶² ise zâtıyla mürîd (مرید لذاته) bir sıfat düşüncesinde olduklarını aktarır. Esasında yalnızca Eş'arîler değil Mâtürîdîler de irâde sıfatını Allah'ın zâtıyla kaim ezeli sıfat kategorisinde değerlendirmişlerdir.¹⁶³ Lakin Zemahşerî eserlerinde genellikle Eş'arîleri muhatap almakta ve Ehl-i sünneti temsil eden Mâtürîdîleri ve Eş'arîleri birlikte eleştirmektedir. Bu üslubun Mu'tezilî bilginlerce kullanılagelen bir üslup olduğunu belirtmekte fayda var. Nitekim *Düstûru'l-ulemâ* müellifi, Eş'arîler ve Eş'arîlik nitelendirmesi arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: Eş'arîlik kavramı Mâtürîdîlik karşısında Ebü'l-Hasan Eş'arî'nin takipçileri için kullanılır. Mu'tezile karşısında Mâtürîdîlik ve Eş'arîliğin her ikisi için kullanılır. Filozoflar karşısında ise bütün kelâmcılar için kullanılır.¹⁶⁴ Dolayısıyla Zemahşerî'nin hem Mâtürîdîleri hem de Eş'arîleri kastederken Eş'arîler tabirini kullanması onun kavramları ve fırkaları tasnif ederken Mu'tezile'nin üslubunu benimsemiş olduğunu göstermektedir.

Zemahşerî, Eş'arî ve Neccârîlerin savunduğu kadîm irâde anlayışının sonuçlarının insanı bir çıkmaza götüreceği düşüncesindedir. Şöyle ki Allah'ın irâdesi zâtî ve ezeli olmuş olsaydı hem ödül hem de masiyet türü fiiller aynı anda murat

takdirde bizimle aynı fikri benimsemiş olurlar. Şayet hâdis olduğu söylenirse o zaman teselsül meydana gelir (Bkz., Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 100).

160 Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 24-25.

161 İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ehl-i Hakk'ın Allah kadîm bir irâdeyle mürîd olduğunu kabul ettiğini belirttikten sonra Basra ekolünün hadis olup herhangi bir mahalde bulunmayan irade anlayışını benimsediklerini belirtir (İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, trc: A. Bülent Baloğlu-Sabri Yılmaz, *İslâm İnanç Esasları Kılavuzu*, TDV yay., Ankara 2012, s. 93).

162 Hüseyin b. Muhammed Neccar'ın (220/835) kurucusu olduğu firkadır. Allah'ın mülkünde O'nun iradesinin dışında bir şeyin gerçekleşmesini imkânsız olarak nitelendirir. Allah'ın irâdesinin zâtıyla birlikte ezeli olduğunu kabul ederler (Bkz., Eş'arî, *a.g.e.*, s. 283; Mustafa Öz, "Neccâriyye", *DİA*, C.XXXII, s. 482).

163 Gölçük-Toprak, *Kelâm*, s. 231; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, thk: Muhammed Adnan Derviş, Fazilet Neşr., İstanbul 2015, s. 124

164 Abdünnebi b. Abdürresul Ahmednagari, *Câmiü'l-ulum fi istilâhati'l-fünûn (Düsturu'l-ulemâ)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, C.I, s. 82.

edilmiş olacaktı ki Allah'ın bir anda iki zıttı dileyen olmayacağı için O'nun irâdesi lizâtihi ve kadim olarak nitelendirilemez.¹⁶⁵ Zemahşerî'nin bu düşüncesi Mu'tezile içerisinde genel kabul gören bir yaklaşımı temsil etmektedir. Nitekim Ebû Alî Cübbâî de Allah'ın zâtıyla mürid olmadığını savunmaktadır. Aksi halde Allah'ın, sürekli olarak irâde eden bir Zât olması icap ederdi. Irâde ettiği hususlar da pek tabi olarak hasen fiiller olacağından kötü nitelikli fiilleri kerih görmesi söz konusu olmayacaktı. Hâlbuki Allah'ın masiyet ve küfür türü şeyleri kerih gördüğü bilinmektedir.¹⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr'ın düşüncesi de bu minval üzeredir.¹⁶⁷ Böylece irâdenin lizâtihi olmayıp sonradan yaratıldığı ispatlanmış olmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın kötü fiillerin faili olmakla nitelendirilemeyeceği düşüncesinin tahkim edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Zemahşerî Allah'ın hâdis irâdeyle mürid olduğunu savunurken aynı zamanda o iradenin hiçbir mahalle ilişkisinin olmadığına dikkat çekmiştir.¹⁶⁸ Zemahşerî'nin Eş'arîlerin ve Neccârîlerin görüşlerini açıkça reddetmesi ve kendisinin irâde tanımlaması, Mu'tezile'nin hem Basra ekolüyle¹⁶⁹ hem de Bağdat ekolünün öncülerinden İbrahim Nazzâm (ö. 231/845) ile Ebü'l-Kâsım Kâ'bî'nin irâde görüşüyle paralellik göstermektedir.¹⁷⁰ Nitekim Nazzâm, fiili sıfatlar arasında saydığı irâdeyi Allah'ın mevcudatı irâde etmesi ve yaratmasıyla o şeyin var olması şeklinde tanımlamıştır. Allah'ın irâdesiyle insanların irâdesi arasındaki farka da değinen Nazzâm'a göre, insanın irâdesi kastetme, meyil ve fiilin oluşumu gibi birtakım aşamalardan sonra gerçekleşir, Allah'ın irâdesinde ise bu tür aşamalar söz konusu değildir. Nitekim Nazzâm'ın bu düşüncesi Kur'an'ın şu âyetinin yorumu

165 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 122; Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 24-25

166 Orhan Şener Koloğlu, **Cübbâîlerin Kelâm Sistemi**, İSAM yay., İstanbul 2011, s. 253.

167 Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (et-ta'dîl ve't-tecvîr)**, thk: Mahmud Muhammed Kasım, nşr., el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Kahire, t.y., C.VI/1, s. 138

168 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 24; krş, Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s. 121-122, 429.

169 Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî fî ebvâbi't- tevhîd ve'l-adl (el-irâde)**, thk: Mahmud Muhammed Kasım, nşr., el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Kahire, t.y., C.VI/2, s. 3 vd.

170 Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 24; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s. 423; **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 190; Yusuf Şevki Yavuz, "İrâde", **DİA**, 2000, C.XXII, s. 380.

mahiyetidedir “Bir şeyi dilediği zaman, O’nun emri o şeye ancak “Ol!” demektir. O da hemen oluverir”.¹⁷¹

Zemahşerî’nin yaratma ve yaratmama konusunda Allah’ın irâdesi üzerinde müessir bir hikmetten bahsetmesi dikkatleri üzerine çekmektedir. Nitekim tefsirinin muhtelif yerlerinde Allah’ın insanlara yalnızca hayır ve takvâyı emrettiği¹⁷² hikmetinin gereği olarak kendisinden ancak hayır olan fiilin sadır olması sebebiyle hayrı murâd ettiği¹⁷³ gibi söylemler Zemahşerî’nin hikmet kavramına yaklaşımını ve buna verdiği önemi göstermektedir. Buna göre o, hikmeti Allah’ın dilemesi ya da dilememesi yönünde sevk edici ya da engelleyici mahiyete sahip,¹⁷⁴ O’nun irâdesi üzerinde belirleyiciliği olan bir kavram olarak kullanmaktadır. Şöyle ki Zemahşerî’de sadece hayrı dileyen ve hayrı yapan hakîm zât¹⁷⁵ olan Allah’ın, ancak hikmetin gerektirdiği şeyi takdir edeceği,¹⁷⁶ fiillerini hikmet çerçevesinde yapacağı,¹⁷⁷ bu yüzden O’nun hata etmesinin ve çirkin fiil işlemesinin câiz (mümkün) olmayacağı inancı söz konusudur.¹⁷⁸ Bu meyanda Kur’an’ın indirilmesinin hikmeti de maslahat temelinde hikmetin O’nu sevk etmesi sebebiyledir.¹⁷⁹

İnsanın amellerine karşılık olarak verilecek ecirden zerre miktarını eksiltmek yahut hak ettiği azaptan daha fazlasını vermek Allah’ın kudreti açısından mümkün olmakla birlikte hikmet açısından imkânsızdır.¹⁸⁰ Allah’ın fiillerinde hikmet aramayan sebepsiz yere cenneti hak etmiş bir kimseyi cehenneme atmasını ya da tam tersini Allah hakkında mümkün gören¹⁸¹ Eş’arîlerle birlikte Zemahşerî’nin bu bakış açısının iki zıt kutbu temsil ettiği ortadadır. Bu noktada Mâtürîdîlerin Allah’ın fiilleri

171 Yasin sûresi 36/82.

172 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 99.

173 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 24-25.

174 Tîbî, **Fütûhu’l ğayb**, C.VII, s. 575.

175 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 129.

176 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.III, s. 281.

177 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.III, s. 215.

178 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.III, s. 108.

179 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.IV, s. 661.

180 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 501

181 İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, **Kitâbü’l-irşâd**, trc: A. Bülent Baloğlu-Sabri Yılmaz, İslâm İnanç Esasları Kılavuzu, TDV yay., Ankara, 2012, s. 225-226, 310; Ebû Hamîd Gazzâlî, **el-İktisâd fi’l-i’tikâd**, tahk: İnsaf Ramazan, Dimaşk, Suriye; Beyrut, Lübnan 2003, s. 127

hikmetle ta‘lil edilemez ancak büsbütün hikmetten uzak da değildir¹⁸² şeklindeki yaklaşımları daha isabetli görünmektedir.

Zemahşerî’ye göre Allah’ın fiillerindeki güzellik ve hikmeti anlamak insanlar için her zaman mümkün olmasa da Allah’ın bütün fiilleri güzel ve hikmetlidir.¹⁸³ Burada Zemahşerî’nin, Allah’ın fiillerindeki hikmeti insanın bilmesine bağlı olmadan değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu kanaatinin bir devamı niteliğinde, Allah’ın kötü fiillerin fâili olmasını kabul etmemesi, sahip olduğu adalet (adl) vasfına, kötü fiillerin kötülüğünü bilmesine (ilim) ve hiçbir şeye muhtaç olmamasına (ğani) bağlı olarak değerlendirmektedir.¹⁸⁴ Aynı şekilde “Eğer bir eğlence edinmek isteseydik, kendi katımızdan edinirdik. Yapacak olsaydık, böyle yapardık”¹⁸⁵ âyetinde Allah’ı eğlence ve oyun edinmekten men eden şeyin de hikmet olduğunu ileri sürmektedir.¹⁸⁶ Bir başka yerde ise meleklerin Hz. Âdem’e secde etmeleri hakkında Allah’ın emrini açıklarken, Allah’ı bu emri vermeye sevk eden (zorunlu) bir hikmetten/illetten (dâî) bahsetmektedir.¹⁸⁷

Zemahşerî’nin kullandığı dâî kavramını aynı şekilde Kâdî Abdülcebbar’da görmek mümkündür. Kâdî da irâde ve teklif bahislerinde fiili yapmaya sevk eden, harekete geçirici sebep anlamında dâî kavramına çokça yer vermektedir. Ancak Kâdî Abdülcebbar tarafından Allah’ın irâdesinin, hikmetin değil adaletin gereği olarak iyi fiilleri yaratmakla sınırlı olarak ele alınmış olması¹⁸⁸ onun meseleyi farklı değerlendirdiğini göstermektedir. Böylece Kâdî, sebepsiz yaratmanın boş ve anlamsız yaratma fikrine yol açacağından endişe ederek dâî kelimesini Allah’ın fiillerindeki amacı bildirecek şekilde kullanmaktadır. Bunu yaparken Kâdî, “sebep” in zorunluluk olarak anlaşılmasından da kaçınmaktadır. Bu hassasiyetini Allah’ın

182 Üsküplü Hafız Ferid, “Ef‘âl-i İlâhiyye Ayn-ı Hikmettir Lakin Hikmetle Ta‘lil Edilemez”, **Sırat-ı Müstakim**, Dersaadet (İstanbul) 1325, C.II, Sayı 45, s. 291.

183 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.I, s. 129

184 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.IV, s. 813

185 Enbiyâ 21/17

186 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.III, s. 105

187 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.IV, s. 103. (أَمَرْتُ الْمَلَائِكَةَ أَنْ يَسْجُدُوا لَهُ لِإِدَاعِي حِكْمَةً دَعَانِي إِلَيْهِ)

188 Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî (et-teklîf)**, thk: Muhammed Ali en-Neccâr, Abduhalim en- Neccâr, Kahire, el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-Âmme, 1965, C.XI, s. 91 vd.; Veysi Ünverdi, “Kâdî Abdülcebbar’da Allah’ın Irâdesinin Sınırlandırılması”, **Şırnak İlahiyat Dergisi Dergisi**, 2012/1, C.III, sayı 5, s. 123.

mutlak manada özgür olduğu ve birtakım sebeplerle zorlanamayacağını vurgulayarak¹⁸⁹ bir kez daha göstermektedir. Zemahşerî'nin ise yukarıda da temas edildiği üzere adâlet değil de hikmet üzerinden konuya yaklaştığı, Allah'ın fiillerinin hikmetle muallel olduğunu ispatlamaya çalıştığı görülmektedir. Kadî'dan farklı olarak Zemahşerî'nin hikmeti, Allah üzerinde bir nevi zorunluluk hissine sebebiyet vereceği endişesi gütmekten kullandığı görülmektedir.

İrâdenin kula taalluk eden kısmında Zemahşerî, insanın hür ve özgür irâdesini savunmaktadır. Râd 13/31 âyetinin tefsirinde, Allah'ın baskı ve zorlama (مشيئة القسر والإلجاء) yetkisi ve kudretinin olmasına rağmen bunu yapmadığı, yükümlülüğü insanın seçme özgürlüğüne dayandığı ifade edilmektedir.¹⁹⁰ Zirâ ulûhiyyet meselesinin temel konusu olan Allah'ın birliği ve iktidarının tesisi Mu'tezilî düşüncenin omurgası mesabesindedir. Bunun yanında aynı önemi haiz başka bir husus da kulun irâde ve eylemlerinde özgürlüğüne dair yapılan vurgudur. Zemahşerî'nin sistematığına bakıldığında her ikisinin de kuvvetli bir şekilde vurgulandığı görülür. Bu durum onun Mu'tezile esaslarına olan bağlılığının açık bir delili olarak değerlendirilebilir.

Zemahşerî örneğinde de açıkça görüldüğü üzere Mu'tezile mezhebinin temel dinamiklerinden biri akılcılık diğeri insanın sahip olduğu irâde nedeniyle mutlak özgürlüğüdür. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'ın eksik olarak elimizde bulunan *el-Muğnî* adlı külliyyatının 6. cildinin tamamen irâde meselesine ayrılıp ayrıca diğer eserlerinde de konuyla ilgili gerekli bilgilere yer verilmiş olması Mu'tezile ekolü açısından irâde konusuna atfedilen değeri ve önemi ortaya koymaktadır.

Hikmet ve Allah'ın fiilleri ile alakalı görüşlerini ortaya koyan Zemahşerî'nin kendi düşüncesine muhalif olan diğer mezhepleri doğrudan ya da dolaylı olarak eleştirmekten geri durmadığı anlaşıyor. Örneğin Kur'an'da geçen "Allah bize

189 Kâdî Abdülcebbâr, **a.g.e.**, C.XI, s. 92; Hulusi Arslan, "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi", **Kelâmî Araştırmalar Dergisi**, C.14, sayı 2, 2016, s. 346.

190 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 250.

fenalığı emretti”¹⁹¹ ifadesini, zorunlu kaderci cahiliye Araplarının sözü olarak aktarır. İbnü’l-Müneyyir, Zemahşerî’nin bu ifadelerinin tariz amaçlı olup onun asıl maksadının, Allah’ın iyiliği murad ettiği gibi kötülüğü de murad ettiğini söyleyen Ehl-i sünneti ilzâm etmek olduğunu belirtir.¹⁹² Nitekim gerek *el-Keşşâf*’a gerek diğer Mu‘tezilî müelliflerin eserlerine bakıldığında,¹⁹³ sünnî düşüncenin hasen olmayan fiilleri de Allah’ın irâde ettiğine dair beyanları aktararak detaylı bir şekilde tartışılmakta ve bunun yanlış olduğu ispatlanmaya çalışılmaktadır. Burada dikkati çeken bir husus, Zemahşerî’nin koyu fatalist cahiliye toplumunun kader anlayışıyla sünnî kader anlayışını birbirine yakın inançlar şeklinde gösterme çabası ve ikisi arasında bağ kurmaya çalışmasıdır. Dolayısıyla İbnü’l-Müneyyir’in Zemahşerî’nin cahiliye Arapları için söylediği bu sözleri sünnîler aleyhine söylenmiş bir söz olarak kabul etmesi temelsiz bir iddia olarak görülmemelidir. İlgili âyete dair yapılan tefsirin devamında Zemahşerî, Allah’ın kötülüğü emrettiğini söyleyenleri, Allah’a iftira etmek ve sıfatlarını saptırmakla (ilhâd) itham etmektedir. Zirâ ona göre, Allah’ın O’nu çirkin fiili işlemekten alıkoyacak engel (sârif) var. Fakat iyiliği işlemeye sevk edecek bir etken (dâî) yoktur. Bu yüzden Mu‘tezilî kelâmcılara göre Allah’ın çirkin bir fiili (kubh) işlemesi mümkün görünmemektedir.¹⁹⁴ Bu düşüncenin arka planında, kulların kötü addedilen fiillerini kendilerinin irade ettiği, yarattığı ve bu yüzden sorumluluklarının da tamamen kendilerine ait olduğu iddiası yer almaktadır.

Zemahşerî, İsrâ 17/1’de geçen, Allah’ı tenzih ifadesi olan (سبحان) lafzını, Allah’ı her türlü çirkin fiilin faili olmaktan uzak tutmanın en açık ifadesi olarak izah etmekte söz konusu çirkin fiilleri Allah’a izâfe edenleri de Allah’ın düşmanları

191 Onlar bir fenalık yaptıkları zaman, "Babalarımızı bu yolda bulduk, Allah da bize bunu emretti" derler. De ki: "Allah fenalığı emretmez. Bilmediğiniz şeyi Allah'a karşı mı söylüyorsunuz?" (A'râf 7/28)

192 İbnü’l-Müneyyir, **el-İntisâf**, (el-Keşşâf’ın hamîşinde) C.II, s. 95.

193 Mesela Kâdî Abdülcebbâr da her çeşit kötülüğü Allah’a isnad edenleri Mücbire olarak adlandırır (Bkz., Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu’l-usûli’l-hamse**, s. 291).

194 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 95

olarak nitelendirmektedir. İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin Allah düşmanları ile kasedettiği zümrenin, Ehl-i sünnet olduğuna işaret etmektedir.¹⁹⁵

Zemahşerî, Zuhurf 43/81'de geçen, -De ki: "Eğer Rahmân'ın bir çocuğu olsaydı, ona kulluk edenlerin ilki ben olurum"¹⁹⁶ âyetinin Allah'a çocuk isnadının imkânsızlığını vurgulamak için farazî ve temsilî bir ifade olduğunu söylemekte, ardından bir şeyi olumsuzlamanın mübalağalı anlatımına örnek olarak şöyle bir benzetme yapmaktadır:

"Adl ehli birisinin (Mu'tezile'nin) Mücbire'ye (Ehl-i sünnete mensub birisine):

-Şayet kalplerde küfrü yaratıp sonra da sonsuza dek ona azap eden bir varlığın Allah olduğunu iddia ediyorsan, senin ilah olduğunu iddia ettiğin o varlığa karşı;

-'Bu şeytandır, ilah olamaz' sözünü ilk olarak ona ben söyleyeceğim."¹⁹⁷

Zemahşerî bu temsili ifadesiyle son derece tenzîh ve takdîs edilen Yüce Zât'ın çirkin fiili yaratmasının imkânsızlığını ifade etmek istemiştir. Görüldüğü üzere Zemahşerî iddiasından o kadar emindir ki, çirkin fiillerin başında gelen küfrü, Allah'ın yaratmayacağına dair görüşünü ifadede kullandığı cümlelerin oldukça mübalağalı olduğu görülmektedir. Bu ifadeler aynı zamanda Zemahşerî'nin savunduğu düşünceye iman derecesinde bağlı olduğunu da açık bir şekilde göstermektedir.

Muhtevasında çirkinlik (kubh) ya da hata bulunan filleri Allah'ın dileyip yaratmadığını düşünen Zemahşerî, böylece hikmeti açıkça Allah'ın irâdesi ve kudreti üzerinde seçme imkânı vermeyen zorlayıcı/müessir bir unsur (dâî) olarak görmektedir. Allah'ın va'dine karşı vefası olarak gördüğü¹⁹⁸ bu düşünceyi, aynı zamanda adalet vasfının bir gereği olarak da değerlendirmektedir. Yine bu çerçevede

195 İbnü'l-Müneyyir, **a.g.e.**, C.II, s. 621.

196 Zuhurf 43/81

197 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 259

198 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 149

âlemin Allah tarafından bir iyilik ve nimet olarak yaratılması, kullarını saptırma, dalâlete sevk etme sonra da onlara azap etme ve güçlerinin üstünde sorumluluk yükleme gibi kötülük olarak nitelendirdiği fiillerden Allah'ı tenzih etme¹⁹⁹ çabasının söz konusu düşünce üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte Zemahşerî Arâf 7/131 âyetinde yer alan “Onların uğursuzluk (başlarına gelen hayır ve şer) dediği tamamen Allah katındadır” ifadesini yorumlarken, hayır ve şerrin meydana gelmesinin insanların uğurlu ya da uğursuz oluşlarıyla değil Allah'ın hükmü ve dilemesiyle gerçekleştiğini belirtmekte, “iyiliği de kötülüğü de dileyen Allah'tır” demektedir. Bir başka açıdan âyeti, insanların daha önce işledikleri fiillerin sonradan kendi ayaklarına dolanması anlamında değerlendirmektedir. İlk verdiği anlama göre Zemahşerî'nin açıkça Allah'ın kötülüğü de dileyen olduğunu ifade etmesi,²⁰⁰ müellifin düşünce dünyasında tutarsızlık olduğu şeklinde değerlendirilebilir. Lakin onun burada determinist bir anlayışı yani insanların birbirlerinin kaderlerini etkileyebildikleri şans, uğur ya da uğursuzluğa sebep oldukları şeklindeki bâtil bir inancı reddetme düşüncesinin onu bu yoruma sevkettiği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle onun tevhidi korumaya, ona hâlel gelmesini engellemeye çalışmasının neticesi olarak böyle bir ifadeye sığındığı görülmektedir.

Müellifin söz konusu âyet bağlamında muhtemel olarak sıraladığı bir başka anlam da kader yazgısı bağlamındadır. Bu durumda insanların başına gelen iyilik ya da kötülük, uğur ya da uğursuzluk Allah'ın katındaki yapılacak olan amellerin yazılı olduğu defterler yüzündendir.²⁰¹ Dolayısıyla Zemahşerî amellerin daha önce yazılmış olduğunu, insanların fiillerinin bu yazgı çerçevesinde gerçekleştiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır.

199 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 15.

200 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.II, s. 139; **قلت: لأن جنس الحسنة وقوعه كالواجب لكثرة واتساعه. وأما السيئة فلا تقع إلا في الندرة، ولا يقع إلا شيء منها. ومنه قول بعضهم: قد عدت أيام البلاء، فهل عدت أيام الرخاء طائرهم عند الله أي سبب خيرهم وشرهم عند الله، وهو حكمه ومشينته، والله هو الذي يشاء ما يصيبهم من الحسنة والسيئة، وليس شوم أحد ولا يمنه بسبب فيه، كقوله تعالى قل كل من عند الله ويجوز أن يكون معناه: ألا إنما سبب شومهم عند الله وهو عملهم المكتوب عنده الذي يجرى عليهم ما يسوءهم لأجله، ويعاقبون له بعد موتهم بما وعدهم الله في قوله سبحانه النار يُغْرَضُونَ عَلَيْهَا الآيات. ولا طائر أشأم من هذا**

201 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.II, s. 139

Konu ile ilgili değerlendirmelerde bulunan Nazzâm ise biraz daha ileri giderek bir anlamda Allah'ın irâdesine ket vurarak Allah'ın kötülüğü yaratmaya gücünün yetmeyeceği düşüncesini dile getirmiştir.²⁰² Zemahşerî, gerek Neccârîlerin gerekse Eş'arîlerin ulaştıkları netice olan Allah'ın (iyiliklerle birlikte) günahları da murad etmesi fikrinin, O'nun bir fiili aynı anda hem isteyen (mürîd) hem de ondan hoşlanmayan (kârih) bir zât olduğu algısına yol açacağı endişesine dikkat çeker.²⁰³ Ona göre Allah'ın bir eylemin yapılmasını ve yapılmamasını irâde edebilmesi irâde açısından bir farklılığın olması anlamına gelmez. Ancak hikmet açısından ikisi arasında bir farklılığın bulunması mümkündür

Esasında hakîm olan Allah'ın fiillerinde hikmetin ve amacın var olduğu, O'nun fiillerinin zulüm ve sefeh olarak adlandıılamayacağı Mu'tezile dışındaki kelâmcılar tarafından da kabul edilen bir görüştür. Buna ilave olarak kelâm bilginleri ilâhi fiillerde hikmet aramanın anlamsız olmadıęını²⁰⁴ vurgulamışlardır. Mu'tezile'den farklı olarak Mâtürîdî kelâmcılar, hikmetin Allah'ın fiilleriyle ilişkisinden çok mahlûkatın varlığı ve düzeninin sağlanmasına yönelik olduğuna dikkat çekmişler,²⁰⁵ Mu'tezile'nin yaptığı gibi ilâhi kudreti sınırlayan bir hikmet anlayışından kaçınmışlardır. İlahi hikmeti değerlendirirken Allah'ın yaptığı ve yarattığı şeyleri muhkem yapması ve yerli yerinde yaratması şeklinde yorumlamışlardır.²⁰⁶ Buna karşılık Eş'arîler ise Allah'ın ilim irâde ve kudret sıfatları bağlamında ele alarak O'nun fiillerinin hiçbir surette sınırlandırılmasının mümkün olmadığı düşüncesini dile getirmişlerdir.²⁰⁷ Böylece Eş'arîler ilâhi hikmeti bütünüyle göz ardı etmişlerdir.

202 Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s. 303; Basrî, **Tasaffuhu'l-edille**, s. 89; Mustafa Sönmez, "Kelâmî Düşüncede Allah'ın Irâdesini Sınırlandırılma Problemi", **EKEV Akademi Dergisi**, C. 8, Sayı 20 (yaz 2004), s. 147

203 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 24-25.

204 İsmail Hakkı İzmirli, **Yeni İlmi Kelâm**, sadeleştiren: Sabri Hizmetli, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013, s. 381.

205 Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, **el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere**, thk: Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, (Kahire 1317/1899'un tıpkıbasımı), s. 146.

206 Geniş bilgi için bkz., İzmirli, **a.g.e.**, s. 375-388; M. Sait Özervarlı, "Hikmet", **DİA**, 1998, C.XVII, s. 512

207 Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd**, s. 117-136.

Üsküplü Hafız Ferid'in *Sırât-ı Müstakîm* adlı dergide konuyla ilgili yazdığı kısa makalesinde fiillerin özünde hikmetin varlığına işaret etmekte ancak hikmetle bile olsa O'nun fiillerinin hiçbir illetle muallel olamayacağını vurgulamaktadır. Emirlerin pek çok hikmet ve maslahatı ihtiva etmesine rağmen Yüce Zât'ın kullar için herhangi bir faydayı gözetmek zorunda olmadığını belirtmektedir. Böyle bir durumda Allah'ın irâdesinin söz konusu hikmet ve maslahata tabi ve mahkûm edilmiş olacağı vurgulanarak Allah'ın fiilleri tamamen hikmetlerle dolu olsa da hikmet gibi bir illetle muallel olmasının kabul edilemeyeceği ifade edilmektedir.²⁰⁸ Yüce Zât'ın şanına layık olan düşünce biçimi de bu olsa gerektir.

b. Allah'ın Kelâm Sıfatı

Bilindiği gibi kadim kelâmî tartışmalarda önemli bir yere sahip konulardan biri de Allah'ın kelâm sıfatıdır. Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunanlar tarafından entelektüel düzlemde yürütülen bu tartışmanın siyasî güce dayanarak fiili bir duruma dönüşmesi neticesinde konu dinî ve toplumsal bir problem haline gelmiştir. Kur'an'ın yaratılmış olduğunu iddia ederek aksini savunanlara her türlü eziyeti revâ gören bu anlayışın savunucusu Mu'tezile olmuştur. "Halku'l-Kur'an" başlığıyla kelâm tarihini meşgul eden bu tartışmanın esası Mu'tezilî kelâmcıların kelâm sıfatını irâde sıfatı gibi hâdis fiilî sıfatlar arasında saymasına dayanmaktadır.²⁰⁹ Başka bir ifadeyle Mu'tezile, kelâm kavramını yalnızca mütekellimin (konuşan) yaptığı davranış/konuşma olarak algılamış ve kelâmı lafızdan ibaret görmüş, "Kur'an mahlûktur" demişlerdir. Çünkü onlara göre telaffuz hâdis bir fiil olup Zât'la birlikte kâim olması zorunlu değildir.²¹⁰

Mu'tezile'nin konu ile ilgili çeşitli akli delillere başvurduğu görülmektedir. Bu manada dile getirdiği hususlardan biri tarihin bilinen bir kesitinde nâzil olan ilâhî kitabın, tarihi kişi ve olaylarla ilişkilendirilen bilgi ve hükümlerin ezelde yazılmış

208 Üsküplü Hafız Ferid, **a.g.m.**, C.II, Sayı 45, s. 291.

209 Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 516.

210 İbn Rüşd, **el-Keşf an menâhici'l-edille**, s. 164.

olması gerekir.²¹¹ Bu tür bir sıfat algısı çerçevesinde Mu‘tezile kelâmı, kadim bir sıfat olarak nitelemenin doğru olmadığını savunmuştur.

Mu‘tezileyi bu düşünceye sevkeden ana neden, Sünnî kelâmcıların sıfat anlayışının götürdüğünü iddia ettikleri “taaddüd-i kudemâ”dan sakınma hassasiyetidir. Buna göre Mu‘tezilî kelâm bilginlerinin Allah’ın zâtından ayrı bir sıfatı O’na nispet etmeyi mahzurlu görmelerini kendi sistemleri çerçevesinde anlamak ve değerlendirmek gerekir.

Kelâm sıfatı ile alakalı olarak Zemahşerî de genel Mu‘tezilî anlayışa uygun olarak Kur’an’ın mahlûk olduğunu savunmakta ve kıdeminin imkânsızlığı iddia etmektedir.²¹² A‘râf 7/143’te “Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte gelip de Rabbi onunla konuşunca...” âyeti bağlamında Allah’ın meleklerle konuştuğu gibi vasıtasız olarak Hz. Mûsâ ile konuştuğunu belirtmekte ancak bu konuşmanın mahiyetini farklı te’villerle i‘tizâlî düşünceye uygun hale getirmeye çalışmaktadır. Hatta “Allah’ın Mûsâ ile konuşması” şeklinde tevâtür olarak gelen kırâatin yanında, “Mûsâ’nın Allah’la konuşması” olarak rivayet edilen şâz bir kıraati zikrederek²¹³ düşüncesine mesnet bulmaya çalışmaktadır. Âyetin sonundaki “ben inananların ilkiyim” ifadesini de Zemahşerî, “senin görülmeyeceğine inananların ilkiyim” şeklinde anlamlandırmıştır. Benzer bir te’vili Bakara 2/253 âyetindeki “Allah bazı peygamberlerle konuşmuştur” ifadesindeki fail olan Allah lafzını meful ve mansub olarak okuyan şâz kıraate yer vermek suretiyle konuşanın Allah değil de peygamberler olduğunu belirterek²¹⁴ kendi tezini kuvvetlendirmek istediği anlaşıyor. Bahsedilen âyetlerin yanında Kur’an’ın başka yerlerinde de açıkça Allah’ın konuştuğundan bahsedilmesini ise Zemahşerî lafzın işaret ettiği anlamı benimsememektedir. Ona göre, eğer söz konusu ifadelerden doğrudan Allah’ın konuşması anlaşılırsa bu konuşma tıpkı kelâmını Levh-i mahfûzda yazılı olarak

211 Bkz., Polat, **Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler**, s. 290.

212 Bkz., Zemahşerî, **el-Keşşâf**, İsrâ Suresi 17/88, C.II, s. 664; Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 15, 19.

213 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, Bakara Nisâ 4/164, C.I, s. 578; Celil Kiraz, “Zemahşerî’nin el- Keşşâf’ında Allah’ın bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsil, Mecaz ve İstiare Algılamaları”, **Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.17, sayı 2, 2008, s. 553.

214 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, Bakara 2/253, C.I, s. 293.

yaratması gibi, kelâmı bir mahalde yaratıp onunla mütekellim olması şeklindedir.²¹⁵ Allah'ın kelâmını işittirmesi ise yine cisimler üzerinde yaratılan kelâmla Allah'ın mütekellim olması²¹⁶ olarak algılanmalıdır.

Aynı şekilde *el-Minhâc* adlı eserinde konuyla ilgili yaptığı açıklamada, ses ve harflerden oluşan kelâmın zorunlu olarak zamanla ilişkisine dikkat çekmekte, böylece kelâmulhâcın kadîm olmasının imkânsızlığı üzerinde durmaktadır. Eş'arîlerin kelâmı, kelimelerin lisana dökülmeden önce tasavvur edilmesi hali (kelâm-ı nefsi) olarak tanımlamasını reddetmekte, bir yazıyı ya da binayı planlamanın gerçekte yazı ya da bina olarak adlandıılamayacağı, aksi takdirde susan bir kimseye, "niye konuşmuyorsun" diye sormanın anlamsızlığı örneğiyle bu tür bir tasavvura kelâm denilmesini makul görmemektedir. Böyle davranarak Zemahşerî, Eş'arî ve Mâtürîdîler tarafından öne sürülen "kelâm-ı nefsi" kavramını reddetmiş olmaktadır. Zirâ ona göre zihni tasavvurun önce-sonra olmak üzere bir tertipten müteşekkil olması hasebiyle insanların zihnindeki tasavvura benzer bir durumu Allah'a nispet etmenin, kelâmın hâdis olduğu tezine yarayacağına işaret etmektedir.

Zemahşerî'nin etimolojik tahliller ve akli muhakemeler yanında düşüncesini ispatlamak için Kur'an ve icmâdan delil getirmeye çalıştığı görülür. Kur'an'da geçen "...Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar ona aman ver"²¹⁷ âyetini işaret ederek, selevin mihraplarda okunan, sayfalarda yazılı olan şeylerin Allah kelâmı olduğunda icmâ ettiğini belirterek²¹⁸ aksini savunanların söz konusu icmaya ve mezkûr âyete muhalefet ettiklerini iddia etmektedir. Kur'an'ın hem muciz hem de kadim olmasını tutarsızlık olarak değerlendiren Zemahşerî, Kur'an'ın kıdemini savunanları da sonradan bitme (nevâbit) olarak nitelendirmektedir.²¹⁹ Böylece Kur'an'ın yaratılmışlığını esas düşünce olarak kabul etmekte, kıdemiyle ilgili söylemlerin sonradan ortaya çıktığını ileri sürmektedir.

215 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 146.

216 Zemahşerî **a.g.e.**, C.IV, s. 226.

217 Tevbe sûresi 9/6.

218 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 19-20.

219 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 664.

Zemahşerî yazılıp işitilebilen mushaftan hareketle kelâmın bütünüyle hâdis olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Müellifin, başından beri makul bir zeminde ele aldığı konuyu bağlı olduğu mezhebin görüşleri doğrultusunda açıklarken icma olarak naklettiği son cümlede başta gösterdiği ilmi makul çizginin dışına çıktığı görülmektedir. Çünkü Ehl-i sünnetin işitilen ve okunan lafızların hâdis olduğunu kabul ettikleri doğru olmakla birlikte, söz konusu lafızlara delalet eden mananın kıdemini savundukları bilinmektedir.²²⁰

Görüldüğü gibi aslında mevzunun esasını teşkil eden husus, kelâmın lafza dökülmeden önceki halinin ne olduğudur. Tartışmalar da zaten bu noktada yoğunlaşmaktadır. Ehl-i sünnete göre mushafta yazılı olan ve okunan kelâm muhdes olmakla birlikte, Allah'ın ses ve harften oluşmayan zâtıyla kâim olan ezeli bir kelâm sıfatı vardır.²²¹

Cüveynî, ehl-i hak olarak nitelendirdiği Sünnîlerin nefis ile kâim olan bir kelâmı yani kelâm-ı nefsiyi kabul ettiklerini belirtir. Ona göre bu kelâm, esasında zihin ve kalpte yer alan fikrin bir tür yansıması/ifadesidir. Bu durumda söz konusu fikrin (kelâm-ı nefsi) dışı vurumu (vahy halini alması) ibarenin o fikre delaletiyle olmaktadır. Ancak durum her zaman böyle olmayabilir. İbarenin delalet ettiği gibi işaret ve benzeri başka şeylerin de kelâm-ı nefsiye delalet etmesi mümkündür.²²² Hatta değişen zaman, mekân ve toplumlar nedeniyle ifadeler değişmesi durumunda dahi kelâm-ı nefside bir değişiklik söz konusu değildir. Bütün bu değişme ihtimalleri içerisinde kelâm-ı nefsinin kelâm-ı lafziye delalet etmesinde bir problem de yoktur.²²³ Görüldüğü üzere burada vahyin diyagramatik yapısından bahsedilmektedir. Buna göre nasıl ki diyagramı oluşturan şekil ve sembollerin bir anlamı varsa vahyin de işaret/delalet ettiği hakikatler vardır ki bu işaret edilen şey kelâm-ı nefsidir.²²⁴ Nitekim vahiy dilinin müteal bir âlemi ve mefhumları ifade

220 Yavuz, Yusuf Şevki, “Kelâm”, **DİA**, 2002, C.XXV, s. 194-195.

221 Neseffî, **Kitâbü't-temhîd**, s. 46.

222 Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 100.

223 Sırrı Girîdî, **Nakdû'l-kelâm fî akâidi'l-İslâm**, Mekteb-i Sanâyi' Matbaası, Dersaadet 1310, s. 120

224 Cüveynî, **a.g.e.**, s. 100; ayrıca bkz., Sırrı Girîdî, **a.g.e.**, s. 118-120.

ederken insanların kendi arasında kullandıkları bir dili yani beşerî bir dili ve üslubu kullanmış olması da söz konusu diyagramatik yapıya delalet etmektedir.

Öte yandan Mu‘tezile’nin kadîm bir kelâm sıfatının varlığını kabul etmemesiyle ilişkili olarak halku’l-Kur’an tartışmaları kelâm tarihini fazlasıyla meşgul eden bir problem olarak kayda geçmiştir. Mihne olarak adlandırılan bu süreçte Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) başta olmak üzere Kur’an’ın yaratılmış olduğunu kabul etmeyen pek çok Ehl-i hadis çeşitli sıkıntılara maruz kalmışlardır.²²⁵ Mu‘tezile’nin söz konusu iddiasıyla ilgili tartışmaların yaşandığı ilk dönemlerde Allah’ın kelâm sıfatının hâdis olmadığını ispat etmek için Abdullah b. Küllâb (ö. 240/854)²²⁶ kelâm-ı lafzî-kelâm-ı nefsî ayırımına giderek problemi çözmeye çalışmıştır. Ona göre asıl ve kadîm olan kelâm-ı nefsîdir, kelâmın delâlet ve işaret ettiği hâdis lafızlar ise kelâm-ı lafzîdir.²²⁷

İbn Küllâb’dan sonra Eş‘arî ve Mâtürîdîlerin bu kavramı geliştirerek muhtemel soru ve sorunlara karşı sanal bir çerçeve çizmeye çalıştıkları görülmektedir. Buna rağmen bir çeşit tasavvur ya da düşünmeyi ihsas ettiren kelâm-ı nefsî kavramı, ontolojik unsurlar taşıması açısından tartışılmıştır. Zirâ bizim anladığımız anlamda, kelâmın düşünce evresi ile anlamlı ve düzenekli cümleye dönüşmesi, bir süreci, zamansal/anlık bir eylemi ifade eder.²²⁸ Allah hakkında zamansal boyut ihsas eden bir kavramı kullanmanın doğuracağı sonuçları dikkate aldıklarından olsa gerek sünnî âlimler, nefsî kelâmın “ne olduğunu” ifade etmenin

225 Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz., Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, **er-Red ale’l-Cehmiyye ve’z-zenâdika**, thk: Sabri b. Selame Şahin, Dâru’s-Sebat, t.y., s. 9 (Eserin Mukaddimesinde); İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, **Lüma’ü’l-edille fî kavâidi akaid-i ehli’s-sünne ve’l-cemaa**, thk: Fevkiye Hüseyin Mahmud, Alemü’l-Kütüb, Lübnan 1987, s. 102; Muvaḥḥakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî, **Hikâyetü’l-münâzara fi’l-Kur’an meba’zı ehl’il-bida’**, thk: Abdullah Yusuf el-Cedî, Mektebetü’r-Rüsd, Riyad 1409, s. 17-64; İbn Haldûn, **Mukaddime**, trc: Halil Kendir, Ankara 2004, C.II, s. 645; Ebû Zehra, **Mezhepler Tarihi**, s. 160-165; Talat Koçyiğit, **Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar**, TDV yay., Ankara 1988, s. 187-223; Ramazan Yıldırım, “Halku’l-Kur’an Meselesinin Politik İstismarı”, **Milel ve Nihal Dergisi**, C. VIII, S. 1, İstanbul 2012, ss. 49-69.

226 Tam adı, Ebû Muhammed Abdullâh b. Saîd b. Küllâb el-Kattân el-Basrî, Sünnî kelâm hareketinin doğuşuna zemin hazırlayan bir âlim olarak bilinir. (bkz., Yusuf Şevkî Yavuz, “İbn Küllâb”, **DİA**, 1999, C.XX, s. 156)

227 Eş‘arî, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, s. 584.

228 İbrahim Aslan, Söz’ün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olan Kelâmulullah, **Kelâm Araştırmaları**, 3:1, yıl 2005, s. 159.

zorluğuna binâen daha çok “ne olmadığı” üzerinde durarak meseleyi açıklamaya çalışmışlardır. Bununla birlikte tafsilatta farklılıklar olsa da kelâm-ı nefsî ile kelâm-ı zâtî ayrımının kelâm tarihi içerisinde Hanbelîler dışındaki sünnî mütekellimlerce büyük oranda kabul gördüğü anlaşılmaktadır.²²⁹ Hanbelîler Mu‘tezile ile Eş‘arî-Mâtürîdîlerin aksine hem lafzın hem de mananın kıdemini savunarak²³⁰ hem Mu‘tezile’den hem de Eş‘arî ve Mâtürîdîlerden farklı bir şey söylemiş olmaktadır.

Meselenin özünün müteal bir varlık olan Allah ile peygamberlerin iletişimiyle ilgili kulların vâkıf olamadığı bir durumdan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Söz konusu iletişimi ve muhtevâsını kavramak sıradan insanlar için ancak diyagramı andıran sembol ve ifadelerin gösterdiği kadarını anlamakla mümkün olur ki gerek âyetin bizatihi varlığı gerekse muhtevâsı ve delâleti buna işaret etmektedir.

c. Rü’yetullah

Mü’minlerin âhirette Allah’ı görmesini ifade eden *rü’yetullah* kavramını bazıları *er-Ru’ye*²³¹ ya da *Rü’yetü’l-Bârî*²³² olarak kullanmışlardır. Rü’yetullahın farklı hallerde imkânı ya da imkânsızlığıyla birlikte imkânı halinde kimlerin göreceği meselesi de ihtilâfıdır. Bununla birlikte kavramın zihinde uyandırdığı anlam ve ele alınma biçimine bakılırsa daha çok cennet hayatına ilişkin boyutunun öne çıktığı görülür.

Ehl-i sünnet ve selef ulemâsı âhiret yurdunda mü’minlerin Allah’ı görmelerini akli ve nakli delillere dayandırarak bunun câiz olduğunu savunmuşlardır. Zirâ görülmenin şartı var olmaktır. Bu nedenle *rü’yetullah* aklen caiz naklen de vâciptir.²³³ Kur’an’da geçen Hz. Mûsâ’nın Allah’ı görmeyi istemesi bu işin imkânını; Kıyâme (75/22-23) âyetlerinde geçen “Yüzler vardır ki, o gün Rabbine bakıp

229 Sırrı Girîdî, *Nakdû’l-kelâm fî akâidi’l-İslâm*, Mekteb-i Sanâyi‘ Matbaası, Dersaadet 1310, s. 118-119; Mustafa Altundağ, “Kelâmullah-Halku’l-Kur’an Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Ayırımı”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000), s. 150 vd.

230 Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed İbn Ebî Ya‘lâ, *el-İ’tikâd*, thk: Muhammed b. Abdurrahman el-Hamîs, Dâru Atlası’l-Hadrâ, Riyâd, 2002, s. 24-25.

231 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s. 144.

232 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (Rü’yetü’l-Bârî)*, thk: Muhammed Mustafa Hilmi, Ebû’l-Vefâ el-Ğanîmî, Kahire, el-Müessesetü’l-Mısriyyetü’l-Âmme, 1965, C.IV, s. 172 vd.

233 Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 111; Ebû’l-Muîn en-Neseffî, *Tabsiratü’l-edille*, C.I, s. 508; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, C.I, s. 100; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 92; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 125-126.

parıldayacaktır” ifadesi ise gerçekliğini ispat etmektedir. Ayrıca Kur’an’da yer alan “Güzel iş yapanlara (mükâfat olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir leke bulaşır, ne de bir zillet. İşte onlar cennetliklerdir ve orada ebedî kalacaklardır”²³⁴ âyeti âhirette Allah’ı mü’minlerin göreceğine; “Hayır, doğrusu onlar, o gün Rablerinden perdelenmişlerdir”²³⁵ âyeti de kâfirlerin bu nimetten mahrum kalacağına dair delil olarak sunulmuştur.

Allah’ın görülmesini kabul etmeyenler ise Mu‘tezile, Zeydiyye ve Mürcie’nin bir kısmı ile Hâricîyye,²³⁶ Neccârîler,²³⁷ Şîa²³⁸ ve Filozoflardır.²³⁹ Müşebbihe ve Mücessime’nin de Allah’ın görülebileceğine hükmetmelerine karşın Mu‘tezile’nin bu konudaki eleştirilerini çoğunlukla Ehl-i sünnete yönelttiği görülmektedir. Bunun nedenini Kâdî Abdülcebbâr, rü’yetullah bahsinin hemen başında açıklar. Ona göre Allah’ı cismaniyetle ilişkilendiren Mücessime ile rü’yetullahı tartışmak anlamsız bir iş olur. Nitekim Mücessime’ye göre Allah’ın görülmesinin nedeni cisim olmasıdır. Kâdî, Mücessime’nin bu düşüncesini tasdik ederek aynı önermenin tersinden kendilerine delil üretmeye çalışmaktadır. Kâdî, Allah cisim olduğu için görülür diyenlere karşı “Allah cisim olmadığı için görülemez” demektedir. Bu açıdan Kâdî, Mücessime’nin değil de Eş‘arîlerin (Ehl-i sünnet) rü’yeti benimsemiş olmasını hayretle karşılamakta, hem Allah’ın cisim olmadığını söyleyen hem de görülebileceğini söyleyen Eş‘arîleri dolayısıyla Ehl-i sünneti hedef almaktadır. Bu nedenle asıl ihtilafın kendileriyle keyfiyetini açıklayamadıkları bir rü’yeti (rü’yetin bilâ keyf gerçekleşeceği düşüncesi) savunan Eş‘arîler arasında cereyan ettiğine işaret etmektedir.²⁴⁰

Zemahşerî de rü’yetullahı kabul etmemektedir. Zaman zaman daha objektif olabilse de müellifin bu meseleyi bütünüyle Mu‘tezile mezhebinin ilkeleri

234 Yûnus 10/26.

235 Mutaaffifin 83/15.

236 Eş‘arî, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, s. 216; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî (Rü’yetü’l-Bârî)**, C.IV, s.137

237 Neseî, **Tabsiratü’l-edille**, C.I, s. 508.

238 Ethem Ruhi Fırlalı, **İmamiyye Şîası**, Selçuk yay., Ankara 1984, s. 203-204.

239 Fahrüddin Râzî, **Meâlimü usûli’l-d-fin**, thk: Taha Abdu’r-Rauf Sa’d, Daru’l-Kitabi’l-Arabî, Lübnan, t.y., s. 73.

240 Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu’l-usûli’l-hamse**, s. 224.

doğrultusunda ele aldığı görülmektedir. Kelâmın diğer meselelerindeki tutumu ile kıyaslandığında Zemahşerî'nin Allah'ın görülebileceğini kabul eden Sünnî ekole karşı en sert eleştirilerini bu konu etrafında yaptığı söylenebilir. Yukarıda geçtiği üzere Zemahşerî *el-Minhâc* adlı eserinde prensip olarak Allah'ın yaratılmışlardan farklı olması esassından hareket ederek²⁴¹ Allah'ın eşi benzeri olmayan, sair varlıkların muhalifi “bir şey” olduğu, bu yüzden cisim ve araz olmadığı, ayrıca bir mekânla da sınırlanamayacağı öncüllerini sıralamıştı. Ardından Allah'ın kıdeminde ortağı olmayan bir zât olması hasebiyle muhdes (yaratılmış) olma vasfını O'ndan reddetmiş, ayrıca yaratılmışların niteliklerinden biriyle nitelenmesinin de mümkün olmadığını belirtmişti.

Öncelikle belirtmek gerekirse, Mu‘tezile'nin Marifetullah'a ait konularda aklı faal olarak kullandığı nasları da zâhirleri üzerine almak mümkün olmadığı durumlarda aklın ilkeleri çerçevesinde te'vil etmeyi temel prensip edindikleri bilinmektedir.²⁴² Zemahşerî'nin de bu minvalde rü'yet meselesini aklî deliller üzerine inşa ettiği görür. Yani o konuyla ilgili âyet ve hadislerle dayalı bir sistematik geliştirmeye çalışmadan önce duyular âlemindeki varlıkların hallerinden hareketle Allah'ın görülmesinin imkânsızlığını ispatlamaya çalışmıştır. Bu amaçla da O'nun cisim ve araz olmadığını öne çıkararak meseleyi ele almıştır. Çünkü ona göre cisim ve araz olmayan bir şeyin duyu organlarıyla idraki mümkün değildir. İdraki mümkün olmayan bir şeyin görülmesi de imkânsızdır.²⁴³

Meseleyi tamamen “kıyas-ı şâhit âle'l-gayb” ilkesi etrafında tartışan Zemahşerî eşyayı görülebilmek açısından ikiye ayırır:

“Birincisi cisim ve renkler gibi görülebilenler, ikincisi de ses gibi görülemeyenlerdir. Görülme özelliği taşıyan bir varlığın görülmemesi de iki nedene bağlıdır. Ya gözdeki bir kusur ya da görmeye mani bir engelin bulunmasıdır. Gözlerin selametine rağmen Allah'ın görülemiyor olmasından mutlak anlamda Allah'ın görülemeyeceği anlaşılmaktadır. Görme engelleri ise

241 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 16.

242 Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehabî, **et-Tefsîr ve'l-müfessirîn**, Mektebetü Vehbe, Kahire 2000, C.I, s. 264-267.

243 Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 16.

şunlardır: Hicâb (perde), incelik, küçüklük, yakınlık, uzaklık ve nesneyle bakan kişinin karşılıklı bir halde olmamasıdır. Zira gözle görmede gözle nesne arasında karşı karşıya olma (mukabele) şarttır. Allah cisim olmadığı için bir şeyle karşı karşıya bir pozisyonda bulunması imkânsızdır. Bu yüzden Allah'ın görülmesi de mümkün değildir.”²⁴⁴

Görüldüğü üzere Zemahşerî, Allah'ın varlık olma özelliği açısından görülebilenler kısmında olmasına rağmen şimdiye kadar görülmemiş olmasını esas alarak bundan sonra da (âhirette) görülemeyeceği hükmüne ulaşmaktadır. Görmeye mani haller arasında saydığı bir başka neden, görme ve görülme olayında özellikle karşılıklı bulunma halinin muhdeslik (yaratılmış olma) özelliği taşımasıdır. Bu açıdan da Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca Allah'ın görülmemesinde cisim olmaması da önemli bir delildir. Ancak onun görülmeye dair sıraladığı şartların tamamı cisimlerin görülmesine dair betimlemelerdir. Fakat özelde Zemahşerî'nin genel de ise Mu'tezile'nin cisim olmayan bir varlığın görülme durumunu cismaniyet şartları çerçevesinde ele alması isabetli görünmemektedir. Genel olarak Mu'tezilî bir üslup ve ispatlama yöntemiyle konuyu ele alan müellifin akli öncüllerden sonra naklî delilleri de bu minvalde anladığı ve te'vil ettiği anlaşılmaktadır. Ancak ilgili âyetlerden özellikle rû'yeti nefyedenlerin seçilmesi ve sünnî ekol tarafından âhirette Allah'ın görülmesine yönelik kullanılan âyetlere temas edilmemesi dikkat çekicidir.

Ru'yetullah'ın mümkün olmadığına dair delil olarak kullandığı âyetlerin başında “Gözler O'nu idrak edemez”²⁴⁵ âyeti gelmektedir. Zemahşerî, âyetin tefsirinde görmenin cisimle ilişkili bir eylem olduğunu vurgulayarak, gözün ancak görülebilen şeyleri görebileceğini belirtir. Dolayısıyla zâtı itibarıyla görülmesi mümkün olmayan ve latîf olan Rabbin görülemeyeceğini ispatlamaya çalışır.²⁴⁶ Başka bir yerde “Beni asla göremezsın”²⁴⁷ âyetiyle “bir sineği dahi yaratamazlar”²⁴⁸ âyetinin nefy cinsinden aynı olduğuna, cismi yaratmanın imkânsızlığıyla görmenin

244 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 17.

245 En'âm 6/103.

246 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 51-52.

247 A'râf 7/143.

248 Hac 22/73.

imkânsızlığının aynı lafızla ifade edildiğine işaret etmektedir. Ehl-i kitabın Hz. Mûsâ'dan “Allah’ı bize apaçık göster”²⁴⁹ talepleri karşısında onları yıldırım çarpmasını, onların Allah’tan câiz olmayan bir şeyi talep etmelerine bağlamakta, şayet talepleri, Hz. İbrahim tarafından dile getirilen ölümlerin diriltilmesi talebi gibi mümkün olan bir şeyin talebi olsaydı, cezaya maruz kalmazlardı demektedir.²⁵⁰ Yani ona göre, Hz. Mûsâ’nın kavminin söz konusu cezaya çarptırılmış olması imkânsız olan bir istekte, rü’yet talebinde bulunmuş olmalarıdır.

Zemahşerî’nin rü’yetin imkânsız oluşuna dair düşüncesini savunurken ısrarcı bir üslup kullandığı göze çarpmaktadır. Aynı şekilde Allah’ın ehl-i kitabın cezaya çarptırılmasını “zulümleri sebebiyle” şeklinde ifade ederek görme taleplerini zulüm olarak nitelendirmesini mümkün olmayan bir şeyin talep edilmiş olmasıyla ilişkilendirmektedir.²⁵¹ Hz. Mûsâ’nın “Rabbim, bana kendini göster”²⁵² şeklindeki talebinin ise inkârcıların bu meyandaki taleplerinden kaynaklandığını, onlara taleplerinin imkânsız olduğunu gösterip susmalarını sağlamak amacıyla, Hz. Mûsâ tarafından dile getirildiğini ifade etmektedir.²⁵³

Böylece Zemahşerî, kelâm kitaplarında yer alan rü’yetin gerek dünyada gerekse âhiretteki imkânı veya imkânsızlığı hükmü başta olmak üzere bu çerçevede ileri sürülen diğer görülme şekilleri²⁵⁴ ve kişiler bağlamında farklı bir görüş belirtmemekte, mutlak olarak Allah’ın görülemeyeceği üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Hâlbuki Zemahşerî’nin en başta delil olarak ileri sürdüğü “Gözler O’nu idrak edemez”²⁵⁵ âyeti, özellikle sünnî müfessirlerce rü’yetin değil idrâkin nefyedilmesi olarak anlaşılmıştır. Çünkü onlara göre idrâk etmek demek idrâke konu

249 Nisâ 6/153.

250 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 17-18.

251 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, Nisâ 4/153, C.I, s. 572.

252 A’râf 7/143.

253 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 17-18.

254 Allah’ın görülmesi konusunda birbirinden farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bunlar: dünyada iken görülmesinin imkânı/imkânsızlığı yanında aynı şekilde rüya halinde, kalp gözüyle, mahşerde kâfirlerin görmesi gibi konulardır ki Zemahşerî’nin bu görüşlerden yalnızca mü’minlerin cennet hayatında Allah’ı görmelerinin imkânsızlığı üzerine yoğunlaştığı görülür. Çünkü meselenin merkezinde yer alan konu budur. Diğerlerinin güçlü bir güçlü bir mesnedi olmayıp şahsi tecrübelerden hareketle ileri sürüldüğü anlaşılmaktadır.

255 En’âm 6/103.

olan varlığın her yönüyle bilinmesi, kuşatılması demektir. Âyetin mefhumu idrakin nefyine yöneliktir.²⁵⁶ Yani Allah idrak edilemez ancak görülür demektir.

Müellifin *el-Keşşâf* adlı tefsiriyle *el-Minhâc*'daki konuya dair yaklaşımı bütünlük arz etmektedir. Örneğin Allah'ın görülmesi meselesi, cisimlerin tabi olduğu görülme mekanizması etrafında değerlendirilerek rü'yet'in nefyine hükmetmektedir. Hz. Mûsâ'dan kendilerine Allah'ı göstermesini isteyen kitap ehlinin bu arzularının gerçekleşmemesi ve ardından yıldırım çarpmasına maruz kalmaları, Allah'ın görülmesinin imkânsızlığını onlara öğretmek için bir delil teşkil etmektedir. Çünkü ona göre, görülmenin şartı belli bir cihette bulunmaktır. Bu da Allah için mümkün olmadığından Allah'ın görülmesi imkânsızdır. Çünkü Allah zâtı itibarıyla görülemeyecek kadar yücedir.²⁵⁷ Rü'yeti mümkün kabul eden kimse, O'nu muhdes bir varlık gibi cisim ve araz kategorisinde değerlendirmiş olur. Ayrıca görme talebinde bulunanların cezalandırılmış olması da rü'yetin imkânsızlığını göstermektedir.²⁵⁸

Mâide 5/71'de Allah Teâlâ, İsrâiloğullarının işlediği birtakım kötülöklere karşılık kör ve sağır olmalarından sonra pişmanlık duydukları, ardından tekrar tövbelerini bozmaları üzerine gözlerinin kör, kulaklarının sağır edildiği anlatılmaktadır. Zemahşerî onların tövbe ettikten sonra başlarına gelen ikinci belânın sebebini, Allah'ın sıfatları konusunda akıldışı ve imkânsız olan rü'yetullahı talep etmeleri olarak yorumlamıştır.²⁵⁹

Konunun ele alındığı önemli âyetlerden birisi Âraf 7/143 âyetidir. Burada Hz. Mûsâ'nın "Rabbim, bana kendini göster de sana bakayım"²⁶⁰ talebini "bana tecelli ederek beni seni görebilir hale getir, böylece sana bakayım ve seni göreyim" şeklinde tefsir etmiştir. Zemahşerî görmenin (rü'yet) idrâki de içerdiğini buna karşılık bakmakta (nazarda) idrak olmadığını bu yüzden Allah'ın bana bakamazsın (لن تنظر)

256 Bkz., Mâtürîdî, **Te'vilât**, C.V, s. 27; Ebü'l-Berekât Neseî, **Medarikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil**, thk: Yusuf Ali Bûdeyvi, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998, C.I, s. 527; İbnü'l-Müneyyir, **el-İntisâf**, (el-Keşşâf'ın hamîşinde) C.I, s. 332.

257 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.II, s. 718.

258 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.I, s. 382.

259 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, Âli İmrân 5/71, C.I, s. 649.

260 A'râf 7/143.

(الي) değil de beni göremezsın (لن تراني) ifadesini görmenin nefyi açısından önemli bir anlam farkı ihtiva ettiğini belirtmiştir.²⁶¹ Bu yüzden Allah'ın bakmayı değil de görmeyi nefyetmesini kendi düşüncesi açısından önemli bir delil olarak sunmaktadır.

Madem rü'yet imkânsızdı öyleyse sıradan bir insan değil de Allah'ın peygamberi olan bir zât, nasıl böyle bir talepte bulunabilir? Bu soruya karşı Zemahşerî ilgili âyetin tefsirinde, *el-Minhâc*'da yer alan ifadesiyle paralellik arzeden bir izahla cevap vermeye çalışır. Ona göre Hz. Mûsâ'nın görmenin cihetle ilişkisini ve ancak boyutlu varlıkların görülebileceğini bilmesine rağmen böyle bir talepte bulunması, kavminin isteklerinin yanlış olduğunu onlara göstermek ve hatalarını kendilerine itiraf ettirmektir.²⁶² Zemahşerî âyette Hz. Mûsâ'nın sözü olarak nakledilen “bana kendini göster” ifadesinin gerçekte ona aidiyetini tartışarak talebin esasında kavmine ait olduğunu iddia etmektedir. Zira Allah hakkında, teşbihi andıran bakma ve karşıda bulunma halinin imkânsızlığını şu cümlelerin sahibi bile (Zemahşerî kendisini kastederek) bildiğine göre marifetullah konusunda Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, Nazzâm, Ebû'l-Hüzeyl Allâf, iki büyük şeyhten (Ebû Ali Cübbâî, Ebû Hâşim Cübbâî) ve bütün kelâmcılardan daha derin bilgiye sahip olan Hz. Mûsâ'nın bilmemesi nasıl düşünülebilir.²⁶³

Müellifin kelâmcıları sayarken rü'yeti kabul etmeyenlere özellikle Mu'tezile kimliğiyle öne çıkmış âlimlere yer vermesi, onun mezhebî aidiyetinin ne kadar güçlü olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu silsileyi zikretmiş olması ise iki farklı anlama delalet etmektedir. Birincisi Mu'tezile'nin kurucu isminin Vâsıl b. Atâ mı yoksa Amr b. Ubeyd mi olduğu tartışmalarıdır ki Zemahşerî'nin burada Vâsıl'ı en başta sayması Vâsıl'ın tevellüdünden ziyade mezhep içerisindeki kurucu vasfıyla olsa gerektir. Nitekim Bağdâdî başta olmak üzere sünîlerin kabulü de bu yöndedir. Ancak Mu'tezile'nin Amr b. Ubeyd'i öne çıkarmaya çalıştığı bilinmektedir.

261 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, C.II, s. 968.

262 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Â'râf 7/143, C.II, s. 146-147.

263 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Â'râf 7/143, C.II, s. 148.

İkinci olarak bu isimlerin zikri Zemahşerî'nin ait olduğu Basra ekolünün Behşemî kolunu işaret etmektedir. Bu silsile içerisinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin geçmemiş olması da Zemahşerî'nin onun fikirlerini benimsemediğine dair bir alamet olarak değerlendirilebilir. Öte yandan Zemahşerî'nin mezkûr zâtlarla peygamber arasında bir tür kıyas yapması, onların bu sahanın en mahirleri olarak sunulma amacına matuf, propagandist anlayışın bir tezahürü olarak görülebilir.

İlgili âyet bağlamında yaptığı değerlendirmede Zemahşerî Arapça gramer tahlillerinden de faydalanarak düşüncesini desteklemeye çalışır. Örneğin nefy anlamında “لن” tekidinin kullanılmasını rü'yetin hiçbir zaman (âhirette de) mümkün olmayacağı şeklinde yorumlamaktadır.²⁶⁴ Ne var ki Zemahşerî'nin aynı edatın geçtiği yüzden fazla âyete ebediyet ifade eden bir olumsuzlama anlamını vermemesi, konuya mezhebî taassupla yaklaştığına dair çarpıcı bir örnek niteliğindedir. Ayrıca nahivcilerin çoğunluğuna göre “لن” edatının geleceğin nefyi (nefy-i istikbal) anlamından öte bir görevi olmayıp ayrıca anlam üzerinde herhangi bir sınırlama-kuvvetlendirmeye kısa-uzun ya da ebedilik şeklinde bir zaman mefhumu barındırmamaktadır.²⁶⁵ Örneğin meşhur nahiv ustası İbn Hişâm (ö. 767/1360),²⁶⁶ “لن” edatının istikbal anlamıyla birlikte nefy anlamı içermesinde ittifak olduğunu ancak te'bid/ebediyet ya da te'kid anlamına gelmediğini ancak Zemahşerî'nin bu genel kaideye aykırı davrandığını belirtmektedir.²⁶⁷ Dolayısıyla verilen bu anlamın zorlama bir anlam olduğu ve mezhebî saiklerle nassın bir nevi “konuşturulduğu” anlaşılmaktadır.

264 Muhaşşî İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin âyette “beni göremezsin” ifadesindeki nefyin “لن” edatıyla yapılmış olmasını, aklen mümkün olmayan bir durumun nefyedilmesine işaret olduğu iddiasını kabul etmemektedir. Kur'anın başka âyetlerinden örnekler vererek aklen mümkün olan bir şeyin âyetle nefyedilebilirliğini açıklamaya çalışmaktadır. (Bkz., İbnü'l-Müneyyir, **el-İntisâf**, (el-Keşşâf'ın hamîşinde) Â'râf 7/143, C.II, s. 148.

265 Hasan Abdü'l-Âtî Muhammed Ömer, “Hel Tüfidü “len” en-Nefye et-Tebidî Kema Zeame ez-Zemahşerî”, **Journal of Arabic Studies**, 1436 (2014), sayı 34, s.125-141.

266 Adı, Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî, el-Mısrî'dir. Arap dili âlimidir. Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin talebesi, meşhur *Katrü'n-nedâ* adlı nahve ait eserin müellifidir. (Mehmet Reşit Özbalkıç, “İbn Hişâm Nahvî”, **DİA**, 1999, C.XX, s. 74-77).

267 Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm en-Nahvî, **Şerh-u Katrî'n-neda ve belli's-sedâ**, thk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire 1963, s. 58.

Zemahşerî ayrıca rü'yetin imkânsızlığı düşüncesini savunmak için Hz. Mûsâ'nın baygınlık geçirdikten sonra melekler tarafından tekmelenerek uyandırılması ve "Be hey hayızlı kadının oğlu! İzzet sahibi olan Rabbini göreceğini mi sandın?" şeklinde azarlanmasına dair kaynağı belirsiz bir rivayeti aktarmaktadır.²⁶⁸ Zemahşerî'nin bu aktarımı hem meleklerin tenzihi hem de Peygamberlerin şanı açısından uygun düşmediği gibi, ilmî kriterlerden uzak bir yaklaşımdır. Sıradan insana söylenmesi bile hoş olmayan ifadenin bir peygamber için kullanılmış olmasının abes olduğu ortadadır.

Esasında Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında rü'yet meselesi üzerinden birbirlerini tekfirle itham etmemiş olmaları²⁶⁹ kayda değerdir. Hatta sadece rü'yet meselesi değil, genel anlamda yaşanan tartışmalarda karşılıklı bir tekfirleşmeden bahsetmek zordur. Örneğin en önemli mezhepler tarihi kaynaklarından birisi olarak kabul edilen Abdülkahir Bağdâdî'nin meşhur eseri *el-Fark beyne'l-fırak*'ta yirmi iki fırka halinde incelenen Mu'tezile fırkasının ikisi dışındakilerin ehl-i bid'ât olduğu²⁷⁰ ifade edilirken yalnızca o ikisinin küfre düştüğü belirtilir.²⁷¹ Kendi aralarında her birinin diğerini küfürle itham etmekten çekinmedikleri aktarılırken²⁷² sünnîlerin onlar hakkında umumi bir küfür telakkisi bilinmemektedir. Buna rağmen Zemahşerî'nin İslâm'ın tevhid ve adalet olduğu ön kabulünün ardından bunları kabul etmeyenleri sıralarken Cebriyye'yi ve rü'yetullahı caiz görerek teşbihe kaydıklarını iddia ettiği grupları (Ehl-i sünneti), kısacası Mu'tezile gibi düşünmeyen herkesi İslâm dininden saymamakla yorumun/tefsirin sınırlarını zorladığı anlaşılmaktadır.²⁷³

268 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.II, s. 974.

269 Örneğin Kâdî Abdülcebbar konuyla ilgili şöyle der: "Bu konuda bize karşı yapılan muhalefetin kaynağının, Allah'ın zâtını ve sıfatlarını bilmemek olduğunu düşünürüz, bu yüzden muhaliflerimizi tekfir etmeyiz." (Bkz., Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s. 224).

270 Abdülkahir el-Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, Dâru'l-âfak, Beyrut 1977, s. 18. Bağdâdî'nin yapmış olduğu bu taksimat ve değerlendirmeler sünnî cemaatı her ne kadar genel anlamda kabul görmüşse de aktarılan görüşler hakkında şüphe duyanlar da olmuştur. Ünlü Eş'arî kelâmcısı Fahrreddin Razi bunlardan biridir. Razî, Abdülkadir el-Bağdâdî'nin muhaliflerine karşı ileri derecede taassup ehlî olmasının yaptığı nakillere yansıma ihtimaline karşı eserin içeriği hakkında ihtiyatlı olmayı tavsiye eder (Bkz., Fahrreddin Râzî, **Münâzârât**, neşr., Fethullah Huleyf, Beyrut 1967, s. 39).

271 Bahsedilen iki fırka Hadesiyye ve Hâbitiyye fırkalarıdır. Tenasüh inancını benimsemeleri nedeniyle tekfir edilmişlerdir (bkz., Ahmet Saim Kılavuz, **İman-Küfür Sınırı**, Marifet yay., İstanbul 1984, s. 174).

272 İzmirli, **Yeni İlmi Kelâm**, s. 122.

273 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, Âli İmrân 5/18-19, C.I, s. 339-340)

Ona göre İslâm yalnızca tevhid ve adâletten ibarettir. Nisâ 4/153 âyetinde de Allah'ın görülebileceğini ileri sürenleri teşbih ehli olarak adlandırmakta ve ehl-i kitabı çarpan yıldırımdan ilhamla “yazıklar olsun onlara, üzerlerine yıldırım düşsün” sözleriyle beddua etmektedir.²⁷⁴ Â'râf 7/143 âyetinde ise dağın parçalanması ve Hz. Mûsâ'nın bayılmasından ibret almayanlar olarak nitelendirdiği sünnîleri açıkça hedef alarak şöyle söylemektedir:

-“Kendilerini Müslüman ve Ehl-i sünnet²⁷⁵ diye isimlendirenlerin bu ağır sözü makbul bir görüş kabul etmelerine şaşırın. Bunların büyüklerinin uydurduğu bir söz olan, bilâ keyf (rü'yetin keyfiyetsiz gerçekleşeceği) örtüsüne bürünmeleri sakın seni aldatmasın. Adl ehlinden bir şâirin (Zemahşerî'nin kendisi)²⁷⁶ söylediği şu beyit²⁷⁷ onların halini anlatır:

“Gerçekten öyle bir cemaat ki, hevâlarına sünnet derler,

Hayatıma andolsun ki onlar semer vurulmuş eşek cemaatidir.

Çünkü Allah'ı yaratılmışlara benzetmekteler,

Millet saldırmamasından korkarak *bilâ keyf* örtüsüyle gizlenmekteler.”²⁷⁸

Mu‘tezilî ve Sünnî diğer kelâmcıların genel anlamda dikkat ettiği ötekileştirme meselesinde Zemahşerî, daha katı bir tutum sergileyerek daha sert bir üslup kullanmıştır. Zemahşerî'nin yaptığı bu saldırıya karşı sünnî cenahın bir kısmı misliyle karşılık vermek maksadıyla aynı vezinle, bir kısmı da kendine özgü üslupla

274 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, Nisâ 4/153, C.I, s. 572.

275 Zemahşerî tefsirinde sık sık Ehl-i sünnet fırkasını kastederek, mücbire, müşebbihe vb. kavramlarla dolaylı olarak tarizde bulunurken, sadece burada Ehl-i sünnet kavramını kullanmaktadır. (Bkz., Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 439, 448, Yusuf 12/24, 32).

276 Zemahşerî eserinde yer verdiği şiirlerini kendisine nispet etmeden aktarmayı benimsemiştir ki tefsirinde bunun örneklerini çokça görmek mümkündür (bkz., İbnü'l-Müneyyir, **el-İntisâf**, (Keşşâf'ın hamîşinde), C.I, s. 121).

277 جماعة سموها هم سنة ... وجماعة حمر لعمرى موكفه

قد شبهوه بخلقه وتخوفوا ... شنع الورى فتستروا باليلكه

278 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.II, s. 974.

cevap vermeye ve kendilerini savunmaya çalışmışlardır. Bunların başında *El-Keşşâf*'a hâşiye yazan İbnü'l-Müneyyir gelir.²⁷⁹

“Bir cemaat ki, Rabblerini görmenin hakikatini inkâr ettiler,

Hâlbuki Allah vadinden dönmeyecektir.

Adl ehliyiz diye kendilerini adlandırırlar,

Biz deriz ki onlar ancak Rabblerinden yüz çeviren kimselerdir.

Beyinsiz (sefeh) tabiri onları anlatmaya yeter.

Kendilerini kurtuluşa erenler olarak adlandıldılar,

Hayır, onların yeri bütünüyle ateşin içi olmasa da ateşin kenarındır.”²⁸⁰

İbnü'l-Müneyyir'den başka Eş'arî kelâmcısı Sekûnî (ö. 717/1317),²⁸¹ Şâfiî fakihi ve dil âlimi olan Çârberdî (ö. 746/1346)²⁸² ve başka sünnî âlimler de Zemahşerî'nin şiirine muaraza yapmışlardır.²⁸³ Zemahşerî'nin sünnîlere karşı pek çok konuda başka ithamları olmasına rağmen bu beytinin karşı tarafta makes bulması ve karşılıksız bırakılmaması, şiirin tesir gücü kapsamında değerlendirilebilir. Öyle ki pek çok müellif neredeyse bir divanı dolduracak miktarda şiirle Zemahşerî'ye muarazada bulunmuş, onun üzerinden Mu'tezile'ye eleştiriler yöneltmişlerdir.²⁸⁴

279 وجماعة كفروا برؤية ربهم ... حقاً ووعده الله ما لن يخلفه

وتلقبوا عدلية قلنا أجل ... عدلوا بربهم فحسبهم سفه

وتلقبوا الناجين كلا إنهم ... إن لم يكونوا في لظى فعلى شفه

280 İbnü'l-Müneyyir, **el-İntisâf**, (el-Keşşâf'ın hamîşinde) C.II, s. 151.

281 Ebû Hayyân el-Endelüsî, **el-Bahru'l-muhît**, C.V, s. 168.

282 Adı, Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf'tur. El-Keşşâf'a yazdığı on ciltlik bir hâşiyesi bilinmektedir. (Bkz., Mehmet Şeker “Çârperdî”, **DİA**, 1993, C.VIII, s. 230-231); Cemaleddin Kâsımî, **Mehâsini't-te'vîl**, thk: Muhammed Bâsîl, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, C.V, s. 181.

283 Bursevî, **Ruhû'l-beyân**, C.III, s. 238; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Arafê el-Vergammî, **Tefsîru ibn Arafê**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008, C.II, s. 250; daha fazla örnek için bkz., İbnü'l-Vezîr, **el-Avasım ve'l-kavasım fi'z-zeb an sünneti Ebi'l-Kasım** thk: Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994, C.IV, s. 145-146.

284 Söz konusu şiirlerin bir kısmını Makkarî, “Zemahşerî ve Ehl-i sünnet” başlığı altında *Ezhâru'r-riyâz* adlı eserinde toplamıştır. Bkz., (Makkarî, **Ezharü'r-riyâz fî ahbari İyâz**, thk: Mustafa es-Sekka, İbrahim el-Ebyari, Abdülhafız Şelebi, Kahire 1939, C.III, s. 288-304)

Zemahşerî, Sünnîlerce rü'yetullahı ispatta kullanılan delillerin başında gelen “O gün birtakım yüzler Rabblerine bakıp parlayacaktır”²⁸⁵ âyetlerini müminlerin imanları dolayısıyla korku ve hüznün yaşamayacakları günü beklemeleri anlamında yorumlamıştır.²⁸⁶ Müellifin dikkat çeken bir başka yaklaşımı da bu âyeti müteşabih kategorisinde değerlendirmesidir. Ona göre bu âyet müteşabih, “Gözler O’nu idrak edemez”²⁸⁷ âyeti ise muhkemdir. Müteşabih olan âyetlerin muhkemlere ircâ edilmesi dolayısıyla görülmemenin esas olduğu vurgulanmakta, diğer âyette buna uyarlanarak anlamlandırılmaktadır.²⁸⁸ Zemahşerî’nin bu yorumu sünnîler tarafından Mu‘tezile hakkında yapılan “kendi usûllerine uymayan muhkem âyetleri müteşâbih addederek te’vil ettikleri”²⁸⁹ şeklindeki eleştirisini haklı çıkarmaktadır.

Öte yandan Buhârî’de geçen yine Sünnî âlimlerin çokça kullandığı “Rabbinizi dolunay gecesinde Ay’ın dolunay halini gördüğünüz gibi göreceksiniz”²⁹⁰ hadisini Zemahşerî, kendi görüşüne uygun olarak te’vil eder. Buna göre hadisin anlamı görmek değil sanki görmüş gibi tanıyıp bilmektir. Âyette “bana kendini göster”²⁹¹ ifadesi de bu çerçevede yorumlanabilir. Buna göre âyette Allah’tan zâtını tam bir açıklıkla tanıtması istenilmektedir. Öyle ki kişide sanki görmüş gibi kesin bir bilgi hâsıl olsun.²⁹² Böylece Zemahşerî Allah’ın görülmesi meselesinin dünyada da âhirette de gerçekleşmeyeceğini aklen bunun mümkün olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Bunun için de ilgili âyetleri mezhebi sâiklerle yorumlayarak kendi düşüncesini temellendirmeye çalışmıştır. Konuyu ağırlıklı olarak dünya şartlarında görülme imkânını ortadan kaldıran âyetler bağlamında tartıştığı görülmektedir. Bunun yanında Ehl-i sünnetin en önemli delil olarak sunduğu âyeti, yine onların hadisten delil olarak kullandıkları rivayetle te’vil etmek suretiyle iki delili birden çürütmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır.

285 Kıyâme 75/22-23

286 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 649; Benzer bir yorum için bkz., Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu’l-usûli’l-hamse**, s. 252-253.

287 En’âm 6/103

288 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 333

289 Bkz., Zehabî, **et-Tefsîr ve’l-müfessîrîn**, C.I, s. 267-268.

290 **Buhârî**, Rikâk, 52

291 Â’râf 7/143

292 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.II, s. 976

3. Haberî Sıfatlar

Kelâm kitaplarında geçtiği üzere naslarda varid olup, sadece işitme (sem‘) ve haber kanalıyla sabit olan ilahî sıfatlara haberî sıfatlar adı verilir.²⁹³ Kur’an’da geçen âyetlerde ve hadislerde yer alan diğer haberî sıfatları,²⁹⁴ literal (lafız) anlamı üzerinden okumayla teşbih ve tecsîme gidenlerle, edebi sanatlar aracılığıyla bunları te’vil edenler olduğu gibi tümüyle inkâr yolunu tutanlar da olmuştur.²⁹⁵ Zira bu dünyaya ait olan kelimeler ve o kelimelerin oluşturduğu dil örgüsü nâmütenâhî (aşkın) bir varlığı anlatmaya yetmemektedir. İnsanın zihinsel yargıları, görüp-duydukları ve sair hisleriyle cisim ve arazlar üzerinden elde ettiklerine dayanır. Cisim ve arazlar da sonlu varlıklar olduğu için bunlara dayalı zihinsel her bir yargının çağrışımları hâdis varlıklara ait özellikler olacaktır. Bu yüzden Allah hakkında zihinde oluşacak tasavvurlar cisim ve cisme ait özelliklerin tahayyülüne sebebiyet vereceği için, Allah’ın mükemmelliğini ifade açısından söz konusu nitelendirme mutlak anlamda eksik kalacaktır.²⁹⁶ Bununla birlikte Kur’an’da Allah’ın bazen zâtında bazen sıfatlarında lafız itibariyle teşbihi ve cismaniliği çağrıştıran ifadeler yer almaktadır.²⁹⁷ Allah’ın zâtıyla ilişkilendirerek, âyet ve hadislerde geçen bu cismani mana özelliği bulunan ifadelerden hareketle ortaya iki görüşün çıktığı anlaşılmaktadır. Aşağıda öncelikle bu iki anlayış üzerinde durularak onların görüşleri belli yönleriyle ele alınacaktır.

Birincisi, tefvîz²⁹⁸ adı verilen tavidir. Sahâbenin ve ondan sonra gelen Ehl-i sünnetin öncülerinden olan Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) benimsediği tavır olarak bilinmektedir. Ebû Hanîfe, haberî sıfatların keyfiyetsiz isbat edilmesini savunur, te’vili reddeder. Ona göre:

293 İzmirli, **Yeni İlmi Kelâm**, s. 398.

294 Kur’an’da varid olan haberî sıfatlar; Yed, Vech, İstiva, Yemin, Kabza, Ayn, Sâk, Cenb, Kurb, İtyân, Mecî, Rahmet, Gadab, İstihya ve Nefs kavramlarıdır.

295 Cehmiyye ekolü Allah’ın semî, basar, kudret, ilim gibi sıfatlarını inkâr etmiştir (Bkz., Eş’arî, Eş’arî, **el-İbâne an usûli’l-diyâne**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2003 s. 55)

296 Mehmet Çevik, “Eş’arî’nin *el-İbâne*’sinde Antropomorfik Unsurlar”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 9, yıl 2004, s. 174

297 İbn Haldûn, **Mukaddime**, trc: Halil Kendir, Ankara 2004, C.II, s. 644.

298 Tefvîz: Allah’ın zâtı ve sıfatlarının mahiyetine ilişkin bilgiyi ilahi ilme havale etmek" anlamındaki tefvîz, Allah’ın naslarda belirtilen sıfatlarının gerçek anlamlarıyla mahiyetini te’vile başvurmadan kabul etmek demektir (İlyas Çelebi, “Sıfat”, **DİA**, C.XXXVII, s. 102).

“Allah’ın Kur’an’da zikretmiş olduğu yed, vech ve nefis kavramları keyfiyetleri bilinemeyen sıfatlardır. Allah’ın yed’i kudret ya da nimet anlamındadır denilemez, aksi halde Allah’ın sıfatını iptal etme (hükümsüz bırakma) tehlikesi doğar. Bu tür te’viller Kaderiyye ve Mu‘tezile’nin görüşüdür. O’nun yed’i keyfiyetsiz sıfatıdır. Aynı şekilde O’nun gadabı ve rızası da keyfiyetsiz sıfatlarıdır.”²⁹⁹

Ebû Hanîfe’nin bu düşüncesi bizlere selefin müteşabihler karşısındaki tutumlarını göstermektedir. Nitekim sefefe göre, müteşabih ifadeler karşısında kişi, İlâhî maksadı ifade etmekte “tevakku” etmeli, örneğın Allah’ın “yed”i ifadesini keyfiyetsiz olarak kabul etmeli, kelime zahiri üzerine bırakılmalıdır.³⁰⁰

Kazanılan fetihler sonucu farklı kültür ve din mensuplarıyla karşılaşan İslâm toplumunda felsefi eserlerin de tercüme edilmesiyle artık saf zihinler bulanmaya başlamış, akideyle ilgili birtakım kafa karıştırıcı sorular sorular hale gelmiştir. Bu aşamadan itibaren selefin tümünden kabulcü ve tefvîzci anlayışı bir anlamda toplumdaki ihtiyacı karşılayamaz olmuştur. Ancak hiçbir değışimin ve yeniliğın kolay ve sancısız olmadığı gibi bu değışim de kolay olmamıştır. Hiç şüphesiz onu zorlaştıran unsurun başında konunun akideye taalluk eden yönünün bulunmasıdır. Bu nedenle bir kısım âlimler, te’vili savunan âlimlere karşı sözlü ithamlarda bulunurken bir kısmı da çok katı bir tavır sergileyerek, söylemin ötesinde onların cezalandırılmasına hükmetmişlerdir. Örneğın hadis ve kelâmcı kimliğiyle tanınan sefif ulemasından İbn Huzeyme (ö. 311/924) te’vil ve teşbihi temelden redderek Allah’ın yedi kat semanın üstünde istivâ ettiğini kabul ve ikrar etmeyenin küfrüne hükmetmiştir. Böyle bir kimsenin önce tövbeye davet edilmesi aksi halde öldürölüp Müslüman ve zimmet ehlinin kokusundan rahatsız olmaması için mezbeleliğe atılmasına³⁰¹ dair fetva vermiştir.

299 Ebû Hanîfe, **el-Fıkhu’l-ekber**, thk: Muhammed b. Abdurrahman el-Hamîs, Mektebetü’l-Furkan, Birleşik Arap Emirlikleri, 1999, s. 27; krş., Metin Yurdagür, “Haberî Sıfatları Anlama Metodu”, **Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, Kayseri, 1983, 260-261.

300 Ömer Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, **İ.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi**, sayı 1, 1999, s. 135.

301 Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, **Kitâbü’l-arş**, thk: Muhammed b. Halife et-Temîmî, el-Câmiatü’l-İslâmiyye, Medine 2003, C.II, s. 3255; İbn Huzeyme ve arkadaşları tarafından ortaya konan tavissiz sefifî tavrın, dönemin fikrî atmosferi üzerinde olumsuz etkiler bıraktığı söylenebilir.

Selef içerisinde mu'tedil tavrı benimseyen Ebû Hanîfe'nin itikatta usûlünü geliştiren İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) haberî sıfatların bir kısmında tefvîz diğer kısmında ise te'vîl yolunu benimsemiştir.³⁰² Ebû'l-Hasan Eş'arî'nin (324/935)³⁰³ ise i'tizalden ayrıldıktan sonraki ilk döneminde kendisini, sıfatları te'vil hususunda salt yorumcu Mu'tezile'nin tam karşısında konumlandırmaya çalıştığı görülür. Bu yüzden kendisini yoruma kapatarak sonraki kelâmcıların söz konusu sıfatları nimet, kuvvet, kudret gibi yorumlamalarını fâsid yorum olarak kabul edip bu düşüncesini delillerle ispatlamaya çalışmıştır.³⁰⁴ Eş'arî'nin bu düşüncesini *el-İbâne* adlı eserinde görmek mümkündür. Ona göre yed, vech, ayn ifadeleri naslarda geçtiği üzere bırakılmalı, keyfiyet ve tanımlama olmaksızın kabul edilmelidir.³⁰⁵

Allah'ın zâtını yaratıklara ya da sıfatlarını yaratıkların sıfatına benzeten Müşebbihe fırkalarıyla, bir cihete sahip olma, uzaklık, yakınlık gibi cisimlere ait özelliklerle Allah'ı niteleyen Mücessime'nin haberî sıfatlara yaklaşımı da lafzın zahirinden hareketle olup te'vile yönelmedikleri için yine bu kategoride yer

Çünkü böyle katı bir yaklaşım sonucu oluşan fikri ve toplumsal baskı altında te'vili savunmanın birtakım sıkıntılar doğuracağı muhakkaktır. Zamanla havanın kesafetinin biraz daha açılmasıyla birlikte te'vil dile getirilmeye başlanmış ve hatta tavizsiz anlayış taraftarları ağır tenkitlere maruz kalmıştır. Örneğin Fahreddin Râzî, İbn Huzeyme'yi söz konusu görüşleri sebebiyle anlayışı kıt, ifadesi bozuk bir kimse olarak nitelendirirken, onun kaleme aldığı *Kitâbü't-Tevhid* adlı eseri için de *Kitâbü's-Şirk* ifadesini kullanması, (Bkz., Fahreddin Râzî, **Mefâtihu'l-ğayb**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1999, C.XXVII, s. 582; Mustafa Işık, "İbn Huzeyme", **DİA**, 1999, XX, s. 80) düşüncenin seyrini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu gün de Fahreddin Râzî'nin eleştirilerini hak eden kendi dünyalarında oluşturdıkları katıksız Tevhid anlayışını yegâne hakikat olarak sunmaya çalışan, belli mahfillerin varlığı ve faaliyetleri bilinmektedir.

302 Bkz., Mâtürîdî, **Kitâbü't-tevhîd**, 38-39, 89-96.

303 Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin haberî sıfatlar konusunda farklı görüşlerinin olduğu dikkat çekmektedir. Zira Eş'arî'nin hayatında üç dönem vardır: Birincisi: i'tizal halidir ki, bundan döndüğü bilinmektedir. İkincisi: Bütün sıfatları teşbih ve keyfiyetten uzak olarak Selef metodu üzere ispat etme dönemdir. Eş'arî'nin i'tizalden sonra Selefilîğe kaydığı ve içinde katı selefi görüşlerle te'vilsiz sıfat anlayışının yer aldığı *el-İbâne an usûli'd-diyâne* adlı eserini bu dönemde yazmış olması kuvvetle muhtemel görülmektedir. Üçüncüsü ise hayat, ilim, kudret, irâde, semî', basar ve kelâmdan ibaret olan yedi aklî sıfatı isbat edip, vech, yedeyn, kadem, sâk gibi haberî sıfatları te'vil ettiği dönemdir. (Bkz., Metin Yurdağur, "Haberî Sıfatları Anlama Metodu", **Erciyes Üniv., İlahiyat Fak., Dergisi**, Kayseri 1983, 261-262.

304 Eş'arî, **el-İbâne** s. 57-58.

305 Eş'arî, **a.g.e.**, s. 55-60.

almaktadır.³⁰⁶ Zaten fırkalar içerisinde Mu‘tezile’nin ilk hedefinde özellikle teşbih ehli ve tecsim ehli olarak adlandırılan Müşebbihe ile Mücessime mensupları vardır.

İkincisi halefin benimsediği te’vil tavrıdır. Başta Mu‘tezile kelâmcıları olmak üzere Ehl-i sünnetin kahir ekseriyetinin tarihi şartlar çerçevesinde, ihtiyaca binaen haberî sıfatları te’vil ettikleri görülmektedir. Sünnî kelâmcılardaki bu tavır değişikliği zamanın değişmesiyle ahkâmın değişebileceği ilkesine örnek teşkil etmektedir. Nitekim seleflerince te’vil yapanların ta’tille itham edilmesine³⁰⁷ rağmen görülen lüzum üzerine te’vilin uygulanmaya başlanması anlamlıdır.

Söz konusu değişimin başladığı tarih için her ne kadar Ebü’l-Meâlî Cüveynî işaret edilmiş olsa da³⁰⁸ son yapılan araştırmalar bu tarihin İbnü’l-Fûrek’e (ö. 406/1015)³⁰⁹ hatta ondan daha önce Eş‘arî’ye dayandığını işaret etmektedir. Dolayısıyla Eş‘arîlerin te’vili erken dönemlerde kabul ettiklerini söylemek mümkündür. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin Mu‘tezile’den ayrıldıktan sonra selefî bir tavrı benimsediği bilinmektedir. Ancak bir süre sonra kendi sistematüğünü kurduğu ve bu aşamada birtakım ilahi sıfatlarda te’viller yaptığı tespit edilmiştir.³¹⁰

Mâtürîdîler açısından durum izaha ihtiyaç bırakmayacak kadar belirgindir. Zira haberî sıfatların te’viline dair ifadeler Sünnî tefsirler içerisinde ilk olarak İmam Mâtürîdî’nin *Te’vilâtü’l-Kur’an* adlı tefsirinde, ilgili âyetler bağlamında çokça görülmektedir. Ayrıca *Te’vilât*’tan önce yazdığı *Kitâbü’t-tevhîd* adlı eserinde “İspat ve Teşbih” başlığı altında yer alan “...Zât’a bir mana nisbet eden kimse, gerçekte ta’tîl anlayışını reddetmiş demektir. Bununla birlikte bundan bir teşbih de doğmaz.

306 İbn Haldûn, **Mukaddime**, C.II, s. 644

307 Ebû Hanîfe, **el-Fıkhu’l-ekber**, s. 27.

308 İbn Teymiyye, **Mecmû’l-fetâvâ**, thk: Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Medine 1995, C.IV, s. 88; Lakin Cüveynî’nin hayatında eski ve yeni olarak adlandırılabilir iki farklı dönem vardır. Önceleri kabul ettiği te’vili ömrünün sonunda yazdığı *el-‘Akıdetü’n-Nizâmiyye* eserinde reddettiği ve selefî üslubu yani tefvîz tavrını benimsediği görülür. (İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, **Risâle fî isbatî’l-istiva ve’l-fevkiyye**, thk. Ahmed Muaz b. Alvan Hakkı, Dâru Tavik, Riyad 1998, s. 64).

309 Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Fûrek”, **DİA**, 1999, C.XIX, s. 495-498.

310 Hikmet Y. Mavil, “Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin Kelâm Sistemi ve Kaynakları”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011, s. 62-66.

Allah'ın isimlerinde de durum aynıdır”³¹¹ ifadesi ve konu etrafındaki beyanlarından Mâtürîdî'nin te'vile imkân tanıdığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden Mâtürîdî'nin haberî sıfatlar konusundaki tavrını önce-sonra şeklinde ayırmak yerine bir kısım sıfatları te'vil edip diğerlerinde te'vile gitmediğini söylemek daha doğru görünmektedir.

Öte yandan Mâtürîdî'nin tefsir ve kelâma dair söz konusu eserleri incelendiğinde onun te'vil meselesine yeni bir boyut kazandırdığı dikkati çekmektedir. Şöyle ki: Mâtürîdî, istivâ âyetiyle ilgili her iki eserinde de isabetli ya da isabetsiz ayırımı yapmadan muhtelif te'villere yer vermiş, onları toptan reddetmemiştir. Kendi görüşünü aktarırken tenzih anlayışını öne çıkararak teşbihi nefyetmiş, “istivânın te'vilinde herhangi bir yoruma kesinlik vermeyiz” diyerek bahsettiği yorumlardan birisi olabileceği gibi, “bize ulaşmayan başka yoruma da müsait olabilir, biz Allah'ın muradı ne ise ona iman ederiz”³¹² ifadesiyle muhtemel olan farklı yorumların önünü açmakta, kendi yorumuna kesinlik atfetmemektedir. Bir başka ifadeyle müteşabih olan bir metne dair ifadesini hakikatın merkezine koymamış, hakikatı kendisinin temsil ettiğine dair kesinliğe yol açacak ifadelerden kaçınmış, te'vilde kesinliğe gitmeden tevakkuf etmiştir. Bu tevakkuf, selefîn tavrından farklı olup te'vilden kaçınmak ya da sükût ederek marifet ehline teslim kabilinden olmayıp aklın aktif olduğu bir düşünme ameliyesinin ardından te'vile yönelmektir. Yalnız bu aşamada muhtemel birtakım manalar sıralandıktan sonra mutlak hakikatın bunlardan hangisi olduğu noktasında hüküm vermek için acele etmeyip tevakkuf etmektir. Sebebi ise daha bize ulaşmayan bir bilgi/haber/yorum ihtimalinin olasılığıdır.³¹³ Ona göre bu çeşit bir tevakkuf, yani daha güzel yorum muhtemel iken mevcut yorumlardan birine hamletmek yerine, - doğru olma ihtimali olmasına rağmen- bu noktada kesin hüküm vermekten kaçınılması da imtihan çeşitlerindendir. Zira Allah, mükellefleri bazı hususları anlamakta ileri gitmeyip duraksamayla (tevakkuf) imtihan etmiştir. Huruf-u mukattaa

311 Mâtürîdî, **Kitabü't-tevhîd**, 38-39.

312 Mâtürîdî, **a.g.e.**, s. 94; Mâtürîdiyye Mezhebinin önemli isimlerinden Nureddin es-Sâbûnî de (ö. 580/1184) yapılan te'vilin Allah'ın muradı olduğu konusunda kesin hüküm vermekten kaçınmayı halefin benimsediği yol olarak zikretmiştir. (Bkz., Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 70).

313 Kelâmcılara göre bu da bir çeşit te'vildir (bkz. İlyas Çelebi, “Sıfat”, **DİA.**, C.XXXVII, s. 105). Ancak bu tür te'vil anlayışının gerek sonraki dönemde görülen te'vilden gerekse de Mu'tezile'nin te'vil anlayışından farklı olduğu açıktır.

ve müteşabih âyetler de bu türden ifadelerdir.³¹⁴ Yani ona göre müteşabih ifadeleri tam olarak ihata etmesi mümkün olmayan insanın bir anlamda haddini bilmesi onun imtihanıdır. Bu aynı zamanda nihai hüküm açısından Mâtürîdîlerle Mu‘tezilîler arasındaki en büyük farka da işaret etmektedir.

Yorumda kesinliği benimseyen Mu‘tezile’yi Mâtürîdîlerden ayıran husus akla hüküm koyma yetkisini vermeleridir. Mâtürîdîler aklın mevcut hükmü anlamaya yarayan bir alet olduğunu kabul etmiş ve müteşabihatı anlama yolunda sarfedilen bu gayreti önceden var olan hükmü idrak çabası olarak görmüş, bu yüzden de söz konusu durumlarda kesin hüküm vermekten kaçınmışlardır.³¹⁵

Mu‘tezile ise haberî sıfatlar olarak adlandırılan, lafız anlamları itibariyle teşbih ve tecsîme sebebiyet veren söz konusu sıfatların akla ve Arap dili gramerine aykırı olmamak üzere Allah’ın zâtına hâlel getirmeyecek tarzda te’vil edilmesini zaruri görmüştür.³¹⁶ Zira yorumlarıyla teşbih ve tecsîme düşen bir kısım lafızcılara karşı ulûhiyyetin layık olduğu şekilde savunulması gerekli hale gelmiştir. Bu amaçla toplumsal bir ihtiyaç halini alan te’vil hareketini İslâm düşünce tarihinde ilk defa başlatanların Mu‘tezile kelâmcıları olduğunu söylemek mümkündür. Bu üslubun onlardan sonra diğer sünnî ekoller tarafından da benimsendiği anlaşılmaktadır. Sonuçları itibariyle düşünüldüğünde Mu‘tezile’nin bütün eleştirilebilir yönlerine rağmen te’vil konusundaki bu girişimlerinin gayet başarılı sonuçlara vesile olduğunu belirtmekte fayda var.

Kur’an’ın ilgili âyetlerinde i’tizâlî görüşlerini ifade eden Zemahşerî de âyetlerde Zât-ı Bârî’nin sıfatı konumunda geçen ifadeleri Arap dilinin inceliklerini kullanarak uygun olanlarını te’vil etmiş, bir kısmını mecaz veya istiare olarak

314 Mâtürîdî, **Kitâbü’t-tevhîd**, s. 89-96; Bkz., M. Kemal Atik, “Te’vilâtü’l-Kur’an Çerçevesinde Mâtürîdî’nin Müteşâbih Âyetleri Anlayışı”, **Erciyes Üniv. Sos. Bil. Enst. Dergisi**, 1989, sayı 3, s. 320-325; ayrıca bakz., Şaban Ali Düzgün, “Mâtürîdî’nin Kur’an Yorum Yöntemi”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, Cilt 10, Sayı 1, 2012, s. 6-7.

315 Kılıç Aslan Mavil, **Klasik Dönem Mâtürîdiyye Kelâmında Te’vil Anlayışı, Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012, s. 362.

316 Kâdî Abdülcebbâr, **Kitâbu fadli’l-i’tizâl**, thk: Fuad Seyyid, Tunus 1974, s. 152-153; Recep Önal, “Kelâm Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebü’l-Muîn Nesefî’nin Konuya Bakışı”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, Cilt 14, Sayı 2, 2016, s. 386.

yorumlamış, bu kalıba sığmayanları da tasvir ve tahyil (hayali, temsili anlatım) olarak nitelendirmiştir.³¹⁷

Örneğin Kur'an'da geçen Allah'ın yed'i (yedullah, bi-yedihi, bi-yedike),³¹⁸ iki eli (yedahu, bi-yedeyye),³¹⁹ ellerinden (eydiyena),³²⁰ ve avucundan (kabzatuhu)³²¹ bahseden âyetleri istiare,³²² kinâye,³²³ mecaz,³²⁴ temsil³²⁵ ve tahyil³²⁶ olarak nitelendirmiştir.

Mu'tezilî gelenek içerisinde önemli bir yeri olan Kâdî Abdülcebbar ise yed kavramının cisimlerle ilişkili bir kavram olduğunu belirterek cisme ait bir uzuv anlamı yerine lügatta geçen uygun anlamı vermeyi tercih etmiştir. Ona göre yed kelimesine kuvvet ve kudret anlamı vermek daha uygundur.³²⁷ Bu bakımdan Kâdî

317 Celil Kiraz, "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsil, Mecaz ve İstiare Algılamaları", **Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 17, Sayı 2, 2008, s. 524.

318 Âl-i İmrân 3/26, 73; Maide 5/64; Mü'minûn 23/88; Yasin 36/83; Feth 48/10; Zâriyât 51/47; Hadid 57/29; Mülk 67/1.

319 Maide 5/64; Sad 38/75.

320 Yasin 36/71.

321 Zümer 39/67.

322 "Görmediler mi ellerimizin yaptıklarından (eydiyena) kendilerine nice hayvanlar yarattık da kendileri onlara malik olmaktadırlar"? (Yasin 36/71).

323 "Yahudiler "Allah'ın eli bağlıdır (Allah cimridir)" dediler. Kendi elleri bağlandı ve söyledikleri sözden ötürü lanetlendiler. Hayır, Allah'ın iki eli de açıktır, dilediği gibi verir". (Maide 5/64) Zemahşerî, burada geçen elin bağlı ya da açık olmasının cimrilik ve cömertlikten kinaye olduğunu ifade etmektedir. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.1, s. 641).

324 "Mutlak hükümler elinde olan Allah, yüceler yücesidir ve O'nun her şeye gücü yeter." (Mülk 67/1) Zemahşerî hükümler elinde bulundurmaya ihata etme anlamında mecaz olarak te'vil etmektedir. (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 562).

325 "Böylece Kitap ehli, kendilerinin, Allah'ın lutfundan hiçbir şeye malik olmadıklarını, bütün lutfun, Allah'ın elinde olduğunu, onu dilediğine vereceğini bilmezlik etmesinler. Allah, büyük lutf sahibidir (Hadid 57/29). Zemahşerî âyette geçen yed kelimesine "dilediğine verme" tasarrufuna malik olma anlamı vermektedir". (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 470).

326 "Şüphesiz sana biat edenler, ancak Allah'a biat etmişlerdir. Allah'ın eli, onların ellerinin üzerindedir..." (Feth 48/10); "Allah'ı gereği gibi bilemediler. Hâlbuki kıyamet günü yer, tamamen O'nun avucu içindedir, gökler de sağ elinde dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından uzak ve yücedir" (Zümer 39/67); Bu âyetlerde geçen yed, kabza, yemin ifadelerini Zemahşerî, Allah'ın güç ve iktidarının temsili ve canlandırmaya dayalı (tahyili) anlatımı olarak yorumlar. Müellifin maksadını açıklarken kullandığı "tahyili ve temsili anlatım" tabirini İbnü'l-Müneyyir, "Allah'ın zâtına yakışmayan, O'nun hakkında inkâr ve şüphe uyandıran, hiçbir şekilde kullanımı caiz olamayan bir üslup/yorum" olarak değerlendirmiştir. Tîbî ise İbnü'l-Müneyyir'in bu eleştirisine katılmayıp, tahyili anlatımı "bir şeyin hakikatini canlandırmak, tasvir etmektir" şeklinde tanımlamıştır. Öyleyse buradaki tahyili anlatımdan kasıt, sıfatların anılması esnasında kalbin korku ve heybetle dolması için Allah'ın azametinin zihinde hayal edilerek canlandırılması olarak yorumlanmıştır. (Tîbî, **Fütûhu'l-ğayb**, C.XIII, s. 430)

327 Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s. 219-220.

Abdülcebbâr ve Zemahşerî ile sünnî müfessirler arasında Kur'an'ı te'vil etme, Allah'ı teşbih ve tecsimden koruma anlamında benzer bir yorumlama söz konusudur. İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284), *el-Keşşâf*'ta yer alan itizâlî görüşleri tespit ve Eş'arîlerin usûlü açısından tenkit sadedinde yazdığı *el-İntisaf*³²⁸ adlı haşiyesiyle, Tîbî'nin (ö. 743/1343)³²⁹ yazdığı *Fütuhu'l ğayb fî'l-keşf an kınâi'r-rayb* adlı şerhte de konuyla ilgili yerlerde gerekli te'villerin yapıldığı görülmektedir. Yapılan bu yorumların ekserisinde müellifle paralel izahlara yer verilmiştir. Bir kısmında ise Zemahşerî'nin açıklamasını yeterli görüp ayrıca bir kanaat belirtmeyi gerekli görmemişlerdir. Şerh ve reddiye kabilinden yazılan bir eserde, şerh edenin kendi düşüncesine uymayan yerde susması, müellifin görüşünü ikrar ettiği anlamına geleceğinde şüphe yoktur. Böyle bir yerde de şârihin konuya temas etmemesi aynı fikri benimsediği anlamında yorumlanabilir.

Allah'ın yüzü (vech, vechullah)³³⁰ ifadesinde Mu'tezile'den Ebü'l-Huzeyl Allâf,³³¹ Zemahşerî ve Kâdî Abdülcebbâr³³² ile birlikte Ehl-i sünnetin de aynı anlamı verdiği görülmektedir. Sünnî müfessirlerden Mâtürîdî ve Neseî ile Zemahşerî arasında bahsi geçen kavram çerçevesinde bir farklılık göze çarpmamaktadır. Her iki ekol de teşbih ve tecsîme götürecektir anlamı vermekten kaçınmış, "vech" lafzının geçtiği yerleri bağlamına göre Allah'ın zâtı,³³³ rızası³³⁴ ve kıblesi³³⁵ şeklinde yorumlamışlardır. Örneğin Mâtürîdî, Allah'ın yüzü ifadesinin, Allah'ın zâtı, Allah'ın yüzü, Allah'ın rızâsı, Allah'ın kıblesi ya da Allah'ın rızası talep edilerek yapılan

328 Eserin tam adı: **el-İntisâf fîmâ tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl**, *el-Keşşâf*'ın hamîşinde basılmıştır (Kahire 1966; Beyrut 1947; Lübnan1995).

329 Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, (Bkz. Halit Özkan, "Tîbî", **DİA**, C.XLI, s. 125-127).

330 İlgili âyetler: Bakara 2/115, 272; En'âm 6/52; Rad 13/22; Kasas 28/88; Rum 30/38-39; İnsan 76/9; Leyl 92/20.

331 Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 165.

332 Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s. 219.

333 "Rablerinin zatını/vechini isteyerek sabah akşam O'na yalvaranları kovma! Onların hesabından sana bir sorumluluk; senin hesabından da onlara herhangi bir sorumluluk yoktur ki onları kovup da zalimlerden olasın (En'âm 6/52). O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır". (Kasas 28/88).

334 "Akrabaya, yoksula, yolcuya (zekât ve sadakadan) hakkını ver. Allah'ın yüzünü (rızasını) isteyenler için bu, daha hayırlıdır ve onlar başarıya erenlerdir. İnsanların malları içinde, artması için verdiğiniz riba, Allah katında artmaz. Ama Allah'ın yüzünü (O'nun rızasını) isteyerek verdiğiniz zekât (a gelince); işte (onu verenler sevaplarını ve mallarını) kat kat artıranlardır". (Rum 30/38-39).

335 "Doğu da Allah'ındır, batı da. Her nereye dönerseniz Allah'ın vechi (kıblesi) orasıdır". (Bakara 2/115).

ameller gibi te'villere yer verir, tercihinin bu anlamlardan hangisi olduğunu ihsas ettirmez.³³⁶

Haberî sıfatlar arasında sayılan bir diğer konu “ayn” (aynallah) meselesidir. Kur'an'da aynî (gözüm)³³⁷ ve â'yünina (gözlerimiz) şeklinde kullanılmıştır.³³⁸ Üç yerde Hz. Nuh'a verilen gemiyi yapması emriyle, bu geminin suyun üstünde yüzdürülmesi bağlamında; bir yerde Hz. Mûsâ'nın sandığa konulması emriyle ilişkili; başka bir yerde ise Peygamberimize hitaben zikredilmiştir. Mu'tezile tenzih açısından bakarak Allah'a göz isnat etmenin caiz olmadığı noktasında birleşmiştir. Onlardan bir gruba göre, “Allah'ın iki gözü vardır” denilemez, velev ki iki gözü olsa bile durum değişmez.³³⁹ Kâdî Abdülcebâr'a göre “ayn” lafzı ilim anlamındadır.³⁴⁰ Keza Ehl-i sünnet âlimleri yaratılmışların özelliklerinden olan bir organı literal anlamıyla Allah'a nispet etmekten kaçınmışlardır. Bu yüzden söz konusu âyetlerde geçen göz anlamındaki “ayn” kelimesi ve türevlerinde ittifakla te'vil yapmışlardır. Mâtürîdî mezhebinin kurucusu olan İmam Mâtürîdî ayn'ı bir yerde Allah'ın ilmi,³⁴¹ diğer yerlerde ise koruma, kefil olma ve gözetim altında tutma³⁴² anlamında te'vil etmiştir.

Zemahşerî ilgili yerlerin tamamını Allah'ın himaye etmesi ve gözetim altında tutması fikri etrafında açıklamaya çalışmıştır.³⁴³ Ondan sonra gelen sünnî müfessirlerden Nesefî³⁴⁴ ve Tîbî'nin³⁴⁵ de “ayn” lafzına “himaye etme ve gözetme” anlamı verdikleri görülmektedir.

336 Mâtürîdî, **Te'vilât**, C.I, s. 545.

337 Tâhâ 20/39.

338 Hûd 11/37; Mü'minûn 23/27; Tûr 52/48; Kamer 54/14.

339 Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 195.

340 Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s. 218-219.

341 Mâtürîdî, **a.g.e.**, C.VII, s. 282.

342 Mâtürîdî, **Te'vilât**, C.VII, s. 282, 464-465.

343 “Mûsâ'yı sandığa koy; sonra onu denize (Nîl'e) bırak; deniz onu kıyıya atsın da benim düşmanım ve onun düşmanı olan biri onu alsın. (Ey Mûsâ! Sevilmen) ve benim nezaretimde, (gözetim ve kontrolümde) yetiştirilmen için sana kendimden sevgi verdim”. (Taha 20/39). Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 377; C.III, s. 62; C.III, s. 179; C.IV, s. 404.

344 Ebû'l-Berekât Nesefî, **Medarikü't-tenzîl**, C.II, s. 265; C.III, s. 388.

345 Tîbî, **Fütûhu'l-ğayb**, C.XV, s. 65-66; C.X, s. 572

Zemahşerî yukarıda bahsedilenlerden başka Kur'an'da geçen diğer haberî sıfatları şöyle yorumlamıştır:

İstivâ: İtidal ve istikamet,³⁴⁶ Allah'ın azametindeki mananın ziyade olması³⁴⁷ ve melîk³⁴⁸ anlamları vermiştir.

Yemîn: Allah'ın şanının yüceliğini tahyîl (hayale yaklaştırma) ve hissi temsil yoluyla anlatım vardır. Büyük ve yüce kabul edilen her bir mahlûkun O'nun azamet ve kudreti yanında küçük kalacağını temsil ve duyusal benzetme anlamı vardır.³⁴⁹

Cenb: Allah'ın zâtından kinayedir.³⁵⁰

İtyân: Allah'ın emir ve azabının gelmesi şeklinde yorumlamıştır.³⁵¹

Mecî: İlâhi kudretin delilleriyle saltanatının eserlerini göstermek anlamında temsili bir ifadedir.³⁵²

Habl (habl minallah, Allah'ın ipi): Allah'ın himayesi, zimmeti anlamındadır.³⁵³

346 “Sonra Allah buhar halindeki semaya doğru (dosdoğru) yöneldi (Fussilet 41/11) ;O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı. Sonra arzla semâ arasında herhangi bir şeyi yaratmayı murat etmeksizin doğrudan semâyâ yöneldi”.(Bakara 2/29)

347 “Rabbimiz o Allah'tır ki, göklerle yeri altı günde yarattı, sonra arşa istivâ etti. Emri tedbir (buyurduğunu) icra eder (yaratıklarını) yönetir ...” (Yûnus 10/3). Zemahşerî'ye göre bu âyette geçen istivâ lafzı, Allah'ın azametinin yüceliğine işaret eder. Öyle yücelik sahibi bir Zât ki, O'nun hüküm ve takdirinin dışında hiçbir şey gerçekleşmez. Âyetin devamında gelen “O'nun izni olmadan kimse şefaâtçi olamaz” ifadesi de yine O'nun izzeti ve büyüklüğüne delalet eder (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 317)

348 “Rahman arşa melik/hükümrân olmuştur” (Taha 20/5).

349 “Allah'ı gerektiği gibi takdir edemediler. Hâlbuki kıyamet günü, arz tamamen O'nun avucunun içinde/tasarrufunda olacak, gökler de O'nun eli'nde dörülüş olacaktır” (Zümer 39/67). Zemahşerî'ye göre âyet bir bütün olarak düşünüldüğünde el ve avuç kastı olmaksızın, Allah'ın şanının yüceliği üzerine vurgu ve azametini tasvîr anlamı taşıdığı görülür (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 137-139; C.I, s. 296-297; C.III, s. 401-402).

350 “(O gün günahkâr) nefsin şöyle demesinden sakının: “Allah'ın zatına karşı (O'na kullukta) kusur edişimden dolayı vah (bana). Gerçekten ben alay edenlerdendim” (Zümer 39/56).

351 “Onlar, ille buluttan gölgeler içinde Allah'ın (emrinin) ve meleklerin gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Hâlbuki bütün işler tekrar Allah'a döndürölüp götürülecektir” (Bakara 2/210); Tevbe 9/24; Nahl 16/33; Hud 11/105

352 “Rabb(in emri) geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman (her şey ortaya çıkacaktır)”. Fecr 89/22

353 “Onlar (Yahudiler) nerede bulunurlarsa bulunsunlar, Allah'ın himayesine/zimmetine ve insanların (müminlerin) himayesine sığınmadıkça kendilerine zillet (damgası) vurulmuştur; Allah'ın hismine uğramışlar ve miskinliğe mahkûm edilmişlerdir. Çünkü onlar, Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorlar ve

İstihyâ: Allah emrini îfâ etmekte imtina etmez, o işi yapmaktan utanan kimsenin yaptığı gibi geri kalmaz, yani çekinmeden doğru olanı yapar demektir.³⁵⁴

Nefs (nefsuhu): Allah'ın sair bütün zâtlardan müstakil olan zâtını ifade eder.³⁵⁵

Sâk: Allah'ın emrinin şiddetini ve giderek zorlaşacak olan durumu anlatmak için bir temsildir.³⁵⁶ Teşbih ve tecsim düşüncesini reddeden Zemahşerî'ye göre hakikatte ne bacak vardır ne de bacağın açılması. Ona göre Müşebbihe fırkası Allah'ın kendisine mahsus bir bacağının varlığını iddia etmiştir.³⁵⁷ Bu meyanda Zemahşerî, Horasan taraflarında iki düşüncenin öne çıktığından bahsetmektedir. Bunlardan birisi Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767)³⁵⁸ başını çektiği teşbih hareketidir. Diğeri ise Cehm b. Safvân öncülüğünde başlayan sıfatları nefyeden ta'til anlayışıdır.³⁵⁹ Zemahşerî, her iki anlayışı da reddetmekte, meseleyi edebî sanatlardan birisi olan temsil ile izah etmektedir. Böylece Zemahşerî, literal anlamıyla kullanımını doğru bulmadığı sâk kavramını te'vil etmekte ardından da teşbih ve nefy yolunu beminseyenlerin kimler olduğunu belirtmektedir. Burada Zemahşerî'nin ta'til düşüncesini benimseyen Cehm b. Safvân'ı işaret etmesi önemlidir. Dolayısıyla

haksız yere peygamberleri öldürüyorlardı. Bu da onların isyan etmiş ve haddi aşmış bulunmalarındandır" (Âl-i İmrân 3/112).

354 "Allah bir sivrisineği hatta onun ötesinde bir şeyi, bile temsil olarak kullanmaktan utanmaz" Bakara 2/26; "Ey inananlar, (rastgele) Peygamber'in evlerine girmeyin. Ancak yemek için size izin verilir de girerseniz (erkenden gelip) yemeğin pişmesini beklemeyin. Çağrıldığınız zaman girin; yemeği yeyince dağılın, söze dalmayın. Çünkü bu (davranışınız) Peygamberi incitiyor, fakat o, (size bunu söylemekten) utanıyordu. Fakat Allah hakkı söylemekten çekinmez..." (Ahzab 33/53).

355 "Müminler, müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin. Kim bunu yaparsa, artık onun Allah nezinde hiçbir değeri yoktur. Ancak kâfirlerden gelebilecek bir tehlikeden sakınmanız başkadır. Allah, kendisine/zâtına karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor. Dönüş yalnız Allah'adır. (Âl-i İmrân 3/28, 30; "(Onlara) Göklerde ve yerde olanlar kimindir? diye sor. "Allah'ındır" de. O, sizi marifetine ulaştırmayı (hidayet etmeyi) kendi zatına farz kıldı. Sizi, varlığında şüphe olmayan kıyamet gününde elbette toplayacaktır. Kendilerini ziyana sokanlar var ya işte onlar inanmazlar". (En'âm 6/12).

356 "Bacaktan açılacağı (işlerin güçleşeceği) ve secdeye davet edilecekleri gün (secde) edemezler" (Kalem 68/42).

357 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 582

358 Mukâtil b. Süleymân'ın teşbih ehlinden olduğu hususu tartışmalıdır. Cehm b. Safvân ile Allah'ın sıfatları konusunda yaptığı tartışmalardan hareketle kendisinin böyle bir nitelendirmeye tabi olduğu düşüncesi öne çıkmaktadır. (Bkz., Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleyman", **DİA**, 2006, C.XXXI, ss. 134-136)

359 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 582

özelde Zemahşerî'nin genelde ise Mu'tezile'nin ta'til anlayışını ve sıfatların mutlak nefyedilmesi fikrini benimsemedikleri ortaya çıkmış olmaktadır.

Hulasa Kur'an'da yer alan büyük çoğunluğuna yukarıda yer verdiğimiz haberî sıfatlar konusunda Ehl-i sünnet ile Mu'tezile'nin ulaştığı sonuçlar arasında ciddi bir fark göze çarpmamaktadır. Her iki ekolün de teşbih ve tecsim ehliyle te'vilde ileri giden Bâtınîyye'nin aşırılıklarına engel olacak şekilde, te'vil kozunu kullandıkları, mecaz, kinaye gibi edebi sanatlarla müphem lafızları vüzuha kavuşturdukları görülmektedir. Bu fikri birliktelik, kelâmî konular açısından aralarında ciddi görüş ayrılıkları olan iki ekolün belki de birbirine en yakın olduğu konuların başında gelmektedir.

Zemahşerî gibi diğer Mu'tezile ehlinin Arap dilinin inceliklerine olan vukûfiyetleri, belâğat ve fesahattaki maharetleri bilinmektedir. Sıfatlar meselesi de onların bu ustalıklarını sergiledikleri bir konu olmuştur. Hem görüşleri hem de eserleri Selefi gruplar hariç neredeyse tüm fırkalar tarafından başvuru bir kaynak durumundadır. Dil ile ilgili maharetleri yanında konu marifetullaha ait bir mesele olduğu için aklın da faal olarak kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Mu'tezile'nin bu hususta aklî ilkelere bağlı bir metot takip ettiği bilinmektedir.

Ehl-i sünneti temsil eden âlimlerin de kurucu imamları itibariyle te'vile taraftar oldukları anlaşılmaktadır. Her ne kadar Ebû Hanîfe tarafından haberî sıfatların keyfiyetsiz (bila keyf) ve icmâli olarak kabulü benimsenmiş olsa da ardından gelen Mâtürîdî'nin kesin tayine gitmeyen bir te'vil anlayışını kabul ettiği görülmektedir. Eş'arîliğin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ise *el-İbâne* adlı eserinde serdettiği düşünceleriyle başta reddettiği te'vile sonradan meylettiği anlaşılmıştır. Bununla birlikte her iki ekolün takipçileri tarafından te'vilin ilke ve yöntemleri itibariyle daha da ileriye taşındığını ve Mu'tezile'den çok da farklı olmayan bir düzlemde te'vili uyguladıkları müşahhas örnekler üzerinden aktarılmıştır.

B. ADALET (Adl)

Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden biri adalet ilkesidir. Söz konusu beş prensip içerisinde Zemahşerî'nin en fazla önem verdiği ve titizlikle korumaya

çalıştığı ilkelerin başında tevhid ilkesinin ardından adalet ilkesi gelir. İnsanın kendi fiillerinden mesuliyeti ve Allah'ın her türlü kötü fiillerden tenzihi bağlamında ele alınan konular adalet ilkesi bağlamındadır. Mu'tezilî kelâmcılara göre Allah'ın her şeyi bilmesine bağlı olarak bile bile kubhu yaratması mümkün değildir. Kötülüğü yaratmak da kötülüktür.³⁶⁰ Dolayısıyla Allah'ın kötülüğü yaratmayacağını savunan Mu'tezile bu düşüncelerini birtakım âyetlere de dayandırmışlardır.³⁶¹

Bilindiği üzere Mu'tezile kelâmcıları tarafından sıralanan beş esastan her bir ilkenin tesisinde muhakkak bir amaç/hedef gözetilmiştir. Söz konusu ilkelere bağlı olarak oluşturulan usûlle hem dinin savunulması hem de insanın yaratıcıya karşı mesuliyetinin sınırlarının belirlenmesi amaçlanmıştır. İ'tizâl ehlinin tevhid ilkesini ele alırken içeride ve dışarıda birtakım fırka ve dinlerin bu bağlamdaki yanlışlarını reddetme ya da düzeltme amacıyla konuyu ele aldıkları açıklanmıştır. Adalet ilkesi ise insana ait her türlü fiili yaratma işini ilâhî iradeye havale eden, yani her şeyi yaratan Allah'ın, kulların fiillerinin de yaratıcısı olduğunu savunan *cebrî* düşünceye³⁶² karşı insan hürriyetini öne çıkaran bir duruşu ifade etmektedir.³⁶³ Bu durumda kulun irâdesini büsbütün yok sayan cebir anlayışının tefrîte kaçan bir yorum olduğu ortadadır. Buna karşın Mu'tezile'nin ortaya attığı yaratmanın her türlüşünün insana ait olduğu düşüncesi de bir başka açıdan aşırılığı yani ifrâtı barındırmaktadır. Onların bu düşüncesindeki amacın adalet ilkesi çerçevesinde kötülüklerin yaratma ve sorumluluğu failin kendisine yani kula nispet edilerek Allah'ın kötülüklerden tenzih edilmesi olduğu anlaşılmaktadır.³⁶⁴

Ehl-i sünnetin ve seleflerinin kabul ettiği anlamda kaderin inkârını çağırıştırması nedeniyle bu düşünceyi savunanlara “kaderiyye” de denilmiştir.³⁶⁵ Ancak Mu'tezile bu isimle anılmayı asla kabul etmemiştir. Zemahşerî'nin de

360 Kâdî Abdülcebâr, **Kitâbu fadli'l-i'tizâl**, thk: Fuad Seyyid, Tunus 1974, s. 141

361 Bu âyetlerden bir kısmı şunlardır: Âl-i İmrân 3/18, A'râf 7/29, Ankebût 29/40, Mü'min 40/31, Fussilet 41/46.

362 Mu'tezile'ye göre, kulun fiili dâhil her şeyin planlanmış bir kader dâhilinde meydana geldiğini, buna bağlı olarak kulların fiillerini de Allah'ın yarattığını söyleyen Sünnî ekoller de onların Cebriyye tanımının kapsamında yer alır. (bkz., İrfan Abdülhamid, “Cebriyye”, **DİA**, C.VII, s. 205).

363 Kâdî Abdülcebâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, C.I, s. 32; Zühdi Cârullah, **Mu'tezile**, el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut 1974, s. 5.

364 Bkz., Kâdî Abdülcebâr, **Kitâbu fadli'l-i'tizâl**, thk: Fuad Seyyid, Tunus 1974, s. 141.

365 Bkz., Zehebî, **et-Tefsîr ve'l-müfessirîn**, C.I, s. 262.

mezhebine yönelik Kaderiyye nitelendirmesini kabul etmediği görülür. Hz. Peygamber'den nakledilen “Kaderîler bu ümmetin Mecûsîleridir”³⁶⁶ hadisini zikrederek her şeyi kadere nispet eden Cebriyye'nin dininden Allah'a sığındığını ifade eder. Onların kadere inkâr etmeleri ve her şeyi kadere yüklemeleri nedeniyle bu itâbı hak ettiklerini ileri sürer.³⁶⁷ Şems sûresinde iyilikleri ve kötülükleri ilham etmeyi Allah'a nispet edenlerin, kendi işlediği kötülüklerin faturasını Allah'a kesmeye çalışan Kaderîler olduğunu söylemektedir.³⁶⁸ İyilik ve kötülüğün Allah'tan olduğunu savunmayı Cebriyye ve Kaderiyye'nin işi olarak aktaran Zemahşerî, aynı zamanda her şeyi kadere yüklemenin kadere inkâr anlamı taşıdığına işaret etmektedir.

Kaderiyye olarak nitelendirilmeyi kabul etmeyen Zemahşerî, Kaderiyye fırkasının görüş ve düşünceleriyle aralarında bir bağ olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Buna bağlı olarak Kaderiyye adını kendilerinin aksine, her şeyi ilâhî kadere bağlayan grupların genel adı olarak zikretmektedir. Benzer yaklaşımı Bağdat ekolünün önde gelen isimlerinden Ka'bî ve Basrâ ekolünün son temsilcilerinden Kâdî Abdülcebbâr'da görmek mümkündür. Nitekim her ikisi de insan iradesini görmezden gelerek, iyi ve kötü bütün fiilleri ilahî kadere atfeden fırkaların asıl bu isimle anılması gereken fırkalar olduğunu ileri sürmüşlerdir.³⁶⁹ *Şerhu'l-usûli'l-hamse* adlı eserinde konuya özel bir yer ayıran Kâdî, “kaderî” nisbesinin ispat ismi oluşuna dikkat çekmektedir. Bu ismin Allah'ı kabih fiillerden tenzih eden kendileri için değil asıl ispat ehli yani her şeyi kadere yükleyen gruplar için olması gerektiğini çeşitli açılardan savunmaya çalışır.³⁷⁰ Dolayısıyla Mu'tezile'nin kendilerine nispet edilen bu ismi benimsemedikleri hatta üzerlerinden atmak için kelimenin isticakının yanında birtakım grupları niteleyen isim ve lakapların verilmiş özelliklerini de tahlil ederek bu ismin niçin kendilerine ad olarak kullanılamayacağını göstermeye çalıştıkları görülür.

366 Ebû Davud, Sünnet 17, (4691).

367 Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 29.

368 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s. 748.

369 Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, s. 373-374.

370 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 765-766.

Buna karşılık Sünnî akidenin önde gelen ismi olan Mâtürîdî de Mu‘tezile’nin söz konusu hadisin muhatabı olduğunu iddia etmiştir. Ardından bu iddiasını daha somut bir hale getirmek için Mecûsilerle Mu‘tezile arasındaki bağları tespite yönelmiş, bir taraftan da hadisteki Kaderiyye nitelendirmesinin Mu‘tezileyle ayniyetini kanıtlamaya çalışmıştır.³⁷¹ Şu kadar var ki Kaderiyye ile Mu‘tezile’nin kader konusunda sünnîliğin karşısında konumlanmış olmanın dışında ortak yanlarının olmadığını söylemek mümkündür. Özellikle konunun tam merkezini teşkil eden Allah’ın ezeli ilmi meselesi var ki, bilindiği üzere Mu‘tezilî kelâmcılar Allah’ın ezeli bir ilmi olduğunu, her şeyi önceden bildiğini inkâr etmemişlerdir.³⁷² Bunun yanı sıra Mu‘tezile’nin el-menzile prensibi de söz konusu iki ekol arasındaki ayniyetin olmadığını gösteren en önemli alâmet-i farika olarak zikredilebilir.³⁷³ Dolayısıyla Kaderiyye ile Mu‘tezile arasında ontolojik açıdan bir farklılık olduğu söylenebilir.

Nitekim Kaderiyye ile kendileri arasına duvar ören Zemahşerî’nin de bu tavrından mutlak olarak kaderi değil de özellikle kötülükleri (şerri) Allah’a nispet etmekten kaçınmayı kastettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Allah’ın ezeli ilmini ve bu ilminin Levh-i mahfûzda yazılı oluşunu³⁷⁴ ikrar ettiğini bu çerçevede dikkate almak gerekir. Şöyle ki; Kulların fiilleri hakkında Allah’ın hüküm vermesi ve onları takdir etmesinin anlamı, takdirini ve bu takdirinin Allah’ın ilmi ve Levh-i mahfûzda

371 Mâtürîdî, **Kitabü’t-tevhîd**, s. 401-404.

372 İrfan Abdülhamid, **İslam’da İtikadi Mezhepler**, s. 398-399; İbn Haldûn’a göre Mu‘tezile’nin irâde sıfatını reddetmesi kaderi de (kâinata cereyan eden her şeyin Allah’ın irâdesi ve bilgisi dâhilinde olduğu inancı) reddettikleri manasınadır. Bkz., İbn Haldûn, **Mukaddime**, trc: Halil Kendir, Ankara, 2004, C.II, s. 645. Hâlbuki Zemahşerî Allah’ın ezeli bilgisini inkar etmemektedir. Bu durum Mu‘tezile’nin eski görüşüyle yeni görüşü arasındaki değişime ve mezhebin normalleşme eğilimine örnek olarak verilebilir.

373 İbnü’l-Murtazâ, **Tabakâtü’l-Mu‘tezile**, thk: Susanna Diwald Wilzer, Beyrut 1961, Eserin mukaddimesi, s. 3.

374 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.III, s. 340; Zemahşerî levh-i mahfûzda yer alan bilgiyi ilâhi bilgiye konu olan malumun yazılmasından ibaret saymıştır. Yani ilâhi takdirin ve muradın yazılardan farklı olduğunu belirtmiştir. Bu huişus yine onların kulun fiillerini kendisinin yaratması fikriyle ilmin maluma tabi olduğu düşüncesiyle ilişkilidir. Örneğin “kötülük yapan ya da küfre düşen bir insanın hali Allah’a malumdur ancak onun bu durumu Allah’ın muradı ve takdiriyle değildir” demek istediği anlaşılmaktadır. Mamafih Zemahşerî, kader bahsinde çokça rastlanılan “kullar hakkında verilen hükmün kesin bir karara bağlandığı”, “kalemin kurumuş olduğu” gibi çoğunlukla rivâyetlere dayanan konu bağlamındaki meşhur ifadeleri de kullanmaktan çekinmemektedir. Bkz., Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.III, s. 398.

yazmasıdır.³⁷⁵ Dolayısıyla Allah-insan (ilâhî adalet-insan hürriyeti) denkleminde daha çok iki boyutuyla öne çıkan meselenin, insanî yönüne ilişkin Mu‘tezile’nin³⁷⁶ itirazı olmakla birlikte, ilâhî vechesinde sünnîlerle aralarında bir ihtilaf söz konusu değildir. Yani Mu‘tezile’nin kulun irâde ve hürriyetine yönelik Allah’ın müdahalesini kabul etmemesi, onun büsbütün Allah’ın ezeli ilmini inkâr ettiği anlamına gelmez. Aksine dinin siyasî istismara alet edilen bir meselesi hakkında insiyatif olarak ferdin hürriyet alanının ilâhî adâlet perspektifinde yeniden konumlandırma çabası olarak görülebilir.

Yukarıda da bahsedildiği üzere Mu‘tezile’nin, Allah’ın ezeli ilmi ve sonsuz kudreti noktasında bir itirazı söz konusu değildir. Mamefih bu yüce kudretin gölgesinde insanı pasifize eden, onu rüzgâr önünde rastgele savrulan yaprağa benzeten zorunlu kaderci, cebr anlayışını (fatalizm) reddeden Mu‘tezile, aynı zamanda bu algı üzerinden zulmetmeyi kendilerine hak gören irâdeye karşı özgür irâdeli, hürriyetini eline almış, sorumluluk sahibi bir fert anlayışını tesis etmeye çalışmıştır. Bununla birlikte irâde ve kudret sıfatları hakkındaki yaklaşımlarının Allah’a acz isnadı şüphesi doğurması nedeniyle yoğun eleştirilere maruz kalmıştır.³⁷⁷ Mu‘tezile, Allah’ın bilgisi tarafından ihata edilen ve bu bilgi muvâcehesinde fiil işlemeye mecbur bırakılan bir fert anlayışını insan hürriyetiyle taban tabana zıt bularak, fiilde yaratma iradesini insana nispet etmiş, yaratmada sorumluluğun da kula ait olduğunu savunmuştur.

Konuyla ilgili genel bilgilerden sonra Zemahşerî’nin adalet sıfatı etrafında ele aldığı problemlere bakıldığı zaman, bu meselede de onun ait olduğu mezhebî görüşlere sıkı sıkıya bağlı olduğu görülür. Müellifin, birbiriyle ilişkili konular olması nedeniyle adalet prensibi altında ele alınan hüsün-kubuh, salah-aslah, tevfiik-hizlân,

375 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 29.

376 Her ne kadar Zemahşerî kendilerine Kaderiyye denilmesinden hoşlanmasa da Galiye ve Muktasida olarak ikiye ayrılan Kaderiyye’nin mutedil olan grubuyla Zemahşerî’nin kader görüşü arasında paralellik göze çarpmaktadır. Zirâ onlar da ilâhî ilmin ezeliğini kabul etmekte ve insanların fiillerinin gerçek faili olduğunu iddia etmektedirler. Aynı şekilde emirle irâdeyi aynı görerek “Allah emrettiği şeyi aynı zamanda irâde eder” demişlerdir (bkz., İzmirli, **Yeni İlmî Kelâm**, s. 118). Ancak bu durum genel anlamda Mu‘tezile ile Kaderiyye’nin aynı oldukları anlamına gelmemektedir..

377 Ahmet Saim Kılavuz, “Adl”, **DİA**, C.I, s. 387-388.

hidâyet-dalâlet, hatm gibi kavramları Mu‘tezilî anlayışa uygun bir tarzda ele aldığı anlaşılmaktadır.

1. Hüsün-Kubuh

Bilindiği gibi farklı yönleriyle usûl ve fıkhn konusu olan hüsün-kubuh meselesini kelâmcılar da itikadî boyutuyla ele alırlar. Selefiyye ve Eş‘ariyye âlimlerine göre eşyanın/fiilin hüsün ve kubuh vasfını kazanmasının kaynağı şer‘idir.³⁷⁸ Diğer bir ifadeyle fiilin mahiyetinin, iyilik ya da kötülük vasfının doğrudan fiilin zâtına bakılarak tayin edilmesi mümkün olmayıp ancak Şârî‘ tarafından tespiti ve talimiyle bilinebilir. Akıl tek başına iyi ve kötüyü tespitinde hakem rolü göremez. Ancak başta Cehmiyye, Mu‘tezile ve İslâm filozofları olmak üzere aralarında Mâtürîdîlerin de yer aldığı düşünürlere göre hüsün ve kubuh aklîdir. Şârî‘ bildirmese de bir fiilin iyi ya da kötü olduğu akıl tarafından tespit ve tayin edilebilir.³⁷⁹ Böylece fiilin zâtî/ontolojik yapısı, iyilik ya da kötülüğün bilgisi/epistemoloji açısından bahsedilen firkalar arasında birtakım farklılıklar olduğu göze çarpmaktadır.

Meselenin bir de yükümlülük açısından âhirete bakan yönü olduğu unutulmamalıdır. Yani vahiy bildirmese de aklımızla fiilin iyi ya da kötü olduğunu bilmemiz, bizi âhirette sorumlu kılmak için yeterli olur mu? Bu tür fiiller nedeniyle hakkımızda sevap ya da günah terettüp eder mi?

Mâtürîdî bu noktada Mu‘tezile ve diğer adı geçen firkalardan ayrılmakta, teklifin akılla değil ilâhi emirle vâcip olduğunu savunmaktadır. Mu‘tezile ise ilâhi emir olmasa bile aklın ulaştığı bu bilgiye istinaden kişinin âhirette mes‘ul olacağını ileri sürmektedir.³⁸⁰ Yani onlara göre sorumlu tutulmak için vahyin gelmesi şart olmayıp vahiyle karşılaşmamış olanlar bile iman ve amelden mes‘uldürler. Ancak onların vahye dair bu yaklaşımları, vahyin gereksizliğini ileri sürdükleri anlamına

378 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 216.

379 İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, 1999, C.XIX, s. 60.

380 Ka‘bî, *Kitâbü’l-makâlât*, s. 292; Kemal Işık, *Mu‘tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967, s. 77-78. Ka‘bî, Dırar b. Amr ve Bişr b. Gıyâs’ın resûlün haberi ulaşmadan insanların akıllarıyla sorumlu tutulamayacaklarını ve bundan dolayı da azaba uğramayacaklarına ilişkin görüşlerini aktarır (bkz., Ka‘bî, *a.g.e.*, s. 292).

gelmemektedir. Aksine onların amacının vahyin getirdiği ilkelerin herkes tarafından kabul edilebilir esaslar olduğunu vurgulamak olduğu açıktır.³⁸¹

Esasında onların açtığı bu çığırın insan var olduğu sürece geçerliliğini hiç kaybetmeyecek olan bir savunma ve ispat yöntemi olduğu aşikârdır. Zira İslâm dışındaki diğer dinlerin ilke ve inançlarının pek çoğunun rasyonel olmayan yönlerini göstermek ve onlara karşı İslâm'ın hak din olduğunu ispatlamak için aklın öne çıkarılması, bu gün de Müslümanların en güçlü dayanaklarından birisidir. Keza İslâm'ın kendi içindeki mezhepsel ve tarihsel sorunlara karşı nassın ışığında rasyonel çözümler üretmek için güncel aklın rehberliğine olan ihtiyaç her daim kaçınılmaz olacaktır.

Zemahşerî'nin hüsün-kubuh tahliline bakmadan önce onun hakîm, fiil, hasen, kabih ve vacip kavramlarına yaptığı tanımlamalarını görmek konunun daha iyi mütalaa edilmesine katkı sağlayacaktır. Zira müellifin konuya geçmeden önce ilgili terminolojiyi tanımlamasından, vermek istediği mesajın doğru anlaşılmasını önemsemişti anlaşılmaktadır. Buna göre, hakîm “güzellik yönünü bilerek güzel olanı yapan” (el-hakîm: men yefalü'l-hasene, vehüve âlimün bi husnihi) demektir. Hüsün ve kubuhla ilişkili tanım verilen diğer terim de fiildir. Fiil “kudret sahibinden sâdır olan şey” (mâ hadese min kâdir) olarak nitelendirilmiştir. Böylece fiille kudret arasında bir ilişki kurularak hem insanın kendi fillerinden sorumluluğuna işaret edilmiş hem de kudreti olmayan sabîler ya da müşrik çocuklarının cezalandırılmayacağı meselesine zemin hazırlanmış olmaktadır. Aynı şekilde kuldânı sâdır olan fiili ortaya çıkaran kudretin Allah'a mı yoksa kula mı ait olduğu noktasında ihtilafların varlığı bilinmektedir. İlgili fiilde kulun tesirinin olup olmadığı sorusuna tanımda yer verilen “kudret” kaydıyla bir anlamda cevap verilmiş olmakta, fiilin kudret sahibi olan kula ait olduğuna işaret edilmektedir.

Hasen, “zemme müstehak olması düşünülme-yendir” (ma lâ medhale lehu fi istihkâkı'z-zemm). Kabih, “zemme müstehak olandır” (ma lehu medhalün fi

381 Tahsin Görgün, “Hüsün-Kubuh Meselesi”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sayı 5, 2001, s. 75.

istihkâkî'z-zemm). Vacip ise “kendisinin ihlaliyle zemmin hak edildiği fiildir” (ma lil ihlâli bihi medhalün fi istihkâkî'z-zemm).³⁸²

Yapılan bu tanımlamalardan sonra hüsün ve kubhun fiilin dışında ona ait bir sıfat mı yoksa fiilin zâtında bir vasıf mı olduğu müellifin, fiilin niçin güzel ve çirkin olarak adlandırıldığı sorusuna verdiği cevapta ortaya çıkmaktadır. Ona göre güzellik ya da çirkinlik nitelendirmesi eşyanın kendi zatıyla/tabiatındaki amaçla/illet (livechin) doğrudan ilişkilidir, zulüm zulüm olduğu için kötü, adalet de adalet olduğu için iyidir. Akıl sahipleri güzel fiilin güzelliğini, çirkin fiilin de çirkinliğini fiildeki bu amacı/illeti anladıkları zaman hiç düşünmeden kavrayabilir. Bu nedenle şânının yüceliğine rağmen zulüm ve abesin Allah’a isnadı, bu fiillerin işlenmesinden çok daha kötü olduğundan Allah’ın da kendisini kötülüklerden tenzih ettiğini belirtir. Görüşlerini destekleyen âyetleri şöyle sıralar:³⁸³

“Ben kullara asla zulmedici değilim.”³⁸⁴

“Sizi boş yere yarattığımızı mı sandınız?”³⁸⁵

“Göğü ve ikisi arasındakileri biz boş yere yaratmadık. Bu, inkâr edenlerin zannıdır.”³⁸⁶

Zemahşerî, “her şeyin yaratılışını güzel yaptı”³⁸⁷ âyetini de aynı minvalde tefsir etmiş, yarattığı her şeyin hikmetin gereği ve maslahatın O’nu sevkettiği şeyin neticesi olarak güzel olduğunu³⁸⁸ savunmuştur. Zemahşerî, fiilin ancak nehiy sebebiyle kötülük vasfı kazandığını savunan, kötülüğün akılla bilinmesini kabul etmeyenleri (Eş’arîler) ise Mücbire olarak nitelendirmiştir.³⁸⁹

Kur’an âyetlerinin tefsiri bağlamında Allah’ın kullarını saptırması ve dalâlete sevk etmesine dair yapılan yorumları kabul etmeyerek bu tür fiilleri zulüm olarak

382 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 25-26.

383 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 26.

384 Kâf 50/29.

385 Mü’minun 23/115.

386 Sâd 38/27.

387 Secde 32/7.

388 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 493.

389 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 26-27.

değerlendiren Zemahşerî, zulmün Allah’a isnadının imkânsız olduğunu belirtir. Ardından da Allah’ın âdil olduğunu ispatlamaya çalışır.³⁹⁰ Çünkü ona göre, her şeyi bilen Allah’ın zulmetmesi ve yine bilerek çirkin fiilleri işlemesi hikmete aykırıdır, ayrıca mümkün de değildir.³⁹¹

Zemahşerî sorumlulukla bilgi arasında kurduğu bu bağa dayanarak insanın bilmeden işlediği kötü fiilleri nedeniyle mazur görülebileceğini belirtir. Bilerek yapılan kötülüğün ise tövbe edilmeksizin affedilmeyeceğini³⁹² savunur.³⁹³ Ona göre beşer düzleminde dahi bilerek işlenen bir suça tolerans gösterilmiyorsa her şeyi bilen Allah’ın âlim vasfına rağmen kötü olan bir fiili işlemesi hiç mümkün değildir.

Öte yandan Mu‘tezile bilginleri adalet vasfının fiilde mi yoksa failde mi olması gerektiğini de tartışmışlardır. Allah’ın kabihi işlemeyeceğine ve yapmış olduğu fiilleri hikmetin gereğinin dışına çıkmadan yaptığına dair deliliniz nedir? sorusuna Zemahşerî’nin vermiş olduğu cevaptan onun adaletten kastının failde adalet olduğu anlaşılmaktadır. Bu takdirde adl mübalağa ifade eder. Yani failin her türlü fiillerinde adaleti öncelemesi, adalette mübâlağa etmesi, asla zulmetmemesi anlamı ortaya çıkar ki, böylelikle Allah’ın asla çirkin fiili işlemeyeceği, tercih etmeyeceği ve yaptığı her şeyin hasen olduğu ifade edilmiş olur. Ona göre Allah’ın, çirkin olan fiilin çirkinliğini bilip ondan müstağni olması ve kendisine vacip olanı yapıp vacibi ihlal etmemesi O’nun çirkin fiili işlemeyeceğine delildir. Durumu bu şekilde olan, çirkin fiil işlemez ve üzerine vacip olan şeyleri ihlal etmez.³⁹⁴ Burada Zemahşerî, Allah’ın fiillerinin kabih olamayacağını bir taraftan Allah’ın bilerek kötülüğü işlemeyeceğini söylemekle bilgi temeline dayandırmakta, diğer yandan da ihlal edilmesini mümkün görmediği zorunlu bir illetle Allah’ın fiillerini ta‘lil etmektedir. Bu ise Mu‘tezile’nin duyulur âlemde gayesiz bir fiilin abes olarak nitelendirilmesine dayanarak her ilâhi fiilde mutlaka bir illetin varlığına hükmeden anlayışını

390 Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 26

391 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 36; C.IV, s. 813.

392 Ehl-i sünnete göre o kişinin affı tövbe şartına bağlı olmaksızın Allah’ın irâdesine bağlıdır. Mu‘tezile ise tövbeyi şart koşturmaktadır.

393 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 509; C.II, s. 168.

394 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 27; Konunun aynı mefhumla ifadesi için bkz., Kâdî Abdülcebbar, **Mu‘tezile’nin Beş İlkesi**, C.II, s. 9.

yansıtmaktadır.³⁹⁵ Bir başka ifadeyle genelde Mu‘tezile özelde ise Zemahşerî tarafından, Allah’ın abesle iştiğal etmeyeceğini vurgulamak maksadıyla O’nun hikmetsiz iş yapmayacağı kabul edilmektedir.³⁹⁶ Ancak Allah’ın irâdesine yönelik bu yaklaşımın bir tür aşırılık barındırdığı ortadadır. Nitekim maslahat ve hikmetin güdümüyle hareket eden bir irâdenin mutlak anlamda bir özgürlüğünden bahsedilemeyeceği açıktır.

Zemahşerî’nin bu düşüncesini yazmış olduğu tefsirde pek çok âyet çerçevesinde savunmaya çalıştığı görülür. Örneğin Şems sûresinde nefse iyilik ve kötülüğün Allah tarafından ilham edildiği³⁹⁷ bildirilmektedir. Zemahşerî aklen kötü gördüğü fiillerin Allah’a isnadından kaçınmak için âyette yer alan Allah’ın iyilik ve kötülüğü ilham etmesini, birisinin iyi diğerinin kötü olduğunu anlaşılır kılması ve fehmettirmesiyle insana ikisinden birini seçme imkânı vermesi olarak yorumlamıştır. Böylece Allah’ın kötülüğü ilham etmediği düşüncesi desteklenmiş olmaktadır. Sûrenin devamındaki “Nefsini arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülöklere gömen de ziyana uğramıştır”³⁹⁸ âyetinde yer alan zamirin insana mı (nefs) yoksa Allah’a mı racî olduğu konusu Sünnî ve Mu‘tezile âlimlerince tartışılmıştır. Sünnîler zamirin hem insana hem de Allah’a racî olmasını caiz görmekle birlikte Allah’a ait olmasına dair delillerin daha kuvvetli olduğunu savunmuşlardır.³⁹⁹

Allah’ın kötölökle ilişkilendirilmesini kabul etmeyen ve bu hususu sık sık vurgulama ihtiyacı hisseden Zemahşerî, bir fiilde iki kudretin varlığını kabul etmemektedir. Bilindiği üzere sünnî düşüncede hâkim olan görüşe göre, fiil yaratma cihetiyle Allah’a irade ve amel cihetiyle kula aittir.⁴⁰⁰ Ayrıca yine onlara göre yaratma kudretinin Allah’tan başkasına nispet edilmesi de mümkün değildir.⁴⁰¹ Sünnîler tarafından savunulan bir fiilde iki makdûrun imkânı ve Allah’tan başkasının

395 Mâtürîdî, **Kitabü’t-tevhîd**, s. 275-276.

396 “ما من شئ خلقه الا هو مرتب على ما اقتضته الحكمة وأوجبه المصلحة” Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 493.

397 Şems 91/7-8.

398 Şems 91/9-10.

399 Mâtürîdî, **Te’vilât**, C.X, s. 543; Tîbî, **Fütûhu’l-ğayb**, C.XVI, s. 462; İbnü’l-Müneyyir ise hakikatte failin Allah olduğunu, Ehl-i sünnetin görüşünün de bu yönde belirterek Zemahşerî’nin mezhebi sâikle tezkiye ve tedsiyeye işini kula nispet ettiğini düşünmektedir. (Bkz., İbnü’l-Müneyyir, **el-İntisâf**, (*el-Keşşâf*’ın hamîşinde) C. IV, s. 748).

400 Ebü’l-Yüsr Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s. 151-154.

401 Neseffî, **Tabsiratü’l-edille**, C.II, s. 195.

yaratıcı olamayacağı anlayışına karşı Zemahşerî, kulun ihtiyârî fiillerinde tek bir failin olmasını savunmaktadır. Hiç şüphesiz meselenin arka planında işlenen fiilde sorumluluğun kime ait olduğu sorunu vardır. Ona göre fiilin icadında yaratma kudreti ve iradesinin kulun kendisinde olması mesuliyetin mantığı açısından daha isabetlidir. Söz konusu âyeti de bu mantığa göre te'vil eden Zemahşerî, nefsi tezkiye etmede ve saptırmada (tedsiye) zamirin insana racî olduğunu ispatlayarak Allah'ı tenzih etmeye çalıştığı görülüyor. Ayrıca failin Allah olduğunu iddia edenleri (ki burada kastettiği Ehl-i sünnettir) işledikleri günahın faturasını Allah'a çıkarmaya çalışanlar Kaderîler (Kaderiyye) olarak nitelendirmektedir.⁴⁰²

Bu durum daha önce de geçtiği gibi Mu'tezile'nin sünnîleri Kaderiyye'ye nispet etmesinde kullandıkları bir argüman olmuştur. Yeri geldikçe bu tür ithamları yapmaktan çekinmeyen Zemahşerî'nin, özellikle adalet ilkesi kapsamına giren Allah'ın kötülüğü yaratmayacağı, ya da kötülüklerin O'na nispet edilemeyeceği meselesine çok önem verdiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda kendileri tarafından savunulan tenzih anlayışının hem rububiyetin takdisi hem de adalet ve hikmetin gereği açısından daha isabetli olduğundan şüphe duymadığı açıktır. Dolayısıyla Kaderiyye nispesinin kendilerine değil de Allah'a kötülüğü nispet edenlere verilmesinin daha doğru olacağı inancındadır. Ka'bî ve Kadî gibi diğer Mu'tezile bilginlerinin de aynı minvalde savunma ihtiyacı duydukları ve karşı atak geliştirmeye çalıştıklarına yukarıda temas edilmişti.

Zemahşerî'nin arzu ettiği manayı isabette zaman zaman güçlük çektiği, böyle durumlarda meseleyi izah etmek için "örtülü güzellik" gibi ifadelerle sığındığı görülür. Örneğin Tegâbün 64/2 âyetinin tefsirinde yöneltilmesi muhtemel olan birtakım sorular etrafında kendi tezini savunmaya gayret eder. Ancak her sorunun cevabının en azından sorulan soru kadar kolay olmadığı bir gerçektir. Bir de meselede ön kabüller ve mezhebî sâikler etkili olunca verilecek cevabın girift olması kaçınılmaz hale gelmektedir. Burada da benzer bir durum müşahade edilmektedir. Zemahşerî, açıklamakta güçlük çektiği yerde güzellik yönünün gizliliği/örtülü hikmet çerçevesinde cevaplar vererek kendince ikna edici deliller üretmeye çalışmaktadır.

402 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 748.

Ayetin anlamı şöyledir: “Sizi yaratan O’dur. Böyle iken kiminiz kâfirdir, kiminiz mü’min. Allah yaptıklarınızı görmektedir.”⁴⁰³ Zemahşerî “kiminiz kâfirdir, kiminiz mü’min” ifadesini, mezhebî saikle ele almaktadır. Kulun ihtiyârî fiillerinde özgür olduğunu vurgulamak için “sizden küfürle ve onu işlemiş olarak gelecek olan da var; imanla ve onu işlemiş olarak gelecek olan da” şeklinde, “Allah yaptıklarınızı görmektedir” ibaresini ise “her ikisi de sizin kendi ameliniz olan, küfre düşme ve iman etme potansiyelinizi bilir” şeklinde açıklamıştır.⁴⁰⁴ Zemahşerî peş peşe sıraladığı birkaç muhtemel suale cevap vermeye çalışmaktadır. Buna göre:

“Küfrün gerçek failinin kullar olduğu kabul edildiğinde, Allah’ın ezeli ilminde kâfirlerin yaratıldıkları zaman küfürden başka bir tercihte bulunmayacakları bilgisi yer almasına rağmen, yine de onları yaratmasındaki sebep nedir?

Kabihi yaratmakla kabihin failini yaratmak tam olarak aynı şey midir?

Kabihin failini yaratmak kabih olan fiili işlemek değil midir? Aynı şekilde yol kesen ve haksız yere adam öldüren bir kimsenin eline kılıç veren kişinin o kılıçla işlenilen suçlarda bir sorumluluğu yok mudur?

Akıl sahipleri, kâtili kötiledikleri gibi onu cesaretlendiren ve ona bu imkânı sağlayanları da aynı şekilde hatta daha fazla kötülemezler mi? diye sorulursa, derim ki:

-Biz Allah’ın hikmet sahibi olduğunu, çirkin olan fiilin çirkinliğini bilip ondan uzak olduğunu biliriz. Yine O’nun her işinin güzel (hüsün) olduğunu biliriz. Kabih fiili irtikab edeni de O yarattığına göre, bu yaratmanın güzel olması veya güzel bir yanının olması icap eder. Güzellik yönünün bize kapalı olması, onun güzelliğinin olmadığı anlamına gelmez. Tıpkı hikmetin icabı yaratılmış olan pek çok mahlûkatın, varlık sebeplerindeki hikmeti bilmeyişimizin onların yaratılışındaki güzelliği ortadan kaldırmadığı gibi.”⁴⁰⁵

İbnü’l-Müneyyir’e göre “Zemahşerî tehlikeli sulara kulaç atmakta, engibeli arazideki â’ma gibi yol almaya çalışmaktadır. Söylediği sözler onun fiskını

403 Teğâbün 64/2.

404 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 533-534.

405 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 534.

artırmakta, buna karşın akli ve nakli delillerle kendisini savunmaya uğraşmaktadır. Hâlbuki getirdiği deliller kendisini yalanlamaktadır. Yine o, kıyas-ı gâib ale’ş-şâhid⁴⁰⁶ yaparak kabihî işleyen kimseyi yaratanın Allah olduğunu kabul etmektedir. Nitekim görünen âlemde çirkinlikle nitelendirilecek bir durum olan canî birisine kılıç vermekle Allah’ın kabih fiili işleyeni yaratmasını bir tutmuştur. Hâlbuki Allah’ın böyle birisini yaratmış olması Allah’ın fiilinin kabih olduğu anlamına gelmediği gibi Allah’ın ezeli ilmine mahsus bir hikmeti ihtiva etmesi mümkündür. Nitekim kulların fiilleri her ne kadar akıl sahipleri tarafından çirkinlikle itham edilse de Allah’ın mahlûkudur ve O’nun yaratmasında hikmetler vardır.”⁴⁰⁷ İbnü’l-Müneyyir, Zemahşerî’nin dolaylı olarak da olsa Allah’ın kötülüğü yaratan olduğunu kabul ettiğini ifade etmekte ancak kendisi de kötüyü ya da kötülük yapacağı bilinen birini yaratmanın gizli bir hikmet barındırdığına işaret etmektedir.

2. Hatm (Tab‘-ı kalb)

Kalbin hakikati kavrama yeteneğinin köreltilmesi⁴⁰⁸ anlamına gelen hatm ve tab‘ kavramları⁴⁰⁹ konusunda itikadî mezhepler çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Cebriyye mezhebi, Allah’ın ezelde iman etmeyeceğini bildiği kimselerin hidâyete ulaşmalarının Allah tarafından engellendiğini, imana yönelik gayret etseler bile imana muktedir olamayacaklarını⁴¹⁰ ileri sürmüştür.

Kulun fiillerinde düalist anlayışı benimseyen Ehl-i sünnet açısından meselenin izahının daha kolay olduğu görülür. Onların kulun kalbinde küfrün zulmetini yaratma anlamında ele aldıkları mühürleme işinin Allah’a nispeti, yaratmanın yalnızca O’na ait bir sıfat olmasıyla ilişkilidir. Nitekim sünnî akidede fiilde Allah’tan başka birisinin yaratıcı olarak vasıflanması mümkün olmadığı⁴¹¹ yukarıda ifade edilmişti. Bu nedenle onlara göre, âyetlerde bahsedilen mühür vurma

406 Kelâmda çokça kullanılan, bilinen bir şeyden (şâhid) bilinmeyen bir şeyi (gâib) çıkarma yöntemidir. Duyular ötesindeki bir şey hakkında, duyular âleminde bir varlık arasında benzerlik ilişkisi düşünülerek, aynı hükmü ona da uygulamak demektir. (Topaloğlu-Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 188).

407 İbnü’l-Müneyyir, **el-İntisâf**, (Keşşâf’ın hamîşinde) C.IV, s. 534.

408 Topaloğlu-Çelebi, **a.g.e.**, s. 296.

409 Konuyla ilgili Kur’an’da yer alan âyetler: Bakara 2/7; Nisâ 4/155; En’âm 6/25, 110; Mâide 5/13.

410 Ka’bî, **Kitâbü’l-makâlât**, s. 348.

411 Neseff, **Tabsiratü’l-edille**, C.II, s. 195.

(hatm, tab‘) kâfirlerin inkâra yönelik kendi kararları sebebiyle olmaktadır.⁴¹² Dolayısıyla meydana gelen fiilin kula ait olması hasebiyle sorumluk da kula aittir. Kulun zorla küfür ve isyana sevk edilmesi söz konusu değildir.

Kulun irâde hürriyetini öne çıkaran aynı zamanda Allah’a şerri nispet etmekten son derece sakınan Mu‘tezile’ye göre, kalplerin mühürlenmesi ve damgalanması mecâzi bir tabirdir.⁴¹³ Bu tabirle, inkâr ve isyanda ısrarla devam edenler, anlama yeteneği olmayan sağır ve körlere benzetilmiştir. Aksi takdirde kişiyle iman arasında Allah tarafından vâkî olabilecek bir engellenmenin adalet ilkesiyle çelişeceği belirtilmiştir. Âyetin bir tür mühürden bahsetmesi ise mevcut durum hakkında verilmiş olan bir haber,⁴¹⁴ kâfirlerin inat ve katıllıklarından kinaye⁴¹⁵ ya da bu duruma şahadet/shahit olma⁴¹⁶ şeklinde yorumlanmıştır.

Mu‘tezile’nin ileri gelenlerinden Vâsıl b. Ata, Ebü’l-Hüzeyl Allaf ve Kâdî Abdülcebbâr gibi⁴¹⁷ Zemahşerî’nin görüşü de Allah’ın irâdesinin ancak özünde iyilik (hüsün) bulunan fiillerle ilişkili olduğu, O’nun kötü fiilleri yaratmayacağı ve irâde etmeyeceği⁴¹⁸ yönündedir. Bu yüzden müellif, Bakara 2/7’de bahsedilen “kalpleri ve kulakları mühürleme” eylemini Allah’a isnad etmemek için çeşitli te’villere başvurmuş, mecaz çeşitlerinden istiâre ve temsîl olabileceğini belirtmiştir.

İkinci bir görüş olarak Zemahşerî, “belki de sonradan değil de doğuşla birlikte gelen cibillî/fitrî bir durumun ifadesi” şeklinde yorumlayarak ısrarla kalplerin

412 Mâtürîdî, **Te’vilât**, C.I, s. 376; C.II, s. 162; C.V, s. 179; Beyazizade Ahmed Efendi, **Usulü’l-münife li’l-imam Ebu Hanife**; tahk: İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2000, s. 58.

413 Neseff, **Medarikü’t-tenzîl**, C.I, s. 45.

414 Mâtürîdî, **a.g.e.**, C.I, s. 376; Yusuf Şevki Yavuz, “Tab‘-ı Kalb”, **DİA**, 2010, C.XXXIX, s. 287.

415 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.III, s. 318.

416 Ka‘bî, **Kitâbü’l-makâlât**, s. 347.

417 Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu’l-usûli’l-hamse**, s. 303, 420; Mâtürîdî, Kâ‘bî’nin de bu görüşü savunduğunu belirtmekte ve ona karşı argümanlar ileri sürmektedir (Bkz., Mâtürîdî, **Kitâbü’t-tevhîd**, s. 378).

418 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 98- 612-613; Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 13, 25, 27; İbnü’l-Müneyyir, Zemahşerî’nin Allah’ın kötülüğü irâde etmeyeceği tezini, kâinatta Allah’ın muradının dışında şeyler olduğunu ihsas ettirdiği için onu gizli şirke düşmekle itham etmektedir. (İbnü’l-Müneyyir, **el-İntisâf**, Keşşâf’ın hamşinde, C.I, s. 98- 612). Zira Sünnî düşünceye göre şerrin yaratılması değil kesb edilip işlenmesi şerdir. Allah’ın her şeyi yaratması anlamına insanın kendisi ve irâdî fiilleri de dâhildir. (Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz., Mustafa Sönmez, “Kelâmî Düşüncede Allah’ın Irâdesini Sınırlandırılma Problemi”, **EKEV Akademi Dergisi**, Cilt 8, Sayı 20 (yaz 2004), s. 141-156.

ve kulakların mühürlenmesini Allah’a isnat etmekten kaçınmış, kalbe mühür vurmanın hakikatte şeytana ya da kâfire nispet edilebileceğini belirtmiştir. Ancak şeytan ve kâfire bu imkânı ve kudreti verenin Allah olması dolayısıyla başka mahzurların ortaya çıktığı muhakkaktır. Bu nedenle fiil sebebe yani Allah’a isnat edilmiştir. Küfründen dönmek istemeyen kimseye ilahi lütfun dahi yarar sağlamayacağı belirtilerek onu hidayete sevk edecek tek yolun zorla iman ettirmek olduğu bunun da teklifin ruhuna aykırı olduğu için tercih edilmeyeceği vurgulanmıştır.⁴¹⁹

Aşağıda da görüleceği üzere Zemahşerî “Allah’ın saptırması/dalâlete düşürmesi”⁴²⁰ konusunda da saptırma fiilinin Allah’a atfedilmesini, fiilin sebebe isnadı olarak yorumlamıştır.⁴²¹ Böylece “hatm” fiilin sahibi doğrudan Allah’ın kendisi değildir. Verilen bu hüküm ise kâfirler tarafından vâkî olan inkârın bir sonucudur.⁴²² Allah’ın Kur’an’da verdiği birtakım misaller sebebiyle hidâyete erenler olduğu gibi sapanlar da olmuştur. Dolayısıyla fiilin faile atfı, fiille fail arasındaki sebebiyet ilişkisine bağlanarak kötü bir fiil olan saptırma işinden Allah tenzih edilmeye çalışılmıştır. Ancak Allah’ın bizzat mühürlediğini, damgaladığını ifade eden âyetlerin açık beyanları karşısında Mu‘tezilî bilginlerin zorlandığı açıktır. Bu zorluğu aşmak için dilin inceliklerini kullanmaya çalıştıkları görülmektedir. Mu‘tezile’nin sergilediği bu yaklaşımın asıl maksadının tevhidin korunması ve adalet ilkesine hâlel gelmemesi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak nassın açık olduğu yerde te’vile gitmenin gereksiz olduğu bilindiği halde Kur’an’ın ilgili âyetlerinin mecaz, istiare gibi edebi sanatlarla bir anlamda zorlama yorumlara tevessül edildiği müşahade edilmektedir.

419 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.I, s. 166-170

420 Bakara 2/26.

421 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.I, s. 324-326

422 Lutpi İbrahim, “ez-Zemahşerî ve el-Beydâvî’ye Göre İlâhî Adâlet Kavramı”, trc: Emrullah Yüksel, Ömer Aydın, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 3, Yıl 2001, s. 207.

3. Hidâyet ve Dalâlet

Kelâm tarihinde, dünya ve âhiret mutluluğunu sağlayacak olan yolu göstermek anlamındaki hidâyetle;⁴²³ hakkı bırakıp bâtıla yönelme, ilâhî emirlere karşı gelme anlamında kullanılan dalâlet kavramları insanın fiilleri ve adl ilkesi etrafında ele alınmıştır.⁴²⁴ Konuya ilişkin tartışmaların hidâyet ve dalâletin Allah’a mı yoksa kula mı ait olduğu noktasında yoğunlaştığı görülür. Hatta bu tartışmaların sadece kelâm literatüründe kalmadığı, diğer ilmî disiplinlere de sirayet ettiği söylenebilir. Özellikle meallerde konu bağlamındaki âyetlere bakıldığında söz konusu tesiri görmek mümkündür. Örneğin Fâtır 35/8’de⁴²⁵ hidâyet ve dalâletin kaynağına işaret mahiyetinde geçen âyete verilen anlamlar, söz konusu mezhepsel düşünceden kaynaklanmaktadır. Sünnî cenahı temsil eden meallerde hidâyet ve dalâleti dileme işi Allah’a nispet edilirken⁴²⁶ Mu‘tezilî görüşü yansıtan mealler de hidâyet ve dalâlete dair tercihin kula aidiyeti vurgulanır.⁴²⁷

Zemahşerî’nin konuya yaklaşımına bakıldığında daha önce de ifade edildiği gibi, onun görüşlerinin mezhebin genel karakterine uygunluk arz ettiği görülmektedir. Ona göre hidâyet ve dalâlet Allah’tandır. Lakin O’nun hidâyet etmesi, hidâyete götürecek unsurları insanda zorunlu bilgi⁴²⁸ olarak yaratması ve hakka ulaştıran delilleri işaret etmesidir (tevfik). Yoksa insanın kalbinde doğrudan imanı yaratması demek değildir.⁴²⁹ Zira iman etmenin mükellefiyeti insana aittir. İnsanın

423 Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 178.

424 Yusuf Şevki Yavuz, “Hidayet”, **DİA**, 1998, C.XVII, s. 473; Yusuf Şevki Yavuz, “Dalâlet”, **DİA**, 1993, C.VIII, s. 429-430.

425 Kötü işi kendisine güzel gösterilip de onu güzel gören kimse (kötülüğü hiç istemeyen kimseye benzer) mi? Allah dilediğini sapıklığa yöneltir, dilediğini doğru yola iletir. O halde onlar için üzülerek kendini helak etme. Allah onların ne yaptıklarını biliyor. (Fâtır 35/8)

426 İlgili âyeti sünnî perspektife göre anlamlandıran mealler arasında Hasan Basri Çantay, Ömer Nasuhi Bilmen, Ali Fikri Yavuz, Celal Yıldırım’ın yaptığı mealler ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı’nın mealiyle Diyanet Vakfı’nın mealleri sayılabilir. Genel olarak bu meallerde verilen anlam şöyledir: “Allah dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola iletir”.

427 Mu‘tezilî görüşü yansıtan meallere örnek olarak Hüseyin Atay, Bayraktar Bayraklı, Süleyman Ateş verilebilir. Buna göre de anlam şöyledir: “Allah dileyeni saptırır, dileyeni de doğru yola eriştirir”.

428 Kadî Abdülcebbâr zorunlu bilgiyi (ilmi’z-zarûrî), insanın içinde doğrudan hasıl olan (iptidâen/a priori) ve insandan hiçbir şekilde ayrılması mümkün olmayan bilgi olarak tanımlamaktadır (Bkz., Kâdî Abdülcebbâr **Mu‘tezile’nin Beş İlkesi**, C.I, s. 82).

429 Müellif Yûnus 10/100 âyeti bağlamında şu ifadeleri kullanmaktadır: Allah’ın iman edeceğini bildiği insanlardan başka hiç kimse Allah’ın izni yani allah’ın lütfu demek olan kolaylaştırması

mükellef olduğu bir konuda Allah'ın fail olması nasıl mümkün olabilir? Çünkü mü'min işlemiş olduğu fiiler nedeniyle sevaba müstehak olacaktır. Başkasının yaptığı fiilden dolayı kişi sevabı hak edemez.⁴³⁰

İnsan hürriyetini, fiili işleme özgürlüğünü esas alan bu yaklaşım Mu'tezile'nin insan fiilleri perpektifini yansıtmaktadır. Zemahşerî'nin de ifade ettiği üzere hidâyet ve dalâletin Allah tarafından olduğu meselesinde kelâmî fırkalar açısından bir ihtilaf söz konusu değildir. Çünkü Kur'an'da Hz. Mûsâ'nın dilinden aktarılan "Bu senin imtihanıdır. Sen onunla dilediğini dalâlette bırakırsın, dilediğini de hidâyete iletirsin"⁴³¹ ifadelerinde dilemenin Allah'a ait olduğu açıkça belirtilmektedir.

Ancak Zemahşerî bu âyetin tefsirinde hidâyet ve dalâleti, Allah'ın doğrudan fiili olarak değil, İsrailoğullarının maruz kaldığı imtihandan ulaştıkları sonuç olarak değerlendirmiştir. Böylece Hz. Mûsâ'nın âyette geçen "dilediğini dalâlette bırakırsın, dilediğini de hidâyete iletirsin" ifadelerindeki dilemenin Allah'a isnadını, sebebiyet anlamında mecazen isnat edildiği şeklinde te'vil ederek mutlak manada Allah'ı, hidâyete erdirmeye ve dalâlete düşürme eylemiyle ilişkilendirmemiş, sorumluluk doğrudan fiilin kendisinden sadır olduğu şahsa atfedilmiştir.⁴³²

En'âm 6/39'da geçen "Allah kimi dilerse şaşırtır"⁴³³ ifadesini yardımsız, yüz üstü bırakma; Allah'ın şaşırtması ya da dalâlete sevketmesi ise lütuftan mahrum bırakma (hizlân) olarak tanımlanmaktadır.⁴³⁴ Zira ona göre insanlar lütuf ehli olanlar ve lütuf ehli olmayanlar şeklinde ikiye ayrılır ki kâfirler ve fâsıklar lütuf ehli olmayan grupta yer alırlar.⁴³⁵ Dalâletin zıddı olan lütuf ise Allah'ın kişiyi doğru yolda tutmasıdır. Bu açıdan lütuf kişiye fayda sağlayan ilâhî ikramdır.⁴³⁶

olmadıkça iman edemez. Aklını başına almayanların üstüne Allah murdarlığı boca eder. Bkz., Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.III, s. 344.

430 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 28.

431 A'râf 7/155.

432 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 261-262.

433 "من يشأ الله يضلله".

434 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 21.

435 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 512.

436 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 21.

Yukarıda belirtildiği üzere, Zemahşerî tarafından hidâyete ermede kulun aktif rolü öne çıkarılmakta, Cebriyye'nin hidâyet ve dalâletin kulun irade ve seçimiyle değil de doğrudan Allah'ın irade ve yaratmasıyla gerçekleştiğine dair iddiasıyla⁴³⁷ Eş'arîler tarafından öne sürülen imanın mü'minlerin kalbinde Allah tarafından doğrudan yaratıldığı düşüncesi⁴³⁸ çürütölmek istenmektedir. Bu meyanda Allah'ın dalâlete sevk etmesiyle ilgili âyetleri müteşabih kabul ederek mecaz şeklinde te'vil etmiştir.⁴³⁹ Te'vilin kurtarmadığı yerde ise Allah'ın lütfundan mahrum bırakması anlamı vermiştir.⁴⁴⁰ Bu yaklaşımın yanı sıra Zemahşerî, Allah'ın dalâlete sevk etmesini (hizlân) "kâfiri sapkınlığa götüreceğ yolun Allah tarafından yaratılması/yüz üstü bırakılması"⁴⁴¹ olarak değerlendirmektedir. Allah'tan başkasını dost edinenler için Kur'an'da verilen Ankebût⁴⁴² örneğiyle Zebanîlerin sayısının on dokuz olarak bildirilmesi⁴⁴³ ona göre kâfirlerin dalâlete düşmelerine imkân veren bir imtihan sebebidir. İlk bakışta kubuh gibi görünen bu durum ise sapkınların mühtedilerden temyizini sağlayan imtihan olması hasebiyle hüsün kapsamındadır.⁴⁴⁴

Zemahşerî özelinde Mu'tezile'nin Cebriyye ve Eş'ariyye'ye karşı hidâyet-dalâlet anlayışına yukarıda yer verilmişti. Ehl-i sünnetin diğere önemli kolu olan Mâtürîdiyye ekölü ise hidâyet ve dalâleti yaratma cihetinden Allah'ın fiili olarak kabul etmiştir. ama öncelikle kulun fiile yönelme iradesinin, fiile meylinin önemine dikkat çekmişlerdir Zira hidâyet de sapkınlık da zorla değildir.⁴⁴⁵ Böylece Mâtürîdîlerle Mu'tezile'nin insanın hür iradesini vurgulama paydasında birleştikleri görülür. İhtilaf ettikleri nokta, insanın meylinin fiilin oluşumuna tesirinin ne şekilde olduğudur. Cüz'i irâde adı verilen bu "meyli" Mu'tezile "yaratma"; Mâtürîdîler ise "ihtiyar" olarak adlandırmışlar ve yaratmayı Allah'a havale etmişlerdir. Bununla birlikte fiilin Allah tarafından yaratılmasında insanın meylinin müessir olduğunu söylemişlerdir. Eş'arîlerin "kesb" adını verdiği bu meylin akabinde gerçekleşen fiilin

437 Yusuf Şevki Yavuz, "Dalâlet", **DİA**, C.VIII, s. 429.

438 Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 178-179; Yusuf Şevki Yavuz, "Hidayet", **DİA**, C.XVII, s. 474.

439 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 261-262.

440 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 21, 203, 518.

441 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.III, s. 344.

442 Ankebût 29/41.

443 Müddessir 74/30.

444 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 28.

445 Yusuf Şevki Yavuz, "Hidayet", **DİA**, C.XVII, s. 475.

yaratılmasında insanın tesirinin olmadığını söylemeleri onları Cebriyye'ye yaklaştırmakta, Mâtürîdî ve Mu'tezilî düşünceden farklı kılmaktadır.⁴⁴⁶

Zemahşerî'nin konuya ilişkin bahsedilen görüşlerini aktardıktan sonra İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Nureddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) tarafından Mu'tezile hakkında genel ifadelerle aktarılan hidâyet ve dalâlet anlayışının tesmiyeden ibaret olduğuna⁴⁴⁷ dair söylemlerinin⁴⁴⁸ Zemahşerî'de karşılığının olmadığını söylemek mümkündür. Bu durum mezhebin kendi içerisinde yeknesak bir düşünce yapısına sahip olmamasıyla izah edilebilir. Bu nedenle esasında ekollerden her biri için genel ifadeler kullanılmasının bazı mahzurları olmakla birlikte özellikle Mu'tezile'nin görüşü olarak aktarılan düşüncelerin mezhebin genelini yansıtmaya açısından sorunlu olma ihtimalinin sair fırkalara nispetle daha yüksek olduğunu ifade etmek gerekir.

4. Müşrik Çocukları

Küçük yaşta ölen çocukların âhiretteki durumları teklif, insan fiilleri ve adâlet ilkesi açısından kelâma konu olmuştur. Henüz bülûğ çağına ulaşmamaları nedeniyle amelleri açısından iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesi mümkün olmayan bu grup hakkındaki ilâhî adâletin nasıl tecelli edeceği⁴⁴⁹ konusu kelâmcılar tarafından tartışılmıştır.

Başta Ezârika fırkası olmak üzere Haricîler, büyük günah anlayışının devamı mahiyetinde, müşrik çocuklarının da anne babasına bağlı olarak aynı azaba müstehak olduğunu⁴⁵⁰ iddia etmişlerdir.

Ehl-i sünnet bilginleri ittifakla Müslüman çocuklarının cennetlik olduğunu kabul ederken,⁴⁵¹ müşrik çocukları hakkında ise rivayetlerden kaynaklı bir ihtilaf söz

446 Vezir Harman, "Sebeup-Sonuç İlişkisi Açısından Hidâyet ve Dalâletin Allah'a Nispeti Meselesi", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 19, Sayı 1 (Haziran 2015), s. 255.

447 Ka'bî, söz konusu bilginlerin iddialarını şu sözleriyle doğrulamaktadır. "Adalet ehline göre, Allah'ın dâlaletine isnadı, isimlendirme ve sapanlar hakkında hüküm vermekten ibarettir". (Ka'bî, **Kitâbü'l-makâlât**, s. 351)

448 Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 157-158.

449 Hüseyin Aydın, "İlâhî Adalet Açısından Çocuk ve Hayvan Elemleri Meselesi", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 14/2, s. 10.

450 İbn Hazm, **el-Fasl**, C. IV, s. 60; Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, C.I, s. 122.

451 İbnü'l-Hümâm, **el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere**, s. 234-235.

konusu olmuştur. Buna göre, bu çocukları Araf ashabı, cennetliklerin hizmetçileri ya da cehennemlik olduklarını söyleyenler olmuşsa da cennetlik oldukları yönündeki görüş ağırlık kazanmıştır.⁴⁵²

Müslüman çocukları gibi müşrik çocuklarının da mâsumiyetlerini dikkate alan Mu‘tezile ise bunların cennetlik olduklarına hükmetmiştir.⁴⁵³ Mu‘tezile’nin bu konudaki tutumunu ilkesel bir tavır olarak kabul etmek gerekir. Zira Mu‘tezile’nin adl anlayışı çerçevesinde onların cennetlik olduklarını tartışmaya açmaksızın kabul ettiği görülmektedir.⁴⁵⁴

Zemahşerî de Kehf 18/49’daki “Rabbin hiç kimseye zulmetmez”⁴⁵⁵ âyeti bağlamında sıraladığı zulüm çeşitlerinden biri babalarının günahları yüzünden müşrik çocuklarının azap edileceği iddiasıdır. Ona göre, nasıl ki insana işlemediğini yazmak, hak ettiğinden fazla azaba çarptırmak veya günahsız birine azap etmek gibi zulüm çeşitlerini Allah işlemezse bu çocuklar için de hüküm aynıdır.⁴⁵⁶

Konuyla ilgili bir başka yoruma Tekvîr 81/8-9 âyeti⁴⁵⁷ bahsinde rastlamak mümkündür. Ona göre âyetteki soru esasında sorunun muhatabı olan çocuğun beraatine işarettir. Zemahşerî, azabın ancak işlenen günahın karşılığında hak edilen cezai bir durum olduğunu vurgular. Bu nedenle de günahsız yavruların azabı hak edecek bir davranışta bulunmadıkları için onlara azap etmenin zulüm olacağına işaret eder.⁴⁵⁸

Zemahşerî’nin konuyla ilgili düşüncesini destekleyen diğer bir yorumu da şöyledir. Ashâb-ı yemin dışında herkesin kazandıkları karşısında rehin olacağını

452 Ebü’l-Yüsr Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s. 332-333.

453 Ebü’l-Hüseyin Abdurrahman Malâtî, **et-Tenbih ve’r-red ala ehli’l-ehva ve’l-bida’**, thk: Zahid el-Kevserî, Mektebetü’l-Ezheriyye, Mısır, ty., s. 41; Kâdî Abdülcebbâr, **Mu‘tezile’nin Beş İlkesi**, C.II, s. 284 -294.

454 Ka’bî, **Kitâbü’l-makâlât**, s. 337-338.

455 Kehf 18/49.

456 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 698.

457 “Diri diri gömülen kız çocuğunun, hangi günahtan ötürü öldürüldüğü sorulduğu zaman” Tekvir 81/8-9.

458 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 695.

bildiren⁴⁵⁹ âyetlerdeki ashâb-ı yemin ifadesini Hz. Ali'den naklen “çocuklar” olarak açıklamakta böylece onların mâsumiyetine işaret etmektedir.⁴⁶⁰

Zemahşerî ayrıca *el-Minhâc*'da müşrik çocuklarının günahsız yere azap görmelerine dair ileri sürülen görüşü reddetmekte, zulüm olarak nitelendirdiği bu düşüncüyü Haşviyye'nin⁴⁶¹ görüşü olarak aktarmaktadır. Onlar, babalarının işlemiş olduğu suç nedeniyle azap çekmeyecekleri gibi ataları hırsızlık ya da zina yaptıkları zaman had ve recm cezasına da çarptırılamazlar.⁴⁶²

Bu noktada Zemahşerî savaşta esir edilen müşrik çocuklarının köleleştirilmesiyle cehennemde azap edilmeleri düşüncesi arasında münasebet kurmanın yanlışlığına işaret etmekte, müşrik ailenin çocuğunu köleleştirmenin esasında anne-babası açısından bir cezalandırma olduğuna dikkat çekmektedir. Bu duruma maruz kalan çocuğu ise hastalığına karşılık âhirette mükâfat (ivaz) alacak kimseye benzeterek, köleliğin onun için bir imtihan sebebi olduğunu buna karşılık âhirette kendisine mükâfat (ivaz) verileceğini belirtmektedir. Ona göre söz konusu çocukların defin, evlilik, miras ve cenazeleri üzerine namaz kılınmaması gibi hususlardaki kısıtlamalarda atalarına tabi oluşları da yine aynı hükme tabidir.⁴⁶³ Yani âhirette kendilerine yapılan bu kısıtlamaların bedeli mükâfat olarak ödenecektir. Köleleştirme meselesinde Zemahşerî'nin Kâdî Abdülcebâr ile aynı düşüncüyü paylaştığı görülmektedir. Bahsedilen birtakım kısıtlamaların amacını ise müslümanların çocuklarıyla onlar arasında fark olduğunu göstermek olup bunun dışında bir maksadının olmadığını vurgulamaktadır.⁴⁶⁴ Dolayısıyla konu mâsumiyet ve mükellefiyet bağlamında ele alınmış, suçsuz ve mâsum çocukların ceza görmeyeceği düşüncesi ağırlıklı olarak benimsenmiştir. Bu durum aynı zamanda

459 Müddessir 74/38-39.

460 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.IV, s. 641-642.

461 Haşviyye, nasların zahirine bağlı kalarak dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden kimselere verilen isimdir. Her fırkanın kullanımında farklı anlamlar kazanan bu terim, Mu'tezilî kelâmcıların istilahında genellikle Ehl-i sünneti de içine almaktadır. (Bkz., İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille* s. 134-135; Metin Yurdagür, “Haşviyye”, *DİA*, 1997, C.XVI, s. 426-427).

462 Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 30.

463 Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 30-31.

464 Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, C.II, s. 292.

Kur'an'ın “hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez”⁴⁶⁵ âyeti kapsamında değerlendirildiğinde daha tutarlı bir yaklaşım olarak düşünülebilir.

5. Lütuf

Zemahşerî lütfu, mükellefe sorumluluklarını yerine getirmede fayda sağlayan şey/yardım olarak nitelendirir.⁴⁶⁶ Zemahşerî'nin bu tanımını Kâdî'nın “Kişinin vacibi seçmesi veya kabihî terk etmesinde fayda sağlayan şey”⁴⁶⁷ şeklindeki lütuf tanımına yakındır.

Vücup alellah/aslah alellah terimine bağlı olarak Mu'tezile bilginlerince kullanılan bu kavram,⁴⁶⁸ Zemahşerî tarafından da özel bir başlık altında incelenmiştir. *el-Minhâc* adlı eserinde teklif ve nazar başlığının ardından ele aldığı eltâf/lütuf konusuna yukarıda verilen tanımlamayla giriş yapan müellife göre:

“Lütfun şartı fiilin kabih olmamasıdır. Aksi takdirde Allah'ın kubh olduğunu bildiği bir fiile yardım etmesi söz konusu olur Bu durumda Allah tarafından hüsün türü fillere yardımı ifade eden lütuf, ya sıhhat, zenginlik ve ucuzluk gibi kulun faydasına yönelik olur; ya da hastalık, fakirlik ve pahalılık gibi kulun zararına olur.

Mükellef nail olduğu lütfu ya aklen ya da işitmeye bağlı olarak yani nakille bilebilir. Allah'ın zatı, sıfatları ve adaletine dair bilgiye ulaşması aklî lutfadır. Dinin emirlerini bildiren lütuf ise işitmeye dayalı (sem'î) lütuftur. Bu tür lütuf ikiye ayrılır.

Birincisi fiili gerçekleştirendir ki (muhasıle) bu lütuf sayesinde mükellef kendi tercihi/iradesi doğrultusunda fiili işler. Bu tür bir lütfun yokluğunda kişinin irade ve tercihinin olması ya da olmaması farketmeksizin kul o fiili işleyemez.

465 Fâtır 35/18.

466 Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 41.

467 Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, C.II, s. 354.

468 Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, s. 322; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, C.II, s. 205.

İkincisi kulu iyi fiile yaklaştıran (mukarrib) lütuftur. Bu çeşit lütuf olmazsa da insan kendi başına taate ve iyi fiile yakınlaşamaz.”⁴⁶⁹

Zemahşerî tefsirinde de lütuf kavramını hidayet kavramıyla müteradif, hizlân kavramıyla zıt anlamda kullanmaktadır. Ayrıca konuyu açıklarken muhassile ve mukarribe terimlerine yer vermekte böylece *el-Minhâc*’la *el-Keşşâf* arasındaki düşünce bağının sürdüğü görülmektedir. Bu durum aynı zamanda müellifin Mu’tezile ile arasındaki irtibatın kuvvetini göstermesi açısından da önemlidir.

Zemahşerî’nin insanın tercihi ve Allah’ın lütfu arasındaki ilişkiye dair aktardığı bu ön bilginin Mu’tezile’nin kullandığı terminoloji olduğunu söylemekte yarar var. Özellikle de insanın özgürlüğünü ve fâil olma durumunu ortadan kaldırmaksızın vuku bulan lütuf vurgusu dikkatlerden kaçmamaktadır. Bunun yanında diğer Mu’tezilî bilginler gibi Zemahşerî de mükellefi destekleme anlamındaki lütfu yaratmanın, Allah üzerine vacip olduğunu iddia etmektedir.⁴⁷⁰

Zemahşerî’nin bu konuda da Mu’tezile’nin gayba dair meseleleri anlaşılır kılmak için kullandığı kıyas-ı gâib ale’ş-şâhid⁴⁷¹ yöntemini uyguladığı görülmektedir. Şöyle ki: “Kulların iyiliğini isteyen zât olması nedeniyle lütufta bulunması Allah’a vaciptir. Evladının iyiliğini arzulayan merhamet sahibi bir baba, çocuğunun geleceği için ona karşı rıfkla muamele etmesi nasıl zorunlu ise kulun iyiliğini isteyen Allah açısından da durum aynıdır.”⁴⁷²

Bu düşüncenin aynı zamanda Mu’tezile’nin Basra ekolünün görüşünü yansıttığını belirtmekte fayda var.⁴⁷³ Çünkü onlar da Allah’ın kullarını

469 Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 41.

470 Mu’tezile içerisinden Bîşr el-Mu’temir, insanların amellerinin muhtelif oluşundan hareket ederek lütfun Allah’a vacip olmadığını söylemiştir. Ona göre şayet vacip olsaydı, âlemde isyan eden kimse kalmaması gerekirdi. Hâlbuki durum bunun aksinedir. Kâdî Abdülcebbar, Bîşr’in söz konusu itirazına açıklık getirmek adına bir gayret içine girmiştir. Teklitten önceki ve teklifle beraber olan lütfun vacip olmadığını kendilerinin de kabul ettiğini, seleflerinin kastının da esasında bu olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla onlara göre vacip olan lütuf teklitten sonra vâkî olandır. (Bkz., Kâdî Abdülcebbar, *Mu’tezile’nin Beş İlkesi*, C.II, s. 354).

471 Mu’tezile’nin söz konusu ilkeyi savunması ve genel-geçer bir kıtas olduğuna dair yapılan tartışmalar için bkz., Ka’bî, *Kitâbü’l-makâlât*, s. 211 vd.

472 Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 41-42.

473 Hulusi Arslan, *İslâm Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu’tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*, Endülüs Yay., İstanbul 2017, s. 147.

ödüllendirmek için sorumlu tuttuğunu bu nedenle teklifin gerektirdiği şartları sağlamak için lütufta bulunmanın Allah üzerine vacip olduğunu iddia etmişlerdir.

Bunun dışında Zemahşerî'nin özellikle Mu'tezilî görüşleri yansıtan kelâm kitaplarındaki konu etrafında süren tartışmalara değinmediği görülür. Örneğin lütfun teklifle öncelik sonralık açısından tahliline temas etmemiştir. Bilindiği üzere Mu'tezile lütfun yalnızca tekliften sonra vacip olduğunu savunmaktadır, tekliften önce ya da teklifle beraber vâkî olacak lütfu zorunlu görmemektedir. Buna göre Zemahşerî'nin de tekliften sonraki lütfu kastettiği anlaşılmaktadır. Zira tefsirinde üç yerde bu konuya ilişkin görüş belirtmektedir. Yaptığı değerlendirmelerin her biri de doğrudan teklif sonrası meydana gelen eylemlere dairdir.

Öte yandan Zemahşerî'nin zaman zaman fikir beyan etmediği hususların da bulunduğu görülmektedir. Örneğin mükellefe ait vacip türü fiillerde olduğu gibi nafilelerde de lütufta bulunmanın Allah'a vacip olup olmadığı konusunda herhangi bir fikir beyan etmemektedir. Hâlbuki Mu'tezile'de her ikisinde de lütfun vacip olduğunu söyleyenler olduğu gibi⁴⁷⁴ sadece vaciplerde lütfun vücbiyetini kabul eden ancak nafileler için aynı şeyin söz konusu olmayacağını iddia edenlerin de bulunduğu bilinmektedir.⁴⁷⁵

Zemahşerî'nin Hucurât 49/7-8 âyetlerine yaklaşımına bakıldığında müellifin bir taraftan insan özgürlüğü, fiillerinin yaratıcısı olması vurgulanmakta diğer taraftan da Allah'ın ona olan lütfundan bahsedilmektedir. Şöyle ki, âyetin sonunda rüşde erenler (râşidün) olarak nitelenen bir gruptan söz edilmektedir. Rüşde ermenin kulların kendi fiilleri mi yoksa Allah'a ait bir fiil mi olduğu noktasında farklı yaklaşımlar olmuştur. İbnü'l-Müneyyir,⁴⁷⁶ Tîbî⁴⁷⁷ ve diğer bazı sünnî müfessirler⁴⁷⁸ söz konusu fiilin failinin imanı sevdirmek, küfürden ikrah ettirme fiillerinde olduğu gibi Allah olduğunu söylemişlerdir. Zemahşerî ise insanın iradesi ve fiillerinde özgür olması dolayısıyla rüşde erme eyleminin insanın kendisine ait olduğunu kabul

474 Kâdî Abdülcebâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, C.II, s. 356.

475 Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 240.

476 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 353-354.

477 Tîbî, **Fütûhu'l ğayb**, C.XIV, s. 478.

478 Ebû Hayyân el-Endelüsî, **el-Bahru'l-muhît**, C.IX, s. 515.

etmekte, aksi halde kişinin başkasına ait bir fiilden dolayı övülmesi gibi anlamsız durumun ortaya çıkacağından söz etmektedir. Kinaye yoluyla Allah’a izafe edilen imanı sevdirmeye, küfürden ikrah ettirme şeklinde kulun faydasına yönelik olan fiillerin her birini lütuf ve yardım olarak adlandırmaktadır.⁴⁷⁹

Bir sonraki âyetin “Allah tarafından bir lütuf ve nimet olmak üzere”⁴⁸⁰ şeklinde gelmesine dair Mâtürîdî’nin yorumu Mu‘tezile’ye karşı cevap niteliğindedir. Ona göre âyetteki bu ifadeler Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi lütfun Allah’a vacip olması değil, Allah’ın rızasına ve hoşnutluğuna dayalı tafaddulün/ihsanın ifadesidir.⁴⁸¹

Konuyla ilgili bir başka mesele de kimseye zararı dokunmayan ve kabih yönü olmayan dünyevi menfaatler içeren fiillere ilişkin lütfun/aslah (kul için en iyisini yaratmak) Allah üzerine vacip olup olmadığı meselesidir. Zemahşerî bu konuya dair kendi düşüncesini açıkça belirtmez ancak seleflerinden Ebü’l-Kâsım Ka‘bî’nin ve Şeyhayn olarak adlandırdığı Ebû Ali Cübbâî ile oğlu Hâşim Cübbâî’nin görüşlerini aktarmakla yetinir. Naklettiği görüşlerden hangisini tercih ettiğini izhar etmez. Buna göre Bağdat Mu‘tezilesinin kurucularından Ka‘bî, dinî ve dünyevî sonucu olan lütfun her ikisinde de kul için en iyi olanı yaratmanın Allah üzerine vacip olduğunu söylerken, Cübbâîler ise yalnızca dine ait fiillerde aslah alallah ilkesini savunmuşlardır.⁴⁸² Basra Mu‘tezilîleri dünyaya taalluk eden fiilleri aslah alallah kapsamında değerlendirmemişlerdir. Onlara göre sadece âhirete yönelik fiillerde kul için en iyisini yaratmak Allah üzerine vaciptir. Kâdî Abdülcebbâr da aynı görüştedir.⁴⁸³

Buraya kadar lütuf konusu ile ilgili verilen bilgiler ışığında bir değerlendirme yapmak gerekirse, Zemahşerî’nin mükellefin iyiliğini istemesi nedeniyle onun için en iyi olanı yaratmak anlamındaki lütfu Allah üzerine vacip gördüğü anlaşılmaktadır.

479 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 352-353.

480 Hucurat 49/8.

481 Mâtürîdî, **Te’vilât**, C.IX, s. 329.

482 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 42.

483 Mahsum Aytepe, “Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu‘tezilî Yorumu”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt 17, Sayı 3, 2017, s. 264-265.

Müellif lütuf kavramını *el-Minhâc*'da salah-aslah kavramlarının müradifi olarak kullanmıştır. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla *el-Keşşâf*'ta salah aslah terimlerini hiç kullanmamış onun yerine lütuf-eltâf terimlerini tercih etmiştir. Bu durumdan hareketle şayet söz konusu iki eserin zamansal önceliğinin tespiti mümkün olursa Zemahşerî'nin düşünce serüveni açısından fikir vermesi umulur. İstılahlar arasındaki farka gelince Allah'ın fiillerinin salah aslaha göre değil lütfu uygun olarak gerçekleştiği düşüncesine dayanmaktadır ki Kâdî Abdülcebâr da salah kavramının yerine lütuf kavramını tercih etmiştir.⁴⁸⁴

Esasında bir taraftan insanın özgür iradesini savunurken diğer taraftan Allah'ın insanın iradesi üzerine müdahil olması gibi netameli bir durum arzeden konuya müellifin yaklaşımının, aradaki hassas dengeyi korumaya yönelik olduğu göze çarpmaktadır. Kısaca o, ilahî müdahaleyle insanın eylemlerini ters yüz edecek, mükellef açısından imkânsız olan bir şeyi mümkün hale getirecek lütuftan bahsetmemektedir. Tam tersine lütfu insanda bil-kuvve mevcut olan, davranışa ivme ya da ziyadelik kazandıracak yardımın adı olarak kullanmaktadır. Örneğin ona göre lütuf ancak hidayette olan kimselere fayda sağlar, onun hidayetine dair bilgi de Allah katında mevcut olduğu için yalnızca lütfun kendisine fayda sağlayacağı bilinen kimse lütfu mazhar olur.⁴⁸⁵ Faydasının olmayacağını kesin olarak bildiği kimselerden ise Allah lütfunu esirger.⁴⁸⁶ Aksi takdirde Allah'ın masiyetler konusunda da insana yardım etmesi durumu söz konusu olur ki Mu'tezile açısından bu zulme sebep olma anlamında sorunludur.⁴⁸⁷ Bu nedenle Mu'tezile sadece taatler hakkında Allah tarafından mükellefe yönelik bu tür bir yardımı/ma'ûneti kabul etmektedir. Tıpkı günah ehli birinin şefaitle affolunmasının mümkün olmadığı gibi dalalette olan birinin Allah'ın yardımıyla hidayete ermesi onlara göre söz konusu değildir.

484 Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (el-lütf)**, thk: Ebü'l-A'la Afifi, Dârü'l-Kütüb, y.y., 1963, C.XIII, s. 7; Kâdî Abdülcebâr salahı menfaat kavramıyla eş anlamlı kabul etmiş, menfaatin sonuçlarından etkilenen varlıklar için salah kavramının kullanılabileceğini belirtmiştir. Bu nedenle Allah için salah kavramını kullanmayı uygun görmemiştir (bkz., Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (el-aslah, istihkâku'z-zemm, et-tevbe)**, thk: Mustafa es-Sekka, Dârü'l-Kütüb, y.y., 1965, C.XIV, s. 35).

485 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 25, 60; C.II, s. 667.

486 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 507, 564, 574, 603.

487 Kâdî Abdülcebâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, C.II, s. 732.

C. VA'D VE VAİD

Adalet prensibinine bağlı olarak ortaya çıkan va'd ve vaîd ilkesi, Mu'tezile'nin kabul ettiği beş temel esasın üçüncüsüdür. Kavram olarak va'd, kişiye ileride göreceği fayda ya da kurtulacağı zararı bildiren haberdır. Vaîd ise kişiye ileride göreceği zarar ya da mahrum kalacağı faydaya dair verilen haberdır.⁴⁸⁸ Yani va'd, iyilik sahibinin ödüllendirilmesiyle birlikte cezadan kurtulması; vaîd ise kötülük ehlinin cezaya çarptırılıp cehenneme atılması ve ödül (cennet) mahrum kalması anlamındadır. Kavramların Kur'an'daki kullanımları da⁴⁸⁹ bu anlamlandırmaya yakın olmakla birlikte Mu'tezile mensuplarının Allah'ın va'd ve vaîd ehlinden her birine hak ettiğini vermeye mecbur olduğunu aksi halde vadinden dönen ve yalan söyleyen bir ilah olacağını⁴⁹⁰ ileri sürmeleriyle konu kelâmî bir problem haline gelmiştir. Zira onların tavizsiz kabul ettikleri esas Allah'ın adaleti ve vadinden dönmeyeceği (hulf) ilkesidir. Elbette İlah olanın adaleti ve vadine olan sadakati müsellemdir. Ancak Allah'ın iradesi birtakım ilkelerle sınırlı olabilir mi? Yaşadığımız olaylar yalnızca tek boyutlu mudur? Dilemesi halinde adaletten şaşmadan, zulme de bulaşmadan kulun menfaati açısından daha iyi olanı yapması örneğin suçluyu affetmesi, cezasında indirim yapması ya da iyiler için vereceği ödülde cömert davranması imkânsız mı? Mu'tezile açısından evet imkânsızdır. Öyleyse iradesi ve davranışları sınırlı olanın İlahlığı tartışılır hale gelmez mi?

Konuya ilkeler açısından yaklaşan Mu'tezile özellikle âhiret ahvaliyle ilgili günahkârlara azap etmek, iyilere mükâfat vermek, şefaât ve cehennem süresi (süresizliği) gibi konulara ilişkin birtakım ilahi buyruklar olması nedeniyle Allah'ın bu buyruklara tabi olduğunu kabul ederek tabiri caizse, aklın ürünü olan birtakım ilkelerle Allah'ın iradesini/yetkisini (İlah olma özelliklerini) sınırlamaya çalıştıkları görülmektedir.

Zemahşerî *el-Minhâc*'da bu meseleye eserin hacmine oranla önemli bir yer ayırmıştır. Bu çerçevede tartışılan konulara ilişkin detaya geçmeden önce kısa

488 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 126.

489 Maide 5/9; Yûnus 10/4, 55; İsrâ 17/108; İbrahim 14/14; Kâf 50/14, 45.

490 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 126-127.

cümlelerle kendi maksadını şöyle ifade etmektedir: Mükellef, pişmanlık sonucu veya günahla sevabın birbirini yok etmesi gibi durumlar müstesna, itaatına karşılık övgü ve sevabı; isyanına karşılıkta yergi ve azabı hak eder.⁴⁹¹ Zemahşerî'nin bu ifadelerle Mu'tezile'nin ödül ve cezanın mutlak manada hak etme esasına göre verildiğine dair geleneksel görüşünü tekrar ettiği görülmektedir Ehl-i sünnet bilginleri ise mükâfatı, hak ediş ve karşılık olarak değil Allah'ın lütfu olarak görmüşlerdir. Bu yüzden de âhirette suçluya verilen cezanın Allah açısından zorunluluk olarak değil, Allah'ın adaleti olarak gerçekleşeceğini⁴⁹² kabul etmişlerdir.

Zemahşerî, cezanın affedilmesi ya da şefaet ile düşmesi aklen mümkün olsa da nasların (sem') buna mani olduğunu ileri sürer.⁴⁹³ Cezanın affının aklen mümkün olduğunu kabul eden Zemahşerî, günahların büyüklüğü nispetinde affın kıymetinin artacağına da işaret etmektedir. Bu düşünce aynı zamanda Basra Mu'tezile ekolünün savunduğu görüş olarak karşımıza çıkmaktadır.

Müfessir Ebû Hayyân Endelüsî ise Zemahşerî'nin cezaların doğrudan affedilmesinin yanında şefaet ile de affın olabileceğini aklen güzel görmesi sebebiyle onun Ehl-i sünnete meylettiğini söylemiştir.⁴⁹⁴ Ne var ki bu durum bir tür hüsn-i kuruntu kabilinden olup Zemahşerî'nin tövbe ettiğine dair iddialarla benzerlik göstermektedir. Nitekim Zemahşerî, sözlerinin devamında aklen mümkün gördüğü bu duruma nakli delillerin mani olduğunu söyleyerek tövbesiz olarak doğrudan Allah tarafından gerçekleşecek bir affı kesinlikle kabul etmemektedir.⁴⁹⁵ Çünkü onlara göre sevap ve günahların miktarı gibi aklın sınırlarını aşan bu alanda yetki şeriata aittir. Şeriatın yetkili olduğu alanların akılla bilinmesi mümkün değildir.⁴⁹⁶ Dolayısıyla nasla gelen bilgide şefaet ve af yoluyla cezanın düşmesi onlar açısından söz konusu değildir.

491 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 53.

492 Beyazizade, **Usulü'l-münife**, s. 57; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 310.

493 Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 53.

494 Ebû Hayyân el-Endelüsî, **el-Bahru'l-muhît**, C.IV, s. 420.

495 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 53.

496 Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s. 129.

1. Amellerin Karşılığının Verilmesi

Daha öncede belirtildiği üzere Ehl-i sünnet âlimleri, amellere karşılık verilen mükâfatı hak etme ve bir karşılık saymayıp bunun Allah'ın bir lütfu olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamışlardır.⁴⁹⁷ Mu'tezile ise Allah'ın meşakkatli amellerle mükellef tutmasına karşılık olarak sevap vermesini zorunlu kabul etmektedir. Verilecek ödülün de birebir değil göz dolduracak miktarda olması gerektiğini aksi halde teklifin hasen olarak nitelendirilemeyeceğini⁴⁹⁸ ileri sürmüşlerdir.

Zemahşerî de mükellefin meşakkatli emirlerle sorumlu tutulmasının mutlaka büyük menfaatler mukabilinde olması gerektiği inancındadır. Çünkü ona göre hasen olan teklifin bedeli az olamayacağı gibi kısa süreli de olmamalıdır. Aynı şekilde birtakım arzulardan engellemeye yönelik yapılan teklifin cezası da sürekli ve büyük bir azap türünden olmalıdır. Yoksa teklifin amacı fiilin kabih olması ve kötülenmesi nedeniyle yalnızca mükellefi ondan uzaklaştırmaktan ibaret değildir.⁴⁹⁹

Zemahşerî'nin de sevap ve cezayı hak etme teorisini temellendirmede kullandığı bazı kavramlar ve birtakım şartlar göze çarpmaktadır. Bunlardan biri meşakkat kavramıdır. Mu'tezile'nin sevabın hak edilişinde işlenen fiilin mutlaka meşakkatli olması gerektiğini düşündüklerine yukarıda değinilmişti. Zemahşerî'nin de sevabın meşakkat karşılığında hak edildiğine vurgu yaptığı görülmektedir.⁵⁰⁰ Bunun dışında Allah'ı bilmek gibi meşakkatsiz ama sevabı olan mükellefiyetlerimiz de var. Bu tür mükellefiyetler için sevap nasıl terettüp ettiği sorusunun cevabı Zemahşerî'de tespit edilememiştir. Ancak Kâdî'nın bir cevabı vardır: Fiilin bizzat kendisinde meşakkatin varlığı şart değildir. Fiilin sebebinde, mukaddimesinde ya da onunla doğrudan-dolaylı farklı açılardan ilişkisi olan şeylerde meşakkatin olması sevap açısından yeterlidir.⁵⁰¹

497 Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 310.

498 Kâdî Abdülcebbâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, C.II, s. 496; ayrıca bkz., Adudüddîn el-Îcî, **el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîlâm**, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, t.y., s. 376.

499 Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 53-54.

500 Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 54.

501 Kâdî Abdülcebbâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, C.II, s. 500.

Zemahşerî sevap ve günahı hak etmenin şartı mahiyetinde, vacibin vacip olduğu için yapılmasını, kabihin de kabih olduğu için terkini zorunlu görmüştür. Bu kapsamda riya amacıyla ya da menfaat gözeterek yapılan amellerin karşılık göremeyeceğini belirtmiştir. Ceza ehliyetini tanımlarken de fiilin kubh yönünü bilme/bilebilecek durumda olma ve fiile güç yetirebilirlik haliyle fiilden sakınma imkânı olmasına rağmen söz konusu fiili işleyen kimsenin cezaya muhatap olacağını ifade etmektedir.⁵⁰² Böylece o, yaptığı fiilin kötülüğünü bilmeyen kimseyle,⁵⁰³ yasak olan bir fiilden kaçınmaya muktedir olmayan müşrik çocukları ve delilerin cezalandırılmalarına bu ilkeye binaen cevaz vermemiştir.⁵⁰⁴

2. Cennet ve Cehennemin Ebedîliği

Konu etrafında tartışılan bir başka mesele, mükellefe verilecek ödül ve cezanın sürekli olup olmadığı aynı zamanda cennet ve cehennemin ebediyyeti meselesidir. Kur'an'da her ikisinin de ebediliğine dair süreklilik, sonsuzluk ifade eden kavramların kullanılmasına⁵⁰⁵ bakılırsa, nimet ve azabın yanında içindekilerin de sonu gelmeyecek bir hayat sürecekleri anlaşılmaktadır.⁵⁰⁶

Zemahşerî de verilecek ödül ve cezanın daimi olması gerektiğini savunmaktadır. Gerekçe olarak ödül ve cezanın hak ediliş hali ve bu halin aynı zamanda devamlılık kastı taşımamasını göstermektedir. Ayrıca ödül ve cezanın hasen olan nihai süresinin bilinmezliğini de medh ve zemmin sürekli oluşuna delil olarak sunmaktadır. Zemahşerî, bu bilinmezliğin azabın kesintiye uğrama (inkıtâ') ya da affedilme imkânını ortadan kaldırdığını belirtmektedir. Ona göre azabın devamlı olmasında müessir unsur, mükellefin fiili işlerken sürekliliğe dair kalbinde taşıdığı niyetidir.⁵⁰⁷

502 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 54.

503 Zemahşerî, Ali İmran 3/137 âyetini yorumlarken, bir fiilin çirkin olduğunu bilmeyen kimsenin o fiili işlediğinde mâzûr olacağına işaret etmektedir.

504 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 641-642.

505 İlgili âyetlerden bazıları şunlardır: Bakara, 2/39; Nisa, 4/169; Maide, 5/37; Fussilet, 41/28; Ahzab, 33/ 65; Cin, 72/23.

506 Ahmet Çelik, "Kur'an'a göre Cehennemde Kalmanın Semantik Tahlili", **EKEV Akademi Dergisi**, Cilt 6, Sayı 11, (Bahar 2002), s. 84-90.

507 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 54, 59-60.

Cennet ve cehennem ebediliği meselesine de kapı aralayan bu düşünceye göre özellikle nimet ve azabın ebedi olduğunda şüphe yoktur. Cehennemliklerin durumuna ilişkin Kur'an'da geçen "...Rabbinin dilemesi müstesna..."⁵⁰⁸ âyetindeki istisna ifadesini Zemahşerî, azabın sonsuza dek olmayıp ateş halinden Zemherîr soğuşuna tebdil edilmesi olarak yorumlamış böylece ebedilik fikrine halel getirmemeye çalışmıştır. Cennet ehli için de cennet nimetlerinin tek başına sürekli olmayacağı, bu nimetlerin daha büyüğü olan Allah'ın rızasıyla lütfâ nail olmaları şeklinde mükâfat halinin sürekliliğini vurgulamıştır.⁵⁰⁹ Nimetlerin daha büyüğü olarak Allah'ın rızasını işaret etmesi ise mezhebî bir yaklaşımla ilgilidir. Nitekim Ehl-i sünnete göre cennet nimetlerinin en büyüğü Allah'ın cemâlini seyretmektir.

Cennet ve cehennem ebediliği konusu ise kelâm tarihinde tartışılan bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tartışmalar arasında belli bir süre içinde işlenen cürmün cezasının da süreli olması gerektiği fikrini dile getirenler olmuştur.⁵¹⁰ Cehm b. Safvân, cennet ve cehennem fani olduğunu söylerken,⁵¹¹ Ebü'l-Hüzeyl Allaf cennet hayatının bir süre sonra sükûnete ereceğine içindekilerin yeme, içme, konuşma gibi irâdî fiillerinin dümura uğrayacağı, bedenlerinin ise bir yere bırakılmış ve yerinden oynatılmadığı sürece öylece kalan taş gibi olacaklarını⁵¹² aynı şekilde cehennem azabının da kesintiye uğrayacağını iddia etmiştir.⁵¹³ Câhız'a göre de cehennem ehli sonsuza kadar azap çekmeyecektir. Onlar ateşin tabiatına dönüşeceklerdir (tahavvül).⁵¹⁴

508 Hud 11/108.

509 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 414-415.

510 Muhammed Esed, **Kur'an Mesajı** (Meal-Tefsir), Çevirenler: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 2002, s. 224, 1226; ayrıca bkz., İbrahim Toprak, "Cennet ve Cehennem Ebediliği", **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Selçuk Üniv. SBE., Konya 2010, s. 92-94.

511 Ka'bî, **Kitâbü'l-makâlât**, s. 403; Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, s. 338-339; Ahmet Emin, **Duha'l-İslâm**, C.I, s. 362; Sırrı Girîdî, **Nakdû'l-kelâm fî akâidi'l-İslâm**, Mekteb-i Sanâyi' Matbaası, Dersaadet 1310, s. 244.

512 Hayyât, **Kitabu'l-intisâr**, s. 70-71; Bağdâdî, **a.g.e.**, s. 290, 307.

513 Bağdâdî, **a.g.e.**, s. 307.

514 Mustafa Öz, **İslâm Mezhepleri (el-Milel ve'n-nihal)**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 81.

Zemahşerî, Câhız tarafından ileri sürülen tahavvül iddiası başta olmak üzere fanilik iddialarını tümüyle reddetmekte,⁵¹⁵ azabı adil bulmayanlara cevap mahiyetinde azabın daimi olmasının nimete nispetle daha öncelikli olduğunu savunmaktadır. Çünkü Allah'ın insana verdiği nimetlerin büyüklüğüne rağmen itaat yerine isyana dalan kimsenin cezayı hak edişi, itaat ehline verilecek ödülünden daha fazladır.⁵¹⁶ Ona göre azabın sürekliliği yok etme (إفناء) ve yeniden yaratma (إعادة) şeklinde gerçekleşecektir.⁵¹⁷

Uzun süre kalmayı ifade eden⁵¹⁸ “hulûd” kelimesine de⁵¹⁹ değinen Zemahşerî, ebediyyeti te'kid ve sonu olmayan kesintisiz kalmayla, takdir edilmiş ebedilik anlamları vermektedir.⁵²⁰ Bekanın bir süre sonra son bulacağını savunanların dayandıkları en güçlü delillerden birisi olan “ahkâb” kelimesine ise birbirini sonsuza kadar takip eden nihayetsiz devirler anlamı vererek,⁵²¹ ebediyet vurgusu yapmakta, delillerin son derece açık olması nedeniyle cehennemin ebediliğini inkâr etmeyi hizlân⁵²² olarak nitelendirmektedir.

Zemahşerî'ye göre cehenneme giren kimse için oradan çıkıp cennete gitmesi asla söz konusu değildir. Çünkü cennet ve cehenneme girişte en önemli kıstas hak etme/müstehak olmadır. Cenneti hak etmiş olan birisi cehenneme giremeyeceği gibi tam tersi de mümkün değildir. Böylece baştan hak etmeyen birisini sonradan Allah'ın cennetle ödüllendireceğine dair Mücbire'nin (Ehl-i sünnet) düşüncesi yanlıştır. Konu çerçevesinde nakledilen bilgiler de cehennemi hak etmiş birisinin

515 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 721, (Kehf 18/107-108).

516 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 55.

517 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 668; İbnü'l-Melâhimî de benzer nedenlerden ötürü azabın ebediliğinin ödülün ebediliğine kıyasla daha öncelikli olduğunu kabul etmektedir (bkz., İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfetü'l-mütekellimîn, fi'r-redd ale'l-felâsife**, nşr: Hassan Ansari, Wilferd Madelung, Berlin 2008, s. 184).

518 Sâbûnî, hulûd kelimesinin bazı kullanımlarının ebediyet değil “uzun müddet kalma” anlamında olduğuna işaret etmektedir. (bkz. Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 164)

519 Zemahşerî gibi dilci bir müfessir olan Ebû Hayyân el-Endelüsî, hulûd kavramının uzun süre kalmayı ifade ettiğini ancak ebediyet anlamı içermediğini belirtir (bkz., Ebû Hayyân el-Endelüsî, **el-Bahru'l-muhît**, C.III, s. 671).

520 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 721; IV, s. 65, 174.

521 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 675.

522 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 414-415.

sürekli orada kalacağı yönündedir de bir süre sonra oradan çıkıp cennete gitmeye delil değildir.⁵²³

Günahkâr kimse açısından kurtuluş hiç mi mümkün değildir? Ona göre ancak hayattayken yapılacak tövbeyle mümkündür.⁵²⁴ Yani cennet ve cehennem nasıl ki kulun irade ve fiillerinin neticesi olarak hak ediliyorsa, azaptan kurtuluş da yine kulun kendine ait bir fiili olan tövbeyle mümkündür. Sünnîlikte yer alan günahların karşılığı olan azap görüldükten sonra ya da şefaât aracılığıyla cehennemden çıkılabileceği yönündeki anlayışın Zemahşerî tarafından Yahudilerin azabın kendilerine sayılı günlerden başka dokunmayacağı iddialarıyla birlikte ele alınması⁵²⁵ onun muhalif olarak gördüğü sünnîler aleyhinde olumsuz bir algı oluşturma çabası olarak görülebilir.

Buradan da anlaşıldığına göre Mu‘tezilî anlayış, müellifin düşünce sisteminin en ücra köşelerinde bile varlığını hissettirmektedir. Mükellefin tövbe yönünde ufak bir hareket dahi olmadığı müddetçe Allah’ın affetmeyeceği/affedemeyeceği, tövbe ettiği takdirde şüphesiz tövbesinin kabul olacağı düşüncesi, insanın özgürlüğü ve sorumluluğunun kutsallaştırılmasına, bunun yanında Yaratıcının iktidar alanının kısıtlanmasına dair çarpıcı bir örnektir. Başka bir yerde de Zemahşerî, tövbe edenlerin bağışlanmasını Allah’ın âdil olmasıyla ilişkilendirmektedir. Affını dileyip günahtan uzak duran kulun Allah tarafından bağışlanmasını zorunlu kabul etmektedir.⁵²⁶ Tövbenin de dünyadayken hatta sekerat halinden öncesine kadar⁵²⁷ yapılmış olması gerekir ki fayda sağlasın. Çünkü bilindiği üzere âhiret hayatı amel ve ibadet yeri değil dünyada yapılanların karşılığının görüldüğü ceza mahallidir.

Zemahşerî’nin ebediyet vurgusuna karşılık Muhyiddin İbn Arabî, İbn Kayyım el-Cevzî, İzmirli İsmail Hakkı,⁵²⁸ Muhammed Esed,⁵²⁹ Süleyman Ateş gibi

523 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 59-60.

524 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 59-60.

525 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 343.

526 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.I, s. 1070

527 Müellife göre sekerât hali artık ölümün geldiği vakit olması hasebiyle tövbenin geçersiz olduğu andır (bkz., Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 76).

528 İzmirli, **Yeni İlmi Kelâm**, s. 438-439.

529 Muhammed Esed, **Kur’an Mesajı**, s. 224, 1226.

cehennem azabının ebedi olmadığını savunan bilginlerin de olduğu bilinmektedir. Onlar Kur'an'da "Hukb" (ahkâb)⁵³⁰ kavramı, istisna⁵³¹ ve ebediyet ifade eden birtakım kavramların kullanımına dayanarak cehennemin belirli bir zaman dilimiyle sınırlı olacağı, azabın baki olmayacağı, cehennem baki olsa bile ateşin devamlı olmayacağı gibi ihtimaller üzerinde durmuşlardır.⁵³² Ulaştıkları sonucun vicdani ve rasyonel bir yönünün olduğu söylenebilir lakin Zemahşerî'nin de vurguladığı üzere nassın beyanı yoruma ihtimal vermeyecek ölçüde açıktır. Örneğin iman etmek için gerekli zaman ve bilgiye sahip olamayan hatta bülûğ çağıının ilk günlerinde ölen bir gayr-i müslimin sonsuz bir azapla cezalandırılacak olması, dünya ile âhiret arasındaki zaman farkı da dikkate alındığında, nihai ve şaşmaz adalet ilkesi bağlamında insan zihnî ve dünyevî adalet ölçüleri açısından müşkil bir hal arz etmektedir. Hâlbuki suç-ceza ilişkisinde adalet ölçülerini aşan yargılamanın zulüm olduğu konusunda bütün akıllar hemfikirdir. Bu noktada Allah'ın adaletinin nasıl tecelli edeceğini bilemeyişimizden kaynaklı bir sorun olduğu aşikârdır. Şartlarına vâkıf olamadığımız bir ebedilik olabileceği gibi nihayete ermesi mümkün olan zamansal boyutun olması da muhtemeldir.

Bu meyanda Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ekolünün takipçisi olan İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) cehennem azabına ilişkin yaklaşımı Ehl-i sünnetin genel kabulünden kısmen farklılık arz etmektedir. Bursevî, cehennemin ebediliğini kabul etmekle birlikte içindekilerin zaman zaman azaplarının kalkacağı, uzun devirler boyunca yanan kâfirlerin gözlerindeki perdelerin kaldırılıp ilâhi cemali görebilecekleri ve bu esnada azaplarını hissetmeyeceklerine dair yorumları⁵³³ bir nevi adaletin nasıl tecelli edeceğini anlama çabası olarak değerlendirilebilir. Bir anlamda azabın hafifleyeceği, hissedilmez bir evreye dönüşeceğini düşünen müellife göre cehennem ehline bu şekilde azabın hafifletilmesi dışında evlilik ve yeme-içme gibi nimetlerden istifade imkânı sunulmayacaktır.

530 Nebe 78/23.

531 Hud 11/108.

532 Toprak, "Cennet ve Cehennemin Ebediliği", s. 64 vd.

533 Bursevî, **Ruhû'l-beyân**, C.IX, s. 122.

Elmalı Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) Zât'ın ebediliğiyle O'nun dışındakilerin ebediliği arasındaki farka işaret etmesi de önemlidir. Zira ona göre ebediliği zatının gereği olan tek varlık Vacibü'l-Vücut olan Allah Teâlâ'dır. Onun dışındakilerin ebediliği takdir edilmiş bir ebediliktir. Dolayısıyla takdir edilen bir varlığa dair karar verme iradesi onu takdir edenin elindedir. O nasıl dilerse öyle olur.⁵³⁴

Burada dikkati çeken önemli bir husus, Allah'ın fiillerinde hikmeti arayan ve hikmet-adalet kavramlarını düşüncesinin merkezine yerleştiren Zemahşerî'nin meselenin bu yönüne ilgisiz kalmasıdır. Tam tersine ömür boyu ibadet eden birisinin işlediği bir tek kebire ile -tövbesiz ölmesi durumunda- kesintisiz ve sürekli azaba layık olduğuna dair iddialarının mezhebî ön yargılardan kaynaklandığı açıktır. Öte yandan müellifin, coğrafî, sosyal ve ekonomik anlamda nispeten daha avantajlı bölgede yaşamış çok erken yaşta iman etmeden ölen mükellefler için de vadedilen sonsuz azabı suç-ceza, hikmet-adalet, akıl-nas bağlamında tahlil etmemiş olmasını da onun ilmî kişiliği açısından bir eksiklik olarak kaydetmek gerekir. Bununla birlikte Zemahşerî'nin savunduğu hükmün bize gösterdiği bir gerçek var ki genel olarak Mu'tezile'nin sistematüğini anlamamıza imkân sağlamaktadır. Dinin bütün konularında özellikle de semîyyâta taalluk eden meselelerde onların salt akılcı davranmadıkları gerçektir. Hatta Marifetullah'ın dışında kalan meselelerde tam tersine koyu nakilci bir tutum sergiledikleri görülmektedir ki kabir azabı, cennet ve cehennem ebediyeti meselesi de bu tür konular arasındadır.

3. Amellerin Birbirini Yok Etmesi (İhbât-Tekfîr)

Mükellefin hak ettiği sevabın, o sevaptan daha büyük bir ceza ile ya da işlenen bir taatten duyulan pişmanlıktan ötürü düşürülmesine “ihbât” denir.⁵³⁵ Bunun

534 Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dîni Kur'an Dili**, Eser Neşriyat, İstanbul, ty., C.IV, s. 2824, Hud 11/108 âyeti bağlamında.

535 İhbât ve tekfîr birbirinin zıddı anlamında kullanıldığı gibi ihbat kavramıyla ikisinin aynı anda ifadesi de kastedildiği görülmektedir. Örneğin *el-Minhâc*'da Zemahşerî kavramların tanımına yer vermeden meseleyi ihbât kavramıyla ifade etmektedir. Buna göre, “Mükellefin işlediği taat ve masiyet türü fiillerinden çok olanın az olanı düşürmesine, geçersiz bırakmasına ihbât denir. Ancak o, *el-Keşşâf*'ta iki kavramın ayrı ayrı tanımlarını vermek suretiyle birbirlerinin çeliştiği olduğunu belirtmiştir.

zıddı ise “tekfîr” dir ki, hak edilen cezayı daha büyük bir iyilik ya da tövbe ile örtmek/gidermek demektir.⁵³⁶

Mu‘tezile açısından bir kimsenin kazanmış olduğu sevap ve günahlara bağlı olarak hem cezalandırılması hem de mükâfatlandırılması mümkün görülmemektedir. Bu durumda hak edilmiş olan sevap ve ikâbın hangisi çok olursa diğerini düşüreceğine kail olunmuştur.⁵³⁷ Genel çerçevesi itibariyle hem iman-amel arasındaki ilişkiyi hem de amellerin karşılıklı olarak birbirini hükümsüz bırakmasını Mu‘tezile, Haricîler ve Zeydiyye’ye mensup bilginler kabul etmişlerdir. Öyle ki bir yudum içki içmenin, imana mukabil verilen sevabı ve yetmiş yıllık ihlâsla yapılan bütün ibadetlerin mükâfatını düşüreceği iddia edilmiştir. Fahreddin Râzî bu örnekteki iman ve ibadetlerin sevabının işlenen günahın cezasına nispetle çok büyük olduğuna işaret ederek, pek çok sevabın bir tek masiyet karşılığında düşürülmesini reddetmektedir.⁵³⁸ Ayrıca o, işlenen her amelin zerre miktarı da olsa karşılığının görüleceğine inanır, Allah’ın hasîb olmasına telmihte bulunarak taatlerin masiyetleri düşürmesini kabul etmez.⁵³⁹ Yani iyi kötü her bir amelin kendi cinsinden karşılık bulacağını savunur.

Amellerin birbirini düşürmesini savunan Zemahşerî de benzer bir örnekle kanaatini ortaya koymuştur. Şöyle ki: Namaz ehli olan bir kimse büyük günahlardan birisini ısrarla⁵⁴⁰ işlemeye devam eder de tövbe etmeden ölürse, ebedî olarak cehennemdedir. Bu kimsenin konumu mü’min ile kâfir (menzile beyne’l-menziileteyn) arasındadır.⁵⁴¹ Böyle birisine mutlak olarak mü’min ve müslüman

536 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 493; Yusuf Şevki Yavuz, “İhbat”, **DİA**, 2000, C.XXI, s. 529.

537 Adudüddîn el-Îcî, **el-Mevâkıf fî ilmi’l-kelâm**, Alemü’l-Kütüb, Beyrut, t.y., s. 379; Koloğlu, **Cübbâilerin Kelâm Sistemi**, s. 505.

538 Fahreddin Râzî, **Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu’l-gayb)**, Dâru İhyâ-i’t-Türâs, Beyrut 1999, C.VII, s. 45.

539 Râzî, **a.g.e.**, C.X, s. 82.

540 Isrardan kasdın günah olan bir fiili sürekli işlemek olduğu gibi bir defa yapılmış olsa bile o günah nedeniyle af dilememek, tövbeye yönelmemenin günahı ısrar kasdı taşıdığı düşünülmekte ve ısrarla işlenmiş bir günah olarak değerlendirilmektedir.

541 Zemahşerî tefsirinde konuyu biraz daha açarak maksadını daha anlaşılır hale getirmektedir. Şöyle ki: “şeriatı fâsık, işlediği büyük günah nedeniyle Allah’ın emrinden çıkan kimsedir. Böyle biri mü’min ile kâfir konumları arasındadır. Bu iki konumun anlamı şudur: Bu kişiye zahirde mü’min muamelesi uygulanır; nikâh, miras, cenaze işlemleri ve kabristanlık hususunda mü’min olarak itibar

denilemeyeceği gibi kâfir, müşrik ve münafık da denilemez. Ancak fâsık denilebilir.⁵⁴²

Zemahşerî, sevab ve azaptan az olanın çok olan tarafından düşürüleceğini belirtirken, ikisinin de müsavi olması durumunda birbirini düşüreceklerini⁵⁴³ yani amellere karşılık vermenin imkânsız hale geleceğini ileri sürmüştür.

Zemahşerî'nin pratikte pek mümkün görünmeyen taat ve masiyetin eşit olarak hakedilmesi durumunda birbirlerini yok edecekleri, iyiliklerin de karşılıksız kalacağı yönündeki düşüncesiyle aklın ve nasların sınırlarını zorladığı ortadadır. Öyle ki onun bu düşüncesinin kendi mezhebi açısından da aşırılık içerdiğini belirtmekte fayda var. Kâdî Abdülcebâr ikisinin birlikte hak edilmesini müstahil kabul ettiği için⁵⁴⁴ birbirlerini hükümsüz bırakma teorisine mesafeli yaklaşmaktadır.⁵⁴⁵ Zemahşerî ise böyle bir kimsenin akıbetinin ne olacağı konusuna değinmemektedir.

Öte yandan Mu'tezile içerisinde ihbât ve tekfirin taat ve masiyette mi yoksa sevap ve ikâp arasında mı olacağı konusunda ihtilaf vardır. Ebû Hâşim Cübbâî sevap ve ikâb arasında olduğunu söylerken Ebû Alî taat ve masiyetin bizzat kendileri arasında olduğunu söylemiştir.⁵⁴⁶ Zemahşerî de Ebû Hâşim gibi ihbâtın hak edilen şeyler olan sevap ve ikâb beyninde gerçekleştiğini savunmaktadır.

Konuya ilişkin bir başka sorun ihbâtın oranı meselesidir. Sevap-ikâb arasında bir ihbât söz konusu olduğunda bunun bir miktarı/oranı var mıdır? Ebû Alî'ye göre herhangi orantısız durum söz konusu olmaksızın çok olan az olanı düşürecektir. Böylece çok olanın hükmü baki kalacaktır. Ebû Hâşim ise müvâzene adını verdiği bir denkleme bu düşürmenin orantısız olacağını yani az olan şeyin miktarı/cüz'ü

görür. Ancak zemmetme, lanetleme, hem kendisi hem de inancından uzak durulması, şahitlik gibi durumlarda da kafir muamelesi yapılır" (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 123-124.

542 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 53.

543 Zemahşerî, **a.g.e**, s. 55.

544 Kâdî Abdülcebâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, C.I, s. 514.

545 Kâdî Abdülcebâr teorik olarak bunun mümkün olmadığını belirtirken böyle bir kimsenin akıbetinin ne olacağı konusundaki çıkmaza işaret etmiştir. Ona göre itaat ve masiyet müsavi olan mükellef ya cehenneme gider ki bu zulüm olur, ya da lütufla cennete gider ki bu da caiz olmaz. Âhiretin başka durağı olmadığına icma olduğu üzere bu kimse için başka gidecek bir yer bulunmamaktadır. A'râf ise onlara göre cennetin yüksek yerlerinin adı olup cennet ile cehennem arası bir konumu ifade etmemektedir (Kâdî Abdülcebâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, C.I, s. 510).

546 Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s. 516; Koloğlu, **Cübbâîlerin Kelâm Sistemi**, s. 507.

oranında çok olandan düşürülmenin gerçekleşeceğini kabul etmektedir.⁵⁴⁷ Örneğin masiyetin çokluğu halinde sevabın düşeceğini kabul ettiğimizde, düşen sevab oranında ikâbın da düşmesine muvâzene adı verilmektedir ki müteaahir Mu‘tezile’nin çoğunluğu bu görüşü benimsemiştir.⁵⁴⁸ Zemahşerî’nin de Mâide, 5/49’da kısasın tarif edildiği âyeti yorumlarken, “kisas hakkından vazgeçen kişinin affettiği günah oranında kendi günahının Allah tarafından affolunacağını”⁵⁴⁹ söylemesi, onun muvâzene doktrinini benimsediğini göstermektedir.

Mu‘tezile’ye göre itaatin sevabını boşa çıkaran günahlar yalnızca büyük günahlardır. Bu nedenle kişinin büyük günah karşılığında hak ettiği ceza, sevaplarını yok eder. Küçük günahlarına ise (sağîre) sevapları kefarete olur.⁵⁵⁰ Bu durumda hangi günahların büyük hangilerinin küçük olduğunun ortaya konulmasına ihtiyaç vardır.

Zemahşerî büyük günahı, sevabına nispetle failinin cezası çok olan fiil olarak tanımlamaktadır. Küçük günah ise sevabına oranla failinin cezası az ya da ona denk olan günahtır.⁵⁵¹ Ayrıca o, büyük günahlara dair bilginin kaynağının sem‘ olduğunu; küçük günahların ise belirsiz olarak bırakıldığına işaret eder. Şayet hangi günahların küçük olduğu tek tek belirtilseydi bu aynı zamanda o günahlara teşvik edici bir durum olabilirdi. Bu nedenle onlardan umumi lafızlarla bahsedilmekle iktifa edilmiş, her biri ayrıca zikredilmemiştir.⁵⁵²

Öte yandan Zemahşerî haklarında hiçbir delil olmayan günahların büyük ya da küçük olabilecekleri ihtimalinden bahseder. Ancak müellifin bu sözlerinin büyük günahların ancak sem‘ yoluyla bilinebileceğine⁵⁵³ dair düşüncesiyle çeliştiğini söylemek mümkündür. Zira yeni bir nas gelmeyeceğine göre günahların çeşit ve mahiyetine ilişkin nakledilen rivayetlerle artık tasnifler tamamlanmıştır. Müellifin büyük günahların sayılarını yediyüze kadar çıkabileceği hatta daha fazla olabileceği yönündeki söylemleriyle sair her bir günahın büyük günah olma ihtimaline kapı

547 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 55.

548 Adudüddîn el-İcî, **el-Mevâkıf fî ilmi’l-kelâm**, Alemü’l-Kütüb, Beyrut, t.y., s. 379.

549 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 625.

550 Kâdî Abdülcebbar, **Mu‘tezile’nin Beş İlkesi**, C.I, s. 522.

551 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 55.

552 Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 57.

553 Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 57.

aralaması, ideolojik ve yorumsal büyük günahlar ihdas etmeye sebep olması muhtemeldir. Ancak büyük günah işleyen kimse hakkında kendi terminolojilerindeki “fâsık” kavramının küfürle yakın ilişkisi düşünüldüğünde rastgele yapılacak “büyük günah” nitelendirmelerinin ne tür toplumsal sonuçlar doğurabileceğini kestirmek zordur. Bu nedenle ümmetin ekserisinin kabulüne göre madem ki büyük günahların kaynağı sem‘dir. Öyleyse bunların sayıları Kur‘an ve sahih sünnette mahdud sayıda belirtilmiş olup üzerine yeni yeni ilaveler yapmak İslâm toplumu açısından yeni sıkıntılar yeni ayrışmalar anlamına gelecektir ki maalesef tarih bunun kötü örneklerine şahittir. Kelâmın ortaya çıkmasına zemin hazırlayan sebeplerin başında büyük günah meselesi olduğu düşünüldüğünde meselenin önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Öte yandan meselenin kulluk bilinci ve günahlardan kaçınma şuuruyla da yakın bir ilişkisinin olduğu unutulmamalıdır. Mu‘tezile bilginlerinin hem büyük günahların çokluğuna yönelik telmihleri hem de ciddiye alınmadan işlenen küçük günahların zamanla büyük günaha dönüşeceğine dair düşüncelerine bakılırsa onların sorumluluk bilinci, dinî gayretleri ve günaha karşı hassasiyeti yüksek bireyler olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Mu‘tezile ehlinin itikadî konularda geleneksel İslâm anlayışıyla farklı görüşlere sahip olsalar da amel noktasında oldukça titiz olduklarını söylemekte yarar var.

Sair Mu‘tezilîler gibi Zemahşerî de bir tek büyük günah işlemenin, ömür boyu işlenen bütün taatlerin sevabını karşılamayacağını/düşüreceğini iddia etmektedir.⁵⁵⁴ Sem‘an bilinebileceğini belirttiği büyük günahların sayıları konusunda en az yedi, fazlası için ise sınır olmadığını belirterek net bir rakam vermekten kaçınır. Hadislere dayanarak aktardığı bilgilerde büyük günahların yedi yüze kadar çıkabileceğini, bunun yanında ısrarla işlenen küçük günahın küçük olarak kalmayıp büyük günaha dönüşeceği rivayetlerine yer verir.⁵⁵⁵

554 Bu nedenle müellif, Muhammed 47/33 ve Hucurât 49/2 âyetlerinde de konuya temas etmekte büyük günahın sevapları yok edeceğini vurgulamaktadır. Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 57.

555 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 408.

4. Tövbe ve Pişmanlıkla Cezânın Düşmesi

Zemahşerî şartlarına uygun olarak yapılan tövbenin⁵⁵⁶ azabı kesinlikle düşüreceğini kabul etmektedir.⁵⁵⁷ Yalnız o, işlenen günaha karşılık tövbe ve pişmanlığın ölünceye dek günahın her akla gelişinde yenilenmesi şartını ekler.⁵⁵⁸ Bu şekilde yeniden günaha dönmemeye dair canlı bir şuur ve kesin bir kararlılık haliyle yapılan bir tövbeyi Allah'ın kesinlikle kabul edeceğini belirtir. Allah'ın kesinlikle kabul edeceğini iddia ettiği tövbeye ilişkin bu tür uygulanması zor ve mesnedsiz bir şartı ileri sürmesinin muhtemel birtakım sebepleri vardır. Bunların başında ulûhiyet irâdesini sınırlandırma anlamında maruz kaldıkları eleştirileri savuşturma amacının öne çıktığı söylenebilir. Yani bir kere yapılmış ardından unutulmuş bir tövbeden ziyade sürekli olarak yapılan tövbenin Allah tarafından kabulünün mutlaka vuku bulacağı şeklinde bir kabulü benimsedikleri anlaşılmaktadır.

Ayrıca Zemahşerî, Allah'ın adalet vasfı gereği, tövbe eden kimseyi bağışlaması gerektiğini iddia etmekte, diğer bir ifadeyle böyle bir kimseyi affetmenin Allah'a vacip olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁵⁹ Konuya ilişkin “إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ” âyetini⁵⁶⁰ bazı taatlerin kula vâcip olduğu gibi Allah'ın da yapılan tövbeyi kabul etmesinin vâcip olduğunun ilanı olarak yorumlamıştır. Âyetin devamında gelen “فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ” ifadesi ise sorumluluklarını yerine getirmek için kulun söz vermesi gibi aynı şekilde Allah'ın da üzerine vâcip olanı yapacağına dair bir vaadi olduğu bu nedenle bağışlamanın mutlaka vuku bulacağı, aksinin düşünelemeyeceği⁵⁶¹ şeklinde izah etmiştir.

Zemahşerî'nin tövbeye bu derece önem atfetmesinin bir sebebi vardır. Nitekim ona göre ikabın düşmesinde müessir unsur bizzat tövbenin kendisidir. Basra Mu'tezile okulunun görüşü de bu yöndedir. Bağdat Mu'tezilesine göre ise mükellefin hak ettiği cezanın affedilmesi tövbeye bağlı değildir. Bununla birlikte tövbesiz de af

556 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.II, s. 297.

557 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.I, s. 408, 477.

558 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.III, s. 227.

559 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 407-408, 478-479.

560 “Allah katında (makbul) tövbe, ancak bilmeyerek günah işleyip sonra çok geçmeden tövbe edenlerin tövbesidir. İşte Allah, bunların tövbelerini kabul buyurur. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir”. Nisâ 4/17.

561 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.I, s. 479.

mümkün değildir fakat affın gerçekleşmesi tövbe esnasında Allah'ın lütfu sayesinde olmaktadır⁵⁶²

Makbul bir tövbenin affediliş sürecini Zemahşerî şöyle açıklar: “Allah meşietini ile affeder ya da azap eder, meşietini ise hikmetine tabidir.”⁵⁶³ Hikmeti de tövbe edenin bağışlanmasını, günahı ısrar edenin cezalandırılmasını zorunlu kılmaktadır.”⁵⁶⁴ Yalnız ona göre konu ile ilgili önemli bir nokta daha var ki, kasden adam öldürmek gibi tövbe ile affedilmeyecek olan bazı büyük günahlar da vardır. Kasten bir mü'mini öldüren bir kişinin fiili mutlaka cezayı muciptir. Tövbe etse bile asla kabul edilmeyecektir.⁵⁶⁵

Tövbeyi de şöyle tanımlamaktadır: “Kabih olan fiillerin işlenmesi ve vâciplerin terki nedeniyle, bir daha dönmeme azmiyle pişman olmaktır. Bu şartları taşıyan bir tövbenin azabı ve zemmi düşürmesi aklen vaciptir, sem'î delilin buna delaleti de açıktır.”⁵⁶⁶ Tövbeyi özür dileyen bir kimsenin ömrünün kabulüne benzeten Zemahşerî, yapılan tövbenin cezâyı mutlak anlamda düşüreceğini kabul etmekte⁵⁶⁷ böylece Mu'tezile'nin Basra ekolünün görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

Büyük günah işleyen kimsenin âhirette kâfir olarak muamele görmekten kurtulmasının en önemli şartı olan tövbe ile alakalı esasen Mu'tezile'nin ittifak derecesinde bir kabulü bilinmektedir.⁵⁶⁸ Zemahşerî de aynı şekilde, kebire olduğu bilinen ya da zannedilen günahlar sebebiyle hak edilen cezânın düşmesi için tövbenin yapılmasını zorunlu görür. Çünkü ona göre, kişinin kendisine yönelik bir zararı gidermeye çalışması vacip olduğu için tövbe ederek durumunu düzeltmesi yine kulun yapması gereken bir vazifedir. Daha sonra Zemahşerî, mükelleften zararı defetme

562 Kâdî Abdülcebbar, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, C.II, s. 748; Orhan Şener Koloğlu, “Mu'tezile'nin Temel Öğretileri”, **İslâmi İlimler Dergisi**, Yıl 12, Cilt 12, Sayı 2, Güz 2017, s. 72.

563 Zemahşerî meşietin hikmete tabi oluşu iddiasını tefsirinde müteaddit yerlerinde ifade eder. bkz., Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.III, s. 262

564 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.IV, s. 328-329.

565 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.I, s. 539-540.

566 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 56; ayrıca Nisa 4/16-17-18 âyetlerin tefsiri için bkz., Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 477-479.

567 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 408; Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 56.

568 Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (el-aslah, istihkâku'z-zemm, et-tevbe)**, thk: Mustafa es-Sekka, Dârü'l-Kütüb, y.y., 1965, C.XIV, s. 393.

amacı taşımadığı için küçük günahlarla ilgili tövbeyi zorunlu görmeyenlere karşılık Ebû Alî'nin aklen, Ebû Hâşim'in ise naklen gerektiğine dair görüşlerini aktarır.⁵⁶⁹

Zemahşerî bu nakilleri yaptıktan sonra aslında kendisinin de buna yakın bir kanaat sahibi olduğunu gösterir. Ona göre küçük günahların üzerinde ısrar edilmesi, mükellefin karşısına büyük günah olarak çıkacağı düşüncesiyle onlardan tövbe edilmesi taraftarı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca büyük günahlardan kaçınmak suretiyle küçük günahların affedileceğini belirtmektedir.⁵⁷⁰

Büyük günahlara tövbe etmek, pişmanlık duymak ve bir daha dönmek üzere kararlı olmakla günahların affının mümkün olduğu anlaşıldıktan sonra azabın doğrudan af ile düşürülmesinin imkânı akla gelmektedir. Dünya ahvalinde bile ülkesini yöneten bir sultanın suçluları dilediği zaman affetme yetkisi olurken, Kâdir-i Mutlak olan Yüce Mevlâ'nın günahkâr kulları üzerinde af cihetinde bir tasarrufunun olması neden kabih olsun. Zemahşerî, hadiseye bu açıdan yaklaşan Şeyhayn'in (Ebû Ali ve Ebû Hâşim) tövbesiz affın gerçekleşebileceğine dair beyanlarını aktarmaktadır. Bir diğer Mu'tezilî bilgin Ka'bî'nin ise kubh yönü olduğu gerekçesiyle bu düşünceye karşı çıktığını belirtmektedir ki⁵⁷¹ nitekim Bağdat ekolünün asilerin Allah tarafından affedilmesine cevaz vermedikleri bilinmektedir.⁵⁷² Müellif, Ka'bî'den aktardığı görüşün ardından buna mani nakli delilleri sıralayarak aklen mümkün olan bu duruma vahye dayalı bilginin mani olduğunu belirtmektedir. Yani, Mu'tezile'ye göre meselenin akli ve nakli olmak üzere iki boyutu var. Yukarıda af ile ilgili güzel görünen durum sem'in penceresinden imkânsıza dönüşmektedir. Neticede tövbe etmeyen büyük günah sahibi hakkında affın mümkün olmadığı ortaya konulmaktadır. Diğer bir ifadeyle herkesin amelinin karşılığını alacağına yönelik nakille gelen bilgi aklın ulaştığı hükmü geçersiz kılmaktadır. Akılcılığıyla bilinen Mu'tezile'nin nakil karşısındaki bu tutumu câlibi dikkattir.

569 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 56.

570 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. S. 329.

571 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 58.

572 Bkz., Kâdî Abdülcebâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, C.II, s. 542.

Öte yandan Zemahşerî *el-Keşşâf*'ta konuyu değerlendirirken sık sık mezhebî saikle Sünnî düşünceye sataşmaya çalıştığı görülür. Örneğin Ehl-i sünnetin savunduğu tövbesiz de Allah'ın affedebileceği ve ceheneme giren birinin şefaathle oradan çıkmasının mümkün olduğu şeklindeki düşünceleri “şeytanın kuruntuları”⁵⁷³ olarak nitelendirmektedir.⁵⁷⁴

Zemahşerî eleştirinin dozunu daha da artırarak tövbesiz affın mümkün olduğunu söylemini İsrâiloğullarının tavrıyla ilişkilendirir. İlgili âyetin meali şöyledir: “Onların ardından da (âyetleri tahrif karşılığında) şu değersiz dünya malını alıp, nasıl olsa bağışlanacağız, diyerek Kitab’a vâris olan birtakım kötü kimseler geldi. Onlara, ona benzer bir menfaat daha gelse onu da alırlar. Peki, Kitap'ta Allah hakkında gerçekten başka bir şey söylemeyeceklerine dair onlardan söz alınmamış mıydı ve onlar Kitap'takini okumamışlar mıydı? Âhiret yurdu sakınanlar için daha hayırlıdır. Hâlâ aklınız ermiyor mu?”⁵⁷⁵

Müellife göre Kitap'ta Yahudilerden alınan söz, “tövbe etmeden büyük günahın affedilmeyeceği” sözüdür. Onların Tevrat'tan okumuş olmaları gereken yer de, “günahın bağışlanması için tövbenin şart koşulduğu” bilgisidir. Zemahşerî bu nakilden hareketle Yahudilerin “nasıl olsa bağışlanacağız” beklentileriyle “Mücbire” olarak adlandırdığı sünnîlerin tövbesiz bağışlanma fikrinin birebir aynı olduğu kanaatine varmıştır.⁵⁷⁶ Burada Zemahşerî'nin kendi düşüncesine mesned olması amacıyla Tevrâtı ve Tevrât'taki ilgili yeri görüp görmediği bilinmemekle birlikte farazî/takdiri bir yakıştırmayla muhataplarını itham etmeye çalıştığı görülmektedir. Hâlbuki gerçekten Allah'ın Yahudilerden aldığı söz bu minvalde midir? Onun bilinmesi mümkün görünmemektedir.

Zemahşerî tarafından aynı konu bağlamında “Onun için ümidi kesmeyin de başınıza azap gelmeden önce tövbe ile Rabbinize yönelin ve O'na teslim olun. Sonra

573 Nisa, 4/121.

574 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 553-554; Müellif, sünnîler tarafından kabul edilen bu ikisinin dışında bir de Hz. Peygamber'in büyük günah işleyenlere şefaathetmesini şeytanın kuruntuları olarak nitelendirmektedir. (bkz., Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 652.

575 A'râf 7/169.

576 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 167-168.

kurtulamazsınız”⁵⁷⁷ âyetini yorumlarken, tövbesiz kurtuluş olabileceğine dair ümit beslemenin önüne geçmek için mağfiretin tövbe şartına bağlandığı belirtilmekte, cezadan tövbesiz kurtuluşun asla mümkün olmadığı⁵⁷⁸ vurgulanmaktadır.

5. Şefa

Şefa

Şefa

577 Zümer 39/54.

578 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.IV, s. 131.

579 Mâtürîdî, **Kitabü't-tevhîd**, s. 475 vd. ;Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 165; İcî, **Mevâkıf**, s. 380;Tefâtânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 182; İbnü'l-Hümâm, **el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere**, s. 215-218.

580 İbn Ebü'l-İz Ehl-i sünnetin kabul ettiğı şefaatin sekiz çeşidinden bahsetmiştir. Bunları şöyle özetleyebiliriz: 1. Yalnızca Hz. Peygamber'e verilmiş olan şefa

581 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 53.

582 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 58.

Zemahşerî, azaptan çıkarma, günahları affetme türünde şefaatin olmadığına ilişkin söz konusu âyetleri naklettikten sonra istisnâ olarak Allah'ın razı olduğu kimseye⁵⁸³ yalnızca kendisine şefaati izni verilen kimselerin⁵⁸⁴ şefaati edebileceğini ifade etmektedir. Şefaatin fayda verdiği o günde⁵⁸⁵ şefaatiçi ile şefaati edilenin kim ya da kimler olacağına dair izinler Allah tarafından verilir.⁵⁸⁶ Öyleyse şefaati hakikatte bizzat Allah'a aittir. Şefaati izninin kime ve ne zaman verileceğiyle kimler için geçerli olacağı tamamen O'nun tasarrufundadır.⁵⁸⁷ Razı olunan kuldaki maksat da sevap ehli olup Allah'ın kendisini sevdiği ve üzerine ikramını ziyadeleştirmek istediği kimselerdir.⁵⁸⁸ Şefaatin zamanı ise iyilerle kötülerin arası ayrılmadan, haklarında hüküm verilmeden öncedir.⁵⁸⁹ Mu'tezile şefaati yalnızca bu süreyle sınırlı tutmakta bu halin dışında vuku bulacak bir şefaati kabul etmemektedir. Ehl-i sünnet bilginlerine göre ise kulların geçtiği bu aşamadan sonra da şefaatin olması mümkündür. Cehennemde hak edilmiş olan azabın hafifletilmesi bu türden bir şefaati olarak zikredilebilir.

Rasulullah'ın ümmetine şefaati edip etmeyeceği sorusuna Zemahşerî'nin verdiği cevap müspettir. Nitekim Kâdî Abdülcebbar da Hz. Peygamber'in şefaati noktasında ümmet arasında bir ihtilaf olmadığını belirtirken şefaatin kimlere olacağı meselesinin ihtilaf konusu olduğuna işaret etmektedir.⁵⁹⁰ Denilebilir ki müellif, Hz. Peygamberin şefaatine açık kapı bırakarak şefaati konusuna tamamen karşı olmadığını göstermektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in şefaati, Allah'ın razı olduğu ve lütfunu artırmak istediği kimselere mahsustur.⁵⁹¹ Lütfun artırılması dışında başka türlü bir şefaati çeşidi yoktur.⁵⁹² Böylece Mu'tezile kabul ettiği Hz. Peygamber'in şefaatinin razı olunan kullara tahsis etmekle kendi içinde şefaatin kimlere olacağı belirsizliğini gidermiş olmaktadır. Sünnîler ise bu çeşit şefaati kabul etmekle birlikte

583 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 110; C.IV, s. 127, 642.

584 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.III, s. 42, 86, 562-563.

585 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.IV, s. 642.

586 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.III, s. 562.

587 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.IV, s. 260.

588 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 58; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 154.

589 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 167.

590 Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s. 678.

591 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 58.

592 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 294-295; C.IV, s. 154.

büyük günah ehlini de kapsayan şefaatin başka çeşitlerinin varlığına ilişkin kanaatlerini belirtmişlerdir.

Edebiyatın her dalında son derece mahir olan Zemahşerî'nin bilindiği üzere bir de divanı vardır. Yeri gelmişken Zemahşerî'nin *Divân* 'ında yer alan ve doğrudan Hz. Peygamber'den şefaata talebini ifade eden bir beyite burada temas etmek yerinde olacaktır.⁵⁹³ Öncelikle Zemahşerî'nin nâatını yazarken kullandığı üslup sıradan bir şiir üslubu değildir. Zemahşerî, naatlerin ilki ve seyyidi konumunda olan “Bânet Süâd Kasidesine” nazire yaparak yazdığı şiirinde Allah'ın resûlünden affını dileyen Ka'b b. Züheyr (ö. 24/645 [?])⁵⁹⁴ gibi seslenmektedir. Dolayısıyla söz konusu şiirinde o da şefaata talebinde bulunmuş olmakta, infaz edilmek üzere olan birisinin hayatta kalma umudunu çağrıştırır bir vaziyette âhirette Allah'ın resûlü tarafından yardım edilmeyi ümit etmektedir.⁵⁹⁵ Zemahşerî'nin bahsi geçen şiirinde şefaata umudunu Hz. Peygamber'e iletmiş olması şefaatin O'nun aracılığıyla olacağına inancını ifade etmektedir.

Büyük günah ehline şefaata meselesine tekrar dönülecek olursa, konuya dair Sünnîlerin kabul ettiği delillerin başında Hz. Peygamber'in: “Şefaatom ümmetimden büyük günah sahipleri içindir”⁵⁹⁶ hadisi gelmektedir. Sünnî kelâmcılar söz konusu

593 Zemahşerî, **Divânü Cârullah ez-Zemahşerî**, şerh: Fatıma Yusuf el-Haymî, Dâru Sâdır, Beyrut 2006, s. 471-476.

594 Ka'b b. Züheyr önceleri İslâm Müslümanlar aleyhine hicivler yazan etkili bir şair iken Hz. Peygamber kendisi hakkında yazmış olduğu bir şiir nedeniyle bulunduğu yerde öldürölme emrini vermişti. Bunun üzerine Ka'b doğrudan Hz. Peygamber'in huzuruna gelerek af diledi ve bu talebini ifade eden bir şiir irad etti. Hz. Peygamber de çok memnun olarak üzerindeki hırkasını çıkarıp Ka'b'a hediye etti. Asırlardır pek çok naziresi yazılan, şerhleri yapılan bu kaside “Bürde Kasidesi” ya da “Bânet Su'âd” adlarıyla anılmaktadır. (Katip Çelebî, **Keşfü'z-zunûn**, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat 1941 C.II, s. 1329; Cemaleddin Muhammed b. Hişam el-Ensârî, **Şerhu Kasîdeti Bânet Su'âd**, thk: Abdullah Abdülkadir et-Tavîl, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire, 2015, eserin mukaddimesi s. 14-22; Ahmet Savran, “Ka'b b. Züheyr”, **DİA**, 2007, C.XXIV, s. 7.

595 36 beyitlik naatın konumuzla ilgili kısmı şöyledir:

محمد إن تصف أدنى خصائصه ... فيا لها قصة في شرحها طول

هو الذي وعد الرحمن ناصره ... نصرا عزيزا ووعد الله مفعول

وناصر الحق منصور وخاذله ... مدفع عن جوار الله مخذول

يا خاتم الرسل إن الطول منك على ... راجي الشفاعة يوم الحشر مأمول

596 Ebû Dâvud, Sünnet, 21, Tirmizî, Kıyame, 11.

hadise dayanarak kebîre ehlinin şefaate nail olacağına hükmetmişlerdir. Mu‘tezilîler ise büyük günah işlemiş olanların şefaati hak edebilmesi için ön şart olarak “tövbe etmiş olmayı”⁵⁹⁷ zikretmişlerdir. Zemahşerî’ye göre şefaatin bu guruba hasredilmesinin nedeni, şefaate ve lütfâ en çok bu kimselerin muhtaç olmasıdır. Çünkü işledikleri büyük günah onların geçmiş amellerinin bütün sevaplarını düşürmüştür. Tövbeden sonra onların hali, yeni mükelef olmuş, amel işlemeye yeni başlamış kişinin durumuna benzer.⁵⁹⁸

Bu durumda Mu‘tezile’ye göre yalnızca Hz. Peygamber’in ve meleklerin yetkili olduğu şefaate nail olacak kimseler, tövbe etmiş olan büyük günah sahipleridir. Şefaate ise söz konusu kimselerin âhiretteki derecelerinin artması, lütuflarının katlanması şeklinde tecelli edecektir.⁵⁹⁹ Büyük günah işlemiş ardından tövbe etmiş olanların nail olduğu bu şefaate küçük günah ehlinin ihtiyacı olmayacaktır. Çünkü onların kazanmış oldukları iyilikleri kötülüklerine karşı gelerek onları düşürecekler (tekfîr).⁶⁰⁰

Bunların dışında şefaate konusunda sünnîlerin pek çoğunun hadislere dayalı geniş kabullerine temas edilmemektedir. Ancak özellikle günahkârların cehennemden şefaate çıkarılması düşüncesine Zemahşerî’nin şiddetle karşı çıktığı görülmektedir.⁶⁰¹ Öyle ki Zemahşerî, sünnîleri bu itikatları nedeniyle, kendilerine ancak sayılı günlerde cehennem ateşinin dokunacağını iddia eden Yahudilere benzetmektedir. Ona göre “Tıpkı Yahudilerin peygamberleri aracılığıyla uğrayacakları şefaate neticesinde işlerinin kolay olacağını düşündükleri gibi *Mücbire* ve *Hâşeviyye* mensupları da Hz. Peygamber’in şefaati ile büyük günahlardan kurtulacakları kuruntusuyla avunmaktadırlar.”⁶⁰²

597 Kâdî Abdülcebâr da söz konusu hadisi “tevbe ettikleri takdirde” şefaate uğrayacaklarını belirten şart cümlesiyle birlikte ele almıştır (bkz., Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 681.

598 Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 59.

599 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.I, s. 354; C.III, s. 110; C.IV, s. 642

600 Tekfîr daha önce geçtiği üzere hak edilen cezayı daha büyük bir iyilik ya da tövbe ile örtmek/gidermek demektir.

601 Zemahşerî, *a.g.e.*, C.I, s. 445.

602 Zemahşerî, *a.g.e.*, C.I, s. 343.

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin bu ithamının Ehl-i sünneti hedef aldığını belirterek müellifin kalbinin kendilerine karşı ne kadar kin ve nefretle dolu olduğunu göstermesi açısından dikkate şayan bulmaktadır. Hakikaten de ictihat farkı olarak görülebilecek bir hüküm dolayısıyla müslüman bir grubun diğerini Yahudilerle bir tutmasının insaf sınırlarını aşan bir yorum olduğunu belirtmekte yarar var. Yalnız bir yerde değil şefa'at meselesinin geçtiği başka yerlerde de Zemahşerî'nin şefa'at beklentisi olanları Yahudilere benzetme çabasında olduğu görülmektedir.⁶⁰³ Hiçbir kaynağa dayanmadığı izlenimi uyandıran bir üslupla “söylendiğine göre” (قيل) şeklinde naklettiği Yahudilerin peygamber ataları tarafından şefa'ate uğrayacakları beklentilerinin Kur'an tarafından dümura uğratıldığını ifade etmektedir.⁶⁰⁴

Düşünceleri Mu'tezile'nin şefa'at anlayışıyla⁶⁰⁵ örtüşen müellifin Kur'an'ın ilgili âyetlerinin tefsirinde de⁶⁰⁶ sıkça temas ettiği husus namaz ve zekât gibi kulluk görevlerini ihmal etmiş ya da ısrarla günaha dalarak Rabbini unutmış buna rağmen tövbe etmeyi düşünmemiş bir kulun şefa'ate nail olamayacağıdır. İnsanın irâdi fiillerinin öne çıkarılmaya çalışıldığı bu düşünceden özellikle af beklentisiyle kulun sorumluluklarını ertelememesi amaçlanmaktadır. Bu açıdan fillerin sorumluluğu kula ait olduğu gibi cezalar da Allah tarafından ödenmesi gereken bir lütuftur. Böylelikle hak ettiği cezadan kurtuluşun olmadığını bilen kimse, elinden geldiğince vacipleri yapıp büyük günahlardan kaçınmaya çalışacaktır.

6. Kabir Azabı ve Nimeti

Bilindiği üzere kabir azabına ilişkin Kur'an'da muhtelif âyetlerin işârî olarak delâleti olmakla birlikte mahiyet ve ahvaline ait bilgiler daha çok hadisler aracılığıyla bizlere ulaşmıştır. Sünnî kelâmcılar arasında hem asiler hem de kâfirler hakkında kabir azabının vuku bulacağına dair genel bir kabulden bahsetmek mümkündür.⁶⁰⁷

603 Bunlardan birisi Âl-i İmrân 3/48 âyeti çerçevesinde geçmektedir. bkz., Zemahşerî, **a.g.e.**, C.I, s. 139.

604 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 139.

605 Kâdî Abdülcebbâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, C.II, s. 544.

606 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.I, s. 555.

607 Bkz., Sâbûnî, **el-Bidâye**, 177; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 156; İbnü'l-Hümâm, **el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere**, s. 228-229; Sırrı Girîdî, **Nakdü'l-keîâm**, s. 239-240.

Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiği yönünde sünnî cemahta genel bir kanaatin hâkim olduğu görülmektedir. Örneğin Eş'arî, mezhepler tarihi açısından en önemli kaynaklar arasında yer alan her iki eserinde de Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiğini belirtmektedir.⁶⁰⁸ Kezâ Ebû Yüsr el-Pezdevî de (ö. 493/1099) Râfızîlerle birlikte Mu'tezile'yi kabir azabını kabul etmeyen bid'atçiler arasında sayar.⁶⁰⁹ Hâlbuki kabir azabının gerçekleşme vakti, şekli, aşamaları ve hikmeti cihetinden ele alan Kâdî Abdülcebbar'a göre Dırar b. Amr hariç kabir azabının varlığı konusunda ümmet arasında ihtilaf yoktur.⁶¹⁰

Ka'bî de Ebû'l-Hüzeyl ile Bişr el-Mu'temir'in kâfirler için kabir azabının olacağını kabul ettiklerini, Dırar b. Amr, Bişr el Merîsî ve Yahya b. Kamil'in ise reddettiklerini belirtir.⁶¹¹ Bu durumda Mu'tezile içinde azabın olmadığını söyleyenlerin sayısı azabın varlığına inananlara nispetle çok az olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında onların kabul ettikleri azabın her türlü günah ehlini kapsamadığını yalnızca kâfirler hakkında vaki olacak bir azabı kabul ettiklerini belirtmekte yarar var. Hâlbuki sünnî akidede isyankâr müminlerden bir kısmı için de⁶¹² kabir azabının vuku bulacağı kabul edilmektedir. Bu durumda iki ekol arasında azabın vuku bulacağı noktasında ihtilafın olmadığını söylemek mümkündür. Kâfirler için gerçekleşeceğine inanılan azabın müminleri de kapsayıp kapsamadığı konusu ise söz konusu iki mezhep arasında görülen bariz farkı oluşturmaktadır.

İbn Hazm da sünnîlerle birlikte Bişr el-Mu'temir, Ali Cübbâî ve diğer Mu'tezilîlerin, hadislerin sıhhatine dayanarak kabir azabını kabul ettiklerini aktarır.⁶¹³ Buna rağmen sünnîler arasında her ne kadar Mu'tezile'nin kabir sorgusunu ve azabını kabul etmedikleri yönünde bir kanaat oluşmuşsa da⁶¹⁴ Zemahşerî'nin kabirde hem sorguyu hem de azabı ve nimeti kabul ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin ilk yaratmayı inşâ' olarak adlandıran Zemahşerî, âhiret hayatının yeniden dirilmeye

608 Eş'arî, **el-İbâne** s. 104; Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 430.

609 Ebû'l-Yüsr Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, s. 235.

610 Kâdî Abdülcebbar, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, C.II, s. 662.

611 Ka'bî, **Kitâbü'l-makâlât**, s. 404.

612 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 156; Sırrı Girîdî, **Nakdül-keîlâm**, s. 239-240.

613 İbn Hazm, **el-Fasl**, C.IV, s. 56.

614 Yukarıda verilen kaynaklara ilave olarak bkz., Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 177, Kılavuz, **İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, s. 333.

başladığını (ba's) belirtir. Ayrıca bu ikisi arasında bir hayatın yer aldığını ve bunun da kabir hayatı olduğuna dikkat çeker.⁶¹⁵

Kabir hayatının varlığını kabul ettikten sonra Zemahşerî, İbrahim 14/27'de yer alan "Allah iman edenleri bu sağlam söz üzerinde sağlamca tutar" ifadesini yorumlarken ilk olarak mü'minlerin hem dünyada hem de âhiret hayatında maruz kalacakları fitnelerden korunacakları, ayaklarının sabit kalıp, dillerinin dolanmayacağı anlamını vermiştir. İkinci olarak da Berâ b. Âzib'den nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber, mü'minin ruhunu teslim etmesinden sonra ruhun yeniden bedene iadesinden bahsetmekte ve iki meleğin gelip Rabbin kim? Dinin ne? Peygamberin kim? diye soracaklarından bahsetmektedir. O kişi sorulara doğru cevaplar verince semâdan bir münâdinin "Kulum doğru söyledi!" diye sesleneceğini bildiren rivayeti⁶¹⁶ nakletmektedir. Böyle bir kimsenin hak ettiği şeyin nimet türü olduğu anlaşılmakla birlikte Zemahşerî⁶¹⁷ ne tür bir nimete nail olunacağından bahsetmemektedir.

İsra 17/75 âyetinde "Hz. Peygamber'in müşriklere meyletmemesi gerektiğine ilişkin yapılan uyarının ardından gelen âyetteki "Şâyet meyletmiş olsaydın, sana hayatın ve ölümden sonrasının sıkıntılarını kat kat arttırırdık" şeklinde gelen tehdidi, katbekat artırılmış olan hem âhiret hem de kabir azabının tattırılması olarak anlamıştır. Buna göre iki çeşit azap vardır. Birincisi ölüm esnasındaki azap ki bu kabir azabıdır. İkincisi ise cehennem azabı denilen âhiretteki azaptır.⁶¹⁸ Buradaki ifadeden, bahsedilen kabir azabının ruhun bedenden ayrılması sırasında olacağı anlamı çıkmaktadır. Ancak daha sonraki açıklamalardan onun kıyamet sabahına (ikinci nefha) kadar sürecek bir azabı ya da nimeti kastettiği anlaşılmaktadır.

"Her nefis ölümü tadacaktır. Yaptıklarınızın karşılığı size eksiksiz olarak kıyamet gününde verilecektir"⁶¹⁹ âyeti çerçevesinde Zemahşerî, karşılıkların tastamam verilmesinin kabirden kalktıktan sonra vuku bulacağını; öncesinde

615 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 175.

616 Ebû Dâvud, "Sünne", 27.

617 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 533.

618 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 657-658.

619 Âli İmrân 3/185.

verilecek olanların ise söz konusu ecrin yalnızca bir kısmı olduğunu beyan etmektedir.⁶²⁰ İbnü'l-Müneyyir, bu sözlerinden dolayı Zemahşerî'yi takdir etmektedir. Zemahşerî'nin kabir azabını kabul etmeyen kendi arkadaşlarına muhalefet ederek yerinde bir tutum sergilediğini belirtmektedir.⁶²¹

Öte yandan sadece azabın kendisi değil, azabın ruha mı bedene mi yapılacağı konusu da ihtilaf edilen bir mesele olmuştur. Konuya müstağni kalmayan Zemahşerî'nin bu noktaya da işaret ettiği görülür. Bilindiği üzere Nuh 71/25'te, Nuh kavminin işledikleri hatanın onları helake sevk etmesinin ardından suda boğuldukları ve hemen ateşe sokuldukları anlatılmaktadır. Zemahşerî, söz konusu ateşin cehennem ateşi olabileceği gibi kabir azabı olma ihtimali üzerinde durur. Peşinden de suda boğulan, ateşte yanan, ya da kuşlar ve vahşi hayvanlar tarafından parçalanan kimseye kabir ehlinin başına gelenlerin aynısının (nimet-azap türünden) isabet edebileceğini belirtmektedir.⁶²² Böylece onun, azabın görülmesi için toprağa gömülmeyi ve bedeninin fiziki varlığını zorunlu görmediği, beden-ruh birlikteliğini şart koşmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla azap görmesi için ölünün tekrar diriltilmesine ya da bedeninin doğrudan bu acıyı idrak etmesine gerek yoktur. Böylece Zemahşerî'nin kabir nimeti ve azabı ifadeleriyle, ruhun sürur ve elemi hissetmesini ve yaşamasını kastettiği anlaşılmaktadır. Bedenin fiziki varlığı ortadan kaybolursa bile ruh acıyı ya da zevki duyacaktır.

Konuyu delillendirmede çokça kullanılan âyetlerden birisi de “Firavun ve adamları sabah-akşam ateşe atılırlar. Kıyametin kopacağı gün de denilir ki; Firavun hanedanını ateşin en şiddetlisine sokun”⁶²³ âyetidir. Zemahşerî bu âyeti daha çok cehennem azabı olarak yorumlarken sonunda âyetin kabir azabına delil olarak kullanıldığına işaret etmiştir.⁶²⁴ Görüldüğü üzere azabın gerçekleşeceğiyle ilgili şüphe duymayan müellif, bunun hangi safhada olacağı yönünde de bir rivayet

620 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 439.

621 İbnü'l-Müneyyir, **el-İntisâf** (Keşşâf'ın hamîşinde), C.I, s. 439.

622 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 608.

623 Mü'min 40/46.

624 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.IV, s. 166.

nakletmektedir. İbn Abbas'tan naklettiği bu rivayete göre azabın iki nefha arasında vuku bulacağını belirtmektedir.⁶²⁵

Hulâsa kabir azâbının vuku bulacağına inanan Zemahşerî'nin konuyu genellikle kâfirler bağlamında ele aldığı görülmektedir. Nitekim Mu'tezilî kelâmcıların kabir azabını küfür ehli için mümkün gördükleri yukarıda belirtilmişti. Zemahşerî'nin düşüncelerinin de aynı istikamette olduğu anlaşılmaktadır. Gerçi sünnî akidenin mü'minlerden âsi olanların hepsi için öngördükleri mutlak bir azap telakkisi yoktur. Âsilerin bir kısmının azaba çarptırılacağı ifade edilmiştir. Diğerleri ise Allah'ın dilemesine havale edilmiştir.⁶²⁶ Bunun gibi teferruat sayılabilecek hususlarda farklılık olsa da kabirde azabın varlığı konusunda Zemahşerî'nin sünnîlerden farklı düşünmediği⁶²⁷ anlaşılmaktadır. Öte yandan onun bu tavrının Mu'tezile'nin haber-i vâhidle istidlal meselesine farklı bir bakış kazandırdığını söylemek mümkündür. Bilindiği üzere Amr b. Ubeyd'den (ö. 144/761) itibaren haber-i vahidin bilgi değeri konusu tartışmalıdır. Ebü'l-Hüzeyl Allâf'a nispet edilen bir görüşe göre⁶²⁸ haber-i vahid itikadî konularda bilgi değeri taşımaz. Kabir azabı meselesi ise doğrudan Kur'an'da geçmemekle birlikte dolaylı ifadelerden ve esas olarak da hadislerden anlaşılmaktadır.

Burada şunu ifade etmek gerekir ki, Zemahşerî özelinde görüldüğü üzere ayrıca Kâdî Abdülcebbar'ın da çok azı hariç bütün Mu'tezile'nin kabir azabı konusunda ittifak ettiklerini beyan etmesine bakılırsa Mu'tezile'nin haber-i vahidi delil olarak kullanmakta beis görmedikleri anlaşılmaktadır. En azından sem'îyyat konuları açısından durum böyledir. Kâdî'nin sevap ve günahların miktarı konusunda geçtiği üzere sem'îyyât konularında akıl değil sem'î delilleri öncelediği

625 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.III, s. 200.

626 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 156-157.

627 Neseî, **Tabsiratü'l-edille**, C.II, s. 364-366; İbnü'l-Hümâm, **el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere**, s. 227-233.

628 Yusuf Şevki Yavuz, "Haber-i Vâhid", **DİA**, 1996, C.XIV, s. 353.

bilinmektedir.⁶²⁹ Kabir azabının da sem'iyat bahislerinden olması nedeniyle gelen haberlerin kuvvetine bakılmaksızın delil kabul edilmeleri bu yüzden olsa gerektir.

Bununla birlikte onların kabir ahvalini büsbütün rivayetler üzerine inşa ettiklerini söylemek mümkün değildir. Aklî mülâhazalara belki de en az ihtiyaç duydukları bu sahada, söz konusu rivayetleri âyetlerin delalet ettiği manalara takviye mahiyetinde kullandıkları görülmektedir. Yani onlar kabir hayatı ve azabı vardır derken hem âyetler hem de hadislerden yararlanmışlar, hadisleri âyetlerin işareti doğrultusunda ele almışlardır denilebilir.

D. EL-MENZİLE BEYNE'L-MENZİLETEYN

Bilindiği üzere büyük günah problemi çerçevesinde yapılan tartışmalar neticesinde ortaya çıkan el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi aynı zamanda Mu'tezile'nin ortaya çıkmasına sebep olan bir ilkedir. Zemahşerî meselenin kaynağına işaret etmek için klasik olan şu bilgileri verir: “Haricîler büyük günah işleyen bir kimsenin kâfir ve müşrik (aynı zamanda fâsık) olacağını söylerken,⁶³⁰ Hasan-ı Basrî münafık, Mürcie ise mü'min ve müslüman olduklarını (fakat fiska bulaşmış bir müslüman)⁶³¹ söylemiştir.⁶³² Mu'tezile ise büyük günah işleyenin imandan çıkmış olacağı ancak inkâr halinde olmadığı için tam olarak küfre de girmiş sayılmayacağını savunur. Bu ikisinin arasında yer alan kişiyi de “fâsık” olarak adlandırır.⁶³³ Böylece Mu'tezile büyük günah işleyen birisinin iman ve küfrün dışında olduğunu iddia ederek fiska nispet etmiş, böyle birisine mü'min ve kâfir yerine fâsık isminin verilmesini uygun görmüştür. Onlara göre fâsık ismi ümmetin âlimlerinin icmaından hareketle verilen bir isimdir.⁶³⁴ Münafığın tanımı ise fâsıklıktan başka olup gizlediğinin hilafını izhar eden kişi demektir.⁶³⁵ Neticede onlar da iman ehlinden olmadığı için âhiretteki yerleri fâsık ve müşriklerle birlikte

629 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 129; Murat Akın, “Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı”, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt 53, Sayı 4, 2017, s. 171.

630 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, C.I, s. 48, 114.

631 Şehristânî, *a.g.e.*, C.I, s. 139.

632 Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 53.

633 Malâtî, *et-Tenbih*, s. 36-37.

634 Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*, s. 158.

635 Kâdî Abdülcebâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, C.II, s. 640.

cehennemdir. Öyleyse büyük günah ehline hem mü'min diyenler hem de müşrik diyenler aynı zamanda fâsık da demiş olmaktadır. Mu'tezile bu nedenle verdikleri kararın birleştirici olmasının yanında son derece isabetli olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

Zemahşerî tefsirinde konuyu biraz daha açarak söylediklerinin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Şöyle ki: “şeriatla fâsık, işlediği büyük günah nedeniyle Allah'ın emrinden çıkan kimsedir. Böyle biri mü'min ile kâfir konumları arasındadır. Bunun anlamı şudur: Bu kişiye zahirde mü'min muamelesi uygulanır; nikâh, miras, cenaze işlemleri ve kabristanlık hususunda mü'min olarak itibar görür. Ancak zemmetme, lanetleme, hem kendisi hem de inancından uzak durulması, şahitlik gibi durumlarda da kâfir muamelesi yapılır.”⁶³⁶

Görüldüğü üzere Zemahşerî'nin konuya dair yaklaşımı esasında Mu'tezile'nin klasik kebire anlayışını yansıtmaktadır. Böylece Zemahşerî'nin de başta Vâsıl b. Ata olmak üzere onun görüşlerini takip eden Ebü'l-Hüzeyl Allaf ve Kâdî Abdülcebâr gibi sair Mu'tezilî düşünürlerin devamı niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır.⁶³⁷

Öte yandan Zemahşerî, Kur'an'da insanların mü'min ve kâfir olarak ikiye ayrıldıklarını bildiren İsrâ 17/9-10 âyetlerinin⁶³⁸ peşinden bu ikisinin arasında fâsık kavramı yer almamasına ilişkin mukadder bir soruya cevap vermektedir. Ona göre bu durumun nedeni, nüzûl dönemindeki insanların ya takvâ ehli mü'min ya da müşrik olmalarıdır. Bu ikisinin arasında olanlar ise (menzile beyne'l-menziileteyn ashabı) sonradan ortaya çıkmıştır.⁶³⁹ Bu ifadeler esasında, söz konusu kavramın (el-menziile kavramı) Kur'ânî temelinin olmadığına itirafı olarak değerlendirilebilir. Zira o

636 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 123-124.

637 Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s.129.

638 “Gerçekten bu Kur'an da en doğru yola iletir ve iyi işler yapan mü'minlere, kendileri için büyük bir ecir olduğunu müjdeler. Âhirete inanmayanlara da acı bir azâb hazırlamıştır”.

639 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 626; Meşhur *el-Keşşâf* şârihi Tîbî, İbn Abbas'tan: “Cennet ve cehennem arasında bir yer yoktur, taatle masiyet arasında bir fiil yoktur, imanla küfür arasında başka bir isim yoktur” sözünü naklederek iki konum arasında başka bir konumun olamayacağını savunur. (Tîbî, **Fütûhu'l gayb fi'l-keşf an kınâr'r-rayb**, C.XV, s. 448).

dönemde de birtakım büyük günahların işlendiği bilinmektedir.⁶⁴⁰ Örneğin Buhârî ve Müslim'in naklettikleri bir rivayette Maiz b. Mâlik isimli sahâbîye zinâ itirafı dolayısıyla recm cezasının uygulandığı bilgisi yer almaktadır. Başka bir büyük günah olan namuslu bir kadına iftira günahına örnek olarak da Hz. Aîşe'ye atılan iftira ve bu iftiranın yayılmasına adı karışan sahâbîlerin hali gösterilebilir.

Ayrıca müellifin kendi tefsirinde de yer verdiği rivayet olan Nûr 24/6-9 âyetlerinin nüzûlüne sebep olan Hilâl b. Ümeyye'nin eşinin zina ettiğine dair iddiası ve peşinden mülâane emrinin gelmesi meselesi nüzûl döneminde mü'minler arasında büyük günahın işlenmiş olduğuna açık örnektir. Üstelik bunun kuru bir iftira olmadığının ispatı olarak da bir çocuğun dünyaya geldiği ve doğan çocuğun iddia edildiği gibi Şerîk b. Sahmâ'ya benzediği rivayet edilmektedir.⁶⁴¹

Savaştan geri kalma ya da yasaklandıktan sonra az da olsa içki içildiğine dair rivayetlere bakılırsa o dönemde kebre cinsi günahın hiç işlenmediğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu durumda Zemahşerî'nin, "nüzûl döneminde müttaki mü'minle müşrik arasında orta bir sınıf yoktur" ifadesi, büyük günah işleyen (fâsık) kimse yoktur anlamındadır. Tabi buradaki fâsıktan kasıt kendi ıstılahlarındaki fâsıktır. Yani bütün iyilikleri düşüren ve tövbe edilmediği takdirde ebedi azabı gerektiren, kişinin imandan çıkmasına sebep olan ancak tam olarak küfre de sokmayan günahı kastettikleri bilinmektedir. Bu nedenle o, söz konusu günahlar asr-ı saadette gündeme gelmediğinden, Kurân'ın ıstılahında bu tür fiili işleyenlere ilişkin isimlendirmenin yer almadığı düşüncesindedir. Hâlbuki bu düşüncenin hem tarihi bilgi ve belgelere hem de kendi tefsirinde muhtelif âyetlerin sebep-i nüzûlü bağlamında verdiği örneklere bakıldığında hakikati yansıtmadığı görülmektedir

Endülüslü dil âlimi ve müfessir olan Ebû Hayyân Endelüsî de Zemahşerî'nin bu tavrını inatçılık olarak nitelendirmekte, Efendimiz zamanında bazı mü'minlerin işlemiş oldukları günahların Kur'an'da ve sahih hadislerde yer aldığına işaret

640 Maiz b. Malik hadisesinin ayrıntısı için bkz., Buhari, Hudûd, 25, 28; Müslim, Hudûd, 22.

641 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 210-211.

etmektedir.⁶⁴² Tîbî ise müellifin iddasının temelden yoksun olduğunu düşünerek bunu bid‘at olarak nitelendirmekte ayrıca izaha gerek duymamaktadır.⁶⁴³

Zemahşerî'nin konuyla ilgili çelişik görülen başka bir ifadesi İbnü'l-Müneyyir'in de dikkatini çekmiştir. Nisâ 4/150 âyetinin⁶⁴⁴ tefsirini yaparken Zemahşerî, küfürle iman arasında başka bir yol olmadığını (*فأنه لا واسطة بين الكفر والإيمان*) belirtmektedir. İbnü'l-Müneyyir bu ifadenin Sünnîlerin görüşünü yansıttığına işaret etmektedir. Mu‘tezile'nin ise büyük günah işleyip tövbe etmeden ölen kimse için mü'min ve kâfir olmanın dışında el-menzile fikrine sahip olduğunu belirtmektedir.⁶⁴⁵

Esasında Zemahşerî'nin bu ifadesinin imanla küfür arasında el-menzile beyne'l- menzileteyn türü bir konum olmadığına delil olması açısından sünnîlerin görüşünü yansıttığı doğru olabilir. Bununla birlikte söz konusu ifade iman-amel ilişkisi açısından ele alındığında Haricî düşüncenin kodlarını taşıdığını söylemek de mümkündür. Hâlbuki Mu‘tezile'nin bu ilkesinin vaz‘ olunma amacı imanla küfür arasında başka bir merteye kabul etmeyen tekfirci zihniyete karşı bir nevi çözüm bulma arayışı olarak bilinmektedir. Nitekim müellif de konunun başında temas edildiği üzere kendilerinin bu amacı taşıdıklarını ifade etmişti. Ancak ilgili âyet bağlamında onun açıkça imanla küfür arasında başka bir merteye olmadığı söylemi, aynı zamanda ameli imanın parçası olarak gören Hâricî düşüncenin alamet-i farikasıdır.⁶⁴⁶ Nitekim Ebü'l-Hüseyin Malâtî (ö. 377/987), (*لا واسطة بين الكفر والإيمان*) söyleminin Hâricîlere ait olduğunu, bu düşünceyle onların imanla küfür arasında üçüncü bir konumu kabul etmeyerek tekfir kılıcını kuşandıklarını belirtir. Onlara

642 Ebû Hayyân el-Endelüsî, **el-Bahru'l-muhît**, C.VII, s. 18.

643 Tîbî, **Fütûhu'l ğayb**, C.IX, s. 252.

644 Âyetin anlamı şöyledir: "Onlar ki Allâh'ı ve elçilerini inkâr ederler, Allâh ile elçilerinin arasını ayırmak isterler, "Kimine inanırız, kimini inkâr ederiz!" derler; bu ikisinin (inanmakla inkârın) arasında bir yol tutmak isterler. İşte onlar gerçek kâfirlerdir. Biz de kâfirlere alçaltıcı bir azâb hazırlamışızdır!" (Nisâ 4/150-151).

645 İbnü'l-Müneyyir, **el-İntisâf**, (el-Keşşâf'ın hamîşinde) C.I, s. 570.

646 Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer Hafâcî, **Hâşiyetü's-Şihab ala tefsiri'l-Beyzâvî (İnayetü'l-Kâdî ve kifayetü'r-Râzî)**, Dâru Sâdır, Beyrut t.y., C.I, s. 213.

göre Allah'ın emirlerinden birisini yapmayan kimsenin bütün amelleri ve imanı boşa gitmiştir. Ameli boşa giden ise müşrik ya da kâfir olur, mü'min olmaz.⁶⁴⁷

Bütün bunlara ilave olarak büyük dil üstadı Zemahşerî'nin burada küçük bir takdim tehirle farklı manalara kapı araladığını, esasında onun bu anlamda klasik Mu'tezilî çizgiden en ufak bir sapma yaşamadığını söylemek daha doğru olsa gerektir. İbnü'l-Müneyyir'in de gözünden kaçtığını düşündüğümüz bu ifadesinin sırrı Zemahşerî'nin لا واسطة بين الكفر والإيمان ifadesinde saklıdır. Söz konusu ibarede ilgili âyetin mazmununa uygunluk açısından küfrün önce getirilerek küfürle iman arasında bir mertebe olmadığından bahsedilmektedir. Yani küfürden kurtulmak ya tam olur ya da hiç olmaz denilmektedir. Buradan onun küfürden imana geçişi kastederek bu ifadeyi kullandığı söylenebilir. Hâlbuki Mu'tezilî ıstılahta imanı olan kişi işlediği büyük günahla fiska düşebilir. Kâfir için fâsık olma durumu söz konusu değildir. Dolayısıyla onun, imandan küfre geçiş durumunda fâsıklık adı verilen iki menzil arası bir konumu reddetmesi ve sünîliğe yakın bir düşünce serdetmiş olması ihtimalden uzaktır. Ayrıca Zemahşerî'nin ifadelerinde Hâricilik eseri olup olmadığı meselesi bütünüyle ihtimal dışıdır. Ancak şu kadar var ki Mu'tezile iman-amel ilişkisine oldukça önem vermiştir. Hem büyük günahların sınırını ve sayısını geniş tutmuş hem de büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedi kalacağını iddia etmiştir. Mu'tezile'nin bu tutumunun bir tür ifrat olduğu şeklinde yorumlanması mümkün olmakla birlikte onların Allah-insan ilişkilerine ve kulun sorumluluklarını yerine getirmesine ne kadar önem verdiklerini göstermesi açısından önemlidir. Lakin yalana ve fiska bulaşan bir kimsenin tövbe edip durumunu düzeltmediği takdirde ebedi olarak cehennem azabına düçar olacağını söylemeleri ahlaki bir hüküm gibi görünse de hem usûl hem de suç-ceza dengesi açısından isabetli görünmemektedir.

647 Ebü'l-Hüseyin Abdurrahman Malâtî, **et-Tenbih ve'r-red ala ehli'l-ehva ve'l-bida'**, thk: Zahid el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır, ty., s. 49; Malâtî, Hâricîlerin bu görüşünün ilmî olmadığını ifade ederek Kur'an'da imanla küfür arasında kullanılan "fâsık" kavramını varlığına işaret etmektedir. Ancak onun kastettiği "fâsık" kavramının Mu'tezile'nin "fâsık" kavramından farklı olduğu bilinmektedir. O, Nûr 24/5'te yer alan: "Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu isbat için) dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin. Onlar tamamen günahkârdırlar." Âyetini delil getirerek iftira günahına bulaşanların sonrasında da imanda devam ettiklerini vurgulamaktadır (bkz., Malâtî, **a.g.e.**, s. 49).

1. İman-Amel İlişkisi

Zemahşerî sahih iman nedir sorusunu şöyle cevaplandırmaktadır: Sahih iman, mükellefin hakka kalbiyle inanıp diliyle şahitlik etmesi ve amelleriyle tasdik etmesidir. Kalbî tasdik yoksa dille şehadet ve amel olsa bile iman gerçekleşmez, böyle biri münafık olarak adlandırılır. Zira temel bir ilke olarak kelime-i şehâdet getirmeyen kişi kâfir, ameli ihlal eden ise fâsıktır.⁶⁴⁸ Özür hali bunun dışındadır. Yani ahras olan bir kimsenin kalben tasdiki geçerlidir.⁶⁴⁹

Mü'minlerin kurtuluşa erdiğini bildiren Mü'minûn 23/1 âyetinde müellif, mü'min kelimesine ilişkin iki farklı tanıma yer vermektedir. Birincisine göre mü'min, kalp ve lisan uyumuyla kelime-i şehadeti söyleyen kimsedir. Diğer bir tanımlama ise mü'min kelimesi bir övgünün ifadesi olup onu yalnızca iyi ve müttakiler hak eder, bedbaht fâsıklara bu ad verilmez.⁶⁵⁰

İbnü'l-Müneyyir Zemahşerî'nin aktardığı ilk tanımın Eş'arîlere, ikincisinin ise Mu'tezile'ye ait olduğuna işaret ederek Mu'tezile'nin, müvahhid olup aynı zamanda fıska da bulaşan kimsenin “ne mü'min ne de kâfir” olduğuna dair hükmünü nakletmektedir. Ayrıca aradaki farkın sadece lafzî bir ihtilaf olmayıp konunun özüyle doğrudan ilişkili olduğuna ve Mu'tezile'nin usûlü'd-dînden pek çok akideyi bu ilke üzerine bina ettiğine işaret etmektedir. Yani ona göre Mu'tezile şayet, muvahhid olan fasığın yerini ebedi cehennem yerine sair mü'minlere vaat edilenlerin aşağısında bir mertebe olarak görseydi aradaki ihtilaf lafzî olarak değerlendirilebilirdi. Hâlbuki onlar Amr b. Ubeyd'den beri, kalbi tasdikle birlikte dinin bütün farzlarını yapmayı ve terk etmeyi iman kapsamında ele almışlardır.⁶⁵¹ Dolayısıyla Eş'arîlerle Mu'tezile arasındaki ihtilafın esasa taalluk eden bir ihtilaf olduğu anlaşılmaktadır.

Âli İmrân 3/172 âyeti bağlamında imanın itikat, ikrar ve amelden ibaret olduğunu vurgulayan Zemahşerî'nin iman-amel birlikteliğine ne kadar önem verdiği görülmektedir. Böylece taatleri imanın bir parçası olarak kabul ettiği

648 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 48.

649 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.II, s. 354; Yûnus 10/91.

650 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 170; krş., Kâdî Abdülcebbâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, C.II, s. 624.

651 İbnü'l-Müneyyir, **el-İntisâf**, (Keşşâf'ın hamîşinde), C.III, s. 170.

anlaşılmaktadır.⁶⁵² Âhirette kurtuluşa erecek olan zümrenin de imanını yanına salih amelleri ekleyenler olduğunu ilave etmektedir.⁶⁵³ İman olmadan yapılan amelin fayda sağlamadığı gibi amelsiz imanın da fayda vermeyeceğini benimsediği⁶⁵⁴ anlaşılmaktadır.

Zemahşerî'nin savunduğu bu düşüncenin arka planında kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olması fikriyle ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü onlara göre kulun övgü ya da cezayı mucip olmasının kendi işlemiş olduğu fiiller çerçevesinde olması ahlaki bir zorunluluktur. Bu nedenle fiillerin yaratıcısı insanın bizzat kendisidir. Aksi halde Allah'ın yarattığı fiil nedeniyle mükellefe övgü ya da ceza verilmesi kabih olacağından⁶⁵⁵ kişi bizzat işlediği fiiller nedeniyle cenneti ya da cehennemi hak eder.

2. İmanın Artıp Eksilmesi

İmanı itikat, ikrar ve taat olarak gören Zemahşerî'ye göre iman artar ve eksilir. İbn Ömer'in (ö. 73/692) Ya Rasûlallah! İman artar ve eksilir mi? sorusuna Hz. Peygamber'in; "evet, artar ve bu artmanın sonunda sahibini cennete sokar. Aynı şekilde iman eksilir de. Giderek eksilen iman sonunda sahibini cehenneme götürür" buyurduğunu nakleder. Bu tezi destekleyen başka rivayetlere de yer veren Zemahşerî imanın artıp eksildiğini ispatlamaya çalışır.⁶⁵⁶

E. EMRİ Bİ'L-MA'RÛF VE NEHYİ ANİ'L-MÛNKER

İyiliğin hâkim kılınmasıyla kötülüğün önlenmesini ifade eden emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesi Mu'tezile'nin temel prensiplerinin beşinci ve sonuncusudur.

652 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 432.

653 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.II, s. 319.

654 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.IV, s. 395.

655 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 353.

656 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.I, s. 432.

Gerek Sünnîler gerekse Mu‘tezile, Zeydiyye ve İbâziyye arasında söz konusu ilkeyi yerine getirmenin gerekliliği (farz olması) noktasında bir ihtilaf yoktur.⁶⁵⁷ Ancak üç noktada ihtilaf göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi bu emri yerine getirmenin farz-ı ayn mı yoksa farz-ı kifaye mi olduğu meselesidir. İkincisi bu farziyetin mükelleflerin her biriyle mi yoksa özellikle imam (yönetici) konumundaki kişilere mi mahsus olduğu meselesidir. Zira bilindiği üzere İmâmiyye Şîâsında emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münkerin farziyeti için Müslümanların başında imamın bulunması lazımdır.⁶⁵⁸ Üçüncüsü ise söz konusu vücubiyetin kaynağının akıl ya da nas oluşunu tayine ilişkindir.

Dinin açık bir emri olması nedeniyle her ekolün önemli gördüğü bu ilkeyi Mu‘tezile nispeten daha farklı anlamlar yükleyerek hususi prensipler kategorisine alma ihtiyacı duymuştur. Bu esas, onlara göre ihtiyaç duyulduğunda fikri mücadelenin ötesine geçip siyasî mücadelede aktif rol alınmasını, düşüncenin eyleme dönüşmesini, fikirlerin ete kemiğe bürünmesini ifade etmektedir. Yani devrimciliği, yeri geldiğinde sünnî paradigma açısından anarşizm kabul edilen güç kullanmayı bile teşvik etmektedir. Dolayısıyla fikri mücadele başarılı olmadığında ma'rûfun emri, münkerin izalesi için mümkün olan başka çareler aranmalı, daha da olmazsa güç ve silah kullanmak suretiyle kalkışma başlatılmalıdır.⁶⁵⁹

Mu‘tezile'nin bu nispette geniş bir muhtevayla ele aldığı söz konusu ilkeyi siyasî güç elindeyken çok önemseyerek farz-ı ayn kabul ettiği; ancak elindeki gücü kaybedince farz-ı kifâyeye doğru evrildiğini söylemek mümkündür.⁶⁶⁰ Nitekim Eş'arî'nin *Makâlât*'ında ilk dönem Mu‘tezilîlerin tıpkı Hâricî, Zeydî ve Mürcie'nin çoğunluğu gibi bağı eyhline karşı birebir kılıçla mücadeleyi salık verdiklerinden⁶⁶¹ bahseder.

657 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 729; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 300; Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-usûli'l-hamse*, s. 166.

658 Kâdî Abdülcebbar, *Mu‘tezile'nin Beş İlkesi*, C.I, s. 240; Mustafa Çağrıncı, “Emir bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker”, *DİA*, 1995, C.XI, s. 139.

659 Zeynî, *Amr b. Ubeyd ve'l-usûli'l-hamse*, s. 167.

660 Bkz., Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi*, s. 545.

661 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 451.

Yemenli bir fakih olan Ebü'l-Hüseyin İmrânî'nin (ö. 558/1163) Mu'tezile'ye reddiye olarak kaleme aldığı *el-İntisâr* adlı eserinin mukaddimesinde Abdülaziz el-Halef, Mu'tezile'nin söz konusu ilkeden hareketle imama karşı çıkmanın ve onu kılıçla öldürmenin cevazına kail olduğunu belirtir.⁶⁶² Aynı şekilde Ebü'l-Kâsım Ka'bî'nin ma'rûfun emredilmesi olgusunun kişinin gücü nispetince kılıçla ya da mümkün olan başka yollarla mücadeleyle sürdürme vurgusuna⁶⁶³ karşın hem Kâdî Abdülcebbâr'ın hem de Zemahşerî'nin farz-ı kifâye oluşuna yönelik açık beyanları⁶⁶⁴ bir taraftan bu tezi doğrularken bir taraftan da i'tizâl ehlinin görüşlerinin zamanla nasıl mutedil bir hal aldığını göstermesi açısından önemlidir.

Ma'rûfun her türlüşünün emredilmesiyle münkerin engellenmesinin aynı derecede sorumluluk gerektirip gerektirmediği sualinin tek bir cevabı olmadığını belirten Zemahşerî, yapılması istenilen şeylerin aynı derecede kesinlik ve zorunluluğa sahip olmadıklarını bu durumun emrin içeriğine bağlı olarak gerekli (vacip) ya da tavsiyeye bağlı (mendup) olarak değişiklik arzettiğini belirtir. Buna karşılık nehyedilen hususların istisnasız tamamını terk etmenin gerekli oluşuna binaen böyle bir ayrımın olmadığını vurgulayarak münkerden sakındırmanın mutlak manada zorunluluğuna işaret eder. Bu durumu farz olan namaza ilişkin emrin farz; mendup olan nafilelere yönelik emrin de mendup olmasıyla örneklendirir.⁶⁶⁵ Böylece ma'rûfun emredilmesi duruma göre vacip ya da mendup olurken münkerden nehiy her halukarda zorunlu olmaktadır. Kâdî, bu taksimin Ebû Ali Cübbâî'den alındığını öncesindeki bilginlerin mutlak olarak ma'rûfun her çeşidini emretmenin vacip olduğuna hükmettiklerini belirtir.⁶⁶⁶

İhtilaf noktalarından ikincisi ma'rûfun emredilmesine yönelik farziyetin mükelleflerin her biriyle mi yoksa özellikle imam (yönetici) konumundaki kişilere

662 Ebü'l-Hüseyin Yahyâ b. Ebü'l-Hayr b. Salim İmrani, **el-İntisar fi'r-red ale'l-Mu'tezile'ti'l-Kaderiyyeti'l-eşrar**, thk: Suud b. Abdülaziz el-Halef, Riyad 1999, C.I, s. 69.

663 Ebü'l-Kâsım el-Belhî, **Bâbu zikri'l-Mu'tezile**, nşr: Fuad Seyyid, (**Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile** içerisinde), ed-Dâru't-Tunisiyye li'n-Neşr, Tunus 1974, s. 64; Mu'tezile'nin ilk başlarda bu yolu benimsediğine ilişkin bkz., Zeynî, **a.g.e.**, s. 167.

664 Kâdî Abdülcebbâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, C.I, s. 242; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 388-389; Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 61.

665 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 61; krş., Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 389.

666 Kâdî Abdülcebbâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, C.I, s. 238.

mi mahsus olduğu meselesi belirtilmişti. Zemahşerî'nin bu konudaki düşüncesi Kâdî Abdülcebbâr'ın düşüncesiyle paralellik arz etmektedir. Her ikisine göre de ma'rûfu ve münkeri bilen, mezhebî farklara vâkıf, tebliğ metotlarından haberdar olan herkes bunu yapmakla mükelleftir.⁶⁶⁷ Ancak bunun ötesindeki emretme ve sakındırma faaliyetlerden belirli bir siyaseti ve güç kullanmayı gerektiren hususların sorumluluğu imam ve halifelere aittir.⁶⁶⁸ Yani insanlar yapabildikleri kadarını yapmakla mükelleftirler. Üstesinden geledikleri zorluklar ise kamusal otoritenin uhdesindedir. Böylelikle Ehl-i sünnet⁶⁶⁹ ve Mu'tezile, iyiliği emir kötülükten sakındırma görevini imamın zuhuruna bağlayan İmâmiyye Şîasına karşı durumun böyle olmadığı noktasında birleşmişlerdir. Üstelik onların istisna olarak savundukları bu düşüncelerinin ma'rûfu emretmenin farziyetine dair ümmetin icmâna zarar vermediğine dikkat çekmişlerdir.⁶⁷⁰ Zemahşerî, gücü yettiği halde iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırma vazifesini ihmal eden kimsenin hidayet üzere olmayıp tam tersine dalalet ehlinden sayılacağına işaret eder.⁶⁷¹

Konu çerçevesinde gündeme gelen bir başka ihtilaf nedeni iyiliği emretmenin ve kötülükten sakındırmanın farz olduğuna (vücubu) ilişkin bilginin kaynağı akıl mı yoksa şeriat mı meselesidir. Başka bir ifadeyle böyle bir sorumluluğu kişiye yükleyen akıl mıdır yoksa şeriatın emretmesiyle mi bu işin önemi anlaşılmış olmaktadır? Zemahşerî *el-Minhâc* ve *el-Keşşâf* adlı eserlerinde kendi yorumunu katmadan Ebû Ali ve Ebû Hâşim'den nakilde bulunur. Ebû Ali'nin bahsedilen olgunun kaynağı olarak aklı ve şeriatı birlikte esas aldığı, Ebû Hâşim'in ise yalnızca şeriata işaret ettiğini aktarır.⁶⁷² Sem'i delile örnek olarak "İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten men eden bir topluluk bulunsun, işte onlar

667 Kâdî Abdülcebbâr, **a.g.e.**, C.I, s. 242; Zemahşerî, **a.g.e.**, C.I, s. 390.

668 Kâdî Abdülcebbâr, **a.g.e.**, C.I, s. 242; Zemahşerî, **a.g.e.**, C.I, s. 390.

669 Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 300.

670 Kâdî Abdülcebbâr, **a.g.e.**, C.I, s. 240; Mustafa Çağrırcı, "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker", **DİA**, 1995, C.XI, s. 139.

671 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.II, s. 564.

672 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 390; **el-Minhâc**, s. 61.

kurtuluşa erenlerdir.”⁶⁷³ âyetine ve “Mutlaka ma‘rûfu emrediniz ve kötülükten sakındırınız”⁶⁷⁴ hadisine yer verir. Aklî delil olarak;

a) Esas olan münkeri irade etmemektir, iradesi olmayanın münkerden alıkonulması gerekir.

b) İyiliğin emredilip kötülüğün yasaklanmasında kişinin kendi nefsinden zararı defetmesine yönelik fayda vardır. Eğer kişi başkasının uğrayacağı bir zararı defetmezse başkası da ondan defetmez.

Zemahşerî bütün bu nazarî izahların dışında tefsirin ilgili pek çok âyeti bağlamında emri bi'l-ma‘rûf ve nehyi ani'l-münker görevini yapmanın önemi üzerinde ısrarla durmaktadır.⁶⁷⁵ Mesuliyetinin ağırlığı olmakla birlikte ihmal edilmesi durumunda toplumun başına gelebilecek tehlikelere işaret ederken İsrailoğullarından örnekler verir.⁶⁷⁶ Bakara 2/207 âyetinde geçen (يَشْرِي نَفْسَهُ) ifadesine, cihad için canı dahi feda etme, öldürülünceye kadar ma‘rûfu emredip münkerden alıkoyma manası vermiştir.⁶⁷⁷

Konu etrafında temas ettiği pek çok hadis ve sahâbe sözlerinden birisi Ebû Ubeyde b. Cerrâh’tan (ö. 18/639) yaptığı nakildir. Bu rivayette tebliğ ehliyle peygamberin ortak yönüne işaret edilmekte, tebliğ yapan bir kimseye karşı işlenen suçun peygambere karşı işlenmiş gibi cezayı gerektireceği vurgulanmaktadır. Buna göre söz gelimi bir peygamberi öldürmekle ma‘rûfu emredip münkerden nehyeden birini öldüren kimse azabın en şiddetlisine uğrayacaktır.⁶⁷⁸ Böylece ikisinin icra ettikleri faaliyet açısından Allah katında ne derece kıymetli olduklarına işaret etmektedir.

673 Âl-i İmrân 3/104

674 Ahmet b. Hanbel, **Müsned**, C.V, s. 391.

675 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 153.

676 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.II, s. 204-205.

677 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.I, s. 249.

678 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.I, s. 342.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZEMAHŞERÎ'NİN NÜBÜVVET VE SEM'İYYÂTA İLİŞKİN BAZI KONULARA DAİR YORUMLARI

Usûl-i hamse çerçevesinde Zemahşerî'nin görüşlerine yer verildikten sonra bu beş esasla kısmen uzak alakası olan ya da müstakil bir konu niteliği taşıyan diğer kelâm problemleri de tezin bu bölümünde ele alınacaktır. Bu konuların başında gelen ulûhiyet meselesi Mu'tezile'nin usûl-i hamse sistematığında ilk sırayı teşkil etmesi nedeniyle ikinci bölümün başında ele alındığı için burada ayrıca temas edilmeyecektir. Ulûhiyetten sonra sıralamada yer alan ikinci konu ise nübüvve müteallik konulardır.

A. Nübüvvet

Allah'ın emir ve yasaklarının bildirilmesi, kulluk görevlerinin şekli, miktarı; âhiret ve gayb âleminde ilişkin bilgilerin talimi için aklın güzel gördüğü¹ bir müessese olan nübüvvet meselesi itikat açısından da Allah'a imandan sonra en önemli iman esasıdır. Bu noktada kelâmcılar arasında bir ihtilaf göze çarpmamaktadır. Söz konusu müessesenin gerekliliği, nübüvvetin ispatında mûcizenin yeri, Kur'an'ın i'câzı, Hz. Peygamber'in nübüvveti ve peygamberlerin özellikleri arasında sayılan ismet sıfatının mahiyeti çerçevesinde tartışmaların yoğunlaştığı görülür. Mu'tezile'nin bu tartışmalara erken devirlerde müdahil olmasıyla yaşanan ihtilaflarda ve İslâm'a yapılan saldırılarda nübüvvet cephesinden delik açılmaması için ortaya koydukları gayret açık bir şekilde kendi kaynaklarından anlaşılmaktadır. Bu meyanda oluşan "delâilü'n-nübüvve" literatürüne Mu'tezilî bilginlerin sundukları katkı ilk devirlerden itibaren görülmektedir. Dırâr b. Amr (ö. 200/815) ile başlayan bu süreç Bîşr b. Mu'temir, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Câhız ve daha pek çok Mu'tezile uleması² tarafından sürdürülmüştür.³ Söz konusu fikri mücadele, içeride imamlara ilahlık ve

1 Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü'd-dîn)**, trc: Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1980, s. 131.

2 Yusuf Şevki Yavuz, "Delâilü'n-nübüvve", **DİA**, 1994, C.IX, ss. 115-117.

3 Burada ayrıca zikre değer bir Mu'tezile kelâmcısı Kâdî Abdülcebbar'dır. Nitekim o, *Tesbîtü delâilü'n-nübüvve* adlı eserinde Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamanın yanı sıra inkârcıları

peygamberlik yakıştıran Şîanın gulât diye isimlendirilen gruplarıyla dışarıdan Berâhime,⁴ Sümeniyye⁵ ve felsefecilere⁶ karşı aktif bir şekilde yürütülmüştür.⁷

Esasında nübüvvet müessesesi ontolojik açıdan İlahi kaynaklı dinlerin tartıştığı bir konu olmamıştır. İyinin ve kötünün tespitinde aklı yegâne kıstas gören, bu nedenle vahye ve peygambere ihtiyaç hissetmeyen dinlerin beşerî kaynaklı olmaları dikkatlerden kaçmamaktadır. Bununla birlikte ilahi kaynaklı dinlerde yaşanan sapmalar da bu konunun güncelliğini korumasına sebep olmuştur. Nitekim Hristiyanların üç uknuma dayalı inançları her ne kadar bir tevhid meselesi olsa da uknumları oluşturan üç unsurdan birisinin nübüvvet problemi olduğunda şüphe yoktur. Aynı şekilde Hz. Mûsâ'dan sonra bir peygamberin gelmeyeceğini ve şeriatının neshedilmediğini iddia eden Yahudilerin problemi de nübüvvet başlığı altında incelenmesi gereken bir meseledir.

İslâm'ın içinden bazı fırkaların aşırı temayülleri de nübüvvet meselesinin sınırlarının belirlenmesi gerektiğini zorunlu kılmıştır. İmâmete kutsal bir hüviyet atfetmek isteyen Râfızîlerin aşırıları tarafından (gulât-ı Şîa) öne sürülen imâmetin vesayetle intikali, mucize salahiyeti gibi nebevî nitelikleri haiz oldukları iddiasına⁸ karşılık bir mücadele ve savunma ihtiyacının yine bu çerçevede gerçekleştirildiği görülür.

reddetmeyi amaçlamıştır. Bkz., Kâdî Abdülcebâr, *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*, thk: Abdülkerim Osman, Beyrut 1966. Ayrıca yine onun *el-Muğnî* adlı külliyyatının XV. cildini (en-Nübüvvât ve'l-mu'cizât) bu konuya tahsis etmiş olması onun nübüvvet meselesine verdiği önemi göstermektedir.

4 Hindistan coğrafyasında yaygın olan Hinduizm'in esasını teşkil eden dinî sistemin adıdır. Ülkede yaygın olan kast sisteminin en üstünde yer alırlar. Felsefeye dayalı ahlakçı bir din tasavvuru iddiası vardır. Politeist ve panteist bir din anlayışı hâkimdir. İslâmî kaynaklarda nübüvveti inkâr eden kavim olarak konu bağlamında sürekli hedef tahtasında olmuştur (Günay Tümer, "Brahmanizm", *DİA*, 1992, C.VI, s. 329-333).

5 Müslüman yazarlarca Budist inancını benimseyenlere verilen addır. Brahmanları sevmedikleri için kast sisteminde halk tabakasına daha yakın bir konumda yer aldıkları belirtilmektedir. Haberi bilgi kaynakları arasında saymadıkları için mucizeyi ve nübüvveti inkâr yoluna gitmişlerdir (Ahmet Güç, "Sümeniyye", *DİA*, 2010, C.XXXVIII, s. 132-133).

6 Abdullatif Harpûtî, *Kelâm Tarihi (Tarih-i ilmi kelâm)*, nşr: Muammer Esen, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, s. 130.

7 Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Müessesetü'l-Halebî, t.y., C.I, s. 37; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, trc: Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2011, s. 60-61.

8 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (en-nübüvvat ve'l-mu'cizat)*, thk: Mahmûd Muhammed Kasım, Kahire, Darü'l-Mısriyye, t.y., C.XV, s. 218-221.

1. Nübüvvetin Gerekliliği ve İmkânı

Bilindiği üzere bilgi kaynağı olması açısından nübüvvetin aklîliğini tartışarak reddetmeye çalışan ve mucizenin nübüvvet iddiasına yönelik özel bir delalet niteliği taşımadığını ileri süren grupların başında Berâhime gelmektedir.⁹ Nübüvvetin imkânı ve gerekliği meselesi bu bağlamda kelâmın konusu haline gelmiştir.

İmam Mâtürîdî, nübüvvetin gerekliğini savunurken bunu Allah'ın kullarına olan lütfu kapsamında değerlendirir. Nübüvvet müessesesinin mevcudiyetini de akli bir zorunluluk olarak kabul eder.¹⁰ Sâbûnî ise “peygamber göndermek, hikmetin gereği olarak Allah üzerine vaciptir”¹¹ sözleriyle lütfun ötesinde bir anlamı kastettiği görülür. Mâtürîdîlerin bu düşüncelerinin aşağıda görüleceği üzere Mu‘tezile’nin üslubuna oldukça yakın bir tavır olduğunda şüphe yoktur. Şu kadar var ki Sâbûnî yukarıdaki görüşü bir kısım Mâtürîdîlerin görüşü olarak aktarırken, “Allah’ın peygamber göndermesi aklen mümkündür” görüşünü, kendi ekolü içerisinde çoğunluğun benimsediği görüş olarak nakletmektedir.

Eş‘arîler ise peygamber ve din göndermenin Allah üzerine muhal olmadığı yani mümkün olduğu fikrine sahip olmuşlardır.¹² Onlara göre iyilik ve kötülüğün aklen bilinemezliği nübüvveti mümkün hale getirmektedir. Ancak yine de bir zorunluluktan bahsetmek mümkün değildir. Bu durumda Eş‘arîlerin Mâtürîdî ve Mu‘tezilî âlimlerin savundukları görüş olan, Allah’ın peygamber göndermesini maslahata binaen gerektiği düşüncesini reddettikleri görülmektedir.

Yukarıda nübüvvet müessesesini kabul etmeyenleri bu düşünceye sevkeden unsurun iyilik ve kötülüğü bilmek için aklın yeterliliğini ileri sürdüklerine temas

9 Kâdî Abdülcebbar, **Mu‘tezile’nin Beş İlkesi**, (Şerhu’l-usûli’l-hamse), trc: İlyas Çelebi, TYEKB., İstanbul 2013, C.II, s. 422; Kemâleddin İbnü’l-Hümâm, **el-Müsâmere bi-şerhi’l-Müsâyere**, thk: Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979 (Kahire 1317/1899’un tıpkıbasımı), s. 187-188.

10 Mâtürîdî, **Kitabü’t-Tevhîd**, trc: Bekir Topaloğlu, TDV yay., Ankara 2002, s. 225.

11 Nureddin es-Sâbûnî, **el-Bidâye fi usûli’d-dîn**, trc: Bekir Topaloğlu, Mâtürîdiyye Akâidi, Ankara, 1988, s. 103; İbnü’l-Hümâm, nübüvvetin gerekliğini zorunlu görenlerin Maverâünnehir Hanefîleri olduğunu söylemektedir. Ancak onların kullandıkları zorunluluk ifadesinin, Mu‘tezile’nin kul için en iyiyi yaratmanın Allah’a zorunlu olduğunu söylediği gibi bir zorunluluk ifadesi olmadığını ispatlamaya çalıştığı görülür. (bkz., İbnü’l-Hümâm, **a.g.e.**, s. 187-192).

12 İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, **Kitâbü’l-irşâd**, trc: A. Bülent Baloğlu-Sabri Yılmaz, İslâm İnanc Esasları Kılavuzu, TDV yay., Ankara, 2012, s. 251.

edilmişti. Mu‘tezile de esasında âlemde hüsün ve kubuh olanı tespit için aklın fonksiyonunu öne çıkaran bir ekoldür. Yalnız Mu‘tezile’nin akla vermiş olduğu bu yetkinlikle birlikte nübüvvet müessesesini de kabul ettiği bir hakikattir. Hatta sadece kabul etmekle iktifa etmemiş peygamber göndermeyi Allah üzerine vacip telakki etmiştir. Onları bu hükme sevk eden husus maslahat ilkesini benimsemiş olmalarıdır. Her ne kadar Mu‘tezilî bilginler, aklın iyiyi ve kötüyü bilmekte müstakillen yeterliliğini kabul etseler de peygambere duyulan ihtiyacın devam ettiği düşüncesini korudukları görülmektedir. Bu da onların filozoflardan farklı olarak salt aklî bir metodolojiyi benimsemediklerini göstermektedir. Öyleyse kulun menfaat ve maslahatını öne çıkaran Mu‘tezilî bilginlerin, nübüvvetin bizatihi varlığının kul için maslahat ve lütuf içermesi nedeniyle vacip olduğu düşüncesini savunduklarını¹³ söylemek mümkündür.

Zemahşerî’nin de nübüvvetin gerekliliğini kulların maslahatı çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. Söz gelimi Zemahşerî, Allah’ın insanlara asla zulmetmeyeceği âyetini¹⁴ açıklarken “peygamber gönderme ve kitap indirme gibi onların yararına olan hiçbir şeyi onlardan esirgemeyeceğine”¹⁵ işaret etmektedir. Kâdî Abdülcebbar gibi¹⁶ o da Berâhime mensuplarını muhatap alarak ileri sürdükleri delilleri çürütmeye çalışmıştır. *el-Keşşâf*’ta yalnızca bir yerde Berâhime’nin nübüvveti inkâr eden bir topluluk olduğu¹⁷ belirtilirken *el-Minhâc*’da¹⁸ nübüvvet meselesi veciz bir üslup ve diyalektik metotla ele alınmış, karşı tarafın görüşlerinin iptaline gayret edilmiştir.

Berâhime’ye atfedilen görüş, peygamberin getirdiği şeylerin akla mufavik olup olmaması bağlamındadır. Buna göre, şayet peygamber akla muvafik hükümler

13 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, thk: Abdülkerim Osman, Mektebet-ü Vehbe, Kahire 2010, s. 552; Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, Ensar Neşr., İstanbul 2004, s. 236.

14 “Allah insanlara asla zulmetmez; asıl insanlar kendilerine zulmederler” (Yûnus 10/44).

15 Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl (Keşşâf Tefsiri)*, trc: Muhammed Coşkun vd., ed: Murat Sülün, TYEK., İstanbul 2017, C.III, s. 284

16 Kâdî Abdülcebbar, *Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, C.II, s. 422.

17 Zemahşerî, *Tefsîru’l-Keşşâf an hakâiki gavâmidî’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1995, C.III, s. 272.

18 Zemahşerî, *el-Minhâc fî usûli’d-dîn*, thk: Sabine Schmidtke, Dâru’l-Arabiyyeti li’l-Ulûm, Beyrut, 2007, s. 67.

getirmişse nübüvvet müessesesi abes olmaktan kurtulamaz.¹⁹ Çünkü aklın kendi imkânlarıyla bilebileceği şeyleri peygamberin öğretmesine ihtiyaç yoktur. Yok, eğer akla muhalif emirlerle gelmişse o zaman da akla aykırı yani kabih bir hal ortaya çıkar ki bu durumda da nübüvvete ihtiyaç yoktur.²⁰

Zemahşerî, Berâhime'nin söz konusu iddialarına karşılık peygamberlerin getirdikleri şeylerin tamamının hasen ve akla uygun olduğunu savunur. Emirlerin akla uygun olduğundan şüphe duymayan müellif, emrin hasen oluşunu epistemik açıdan ele alır:

“Marifetullah benzeri güzelliği doğrudan akılla bilinebilen emirler olduğu gibi faydası görülmedikçe akılla bilinmesi mümkün olmayan emirler de vardır ki dinin emirlerinin çoğu bu grupta yer alır. Esasında insanların kendi akıllarıyla hüsün yönünü bilemedikleri bu tür emirlerdeki güzellik Allah tarafından bilinmektedir. O'nun bildirmesi durumunda insanlar da vâkıf olacaktır. Hastanın kendisine neyin fayda vereceğiyle ilgili doktorun bildiklerini bilmemesi bu duruma benzer. Doktorun bildiklerini hastanın da öğrenmesiyle gerçek ortaya çıkmış olur ve böylece o da gördüğü faydayı itiraf eder, münkir durumuna düşmekten kurtulur.”²¹

Görüldüğü üzere Zemahşerî, dinin bütün hükümlerinin insanın maslahatına yönelik olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Hükümlerin her birinin faydasının akılla bilinmesi mümkün olmadığı için onu bildirecek bir müesseseye olan ihtiyaç çerçevesinde nübüvvetin gerekliliği üzerinde durmaktadır. Yani insan kendi aklıyla emir ve nehiylerin maslahat yönünü bilemeyeceği için bu maslahatları insanlara bildirecek bir müesseseye ihtiyaç zorunludur ki o da nübüvvet müessesesidir. Aksi takdirde insan bu maslahata vâkıf olamayacak ve doktor-hasta örneğinde anlatılmak istenildiği gibi, münkir durumuna düşmekten kendisini kurtaramayacaktır. Dolayısıyla kulun menfaatini ve maslahatını gözetmek zorunda olan Allah'ın bu maslahatı göz ardı etmesi düşünülemeyeceği için peygamber göndermemesi vacibin ihlali anlamına gelecektir. Hâlbuki Allah ontolojik olarak vâcibi ihlâl etmeyendir.

19 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 67

20 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 67; krş., Kâdî Abdülcebbar, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, C.II, s. 422

21 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 67-68.

Meselenin bir başka yönü de aklın dindeki konumuna ilişkindir. İlahi hükümlerin maslahat yönünü tespit etmek üzere akıl-din bağlamında Zemahşerî'nin ifade ettiği görüş, müteahhir Mu'tezilî âlimlerin görüşünü yansıtmaktadır. Zira erken dönem Mu'tezile bilginleri insanın sorumluluğuna dair bilgilerin kaynağını akıl olarak işaret ederken sonraki kelâmcıların şeriatın bilgisine de ihtiyaç duyulduğu yönünde fikir ortaya koymaları²² bir çeşit sünnî ekole yakınlaşma olarak görülebilir. Nitekim Mâtürîdî de değerler konusunda aklın ulaşabileceği bilginin sınırlı olduğu, bu sınırın ötesine ait bilgiye ulaşmanın ancak vahiy ile mümkün olacağı görüşündedir.²³ Şu kadar var ki burada tartışılan esas mesele hüküm ya da değerlerin kendi zâtları itibariyle değil insana etkileri itibariyledir. Nitekim zâtlarına ilişkin yapılan değerlendirme hüsün-kubuh bağlamında incelenmişti. Fiillerin hüsün ve kubuh vasfıyla nitelendirilmesinde aklın önemine vurgu yapan Mu'tezile'nin, Şârî' bildirmese de bir fiilin iyi ya da kötü oluşuna dair aklın verdiği hükmü geçerli gördüğü belirtilmişti.²⁴ Burada ise kulun mükellef olduğu emirlerin, yasakların, ibadet ve erkânın maslahat vechelerinin olup olmadığı, varsa bilinip bilinemeyeceğine yani aklın epistemolojik fonksiyonuna ilişkindir ki, Zemahşerî bu noktada vahye dayalı her bilginin akılla kavranılamayacağını belirtir. Bununla birlikte Zemahşerî, insanın Allah'ı tanımak gibi akıyla bilmesi gereken hususlarda peygambere ihtiyaç olmadığını düşünmektedir. Kul için esas sorumluluğun aklî gözlem ve tefekkür yoluyla Allah'ı bulması olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre azabın hak edilmesi nübüvvetle ilişkili olan ilahi hükümlerin ve imandan sonra yapılması istenilen birtakım fiillerin yapılmamasına karşılık değildir. Azabın esas sebebi, aklın ve tefekkürün fonksiyonel hale getirilmeyip Allah'ın tanınmamasıdır. Peygamberlerin gönderilmesinden maksat ise insanların gafletten uyandırılıp dikkatlerinin çekilmek istenmesi ve inkârcıların bahane üretmesinin baştan engellenmesidir.²⁵

22 Mustafa Sinanoğlu, "Teklif", **DİA**, 2011, C.XL, s. 386.

23 Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 351-355.

24 İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", **DİA**, C.XIX, s. 60.

25 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 623.

Hatırlanacağı üzere Zemahşerî, sevap ve günahların miktarını bilmenin de aklın sınırlarını aşan bir durum olduğunu ifade etmişti.²⁶ Kâdî Abdülcebbâr'ın da benimsemiş olduğu bu anlayışın²⁷ aklın fonksiyonunun belirlenmesinde etkili olduğu görülmektedir. Şöyle ki, -Zemahşerî'nin ifade ettiği gibi- akıl marifetullahı yani Allah'ın zât ve sıfatları, fiilleri gibi ilahiyata ilişkin konuları anlamaya yarar. Hiç şüphesiz ki anlama faaliyetinin en önemli unsuru akıl olduğu için akıl esas, nakil fer' kabul edilmiş ve asılla fer'in çatışmayacağı ilkesine dayanılarak akıl nakille tearuz etmez denilmiştir.²⁸ Akla tanınan bu öncelik nedeniyle Mu'tezile, naklin karşısında akli üstün tutmakla eleştirilmiştir.²⁹ Mu'tezile sistematüğinde aklın öncelendiğı doğru olmakla birlikte esasında akla sınırsız hâkimiyet alanı tanındığını söylemek güçtür. Nitekim marifetullahın dışında kalan sem'a dayalı sahada sözün nakle bırakıldığı görülmektedir. Çünkü akıl ibadetin şekline, vaktine, şartlarına ve amacına vâkıf olamaz. Bu durumda naklin verdiği hükme itibar edilir. Aktif bir fonksiyonu olmayan aklın üzerine düşen, ilahi emirlerdeki maslahatı kavramak için çaba sarf etmektir. Kendi başına nihai bilgiye ulaşması mümkün olmayacağı için de bu noktada peygamberlere ihtiyaç vardır. Böylece Mu'tezile'nin akli vahyin yerine koyarak nassı ihmal ettiği yönündeki iddiaların yersiz olduğu görülmektedir. Bunun yanında Mu'tezile'nin aklın belirli bir alanda etkili olduğunu düşündüğünde şüphe yoktur. Hatta peygamberlik müessesesine olan ihtiyacı aklın alanının sınırlı oluşu tezi üzerine bina etmeleri akla mutlak hâkimiyet tanımadıklarına diğer bir ifadeyle tümüyle rasyonalist bir hareket olmadıklarına ilişkin önemli bir delil olarak karşımızda durmaktadır.

Zemahşerî'nin aklın sınırlarını aşan hususlarda sözü nakle bırakma yaklaşımı Kâdî Abdülcebbâr'ın rü'yetullah meselesi etrafındaki şu ifadeleriyle örtüşmektedir: "Rü'yetullah konusunda hem naklî hem de akli delille istidlâlde bulunmak

26 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 53.

27 Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s. 129.

28 Hüseyin Hansu, **Mu'tezile ve Hadis**, Otto Yay., Ankara 2018, s. 84-85.

29 Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", **DİA**, 1989, C.II, s. 245.

mümkündür. Çünkü naklî delilin, aleyhine olmadığı her meselede nas ile istidlalde bulunmak mümkündür. Bundan dolayı bu meselede nas ile istidlali caiz görüyoruz.³⁰

Mu‘tezile’nin tesis ettiği akıl-nakil dengesinden ulaşılabilecek bir başka nokta dinin akla aykırı emirler getirmeyeceği ilkesidir. Başka bir deyişle akılla nakil arasında çatışma düşünülemez. Akla kapalı gelen hususların olması muhtemeldir³¹ ancak izah edildiğinde ya da Allah tarafından hakikati gösterildiğinde aklın çirkin göreceği bir emrin olmadığını söylemek mümkündür.

2. Nübüvvet-Mûcize İlişkisi

Allah tarafından insanlara gönderilen Peygamberlerin beşer olduğu Kur’an’ın pek çok âyetinde vurgulanmaktadır. İnsanlarla kolay iletişim ve örneklik açısından bu durumun ne kadar önemli olduğu aşîkârdır. Lakin onların beşer olmaları ümmetlerini ikna etmede birtakım zorluklar yaşamalarını da beraberinde getirmiştir. Kendileriyle aynı özellikleri taşıyan birisinin nasıl peygamber olacağına akli ermeyen ya da sırf inatla onlara karşı gelenleri ilzâm etmek amacıyla peygamberlerin elinden sözlerini doğrular nitelikte, insanları hayretler içerisinde bırakacak birtakım olağanüstü hallerin zuhur ettiği bilinmektedir. Bu mûcizelerin inkârcılar karşısında peygamberin elini güçlendirmenin yanında meseleye önyargısız olarak yaklaşan ancak bazı tereddütlerden henüz kurtulamamış kimseleri de ikna amacı taşıdığını söylemek mümkündür. Kısaca bir kimsenin elinde mûcizenin zuhur etmesi o kişinin risâletle görevlendirilmiş olduğunu Allah’ın tasdik etmesi anlamına gelmektedir.

30 Kâdî Abdülcebâr, **Mu‘tezile’nin Beş İlkesi**, C.1 s. 374.

ويمكن أن نستدل على هذه المسألة بالعقل والسمع جميعاً ، لأن صحة السمع
لاتقف عليها ، وكل مسألة لاتقف عليها صحة السمع فالاستدلال عليها بالسمع
ممكّن . ولهذا جوزنا الاستدلال بالسمع

31 Metin Özdemir, “Mu‘tezile’nin Nübüvvet Müdafası”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, sayı 5:1, 2007, s. 53.

Kelâmcılara göre delilsiz olarak bir peygamberin iddiasını ispatlaması mümkün olmadığı için nübüvvetle mûcize arasında zorunlu bir ilişki söz konusudur.³²

Konu bağlamında sünnî kelâmcılarla paralel görüşlere sahip olan Zemahşerî de *el-Minhâc*'da müstakil bir başlık altında konuyu ele alır. Onun konuya temel yaklaşımı öncelikle nübüvvetin ispatına yöneliktir. Bu maksatla mûcizenin hakikatine ve nübüvvetle arasındaki bağa değinir. Buna göre:

“Nübüvvetin ispatı ancak mûcize göstermekle olur. Mûcize Allah'ın o kulu tasdik etmesi anlamı taşır. Çünkü mûcize Allah'a mahsus bir fiildir. Onu izhar etmeye Allah'tan başkasının gücü yetmediğinden şayet bir kimsenin elinde mûcize görülürse bu durum o kişinin nübüvvetine işarettir. Mûcizeden amaç peygamberin nübüvvetinin hakîm olan Allah tarafından tasdik edilmesidir ki o Allah asla yalancıyı tasdik etmez.”³³

Şu halde ona göre, peygamber olan kimse iddiasını ispatlayabilmek için mutlaka bir mûcize göstermelidir. Bu yargıdan hareketle mûcize gösteren kimse mutlaka peygamberdir şeklinde bir sonuca ulaşmak mümkündür.

Sadece peygamberin elinde görülen mûcize hususunda, olağanüstülük en başta gelen vasıf olmakla birlikte başka şartlar da sıralanmıştır. Mûcizenin Allah'a ait bir fiil olması, resûlün davasına uygun olması, insanların gerçekleştirmeye muktedir olamayacakları bir fiil olması, nübüvvet iddiasını destekler mahiyette ona yakın olması gibi şartlar da ileri sürülmüştür ki Zemahşerî'nin bu konuda diğer Mu'tezilîlerle ve sünnî kelâmcılarla aynı düşüncüyü paylaştığı görülmektedir.³⁴

Müellifin peygamberlikle mûcize arasında kurmuş olduğu bu zorunlu ilişki çerçevesinde zihinlere her peygamberin mûcizesinin olup olmadığı sorusu gelmektedir. Zemahşerî koyduğu ilke üzerinden kendisine yöneltilebilecek olan bu soruyu Hz. Şuayb örneğinden hareketle yanıtlamıştır ki, evet ona göre her

32 Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, s. 236; Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 138; Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, nşr: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, DİB yay., Ankara 2003, C. II, s. 29.

33 Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 65

34 Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 65-66; krş., Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, C.II, s. 430-436; Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *a.g.e.*, s. 136-141.

peygamberin mutlaka mûcizesi vardır. Şayet mûcizesi olmazsa o kişi iddiasını kanıtlayamaz ve yalancı peygamber durumuna düşer. Örneğin Hz. Şuayb peygamberin kavmine gönderildiği anlatılan âyette³⁵ “Allah’ın katından açık deliller geldiği” bildirilmektedir. Zemahşerî, âyetin metninde geçen “beyyine” kelimesine “mûcize” anlamı vererek Hz. Mûsâ’nın elinde görüldüğü rivayet edilen bazı olağanüstülükleri aktarmaktadır.³⁶ Ardından yaşanan bu harikulade halleri, Hz. Mûsâ henüz peygamber olmadığı için hâlihazırda peygamberlik makamında olan Şuayb peygambere atfederek onun mûcizeleri olarak kabul etmektedir. Söz konusu halleri şöyle sıralar: Koyunların Hz. Şuayb’ın yanına sevki esnasında Hz. Mûsâ’nın elindeki asanın büyük yılanlarla savaşması, Hz. Mûsâ’ya verdiği koyunların alaca yavrular doğurması, Hz. Âdem’in asasının yedi kez Hz. Mûsâ’nın elinde belirmesi gibi olağanüstülüklerdir. Zemahşerî bu olaylar Hz. Mûsâ’nın elinde görülmesine rağmen kendisi henüz nübüvvetle vazifelendirilmediği için Şuayb Peygamberin mûcizesi olarak nitelendirmektedir.³⁷ Hâlbuki mevzu bahis haller Sünnî müfessir ve kelâmcılara göre Hz. Mûsâ ile ilişkili olup irhasât türü olağanüstülükler cinsindendir.³⁸

Esasında Peygamberlerin Kur’an’da zikredilmeyen mûcizelerinin varlığına işaret edilmekle birlikte müellifin her peygambere mutlaka mûcize verildiğine dair düşüncesini ispatlamaya çalıştığı görülmektedir ki bu yaklaşım hem Mu‘tezile’nin hem de Ehl-i sünnetin mûcize anlayışıyla³⁹ örtüşmektedir.

35 “Medyen halkına da kardeşleri Şuayb’ı peygamber olarak gönderdik. Dedi ki: “Ey kavmim! Allah’a kulluk edin. Sizin için O’ndan başka hiçbir ilah yoktur. Rabbinizden size açık bir delil gelmiştir. Artık ölçüyü ve tartıyı tam yapın. İnsanların mallarını eksiltmeyin...” (A‘râf 7/85).

36 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 123; Sünnî tefsir müelliflerinden Ebüssuûd Efendi bu rivayetlere Zemahşerî’nin kullandığı aynı âyet bağlamında yer vermiştir. Ancak o, söz konusu rivayetleri *el-Keşşâf*’tan naklettiğini belirtmeden ve yaşanan bu olayların Şuayb peygamberle ilişkisine değinmeksizin doğrudan Kur’an’da zikredilmeyen mûcizeler türüne örnek olarak aktarmaktadır. Bahsi geçen olağanüstü halleri de Hz. Mûsâ’nın nübüvvetine işaret olarak gördüğünü belirtmektedir (Ebüssuûd el-İmâdî, **Tefsiru Ebüssuûd**, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1994, C.III, s. 247).

37 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.II, s. 902

38 Ebüssuûd el-İmâdî, **a.g.e.**, C.III, s. 247.

39 Ebü’l-Yûsr Muhammed Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü’l-dîn)**, trc: Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1980, s. 138; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, **Tabsiratü’l-edille**, C.II, s. 29; Ebüssuûd, **a.g.e.**, C.III, s. 247.

Konu etrafında dikkati çeken bir başka nokta Zemahşerî'nin, Hz. Mûsâ'nın elinde ortaya çıkan bazı halleri onun ileride peygamberliğine işaret olarak (irhâs) değerlendirmeyip Şuayb peygamberin nübüvvetine atfetmesidir ki bu düşüncenin temelinde mûcize dışındaki olağanüstülükler paye vermeme fikri yatmaktadır. Bu düşünce aynı zamanda Mu'tezile'nin Behşemiyye ekolünü mezhebin diğer kollarından ayıran bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁰ Zira onlara göre mûcize dışında insanların elinden keramet,⁴¹ irhâs⁴² gibi olağanüstü olayların görülmesi hem mûcize hem de mûcize dışında iddia edilen hallerin delalet ettiği kişinin nübüvveti konusunda karışıklığa mahal verir. Bu nedenle Mu'tezile mensupları, -Ebû'l-Hüseyin el-Basrî dışında-⁴³ peygamber olmayan kimsenin elinden olağanüstü hallerin zuhurunu kabul etmemişlerdir.⁴⁴

Zemahşerî konuyla ilgili pek çok âyette görüldüğü üzere peygamberin diğer insanlardan ayrıldığı temel unsurun mûcize olduğu düşüncesini ısrarla vurgulamaktadır. Bu denli önem atfettiği mûcizeyi nübüvvetin esas delili kabul ettiği için de medlûlünde ihtilafa sebep olacağı endişesiyle istidrâc,⁴⁵ keramet ve ihânet⁴⁶ gibi olağanüstü halleri kabul etmemektedir.

Her ne kadar kendi arasında farklılıklar olduğu vurgulansa da Behşemiyye ekolünün peygamberlerin kendilerine görev verilmeden önce gösterdikleri mûcizevî halleri ifade eden irhâs türü olağanüstülükleri kabul etmediği bilinir. Zemahşerî de Şuayb-Mûsâ peygamberlerin bahsi geçen kıssaları bağlamında Mûsâ'nın elinden

40 Orhan Şener Koloğlu, "İbn Melâhimî", **DİA**, 2016 C.I (ek cilt), s. 616-619.

41 Keramet, peygamberlik iddiası olmadığı halde salih bir kişinin elinden görülen olağanüstü hal demektir. Bkz., Cürçânî, **Târifât**, s. 184.

42 İrhâs, henüz risâlet görevi verilmeden önce bir peygamberin elinde görülen ve ileride onun peygamber olacağına delalet eden olağanüstü haller demektir. Bkz., Cürçânî, **et-Ta'rifât**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan 1983, s. 16.

43 el-Melâhimî, **Kitâbu'l-Mu'temed fî usûli'd-dîn**, thk: Wilferd Madelung, Mardin McDermont, London 1991, Eserin mukaddimesi, s. ج: کرش., Fahreddin Râzî, **İ'tikadatu fıraki'l-müslimin ve'l-müşrikin**, thk: Ali Sâmî en-Neşşâr, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982, s. 45.

44 Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (en-nübüvvat ve'l-mu'cizat)**, thk: Mahmûd Muhammed Kasım, Kahire, Darü'l-Mısriyye, t.y., C.XV, s. 217-221, 239-242; Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, C.I, s. 85.

45 İstidrâc, imanı ve salih ameli bulunmayan bir kimsenin elinden görülen olağanüstü hallere denir. Bkz., Cürçânî, **Târifât**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan 1983, s. 184.

46 İhanet, peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan birinin elinden onun davasını yalanlayacak bir şekilde olağanüstü olarak görülen hale denir. Bkz., Tehânevî, **Mevsuatü keşşâfi istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm**, thk: Ali Dahruc, Beyrut, Lübnan 1996, C.I, s. 149.

görülenleri Şuayb peygambere atfetmesi, onun Behşemî görüşü kabul ettiği yönünde değerlendirilebilir. Müellif, Âl-i İmrân sûresinde anlatılan⁴⁷ meleklerin Hz. Meryem ile olan konuşmalarını bu çerçevede yorumlamaktadır. Ona göre meleklerin Meryem ile şifahen konuşmaları ya Hz. Zekeriya'nın mûcizesi ya da Hz. İsa'nın nübüvvetinin habercisidir (irhâs).⁴⁸ Yani Meryem'in bizzat yaşamış olduğu bu harikulade olayı onunla ilişkili olarak değerlendirmekten diğer bir ifadeyle keramet olarak nitelendirmekten⁴⁹ imtina etmektedir. Öte yandan aynı olayı hem Hz. Zekeriya'nın mûcizesi hem de Hz. İsa'nın nübüvvetinin habercisi olarak irhâstan bahsetmekte ancak o bunu -Tibî'nin de ifadesiyle- “kafa karıştıracak bir üslupla”⁵⁰ yapmaktadır.

Konu etrafında tartışılan bir diğer kavram da keramet konusudur. Zemahşerî, Allah'ın razı olduğu bir resûlü istisna ederek gayb perdelerini ondan başkasına açmayacağını bildirdiği âyet⁵¹ bağlamında Allah'ın razı olduğu başka kulların olmasını mümkün görmekte ancak gaybı bilmelerinin imkân dâhilinde olmadığını belirtmektedir. Bu düşünceden hareketle Zemahşerî keramet, kehanet ve müneccimlik gibi gaybî bilgilere dayalı hallerin iptaline hükmetmektedir. Lakin müellifin kerameti gayb bağlamında tartışmaya açması ve bu açıdan reddetmesi pek makul gözükmemektedir. Nitekim keramet, müneccimlik ve kâhinlik gibi sırf gaybî bilgiye dayalı olarak görülen bir durum değildir. Duaların kabul edilmesi, hastaların şifa bulması ya da sâdık rüyalar ilk akla gelen keramet türleridir ki peygamber olmayan bazı iyi kulların yaşadığı harikulâde olaylara Kur'an'da yer verilmektedir.⁵² Bu anlamdaki bir kerameti kabul etmeyen Zemahşerî, Hz. Meryem'in Allah tarafından seçilip birtakım ikramlarla taltif edilmesini ve yaşamış olduğu bir kısım olağanüstülükleri anlatan (واصفافك) ifadesini “sana mahsus yüce bir *keramet* olmak üzere” şeklinde açıklamıştır. Hâlbuki Zemahşerî'nin keramet konusundaki tavrının

47 “Hani melekler, Ey Meryem! Allah seni seçti. Seni tertemiz yaptı ve seni dünya kadınlarına üstün kıldı”(Âl-i İmrân 3/42).

48 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 355; Müfessir Ebû Hayyân el-Endelüsî, Zemahşerînin söz konusu ifadeleri üzerine Mu‘tezile’nin harikulade türü fiillerden yalnızca peygamberlerde görülen mûcizeyle peygamberlik öncesinde görülen irhâsı kabul ettiklerini belirtir (bkz., Ebû Hayyân el-Endelüsî, **el-Bahru’l-muhît fi’t-tefsir**, thk: Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru’l-fıkr, Beyrût 1999, C.III, s. 146).

49 Tibî bu olayın Hz. Meryem açısından keramet olarak nitelendirilebileceğini, Kâdî Beydâvî’nin de aynı kanaatte olduğunu belirtir (bkz., Tibî, **Fütûhu’l gayb** C.IV, s. 103-104).

50 Tibî, **a.g.e.**, C.IV, s. 104.

51 “0, gaybı bilendir. Razı olduğu elçi dışında hiç kimseye gaybı bildirmez...” Cin 72/26-27.

52 Yusuf Şevki Yavuz, “Keramet”, **DİA**, 2002, C.XXV, s. 268-270.

net olduğu bilinmektedir. Kavramın, Allah'ın veli kulları için söz konusu olan kerametle aynı anlamda kullanıldığına işaret eden Tîbî, Zemahşerî'nin daha önceden inkâr ettiği kerameti burada kabul ettiğini belirterek, gördüğü bir çelişkiye dikkat çeker.⁵³

Gerçekten de çelişki olarak adlandırabileceğimiz bu durumun bir başka örneği daha vardır. Hz. Meryem'e rızık verilmesinin benzeri bir olayın Hz. Fatıma'nın elinden zuhur ettiğine dair bahsettiği rivayeti bu bağlamda görmek mümkündür. Naklettiği rivayet şöyledir: Medine'de yaşanan bir kıtlık zamanında Hz. Fatıma iki küçük çörek ve bir parça eti Hz. Peygamber'e getirir. Hz. Peygamber de gelen o yemekle tekrar Hz. Fatıma'nın yanına gider. Hz. Fatıma tabağı açınca içinin et ve ekmekle dolu olduğunu, yemeğin bereketlendiğini görür. Şaşırır ve bunun Allah tarafından kendilerine bir ikram olduğunu anlar. Hz. Peygamber, Fatıma'ya bu yemeğin nereden geldiğini sorar. Fatıma da, "Allah'tan geldi, Allah dilediğini hesapsız rızıklandırır" diye cevap verir. Hz. Peygamber bunun üzerine; "Seni İsrâiloğulları hanımlarının efendisine denk kılan Allah'a hamdolsun" diyerek dua eder.⁵⁴ Zemahşerî bu rivayeti aktarır ancak bunu Hz. Fatıma'nın elinden görülmüş bir keramet ya da Rasulullah'ın mûcizesi olarak adlandırmaz. Lakin Hz. Fatıma'nın elinden görülen bu olayın literatürdeki adı keramettir.

Keza Ashâb-ı Kehf'in kıssası bağlamında mağara ashabının güneşin kendilerini rahatsız etmeden orada kalmalarını "Allah yolundaki mücahedeleri ve teslimiyetleri sebebiyle Allah onları bu yüce keramete nailiyyetle ve hususi büyük bir âyetle desteklenmelerinin yolunu açmıştır"⁵⁵ şeklinde bir yorumla onlara mahsus bir kerametten bahsetmektedir.

Görüldüğü üzere Zemahşerî, nübüvveti bütünüyle mûcize üzerine bina ettikten sonra mûcizeye hâlel gelmemesi için ona yakın görünen bir kısım harikulâdeliklere prensipte karşı olmakla birlikte irhas ve keramet konularında yeknesak bir tavır ortaya koyamamıştır. Hz. Meryem'in yaşamış olduğu olağanüstü

53 Tîbî, **a.g.e.**, C.IV, s. 104.

54 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.I, s. 928.

55 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 681.

hali yorumlarken muhtemel anlamlardan birisi olarak irhâs (Hz. İsa hakkında) kavramını kullanmış, kezâ Hz. Meryem'in seçilmiş olması vs. sahip olduğu diğer faziletleri de ona mahsus bir keramet olarak nitelendirmiştir. Keramet lafzıyla onun nimet, ikram ve lütuf anlamını kastetmiş olması ihtimal dâhilindedir. Çünkü bilindiği üzere Mu'tezile'den Ali Cübbâî ve Ebû Hâşim prensip olarak sahâbe ve salih kimselerin elinden keramet zuhuru kabul etmedikleri⁵⁶ gibi Zemahşerî de gaybî konuların bilinemezliği meselesinde "...keramet türlerinin iptaline açık kanıttır"⁵⁷ şeklinde bir cümle sarfetmiştir. Buna rağmen Ashâb-ı Kehf'in kıssasında yaşanan olağanüstülüklerin bir kısmını onlara mahsus keramet olarak adlandırması ve Hz. Fatıma'nın başından geçen kerametvâri olayı aktarması onun tarihi birtakım vakıalar açısından bunu mümkün gördüğü şeklinde değerlendirilebilir. Her ne kadar geçmişte yaşanmış birtakım halleri keramet olarak adlandırsa ya da adını koymadan bu tür fiillerin zuhuru mümkün görse de Zemahşerî'nin, tasavvufî literâtürdeki şekliyle bir kerameti kabul etmediği rahatlıkla söylenebilir.

Zemahşerî'nin kerameti mücizeyle karışır endişesiyle reddetmesi onun Mu'tezile içerisinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin değil de Behşemî ekolün devamı olduğu yönündeki iddiaları kuvvetlendiren önemli bir delil olarak değerlendirilebilir. Çünkü Behşemîlerin aksine el-Basrî'nin kerameti kabul ettiğine dair bilgiler nakledilmektedir.⁵⁸

3. Peygamberlerin Sıfatları

Nübüvvet konusunda zikre değer bir başka husus peygamberlerde bulunması gereken vasıflardır. Bu vasıfların ilki doğruluktur ki, (sıdk) peygamberlerin doğruluktan ayrılmayacağı konusunda icma vardır.⁵⁹ Ancak peygamberlerin bi'setten önce büyük ya da küçük günah işleyip işlemediklerine ilişkin farklı görüşler mevcuttur.

56 Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, C.I, s. 71.

57 "وفي هذا ابطال للكرامات" Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 619-620.

58 Râzî, **İ'tikadat**, s. 45.

59 Orhan Şener Koloğlu, **Cübbâîlerin Kelâm Sistemi**, İSAM yay., İstanbul, 2011, s. 459.

Hâricî bir grup olan Fudayliyye, peygamberden küfrün sadır olabileceğini iddia etmiştir.⁶⁰ Eş‘arî kelâmcı Bakıllânî de vahiy almazdan önce peygamberden küfrün sadır olmasının aklen mümkün olduğunu kabul etmiş, ancak bu durumun vâkî olmadığını belirtmiştir.⁶¹ Bakıllânî’yi bu düşünceye sevk eden hususun ileride peygamber olacak şahsın ihtiyarının kısıtlanmış olmadığını ispat amacı taşıdığı anlaşılmaktadır.

Ehl-i sünnet bilginleri, gerek bi’setten önce gerek bi’setten sonra Peygamberlerden küfrün sâdır olmayacağına ümmetin icmainın olduğunu belirtmişlerdir.⁶² Küfrün dışındaki günahlara karşı da Mâtürîdî, peygamberlerin ismet vasfını kabul ederken yalnız ismetin mihneti/imtihan sırrını ortadan kaldırmadığını, bununla birlikte kendisinde irâdenin var olmaya devam ettiğini söylemiştir.⁶³ Yani ona göre peygamberin ismet vasfının olması, peygamberin günah işleme irâdesinin olmadığı anlamına gelmez.⁶⁴ Bilakis kendisinde emir ve nehye yönelme iradesi olmasaydı ismetin bir manası olmazdı.⁶⁵ Vahiyden önce nadir olarak günah işlemeleri mümkün olmakla birlikte bi’setten sonra şayet işleyecek olurlarsa geciktirilmeksizin uyarılırlar.⁶⁶

Öyleyse ismetin anlamına dair Mâtürîdî’nin cevabı, onun meseleyi oldukça makul bir düzlemde ele aldığını göstermektedir. Ona göre ismet, Allah’ın peygamberi üzerindeki iyiliği yapmaya teşvik edici, kötülükten alıkoyucu bir tür lütfudur.⁶⁷ Lütuf ise burada emir ve nehye yönelik belki küçük bir yardımı ifade ederken peygamberin irâdesinin zabturaltı altına alınmış olmadığının yegâne ispatıdır. Demek ki peygamberin bütün erdemli davranışlarının yanı sıra her türlü

60 Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 115; Fudayliyye’nin doğrudan peygamberlerin küfür işleyeceklerine dair beyanatları bilinmemektedir. Ancak onların ıstılahında günahın her türlüşünün küfür olarak değerlendirildiği dikkate alındığında peygamberlerden küfrün sadır olacağı şeklinde yorumlandığı anlaşılmaktadır (bkz., İbnü'l-Hümâm, **el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere**, s. 195-196).

61 İbnü'l-Hümâm, **a.g.e.**, s. 196.

62 Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 289; Sâbûnî, **a.g.e.**, s. 115.

63 Mâtürîdî, **Te’vilât-ı Ehli’s-Sünne (Te’vilâtü'l-Kur’an)**, thk: *Mecdi Basellum*, Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, C.I, s. 552.

64 Sâbûnî, **a.g.e.**, s. 114.

65 Mâtürîdî, **a.g.e.**, C.VIII, s. 348.

66 Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 114-115; İbnü'l-Hümâm, **a.g.e.**, s. 195-196.

67 Mâtürîdî, **a.g.e.**, C.I, s. 552.

münkerattan uzak durması da bizzat kendisinin ahlaki olgunluğuna, bir beşerin nasıl mükemmel forma ulaşmış olduğuna en güzel örnektir. Burada dikkatlerden kaçmayan bir husus Mâtürîdî'nin peygamberin irâdesine yönelik vurgusudur. Korunmaya yönelik Allah'a nispet ettiği nokta yalnızca lütuf düzeyindedir. Aksi takdirde beşer olduğu vurgulanan⁶⁸ peygamberlerin beşerî niteliğin ötesinde bir vasfa sahip olduklarını⁶⁹ iddia etmek gibi bir durumun ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Eş'arî kelâm bilgini Cüveynî, aklın ulaştığı bir ilke olarak peygamberlerin, mûcizenin medlûlüne aykırı bir hale düşmekten korunmuş olduğunu kabul eder. Yani korunmuş olmaya dair herhangi bir nassın varlığından bahsetmez aksine ortak aklın ürünü olarak nakleder. Büyük günah işlememeleri konusunda oluşan bir icmadan bahsetmekte küçük günahları işleyebileceklerini ise kabul etmektedir.⁷⁰

Mu'tezile'den Ebû Ali Cübbâî, peygamberlerin bi'setten önce büyük günah işlemelerini caiz görmesine karşılık, bu durumun insanlar arasında risaletin kabulünü zorlaştıracığı ve nefret hissi doğuracağı endişesiyle oğlu Ebû Hâşim Cübbâî⁷¹ ve Kâdî Abdülcebbâr tarafından reddedilmiştir.⁷² Kâdî, peygamberlerin büyük günah işlemelerini kabul etmemekte ancak onlardan nefreti mucip olmayan küçük günahların sadır olabileceğini, bunun risalete mani olmadığını belirtmektedir.⁷³

Zemahşerî'nin bu konuda Behşemîyye ekolünün kurucusu Ebû Hâşim'in ve Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşüne tabi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, peygamberlerin bi'setten önce ve sonra büyük günahlardan korunmuş olduklarını savunurken⁷⁴ bi'setten önce yalnızca nefret uyandırmayacak küçük günahları işleyebilecekleri,⁷⁵ bu durumun onların risâlet görevi açısından bir hâle teşkil etmeyeceği görüşünü benimsemiştir. Zemahşerî'nin söz konusu düşünceye sahip

68 İsrâ 17/95; Mü'minûn 23/24; Kehf 18/110.

69 Ömer Aydın, **İslâm İnanç Esasları**, İşaret Yay., İstanbul 2013, s. 158.

70 Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 289.

71 Koloğlu, **Cübbâîlerin Kelâm Sistemi**, s. 462.

72 Kâdî Abdülcebbâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, C.II, s. 438-440.

73 Kâdî Abdülcebbâr, **a.g.e.**, C.II, s. 440.

74 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 756; Zemahşerî'nin hocası İbnü'l-Melâhimî de peygamberlerin ömrü boyunca insanı küçük düşüren davranışlardan korunmuş olduklarını ifade etmektedir. bkz., İbnü'l-Melâhimî, **Tuhfetü'l-mütekellimîn, fi'r-redd ale'l-felâsife**, nşr: Hassan Ansari, Wilferd Madelung, Berlin, 2008, s.148.

75 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 91.

olması onun Behşemî geleneğin devâmı olduğu yönünde bir alamet olarak değerlendirilebilir.

4. Nübüvvete Delâlet Açısından Kur'an ve Kur'an'ın İ'cazı

Mu'tezilî bilginlerin Arap dilinin inceliklerine vakıf olmaları onların Kur'an'ı daha çok fesahat, belağat ve i'caz yönünden ele almalarına sebep olmuştur. Zemahşerî'de fesahatı ve gayba ilişkin haberleriyle iki açıdan mûcize oluşuna dikkat çektiği Kur'an'ın i'câzına hayli önem atfetmektedir.⁷⁶ Kur'an'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetine delalet eden en büyük mûcizesi ve kıyamete kadar sürecek delili olduğunu kabul eden Zemahşerî'nin bu tavrı, Mu'tezile'nin genel mûcize ve Kur'an'ın i'câzına bakışıyla⁷⁷ paralellik arz etmektedir.

Nübüvvetle mûcize arasında zorunlu bir irtibat kuran Zemahşerî, hissî mûcizelerden inşikak-ı kamer, taşların tesbihi ve kütüğün inlemesi gibi bir kaçını ismen zikreder. Bunların dışında Hz. Peygamber'in daha pek çok mûcizesinin varlığından da bahseder. Hz. Peygamber'e verilen mûcizelerin hiçbir peygamberin sahip olmadığı kadar çok olduğunu hatta sayısının bini aştığını kabul eder. Ancak hiçbirisinin Kur'an'ın yerini tutmayacağına dikkat çeker. Bütün mûcizeler içinde Kur'an mûcizesinin diğer peygamberlere verilen mûcizelerden daha üstün olduğunu vurgular. Çünkü ona göre, her mûcizenin etkisi o mûcizenin oluş zamanıyla sınırlı olmasına karşın Kur'an'ın bu özelliği sonsuza dek bâki kalacaktır.⁷⁸ Yalnızca Kur'an'a mahsus olan bu özellik, Tevrat ve İncil gibi indirilmiş diğer kitaplarda yoktur.⁷⁹ Ona göre Hz. Peygamber'in ümmî oluşu da ayrıca Kur'an'ın i'câzına katkı sağlamıştır.⁸⁰

Zemahşerî tarafından Kur'an'ın verdiği gaybî haberlerin vukû bulması ve nazmındaki fevkaladelik nedeniyle bugüne kadar kimsenin benzerini getirmeye güç yetirememesi, Kur'an'ın mûcize oluşunun apaçık delilleri olarak sıralanmaktadır.

76 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 68; krş., Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.III, s. 280-282.

77 Koloğlu, **Cübbâilerin Kelâm Sistemi**, s. 468.

78 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.I, s. 788.

79 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 96, 443-444.

80 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 444.

Ona göre, Kur'an'ın benzerinin getirilemeyeceğine ilişkin meydan okuma (tehaddî)⁸¹ sadece nüzûl dönemini değil kıyamete kadar yaşanacak olan bir süreci kapsamaktadır.⁸²

Gerçekten de düne nispetle bugün İslâm düşmanlarının daha çok olduğu vakıadır. Bunlar içerisinde tarihin seyrini değiştirecek keşifler yapan bilim insanları, şiirleriyle duyguları harekete geçiren binlerce şair, eserleri dünya çapında yüz binlerce baskı yapan yazar ve edebiyatçılarla farklı dallarda pek çok sanatkârın varlığına rağmen tehaddînin henüz karşılık bulamamış olması Kur'an'ın i'câzını gösteren açık bir delil niteliğindedir.

Modern dönem müfessirlerinden Muhammed Esed'in Kur'an'ın mûcize oluşuna yönelik yaklaşımı Zemahşerî'nin düşüncesiyle örtüşmektedir. Ancak genel mûcize anlayışları bir değildir. Zemahşerî, hissi mûcizelere ilişkin rivayetleri senet-metin tahliline gerek duymadan geniş bir kabulle benimsemekte; Esed ise Kur'an'ın mûcizevi yönünü öne çıkardıktan sonra diğerlerini bütünüyle yok saymaktadır. Bu bağlamda önceki peygamberlere verilen olağanüstü birtakım hallerin de Hz. Peygamber'e verilmediğini iddia etmektedir.⁸³

81 Bakara 2/23; Yûnus 10/38; Hûd 11/13; İsra 17/88.

82 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 68-70.

83 Muhammed Esed, İsra 17/59 âyeti bağlamında şunları söyler: “Bu son derece veciz ve dolayısıyla ilk bakışta biraz kapalı görünen cümle, bir bütün olarak Kur'an'ın anlam ve amacı konusunda temel bir açıklama ortaya koymaktadır. Kur'an'ın pek çok yerinde Peygamber Muhammed'in Allah'ın elçilerinin sonuncusu ve en büyüğü olmakla birlikte, önceki bazı peygamberlerin sözlü mesajlarını desteklemek ya da pekiştirmek için gösterildiği söylenen türden mûcizeler gösterme gücüyle donatılmadığı ısrarla belirtilmiştir. Denebilir ki, onun tek mûcizesi; açıklığıyla, ahlâkî kapsam ve mahiyetiyle kusursuz; insanlık tarihinin her çağına, her gelişim safhasına uyan; insanların hem duygularına hem akıllarına hitap eden; hangi ırktan, hangi toplumsal katmandan gelirse gelsin her insana açık olan ve hem lafzıyla hem de muhtevasıyla Kıyamet gününe kadar değişmeden kalacak olan Kur'an'ın kendisiydi ve bugün de böyle olmakta devam etmektedir. Önceki peygamberler değişmez biçimde hep kendi toplumlarına, kendi kavimlerine ve yalnız kendi çağlarına tebliğ etmekle görevlendirildikleri için onların tebligatı ister istemez kendi toplumlarının ve kendi çağlarının toplumsal ve düşünsel şartlarıyla sınırlıydı ve hitap ettikleri insanlar da henüz bağımsız düşünme evresine varmamış olduklarından, bu peygamberler üstlendikleri görevin iç gerçekliğini, sarsıcı mahiyetini kavrayabilmeleri yönünde insanların dikkatlerini uyandırabilmek için sembolik nitelikte birtakım alâmetlere, birtakım mûcizelere ihtiyaç duymuşlardı. Ama Kur'an, insanlığın (özellikle, Yahudilik, Hristiyanlık gibi çıkışları itibariyle vahye dayanan dinsel gelişmelerin etkili olduğu bölgelerde yaşayan toplumların) belli bir düşünce ve inanç sistemini (ideology), artık yukarıdaki âyetin işaret ettiği tarzda geçmişte vuku bulan ve çoğu zaman sadece yeni ve ciddi kavrayış, anlayış bozukluklarına yol açan birtakım mûcizevî alâmet ya da işaretlerin zuhuruna ihtiyaç duymadan

Şüphesiz ki Zemahşerî'nin Kur'an'ın i'câzına yönelik bu vurgusunda ait olduğu mezhebin özellikle de Basra ekolünün etkisi büyüktür. Kavramın kullanılmasına teknik olarak ilk defa Ebû Ali ile başlandığı ve i'câzü'l-Kur'an konusunu ilk ele alanların da aynı kimseler olduğu düşünülmektedir.⁸⁴ Böylece Zemahşerî'nin, Behşemî öğretinin devamı niteliğinde bu düşüncayı savunduğu görülmektedir.

5. Resûl-Nebî Ayırımı

Bilindiği üzere resûl nebi kavramlarının anlamlarından hareketle, medlûllerinde (delalet ettiği kişilerde) bir farklılık olup olmadığı konusu kelâm kitaplarında yer almıştır. Allah'ın yeni bir şariat ve kitapla gönderdiği kimsenin “resûl”; önceki peygamberin getirdiği şeriatı tebliğle vazifeli olan peygamberin de “nebî” olarak adlandırılması sünî bilginler arasında genel kabul görmüştür. Buna rağmen kavramların içeriği ve aynı olup olmadıkları konusunda ihtilaflar devam etmişse de kelâmcılar arasında her ikisinin de vahy aldığı noktasında bir ihtilaf yoktur.⁸⁵ Nitekim Peygamberler için esas olan vahy almasıdır. Her birisinin getirdiği esaslar açısından bir farklılık yoktur. Allah'ın peygamberi olmaları hasebiyle kendilerinin Allah tarafından gönderildiklerinin tasdik ve ikrar edilmesi gerekir.

Ehl-i sünnetin iki farklı kavram olarak ele almasına karşın Mu'tezile, ikisi arasında fark olmadığını, ikisinin de Allah'tan vahy aldığını, tebliğle vazifeli olup aynı vasıfları taşıdığını düşünerek nebî-resûl ayırımına gerek duymamıştır.⁸⁶ Ebû Hâşim'e göre “her resûl ancak nebîdir.”⁸⁷ Bu durumda “her nebî de resûldür” şeklinde bir denklem oluşturmak mümkündür. Yani aralarında delalet ettiği anlam açısından bir fark yoktur. Kâdî Abdülcebbâr'ın Ebû Hâşim'den naklettiği bu görüşün, imamların aynı zamanda nebî olduğunu söyleyen İmâmiyye Şîasına karşı

kavrayabileceği bir çağda vahyedilmiştir (Muhammed Esed, **Kur'an Mesajı**, terc: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk) İşaret Yay., İstanbul 2001, s. 571- 572).

84 Koloğlu, **Cübbâîlerin Kelâm Sistemi**, s. 468.

85 Ömer Aydın, **İslâm İnanç Esasları**, s. 139-140.

86 Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber”, **DİA**, 2007, C.XXXIV, s. 258.

87 Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (en-nübüvvat ve'l-mu'cizat)**, thk: Mahmûd Muhammed Kasım, Kahire, Darü'l-Mısriyye, t.y., C.XV, s. 218.

alınmış bir tavır olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁸ Böylece resûl-nebi ayırımına karşı çıkılarak onların kavram kargaşasından yararlanmalarının önüne geçilmek istenildiği anlaşılmaktadır.

el-Minhâc'da konuya değinmeyen Zemahşerî, tefsirinde resûl ile nebî ayırımına işaret etmekte ve sünnîlerce kabul edilen ayrımı benimsediğini göstermektedir. Örneğin Kur'an'da yer alan "Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki..."⁸⁹ âyetinde resûl ve nebî kelimelerinin ayrı ayrı kullanılmasına binaen iki kavramın farklı anlamlara delalet ettiğine işaret etmiştir. Hz. Peygamber'den rivayet edilen, nebilerin sayısının yüz yirmi dört bin; resûllerin ise üç yüz on üç olduğu bilgisini aktardıktan sonra aralarındaki farkı şöyle ifade etmektedir: "Resûller kendisine kitap indirilen ve mûcize verilen peygamberler olup aynı zamanda nebîdirler. Nebî ise kendisine kitap verilmeyip geçmiş peygamberin getirdiği şeriata insanları davet etmekle sorumlu olan peygamberdir."⁹⁰

Zemahşerî'nin bu yaklaşımıyla -Mu'tezile içerisindeki genel eğilimin bunun tersi istikamette olmasına rağmen- genel olarak sünnîlerin savunduğu düşüncüyü benimsediği anlaşılmaktadır.

6. Sarfe Teorisi

Kur'an'ın i'câzını ifade etmek için ilk defa Nazzâm tarafından ortaya atılan sarfe teorisi savunucularına göre, insanlarda potansiyel anlamda Kur'an'ın benzerini getirme gücü vardır, lakin Allah tarafından bu gücün kullanılması engellenmiştir.⁹¹

Bu düşünceye göre Kur'anın lafzının mûcizevî bir vasfı olmadığı gibi Hz. Peygamber'in nübüvvetine delaleti de sahih değildir.⁹² Dolayısıyla Kur'an'ın bir benzeri, hatta belâğat ve fesahat yönüyle daha üstünde bir eserin meydana getirilmesi

88 Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (en-nübüvvat ve'l-mu'cizat)**, thk: Mahmûd Muhammed Kasım, Kahire, Darü'l-Mısriyye, t.y., C.XV, s. 218-219.

89 Hac 22/52.

90 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 160-161.

91 Kâdî Abdülcebbar, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, C.II, s. 460-468; a.mlf., **Kitâbu fadli'l-i'tizâl**, thk: Fuad Seyyid, Tunus 1974, s. 70; Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, C.I, s. 57; Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", **DİA**, 2009, C.XXXVI, s. 140.

92 Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-firak**, Dâru'l-âfak, Beyrut 1977, s. 114; Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, C.I, s. 56-57.

mümkündür. İmkân açısından bir problem olmamasına karşın, Allah inkârcılardan Kur'an'la yarışma cesaret ve bilgisini alarak onları bu işi yapmaktan aciz bir duruma düşürmüştür.

Zemahşerî'nin, Arapların fesahat ve belâğatta Kur'an'ın benzerini getirme imkânları olduğu halde getirememiş olmalarını Allah tarafından önlerine konulan bir engel dolayısıyla değil de onların mevcut pek çok gayret ve çabalarına rağmen aciz kalmalarının sonucu olarak değerlendirmektedir. Yani ona göre, fesahatta ne kadar ilerleseler de onların gücü Kur'an'ın fesahat gücüne ulaşamamıştır. Bu durum onların engellendiği anlamına gelmez, bilakis Kur'an'ın i'câzının yüceliğini gösteren önemli bir delildir.⁹³ Diğer bir deyişle Kur'an bütün beşeri, i'câzıyla âciz bırakmıştır.

Görüldüğü üzere Zemahşerî, sarfe meselesini ret cihetinden ele almaktadır. Öncelikle Kur'an'a muarazada bulunmaya yeltenenlerin olduğunu ve bunu başaramadıklarını belirten müellif başarılı olmuş bir muarazanın henüz bilinmediğini, zira varlığı halinde bunun gizli saklı kalamayacağını ileri sürmektedir ki bu görüş aynı zamanda Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin konuyla ilişkili düşüncesinin birebir aynısıdır. Zemahşerî kaynak ya da isim belirtmese de Kâdî'nin *el-Muğnî*'de aktardığına göre⁹⁴ Ebû Hâşim de böyle bir muaraza örneğinin az kişi tarafından yapılmış olsa bile mutlaka ortaya çıkacağını, sonsuza dek saklanmasının mümkün olamayacağını belirtmektedir. Zemahşerî'nin Nazzâm'ın düşüncesine karşılık Mu'tezile'nin bir başka kolunu teşkil eden Behşemîyye'nin kurucusu olan Ebû Hâşim'in düşüncesini paylaşması onun genel Mu'tezile içerisindeki tarafını tespit açısından önemlidir.

7. Nesh, Bedâ, Muhkem ve Müteşâbih

Kur'an'ın belâğat özelliklerine ve i'câzına vurgu yapan Zemahşerî, Kur'an'ın ilâhi bir kaynaktan gelmediğini iddia edenler tarafından ileri sürülen: “Şayet Kur'an Allah katından gelmiş olsaydı onda bedâ anlamı içermesi itibariyle nesh, tenakuz ve müteşâbih olmazdı” iddiasına cevap vermektedir.

93 Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 70.

94 Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (i'câzü'l-Kurân)*, t.y., C.XVI, s. 273

Öncelikle neshin yakın bir anlamı olarak daha çok Yahudiler⁹⁵ ve Şîî fırkalar⁹⁶ tarafından gündeme getirilen bedâ'nın⁹⁷ ne olduğunu tarif ederek konuya giriş yapar. Bedâ'yı “mükellefe bir şeyi emrettikten sonra aynı anda o şeyden nehyetmek” olarak tanımlar. Zamanın getirdiği yeni durumların bir sonucu olan neshin bedâ'dan farklı olduğuna dikkat çeker. Ona göre nesh, zamana ve düşüncelere bağlı olarak ihtiyaçların değişmesi nedeniyle meşru ve makuldür.⁹⁸ Bedâ ise verilen emirden sonra emrin yanlışlığını anlamak ya da yeni bir durumu fark edip verilen emirden dönmek demektir. Bu açıdan bedâ konusu şeytanın aldatmacasına, şüpheye ve fitne çıkarmaya açık bir konu durumundadır. Herhangi bir maslahat içermemekle de neshten ayrılmaktadır.⁹⁹

Görüldüğü üzere Şîa tarafından ileri sürülen bedâ düşüncesine karşı olan Zemahşerî, âyetin âyetle neshine olumlu bakmaktadır. Neshin tanımını da “bir âyetin başka bir âyetle değiştirilmesi, ya da hükmünün kaldırılması”¹⁰⁰ olarak açıklamaktadır.

Mu'tezilî düşünce ekseninde konuyu ele alan Zemahşerî, neshin kulların maslahatı çerçevesinde yapıldığına işaret etmektedir. Örneğin dinin yeni bir dinle neshedilmesinde de maslahat ve hikmet esastır. Bu durumda neshedilen hükümler maslahat içermiyor muydu şeklindeki mukadder suale Zemahşerî, zamanın ve şartların değişmesiyle insanların ihtiyaçlarının/maslahatlarının da değişeceği gerçeği üzerinden cevap vermektedir. Ona göre dün maslahat içeren bir emrin bugün mefsedet içermesi ya da bunun zıddının olması mümkündür. Allah hikmetiyle

95 Süyûtî, **el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an**, thk: Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmme li'l- kütüb, Mısır 1974, C.III, s. 67.

96 Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî, **Kitâbü'l-makâlât**, thk: Hüseyin Hansu, Racih Kürdî ve Abdülhamid Kürdî, İstanbul 2018, Ammân 2018, s. 268, 278.

97 Bedâ düşüncesinin ilk olarak Muhtar es-Sekafî tarafından ileri sürüldüğü nakledilir. Rivayete göre Muhtar, katıldığı bir savaş öncesi Allah'ın kendilerini zafere ulaştıracağını söylemiş, savaştan galip çıkmasıyla “bunun böyle olacağını size söylemiştim” diyerek kazandıkları zaferi kendi kerametine hamletmiştir. Ardından da Mus'ab b. Zübeyr'in ordusu karşısında aldığı yenilgiyi “Allah'ın kendisi hakkında fikir değiştirmesi” olarak yorumlamıştır. Konu çerçevesinde Şîî'lere atfedilen bir başka örnek te, kendisinden sonra oğlu İsmail'in imam olacağını söyleyen Ca'fer es-Sâdık'ın oğlunun kendinden önce ölümü üzerine bu durumu bedâ ile açıklaması mezhep içerisinde bu fikrin yerleşmesini sağlamıştır (bkz., Avni İlhan, “Bedâ”, **DİA**, 1992, C.V, s. 290-291).

98 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 71.

99 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.I, s. 558.

100 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 175; C.II, s. 609.

bunları bilir ve duruma göre uygun olanı indirir, maslahata aykırı olanı hikmeti gereğince nesheder.¹⁰¹ Her dönemin kendine göre kullara farz kılınacak yasaları vardır ki bunlar da esasında kulların yararına olan hususlardır.¹⁰² Yalnız buradan yani maslahat merkezli duruma ve şartlara göre gerçekleşen neshin kıyamete kadar devam eden bir süreci değil de yalnızca vahyin indiği dönemi kapsadığı anlaşılmaktadır. Nitekim neshin mahiyeti ortaya konulurken, bedelli ya da bedelsiz bir âyetin lafzının veya hükmünün ya da her ikisinin birden kaldırılması olarak açıklanmaktadır.¹⁰³ Bahsedilen süreçlerin tamamı ise nüzûl süreciyle ilişkili hallerdir. Kur'an ilimleri konusunda yetkinliğiyle bilinen İmam Süyûtî de (ö. 911/1505) neshin Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte son bulduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁴

Zemahşerî'nin maksadını ifade ederken ortaya koyduğu ilke aynı zamanda onun Mu'tezilî düşünce sistematığı açısından olaylara bakışını da yansıtmaktadır. Şöyle ki o, "Zamanın farklılaşmasıyla maslahatların da değişebileceğini" ifade etmiştir ki bu cümle bir mecelle kaidesi olan "ezmanın teğayyuru ile ahkâmın teğayyuru inkâr olunamaz" hükmünün Mu'tezilece ifadesi olarak nitelendirilebilir. Çünkü onlara göre kul için en iyisini yaratmak demek olan "aslah alellah" kaidesi vardır. Nesh konusunda da bir emrin öyle değil de şöyle olmasını gerektiren yegâne unsur kullar için en faydalı olanı yaratma amacına matuf bir değişiklik olarak kabul edilmektedir. Hikmetin gerektirdiği miktar ve şartlar da yine bu hususta belirleyici bir faktör olarak karşımızda durmaktadır.¹⁰⁵ Zira ona göre dinin emir ve yasakları

101 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 175; Yeni gelen âyetler karşısında müşriklerin, "Muhammed ashabıyla alay ediyor, bugün emrettiğini yarın yasaklıyor" şeklinde ileri geri konuşmalarını Zemahşerî, onların emirlerdeki maslahat yönünden habersiz olmalarına bağlamaktadır (bkz., Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 609).

102 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.III, s. 772.

103 Aynı şekilde bir âyetin nesh edilmesini emretmek anlamına gelen *insâh* (إنسأخ) kavramına da değinen Zemahşerî'ye göre, bu tür unutturma (neshettirme) Cebrail'in Hz. Peygamber'e hangi âyet neshedilecekse onu neshetmesini ve insanlara bunu duyurmasını istemesi şeklinde gerçekleşeceğini bildirmektedir. Konu etrafında kullanılan bir başka kavram da (نَسأ) *nesee* kelimesidir ki bunda nesh anlamı yoktur. Bu kelime âyetin değiştirilmesini değil, tehir edilmesini ve ortadan kaldırılmasını ifade eder. Aynı kökten emir sigasında gelen (إنسأ) *insâ* ise âyetin unutturulması ve zihinlerden silinmesini ifade etmek için kullanılır (bkz., Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.I, s. 472).

104 Süyûtî, **el-İtkân**, C.III, s. 85.

105 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 175.

zamanla ve yeni durumlarla değişebilen yasalardır. Bu değişimde kulların maslahatı esastır.¹⁰⁶

Demek ki şeriatın şeriatle, âyetin de âyetle neshi mümkündür. Peki âyetle ifade edilen “bir âyetin yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman” ifadesi yalnızca âyetin âyetle nesh edilebildiğini bunun dışında başka türlü nesh çeşidi olmadığını mı ifade eder? Ona göre sıhhatinde şüphe bulunmayan/delaleti açık olan mütevâtir sünnet de âyeti neshedebilir.¹⁰⁷ Bunun âyetle âyetin neshinden bir farkı yoktur. Çünkü bu şartları taşıyan bir haber de bilgi değer açısından âyet gibidir ve kesin ilim ifade eder.¹⁰⁸ Filhakika bu durumun gerçekleştiğini kabul ettiği anlaşılan Zemahşerî, tefsirinin farklı yerlerinde buna dair örnekler de vermiştir. Örneğin İslâm’ın ilk yıllarında var olan mirasçıya vasiyette bulunma emrinin, miras âyetlerinin (Nisâ 4/11-12, 176) gelmesiyle ve Hz. Peygamber’in “Şüphesiz Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Dikkat ediniz! Varis lehine vasiyet etmek yoktur...”¹⁰⁹ hadisiyle neshedildiğini belirtmektedir.¹¹⁰

Âyet ve hadisle neshin mümkün olduğunu kabul eden Zemahşerî, bunların dışında icma, kıyas ve hakkında kesin delil olmayan sünnetin herhangi bir âyeti neshetmesinin söz konusu olamayacağını açık bir şekilde ifade etmektedir.¹¹¹ Dikkat edilirse Zemahşerî icma, kıyas ve zayıf rivayetle neshin olmadığını ifade etmesine karşın içtihadı temas etmedi. Nitekim Hz. Peygamber’den gelen bir haberin mütevâtir ya da zayıf oluşuna yönelik verilecek kararın da bir tür içtihat faaliyetinin

106 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 513.

107 Kâdî Abdülcebbar *el-Muğnî*’de bu konuya temas etmekte, sünnetin âyeti neshetmesi teorik olarak mümkün olup olmadığı bir yana pratikte örneği var mıdır sorularına cevap aramaktadır. Daha çok da sünnetin Kur’an’ı neshetmesini sünnetin tahsis ve beyân görevini yerine getirmesi olarak açıklamaktadır. Bunun dışında aklın Kur’an’ı nesh etmesi meselesine de temas etmektedir. Ona göre akılla yeni bir hüküm koymanın imkânı yoktur. Yalnız cari olan bir emri tahsis etmek gibi bir çeşit neshin mümkün olduğuna dikkat çekmektedir. Başka bir yerde de aklın cari olan bir hükme aykırı bir hüküm koymasının mümkün olmadığını bu yüzden akılla yapılan faaliyetin nesh değil de iskat ve izâle olarak adlandırılmasının daha uygun olacağı üzerinde durmaktadır. İcma ile yapılan faaliyetin de hususileştirme, sınırlama, istisna türü bir faaliyet olduğunu bunun dışında direkt olarak icma ile bir âyetin neshinin mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Bkz., Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl (eş-şerîyyât)**, thk: Taha Hüseyin, Kahire, Darü’l-Mısriyye, 1963, C.XVII, s. 89-91.

108 I. Bölümde Bilginin Kaynakları başlığı altında mütevâtir hadisin ilim ifade etmesi ve onunla ilgili meseleler ayrıca ele alınmıştır.

109 Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 6; Tirmizî, “Vesâyâ”, 5.

110 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, c.I, s. 604.

111 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 609-610.

ardından belirlendiği açıktır. Yani neshe konu olacak hadisin sıhhatini belirlemede içtihadı başvurulmakta ve bu doğrultuda ortaya çıkan hüküm uygulanma sahasına konulmaktadır. Bu yolla yapılan neshe de zaten mütevâtir sünnetle nesh denilir de icthadla nesh denilmez. Bunun dışında müstakil bir icthadla doğrudan neshin yapılmasının mümkün görülmediği anlaşılmaktadır.

Kur'an'da tenakuz olduğunu ileri sürenlerin iddiasına gelince Zemahşerî, bu iddiayı kesinlikle kabul etmeyip cevap vermek için kayda değer bir iddia olarak bile görmez. Tenakuzun sadece zahirde olduğunu belirten müellif, bu yöndeki iddiaların ittifakla reddedildiğini vurgulamakta,¹¹² hakikatte Kur'an âyetleri arasında tenakuzun olmadığını düşünmektedir.

Kur'an'da muhkem âyetlerin yanında müteşâbihlerin de varlığının Allah'ın kelâmı olmasına hâlel getirmeyeceğini ifade eden müellif, onların muhkem olan âyetlere ırcâ edilmesi, onların ışığı altında yorumlanması gerektiğini belirtmektedir.¹¹³ Zemahşerî müteşâbihlerin muhkemlere havale edilmesini salık vermesinden, Kur'an'daki müteşâbih âyetleri istismar etmek isteyen, bunlar üzerinden İslâm'a saldırmaya çalışan Ehl-i kitabın ve İslâm'ın içinden çıkan cismani ve teşbihçi görüşü savunan grupların çabalarını boşa çıkarma amacı taşıdığı anlaşılmaktadır.

B. İmâmet

İmâmet ve hilâfet birbirlerinin yerine kullanılan müteradif kavramlardır. İmam denilmesinin sebebi, tıpkı namaz kıldırın imama uyulduğu gibi kendilerine tabi olunma ve örnek alınmaları amaçlanmıştır. Halife denilmesi ise imamların Hz. Peygamber'in halifesi, ümmet içinde O'nun vekili olarak görülmeleridir.¹¹⁴

Hiz. Peygamber hayattayken ümmetin başında risâlet görevi icabı hem dinî hem de siyasî misyonu birlikte üstlenmişti. Mekke döneminde dinî rolü ön planda

112 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 71.

113 Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 71.

114 Neseî, **Tabsîratü'l-edille**, C.II, s. 449; İbn Haldûn, **Mukaddime**, trc: Halil Kendir, Ankara, 2004, C.I, s. 271.

iken Medine döneminden itibaren idârî/siyasî yönüyle de bu görevi ifa etmişti. Onun vefâtından sonra da¹¹⁵ Hulefây-i râşidîn seçim, tayin/atama ve şûrâ gibi yöntemlerden her biriyle bu meseleyi kısmen de olsa suhuletle halletmişlerdir. Yaklaşık otuz yıl süren râşid halifeler döneminin ardından kimin yönetimde olacağı meselesi ne yazık ki öncekiler kadar kolay olmamıştır.

Hz. Hasan'ın kısa süren iktidarının ardından Muâviye'nin başa geçmesiyle tartışmalar başlamıştır. Muâviye'nin oğlunu veliaht tayin etmesiyle ümmet yeni bir yönetim ve şekliyle tanışmıştır. Halifenin seçimle mi yoksa atamayla mı olması gerektiği, halifeye isyan etmenin hükmü, önceki halifelerin hilâfetlerinin meşruiyetinin tartışma konusu yapılması vs. sorunlar sebebiyle konu adeta bir itikat meselesi haline gelmiştir. Hâlbuki imâmet meselesinin bir inanç meselesi olmadığı bilinmektedir.¹¹⁶ Kâdî Abdülcebâr'ın "imâmetin nasla olduğunu söyleyen hiçbir selef uleması yoktur"¹¹⁷ sözü de bu meselenin sonradan itikadî bir boyut kazanmış olduğunu ispatlamaktadır. Özellikle Şîa'nın bu meseleyle gereğinden fazla uğraşması nedeniyle imâmet meselesinin inanç eksenli tartışmalar arasında kendisine yer bulmaya başladığı düşünülmektedir.¹¹⁸ Nitekim onlara göre, kendisinden sonra birisini imam olarak tayin etmek Hz. Peygamber'in üzerine vaciptir. O da bu vacibi ifa etmiş, Hz. Ali'yi kendisinden sonra halife olarak atamıştır. Ümmet ise hak sahibine hakkını teslim etmekte ihmalkâr davranmıştır.¹¹⁹

Ümmet içerisinde Şîa'nın münferiden ileri sürdüğü bu düşüncelere karşı savunma pozisyonuna geçen diğer fırkaların başında sünîler gelir. Sünîlerle

115 Bu durumun bize öğrettiği hususun Hz. Peygamber'in şahıslar yerine ilkeleri talim etmeye çalıştığı gerçeğidir ki bu denli önemli bir meselede dahi yerine bir isim zikretmeden bu âlemden göç etmiş olması İslâm toplumu açısından oldukça önemli mesajları ihtiva etmektedir.

116 Adudüddîn el-İcî, **el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm**, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, t.y., s. 395; İbn Haldûn, **Mukaddime**, C.I, s. 216, 278, C.II, s. 646; İbnü'l-Hümâm, **el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere**, s. 212

117 Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (fî'l-imâme)**, thk: Mahmûd Muhammed Kasım, Kahire, Darü'l-Mısriyye, t.y., C.XX/1, s. 102.

118 Ramazan Yıldırım, **20. yy. İslâm Dünyasında Hilâfet Tartışmaları**, Anka yay., İstanbul 2004, s. 151.

119 İbn Haldûn, **a.g.e.**, c.I, s. 278.

Mu‘tezile’nin birbirlerine oldukça yakın olduklarını¹²⁰ özellikle de Şîa’ya nispetle büyük oranda aynı noktada durduklarını söylemekte yarar var.

Ehl-i sünnet imâmet müessesesinin naklen vâcip olduğunu söylerken¹²¹ Mu‘tezile daha çok dünyevi menfaatler, toplumda asayiş ve huzurun sağlanması, hadlerin uygulanması, ganimet ve sadakaların taksimatı gibi birtakım dünyevi maslahatlar nedeniyle imâmet müessesesini aklen gerekli görmektedir.¹²² Seçilecek kişinin soyundan ziyade ilmine ve dirayetine önem veren Mu‘tezile halifenin belirlenmesinde nas yerine akit ve seçim kriterini benimsemiştir.¹²³ Böylece onlara göre esas olan imamın Kureyşî, Hâşimî, Arabî ya da A‘cemî olması değildir. En faziletli olan kimse imâmet onun hakkıdır.¹²⁴ Şayet bir kimse hem Kureyş kabilesine mensup hem de içinde bulunduğu toplumda fazilet ve liyakatte öne çıkıyorsa imâmete en layık olan odur. Dolayısıyla Kureyşî olmak imâmeti baştan hak etmek değil öncelik hakkına sahip olma anlamı taşımaktadır. Ka‘bî bu görüşü Mu‘tezile’nin çoğunluğunun düşüncesi olarak aktarmıştır.¹²⁵ Burada Ka‘bî’nin Bağdat ekolünden olduğunu unutmamak lazımdır. Dolayısıyla Mu‘tezile’nin çoğunluğu ifadesi daha çok kendi ekolü bağlamında değerlendirilmelidir. Zemahşerî’nin ise Basra ekolünü temsil ettiği görülmektedir. Zira Basra ekolünün imâmet konusundaki ayırıcı vasfı, halifelerin kronolojik sıralamasını aynı zamanda fazilet sıralaması olarak almasıdır.¹²⁶ Zemahşerî’nin bu yönde açık bir beyanı yoktur ancak Hz. Ebû Bekir’i Hz. Ali’den daha aşağı bir mertebede konumlandığını söylemek mümkün değildir.

Yukarıda temas edildiği üzere sünnî kelâma yakın bir anlayış ortaya koyan Mu‘tezile, imamın mâsumiyetini ve İmâmiyye Şîa’sının imâmet etrafında

120 Nesefî, **Tabsiratü’l-edille**, C.II, s. 431 vd.; Şehristânî, **el-Milel ve’n-nihal**, C.I, s. 85; Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl (fi’l-imâme)**, thk: Mahmûd Muhammed Kasım, Kahire, Darü’l-Mısriyye, t.y., C.XX/1, s. 11 vd.

121 Başta imâmet meselesini bir itikat meselesi olarak görmeyen sünnîlerin Şîa’ya karşı giderek bu konuyu sahiplendiklerini ve naklî delillerle bu düşüncelerini desteklemeye çalıştıklarını görmek mümkündür. (bkz., Nesefî, **Tabsiratü’l-edille**, C.II, s. 431 vd.; İcî, **Mevâkıf**, s. 395; Teftâzânî, **Şerhu’l-Akâid**, thk: Muhammed Adnan Derviş, Fazilet Neşr., İstanbul 2015, s. 233).

122 Ka‘bî, **Kitâbü’l-makâlât**, s. 426; Kâdî Abdülcebbar, **Mu‘tezile’nin Beş İlkesi**, C.II, s. 690.

123 Ka‘bî, **a.g.e.**, s. 429-430; Kâdî Abdülcebbar, **a.g.e.**, C.II, s. 694; İcî, **Mevâkıf**, s. 395.

124 Ka‘bî, **a.g.e.**, s. 427.

125 Ka‘bî, **a.g.e.**, s. 428.

126 Murat Akın, “Basra ve Bağdat Mu‘tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, s. 45.

şekillendirdiği şefaât, keramet, takiyye vb. birtakım inanç esaslarıyla imamın ilâhî tayinle (intisâb) gerçekleşmesi¹²⁷ fikrini reddetmiştir. Bunun yerine seçim (intihâb) fikrini savunmuştur. Yine onların aksine Hz. Ali ile beraber diğer halifelerin de hilâfetlerini meşru kabul etmiştir. Böylece genelde Mu‘tezile özelde ise Zemahşerî’nin beyanlarına bakıldığında, imâmet konusunda Şîa’ya karşı açık bir duruşun sergilendiği görülmektedir.

Yalnız râşid halifeler değil onlardan sonra gelen Ömer b. Abdülaziz ile Yezid b. Velid’in imâmetinde de sorun görmeyen Mu‘tezile’nin kendisini, ikisi dışında kalan başta Muâviye ve Amr İbnü’l-Âs olmak üzere bütün Emevî iktidarının karşısında¹²⁸ konumlandığı görülmektedir.

Zemahşerî *el-Minhâc* adlı eserinde imâmet meselesine yer vermediği *el-Keşşâf*’ta ise yeri geldikçe değerlendirmeler yaptığını ifade etmek gerekir. *el-Minhâc*’da sebebine değinmeksizin imâmet meselesi dışında kalan kelâmın bütün meselelerine temas ettiğini belirtmiştir. *el-Keşşâf*’ın ise bir tefsir metni olması hasebiyle konu etrafındaki tartışmaları bütünüyle ele alması beklenmese de verdiği ipuçları onun durduğu yeri göstermesi açısından yeterli görünmektedir.

Söz gelimi Tevbe 9/60’ta zekâtın verileceği yerlerin belirlendiği âyetin yorumunda müellif, anlamın nasıl tahsis ifade ettiğini göstermek için imâmetle ilgili en çok bilinen rivayetten yararlanmıştır. Ona göre “zekâtlar sadece fakirlere...” ifadesi, zekâtın yalnızca âyette zikredilen sınıflara verilmesini emretmekte, bu sayılanlardan başkasına verilmesini mümkün kılmamaktadır. Zemahşerî’ye göre, Hz. Peygamberin hilâfetin Kureyş’ten olmasına ilişkin sözü de¹²⁹ aynı minvaldedir.¹³⁰ Bu durumda hilâfetin onlardan başkasına verilmesi caiz değildir, şeklinde bir hükme varılabilir. Ancak Zemahşerî’nin zekâta ilişkin bir konuda verdiği örneğin anlam

127 Şîanın imâmet doktrini hakkında geniş bilgi için bkz., Ethem Ruhi Fırlı, **İmamiyye Şîası**, Selçuk yay., Ankara 1984, s. 209 vd.

128 Metin Özdemir, “Mu‘tezile’nin Hz. Hüseyin’in İmametine Yaklaşımları”, **Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ**, ed: Alim Yıldız, Sivas 2010, Cilt 3, s. 129-130

129 Müslim, “İmâre”, 1.

130 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 273.

boyutuna işaret ettiği açıktır. Onun imâmet fikrini sünâlikte olduğu gibi¹³¹ “İmamlar Kureyştendir” rivayeti üzerine bina etmemiştir. Dolayısıyla o, soy bağına kutsal bir bağ olarak görmemiştir. Bu nedenle de imam olacak kişinin faziletli olması durumunda soy bağına varlığı ya da yokluğuna itibar etmemiştir. Örneğin Cenab-ı Hakk’ın Hz. İbrahim’e “Seni insanlara önder kılacağım” müjdesine, onun “Soyumdan da mı?” sorusuna “Benim ahdim zâlimlere erişmez”¹³² âyetini senin soyundan zâlim kimse için halife kılma ve önderlik verme vadinin geçerli değildir, şeklinde tefsir etmiştir. Ardından Allah’ın bu vadinin zulümden tamamen uzak durup âdil olan kimseye yönelik olduğunu ayrıca fâsık birinin imâmetinin caiz olmadığını belirtmiştir. Öyle ki “verdiği karar ve şahitliği geçerli olmayan bir fasığın imâmeti nasıl caiz olsun. Böyle birine itaat etmek de zorunlu değildir, verdiği haber de doğrulanmaz ve ardında namaz da kılınmaz” der. Süfyan b. Uyeyne’den (ö. 198/814) şu sözü nakleder: “Zâlim asla devlet başkanı olamaz; nasıl caiz olsun ki? Zira devlet başkanı zulmü önlemek için vardır. Bizzat zâlimin başa geçirilmesi kurdun koyunlara çobanlık etmesine benzer.”¹³³ Zemahşerî’nin konu bağlamında naklettiği bu görüşlere ve kendi ifadelerine bakıldığında iktidarların zulmüne açık bir itirazın yanında soy bağı yerine adalet ve kifayet vurgusu yaptığı görülür.

Konu çerçevesinde bir başka örnek Nisâ 4/59 âyeti bağlamında karşımıza çıkmaktadır. Emir sahiplerine (ülû’l-emre) itaati emreden söz konusu âyetin tefsirinde idarecilerin emaneti ehline verme, adaletle hükmetme gibi sorumluluklarını yerine getirdikleri takdirde onlara itaatin emredildiği, aksi durumda onlara itaatin gerekli olmadığı vurgulanmaktadır. Bu noktada Hulefâ-i râşidîn ve onların yolunu takip ederek adaletle hükmedenlerin itaate layık oldukları belirtilmektedir. Ayrıca ülü’l-emrin kimler olduğu sorusuna da Zemahşerî, insanlara dini öğreten, onlara iyiliği emredip kötülükten sakındıran dindar âlimlerdir şeklinde cevap vermiştir.¹³⁴ Onun ülü’l-emr kavramını açıklarken soy bağı yerine âlimleri öne çıkarması dikkat

131 Her ne kadar Ehl-i sünnetin genel kabulü imamların Kureyş’ten olması rivayeti çerçevesinde şekillenmiş olsa da Kureyş’in zamanla gücünü yitirmesi ve Acemlerin Araplar üzerinde hâkimiyet kurmaları nedeniyle bu şartın düştüğü görülür. Örneğin Bakillânî’ye göre İmamet için Kureyşilik şart değildir (İbn Haldûn, **Mukaddime**, C.I, s. 275).

132 Bakara 2/124.

133 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.I, s. 500-502.

134 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 513.

çekicidir. Tâlut'un melik olarak Allah tarafından seçilmesinin hikmetleri açıklanırken de benzer bir yoruma rastlamak mümkündür. Orada da melikin mutlaka ilim sahiplerinden olması gerektiğine işaret edilmekte, cahillerin hafifmeşrep olacağı ve hiçbir fayda getirmeyecekleri vurgulanmaktadır.¹³⁵ Buradan hareketle Zemahşerî'nin ilmi, adâletin yanında yöneticide olması gereken ikinci özellik olarak ileri sürdüğü söylenebilir.

Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ilkesi kapsamında imamın zâlim olması durumunda Zemahşerî'nin net bir tavır takındığı görülür. Ona göre imamdaki kesinlikle olmaması gereken özelliklerin başında zulüm gelir. Allah'ın ülü'l-emr'e itaat edilmesine yönelik emrinin, Kur'an ve Sünnet çizgisinde olduğu sürece geçerli olduğuna dikkat çekmektedir. Hevasına uyan, nefsinin peşinden giden zâlim idarecileri “zorba hırsızlar” olarak nitelendirerek itaat edilmeyi hak etmediklerini vurgulamaktadır.¹³⁶ Zemahşerî'nin bu ifadeleriyle Emevîleri kastettiği onları hedef aldığı düşünülmektedir. Nitekim Mu'tezile'nin Emevî idarecilerinden Ömer b. Abdülaziz ile Yezid b. Velid'in imâmetini benimsedikleri onların dışındakileri de hak gaspçısı, zorba olarak gördüklerini daha önce ifade etmiştik.¹³⁷ Aynı şekilde Ömer b. Abdülaziz'in takvâsından¹³⁸ ve aklından¹³⁹ sitayişle bahseden Zemahşerî'nin genel olarak Ümeyye oğullarından hazzetmediğini¹⁴⁰ söylemek mümkündür.

İmâmet meselesini akide bağlamında ele alan Râfızîleri de sık sık eleştiren Zemahşerî, onların imamın nasla sabit olduğu yönündeki iddialarını kesin bir dille reddetmektedir. Söz gelimi İnşirah sûresinde (فَانَصَّبَ) kelimesi çerçevesinde yaptıkları tefsirin mezhebî saikle yapıldığına ve aslının olmadığına işaret etmektedir. Zemahşerî, bazı Râfızîlerin “Ali'yi imam olarak tayin et” anlamında (فَانَصَّبَ) olarak

135 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.I, s. 776.

136 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 513-514.

137 Özdemir, “Mu'tezile'nin Hz. Hüseyin'in İmametine Yaklaşımları”, c.III, s. 129-130.

138 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 487.

139 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 86.

140 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 291, 307; IV, s. 296, 314, 719.

esreli okuduklarını nakletmekte ve yapılan bu işi bir tefsir bid'atı olarak yorumlamaktadır.¹⁴¹

Bilindiği üzere İmâmet meselesi Şîanın temel iman esaslarından biri hatta en önemlisidir. Zemahşerî'nin konuya ilişkin tavrı ortadayken Hansârî gibi bazı Şîa taraftarlarınca onun Şîî olduğu iddiası askıda kalmaktadır.¹⁴² Hatta Râfızîlerin tam aksine Kur'an'da Hz. Ebû Bekir'in ve dört halifenin hilâfetlerine delil olduğunu ispatlamaya çalışması onun Râfızîlikten çok sünîllîğe yakın olduğunu gösterir. Hususiyle Zemahşerî, Hz. Ebû Bekir'in sahabîliğini inkâr etmenin Allah'ın kelâmını inkâr anlamı taşıdığını beyan etmesi ve bu durumun diğer sahabîler için geçerli olmadığına vurgu yapması¹⁴³ oldukça önemlidir.

Zemahşerî'nin Râfızîleri eleştirisine bir başka örnek de Hüdhd kuşunun Hz. Süleyman'a bilmediği bir haberin (Sebe hakkında) getirildiğini bildiren âyet¹⁴⁴ çerçevesindedir. Müellif, küçük bir hayvanın kimsenin bilmediği şeylerle donatılabileceğine işaret olarak gördüğü bu olayın aynı zamanda Hz. Süleyman'ın her şeyi bilmediğini göstermesi açısından önemli görmüştür. Bu âyete dayanarak Râfızîlerin kendi imamları hakkında ileri sürdükleri; "Onların her şeyi bildikleri, hiçbir şeyin onlardan gizli kalamayacağı ve yaşadıkları zaman içerisinde onlardan daha bilgili kimse olamayacağı" iddialarının bâtıl/asılsız olduğuna hükmetmiştir.¹⁴⁵ Konu etrafında müellifin daha başka eleştirileri de söz konusudur. Hatta *el-Keşşâf*'ın Râfızî iddiaların tenkidi açısından (özellikle imâmet konusu bağlamında) önemli deliller içerdiğini söylemek mümkündür.

Söz gelimi Hz. Ebû Bekir'in hilâfetini sahih bir hilâfet olarak kabul eden Zemahşerî muhtelif âyetlerden delillerle istidlalde bulunmaya çalışır. Örneğin Fetih

141 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 761.

142 Muhammed Bâkır b. Zeynelâbidîn el-Hansârî, **Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât**, thk: Esedullah İsmâiliyyan, Mektebetü İsmâiliyyan, Tahran, t.y., C.VIII, s. 120-123.

143 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 263-264; Zemahşerî bu kanaate Tevbe 9/40'ta anlatılan Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir'in Sevr mağarasında birlikte olduklarını anlatan âyet bağlamında bu hükme ulaşmaktadır.

144 Neml 27/22.

145 Zemahşerî, **e'l-Keşşâf**, C.III, s. 348; Neseî de Râfızîlerin bu iddialarını reddetmektedir. Bkz., Ebû'l-Muîn en-Neseî, **Tabîratü'l-edille fî usûli'd-dîn**, nşr: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, DİB yay., Ankara 2003, C.II, s. 442.

48/16 âyetinde bahsedilen savaş davetini¹⁴⁶ Hz. Ebû Bekir'in imâmetine işaret olarak yorumlamıştır. Sözü edilen davetin Resûlullah zamanında olmayıp onun vefatından sonra dinden dönme hadiselerinde Müseyleme'nin kavmine karşı Hz. Ebû Bekir zamanında yapıldığına işaret ederek, âyetin bu hadiseleri haber vermesini Ebû Bekir'in imâmeti için delil kabul etmiştir.¹⁴⁷ Pezdevî bu âyet hakkında İbn Abbas'tan beri kible ehlinin yorumunun bu minvalde olduğunu,¹⁴⁸ Râfîzîlerin ise söz konusu âyeti Muâviye'nin hilâfetine delil olarak kullandıklarını nakleder.¹⁴⁹ Zemahşerî'nin bu âyeti, Râfîzîlerin tam aksine ve sünnî kelâmcılar gibi yorumlamış olması onun söz konusu fırkayla temel prensiplerde ayrı düşündüğünü göstermektedir.

Sadece Hz. Ebû Bekir'in değil diğer halifelerin de hilâfetlerinin sıhhatini kabul eden Zemahşerî, Hac 22/40 âyetinde Allah'ın kendi dinine yardım edene yardım edeceği vaadinin ilk halifelere işaret ettiğini belirtmektedir. Zemahşerî bu ifadenin gelecekte olan bir durumu haber verdiğini yani râşid halifelerin hilâfetlerinin sıhhatine işaret eden bir haber olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁰ Dolayısıyla Zemahşerî, ilk dört halife arasında ayırım gözetmeksizin hem râşid halifeler kavramını kullanmakta ve hem de birtakım âyetleri hilâfetlerinin sıhhatine yönelik ilahi işaretler olarak yorumlamaktadır.

Konuyla ilgili Nûr 24/55 âyeti çerçevesinde, Resûlullah'tan sonra iman eden ve salih amel işleyenler için Allah'ın yeryüzünün halifesi olacaklarına dair va'dinin râşid halifeler hakkında gerçekleştiğinden şüphe duymamaktadır.¹⁵¹ Ardından da bu sürenin otuz yıl süreceğine ilişkin rivayet bağlamında ondan sonra gelen meliklerle birlikte kan dökme ve yol kesme türü kötülüklerin yaygınlaşacağını belirtmektedir.

146 “O geride kalan göçebe Araplara de ki: “Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya davet edileceksiniz, onlarla (ya) savaşacaksınız yahut onlar müslüman olurlar. Eğer itaat ederseniz, Allah size güzel bir mükâfat verir; eğer önceden döndüğünüz gibi yine dönerseniz, size acı bir şekilde azap eder” (Fetih 48/16).

147 Zemahşerî, **e'l-Keşşâf**, C.IV, s. 329.

148 Hadis âlimi Muhammed Abdülhay Kettânî, İbn Ebî Hâtim ve İbn Kuteybe gibi pek çok selef bilgininin yanı sıra Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin de bu âyeti Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine delil olarak kabul ettiklerini söylemesi Pezdevî'yi doğrulamaktadır. Bkz., Muhammed Abdülhay Kettânî, **et-Terâtibü'l-idâriyye**, terc: Ahmet Özel, İz Yay., İstanbul 1990, C.I, s. 82.

149 Ebû'l-Yüsr Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s. 259.

150 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 157.

151 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 245.

Buradan hareketle Zemahşerî'nin Emevîlerin hilâfetini bir tür yoldan sapma olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Fakat yine aynı soydan gelen Ömer b. Abdülaziz gibi adaleti ve liyakatıyla öne çıkan yöneticilere karşı Zemahşerî'nin tavrı olumludur.

Öyleyse Zemahşerî imâmet meselesinde toplumun maslahatlarını önceleyen, adalete ve liyakate önem veren rasyonel bir anlayış sergilediğini söylemek mümkündür. Soy bağı devam eden kişinin halife olmasına fazilet ve liyakat sahibi olduğu sürece öncelik vermektedir. Aksi halde liyakate önem vermiştir.

Fikrî aidiyetlerin tebellür ettiği bir alan durumunda olan sahâbenin özellikle de râşid halifelerin fazilet sıralaması hakkında Zemahşerî söz etmemektedir. Ancak yukarıda geçtiği üzere “Hz. Ebû Bekir'in sahabîliğini inkâr eden birinin Allah'ın kelâmını inkâr etmiş olacağına dair ifadelerinden başka hiçbir kimse için böyle bir durum yoktur”¹⁵² şeklindeki beyanından onun düşüncesini anlamak mümkündür. En azından Zeydiyye'nin ileri sürdüğü “efdal varken mefdulün imâmeti caizdir” yani sahâbe içerisinde en faziletli olan Hz. Ali varken ondan faziletçe daha aşağı mertebede olan diğer imamların imâmeti geçerlidir ilkesini benimsemediği söylenebilir. Hz. Ali ve soyuna karşı son derece muhabbet beslediği ve Ehl-i beytin faziletine inandığı açık olmakla birlikte Hz. Ebû Bekir'e olan muhabbeti Ehl-i beyte olan sevgisinden daha aşağı değildir.

Zemahşerî'nin Ehl-i beyte karşı bariz olarak görülen bir meylinin yanında ehl-i beyt ile sorunlu ilişkileri olan sahâbîlerden başta Amr. b. el Âs olmak üzere Velîd b. Ukbe (ö. 61/680-81)¹⁵³ ve Emevî hanedanına karşı da oldukça kızgın ve öfke dolu olduğunu söylemek mümkündür. Esasında bu tavır İbn Haldûn'un Hz. Ali ile savaşanlara karşı Mu'tezile'nin dil uzatmayı mubah görmelerine ilişkin

152 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 263-264.

153 Anne tarafından Hz. Osman'ın akrabası olan Velid b. Ukbe'nin Mekke'de doğduğu, babasının Müslümanlara eziyet eden azılı bir müşrik olduğu rivayet edilmektedir. Kendisi de Mekke'nin fethiyle Müslüman olmuş, Hz. Peygamber tarafından zekât gelirlerini toplamak üzere Mustalikoğullarına gönderilmiştir. Onların kendisini öldürmeye geldiklerini sanarak korkudan geri geldiği ve verdiği bilgilerle muhtemel bir savaşın eşiğinden dönülmesinin ardından Hucûrat 49/6'da bu sahabeyi fâsık olarak nitelendiren şu âyetin indiği nakledilmektedir: “Ey iman edenler! Fâsıkın biri size bir haber getirirse onun iç yüzünü araştırın, yoksa bilmeden bir millete kötülük edersiniz de sonra ettiğimize pişman olursunuz” (el-Hucurât 49/6). Hz. Peygamber'den sonra da devlette kendisine çeşitli görevler verilen Velîd'in Hz. Ali'ye karşı Muâviye b. Ebû Süfyân'ı desteklediği/savaşmaya teşvik ettiği de nakledilmektedir (Mehmet Efendioğlu, “Velîd. Ukbe”, **DİA**, 2013, C.XLIII, s. 35-36).

tespitiyle¹⁵⁴ birebir örtüşmektedir. Bu durum aynı zamanda onun tipik bir Mu‘tezilî olduğunu göstermesi açısından önemli bir işaret olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu anlayışın tezahürlerine tefsirin muhtelif yerlerinde rastlamak mümkündür. Örneğin müellif Secde 32/19 âyetinin nüzûl sebebi olarak zikrettiği Hz. Ali ile Velid b. Ukbe arasında geçen olayı¹⁵⁵ aktardıktan sonra Hasan b. Ali’nin Velîd b. Ukbe’ye “Ali’ye nasıl küfredersin? Allah onu yirmi âyette mü’min olarak nitelendirirken seni de fâsık olarak adlandırdı” rivayetine yer vermektedir.¹⁵⁶ Söz konusu rivayetin sıhhati bir yana şayet bu rivayet bir sünnî müfessir tarafından yapılmış olsa belki bir sorun görülmezdi. Çünkü âyetlerin bir kısmının nüzûlü sahâbenin fiilleriyle doğrudan ilişkili olarak gerçekleşmiştir. Fakat Mu‘tezilî terminolojide fâsıklığın küfre denk olduğu bilinmektedir.¹⁵⁷ Küfrün cezasının ise ebedi cehennem olduğunda şüphe yoktur. Bu durumda eğer bahsedilen âyet, Velîd’in fîskını tasdik kabilinden inmişse sözün varacağı yer Velîd’in küfrüne hükmetmektir ki bunu kabul etmek pek mümkün görünmemektedir. Ayrıca Zemahşerî’nin kastı tam olarak onun fîskı eşittir küfrü müdür? Bu sorunun cevabını bilmek mümkün olmasa da kavramlara yüklenen ilave anlamlar neticesinde meselenin bu noktaya geldiği aşîkârdır. Kezâ İbnü’l-Müneyyir de bahse konu olan nakli sebebiyle müellifi, mezhebi taassubun etkisinde kalmak ve gerçekleri tersyüz etmekle itham etmektedir.¹⁵⁸

Bir başka yerde ise Zemahşerî, “sonradan bitme” olarak nitelendirdiği Amr b. Âs’ın oğlu Abdullah’tan “Cehennemın kapılarının bir gün gelip açılacağı ve içindekilerin boşalacağına” ilişkin bir rivayete yer vermekte ardından da Abdullah hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır. “O, önce kılıcındaki Hz. Ali’yle yaptığı

154 İbn Haldûn, **Mukaddime**, C.I, s. 301.

155 Velid b. Ukbe’nin Hz. Ali arasında geçtiği rivayet edilen tartışmada Velîd, Hz. Ali’yi küçümseyerek kendisinin daha yaşlı olduğu, ağzının daha iyi laf yaptığı, daha cesur ve güçlü olduğunu söyleyerek susturmak istemesi üzerine Hz. Ali’nin “Sus! Sen fâsıksın” diyerek mukabelede bulunmuştur. Bunun üzerine de “Mü’min olan, fâsık olan gibi olur mu? Onlar denk olmazlar”(Secde, 32/18) âyeti nazil olmuştur.

156 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 499.

157 Örneğin Zemahşerî, Bakara 2/99’da “Resûlüm! Biz sana öylesine âşîkar âyetler indirdik ki, onları fâsıklardan başkası inkâr etmiyor” âyetinde geçen fâsık kelimesinin küfürde inat edenler olarak çevirmektedir. Devamında ise Hasan-ı Basrî’ye dayandırdığı bir nakilde şöyle demektedir: “Fîsk kavramı, günah türlerinden birisi hakkında kullanıldığı zaman anlam küfür ve benzeri nitelendirmeler gibi bu türün en büyüklerini de kapsar” (Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.I, s. 171).

158 İbnü’l-Müneyyir, **el-İntisâf**, (Keşşâf’ın hamîşinde), C.III, s. 499.

savaştan kalan kanı temizlesin sonra hadis rivayet etmeye kalksın.¹⁵⁹ Bu ifadeler bir taraftan İbn Haldûn'un Mu'tezile hakkındaki tespitini doğrulamakta bir taraftan da Zemahşerî'nin Mu'tezilî prensiplere olan bağlılığını göstermektedir. Söz konusu yaklaşımıyla müellifin, Abdullah gibi Hz. Ali'nin karşısında yer alan diğer sahâbîler kanalıyla gelecek olan her türlü bilgiye karşı şüpheyile yaklaştığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan Zemahşerî, mübâhale âyetinde¹⁶⁰ Hz. Peygamber'in Necran Hristiyanlarına meydan okurken abasının altına Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Fatıma ve Hz. Ali'yi almasını hem Hz. Peygamber'in nübüvvetine hem de onun abasının altında yer bulma şerefine nail olan Ashâb-ı kisâ'nın¹⁶¹ faziletine işaret olarak değerlendirmektedir. Öyle ki onların fazilet ve üstünlüklerine delil olma yönüyle bundan daha kuvvetlisi olamaz.¹⁶² Şu kadar var ki Zemahşerî, Ashâb-ı kisâ kavramına yer verip onların faziletine vurgu yapmakla birlikte bu durumu Râfızîler gibi gerek söz konusu sahâbîlerin mâsumiyetine gerekse Ali oğullarının imâmet hakkına delil olarak sunmamaktadır. Hâlbuki Şîa taraftarlarınca bu rivayetin istismar edildiği ve özellikle mâsumiyet ve imâmet hakkı açısından delil olarak¹⁶³ ileri sürüldüğü bilinmektedir.

Zemahşerî'nin ortaya koyduğu genel imâmet telakkisinin, siyâsî görüşlerden herhangi birinin zarûri oluşunu savunmayan¹⁶⁴ Mu'tezile'nin imâmet anlayışıyla örtüşmektedir. Zemahşerî'nin adalet ve kifâyeti öne çıkardığı bir imamın bilgili, âdil ve faziletli olması durumunda soy bağına şart koşmadığı görülmektedir. Ancak bütün bu özellikler toplumda Kureyş soyuna mensup birisinde bulunduğu takdirde

159Zemahşerî, **a.g.e.**, C.II, s. 415.

160 Mûlaâne âyeti olarak da bilinen bu âyet karşılıklı beddua etme manasınadır. Âyetin anlamı şöyledir: "Sana bu ilim geldikten sonra seninle bu konuda çekişenlere de ki: Geliniz, sizler ve bizler de dâhil olmak üzere, siz kendi çocuklarınızı biz de kendi çocuklarımızı, siz kendi kadınlarınızı, biz de kendi kadınlarımızı çağıralım, sonra da dua edelim de Allah'tan yalancılar üzerine lânet dileyelim"(Âl-i İmrân, 3/61).

161 Hz. Peygamber'in kendisiyle birlikte abasının altında yer bulma şerefine nail olan dört kişiye Ashâb-ı Kisa denilmiştir. Daha çok Şîilerin benimsediği bu kavramı sünnîler de sahih kabul etmişler ancak bu duruma ilave anlamlar yüklememişlerdir. Şîiler tarafından ileri sürülen söz konusu dört kişinin imâmet ve masumiyet gibi haklara kavuştukları iddialarını sünnîler kabul etmemişlerdir (Bkz., Süleyman Uludağ, "Âl-i Abâ", **DİA**, 1989, İstanbul, C.II, s. 306-307).

162 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.I, 958-960.

163 Süleyman Uludağ, "Âl-i Abâ", **DİA**, 1989, İstanbul, C.II, s. 306-307.

164 Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 233.

diğerlerine karşı önceliğin o kişiye tanınmasını savunmaktadır. Zira toplumun maslahatını önceleyen Mu‘tezilî bilginler, imamın sözünün dinlenilir olmasında bu durumun olumlu bir etkisinin olduğunu düşünmektedirler. Yine aynı amaca binaen fâsık ve zâlim birisinin imâmetine sıcak bakmayan Zemahşerî, önder olacak kişinin fazilet ve liyakat sahibi olması gerektiğine vurgu yaptığı görülmektedir.

Râfızîlerin aksine râşid halifelerin hilâfetini kabul eden Zemahşerî birtakım âyetlerin de gaybî mûcize olarak onların hilâfetlerini işaret ettiğini belirtmektedir. Sünnî kelâmcılarda da görülen bu durumun Râfızîlerden farklı yanı şudur: Onlar imamın nasla tayinini zorunlu kabul ederken sünnîlerde böyle bir anlayış söz konusu değildir.¹⁶⁵ Nitekim sünnî kelâm eserlerinde âyetlerin birtakım hâlifelerin hilâfetine delalet ettiği yönündeki açıklamalar herhangi bir zorunluluk kaydı içermemektedir. Bunun yerine naslarla yaşanan olaylar arasında sonradan bağ kurmak suretiyle muhtemel bir işaret şeklinde yapılan yorumlamalardan ibarettir. Zemahşerî’nin de bu konuda sünnî ulemâ gibi hareket ettiğini söylemek mümkündür.

C. Âhiret Hayatı

Âhiret kelimesi sözlükte son anlamına gelmektedir. Kavram olarak yaşadığımız dünya hayatının ardından yeniden yaratılmayla birlikte başlayan hayatı ifade etmektedir. Kur’an’da âhiret hayatını ve evrelerini anlatan pek çok kavram vardır. Dünya hayatının sonu olması anlamında âhire,¹⁶⁶ el-yevmü’l-ahîr,¹⁶⁷ yevmü’l-kıyâme¹⁶⁸ kavramları kullanıldığı gibi yapılan amellere karşılık muamele görüleceği de yevm-ü’d-dîn,¹⁶⁹ yevmü’t-teğâbün,¹⁷⁰ yevmü’l-cem,¹⁷¹ yevmü’l-fasl,¹⁷² yevmü’l-hisab¹⁷³ kavramlarıyla tasvir edilmiştir.

165 Bkz., Neseфі, **Tabsiratü’l-edille**, C.II, s. 449

166 Bakara 2/4, 86, 102, 114, 200, 201, 217, 220; Naziat 79/25; el-A’la 87, 17; Leyl 92/13; Duha 93/41.

167 Bakara 2/8, 62, 126, 177, 228, 232, 264; Talâk 75/2.

168 Bakara 2/85, 113, 174, 212; Âl-i İmrân 3/55, 77, 161, 180, 194.

169 Fâtiha 1/3; Hicr 15/ 35; Şuarâ 26/82; Sâffât 37/20.

170 Teğâbün 64/9.

171 Teğâbün 64/9.

172 Sâffât 37/21; Nebe 78/17

173 Meryem 19/39.

İlâhi hikmet açısından âhiret hayatının varlığını ispat etmeye çalışan kelâmcılara göre bu âlemin yaratılışı mutlak bir hikmeti barındırmaktadır. Hikmetle dolu bu âlemin varlıktan sonra büsbütün yokluğa terk edilmesi ve birtakım mükellefiyetlerin peşinden ödül ve cezalar vaat edilen insanın kendisine yapılan vaatlere kavuşmadan yokluğa düşer olmasının hikmetli bir yönü bulunmamaktadır.¹⁷⁴ Bunun tersine kişinin yeniden yaratılıp hak ettiği karşılığı alması iyiliği durumunda kendi lehinedir. Mükellefin kötülüğü halinde ise işlediği zulmün hesabının sorulması ve hak sahibinin hakkını alması bakımından âhiret gerekli hale gelmektedir.¹⁷⁵ Zemahşerî de meselenin bu yönüne dikkat çekmekte ve âhiretin gerekli oluşunu hikmet bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre işlenen iyilik ve kötülüklere karşılık vermek için diriltmek en büyük hikmettir. İşlenen amellerin karşılıksız bırakılması akıl açısından en çok şaşırılacak ve yadırganacak bir husustur.¹⁷⁶ Hatta ona göre Allah’a hiçbir şeyi gerekli görmemenin yanı sıra iyi amel işleyene sevabının verilmesi gerektiğini hikmet açısından zorunlu kabul etmemek “Fakat insanların çoğu bilmez”¹⁷⁷ âyetinin mefhumuna örnektir, yani bu söz onların bilgisizliklerinin alametidir.¹⁷⁸

Gerek Kur’an’da gerekse hadislerde âhiret hayatının sübutunu anlatan pek çok delil bulunmaktadır. Fıtrat olarak insanın adalet arayışının yanı sıra uzun yaşama ve ölümsüzlük arzuları da âhiret hayatının varlığına yönelik deliller arasında gösterilmektedir. Naslarda âhiret hayatının ilk durağı olan kabir hayatından itibaren sûra üfürölme, kıyametin kopması, yeniden yaratılma, haşr, amel defterlerinin verilmesi, mîzan, sırat, havz, cennet-cehennem gibi kavramlarla âhiret hayatının evreleri anlatılmıştır.

Gayba ait bir konu olması nedeniyle âhiretin varlığına inananlar kadar belki daha fazla inanmayanların olduğu bir gerçektir. Kur’an’ın nazil olduğu ortamda yaşayan müşriklerin de âhiret hayatını inkâr ettikleri pek çok âyetle anlatılmaktadır.

174 Adil Bebek, “Mâtürîdî’nin Kelâm Sisteminde Âhiret İnancı”, **M. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi**, Sayı 19, Yıl 2000, s. 5.

175 Ömer Aydın, **İslâm İnanç Esasları**, İşaret Yay., İstanbul 2013, s. 177-178.

176 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.III, s. 228.

177 Rum 30/6

178 Zemahşerî, **Keşşâf Tefsiri**, C.III, s. 966.

Söz konusu âyetlerin, kemiklere ayağıyla vuran bir müşrik şahsında bütün inkârcıların muhatap alındığı¹⁷⁹ gibi nüzûl ortamıyla paralellik arzettiği görülür. Bu amaçla hem onların reddettikleri ve kavrama zorluğu çektikleri yeniden yaratmanın imkânı savunulmakta, hem de cezâ ve mükâfat şekillerine, cennet ve cehennemin mahiyetine ilişkin tasvirler yapılarak söz konusu gaybî konuların insanın kavrayışına yaklaştırılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Başka bir açıdan bakıldığında âhiret inancının Tanrı inancıyla bütünlük arzettiğini söylemek mümkündür. Nitekim O'nun mutlak adaletinin, ceza ve mükâfatının görüleceği yer âhiret hayatıdır. Dünya hayatı oraya nispetle bir gün bile değildir. Hal böyle olunca âhiret hayatının Tanrı inancından ayrı düşünülmesi mümkün değildir.

Âhirete iman meselesi imanın temel rükünlerinden biri olduğu için hakikatı noktasında mezheplerin bir ihtilafı düşünülemez. Ancak âhiretin aşamalarında durum farklıdır. Kelâm tarihinde söz konusu aşamaları kısmen inkâr edenler olsa da daha çok te'vil edenlerin olduğunu söylemek mümkündür. Söz gelimi birtakım sünnî eserlerde Mu'tezile'nin kabir azabı, mîzan, hesap ve sıratı kabul etmedikleri¹⁸⁰ iddia edilmektedir. Kendi kaynaklarına müracaat edildiğinde onların âhirete mütallik bahsi geçen evrelerin icmali olarak hak olduğunu, böylece itikat ve ikrarının gerekliliğini vurguladıkları¹⁸¹ görülmektedir. Bu anlamda Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında bir farkın olmadığı her ikisinin de söz konusu meseleleri genel çerçevesi itibarıyla kabul ettiği söylenebilir. Ancak teferruat sayılabilecek hususlarda, farklı yorumlara rastlamak mümkündür ki bu da esasa taalluk eden bir durum değildir. Örneğin amel defterlerinin tartılmasını sünnîler, doğrudan amellerin tartılması¹⁸² olarak kabul ederken Mu'tezile tâat ve mâsiyetin tartılamayan türden bir araz olduğuna dikkat çekerek amellerin değil onların yazılı olduğu defterlerin tartılacağını kabul eder.¹⁸³ Her iki akımı temsil eden düşünürlerde görüldüğü üzere aralarındaki ihtilaf meselenin esasına taalluk eden bir ihtilaf değildir. Ancak Mu'tezile'nin tek tip bir

179 Yasin 36/78-79.

180 Ebü'l-Yüsr Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s. 229 -236; Adudüddîn el-Îcî, **el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm**, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, t.y., s. 382-384.

181 Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, s. 723.

182 Ebü'l-Yüsr Pezdevî, **a.g.e.**, s. 229.

183 Kâdî Abdülcebbar, **a.g.e.**, s. 723.

yapı olmadığını, kendi içinde birbirinden farklı görüşleri savunanların olduğunu unutmamak gerekir.

Âhiretin varlığını reddedenler bir yana, kabul edenler açısından da gerek her bir kavramın ifade ettiği “evre”nin bizzat kendisi gerekse mahiyet ve keyfiyetleri itibariyle birtakım farklı kanaatlere gebe olduğu görülür. Bu kanaatlerin ortaya çıkmasında hiç şüphesiz felsefenin rolü büyüktür. Nitekim felsefenin İslâm dünyasına girişinden evvel söz konusu evrelerin mahiyet ve içerikleri konusunda ümmet arasında bir ihtilaf bilinmemektedir. Kabir azabının yokluğuna dair ileri sürülen iddialar, yeniden yaratılmanın mutlak bir yokluktan mı yoksa varlığın parçalara ayrılmış cüzlerinde mi olacağı sorunu ile haşrin ruhânî-bedenî olmasına dair tartışmalar bu bağlamda görülen ihtilaf noktalarından ilk akla gelenleridir.

1. Yeniden Yaratma (i‘âde)

Mu‘tezile içerisinde bu bağlamda görülen ihtilafların başında âlemin fenâsı ve ardından vuku bulacak olan yeniden yaratma konusu gelmektedir. Yukarıda belirtildiği gibi tartışma yeniden yaratmanın varlığı ve yokluğu etrafında olmayıp keyfiyetiyle alakalı bir tartışmadır. Zemahşerî’nin Behşemî-Hüseynî gelenekten hangisinin takipçisi olduğuna dair ipuçlarının yer aldığı bu konunun ayrıntısı şöyledir: Yeniden yaratma konusunda bilinen iki teori vardır. Birincisi, ma‘dûmun yokluk durumunda da bir zâtının bulunduğu ve şey olarak isimlendirilebileceği yaklaşımıdır. İkincisi ise ma‘dûm ifadesinin mutlak bir yokluğu ifade ettiği (nefy-i mahz) söylemidir. Buna göre birinci görüşte olanlar fenânın, varlığın vücut sıfatından soyulması şeklinde vuku bulacağını iddia ettiler. Bu durumda iâde yokluktan (ademiyyet) sonra zâtın yeniden yaratılması (icad) şeklinde olacaktır. İkinci görüşü savunanlara göre fenâ, zâtın zât olmasından çıkarılıp mutlak bir yokluğa (nefy-i mahz) dönüşmesidir. İade ise söz konusu ma‘dûmun tekrar zât haline getirilmesidir.¹⁸⁴

184 Muhakkık el-Hillî, **el-Meslek fi usûli’-d-dîn**, nşr: Rıza el-Üstâdî, Mecmau’l-Buhusi’l-İslâmiyye, Meşhed h.1421, s. 135; Adudüddîn el-Îcî, **el-Mevâkıf fi ilmi’l-keîlâm**, Alemü’l-Kütüb, Beyrut, t.y., s. 371-375.

İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, sem'î delilin yeniden dirilmeye delalet ettiğini ancak yeniden yaratmanın mahiyetine ilişkin kesinlik bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre söz konusu iki yaratma türü de akla aykırı değildir. Önemli olan dirilmenin hakikatine inanmaktır.¹⁸⁵

Mâtürîdî kelâmcı İbnü'l-Hümâm da yeniden yaratmanın hadislerde geçtiği üzere acbü'z-zeneb denilen insana ait bir cüzden olabileceğine işaret etmektedir. Ancak bunun kesinlik ifade etmediğini vurgulamaktadır. Cüveynî'nin talebesi Gazzâlî'ye dayandırdığı görüşe göre, her iki yaratma türü de Allah'ın kudreti açısından mümkündür. Gerek varlığın cüzlere ayrıldıktan gerekse de yokluğa karıştıktan sonra yeniden yaratılmanın hangi şekilde olacağı konusundaki deliller zannîdir.¹⁸⁶

Mu'tezile içerisinde her iki görüşün de temsil edildiğini görmek mümkündür. Kâdî Abdülcebâr'dan sonra etkili bir kol olarak devam eden Basra ekolünün en önemli temsilcileri olan Behşemîler, yeniden yaratmanın varlığın yokluğa karıştıktan sonra yeniden var edilmesi şeklinde olacağını savunmuşlardır. Buna karşın Hüseyin el-Basrî ise fenâ halindeki varlığın yeniden iadesinin varlık alanındaki cüzlerinin bir araya getirilmesi şeklinde olacağını savunmuştur.¹⁸⁷

Bu konuda Zemahşerî'nin iki farklı yaratma şekline de atıf yaptığı görülür. Birincisi, Basrî'nin savunduğu yeniden yaratmanın varlıktan geriye kalan cüzlerin te'lifiyle gerçekleşeceği söylemidir.¹⁸⁸ Yani o, ilk yaratmadan sonra eşyanın varlık sahnesinde bulunmaya devam ettiğini, var olan bir şeyin de yok olmayacağını (ademiyyet) kabul etmektedir. Dolayısıyla ona göre yeniden yaratma, varlıktan geriye kalan cüzlerin birleştirilmesi te'lif ve terkibiyle gerçekleşecektir.

185 Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 304-305.

186 İbnü'l-Hümâm, **el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere**, s. 218-219; ilave bilgi için bkz., Sırrı Girîdî, **Nakdû'l-keâm fî akâidi'l-İslâm**, Mekteb-i Sanâyi' Matbaası, Dersaadet 1310, s. 241

187 Orhan Ş. Koloğlu, "Mu'tezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)", **Usûl İslâm Araştırmaları**, Sayı 9, Ocak-Haziran 2008, s. 8-9.

188 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 1995, C.III, s.31.

İkinci görüşüne gelince Zemahşerî, varlığın ilk yaratılıştaki olduğu gibi ikinci defa yaratılacağını ifade eden âyetin¹⁸⁹ tefsirinde yer vermektedir. Bu çerçevede “yaratmanın başlangıcı nedir ki onu başladığı gibi tekrar iade etsin” şeklinde mukadder bir suale cevap olarak: “Onun ilk başlangıcı yoktan yaratılmasıdır. İlk olarak onu yoktan yarattığı gibi ikinci olarak yine yoktan yaratacaktır”¹⁹⁰ demektir. Zemahşerî’nin ifadelerindeki bu farklılık, muhaşşî İbnü’l-Müneyyir’in gözünden kaçmamıştır. Ancak o, sûrelerin sıralamasından hareketle -yani, Zemahşerî’nin Meryem sûresinin tefsirini önce yaptığını düşünerek olsa gerek- önceki görüşünden döndüğünü belirtmektedir.¹⁹¹

Her iki yaratma hali için de “neş’et” kelimesini kullanan Zemahşerî, ilkinde Allah’ın kudretine ve hikmetinin inceliğine vurgu yaparken ikincisiyle evvelki arasında kudret açısından zorluk ya da kolaylıktan bahsedilemeyeceğini belirtir.¹⁹² Bir başka yer de ise ilk yaratmayı (inşâ) yoktan var etme (اخراج من العدم الى الوجود) olarak tanımlarken, yeniden yaratmayı (iâde) daha önce yaratılmış olan formun/benzerinin yeniden yaratılması (انشاء بعد انشاء مثله) şeklinde nitelendirir.¹⁹³ Demek ki her iki yaratma türünün inşâ olarak nitelendirilmesi mümkün olsa da ikincisinin iâde olarak adlandırılması daha uygun görülmektedir.

Zemahşerî ölümü hayatın yok edilmesiyle tasvir etmekte, yeniden dirilmeyi (ba’s) ise ölüme sebep olan şeyin iadesiyle gerçekleşeceğine işaret etmektedir. Her ikisini de yüce bir kudretin eseri olarak görmektedir.¹⁹⁴ Zemahşerî’nin burada ba’s yani yeniden dirilişin kişiyi fâni kılan şeyin iadesi şeklinde olacağını söylemektedir. Burada kullanılan “ölüme sebep olan şeyin iadesi” tabiriyle açıkça ruha işaret edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Zemahşerî’nin kabir azabının imkânını tartışırken acıyı ve zevki beden dışında bir varlığın da duyabileceğini belirterek ruha işaret

189 “Yazılı kâğıt tomarlarının dürülmesi gibi göğü düreceğimiz günü düşün. Başlangıçta ilk yaratmayı nasıl yaptıysak, -üzerimize aldığımız bir vaad olarak- onu yine yapacağız. Biz bunu muhakkak yapacağız.” Enbiyâ 21/104.

190 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s.134.

191 İbnü’l-Müneyyir, **el-İntisâf**, (el-Keşşâf’ın hamişinde), C.III, s. 134.

192 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.III, s.31.

193 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.III, s.434.

194 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.III, s.175 (جعل الإمامة التي هي إعدام الحياة، والبعث الذي هو إعادة ما يفنيه ويعدمه: دليلين أيضا). (على اقتدار عظيم بعد الإنشاء والاختراع).

etmesi,¹⁹⁵ şehitlerin Allah katında diri olup ruhlarının rızıklandırılacağını söylemesi,¹⁹⁶ ayrıca dinin ikamesi için Allah'ın emirlerini bedendeki ruhla ilişkilendirmesi¹⁹⁷ onun ruh hakkındaki kanaatini ortaya koymaktadır. Ayrıca ruhla nefsi birbirinin müradifi olarak kullanan müellif, Kur'an'da geçen "nefs" kavramlarına bağlamı çerçevesinde ruh anlamı vermiştir.¹⁹⁸

Zemahşerî'nin ruha yaklaşımı Mu'tezile'nin genelinden farklılık göstermektedir. Nitekim Nazzâm'a göre ruh, bedenine içine dağılmış latif bir cisimdir.¹⁹⁹ Eb'ül-Hüze'yl Allâf'a göre ise nefis ruhtan ayrıdır. Çünkü insan uyuduğunda nefis ayrılır ama ruh bedende kalmaya devam eder.²⁰⁰ Zemahşerî ise nefsi ikiye ayırarak bu problemi çözer.²⁰¹ Ona göre uykudayken bedenden ayrılan ve sonra tekrar gelen nefsin adı Nefsü't-temyîz'dir. Canlılığı idame ettiren nefis ise Nefsü'l-hayat'tır. Nefsü'l-hayat bedende var olduğu müddetçe hareket ve hayat birlikte devam eder. Yokluğunda ise her ikisi de birlikte yok olur.²⁰² Zemahşerî'nin benimsediği bu tasnif kendisinden sonra gelen pek çok sünnî müfessir tarafından da kabul görmüştür.²⁰³ Bu durumda ölüm halinde alınan ruh yeniden yaratma halinde bedene iade edilir. Böylece Zemahşerî'nin İslâm filozoflarınca savunulan haşrın yalnızca ruhlar âlemi için vuku bulacağı tezini benimsemediği anlaşılmaktadır.

Bu düşüncüyü savunduğunu gösteren bir örneğe Ashâb-ı Kehf'in kıssasında rastlamak mümkündür. Zemahşerî, Ashâb-ı Kehf'in diriltildikten sonra kendi aralarındaki konuşmalarının mahiyetini izah etmeye çalışırken, kendi asrının problemlerini bir anlamda "yeri gelmişken" çözme gayreti güder. Âyette geçen (÷

195 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.IV, s. 608.

196 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.I, s. 205.

197 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.II, s. 569-570.

198 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.III, s. 494.

199 Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, thk: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1980, s. 229; Kâdî Abdülcebbâr, **Kitâbu fadli'l-i'tizâl**, thk: Fuad Seyyid, Tunus 1974, s. 70

200 Eş'arî, **a.g.e.**, s. 337.

201 Zemahşerî'nin yaptığı bu ayırımı kendisinden yaklaşık iki asır önce yaşamış olan Bağdat'lı büyük dil âlimi ve müfessir Ebû İshâk ez-Zeccâc'ta (ö. 311/933) rastlıyoruz (bkz., ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'an ve i'rabuhu**, thk: Abdülcelil Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988, C.IV, s. 356).

202 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 126, 458, 740.

203 Ebû'l-Berekât Nese'fî, **Medarikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl**, thk: Yusuf Ali Budeyvi, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1998, C.III, s. 183; Ebû Hayyân el-Endelüsî, **el-Bahru'l-muhît**, C.IX, s. 207.

(يَتَنَازَعُونَ) kelimesini tefsir eden müellif, onların çekişmeleriyle, âhirette ruhların dirilitilip bedenlerin diriltilmeyeceğini savunanlarla ruhlarla birlikte bedenlerin de diriltileceğini savunanlar arasında cereyan eden ihtilafın giderilmesinin amaçlandığını belirtir. Ona göre bedenler canlı ve duyu sahibi olarak diriltilecektir. Ölümünden önce olduğu gibi bedenlerin içinde ruhlar da bulunacaktır.²⁰⁴

Öyleyse ruhun kendisine iade edildiği beden ilk yaratılan beden aynısı mıdır? Mâtürîdîler ve Eş'arîler Allah'ın kudretinden hareketle her ne türlü değişikliğe maruz kalırsa kalsın beden eski haline döndürülmesini aklen mümkün kabul etmişlerdir.²⁰⁵ Fakat ölümden sonra vücudun parçalanması, çürümesi, hal değiştirmesi ya da başka bedenlere karışması gibi hallerden sonra yeniden yaratılan beden ilk beden aynısı olmadığı muhakkaktır.²⁰⁶ Hatta başka bir açıdan her an binlerce hücresi ölen ve yeni hücrelerle hayatını devam ettiren bir canlının değişimine bakılırsa bugünkü hal ile dünkü arasında dahi pek çok farklar vardır, yani aynısı değildir. Ancak canlıda doğumundan ölümüne kadar bulunan, benlik şuuru olarak da adlandırılan sırf ona ait bir özelliği vardır ki bu hususiyeti sebebiyle fertler ya da diğer canlılar birbirlerinden tefrik edilir. Öyleyse ilk yaratılanın aynısı olmayan fakat onun hususiyetlerini taşıyan bir varlığın yeniden yaratılması, onun benzerinin yaratılması şeklinde ifade edilebilir. Zemahşerî de yeniden yaratmayı açıklarken benzer (مَثَل) kelimesini kullanmakla aynı manayı kastetmiş olması mümkündür.²⁰⁷

Ayrıca o ödül-ceza cinsinden her hakkın sahibine verilebilmesi için yeniden yaratmayı dolayısıyla âhîret hayatının olmasını Allah hakkında zorunlu fiiller kapsamında değerlendirmektedir ki²⁰⁸ bu akide Mu'tezile'nin adalet prensibi gereğidir. Lakin Allah üzerine bir şeyin vacip olduğu iddiasının ontolojik bir zorunluluk içermediği daha çok etik bir kavram olarak dile getirildiği bilinmekle birlikte yine de bu tür bir nitelendirmenin Müteâl olan Zât'ın şanına uygun düşmediği açıktır.

204 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 1995, C.II, s.683.

205 Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 177; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 305; Ayrıca bkz., Sırrı Girîdî, **Nakdû'l-kelâm fî akâidi'l-İslâm**, Mekteb-i Sanâyi' Matbaası, Dersaadet 1310, s. 241

206 Koloğlu, "Mu'tezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)", s. 15.

207 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s.434.

208 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.III, s.461.

Zemahşerî bir şeyi ilk defa yapmanın zorluğunu anlatırken bir taraftan da yaratmanın ne denli kudret gerektiren bir fiil oluşuna işaret etmektedir. Bu anlamda yaratma için O'nun örnek bir modele, başka bir bilgenin yardımına ya da ölçü aletine ihtiyacı olmadığını ifade eder. Yani insanların bir şey yaparken ihtiyaç duyduğu alet, örnek türü bir şeye gereksinim duymadan yaratır demektir. İâde hakkında da herhangi bir şeyi ilk defa yapan kimsenin aynısını daha sonra yeniden yapmasının daha kolay olacağı örneğini vererek Allah'ın yeniden yaratmasını (iâde) akıllara yaklaştırmaya çalışmaktadır.²⁰⁹ Zemahşerî'nin iddiasını ispat etmek için Kur'an'dan konuyla ilgili diğer âyetlere temas etmemesi bunun yerine akli önermelerle konuyu izaha çalışması -her ne kadar eleştirse de- onun felsefecilerin metodunu benimsediğini göstermektedir.

2. Mizân

Âhirete ilişkin kavramlardan biri de Mizân'dır. Âhiretin hesap²¹⁰ ve iyiyi kötünden ayırım günü²¹¹ olmasıyla yakın ilişkisi olan Mizân kavramı, dünyada işlenen iyi ya da kötü amellerin yeniden dirilmenin ardından tartılmasını ifade etmektedir. Kur'an'da "O gün tartı (والوزن) haktır. Kimin (sevap) tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtuluşa erenlerdir"²¹² ifadeleriyle açıkça bir tartıdan bahsedilmektedir. Ehl-i sünnet konuyla ilgili âyetlerden ilhamla "Mizân haktır"²¹³ şeklinde bir hükmü benimsemişlerdir. Böylece Mizân'ın hakikatı vurgulanmış olmakta ancak mahiyeti meselesi belirsizliğini korumaya devam etmektedir. Gayb âlemine ait bir kavram olması nedeniyle Mizân'ın keyfiyetinin akılla bilinemeyeceğini belirten Sünnî kelâmcılar²¹⁴ aynı zamanda birtakım hadisler vasıtasıyla bazı nitelendirmelere de yer vermişlerdir.²¹⁵ Ardından da Mu'tezile'nin Mizânı inkâr ettiğini²¹⁶ ileri sürmüşlerdir.

209 Zemahşerî, **a.g.e.**, C.II, s. 493.

210 Meryem 19/39.

211 es-Sâffât 37/21; en-Nebe' 78/17.

212 el-Araf 7/8.

213 el-Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 384; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 164; Sırrı Girîdî, **Nakdû'l-keîâm**, s. 241-242.

214 Teftâzânî, **a.g.e.**, s. 164; İbnü'l-Hümâm, **el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere**, s. 237.

215 İbnü'l-Hümâm, **a.g.e.**, s. 237-239.

216 el-Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 384; Teftâzânî, **a.g.e.**, s. 164; İbnü'l-Hümâm, **a.g.e.**, s. 237; Sırrı Girîdî, **Nakdû'l-keîâm**, s. 242.

Ne var ki Mu'tezile'nin kendi kaynaklarında mizânın inkârı değil kabulü ya da te'vili söz konusudur. Örneğin Ka'bî, mîzanı “adalet” olarak te'vil etmektedir. Bununla birlikte Ebü'l-Hüzeyl ve Bîşr el-Mu'temir'in, Allah'ın kıyamet gününde bir mîzan koymasını caiz gördüklerini belirtmektedir. Buna göre mîzanın ağır gelmesi amel sahibinin cennete gideceğinin alameti olurken, hafif gelmesi ise cehenneme gireceğinin alameti olacaktır.²¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr da nasta geçen ifadelerin hakikat olarak anlaşılması mümkün olduğundan mecaza hamledilmesini doğru bulmayarak “bizim bildiğimiz şekilde bir terazinin kurulacağından”²¹⁸ bahsetmektedir.

Zemahşerî ise kâfirler için değil de yalnızca tevhid ehli için kurulacak olan bir mîzan/tartıdan bahsetmektedir. Çünkü ona göre mîzan kurmak bir değer vermektir. Kâfirler ise kendilerine değer verilmeyi hak etmemektedirler.²¹⁹ Sünnî müfessirlerden farklı olarak o, âyette mîzanın hak olduğunu²²⁰ ifade eden “hak” kavramına tartının âdil bir tartı olması ve insanlara “القسط”/adaletle muamele edilmesi anlamlarını vermiştir.²²¹ Görüldüğü üzere müellif, mîzanı adalet anlamını öne çıkardığı bir tartı olarak kabul etmektedir. Zaten mîzanın bizzat kendisi adaletin sembolüdür. Dolayısıyla bu tür bir hak alışverişinde mîzanın vurgulanmış olması aynı zamanda adaletin, hakkın ve hakkaniyetin de vurgulandığı anlamına gelmektedir.

Mizânın keyfiyetine gelince Zemahşerî bununla ilgili iki rivayete yer verir. Birincisi, amel defterlerinin bir dili ve iki kefesi bulunan bir tartıyla tartılmasıdır ki gerçek anlamda terazilerin konulup amellerin tartılmasını ifade eder. İkincisi ise amellerin tartılmasına ilişkin böyle bir tartıdan bahsedilmiş olması o günkü verilecek hükmün adaletli olacağına, yapılan yargılamanın düzgünlüğüne işaret etmekte, kimseye zerre kadar zulmedilemeyeceği vurgulanmış olmaktadır.²²² Bu ifadelerden hareketle Zemahşerî'nin mizânı kabul ettiği sonucuna ulaşmak mümkündür. Lakin “hak” kavramını sünnîler mîzanın vukuu hakikattir/gerçektir şeklinde anlarken

217 Ka'bî, **Kitâbü'l-makâlât**, s. 405.

218 Kâdî Abdülcebbâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, C.II, s. 670.

219 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 720.

220 el-Araf 7/8.

221 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 85; C.III, s. 117, 322.

222 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 85; C.III, s. 117-118.

Zemahşerî'nin -Ka'bî gibi-²²³ adalet anlamını öne çıkardığı görülmektedir. Mîzanın nasıllığıyla ilgili diğer rivayeti de aktararak en azından bu görüşe karşı olmadığını göstermektedir.

Zemahşerî konu çerçevesinde Mu'tezile'nin mîzanı inkâr etmesine gerekçe olarak ileri sürdüğü iddia edilen bir hususu da aydınlatmaya çalıştığı görülür. İddia şöyledir: Mu'tezile amellerin tâat ve masiyet türü arazlar olup tartılan bir cinsleri olmadığı,²²⁴ Allah'ın bilgisinde olan bir şeyi yeniden tartmaya kalkışmanın abesle iştigal olacağı gerekçesiyle²²⁵ mîzanın hakikatini kabul etmedikleri yönündedir.

Zemahşerî, "araz olan ameller nasıl tartılacak?" suali etrafında iki görüşü aktararak bu işin her halükarda mümkün olduğunu anlatmaya çalışır. Bu görüşlerden birincisi, amellerin yazılı olduğu sayfalar (amel defterleri) tartılır. İkincisi ise terazinin iyilik kefesine beyaz ve ışıldayan cevherler, kötülük kefesine siyah ve karanlık cevherler konulmak suretiyle tartma işlemi gerçekleştirilir.²²⁶ Böylece Zemahşerî amellerin değil de kirâmen katibîn tarafından yazılan amel defterlerinin bizzat tartılacağına ilişkin düşünciyi aktarmaktadır. Ya da tartılma özelliği bulunmayan arazların cevhere dönüştürülerek tartılabilir bir hüviyete kavuşturulduktan sonra tartılacağı şeklinde bir yorumu naklederek kendilerine yöneltilen eleştiriyi savuşturmaya çalıştığı görülür. Zemahşerî'nin bu düşüncesiyle aynı zamanda söz konusu eleştirilere muhatap olan kendi seleflerinden ayrılıp, sünnî anlayışa doğru yaklaşmış olduğu anlaşılmaktadır.

Burada dikkati çeken bir nokta da Teftâzânî'nin Mu'tezile hakkında amel defterlerini kabul etmedikleri yönünde bir iddiası²²⁷ daha var ki hem Kâdî'nın hem de Zemahşerî'nin mîzan konusu bağlamında yaptıkları açıklamalarından amel

223 Ka'bî, hak kavramını adalet olarak tefsir etmeyi Tabiünden neslinden ve ilk müfessirlerden biri olan Mücâhid'e (ö. 103/721) dayandırmakta ve çoğunluğun görüşü olarak aktarmaktadır. (bkz., Ka'bî, **Kitâbü'l-makâlât**, s. 405).

224 Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 164; İbnü'l-Hümâm, **el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere**, s. 239; Sırrı Girîdî, **Nakdü'l-kelâm**, s. 242.

225 el-Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 384.

226 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 117-118; C.IV, s. 463.

227 Teftâzânî, **a.g.e.**, s. 166.

defterlerini (صحائف الاعمال) kabul ettikleri²²⁸ anlaşılmaktadır. Yine Mu‘tezile’nin iyilik ve kötülüğün birbirini düşüreceğini savunduğu (ihbât/tekfîr), bu yüzden mizâna gerek kalmayacağını ileri sürdükleri²²⁹ iddiasına temas etmemiştir. Âyette geçen “موازن” kelimesini de iyiliklerin kendisiyle tartıldığı şey olarak tefsir etmesiyle²³⁰ amelleri tartan bir tartının hakikatını kabul etmiş olduğu anlaşılmaktadır.

3. Sırat

Âhiret ahvalinden biri olarak kabul edilen Sırat kavramına ilişkin sünnî kelâm eserlerinde yalnızca sıratın hak olduğu belirtilmekte, keyfiyetine dair bilgilerin hadislere dayandırıldığı görülmektedir. Selefin bu konularda herhangi bir şüphesi bulunmadığını belirten İcî, Kur’an’dan Saffât 37/23 âyetini sıratın varlığına delil olarak gösterir.²³¹ Âyetin anlamı şöyledir: “(Allah, meleklerine) zâlimleri, onların aynı yoldaki arkadaşlarını ve Allah’tan başka tapmış oldukları putlarını toplayın. Onlara cehennemin yolunu gösterin. Onları tutuklayın, çünkü onlar sorguya çekilecekler!”²³² Ancak söz konusu âyetin cehennem üzerine kurulmuş bir köprüden bahsetmediği açıktır. Nitekim Mâtürîdî, Kâdî Beydavî ve Nesefî’nin âyette geçen sırat kelimesine “cehennemin yolu” anlamını verdikleri görülmektedir.²³³ Söz konusu müfessirler bu âyet bağlamında yer vermedikleri sırat konusunu başka bir âyetin yorumunda ele almışlardır. Onlar Kur’an’da doğrudan olmasa da işâri olarak, cehennem üzerine kurulacak bir tür köprüden bahsedildiğini aktarmışlardır. Söz konusu âyet şöyledir: “İçinizden oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, Rabbin için kesinleşmiş bir hükümdür...”²³⁴ Âyetin mefhumunun cenneti hak etmiş olan mü’minleri de kapsadığını düşünen müfessirler, onların cehenneme uğramalarını,

228 Ayrıca bkz., Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.IV, s. 463.

229 Ebü’l-Yüsr Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s. 229-230.

230 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.II, s. 85.

231 İcî, **Mevâkıf**, s. 383-384.

232 (فَأَهْبُواهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ) Saffât 37/22-24; Ömer Nasuhî Bilmen de sıratın varlığına ilişkin Kur’an’dan delil olarak aynı âyeti zikreder. Bkz., Ömer Nasuhi Bilmen, **Muvazzah İlm-i Kelâm**, İstanbul 1342, s. 348.

233 Mâtürîdî, **Te’vilât**, C.VIII, s. 555; Kâdî Beydavî, **Envâru’t-tenzîl**, C.V, s. 8; Nesefî, **Medarikü’t-tenzîl**, C.III, s. 120; Eş‘arî kelâm âlimi Cüveynî ise bu âyete doğrudan “cehenneme sokun !” anlamı vermiştir (Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 179).

234 Meryem 19/71.

cehennem üzerine kurulmuş olan bir köprüden geçmek²³⁵ şeklinde yorumlamışlardır. Bunun dışında bahsi geçen köprünün evsafına ilişkin bir değerlendirmeye ilgili âyet çerçevesinde yer vermedikleri görülmektedir.

Hadislerde sıratın üzerinden geçmenin güç olacağı vurgusu öne çıkmaktadır.²³⁶ Mahiyetine ilişkin farklı rivayetler aktarılmıştır. Kıldan ince kılıçtan keskin oluşuna yönelik bir nitelendirmeler olduğu gibi kaygan bir zemin olarak tarif eden başka rivayetler de söz konusudur.²³⁷

Sünnî akide üzerine yazılan kelâm eserlerinde sırat kavramı, cehennem üzerine kurulmuş kıldan ince kılıçtan keskin bir köprü şeklinde tarif edilmiştir.²³⁸ Konu etrafında bir taraftan sıratın hakikatına vurgu yapılmakta bir taraftan da Mu‘tezile’nin ekserisinin sıratı inkâr ettiği belirtilmektedir.²³⁹ Çünkü Mu‘tezile’ye göre tarifi yapılan türden bir köprüden geçmek mümkün değildir. Mümkün olsa bile, böyle bir köprünün varlığı oradan geçmek durumunda olan mü’minler için bizzat azabın kendisi olmaktan başka bir şey değildir.²⁴⁰

Meseleye Mu‘tezile’nin kendi kaynaklarından bakıldığında söz konusu iddiaların kısmen haklı olduğu görülür. Nitekim Ka‘bî’nin sırat kavramını Kur’an’da geçen şu âyetler çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. “Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil.”²⁴¹ “Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun. (Başka) yollara uymayın. Zira o yollar sizi Allah’ın yolundan ayırır. İşte sakınmanız için Allah size bunları emretti.”²⁴² Ona göre sırat kavramından anlaşılması gereken şey, istikamet üzere olmak demektir. Ka‘bî, Dırâr b. Amr dâhil olmak üzere Mu‘tezile’nin ekserisinin de

235 Mâtürîdî, **Te’vilât**, C.VII, s. 253; Kâdî Beydâvî, **Envâru’t-tenzîl**, C.IV, s. 17; Nesefî, **Medarikü’t-tenzîl**, C.II, s. 347.

236 Buharî, “Rikâk”, 52.

237 Ahmet Saim Kılavuz, **Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş**, Ensar Neşr., İstanbul 2004, s. 357.

238 el-İcî, **el-Mevâkıf**, 383-384; Teftâzânî, **Şerhu’l-Akâid**, s. 168; İbn Asâkir, **Tebyînü kezibî’l-müfterî**, nşr: M. Zahid el-Kevseri, Beyrut 1977, s. 305; Sırrı Girîdî, **Nakdû’l-keîlâm**, s. 243.

239 el-İcî, **el-Mevâkıf**, 384; Teftâzânî, **Şerhu’l-Akâid**, s. 168; Ebü’l-Yüsr Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, s. 231.

240 Kâdî Abdülcebbar **Mu‘tezile’nin Beş İlkesi**, C.II, s. 674; Teftâzânî, **a.g.e.**, s. 168.

241 Fatiha 1/6-7.

242 el-Enâm 6/153.

aynı düşüncede olduğunu söylemektedir. Böylece o, sıratı inkâr ettiklerine dair kendilerine yöneltilen iddiayı bir anlamda doğrulamaktadır. Ancak Ebü'l-Hüzeyl Allâf ve Bısr el-Mu'temir'in hadislerde tarif edilen şekliyle cehennem üzerine kurulacak bir sıratı kabul ettiklerini de aktarmaktadır.²⁴³

Kâdî Abdülcebbâr'a gelindiğinde onun da cennet ile cehennem arasında kurulmuş, cennet ehli için genişleyen cehennem ehli için daralan bir sıratı kabul ettiği²⁴⁴ görülür. Yalnız o, sıratın kıldan ince kılıçtan keskin olarak tanımlamasını, ayrıca insanların o şekilde bir köprüden geçmekle mükellef tutulup geçmeyi başaranların cennetlik, başaramayanların ise cehennemlik olarak ayrılacağını kabul etmez. Bu tür yorumu benimseyenleri de Haşviyye olarak nitelendirir. Çünkü ona göre âhiret yurdu teklif yurdu olmayıp ceza ve mükâfat yurdudur.²⁴⁵ Görüldüğü üzere Kâdî, sıratın hakikatını kabul etmekle birlikte sünnîlerin kabul ettiği ve bir kısım rivayetlere dayalı olarak belirtilen sair nitelikleri benimsemediği anlaşılmaktadır.

Zemahşerî sünnî müfessirlerin aksine, hiçbir âyeti doğrudan sırat akidesine dayanak olarak zikretmez. Lakin bu durum onun mutlak olarak sıratın varlığını reddettiği anlamına gelmemektedir. Kur'an'da sırat kelimesinin geçtiği yerlere çoğu kere -lafzın bağlamı gereği- istikamet anlamı verdiği görülmekte, buna karşın Meryem 19/71-72'de²⁴⁶ sırat lafzı geçmemesine rağmen yorumlamada sırat mefhumuna yer vermektedir. Söz konusu âyet bağlamında aktardığı yorumlardan birisinde âyetin "cehennemün üzerine uzatılmış olan sıratı geçmeyi" ifade ettiğini²⁴⁷ aktarmaktadır. Zemahşerî'nin İbn Mesûd, Hasan-ı Basrî ve Katâde'den naklettiği bu rivayetin başta Mâtürîdî olmak üzere pek çok sünnî müfessirler tarafından da benimsenmiş olduğu görülür. Dolayısıyla Zemahşerî'nin cehennem üzerinde kurulmuş olan ve üzerinden mü'minlerin geçeceği bir köprüden bahsetmiş olması, ya da bunu ifade eden bir yorumu, herhangi bir itiraza gerek duymadan

243 Ka'bî, **Kitâbü'l-makâlât**, s. 404.

244 Kâdî Abdülcebbâr, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi**, C.II, s. 672.

245 Kâdî Abdülcebbâr, **a.g.e.**, C.II, s. 674.

246 "İçinizden oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, Rabbin için kesinleşmiş bir hükümdür...".

247 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C.III, s. 33.

âyetin muhtemel anlamlarından biri olarak sunması, onun sırat adı verilen söz konusu köprüyü kabul ettiği anlamında değerlendirilebilir.

Öte yandan bu âyetin mü'minlerin cehenneme girmeden cennete geçecekleri şeklinde yorumlanmasının, Mu'tezile'nin savunduğu bir akideye payandalık ettiği anlaşılmaktadır. Zira daha önce belirtildiği gibi, onlara göre imanı olan hiçbir kimse cehenneme girmez, küfür ehli oraya girdiği zaman bir daha da oradan çıkamaz. Hâlbuki âyetin literal anlamından, istisnasız herkesin oraya gireceği/uğrayacağı, mü'minlerin de buna dâhil olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda ortaya koydukları ilke çerçevesinde sıratın varlığını kabul etmek, kendilerine bir anlamda çıkış yolu sağlamaktadır. Diğer bir tabirle sırat anlayışı onların vaz ettikleri prensiplerin tutarlılığına katkı sağlamaktadır. Nitekim köprüyü andıran bu geçitle hem cehenneme uğranılmış olmakta hem de cehennemin ateşi ve azabı görülmeden cennete ulaşılmış olmaktadır. Aksi takdirde bir mü'min cehenneme girmiş olsaydı oradan çıkamazdı. Bir de konunun adalet ilkesi boyutu var ki Mu'tezile'ye göre zaten cenneti hak etmiş olan birini Allah'ın cennete koyması kendi üzerine vaciptir. Âyetin te'vilsiz anlamı bu ilkelerle çelişik bir hal arzettiği için Mu'tezilî usûl gereği âyetin aklî çerçevede yorumlanması zorunludur.

Öyleyse Zemahşerî'nin de Mu'tezile'den Allâf ve Kâdî Abdülcebbâr gibi sıratın varlığını kabul edenler arasında olduğu anlaşılmaktadır. Yalnız onun keyfiyet noktasında detaylara girmedeği görülür. Esasında bu tavrı benimseyen sünnî kelâmcılar da vardır. Âhiret ahvâlini anlatan kavramların pek çoğunun sembolik ifadeler olduğunu, mahiyetinin tam olarak kavranılamayacağını, ancak bizim bildiklerimize benzerlik kurularak anlatıldığını söyleyip, “biz sıratın hakikatini Allah'ın ilmine havale ederiz”²⁴⁸ şeklinde tefvîz tavrını benimseyenler olmuştur. Ancak genel olarak birtakım tasvirlerle kavramın izah edildiği de görülür. Böylece Zemahşerî'nin sıratı kabul ettiği ancak teferruatta sünnî kelâmcılardan ayrıldığını söylemek mümkündür.

248 Bilmen, **Muvazzah İlm-i Kelâm**, s. 348.

SONUÇ

Zemahşerî'nin ilmî hüviyetini ve kelâm sahasındaki konumunu tespit etmek amacıyla hazırlanan bu çalışmada öncelikle dönemin siyasî-sosyal arka planı muvacehesinde müellifin hayatıyla bütünlük arz eden bir yaklaşımla düşünce örgüsünün izi sürülmeye çalışılmıştır.

Zemahşerî'nin düşünce serüveni takip edilirken Mu'tezile içerisindeki konumuna ilişkin delillere dayalı olarak birtakım tespitlere yer verilmiştir. Buna göre Zemahşerî'nin Mu'tezile'den o dönem için yaşayan iki koldan birisi olan Behşemîlerden olduğu kanaati tebellür etmiştir. Böylece bazı kaynaklar tarafından Zemahşerî'nin nispet edildiği diğer bir kol olan Hüseyniyye ile Zemahşerî'nin organik ya da inorganik bir bağının bulunmadığı düşüncesi güçlenmiştir. Bu kanaatte hiç şüphesiz Zemahşerî'nin eserlerinin hiçbirisinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'yi zikretmemesi ve onun düşüncelerine atıf yapmaması önemli bir faktördür. Bunun yanı sıra Ebü'l-Hüseyin ile temeyyüz eden bazı görüşlerin Zemahşerî tarafından sürdürülmemiş olması ikinci etkindir. Hatta kerametın imkânı, Allah'ın kötülüğü yaratmaya muktedir olması, ma'dûmun şeyiyyetinin reddi, ahvâl teorisi, mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade etmediği, yeniden yaratmanın keyfiyeti gibi Ebü'l-Hüseyin'in savunduğu konular açısından bakıldığında Zemahşerî'nin kendisini Ebü'l-Hüseyin'in tam karşısında konumlandığını söylemek mümkündür. Buradan onun Hüseyniyye karşıtı ya da muhalifi olduğu fikrine ulaşmak mümkün olmasa da en azından Hüseyinî ekolün değil Behşemî ekolün takipçisi olduğu düşüncesine ulaşılabilir. Nitekim Zemahşerî'nin söylemleriyle Hüseyniyye'nin görüşlerini bağdaştırmanın kabil olmadığı nispette belki daha da fazlasıyla Zemahşerî ile Behşemîlerin düşünceleri arasında bir paralellik söz konusudur.

Mu'tezile mezhebine mensubiyetiyle ilgili olarak i'tizâlî görüşleri savunmaktan dolayı Zemahşerî'nin tövbe etmiş olduğu ya da tefsirinin başında ilk başta yer alan “خلق” kelimesini sünnî düşünce paralelinde değiştirdiği söylemlerinin ise hakikatle bağdaştırılabilir bir tarafının olmadığını ifade etmek gerekir.

Zemahşerî'nin Şîî olduğu iddialarına gelince her şeyden önce bu iddiayı ortaya atanların Zemahşerî'nin "ıfk hadisesi" kapsamında yapmış olduğu değerlendirmeleri dikkate almadıklarını ya da bu yorumundan haberdar olmadıklarını söylemek mümkündür. Nitekim Nûr sûresinde yer alan ilgili âyetler bağlamında Zemahşerî, Hz. Aişe aleyhine iftira yapanların ve bu iftirayı diline dolayanların yaptıkları işin kötülüğünü adeta bütün gücüyle izaha gayret etmektedir. Mesele Kur'an'ın dilsel özelliklerinden de yararlanılarak etraflıca tahlil edilmekte, onların bu iftiraları nedeniyle tevbelerinin dahi kabul olunmayacağı belirtilerek hiçbir topluma yapılmayan bir tehditle lanetlendikleri vurgulanmakta, bu söylemleri tekrar edenlerin kendilerini kötü hissetmeleri için her türlü argüman serdedilmektedir. Konu hem Hz. Peygamber'in ismeti hem de Hz. Ebû Bekir'in üstün şahsiyeti bağlamında reddedilmektedir.

Bu konunun dışında Şîa'nın amentüsü mesabesinde olan imâmet merkezli meselelerde Zemahşerî, Şîî öğretinin tam karşısında yer almaktadır. Bu bağlamda tefsirinde müteaddit defalar râşid halifeler kavramına yer vermekte, onların yönetimini adalet ve hakkaniyet açısından takdirle yâd etmekte ve hatta birtakım âyetleri dört halifenin hilafetlerine işaret olarak değerlendirmektedir. Hz. Ebû Bekir'in sahabe olduğunu inkâr eden kişinin küfrüne hükmeden müellif diğer sahabeler için aynı durumun söz konusu olmadığını düşünmektedir. Emr-i bi'l-ma'ruf ilkesinin icrası konusunda da Şîa'dan ayrılan Zemahşerî, yine onların benimsedikleri bedâ, mûcize, takiyye nalsa tayin gibi temel meselelerin hemen hiçbirisinde Şîî teolojiiyi benimsemediğini söylemek mümkündür. Özellikle de bazı âyetlerin izahına ilişkin Râfızîler tarafından yapılan birtakım yorumları tefsir bid'ati olarak nitelendirmesi bir taraftan müellifin Şîilikle arasındaki mesafeyi göstermekte diğer yandan da Mu'tezile mezhebine olan aidiyetini güçlendirmektedir. Nitekim Tahkim olayında adı geçen sahabeler başta olmak üzere Hz. Ali'ye karşı olan her kim varsa Zemahşerî'nin hedefindedir. Zemahşerî'de görülen bu tavrın -İbn Haldûn'un da tespitiyle- Mu'tezile'nin karakteristik bir özelliği olduğunu belirtmekte yarar var. Şîa-Mu'tezile denkleminde Zemahşerî'nin konumuna ilişkin aydınlatılmayı bekleyen tek bir husus müt'a nikâhı meselesidir ki Zemahşerî, şartlarının sahih olması şartıyla müt'a nikâhıyla nikâhlanan eşleri de meşru kabul

etmektedir. İtikadî ve fikhî görüşleri arasında sadece müt'a nihakı hakkında Zemahşerî'nin Şîâ'yı onaylamasını nasıl okumak gerektiği, bizce de cevabı bulunamayan bir sorudur. Bu hususa ilişkin akidede Şîâ'nın Mu'tezile'den etkilendiği gibi Mu'tezile'nin de fûrû fıkhıta Şîâ'dan etkilenmiş olabileceği ihtimali akla gelmektedir.

Zemahşerî'nin tasavvuf karşıtlığı ise zühd, vera', takvâ, ilim-amel-ihlâs bütünlüğü anlamında bireysel bir İslâmî yaşantı biçiminin karşısında olmak anlamında değildir. Bilakis eserlerinde bu tür bir hayatı sürekli tavsiye etmekte, üstelik yine tasavvufî bir başlık taşıyan *Makâmât* adlı eserinde kişiyi tekâmül ettirecek pek çok makama yer vermektedir. Buna karşın müellifin tarikat, keşf, ilhâm, kerametler ve birtakım sembol ve ritüeller etrafında oluşan sûfî karakterli oluşumları tasvip etmediği anlaşılmaktadır. Bu durumda müellifin bireysel sûfilikle kurumsal tasavvuf ya da tarikat anlayışını birbirinden ayrı değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

Öte yandan Mu'tezilî olduğunda şüphe duyulmayan Zemahşerî'nin ait olduğu mezhebin geçirmiş olduğu evrelerden ve yaşadığı tecrübelerden bazı sonuçlar çıkardığı anlaşılmaktadır. İlk dönem Mu'tezilî bilginlere nispetle gerek siyasî gerek toplumsal faktörlerle söz konusu mezhebin belli ölçüde tavır değişikliğine gittiğini görmek mümkündür. Hem üsluba hem de muhtevaya yansıyan bu değişim neticesinde Mu'tezile'nin daha mutedil bir hal aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim sıfatlar konusunda ta'tile yakın bir düşüncüyü savunan ilk dönem Mu'tezilîlere karşın Zemahşerî'nin ta'tili reddettiği, bunun yerine her varlık gibi Allah'ın da birtakım sıfatlarının olabileceği kanaatine doğru evrildiği görülmektedir. Bu çerçevede müellifin yer yer ilim, kudret, hayat gibi bazı sıfatları kullanmasına dair örneklerle rastlanılmıştır. İnsanın sorumluluğu ve nübüvvet müessesesinin gerekliliğine yönelik Kâdî Abdülcebbar'ın ve onu takiben Zemahşerî'nin şeriatın bilgisine olan ihtiyacı vurgulamaları da dikkat çekicidir. Nitekim erken dönem Mu'tezile bilginlerine göre insanın sorumluluğuna dair bilginin kaynağı akıldır.

Yine bu normalleşmenin bir örneğini zâlim imama baş kaldırma meselesiyle ilişkili olarak gündeme gelen ma'rûfun emredilmesine yönelik tavırda görmek

mümkündür. Örneğin Ebü'l-Kâsım Ka'bî'nin, ma'rûfun emredilmesi kişinin gücü nispetinde gerekirse kılıçla ya da mümkün olan başka usûllerle farz-ı ayn yükümlülüğüyle yapılmasını salık vermesine karşın hem Kâdî Abdülcebbâr'ın hem de Zemahşerî'nin emri bi'l-ma'rûfu farz-ı kifâye olarak görmeleri dikkate şayandır. Keza nübüvvet ve imâmet bahsiyle âhiret ahvaline ilişkin pek çok konuda Zemahşerî'nin usûl-i hamse sistematüğini korumakla birlikte kendi mezhebinin öncülerinden azımsanmayacak ölçüde farklı düşündüğünü söylemek mümkündür. Hatta bu açıdan Zemahşerî'nin, katı mezhepçi anlayıştan daha ılımlı ve mutedil bir anlayışa doğru evrilişi temsil ettiğı söylenebilir. Örneğin amellerin cevher ve araz türü olmadığı için tartılamayacağını söyleyen seleflerine karşı Zemahşerî, tartılma imkânı bulunmayan arazların Allah tarafından bir cevhere dönüştürülmek suretiyle tartılabilir hale getirilmesinin mümkün olduğunu savunmaktadır. Böylece meselenin kavramlar üzerinden cedelleşme yerine Allah'ın kudreti dâhilinde ele alındığı ve ümmet içinde hâkim olan bir kanaatin benimsendiğı anlaşılmaktadır.

Bu duruma paralel olarak Sünnî kelâmcılar tarafından Mu'tezile'nin eleştirildiğı pek çok konuda Zemahşerî'nin sünnîler gibi düşündüğünü görmek şaşırtıcıdır. Bunların başında kabir azabı gelmektedir. Onu takiben cismani haşr, mîzan, amellerin tartılması, sırat gibi konular sayılabilir. Yalnız Zemahşerî, mezhebin kurucu bilginlerinden farklı düşünmekle ne Mu'tezililiğın dışına çıkmış olmakta ne de müstakil bir ekolün teşekkülüne sebep olmaktadır. Bilakis onun bu haliyle yine kendi mezhebi içerisinde bir anlayışı (Behşemî ekol) sürdürdüğü görülmektedir. Zira söz konusu hususlarda Kâdî'nın yaklaşımının da bu minvalde olduğuna çalışmamızda yer verilmiştir.

Öte yandan Zemahşerî ile belli oranda Sünnîliğe yakınlaştığını ifade ettiğimiz Mu'tezile'nin aynı nispette Şîlik ve Zeydîlikle de hemhal olduğu bir vakıadır. Zemahşerî'nin eserlerine ekseriyetle Zeydîlerin sahip çıkmış olması da bu iddiayı kuvvetlendirmektedir. Şîa'nın Mu'tezile ile yakınlığında ise sosyal ve politik şartların tesiri söz konusudur. Ne var ki bu birliktelik/aynîyet nedeniyle Mu'tezile'yi bekleyen en büyük tehlike müstakil bir mezhep hüviyetini yitirmek ve giderek tarih sahnesinden silinmek olmuştur. Nitekim Zemahşerî'nin yaşadığı asırdaki Mu'tezilîleri tanımlamak için ortaya çıkan "Hâlis Mu'tezile" kavramı sosyolojik

olarak bir gerçekliği ifade etmektedir ki o da Zeydiyye ve Şîa'ya karışmamış olan Mu'tezilîler demektir. Kanaatimizce Zemahşerî de hâlis Mu'tezilîlerin son halkalarından birini teşkil etmektedir. Zemahşerî'yi tanıtan kaynakların ondan bahsederken, Mu'tezile'nin son temsilcilerinden birisi anlamında “Hâtimet-ü Şüyûhi'l-Mu'tezile” olarak nitelendirmeleri bu açıdan anlamlıdır. Hiç şüphesiz Zemahşerî'den sonrakilerin diğer ekollerle ihtilatına²⁴⁹ rağmen Zemahşerî için böyle bir nispetin yapılamayacak olmasında onun Şîa ile bağdaştırılması kabil olmayan düşüncelerinin etkisi büyüktür. Hatta Şîa ile Ehl-i sünnet arasında Zemahşerî'nin hangisine daha yakın olduğu sorusunun cevabı tartışmasız olarak sünnîlik olacaktır.

Bu tezi destekleyen bir husus bilginin kaynağına yönelik yaklaşımlar bağlamındadır. Genel anlamda sünneti, haber-i mütevâtiri ve haber-i vahidin bilgi kaynağı anlamında Zemahşerî'nin yaklaşımı sünnîliği çağrıştırmaktadır. Tabi Mu'tezile içerisinde bu düşünceleri savunan yalnızca Zemahşerî değildir. Yukarıda belirtildiği gibi Kâdî Abdülcebbâr'ın da Zemahşerî'den önce aynı kanaati taşıdığı görülmektedir. Söz gelimi Zemahşerî'nin tevâtür yoluyla gelen bir sünneti, kesin hüküm ifade etme açısından Kur'an'la eşdeğer kabul etmesi onun bir taraftan Kâdî ile diğer taraftan da sünnîlerle paralel bir anlayışı benimsediğini göstermektedir. Yani her ikisine göre de mütevâtir haber zorunlu bilgi ifade eder. Ayrıca yine onlara göre dinin sem'â ve akla dayanan iki yönü vardır. Marifetullah gibi akla dayalı hususların yanında âhiret ahvali ve kulların ibadet mükellefiyetleri gibi konular sem'in alanına girmektedir. Hatta peygamberliğe olan ihtiyaç da bu nedenledir. Dolayısıyla gerek sünnetin gerekse haber-i vahidin delil olması onlar tarafından da kabul edilmektedir. Belki Sünnîlerle aralarındaki zikre değer tek fark, onların haber-i vahidi aklın rehberliğine tabi tutmalarıdır. Üstelik bu şart yalnızca itikadî konular için cârî olup ibadet ve muamelat alanında daha toleranslı oldukları bilinmektedir. Açıkça ifade edilen bir durum olmasa da, sünnî kelâmcılar açısından da bu şartın

249 Mu'tezile hakkında karışma anlamına gelen bu kavramın kullanılmış olması önemlidir. Zira Mu'tezilî düşünce hiçbir zaman yok olmamış, buhar olup büsbütün havaya da uçmamıştır. Aksine Şîa başta olmak üzere birtakım fırkaların deruhte ettiği fikri bir harekete dönüşmüştür. Nitekim Hâfız ez-Zehbî (ö. 748/1348) kendi zamanındaki Şîî ve Mu'tezilîlerin dost ve kardeş gibi olduklarını belirtmektedir. (Bkz., Zühdi Cârullah, **el-Mu'tezile**, el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', Beyrut 1974, s. 218).

uygulamada geçerli olduğu bir vakiadır. Yani gerek itikadî gerekse gaybî konularda hadis olarak gelen her haberi olduğu gibi kabul etmedikleri, birbiriyle çelişik gözüken haberler arasında tercihlerde bulundukları, telif etmekte güçlük çektikleri haberleri de te'vile çalıştıkları bilinmektedir. Mu'tezile'nin bu hususlarda sünnilerden daha cesur davrandıkları söylenebilir.

Zemahşerî'nin ameli konularla itikadı birbirinden ayrı mütalaa ettiği aşikârdır. Nitekim Harizm'in diğer Mu'tezilîleri gibi Zemahşerî de amelde Hanefî usûlde Mu'tezilî'dir. Hâlbuki Hanefî mezhebinin kurucusu olan Ebû Hanîfe aynı zamanda Ehl-i sünnet kelâmı açısından otorite bir isimdir. Zemahşerî'nin hem eserleriyle hem de görüşleriyle bu sahada müstakil bir hüviyeti temsil eden Ebû Hanîfe'nin görüşleri içerisinde yalnızca fûrû fıkha dair olanları alıp akaid kısmını görmezden gelmesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Zira başta tevhid konusu olmak üzere nübüvvet ve âhiret konularında Ebû Hanîfe'nin düşünceleri açıkça bellidir. Buna rağmen Zemahşerî'nin ameli sahada Hanefîliği takip ederken usûl kısmında Ebû Hanîfe'nin görüşlerine hiç başvurmamış olması düşündürücüdür. Özelde Zemahşerî'nin genelde ise Harizmlî Mu'tezilîlerin usûl ve fûrû'a ait bu farklı ekolden birlikte yararlanma sebepleri, Mu'tezile'nin müstakil bir fıkıh usûlüne sahip olamaması mı yoksa Ehl-i hadise karşı rey ekolünü temsil eden Hanefîliği kendilerine daha yakın bulmaları mıdır? Bu tür soruların cevapları bu araştırmanın kapsamını aşacağı için burada sadece bu farklılığa değinmekle iktifa edilmiştir.

Sonuç olarak usûl-i hamseye sıkı sıkıya bağlı olan Zemahşerî'nin düşüncesini oluşturan temelde iki postulanın yer aldığı görülmektedir. Bunlardan birincisi Allah'ın birliği ilkesidir. Bu nedenle o, ait olduğu mezhebin hassasiyetini devam ettirmiş, tevhide hâlel getirecek her türlü yaklaşımdan uzak durmaya çalışmış, tevhidle ilişkisi olan her meselede bu tavrını açıkça belli etmiştir. İkincisi adalet ilkesidir. Bu anlayışın arka planında irâde özgürlüğünün yanı sıra insanın yaptıklarından bizzat sorumlu olmasına yönelik vurgunun olduğu ifade edilmişti. Bu durumda insanın sahip olduğu irâde özgürlüğü, sorumluluğun ön şartı mesabesinde değerlendirilmiştir. Bütün akide bu iki temel ile bu çerçevede oluşturulan sistematik üzerine bina edilmiştir. Tavizsiz olarak Allah'ın kötülüğü işlemeyeceği, kabihi murat

etmeyeceği, büyük günah işleyeni tövbe etmediği sürece affetmeyeceği gibi hususlar ısrarla vurgulanmış, sorumluluk-irâde dengesi tesis edilmeye çalışılmıştır.

Bu düşünceye binaen Zemahşerî tövbesiz af, büyük günah işleyenin şefaate uğraması, cehenneme düşer olmuş bir mü'minin oradan çıkarılıp cennete sokulması gibi hususları Allah'ın adaletine ve hikmetine aykırı bularak reddetmiştir. Affını dileyen gûnahtan uzak duran kulun bağışlanmasını hikmete binaen, Allah açısından zorunlu kabul etmiştir. Dolayısıyla Allah'ın hikmetsiz iş yapmayacağı vurgulanırken ölçünün kaçtığı görölmektedir. Allah'ın fiillerinin hikmetle muallel olduğu vurgulanırken adeta hikmet Allah'ın irâdesine gerektiğinde yön veren gerektiğinde engelleyen bir mefhum olarak sunulmuştur. Hikmete tanınan geniş yetki -tâbiri caizse- Allah'tan esirgenmiştir. Bu durumun kavramsal düzeyde olsa bile, Allah'ın irâdesinin üstünde hikmet adlı bir güç tasavvuruna sebebiyet verdiği düşünölmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdü'l-Âtî, Hasan : “Hel tüfîdû “len” en-nefye et-tebîdî kema zeame ez-Zemahşerî”, **Journal of Arabic Studies**, 1436 (2014), sayı 34, ss.125-186.
- Ahmednagarî, Abdünnebî b. Abdürresul : **Câmiü'l-ulum fî ıstılahatı'l-fünûn (Düsturu'l-ulemâ)**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Akgündüz, Ahmet : “Ebü'l-Hüseyin el-Basrî”, **DİA**, 1994, C.X, ss. 326 -328.
- Akın, Murat : “Mu‘tezile’ye Göre Kabir Azabı”, **Diyanet İlmi Dergi**, Cilt 53, sayı 4, 2017, ss. 151-177.
- Akın, Murat : “Basra ve Bağdat Mu‘tezile Ekollerinin Ayrılmasına Etki Eden Faktörler”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: XVII, Sayı 2, 2013, ss. 271-295.
- Akın, Murat : “Basra ve Bağdat Mu‘tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi** İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.
- Altundağ, Mustafa : “Kelâmullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî Ayırımı”, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 18 (2000), ss. 149-191.
- Âmidî, Seyfüddîn : **Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn**, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, Kahire, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye 2007.
- Âmidî, Seyfüddîn : **Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn**, thk: Ahmed Muhammed Mehdi, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, Kahire 2004.

- Arıkan, Adem : “Büyük Selçuklular Döneminde Şîa”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, İ.Ü. Sosyal Bilimleri Enst., İstanbul 2010
- Arslan, Hulusi : **İslâm Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu‘tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)**, Endülüs Yay., İstanbul 2017.
- Arslan, Hulusi : “Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mu‘tezile’nin Fayda Teorisi”, **Kelâmî Araştırmalar Dergisi**, Cilt14, Sayı 2, 2016, ss. 343-360.
- Aruçi, Muhammed : “Vâsıl b. Atâ”, **DİA**, 20102, C.XLII, ss. 539-541.
- el-Askalânî, İbn Hacer : **Lisânü’l-mîzân**, neşr: Abdülfettah Ebû Gudde, Selman Abdullah Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2002.
- Aslan, İbrahim : Söz’ün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olan Kelâmullah, **Kelâm Araştırmaları**, 3:1, yıl 2005, ss. 141-163.
- Atik, M. Kemal : “Te’vilâtü’l-Kur’an Çerçevesinde Mâtüridî’nin Mütешâbih âyetleri Anlayışı”, **Erciyes Üniv. Sos. Bil. Enst. Dergisi**, 1989, sayı 3, ss. 313-332.
- Avcı, Casim : “Yâkut el-Hamevî”, **DİA**, 2013, C.XLIII, s. 288.
- Avcı, Casim : “Abdullah Tayyib Bâ Mahreme”, **DİA**, 2016, ek I. Cilt, ss. 159-160.
- Aydın, Hüseyin : “İlâhî Adalet Açısından Çocuk ve Hayvan Elemleri Meselesi”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 14/2, ss. 1-27.
- Aydın, Mehmet : **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı

- Yay., İzmir 2012.
- Aydın, Ömer : **İslâm İnanç Esasları**, İşaret Yay., İstanbul 2013.
- Aydın, Ömer : “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, **İ.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi**, sayı 1, 1999, ss. 133-158.
- Aytepe, Mahsum : “Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu‘tezilî Yorumu”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C.17:3, 2017, ss. 237-276.
- Bâ Mahreme, Ebû Muhammed Afifüddin Abdullah Tayyib : **Kılâdetü’n-nahr fi vefeyâti a’yâni’d-dehr**, nşr: Dâru’l-Minhâc, Cidde 2008.
- Bağdâdî, Abdülkahir : **el-Fark beyne’l-fırak**, Dâru’l-âfak, Beyrut 1977.
- Bağdatlı, İsmail Paşa : **Hediyetü’l-‘ârifîn esmâu’l-müellifîn ve âsâru’l-musannifîn**, İstanbul 1951.
- Barthold, V.V. : **Moğol İstilasına Kadar Türkistan**, trc. Hakkı Dursun Yıldız, Kervan Yay., İstanbul 1981
- Barthold, V.V. : “Hârizm”, **Dairetü’l-maârifî’l-İslâmiyye**, Arapçaya trc: Ahmed Şentenavi, İbrâhim Zekî Hurşid, Abdülhamid Yunus, İntişarat-ı Cihan, Tahran 1933/1352, C.IX.
- Barthold, V.V. : **Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler**, Ankara, 2004.
- Barthold, V.V. : **Tarihi’t-Türk fî Asya el vüsta**, trc: Ahmed es-Saîd Süleyman, Mısır 1996.
- Barthold, W : **İslâm Medeniyeti Tarihi**, trc: Mehmed Fuad Köprülü, İstanbul, 1940.
- el-Basrî, Ebü’l-Hüseyn : **Tasaffuhu’l-edille**, Wilferd Madelung,

- Sabine Schmidtke, Wiesbaden 2006.
- Bebek, Adil : “Mâtürîdî’nin Kelâm Sisteminde Âhiret İnancı”, **M. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi**, sayı 19, yıl: 2000, ss. 5-41.
- Bebek, Adil : “Ka‘bî”, **DİA**, 2001, C.XXIV, ss. 24-27.
- Belhî, Ebü’l-Kasım el Ka‘bî : **Bâbu Zikri’l-Mu‘tezile**, nşr: Fuad Seyyid, (Fadlu’l-i’tizâl ve Tabakâtü’l-Mu‘tezile içerisinde), ed-Dâru’t-Tunisiyye li’n-Neşr, Tunus 1974.
- Belhî, Ebü’l-Kasım el Ka‘bî : **Kitâbü’l-makâlât**, thk: Hüseyin Hansu, Raciîh Kürdî ve Abdülhamid Kürdî, İstanbul 2018, Ammân 2018.
- Beyazizade Ahmed Efendi : **Usulü’l-münife li’l-imam Ebu Hanife**; tahk: İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2000
- Bilici, Faruk : “Ernest Renan”, **DİA**, 2007, C.XXXIV, ss. 568-571.
- Bilmen, Ömer Nasuhi : **Muvazzah İlm-i Kelâm**, İstanbul 1342.
- Bilmen, Ömer Nasuhi : **Büyük Tefsir Tarihi**, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1947.
- Birgivî, Muhammed : **İzhâr**, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, t.y.
- Brockelmann, Carl : “ez-Zemahşerî”, **Dairetü’l-maârifî’l-İslâmiyye**, Arapçaya trc: Ahmed Şentenavi, İbrâhim Zekî Hurşid, Abdülhamid Yunus, İntişarat-ı Cihan, Tahran 1933/1352, C.X, s. 403-404.
- Bursalı Mehmet Tâhir : **Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri**, Kitabevi Yay., İstanbul 1996.
- Bursevî, İsmail Hakkı : **Ruhû’l-beyân**, Dâru’l-fikr, Beyrût, t.y.
- Büchner, V. F. : “Sâmânîler”, **İA**, 1997, C.X, ss. 141-144.
- Cârullah, Zühdi : **el-Mu‘tezile**, el-Ehliyye li’n-Neşr ve’t-Tevzî’

- Beyrut 1974.
- Cerrahoğlu, İsmail : “Zemahşerî ve Tefsiri”, **AÜİFD**, C.XXVI, 1983, ss. 68-95.
- Cerrahoğlu, İsmail : **Tefsir Tarihi**, Fecr Yayınları, Ankara 2010.
- Cürcânî, Seyyid Şerif : **et-Ta‘rîfât**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Cürcânî, Seyyid Şerif : **Şerhu’l-Mevâkıf**, y.y., 1907, C.I, s. 41 vd.
- el-Cüşemî, Hâkim : **Uyûnu’l-mesâil fi’l-usûl**, thk: Ramazan Yıldırım, Dâru’l-İhsân, Kahire 2018
- Cüveynî, Mustafa es Sâvî : **Kırâe fi türâsi’z-Zemahşerî**, İskenderiye, Münşetü’l-Maârif, t.y.
- Cüveynî, Mustafa es Sâvî : **Menhecü’z-Zemahşerî fi tefsîri’l-Kur’an ve beyâni i‘câzihi**, Dâru’l-Maârif, Mısır 1984.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn : **Risâle fi isbati’l-istiva ve’l-fevkiyye**, thk. Ahmed Muaz b. Alvan Hakkı, Dâru Tavik, Riyad 1998.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn : **Lüma‘ü’l-edille fi kavâidi akaid-i ehli’s-sünne ve’l-cemaa**, thk: Fevkiye Hüseyin Mahmud, Alemü’l-Kütüb, Lübnan 1987
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn : **Kitâbü’l-irşâd**, trc: A. Bülent Baloglu-Sabri Yılmaz, İslâm İnanc Esasları Kılavuzu, TDV yay., Ankara 2012.
- Çağrıçı, Mustafa : “Emir bi’l-maruf nehiy ani’l-münker”, **DİA**, 1995, C.XI, ss. 138-141.
- Çakın, Kamil : **Hadis İnkarcıları**, Seba Yay., Ankara 1998.
- Çelebi, İlyas : “Sıfat” **DİA**, 2009, C.XXXVII, ss. 100-106.
- Çelebi, İlyas : “Hüsün ve Kubuh”, **DİA**, 1999, C.XIX, ss. 59-63.
- Çelebi, İlyas : “Mu‘tezile’nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı 2, Cilt 2, 2004,

- ss. 3-24.
- Çelebi, İlyas : “Mu‘tezile”, **DİA**, 2006, C.XXXI, ss. 391-401.
- Çelik, Ahmet : “Kur’an’a göre Cehennemde Kalmanın Semantik Tahlili”, **EKEV Akademi Dergisi**, Cilt 6, Sayı 11, (Bahar 2002), ss. 75-92.
- Çetin, Mustafa : “İbn Sa’dûn el-Kurtubî”, **DİA**, 1999, C.XX, ss. 299.
- Çevik, Mehmet : Eş‘arî’nin *el-İbâne*’sinde Antropomorfik Unsurlar”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 9, yıl 2004, ss. 169-184.
- Çiçek, Hacı : “Zemahşerî ve *Atwaqu’z-zeheb fi’l-mevâiz ve’l-hutab* Adlı Eseri”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 2015.
- Çubukçu, İbrahim Agah : “Mu‘tezile ve Akıl Meselesi” **Ankara İlahiyat Fak. Dergisi**, 1964, C.XII, ss. 51-61.
- Dağ, Mehmet : “Zemahşerî Özelinde Kur’an’ın Mu‘tezilî Yorumuna Eleştiriler” –Ekmeleddin Bâbertî Örneği-, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 40, Erzurum 2013, ss. 67-91.
- ed-Dârani, Salâhuddîn : **Fevatü’l-vefeyât**, thk: İhsan Abbas, Dâru Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî Sadır, Beyrut 1973
- Dursun, Gülseren Ceceli : “Hârizmşahlar Devrinde İlmî Hayat”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniv. SBE., İstanbul 215.
- Düzgün, Şaban Ali : “Matürîdî’nin Kur’an Yorum Yöntemi”,

- Kelâm Araştırmaları Dergisi**, c.10, sayı. 1, 2012, ss.1-18.
- Ebû Gudde, Abdülfettah : **el-Ulemâu'l-uzzâb ellezîne aseru'l-ilme ale'z-zevâc**, Mektebü Matbuât-ı İslâmiyye, Beyrut 1982.
- Ebû Hanîfe : **el-Fıkhu'l-ekber**, thk: Muhammed b. Abdurrahman el-Hamîs, Mektebetü'l-Furkan, Birleşik Arap Emirlikleri, 1999.
- Ebü'l-Fida, İmadüddin el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali : **Târîhu ebi'l-fidâ**, Dâru't-tibâati'l-âmire, Kostantiniye, ty.
- Ebû Ride, Muhammed Abdülhâdî : **Resâil el-Kindi el-felsefiye**, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1950.
- Ebû Zehrâ, Muhammed : **İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi**, çev., Sıbgatullah Kaya, Anka Yayıncılık, Ankara t.y.
- Ebû Zehrâ, Muhammed : **Zehratü't-tefasir**, Dâru'l-fikri'l-Arabî, t.y.
- Efendioğlu, Mehmet : “Velîd. Ukbe”, **DİA**, 2013, C.XLIII, ss. 35-36.
- eI-Ehwany, Ahmed Fouad : “Kindi” trc: Emrullah Yüksel, **Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, Sayı 9, Erzurum 1990, ss. 22-39.
- el-Ensârî, Cemaleddin Muhammed b. Hişam : **Şerhu Kasîdeti Bânet Su'âd**, thk: Abdullah Abdülkadir et-Tavîl, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire 2015.
- Ensârî, Ebû'l-Kâsım Muhammed : **el-Gunye fî ilmi'l-kelâm**, nşr: Mustafa Hasaneyn Abdülhadi, Darü's-Selam, Kahire 2010
- Emin, Ahmet : **Duha'l-İslâm**, Mektebetü'l-Üsra, Mısır, 1997, C.I-II.
- Endelüsî, Ebû Hayyân : **el-Bahru'l-muhît fî't-tefsir**, thk: Sıdkî

- Muhammed Cemîl, Dâru'l-fikr, Beyrût 1999.
- Esed, Muhammed : **Kur'an Mesajı** (Meal-Tefsir), Çevirenler: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 2002.
- Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail : **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, thk: Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980.
- Fahri, Macit : **İslâm Felsefesi Tarihi**, trc: Kasım Turhan, Şa-to Yay., İstanbul 2004.
- Fâsî, Ahmed b. Ali : **el-İkdü's-semin fî tarihi'l-beledi'l-emin**, tahk: Muhammed Abdülkadir Ata, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1998.
- Fığlalı, Ethem Ruhi : **İmamiyye Şîası**, Selçuk yay., Ankara 1984.
- Gazzâlî, Ebû Hamid : **el-Munkız mine'd-dalâl**, trc: Hilmi Güngör, Maarif Basımevi, Ankara 1960.
- Gazzâlî, Ebû Hamid : **el-İktisâd fî'l-i'tikâd**, tahk: İnsaf Ramazan, Dimaşk, Suriye; Beyrut, Lübnan 2003.
- Girîdî, Sırrı : **Nakdû'l-keîâm fî akâidi'l-İslâm**, Mekteb-i Sanâyi' Matbaası, Dersaadet 1310
- Gölcük, Şerafettin- : **Kelâm**, Tekin yay., Konya 2016.
- Toprak, Süleyman
- Gölcük, Şerafeddin : "Cehm b. Safvân", **DİA**, 1993, C.VII, ss. 233-234.
- Görgün, Tahsin : Hüsün-Kubuh Meselesi", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sayı 5, 2001, ss. 59-108.
- Gözeler, Esra : "Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi", **Kelam Araştırmaları Dergisi**, XIV/1 (2016), ss.84-101.
- Gurab, Sa'd : "Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî", **DİA**, 1989, C.II, ss. 45-46.
- Güç, Ahmet : "Sümeniyye", **DİA**, 2010, C.XXXVIII, s.

- 132-133.
- Gümüšoğlu, Hasan : **İslâm'da İmâmet ve Hilâfet**, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2017.
- Gündoğar, Hamdi : **İslâm İtikadında Sünnet**, Çıra yay., İstanbul 2014.
- el-Ğazzî, Kâmil b. Hüseyin b. Muhammed b. Mustafa, el-Halebî : **Nehru'z-zaheb fî tarihi Halep**, Dâru'l-Kalem, Halep 1926.
- Hacı Halîfe : **Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâtî'l-fuhûl**, tahk: Mahmûd Abdülkâdir el-Arnâût, IRCICA, İstanbul 2010.
- Hafâcî, Ebû'l-Abbas : **Hâşiyetü's-Şihab ala tefsiri'l-Beyzâvî (İnayetü'l-Kâdî ve kifayetü'r-Râzî)**, Dâru Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer: Sâdır, Beyrut t.y.
- el-Halebî, Nureddin : **es-Sîretü'l-halebiyye (İnsânü'l-uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn)**, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1427.
- Hamevî, Yakut : **Mu'cemü'l-üdebâ**, thk: İhsan Abbas, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- Hamevî, Yakut : **Mu'cemü'l-büldân**, Dâr-u Sadr, Beyrut 1995
- el-Hansârî, Muhammed : **Ravzatü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât**, thk: Esedullah İsmâiliyyân, Mektebetu İsmâiliyyân, Tahran 1390.
- Hansu, Hüseyin : **Mu'tezile ve Hadis**, Otto Yay., Ankara 2018.
- Harman, Vezir : "Sebep-Sonuç İlişkisi Açısından Hidâyet ve Dalâletin Allah'a Nispeti Meselesi", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 19, Sayı 1 (Haziran 2015), ss. 249-286.
- Harpûtî, Abdullatif : **Kelâm Tarihi (Tarih-i ilmi kelâm)**, nşr: Muammer Esen, Ankara Okulu Yay., Ankara

- 2012
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyin : **Kitabu'l-intisâr ve'r-reddi alâ ibn Râvendî el-mülhid**, thk: Samuel Nyberg, Beyrut 1993.
- el-Hillî, Muhakkık : **el-Meslek fî usûli'd-dîn**, nşr: Rıza el-Üstâdî, Mecmau'l-Buhusi'l-İslâmiyye, Meşhed 1421.
- el-Huvvârî, Hud b. : **Tefsiru Kitabillahi'l-Aziz**, thk. Belhac b. Said Şerifi, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1990
- Hûfî, Muhammed : **ez-Zemahşerî**, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmme, Kahire 1966.
- Işık, Kemal : **Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, A.Ü. Basımevi, Ankara 1967.
- Işık, Kemal : "Nazzâm ve Düşünceleri", **İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi**, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1977, C.III, ss. 101-113.
- Işık, Mustafa : "İbn Huzeyme", **DİA**, 1999, XX, ss. 79-81.
- İbn Asâkir : **Tebyînü kezibi'l-müfterî**, nşr: M. Zahid el-Kevseri, Beyrut 1977
- İbn Battutâ, Ebû Abdullah : **Tuhfetu'n-nuzzâr fî garâibi'l-emsâr ve 'acaibi'l-esfâr**, Ekâdimeti'l-Memleketi'l-Mağribiyye, Rabat, 1417/1996.
- Muhammed b. Abdullah : **el-İ'tikâd**, thk: Muhammed b. Abdurrahman el-Hamîs, Dâru Atlası'l-Hadrâ, Riyâd, 2002
- b. Muhammed
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed : **Şerhu Akideti't-Tahavî**, thk: Şuayb el-Arnaût, Abdullah b. el-Muhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.
- İbn Ebü'l-İz : **Mukaddime**, trc: Halil Kendir, Ankara 2004.
- İbn Haldûn, : **Vefayâtu'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zamân**, Dâru Sadır, Beyrut 1977.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas : **Vefayâtu'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zamân**, Dâru Sadır, Beyrut 1977.
- Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebîbekr

- İbn Hanbel, Ebû Abdullah : **er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-zenâdika**, thk: Ahmed b. Muhammed Sabri b. Selame Şahin, Dâru's-Sebat, t.y.
- İbn Hazm, Ebû : **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, nşr: Muhammed Ali b. Ahmed Mektebetü'l-Hanci, Kahire, t.y.
- İbn Hişam en-Nahvî, Ebû : **Şerh-u Katri'n-neda ve belli's-sedâ**, thk: Muhammed Muhammed Muhayiddin Abdulhamid, Kahire 1963.
- Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf : **el-Bidaye ve'n-nihaye**, trc: Mehmet Keskin, (Büyük İslâm Tarihi), Çağrı yay., İstanbul 1995.
- İbn Kesir : **el-Bidaye ve'n-nihaye**, trc: Mehmet Keskin, (Büyük İslâm Tarihi), Çağrı yay., İstanbul 1995.
- İbn Kudâme el-Makdisî, : **Hikâyetü'l-münâzara fi'l-Kur'an mea ba'zı Muvaffakuddin Abdullah ehl'il-bida'**, thk: Abdullah Yusuf el-Cedî', Ahmed b. Muhammed Mektebetü'r-Rüsd, Riyad 1409
- İbn Manzûr, Ebû Fazl : **Lisanü'l-Arab**, Dâru Sâdır, Beyrut 1993.
- Cemaleddin Muhammed b. Murimin
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd : **el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille**, thk: Mahmud Kasım, Mektebetü'l-Mısriyye, İskenderiyye 1964.
- İbn Teymiyye, : **Mecmûu'l-fetâvâ**, thk: Abdurrahman b. Takiyyüddîn Muhammed b. Kasım, Medine 1995.
- İbn Teymiyye, : **Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl**, thk: Takiyyüddîn Muhammed Reşad Salim, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1991.
- İbnü'l-Adîm : **Bugyetü't-taleb fî tarihi Haleb**, thk: Süheyl Zekâr, Dâru'l-fikr, t.y.
- İbnü'l-Cevzî, Sıbt : **Tezkiretü'l-havâs**, Tahran, t.y.
- İbnü'l-Esîr, Ali b. : **el-Kâmil fi't-tarih**, by., Beyrut 1979.
- Muhammed:
- İbnü'l-Hümâm, : **el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere**, thk:

- Kemâleddin : Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979, (Kahire 1317/1899'un tıpkıbasımı).
- İbnü'l-İmad, Ebü'l-Felah : **Şezeratü'z-zeheb fî ahbari men zeheb**, thk: Abdülhay b. Ahmed b. Mahmud el-Arnaût, Dâru İbn Kesir, Beyrut 1986.
- Muhammed : **İnbâhü'r-Ruvât**, thk: Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahîm, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 1982.
- İbnü'l-Murtazâ : **el-Münye ve'l-emel**, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiye 1985.
- İbnü'l-Murtazâ : **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, thk: Susanna Diwald Wilzer, Beyrut 1961.
- İbnü'l-Müneyyir, Ebü'l- : **el-İntisâf fî ma tedammenehü'l-keşşâf mine'l-i'tizâl** (el-Keşşâf'ın hamîşinde), Abbas Nasıruddin Ahmed b. Muhammed Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- İbnü'l-Vezîr : **el-Avasım ve'l-kavasım fi'z-zeb an sünneti Ebi'l-Kasım** thk: Şuayb el-Arnaût) Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l- : **el-Fihrist**, thk: Rıza Teceddüd, Tahran 1971.
- Ferec Muhammed b. Ebi Yakub İshak : **el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîlâm**, Alemü'l-Kütüb, İcî, Adudüddîn Beyrut, t.y.
- İlhan, Avni : "Ebû Hâşim el-Cübbâ", **DİA**, 1994, C.X, ss. 146-147.
- İlhan, Avni : "Bedâ", **DİA**, 1992, C.V, ss. 290-291.
- İlmammedov, Rahman : "Zemahşerî'nin "*Mukaddimetü'l-Edeb*" Adlı Eserinin Türk Dilleri İçin Önemi", **Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi**, Eskişehir 2014, C.

- 3, ss. 549-556.
- İrfan, Abdülhamid : “Cebriyye”, **DİA**, 1993, C.VII, ss. 203-205.
- İrfan, Abdülhamid : **İslâm’da İtikadi Mezhepler ve Akâid Esasları** trc: Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2011.
- el-İmâdî, Ebüssuûd : **Tefsir-u Ebüssuûd**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1994.
- İmrani, Ebü'l-Hüseyin : **el-İntisar fi'r-red ale'l-Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-eşrar**, thk: Suud b. Abdülaziz el-Halef, Riyad 1999.
- Yahyâ b. Ebü'l-Hayr b. Salim: **Müfredâtü elfâzi'l-Şur'ân** thk: Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Şam 2002.
- İsfahânî, Ragıp : “İslâm’da Felsefe Cereyanları”, **Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, yıl: 1929, sayı 12, ss. 21-40
- Kâdî Abdülcebbâr : **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, thk: Abdülkerim Osman, Mektebet-ü Vehbe, Kahire 2010.
- Kâdî Abdülcebbâr : **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, trc: İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., TYEKB., İstanbul 2013.(Bu eser dipnotta *Mu'tezile'nin Beş İlkesi* şeklinde verilmiştir.)
- Kâdî Abdülcebbâr : **Tesbîtü delâili'n-nübüvve**, thk: Abdülkerim Osman, Beyrut 1966.
- Kâdî Abdülcebbâr : **Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâti'l-Mu'tezile**, thk: Fuad Seyyid, Tunus 1974.
- Kadı Abdulcebbâr : **el-Muğnî (rü'yetü'l-bârî)**, thk: Muhammed Mustafa Hilmi, Ebü'l-Vefâ el-Ğanîmî, el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, Kahire 1965, C.IV.
- Kadı Abdülcebbâr : **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (el-**

- aslah, istihkâku'z-zemm, et-tevbe), thk:** Mustafa es-Sekka, Dârü'l-Kütüb, y.y., 1965, C.XIV.
- Kadı Abdulcebbâr : **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd (en-nübüvvat ve'l-mu'cizat), thk:** Mahmûd Muhammed Kasım, Kahire, Darü'l-Mısriyye, t.y., C.XV
- Kadı Abdulcebbâr : **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd (İ'câzü'l-Kurân), Darü'l-Mısriyye, t.y., C.XVI**
- Kadı Abdulcebbâr : **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd (eş-Şeriyât), thk:** Taha Hüseyin, Darü'l-Mısriyye, Kahire 1963, C.XVII
- Kadı Abdulcebbâr : **el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (el-irâde), thk:** Mahmud Muhammed Kasım, nşr., el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Kahire, t.y., C.VI/2
- Kadı Abdulcebbâr : **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (et-ta'dîl ve't-tecvîr), thk:** Mahmud Muhammed Kasım, nşr., el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Kahire, t.y., C.VI/1.
- Kadı Abdulcebbâr : Kadı Abdulcebbâr, **el-Muğnî (et-Teklîf), thk:** Muhammed Ali en-Neccâr, Abduhalîm en-Neccâr, Kahire, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1965, C.XI.
- Kadı Abdulcebbâr : **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd (fî'l-imâme), thk:** Mahmûd Muhammed Kasım, Kahire, Darü'l-Mısriyye, t.y., C.XX/1.
- Kadı Abdulcebbâr : **Şerhu'l-usûli'l-hamse, trc:** İlyas Çelebi, **Mu'tezile'nin Beş İlkesi, TYEKB., İstanbul 2013.**
- Kadı Beydâvî : **Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl, Muhammed Abdurrahman, Dâru İhyâi't-**

- Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1997
- Kafesoğlu, İbrahim : **Harezmşahlar Devleti Tarihi**, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2000.
- Kalaycı, Mehmet : **Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Mâtüridîlik İlişkisi**, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013
- Kâsımî, Cemaleddin : **Mehâsini't-te'vîl**, thk: Muhammed Bâsil, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Katip Çelebî : **Keşfü'z-zunûn**, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdat 1941.
- Kaya, Eyyüp Said : "Taklid", **DİA**, 2010, C.XXXIX, ss. 461-465.
- Kaya, Mahmut : "Meşşaiyye", **DİA**, 2004, C.XXIX, ss. 393-396.
- Kaya, Mehmet : İ'rab Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü-Zemahşerî Örneği-, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014.
- Kayaoğlu, İsmet : "Raks ve Devrân Etrafında Tartışmalar", Selçuk Üniversitesi III. Uluslararası Mevlana Kongresi, Konya 2003, s. 291-302.
- el-Kazvinî, Zekerîyya : **Asâru'l-bilâd ve ahbaru'l-ibad**, Daru's-Sadr, Beyrut t.y.
- Kehhâle, Ömer Rızâ : **Mu'cemü'l-müellifîn terâcimu musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye**, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, t.y.
- Kettânî, Muhammed : **et-Terâtibü'l-idâriyye**, terc: Ahmet Özel, İz Abdülhay Yay., İstanbul 1990
- Kılavuz, Ahmet Saim : **İman-Küfür Sınırı**, Marifet yay., İstanbul 1984.
- Kılavuz, Ahmet Saim : "Ezel", **DİA**, 1995, C.XII, ss. 49-50.
- Kılavuz, Ahmet Saim : **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a**

- Giriş**, Ensar Nşr., İstanbul 2004.
- Kiraz, Celil : “Zemahşerî’nin *el-Keşşâf*’ında Allah’ın bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsil, Mecaz ve İstiare Algılamaları”, **Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.17, sayı 2, 2008, ss. 519-568.
- Koçyiğit, Talat : **Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar**, TDV yay., Ankara 1988.
- Koloğlu, Orhan Şener : “Mu‘tezile’nin Temel Öğretileri”, **İslâmi İlimler Dergisi**, Yıl 12, Cilt 12, Sayı 2, Güz 2017, ss. 43-80.
- Koloğlu, Orhan Şener : **Mutezile’nin Felsefe Eleştirisi**, Emin Yay., Bursa 2010.
- Koloğlu, Orhan Şener : “İbn Melâhimî”, **DİA**, 2016 C.I (ek cilt), ss. 616-619.
- Koloğlu, Orhan Şener : **Cübbâîlerin Kelâm Sistemi**, İSAM yay., İstanbul 2011.
- Koloğlu, Orhan Şener : “Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ‘âde)”, **Usûl İslâm Araştırmaları**, sayı 9, Ocak-Haziran 2008, ss. 7-40.
- Köprülü, Fuad : **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1976
- el-Kuraşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkâdir : **el-Cevâhiru’l-mudiyye fî tabakâti’l-hanefiyye**, tahk: Abdüfettâh Muhammed el-Hulv, Dâr-u Hicr, b.y., 1993.
- el-Kûfî, Ebû’l-Münzir : **Mesâlibü’l-Arab**, thk: Necah et-Tâî, Beyrut 1998.
- Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî
- Kutluer, İlhan : “Şey”, **DİA**, 2010, C.XXXIX, ss. 34-36.
- Lutpi, İbrahim : “ez-Zemahşerî ve el-Beydâvî’ye göre İlâhî

- Adâlet Kavramı”, çev. Emrullah Yüksel-Ömer Aydın, **İÜİFD**, 2001, sy. 3, ss. 197-208.
- Makdisî, : **Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim**, nşr: M.J. de Goeje, Leiden 1906.
- Makkarî, Ebü'l-Abbâs : **Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb ve Şihâbüddî zikru vezîrihâ lisâni'd-dîn ibni'l-Hatîb**, thk: İhsan Abbas, Dâr-u Sadr, Beyrut Lübnan 1997.
- Makkarî, Ebü'l-Abbâs : **Ezharü'r-riyaz fî ahbari İyaz**, thk: Mustafa Şihâbüddî es-Sekka, İbrahim el-Ebyari, Abdülhafız Şelebi, Kahire 1939.
- Malâtî, Ebü'l-Hüseyin : **et-Tenbih ve'r-red ala ehli'l-ehva ve'l-bida'**, thk: Zahid el-Kevserî, Mektebetü'l-Abdurrahman Ezheriyye, Mısır, ty.
- Mâtüridî, Ebû Mansur : **Te'vilât-ı Ehli's-sünne (Te'vilâtü'l-Kur'an)**, thk: *Mecdi Basellum*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Mâtüridî, Ebû Mansur : **Kitabü't-tevhîd**, trc: Bekir Topaloğlu, TDV Muhammed yay., Ankara 2002.
- Mavil, Hikmet Yağlı : “Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelâm Sistemi ve Kaynakları”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011.
- Mavil, Kılıç Aslan : Klasik Dönem Matüridîyye Kelâmında Te'vil Anlayışı, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012.
- Melâhimî, Rüknüddîn : **Kitâbu'l-mu'temed fî usûli'd-dîn**, thk: Wilferd Madelung, Mardin McDermont, London 1991.

- Melâhimî, Rüknüddîn : **Tuhfetü'l-mütekellimîn, fi'r-redd ale'l-felâsife**, nşr: Hassan Ansari, Wilferd Madelung, Berlin 2008.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman : “İbnü'l-Müneyyir, **DİA**, 2000, C.XXI, ss. 156-157
- Nesefî, Ebü'l-Berekât : **Medarikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl**, thk: Yusuf Ali Büdeyvî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn : **Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn**, nşr: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, DİB yay., Ankara 2003.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn : **Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd**, trc: Hülya Alper, Tevhidin Esasları, İz Yay., İstanbul 2017.
- Nüveyhid, Adil : **Mu'cemü'l-müfessirin min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hazır**, Müessesetu Nuveyhidi's-Sekafiyye, Beyrut 1988.
- Onat, Hasan : “Şîî İmâmet Nazariyesi”, **A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.32, 1995, ss. 89-110.
- Önal, Recep : “Kelâm Tarihinde Haberî Sıfatlara Yaklaşımlar ve Ebü'l-Muîn En-Nesefî'nin Konuya Bakışı”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, c.14, sayı 2, 2016, ss. 376-407.
- Öz, Mustafa : **İslâm Mezhepleri (el-Milel ve'n-nihal)** Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Öz, Mustafa : “İbnü'l-lhşîd”, **DİA**, 2000, C.XXI, ss. 94-95.
- Öz, Mustafa : “Ca'd b. Dirhem”, **DİA**, 1992, C.VI, ss. 542-543.
- Öz, Mustafa : “Dırar b. Amr”, **DİA**, 1994, C.IX, ss. 274-275.

- Özbalıkçı, Mehmet Reşit : “İbn Hişâm en-Nahvî”, **DİA**, 1999, C.XX, ss. 74-77
- Özaydın, Abdülkerim : “Hârizm”, **DİA**, 1997, C.XVI, ss. 217-220
- Özaydın, Abdülkerim : “Müeyyidülmülk”, **DİA**, C.XXXI, ss. 490-491.
- Özdemir, Metin : “Mu‘tezile’nin Hz. Hüseyin’in İmametine Yaklaşımları”, **Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ**, ed: Alim Yıldız, Sivas 2010, C.III, ss. 123-136.
- Özdemir, Metin : “Mu‘tezile’nin Nübüvvet Müdafası”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, C.5 sayı 1, 2007, ss. 47-64.
- Özek, Ali : **Zemahşerî ve Arap Lüğatçılığındaki Yeri**, İstanbul 2005.
- Özek, Ali : “el-Keşşâf”, **DİA**, 2002, C.XXV, ss. 329-330.
- Özervarlı, M. Sait : “Hikmet”, **DİA**, 1998, C.XVII, ss. 511-514.
- Özervarlı, M. Sait : “Zemmü’l-keâm”, **DİA**, 2013, C.LXIV, ss. 240-242.
- Öztürk, Mustafa – Mertoğlu, M. Suat : “Zemahşerî”, **DİA**, C.XLIV, ss. 235-238.
- Pezdevî, Ebü’l-Yüsr Muhammed : **Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü’-d-dîn)**, trc: Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1980.
- Polat, Fethi Ahmet : **İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler**, İz yay., İstanbul 2009.
- Râzî, Fahreddin : **Münâzârât**, neşr., Fethullah Huleyf, Beyrut 1967.
- Râzî, Fahreddin : **İ’tikadatu fıraki’l-müslimin ve’l-müşrikin**, thk: Ali Sâmî en-Neşşâr, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1982.
- Râzî, Fahreddin : **Tefsîr-i kebîr (Mefâtihu’l-gayb)**, Dâru

- İhyâ-i't-Türâs, Beyrut 1999.
- Râzî Fahreddîn : **el-Mahsûl fî ilm-i usulî'l-fıkh**, thk: Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.
- Râzî, Fahreddin : **Meâlimü usûlî'd-dîn**, thk: Taha Abdu'r-Rauf Sa'd, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Lübnan, t.y.
- Râzî, Fahreddin : **Menâkıbu'l-İmâm eş-Şâfiî**, thk: Ahmed Hicazi es-Saka, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire 1986.
- Sâbûnî, Nureddin : **el-Bidâye fî usûlî'd-dîn**, trc: Bekir Topaloğlu, Mâtürîdiyye Akâidi, Ankara 1988.
- Savran, Ahmet : “Ka'b b. Züheyr”, **DİA**, 2007, C.XXIV, ss. 7-8.
- Sem'anî, : **el-Ensâb**, thk: Abdurrahman b. Yahya vd., Haydarabad 1962
- Sinanoğlu, Mustafa : “Teklif”, **DİA**, 2011, C.XL, ss. 385-387
- Sinanoğlu, Mustafa : “Reddiye”, **DİA**, 2007, C.XXXIV, ss. 516-521.
- Sinanoğlu, Mustafa : Sinanoğlu, Mustafa : “Şirk”, **DİA**, 2010, C.XXXIX, ss. 193-198.
- Sirhindî, Ahmed el-Fârûkî : **Mektûbât**, Fazilet Neşr., İstanbul, t.y.,
- İmâm-ı Rabbanî
- Soyal, Fikret : “Ebû İsa el-Verrak'ın Sıfatlar ve Uknum Bağlamında Hristiyanlık Eleştirisi”, **İslâmi İlimler Dergisi**, Cilt 10, Sayı 2, 2015, ss. 25-43.
- Soyal, Fikret : “Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî ve “Uyûnü'l-mesâil” adlı eseri”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt 11, Sayı 61, 2018,

- s. 1221-1222.
- Sönmez, Mustafa : “Kelâmî Düşüncede Allah’ın İrâdesini Sınırlandırılma Problemi”, **EKEV Akademi Dergisi**, Cilt 8, Sayı 20 (yaz 2004), ss.141-156.
- Sönmez, Selami : “Ebü’l-Kasım Mahmud Zemahşerî ve Eseri Mukaddimetü’l-Edeb’in Didaktik Değeri”, **A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Cilt 15, Sayı 40, Erzurum 2009, ss. 14-169.
- Süyûtî, Celaleddin : **el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’an**, thk: Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim, el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmme li’l- Kütüb, Mısır 1974
- Süyûtî, Celaleddin : **Tabakatü’l-müfessirîn** thk: Ali Muhammed Ömer, Kahire 1396.
- Sübkî, Tâceddîn : **Tabakat-ı Şafiiyeti’l-kübra**, b.y., 1413.
- Şehristânî, Abdülkerim : **el-Milel ve’n-nihal**, Müessesetü’l-Halebî, t.y.
- Şehristânî, Abdülkerim : **Nihâyetü’l-ikdâm fî ilmi’l-kelâm**, thk: Alfred Guillaumes, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, Kahire 2009.
- Şeker, Mehmet : “Çârperdi”, **DİA**, 1993, C.VIII, ss. 230-231
- Şirazî, Murteza âyetullah : **ez-Zemahşerî Lüğaviyyen ve müfessiran**, Dârû’s-sekâfe, Kahire 1977.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali : **el-Bedrü’t-talî bi-mehasin men ba’d’l-karnî’s-sabi’**, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut t.y.
- Teftâzânî, Sa’deddîn : **Şerhu’l-Akâid**, thk: Muhammed Adnan Mes’ud b. Ömer b. Abdullâh Derviş, Fazilet Neşr., İstanbul 2015.

- Taneri, Aydın : “Gürgenç”, **DİA** 1996, C.XIV, ss. 321-323.
- Taşagıl, Ahmet : “Me’mûniler”, **DİA**, 2004, C.XXIX, ss. 105.
- Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafa : **Miftâhu’s-sa’âde misbâhü’s-siyâde fî mevzu’âtî’l-‘ulûm**, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 1985.
- Tehânevî, Alî b. Muhammed Hâmid : **Mevsuatü keşşâfî ıstılahâtî’l-fünûn ve’l-ulûm**, thk: Ali Dahruc, Beyrut, Lübnan 1996.
- Tinbüktî, Ahmed Bâbâ : **Neylü’l-ibtihâc bi-taṭrîzi’d-dîbâc**, nşr: Dâru’l-Katip, Trablus, Libya 2000.
- Tîbî, Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah : **Fütûhu’l ğayb fî’l-keşf an kınâ’r-rayb (I-XVII)**, thk: Salih b. Nasır en-Nasır, Caizetu Dübey ed-Devliyye li’l-Kur’ani’l-Kerim, Dübey 2013.
- Togan, Zeki Velidî : **Tarihte Usûl**, İstanbul 1981.
- Togan, Zeki Velidî : “Hârizm”, **İA**, 1997, C.V/I, ss. 240-243
- Togan, Zeki Velidî : “Amuderya”, **İA**, 1997, C.I, ss. 419-426
- Topaloğlu, Bekir : **Kelâm İlmi Giriş**, Damla Yay., İstanbul, 1981
- Topaloğlu, Bekir : “Allah”, **DİA**, 1989, C.II, ss. 471-498.
- Topaloğlu, Bekir -Çelebî, İlyas : **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İSAM Yay., İstanbul 2010.
- Toprak, İbrahim : “Cennet ve Cehennemın Ebediliği”, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Selçuk Üniv. SBE., Konya 2010.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü : “Hâşiye”, **DİA**, 1997, C.XVI, ss. 419-420
- Tülücü, Süleyman : “Kelbî Hişam b. Muhammed”, **DİA**, 2002, C.XXV, ss. 204-205.
- Tümer, Günay : “Brahmanizm”, **DİA**, 1992, C.VI, ss. 329-333.
- Türker, Ömer : “Mukâtil b. Süleyman”, **DİA**, 2006, C.XXXI,

- ss. 134-136
- Uludağ, Süleyman : **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, Dergah Yay., İstanbul 2018.
- Uludağ, Süleyman : “Âl-i Abâ”, **DİA**, 1989, İstanbul, C.II, ss. 306-307.
- Uludağ, Süleyman : “Aşk”, **DİA**, 1991, C.IV, ss. 11-17.
- Uğur, K. : “Sâmânîler”, **Türk Ansiklopedisi**, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1955, C.XXVIII, ss. 92-94.
- Usta, Aydın : “Sâmânîler”, **DİA**, 2009, C.XXXVI, ss. 64-68.
- Uveyzâ, Şeyh Kamil : **ez-Zemahşerî el-müfessir el-belîğ**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Muhammed Ümit, Mehmet : **Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi**, İSAM yay., İstanbul 2010.
- Ümit, Mehmet : “Hazar Zeydîleri ve Mu'tezilîler”, **İslâmî İlimler Dergisi**, Cilt 6, Sayı 1, 2011, s. 231-254.
- Ünverdi, Veysi : “Kâdî Abdülcebbar'da Allah'ın İrâdesinin Sınırlandırılması”, **Şırnak İlahiyat Dergisi Dergisi**, 2012/1, Cilt 3, Sayı 5, ss. 107-126.
- Üsküplü Hafız Ferid : “Ef'âl-i İlâhiyye Ayn-ı Hikmettir Lakin Hikmetle Ta'lil Edilemez”, **Sırat-ı Müstakim**, Dersaadet (İstanbul), 1325, C.II, Sayı 45, ss. 291-293.
- Van Ess, Josef : “Mu'tezile: İslâm'ın Akılcı Yorumu -2-”, trc: Veysel Kasar, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, yıl:14, sayı 21, Ocak-Haziran 2009, ss. 169-179.
- el-Verğammî, Ebû : **Tefsîru ibn Arafe**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008.
- Abdillâh Muhammed b.

- Muhammed b. Arafe
Watt, W. Montgomery : **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri** trc: E. Ruhi Fırlalı, Ankara 2010.
- Wolfson, H. Austray : **Kelâm Felsefeleri**, trc: Kasım Turhan, Kitabevi yay., İstanbul 2001.
- Yakuboğlu, Kenan : “Mu‘tezile’de Bilginin Kaynağı ve Değeri”, **Marife**, Cilt 3, Sayı 3, kış, 2003, ss. 315-330.
- Yaşar, Muhammed Yuşa : “Kadı Beyzâvî’de Varlık”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, İ.Ü. Sosyal Bilimleri Enst., İstanbul 2018.
- Yâfîî, Ali b. Süleyman : **Mir’âtü’l-cenân ve ibretü’l-yakzân fî ma‘rifeti havâdisi’z-zamân**, (I-IV), nşr: Halil el-Mansur, Dâru’l-Kütübî’l-ilmîyye, Beyrut 1997.
- Yaltkaya, M. Şerefeddin : “Selçukîler Devri Mezahib”, **Türkiyat Mecmuası**, Matbaayı Amire, İstanbul 1925.
- Yaşaroğlu, Hasan : “Zeydiyye’nin İmamet Görüşü ve Diğer Bazı Mezheplerle İlişkileri”, **Gümüşhane Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, 2013/2, Cilt 2, Sayı 3, ss. 113-132.
- Yavuz, Yusuf Şevki : “Kelâm”, **DİA**, 2002, C.XXV, ss. 194-196.
- Yavuz, Yusuf Şevki : “İbn Fûrek”, **DİA**, 1999, C.XIX, ss. 495-498.
- Yavuz, Yusuf Şevki : “İbn Küllâb”, **DİA**, 1999, C.XX, ss. 156-157.
- Yavuz, Yusuf Şevki : “Tab‘-ı Kalb”, **DİA**, 2010, C.XXXIX, ss. 286-288.
- Yavuz, Yusuf Şevki : “Hidayet”, **DİA**, 1998, C.XVII, ss. 473-477.
- Yavuz, Yusuf Şevki : “Dalâlet”, **DİA**, 1993, C.VIII, ss. 429-430.
- Yavuz, Yusuf Şevki : “İhbat”, **DİA**, 2000, C.XXI, ss. 529-530.
- Yavuz, Yusuf Şevki : “Keramet”, **DİA**, 2002, C.XXV, ss. 268-270.
- Yavuz, Yusuf Şevki : “Haber-i Vâhid”, **DİA**, 1996, C.XIV, ss. 352-355.

- Yavuz, Yusuf Şevki : “Delâilü’n-nübüvve”, **DİA**, 1994, C.IX, ss. 115-117.
- Yavuz, Yusuf Şevki : “Akıl”, **DİA**, 1989, C.II, ss. 242-246.
- Yavuz, Yusuf Şevki : “İrâde”, **DİA**, 2000, C.XXII, ss. 379-380.
- Yavuz, Yusuf Şevki : “Peygamber”, **DİA**, 2007, C.XXXIV, ss. 257-262.
- Yavuz, Yusuf Şevki : “Sarfe”, **DİA**, 2009, C.XXXVI, ss. 140-141.
- Yazır, Elmalılı : **Hak Dîni Kur’an Dili**, Eser Neşriyat, İstanbul, ty.
- Muhammed Hamdi
- Yıldırım, Ömer Ali : “İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, sayı 10-2, yıl 2012, ss. 251-274.
- Yıldırım, Ramazan : **20. yy. İslâm Dünyasında Hilâfet Tartışmaları**, Anka yay., İstanbul 2004
- Yıldırım, Ramazan : **Mu‘tezile’nin Kelâmî Polemikleri –Hâkim el-Cüşemî Örneği-**, İşaret Yay., İstanbul 2016.
- Yıldırım, Ramazan : “Halku’l-Kur’ân Meselesinin Politik İstismarı”, **Milel ve Nihal Dergisi**, C. VIII, S. 1, İstanbul 2012, ss. 49-69.
- Yılmaz, Mustafa Selim : “Kelâm İlminde Mütevâtir Haberin Bilgi ve Delil Değeri”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt 18, Sayı 1, 2018, ss. 199-223.
- Yılmaz, Mustafa Selim : “İslâmî Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme”, **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, Cilt 3, Sayı 3, 2014 ss. 532-553.
- Yiğit, İsmail : “Kuteybe b. Müslim”, **DİA**, 2002, C.XXVI, ss. 490-491.
- Yurdağür, Metin : “Haşviyye”, **DİA**, 1997, C.XVI, ss. 426-427.

- Yurdagür, Metin : “Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf”, **DİA**, 1994, C.X, 330-332.
- Yurdagür, Metin : Haberî Sıfatları Anlama Metodu”, **Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, sayı 1, Kayseri 1983, ss. 249-264.
- Yüce, Nuri : “Zemahşerî (Hayatı ve Eserleri)”, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi**, İstanbul 1993, sayı 24, ss. 289-316.
- Yüce, Nuri : “Zemahşerî”, **İA**, C.XIII, ss. 510-512.
- Yücedoğru, Tevfik : “Tekvîn”, **DİA**, 2011, C.XL, ss. 388-390.
- Yüceer, İsa : “Kelâm Felsefe İlişkilerinde İlk Dönem”, **Kelâm Koordinasyonu Toplantısı II**, MÜİF yay. İstanbul, 1998, ss. 217-226.
- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin : **et-Tefsîr ve’l-müfessirîn**, Mektebetü Vehbe, Kahire, 2000.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed : **Tarihu’l-İslâm ve vefeyâtî’l-meşahiri ve’l-a’lâm**, thk: Beşşar Avvâd Ma’ruf, Daru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 2003.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed : **Siyer-i a’lâmi’n-nübelâ**, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed : **Kitâbü’l-Arş**, thk: Muhammed b. Halife et-Temîmî, el-Câmiatü’l-İslâmiyye, Medine 2003.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed : **Mizânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl**, thk: Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdülmevcut, Abdülfettah Ebû Sünne, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed : **el-‘İber fi haberi men gaber**, thk: Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, ty.

- Zemahşerî, Carullah : **Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fî vucûhi't-te'vîl**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995. (Bu eser dipnotta *Tefsîru'l-Keşşâf* olarak gösterilmiştir.)
- Zemahşerî, Carullah : **el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl**, trc: Muhammed Coşkun vd., ed: Murat Sülün, TYEK., İstanbul 2017. (Bu eser dipnotta *Keşşâf Tefsiri* olarak gösterilmiştir.)
- Zemahşerî, Carullah : **Rûûsu'l-mesâil beyne'l-hanefiyye ve's-şafiiyye**, tahk: Abdullah Nezir Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2007.
- Zemahşerî, Carullah : **Kitâbu'l-minhâc fî usûlü'd-dîn** tahk: Sabine Shmidtke, Beyrut 2007.
- Zemahşerî, Carullah : **el-Kıstas fî ilmi'l-aruz**, tahk: Farhreddin Kabave, Mektebetü'l-Maarif, Beyrut 1989.
- Zemahşerî, Carullah : **Rebüü'l-ebrâr ve nusûsu'l-ahbâr**, Müesseseti'l-A'lemî, Beyrut 1992.
- Zemahşerî, Carullah : **Dîvânü'z-Zemahşerî**, şerh: Fâtıma Yûsuf el-Haymî, Dâr-u Sadır, Beyrut 2008.
- Zemahşerî, Carullah : **Atvâku'z-Zeheb fî'l-Mevâız-ı ve'l-Hutab**, Matbaat-u Nuhbetü'l-Ahbâr, by., 1304.
- Zemahşerî, Carullah : **Makâmâtü'z-Zemahşerî**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Zemahşerî, Carullah : **Divânü Cârullah ez-Zemahşerî**, şerh: Fatıma Yusuf el-Haymî, Dâru Sâdır, Beyrut 2006.
- Zerzûr, Adnan : **el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecühü fî tefsîri'l-Kur'an**, Müessesetü'r-Risâle, Dımaşk 1971

- Zeynî, Muhammed : **Amr b. Ubeyd ve'l-usûli'l-hamse**, Dâru'l-Yakîn, Mısır 2010.
- Abdürrahim
- Zihni, Sait-Zihni, : **Tercüme-i Atvâki'z-zeheb fi'l-mevâiz ve'l-hutab**, Matbaa-i Amire, İstanbul 1290/1873.
- Mehmed
- Zirikli, Hayreddin : **Kamûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn**, Beyrut 2002.



ÖZGEÇMİŞ

1981’de Konya’da doğdu. İlköğrenimini 1990; ortaöğrenimini 1997 yılında Konya’da tamamladı. 2002 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirerek aynı yıl Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalında başladığı yüksek lisans eğitimini “Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâlesi ve Taşköprîzâde’nin *Risâle fi’l-Kazâ ve’l-Kader* adlı Eseri” başlıklı tezi ile Mayıs 2010’da bitirdi. 2012 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Kelâm bölümünde doktora eğitimine başladı. 2004 2017 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde İmam-Hatip olarak görev yaptı. 2017 yılından beri Adıyaman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Kelâm Anabilim Dalında araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Evli ve üç çocuk babasıdır.