



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Kelâm Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

ZEMAHŞERÎ'DE MUTEZİLE'NİN BEŞ TEMEL ESASI

Mahsum TAŞ

Diyarbakır 2016

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Kelâm Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

ZEMAHŞERÎ'DE MUTEZİLE'NİN BEŞ TEMEL ESASI

Mahsum TAŞ

Danışman
Prof. Dr. Yener ÖZTÜRK

Diyarbakır 2016

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “Zemahşeri’de Mutezile’nin Beş Temel Esası” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim sadece Dicle Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin ... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

.../.../.....

Mahsum TAŞ

KABUL VE ONAY

Mahsum TAŞ tarafından hazırlanan “Zemahşerî’de Mutezile’nin Beş Temel Esası” adındaki çalışma, 04/01/2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalında **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak oybirliği / oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Yener ÖZTÜRK (Başkan)

Doç. Dr. Mustafa YÜCE

Yrd. Doç. Dr. Nurullah KAYIŞOĞLU

ÖNSÖZ

İslamiyet, inanç esasları bakımından Allah tarafından gönderilen tüm dinlerin ortak adıdır. Bu yüce dinin müntesipleri arasında temel inanç esaslarında herhangi bir tartışma olmamış fakat bu esasların anlaşılması, yorumlanması ve hayata tatbik edilmesinde birtakım farklı düşünceler ortaya çıkabilmiştir. Bu farklı düşüncelerin sahiplerinin görüşlerini temellendirirken Kur'ân ve Sünnet'i temel referans kabul ettikleri yadsınamaz bir gerçektir. Fakat asıl sorun Kur'ân ve Sünnet'in nasıl anlaşılması gerektiği hususunda ortaya çıkmıştır. İlk dönemlerde inanç esaslarının anlaşılmasında fazla bir sorun yokken zamanın getirdiği birtakım soru ve sorunlar farklı görüşlerin oluşmasına neden olmuştur. Bunun sonucunda ilk kelamî tartışmaları başlatan Mutezile ve buna karşılık savunma yapan Ehl-i Sünnet ekolleri ortaya çıkmıştır.

Kelam ilminin kendine has disiplinlerinin yerleşmesinde önemli katkıları olan Mutezile, İslam tarihinde farklı görüşleri ile her zaman konuşulmuş ve tartışılmıştır. Özellikle inanç ilkeleri yönünden Usul-ü Hamse adıyla ortaya koydukları sistem Ehl-i Sünnet tarafından detaylı bir şekilde değerlendirilmiş ve ciddi bir kritiğe tabi tutulmuştur.

Bu cümleden olarak biz de zekâsı ve ilmi derinliği bakımından, Ehl-i Sünnet ulemasının dahi dikkatlerini çekmiş olan Zemahşerî'nin Usul-i Hamse hakkındaki düşüncelerinin üzerinde bir tez çalışması yapmayı uygun gördük. Bu çalışmayı yapmamızdaki amacımız Zemahşerî gibi bir zatın itikadî konularda Mutezile mezhebinin görüşlerini benimsemesinin gerekçelerini öğrenmektir.

Konumuzu ilmî bir yöntemle incelemeye gayret gösterdik. Çalışmamızın birinci dereceden kaynaklarını hiç şüphesiz Zemahşerî'nin kendi eserleri, özellikle de kelâm ilmi alanındaki *el-Minhâc fi Usûli'd-Dîn* adlı eseri oluşturmaktadır. İlgili âyetlerin yorumu için *el- Keşşâf* adlı tefsirine müracaat ettik. Mutezilî ekolün belli başlı temel kaynakları ve konumuzla ilgili gördüğümüz diğer kaynaklarla tezimizi şekillendirmeye çalıştık.

Çalışmamız, bir giriş, iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde kelimelerin ilminin tarihi seyri hakkında genel bilgiler sunmaya çalıştık. Takip eden birinci bölümde ise Zemahşerî'nin hayatı, eğitim süreci, eserleri ve ilmî kişiliği hakkında bilgi verdik. İkinci bölümde, Mutezile'nin oluşturduğu ve fikirlerine dayanak kabul ettiği Usul-ü Hamse'yi Zemahşerî'nin görüşleri çerçevesinde açıklamaya çalıştık.

Sonuç kısmında çalışmamız neticesinde edindiğimiz ve vardığımız sonuçları genel bir değerlendirme çerçevesinde sunmaya çalıştık.

Çalışmam esnasında bana yol gösteren ve desteklerini esirgemeyen saygıdeğer Danışman Hocam Prof. Dr. Yener ÖZTÜRK'e teşekkürü bir borç bilirim.

Gayret bizden tevfiğ Yüce Allah'tandır.

Mahsum TAŞ
Diyarbakır-2015

ÖZET

Zemahşerî'nin kelâmî görüşlerini en detaylı bir şekilde dile getirdiği eserleri, *el- Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil ve el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn* adlı eserleridir. Zemahşerî, kelâmî düşüncelerinin çoğunda Mutezilî kelâm ekolünün esaslarına bağlı kaldığı bir gerçektir. Bununla beraber o, bazı noktalarda farklı yaklaşımlar sergileyebilmiştir.

Kelâmî görüşlerinde Mutezile'den etkilenmesinin sonucu olarak Zemahşerî, iman esaslarını Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'îyyât şeklinde ayırdıkları gibi değil, Mutezile kelâmcıları gibi tevhid, adl, va'd ve vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker şeklinde beş esas halinde ortaya koyarak işlemiştir.

Zemahşerî, tevhid prensibinden hareket ederek, Allah'ın zatı dışında ezeli sıfatların kabulünün şirke sebep olacağını belirtmiş ve Kur'ân'ın da mahlûk olduğunu savunmuştur. Adâlet konusuyla ilgili olarak da, 'Allah'ın âhirette ceza veya sevap verebilmesi için, insanların fiillerini kendi iradeleriyle yapmış olmaları gerekir' görüşünü dile getirmiştir.

Va'd ve vaîd prensibi çerçevesinde, kâfirlere ve tevbe etmeyen büyük günah sahibi kimselere şefâat edilmeyeceğini ifade etmiştir. el-menzile beyne'l-menzileteyn konusunda, büyük günah işleyenin iman ile küfür arasında bulunan bir konuma sahip olduğunu vurgulamış, emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l- münker ilkesi meselesinde

ise, imamın (yöneticinin), bu ilkeye dayanılarak gerektiğinde kendisine karşı kuvvet kullanılıp azledilebileceği görüşünü benimsemiştir.

Anahtar Sözcükler

Zemahşerî, Usûl-i hamse, Mutezile, Kelâm, Ehl-i Sünnet, el-Keşşâf, el-Minhâc.



ABSTRACT

Zamakshari's theological view were handled in detail in his tafsir book named *al-Kashsaf*. It is a fact that in the most of his theological views he adhered to Mutazila Kalam Seckt's theological doctins. Nonetheless, he has been able to display different approaches in some spots.

As a result of the influencing from Mutazila's teology, Zamakshari, handled main topic faith like Mutazila's al-usul alkhamsa which are at-tawhîd (monptheism), al-ad'l (justice) Al-Wa'd wa al-Wa'id (promise an the warning), Al-Manzilah Bayna al-Manzilatayn (the intermediate position) and the enjoining of right and prohibition of wrong. He don't handled the like Ahl as-Sunnah theologians such as teology, semiyyat and prophethood.

Acting on the principle at tawhid, Zamakshari argued that being of opinion that there is arch adjectives exist besides God's essence leads to politheism and for that reason he argue that the Qur'an is created. As for the subject justice, he suggested that hereafter whether God punish or award man a prize is demand reque for him freedom of his actions.

In the frame of Al-Wa'd wa al-Wa'id he has expressed that there is no intercede for impenitent who working great sin and infidels. Concerning Al-Manzilah Bayna al-Manzilatayn, he stressed that one working great sin located between infidelity and faithfulness. According to "the enjoining of right and

prohibition of wrong” principle, he adopted opinions that caliph/imam could be dismissed by force when necessary.

Key Words

Zamakshari, al-Usul al-khamsah, Mutazila, Kalam, Ahl as-Sunnah, *al-Kashaf*, al-Minhac



İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
ÖNSÖZ.....	I
ÖZET.....	III
ABSTRACT	V
İÇİNDEKİLER	VII
KISALTMALAR.....	X
GİRİŞ.....	1
MUTEZİLE’NİN DOĞUŞUNU ETKİLEYEN SEBEPLER.....	1
A-MÜSLÜMANLAR ARASINDAKİ İHTİLAFLAR.....	6
B-YABANCI DİN VE KÜLTÜRLERİN ETKİSİ.....	9
C- FELSEFÎ TARTIŞMALAR.....	10

BİRİNCİ BÖLÜM

ZEMAŞERÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLER

1.1. ZEMAŞERÎ'NİN YAŞADIĞI ASRA KADAR KELÂM İLMÎ'NİN GEÇİRDİĞİ EVRELER	12
1.1.1 Müslüman Olmayan Gruplarla Mücadele Evresi	13
1.1.2. Kelâm İlminin Felsefî Yorumlarla Mezcedilme Devresi.....	15
1.1.3. Mantık İminin Kelâma Girmesi /Gazzâlî Dönemi	16
1.2. ZEMAŞERÎ'NİN YETİŞTİĞİ MUHİTE GENEL BİR BAKIŞ	17
1.2.1. Mâverâünnehir Bölgesi.....	17
1.2.3. Hârizm	21
1.2.4. Maveraünnehir’de Mutezile’nin Etkinliği	22
1.3. ZEMAŞERÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ.....	25
1.3.1. İsmi, Nesebi ve Lakabı	25
1.3.2. Ailesi.....	25
1.3.3. Doğumu	26
1.3.4. Hocaları ve Yetiştirdiği Talebeler.....	27
1.3.5. Zemaşerî’ye Ulemanın Bakışı.....	31
1.3.6. Eserleri.....	32

İKİNCİ BÖLÜM

ZEMAŞERÎ'DE USÛL-İ HAMSE

2. 1. TEVHİD.....	46
2. 1. 1. Allah’ın Zâtî Sıfatları.....	50
2. 1. 2. Allah’ın Fiilî Sıfatları ve Kur’an’ın Yaratılmışlığı	57
2. 1. 3. Allah’ın Haberi Sıfatları	61
2. 2. ADALET.....	68
2. 2. 1. Salâh ve Aslah Meselesi	71
2.2.2. Hüsün-Kubuh.....	76

2.2.3. İnsanın Kendi Fiillerindeki Rolü	81
2.4. Hayır ve Şer Meselesi	84
2. 3. VA'D VE VAİD	88
2. 3. 1. Cennet ve Cehennem	92
2. 3. 2. Şefaât	93
2. 3. 3. Kabir Azabı.....	96
2. 4. EL-MENZİLE BEYNE'L- MENZİLETEYN	99
2. 4. 1. İman ve Fısk kavramları	103
2. 4. 2. Mürtekib-i Kebîrenin Durumu.....	108
2. 5. EMR-İ Bİ'L-MA'RUF NEHY-İ ANİ'L-MUNKER.....	114
SONUÇ.....	121
KAYNAKÇA	125

KISALTMALAR

<i>a.g.e.</i>	Adı geçen eser
<i>a.g.m.</i>	Adı geçen makale
A Ü İ F	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
A Ü İ F D	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>b.</i>	Bin(Oğul)
<i>Bkz.</i>	Bakınız
<i>böl.</i>	Bölüm
<i>bs.</i>	Baskı, basım
<i>C.</i>	Cilt
<i>Çev.</i>	Çeviri
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB.	Diyanet İşleri Başkanlığı
D Ü İ F D	Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
H.	Hicrî
Haz.	Hazırlayan
H.z.	Hazreti
Krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphane
M.	Milâdî
Md.	Maddesi
Nşr.	Neşr eden
Ö.	tarihi
O M Ü İ F D	On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Str.	Satır
S.	Sayfa
S B E	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Terc.	Tercüme eden
Thk.	Tahkik eden
Trsz.	Tarihsiz
Vb.	Ve benzeri
Vd.	Ve diğeri, ve devamı
Vr.	Varak
Vs.	Ve saire
Yay.	Yayınları, yayınlanan

GİRİŞ

MUTEZİLE’NİN DOĞUŞUNU ETKİLEYEN SEBEPLER

Kelam ilminin oluşmasında en önemli zaman dilimi ilimlerin tedvîn edilmeye başlandığı hicrî II. Asırdır. Çünkü bu asırda Müslümanlar arasındaki görüş ayrılıkları artmış, özellikle siyasî ve itikadî nitelikli hareketler tarih sahnesine çıkmaya ve kurumsallaşmaya başlamıştır. Buna bağlı olarak daha sistemli, derinlikli ve daha kapsamlı tartışmalar yaşanmıştır.

Mutezile ekolünün oluşmaya başlaması ve yabancı kültürlerden yapılan tercümele sebebiyle başka fikir ve düşünceler de İslam âleminde yayılmaya başlamış ve yeni bir tartışma ortamı ortaya çıkmıştır. Bu dönemde, İslam’ın inanç esaslarını savunma konusunda eski yöntem ve temellendirmeler yetersiz kalmış, yeni yöntemlere, aklî ve felsefî temellendirmelere ihtiyaç duyulmuştur.¹

Kelam bilimi, II. Asırda Haricilik, Şiilik, Mürcie, Mutezile gibi mezheplerin ortaya çıkmasıyla yeni bir boyut kazanmıştır. Bu yeni mezheplere mensup kimseler sosyal hayatta tutunabilmek, taraftar kazanabilmek, kendi görüşlerini savunmak ve karşı oldukları görüşlerin yanlışlığını ispatlayabilmek amacıyla yoğun bir faaliyetin içine girmişlerdir. Özellikle aklı ön planda tutan âlimlerin çok ciddi faaliyetleri olmuştur.²

¹ Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, **Kelâm’a Giriş** (çev. Süleyman Akkuş), Değişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 60.

² Muhammed Hamza, **Neş’etu’l-Firaki’l-İslamiyye**, Dâru Kuteybe, Beyrût 2003, s. 121.

Bu dönemde kelâmî tartışmaların büyük günah meselesi etrafında yapıldığı bilinmektedir.³ Ayrıca İmamet, Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı, Allah'ın görülmesi meselesi, Allah'ın sıfatları ve yorumu, Kader ve benzeri meseleler en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. Bu aşamada ağırlıklı olarak bir Mutezilî Kelâm'ın varlığından söz edilebilmektedir.⁴

İslam Kelâm'ının oluşmasında ve gelişmesinde, ilk dönemlerde en fazla paya sahip olan ve İslâm akaidini Yunan felsefî fikirlerine dayanarak münakaşa eden, felsefeyi dine ilk sokanlar Mutezile fırkasıdır. Başka bir deyişle Mutezile mezhebi, İslam tarihinde, İslami meseleleri ele alıp tartışan ilk İslami ekollerden biridir. Bu mezhebin İslâmî kelâmın oluşumunda en büyük ve birincil katkısı olan ve Abbasîler döneminin belli bir evresinde devletin de resmi mezhebi olan ve dolayısıyla kelâm tarihinde önemli bir yeri olan bir ekoldür.⁵

Mutezile mezhebinin doğuşunu sağlayan iç ve dış faktörler vardır. Bu mezhebin doğuşunu ve gelişmesini felsefî cereyanlar, varlığın mahiyeti, cevher, araz, hareket, sükûn ve tercüme hareketi gibi sadece dış faktörlere bağlamak yanlış olacağı gibi, bunu mürtekeb-i kebîre, Allah'ın sıfatları, iradî fiiller, Kur'an'ın mahlûk oluşu, İslâm toplumu içinde siyasî ve itikâdî olaylar ve çekişmeler gibi sadece iç sebeplere bağlamak da yanlıştır.⁶

Dolayısıyla diyebiliriz ki islâmiyet'in diğer din, kültür ve medeniyetlerle karşılaşması ve kaynaşması, tercüme hareketleri ve felsefî cereyanların tesiri, yabancı din ve kültürlerin tesiri, ilâhî sıfatlar, Kur'an'ın yaratılmışlığı (Halku'l-Kur'an), hür irade ve kader, teşbih düşüncesi, sebeplilik düşüncesi gibi teolojik tartışmalar, İslâm toplumu içinde siyasî ve itikâdî olaylar ve çekişmeler ve anlamı kapalı olan bazı dinî metinlerin üzerinde ihtilâf ve anlaşmazlıklar gibi problemler

³ Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, **a. g. e.**, s. 67.

⁴ Reşid el-Bender, **Mezhebu'l-Mutezileti mine'l-Kelâm ile'l-Felsefe**, Dâru'n-Nubûğ, Beyrut 1994, s. 28.

⁵ Muhammed Immâra, **el-Mutezile ve Müşkiletu'l-Hurriyeti'l-İnsaniyye**, Dâru's-Şurûk, Beyrût 1988, s. 156.

⁶ Immâra, **a. g. e.**, s. 18-19.

kelâmî fırkaların doğuşuna etki yaptığı gibi Mutezile'nin doğuşuna ve gelişmesine de etkili olmuşlardır.⁷

Mutezile'nin, İslam düşüncesinde belirli prensip ve görüşlere sahip veya dini anlamda bir ekol olarak ortaya çıkış tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Bununla beraber, bu konuda İslami kaynaklardan elde edebildiğimiz bilgiye göre, bu kelâmî ekolun ilk defa Basra'da hicri ikinci yüzyılın başlarında, büyük günah işleyen kişi hakkında Hâricîler ile Mürcie'nin ileri sürdüğü görüşlere karşı Vâsıl b. Atâ (v. 131/748) ve Amr b. Ubeyd'in (v. 144/761) farklı bir teori ortaya koymalarıyla zuhur ettiğini söylemek mümkündür.⁸ Meşhur olan rivayete göre Vâsıl b. Ata'nın, büyük günah işleyen kimsenin durumu hakkında ders vermekte olan Hasan el-Basrî'nin(110/728) meclisinden ayrılmasıyla bu mezhebin oluşmasında ilk kıvılcım olmuştur.⁹

Kaynaklardan öğrendiğimize göre Hasen el-Basrî 110/728 tarihinde vefat etmiştir. Mutezile fırkasının kurucusu olan Vâsıl b. Ata ile Amr b. Ubeyd'in doğum tarihleri ise, 80/699 yılı olduğuna göre, böyle bir fikri harekete yirmi yaşından önce başlamış olmaları düşünülemez. Buna göre Mutezile'nin, bir dini sistem olarak hicrî ikinci yüzyılın başlarında, büyük bir ihtimalle hicrî 100-110, miladi 718-728 yılları arasında doğmuş olması gerekmektedir.¹⁰

Ebu'l-Kâsım el-Belhî (v. 319/900) mezhep ve kitap sahibi olan Mutezile ricalinin Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd ile başladığı açıklamasında bulunurken, Taşköprü zâde (v. 1030/1621) ve Zühdi Cârullah da 80/699 yılı civarında doğan Vâsıl ile Amr'ın yirmi yaşından önce Hasen-ı Basrî'nin meclisinden

⁷ Hasen Mahmûd eş-Şâfî, **a. g. e.**, s. 61.

⁸ Fahrüddin er-Râzî, **İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, Dâru's-Şurûk, Beyrût 2006, s. 34-38.

⁹ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdi'l-Kerîm eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2008, I, s. 62; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, **el-Farku Beyn'l-Firak**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1994, s. 27.

¹⁰ Kemal Işık, **Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, Ankara Üniversitesi Basım Evi, Ankara 1967, s.50; Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî el-Makrîzî, **el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr fî Zikri'l-Hitât ve'l-Asâr**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1418, IV, s.183.

uzaklaşmalarının zor olduğunu göz önünde bulundurarak Mutezile'nin onun ölümünden sonra ortaya çıkmış olabileceğini kaydetmektedirler.¹¹

Belhî'ye göre Vâsıl b. Ata'yı yetiştiren Muhammed b. Hanife'dir. Ona göre Vâsıl, İbnu'l-Hanefiyye'nin oğlu olan Ebu Haşim Abdullah ile birlikte Muhammed b. Hanefiyye'nin kâtipliğini yapmıştır. İbnu'l-Hanefiyye vefat edince de Vâsıl, uzun bir süre onun oğlunun yanında kalıp ona öğrencilik yapmaya devam etmiştir. Belhî şu rivayette bulunur: Ebu Hişam'dan babasının ilminden sorulunca, o şöyle dedi; "babamın ilmini öğrenmek istiyorsanız, Vâsıl b. Ata'nın üzerindeki etkisine bakın demiştir." Şebib b. Şeybe de şöyle der: "İbnu'l-Hanefiyye'nin öğrencileri arasında Amr b. Ubeyd'den daha üstün görmedim. Ona dediler ki; "Amr b. Ubeyd ne zaman İbnu'l-Hanefiyye'ye öğrencilik yaptı? O, şöyle dedi; Amr Vâsıl'ın, Vâsıl da İbnu'l-Hanefiyye'nin öğrencisidir". Kâdî Abdülcebâr da Vâsıl'ın Muhammed b. Hanefiyye'nin öğrencisi olduğuna kanaat getirir ve bu konuda Belhînin rivayetini benimser.¹²

Bununla beraber, Mutezile tarihini daha da ileriye götürerek Hz. Peygamber'e dayandırmak isteyen Mutezile bilginleri de vardır. Bu düşüncüyü savunanların başında İbnu'l-Murtazâ (v. 840/1437)¹³ gelmekte ve buna delil olarak da, Vâsıl'ın Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye (v. 81/700) tarafından yetiştirildiğini ve dolayısıyla i'tizâlî düşünceleri onlardan aldıklarını söyleyerek bu hareketin Hz. Ali vasıtasıyla Rasûlullah'a dayandığını ileri sürmektedir.¹⁴

Her ne kadar Ebu Bekir el-Harizmî (v. 383/993) de bu görüşü teyit eder gibi görünüyorsa da,¹⁵ aslında böyle bir görüşün doğruluk derecesi hususunda haklı olarak şüpheye düşmekten kendimizi alamıyoruz. Çünkü bu görüş kabul edildiği takdirde Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölüm tarihi ile Vâsıl'ın doğum tarihi

¹¹ Muhammed Hamza, **a. g. e.**, s. 121.

¹² Muhammed İbrahim el-Feyyûmî, **Tarihu'l-Firaki'l-İslâmiyye**, Dâru'l-Fikri'l-Arebî, Kahire 2006, IV, 139.

¹³ İbnu'l-Murtazâ, Zeydî mezhebine mensub bir bilgidir. Çoğu kelâm olmak üzere farklı alanlarda kırka yakın eser yazan İbnu'l-Murtazâ, diğer Zeydî âlimler gibi Mutezile ekoluna yakınlığıyla bilinmektedir.

¹⁴ Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ, **Tabakâtu'l-Mutezile**, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrût 1987, s.17; **Muhammed Immâra, a. g. e.**, s. 24.

¹⁵ Ebu Bekr Cemâlüddîn Muhammed b. Abbâs el-Harizmî, **Resâilu'l-Harizmî**, Matbatu Abdi'r-Rahman Rüşdü Bey, Kahire 1894, s. 50.

arasında çelişik bir durum ortaya çıkmaktadır. Bilindiği gibi Vâsıl, 80/699 yılında doğmuş, İbn el-Hanefiyye ise 81/700 ile 83/702 yılları arasında vefat etmiştir. Hatta bu tarihin 72/691 veya 73/692 olduğunu ileri sürenler de vardır.¹⁶

İşte tarihler arasındaki bu çelişik durum göz önüne alındığı takdirde, İbnu'l-Murtadâ'nın, Vâsıl'ın Kelam ilmini veya itizal fikrini İbn el-Hanefiyye'den aldığına dair sözünün doğru olmadığı gerçeği kendiliğinden ortaya çıkmış olur. Bununla beraber, daha sonra Şehristânî'nin de (v. 548/1 153) kaydettiği gibi¹⁷ mutlaka İbnu'l-Murtâza'nın görüşünün kabul edilmesi gerekiyorsa, Vâsıl'ın itizal fikrini bizzat İbnu'l-Hanefiyye'den değil, oğlu Ebu Haşim Abdullah'tan (v. 98/ 716-17) almış olması akla daha uygun gelmektedir.¹⁸

Ayrıca belirtmek gerekir ki Ebu'l-Kâsım el-Belhî ve Kâdî Abdülcebâr'a göre Muhammed b. Hanefiyye'nin oğlu Ebu Haşim ile Vâsıl arasındaki ilişki sadece hoca öğrenci ilişkisi değil aynı zamanda onların arasında akrabalık ilişkisi de vardır. Çünkü onlara göre Vâsıl, Ebu Haşim'in dayısıdır. Ancak biyografik eserler yazan hiçbir Ehl-i Sünnet buna işaret etmemiştir. Ebu'l-Ferac el- İsfahânî (v. 356/967)¹⁹ dahi Ebu Haşim'in annesinin adı "Ümeyme" adında bir hanım olduğunu ifade eder ve onun hayatını anlatır ancak Vâsıl ile bir akrabalığından söz etmemesi böyle bir akrabalığın olmadığına işarettir.²⁰

Bu rivayetleri Feyyûmî'nin önemli bulduğumuz şu kritiğiyle noktalamak istiyoruz: İster Ebu Haşim ile Vâsıl arasındaki akrabalık ilişkisini ele alan rivayetler olsun ister Muhammed b. Hanefiyye ile Vâsıl arasındaki öğrencilik-hocalık ilişkisini ele alan rivayetler, bunların tümü kasıtlı olarak uydurulduğu kanaati hakimdir. Çünkü Büveyhîler devleti hem Şia'yı he de Mutezileyi destekliyordu. Bu devletin vezirlerinden olan Sâhib b. Abbâd ile - başta Kâdi Abdülcebâr olmak üzere - o

¹⁶ Ebu'l-Abbâs şemsüddîn İbn Hallikân, **Vefiyyâtu'l-A'yân**, Dâru Sâdır, Beyrût 1968, III, s. 312.

¹⁷ Şehristânî, **a. g. e.** I, s. 49.

¹⁸ Kemal Işık, **a. g. e.** s. 51-52.

¹⁹ "Ebu'l-Ferac'in Şii olduğu rivayet edilmekteyse de çağdaşları İbnü'n- Nedim ile Ebü Nuaym el-İsfahânî, ayrıca kendisinden hadis rivayet eden Darekutnî, Ali er-Rezzaz ve İbn Düma gibi âlimler bu hususta herhangi bir şey söylemedikleri gibi bugüne ulaşan eserlerinde Şiiliğini gösterecek bir bilgiye de rastlanmamaktadır. Bu rivayet. Hatib el-Bağ dadî'nin Ebu'l- Ferac hakkında kullandığı "rivayeti çok olan" manasındaki "müttesîin" kelimesinin daha sonra yanlışlıkla Şii taraftarı anlamındaki "Müteşeyyiin" şeklinde okunmasından kaynaklanmış olmalıdır." (Hulusi Kılıç, "Ebu'l-Ferac", **DİA**, İstanbul 1994, X, 316.)

²⁰ Muhammed İbrahim el-Feyyûmî, **a. g. e.**, s. 140.

dönemde yaşayan Mutezile âlimleri arası çok iyi idi. Dolayısıyla bu ilişkiler daha da sıcak olsun diye Mutezile ile Şia'nın(Ehl-i Beyt) birbirleriyle olan yakın ilişkisini ele alan rivayetler uydurulmuştur.²¹

Mutezile'nin bu kısa ve hızlı tarihçesinden sonra kelâmî mezheplerin ilklerinden ve dini anlama ve yorumlamada akla büyük önem veren ve akli düşüncenin İslam kültür ve medeniyetinde yeşermesine oldukça katkıda bulunan bu ekolün doğuşunu etkileyen etkenlerin en önemlileri olarak gördüğümüz üç etkeni kısaca beyan etmeye çalışacağız.

A-MÜSLÜMANLAR ARASINDAKİ İHTİLAFLAR

Hz. Peygamber döneminde itikâdî sorunlar tartışma gündemine pek sokulmuyordu. Çünkü Müslümanlar itikâdî soruları bizzat Hz. Peygamber'in kendisine yönelterek sorunlarına çözüm arıyorlardı.

Rasûlullah, hastalığının şiddetlendiği bir sırada kâğıt ve kalem getirilip söyleyeceklerinin kaydedilmesini istemesi, Hz. Ömer'in de aralarında bulunduğu bazı sahâbilerin buna gerek olmadığını, Rasûlullah'ın, rahatsızlığının şiddetlenmesi yüzünden böyle bir talepte bulunduğunu, Allah'ın kitabı ve Peygamber'in sünnetinin kendilerine yeteceğini söylemesi, bazı sahabelerin ise aksi kanaat belirtip karşı çıkması ve bunun üzerine Resûl-i Ekrem'in, yanında tartışmalarını söyleyerek kendisini yalnız bırakmalarını bildirmesi gibi ufak bir tartışma olmuş ki kelâmî mezheplerin teşekkülünden sonra bu olay kaynaklarda farklı yorumlara sebep olmuştur.²²

Hz. Peygamberin vefatından sonra Müslümanlar arasında ilk ciddi ihtilaf, Müslümanların başına geçecek yani devletin başına siyasal önder olacak kişinin kim olacağıyla ilgili olmuştur. İslâm toplumu arasında Ensâr ve Muhacir gurupları tarafından, "Halife Ensâr'dan mı, yoksa Muhacirlerden mi seçilmelidir?" şeklinde hilâfet tartışmaları yapılmış hatta Benî Saîde çardağında Hazrec kabilesinin reisi Sa'd b. Ubâde'ye biat etmek üzere toplanmışlardı. Durumdan haberdar olan Hz. Ebû

²¹ Feyyûmî, a. g. e., s. 141.

²² Reşid el-Bender, a. g. e., s. 18.

Bekir, Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın toplantıya gelmesiyle olayın seyri değişmiş, neticede Ebû Bekir'e biat edilmiştir. Görüşmelere katılmayan Hz. Ali - gecikmeli de olsa- başta olmak üzere Hâşimîler de Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin meşruluğunu onaylamıştır. Daha sonra bu tartışmalar, bir türlü dinmeyecek birtakım dinî-siyasî ihtilâfların baş göstermesine ve çekişmelerin yaşanmasına zemin hazırlamıştır.²³

Müslümanlar halifede bulunması gereken özelliklerden daha çok halifenin kimden olması gerektiği hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Müslümanlar bu ilk ve ciddi sorunu, sahip oldukları siyasal, kültürel, tecrübeler, kabilevî gelenekler, sosyal ve zihinsel birikimlerinin yanı sıra, Hz. Peygamber hayatta iken Müslümanların dini-dünyevi işlerini yürüten kişileri kendi aralarında değerlendirerek aşmaya çalışmışlardır. Bu engel aşıldıktan sonra ilk iki halife döneminde Müslümanlar arasında ciddi ihtilaflar olmamış ve sükûnet hâkim olmuştur.²⁴

Hz. Peygamber ve onu takip eden iki halife devrinde Müslümanlar arasında hüküm sürmekte olan sükûnet, birlik ve beraberlik Üçüncü Halife Hz. Osman b. Affân'ın müdafaasız, muhakemesiz ve haksız bir şekilde şehit edilmesiyle sona erdi. Onun hilâfet devresi, h. 23-29 ve 30-35 yılları arasında olmak üzere iki kısma ayrılır ki, birbirine eşit olan bu iki devreden birincisini teşkil eden ilk altı yıllık süreye “sorunsuz ve birlik” dönemi, diğer altı yıllık ise “fitne ve karışıklık” devresi olarak adlandırılır.²⁵

Fitne ve karışıklık devresi diye adlandırılan devrede Hz. Osman'ın, yönetimini beğenmeyen Müslümanlarca şehit edilmesinden sonra halife olan Hz. Ali ile O'nun hilafetine karşı çıkanlar arasında önce Cemel (36/656) daha sonra ise Sıffin (37/657) savaşları olmuş, Müslümanlar arasında yaşanan bu iç savaşlar sonrası birçok Müslüman ölmüştür. Bu, İslâm toplumu içerisinde daha önce benzeri olmayan bir durumdur. Dolayısıyla bu iki savaş, İslâm toplumunda çözümü zor olan bir tartışmayı başlatmıştı. Nitekim Kuran-ı Kerim bir Müslüman'ı öldürmenin büyük günah olduğunu bildirmekteydi: “*Bundan dolayı İsrailoğullarına (Kitap'ta) şunu*

²³ Reşid el-Bender, **a. g. e.**, s. 18.

²⁴ Reşid el-Bender, **a. g. e.**, s. 17.

²⁵ Kemal Işık, **a. g. e.**, s. 29.

yazdık: “Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini yaşatırsa, sanki bütün insanları yaşatmıştır.”²⁶

Bu ve benzeri ayetler ortadayken, Müslümanların birbirlerini öldürmeleri nasıl açıklanabilirdi? öldürenle öldürülenin hükmü belli olduğuna göre bu savaşlarda öldüren ve öldürülen Müslümanlar için de aynı hükümler geçerli olacak mı? Büyük günahla iman bir arada bulunabilir mi? gibi konular Müslümanların gündemine girmiştir. İşte bütün bunlar, Müslümanları içinden kolayca çıkamayacakları iman tartışmalarının içine soktu. Hakem olayından sonra ortaya çıkan Hâricîler, “hüküm Allah’ındır” sloganını dillendirerek, önce hakem olayına razı olan Hz. Ali ve arkadaşlarını, daha sonra da kendilerinden olmayan tüm Müslümanları büyük günah işlemekle suçlayıp küfre girdiklerini ileri sürmeleri sorunu daha da derinleştirmiştir.²⁷

Hâricîlerin görüşüne tepki olarak doğan Mürcie fırkası ise, amelin imandan bir parça olmadığını; dolayısıyla büyük günah işlemenin imana bir zarar vermeyeceğini belirterek Hâricîlerin bu görüşlerini reddettiler. Aynı zamanda Mürcîî âlimler, büyük günah işleyenin durumunu kıyamete erteleyip bu dünyada onlar hakkında cennetlik ya da cehennemlik hükmünün verilmemesi ve Allah’tan ümit kesilmemesi gerektiğini de ileri sürmüşlerdir.²⁸

Hâricîlerin ve Mürcie’nin görüşlerini aşırı bulan Mutezile ise, Hâricîler gibi ameli imanın bir parçası kabul etmelerine rağmen, bu konuda daha değişik bir görüşü benimsediler. Onlara göre büyük günah işleyen kişi, ne Mürcie’nin ileri sürdüğü gibi tam mümin ne de Hâricîlerin iddia ettiği gibi kâfirdir. Böyle bir kimse, bu iki durum arasında bir yerdedir “el-menzile beynene’l-menzileteyn”.²⁹ Bu durumda olan kişiye

²⁶ Mâide (5), 32.

²⁷ Şehristânî, **a. g. e.**, I, s.136; Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâ’îl el-Eş’arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût, 1995, I, s. 141.

²⁸ Şehristânî, **a. g. e.** s. 162.

²⁹ Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, **Bahru'l-Kelâm** (çev. Ramazan Biçer), Gelenek Yayınları, İstanbul 2010, s.111; Şehristânî, **a. g. e.**, s. 61; Watt W. Montgomery, **İslâm Felsefesi ve Kelâmî** (çev. Süleyman Ateş), Pınar Yayınları, İstanbul 2004, s. 96.

“fasık” denir. Fasık, günahından pişman olup tevbe ederse imanına döner, tevbe etmeden ölürse azap görecektir ve devamlı cehennemde kalacaktır.³⁰

İşte Müslüman gruplar arasındaki bu ve benzeri iç ihtilâflar, kelâm ilminin doğuşunda etkili olan dâhilî nedenlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

B-YABANCI DİN VE KÜLTÜRLERİN ETKİSİ

Mutezile'nin ortaya çıkışını iç amillerin yanında İran dinleri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Yunan felsefesi gibi dış etkenlerle açıklayan ilim adamları da vardır. Bu konuda Abdülkâhir el-Bağdâdî (v. 429/1037)³¹ ve İbn Hazm (v. 456/1064) eski İran düşüncesinin, İbn Kuteybe (v. 276/889), Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071) ve İbnu'l-Esîr (v. 637/1239) ilk temsilcilerinin Yahudi oluşunun, H. A. Wolfson, Karâîlik ile Mutezile arasındaki benzerliği örnek göstererek Yahudiliğin, Mcdonald, T. J. de Boer, Thomas Hunter Weir, Joel L Kramer Hıristiyanlığın, De Lacy O'leary ve Reynold A. Nicholson Yunan felsefesinin etkisini ileri sürmüşlerdir.³²

Sosyolojik açıdan kültürler ve medeniyetler arası temas, etkileşim ve fikrî alışverişler (teâtileri) kaçınılmaz bir olgudur. Bu yüzden, güçlü ve üstün bir kültür konumundaki İslâm kültürü, siyasal ve askerî açıdan diğer kültürleri etkisi altına alırken, şu ya da bu şekilde, alt ve zayıf kültürlerden etkilenmiştir. Ne var ki bu etki, itikâdî problemlerin doğuşunun tek ve en önemli sâiki değil, problemlerin su yüzüne çıkışını çabuklaştıran bir sebep olmuştur, demek mümkündür.³³

Hız. Peygamber döneminden itibaren yayılmaya başlayan İslâm dini Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsîler tarafından da benimsenmiştir. İhtida hareketlerine, fetih faaliyetlerine ve siyasî hâkimiyete bağlı olarak İslâmiyet Suriye, Filistin, Irak, Mısır ve Kuzey Afrika, Endülüs, İran, Horasan, Türkistan, Kafkaslar ve Hindistan'a kadar geniş bir sahaya ulaşmış; bu süreç içinde birçok farklı din mensubu İslâmiyet'i benimsemiştir. Eski inançlarını bırakıp İslâm'a giren insanların bir kısmı yeni dinin

³⁰ Şehristânî, **a. g. e.** s. 62; Watt W. Montgomery, **a. g. e.**, s. 96; Nureeddin Ahmed b. Muhammed es-Sâbûnî, **el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn** (ter. Bekir Topaloğlu), DİB Yayınları, Ankara 2000, s. 80.

³¹ Bağdâdî, **a. g. e.** s. 134.

³² Fethi Kerim Kazanç, “*Klasik Kalami Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler*”, **Ö M Ü İ F Dergisi**, Samsun 2007, Sayı: 24-25, s. 199.

³³ Kazanç, **a. g. m.**, s. 199.

temel esaslarını kısa zamanda kabul ederken bir kısmı bunu uzun bir zamana kadara özümseyememeleri, bazıları da gerçekten inanmadığı halde inanmış gibi görünerek intikam almak için çeşitli hesaplar içine girmiştir. İslâm'ı benimseyenler de yeni inanç ve düşüncelerini eski inanç ve geleneklerinin etkisinde kalarak oluşturmaya çalışmış, sonuçta bu sebepler de bazı fırkaların oluşmasına yol açmıştır.³⁴

Özetle diyebiliriz ki Mutezilî fikirlerin ortaya çıkışında birbirine paralel olarak yukarıdaki iki faktör de etkili olmuştur.

C- FELSEFÎ TARTIŞMALAR

Abbasiler Döneminde başlayan eski Yunan, Hint ve İran felsefesinin Arapçaya tercüme faaliyetleri, felsefenin ve problemlerinin Müslümanlar arasında yayılmasını ve İslâm itikadı ile bağdaşmayan görüş ve fikirlerle mücadelede felsefi metotların kullanılmasını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla yabancı din ve kültürlerden aktarılan ve İslâmi olduğu zannedilen fikirlere karşı Müslümanları korumak, İslâm itikadını zararlı inanç ve akımların etkisinden kurtarmak ve tartışılan konularda İslâm'ın görüşünü açıklamak gibi zaruretler kelam ilminin ve dolayısıyla ilk İslami kelâm ekolu olan Mutezile'nin doğuşuna sebep olmuştur.³⁵

Bu çerçevede Ebû Zehra'nın önemli bulduğumuz aşağıdaki değerlendirmesine yer vermek istiyoruz:

Bu dönemde Mutezilî âlimler Yunan felsefesine çok ilgi göstermişlerdir. Bu ilginin sebebi İslâm'ı savunmak ve Müslümanları felsefî tartışmaların yol açacağı yanlış düşüncelerden korumak idi. Fakat zamanla Felsefeyle ilgilenmek onların esas meşguliyeti haline dönüşmüş, aşırı hayranlık duydukları Yunan felsefesinin tesiriyle i'tikadî konularda akla sınırsız yetki verip akılla çelişik gördükleri nakilleri akıl ışığında tevile gitmişleridir. Akla verilen bu aşırı güven hedeflerini saptırmış ve nassla çelişen görüşleri savunma durumunda kalmalarına sebep olmuştur.³⁶

³⁴ Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, **a. g. e.**, s. 61.

³⁵ Reşid el-Bender, **a. g. e.**, s. 20.

³⁶ Muhammed Ebu Zehra, **Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-Siyaseti ve'l-Akaidi ve Tarihi'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire (trs.), s. 133.

Ancak belirtmek gerekir ki varlığın mahiyeti, cevher, araz, hareket, sükûn gibi felsefî meselelere dalan Mutezile bilginleri bu felsefî görüşleri aynen benimseyip taklit etmemiş, gerektiğinde cevaplama, dönüştürme, yeniden inşa etme ve reddetme yöntemlerini de kullanmışlardır.³⁷

Mutezile ekolu tartışma tecrübeleri ve elde ettikleri güç ile Abbasi halifelerinden özellikle Me'mun ve Mu'tasım devirlerinde iktidarı da arkalarına alarak Kur'an-ı Kerimin yaratılmış olduğu anlayışını zorla kabul ettirmeye çabalamışlardır. Birçok âlim eziyet görmüş ve bu dönem İslam tarihinde "Mihne Dönemi" olarak isimlendirilmiştir. Daha sonra Abbasi Halifesi Mütevekkil Mutezileyi devlet çevresinden uzaklaştırmış Onlarla Kur'an ve Sünnet'i öne çıkaran fıkıh ve hadis âlimleri ile mücadele etmeye çalışmıştır. Zamanla Mutezile akımı fikir bazında devam etse dahi ekol olarak etkisini yitirmiştir.³⁸

³⁷ Ebu zehra, **a. g. e.**, s. 133.

³⁸ Muhammed Ebu Zehra, **a. g. e.**, s. 133.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZEMAŞERÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLER

1.1. ZEMAŞERÎ'NİN YAŞADIĞI ASRA KADAR KELÂM İLMİ'NİN GEÇİRDİĞİ EVRELER

Kelâm, Müslümanlar tarafından kurulan ve geliştirilen özgün bir ilimdir.³⁹ Müslümanlar kelim ilmini kurmakla felsefeden ayrı, orijinal bir felsefi disiplin meydana getirmişlerdir.⁴⁰ Kelâm ilmi çeşitli evrelerden geçerek günümüze ulaşıncaya kadar gerek konu gerekse metot bakımından birtakım değişikliklere uğramıştır. Nitekim Kelâm'ın hem konusuna, hem gayesine ve hem de yöntemine göre çeşitli şekillerde tanımlanmış olması bu ilmî disiplinin mutlak bir yapıda olmadığını göstermektedir.⁴¹

Kelâm ilmi başlangıçtan itibaren- son dönemlerini istisna edilirse- değişime açık dinamik bir yapıya sahip olmuştur. Ortaya çıkış ve gelişmesinde dini nasrlara dayanmış olması, bu disiplinin geliştirilmeye kapalı ve mutlak bir yapıya sahip olduğunu göstermez.⁴²

³⁹ Immâra, a. g. e. s. 19.

⁴⁰ Bkz. Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, **el- Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût (trsz.) s. 8.

⁴¹ Sadüddîn Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, **Şerhü'l-Makâsıd**, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût 2001, III, s. 27-41; Emrullah Yüksel, **Sistematik Kelâm**, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 15; Hasen Mahmûd eş-Şâfiî, a. g. e. s. 21.

⁴² Bkz. Şerafettin Gölcük, **Kelâm Tarihi**, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2012, s. 329.

İnançla ilgili problemlere cevap verme iddiasında bulunan bir ilmin böyle evrelerden geçmesi gayet tabiidir. Çünkü toplum her konuda olduğu gibi inançla ilgili problemlerde de değişken bir yapıya sahiptir. Bu nedenle Kelâm ilmi değişen topluma paralel olarak değişikliğe uğramıştır. O, hiçbir dönemde İslam inancına yönelik saldırılara karşı sessiz kalmamış değişen dünya şartları karşısında sahip olması gereken tavrı daima sürdürmüştür. Bu nedenledir ki İslam âlimleri değişen toplum yapısına uygun olarak kelâm ilminin de gelişmesi ve fonksiyonunu icrâ etmesi amacıyla sürekli katkı ve uğraş içinde olmuşlardır. Kendine özgü sorunları ve yine kendine özgü yöntemleri bulunan bu disiplin, tamamen Müslümanların içinde bulunduğu koşullara ve ihtiyaçlara göre şekillenmiştir.⁴³

Kelâm ilminin geçirdiği evreler genel olarak üç başlık altında ele alınmıştır. Şimdi sırayla bu dönemler hakkında ana hatlarıyla bilgi sunmaya çalışacağız.⁴⁴

1.1.1 Müslüman Olmayan Gruplarla Mücadele Evresi

Kelâm ilmi, başlangıçta Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarını konu edinmiştir. Çünkü bu dönemde Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları her şeyden önce gelmekte ve daha büyük önem arz etmekteydi. Daha sonraları felsefenin islam düşüncesine girmesiyle ve yaygınlaşmasıyla birlikte, akla dayalı yorumlar ön plana çıkmaya başlamıştır. Buna paralel olarak kelâm ilminin hem konusu hem yöntemi hem de gayesi yeni bir boyut kazanmıştır. Bu evre, İslam topraklarının fetihlerle genişlemesi sonucu ortaya çıkmıştır. Fethedilen toprakların sahipleri Yahudilik, Hıristiyanlık, Zerdüştlük, Brahmanlık, Sâbilik gibi din ve inançlara mensup idiler. Bu din mensupları İslâm'ın gelmesiyle bu yeni dini kabul ettiler. Daha sonra bunlar arasından -özellikle bu dinlerin âlimlerinde- sapmalar meydana gelmiş ve eski dinlerine ait inançları ortaya atarak savunmaya başlamış ve bunun sonucunda ortaya çıkan fırkalarla fikrî alanda mücadele ve onları tekrar Kur'an ve Sünnet zeminine çekme çabaları ortaya konularak kelâm ilminin doğuşuna neden olmuştur.⁴⁵

⁴³ Gölcük, **a. g. e.**, s. 329.

⁴⁴ Bkz. Sadüddîn Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye** (ter. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2010, s. 81.

⁴⁵ Bkz. Feyyûmî, **a. g. e.**, IV, 189.

Bu dönemde Mutezile ekolü oluşmaya başlamış ve bu sapmalara karşı mücadele edenlerin başında bulunuyordu. Her şeyi nakil ile çözmeye çalışan ve nasslara büyük bir teslimiyetle bağlı bulunan selef âlimleri'nin aksine Mutezilî grup başlangıçta iyi niyetle ve bu sapık fırkaları iknâ' amacıyla "Kelâm Metodu" olarak isimlendirdiği bir metotla akâid meselelerini izah ederken nassın yanında akla önem verip, teâruzları anında ise nassı yorumlayan ve aklın hakemliğini kabul ederek bu mücadeleyi sürdürmüştür.⁴⁶ Bu nedenle Mutezile fırkası Kelâm ilminin kurucuları olarak kabul edilmektedir. Bu dönemde Mutezile bilginleri çevre inanç ve kültürlerle karşı İslam'ı savunma gibi bir görev üstlendiler. Mutezilî temsilcilerin hem İslam'ın egemen olduğu yerlerde hem de çevre bölgelerde, bir yandan Kur'an'a açıklama diğer yandan İslam'ı çevre inanç ve kültürlerle karşı savunma faaliyetlerini etkin bir şekilde yürüttükleri görülmektedir. Onların bir taraftan Kur'an'ın ilkelerini açıklama ve yorumlamaya dayalı bir yöntem, diğer cihetten de İslam'ı savunmaya dayalı bir yöntem olmak üzere iki temel yöntemi izledikleri bilinmektedir. Tarihi kaynaklarda zikredilen ancak bizlere kadar ulaşmayan Mutezilî "reddiyeler" buna işaret etmektedir.⁴⁷

Buradan hareketle İbn Küllâb el-Basrî (v. 240/854) ile el-Hâris el-Muhasibî (v. 243/857) Mutezile fırkasının şöhret ve rağbet bulduğu, Ahmed b. Hanbel (v. 241/855) gibi âlimlerin ezaya uğradığı bir zamanda, Mutezile ve Cehemiyeye taifelerinin görüşlerine karşı mücâdele etmişlerdir. Bu hareketleriyle de Ehl-i Sünnet kelâmının doğuşu için gerekli zeminin hazırlanmasına önyak olmuşlardır.⁴⁸

Hicrî dördüncü asrın başlarında Mutezileden ayrılan⁴⁹ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (v. 324/936) kendine has bir metodoloji geliştirerek Selefiyye ile Mutezile arasında fakat Selefiyye'ye daha yakın bir hareket çizgisi takip etmiştir.⁵⁰

Eş'arî'nin tesis ettiği Kelâm ilmine paralel bir şekilde bir cereyan da Mâverâünnehirde, Ebu Mansur el-Mâturîdî (v. 333/944) tarafından savunulmuş ve kelâm metodunu kullanarak ehl-i bid'at fırkalarıyla mücâdele edilmiştir. Eş'arî gibi,

⁴⁶ Bkz. Feyyûmî, a. g. e., IV, 189.

⁴⁷ Bkz. Feyyûmî, a. g. e., IV, 59.

⁴⁸ Ömer Nasuhi Bilmen, **Muvazzah İlm-i Kelâm**, Ravza Yayınları, İstanbul 2013, s.17.

⁴⁹ Şehristânî, a. g. e., I, s. 44

⁵⁰ İsmail Hakkı İzmirli, **Yeni İlm-i Kelâm**, Ankara Okulu Yayınları, İstanbul 2013, II, 109.

Mâtürîdî de Mutezile ile Selefiyye arasında yer almasına karşılık, Mutezile'ye daha yakın bir çizgi takip etmiştir.⁵¹

Buna göre, bu dönemin kendine has, ayırıcı özelliklerini özetlersek bu dönemde;

-Kelâm ilmi konu olarak Allah'ın zat ve sıfatlarıyla sınırlandırılmıştır.

-Muhatap olarak ehl-i bid'at fırkalar ele alınmıştır.

-Mantık ve felsefe ile meşgul olunmamıştır.

1.1.2. Kelâm İlminin Felsefî Yorumlarla Mezcedilme Devresi

Beşinci asra kadar özünde sade bir İslâmî ilim olarak kalan kelam, ilk defa bu dönemde felsefe ile tanışmış ve Yunanî unsurlarla temas haline geçmiştir. Emeviler döneminde (h. 41-133/m. 661-750) başlayıp, Abbasi halifelerinden Harun Reşid (v. 193/809) dönemlerinde kemâle eren “Tercüme Hareketi” neticesinde İslâm âleminde Ya'kub el-Kindî (v. 252/866) Ebu Nasr el-Fârâbî (v. 339/950) ve İbn Sinâ (v. 428/1057) gibi filozoflar ortaya çıkmıştır.⁵²

Din ve felsefeyi uzlaştırmak için çaba gösteren bu filozoflar, aynı zamanda İslâm inanç sistemini ilgilendiren konularda da görüş beyan etmişlerdir. Özellikle Kindî ve Fârâbî, bir nevi Yunan felsefe'sinin İslâm dinine uyarlamasını yapma gayretlerinden dolayı, Kelâmdan felsefeye geçiş döneminin ilk mümessilleri olarak sayılmışlardır.

Teftâzânî kelâm ilminin felsefî yorumlarla iç içe girip tanınmayacak duruma gelişini şöyle izah eder:

Felsefî eserler Arapçaya nakledilip Müslümanlar onlara dalınca âlimler, şeriata ters düşen konularda filozofları reddetmeye başladılar. Bunun neticesinde maksatları iyice kavrayıp iptal etmek için birçok felsefî meseleleri kelâma karıştırdılar. Bu durum onları, felsefenin tabiiyyât ve ilahiyât (fizik ve metafizik)

⁵¹ Watt W. Montgomery, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, (Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı), Şa-to İlahiyât, İstanbul 2001, s.387.

⁵² Bkz. Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 83.

kısımlarının büyük bir bölümünü kelâm ilmine ithal etmeye sürükledi. Daha sonra riyazî (Matematik) ilimlere de daldılar. Öyle ki, kelâm “Sem’iyyât” bahsini ihtiva etmezse, hemen hemen felsefeden ayırt edilemez ve seçilemez hale geldi.⁵³

1.1.3. Mantık İminin Kelâma Girmesi /Gazzâlî Dönemi

Kelâm ilmi, Gazzâlî (v. 505/1111) ile birlikte üçüncü aşamaya girmiştir. Bu dönemden itibaren Kelâm ilmi, Mütakaddimûn ve Muteahhirûn şeklinde bir ayrıma neden olacak kadar etkilenme sürecine girmiştir.⁵⁴ Gazzâlî’ye göre Mantık ilmi, bütün teorik ilimler için, özellikle de her türlü sapmayı ve şüpheleri gidermeyi hedefleyen Kelâm ilmi için zorunludur. Gazzâlî’nin Felsefe yerine Mantık lehine ortaya koyduğu tutumla birlikte mantık, düşünceyi sağlam temellere dayandırmanın, kesin bilgilere ulaşmanın vazgeçilmez ölçütü olmuştur. Mantığın yaygınlaşması ve mütakellimlerin bu ilmi kullanmaya başlamaları ile birlikte yeni bir yöntem doğmuştur. Buna teknik bir ifadeyle “Muteahhirûn Yöntemi” de denebilir. Ancak sanıldığı aksine Gazzâlî, felsefenin kendisini değil, filozofları hedef alır; nitekim iki kitabına da “Felsefe” değil de “Felasife /Filozoflar” adını koymasına buna işaret eder.⁵⁵ Bu anlamda Gazzâlî’nin İslâm dünyasında aklı ve ilmi faaliyetleri bu etkili saldırıyla kesintiye uğrattığı özgür düşüncenin yolunu tıkadığı iddiası yazık ki eksik gözlemlere dayanan yanlış bir değerlendirmedir ve bu iddia gerçeği ifade etmez.⁵⁶

⁵³ Teftâzânî, **Şerhu’l-Akâid**, s. 83; Bkz. Ebû Hamid el-Gazzalî, **Filozofların Tutarsızlığı** (ter. Mamut Kaya- Hüseyin Sarioğlu), Kulasik, 2012 İstanbul, s. 4-8.

⁵⁴ Gazzalî, **a. g. e.**, s. 4-8.

⁵⁵ Ali Bulaç, **İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy-Akıl ilişkisi**, Çıra Yayınları, İstanbul 2006, s. 197.

⁵⁶ Prof. Dr. Yener Öztürkün “Kur’an Perspektifinde Kozalite Problemi” adlı eserin bir dip notunda konuyla ilgili önemli bulduğumuz bir izahını buraya almayı uygun görüyoruz o şöyle der: “Burada Gazzalî’nin şahsında tashih edilmesi gerektiğine inandığımız bir nokta üzerinde durmak istiyoruz. İddia edilmektedir ki, Gazzalî sonrası gerek pozitif ilimlerde gerekse İslâmî ilimlerde bir duraksama olmuştur. Doğrusu böyle bir iddianın haklılık payının olduğuna biz de katılmaktayız. Gazzalî sonrası gerek felsefî gerekse dinî ilimlerde bir gerilemenin olduğu bir vakıadır. Ancak, burada ihmalî bulunanlar kimlerdir, onun da çok iyi tesbit edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bilindiği gibi, Gazzalî’nin yaşadığı dönem İslâm filozoflarının popülaritesinin yüksek olduğu bir dönemdir. Söz konusu filozofların ünü hem pozitif ilimler alanındaki çalışmalarından hem de ilahiyata dair serdetmiş oldukları görüşlerinden kaynaklanmaktaydı. Gazzalî işte böyle bir dönemde gördüğü lüzum üzerine bu zatları perspektifine aldı. Filozofların ilahiyat konusundaki fikirlerinin birçoğunun Kur’an öğretileriyle uzlaştırılabilmesinin mümkün olmadığı kanaatine ulaşan Gazzalî, onların görüşlerinin kritiği için müstakil eserler kaleme aldı. Yazdıklarına dikkatle bakıldığında o, filozofları tenkite tabi tutarken, onların tıp vb. konularındaki çalışmalarını hedef almış değildi. O, filozofların bu alanda vermiş oldukları bilgileri doğrulukları nisbetinde kabullenmesi ve onlardan yararlanılması taraftarıydı. Burada Gazzalî’nin kritiğe tabi tuttuğu asıl

1.2. ZEMAHŞERÎ'NİN YETİŞTİĞİ MUHİTE GENEL BİR BAKIŞ

Zemahşerî, Selçuklu sultanlarından Melikşâh (v. 485/1092) ile onun meşhur veziri Nizâmu'l-Mülk (v. 485/1092) zamanında dünyaya gelmiş. Bu devir ilim ve edebiyatın en yüksek merhalesine ulaştığı bir dönemdir. Zemahşerî, böyle hareketli bir ilim muhitinde doğması elbette onu ilim peşinde koşmaya sevk etmiştir.

Hiç şüphesiz bir insanı değerlendirirken yetiştiği çevrenin kültürel ve sosyal yapısından soyutlayarak değerlendirmeye kalkışmak doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü insan doğup büyüdüğü çevrede yaşar, tecrübe edinir, şekillenir ve belli bir olgunluğa erişir. İnsanlar bu faktörlerden etkilendiği gibi disiplinlerin de çevrenin sosyo-kültürel yapısından etkilenmemesi düşünülemez. Dolayısıyla Zemahşerî'nin de içinde yaşadığı çevrenin problemlerinden, gündemi belirleyen konu ve olaylardan etkilenmemiş olması düşünülemez. Bu nedenle Zemahşerî'nin doğup büyüdüğü ortamın değişik yönleriyle ortaya konulmasının onun görüşüne yön veren faktörlerin daha kolay anlaşılmasını sağlayacağı düşüncesindeyiz.

1.2.1. Mâverâünnehir Bölgesi

Mâverâünnehir (ماوراء النهر), Ceyhun Nehri'nin kuzey ve doğusunda kalan ve Orta Asya'da Seyhun/Siri Derya ve Ceyhun/Âmu Derya nehirlerinin havzasında bulunan bölgeye, İslam tarihçi ve coğrafyacılarının verdiği isimdir. Orta Asya'ya

konu dini sahaydı ve o bu konuda bazı endişeler taşımaktaydı: çoğunluğu teşkil eden avam, - pozitif ilimler sahasında parlak bir şöhret yakalamış olan- filozofların şöhretlerinin tesirinde kalarak onların dini konulardaki delillerine de hayran kalıp hüsn-ü zan besleyebilirlerdi. İşte bu ve benzeri sebeplerle Gazzalî dinin ilgili gerçeklerini mukayeseli olarak yeniden yorumlamaya çalışır. Neticede, dönemin önemli bir ilim mahfili olan Nizamiye medreselerinde yüksek bir mevkide bulunan Gazzalî'nin bu alandaki eserleri halk tarafından büyük bir rağbet gördü. Ancak bu rağbet ilimler adına bir duraksamaya da sebebiyet verdi. Şöyle ki, Gazzalî'nin belli konularda belli sebeplerden dolayı tenkit ettiği filozofların şahsında, toplum, pozitif ilimle alakalı uğraşlara soğuk bakmaya başladı. Keza, müteakip dönemlerde toplumda İslamî ilimlerde büyüklüğü tartışılmaz olarak kabul edilen bu insanın eserlerinin yeterli olduğu, dolayısıyla, yeni şeyler söylemeye gerek olmadığı şeklinde bir anlayışı da yerleşmeye başladı. Problem sağlıklı bir biçimde düşünüldüğünde görülecektir ki, ilimler adına olumsuz diyebileceğimiz bu gelişmeler Gazzalî'den sonra olmuştur. Dolayısıyla, buradaki ihmaller onu takip edenlerce sergilenmiş bulunmaktadır. Gazzalî'nin bu gelişmelerin seyrine doğrudan bir dahli söz konusu değildir. Bir diğer ifadeyle, bu duraksamanın doğrudan müsebbibi Gazzalî değildir. Eğer burada bir ihmal varsa - ki vardır- bu tümüyle, filozoflarla alakalı, onun vermeye çalıştığı mesajı yanlış okuyanlara ve de dini ilimler alanında onun gölgesinde kaybolanlara aittir. Bizce olay bu şekilde değerlendirilmelidir.” (Yener Öztürk, Kur'an Perspektifinden Kozalite Problemi, İlâhiyât, Ankara 2004, s. 117.)

yönelik İslam fetihlerinden sonra Arapça kaynaklarda Ceyhun Nehri “Âmu Derya/Oxus” izafeten “nehirin öte tarafında bulunan bölge” anlamında kullanılmıştır.

İran, Çin, Arap ve Yunan kaynaklarında Turanî ve İranî kavimler arasında sınır olarak kabul edilen Ceyhun Nehri’ne eski Türklerin Ögüz adını verdikleri bildirilmektedir. Bölgede Buhara, Semerkant, Taşkent gibi, tarihi, dînî ve kültürel açıdan çok önemli şehirler bulunur. Kuzeyinde Seyhun, güneyinde Ceyhun, batısında Aral gölü, doğusunda Fergana Vadisi bulunmaktadır. Maveraünnehir tabiri hicrî 9. / miladî 15. yüzyıldan sonra Farsça kaynaklarda kullanılmaya başlamıştır. Arapça metinlerde Mâverâu’l-Ceyhûn ya da Haytal, Batı kaynaklarında Transoxiana /Transoxania diye anılan bölgeye bazı Türk müellifleri “Çay ardı” adını vermişlerdir⁵⁷. Arap coğrafyacılar bu bölgeye çok eski dönemlerde “Bilâd-ı Türk” veya Türkistan adını da kullanıyorlardı.⁵⁸

Mâverâunnehir’in hangi şehir ve bölgeleri kapsadığı konusunda bilgi veren Arap coğrafyacılarından İstahrî güneyde Ceyhun Nehriyle sınırlanan bölgenin Buhara, Semerkant, Soğd toprakları, Üşrûsene /Uşrusana, Şaş /Taşkent, Fergana, Keş /Kiş, Nesef /Nahşeb, Sagâ-niyân /Çagâniyân, Huttal /Huttalân, Tirmiz, Guvâziyân, Ahsîkes, Hârizm, Fârâb, İsbîcâb, Talaş, îlak ve Hucend’i kapsadığını; İbn Havkal doğusunda Pamir, Rest ve düz bir çizgi üzerinde Huttel’e sınır Hint topraklarının, batısında Taraz’dan itibaren batıya doğru Bârâb /Fârâb, Süt kent, Semerkant’a tâbi Soğd, Buhara ve tâbi yerler, Hârizm ve Hârizm denizine /Aral gölü kadar yay halindeki bir çizgi üzerinde Oğuzlar ve Karluklar ülkesinin kuzeyinde Fergana’nın doğu ucundan Taraz’a kadar uzanan düz bir çizgi üzerindeki Karluk topraklarının, güneyinde ise Bedahşan ve Hârizm denizine kadar düz bir çizgi üzerinde Ceyhun nehrinin yer aldığını ve Huttal’in de Mâverâunnehir’e dâhil olduğunu kaydeder.⁵⁹

Mes’ûdî (v. 345/956), Mâverâunnehir’in de içinde bulunduğu geniş topraklara Kuşan adını verir. Ebu’l-Fidâ ve Kalkaşendî gibi Arap tarihçi ve coğrafyacıları Turan topraklarının üç büyük bölgeden meydana geldiğini, bunlardan birinin Mâverâunnehir ve Türkistan olduğunu belirtirler. Mâverâunnehir, ilk fetih

⁵⁷ Bkz. Mahmut Kaşgarlı, **Divan-ı Lüğati’t-Türk** (Çev. Besim Atalay), TDK Yayınları, Ankara 1233, III, 120.

⁵⁸ Osman Gazi Özgüdenli, *Maveraünnehir*, **DİA**, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVIII, 177.

⁵⁹ Özgüdenli, **a. g. e.**, s. 177.

yıllarından itibaren idarî açıdan Horasan'ın bir parçası olarak kabul edilmiştir. Ancak hicrî üçüncü, miladî dokuzuncu yüzyılda Sâmânîler döneminde bölgenin Horasan'dan ayrı ve özel bir statüye sahip olduğu görülmektedir.⁶⁰

Klasik dönemde Mâverâünnehir merkezde en geniş ve en verimli topraklara sahip Soğd (Buhara ve Semerkant), batıda Hârizm güneyde Sagâniyân-Huttel, Ceyhun'un yukarısında Bedahşan, kuzeyde Fergana-Şâş'tan oluşan beş ana bölgeye ayrılıyordu. Ceyhun Nehri çok eski devirlerden beri İran ile Turan arasında sınır kabul edilmiş, bazen batıda bulunan yerleşik İranî kavimlerin, bazen doğuda bulunan Turanî göçebelerin nüfuz alanına girmiştir. Verimli topraklara sahip olan bölgede çok eski tarihlerden itibaren tarımsal hayatın izlerine rastlanmaktadır. Mâverâünnehir'deki Buhara ve Semerkant şehirleri kaynaklarda "İslâm'ın kubbesi" ve "dünya cennetlerinin en önde geleni" şeklinde tanımlanmıştır.⁶¹

Bugün bu havza, Özbekistan, Kalpakistan'ın⁶² bir bölümü ile Tacikistan, Kırgızistan'ın güney kısmını, Kızılkum Çölü ile Kazakistan'ın bir kısmını içine almaktadır. Mimari olarak birçok kültürün sentezini görmek mümkündür. Selçuklu ve Osmanlı mimarisi, bilimi, sanatı, tasavvufu hemen hemen tamamen Mâverâünnehir kaynaklıdır. Mâverâünnehir yaklaşık olarak 800-1400 yılları arasında, özellikle de 13. yy'a kadar İslâm dünyasının eğitim, bilim, sanat, kültür ve din merkezi olmuştur. Burada yetişen bilim ve tasavvuf ehli insanlar veya sanatkârlar genelde batıya -Horasan, Bağdat, Anadolu- ziyaretler yaparak veya buralara yerleşerek Anadolu'da İslâm medeniyetinin temellerini atmışlardır.⁶³

⁶⁰ Özgüdenli, **a. g. e.**, s. 177.

⁶¹ Özgüdenli, *Mâverâünnehir*, **DİA**, s. 177.

⁶² Özbekistan'a bağlı özerk bir cumhuriyettir. Özbekistan'ın batı kesiminde yer alır. Başkenti Nukus'tur (Karakalpakça: Nökis). Karakalpakya, tarihsel Harezmi topraklarını kapsar. Yüz ölçümü 165.000 km'dir.

⁶³ Bkz. Temel Yeşilyurt, **Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve İslâm Düşüncesindeki Yeri** (Bir Kelâmcı Olarak Nesefî), Kubbealtı yay., Malatya 2000, s. 9-15.



Bu havza Asya'nın merkezi konumu sebebiyle, ekonomik hayatın canlı ve müreffeh oluşu, zengin yer altı ve yerüstü kaynakların bulunması, ayrıca bölgenin demir, altın gibi değerli madenler yönünden zengin olması, tarihi ipek yolunun buraya uğraması ve burada üretilen değişik ürünlerin başka bölgelere ihracat imkânı olması nedeniyle önce Perslerin, sonra Arap Müslümanların, sonra Çin ve Rusların, şimdi de ABD'nin dikkatleri hep bu bölge üzerinde olmuştur ve bu bölgede etki alanlarını genişletmeye çalışmışlardır.⁶⁴

Bu bölgeden önemli sayıda ilim ve fikir adamı yetişmiştir. Ebu Nasr el-Fârâbî (v. 339/950), Ebu Mansûr el-Mâturîdî (v. 333/944), Muhammed b. Musa el-Harezmi (v. .../850), İbrahim Gûrganî, Necibüddin es-Semerkindî, Ferganî, Ebu Ma'şer, Halefu'l-Ahmer, Buharî (v. 256/870), Tirmizî (v. 276/892), Ebu Abdurrahman en-Nesâî (v. 303/915) ve Ebû Muhammed ed-Dârimî (v. 255/869) bunlardan bir kaçıdır. Özellikle Samaniler döneminde sonrasında İlk Müslüman Türk devleti olan Türk Hakanlığı zamanında bu bölgeye saray, medrese, camii, türbe, köprü ve ribatlar yaptırılmış ayrıca ilim ve fikir adamları himaye edilmiştir.⁶⁵

Makdisî ilk olarak Maverâunnehir'i yetişen âlimleri ve büyükleri açısından en çok olan bölge olarak nitelendirdikten sonra burası için ilmin karargâhı, İslam'ın

⁶⁴ Yeşilyurt, a. g. e., s. 9-15.

⁶⁵ Von Wilfred Madelung, "Horasan ve Maverâunnehir'de İlk Mürcie ve Hanifiliğin Yayılması", (Çev. Sönmez Kutlu); A Ü İ F Dergisi, Ankara 2004, sayı: 1, s. 246-247.

muhkem dayanağı ve en büyük kalesi olarak zikreder. Hükümdarını ve ordusunu hayır ve büyüklük açısından övdükten sonra buradaki halkın kuvvetini, cesaretini, doğru görüşlülüğünü, büyük isimli adamlarının çok olduğunu, mal, at, alet ve adam açısından bolluk olduğunu söyler. Kasabaların büyüklüğünü, güzelliğini ve mamur olduğunu, havzalarının genişliğini, fakihlerin halk üzerindeki etkilerini anlattıktan sonra buranın Oğuzlara karşı kalkan olduğunu, yine Rumların korkulu rüyası olduklarını, Müslümanların medar-ı iftiharını, uluların kaynağı, Haremeyn'in yükselticisi, Doğu'nun ve Batı'nın sahibi olarak nitelendirir.⁶⁶

Görüldüğü üzere Zemahşerî'nin yetiştiği bölge fıkıh, hadis ve kelâm gibi İslâmî ilimler açısından da aklî ve felsefî ilimlerde de ileri derecede zengin bir yapıya sahiptir. Bu bölgede her türlü ilmî faaliyet derin hoşgörü çerçevesinde yapılıyor, hür bir ortamda ve ilmî ölçüler içinde değişik ilmî münakaşalar yapılıyordu. İşte bölgenin böylesi önemli bir ilmî konuma sahip olması Zemahşerî gibi zirve şahsiyetlerin yetişmesine vesile olmuştur.

1.2.3. Hârizm

Zemahşerî'nin doğup büyüdüğü bölge olan Harizm'de felsefe, sanat ve bilimsel faaliyetlerin yanında Kelâm ilminde de çok ciddi bir gelişim sağlanmış, birçok kültür merkezindeki tek yanlı gelişmenin aksine burada, çok yönlü bir fikri faaliyet söz konusu olmuştur. Bu bölgede özellikle akılcı felsefeden mülhem olarak ortaya çıkan Mutezile mezhebi, on birinci yüzyıldan itibaren büyük bir gelişme ve yayılma alanı bulmuş, kendilerince her türlü dini taassup ve ifrata karşı akıl ve akıl ilkelerini savunmuştur.⁶⁷

Ayrıca bölgenin diğer devletlerinde olduğu gibi Harzemşahlar devletinde de çok iyi bir eğitim gören yetişmiş olan hükümdarlar, devlet adamları ve şehzâdeler, ilme, sanata ilgi duyuyorlar; âlimlere, sanatkârlara saygı ve itibar gösteriyorlardı. Böylece Hârizm şehirleri ilmin, her dalının okutulduğu medreseleri ve yetiştirdiği âlimleriyle ortaçağ İslâm ilim dünyasında, haklı olarak, çok parlak bir isim yapmıştır.

⁶⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Şemseddin el-Makdisî, **Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm**, Dâru Sâdır, Beyrût 1906, s. 315.

⁶⁷ Bkz. Temel Yeşilyurt, **a. g. e.**, s. 14.

Herkes tarafından sahalalarında birer otorite kabul edilen tabiî ilimler âlimi Birûnî (v. 453/1061), “Zahire-i Harzemşahiye” adlı tıp kitabının sahibi İsmail b. Hasen el-Cürcânî (v. 537/1137) ile tezimizin konusu olan ve Tefsir, Hadis, Kelâm ve Lügat âlimi Zemahşerî (v. 538/1144) Hârizm’li âlimlerin en meşhurlarındandır.⁶⁸

Arkeolojik buluntular ve tarihi kaynaklardaki bilgilerden eski çağlarda bir kültür ve medeniyet ülkesi olduğunu öğrendiğimiz Hârizm, bu geleneğini İslâm devrinde de devam ettirmeyi başarmış ve belki de en parlak devrini yaşamıştır. Bu dönemde Harizm bölgesindeki bütün şehirlerde yüksek seviyeli medreselerin bulunduğu ve bu medreselerde değerli bilim adamları tarafından muntazam bir şekilde dersler verildiği bilinmektedir. Bu çabaların neticesi olarak da Harizm medreselerinde büyük din adamları ve bilginler yetişmiştir.⁶⁹ On birinci yüzyıldan itibaren Harizm bölgesinde görülen bilim, sanat, din ve felsefe çalışmalarında dil olarak daha çok Arapça ve Farsça kullanılmıştır.⁷⁰

Bu gelişmeye, ülkenin, güney ile kuzey, doğu ile batı komşuları arasında yapılan ticaret yolu üzerinde bulunmasının da büyük ölçüde yardımcı olduğu söylenebilir.

1.2.4. Maveraünnehir’de Mutezile’nin Etkinliği

Barthold’un aktardığı bir menkıbeye göre Şeyh Ebu Mansur el-Mâtürîdî kelâm ilmini ve Şeyh Ebu’l-Kasım Hakîm es-Semerkindî hikmet ilmini Gaziler Ribatı’nda okuttular. Şiiler bu ikisiyle mezhepleri konusunda ilmi tartışmalarda bulundular. Şiiler galip geldiler. O zamanlar Semerkant’ta Mutezile ve Kerrâmîler’in ders okuttukları on yedi medrese vardı. Şeyh Ebu Mansur o ribatta Hz. Hızır’ı gördü ve ondan yardım istedi. Allah da Hızır’ın duası sebebiyle ona hikmet ilmini verdi ve Şiiler yenilip Ehl-i Sünne ve’l-Cemaat mezhebi güçlendi.⁷¹

Pezdevî’nin (v. 493/1100) kaydettiği bir diğer rivayete göre ise Sâ mânâoğulları hanedanlığının sonlarında Buhara’da Kaderiyye ve Mutezile mezhepleri baskın konumdaydı. Ehl-i Sünne ve’l-Cemaat ise onların elinde ezilmişti.

⁶⁸ İbrahim Kafesoğlu, **Türk Milli Kültürü**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1983, s. 374.

⁶⁹ Hüseyin Akyüz, **Türk Eğitimcileri**, M. E. B. Yayınları, İstanbul 2001, 1, 123.

⁷⁰ Abdülkerim Özaydın, **Hârizm, DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1997, XVI, 219.

⁷¹ V. V. Barthold, **Moğol İstilasına Kadar Türkistan**, Tarih KurumuYay., Ankara 1990, s. 316.

Hatta Samanoğulları'nın emîri bile Mutezile mezhebine eğilimli idi. Emir in Sünnî hocasının tertip ettiği bir siyasi taktikle, iktidara karşı oldukları ortaya çıkarılan Mutezile mezhebi mensupları yakalanıp baskı altına alındılar. Öyle ki Buhara'da Hanefiler dışında kimse kalmadı. Ehl-i Sünnet imamlarından her birine de birer pahalı hil'at giydirildi.⁷²

Bu iki rivayette geçtiği şekilde IV./X. yüzyılda Mutezile Maverâünnehir'in iki büyük kentinde gerçekten güçlenmiş miydi? Tarihi veriler ışığında bakıldığında bu soruya tamamen müspet cevap vermek mümkün gözükmemektedir. Bu rivayetler doğru ise, belki kısa süreli olarak bazı iktidarlar zamanında Mutezile mezhebinin tezahürlerinin ortaya çıktığı söylenebilir. Zira Bağdat Mutezile ekolünün lideri Ebu'l-Kasım el-Ka'bî (v. 319/931) "Makâlâtü'l-İslamiyyîn" adlı eserinde Mutezile mezhebinin yaygınlığını ispatlamak için bir bölüm açarak bu düşünce sisteminin yaygınlık kazandığı şehir, kasaba ve köylerin isimlerini sıralamakla birlikte, Maverâunnehir'de ve Horasan'ın büyük şehirlerinden kendi memleketi Belh'te Mutezile'nin varlığından hiç söz etmemektedir.

Makdisî (v. 390/1000) ise Maverâunnehir'in de içinde bulunduğu Doğu Bölgesi'ni/İklimü'ş-Şark anlatırken buradaki halkın mezheplerinin düzgün/müstakîm olduğunu; sadece Sicistan ve Herat'ın bazı bölgelerinde Hariciler'in ve hâkim unsur olmamakla birlikte Nisabur'da Mutezile'nin tezahürleri bulunduğunu kaydeder;⁷³ fakat o da Ka'bî gibi başta Semerkant olmak üzere Maverâünnehir'de Mutezile varlığından söz etmez. Üstelik Semerkant'ı anlatırken "Sağlam Sünnî'dir /Sünnî vesîk, cemaat ve sünnet ehlidir" ifadelerini kullanır. Ancak Rustufeğnî'nin öğrencisi İbn Yahya'nın hocasından aktardığı bir hatıra X. yüzyılın ilk yarısında Semerkant'taki Mutezile varlığının ipuçlarını vermektedir.⁷⁴

Buna göre Ebu'l-Hasen er-Rustufeğnî, İmam Matüridi'nin derslerine devam ettiği sıralarda Allah'ın günah fiilleri irade edip yaratması meselesiyle ilgili olarak

⁷² Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, **Usulü'd-Dîn** (thk. Hans Peter Linss), el-Metebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 2003, s. 261-262.

Not: Sâ mânîler'in yıkılışı 389 /999 yılında emîr II. Abdülmelik zamanında Karahanlılar eliyle gerçekleştirilmiştir.

⁷³ Makdisî, **a. g. e.** s. 323.

⁷⁴ Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Maverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mutezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", **İSAM Dergisi**, İstanbul 2003, Sayı: 9, S. 49-85.

yolda karşılaştığı Mutezili alim Ebu Ahmed el-Halk ile bir polemik yaşamıştır.⁷⁵ Yine Rüstüfeğni'nin verdiği bir fetvada, varlığının tezahürleri açık biçimde ortaya çıkan Mutezile'ye muhalefet için bir tavır sergilenmesinden söz edilmesi zımnî olarak Semerkant'ta, sınırlı sayıda da olsa, böyle bir kitlenin varlığını ortaya koymaktadır.⁷⁶

Makdisî İslam dünyasının farklı bölgelerinin baskın mezhep kimliğinden (es-sevadü'l-a'zam) söz ederken Doğu'da Hanefi mezhebinin baskın kimlik oluşturduğunu söyler⁷⁷ ve Samanoğulları hükümdarlarının Hanefi mezhebine eğilimli olup Buhara'nın en iyi âlimini kendilerine danışman atayarak onun tavsiyelerine göre davrandıklarını belirtir.⁷⁸ Orta Asya ve İran tarihçisi Richard N. Frye, İsmailî dailerini destekleyen II. Nasr b. Ahmed (301-331/ 914-943) dışında, bütün Samanî emirlerinin Hanefî ve Sünnî Müslümanlar olduklarını ifade eder. Nasr'ın İsmailî daveti benimsemesini bir istisna olarak değerlendiren Bosworth da normalde emîrlerin kesinlikle Sünniliği benimsediklerini söyler.⁷⁹

Netice itibariyle Maverannehir bölgesine Ehl-i Sünnet egemen olmakla birlikte, Mutezile ve kerrâmî'ye gibi fırkalar da kendilerine bölgede yer bulabiliyor ve bazen Ehl-i Sünnet ile kelâmî münakaşalarda bulunuyorlardı. Maverannehir'in birçok ilim merkezinde eğitim görüp bulunan Zemahşerî'nin, o günkü İslâm toplumunun içinde bulunduğu olaylardan, ilmî münâzaralardan, gündemi belirleyen konu ve problemlerden etkilenmemiş olması düşünülemez. Bu nedenle Zemahşerî'nin usûl-i hamse ile ilgili görüşlerini serdetmeden önce, onun doğup büyüdüğü fikrî ortamını tanıtmayı uygun gördük.

⁷⁵ İbn Zekeriyâ, Yahya b. İshâk, **Şerhu Cümeli Usûli'd-Dîn li Ebî Seleme es-Semerkandî**, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa Bölümü, Nu: 1648/II.

⁷⁶ Ahmed b. Musa b. İsa b. Me'mûn el-Keşşî, **Mecmû'u'n-Nevâzil**. Süleymaniye Ktp., Yenicami, Nu. 547, vr. 25b.

⁷⁷ Makdisî, **a.g.e.** s. 39.

⁷⁸ Makdisî, **a.g.e.** s. 339.

⁷⁹ Şükrü Özen, **a. g. m.**, s. 49-85.

1.3. ZEMAHŞERÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

1.3.1. İsmi, Nesebi ve Lakabı

Zemahşerî olarak şöhret bulan bu büyük bilginin adı, Mahmud b. Ömer b. Ahmed, künyesi Ebu'l-Kâsım ve lakabı Cârullah ez-Zemahşerî el-Harezmi'dir. Hârezem'e bağlı bir kasaba olan Zemahşer'e kasabasına nisbetle edilerk "ez-Zemahşerî" olarak anıldığı gibi doğrudan Hârizm'e nisbet edilerk "el-Hârizmi" denildiği de olmuştur. Büyük bir müfessir, dilci, edebiyatçı ve kelâmcı olan Zemahşerî, Mekke'de ka'be'ye yakın bir yerde uzun süre ikamet ettiği için kedisine Cârullah lakabı verilerek "Cârullah ez-Zemahşerî" adıyla meşhur olmuş, ayrıca kendisine "Fahrü'l- Harezmi" unvanı da verilmiştir.⁸⁰

Kaynaklarda Zemahşerî'nin bir ayağı kesik olduğunu ve kesik ayak yerine bir tahta parçasına dayanarak yürüdüğüne dair bir bilgi geçmektedir. Ayağının kesilme nedenleriyle alakalı birçok rivayet vardır. Bunlardan en meşhuru, tarih kitaplarında geçtiğine göre, Zemahşerî, Bağdat'a gelip kendisinden ayağının kopma nedeni sorulduğunda sebebinin annesinin bedduâsı olduğunu söyler. Şöyle ki: Ben küçük yaşta iken bir kuş (güvercin) yakalamış ve kuşun ayağını bir iple bağlamış idim. Kuş elimden kaçtı ve bir yarığa girdi. Kuşu daha önce ayağına bağladığım ip ile çektim. Kuşun ayağı koptu. Annem bu olaya çok üzüldü ve bana dönerek dedi ki: "Onun ayağını kopardığın gibi, Allah da senin ayağını koparsın." Sonradan bedduâsı kabul gördü. Bir rivayete göre de Harizm'e yaptığı yolculuklar esnasında çok şiddetli bir soğuğa yakalandığı ve bu nedenle ayağının kesildiği söylenir. Başka bir rivayete göre de ilim talep etme yaşına geldiğinde Buhara'ya giderken binekten düşüp ayağının kırıldığı ve daha sonra da kesildiği söylenir.⁸¹

1.3.2. Ailesi

Zemahşerî'nin ailesi hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Zemahşerî'nin kendi beyanlarından anlaşıldığına göre, dinî emirlere riâyet eden bir aileden gelmektedir. Annesi, duaları kabul olunan sâliha, rikkat ve şefkat sahibi bir

⁸⁰ Cihad Tunç, *Zemahşerî ve Kelâmının Ana Meseleleri*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Ankara 1976, s. 18.

⁸¹ İbn Hâllikân, *a. g. e.*, V, 169.

kadıdır. Babası Ömer b. Muhammed b. Ahmed ez-Zemahşerî de kendini dine vermiş, gecelerini ibadet, gündüzlerini oruçla geçiren, ibadetlerini aksatmayan, âlim, edip ve mala önem vermeyen zühd ve takva sahibi bir kimsedir. Zemahşerî'nin babası, Müeyyedu'l-Mülk (v. 494/1101) tarafından siyasî sebeplerle hapsedilir ve Zemahşerî Buhârâ'ya gittiği sırada hapis hali devam eder. Hapiste iken 488/1095 yılında vefat eder. O sırada Zemahşerî yirmi bir yaşında bir genç idi.⁸²

1.3.3. Doğumu

Zemahşerî, Selçuklu sultanlarından Melikşah, (v. 485/1092) ile onun meşhur veziri Nizâmu'l-Mülk (v. 485/1092) dönemlerinde Harezm kasabalarından Zemahşer'de 467/1075 yılında dünyaya geldi. İlk tahsilini büyük bir ihtimalle, kasabanın imamı olan babasında yaptı; okuma yazma öğrenip hâfiz olduktan sonra ilim tahsili için o zaman büyük bir ilim ve medeniyet merkezi olan Buhârâ'ya gitti.⁸³

Buhârâ'da muhtelif hocalardan Usûl-u Fıkıh, Fıkıh (Hanefî Fıkıhı), Hadis, Tefsir, Kelâm, Mantık, Felsefe ve Arapça dersleri aldı. Bu yetişme devresinde Harezm ve Horasan bölgelerinde birçok şehre gitti ve buralarda birçok ders halkasına katılarak bilgilerini ilerletti. 1109 yıllarında Mekke-i Mükerrreme'ye gitti ve burada bir süre ikamet ederek zamanın meşhur ediplerinden Şerif Ali b. Hamza Vehhâs (v. 526/1132) gibi âlimlerden feyz aldı. Bu Vehhâs daha sonraları Zemahşerî'nin talebelerinden olmuştur. Bu arada Arap yarımadasındaki bazı yerleri ve Yemen şehirlerini gezdi ve Arapçaya vukufiyetini güçlendirdi. O'nun, Ebû Kubeys dağına çıkarak; "Ey Araplar, gelin atalarınızın dilini benden öğrenin" diye dil konusunda Araplara meydan okuduğu rivâyet edilir. Dile hâkimiyeti gerçekten yazdığı eserlerde ve söylediği şiirlerde, kasîdelerde, medhiyelerde açıkça görülmektedir.⁸⁴

Bu gezilerinden sonra Zemahşerî'nin memleketine gittiğini, 1124 yılında da tekrar Mekke'ye geldiğini görüyoruz. Mekke'ye bu gelişinde artık uzun süre burada kalmış ve eserlerinden birçoğunu, bu arada meşhur tefsirini de burada kaleme

⁸² Bedrettin Çetiner, *Zemahşerî*, Şamil İ.A., İstanbul 2000, VIII, 341.

⁸³ Ebu'l-Kâsım, Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Ruûsu'l-Mesâil* (thk. Abdullah Nezir Ahmed), el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrût 1987, s. 32 . (bkz. kitabın tanıtım kısmına)

⁸⁴ Mustafa Öztürk –Mehmet Suat Mertoğlu, *Zemahşerî*, DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XLIV, 236.

almıştır. Daha sonra yetmiş bir âlim olarak tekrar memleketine “Harezmi’e” dönüp 1143 yılında Seyhan Nehri kenarındaki Cürçâniye’de vefatına kadar orada kaldı.⁸⁵

1.3.4. Hocaları ve Yetiştirdiği Talebeler

Kaynaklarda Zemahşerî’nin zamanın en büyük âlimlerinden olduğu ve İslam dünyasının değişik bölgelerinden kendisinden ilim tedris etmek için yanına gelen öğrencilerin olduğu anlatılmaktadır. Bunun için insanlar arasında “Zemahşerî gibi âlim” sözü darb-ı mesel olarak meşhur olmuştur.

Zemahşerî birçok büyük âlimden ders almıştır. Biz burada onlardan yalnız birkaçını zikredeceğiz.⁸⁶

Zemahşeriyi en çok etkileyen, Tıp, Lügat ve Nahiv ilimlerinde çağının tek adamı sayılan, kendisine i’tizâlî akideyi enjekte eden, kendisinden nahiv ve edebiyat okuduğu hocaları arasında Mahmud b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfehânî (v. 507/1113), Ebu’l-Hasan Ali b. Muzaffer en-Neysâbûrî (v. 493/1100), ondan Edebiyat öğrenmiştir; Fıkıh okuduğu es-Sedid el-Hayyâtî (v. ?); Usul ilimlerini öğrendiği Rükneddin Muhammed el-Usûlî (v. ?); Hadis okuduğu Ebu Mansur Nasr el-Hârisî (v. ?), Ebû'l-Hattâb Nasr İbn Ahmed el-Batır (v. 494/1101), Ebû Said eş-Şâkkânî (v. ?) gibi âlimler sayılabilir. Zemahşerinin diğer hocaları arasında, Ebû Mansûr el Cevâlikî (v. 540/1145), Ebû Hüseyin Ahmet b. Ali ed-Dâmegânî (v. 498/1104), el-Emîru’l-Alevî Uleyy b. İsâ b. Hamza b. Vahhâs, Muhammed b. Kerâme el- Beyhakî’ (v. 494/1100) gibi zatlar da vardır.⁸⁷

Zemahşerî itikatta ateşli bir Mutezile, fıkhıta ise Hanefî’dir. Hatta kendisi bazen sorulduğunda: “Ben, Ebu’l-Kasım el-Mutezilî’yim” derdi. Keşşâf’ın mukaddimesinde de: “Hamd Kur’an’ı yaratan Allah’a mahsustur” demektedir. “Kur’an’ın yaratıldığı” ifadesini kullanmasını onun Mutezilî olduğuna delil sayılmaktadır. Mutezilî oluşundan dolayı çok tenkid edilmiş ve bu yüzden çok

⁸⁵ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, **Mu’cemu’l-Udebâ**, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrût 1991, X, 127; Ömer Rıza Kehhâle, **Mu’cemu’l-Muellifin**, Müessesetu’r-Risâle, Beyrût 1993, III, 822; Zemahşerî, **Ruûsu’l-Mesâil**, s. 30 vd. (bkz. kitabın tanıtım kısmına)

⁸⁶ Bkz. Hamevî, **a. g. e.**, X, 129 ; Ayrıca bkz. M. Edip Çağmar, “*ez-Zemahşerî ve “el-Makâmât” Adh Eseri*”, **D Ü İ F Dergisi**, Diyarbakır 2002, c. IV, Sayı I, s.78.

⁸⁷ Hamevî, **a. g. e.** V, 38.

muhaliif kazanmıştır. Zemahşerî, Ehl-i Sünnet âlimleriyle tahkir etme derecesine varacak kadar alay eden, kelâmî görüşlerinde keskin ve katı bir tutuma sahiptir.⁸⁸

Mutezilî olan Zemahşerî ile Hanefî olan Zemahşerî'nin kişilikleri arasında şöyle bir fark söz konusudur: Hanefî olan Zemahşerî, fikhî meselelerde kendi mezhebi dışındaki görüşlere karşı müsamahalı ve hatta zaman zaman muhâliflerinin görüşlerini benimser ve kabullenirken,⁸⁹ itikadî meselelerde ise Zemahşerî, muhaliflerine karşı müsamaha göstermez, çoğu zaman onları eleştirirdi.⁹⁰

Zemahşerî, Mutezilî görüşlerini inat veya muhalefet olsun diye değil inanarak ve samimi bir şekilde savunduğu için Ehl-i sünnet onun yazdığı eserlerinden imtina etmemiş hatta birçoğu ondan -özellikle dil alanındaki birikiminden- istifade ederek alıntı yapmıştır. Özellikle meşhur eseri olan Keşşâf Ehl-i Sünnet müfessirleri tarafından kabul görmüş ve yazdıkları tefsirlerde bu eserden alıntı yaparak bir şekilde Zemahşeriden söz edilmiştir. Bu gerçeğe Bediüzzaman Sid Nursi de işaret ederek şöyle der: “Ehl-i dalâlet ve bid’at fırkalarından bir kısım zatlar, ümmet nazarında makbul oluyorlar. Aynen onlar gibi zatlar var; Zâhirî hiçbir fark yokken ümmet reddediyor. Bunda hayret ediyordum. Meselâ, Mutezile mezhebinde Zemahşerî gibi, itizal’de en mutaassıp bir fert olduğu halde, muhakkikîn-i Ehl-i Sünnet, onun o şedit itirazatına karşı onu tekfir ve tatlil etmiyorlar, belki bir rah-ı necat onun için arıyorlar.”⁹¹

Zemahşerî'nin derece-i şiddetinden çok aşağı Ebû Ali Cübbâî gibi Mutezile imamları, merdud ve matrud sayıyorlar. Çok zaman bu sır benim merakıma dokunuyordu. Sonra lûtf-u ilâhî ile anladım ki, Zemahşerî'nin Ehl-i Sünnete itirazatı, hak zannettiği mesleğindeki muhabbet-i haktan ileri geliyordu. Yani, mesela tenzih-i hakikî, onun nazarında, hayvanlar (canlılar) kendi ef’aline hâlik olmasıyla oluyor. Onun için Cenâb-ı Hakkı tenzih muhabbetinden, Ehl-i Sünnetin halk-ı ef’al meselesinde düsturunu kabul etmiyor. Merdud olan sair Mutezile imamları,

⁸⁸ Zemahşerî, **Ruûsu'l-Mesâil**, s. 46-47. (bkz. kitabın tanıtım kısmına)

⁸⁹ Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 2012, I, 160, 168-169; Salih b. Garm el-Ğâmedî, **el-Mesâilü'l-İ'tizâliyye fi Tefsiri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî fi Dav'i mâ Verede fi kitâbi'l-İntisâf li-bni'l-Müneyyir**, Daru'l-Endülüs, Riyad 1997, s. 40.

⁹⁰ Zemahşerî, **a. g. e.** I, 305; Ğâmedî, **a. g. e.**, s. 38.

⁹¹ Nursî, B. Said, **Mektubât**, (Yirmi dokuzuncu mektup), Zehra Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 517.

muhabbet-i haktan ziyade, Ehl-i Sünnetin yüksek düsturlarına kısa akılları yetişemediğinden ve geniş kavanin-i Ehl-i Sünnet onların dar fikirlerine yerleşmediğinden inkâr ettiklerinden merdutturlar.⁹²

Zemahşerî'nin sırf Mutezile oluşundan dolayı Selçuklu sultan ve vezirleri tarafından ilimde ulaştığı yüksek mertebeye rağmen itibar görmemiş, hattâ haklarında methiyeler söylediği emirler bile yüzüne bakmamışlar ama o bildiği yoldan şaşmamıştır.⁹³

Zemahşerî, hayatının sonlarına doğru Mutezile oluşundan tevbe edip Ehl-i Sünnet inancına döndüğü rivayet edilirse de bu dönüşün izleri eserinde görülmemektedir. Zemahşerî, genç yaşında sahip olduğu ilme uygun bir makam ve rütbe elde edebilmek için çok hırslıydı. Kendisine iyi bir hayat sağlayacak bir mevkiye gelmeyi çok istedi. İlim, irfan ve zekâ yönünden kendisinden aşağı olanların yüksek mevkilere ulaştıklarını, rahat yaşayabilecek mal ve servete sahip olduklarını gördükçe, kendisinin de en az bunlar gibi olmasını arzuladı. İşte bu yüzden bütün dikkatini Büyük Selçuklu İmparatorluğu üzerine çevirip onların sultanlarına ve bilhassa ünlü vezir Nizamu'l-Mülk'e methiyeler yazdı. Kendisine iyi bir mevki verilmesini istedi.⁹⁴ Fakat Nizamu'l-Mülk, Zemahşerî'ye beklediği ilgiyi göstermedi. Bunun sebepleri şunlar olabilir:

- 1- Bu ünlü vezirin İslâmî ilimlerdeki derin vukufu ve Ehl-i Sünnet görüşüne olan kuvvetli bağlılığı ve Ehl-i Sünnet mezhebinin görüşlerinin okutulup öğretilmesi için medreseler açmış olması.
- 2- Zemahşerî'nin açıkça Mutezile mezhebinin fikirlerini savunması ve bu mezhebin mensubu olduğunu açıkça ilan etmesi.
- 3- Nizamu'l-Mülk'e yazdığı kasidede ondan çok, kendisinden bahsedip ilim ve irfanıyla övünmüş olması ve başkalarını küçük görmesi.⁹⁵

Zemahşerî'nin bu methiyelerine rağmen devlet erkânından beklediği ilgiyi görmemesi, onun i'tizalî fikirlerinden rucu etmesine sebep olmadı. Burada

⁹²Nursî, a. g. e., s.517.

⁹³ Bkz. Mustafa Öztürk -Mehmet Suat Mertoğlu, “Zemahşerî” DİA, TDV Yayınları, XLIV, 236; bkz. Zemahşerî'ye ait **Ruûsu'l-Mesâil** adlı kitabın tanıtım kısmına, s. 34.

⁹⁴ Bkz. Zemahşerî'ye ait **Ruûsu'l-Mesâil** adlı kitabın tanıtım kısmına, s. 34.

⁹⁵ Zemahşerî, a. g. e., s. 34.

(Nizamülmülk'ten) beklediğini elde edemeyince arzularını gerçekleştirmek gayesiyle Horasan'a gitti ve orada Ebu'l-Feth Ali b. el-Hüseyn el-Erdistânî ve Ubeydullah b. Nizamu'l-Mülk gibi ileri gelen bazı devlet adamlarıyla karşılaşmış ve tanışmış. Bunlar için de methiye ve kasideler yazmış. Daha sonra aynı gaye ile Selçukluların merkezi olan İsfahan'a gidip, yaptığı büyük hizmetlerden dolayı Melikşâh'ı öven şiirler söylemiş, fakat buralardan da hiçbir şey elde edememiş. Ahmet Muhammed el-Hufî'ye göre; Zemahşerî'nin devlet ricaline karşı bu zaafının sebebi fakirliktir.⁹⁶

Zemahşerî, 512/1118 senesinde şiddetli bir hastalığa yakalanınca, tuttuğu yolun doğru olmadığını anladı. Sağlığına kavuşursa bundan böyle hiçbir sultanın, vezirin kapısını çalmamaya, onları methetmemeye, onlardan gelecek ihsanları kabul etmemeye, hiçbir makam ve rütbe peşinde koşmayıp sadece yazmakla ve okumakla meşgul olmaya karar verip bu yolda Allah'a niyazda bulundu. Bu hastalıktan kurtulunca, ilmî merkezlere giderek değişik konularda eserler yazmış ve sürekli ilimle uğraştı.⁹⁷

Zemahşerî'nin gittiği her şehirde hemen etrafına toplanıp kendisinden ders okumuş ve icazet almış birçok öğrencisi olmuştur. Kendisinden ders okuyan öğrencilerin birçoğu luğat, edebiyat ve dîni ilimlerde otorite olmuşlardır.

Öğrencilerinden bazıları şunlardır:

Ebu'l-Mehâsin İsmâil b. Abdillâh et-Tavîlî (ö. ?), Ali b. Muhammed el-Umrânî (v. 560/1166), Muhammed b. Ebi'l-Kasım Zeynu'l-Mesâyîh (v. 562/1168), Ebu'l-Mehâsin Abdurrahim b. Abdillâh el-Bezzâr (ö. ?), Ebû Amr Âmir b. el-Hasen es-Simsâr (ö. ?), Ebû Sa'd Ahmed b. Mahmud es-Sâtî (ö. ?), Ebû Zâhir Sâmân b. Abdilmelik el-Fakih (ö. ?)⁹⁸

Bunlardan başka Ebu'l-Hasen el-Edîb, Diyâuddin el-Mekkî, Muhammed b. Ebi Kasım Baycuk, Yakub b. Ali b. Muhammed b. Cafer Ebû Yusuf el-Belhî, Ali b.

⁹⁶ Zemahşerî, **a. g. e.**, s. 34.

⁹⁷ Mehmet Altın, *Mutezile Görüşüne Temel Teşkil Eden Âyetlerin Tahlili (Keşşâf ve Medârik Örneği)*, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2008, s. 10.

⁹⁸ bkz. Zemahşerî'ye ait **Ruûsu'l-Mesâil** adlı kitabın tanıtım kısmı, s. 40-42; Ğâmedî, **a. g. e.**, s. 80.

Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Mervan el-Kumrânî, Ebü'l- Hasen, Uley b. Hamza b. Vahhas Ebu't-Tayyib gibi âlimler de onun meşhur öğrencilerinden bir kaçıdır.⁹⁹

1.3.5. Zemahşerî'ye Ulemanın Bakışı

Zemahşerî derin bir ilme sahiptir. Belagat, Beyan ve Me'anî ilimlerinde eşsiz bir konumdadır. O'nun bu ilmi derinliğine birçok âlim tanıklık etmiştir.

Zemahşerînin ilimî vukufiyetine işaret eden meşhur âlimlerden sadece birkaçının sözlerine yer vermek istiyoruz.

Sem'anî onun hakkında şöyle der:

“Zemahşerî Arap edebiyatı ve gramerinde eşsiz olup parmakla gösterilen bir âlimdir. O büyük âlimlerle karşılaşmış ve onlardan ders almış, Tefsir, Hadis ve Lugat gibi alanlarda birçok eser yazmıştır.”¹⁰⁰

Zehebî ise şunları ifade eder:

“Büyük âlim, Mutezile fırkasının büyüklerinden, Keşşâf ve Mufassal adlı eserlerin yazarı, Belâgat ve Arap dilinde eşsiz olan Zemahşerî, aynı zamanda büyük bir şair ve salih bir zattır, ancak aşırı derecede itizâlî düşüncenin propagandasını yapmaktadır.”¹⁰¹

İmam Süyutî'nin de onun hakkındaki şu ifadeleri de dikkat çekicidir:

“Zemahşerî geniş bir ilme sahip, çok zeki ve birçok ilimde vukufiyeti olan, itikatta Mutezilî olup kendi mezhebini saklamayan ve insanları mezhebine çağıran, Nahiv ve Arap edebiyatında uzman olan bir bilgindir.”¹⁰²

Son olarak Ebül-Hasen el-Kaftî'nin onun ile ilgili kanaatına yer vermek istiyoruz:

⁹⁹ Tunç, a. g. e., s. 22.

¹⁰⁰ Ğâmedî, el-Mesâilu'l-İtizâliyye, s. 75.

¹⁰¹ Ğâmedî, a. g. e., s. 40, 75.

¹⁰² Ğâmedî, a. g. e., s. 75.

“Zemahşerî, kendi çağında acem âlimleri arasında arap dilini en iyi bilen, Arap dili alanında yazılan eserlere vukufiyeti olan ve bu alanda yararlı eserler ortaya koyan bir âlimdir. Ayrıca Arapların secere ve nesep bilgisine sahip olan ve de ilim meclislerinde ders almak amacıyla uzak yerlerden gelen talebelerce tanınan bir âlimdir.”¹⁰³

1.3.6. Eserleri

Hayatının büyük bir bölümünü ilim ve eser telifine veren Zemahşerî'nin tefsir, hadis ve kelâm gibi alanlarda kabul görmüş eserleri olmakla birlikte Zemahşerî özellikle Arap dili ve edebiyatı konusunda otorite kabul edilmiş bir şahsiyettir ve Arap asıllı olmamasına rağmen “Şeyhu'l-Arabiyye” diye nitelendirilmiştir.¹⁰⁴ Zemahşerî, o günün ilmî şartları çerçevesinde neredeyse her sahada bir ya da birden fazla eser verdiğini görmekteyiz. Zemahşerî'nin eserlerinin sayısını otuz olarak tesbit edenler bulunduğu gibi altmış beşe kadar çıkaranlar da vardır. Bu farklılık, bazı kitapların çeşitli bölümlerinin müstakil eser sayılmasından veya bir kısım eserlerinin değişik isimlerle anılmasından kaynaklanmış olabileceğini belirtilmektedir. Zemahşerî hakkında yazmış olduğu makalede İsmail Cerrahoğlu, basılı olan ya da olmayan, bulunan veya sadece var olduğu söylenen Zemahşerî'ye ait altmış beş eserinin adını vermektedir.¹⁰⁵ Zemahşerî'nin kaynaklarda nakledilen eserlerinden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz.

Basılmış eserleri:

1- A'CEBU'L-ACEB FÎ ŞERHİ LAMİYYETİ'L-ARAB: Eş-Şenferî İbnü'l-Evs İbnü'l-Hacer'in Lâmiyyetu'l-Arab adlı eserinin şerhidir.¹⁰⁶ Eser sadece lügât, müfredât ve nahiv yönünden şerhedilmiş, belâğat konularına girilmemiştir. İlk baskısı İstanbul'da yapılan eser daha sonra Kâhire'de neşredilmiştir.¹⁰⁷

¹⁰³ Ğâmedî, a. g. e., s.76.

¹⁰⁴ Mustafa Öztürk - Mehmet Suat Mertoğlu, *Zemahşerî*, DİA, XLIV, 236.

¹⁰⁵ İsmail Cerrahoğlu, “*Zemahşeri ve Tefsiri*”, *A Ü İ F Dergisi*, Ankara 1984, c, 26, sayı: 1, s.63-65.

¹⁰⁶ Kâtib Çelebi, *Kşfü'z-Zunûn ân Esâme'l-Kütübi ve'l-Funûn*, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arâbi, Beyrût (trsz.), II, 1539.

¹⁰⁷ Bkz. Zemahşerî'ye ait *Ruûsu'l-Mesâil* adlı kitabın tanıtım kısmı, s. 42.

2-DÎVÂNÜ'Z-ZEMAHŞERÎ: Hayatı, ailesi, çevresi ve daha birçok konuda yazdığı şiirlerini topladığı kitaptır. Abdüsettar Radîf'in tahkik ettiği bu eser, 1425/2004 yılında Kâhire'de yeniden basılmıştır.¹⁰⁸

3- EL- KEŞŞÂF AN HAKÂİKİ GAVÂMİZİ'T-TENZÎL VE UYÛNİ'L-EKÂVİL FÎ VUCÛHİ'T-TE'VİL: Zemahşerî'nin bütün İslâm âleminde tanınmasını sağlayan tefsiridir. Kısaca Keşşâf olarak tanınır. Tefsir tarihinde önemli bir yer tutan, leh ve aleyhinde çok söz söylenen, üzerinde yüzlerce şerh, haşiye, ta'lik ve reddiye yazılmış bir kitaptır. Zemahşerî bu eserini Mekke'de ikameti esnasında kaleme almış ve iki senede tamamlamıştır.¹⁰⁹ Aslında çevresinden gelen istekler üzerine Fevâtihu's-Suver ve Bakara Sûresi tefsirine dair bazı bilgileri önceden yazmışsa da Mekke emirî ve edîb Ali b. Hamza b. Vehhâs'ın da teşviki ile tam bir tefsir yazmaya karar vermiş ve bu eserini meydana getirmiştir.¹¹⁰ Bu tefsirini vefat ettiği yıl tamamladığı nakledilir. Keşşâf, Kur'an'ın mahluk olduğunu savunan Mutezilî itikadına rağmen Sünnîler arasında da çok okunur. Kur'an'ın icâzını az ve öz en vecîz ifadelerle açıklayan bu tefsir çok meşhur olmuş ve üzerine otuz altı civarında çeşitli reddiye, ta'lik ve haşiyeler yazılmıştır.¹¹¹

Eser Fahreddin er-Râzî, Kadî Beyzâvî, Ebü'l-Berekât en-Neseffî, Ebüssuûd Efendi gibi Sünnî müfessirler için özellikle Arap edebiyatı ve grameri açısından temel kaynak olmuş ve üzerine birçok çalışma yapılmıştır.

Zemahşerî birçok ilim dalında söz sahibi olduğundan, Kur'ân-ı Kerim'e yazdığı "el-Keşşâf" adlı eseri kendisinden önce ve sonra benzeri olmayan bir tefsir konumuna gelmiştir. Çünkü tefsirinde nahvin, Arap dili ve belâğâtının farklı güzellikleri göze çarpmaktadır. Keşşâf'a verilen değer ile ilgili söylenen bir beyit şöyledir:

"Dünyada sayılmayacak kadar tefsir vardır,

Ömrüme yemin olsun ki Keşşâf gibisi yoktur.

¹⁰⁸ Bkz. a. g. e., s. 43.

¹⁰⁹ Bkz. a. g. e., s. 37, 45.

¹¹⁰ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, s. 18.

¹¹¹ Mustafa Öztürk –Mehmet Suat Mertoğlu, "**Zemahşerî**", DİA, XLIV, 236; Bkz. Zemahşerî'ye ait **Ruûsu'l-Mesâil** adlı kitabın tanıtım kısmı, s. 45.

Eğer hidayet istersen onu okuman gerek,

Cehâlet hastalık, Keşşâf da şifa gibidir.”¹¹²

4- EL-FÂİK FÎ GARİBİ’L-HADÎS: Alfabetik ve geniş bir hadis lügâtidir. Hadislerde geçen garîb kelimeleri izah eder. Bu kitap üç cilt halinde Haydarabâd’da 1903’de ve Kâhire’de 1943’de basılmıştır. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim-Ali Muhammed Becâvî’nin tahkik ettiği bu eser İsa el-Babî el-Halebî tarafından 1971 yılında Kâhirede basılmıştır.¹¹³

5-EL-MUFASSAL FÎ İLMİ’L-LUĞA: Muhammed İzzeddin Saidî tarafından hazırlanıp 1990 yılında Beyrût’ta bulunan Daru İhyai’l- Ulûm bu eseri basmıştır. Bu eserin konusu Arap dilidir.

6-EL-MUFASSAL FÎ SAN’ATİ’L-İ’RÂB: Arap dili gramerine dair bu eseri Zemahşerî, 513-515/1119-1121 yılları arasında yazmıştır. Eser dört bölümden oluşur. Bölümler sırasıyla isim, fiil, harf (edatlar) ve müşterek lafızlara tahsis edilmiştir. Eserde anlatılan konular Kur’ân, Hadis, Arap şiir ve nesrinden bolca örneklendirilmiştir. Zemahşerî’nin bu eseri dilciler tarafından büyük itibar görmüş, birçok şerh ve hâşiyesi yapılmıştır. Bunların en meşhuru Muvaffakuddîn Ebu’l-Bakâ Yaîş b. Ali el-Halebî’nin (v. 643/1245) şerhidir ve 1882-1886’da Leipzig’de neşredilmiştir. Bunun dışında İ’râbu’l-Kur’ân adlı eserin müellifi el-Ukberî (v. 616/1219)’nin ve İbnu’l-Hâcib (v. 646/1248)’in de el-İzâh adında şerhleri vardır.¹¹⁴ Bu eser Dar ve Mektebetu’l-Hilal yayınevi tarafından Beyrût’ta 1993 yılında basımı yapılmıştır.¹¹⁵

7-EL-UNMÛZEC: el-Mufassal adlı kitabından kısaltarak yazdığı bu eseri Arap dili nahvi hakkındadır ve 1979-80’de Beyrût’ta neşredilmiştir.¹¹⁶

¹¹² Murat Kaya, “*Zemahşerî’de Tasavvufî Kavramlar (Makamât Örneği)*”, (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2006, s. 5.

¹¹³ Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtu’l-Müfessirîn* (thk. Ali Muhammed Ömer), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Kahire 1994, II, 314; Ğâmedî, *a. g. e.*, s. 32.

¹¹⁴ Çetiner, *Zemahşerî*, Şamil İA, VIII, 341.

¹¹⁵ Mustafa Öztürk- Mehmet Suat Mertoğlu, “*Zemahşerî*”, DİA, XLIV, 237

¹¹⁶ Mustafa Öztürk- Mehmet Suat Mertoğlu, *Zemahşerî*, DİA, XLIV, 237; Bkz. Zemahşerî’ye ait *Ruûsu’l-Mesâil* adlı kitabın tanıtım kısmı, s. 42.

8-EL-KISTÂSÜ'L-MUSTEKÎM FÎ İLMÎ'L-ARUZ: Kitabın konusu Arap edebiyatıdır. Fahreddin Kabave eseri tahkik etmiş, 1989'da Beyrût'ta bulunan Mektebetü'l-Maarif neşretmiştir.¹¹⁷

9- ESÂSÜ'L-BELÂĞA: Zemaşerî'nin, kelimelerin ilk harflerine göre (o zamana kadar te'lif edilen sözlüklerde bu sistematığı görmek mümkün değildi. Alfabetik olanlar da kelimelerin son harflerine göre sıraya konulmuştu) alfabetik olarak hazırladığı Arapça bir sözlüktür. O'nun, Arapçaya ne kadar hâkim olduğunu gösteren eseridir. Kelimelerin lügâvî ve mecâzî manaları verilirken eski Arap şiirinden bolca istifade edilmiş, ancak bu şiirlerin sahiplerine nadiren işaret edilmiştir¹¹⁸

10-EL-MÜSTAKSÂ FÎ EMSALİ'L-ARAB: Arap darb-ı mesellerine (atasözlerine) dairdir. Esâsu'l-Belâğa'da olduğu gibi burada da atasözleri ilk kelimelerine göre alfabetik olarak sıralanmıştır. Zemaşerî, bu atasözlerini -ki sayıları 3461'dir- sıralamakla yetinmemiş; açıklamalarını, doğuşunu, dil yapısını ve tahlillerini de vermiştir. Eser, 1962'de iki cilt halinde Haydarabad'da neşredilmiştir. Ayrıca bu eserin ikinci baskısı 1987 yılında Beyrût'ta bulunan Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından da basılmıştır.¹¹⁹ Alî Mustafa Efendi, bu eserden seçtiği bazı meselleri Farsça ve Türkçe açıklamalarla birlikte *Zubdetü'l-Emsâl* adlı eserinde toplamıştır.

11- ETVÂKÜ'Z-ZEHEB Fİ'L-MEVÂİZ VE'L-HUTAB: Zemaşerî'nin bu eseri vaaz, nasihat, hikmet ve güzel ahlaka dair olan yüz makaleden oluşur. Almanca'ya tercüme edilip, 1835'de Viyana'da ve 1863'te Stuttgart'ta basılmıştır. Fransızca tercümesi 1876'da Paris'te neşredilmiştir. Üçüncü baskısı 1314/1896'te Beyrût'ta yapılmıştır. 1321/1903 tarihli Mısır baskısı da vardır.¹²⁰

12-İ'CAZU SURETİ'L-KEVSER: Eser Hamid Haffaf tarafından tahkiki yapılarak, 1991 yılında Beyrût'ta bulunan Dâru'l-Belâğa yayınevi tarafından basılmıştır. Eserin ana konusu Kur'an'ın İcazıdır.

¹¹⁷ Ğâmedî, a. g. e., s. 34

¹¹⁸ Hulûsi Kılıç, *Esâsü'l-Belâğa*, DİA, İstanbul 1995, XI, 357.

¹¹⁹ Mustafa Öztürk / Mehmet Suat Mertoğlu, *Zemaşerî*, DİA, XLIV, 237.

¹²⁰ Bkz. Zemaşerî'ye ait *Ruûsu'l-Mesâil* adlı kitabın tanıtım kısmı, s. 42.

13-KİTÂBÜ'L-MUHÂCCÂT Bİ'L-MESÂİLİ'N-NAHVİYYE: Arap dili ile ilgili olan bu eser Kur'an, hadis ve eski Arap şiirindeki bazı ifadeler çerçevesinde nahivle ilgili elli meselenin soru-cevap şeklinde ele alındığı manzum bir eser olup Mustafa el-Hadrî ve Behîce Bâkır el-Hasenî tarafından yayımlanmıştır.¹²¹

14-KİTÂBÜ'L-CİBÂL VE'L-EMKİNE VE'L-MİYÂH: Coğrafya ve tarih ilmiyle ilgili bir lügat olan bu eser 1856'da Leiden'de neşredilmiş ve Latinceye tercüme edilmiştir. Ayrıca 1938 Bağdad'ta, 1962 Necef'te ve 1999 Kâhire'de de neşredilmiştir.¹²²

15-MAKÂMÂT: Zemahşerî'nin Mekke'de 1118'de kaleme aldığı bu eser 50 makamı ihtiva eder. Bu makamlar müellifin edebî nesirle kendine hitaben kaleme aldığı dinî ve ahlâkî nasihatleri içerir. Ayrıca kendi şerhi ile birlikte Kâhire'de 1892 ve 1904 yıllarında iki kere basılmıştır. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye de Beyrût'ta 1982 yılında neşretmiştir.¹²³

16-MUKADDİMETÜ'L-EDEB: Müellifin, Harzemşah sultanlarından Emîr Bahâüddin Alâuddevle Ebul-Muzaffer Atsız'a ithaf ettiği gramer ve lügat kitabıdır. Beş bölümden oluşan eserin ilk iki bölümü Arapça-Farçsa; kalan bölümleri ise Arapçadır. Bölümlerde sırasıyla isimler, fiiller, harfler (edâtlar), isim ve fiillerin çekimi (tasrif) konuları işlenir. Zeki Velidi Togan tarafından neşredilen bu eser, 1951 yılında İstanbul'da basıldı.¹²⁴

17-NEVÂBİĞU'L-KELİM/EN-NESÂİHU'L-KİBÂR: Kısa vecîzeler tarzındaki edebî metinlerden ibaret olup ilk defa H. A. Schultens tarafından Muhammed b. Dihkan Ali en-Neseffî'nin şerhi ve Latince tercümesiyle birlikte 1772 Leiden'de yayımlanmış, ayrıca birçok baskısı yapılmış, Barbier de Meynard'ın Fransızca tercümesi Paris'te neşredilmiş eserle ilgili çeşitli şerhler yazılmış bu

¹²¹ Mustafa Öztürk / Mehmet Suat Mertoğlu, *Zemahşerî*, **DİA**, XLIV, 237.

¹²² Bkz. Zemahşerî'ye ait **Ruûsu'l-Mesâil** adlı kitabın tanıtım kısmı, s. 42; Mustafa Öztürk / Mehmet Suat Mertoğlu, *Zemahşerî*, **DİA**, XLIV, 237.

¹²³ Öztürk/ Mertoğlu, s. 237.

¹²⁴ Öztürk/ Mertoğlu, s. 237.

şerhlerin bazıları Türkçe'ye de çevrilmiştir. Bu eser İstanbul ve Beyrut'ta da basılmıştır.¹²⁵

18-RABÎU'L-EBRÂR VE NUSÛSU'L-AHBÂR/FUSÛSU'L-AHBÂR:

Muhâdarât sahasındaki en önemli eserlerden biridir. Halifelerin, büyük sahâbîlerin ve fakihlerin hikmetli sözleriyle ibret alınacak hikâyeler ve meşhur şairlerden iktibaslar içerir. Eser üzerine çeşitli şerh ve ihtisar çalışmaları yapılmış, Amasyalı Hatibzâde Muhyiddin Mehmed'in "Ravzu'l-Ahyâr" adlı ihtisar çalışmasını Âşık Çelebi II. Selim adına Türkçe'ye çevirmiştir. Ayrıca Nûreddin Muhammed el-Mûsevî tarafından "Zehru'r-rebî" adıyla Farsça'ya tercüme edilmiş, 1292 yılında Kâhire'de basılan eserin ilmî neşrini 1976'da Bağdat'ta Selîm en-Naîmî, 1992 yılında Kâhire'de Abdülmecîd Diyâb gerçekleştirmiştir. Behîce Bâkır el-Hasenî eserin bir bölümünün edisyon kritiğini içeren bir doktora çalışması yapmıştır¹²⁶

19-RUÛSU'L-MESÂİL: Bu eserin konusu Fıkıh olup Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında ihtilâflı olan fikhî konuları ihtiva eder. 1987 yılında Abdullah Nezîr Ahmed tarafından bir cilt halinde tahkikli bir neşri yapılmıştır. Ayrıca Abdülhalîm Muhammed, eser üzerine bir doktora çalışması yapmıştır.

Zemahşerî, daha çok tefsirci, luğatçı, edip ve şâir olarak bilinse de o, aynı zamanda bir fakih idi. Fakihlik onun gizli bir sıfatıdır. "Ruûsu'l-Mesâil" adlı bu kitabı da buna en güzel örnektir. Zira o, birden çok ilim dalında otoritedir.

20-EL-MÎNHÂC FÎ USÛLİ'D-DÎN. Schmidtke tarafından önce "A Mu'tazilite Creed of az-Zamahserî" adıyla İngilizce'ye çevrilmiş ve bu çeviriyle birlikte neşredilmiş, daha sonra tashihli yeni bir neşri yapılmış ve Beyrut'ta bulunan e'd-Dâru'l-Arabiyye li'l-Ulûm adında bir yayım evi tarafından 2007 yılında basılmıştır.¹²⁷

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Başkanlığı Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu'nda ve çeşitli kütüphanelerde yazma hâlinde bulunan eserleri:

¹²⁵ Bkz. Zemahşerî'ye ait **Ruûsu'l-Mesâil** adlı kitabın tanıtım kısmı, s. 44; Mustafa Öztürk / Mehmet Suat Mertoğlu, *Zemahşerî*, **DİA**, XLIV, 237.

¹²⁶ Mustafa Öztürk / Mehmet Suat Mertoğlu, *Zemahşerî*, **DİA**, XLIV, 238.

¹²⁷ Öztürk / Mertoğlu, s. 238.

-el-Müfred ve'l-Müellef/ el-Müfred ve'l-Mürekkeb: Nahivle ilgili küçük bir risâledir

- el-Keşf fi'l-Kirâât/ el-Keşf fi'l-Kirâati'l-Aşr

-Delâletu'n-Nâsid

-Divânu Hutab

-Divânu Resâil

-Divânu'ş-Şiir

-Divânu't-Temsîl

-el-Emâli fi Kulli Fenn

-el-Esmâ ve'l-Luğa

-Esrâru't-Takdîs

-Esrâru'l-Mevadî

-Ta'limü'l-Mübtedî ve İrşâdü'l-Muktedî

-Hasâisü'l-Aşereti'l-Kirâmi'l-Berere

-Haşiye ale'l-Mufassal

-Kelimetu'l-Ulemâ

-Kitabu Akli'l-Küll

-Kitâbu'l-Ecnâs

-Kitâbu Mütешâbihi Esmâi'r-Ruvât

-Kitâbu Şakâiku'n-Nu'mân

-Menâsiku'l-Hacc

-ed-Dürrü'd-Dâir el-Müntehab fî Kinâyâti ve İstiârâti ve teşbîhâti'l- Arab

-Mersiyye

-Mu'cemu'l-Hudûd

- Kasîde fî Süâli'l-Gazzâlî/ Mesâilu'l-Gazzâlî

-el-Muhâdarât

-Muhtasaru'l-Muvafaka Beyânu Ehli'l-Beyti ve's-Sahabe

-Nesâihu'l-Mülûk

-Nuzhetu'l-Mûtenis ve Nahzetu'l-Muktebis (Zemahşerî'ye âit olmadığı da söylenir)

-Nüktetu'l-Arab fî Garibi'l-İ'râb

-el-Râid fî'l-Ferâid

-Risâletu'l-Esrâr

- el-Muhtasar min Kitâbi'l-Muvâfaka beyne Ehli'l-Beyt ve's-Sahâbe

-er-Risâletu'l-Mubkiyye

-Risâletu'n-Nâsiha

-Samimu'l-Arabiyye

-Sevâiru'l-Emsâl

-Şerhu'l-Mufassal

-Şerhu Ebyâti'l-Keşşâf

-Şerhu Ebyâti Kitabi Sîbeveyh

-Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî

-Tesliyetu'd-Darîr

- Mes'ele/Risâle fî Kelimeti'ş-Şehâde

Bu eserler, Zemahşerî'nin bereketli ilim hayâtının ürünleridir. Zemahşerî'nin bu eserleri genellikle tefsir, hadis, fıkıh, edebiyat, dil, felek ve nücûma dair bilgiler, sultan ve emirlere nasihatler, halka öğütler v.b. konular içermektedir.

Zemahşerinin bu eserlerinin her biri, nefislerde ve asrının sosyal bozukluklarında birer ihtilal meydana getirecek mahiyettedir. Bu eselerde felek ve nücûma dair bilgiler, sultan ve emirlere nasihatler, ilim adamlarının izzeti nefis sahibi, mütevazi ve sabırlı olmalarına dair tavsiyeler, halka öğütler ve taklitten sakınmalarına dair vaazlar, mukallidlere, rüşvet alan kadınlara ve mala perestij edenlere, dinlerini dünya ile değişenlere hücumlar ve tarizler vardır.¹²⁸

¹²⁸ İsmail Cerrahoğlu, “Zemahşerî ve Tefsiri”, **A Ü İ F Dergisi**, Ankara 1984, c. 26, sayı: 1, s. 65; Mustafa Öztürk/ Mehmet Suat Mertoğlu, *Zemahşerî*, **DİA**, XLIV, 236-238.

İKİNCİ BÖLÜM

ZEMAHŞERÎ'DE USÛL-İ HAMSE

Zemahşerî, Mutezile ekoluna mensup büyük âlimlerin sonuncusu olarak kabul edilir. Zemahşerî'ye ait “el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn” adlı eseri tahkik eden Sabine Schmidtke, kitabın takdim kısmında şu bilgilere yer vermektedir.

Zemahşerî, Mutezile düşüncesinin İslâm âleminin birçok yerinde gerilediği halde altın çağını yaşadığı Harizm bölgesinde yetişmiş önemli bir bilgidir. Zemahşerî'nin yaşadığı çağda Harizm bölgesinde Mutezile'nin iki farklı yorumu olan Ebu Haşim el-Cübbâî (v. 303/916) ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin (v. 436/1044) ekolları faal olarak devam edip varlıklarını sürdürüyorlardı.¹²⁹

Zemahşerî, daha erken yaşlarında Mutezile'nin hem Bağdat hem de Basra okullarının temel görüşleriyle tanışmıştı. Büyük olasılıkla Zemahşerî, Bağdat okulunun bir kolu olan Bahşemiyye'nin (Ebu Haşim Abdusselam b. Ebi Ali el-Cübbâî'nin taraftarları) görüşlerini Kelâmda hocası olan Hâkim Ebu Sa'd el-Cüşemî (v. 494/?) vasıtasıyla öğrenmiştir. Basra ekolunun öncülerinden olan Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin i'tizâlî görüşlerini de daha gençlik döneminde Tefsir ve Kelâm alanında kendisine hocalık yapan Mahmud b. El-Melahî'den (v. 536/?) öğrenmişti. Dolayısıyla

¹²⁹ Bkz. Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, **el- Minhâc fî Usûli'd-Dîn**(thk. Sabine Schmidtke/Bkz. Kitabın tanıtım kısmına), e'd-Dâru'l-Arabiyye li'l-ulûm, Beyrût 2007, s. 5.

Zemahşerî Mutezile'nin hem Basra hem de Bağdat ekollarının görüşlerinden haberdardı.¹³⁰

Zemahşerî farklı ilmî alanlarda birçok eser te'lif ettiği halde, kelâm alanında ulaşabildiğim kadarıyla sadece “el- Minhâc fi Usûli'd-Dîn” ve “Esrâru't-Takdîs” adında iki küçük hacimli eser kaleme almıştır. O, bu eserlerinde mezbî kimliğine açık vurguda bulunmuş, kendi mektebinin dışındaki Kelâmî firkaları eleştirmekten çekinmemiş ve benimsediği metoda uygun olarak kelâmî konuları işlemiştir.¹³¹

Usûl-i hamse Mutezile mezhebinin inanç bağlamında beş temel esasını ifade eden bir tabirdir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının iman esaslarını ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'iyât şeklinde ayırmalarına karşılık Mutezile âlimleri inanç esaslarını tevhid ve adalet olmak üzere iki, nübüvvet ve şerâî' konularının eklenmesiyle dört veya tevhid, adl, va'd ve vaîd, menzile beyne'l-menzileteyn, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker şeklinde beş esas halinde ortaya koymuştur. Ancak meşhur olan sonuncu ayırımdır.¹³²

İslâm düşünce tarihinde akaidle ilgili görüşlerini sistematik bir çerçevede ortaya koyan ilk mezhep olan Mutezile, belirtilen esasların benimsenmesini Müslümanlık için değil Mutezile'ye intisap etmek için zarurî görmüştür.¹³³ İmam Eş'arî, Usûl-i Hamsenin, Mutezile'nin bütün meselelerini üzerine bina ettiği ve çok az ihtilâfa düştüğü ana esasları teşkil ettiğini belirtir.¹³⁴ Kâdî Abdülcebbâr (v. 415/1025) mezhebin beş esasla sınırlandırılmasının sebebini açıklarken Muattıla, Dehriyye, Mülhide ve Müşebbihe'nin adalet, Mürcie'nin va'd ve vaîd, Hâricîler'in menzile beyne'l-menzileteyn, İmâmiyye'nin de emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkere muhalefet ettiğini, bu esaslardan birine dahi muhalefet edenin kâfir, fâsık veya hatalı olabileceğini söyler.¹³⁵

¹³⁰ Zemahşerî, **a. g. e.**, s. 5.

¹³¹ Zemahşerî, **a. g. e.**, s. 5.

¹³² İlyas Çelebi, “*Usûl-i Hamse*” **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XLII, 211.

¹³³ Bkz. Ebu'l-Hüsyn Abdurrahim el-Hayyât, **el-İntisâr ve'r-Reddu ala Râvendiyî'l-Mülhid**, Ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Beyrût 1993, s. 126-127; Kadî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse** (thk. Abdülkerim Osman), Mektebetu vehbe, Kahire 1996, s. 125.

¹³⁴ Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, I, s. 337.

¹³⁵ Kadî Abdülcebbâr, **a. g. e.**, s. 124.

Bu beş temel esasın Mutezileye göre ne kadar önemli olduğunu Neseffî (v. 580/1114) şöyle dile getirir: “Mutezile mezhebinin görüşlerini ilk defa ortaya atan Vâsıl b. Atad’ır onun takipçisi Allah ona rahmet etsin Ebu’l-Hasen el-Aş’ari’nin talebesi Amr b. Âbid idi. Mutezile akımı, Harun Reşid zamanında zor günler yaşamıştır. Ebu’l- Hüzeyl el-Allaf (v. 840 ya da 816) bu fırka hakkında bir kitap yazarak mezheplerinin esaslarını anlattı ve bu kitabın adını da “Usûlu’l-Hamse” olarak koydu. Onlar bir kimseyi gördüklerinde gizli bir şekilde “sen Usûlu’l-Hamse’yi okudun mu?” diye sorarlar. “Evet” derse, bu kimsenin kendi fırkalarından olduğunu anlarlardı.”¹³⁶

Mutezile’nin kuruluşu döneminde ortaya çıkan beş esasın sıralaması konusunda kendi âlimlerince farklı görüşler ileri sürülmüştür. İlk dönem Mutezilî âlimler usûl-i hamse’nin ilk esası olarak adaleti zikrederler. Mutezile mezhebinin temelini teşkil eden “tevhid” esasını adaletin önüne geçiren ilk Mutezilî âlim ise Kâdi Abdülcebbar olduğu ifade edilir. O, kelâm sahasında yazdığı eserlerin bir özeti mahiyetinde olan ve Mutezile’nin beş esası - usûl-i hamse- hakkında genel bilgi veren hem “Muhtasarun fî Usûli’ddîn” hem de “Şerhu’l-usûli’l-Hamse” adlı kitaplarında tevhidi başa alarak usul-i hamseyi açıklamaya başlamıştır.

Kadi Abdülcebbar’a göre, tevhidle pekiştirilmeyen bir adalet düşüncesi, değerler alanında çok fazla bir anlam ifade etmeyecektir. Çünkü tevhid anlayışında bozulma varsa, zorunlu olarak adalet anlayışında da olacak demektir. Bu sebeple yirmi cilt tutarındaki ansiklopedik kelimeler eser, “*el-Muğni fî ebvabi’t-tevhid ve’l-adl*” ismini taşımaktadır. Bu kitabın isminden de anlaşıldığı gibi, “tevhid”, “adalet” ilkesinin önüne geçilmiştir. Bunun anlamı, tevhid teorik planda, bir inancı ve dünya görüşünü temsil ederken, adalet ise bu inancın tatbikatını temsil etmektedir. O halde, kendisini tevhid ehline nispet eden kimseden, ancak adalete dayalı bir uygulama beklenir.¹³⁷

Bazı kaynaklarda ise Tevhid, Adalet, el-Va’d ve’l-Va’id, el- Menzile Beyne’l- Menzileteyn ve’l-Emru bi’l- Ma’rûf ve’n- Nehyiu ani’l –Münker sıralamasını ilk yapan Ebu’l- Hüzeyl el-Allaf olduğu, Kâdi Abdülcebbar’ın da onu örnek aldığı

¹³⁶ Ebu’l-Muîn en-Neseffî, **a. g. e.**, s. 110.

¹³⁷ İlyas Çelebi, “*Usûl-i Hamse*”, XLII, 211.

görüşü yer almaktadır. Tercih edilen görüş ise bu sıralamayı ilk yapan en eski kaynak, Hayyat'a (v. 311/910) ait "el-İntisar" adlı eserdir. Hayyât i'tizal kavramını anlatırken ve Mutezile kime denir, sorusunu cevaplarırken şöyle diyor: "Mutezile adını ancak şu beş esasa inanan kişi hak eder; Tevhid, Adalet, el-Va'd ve'l-Va'îd, el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn ve'l-Emru bi'l- Ma'rûf ve'n-Nehyiu ani'l – Münker'dır."¹³⁸

Hayyat'ın öğrencisi Ebu'l Kasım el-Belhî (v. 319/900) de "Mutezile'nin ittifak ettikleri temel esaslar, Tevhid, Adalet, el-Va'd ve'l-Va'îd, el- Menzile Beyne'l-Menzileteyn ve'l-Emru bi'l- Ma'rûf ve'n-Nehyiu ani'l –Münker esaslarıdır."¹³⁹ İfadesini kullanarak aynı sırayı gözetmektedir.

Ancak görünen o ki Mutezile esaslarının resmi ve nihaî tertibi, o esasları şerh edip delillerle destekleyen, esaslara karşı çıkan muhaliflerin şüphelerini ortadan kaldırmaya çalışan Kâdi Abdülcebbar tarafından şekillendirilmiştir. Çünkü her ne kadar Kâdi Abdülcebbar'dan önce Ebu'l- Hüzeyl el-Allaf, Hayyât ve Ebu'l Kasım el-Belhî gibi âlimler bu sıralamayı zikretmiş olsalar bile, bu tertibin gerekliliği ve önemiyle ilgili bir beyanda bulunmuş değillerdir. Kâdi Abdülcebbar diğer Mutezili âlimlerden farklı olarak bu tertibin sebeplerini ve bu esasları kabul etmeyen muhaliflerin tutarsızlığını beyan ederken bu tertibe nihai şeklini vermiştir.¹⁴⁰

Bunun tabii neticisi olarak ister Ehl-i Sünnet olsun ister Mutezile olsun Kâdi Abdülcebbar'dan sonra gelen tüm kelâmcılar usûl-i hamse'yi anlatırken bu tertibe riayet ederek izahatta bulunmuşlardır.¹⁴¹

Mutezile ekoluna mensup büyük âlimlerin sonuncusu olarak kabul edilen Zemahşerî (v. 538/1144) ise usûl-i hamse ile ilgili kendi görüşlerini serdederken Kâdi Abdülcebbar gibi Tevhid esasını başa alarak bu tertibe riayet etmiştir.

Zemahşerî i'tizâlî görüşlerini sadece kelâm alanında yazdığı eserlerinde değil, Tefsir, Hadis, Coğrafya, Dil, Edebiyat, Fıkıh, gibi eser yazdığı her alanda fırsat bulduğu yerde görüşlerini bazen hissettirmeden bazen de açık olarak dile getirmiştir.

¹³⁸ Hayyât, a. g. e., s. 126-127.

¹³⁹ Feyyûmî, a. g. e., IV, s. 308.

¹⁴⁰ Feyyûmî, a. g. e., s. 307.

¹⁴¹ Bkz. Zemahşerî, el- Minhâc fi Usûli'd-Dîn

Zemahşerî, eserleri arasında en çok “el- Keşşâf ” adlı tefsirinde kelâmî görüşlerine her münasebette yer vermekte ve muhalif görüşleri de eleştirerek gözden düşürmeye çalışmaktadır. Zaten Zemahşerî, bu tefsirin yazma nedenini el-fietu’n-Nâciye ve ehlu’l-adl ve’t-tevhid olarak adlandırdığı Mutezile’ye mensub olanların talebi üzerine yazdığını el-Keşşâf’ın mukaddimesinde ifade etmektedir.¹⁴²

Zemahşerî’nin bu tefsiri telif edildiği tarihten itibaren en fazla okunan tefsirler arasında yer almıştır. Yüzyıllar boyunca Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş ve günümüzde de özel ders halkalarında okutulmaya devam edilmektedir. Zemahşerî’nin tefsirinde dil tahlillerinin oldukça derinlemesine ve güzel bir üslupla işlendiği kabul edilmektedir. Bununla birlikte Mutezilî bir âlim olması sebebiyle tefsirinde âyetleri Mutezilî fikirler çerçevesinde yorumladığı görülmüştür.

Dil özellikleri açısından ilgili yorumları çok takdir edilen böyle bir tefsirden istifadenin te’mini adına onlarca şerh, haşiye ve talik yazılmıştır. Hatta Beydâvî ve Nesefî gibi Ehl-i Sünnet âlimleri Zemahşerî’nin, el-Keşşâf adlı tefsirini belli kayıtlar ve muhalefet şerhleri koyamak sûretiyle öğrencilerin istifadesine sunmaya çalıştıkları gözden kaçmamaktadır.

Bu şahesere yazılan talik ve haşiyelerin birkaçını şöyle sıralamak mümkündür.

-İbnü’l-Müneyyir Nâsıruddin Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-İskenderî (v. 683/1284): **el-İntisâf mine’l-Keşşâf**

-Muhlis b. Abdillâh ed-Dihlevî el-Hindî (v. 764/1363): **Keşfü’l-Keşşâf**

-Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî (v. 786/1384): **Hâşiye ale’l-Keşşâf**

-Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî (v. 816/1413), **Hâşiye ale’l-Keşşâf**

¹⁴² Zemahşerî, **el- Keşşâf**, I, s. 18.

-Molla Fenârî Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Halil b. Âsâ er-Rûmî el-Hanefî (v. 834/1431): **Ta‘lîkât alâ evâili’l-Keşşâf**

-Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Aynî (v. 855/1452): **Hâşiye alâ Tefsiri’l-Keşşâf**¹⁴³

Zemahşerî’nin usûl-i hamseyle ilgili yorumlarını aktarmaya çalışırken, daha çok kelâm alanında yazdığı “el- Minhâc fi Usûli’ d-Dîn” adlı küçük hacimli risalesini ve meşhur “el- Keşşâf” adlı kıymetli tefsirinde ayetlere yaptığı kelâmî yorumları esas alarak açıklamaya çalışacağız. Çünkü dilde, tefsirde, fıkhıta ve daha birçok alanda büyük şöhrete sahip olan Zemahşerî kendini büyük Mütakallimlerden saymadığı için bu alanda fazla eser yazmamıştır. Ancak buna rağmen kendisi kelâm alanında Mutezil’e metoduyla iki eser te’lif ettiğini göz önüne alındığında ve “el-Keşşâf” adlı tefsirinde ince kelâmî yorumlarına bakıldığında kendisinin bu alanda da ciddi bir ilmi birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁴

2. 1. TEVHİD

Allah’ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde tek olduğu inancı bütün İslâm mensuplarınca benimsenen bir ilkedir.

Tevhidi temsil eden yegâne mezhebin kendi mezhepleri olduğunu iddia eden Mutezile mensupları ise, Ehl-i Sünnet’in ilâhî zata nisbet ettiği hayat, ilim, kudret gibi sıfatları kadîmlerin çoğalmasını gerektireceği endişesiyle kabul etmeyerek tevhid konusunda farklı bir yorum getirmişlerdir.¹⁴⁵

Tevhîd, âlemin hudûsunu ve bir muhdisinin olduğunu ispat, muhdisin sahip olduğu sıfatları beyan, yaratılmış varlıkların sıfatlarının O’na verilemeyeceğini ve O’nun bir olduğunu bilmek ile gerçekleşir. Tevhid, Allah’ın varlığı, sıfatları, teşbih ve tenzih konularını kapsar.¹⁴⁶

¹⁴³ Şükrü Maden, “Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta‘lîka Literatürü” **T A K S A Dergisi**, Karabük 2014, sayı: 1, s. 6.

¹⁴⁴ Bkz. Zemahşerî, **el- Minhâc fi Usûli’ d-Dîn**, s. 5.

¹⁴⁵ Hayyât, **a. g. e.**, s. 13.

¹⁴⁶ Mehmet Altın, **a. g. e.**, s. 33.

Mutezile mektebinin temelini oluşturan tevhid, lügatte bir şeyi birlemek anlamına gelmektedir. Mutezilîle'nin ıstılahında ise; Allah Teâlâ'nın bir olduğunu, nefiy ve ispat yönünden sahip olduğu manevî sıfatlarda ortağı olmadığını gereği gibi bilmek ve bunu ikrar etmektir. Onlara göre tevhidin olması için bilgi ve ikrarın aynı anda gerçekleşmesi gerekir. Kişi bilir de ikrar etmezse yahut bilmeden ikrar ederse tevhidi gerçekleştirmiş olmaz.¹⁴⁷

Tevhid konusunda Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasındaki tartışmalar Allah'ın zâtı üzerinde değil, O'na nisbet edilen sıfatların tevhide zarar verip vermediği noktasındadır. Nitekim Mutezile mezhebi, tevhid prensibini daha çok bu konulardaki görüşlerini temellendirmeye ayırmıştır. Ehl-i Sünnet âlimleri, Allah'ın sıfatları hakkında: "Sıfatları O'nun zâtının ne kendisidir, ne de onun dışında başka bir şeydir." demişlerdir. Bu tartışmalarda bir tarafta Allah'a zâtının aynı olmayan kadîm sıfatlar nisbet edenler, karşı tarafta ise böyle bir nitelemeyi reddedenler yer almaktadır.¹⁴⁸

Mutezile kelâmcıları, kemal mertebesinde bir tevhid inancı ortaya koyma bağlamında Allah'ın selbî / tenzihî sıfatlarına önem vermiş, sübûtî sıfatlardan sadece kelime bakımından sıfat olan kavramları (mânevî sıfatları) zâtı ilâhiyyeye nisbet etmiş, fiilî sıfatların hâdis olup Allah'ın zâtıyla kâim olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹⁴⁹

Yukarıda da belirtildiği gibi tevhid, Mutezile Fırkası'nın cevherini ve düşüncelerinin esasını teşkil ettiği için Kelam ekolleri içerisinde tevhid meselesi üzerinde yoğunlaşıp, en çok önem veren Mutezile fırkası olmuştur. Onlar Tevhidi şöyle ifade ederler; Allah birdir, eşi ve benzeri yoktur. O her şeyi işiten ve görendir. O ne cisimdir, ne gölge, ne bedendir, ne suret, ne kandır, ne de et. O, bir şahıs değildir. O, ne cevherdir ne araz. Onun ne rengi vardır, ne tadı, ne kokusu vardır, ne de elle tutulabilecek şekli, O ne sıcaktır ne soğuk, ne yaştır, ne de kuru, Onun ne boyu vardır ne de derinliği. O ne toplanır, ne dağılır, ne hareket eder, ne sakin kalır

¹⁴⁷ Bkz. Muhammed Immâra, **a. g. e.**, s. 48-51.

¹⁴⁸ Bkz. Ebu'l-Hüseyn Ali b. Muhmmmed b. Salim el-Amidî, **Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2003, I, s. 454; Tefâtânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 30.

¹⁴⁹ İlyas Çelebi, "**Usûl-ı Hamse**" DİA, İstanbul 2012, XLII, 212; Zemahşerî, **el- Minhâc fî Usûli'd-Dîn**, s. 12.

ne de bölünür, O bir “şey”dir ama bizim bildiğimiz “şey”lerden değildir...¹⁵⁰ gibi yaratılmışlara ait tüm sıfatlardan onu tenzih ederler.¹⁵¹

Zemahşerî ise Tevhidi şöyle izah eder: Allah’ın bir olması ve onun kadim bulunması, Allah’a mahsus en özel sıfattır. Eğer Allah’ın kıdemi haricinde O’na çeşitli sıfatlar isnat edilirse, birçok tabii varlıkların kadim olan mevcudiyeti kabul edilmiş olur ki bu da Allah’ın birliği gerçeğine aykırı olur. Allah, bu âlemi yoktan yaratmış ve her şeyin ilk prensibi olmuştur. Bu ilk prensibin nedeni ve sebebi yoktur. Allah sebepsiz olarak var olandır. O’nun sıfatları beşerin sıfatlarına benzemez. Eğer böyle bir benzetme yapılırsa, Allah’la kul arasında müşabehet ortaya çıkar.¹⁵²

Bundan dolayı hem Zemahşerî hem de genel anlamda Mutezile, Allah’a mahsus diğer zati sıfatları te’vil etme yoluna gitmişlerdir. Mutezile ve Zemahşerî’ye göre Allah, zatıyla haydır, zatıyla semî’dir, zatiyle basîr’dir, zatiyle mürîd’dir ve zatiyle âlim’dir. Kur’an-ı Kerimde geçen Allah’ın bu sıfatları, Allah zatının dışında kabul edilirse, çeşitli kadîmlerin yani çeşitli ilahların varlığı kabul edilmiş olur. Böyle bir faraziye ise tevhid sistemine aykırıdır. Öyle ise Allah’ın kıdemi hariç, diğer zati sıfatları te’vil etmek zaruridir.¹⁵³

Genel anlamda Mutezile akılcı bir metoda sahip olduğu için bütün kelâmî meseleleri akıl ölçüsüne uygun olarak değerlendirmiştir. Kur’an-ı Kerimde kelâmî görüşlerine uygun olan ayetleri aynen kabul etmişlerdir. Davalarına ve kelâmî görüşlerine uygun görülmeyen nassları ve sıfatları te’vil ederek akli bir esasa uydurmaya gayret göstermişlerdir. Burada, Allah’ın sıfatlarını te’vil ederek Allah’ın birliğini ispatlamaları da onların akli metoda ve bilhassa mantığa verdikleri önemin neticesidir. Eğer Allah’ın zatının dışında kadim bir hayy ve sem’i sıfatı bulunsaydı, kadimler çoğalacağından tevhid fikri çürütülmüş olur. Bu ise, İslam düşüncesinin

¹⁵⁰ Eş’arî, **a. g. e.**, I, s. 335.

¹⁵¹ Kemal Işık, **Mutezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, Ankara Üniversitesi Basım Evi, Ankara 1967, s. 67; Muhammed Ebu Zehra, **a. g. e.**, s. 120.

¹⁵² Zemahşerî, **a. g. e.**, s. 18.

¹⁵³ Zemahşerî, **a. g. e.**, s. 12.

temel prensibi olan Allah'ın birliği gerçeğine zıt olduğu için Allah'ın sıfatlarını te'vil etmek zorunludur diye açıklamada bulunmuşlardır.¹⁵⁴

Mutezile'nin Tevhide ilişkin anlayışlarının, bazı İslâm dışı dinlerdeki düalizme, teşbih ve tecsimde bulunan İslâm fırkalarının ve özellikle de Hadis ehlinin Kur'anî kavramları zahiriyle aynı almalarına karşı şekillendiğini söyleyebiliriz. Söz gelimi Mutezile, nur ve zulmet ikiliğine dayanan Tanrı anlayışına karşı tek Allah inancını ön plana çıkarırken Seneviyye ile mücadele etmiştir. Diğer taraftan Allah "eşya gibi olmayan şeydir" ya da "Allah için uzunluk, derinlik ve genişlik gibi boyutlar söz konusu değildir." derken de Allah'ı cisme benzeten anlayışlara karşı mudafaada bulunmuştur.¹⁵⁵

Mutezile, Allah'ı sıfatlardan arındırma üzerine bina ettiği Tevhid prensibi çerçevesinde, Allah'ın subûti sıfatlarının zâtının aynısı olduğu yani Allah'ın zatiyle âlim, zatiyle kadir, zatiyle hay olduğu, yaratılmışların sıfatlarından Allah'ın tenzih edilmesi gerektiği vurgulamakla birlikte, tevhidi isbatlama çerçevesinde Allah'ın cisim veya gölge olmadığı, şahıs, cevher veya araz kabul edilemeyeceği, Allah için uzunluk, derinlik ve genişliğin söz konusu olmadığı, Allah'ın parçalara ayrılamayacağı ve bölünemeyeceği, Allah'ın kudret, hay ve ilim sıfatlarının zıddı olan acz, ölüm ve cehaletle vasıflanamayacağı gibi selbî ve tenzihî sıfatlar üzerine daha çok yoğunlaştıkları gerçeği göze çarpmaktadır.¹⁵⁶

Allah'ın eli, yüzü, oturması (istiva), ilim, kudret, arş gibi kelimelerin mecazî olarak ele alınması gerektiği, ilahi kelamın yaratılmış olduğu, Allah'ın hiçbir somut özellikle tanımlanamayacağı, kötülüğün Allah'a atfedilemeyeceği görüşündedirler. Mutezilîler temel prensip olan tevhid noktasından hareket ederek, Allah teâlâ'nın kıyamet gününde görülmesinin mümkün olmayacağını, çünkü Allah'ı görmenin, cisim ve yön icabettiğini ileri sürmüşlerdir. Yine Mutezile bilginleri tevhid prensibine dayanarak, Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın yarattığı bir mahluk olduğunu ve

¹⁵⁴ Şehristânî, **a. g. e.**, I, s. 57; Bağdâdî, **a. g. e.**, s. 112- 113; Sâbûnî, **a. g. e.**, s. 27; Teftâzânî, **a. g. e.**, s. 131.

¹⁵⁵ Reşid el-Bender, **a. g. e.**, s. 17.

¹⁵⁶ Muhammed Ebu Zehra, **a. g. e.**, s. 120.

de Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemenin, kadim varlıkların çoğalmasını önleyeceğini iddia etmişlerdir.¹⁵⁷

2. 1. 1. Allah'ın Zâtî Sıfatları

Allah'tan başkasında kemaliyle olmadığına yahut sadece Allah'ta kemaliyle mevcut olan ve eksiklik izafe edilemeyecek sıfatlardır. Allah'ın zâtî sıfatları genelde üç grupta ele alınır:

a/Nefsî Sıfat

Allah'ın zatına nisbet edilen vücûd kavramından ibaret olup zatının gereği olan bir sıfattır, zira o Vacibu'l-Vücuddur. Kelamcıların çoğunluğu vücûd sıfatını nefsî sıfat diye mütalaa etmişlerdir. Eş'ari ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî ile İslam filozoflarına göre vücûd, aynı zamanda "Allah'ın zatı, kendisi ve mahiyeti" anlamına geldiğinden ayrıca bir sıfat olarak görülmemelidir.¹⁵⁸

b/Selbî Sıfatlar

Allah'ı, zâtına layık olmayan niteliklerden ve yarattıklarına benzemekten tenzih etmeyi gerektiren sıfatlar olup O'nun ne olmadığını ifade eder. Bu sıfatlar Tenzihî sıfatlar olarak da anılır. Kemalin zıddını teşkil edip Allah'ı her türlü acizlik, eksiklik ve yaratılmışlık özelliklerinden tenzih eden bu sıfatların tam bir listesini yapmak mümkün olmamakla birlikte esaslarını oluşturanlar şu şekilde belirlenmiştir: Vücûd, vahdâniyyet, kıdem, bekâ, muhâlefetün li'l-havâdis, kıyâm bi-nefsihî. Yukarıda da belirtildiği gibi bazı kelamcılara göre "vücûd" selbî değil, nefsî sıfat olarak tanımlanmıştır. Selbî sıfatların sonucu olarak Allah cevher, cisim ve araz değildir, bir yerde ve yönde bulunmaz, parçalardan oluşma niteliği taşımaz. Selbî sıfatlar sadece Allah'a ait olduğundan yaratılmışlara nisbet edilemez. Bu sıfatlar konusunda değişik ekollere mensup âlimler arasında önemli bir görüş ayrılığı yoktur.

c/ Subûtî Sıfatlar

¹⁵⁷ Muhammed Immâra, a. g. e., s. 57; Ebu Zehra, a. g. e., s. 121.

¹⁵⁸ İbrahi b. Muhammed el-Bâcûrî,, *Tuhfetu'l-Murîd Şerhû Cevhereti'Tevhîd*, Mektebetu'l-İrşâd, İstanbul 2007, 155.

Allah'ın zatına nisbet edilen manalar olup O'nun ne olduğunu ifade eden sıfatlardır.¹⁵⁹ Başka bir tabirle varlığı zorunlu ve Allah'ın kendisiyle nitelenmesi vâcib olan sıfatlara subûtî sıfatlar denir. Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre Allah'ın zatı üzerine zait subutî sıfatları vardır. Allah'ın bu sıfatları zatı ile kaim zatının ötesinde (mâ verâe'z-zat), ezeli ve ebedî sıfatlardır. O sonsuz kemal sıfatlarına sahiptir.¹⁶⁰

Selbî sıfatlar Allah'ın ne olmadığını ortaya koyup, eksiklikleri ve olumsuzlukları O'ndan uzak tutarken; subûtî sıfatlar Allah'ın ne olduğunu olumlu (müsbet) ifadelerle anlatan sıfatlardır. Subûtî sıfatların bir diğer özelliği de Yüce Allah'ın bu sıfatlarla kâinata tasarruf etmesi, evren ve ondaki varlıkla bağ ve iletişim kurması (taalluk), bu sıfatların etki ve sonuçlarının kâinata yansımalarıdır (tecelli).¹⁶¹

Ehl-i Sünnete göre ister hayy, alîm, kadîr gibi sîga bakımından sıfat olan kelimeler olsun, ister hayat, ilim, kudret gibi masdar sîgasındaki kelimeler olsun bütün subûtî sıfatlar Allah'a nisbet edilebilir ve verilebilir.¹⁶² Ancak Mutezile, Ehl-i Sünnet'in Allah'a izafe ettiği Subûtî sıfatları iki gruba ayırır. Birinci grup kalıp bakımından da sıfat olan hayy, alîm, kadîr gibi müştak kelimelerdir. Mutezile bu sıfatları Allah'a izafe eder. Bunlara manevî sıfatlar denilmiştir. İkinci grup ise manevî sıfatların köklerini teşkil eden hayat. İlim, kudret... gibi masdar sîgasındaki kelimelerdir. Bunlara da meânî sıfatları denir. Mutezile bunları Allah'a izafe etmez. Buna göre Mutezile 'Allah âlimdir' hükmünü kabul eder, fakat 'Allah ilim sahibidir' hükmünü benimsemez.¹⁶³

Mutezile'ye göre "Allah zatıyla âlim kabul edilmeyip ilim sahibidir, O'nun ezeli bir sıfatı vardır" denilirse, O'nun zatından başka bir de ilim diye bağımsız bir mana düşünülmüş olur. Allah'ın sıfatı olarak kabul edilen bu mana da O'nun zatı gibi ezeli/kadîm olacaktır. Bu durumda Allah'ın zatından başka kadim manalar isbat

¹⁵⁹ Çelebi, "Sıfat", **DİA**, XXXVII, 100.

¹⁶⁰ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, **a. g. e.**, s. 32.

¹⁶¹ Emrullah Yüksel, **a. g. e.**, s. 43; Saim Kılvez, **İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş**, Ensar Yayınları, İstanbul 2014, s. 34.

¹⁶² Muhammed Ebû Hamid el-Gazzâlî, **Kavâidü'l-Akâid**, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût 1985, s. 180, 185.

¹⁶³ İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmd, **el-Fasl fi'l-Mileli ve'l-Ehavai ve'n-Nihal**, el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Kahire 2003, I, s. 373; Muhammed, Immâra, **a. g. e.**, s. 50.

edilmiş olacaktır ki, bu bizi ta'addüd-i kudema/ezelî varlıkların çoğalmasına götürür. Ta'addüd-i kudema ise İslam Dini'nin tevhid prensibine aykırıdır.¹⁶⁴

Bu açıklamadan anlaşılacağı üzere, manevi sıfatların Allah'a izafe edilmesi noktasında Mutezile ile Ehl-i Sünnet kelamcıları arasında bir ihtilaf yoktur. İhtilaf meâni sıfatların Allah'a izafe ve nispet edilip edilemeyeceği konusundadır.¹⁶⁵

Subutî sıfatlar konusunda her iki kelam ekolü arasındaki tartışmalar, sonraki Mutezile kelamcılarını yeni bir arayışa yöneltmiş ve ahval nazariyesi adı verilen bir teorinin ortaya çıkmasına, dolayısıyla sıfat konusunda-kısmen de olsa-Sünni görüşe yaklaşılmasına yol açmıştır. Bu teoriye göre, çoğunluğun sıfat dediği şey, ilahi zatın varlıklarla ilişkili olduğu ve varlıklara taalluk ettiği hallerdir. Bu durumda Allah'ın bilinecek şeyleri (ma'lumatı) bilmesi, ilahi zatın alimiyet (bilicilik), güç yetirilecek şeylere (makdurata) güç yetirmesi, kadiriyyet(kadirlik)...halidir. Sünni kelamcıların masdar kalıbıyla Allah'ın ilmi, kudreti...diye ezeli anlamda kabul ettikleri sıfatlar, Ebu Haşim el-Cübbâî (v.321/933) ve Kâdî Abdülcebbar (v.415/1025) gibi Mutezile kelamcılarının benimsediği ahval anlayışında, ilahi zatın alimiyet, kadiriyyet...gibi halleri olarak kabul edilmektedir.¹⁶⁶

Ehl-i Sünnet kelamcıları, hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar, kelam, tekvin sıfatlarını Allah'ın zatı ile kaim ezeli sıfatlar kabul etmişlerdir. Ehl-i Sünnete göre bu sıfatlar Allah'ın zâtının aynı de değildir. Çünkü ayniyet, iki varlığın anlam ve kavram yönüyle bir ve özdeş olması demektir. Bu sebeple Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın sıfatları, zâtının aynı da değildir, ğayrı da değildir (لاهي عينه ولا هي غيره). Yani bu sıfatlar, zihinde ve düşüncede Allah'ın zâtından ayrı birer manâ ve kavramdırlar (zâtının aynı değildirler).¹⁶⁷ Fakat bunların dış âlemde, Allah'ın zâtından ayrı ve başka, müstakil bir varlık olarak düşünülmesi mümkün değildir (zâtının ğayrı da

¹⁶⁴ Eş'arî, **a. g. e.**, I, s. 244.

¹⁶⁵ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, **Tabsiretu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn** (thk. Hüsyin Atay), DİB Yayınları, Ankara 1993, s. 263.

¹⁶⁶ Saim Kılvez, **a. g. e.** s. 121; İlyas Çelebi, "*Sıfat*", **DİA**, XXXVII, 100.

¹⁶⁷ İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Adillah el-Cüveynî, **Lumeu'l-Edille fî Kavâidi Akîdi Ehi's-Sünneti ve'l-Cemaa**, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût 1987 s. 97

değildirler). Eğer meânî sıfatlar zâtın ayrı ezeli sıfatlar olarak kabul edilirse o zaman ta'addüd-i kudemâ (ezeli varlıkların çoğaltılmış) söz konusu olur.¹⁶⁸

Ahmed b. Hanbel, müteşabih ayetleri yanlış te'villere tabi tutan ve ilahi sıfatlar hakkında yeni görüşler ileri süren ilk kişinin Cehm b. Safvan (v. 128/745) olduğunu belirtmiştir.

İbnTeymiyye'ye göre ise, sıfatlar konusundaki tartışmaların ilk defa Ca'd b. Dirhem (v. 124/742) tarafından başlatıldığını, bu zatın bazı akli istidlallere dayanarak gerçek anlamıyla Allah'ın sıfatlarını inkâr ettiğini, Cehm b. Safvan'ın da ona tabi olduğunu söylemiştir.¹⁶⁹

İbn Haldun'a (v. 808/1406) göre hicri ikinci yüzyılın başlarında müslümanlar arasında ilahi sıfatlar konusunda ihtilaflar çıkmaya başlayınca Allah'ın sıfatlarına ve fiillerine ilişkin müteşabih ayetleri sözlük anlamından hareketle teşbih yönünde tefsir edip açıklayan ve Selefte uyduklarını savunan bir grup hadisçi ortaya çıkmış ve hadisçilerinin bu tutumuna karşı çıkan Mutezile, tenzihte aşırılığa saparak ilahi sıfatları O'nun zatına ait gerçek nitelikler saymak yerine zihni kavramlar ve hükümler düzeyine indirgemıştır.¹⁷⁰

Bu iki farklı sıfat telakkisini isabetli görmeyen İbn Küllâb el-Basrî (v. 240/854) gibi ilk Ehl-i Sünnet kelimcileri, daha sonra da Sünni kelim okullarına öncülük eden Eş'ârî ve Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, naslara bağlı kalarak Allah'ın ilim, kudret, irade, sem', basar, kelim adı verilen ve zatını niteleyen gerçek anlamda sıfatlarının bulunduğunu kabul ederken aynı zamanda teşbihe yönelen görüşleri de reddederek orta yolu tutmuşlardır.¹⁷¹

W. Montgomery Watta göre Allah'ın sıfatları hakkındaki tartışmanın kaynağı, Allah'ın kelamı hakkında yapılmış olan münakaşalardır. Kur'an kadimdir diyenlerin sözleri, muhaliflere göre sanki iki kadim (Allah ve Kur'an) vardır demek

¹⁶⁸ Ebu'l-Hüsyn Ali b. Muhammed el-Amidî, **Gâyetu'l-Murâm fi İlmi'l-Keâm**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2004, s. 29; Kılavuz, **a. g. e.** 124.

¹⁶⁹ Bkz. Watt W. Montgomery, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 179.

¹⁷⁰ İbn Haldun Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, **Mukaddimetu İbn Haldun**, Dâru'l-Fecr li't-Türâs, Kahire 2004, s. 557-558.

¹⁷¹ İlyas Çelebi, "*Sıfat*", **DİA**, XXXVII, s. 101.

şeklinde anlaşıldı. Bu neticeden kaçmak için onların yürüdükleri yollardan biri şu idi: Kur'an Allah'ın ilmi yahut ilminin bir tecellisidir. Onlar (sünnî kelimciler) muhaliflerine şöyle de diyorlardı: “Peki Allah mevcut olup da bilgisinin mevcut olmaması mümkün müdür? eğer O'nun bilgisinin ezeli olduğu teslim edilmiş olursa Kur'an'ın da ezeli olduğu teslim edilmiş olur.” Mutezile, kendilerinin ana doktrinlerinden birinin inkârı olan bu iddiayı şu prensiple reddetti: “Allah, kendinden ayrı, müstakil bir ilim sıfatına sahip değildir.” Daha sonra Mutezile bu görüşü diğer sıfatlara da tatbik etti.¹⁷²

Zemahşeri el-Minhâc adlı eserinde Allah'ın subûfî sıfatlarından bahsederken şöyle der: “Bil ki, âlemin muhdisi eşyaya muhalif bir şeydir. Ne cisimdir ne arazdır ne de onlara benzeyendir. Herhangi bir yönde değildir ve hiçbir bir yerde yer edinmez. Herhangi bir duyuyla idrak edilmez ve kendisi gözle görülmez. O' kadîmdir öncesinde adem yoktur. Tüm makdurâta zâtıyla kadirdir. Tüm malumatı da zâtıyla âlimdir zâtıyla hay zâtıyla gören ve işitendir. O mâna sıfatlarla değil zâtıyla idrak edilenlerin tümünü idrak eder. O' tüm arazları yarattığı gibi bazı eşyalarda yarattığı kelamla mutekellimdir. Murîd'tir ve her şeyden ganidir/müstağnidir. Kendisi için ihtiyaç söz konusu değildir.¹⁷³Bu ifadeler açık olarak Zemahşerî'nin Mutezile ekolünün genel kanaati doğrultusunda Allah'ın sıfatlarını inkâr ettiğini göstermektedir.

Zemahşerî el Keşşâf adlı tefsirinde ise aşağıdaki âyetleri tefsir ederken, tevhidle ilgili Mutezilenin genel görüşleri çerçevesinde Allahın sıfatlarının varlığına işaret eden ayetleri te'vil edip farklı yorumlar getirmiş ve böylece mezhebinin sıfatlarla ilgili genel görüşlerini desteklemiştir.

Şimdi ilgili âyetlerden bir kaçını sıralamak istiyoruz:

فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أُولَئِكَ كَانُوا لِنُحُوتِ عَادٍ خَلْقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً
وَكَانُوا كَاذِبِينَ

¹⁷² Watt, **İslâm Felsefesi ve Kelâmı**, s. 98.

¹⁷³ Zemahşerî, **el- Minhâc fi Usûli'd-Dîn**, s. 15.

“ Âd kavmine gelince, yeryüzünde haksız yere büyüklük tasladılar ve, bizden daha kuvvetli kim var? dediler. Onlar kendilerini yaratan Allah'ın, onlardan daha kuvvetli olduğunu görmediler mi? Onlar bizim ayetlerimizi inkâr ediyorlardı. ”¹⁷⁴

Zemahşerî, Mutezile ilgili tevhid esasına riayet ederek bu âyeti açıklarken mezhebinin görüşü doğrultusunda, Allah'ın kudret sıfatının lizâtihi olduğunu ifade etmiş ve Allah'ın zatından ayrı olarak “Kuvvet” veya “Kudret” diye bir sıfatının olamayacağını dile getirmiştir.¹⁷⁵

2- ألم تر أن الله خلق السماوات والأرض بالحق إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز

“Gökleri ve yeri hak ile Allah'ın yarattığını bilmiyor musun? Dilerse sizi yok edip yeni bir topluluk var eder. Bu, Allah için güç değildir. ”¹⁷⁶

Bu âyet-i kerimede de Zemahşerî, Allah'ın zâtı itibarıyla Kâdir olduğunu söyler ve adet-i ilahiyyeye de uygun olması durumunda, yani Allah için yapacağını yapmaktan alıkoyan bir engelleyici de olmaz ise, tevakkuf olmaksızın o şeyin meydana geleceğini belirtir.¹⁷⁷

Zemahşerî Kur'an-ı Kerimde geçen Allah'ın “Aziz” manevî sıfatını da aynı şekilde te'vil etmiştir. Yani Allah'ın zatının dışında bir mana sıfat kabul edilirse, bu tevhide aykırı olur; çeşitli kadîmlerin/çeşitli ilahların varlığını kabule götürür. Görüldüğü üzere o böyle bir endişeyle ilgili ismi ‘zâtı itibarıyla Aziz’ diye yorumlamıştır.

3- ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين

“Ben onlardan rızık istemiyorum. Beni doyurmalarını da istemiyorum. Şüphesiz rızık veren, güç ve kuvvet sahibi olan ancak Allah'tır. ”¹⁷⁸

Zemahşerî bu ayeti tefsir ederken, Allah'ın Kâdir, her şeye güç yetiren olduğunu ve tüm yaratılmışların kendi rızıklarını elde etmek için bir iş ile

¹⁷⁴ Fussilet (41), 15.

¹⁷⁵ Zemahşerî, el-Keşşâf, IV, s. 148.

¹⁷⁶ İbrahim (14), 19-20.

¹⁷⁷ Zemahşerî, a. g. e., II, s. 403.

¹⁷⁸ Zâriyât (51), 57-58.

uğraştıklarını ifade eder ve cümlesini, ‘Allah’ın “kuvvet” diye bir sıfatı olmaz’ şeklinde bağlar.¹⁷⁹

4- قد سمع الله قول التي تجادلک في زوجها وتشتکی إلى الله والله یسمع تحاورکما إن الله سمیع بصیر

“Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah’a şikâyetinde bulunan kadının sözünü işitmiştir. Allah, sizin sürdürdüğünüz konuşmayı (zaten) işitmekteydi. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”¹⁸⁰

Mezheplerinin tevhid esasına riayet amacıyla Zemahşerî, “سمیع” ve “بصیر” den amaç “Sem” ve “Basar” sıfatlarına sahip olan değil, “işitilmesi ve görünmesi mümkün olan her şeyi işitmesi ve görülmesi mümkün olan hayy/diri zât” manasında olduğunu ifade etmektedir.¹⁸¹ Zemahşerî’nin bu yorumu, Allah’ın subûtî sıfatlarının zatının aynı olduğu yani Allah’ın zatıyla âlim, zatıyla kadir, zatıyla hay ve zatıyla semî’ olduğunu dile getiren Mutezilenin genel düşüncesiyle paralellik arz ettiği görünmektedir.¹⁸²

5 قل إن تخفوا ما فی صدورکم أو تبدوه یعلمه الله ویعلم ما فی السموات وما فی الأرض والله علی کل شیء قدير

“Deki: ‘İçinizde olanı gizleseniz de açıklasanız da Allah onu bilir. Göklerde olanları da, yerde olanları da bilir. Allah her şeye Kadir’dir.”¹⁸³

Bu âyet-i Kerime hakkında da çeşitli yorumlarda bulunan Zemahşerî, Allah’ın kendi zâtî ile bildiğini ve yine kendi zâtı ile kadir olduğunu söyleyerek zâtından ayrı bir sıfatın kabul edilemeyeceğini ifade eder.¹⁸⁴

Yukarıdaki ayetler ve benzerlerinin açık olarak Allahın subûtî sıfatlarına işaret etmelerine rağmen Zemahşerî, sıfatlara delalet eden ifadeleri te’vil etmektedir. Çünkü ona göre Allah’ın zatının dışında kadîm, hayy veya semî sıfatı bulunsaydı, kadimler çoğalacağından tevhid fikri çürütülmüş olurdu. Bu ise, İslam düşüncesinin

¹⁷⁹ Zemahşerî, a. g. e., IV, s. 308.

¹⁸⁰ Mücadele (58), 1.

¹⁸¹ Zemahşerî, a. g. e., IV, s. 364.

¹⁸² Altın, a. g. e., s. 35-38.

¹⁸³ Âli İmran (3),29.

¹⁸⁴ Zemahşerî, a. g. e., I, s.270.

temel prensibi olan Allah'ın birliği gerçeğine aykırı düşer. O halde Allah'ın sıfatlarını te'vil etmek zorunludur.¹⁸⁵

2. 1. 2. Allah'ın Fiilî Sıfatları ve Kur'an'ın Yaratılmışlığı

Yüce Allah'ın fiilî sıfatları pek çoktur. Bunların hepsini saymak mümkün değildir. Allah'ın onunla nitelenmesi ve nitelenmemesi caiz olan, Allah hakkında menfi olarak da müsbet olarak da kullanılabilen, Allah'ın madde veya mana âlemi üzerindeki tasarrufları ile ilgili sıfatlara Fiili Sıfatlar denir. Başka bir ifadeyle fiilî sıfatlar, Allah'ın zâtının muktezası olmayıp, meşietinin, yani dilemesinin gereği olan kemal sıfatlarıdır. Dilediği zaman yapıp, dilediği zaman yapmadığı; yaratma, var etme, rızıklandırma, diriltme, öldürme, cezalandırma, affetme, nimet verme, merhamet etme, tevbeyle kabul etme, aziz veya rezil etme, mükâfat ve ceza verme, razı olma gibi sıfatlar fiilî sıfatlardır. Tüm fiilî sıfatların mercii tekvîn sıfatıdır.¹⁸⁶

Mâtüridiyye, tekvîn sıfatını Allahın subûfî, zâtı ile kaim, kâdîm ve müstakil sıfatlarından kabul ettiği için fiilî sıfatları da ezeli kabul etmiştir. Buna mukabil Mutezile ile Eş'ariyye'ye göre tekvîn sıfatı kudret sıfatının hâdis olan teallukundan ibaret olup itibarî bir şeydir, hakiki sıfat değildir, kudret sıfatına râci'dir. Dolayısıyla onlara göre sıfat-ı fiiliyye ezeli değil hâdistir.¹⁸⁷

Tekvîn sıfatının izahında Sabûnî, Tekvîn konusundaki kelâm ekollarının konuyla ilgili düşüncelerini ve bu ekollerin söz konusu konuya farklı yaklaşımlarını şöyle ifade ediyor: "Mâtüridiyye âlimleri, "Allah'ın bütün sıfatları- zâtî olsun fiilî olsun- kadîm olup onun zâtı ile kaimdir." Dediler,¹⁸⁸ Eş'ariyye ile Mutezile ise şöyle dediler: " İlim ve kudret gibi zâtî sıfatlardan olanların hepsi kadîm olup yüce Allah'ın zâtı ile kaimdir. Tekvîn (bilfiil yaratma), terzik (rıзык vermek), ihya (yaşatmak), imate (öldürmek), ve diğerleri gibi fiilî sıfatlardan olanlar ise hadistir; Allah'ın zâtı ile kaim değildir."¹⁸⁹

¹⁸⁵ Kemal Işık, a. g. e., s. 67-68.

¹⁸⁶ Saim Kılıvuz, a. g. e., s. 123.

¹⁸⁷ Sâbunî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, s. 86.

¹⁸⁸ Sâbunî, a. g. e., s. 87.

¹⁸⁹ Sâbunî, a. g. e., s. 87.

Tekvîn sıfatının hadis olma hususunda ittifak içinde olan Eş'ariler ile Mutezile Allah'ın zâtî ile kaim olmayan ve hadis olan tekvinin (yaratma fiilinin), mükevvenin (yaratılanın) aynısı mı, gayrısı mı olduğu noktasında kendi aralarında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Eş'arî tekvinin mükevvenin aynı olduğunu, Mü'tezile'nin geneli ise tekvinin mükevvenen ayrı olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁹⁰

Ayrıca Mutezile mükevvenen ayrı olan ve Allah'ın zatı ile de kaim bulunmayan tekvinin mahalli hususunda kendi aralarında ihtilafa düşmüşlerdir. Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf (v. 235/849) gibi âlimlere göre tekvin mükevven ile bulunur, der, İbnu'r-Râvendî (v. 301/913) ile Bişr b. el-Mu'temir (v. 210/825) göre ise tekvîn hadistir ve Allahın zatı ile kaimdir.¹⁹¹

Alah'ın zâtî sıfatları ile fiilî sıfatlarını birbirinden ayırma hususunda kullanılacak kesin ölçünün tesbiti bağlamında da Mutezile ile Eş'ariyye arasında ihtilaf vaki olmuştur. Mutezile'ye göre hem olumlu hem de olumsuz anlamda kullanılabilen sıfatlar fiilî sıfatlardır. ('Allah, filan için evlat yarattı da filan için yaratmadı; Zeyd'i rızıklandırdı da Amr'ı rızıklandırmadı' örneklerinde görüldüğü gibi) Sadece müsbet olarak kullanılıp nefyin (olumsuz mananın) cari olmadığı sıfatlar da zati sıfatlardır. (İlim ve kudret sıfatları gibi. Zira Allah filan şeyi bilmedi, filana muktedir olamadı, denilemez). İrade ile kelam sıfatına gelince, bunlarda hem nefiy, hem de isbat (olumluluk) câri olur. Cenâbı hak "*Allah size kolaylıklık diler de güçlük dilemez.*"¹⁹²; "*Allah Musa'ya apaçık söyledi*"¹⁹³; "*Allah kıyamet gününde onlarla konuşmaz*"¹⁹⁴ ayetleri buna birer örnektir. O halde bu ikisi (yani irade ve kelam sıfatı) fiilî sıfatlardan olup hâdistir.¹⁹⁵

Eş'arîlere göre ise zâtî sıfatlar ile fiilî sıfatlar arasındaki fark şundan ibarettir: Nefy edildiği takdirde zıddı lâzım gelen sıfat zâtî sıfatlardır; çünkü sen yüce Allah'tan 'hayat'ı nefyedecek olursan ölüm, 'kudret'i nefyedersen 'acz' lazım gelir; 'ilim' için de durum aynısıdır, onun nefyiyle de 'cehl' lâzım gelir. Nefyinden

¹⁹⁰ Sâbunî, a. g. e., s. 86.

¹⁹¹ Bkz. Ebu Mansûr, el-Mâtürîdî, **Kitâbu't-Tevhîd** (Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), Dârü Sâdır, Beyrût 2010 , s. 110-113; Sâbunî, a. g. e., s. 87.

¹⁹² Bakara (2),185.

¹⁹³ Nisa (4),164.

¹⁹⁴ Bakara (2),174.

¹⁹⁵ Bkz. Bekir Topaloğlu'nun el-Bidaye Tercümesinin 39. Dipnotuna

zıddının lâzım gelmediği sıfatlar da fiilî sıfatları teşkil eder; zira sen ihya, imâte, halk veya rızk'ı nefy edecek olsan bundan bir zıddiyet ve mahzûr doğmaz. Buna göre Allah teâlâ'dan “irâde” sıfatını nefyedecek olsan cebir ve ızdırâr, “kelam”ı nefyedecek olsan dilsizlik ve sükût lâzım gelir –ki Allah hakkında bunlar muhaldir.- O halde bu ikisi zâtî ve kadîm sıfatlardır. Mâturîdîlere gelince, Allah'ın zâtî ve fiilî sıfatlarının her ikisi de kadîm ve Allahın zâtı ile kaim olduğundan böyle bir ayrıma lüzum yoktur.¹⁹⁶

Yukarıda da zikredildiği gibi Mutezile'ye göre Allah'ın kelâm ve irade sıfatlarında hem nefiy, hem de isbat câri olduğu için bu sıfatlar fiilî sıfatlar olarak kabul edilmiştir.

Zemahşerî'ye göre kelâm, harf ve seslerin belli bir nazımla dizilmesinden ibarettir. Kelâm, zihindeki mâna değil, işitilen seslerden oluşmaktadır. Yine Zemahşerî'ye göre ses ve harflardan oluşan kelimayı kâdîm saymak imkansızdır. Çünkü ses ancak belli bir zaman diliminde varlığını devam ettirmektedir, oysa kâdîm tüm zamanlarda var olması gerekir.¹⁹⁷

Yine bu çerçevede Zemahşerî kelâm sıfatıyla ilgili Eş'arîlerin görüşlerini eleştirmekte ve konuya şöyle izah getirmektedir:

Eş'ariyye'nin ; “gerçek kelam zihindeki mâna ve nefste tasarlanan sözden ibarettir” iddiası doğru değildir.¹⁹⁸ Çünkü bir yazı veya bir binayı zihinde tasarlamakla onun yazı ve bina olamayacağı gibi, zihinde kelam ve manâ tasarlamak da kelam değildir. Eğer zihindeki manalar kelam olsaydı bilgiler susan kişiye neden konuşmuyorsun? diye soru sormazdı. İnsanların “zihnimde bir kelam var” sözü, “zihnimde sefere çıkma var” sözüne benzer. Bu sözü söyleyenin zihninde tasarlanan şey sefer olmadığı gibi, “zihnimde bir kelam var” ifadesi de zihindeki manaların kelam olduğunu ifade etmez.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Topaloğlu, a. g. e., 39. Dipnot

¹⁹⁷ Zemahşerî, *el- Minhâc fi Usûli'd-Dîn*, s. 19.

¹⁹⁸ Cuveynî, *Lumeu'l-Edille fi Kavâidi Akâidi Ehli's-Sünne*, s. 102.

¹⁹⁹ Cuveynî, a. g. e., s. 102.

Zemahşerî'ye göre, Eş'riyye'nin, kelimelerin zihindeki mâna ve nefste tasarlanan sözden ibarettir ifadesi “ وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله / “Eğer Allah'a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah'ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanır.”²⁰⁰ gibi naslarla ters düştüğü gibi icmaya da muhaliftir. Çünkü selef âlimleri, mihraplarda okunan ve Mushaflarda yazılanın Allah'ın kelâmı olduğu hususunda icma' etmiştir.²⁰¹

Allah'ın kelâmı, iddia edildiği gibi kâdîm olmadığı gibi zât ile de kaim değildir. Çünkü o, Allah'ın fiillerinden bir fiildir, yaratılmışlara emir, nehiy, va'd, vaîd, teşvik, sakındırma şeklinde hitap etmek istediği zaman onu cisimlerde yaratır. Peygamberler gönderdiğinde de onlara şeriatler vaz'eder, hitap edip kitaplar verir. Allah'ın fiillerinden hiç birinin kadîm olması caiz değildir. Çünkü kelâm ancak harf ve seslerin arka arkaya dizilişi ile anlam kazanır ve anlaşılır. Böyle bir ifadenin ise kâdîm olması imkânsızdır.²⁰²

Bu bağlamda Kadî Abdülcebbar; Kur'an'ın mahlûk (yaratılmış), muhdes (sonradan olmuş) ve mef'ul (yapılmış) olduğunda bütün Mutezile âlimleri ittifak halindedir. Mutezile, Kur'an'ın yaratılmışlığını temellendirmek için Kur'an'ın tanımındaki hususiyetlere dikkat çeker. Kur'an'ın bölümlere ayrıldığını, işitildiğini, görüldüğünü, muhkem ve mufassal olduğunu, emir ve nehiyleri, va'd ve vaîdleri içerdiğini, ezberlendiğini, okunarak ibadet edildiğini söyler ve bütün bunların hudûs alameti olduğunu belirtir.²⁰³

Zemahşerî, el-Keşşâf adlı tefsirinde Kur'an'ın yaratılmışlığını her fırsatta vurgulamaya çalışır.²⁰⁴ Hatta tefsirinin ilk cümlesinin “Kur'an'ı yaratan Allah'a hamd olsun” şeklindedir. Ancak bu ifade Sünnî Müslümanların muhalefetine maruz kalmıştır. Bu sebeple de Keşşâf'ın Kâhire'de 1966 yılında yapılan bir baskısında bu cümlenin “Kur'an'ı indiren Allah'a hamd olsun” şeklinde değiştirildiği söylenir.²⁰⁵

²⁰⁰ Tevbe (9), 6.

²⁰¹ Zemahşerî, **a. g. e.**, s. 19.

²⁰² Zemahşerî, **a. g. e.**, s. 15.

²⁰³ Kadî abdulcebbar, **a. g. e.**, s. 528; Altın, **a. g. e.**, s. 43; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 141.

²⁰⁴ Bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, II, s. 115, 510. ; **el-Keşşâf**, IV, s. 177-180 vd.

²⁰⁵ J. J. G. Janes, **Kur'an'a Bilimsel Filolojik Pratik Yaklaşımlar**, (trc. Halilrahman Acar), Fecr Yayınları, Ankara, 1993, s. 119; Mehmet Altın, **a. g. e.**, s. 44.

2. 1. 3. Allah'ın Haberi Sıfatları

Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerde varid olan, sadece işitme (sem') ve haber yoluyla sabit olan ilâhî sıfatlara haberî sıfatlar denilir.²⁰⁶ Başka bir deyişle varlıkları ancak nassların haber vermesiyle bilinebilen sıfatlardır. Haberî sıfatların bir kısmı yalnız Ku'an-ı Kerîm'de, bir kısmı hem Kur'an hem sahih hadislerde, bir kısmı da sadece sahih hadislerde geçer. Bu sıfatlar zahirî manalar ile anlaşılırsa bizi teşbih (Allah'ı yaratıklara benzetme), teccîm (cisim sayma), tekyîf (keyfiyet sahibi ve nasıl bir varlık olduğunu söyleme) ve temsil (zât ve sıfatlar açısında yaratıklara denk sayma) fikrine götürür. Bunlardan bir kısmı Cenâb-ı Hakk'ın zâtıyla ilgili, diğeri bir kısmı ise fiilleriyle ilgili sıfatlardır.²⁰⁷

Kur'ân'da ve hadislerde yer alan haberi sıfatları şöyle sıralayabiliriz: Vech,²⁰⁸ Yed,²⁰⁹ Ayn,²¹⁰ İstiva,²¹¹ Mecî,²¹² İtyan,²¹³ Nüzûl,²¹⁴ Cenb,²¹⁵ Nûr,²¹⁶ İsbâ',²¹⁷ Kadem,²¹⁸ Yemin,²¹⁹ Sûret,²²⁰ Dıhk,²²¹ Keff,²²² Kabza,²²³ İstihyâ,²²⁴ Kurb,²²⁵ Rahmet ve Gazab,²²⁶ vb.

Âyet ve hadislerde yer alan haberî sıfatların nasıl anlaşılacağı konusunda görüş açıklayanları dört grupta ele alabiliriz.

²⁰⁶ İsmail Hakkı İzmirli, **Yeni İlm-i Kelâm**, İstanbul 1339, II, 152.

²⁰⁷ Ömer Aydın, "*Haberî Sıfatları Anlama Yolları*", **İ Ü İ F Dergisi**, İstanbul 1999, sayı, 1, s. 134.

²⁰⁸ Rahman (55), 27.

²⁰⁹ Sâd (38), 75.

²¹⁰ Tâha (20), 39.

²¹¹ Tâhâ (20), 5.

²¹² Fecr (89), 22.

²¹³ Bakara (2), 210.

²¹⁴ Buhârî, Teheccüd/14; Müslim, Salâtü'l-Müsafirîn/24

²¹⁵ Zümer (39), 56.

²¹⁶ Nûr (24), 35.

²¹⁷ Tirmizî, Kader/7.

²¹⁸ Müslim/51/8106.

²¹⁹ Zümer (39), 67.

²²⁰ Buhârî, Kitabü'l-İsti'zân/1.

²²¹ Buhârî, kitabü'r-Rikâk/51.

²²² Tirmizî, Kitabü'd-daavât/39.

²²³ Zümer 39/67.

²²⁴ Bakara (2), 26; Tâhâ (20), 46.

²²⁵ Kaf (50), 16.

²²⁶ A'raf (7), 56; Al-i İmran (3), 12.

a-Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye'ye göre²²⁷: Nasslarda geçen vech, ayn, istiva gibi sıfatlar zâhirî manâsıyla anlaşılır. Bu sıfatlar varlıkların sıfatlarına benzer ve Allah bir cisimdir. Bu mezhepler “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir.*”²²⁸, “*O halde, yaratan, yaratmayan gibi olur mu? hala düşünmüyor musunuz?*”²²⁹ meâlindeki âyetlerde ortaya konulan tenzîh inancını dikkate almamışlardır.

Mücessime mezhebinin kurucusu olan Muammed b. Kerrâm es- Sicistanî (v. 255/869), Allah'ın Arş'a yerleştiğini ve onu kaplayacak şekilde orada yer tuttuğunu kabul eder ve O'nu cevher ismiyle tesmiye eder.²³⁰ O, en yüksek tepede Arş'a temas eder. Muhammed b. Kerrâm, Allah için bir yerden bir yere intikali, değişmeyi ve inmeyi caiz görür. Yine o, Allah'ın ağırlığı olduğunu söyler. Bunu, “*Gökler yarıldığı zaman...*”²³¹ âyetini tefsir ederken şöyle açıklar: Gökler kendi üzerindeki Rahmân'ın ağırlığından yarılr.²³²

Şehristânî (v. 548/1153), Muhammed b. Kerrâm'ın bu düşüncelere nasıl vardığını ele alır ve şöyle der: “İbn Kerrâm, Sıfâtiyye olarak başlamıştır. Sonra sıfatları isbat hususunda aşırı giderek teşbih ve tecsime düşmüştür. O, ilk önce, Allah'ın Arş'ta olduğuna ve bir cihette bulunduğuna inanmıştır. Ona göre Allah, Arş'ta oturmakta ve zât bakımından kendine ait bir üst cihete sahiptir. Bütün bu hususlar ise ancak bir cisim için mümkündür”²³³

Nesefî (v. 508/1114), Müşebbihe'nin haberî sıfatlarla ilgili görüşlerini şöyle zikreder: “ Müşebbihe, görüşlerini “*Ancak azamet ve ikram sahibi rabbinin vechi/zâtı sonsuza dek kalıcıdır*”²³⁴ gibi ayetler yanında, “*Allah, Âdem'i eliyle yarattı. Tevratı eliyle yazdı. Firdevsi, Adn cennetlerini, levhi, arşı ve kalemi eliyle*

²²⁷ Allah'a sıfat nisbet etmekte ifrâta düşüp Ona cisim izâfe eden Haşeviyye, nassların zâhirini bile yanlış ve kaba bir anlayışla tefsir ederler. Haşviyye olarak da okunur.

²²⁸ Şûrâ (42), 11.

²²⁹ Nahl (16), 17.

²³⁰ Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, **Esâsu't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm**, Matbatu Mustafa el-Halebî ve Ebnâihi, Kahire 1935, s. 88

²³¹ İnfitar (82), 1.

²³² Ömer Aydın, **a. g. m.**, s. 145.

²³³ Şehristânî, **a. g. e.**, I, s. 124.

²³⁴ Rahman (55), 27.

yarattı. Tuba ağacını eliyle dikti” ve “ O, deveyi eliyle yarattı” şeklindeki müteşâbih hadislerin zahirine dayandırmaktadır.”²³⁵

b- İlk dönem selef uleması: Bunlar haberî sıfatlara olduğu gibi iman etmiş, onları zâhirî manaları üzerine bırakmış, te’vile yeltenmemiş, fakat teşbihe de düşmemiştir. Selef’e göre Allah’ın kendine nisbet ettiği bu sıfatların mahiyetini, hakikatini ve iç yüzünü ancak kendisi bilir. İnsan akli bunları idrâk etmekten acizdir. Selef , “Sana Kitabı indiren O’dur. O’ndan, Kitabın anası (temeli) olan bir kısım ayetler muhkem’dir; diğerleri ise müteşabihtir. Kalplerinde bir kayma olanlar, fitne çıkarmak ve olmadık yorumlarını yapmak için ondan müteşabih olanına uyarlar. Oysa onun tevilini Allah’tan başkası bilmez. İlimde derinleşenler ise: “Biz ona inandık, tümü Rabbimizin katındandır” derler. Temiz akıl sahiplerinden başkası öğüt alıp düşünmez.”²³⁶ Âyet-i Kerîmede ortaya konulduğu gibi bu gibi sıfatlar müteşâbihten olup te’vîlini ancak Allah bilir diye izahta bulunurlar.²³⁷

Selef âlimlerinden olan Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanife (v. 150/767), Allah’ın Kur’ân’da zikredilen “yed”, “vech” ve “nefs” sıfatlarının varlığını kabul eder. Ancak bunların keyfiyetinin bilinemeyeceğini söyler. O, “Allah’ın el’i “kudret’idir veya nimet’idir” şeklindeki te’villeri kabul etmez. Çünkü bu durumda, ona göre, Allah’ın sıfatı iptal edilmiş olur. Bunun ise Mutezile ve Kaderiyye tarafından yapıldığını belirtir.²³⁸

Görülmektedir ki, fikhî aklın failiyet alanını geniş tutan Ebû Hanife, itikatta selefidir. Bununla birlikte Ebu Hanife, teşbih fikrini de eleştirmiştir. Mukatil b. Süleyman tarafından Horasan’da teşbih ve tecsîm fikrinin yayıldığını görünce, Allah’ın yaratıklardan hiçbir şeye benzemediğini ilan etmiş ve “Allah şeydir, fakat diğer şeyler gibi değildir.” demiştir.²³⁹

²³⁵ Neseffî, a. g. e., s. 46.

²³⁶ Âl-i İmrân (3), 7.

²³⁷ Saim Kılavuz, a. g. e., s. 138.

²³⁸ Ali el-Kârî, Şerhu Fıkhi'l-Ekber li Ebi Hanîfe, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 2009, s. 92

²³⁹ Ali el-Kârî, a. g. e., s. 92.

Yine Malik b. Enes (v. 179/795), kendisine “istivâ”dan sorulunca, “İstivâ malum, keyfiyeti meçhuldür. Ona inanmak vaciptir. Ondan sormak bid'attir.”¹⁸ demiştir.²⁴⁰

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (v. 324/936), ilk dönem eserlerinden olan el-İbânedede Allah'ın, Kur'ân'da zikrettiği gibi Arş üzerine istivâ ettiğini söyler ve “istivâ”nın “istilâ, mülk, kahr, galebe... şeklinde te'vîl edilmesine karşıdır.”²⁴¹

Ebu Mansur el-Mâtürîdî (v. 333/944) de bazı eserlerinde Eş'arî gibi, haberî sıfatların te'vîl edilmesine karşıdır. Ancak diğer bazı eserlerinde ise haberî sıfatların te'vîl edilmesinin gerekli olduğunu söylemiştir.²⁴²

Selef'in haberî sıfatlar konusundaki anlayışı şöyle özetlenebilir: “İsbât bilâ temsil, tenzîh bilâ ta'til” yani teşbîhe düşmeden Allah'ın sıfatlarının kabul etmek, diğer taraftan da Allah'ın bu sıfatlarını yaratılmışların sıfatlarına benzetmekten tenzîh etmek.²⁴³

c- Cehmiyye, Kaderiyye ve Mutezile: bunlara göre teşbîh ve tescîm ifade eden nasslar, zâhirî manâlarıyla anlaşılmaz ise, imkân dahilinde te'vîl edilir, te'vîlden âciz kalınması durumunda ise kalınırsa nefy, red, inkâr ve ta'til yönüne gidilir. Meselâ bu çerçevede Mutezile istivâ ve yed'i te'vîl etmiştir. Ayrıca Mutezile kelâmcıları Allah'ın ahirette görülmesini de inkâr etmiştir.²⁴⁴

d- Ehl-i Sünnet'in Müteahhir Kelâmcıları: Yukarıda da değinildiği üzere İmam Mâtürîdî ve İmam Eş'arî gibi ilk sünnî kelâmcılar da selef'in izini takip ederek haberî sıfatları te'vîl etmemişlerdir. Fakat İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den (v. 478/1085) itibaren te'vîl Ehl-i Sünnet kelâmına girmiş bulunmaktadır.²⁴⁵

²⁴⁰ Mustafa Said el-Hinn-Muhyeddin Dîb Musto, **el-Akîdetu'l-İslâmiyye Erkânuhâ Hakâikuhâ Müfsidâtuhâ**, Dâru İbn Kesîr, Beyrût 2011, s.181.

²⁴¹ Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî,, **el-İbâne ân Usûli'd-Diyâne** (ter. Ramazan Biçer), Gelenek Yayınları, İstanbul 2010, s. 66.

²⁴² Ömer Aydın, **a. g. m.**, s. 140.

²⁴³ Kılavuz, **a. g. e.**, s. 138.

²⁴⁴ Eş'arî, **a. g. e.**, s. 67.

²⁴⁵ Ömer Aydın, **a. g. m.**, s. 144.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, haberî sıfatları anlama konusunda, yolun iki olduğunu belirtmişlerdir. Bunların birincisi, daha emin ve daha sâlim olan selef yoludur. İkincisi ise, halefin yoludur ki, bu yol ise daha sağlamdır.²⁴⁶

Bu açıklamalardan anlaşılacağı gibi rü'yetullahı (Allah'ın görülmesini) istisna edersek, zamanla Eş'arî ve Mâtürîdî ekollari de haberî sıfatların anlaşılması konusunda Mutezile'nin metodunu izleyerek bu sıfatların Allah'ın şanına uygun bir biçimde te'vîl edilmesini gerekli gördükleri ortadadır.

Zemahşerî, Allah'tan teccîm ve teşbîhi uzak tutmayı tevhidin gereği olarak görmüş ve Mutezile'nin genel görüşü çerçevesinde el-Keşşâf adlı tefsirinde aşağıdaki âyetleri nefsül emirdeki manasına hamletmeyip Allah'ın şanına uygun bir yorumda bulunmayı tercih etmiştir.

Bu çerçevede birkaç âyeti örnek olarak sunacağız

1 كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام

“Celal ve ikram sahibi olan Rabbinin vechi (kendisi) baki kalacaktır.”²⁴⁷

Zemahşerî bu âyeti tefsir ederken şöyle der: “ Vech'ten kasıt Allah'ın zâtıdır. “Vech” Arap dilinde zat ve kişi manasında kullanılır. Mekke dilencileri, ‘Bizi bu yoksulluktan kurtaracak bir Arab vechi yok mu? derler.’ Burada Arap “vech”inden kasıt, kişinin şahsıdır, yani zâtıdır.²⁴⁸

2 قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت أم كنت من العالين

(Allah) Dedi ki: “Ey İblis, iki elimle yarattığıma seni secde etmekten alıkoyan neydi? Büyüklendin mi, yoksa kendisini yüksekte görenlerden mi oldun?”²⁴⁹

Zemahşerî'ye göre bu âyet-i kerimede geçen “بدي” kelimesinden kasıt “iki elimle” anlamı değildir. Çünkü Allah yaratılmışlara benzemediği için ona “el” isnâd

²⁴⁶ Mustafa Said el-Hınn/Muhyeddin Dîb Musto, a. g. e., s. 185.

²⁴⁷ Rahman (55), 6-7.

²⁴⁸ Zemahşerî, el-Keşşâf, IV, s. 336.

²⁴⁹ Sâd (38), 75.

edilemez. “لما خلقت يدي” cümlesi, direk ve vasitasız olarak yaratma anlamını ifade eder.²⁵⁰

3 أن اقدفيه في التابوت فاقدفيه في اليم فليلقه اليم بالساحل يأخذه عدو لي وعدو له وألقيت عليك محبة مني
ولتصنع على عيني

“Onu sandığın içine koy, suya bırak, böylece su onu sahile bıraksın; onu benim de düşmanım, onun da düşmanı olan biri alacaktır. Gözümün önünde yetiştirilmen için, kendimden sana bir sevgi verdim (sevilme)”²⁵¹

Zemahşerî, “ولتصنع على عيني” ifadesini tefsir ederken şöyle bir yorumda bulunur: “Bir kimse bir şeyi önemseydiği zaman onu gözleriyle kontrol eder. Ayrıca ona verdiği önemi ‘benim denetim ve gözetimimde eğitilip yetişsin diye bunları yapıyorum’ sözüyle de ifade eder.”²⁵²

4 كلا إذا دكت الأرض دكا دكا وجاء ربك والملك صفا صفا

“Hayır; yer, parça parça yıkılıp darmadağın olduğu, Rabbin(in buyruğu) geldiği ve melekler dizi dizi durduğu zaman;”²⁵³

Zemahşerî bu âyette ‘mecî’i Allah’a isnâd etmenin ne anlama geldiğini mukadder bir soru tevcihiyle şöyle cevaplar: Hareket ve bir yerden bir yere intikal, belli bir yönde bulunan şeyler için söz konusu olduğuna göre “mecî”i (gelme) fiilini Allah’a isnâd etmenin anlamı nedir o halde? Cevabım şudur: Bu, Yüce Allah’ın kudretine delil teşkil eden işaretlerin ve O’nun saltanat ve hâkimiyetini gösteren emârelerin ortaya çıkışını (zuhûrunu) ifade eden temsîlî bir anlatımdır. Burada Allah’ın durumu, herhangi bir hâdiseye bizzat müdahale eden bir melikin/hükümdarın durumuna benzetilmiştir. Melikin bizzat orada bulunması heybet ve hakimiyetinin en yüksek bir şekilde orataya çıkmasını sağlar. Kendisi

²⁵⁰ Zemahşerî, a. g. e., III, s. 78.

²⁵¹ Tâhâ (20), 39.

²⁵² Zemahşerî, a. g. e., III, s. 48.

²⁵³ Fecr (89), 22.

bulunmaksızın bütün vezir ve askerlerini gönderse bu haşmet o nispette ortaya çıkmaz, hissedilmez.²⁵⁴

5 وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء

“Bir de Yahudiler, “Allah’ın eli bağlıdır” dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lânete uğrasınlar! Hayır, O’nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir.”²⁵⁵

Zemahşerî, yukarıdaki ayet-i kerîmede geçen elin bağlı ve açık olmasının, cimrilik ve cömertlik anlamına gelen mecâzî bir ifade olduğunu belirtir, cimriliği ve israfi yasaklayan İsrâ 29. ayette de “ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط” *“فتتعد ملوما محسورا* benzer şekilde bu kelime kalıplarının kullanıldığını hatırlatır. Cimrinin malını esirgeyici durumu ve bunun tam tersi olan müsrifin tavrı, ayette temsîlî bir şekilde böyle ifade edilmiştir. Nasılki normal hayatta elin açıklığı ve kapalılığı ile doğrudan cimrilik ve müsriflik kastedilmiyorsa burada da Allah ile ilgili olarak aynı şey söz konusudur. İki ifade arasında mecâzîlik bakımından hiçbir fark yoktur. Meselâ bir hükümdar, malını infak etmek için hiçbir şekilde kendi elini kullanmadan ve bu gibi işleri, bir işareti ve emriyle maiyetine yaptırır. Ancak bu şekilde bile onun cömertliğine vurgu için ‘elinin açık’ ifadesi kullanılır.²⁵⁶

Dolayısıyla Zemahşerî’ye göre bu ayet, Yüce Allah’ın bir veya iki elinin bulunduğu ve bunların gerçek anlamda bulunduğunu değil; O’nun, Yahudilerin iddia ettiği gibi cimri değil, cömert bir ilah olduğunu temsîl ve mecâz yoluyla ifade etmektedir.

Yukarıdaki örneklerde gördüğümüz gibi Zemahşerî, Mutezile ve Ehl-i Sünnet’in müteahhir Kelâmcıları gibi Kur’ân’da yer alan ve Ehl-i Sünnet tarafından haberî sıfatlar olarak kabul edilen Allah’ın eli, yüzü, gözü, arşa istivâsı gibi teşbîh ve tecsîmi andıran ifadeleri, O’nun hiçbir benzer ve zıddının bulunmadığını dile getiren ayetlerin muhtevasını merkeze alarak, ayrıca Arap dilinin edebî özelliklerini de kullanmak suretiyle zâhirî manalarından farklı şekilde yorumlamaktadır.

²⁵⁴ Zemahşerî, a. g. e., IV, s. 565.

²⁵⁵ Mâide (5), 64.

²⁵⁶ Zemahşerî, a. g. e., I, s. 503-504.

2. 2. ADALET

‘Adl’ kavramı, Kur’an-ı Kerim’de çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Genel olarak fidye (bir şeyin karşılığı),²⁵⁷ kıymet, denklik ve eşitlik,²⁵⁸ haktan sapsak,²⁵⁹ düzeltmek ve ölçülü bir biçim vermek,²⁶⁰ tevhid,²⁶¹ Allah’ın insanlara yaptıklarının tam karşılığını vermek ve hiç kimseye haksızlık ve zulüm yapılmaması²⁶² gibi manalarda kullanılmıştır.

Bütün Müslümanlar Allah’ın Adil oluşu hususunda ittifak içindedirler. Fakat Mutezile fırkası bu anlayışı derinleştirerek; “İnsan hürdür, kendi fiilini yapar. Allah kullarına bir şeyi yapıp yapmama gücünü vermiştir. Eğer insan herhangi bir şeyi yapmak veya yapmama hürriyetine sahip değilse, o insanın işlediği iyi ve kötü amellerden dolayı ceza ve mükâfât görmesi manasız olur. Eğer Allah’ın, kullarını muayyen fiilleri yapmaya zorlamış farz edilirse kötü ve iyi amellerden dolayı Allah’ın insanları cezalandırması zulüm olur. Hâlbuki Allah adildir, kullarına hiçbir şeyde haksızlık etmez. O halde, Allah’ın bu adaleti icabı insanların irade hürriyetinin bulunması da lazımdır. İrade hürriyeti bulunmayan bir insanın sorumlu tutulması, Allah’ın hikmetine ve adaletine asla yakışmaz” diyerek adaletle farklı anlamlar yüklemektedir.²⁶³

“Adl” kelimesi, yapı itibarıyla masdardır. Bu kelime bazen fiili bazen de fâili nitelemek için kullanılır. Fiili nitelemesi durumunda en doğru anlama göre başkasının hakkını vermek ve başkalarında bulunan hakkını almaktır. Fâili nitelemesi durumunda ise mübâlağa anlamını ifade ederek fâilin son derece adâletli olduğu manasına gelir. Mutezile’ye göre Allah Teâlâ adil diye nitelendiğinde, bu kavram, O’nun çirkin iş yapmayacağı veya tercih etmeyeceğini ifade eder. Ayrıca bu kavram Allah’ın, üzerine vacip olanları ihlal etmeyeceği ve bütün fiillerinin güzel olduğu anlamını da ihtiva eder. Mutezilî âlimler, Ehl-i Sünnet’in, bütün çirkinlikleri Allah’a nisbet ettiğini ve bu prensipte onların kendilerine muhalif olduklarını belirtir ve bu

²⁵⁷ Bakara (2), 48, 123; En’am (6), 70.

²⁵⁸ Nisa (4), 129; Maide (5), 42, 95; Mümtehine (60), 8.

²⁵⁹ Neml (27), 60.

²⁶⁰ İnfîtâr (82), 6-7.

²⁶¹ Âl-i İmrân (3), 21; Nahl (16), 90.

²⁶² En’am (6), 160; Kasas (28), 84.

²⁶³ Bkz. Muhammed Immâra, **el-Mutezile ve Müşkiletu’l-Hurriyeti’l-İnsaniyye**, s. 59-60

bağlamda Ehl-i Sünnet'in Cebriyye zihniyeti içinde bulunduğunu söylerler. Bunun için de onlara karşı fikirlerini savunmak amacıyla bu prensibi ortaya koyduklarını kaydederler.²⁶⁴

Mutezile açısından adalet, Allah'ın fiilleri ve onun hakkında caiz olan ve olmayan şeyleri konu edindiği için genel olarak tevhid esasından sonra düşünülür. Çünkü Allah'ın fiillerini bilmek ancak O'nun zâtı, varlığı ve birliği bilindikten sonra mümkün olur. Mutezile'nin "Adl" esası bir açıdan el-va'd ve'l-va'îd, el-menzile beyne'lmenzileteyn, el-emir bi'lma'rûf ve'n-nehîy ani'l-münker meselelerini de içine alır. Bütün bunlarla beraber bu esas, öncelikli olarak kader meselesini ve irade hürriyetini temsil eder.²⁶⁵

İnsan "fiillerinde hür değildir" görüşünü benimseyen Cebriyye mezhebine bir tepki olarak ortaya çıkan Mutezile, "insanın fiillerinde tamamen hür olduğu" düşüncesini şiddetle savunur. Mutezile mektebinin adalet esasına göre kişi kendi fiillerini kendisi yaratır. Bunu da Allah'ın kişiye bahşettiği bir yaratma kudretiyle gerçekleştirir. Fiillerin yaratılmasında Allah'ın bir müdahalesi olmadığına inanırlar. Bu görüşün adalet esasıyla temellendirilmesi şöyledir: Kişilerin hür olmaması ve yaptıkları her fiilin yaratıcısının Allah olması durumunda kişinin bunlardan ötürü cezalandırılması zulümdür, yani adaletsizliktir. Zaten İslam inancına göre Allah'ın adaletsiz davranması mümkün değildir. Bu nedenle kişi fiillerinin tek yaptırıcısı olmalı, fiilleri konusunda tamamen hür olmalıdır.²⁶⁶

Mutezile'ye göre birey, iyi ya da kötü kendi eylem ve davranışlarını (fiillerini) yaratmaya kadirdir. Bunun için de ahirette dünya hayatında yaptığı iyilik ve kötülüklerinden sorumlu tutulacak, karşılığını mükâfat ya da ceza olarak görecektir. Kötülük (şer), adaletsizlik (zulüm), ve bu türden diğer masiyetler Allah'a isnat edilemez. Şayet Allah adaletsizliği yaratmış olsa haksızlık ve adaletsizlikle nitelenmiş olacaktır. Allah ise yalnızca iyiyi (salahı) ve hayırlı olanı yapar. Hikmet de, insanların yararına olan şeyleri yapmayı gerektirir.²⁶⁷

²⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **a. g. e.**, s. 301.

²⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **a. g. e.**, s. 301.

²⁶⁶ Bkz. Muhammed Immâra, **a. g. e.**, s. 31.

²⁶⁷ Bkz. Muhammed Immâra, **a. g. e.**, s. 80.

Mutezile'nin kurmuş olduğu bu sistem, daha sonra Eş'arî'nin tenkitlerine mâruz kalmıştır. Şöyle ki Eş'arî, fiilleri, küllî iradesiyle Allah'ın yarattığını ve insanların da o yaratılmış fiilleri kesbettiğini söylüyordu. Eş'arî'nin anlayışına göre kesb, insanın gücünün makdûre iktiranıdır. Bu yaklaşım tarzı, esasında Mutezile ile Cebriyye arası bir yoldur.²⁶⁸

Mâturîdî ise, bu hususta Eş'arî çizgisine paralel bir yaklaşım sergilemekle beraber O, kesb konusunda daha açık ifadeler kullanmış ve böylece cibrî anlayışa karşı daha net bir tavır ortaya koymuştur. Nitekim kesb konusunda şöyle der: Kesb kulun bir şeye niyet ve azmetmesi ile hâsıl olur.²⁶⁹

Özetle ifade etmek gerekirse, müslümanlar arasında taraftarları fazla olmayan cibrî ve itizalî anlayışların karşısına büyük çoğunluğu temsil eden Ehl-i Sünnet mensupları çıkmış ve kullara ait ihtiyarî fiillerin, onların iradelerinin iktiranı veya azmine bağlı olarak Allah tarafından varlık sahasına çıkarıldığını ifade etmişler ve bu görüş genel kabule mazhar olmuştur.²⁷⁰

Adalet meselesindeki tartışmalardan doğan salâh-aslah ve husun-kubuh meseleleri üzerinde duran Zamaşerî, Allah'ın fiillerin hepsinin bir hikmet ve maslahata dayandığını vurgulamıştır. Zamaşerî “*لا يسأل عما يفعل وهم يسألون*” / “*O, yapacağından mesul olmaz, fakat onlar mesul olurlar*”²⁷¹ âyetini tefsir ederken, Allah'ın fiillerinin tümünün bir hikmete dayandığını ve Allah hakkında ne hata ne de kabîh fiiller söz konusu olamayacağını söylemektedir.²⁷²

Zamaşerî'ye göre hüsün ve kubuh, eşyanın zâtında vardır, akıl onları idrak eder, ancak inşa edemez.²⁷³ Allah'ın insanlara elçiler göndermesinin nedeni, insanları gafletten uyandırmak, gönderilen dini öğretmek ve insanları düşünmeye sevk etmektir.²⁷⁴ Elçiler, insanlara Allah'ın delilleri olmak üzere gelirler. Nitekim Hazreti

²⁶⁸ Bkz. Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*, s. 164.

²⁶⁹ Sâbûnî, *a. g. e.*, s. 136-137.

²⁷⁰ Bkz. Teftâzânî, *a. g. e.*, s. 159; Sâbûnî, *a. g. e.*, s. 136.

²⁷¹ Enbiya (21), 23.

²⁷² Zamaşerî, *el-Keşşâf*, III, s. 83.

²⁷³ Zamaşerî, *el-Keşşâf*, II, s. 71.

²⁷⁴ Zamaşerî, *a. g. e.*, I, s. 455.

Peygamber, müşrikleri putlara tapmaktan önce aklî delillerle, sonra da sem'î delillerle nehyetmiştir.²⁷⁵

Zemahşerî'ye göre Allah şerri, şirki ve mâsiyeti asla murat etmez ve onu emretmez; O, hayrı murat eder. Allah bir şeyi diler, Kul da Allah'ın istediğinin aksini isteyebilir (Allah ona bu hürriyeti vermiştir). Allah küffardan iman etmelerini ister, onlar ise küfürlerinden dönmezler. Çünkü onlar bu husustaki iradelerinde hürdürler.²⁷⁶ Allah, insanların helal rızık ile rızıklanmalarını ister, onların haram rızıkla rızıklanmalarını istemez. Haram rızık kendi çabaları ile elde eden onlardır.²⁷⁷

Zemahşerî *“ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين”* *Rabbin dileseydi, insanları (aynı inanca bağlı) tek bir ümmet yapardı...*²⁷⁸ âyetinin, insanın irade hürriyetine doğrudan işaret ettiğini belirtir.²⁷⁹ Ve yine şakaveti de, saadeti de insanın kendisi seçer. Bunun neticesi olarak da Allah (cc), Müminlere lütüfta bulunur, kafirleri ise bu bu lütûflarından men eder. Bu, onların dalaleti ve hidayeti bizzat seçmiş olmalarından dolayıdır. Onların hür iradelerine bir müdahale söz konusu değildir²⁸⁰ diyerek Mutezile'nin adl esasını savunmaya çalışır.

2. 2. 1. Salâh ve Aslah Meselesi

Salâh-aslah kavramını ilk başta zalim hükümdarların kendi haksız uygulamalarını ilahi kaderin bir sonucu gibi ortaya koyarak kendilerini mazur göstermeye kalkışmaları karşısında siyasi bir düşüncenin tesiriyle ortaya çıktığı söylenen bu terimin kimin tarafından icat edildiği kesin bir şekilde belli değilse de, Kadî Abdulcebbar'ın (ö. 415/1025) el-Muğnî'deki ifadelerinden anlaşıldığına göre bu kavramı ilk kullananlar Ebû'I-Hüzeyl el-Allaf (ö.235/849), Nazzam (ö. 231/845), Ebû Haşim el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Ali el-Esvârî (ö. 240/ 854) gibi Mutezile kelamcıları olmuştur.²⁸¹

²⁷⁵ Zemahşerî, **a. g. e.**, IV, s. 134.

²⁷⁶ Zemahşerî, **a. g. e.**, IV, s. 186.

²⁷⁷ Zemahşerî, **a. g. e.**, IV, s. 190.

²⁷⁸ Hûd (11), 118.

²⁷⁹ Zemahşerî, **a. g. e.**, II, s. 324.

²⁸⁰ Zemahşerî, **a. g. e.**, II, s. 482.

²⁸¹ İlhan Avni, *“Aslah”*, **DİA**, İstanbul 1991, III, 495.

Salâh ve aslah kavramı, Mutezile'nin ilahî adalet ve hikmet anlayışlarının mantıksal sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Onlara göre ilahî adalet, ilahî fiillerin kulların menfaatlerini gözetmesini ve tümüyle güzel olmasını gerektirir.²⁸² Mutezile, hasen ya da kabîh olan fiilleri, fayda ve zarar açısından ele alarak inceler. Buna göre iyi fiil fayda gözetilerek yapılan, kötü fiil ise zarar doğuran şeydir. Gayesiz iş yapmak abestir; şu halde Allah Teâlâ bütün fiillerinde bir faydayı, bir gayeyi hedeflemiştir. Kabîh olan şey zararlı olduğundan, Allah bunları murat etmemiştir.²⁸³

Salâh, fesadın zıddı olup iyiliğe ve âhîret mutluluğuna götüren fiillerdir. Salâh kavramının özünde, -ister kendisinden faydalanılsın, ister faydalanılsın- bir şeyin faydalanılacak durumda olması anlamı vardır. Aslah ise, kullar hakkında en uygun, en faydalı, en iyi olan şey demektir. Hasen, lütuf, sevap ve hikmet kelimeleri mana itibarıyla aslahla benzerlik arz ederse de farklı tarafları vardır. Zira Mutezile'ye göre bir fiil aslah olduğu halde hasen, lütuf, sevap ve hikmetle nitelenmeyebilir.²⁸⁴

İnsanlar için salaha riâyetin Allah'a vacip olduğu konusunda Mutezile kelamcıları ittifak halindedirler. Aslah konusunda ayrıntılarda farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte Mutezile'nin çoğunluğu Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve Nazzâm'a ait olan farklı iki görüşü benimsemiştir. Ebu'l-Huzeyl'e göre Allah kulları için yarattığı ortamdan daha uygun/aslah olanı yaratmaya muktedir değildir. Nazzâm'a göre ise Allah kulları için yarattığından daha uygun olanı yaratabilir ve Allah'ın yapabileceği aslah fiilinin bir nihyeti yoktur.²⁸⁵

Mutezile'ye göre Allah kerimdir (cömerttir). İkramına ve cömertliğine sınır yoktur. Kullarına aslah olanı, en iyi ve faydalı olduğunu vermezse/yaratmazsa onları faydalı şeylerden mahrum etmiş olur. Onlar için en iyiyi yaratmamak, mahrum bırakmak cimriliktir. Oysa Allah hakkında cimrilik düşünülemez. Onlar bu kanaatte olmalarına rağmen 'hangi şeyin' aslah olduğu konusundaki net bir sonuca ulaşmak

²⁸² Sâbûnî, **a. g. e.**, s. 149.

²⁸³ Teftâzânî, **Şerhü'l-Akâid**, s. 195.

²⁸⁴ Saim Kılavuz, **a. g. e.**, s. 189.

²⁸⁵ Gazzâlî, **a. g. e.**, s. 206.

mümkün görünmemektedir. Öte yandan Aslah'ın Allah'a bu dünyada mı, ahirette mi, yoksa her ikisinde de gerekli olduğu hususunda da bir uzlaşma söz konusu değildir.²⁸⁶

Ehl-i Sünnet'e göre ise insanlar için salah ve aslaha riâyet Allah'a vacip değildir. Çünkü O dilediğini yapar. Allah, kulların salahına olan şeyleri yaratır. Ama bu Allah'a vacip değildir. Allah'ın faydalı şeyleri yaratması tamamen O'nun lütfindedir.²⁸⁷

Ehl-i sünnet'e göre salâh ve aslahı yaratmayı Allah için vacip kabul etmek, nasslara aykırı düşmüş olmanın ötesinde daha başka itikadî problemler de ihtiva etmektedir.²⁸⁸ Bunların başında Allah'ın mutlak ulûhiyyetini zedelemek, kuluna ikram ve ihsanda bulunabilme vasfını ortadan kaldırmak, kudret ve irade-i ilahiyeyi sınırlamak ve istikmal bi'lgayr (mükemmelliğini başka şeyler sayesinde kazanmak) gibi ulûhiyyetin birliğine eksiklik isnat etmek gibi yanlıgılar yer almaktadır.²⁸⁹

Şayet kulu hakkında aslah olanı yaratmak Allah'a vacip olsaydı kötülere, inkârcılara, şeytani ve cehennemi yaratmaz, hidayet üzere yaşayan peygamberleri düşmanlarının eliyle öldürtmez, insanlar da haklarında hayırlı olanı var etmesini Allah'tan dilemezlerdi.²⁹⁰

Mutezile'nin salâh ve aslah görüşünün en büyük çıkmazı, "İnsanlar kendi fiillerini faydalı bir gayeye dayanarak yapıyorlar, şu halde Allah'ın fiillerinin de bu şekilde bir gayeye yönelmesi gerekir" diyerek gâibi şâhide (görünmeyeni görüne benzeterek) kıyas etmeleridir. Hâlbuki insanların fiillerine bakarak Allah'ın fiilleri hakkında hüküm vermek doğru değildir.²⁹¹

Diğer Mutezile kelâcılarını gibi Zemahşerî'de de Allah'a insanlar için salâh olanı yapmak vacib olduğu kanaati vardır. Zemahşerî, Allah üzerine kullarına karşı lütufta bulunmanın vacib olup olmama hususunu şöyle der: "Kullarına lütufta bulunmak Allah üzerine vacibtir. Allah kullarının salâhını ister, çünkü lütuf olmadan

²⁸⁶ Selim Özarlan, **Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri**, DİB Yayınları, Ankara 2010, s. 39.

²⁸⁷ İbrahi b. Muhammed el-Bâcûrî, **Şerhu Cevhereti't-Tevhîd**, Mektebetu'l-İrşâd, İstanbul 2007, s. 311.

²⁸⁸ Cüveynî, **Lumeu'l-Edille fî Kavâidi Akâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa**, s. 122.

²⁸⁹ Avni, "Aslah", DİA, III, 495.

²⁹⁰ Gazzâlî, **Kavâidü'l-Akâid**, s. 207.

²⁹¹ Teftâzânî, **a. g. e.**, s. 196.

kulların salâhının olamayacağını bilir. Mesela çocuğunun ıslâhının ancak ona karşı iyi davranmakla mümkün olabileceğini bilen bir babanın durumuna ele alalım. Bu baba çocuğuna karşı merhamet göstererek iyi davranmazsa çocuğunun ıslâhını istemiyor demektir. Çünkü amacın ancak kendisiyle gerçekleşebileceği araçları engellemek o amacı engellemek gibidir. Çiftçiye tarlasında çalışmaktan engellemek onu çiftçilikten men etmek gibidir. “Eğer kula lütufta bulunmak Allah üzerine vacib olsaydı herkeste lütuf bulunması gerekirdi, hâlbuki bazı insanlarda bu lütuf bulunamıyor o halde lütuf gerekmez” diye bir şey söylenemez. Çünkü çocuk örneğinde olduğu gibi bazı çocuklarda da merhamet ve iyi davranma fayda vermez.²⁹²

Zemahşerî aslah olanın Allah üzerine vacib olup olmama hususunda Mutezile kelâmcıların arasındaki ihtilaflara değinerek onların görüşlerini hatırlatır: “Ebu’l-Kasım el-Kabî’ye göre insanların aslah olandan faydalanma ihtiyacı vardır., Öyleyse kendisini bu ihtiyacı cevap vermektan engelleyebilecek birisi olmayan Allah üzerine aslahı yapmak vaciptir. Ebû Ali el-Cübbâi ve Ebû Haşim’e göre ise aslah fiililerin bir nihayeti olmadığı için Allah üzerine aslah olanı yapmak vacip değildir. Onlara göre aslah değil salâh Allah üzerine vaciptir, aslah ise onun bir ihsanı olup istediğine verir.”²⁹³

Zemahşerî el-Keşşâf adlı tefsirinin birçok yerinde de kullar için *salâh olanı* yapmanın Allah’a vacib olduğunu ifade eder. Örnek olarak Zemahşerî’nin aşağıdaki üç âyet ile ilgili yorumlarını aktarmak istiyoruz:

1 قال المأ الذين استكبروا من قومہ لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا قال أولو كنا كارهين قد افترينا على الله كذبا إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا

“*Milletinin büyüklük taslayanlarından önde gelenleri, "Ey Şuayb! Ya dinimize dönersiniz ya da, and olsun ki seni ve inananları seninle beraber beldemizden çıkarırız" dediler. Şuayb, onlara: "İstemezsek de mi? Allah bizi dininizden kurtardıktan sonra ona dönecek olursak, doğrusu Allah'a karşı yalan*

²⁹² Zemahşerî, *el- Minhâc fi Usûli'd-Dîn*, s. 42.

²⁹³ Zemahşerî, *a. g. e.*, s. 42.

uydurmuş oluruz. Rabbimizin dilemesi hariç, dininize dönmek bizim için söz konusu olmaz.²⁹⁴

Zemahşerî'ye göre burada meşîet-i ilahînin böyle bir şeye taalluk etmesinin imkânsız olmasına rağmen bu ifadenin kullanılmış olması, hızlân ile (yardımsız bırakmakla) bir de lütfun (yardımın) men'iyle tefsir edilebilir. Çünkü hikmet ve adalete göre, Allah'ın böyle bir şeyi dilemesi muhaldır.²⁹⁵ O bu ayetin sonunda yer alan kısmın, salah olanın Allah'a vacip olması meselesini reddetmediğini anlatmak ister.

2 وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر ولو شاء لهداكم أجمعين

“Doğru yolu göstermek Allah'a aittir. Yolun eğrisi de vardır. Allah dileseydi, hepinizi doğru yola sevkederdi.”²⁹⁶

Zamahşerî'ye göre doğru yolu göstermek, salâh-aslah babına girdiği için Allah üzerine vaciptir. Onun için Allah Teâlâ, vücut ifade eden “**وعلى الله قصد السبيل**” ifadesini kullanmıştır. Eğri yola gelince, Allah kulların faydasına olmayan şeyleri yaratmadığı için “**ومنها جائر**” ifadesini kullanarak eğri yolun Allah'ın değil, kulların bir eseri olduğunu göstermiştir. Ve yine Zemahşerî'ye göre Allah, doğruyanlış her şeyin yaratıcısı olsaydı “**وعلى الله قصد السبيل وعليه جائرها**” /hem doğru hem de eğri yolu göstermek Allah'a aittir” gibi bir ifade kullanması gerekirdi.²⁹⁷

3 واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون

“Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah'ın ve Resûlü'nün çağrısına uyun ve bilin ki Allah, kişi ile kalbi arasına girer. Yine bilin ki, O'nun huzurunda toplanacaksınız.”²⁹⁸

Zamahşerî'ye göre “**أن الله يحول بين المرء وقلبه**” cümlesi, Mücbirenin “Kişi iman etmek istediği zaman Allah'ın kişi ile iman arasına, küfre niyet ettiği zaman

²⁹⁴ Araf (7), 88-89.

²⁹⁵ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, II, s. 99.

²⁹⁶ Nahl (16), 9.

²⁹⁷ Zemahşerî, **a. g. e.**, II, s. 438.

²⁹⁸ Enfal (8), 24.

kişi ile küfür arasına girip engel olması” şeklinde anlaması gibi değil, bu tabir, Allah’ın kişinin ruhunu/canını almakla insan için kalbî hastalıklarını ıslah etme fırsat ve imkânının elden çıkması/kaçması” anlamını ifade etmek içindir. (Yani bu ayet farklı bir şekilde açıklanamaz) Çünkü Allah kulları için salah olanı yapar.²⁹⁹

Hâsılı, Zemaşerî ilgili âyetleri yorumlarken, insanlar için salah ve aslaha riâyetin Allah’a vacip olduğunu ifade etmiş ve konuyla ilgili Mutezile’nin genel kanaatini paylaşmıştır.

2.2.2. Hüsün-Kubuh

İyilik ve güzellik demek olan hüsün ve çirkinlik demek olan kubuh, kelâm’ın en önemli konularından birini oluşturur. Kelâmda hüsün ve kubuhla ilgili üç mesele tartışılmıştır: 1-Hüsün ve kubuh aklî/mantıkî mi yoksa şer’î mi? 2- Hüsün ve kubuh aklî ise din gelmeden önce insanların yükümlü olmalarını gerektirir mi? 3-Hüsün ve kubuh anlayışı bağlamında itaat edeni cezalandırmak ve güç yetmeyen şeyle kulu yükümlü tutmak caiz mi değil mi?³⁰⁰

Biz burada şimdi konumuzu doğrudan ilgilendiren birinci meseleyi ele almaya çalışacağız. Hüsün-kubuh meselesi, kelâmî tartışmalarda Eş’arîlerle Mutezile arasında öne çıkan hususlardan birisidir. Mutezile’ye göre fiillerin hüsün ve kubuh ile nitelenmeleri zâtları gereğidir. Akıl birçok fiilin güzellik ve çirkinliğini din gelmeden de kavrayabilir; akıl, sadece dinin getirdiklerini idrâk aracı değildir. Fiiller, dinin emir ve yasaklarının kapsamına girdiği için sonradan iyilik ve kötülük niteliğini kazanmış değildir. Allah teâlâ iyi oldukları için bir kısım fiilleri emretmiş, kötü oldukları için yasaklamıştır.³⁰¹

Daha önce belirtildiği gibi Mutezile mezhebinin beş temel esasından biri olan adalet prensibine göre, insanın yaptıklarından sorumlu tutulabilmesi için öncelikle hür olması gerekir. Bunun ardından ise sahip olduğu hürriyet ile bilinçli bir şekilde iyiyi kötüden ayırt ederek ahlâki davranışa yönelmesi için, akıl sahibi bir varlık olması gerekir. Buna göre insanın mükellef olduğu her şey aklının

²⁹⁹ Zemaşerî, **el-Keşşâf**, II, s. 158.

³⁰⁰ Kılavuz, **a. g. e.**, s. 193; İlyas Çelebi, “**Hüsün ve Kubuh**”, DİA, İstanbul 1999, IXX, 60.

³⁰¹ İbn Hazm, **a. g. e.**, II, s. 143.

kavradığından ibaret olur.³⁰² İnsanın aklıyla kavrayamadığı durumlardan dolayı yargılanması Allah'ın adaletine sığmaz. Nitekim “لا يكلف الله نفسا إلا وسعها/Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle mükellef kılar”³⁰³ ayeti de bu düşüncüyü destekler mahiyettedir.³⁰⁴

Mutezile hüsün-kubuh ile adalet arasındaki ilişkiyi şöyle izah eder: “Allah adildir ve bu adaletin gereği olarak, kulları üzerinde keyfi tasarrufta bulunmaz. Allah'ın emretmesi ve nehyetmesi fiillerin zâtında bulunan hüsün ve kubuh dolayısıdır. Bunun için insandan iyiye yönelip kötüden kaçınmasını talep etmek, sadece şer'î bir talep değil, aynı zamanda akli bir taleptir. Hüsün ve kubuh özellikleri fiillerin zâtında bulduklarından iyi olanı yapmak, Allah için de vaciptir. Örneğin sözünde durma fiili zâtında iyi olan bir fiildir. Dolayısıyla sözünde durmanın insanlardan beklenmesi mümkün iken, Allah'tan beklenmesi vaciptir. Çünkü Allah mutlak iyidir.”³⁰⁵

Yukarıda da belirtildiği gibi Mutezile ekoluna göre şâri'nin herhangi bir fiil hakkında emir ya da nehiy içeren ifadeleri fiilin özünde taşıdığı değerden kaynaklanır. Fiil özünde iyi ise Allah o fiili emreder ve yine özünde kötü ise Allah, o fiili yasaklar.

Burada ‘fiillerde zâti özellikler bulunduğu ve insan aklı da bu özellikleri herhangi bir dış vasıta olmadan algılayabildiğine göre vahyin işlevi ne olacaktır?’ şeklinde bir soru karşımıza çıkmaktadır.

Mutezile bu soruya şöyle cevap verir: “Akıl iyiyi ve kötüyü bilir. Vahiy ise insanın bildiği iyi ve kötüyü pekiştirir. Ancak bu durum bütün fiiller için söz konusu değildir. Bazı fiillerin hüsün ve kubuh vasıfları ilâhi bildirim olmaksızın salt insan yetenekleriyle kavranılamaz. Bu gibi fiillerin ahlâki vasıflarının tespiti için vahiy bilgisi zorunludur. Örneğin herhangi bir emir olmadan hayvanların boğazlanması

³⁰² Kadî, Abdülcebbar, *Mutezile'de Din Üsûlü* (çev. Murat Memiş), İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 115-119.

³⁰³ Bakara (2), 286.

³⁰⁴ Muzaffer Barlak, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Hüsün-Kubuh Problemi*, Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enst. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun 2010, s. 95.

³⁰⁵ Kadî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 565.

insanlar nezdinde kubuh olarak değer bulur.³⁰⁶ Ancak hayvanların kurban edilmesi eylemi, aklın iyiliğini gerektirmediği halde şâri'nin buyurması nedeniyle hasen olduğu kabul edilen bir fiildir.³⁰⁷

Mutezilile'nin muhalifleriyle esas tartışma konusu, şeriatın olmaması halinde aklın hüsün ve kubuhu bilmesi meselesidir. Bu konuda Mutezile'nin akla verdiği konum, tayin yetkisini de içerir. Buna göre şeriat olmasa da insan, akıyla iyiyi de kötüyü de bilir. Mutezileye göre insan akli, iyiliği-kötülüğü idrak edebildiği gibi iyi olana yönelip kötü olandan kaçınmanın gerekliliğini de idrak edebilir.³⁰⁸ Bunun sonucu olarak da, dinî davete muhatap olan ya da olmayan insan arasında sorumluluk olarak bir fark yoktur. Her biri iyi olana yönelmekle ve kötü olandan kaçınmakla eşdeğer mahiyette sorumludur. Akılla Allah'ı bulmak nasıl ki her durumda gereklidir, aynı şekilde, amelde de tercihini iyiden yana yapmak her insan için bir mecburiyettir.³⁰⁹

Zemahşerî'nin konuyla ilgili izahlarına geçmeden Ehl-i Sünnet'in konu hakkındaki görüşünü ana hatlarıyla hatırlatmak istiyoruz. Eş'arîler'e göre fiiller aslında iyilik ve kötülük özelliğine sahip değildir. Onların ne zâtlarında ne de zâtî özelliklerinde güzellik ve çirkinlik, iyilik ve kötülük vardır. İyilik ve kötülük din/vahiy geldikten ve ilâhî hükümlerin insan fiilleriyle ilişkili kılınmasından sonra söz konusudur. Davranışlar iyi veya güzel oldukları için emredilmiş değil, emredildikleri için iyi ve güzel özelliğini kazanmışlardır. Emredilen davranışlar, Allah emrettiği için iyi, yasaklanan davranışlar da Allah yasakladığı için kötüdür. O halde hüsün emrin, kubuh da nehyin gereğidir. Eş'arîler'e göre, dinî sorumluluğun ilâhî buyruklarla sabit olduğunu ileri sürmüş, insanın akıl gücünü kullanarak iyilik ve kötülüğü bilip ona göre davranmakla mükellef tutulamayacağını kabul etmişlerdir.³¹⁰

Mâtürîdîler'e göre ise hüsün ve kubuh kısmen aklî, kısmen de şer'îdir. Esas itibariyle hüsün ve kubuh fiillerin zâtî bir vasfı olup aklen idrak edilmekle birlikte bu husus hem insanlar hem de fiiller açısından bazı özel şartlarla sınırlıdır. Buna göre

³⁰⁶ Şehristânî, **a. g. e.**, I, s. 66.

³⁰⁷ Bağdâdî, **a. g. e.**, s. 28.

³⁰⁸ İbn Hazm, **a. g. e.**, II, s. 142.

³⁰⁹ Muzaffer Barlak, **a. g. e.**, s. 98.

³¹⁰ Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", **DİA**, IXX, 60.

akıl bütün fiillerin iyiliğini veya kötülüğünü şu sebeplerle kavrayamaz: *Birincisi*, iyilik ve kötülüğün bazı şartlarda kişilere göre değiştiği de bilinmektedir. *Diğeri*, aklın değerler konusundaki bilgi kapasitesi sınırlı olup bu sınırın ötesini bilmek vahiy ile mümkündür. İşte bundan dolayı Allah insanlara peygamberler göndererek aklın bilemeyeceği hükümleri öğretmiştir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe (v. 150/767) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (v. 333/944), insanların Allah'ın varlığını ve birliğini akıl yürütme yoluyla bilme imkânına sahip bulduklarını ve dolayısıyla dinî bir davete muhatap olmasalar da bu hususta yükümlü ve sorumlu olduklarını kabul etmişlerdir.³¹¹

Bu açıklamalara göre Mâtürîdîler konu hakkındaki yaklaşımlarıyla Eş'arîler ve Mutezile ile arasında bir yerde durmaktadır.

Zemahşerî *el-Minhâc* adlı eserinin birçok yerinde hüsün ve kubuh konusuna değinmiş ve özetle şöyle demektedir: “Bir fiilin kabîh veya hasen olmakla vasıflanması o fiilin zâtında bulunan özellikten dolayıdır; zulmün kabîh, adaletin ise güzel olması gibi. Çünkü akıl sahibi olan herkes fiillerde bulunan özellikleri kavrayınca tereddüt etmeden fiilin vasfına göre o fiille ilgili bir hükümde bulunur.”³¹²

Zemahşerî'ye göre Allah kabîh fiilleri işlemekten herkesten daha uzak ve münezzehtir. Çünkü O, kabih fiillerin çirkinliğini bilir ve çirkin olan fiilleri işlemeye ihtiyaç duymaz; böyle bir durumda olanın kabîh fiilleri işlemesi düşünülemez.³¹³

Zemahşerî, Mürcie diye tanımladığı kişilerin; “Fiiller ancak nehiy ile kabîh olur, Allah'ı nehiy edecek biri olmayacağı için de ondan kabîh bir fiilin sadır olması düşünülemez” diye ileri sürdükleri düşünceyi eleştirir ve şöyle der: Zulüm ve yalan söylemeyi hem inananlar hem de inanmayanlar kabîh görür, eğer bunların çirkinliği nehiyden dolayı olsaydı inanan ile inanmayan bu konuda aynı bakışa sahip olmayacaktı. Zemahşerî, bazı fiillerin hüsün ve kubuh vasıfları İlâhî bildirim olmaksızın salt insan yetenekleriyle kavranamayacağı hususunda da şöyle diyor: “Zina fiili ve içki içmenin kubuh vasfını akıllarımızla kavrayamazsak da Allah bu

³¹¹ Çelebi, “*Hüsün ve Kubuh*”, *DİA*, IXX, 60; Mehmet Altın, *a. g. e.*, s. 61

³¹² Zemahşerî, *el-Minhâc fi Usûli'd-Dîn*, s. 26.

³¹³ Zemahşerî, *a. g. e.*, s. 27.

fiilleri kendisinin bilip bizim bilmediğimiz bir kubuh vasfından dolayı yasaklamıştır.”³¹⁴

Zemahşerî aşağıdaki ayetleri yorumlarken hüsün ve kubhun aklî olduğunu ifade etmekte ve âyetleri konuyla ilgili Mutezile'nin genel görüşü çerçevesinde açıklamaktadır:

1 هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات وهو بكل شيء عليم

“O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök hâlinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir.”³¹⁵

Zemahşerî bu âyet-i Kerimede geçen “خلق لكم ما في الأرض جميعا” ifadesini kendi mezhebine göre yorumlar ve şöyle der: Yeryüzü ve gökyüzünde var olanlar, insanların hem dinî, hem de dünyevî maslahatlarına uygun olarak var edilmişlerdir. Aklın, kendisinden istifadeyi mümkün ve caiz gördüğü aynı zamanda mahzurlu olmayan şeyler/hususlar, asıl itibarıyla mutlak anlamda mubah olan şeylerdir ve her kul bunları elde edebilir.³¹⁶

2 قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا

Onlara ‘hepiniz inin/çıkın oradan (cennetten) ’dedik. Tarafımdan size bir yol gösterici bir rehber gelir de kim ona uyarsa, onlar için artık bir korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir de.”³¹⁷

Ehl-i Sünnet'in görüşünü destekleyen bu âyet-i kerimenin tefsirinde Zemahşerî'nin oldukça zorlandığı görülmektedir. O, ayetin vurgusunun ‘şek taşıdığını’ öne sürerek şöyle bir izahta bulunur: Eğer dersene ki hidâyet birçok açıdan zaten mevcut olan bir hususken neden burada şekk ifade eden bir sözle geldi? Ben derim ki: Allah'a ve tevhide imânda resullerin gönderilmesi ya da kitapların inzali şart olmadığı içindir. Çünkü kendilerine verilen akıl, sunulan deliller ve nazar ve

³¹⁴ Zemahşerî, **a. g. e.**, s. 27.

³¹⁵ Bakara (2), 29.

³¹⁶ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, s. 98.

³¹⁷ Bakara (2), 38.

istidlal kabiliyetleri sebebiyle, elçiler ya da kitaplar göndermese de insanların Allah'ı bulması ve tevhide inanması vaciptir.³¹⁸

Rahatlıkla anlaşılacağı üzere Mutezile'nin elini bağlayan ayetin bu içeriği karşısında Zemahşerî direk bir cevap vermekten ziyade dikkatleri farklı bir alana çekip orada dağıtmak istemektedir.

3 وقولوا لهم قولاً معروفاً

“Onlara güzel söz söyleyin”³¹⁹ Bu âyetle ilgili olarak da şu kısa açıklamada bulunur: Hüsün, din veya akıl güzel gördüğü için insanın hoşuna giden söz ve fiildir; kubhu ise din veya akıl çirkin gördüğü için insanın hoşuna gitmeyen söz ve fiildir.³²⁰

2.2.3. İnsanın Kendi Fiillerindeki Rolü

İnsanın fiilleri İslam âlimleri ıztırârî/zorunlu ve ihtiyarî/iradeli olmak üzere iki kategoriye ayırmışlardır. Hiçbir niyet ve kasta bağlı olmaksızın ortaya çıkan hareketler zorunlu fiiller kapsamına girerken, bir niyet ve kasta bağlı gelişen fiiller iradeli fiiller sınıfını oluşturur.³²¹

Burada kelâmcılar arasında ihtilaf konusu olan insanın ihtiyarî fiilleridir. Zaten insan, daha çok kendi iradesi ile yapıp-ettikleri yani fiilleri ile gündeme gelir. Nitekim kaza ve kader konusunda da, insanın bu tür fiilleri söz konusu edilir; çünkü iradesini kullanarak fiil yapma gücü insanın elindeki en önemli imkândır. İnsanın ıztırârî fiillerinin yaratıcısı ve mûcidi Allah olduğu hususunda kelâmcılar arasında ittifak vardır.³²²

Toparlayacak olursak insan, doğuştan hazır bulduğu akıl, irade ve kudret ile bağımsız/hür olarak kendi fiillerini yapmaktadır. Zaten tarih boyunca tartışma konusu olan insanın hür iradesiyle yaptığı fiillerin kaynağı ile o fiillerin neliği, niteliği ve sonuçlarıdır. Yukarıda geçtiği gibi bu konudaki tartışmalar üç temel görüşün ve tavrın meydana gelmesine yol açmıştır. Bunlardan birincisi, fiillerin

³¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 103.

³¹⁹ Nisa (4), 5.

³²⁰ Zemahşerî, *a. g. e.*, I, s. 362.

³²¹ Selim Özarslan, *a. g. e.*, s. 34.

³²² Emrullah Yüksel, *a. g. e.*, s. 81-82.

kaynağını yaratma bakımından Allah'a, kazanma bakımından ise insana ait kılan Ehl-i Sünne'e ait tavrı; ikincisi, fiili tamamen insana ait kılan Mutezilî anlayış ve üçüncüsü ise, ikinci kategori olan Mutezilî anlayışın tam tersi olan insanın ihtiyarî fiilini tamamen Allah'a ait kılan cebrî görüştür.

İnsanın fiilleri ile ilgili bu üç mezhibin görüşleri kısaca şöyledir:

Cehm b. Safvân (v.128/745) ile teessüs eden Cebriyye mezhebine göre, insanda hiçbir şekilde irade ve yeteneği yoktur. İnsan hür değildir. Allah Teâlâ tarafından önceden takdir edilmiş bulunan belli işleri yapmaya mecburdur. İnsan bir robot gibidir. Kendine ait hiçbir fiili yoktur. İnsan tıpkı, rüzgarın önünde oraya buraya sürüklenen bir yaprak gibidir.³²³ Bunlara göre insanın fiilleri tamamen Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Fiilin kula nispet edilmesi meâazîdir. Hakikî faili Allah'tır. Cebriyye mezhebi, her şeyin Allahın ilmi ve iradesi dâhilinde meydana geldiğini, her şeyin çizilmiş bir kadere bağlı bulunduğunu gösteren âyetleri delil getirmiş, insanda hür iradenin varlığını isbat eden âyetleri te'vîl etmiştir.³²⁴

Mutezile'ye göre insan hürdür. Kişi kendi fiillerini Allah'ın kendisine verdiği yaratma kudretiyle yaratır. Bu fiillerin yaratılmasında Allah'ın müdahalesi yoktur. Eğer bu fiilleri hür iradesi ile seçip yaratan kul değil de Allah olsaydı, kulun o fiillerinden dolayı ceza görmesi zulüm olurdu. Hâlbuki Allah adil-i mutlak, insanın işlemediği bir fiille ceza vermez. Mutezile mezhebinin ilk mensupları insan hakkında hâlık (yaratıcı) tabirini kullanmaktan kaçınırlar ve hâlık kelimesinin yerine mûcid ve muhterî' (icad eden, meydana getiren) gibi tabirler kullanırlardı. Cübbâî ve ona tabi olanlar, bu tabirlerin hepsinin, "bir şeyi yoktan varlığa çıkartan" manasını ifade ettiklerini görünce, hâlık sözünü kullanmaya cesaret etmeye başladılar.³²⁵

Ehl-i Sünnet'e göre her ne kadar fiil insanın üzerinde ve onunla irtibatlı bir şekilde gerçekleşiyor ise de, aslında fiili meydana getiren gerçek güç, insanın üstünde ve dışında olan Yüce Allah'tır. Çünkü yaratma, yoktan meydana getirme işidir. Bu da ancak yegâne yaratıcı vafına sahip olan Yüce Allah tarafından

³²³ Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, **a. g. e.**, s. 335.

³²⁴ Bkz. Zümer (39), 62; Ra'd (13), 8; Kamer (54), 49; Tevbe (9), 51; A'râf (7), 178; İnsan (76), 30; Nisa (4), 123; A'râf (7), 23; Tûr (52), 21; İnsan (76), 3.

³²⁵ Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 157.

gerçekleştirilebilir.³²⁶ Öyleyse kul, kendi fiilinin yapıcısı/yaratıcısı değil, ortaya koyduğu niyet ve kararlılık ile fiili kazanan ve üzerinde veya kendisiyle irtibatlı bir şekilde gerçekleşmesini sağlayan bir etkidir. Zaten insanın kendi fiilinin kendisinin yarattığı fikrini savunan Mutezile de, insandaki bu yaratma gücünün önceden Allah tarafından ona verildiğini kabul etmektedir.³²⁷

Mutezile'nin güçlü isimlerinden olan Zemahşerî'nin insan fiilleri ile ilgili görüşleri de doğal olarak Mutezile ile bir paralellik arz etmektedir. Bu cümleden olarak Zemahşerî de insanın kendi fiillerinin yaratıcı olduğunu, aksi takdirde emir ve nehyin bir anlamı olamayacağı düşüncesini ileri sürmüştür.³²⁸

Zemahşerî'ye göre insanın kendi fiillerini yaratması, Allah'ın insanda yarattığı hâdis bir kudret aracılığıyla gerçekleşmektedir. İnsan kendinde bulunan bu kudretle kendi fiillerini serbestçe, Allah'ın bir etkisi olmaksızın yaratır. Ona göre insanın fiilinin meydana gelişinde Allah'ın rolü doğrudan değil, aracı vasıtasıyladır. Söz konusu aracı Allah'ın insanda yarattığı kudret olmakta, bu kudretle insan fiil ve eylemlerini iradesi doğrultusunda yaratmaktadır.³²⁹

İnsan fiillerin geçiciliği ve geçici olanın yaratılmış olma özelliği göz önüne alındığında, kadîm olan Allah'a bunların nisbeti, ya kadîm varlığın yaratılmışlara mahal teşkil etmesi ya da fiillerin kadîm olması sonucunu doğurur. Zemahşerî'ye göre bu her iki durum da Allah hakkında mümkün olmadığına göre, insandan sadır olan fiilin meydana getirilişinin yine insana nisbeti en doğru olandır.³³⁰

Zemahşerî'yi fiillerin yaratıcısının insan olduğu görüşüne götüren hususlardan biri de, Allah'ın sıfatları konusundaki tenzîh anlayışıdır. O' bu tenzîh anlayışı gereği kötü fiilleri Allah'a nisbet etmeme adına, insandan sadır olan kötü fiillerin yaratıcısı Allah olduğu düşüncesini reddeden bir yaklaşım içine girmiştir.³³¹

³²⁶ Bâcûrî, **a. g. e.**, s. 281.

³²⁷ Abdusselam b. İbrahim el-Lekânî, **İthâfu'l-Mürîd Şerhü Cevhereti'Tevhîd**, Dersaadet Basım, İstanbul 1411, s. 142.

³²⁸ Zemahşerî, **el- Minhâc fi Usûli'd-Dîn**, s. 51.

³²⁹ Zemahşerî, **a. g. e.**, s. 14ظ

³³⁰ Zemahşerî, **el- Minhâc fi Usûli'd-Dîn**, s. 27.

³³¹ Zemahşerî, **a. g. e.**, s. 13.

Zemahşerî, “قال أتعبدون ما تندحتون والله خلقكم وما تعملون”³³² âyetini “Hâlbuki sizi ve yapmış olduğunuz putları Allah yaratmıştır” şeklinde anlar. Ardından şöyle bir soru yöneltir: ‘Bir şey nasıl oluyor da hem Allah'ın mahlûku, hem de insanların ma'mulü oluyor?’ Kendisi bu suale şu cevabı verir: Bu tıpkı, cevherinin yaratıcısı Allah olmasına rağmen, “marangoz kapıyı ve sandalyeyi yaptı; sarraf bilezik ve halhalı yaptı” demeye benzer. Bu zanaatkârlar, bir yerlerini parçalamak ya da bir parçasını ayıklayıp atmak suretiyle onları şekillendirmekte; istedikleri şekil nihâyet tamam olmaktadır. Zemahşerî'ye göre, insanların elleriyle yaptıkları şeylerin cevheri Allah tarafından yaratılmış olduğu için; insanların yaptıkları bu şeylerin hem Allah'a hem de insanlara nisbet edilmesi mümkün olmaktadır.³³³

2.4. Hayır ve Şer Meselesi

İslam düşüncesinde, üzerinde tartışılan meselelerden biri de hayır ve şer meselesidir. Bütün mezhepler Allah teâlâ'nın hayrı irade edip yarattığını, hayrın Allah'tan olduğunu kabul ederlerken, Allah'ın şerri irade edip etmediği, şerrin Allah'a nispet edilmesinin uygun olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.³³⁴ Farklı yaklaşımlarına rağmen âlimler, Allah'ın dünyaya ve ahirete yönelik mutlak şerri (hiçbir hayır içermeyen şerri) yaratmadığı görüşünde birleşmişlerdir.³³⁵

Ehl-i Sünnet'e göre, âlemlerin yaratıcısı olan Allah Teâlâ hayrı da şerri de yaratandır. Çünkü âlemde her şey onun irade, takdir, kudret ve yaratması altındadır. Âlemde O'ndan başka gerçek mülk ve kudret sahibi, tasarruf yetkisi olan başka bir varlık yoktur.

Hayrı ve şerri kendi iradesiyle kazanan insandır. Yani Allah hayrı ve şerri insanların tercihine göre yaratmaktadır. Ancak Allah'ın hayra rızası vardır, şerre ise yoktur. Hayrı seçen mükâfât, şerri seçen ceza çekecektir. Şerrin Allah'tan olması, şer fiilinin oluşumu için O'nun tekvînî iradesinin (dileyip yaratmasının) devreye girmesi

³³² Sâffât (37), 95-96.

³³³ Zemahşerî, **el-Keşşaf**, IV, s. 39.

³³⁴ Bkz. Bakara (2), 216; Al-i İmrân (3), 180; Yunus (10), 11; İsrâ (17), 11; Enbiya (21), 35; Nur (24), 11; Me'aric (80), 20-21 vd.

³³⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “ŞER”, **DİA**, İstanbul 2010, XXXVIII, 542.

demektir.³³⁶ Yoksa Allahın şerre teşrîf iradesi (muhabbet ve rızası) yoktur; kullarının kötü fiilleri yapmasından hoşnut olmaz.³³⁷ Ehl-i Sünnet'in bu görüşü şu cümle ile özetlenebilir: Halk-ı şer, şer değildir; kesb-i şer şerdir.

Mutezile mezhebi, iradeyi yalnızca teşrîf irade (emir ve rıza) manasına aldığı için, şerri Allaha izafe etmez. Onlara göre Allah hayrı irade eder ve yaratırsa da, şerri irade etmez ve yaratmaz. Çünkü şerri yaratmak icad etmek çirkin olduğu gibi çirkin ve kötü olan şeyleri irade etmek de çirkin ve kötüdür. Allah Teâlâ böyle olmaktan yücedir. Buna göre Mümin bir kulun başına gelen hastalık, fakirlik gibi haller şer olarak nitelendirilemez. Çünkü bunlar bir maslahattan dolayıdır ve kul sabrettiğinde de karşılığında mükâfat vardır. Ayrıca genellikle bu gibi durumlar kulun yaptığı zulüm gibi çirkin ve zararlı fiillerinden dolayı başına gelir.³³⁸

Mutezil'ye göre şerrin Allah'a nisbeti caiz değildir. Onlara göre şerrin Allah'ın takdiriyle olduğunu söyleyen bir kimse, bununla eğer hastalık ve fakirlik gibi halleri kastediyorsa, fiili Allah'a nisbette isabet etmiştir ancak şer olarak nitelendirilmede hata etmiştir. Şayet Allah'ın takdiri olduğunu söylediği şerle, kulların fiillerinden olan masiyetleri kastediyorsa bunu şer olarak nitelemede isabet etmiş, Allah'a nisbette ise yine hata etmiştir.

Sünnî kelamcılara göre, şerri işlemek (kazanmak), şerri yaratmak gibi değildir. Meselâ usta bir ressam, sanatının bütün inceliklerini gözeterek çirkin bir adam resmi yaparsa, o ressamı takdir etmek ve sanatına duyduğumuz hayranlığı belirtmek için “ne güzel resim yapmış” deriz. Bu durumda resmi yapılan şeyin çirkin olması, resmin de çirkin olmasını gerektirmez.³³⁹

Ehl-i Sünnet şerrin izafiliğini hatırlatarak konuyla ilgili şöyle bir izah getirirler: Allah, Hakîm-i mutlaktır. Onun şerri yaratmasında bir takım gizli

³³⁶ Tekvînî irâde; bütün yaratıkları kapsamaktadır. Bu irade, hangi şeye yönelik gerçekleşirse, o şey hemen meydana gelir: “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sözüümüz sadece “ol” dememizdir ki o da hemen olur” Nahl (16), 40.

³³⁷ Teşrîf irâdeye dini irâde de denir. Yüce Allah'ın bir şeyi sevmesi ve hoşnut olması, onu emretmesi demektir. Allah'ın bu manadaki irade ile bir şeyi dilemiş olması, o şeyin meydana gelmesini gerekli kılmaz: “Muhakkak ki Allah adaleti, iyiliği ve akrabaya yardım etmeyi emrediyor (diliyor)...” Nahl (16), 90.

³³⁸ Zemahşerî, **el- Minhâc fi Usûli'd-Dîn**, s. 43-44.

³³⁹ Lekânî, **a. g. e.**, s. 161-163.

hikmetler vardır. Her ne kadar insan bu hikmetlerin iç yüzünü kavrayamasa da Allah'ın kudretiyle meydana gelen her işte, ya kendimiz ya başkaları ya da toplum için bir takım faydalar bulunabilir.³⁴⁰ Bir şeyin şer sayılmasının izafi/göreceli oluşuna şöyle bir örnek verilebilir: Hz. Peygamber'in (s.a.v) yurdundan ayrılmaya zorlanıp Mekke'den Medine'ye hicret etmesi ilk bakışta birçok kimseye şer olarak gözükmüş ise de, bu olay bir süre sonra Mekke fethi gibi iyi bir sonuca ortam hazırlamış ve nice hayırlı gelişmelere vesile olmuştur.³⁴¹

Zemahşerî'ye göre Allah, şerri/kötülüğü irade etmez, şerri sevmez ve Ona razı olmaz, aksine kötülükten nefret eder. Allah Teâlâ, kullarına elem ve hastalık ve benzeri musibetler verirse, mükelleflerin maslahatı için verir ve bu durumda musibetler şer kapsamında değil, hayır kapsamı içinde addedilir.³⁴²

Zemahşerî aşağıda örnek olarak vereceğimiz âyetleri tefsir ederken, Allah'a şer nisbet edilemeyeceğini, şerri irade etmeyeceğini ve onu yaratmayacağını söyler:

﴿ ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم ﴾

“Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir; gözlerinin üzerinde de perdeler vardır. Ve büyük azab onlarıdır.”³⁴³

Zemahşerî bu âyet-i kerimenin izahınabir soru yönelterek başlar: Allah Kur'an-ı Kerîmde; “Ben kullara zulmedici değilim”,³⁴⁴ “Biz onlara zulmetmedik, fakat onlar kendileri zulmeden idiler”³⁴⁵ buyurmak suretiyle kendisinin şerri işlemeyeceğini açıkça beyan etmesine rağmen nasıl oluyor da bu âyette kalplerin ve kulakların mühürlenmesini kendi zâtına nisbet eder?

Zemahşerî bu âyetin, birkaç mânaya ihtimalinin olduğunu belirterek tevcih ettiği süalin cevabını vermeye çalışır. Bu cümleden olarak şu yorumu öne çıkarır: Kâfirlere ümidin kesilmesine bağlı olarak lutf-i ilahinin onlara verilmemesidir. Bunun sebebi, kâfirlere bizzat kendi davranışlarıdır. Onlar hal ve hareketleriyle öyle

³⁴⁰ Mehmet Altın, a. g. e., s. 74.

³⁴¹ Kılavuz, a. g. e., s. 184.

³⁴² Zemahşerî, a. g. e. s. 43.

³⁴³ Bakara (2), 7.

³⁴⁴ Kaf (50), 29.

³⁴⁵ Zuhûf (43), 76.

bir tavır sergilerler ki, artık onların bir daha iman etmeleri imkânsız hale gelir; böyle bir durumda ilahi yardım da kesilir. İşte Allah aslında bir adâletsizlik yaparak değil, bilakis onların imana dönmeyeceklerini kesin olarak bildiği için böyle bir mahrumiyet cezası ile onları cezalandırır. İşte mühürlemek bu anlama gelebilir.³⁴⁶

2 ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون

“Eğer Allah sizi dalâlete atmayı diliyorsa, (ben) size nasihat etmek istesem de nasihatim size fayda vermez. Rabbiniz O’dur ve ancak O’na döndürüleceksiniz.”³⁴⁷

Ehl-i Sünnete göre bu âyet, Allah’ın insanları dalâlette bırakmasının mümkün olduğuna açık bir delildir. Bu ayet göre Allah’ın iradesi hayra taalluk ettiği gibi, şerre de taalluk eder.³⁴⁸ Zemahşerî bu âyeti açıklarken özetle şunları da ifade eder: Allah, bir insanın tevbe edeceğini bilince ona lütufta bulunur ve bu lütuf Allah’ın onu irşadı ve hidâyeti olarak isimlendirildiği gibi, bir kimsenin delâlette kalmayı istemedeki ısrarını bilmesiyle de onu kendi haline bırakır; hidâyete ulaşması için onu zorlamaz. Böylece bu hızlan Allah’ın saptırması olarak nitelendirilir. Çünkü Allah’a şer isnâd edilemez³⁴⁹

3 الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين وإذا مرضت فهو يشفين

“O ki, beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir. Beni yediren, içirendir. Hastalandığım zaman da bana O şifâ verir.”³⁵⁰

Zemahşerî bu âyeti açıklarken şöyle der: Allah Teâlâ “أمرضني/bana hastalık verdi” ifadesini değil, “مرضت/hastalandım” tabirini kullanmasının nedeni insanın başına gelen hastalıkların çoğunun yiyecek ve içeceklerine dikkat etmeyip bu konuda kusurlu davranmasındandır, dolayısıyla hastalık Allah’tan değil insanların bir eseri olmaktadır ki ayet de bunu vurgulamaktadır.³⁵¹

³⁴⁶ Zemahşerî, *el-keşşâf*, I, s. 52.

³⁴⁷ Hûd (11), 34.

³⁴⁸ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l Gayb*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2004, IX, s. 175.

³⁴⁹ Zemahşerî, *a. g. e.*, II, s. 291.

³⁵⁰ Şuarâ (26), 78, 79, 80.

³⁵¹ Zemahşerî, *a. g. e.*, III, s. 242.

Zemahşerî'nin burada bu yorumu yapmasının amacı; hastalık şerdir, şer olan hastalık Allah'a nisbet edilemez. Çünkü O'na göre Allah şerri irade etmez ve yaratmaz.

2. 3. VA'D VE VAİD

Va'd, v-a-d kökünden türemiş bir mastar olup söz vermek, vaadde bulunma anlamına gelir. Va'd ile aynı anlamda olan “عدة” de aynı kökten mastar mevkiinde bir isimdir. Cem'i, “عدات” dır. Arapların keliminde “koşmayı va'd eden at” anlamında “فرس وعيد”; ürün va'd eden yer anlamında “أرض وعيد”; yağmur va'd eden bulut anlamında “سحاب وعيد”; sıcaklık va'd eden (umulan gün) anlamında “يوم وعيد” şeklinde kullanılmaktadır.³⁵² Va'd hem hayır hem de şerde kullanılır. Kur'an-ı Kerim'deki kullanımı da aynı şekildedir.³⁵³ Aynı kökten gelen “أوعد” fiili de ‘şerle, kötülükle tehdit etti, gözdağı verdi’ anlamında kullanılmaktadır.³⁵⁴

Vaîd de, v-a-d kökünden mastar bir kelime olup kötülük ve fenalıkla tehdit etmek anlamındadır. Araplar aygırın böğürmesine “وعيد الفحل” demektedirler. Va'd'in hayır ve şerde kullanılmasına karşılık vaîd, sadece şerde kullanılmaktadır.³⁵⁵ Kur'an-ı Kerim'de tehdit etme, uyarma ve korkutma anlamlarında kullanılmıştır.³⁵⁶ Daha sonra İslam literatüründe va'd kelimesinin “Allah tarafından verilen mükâfat sözüne”, vaîd kelimesinin de “Allah tarafından verilen ceza/ikâb sözüne” tahsis edildiği görülmektedir. Hasılı, gelecekte başkasına faydanın ulaşmasını veya başkasından zararın giderilmesini içeren her habere va'd, gelecekte başkasına zararın ulaşmasını veya onun bir menfaati kaçırmasını ifade eden haberlere de vaîd denilegelmiştir.³⁵⁷

“Va'd ve vaîd meselesinde Allah'ın vaîdini ön plana çıkartmalarından dolayı³⁵⁸ Haricîyye ve Mutezile fırkalarına vaîdiyye de denmektedir.³⁵⁹ Haricîler bazı

³⁵² Ebu'l-Fadl, İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arap**, Kahire (tsz.), IV, s. 4871- 4873.

³⁵³ Bkz. İbrahim (14), 22; Yunus (10), 55.

³⁵⁴ Bkz. Fikret Karaman, **Dini Kavramlar Sözlüğü**, Ankara 2010, s. 674.

³⁵⁵ İbn Manzûr, **a. g. e.**, IV, s. 4871- 4873.

³⁵⁶ Bkz. İbrahim (14), 14; Kaf (50), 20, 28.

³⁵⁷ Kadî Abdülcebbar, **Şerhü'l-Usûli'l-Hamse**, s. 133-134.

³⁵⁸ İbn Hazm, **a. g. e.**, II, s. 263.

âyet³⁶⁰ ve hadislerin zahiri manalarına odaklanıp kaldıkları için bu mezhebe mensup olanlar, her günah işleyenin kâfir olduğu görüşündedirler.³⁶¹ Hariciler bu hususta günah arasında büyük küçük ayırımı yapmazlar. Hatta insanın, görüşünde hata etmesini de günah sayarlar. Bunun içindir ki, Hariciler, hakeme başvurduğu için Hz. Ali'yi dinden çıkmakla itham ederler.³⁶²

Mutezileye göre va'd ve vaîd, dünya hayatında gerçekleştirilen iman ve amel-i sâlih ile küfür, inkâr ve büyük günahların âhirette mutlaka karşılıklarının görüleceğini ifade eden ilkedir. Onlara göre dünyada iyilik yapana Allah'ın mükâfât vermesi, kötülük yapana da ceza vermesi vaciptir. Çünkü iyi işlerde bulunanın âhirette sevap görmemesi, Allah'ın adaletine yakışmaz. Keza kötü ameller yapanın ceza görmemesi, Allah'ın adaletine dair âyetlere aykırı düşer.³⁶³

Mutezile konuyu adalet prensibi içinde işleyerek şöyle bir izah getirir: Allah'a itaat eden kul hür iradesiyle sevabı hak etmiştir. Allah Kur'an-ı Kerim'de itaat edene sevap, isyan edene de ceza vereceğini haber vermektedir.³⁶⁴ Aynı zamanda da va'dinden dönmeyeceğini bildirmektedir. Allah doğru sözlüdür. Şayet Allah büyük günah işleyip de tevbe etmeden önce ölen kişiyi bağışlarsa veya itaat edene mükâfât vermezse yalan söylemiş olur. Buda Allah için muhal olduğundan va'd ve vaîdi yerine getirmek, Allah'a vacip olur.³⁶⁵

Va'd ve vaîd meselesinde Ehl-i Sünnet Allah'ın va'dini ön plana çıkarmıştır.³⁶⁶ Ehl-i Sünnete göre Allah'a hiçbir şey vacip değildir; itaat edene sevap vermek ve asiye cezalandırmak Allah'a vacip değildir. Dilerse Allah itaatkâr Mümini cezalandırır, asiye affeder. Çünkü Ehl-i Sünnet'e göre sevap, kazanılmış ve kesinleşmiş bir hak değildir. Allah'ın bir lütfudur. Cezalandırmak da Allah'a vacip

³⁵⁹ Şehristânî, a. g. e., I, s.131.

³⁶⁰ Bkz. Mâide (5), 45, 47; Al-i İmran (3), 97, 106; En'am (6), 33; Nur (24), 55; Abese (80), 38, 42.

³⁶¹ Muhammed b. Muhammed el-Bâbirtî,, **Şerhû'l-Akîdeti't'Tahâviyye**, Dârul-Beyrûtî, Beyrût 2009, s. 94.

³⁶² Ali b. Ali b. Muhammed İbn ebi'l-İzz el-Kâdî ed'Dımeşki, **Şerhû'l-Akîdeti't'Tahâviyye**, Müessesetu'r-Risâleti Naşirûn, Beyrût 2005, s. 303-304; Eş'arî, **Makâlâtul-İslâmiyyîn**, II, s. 171

³⁶³ Şehristânî, a. g. e., I, s. 57.

³⁶⁴ Bkz. Nisa (4), 13-14; İnfîtâr (82), 14 vd.

³⁶⁵ İmamul -Harameyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, **el-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd**, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1950, s. 216

³⁶⁶ Şehristânî, a. g. e., I, s. 162.

değildir. ³⁶⁷ Gazzali bu konuda şöyle der: Allah'ın bütün günah işleyenleri bağışlamasının ve müminleri cezalandırmasının muhal olmadığını söyler. ³⁶⁸

Ehl-i Sünnet bu meseleye Allah'ın varlıktaki mutlak tasarrufu açısından bakar. Yani, O'na karşı kimse 'hak iddia etme' hakkına sahip değildir. Bu itibarla da Onun tasarrufları zulüm sayılamaz. Çünkü zulüm kişinin malik olmadığı şeylerde tasarruf etmesidir. O ise herşeyin yegâne sahibi (mutlak maliki) dir.

Mâtüridî'ye göre Allah'ın ne vaîdinden ne de va'dinden dönmesi söz konusu değildir. Çünkü bu, verilen hükmün değişmesi demektir. Zaten Allah da, "Benim yanımda söz değiştirilmez"³⁶⁹ buyurmuştur. Bununla birlikte Mâtüridî âlimler, 'Allah tehdidini/vaîdini (ona müstehak olmuşlardan) kaldırabilir/affedebilir, dolayısıyla affolunan azap ilahî tehdidin kapsamı dâhilinde değildir' demişlerdir. Bazı Eş'arî uleması da Allah va'dinden değil de vaîdinden vazgeçebileceğini söylemişlerdir. Çünkü önce haber verilen azaptan vazgeçmek bir lütuftur, Allah hakkında caizdir. ³⁷⁰ Mürcie'ye göre de Allah va'd ettiği şeyden caymaz, ama vaîdinden/tehdidinden vazgeçebilir. Mürciîler genel olarak ilahi affın olacağına kâildirler.

Zemahşerî, *el-Minhâc* adlı eserinde va'd-vaîd konusunu işlerken şöyle bir açıklamada bulunur: Kişi Allah'a itaat eder ona yakın olmaya çalışırsa övgü ve mükâfâtı hak eder, yok eğer Allah'a isyan eder günah işlerse zemmi (yerilmeyi) ve cezayı hak eder. Ancak ikâba müstahak olan kişi tekfirle³⁷¹ mükâfâtı görmeyebileceği gibi, hak eden kişi de ihbâtla³⁷² hak ettiğini bulmayabilir.³⁷³

Zemahşerî'ye göre ihbât ve tekfir hem imân hem de amel açısından geçerli bir ilkedir; çünkü aklî ve naklî deliller bunu göstermektedir. Âyet ve hadislerde

³⁶⁷ Cüveyni, **a. g. e.**, s. 216.

³⁶⁸ Ebû Hamid Muhammed el-Gazzalî, **el- İktisâd fi'l-İ'tikâd** (thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Şuayb el-Arnavût), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2004, s. 89-90.

³⁶⁹ Kaf (50), 29.

³⁷⁰ Sâbûnî, **a. g. e.**, s. 162.

³⁷¹ Tekfir burada tövbe ya da aşırı bir şekilde Allah'a yönelmekle cezaya müstahak olanı cezadan kurtarmak anlamında bir kelâm kavramıdır. (Yusuf Şevki Yavuz, *İhbât*, **DİA**, İstanbul 2000, XXI, s. 529.)

³⁷² İhbat, tekfirin zıddı olup, mükâfâtı hak eden kimseden, itaatı terk etmesi sebebiyle sevabının boşa gitmesi anlamında bir kelâm kavramıdır. (Yusuf Şevki Yavuz, *İhbât*, **DİA**, XXI, 529.)

³⁷³ Zemahşerî, **el- Minhâc**, s. 53.

iyiliklerin kötülükleri gidereceği ve bazı inanç ve davranışların iyi amelleri yok edeceği açıkça belirtilmiştir. İhbât ve tekfir ilkesi, nasların bu açıklamalarına dayanmaktan ve onları bir kural haline getirmekten başka bir şey değildir.³⁷⁴

Kur'an'da “فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره/ Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük işlerse, onun cezasını görecektir.”³⁷⁵ buyurulmaktadır.

Zemahşerî bu bağlamda ‘kâfirin iyi amellerinin küfür nedeniyle boşa çıkması ve müminin küçük günahlarının büyük günahlardan kaçınması sebebiyle affedilmesi durumunda âyette bahsedilen zerre kadar iyilik ve kötülüğün tartılması ne anlama gelir?’ şeklinde akla gelebilecek bir soruya cevap olarak ‘hayırla/iyilikle ilgili birinci âyet cennetlikler hakkında, şerle/kötülükle ilgili ikinci âyet de cehennemlikler hakkındadır’ demekle yetinir ve sadre şifa bir izahta bulunmaz.³⁷⁶

İbnu'l-Müneyyir, (v. 683/1284) “*el-İntisâf fîmâ Tezammenehu'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl*” adlı eserinde Zemahşerî'nin mukadder sorusunu ve cavabını değerlendirirken iki hususa itiraz eder:

Birinci itiraz, kâfirin yaptığı iyiliklere karşılık mükâfâtın olmaması ve bu açıdan ihbâtın söz konusu olması doğrudur. Ancak kâfirin iyilikleri onun azabını hafifletme bakımından ihbât söz konusu değildir. Çünkü bu konuyla ilgili birçok sahih hadis rivayet edilmiştir. Dolayısıyla “فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره” âyeti, iyilik yapan kâfir olması durumunda azabının hafifletmesi olarak değerlendirilebilir. İbnu'l-Müneyyir'in ikinci itirazı, küçük günahların büyük günahlardan sakınmakla affolunmasıyla ilgilidir. Çünkü Ehl-i Sünnete göre küçük günah ile büyük günahın affolunma bakımında aralarında hiçbir fark yoktur. Her iki günah da ya tevbe veya Allah'ın dilemesiyle affolunur.³⁷⁷

³⁷⁴ Zemahşerî, **a. g. e.**, s. 53.

³⁷⁵ Zilzâl (99), 7-8.

³⁷⁶ Bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, IV, s. 594; Mehmet Altın, **a. g. e.**, s. 109.

³⁷⁷ Bkz. Zemahşerî, **a. g. e.**, s. 594. (dipnot)

2. 3. 1. Cennet ve Cehennem

Cennet ve cehennem fikri, dünden bugüne bütün düşünürlerin ilgisini çeken ve çok farklı biçimlerde tasviri yapılan eskatolojik (ahiretle ilgili) kavramlardan biridir.

Zemahşerî dâhil bütün Müslüman kelâmcılar, cennet ve cehennemin niteliği hakkında Kur'an ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) hadislerinde bildirilenleri literal olarak kabul etmiş ve o şekilde iman edilmesini ikrar etmişlerdir. Bu tasdik sonucunu olarak da ahiret âlemine ilişkin resmedilen bütün eşya ve hadiseler mecazî ve simgesel değil, hakiki ve gerçek olgular olarak anlaşılmıştır.

Bu konu kelâm açısından önemini, cennet ve cehennemin halen mevcut/ yaratılmış olup olmadığı ve sonsuza kadar var olup olmayacakları hususundaki tartışmalardan almaktadır. Cennet ve cehennemin halen mevcut olup olmadığı İslam inançları açısından temel bir mesele olma özelliği taşımamakla birlikte, ilk dönemlerden itibaren kelâm kitaplarında ele alınıp tartışılmıştır.³⁷⁸

Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre, Kur'an'da geçmiş zaman kalıbıyla "Cehennem kâfirler için hazırlandı"³⁷⁹ ; " Rabbinizin bağışına, genişliği göklerle yer arası kadar olan ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış bulunan cennete koşun"³⁸⁰ gibi âyetler cennet ve cehennemin şu anda var ve yaratılmış olduklarını gösterir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları ayrıca "...Orada ebedi kalıcıdır"³⁸¹ meâlindeki âyetlere dayanarak da cennet ve cehennemin sonsuz ve ebedi olacağı inancı benimsemişlerdir.³⁸²

Mutezile ve Cehmiyye'den bir grup ise cennet ve cehennemin şu anda yaratılmış olmadıklarını, kıyamet gününde yaratılacaklarını ifade etmişlerdir. Ayrıca bu iki mahallin sevap ve ceza gününden önce yaratılmasında bir fayda olmadığı gibi herhangi bir hikmetin de söz konusu olmayacağını belirtmişlerdir.³⁸³ İlk itikadî

³⁷⁸ Bkz. Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, II, s. 167-168.

³⁷⁹ Bakara (2), 24; Al-i İmrân 3/131.

³⁸⁰ Al-i İmrân (3), 133.

³⁸¹ Nisâ (4), 169; Ahzâb (33), 65.

³⁸² Gazzâlî, **Kavâidü'l-Akâid**, s. 225; Lekânî, **a. g. e.**, s. 238;

Bâcûrî, **a. g. e.**, s. 459; Sâbûnî, **a. g. e.**, s.178.

³⁸³ Gazzâlî, **a. g. e.**, s. 225; Lekânî, **a. g. e.**, s. 239; Bâcûrî, **a. g. e.**, s. 460;

oluşumlardan Cehmiyye'nin kurucusu Cehm b. Safvan (v. 128/746), sonradan meydana gelen bir şeyin sonsuz olamayacağı gerekçesiyle cennet ve cehennemin içindekilerle birlikte fâni olup yok olacağını ileri sürmüştür.³⁸⁴

Zemahşerî de cennet ve cehennem konusuna bu tartışmalar çerçevesinde yaklaşmakta ve cennet ve cehennemin halen yaratılmış ve mevcut olduğunu işaret etmiştir.³⁸⁵ Dolayısıyla cennet ve cehennemin şu anda var ve yaratılmış oldukları hususunda Mutezilî ekolün bu konuda ileri sürdükleri görüşleri değil, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının düşüncesini benimsemiştir.

Zemahşerî, *el-Keşşâf* adlı eserinde cennet ve cehennemin sonsuz olmadığını (fâni olup yok olacaklarını) işaret ediyor gözüken âyetleri³⁸⁶ yorumlarken; bu âyetlerin zahirî manaya göre yorumlanamayacağını, cennet ve cehennemin daimî olduğunu, cennetlikler ve cehennemliklerin ebedî olarak yerlerinde kalacaklarını ve aynı zamanda büyük günah sahiplerinin de ebedî olarak cehennemde kalacaklarını açık bir şekilde dile getirir.³⁸⁷

2. 3. 2. Şefaât

Sözlükte “tek olan bir şeyi dengi veya benzeriyle çift hale getirmek; birinin önüne düşüp işini görmeye çalışmak, işinin görülmesi için birinin aracılığını istemek” anlamlarındaki şef^c kökünden türemiş olan şefâat tabiri, “suçunun/günahının bağışlanması veya dileğinin yerine getirilmesi için birine aracılık etme” mânasına gelir.³⁸⁸ Terim olarak ise şefaât, ‘ahirette, gerek günahı olan müminlerin günahlarının affedilmesi için, gerekse günahı olmayanların daha yüksek derecelere erişebilmeleri için başta Peygamberler olmak üzere nezd-i ilahîde derecesi

Sâbûnî, **a. g. e.**, s.178; Bâbirtî, **a. g. e.**, s. 119.

³⁸⁴ İbn Ebi'l-İzz ed'Dîmeşkî, **a. g. e.**, s. 403; Eş'arî, **a. g. e.**, II, 167; Teftâzânî, **a. g. e.**, s.207.

³⁸⁵ Bkz. Zemahşerî, **el-Keşşâf**, IV, s. 317.

³⁸⁶ Bkz. Hûd (11),106-107; En'am (6), 128.

³⁸⁷ Bkz. Zemahşerî, **a. g. e.**, II, s. 51, 52, 317, 318.

³⁸⁸ Ebu'l-Kâsım, er-Râgıb el-İsfehânî, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an**, Daru'l-Ma'rife, Beyrût 2007, s. 266.

yüksek olanların bunlar için Allah'a yalvarmaları ve dua etmeleri' manasına kullanılır.³⁸⁹

Kâdî Abdulcebbar'a göre İslam uleması, Hz. Peygamber'in, gerek mahşer meydanında uzun bekleyiş sıkıntısı içindeki insanların bir an önce hesaba çekilmelerine vasıta olmak, gerekse müminlerin cennetteki derecelerinin yükseltilmesi amacıyla Allah katında şefaati edeceği hususunda ittifak etmiştir. Bu bağlamda onların ittifak ettikleri meselelerden birisi de kâfirler hakkında şefaatin gerçekleşmeyeceğidir.³⁹⁰

Bu konu bağlamında tartışılan bir nokta da şudur. Tevbe etmeden ölen, küçük veya büyük günah işlemiş Müslümanların durumu ne olacaktır? Bu husustaki görüşleri şöylece özetlemek mümkündür:

Havâric ve Mutezile'ye göre şefâat, Âhirette yalnızca cennete gitmeyi hak eden mümin bireylerin oradaki derecelerinin yükselmesi için Allah'ın izin verdiği kimselerin Allah katında aracı olmalarıdır. Dolayısıyla Mutezile, şefaati sadece itaatkâr olanlar ve tevbe eden için kabul eder.³⁹¹ Onları bu düşünceye sevkeden sebep ise temel ilkelerinden olan Allah'ın va'd ve vaîd dönmeyeceği ve istihkak (hak ediş) esaslarının değişmeyeceği yönündeki anlayışlarıdır.³⁹² Çünkü Allah, “*Zâlimlerin ne bir dostu, ne de sözü tutulur bir şefaatchileri vardır*”³⁹³ gibi âyetlerde, günah işleyenler hakkında tehditte bulunmuş, öyleyse Allah vaîdini gerçekleştirecektir.³⁹⁴

Ehl-i Sünnete göre şefaati kâfir ve münafık olanlar için söz konusu değildir.³⁹⁵ Ancak ister itaatkâr, ister günahkâr olsun Allah'ın şefaati olunmasına rıza gösterdiği mümin kimseler için söz konusudur. Allah'ın izni olmadan veya Allah'ın razı olmadığı birine şefaatte bulunulması mümkün değildir. Onlara göre şefaati özellikle günahkâr müminler için olacaktır.³⁹⁶ Netice itibarıyla Ehl-i Sünnet, “Allah

³⁸⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, **Muvazzah İlm-i Kelâm**, s. 322; Nesefî, **Bahru'l-Kelam**, s.112; Eş'arî, **el-İbâne**, s. 152.

³⁹⁰ Kadî Abdülcebbar, s. 688; Yusuf Şevki Yavuz, “*Şefaati*”, **DİA**, XXXVIII, s. 413.

³⁹¹ Kadî Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 688.

³⁹² Kadî Abdülcebbar, **a. g. e.**, s. 687.

³⁹³ Mü'min (40), 18.

³⁹⁴ Ebu Mansûr Abdülkahir el-Bağdâdî, **Usûlu'd-Dîn**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2002, s. 268.

³⁹⁵ Bkz. Müdessir (74), 48.

³⁹⁶ Nesefî, **Bahru'l-Kelam**, s.112; Eş'arî, **a. g. e.**, s. 150.

günahkârları dilerse bir şefaatinin şefaatiyle bağışlar; onları ateşe atmayıp cennete kor. Veya şfaat olmaksızın günah sahiplerini affederek cennete sokar” görüşünü savunur. Buna karşılık Mutezile ise, “Kâfirler ve büyük günah işleyenler -tevbe etmedikleri sürece ebedî cehennemliktirler ve kesinlikle onlara şfaat olunmaz” görüşünü benimser.³⁹⁷

Zemahşerî şfaatin kimler için söz konusu olacağıyla ilgili şöyle der: Eğer ‘Resulullah (s.a.v.), ümmeti için şfaatte bulunmayacak mı?’ diye soracak olursan ben şöyle derim: Evet! Allah Resulü ümmeti için şfaatte bulunacak, ama sadece dereceleri yükselsin diye Allah’ın razı olduğu kişiler için şfaat edecek.

Allah Resulü’nün “Benim şfaatim ümmetinden büyük günah işleyenler içindir” ifadesi, büyük günah işleyip daha sonra tevbe eden kimseler kast edilmiştir. Hadiste özellikle büyük günah işleyenlerin isimlerinin zikredilmesinin sebebi; geçmişte büyük günah işleyenlerin sevapları tamamen yok olup silindiği, tevbeden sonra herkesten daha fazla şfaate muhtaç olmaları nedeniyledir. Onlar tevbeden sonra daha yeni sevap işlemeye başlamış kimseler gibidirler.”³⁹⁸

Zemahşerî, şfaatle ilgili âyetlerin yorumunda yaptığı açıklamalara göre, şfaat edecek olanlar yalnızca Allah dostlarıdır. Allah dostları da yalnızca Allah’ın sevdiği ve razı olduğu kimseleri severler. Allah zalimleri sevmediği için onlar da sevmezler. Sevmedikleri kimseye de ne şfaat ederler ne de yardım ederler. O halde büyük günah işleyerek kendilerine zulmeden zalimlere hiç kimse şfaat etmeyecektir.³⁹⁹

Zemahşerî’ye göre ahiretteki şfaat Allah’ın kendilerinden razı olduğu kimselerin derecelerini yükseltmek içindir, asi olanlar için şfaat söz konusu değildir.⁴⁰⁰ Bu durumda, bir kimse günahkâr olan birine şfaat etse de şfaati kabul edilmeyecektir.⁴⁰¹ Zaten Allah’ın izni olmadan hiç kimse şfaatte bulunma cesareti gösteremeyecektir.

³⁹⁷ Selim Özarslan, **a. g. e.**, s. 65; Mehmet Altın, **a. g. e.**, s. 114.

³⁹⁸ Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 58-59.

³⁹⁹ Zemahşerî, **el-Keşşaf**, IV, s. 120.

⁴⁰⁰ Zemahşerî, **a. g. e.**, I, s. 108.

⁴⁰¹ Zemahşerî, **a. g. e.**, IV, s. 494.

2. 3. 3. Kabir Azabı

Ahret hayatını, ölümden sonra başlayan ve tekrar dirilişten sonra sonsuza kadar devam edecek bir aşama olarak tanımlayacak olursak, ölümlle başlayıp, İsrâfil'in ikinci kez Sur'a üflemesiyle sona erecek olan sürece de 'kabir veya berzah hayatı' denmektedir. Bu ara hayat, kendisine has bir nimet ve azabı içermesinden dolayı kelâmî eserlerde 'kabir azabı' ve 'kabir halleri' gibi başlıklar altında da ele alınmaktadır.⁴⁰²

Ehl-i Sünnet kelâmcıları kabir hayatını "Sem'iyat" konuları işler.⁴⁰³ Mutezile ise konuyu "el-menzile beyne'l-menziyeteyn" ilkesi kapsamında değerlendirir.⁴⁰⁴

Ehl-i Sünnet başta olmak üzere kelâmcıların çoğu kabir azabını kabul eder.⁴⁰⁵ Kabir azabı ve nimetini kabul eden kelâmcılara göre, beden ölümünden sonra hayatini devam ettiren ruhun, bedene veya beden bir parçasına geri döner.⁴⁰⁶ Çünkü kabirde nimetin lezzetini, azabın acısını duymak, ancak ruhun bedene tekrar iadesiyle gerçekleşebilir.⁴⁰⁷ Bununla birlikte bu beden, dünyevî beden değil de berzah hayatına mahsus latif bir beden (beden-i misali) olduğunu söyleyenler de vardır.⁴⁰⁸

Kabirde sorgulamayı, azabı ve nimeti savunan Ehl-i Sünnet, esas aldıkları delillerin çoğu akla değil naklî delillere dayanır.⁴⁰⁹ Nitekim konunun "Sem'iyat" bağlamında ele alınması da bunu destekler. Çünkü gaybî olan kabir/berzah hayatı hakkında aklın ve duyuvarın kullanımı ile bir hüküm verilemez.

Mutezile kelâmcılarının kabir azabı hakkındaki görüşleri farklılık arzeder. Onlar arasında kabir nimeti ve azabını kabul edenler de kabul etmeyenler de vardır. İlk Mutezilî kelâmcıların çoğu kabir azabını kabul ettiği halde, Bişr el-Merîsî, Dırâr

⁴⁰² Bkz. Süleyman Torak, **Ölümden Sonraki Hayat**, Tekin yayınları, Konya 2005, s. 313-375.

⁴⁰³ Bkz. İcî, **a. g. e.**, s. 382; Teftâzânî, **Şerhü'l-Makâsîd**, III, s. 361.

⁴⁰⁴ Bkz. Kadî Abdülcebbâr, **a. g. e.**, s. 730.

⁴⁰⁵ Lekânî, **a. g. e.**, s. 223; Teftâzânî, **a. g. e.**, III, s. 362.

⁴⁰⁶ İcî, **a. g. e.**, s. 383.

⁴⁰⁷ Teftâzânî, **a. g. e.**, III, s. 366.

⁴⁰⁸ Bkz. Nursî, B. Said, **Sözler**, (Yirmi dokuzuncu söz), Zehra Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 554-555.

⁴⁰⁹ Bkz. Al-i İmrân(3), 169; Mu'min (40), 46; Nuh (71), 25; Mu'min (40), 11; Buharî "vudû"/56; Müslim 5/123, 126, 128, 134; Tirmizî "Sifetü'l-Kiyameti"/26 .

b. Amr ve müteahhirûndan kimi Mutezilî kelâmcılar kabir azabı ve nimetinin olmadığı yönünde görüş bildirmişlerdir.⁴¹⁰

Mutezile'nin müteahhirûn kelâmcılarından olan Kadî Abdülcebbâr, Mutezile'nin kabir azabını inkâr etmediğini, aksine kabul ve isbat ettiğini belirtmiştir. O bu azabın keyfiyetini, zaman ve maslahat oluşunu anlattıktan sonra bunu inkâr edenlere cevap vermeye çalışmıştır. Ona göre Dırâr'dan başka hiçbir Mutezilî kabir azabını inkâr etmemiştir. Dırâr da önceden Mutezilî idi sonra Mücbire ekoluna intisap etmiştir.⁴¹¹

Kabir azabını kabul etmeyenlere göre, kendisinde hayat bulunmayan bir şeye azap edilmesi ve ölen bir kimsenin sorgulanması ve ondan cevap alınması imkânsızdır.⁴¹² Bu akımın dayandıkları bir diğer husus da, onların muhkem ve müteşabih hakkındaki yaklaşımlarıdır. Onlara göre muhkem nasslarda,⁴¹³ dünya yaşamında yapıp-etmelerin karşılığı zaten kıyamet gününden sonra mizanda görülecektir.⁴¹⁴ Bu zevata göre kabirde dünyada yapılan amellerin karşılığı görülmemesi gerekir. Bunun yanında konuyla ilgili kelâm eserlerindeki hadisler ya zayıftır veya âhâd hadilerdir. Âhâd hadiler ise kesin bilgi vermeyip, zannî bilgi ifade etmektedir. Zannî bilgi akidede hüccet olacak durumda değildir.

Bu yaklaşıma da verilebilecek cevap şudur. Öncelikli olarak mütevatir haber olan Kur'an'ın bu hayatla ilgili ayetleri ümmetin tamamına yakını tarafından kabre ve oradaki ahvale işaret ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca Kur'an'da bununla ilgili açık bir ayetin olmadığını farz etsek bile, kabir hayatı ve oradaki nimet/azab meselesi doğrudan bir iman esası değildir ki kesin bilgiyi hasıl eden mütevatir rivayet gerekli olsun. Bu ölüm ötesi (ahiret) hayatına ait alt bir başlıktır. Dolayısıyla sahih ahad haberlerin bu mevzuda verdiği haberler bilgi değeri açısından bizim için yine yeterli olur.

⁴¹⁰ İcî, a. g. e., s. 382; Tefâtzânî, a. g. e., III, s. 362; Sâbûnî, a. g. e., s. 177.

⁴¹¹ Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 730.

⁴¹² İcî, a. g. e., s. 383; Kadî Abdülcebbâr, a. g. e., s. 732.

⁴¹³ Rûm (30), 55-56; İnfîtâr (82), 4-5; Hâkka (69), 25-27; Kâri'a (101), 6-11.

⁴¹⁴ Bazı hadislerin içeriğinden kabir hayatında münkirlere ve kimi günahkaralara uygulanacak azabın varlığını öğreniyoruz. Bunlar istisna edilecek olursa, denilebilir ki kabirde ağırlıklı olarak 'sorgulama', ahirette ise 'yargılama söz konusudur. Bu cihetle de kabirdeki sorgulanma ahiretteki yargılanmanın lüzumunu ortadan kaldırmaz.

Zemahşerî *كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة* / Her canlı ölümü tadacaktır. Ancak kıyamet günü yaptıklarınızın karşılığı size tastamam verilecektir.”⁴¹⁵ Ayetini tefsir ederken, “her canlı ölümü tadacaktır” ile “yaptıklarınızın karşılığı size tastamam verilecektir” ifadeleri arasındaki ilişkiyi şöyle anlatır: Ölüm kaçınılmazdır, hepiniz öleceksiniz. Ancak ölümden hemen sonra yaptıklarınızın karşılığı size tastamam verilmeyecektir. Yaptıklarınızın karşılığı tam olarak size kabirlerinizden kalktığınızda yani kıyamet gününde verilecektir. Yine bu bağlamda Zemahşerî “Kıyamet günü yaptıklarınızın karşılığı size tastamam verilecektir” ifadesi, “Kabir, ya cennet bahçelerinden bir bahçe yahut cehennem çukurlarından bir çukurdur” hadisiyle çelişmez mi?’ şeklinde akla gelebilecek bir soruya şöyle cevap verir: “Tastamam” ifadesi bu çelişkiyi ortadan kaldırır. Çünkü amellerin tam karşılığı kıyâmet gününde verilecek, kabirde karşılaşılabilecek azap veya nimet ise mükâfât ve cezanın tamamı değil, sadece bir kısmıdır.⁴¹⁶

Zemahşerî, *مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا نارا فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا* / Hataları (küfür ve isyanları) yüzünden suda boğuldular ve ateşe sokuldular da kendileri için Allah’tan başka yardımcıları bulamadılar.”⁴¹⁷ ayetiyle ilgili olarak ise şöyle der: “فأدخلوا نارا/ardında hemen ateşe sokuldular” ifadesinden, boğulmadan hemen sonra ateşe girdikleri anlaşılmaktadır. Ateşten kasıt ahiretteki cehennem ateşi ise, ahiret yakın ve kesin olduğu için bu ifade kullanılmıştır. Ancak buradaki ateşten kabir azabı da kastedilmiş olabilir. Çünkü toprak altında gömülen kişiler kabir azabı gördüğü gibi, suda boğulan, ateşte yanan ve yırtıcı hayvanların yediği kişiler de kabir azabı görürler. Dahhak’tan; “Onlar bir taraftan suda boğulurken diğer taraftan da ateşle yanıyorlardı” rivayet edilmiştir.⁴¹⁸

Yukarıdaki kabirle ilgili âyetlere bakıldığında Zemahşerî’nin Ehl-i Sünnetle herhangi bir ihtilafa düşmediği, onun da kabir azabını kabul ettiği görülmektedir. Zemahşerî, yorumlarında bir kısım Mutezile’nin düşündüğü gibi kabir azabının yokluğunu kabul etmeyip Ehl-i Sünnet’in görüşünü benimsemiştir.

⁴¹⁵ Al-i İmrân (3), 185.

⁴¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 343.

⁴¹⁷ Nuh (71), 25.

⁴¹⁸ Zemahşerî, *a. g. e.*, IV, s. 466.

2. 4. EL-MENZİLE BEYNE'L- MENZİLETEYN

Sözlükte “iki konum arasında üçüncü bir yer” anlamına gelen *el-menzile beyne'l-menzileteyn* tabiri, Mutezilî kelâmcıların ıstılahında, “büyük günah işleyen kimsenin, iki isim arasında bir ismi ve iki hüküm arasında bir hükmü alma’ olarak ifade olunur.⁴¹⁹ Bu konu onlar tarafından “el-esmâ ve'l-ahkâm/ isimler ve hükümler” meselesi olarak da adlandırılır.⁴²⁰ “İsimlerden” kasıt, mükelleflerin “mümin”, “müslim”, “muttakî” ve “salih” gibi övgü ifade eden kelimeler ile “kâfir”, “fâsık” ve “münafık” gibi yergi ifade eden kavramlardır. Hükümlerden kasıt ise, ahirette bunların her birine terettüp edecek olan hükümler ile bu hükümlerin keyfiyetidir.⁴²¹

Bu tabir Mutezile’de imânla küfür arasında yer alan fisk konumunu ifade eder. Bu menzilede olan kişi fâsık diye adlandırılır.⁴²² Mutezile’ye göre büyük günah işleyen kişi, imândan çıkmakla birlikte inanç esaslarını inkâr etmediğinden küfre girmeyip fâsık statüsünde bulunur. Bu kişi, işlediği büyük günaha tevbe etmeden öldüğü takdirde küfür konumuna geçip ebediyen cehennemde kalır, ancak azabı kâfirlerinkinden hafif olur. Mutezile kelâmcıların bu görüşü, büyük günah işleyeni kâfir sayan Hâricîlerle onu mümin kabul eden Mürcie arasında bir anlayışı yansıtır.⁴²³ Mutezile kelâmcıları bu ilkeyi benimsemekle kendilerince aşırılıklardan uzak kalmayı ve orta bir yol tutmayı hedeflemişlerdir.⁴²⁴

El-Menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi Mutezile’nin ortaya çıkışında ve sisteminin belirlenmesinde etkili olmuş, hatta mezhebin “el-Menâziliyye” diye de adlandırılmasına sebep teşkil etmiştir.

Ebu'l-Kasım el-Ka’bî (v. 317/929), kendilerine Mutezile adının verilmesini el-menzile beyne'l-menzileteyn esasıyla irtibatlandırır ve büyük günah işleyen kimsenin Hâricîler’ce kâfir, Mürcie tarafından mümin sayılması karşısında her ikisinden de ayrıldıklarını söyler. O şunu da ilave eder: İhtilaf edilen nitelermeleri

⁴¹⁹ Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 137.

⁴²⁰ Kadî Abdülcebbâr, *a. g. e.*, s. 697.

⁴²¹ Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, III, s. 417.

⁴²² Kadî Abdülcebbâr, *a. g. e.*, s. 697.

⁴²³ İlyas Çelebi, “*Menzile Beyne'l Menzileteyn*”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 161.

⁴²⁴ Hayyât, *a. g. e.*, s. 232.

terkederek ittifak edilen fâsık teriminde karar kıldık ve bundan dolayı Mutezile diye anıldık.⁴²⁵

Kâdî Abdülcebbâr da, Mutezile'nin övgü ve ikram olsun diye değil, kâfirlerden ayırmak amacıyla fâsiklara dünyada Müslüman muamelesi yaptığını, tevbe ettikleri takdirde ahirette mümin muamelesi göreceklerini söyler.⁴²⁶ Yine Kâdî Abdülcebbâr'a göre, peygamberlerin teori ve pratikle ilgili olmak üzere getirdikleri hükümlerin her ikisinde de usul ve furûa ilişkin kuralların bulunduğunu belirtir ve usule dair hükümlerin “el-esmâ ve'l-ahkâm” çerçevesine girdiğini kaydeder. Mükellefler bu esaslar çerçevesinde kâfir, fâsık ve mümin gruplarına ayrılır. Bu cümleden olarak mümin övülmeye layık görülürken, fâsık dini bakımdan yerilmeyi hak eder, dolayısıyla ikisi aynı kavramla ifade edilemez.⁴²⁷

Kadi Abdülcebbâr'a ahirette kâfirlerle fâsiklar arasındaki ceza derecelendirmesi peygamberlerle diğer müminler arasındaki mükâfat farkına benzer. Müminlerin mükâfatı peygamberlere nisbetle daha küçük olduğu gibi fâsikların cezası da kâfirlere nisbetle daha hafif olacaktır.⁴²⁸

Kelâm tarihinde el-menzile beyne'l menzileteyn görüşünü ilk defa ortaya atan kişinin Vâsıl b. Ata olduğu kabul edilir. Vâsıl b. Ata, büyük günah işleyen münâfik olduğunu söyleyen Hasan-ı Basri'ye karşı çıkmış ve onun meclisini terk etmiştir. Bu telakki Vâsıl'ın dini düşüncesinde merkezi bir konuma sahiptir.⁴²⁹ Bu yaklaşımı ile mezhepler arasında ortak bir noktayı yakalamayı hedefleyen Vâsıl b. Ata,⁴³⁰ söz konusu görüşünü siyasi alana da uygulayarak Hz. Ali ile Muâviye b. Ebi Süfyan arasında çıkan savaşta taraflardan birinin hatalı olduğunu, fakat bunun bilinemeyeceğini, haklarında hüküm vermeden konuyu Allah'a havale etmenin gerektiğini söylemiş, bu suretle hem Hz. Ali'yi hem muhaliflerini tekfir eden

⁴²⁵ Çelebi, “*Menzile Beyne'l Menzileteyn*”, **DİA**, XXIX, 161.

⁴²⁶ Kadî Abdülcebbâr, **Şerhû'l-Usûli'l-Hamse**, s. 702; Hayyât, **el-İntisâr**, s. 233.

⁴²⁷ Kadî Abdülcebbâr, **Şerhû'l-Usûli'l-Hamse**, s. 698.

⁴²⁸ Kadî Abdülcebbâr, **a. g. e.**, s. 139.

⁴²⁹ Kadî Abdülcebbâr, **a. g. e.**, s. 138.

⁴³⁰ Hayyât, **a. g. e.**, s. 232.

Haricîler'den ayrılmış, her iki grubu da mümin sayan Mürcie ile -Ali karşıtlarının fâsık olduklarını iddia eden- Şîa arasında orta bir yol tutmuştur.⁴³¹

Mutezile âlimleri genelde onun bu görüşünü benimsemiş, ancak Amr b. Ubeyd kendisine muhalefet etmiştir. Vâsıl b. Ata'nın öğrencisi olan Zeyd b. Ali de görüşlerinin çoğunu kendisinden almış olmasına rağmen *el-menzile* konusunda hocasından ayrılmıştır.⁴³²

Mutezile âlimleri, el-menzile beyne'lmenzileteyn esasını dini bir mesele kabul ettikleri için onu daha çok nakli yönden temellendirmeye çalışmışlardır. Mesela Câhiz konuyu ilişkili gördüğü/düşündüğü ayetlerle ve aynı mealdeki hadislerle temellendirir.⁴³³

Kadî Abdülcebâr bu esası, **ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً** /bir mümini kasten öldürenin cezasının da ebedîyen cehennem olduğunu⁴³⁵ ve **والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان** /ilahi lanetin yalancılar üzerine olduğunu⁴³⁶ bildiren ayetlerin yanısıra Hz. Ali'nin kendisine isyan eden Haricîler ile Muâviye taraftarlarını kâfir değil "bâğî" sayan tutumuna, ayrıca sahabe ve tabiinin bu yöndeki görüş ve uygulamalarına dayandırır.⁴³⁷

Kadî Abdülcebâr, -bazı sevap ve günahlara benzerlerinden daha çok mükâfat veya ceza takdir edilmesindeki hikmetin kavranamaması gibi- el-menzile ilkesine ilişkin hususları akılla kavramanın mümkün olmadığını belirtir ve şöyle bir örnek verir: Eğer bize kalsaydı fakire bir dirhem vermenin sevabının, kelime-i

⁴³¹ Çelebi, "Menzile Beyne'l Menzileteyn", DİA, XXIX, 161; Kadî Abdülcebâr, a. g. e., s. 140.

⁴³² Kadî Abdülcebâr, a. g. e., s. 138.

⁴³³ Kadî Abdülcebâr, a. g. e., s. 138; Hayyât, a. g. e., s. 232-233.

⁴³⁴ Nisâ (4), 14.

⁴³⁵ Nisâ (4), 93.

⁴³⁶ Nûr 24/6-7.

⁴³⁷ Kadî Abdülcebâr, Şerhû'l-Usûli'l-Hamse, s. 141.

şehadetten, içki içme cezasının da onu helal görmekten daha fazla olması gerektiğine hükmederdik.⁴³⁸

İbn Râvendî, icmâ iddialarının aksini savunan Vâsıl b. Ata ve onu takip edenlerin el-menzile ile ilgili görüşlerini eleştirir ve bu konuda icmâm dışına çıktıklarını söyler.⁴³⁹ Ancak el-Hayyât, İbn Râvendî'nin icmâ iddiasını reddeder ve kendisine uzun bir cevap verir.⁴⁴⁰

Ehl-i Sünnet'e göre, el-menzile beyne'l-menzileteyn diye bir konum söz konusu değil ve büyük günah işleyen kişi âsi ve fâsık olsa da ne kâfir, ne münâfik, ne de imândan çıkar. Şayet tevbe etmeden ölürse, Allah taâlâ, ya bir şefâatçinin şefâatı sayesinde veya kendi lütfuyla affeder yahut da işlediği suç miktarınca cezalandırıldıktan sonra mutlaka cennete koyar. Zira imânın mahiyeti kalben tasdik etmekten ibaret olup, amel imânın bir parçası değildir.⁴⁴¹ Ehl-i Sünnet kelâmcıların "büyük günah" ile ilgili görüşlerini daha sonra "Mürtekib-i Kebîrenin Durumu" başlığı altında geniş bir şekilde ele alacağız.

Zemahşerî bu meseleyle ilgili şunları ifade eder: "Büyük günah işlemek, daha önce yapılmış tüm tâat ve âdetleri ihbât eder (boşa çıkarır). Namaz ehlinde olan her kim tevbe etmeden büyük günah üzerine ısrar ederek ölürse ebedî olara cehennemde kalacak ve onun için "el-menzile beyne'lmenzileteyn" konumu söz konusu olacaktır. Bu kimse bir kayda bağlanmadan "mümin" veya "müslim" olarak isimlendirilmediği gibi "kâfir", "müşrik" veya "münâfik" olarak da isimlendirilemez. Büyük günah işleyen kişi ancak fâsık olarak isimlendirilebilir"⁴⁴²

Zemahşerî'ye göre, büyük günah işleyen kişilerin "mümin veya "müslim" olarak isimlendirilmesinin uygun olmamasının nedeni, İslam dininde bu iki kavramın, Allah'ın buyruklarını yerine getiren ve onun mükâfatını hak eden kimseler için kullanılagelmiş olmasındandır. Ona göre bu iki kavram hiçbir zaman yergiyi ve cezayı hak edenler için kullanılmaz. Ayrıca büyük günah işleyen kimselerin, "müslim" veya "mümin" olarak isimlendirilmesi meselesi ihtilafli bir

⁴³⁸ Kadî Abdülcebbâr, **a. g. e.**, s. 138.

⁴³⁹ Hayyât, **el-İntisâr**, s. 231.

⁴⁴⁰ Hayyât, **a. g. e.**, s. 232, 233, 234; Çelebi, "Menzile Beyne'l Menzileteyn", **DİA**, XXIX, 161.

⁴⁴¹ Sâbûnî, **a. g. e.**, s. 161-162.

⁴⁴² Zemahşerî, **el- Minhâc**, s. 53.

konu iken, “fâsık” veya “fâcir” olarak isimlendirilmeleri âlimler arasında görüş birliğinin sağlanıldığı bir durumdur. O halde görüş birliğinin sağlanıldığı bir isimlendirme daha uygundur.⁴⁴³

Zemahşerî'ye göre, büyük günah işleyen kişinin ebedîyen cezayı hak edebilmesi iki şarta bağlıdır. Birinci şart; bu kişinin gûnahtan sakınabilme imkânı olacak, yani işlediği günahın çirkin olduğunu bilecek veya bilme imkânına sahip ve sakınmaya güç yetirebilecek biri olmalı. İkinci şart ise, günah işleyen kişi balığ ve akıl sahibi olup cezaya çarptırılabilen kişilerden olmalı.⁴⁴⁴

Netice itibariyle Zemahşerî'ye göre de büyük günah işleyen kimseye kâfir ya da münafık denemez; mümin de denemeyeceğine göre, bu kategoride olanların -ne mümin, ne de kâfir oldukları söylenemeyeceğinden- iki menzile arasındakiler olarak isimlendirilmeleri uygundur. Ayrıca bu ifade, âhiretteki durumlarının da aynı şekilde belirsiz olduğu anlamına da gelmez. Dünyada iken herhangi bir şekilde küfre ya da imâna nisbet edilmeyen büyük günah sahipleri Zemahşerî'ye göre âhirette ebedî olarak cehennemliktir. Ancak cezaları kâfirlerinkine göre daha hafif olur.⁴⁴⁵

2. 4. 1. İman ve Fısk kavramları

İman

İman kelimesi “e-m-n” kökünden if’âl vezninde bir mastar olup sözlükte, bir kişiyi söylediği sözde tasdik etmek, doğrulamak, söylediğini kabullenmek, gönül huzuru ile benimsemek, karşısındakine güven vermek, şüpheye yer vermeyecek şekilde kesin olarak, içten ve yürekten inanmak anlamına gelir.⁴⁴⁶ Kur’an-ı Kerim’de iman kavramı 800’den fazla yerde geçmektedir.⁴⁴⁷

İman, Kelam ilminde üzerinde en çok durulan ve ayrıntılı bir şekilde incelenen konulardan biridir. Bunun sebebi, dinin merkezinde imanın bulunması ve

⁴⁴³ Zemahşerî, **a. g. e.**, s. 60.

⁴⁴⁴ Zemahşerî, **a. g. e.**, s. 54.

⁴⁴⁵ Zemahşerî, **a. g. e.**, s. 53.

⁴⁴⁶ Ebu'l-Fadl İbn Manzûr, **a. g. e.**, XIII, 21.

⁴⁴⁷ Mustafa Sinanoğlu, *İman*, **DİA**, İstanbul 2000, XXII, 212.

dini hayatın bütün yönlerinin bu merkeze göre anlam ve değer kazanmasıdır. Çünkü ilahi mesajın ana gayesi insanları gerçek müminler seviyesine çıkarmaktır.⁴⁴⁸

Ancak İslam âlimleri iman olgusunun mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Dil ile ikrar hususunda bazı ihtilaflar olmakla birlikte⁴⁴⁹ Ehl-i Sünnet'in muhakkik kelâmcılarına göre imanın esası kalbin tasdikinden ibarettir.⁴⁵⁰ Çünkü ayet ve hadislerde iman, dilin ikrarına değil kalbin tasdikine bağlanmıştır.⁴⁵¹ Dil ile ikrar ise sadece dünyada hükümlerin icrası için şart kılınmıştır.⁴⁵² Bu görüşte olanların tümü, kalb ile tasdik eden kişinin kendisinden dil ile ikrar etmesi istenildiği zaman onu yapmak zorunda olduğuna inanması gerektiği hususunda ittifak içindedirler.⁴⁵³

İmanın tasdik değil mârifetten ibaret olduğunu ileri süren Kaderiyye'den Hüseyin es-Salihî, Şiâ ve Cehmiyye, Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından eleştirilmişlerdir. Ehl-i Sünnet'e göre mârifetin karşıtı cehalet, imanın karşıtı ise küfürdür. İmanın mârifetten ibaret olması halinde her cahilin kâfir, her ârifin de mümin olması gerekir.⁴⁵⁴ Ayrıca imanda gayb unsuru esastır. Bilgi ise iman edilecek hususların mahiyetini kapsamaktan uzaktır.⁴⁵⁵

İmanın mahiyetiyle ilgili diğer bir görüş de onu sadece dilin ikrarı olarak kabul eden Mürcie ve Kerrâmiyye'ye aittir.⁴⁵⁶ Onlara göre Hz. Peygamber'in kelime-i tevhidi söylemeyi iman için yeterli görmesi bu kanaatin delilini oluşturur.⁴⁵⁷ Ancak Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu görüşü bazı ayetlere aykırı bulmuş ve eleştirmiştir.⁴⁵⁸

⁴⁴⁸ Enfâl (8), 2-4.

⁴⁴⁹ Bâcûrî, **Tuhfetü'l-Mürîd**, s. 136.

⁴⁵⁰ Kemalüddin Muhammed b. Muhammed, **el-Müsâmere Şerhu'l-Müsâyere**, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 2004, s. 280; Sâbûnî, **a. g. e.**, s. 171; İcî, **el-Mevâkîf**, s. 384; Teftâzânî, **Şerhü'l-Makâsîd**, III, s. 418.

⁴⁵¹ Bkz. Mâide (5), 41; Nahl (16), 106; Hücûrât (49), 14; Müslim, İman/41.

⁴⁵² Lekânî, **İthâfu'l-Mürîd**, s. 48; Bâbirtî, **Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye**, s. 98.

⁴⁵³ Lekânî, **a. g. e.**, s. 48.

⁴⁵⁴ Teftâzânî, **a. g. e.**, III, s. 418.

⁴⁵⁵ Sinanoğlu, **İman**, **DİA**, XXII, 213.

⁴⁵⁶ İcî, **a. g. e.**, s. 386.

⁴⁵⁷ Bkz. Buhârî, Cihâd/102; Müslim, İman/8; Ebû Dâvûd, Cihâd/104.

⁴⁵⁸ Bkz. İcî, **a. g. e.**, s. 386; Bkara (2), 8; Hucurât (49), 14, 17; Münâfikûn (63), 1.

Hâricî, Mutezilî ve Zeydî kelâmcılar ameli imandan bir cüz olarak kabul etmişlerdir.⁴⁵⁹ Bu âlimler, hangi tâatın imandan sayıldığı konusunda farklı görüşleri sürmüşlerse de⁴⁶⁰ genel olarak Haricîler büyük günah işleyen ve ilahi emirlerden birini terkedenin kâfir olduğunu,⁴⁶¹ Mutezile ile Zeydiyye, büyük günah işleyenin imandan çıkmakla birlikte küfre girmeyip ikisi arasında bir yerde bulunduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁶²

Zemahşerî'ye göre de doğru ve gerçek iman kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve islam'ın emrettiği amelleri işlemektir. Bu durumda imanın, tasdik, ikrar ve amel olmak üzere üç rüknü bulunmaktadır. Bu rükünlerden biri eksik olursa iman gerçekleşmez. Ameli terk eden kimse mümin özelliğini kaybedip fâsık vasfını taşımış olur. Ona göre kalb ile tadik olmadığı zaman dil ile ikrarın yanında amel de olsa nifak, tasdiksizlikle beraber ikrar da yoksa küfür söz konusu olur. Amel olmadığı zaman ister tesdik olsun ister olmasın fisk söz konusu olur.⁴⁶³

Zemahşerî *قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون* / *Müminler, gerçekten kurtuluşa ermişlerdir. Onlar ki, namazlarında derin saygı içindedirler.*⁴⁶⁴ ayetinin tefsirinde şöyle der: “Mümin kimdir?” diye soracak olursan, “Mümin lügat olarak ‘tasdik eden kişi’ demektir. Terim anlamına gelince bu konuda birbirinden farklı iki görüş vardır. Birincisi: Kelime-i şahadet getiren, diliyle söylediği şeyi kalbiyle tasdik eden her kes mümindir. İkincisi: Mümin bir medih/övgü vasfı taşıması cihetiyle bu vasfı fâsık ve günah işleyenler değil, yalnızca iyilik yapan ve günahlardan sakınan kişiler hak eder.⁴⁶⁵

Zemahşerî burada iman konusundaki bu iki bakış arasında tercihinin ne olduğu hususunda bir görüş belirtmemektedir. Ancak yukarıda da zikredildiği gibi o, farklı münasebetlerde imanın mahiyeti hakkında Mutezile'nin genel kanâatını paylaşmakta ve amelin de imandan olduğunu açık olarak ifade etmektedir.

⁴⁵⁹ İbn Hazm, **a. g. e.**, II, s. 216.

⁴⁶⁰ Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, I, s. 329.

⁴⁶¹ İbn Ebi'l-İzz ed'Dımeşkî, **a. g. e.**, s. 304.

⁴⁶² Teftâzânî, **a. g. e.**, III, s. 337; Şehristânî, **a. g. e.**, I, s. 62.

⁴⁶³ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, s. 45.

⁴⁶⁴ Mü'minûn (23), 1-2.

⁴⁶⁵ Zemahşerî, **a. g. e.**, III, s. 134.

Fısk

Lügatte, taze hurmanın kabuğunu yarıp dışarı çıkması ve belli bir sınırı aşması anlamına gelen ve İslâm öncesi dönemde daha çok bitki ve hayvanlar hakkında kullanılan⁴⁶⁶ bu kelime, devr-i İslâm'da “hak yoldan ayrılma, Allah'ın emirlerine itaatsizlik etme” şeklinde daha özel bir anlam kazanmıştır. Bu cümleden olarak gerek müşrik, yahudi, hıristiyan ve münafıklar, gerekse dinin emirlerine aykırı hareket eden müslümanlar fısk kelimesi ve türevleriyle nitelendirilmeye başlanmıştır.⁴⁶⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de, hadis-i Şerîflerde ve sahabe sözlerinde sıkça geçen fısk ve fâsık kelimeleri birbirinden farklı manâlara gelmekle beraber, genelde küfür ve şirk dışında kalan büyük günahların işlenmesinin, dinin emir ve yasaklarına aykırı davranılmasının kastedildiği görülmektedir.⁴⁶⁸

Fıskın Kur'an ve Sünnet'teki bu geniş, kısmen de izafî ve takdirî kapsamı bu paralelde oluşmuş ve dinî literatüre de yansımıştır. Özellikle kelâm ve mezhepler tarihinde fısk ve fâsık terimlerinin tanım ve kapsamıyla ilgili geniş tartışmalar yer almıştır.⁴⁶⁹

Eş'ariyye âlimlerinin fısk terimine ilişkin açıklamaları detayda kısmî farklılıklar gösterse de genelde birbirine yakındır. Mesela, Bâkılânî'ye (v. 403/1013) göre fısk, ilahi emirlere isyan edip hak yoldan çıkmaktır. Fâsık ise sürekli fısk içinde kalan ve büyük cezaya müstahak olan kişiyi ifade eder.⁴⁷⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî (v. 429/1037), günah/mâsiyet çeşitlerinden biri olarak gösterdiği fıskı “büyük günah işlemek veya mazereti bulunmaksızın farzları terk etmek” diye tanımlar. Son bir örnek olarak Taftâzânî'ye (v. 792/1390) bakalım. O fıskı “herhangi bir ilmi te'vile dayanmadan büyük günah işlemek veya küçük günahları çokça yapmak”⁴⁷¹ şeklinde ele alır.

⁴⁶⁶ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 382.

⁴⁶⁷ Râgıb el-İsfehânî, *a. g. e.*, s. 382.

⁴⁶⁸ Bakara (2), 26; Bakara (2), 99; Bakara (2), 197; Âl-i İmrân (3), 110; En'âm (6), 49; Tevbe (9), 80; Nûr (24), 4; Secde (32), 18; Hadîd (57), 26; Buhârî, Eseb/44; Müsned, I, 439.

⁴⁶⁹ Ali Şafak, *Fısk*, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 37.

⁴⁷⁰ Yusuf Şevki Yavuz, *Fâsık*, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 203, 204.

⁴⁷¹ Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, III, s. 463.

Bu çerçevede Râgıb el-İsfahânî'nin getirdiği kapsayıcı tarifi de hatırlatmak da yarar görüyoruz. O şöyle der: Az veya çok olsun her günah fısktır. Fâsık, şeriatın hükümlerini benimseyip ikrar ettikten sonra bunların tamamını veya bir kısmını ihlal eden kimsedir. Kâfire de fasık denilir.⁴⁷²

Mâturidiyye kelâmcıları fıska, *mutlak fıska* ve *mümin olan kişiyle ilgili fıska* olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Mutlak fıska ilahi emirlere hiçbir noktada itaat etmemek ve her bakımdan isyân içinde olmaktır ki buna küfür denir. Mümin olan kişiyle ilgili fıska ise, iman esaslarını tasdik ettiği halde tembellik, gaflet ve şehvet sebebiyle ilahi buyruklardan birine itaat etmeyen kişiyle ilgili bir durum olup bu durumda olan kişi sadece bir veya birkaç noktada fıska içinde bulunur. Bu tür bir itaatsizlik sahibinin imanını yok etmediğinden bu manadaki fasık mümindir.⁴⁷³

Mutezile âlimleri fıska genellikle zina etmek, içki içmek, kasten adam öldürmek, hırsızlık yapmak gibi dinin büyük günah saydığı fiilleri işlemekten ibaret görmüşler ve bunları irtikâp edeni fâsık diye nitelemişlerdir. Hâricîler büyük günahın fıska olduğunu, onu işleyen herkesin de fâsık olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca her fâsığın da kâfir olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴⁷⁴

Zemahşerî, “ إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق / من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين *Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez. İman edenler, onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Küfre saplananlar ise, “Allah, örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?” derler. (Allah) onu (bu misali) kiminin sapmasına, kiminin de doğru yolu tutmasına vesile kılar. Allah onunla (bu misalle) ancak fâsıkları saptırır.*”⁴⁷⁵ ayetinin tefsirinde fıska ve fâsık kavramlarını izah edip konuyla ilgili geniş bir bilgi verir.⁴⁷⁶

Ona göre fıska, hak yoldan sapmak anlamındadır. Şeriatla fâsık, büyük günah işlemek suretiyle Allah'ın emrinden çıkmış olana denir ki bu kimseler iki menzile,

⁴⁷² Râgıb el-İsfahânî, **a. g. e.**, s. 382.

⁴⁷³ Ebû Mansûr, el-Mâtürîdî, **Kitâbu't-Tevhid** (Thk. Bekir Tpaloglu, Muhammed Aruçi), Dâru Sâdır, Beyrût 2010, s. 438; Nesefî, **Tabsiretu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn**, s. 57.

⁴⁷⁴ Bkz. Nûr (24), 55; Tevbe (9), 67; Mâide (5), 44, 47.

⁴⁷⁵ Bakara (2), 26.

⁴⁷⁶ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, s. 95.

yani mümin-kâfir arası bir yeredirler. İlk defa bu tanımı yapan kişinin Ebu Huzeýfe Vâsıl b. Atâ olduğu söylenir. Böyle bir kimsenin iki menzilenin arasında olması şu anlama gelir: Kendisi ile nikâh yapılabilir. Mirasçı olabilir. Cenazesi yıkanır ve namazı kılınır ve müslüman kabristanlığına defnedilir. Bununla birlikte böyle birisi kınanması, lanet edilmesi, kendisinden uzak durulması, düşmanlık yapabileceğine inanılması ve şahadetinin kabul edilmemesi hususlarında kâfir gibidir. Malik b. Enes ve Zeydiyye'nin mezhebine göre böyle bir kimsenin arkasında kılınan namaz, eda edilmiş olmaz. Allah'ın emirlerine göre davranmaya yöneticilere de “fâsıklar” tabiri kullanılır. Kur'an-ı Kerim'de her iki (fisk-fâsık) kullanılışı da mevcuttur.⁴⁷⁷

Görüldüğü gibi Zemahşerî Mutezile kelâmcıların görüşleri paralelelerinde fisk ve fâsık kavramlarını oldukça geniş bir çerçevede değerlendirmiştir.

2. 4. 2. Mürtekib-i Kebîrenin Durumu

Müslümanlar arasında vuku bulan ilk ihtilafların en önemlisi büyük günah işleyen kişinin (mürtekib-i kebîrenin) durumudur. Erken devirlerde tartışılmaya başlanan bu problemle ilgili olarak literatürde iki mesele öne çıkmıştır. Bunlardan biri hangi fiillerin büyük günah olduğu, diğeri de bu günahı işleyen kişinin dini statüsüdür.⁴⁷⁸

Kebîre, âyet ve hadislerde büyük günah olarak tanımlanmış, hakkında tehdit edici bir nass (âyet ve hadis) bulunan, işleyenin dünyada veya ahirette ceza almasına sebep olan fiiller ile âyet ve hadislerde belirtilmediği halde, fesadı (bireysel ve toplumsal zararı) onlar seviyesinde bulunan davranış ve fiillerdir.⁴⁷⁹

Bunların tam olarak hangi fiiller oldukları ve kaç tane oldukları tartışmalıdır.⁴⁸⁰ Büyük günahları belirten birçok hadis bulunmaktadır.⁴⁸¹ Bu hadislerdeki farklı rivayetler sonucunda büyük günahların tam sayısı belirsizdir. Nass ile belirtilmiş büyük günahlara örnek olarak, şirk koşmak, haksız yere adam

⁴⁷⁷ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, s. 95; Ayetler için bkz. Hucurât (49), 11; Tevbe (9), 67.

⁴⁷⁸ Adil Bebek, **Kebire**, DİA, Ankara2002, XXV, 163.

⁴⁷⁹ Zemahşerî, **a. g. e.**, s. 57; Bebek, **Kebire**, DİA, XXV, 164; Taftâzânî, **Şerhü'l-Makâsıd**, III, s. 402.

⁴⁸⁰ İbn Ebi'l-İzz ed'Dîmeşkî, **a. g. e.**, s. 351-352.

⁴⁸¹ Bkz. Buhârî, Edep/6; Buhârî, Vesâyâ/23; Müslim, İman/38; Tirmizî, Tefsir/5; Dârimî, Diyât/9; Ebû Dâvûd, Vesâyâ/10; vd.

öldürmek, zina yapmak, sihir yapmak, yetim malı yemek, iffetli ve iman sahibi bir kadına zina iftirasında bulunmak...⁴⁸²

Büyük günahların en büyüğü ve affedilmez olanı Allah'a ortak koşmak ve küfürdür. Bu sebeple Allah'a şirk koşan İslam'a göre kâfir olur. Yani müslümanlık'tan çıkmış olur ve tevbe etmeden ölürse ebedî olarak cehennemde kalır.⁴⁸³

Şirkin dışındaki diğer büyük günahları işleyenlerin durumuna gelince o kimselerin kâfir mi, müslüman mı oldukları yoksa başka bir durumda mı oldukları konusu kelâmcılar arasında tartışılmalıdır. Bu cümleden olarak büyük günah işleyen kişinin inanç durumu hakkında farklı itikad mezhepleri farklı görüşler ileri sürmüştür.

İmanı, tasdik, ikrar ve amelden müteşekkil olarak gören Haricîler, büyük günah işleyen kâfir olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu konuda olumsuz yöndeki en uç düşünce onlarındır.⁴⁸⁴ Haricîler, içinde çeşitli mezheplere bölünür ve bu konuda alt mezheplerin görüşleri genel Haricî görüşünün dışına çıkmaz. Bununla birlikte büyük günah işlediği için kâfir sayılan kişinin katlinin haram mı helal mi olduğu ve bundan doğan çeşitli sorunları ele alışları farklıdır. Haricîlere göre büyük günah işleyen kişi öldüğünde, kâfir olarak ölmüş olur.⁴⁸⁵

Bu bağlamda Haricîlerin görüşünün tam zıddı olan görüş, Mürcie mezhebine aittir. Ameli, imândan bir cüz olarak görmeyen Mürcie'ye göre ise iman ile birlikte günah zarar vermez, şirk ile birlikte sevap bir işe yaramaz.⁴⁸⁶

Mürcie'ye göre kişi müslümansa ne türlü günah işlerse işlesin müslümandır ve ne dünyada ne de ahirette ceza görür.⁴⁸⁷ Büyük günah işleyen müslüman'ın durumu değişmez ve ahirette bu günahı için herhangi bir ceza görmez; zira iman

⁴⁸² Geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, el-Heytemî, **e'z-Zevâcîr ân İktirâfi'l-Kebâir**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1988

⁴⁸³ Nisâ (4), 48; Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 214; Sâbûnî, **a. g. e.**, s. 165-166.

⁴⁸⁴ İbn Ebi'l-İzz ed'Dîmeşkî, **Şerhû'l-Akâidetî't-Tahâviyye**, s. 304.

⁴⁸⁵ Teftâzânî, **a. g. e.**, III, s. 439.

⁴⁸⁶ Adil Bebek, **Kebire**, **DİA**, XXV, 164.

⁴⁸⁷ Kadî Abdülcebbâr, **a. g. e.**, s. 701.

etmiştir ve iman etmiş oluşu her türlü günahını önemsiz kılar. Bu görüşe göre büyük günah işleyen kişi ölürse, müslüman olarak ölmüş olur.⁴⁸⁸

Büyük günah işleyen kişinin durumu Mutezile mezhebinde önemli bir yer tutar. Mutezilenin esaslarından olan el-menzile beyne'l-menziyleteyn yani 'iki konum arasındaki bir yer' esası büyük günah işleyeninin durumu hakkındadır.⁴⁸⁹ Buna göre büyük günah işleyen kişi mümin olmaktan çıksa da kâfir olmaz, iman ile küfür arasındaki bir konumdadır.⁴⁹⁰ Bu mertebeye fîsk mertebesi, böyle bir günahı işleyene de fasık denir. Eğer kişi işlediği büyük günahından tevbe etmeden ölürse, sonsuza kadar cehennemlik olur, yani ahirette sonu kâfirlerinki gibi olur. Ama eğer işlediği büyük günahından tevbe ederse mümin olur ve öldüğünde günahkâr bir mümin olarak ölür.⁴⁹¹

Hasan el-Basrî'ye göre büyük günah işleyen kişi münafıktır.⁴⁹² O bu görüşüne -Cürcânî'nin de belirttiği üzere- münafığın özelliklerinden bahseden muhtelif hadisleri temel almıştır.⁴⁹³ Buna göre münafığın özelliklerini büyük günah kavramı ile denk tutmuştur. Hasan el-Basrî'nin bu görüşü çoğunluk tarafından kabul görmemiş ve 'münafık küfrünü gizleyendir oysa büyük günah işleyen kişinin küfür sahibi olması şart değil' şeklinde tenkit edilmiştir.⁴⁹⁴

Hasan Basrî'nin daha sonraları bu görüşünden vazgeçtiğine dair rivayetler mevcuttur.⁴⁹⁵ Ayrıca Hasan Basrî'ye göre, i'tikâdî nifak ve amelî nifak olmak üzere iki türlü nifak vardır. Dolayısıyla mürtekb-i kebîre, imanî manada değil, amelî manada bir münâfık olarak kabul edilebilir. Aksi bir iddia Kur'an bütünlüğü içinde yorumlanması zor görünmektedir.⁴⁹⁶

⁴⁸⁸ İbn Ebi'l-İzz ed-Dımeşkî, **a. g. e.**, s. 304.

⁴⁸⁹ Teftâzânî, **a. g. e.**, III, s. 337.

⁴⁹⁰ Hayyât, **a. g. e.**, s. 233.

⁴⁹¹ İbn Ebi'l-İzz ed-Dımeşkî, **a. g. e.**, s. 351.

⁴⁹² Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 53; İcî, **a. g. e.**, s. 389; Teftâzânî, **Şerhu'l-Mekâsd**, III, s. 338; Sâbûnî, **el-Bidâye**, s. 161.

⁴⁹³ Ali b. Muhammed es-Seyyid Şerîf el-Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1998, IV, s. 368-369.

⁴⁹⁴ Kadî Abdülcebbâr, **a. g. e.**, s. 714.

⁴⁹⁵ Sâbûnî, **a. g. e.**, s. 161.

⁴⁹⁶ Teftâzânî, **a. g. e.**, III, s. 442.

Ehl-i Sünnet'in genel görüşü büyük günah işleyenin, günahı küfür cinsinden olmadığı sürece, günahkâr bir mümin olduğu yönündedir.⁴⁹⁷ Zira imanın mahiyeti Allah'ın varlığını, birliğini ve Hz. Muhammed aracılığıyla gönderdiği vahiyleri kalben tasdik etmekten ibaret olup amel imanın bir parçası (olmazsa olmazı) değildir. Kişi ilahi emre aykırı bir davranışta bulunurken de imanını devam ettirmektedir.⁴⁹⁸ Nitekim imanla arneli bir arada zikreden ayetlerde bu iki kavramı gramer açısından birbirine bağlayan atıf ve şart edatları imanla amelin ayrı şeyler olduğuna işaret etmektedir.⁴⁹⁹

Ehl-i Sünnet büyük günah işleyen mümin'i fâsık olarak tanımlar, fakat fık küfür ile iman arasındaki üçüncü bir merteye değildir. Onlar bu yaklaşımı 'fıskın üçüncü bir merteye olmadığını, eğer gerçekten üçüncü (arada) bir merteye olsaydı bu durumda olan kişide ne iman ne de küfür bulunurdu, bu da çelişkili bir durum olurdu' şeklinde kritiğe tabi tutarlar. Ayrıca fâsık, kâfir veya münâfık ile denk değildir. Zira kâfir mümin'in zıddıdır, küfür de imanın zıddıdır, büyük günâhın değil.⁵⁰⁰

Ehl-i Sünnet'in bu çerçevede dikkat çektiği bir husus da şudur: Büyük günah işleyen, işlediği günahı helal görmediği sürece kafir değildir. Ayrıca kişi hem günâhkâr hem de mümin olabilir, fakat aynı anda hem kâfir hem mümin olamayacağı açıktır.⁵⁰¹ Özetle, İslam inancının ana gövdesi Ehl-i Sünnet'e göre büyük günah işleyen kişi günahkâr bir mümindir, ona dünyada bir mümin gibi davranılır. Bu cümleden olarak cenaze namazı kılınır, müslüman mezarlığına gömülür. Ahirette de mümin'dir; günahının cezasını çeker veya Allah dilerse bu günahı affeder, ama sonunda iman etmiş olduğu için cennete girer.⁵⁰²

Ana akım (Ehl-i Sünnet) kelâmcıları, büyük günah işleyenin mümin olduğuna, kâfir olmadığına,⁵⁰³ kişide iman ile küfrün aynı anda bulunamayacağına

⁴⁹⁷ Sâbûnî, **a. g. e.**, s. 161.

⁴⁹⁸ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 150; Adil Bebek, *Kebire*, **DİA**, XXV, 164

⁴⁹⁹ Bkz. Bakara (2), 25; Nisâ (4), 124; Asr (103), 3; vd.

⁵⁰⁰ İcî, **a. g. e.**, s. 392.

⁵⁰¹ Teftâzânî, **Şerhu'l-Akâid**, s. 216.

⁵⁰² Taftâzânî, **a. g. e.**, s. 210; Lekânî, **a. g. e.**, s. 247; Bâcûrî, **a. g. e.**, s. 472.

⁵⁰³ Teftâzânî, **Şerhü'l-Makâsid**, III, s. 338; İcî, **a. g. e.**, s. 389.

dair görüşlerini çeşitli âyet⁵⁰⁴ ve hadislerle desteklemişlerdir.⁵⁰⁵ Bu konuda kaynak gösterilen ayetlerden biri şöyledir: “Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer Allah'ın emrine dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve onlara adaletli davranın. Çünkü Allah, âdaletli davrananları sever.”⁵⁰⁶ Bu âyette birbiriyle savaşan iki inanan yani mümin zümreden bahsedilir, bu kişiler savaşıyor olmalarına rağmen mümin olarak nitelendirilmişlerdir. Bu ve benzeri âyetlerden dolayı Ehl-i Sünnet, kişi büyük günah işlese dahi mümin olarak kalabilir sonucuna varmış ve büyük günah işleyenin günâhkâr bir mümin olduğu görüşünü savunmuştur.

Zemahşerî, “ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما /Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Allah, ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.”⁵⁰⁷ ayetini tefsir ederken özetle şunları ifade eder: Büyük günah işleyenin cehennemde ebedî kalması konusunda bundan daha açık bir âyet yoktur. Ayet açık bir şekilde müslüman olsun kâfir olsun, tevbe etsin ya da etmesin bu günahı işleyenin cehennemde ebedî kalacağını ifade eder. Şu da var ki -tevbeyle ilgili âyetin iktizasınca (Taha, 82) tevbe eden müminin bundan hariçtir. Kimse, tevbe etmeyen müminin cehennemden çıkamayacağı konusunda bu âyet gibi güçlü ve açık bir delil getiremez.⁵⁰⁸

Zemahşerî'ye göre tevbenin kabul edilebilmesi, mezkur kişinin başka bir günahı işlemiyor olması gerekir. Çünkü tevbe etmek sadece bir kısım günahla alakalı değil, küçük olsun büyük olsun tüm günahlarla ilgilidir. Ona göre tevbe bir bütündür, bölünemez. Zira günahtan sakınmanın ve ondan tevbe etmenin gerekli olmasının sebebi, işlenen günahın çirkin olması dolayısıyladır; çirkinlik de belli bir günah için değil, tüm günahlar için söz konusudur.⁵⁰⁹

⁵⁰⁴ Bkz. Bakara (2), 178; Mümtetine (60), 1; Saff (61), 2; Tahrîm (66), 8; vd.

⁵⁰⁵ Buhârî, Tevhid/33; Rikâk, /16; Müslim, İmân/40; Tirmizî, İmân/18.

⁵⁰⁶ Hucurât (49), 9.

⁵⁰⁷ Nisâ (4), 93.

⁵⁰⁸ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, s. 423.

⁵⁰⁹ Zemahşerî, **a. g. e.**, I, s. 357.

Zemahşerî, “وعددهم وما يعددهم الشيطان إلا غرورا” (Allah şeytana şöyle dedi: ‘Hadi sana mühlet, git) onlara vaadlerde bulun’. (Gerçek şu ki şeytan) onlara, sadece aldanmalarına sebep olan şeyleri vadediyor.”⁵¹⁰ ayetini açıklarken şöyle der:

Tevbeyi geciktirmek hatta tevbe olmasa dahi günahların bağışlanabileceğini ummak, Allah’ın emirlerini yerine getirmeden onun rahmetine güvenip dayanmak, büyük günahları işledikten sonra tevbe etmeksizin Allah Resulünün şefâatına bel bağlamak ve cehennem ateşinde yanıp kömür olduktan sonra ateşten çıkmayı ummak, gerçekleşmesi mümkün olmayan şeytanın birer aldatmasıdır.”⁵¹¹

Bu çerçevede üzerinde durulan bir başka ayet de şudur: “إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا كبيرا وأن الذين لا يؤمنون بالآخرة أعتدنا لهم عذابا أليما”/Gerçekten bu Kur’an en sağlam/doğru olan yola yöneltir ve iyi işler yapan müminler için büyük bir mükâfat olduğunu ve ahirete inanmayanlar için de elem dolu bir azap hazırladığımızı müjdeler.”⁵¹²

Zemahşerî ‘ayette müminlerin iyi amellerine terettüp eden mükâfatından bahsedildikten sonra, kâfirlerin kötü amellerinin cezasına da yer verilmiştir, ancak fâsık olanlardan bahsedilmemiştir, bunun sebebi ne olabilir?’ şeklinde mukadder bir soruyu şöyle cevaplar: O zamanda insanlar ya müttakî birer mümindir veya bir müşriktir. Fâsık (el-menzile beyne’l-menziletayn konumunda olanlar) sınıfı daha sonra ortaya çıktı.⁵¹³ Zemahşerî’ye göre bu âyetlerin indiği dönemde henüz mevcut olmayan fâsıklar grubu, daha sonra oluşmaya başlayacak ve âyetler de bu yeni duruma göre inecektir.

Netice itibariyle Zemahşeriye göre büyük günah işleyen kişi ne mümin, ne de kâfirdir, aksine fâsıktır.⁵¹⁴ O, fıskı, imanla küfür arasında mustakil üçüncü bir yer/nokta saymıştır. Ona göre taatların hepsi, imandandır. Taatlar gittiği zaman, iman da tehlikeli bir konuma girer.⁵¹⁵

⁵¹⁰ İsrâ (17), 64.

⁵¹¹ Zemahşerî, **a. g. e.**, II, s. 499.

⁵¹² İsrâ (17), 9-10.

⁵¹³ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, II, s. 479.

⁵¹⁴ Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 53.

⁵¹⁵ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, s. 45.

2. 5. EMR-İ Bİ'L-MA'RUF NEHY-İ ANİ'L-MUNKER

Emir lügatte nehyin zıddı olup, bir şeyin yapılmasını talep etmek demektir. Nehiy ise, bir şeyden men etmek, alıkoymak ve yapılmamasını istemektir. Başka bir tabirle, daha üst bir mevkide olan birinin, alttakilerden, bir şeyin yapılmasını istemesine emir, yapılmamasını istemesine de nehiy denilir.⁵¹⁶

Arapça'da "bilmek, tanımak, düşünerek kavramak" anlamındaki irfan kökünden gelen ma'rûf ise sözlükte "bilinen, tanınan, benimsenen şey" manasına gelir. "Bir şeyi bilmeme, bir şeyin zor ve sıkıntılı olması" gibi anlamları taşıyan münker ise tasvip edilmeyen, yadırganan, sıkıntı duyulan şey" demektir.⁵¹⁷

Kavram olarak ma'ruf, dinin emrettiği, münker ise, dinin yasakladığı şey demektir. Başka bir deyimle Kur'an ve Sünnet'e uygun düşen şeye ma'ruf, Allah'ın rızasının olmadığı, selim tabiatların da garipsediği haram ve günah olan şeye münker denilir.⁵¹⁸

Kâdî Abdülcebbâr ma'rufu, 'failin, güzelliğini bildiği ya da güzele dalalet eden her fiil' olarak tarif ederken, münkeri 'failin, çirkinliğini bildiği şey ya da çirkinliğe dalalet eden fiil' diye tanımlar.⁵¹⁹

İslam inancında önemli bir yer tutan emri bi'lma'ruf ve nehyi ani'l-münkerin farz-ı kifaye olduğu⁵²⁰ hususunda kelâmcılar arasında bir ihtilâf söz konusu değildir.⁵²¹ Çünkü Kitap, Sünnet ve icmadan oluşan deliller, bu görevin farz olduğunu teyit etmektedir.⁵²² Kadî Abdülcebbâr, İmamiyye Şiası'nın, mestur imam zuhur edinceye kadar emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l- münkerin uygulanmaması gerektiği görüşünde olduklarını ifade etmiş olsa da,⁵²³ en azından geç dönem İmamiyye'si için bu bilgi doğru görünmemektedir. Zira birçok imamiyye kaynağında

⁵¹⁶ Kadî Abdülcebbâr, **a. g. e.**, s. 141.

⁵¹⁷ Mustafa Çağrıncı, *Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker*, **DİA**, İstanbul 1995, XI, 138

⁵¹⁸ Bâcûrî, **a. g. e.** s. 497.

⁵¹⁹ Kadî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 141.

⁵²⁰ Kadî Abdülcebbâr, **a. g. e.**, s. 148; Gazzâlî, Muhammed Ebû Hamid, **İhyâu Ulûmiddîn**, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1995, II, 265.

⁵²¹ Kadî Abdülcebbâr, **a. g. e.**, s. 74.

⁵²² Kadî Abdülcebbâr, **a. g. e.**, s. 142. İlgili ayetler için bkz. Al-i İmân (3), 104, 110, 113-114; Mâide (5), 78, 79; Tevbe (9), 71. İlgili hadisler için bkz. Müslim, İman/78, 80; Buhârî, Şerike/6; Tirmizî, Fiten/9, 11, 12.

⁵²³ Kadî Abdülcebbâr, **a. g. e.**, s. 741.

emir ve nehiy konuları sistemli bir şekilde yer almış, özellikle nasihat ve sözlü uyarılarla bu görevin yerine getirileceği ifade edilmiş, hatta aşırıya kaçmamak şartıyla fiili tedbire başvurmayı caiz görenler de olmuştur.⁵²⁴ Ancak bu âlimler imam ortaya çıkıncaya kadar zalimlere karşı silahlı mücadele ve isyanı reddetmişler, bu yetkinin imama veya onun nasbettiği kişiye ait olduğunu kabul etmişlerdir.⁵²⁵

Mutezile bu ilkeyi uygulamak için her zaman, bir imam olması gerekmeksizin hem fiilen hem sözlü olarak yerine getirilmesi gereken bir farz olduğunu ispat etmek amacıyla bu başlığı açarak onlara cevap vermeye çalışmış, bu arada konuyla ilgili imâmet ve benzeri konulara da ayrıntılı olarak yer vermişlerdir.⁵²⁶

Mutezile bilginleri iyiliği emredip, kötülüğü yasaklamanın vacip oluşunda ittifak etmekle birlikte bu vacip oluşun aklî ya da dinî yönden oluşunu tartışmış ve bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Mutezilî bilginlerden Ebû Hâşim el-Cübbâî (v. 303/915)'ye göre ilkenin vacib oluşu sem'an yani nakil vasıtasıyla bilinir. Oğlu Ebû Ali el Cübbâî (v. 321/933)'ye göre ise aklen bilinir.⁵²⁷

İyiliği emredip kötülükten sakındırmanın kimlere vacip olduğu hususunda Kadî Abdülcebbâr şöyle diyor: “Emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l- münker iki kısma ayrılır: Sadece yöneticilerin yerine getirebileceği durumlar ile tüm insanların sorumlu olup yerine getirmekle görevli oldukları hususlardır. Yöneticilerin *emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l- münker* görevini yapacakları alanlar: Suç işleyen kişilere ceza uygulamak, İslam topraklarını savunmak, ülkenin sınırlarını korumak, orduları donatmak, kâdı ve valileri atamak gibi alanlardır. Diğer insanların sorumlu oldukları alanlar ise içki, zina, hırsızlık ve benzeri münkerler toplumda işlendiği zamanki durumlardır. Ancak bu durumlarda da yöneticilere başvurmak daha uygundur.”⁵²⁸

Mutezile açısından iyiliği emretmek kötülüğü yasaklama ilkesi, diğer dört esasla da ilişkilidir. Bu ilkeler Mutezile'ye göre dinî de temel ilkeleridir.

⁵²⁴ Bkz. Muhammed Immâra, **a. g. e.**, s. 158.

⁵²⁵ Çağrıci, *Emir bi'l-Ma'ruf Nehiy ani'l-Münker*, **DİA**, XI, 140.

⁵²⁶ Kadî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 749.

⁵²⁷ Kadî Abdülcebbâr, **Şerhû'l-Usûli'l-Hamse**, s. 742.

⁵²⁸ Kadî Abdülcebbâr, **a. g. e.**, s. 748.

Kendilerini “*Ehlu’l-Adl ve’t-Tevhîd*” olarak adlandırdıkları⁵²⁹ ve “Usûl-i hamse”yi kabul etmeyi duruma göre kâfir, fasık ya da hatalı kabul ettikleri için beş ilke, dinin de temel esasları haline gelmiş olmaktadır. Dolayısıyla hakiki mümin olmak Mutezilî olmaktan geçer. İnsanları hakiki mümin yapmanın ve dini korumanın Kur’ânî dayanağı iyiliği emretmek kötülüğü yasaklamak buyruğu olmaktadır. Bu açıdan ilk dört ilkenin uygulanmaya konulması, insanlara telkin edilmesi Kur’ân’ın müminlere görev olarak yüklediği beşinci ilkenin varlığıyla mümkündür.⁵³⁰

Mutezile, her ne kadar emr-i bi’l-ma’ruf ve nehy-i ani’l- münker ilkesini, Maniheizm, Gulat-ı Şia ve diğer sapkın akımlarla mücadelede kullanmış olsa da⁵³¹ onların bunu zararlı neticeler doğuracak şekilde suistimal etikleri de ayrı bir vakiadır. İktidara geçince Mutezile toplum içinde sıkı bir kontrol sistemi kurarak zorla fikirlerini insanlara kabul ettirmeye çalışmış,⁵³² “Mihne” adı verilen zulüm ve haksızlık dolu olaylara sebep olmuşlardır; yaptıklarını hem meşrulaştırmak hem de etkin kılmak için iyiliği emretme kötülükten sakındırma ilkesine sarılmışlardır.⁵³³

Bu bağlamda diğer itikadî mezheplerin görüşlerine de ana hatlarıyla temas edeceğiz. Ehl-i Sünnetten bir grup, tüm Zeydiyye, Havâric, Mutezilîler⁵³⁴ ve İbn Hazm İyiliği emredip kötülükten sakındırma ilkesini uygulamaya koyarken yöntem olarak öncelikle dille uyarmayı gerekli görmekle birlikte, sözlü öğüt (dille yapılan uyarı) etkili olmazsa fiilî müdahaleyi, bu da etkili olmazsa kuvvete başvurmanın gerekli olduğunu savunmuşlardır. Zikri geçen gruplara göre, müminler münkeri ortadan kaldıracak göç ve kuvvete sahip iseler, münkeri kuvvet kullanarak ortadan kaldırmak onlar üzerine farz, sayıları az ve güçsüz iseler kuvvet kullanma hususunda serbesttirler.⁵³⁵

⁵²⁹ Zemahşerî, *el- Keşşâf*, I, s. 18.

⁵³⁰ Muhammed Immâra, *a. g. e.*, s. 68; Hayyât *a. g. e.*, s. 126-127.

⁵³¹ Hayyât, *a. g. e.*, s. 17; Hayri Kırbaçoğlu, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi’înin Rolü*, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 194.

⁵³² Kemal Işık, *a. g. e.*, s. 73.

⁵³³ Bkz. Muhammed Immâra, *a. g. e.*, s. 160; Târık Abdulhamid/Muhammed el-Abduh, *el-Mutezile beyne’l-Kadîmi ve’l-Hadîs*, Dâru’l-Erkam, Birmingham 1987, s. 87.

⁵³⁴ Bkz. Târık Abdulhamid/Muhammed el-Abduh, *a. g. e.*, s. 119-120.

⁵³⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, s. 103; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, II, s. 140; İbn Ebi’l-İzz ed’Dîmeşkî, *a. g. e.*, s. 492; Muhammed Hamza, *a. g. e.*, s. 139.

Kuvvete başvurmanın mecburi oluşunu Mutezilî bilgilerden Ebû Bekr el-Esâm, Ehl-i Sünnetin geneli ve Ahmed b. Hanbel kabul etmemişlerdir. Bununla birlikte onlar, başkaldırı hareketinin ancak âdil bir lider etrafında toplanarak yapılabileceğini savunmuşlardır.⁵³⁶

‘Ehl-i hadis’ olarak da anılan seleften bir kesim ise İslam ümmetini halife etrafında birleştirmek, sosyal barışı korumak, toplumun fitne ve fesat hareketlerine kapılarak parçalanmasını önlemek düşüncesiyle, insanların öldürülmesi ve aile fertlerinin esir alınması halinde bile siyasi otoriteye karşı silahlı mücadeleye girişmeyi doğru bulmamışlardır. Onlara göre imam bazen adil olur, bazen de olmaz; fâsık da olsa ümmetin onu uzaklaştırma yetkisi yoktur.⁵³⁷ İbn Hazm, fazla teslimiyetçi bulunduğu bu görüşü çeşitli yönlerden eleştirerek reddetmiştir. İbn Hazm bütün uyarılara rağmen zulüm ve haksızlığa devam eden, kötülüklerinin karşılığı olan cezanın kendisine uygulanmasına rıza göstermeyen devlet başkanının görevden uzaklaştırılarak yerine başkasının getirilmesi gerektiğini, zira şeriatın hükümlerinden herhangi birini ihmal etmenin caiz olmadığını belirtmektedir.⁵³⁸

Ehl-i Sünnet içinden dikkat çeken bir görüş de Gazzalî’ye aittir. O, her ne kadar, ‘Zalim yönetici yönetimden çekilmelidir; çünkü o esasen ma’zuldür veya azledilmesi gereklidir’ dese de yöneticinin güçlü olması, azlinin zorlaşması, değiştirilmesinin karşı konulmaz bir fitneye yol açması durumunda yerinde bırakılması ve kendisine bağlı kalınmasının vacip olduğunu ifade eder. Gazzalî, bu şartlar altında mevcut yönetimi tamamen geçersiz sayarak yıkmaya kalkışmanın umumun (kamu) menfaatlerini ortadan kaldıracığını belirtir ve böyle bir sonucu, ‘kâr sağlamayı düşünürken sermayeyi de kaybetmeye benzetir.’⁵³⁹

Konuyla ilgili olarak diğer mezehplerin görüşlerine ana hatlarıyla değindikten sonra şimdi müellifimizin yaklaşımlarına geçebiliriz.

⁵³⁶ İbn Hazm, **a. g. e.**, III, s. 103; Eş’arî, **a. g. e.** II, s. 140; Târik Abdulhamid/ Muhammed el-Abduh, **a. g. e.**, s. 89.

⁵³⁷ Eş’arî, **a. g. e.**, II, s. 140.

⁵³⁸ İbn Hazm, **a. g. e.**, III, s. 108-109; Mustafa Çağrıncı, **Emir bi’l-Ma’rûf Nehiy ani’l-Münker**, DİA, XI, 140.

⁵³⁹ Gazzâlî, **el-İhyâ**, II, 276, 287; Çağrıncı, **Emir bi’l-Ma’rûf Nehiy ani’l-Münker**, DİA, XI, 140.

Zemahşerî, “أولئك هم المفلحون” cümlesini, ‘kurtuluşa erenler sadece iyiliği emredip kötülükten sakındıranlardır, onların dışındakiler kurtuluşa eremez’⁵⁴⁰ diyerek açıklar ve şöyle der:

Minberdeyken Hz. Peygamber’e “insanların en hayırlısı kimdir?” diye sorulunca o (s.a.v), “ma’rufu en çok emreden, münkerden en çok sakındıran, Allah’tan en çok korkan ve sıla-i rahimde en çok bulunan kişilerdir”⁵⁴¹ buyurmuştu. Hz. Ali’den gelen bir rivayet de vardır: “En büyük cihad ma’rufu emredip münkerden sakındırmaktır. Kim fâsıklara buğzederse Allah da onun hatırı için buğzettiği kişilere buğzeder.”⁵⁴²

Zemahşerî’ye göre emr-i bi’l-ma’ruf, hüküm bakımından emredilen şeye göre değişiklik arzeder. Emredilen şey mendup ise onu emretmek mendup, vacip ise onu emretmek de vacip olur. Nehy-i ani’l- münker’in hükmü ise her durumda vaciptir. Çünkü tüm münkerlerden sakınmak dinen vaciptir.⁵⁴³

Müellifimiz, “ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون” *İçinizden hayıra çağıran. Ma’rufu emreden ve münkeri nehyeden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.*”⁵⁴⁴ ayetini açıklarken, âyette geçen “من”in teb’iz manasını ifade ettiğini, dolayısıyla bu görevi ancak ma’ruf ve münker ile bu husustaki emir ve nehiy usulleri hakkında bilgi sahibi olanların yerine getirebileceğini, aksi halde iyiliğin kötülük, kötülüğün de iyilik zannedilmesi gibi hatalara düşülebileceğini hatırlatır.⁵⁴⁵

Zemahşerî’ye göre emr-i bi’l-ma’ruf ve nehy-i ani’l- münker farz-ı kifâye olup bu görevi yerine getirirken başlangıçta en yumuşak metotlar kullanılmalıdır. Çünkü emr-i bi’l-ma’ruf ve nehy-i ani’l- münker’den amaç, ma’rufu ikâme etmek, münkeri ise ortadan kadırmaktır. Belli bir grup bu görevi hakkıyla ifa edince diğerlerden yükümlülük düşer. Ayrıca bu görev yumuşak bir yöntemle yerine

⁵⁴⁰ Al-i İmrân (3), 104.

⁵⁴¹ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, 6/431-432; Taberânî, **el-Mu’cemu’l-Kebir**/658.

⁵⁴² Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, s. 304; Ebu Naîm, **Hilyetu’l-Evliyâ**, 1/74.

⁵⁴³ Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 52; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, s. 304.

⁵⁴⁴ Al-i İmrân (3), 104.

⁵⁴⁵ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, I, s. 303-304; Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 52.

getirilebiliyorsa daha sert bir metoda ihtiyaç yoktur. Çünkü Allah Teâlâ, başlangıçta Hucurat suresinin ilgili ayetinin başında ‘*aralarını düzeltin*’ demiş, daha sonra ‘*haddi aşan tarafa karşı savaşın*’ buyurmuştur.⁵⁴⁶

Zemahşerî, “ *وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماما قال* ”
ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين / Bir zaman Rabbi İbrahim’i birtakım emirlerle sınamış, İbrahim onların hepsini yerine getirmiş de Rabbi şöyle buyurmuştu: “Ben seni insanlara önder yapacağım.” İbrahim de, “Soyumdan da imamlar (öncü rehberler) yap ya Rabbi!” demişti. Bunun üzerine Rabbi, “Benim ahdim (verdiğim söz) zalimleri kapsamaz” demişti.”⁵⁴⁷ Ayetinin tefsirinde şunları kaydeder:

Bu âyet, fâsık olan kimsenin müslümanların başına imâm olamayacağına delildir. Çünkü âyet, Allah’ın imametle ilgili olan ahdinin zalimleri değil, adil ve zulümden uzak olan kişileri kapsadığını işaret etmektedir. Bu cümleden olarak şahitliği kabul edilmeyen, suçluları yargılaması caiz olmayan, kendisine itaat edilmesi vacip olmayan, sözüne itibar edilmeyen ve namaz kıldırmak için imamlığa elverişli olmayan fâsık olan kişi müslümanların başına nasıl idareci olabilir?”⁵⁴⁸

Zemahşerî açıklamasını şöyle sürdürür: Ebû Hanife’nin (v. 150/767) Emevî halifesi Hişam b. Abdümelik’e (v. 125/743) karşı başkaldıran Zeyd b. Ali’ye (v. 122/740) yardım etmenin vacip olduğuna dair gizli fetvası vardır. Ve yine Abdullah b. Hasanın oğulları İbrahim ve Muhammed’in Abbâsî yönetimine karşı kıyâmları sırasında onlara yardım eden bir kadının oğlu şehit edilmişti. Bu kadın Ebû Hanife’ye ‘sen oğlumu bu isyana teşvik ettin o yüzden öldürüldü’ deyince, Ebû Hanife ‘keşke ben senin oğlunun yerinde olsaydım’ demiştir.⁵⁴⁹

Zemahşerî, Tefsirinde Ebû Hanife’nin Ebû Ca’fer el-Mansûr (v. 158/775) ve benzerleri hakkında takındığı bir tavra da yer verir: “Onlar bir cami yapıp benden de o caminin kerpiçlerini saymamı isteseler onu da yapmam.”

⁵⁴⁶ Zemahşerî, *el-Minhâc*, s. 52; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 304.

⁵⁴⁷ Bakara (2), 124.

⁵⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 142.

⁵⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 142.

Zemahşerî bu çerçevede eserinde İbn Uyeyne'nin şu sözüne de yer verir "Zalim bir insan müslümanların başına imâm olarak tayin edilemez. Çünkü imâm zulmü engellemek için tayin edilir. Aksi bir anlayış kişiyi 'kurttan çobanlık bekleyen tavrı/yaptığı zulümdür' meselinin muhatabı yapar."⁵⁵⁰

Görüldüğü üzere Zemahşeri bu rivayetleri fâsık yöneticilere karşı başkaldırmanın meşru bir eylem olduğunun destekleyici birer delili olarak sunmaktadır.

⁵⁵⁰ Zemahşerî, **a. g. e. I**, s. 142.

SONUÇ

Ebu'l-Kâsım Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî hem kelâm hem de İslamî ilimlerin diğere dallarında önemli birçok ilmî eser telif edip geriye zengin bir miras bırakan bir âlim olarak karşımıza çıkar.

Zemahşerî, felsefe, sanat ve bilimsel faaliyetlerin yanında Kelâm ilminde de ciddi bir ilerleme sağlayan Mâverâünnehir'in Harizm bölgesinde doğup yaşamıştır.

Yetiştığı muhitin Zemahşerî'nin eğitimi üzerine ciddi anlamda etkili olduğu kanaatindeyiz. Zira gerek XIII. yüzyıla kadar İslam dünyasının ilim, sanat, kültür ve maneviyat merkezi olan Maverünnehir bölgesi olsun, gerekse Zemahşerî'nin doğup büyüdüğü, -birçok kültür merkezindeki tek yanlı gelişmenin aksine- çok yönlü fikri faaliyetlerin karargâhı olan Harizm bölgesi olsun, bu alanlar Zemahşerinin eğitimini olumlu yönde etkilemiş ve yaşadığı dönemin önemli âlimleri arasında yer almasını sağlamıştır.

Zemahşerî, Buhârâ'da muhtelif hocalardan fıkıh ve fıkıh usûlu, hadis, tefsir, kelâm, mantık, felsefe ve Arapça dersleri almış, bu yetişme devresinde Harezm ve Horasan bölgelerinde birçok şehre gitmiş ve buralarda birçok ders halkasına katılarak derin ve çok dallı bir bilgi birikimine sahip olmuştur.

Zemahşerî, Mutezile kelâm ekolünün metodolojisine büyük ölçüde bağlı kalmış, ancak görüşlerini kendisine has orijinal tespit ve yorumlarla ortaya koymuştur. Zemahşerî, birçok Mutezilî kelâmcı gibi fıkhıta Hanefî mezhebine mensuptur.

Zemahşerî, Mutezile mektebinin önde gelen âlimlerinin sonuncusu olarak kabul edilir. O eserlerinde itizalî kimliğini açıkça belirtir ve diğer ekolleri eleştirme hususunda bir çekingenlik göstermez. Diğer mekteplerin görüşlerini kritiğe tabi tutarken kendi mezehebinin ilke ve esaslarını göz ardı etmez.

Zemahşerî, Ehl-i Sünnet kelâmcılarını zaman zaman Mücbire, Mürcie, Nevâbit ve Haşviyye gibi tabirlerle anarak onları acımasızca eleştirir. Bu katı ve keskin tutumundan dolayı Selçuklu sultanları ve vezirleri tarafından -ilimde ulaştığı yüksek mertebeye rağmen- itibar görmemiştir. Hatta haklarında methiyeler söylediği emîrlere bile onun yüzüne bakmamışlardır.

Zemahşerî'nin bilgi nazariyesi ve inanç konularındaki tavrı tahlile dayalı tahkikçi bir nitelik taşır. Bu cümleden olarak o bilginin yalnızca haberden öğrenileceği iddiasını tartışır ve kesin bilgiye ulaşmada duyuların, aklın ve tecrübenin vazgeçilmez önemini vurgular. Ona göre, şer'î deliller dörttür. Kitap, Sünnet, akıl ve icmadır. Şu kadar ki Zemahşerî'ye göre icma, itikatta delil olamaz.

Zemahşerî, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının iman esaslarını ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'îyyât şeklinde ayırdıkları gibi değil, Mutezile kelâmcıları gibi inanç esaslarını tevhid, adl, va'd ve va'id, menzile beyne'l-menzileteyn, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker şeklinde beş esas halinde ortaya koyarak işler.

Ona göre Muattıla, Dehriyye ve Müşebbihe fırkaların ihtilafları tevhide; Cebriyye'nin ihtilafı adaleti; Mürcie'nin ihtilafı va'd ve va'id; Hâricîlerin ihtilafı el-menzile beyne'l-menzileteyni; İmamiyye Şia'sının ihtilafı ise emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker'i ilgilendirmekte ve bu fırkaların ihtilafları usûl-i hamse'nin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Zemahşerî tevhid prensibinden hareket ederek, Allah'a mahsus yegâne sıfatın kıdem sıfatı olduğunu beyan etmiş, Allah'ın zatı dışında ezeli sıfatların kabulünün şirke sebep olacağını belirtmiştir. Bu sebeple de Allah'ın ezeli sıfatlarını, 'Allah zatı ile âlîmdir, zatı ile basîr'dir..' şeklinde te'vil etmiştir. Allah'ın fiilî sıfatlarının ise hâdis olduğunu belirtir. Dolayısıyla Kur'ân'ın da (Kur'an'ın kendisinden geldiği kelam sıfatının da) mahlûk olduğunu savunur.

Adâlet konusuyla ilgili olarak Zemahşerî'nin görüşleri şöyle hülâsa edilebilir: 1-Allah insanları iradelerinde hür bırakmıştır, 2-Adil olan Allah'ın âhirette ceza veya sevap verebilmesi için, insanların fiillerini kendi iradeleriyle yapmış olmaları gerekir, 3-Allah şerri yaratmaz, bunu kulu yapar; insan kendi fiilinin yaratıcısıdır, 4-Nasslarda Allah'a nisbet edilen hidâyet, rehberlik etme, açıklama, lutfetme yoluyla hidâyeti kolaylaştırma anlamlarına gelir, 5- Dalâletin Allah'a nisbeti mecâzi olup bu, Allah'ın kulunu lütfundan mahrum bırakması, kendi haline terk etmesi gibi anlamlara gelir.

Va'd ve vaîd prensibi çerçevesinde Zemahşerî, ihbâtın hem imân hem amel açısından geçerliliğini kabul edip büyük günahların amellerin sevabını sileceğini ve de büyük günah sahibinin –tevbesiz ölmesi halinde- cehennemde ebedî kalacağını savunur. Bu çerçevede küçük günahların tevbeye gerek kalmadan affedilmesinin vacip olduğunu dile getirir. Şefâatin ise yalnızca cenneti kazanmış müminlerin derecelerinin artırılması için olacağını ifade eder. Mutezile'nin kâfirlere ve büyük günah sahibi kimselere şefâat edilmeyeceği yönündeki görüşünü benimser.

el-Menzile beyne'l-menzileteyn konusunda Zemahşerî, imânın, tasdik, ikrar ve amelden oluştuğunu iddia ederek amelde eksiği olanın, yani büyük günah işleyenin fâsık adını alacağını ve tevbe etmeden öldüğü takdirde azabı kâfirden daha hafif olsa bile onun gibi ebedî cehennemde kalacağını iddia eder.

Emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l- münker ilkesi meselesinde ise Zemahşerî, bu ilkenin ifa edilmesinin farz-ı kifâye olduğunu belirtir. Bu görevi ancak ma'ruf ve münker ile bu husustaki emir ve nehyin usulü hakkında bilgi sahibi olanların yerine getirebileceğini, aksi halde iyiliğin kötülük veya kötülüğün iyilik zannedilmesi gibi hatalara düşülebileceğini söyler.

Ona göre bu ilkenin uygulanması keyfî, gelişigüzel değil, bazı şart ve esaslara bağlıdır. Bu esas uygulanırken yumuşak üsluptan ayrılmamalı, ama lüzumu halinde kuvvet kullanmaya dayalı bir yöneme de başvurulabilir. Bu cümleden olarak imam (yönetici), bu ilkeye dayanılarak gerektiğinde kendisine karşı kuvvet kullanılıp azledilebilir.

Zemahşerî itikadi konularında Mutezilî bir yol benimsemiştir. Bununla beraber o şu noktalarda farklı yaklaşımlar sergileyebilmiştir: 1-Zemahşerî, cennet ve cehennem halen yaratılmış ve mevcut olduğuna işaret eder ve dolayısıyla cennet ve cehennem şu anda var ve yaratılmış oldukları hususunda Mutezilî ekolün bu konuda ileri sürdükleri görüşleri değil, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının düşüncesini benimsemektedir. 2- Yine Zemahşerî, mensubu olduğu Mutezile ekolünün çoğunluğuna muhalefet ederek kabir azabı ve nimetinin var olduğunu açık ifadelerle dile getirmektedir. 3- Mutezile'nin aksine Zemahşerî bazen Allah'a nisbet edilen 'uluvv' ve 'favkaniyet' gibi ifadeleri te'vîl etmeden Allah'a nisbet ederek konuyla ilgili Selef ulemanın düşüncesini benimsediği de görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Yahya b. El-Murtadâ, **Tabakâtu'l-Mutezile**, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrût, 1961.
- Ahmed ed-Dâvûdî, **Tabakâtu'l-Müfessirîn** (thk. Ali Muhammed Ömer), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kâhire 1994.
- AKYÜZ, Hüseyin, **Türk Eğitimcileri**, M. E. B. Yayınları 3434, İstanbul 2001.
- ALİ EL-KÂRÎ, **Şerhu Fıkhi'l-Ekber li Ebi Hanîfe**, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 2009.
- AMİDÎ, Ebu'l-Hüseyin Ali b. Muhammed b. Salim, **Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- , **Gâyetu'l-Murâm fî İlmi'l-Keâm**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2004.
- ALTIN, Mehmet, **Mutezile görüşüne temel teşkil eden âyetlerin tahlili (keşşâf ve medârik örneği)**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Van 2008.
- AVNÎ, İlhan, "Aslah", **DİA**, TDVY, İstanbul 1991, III.
- AYDIN, Ömer, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İ. Ü. İ. F. D.)**, İstanbul 1999, sayı: 1, s. 134.
- BÂBİRTÎ, Muhammed b. Muhammed, **Şerhu'l-Akâdeti't-Tahaviyye**, Daru'l-Beyrûtî, Beyrût 2009.
- BÂCÛRÎ, İbrahi b. Muhammed, **Şerhû Cevhereti'Tevhîd**, Mektebetu'l-İrşâd, İstanbul 2007.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Muhammed, **el-Farku Beyn'l-Firak**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1994.

----- , **Usûlu'd-Dîn**, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2002.

BARLAK, Muzaffer, **Kur'an-ı Kerim'e Göre Hüsün-Kubuh Problemi**, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun 2010.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, **Muvazzah İlm-i Kelâm**, Ravza Yayınları, 2013 İstanbul.

BULAÇ, Ali, **İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy-Akıl ilişkisi**, Çıra Yayınları, İstanbul 2006.

CERRAHOĞLU, İsmail, “*Zemahşerî ve Tefsiri*”, **A. Ü. İ. F. D.** (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi), Ankara 1984, c, 26, sayı: 1, s.63-65.

CÜRCÂNÎ, es-Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1998.

CÜVEYNÎ, İmamü'l -Hameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh, **el-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd**, Mektebetü'l-Hancî, Kâhire 1950.

----- , **Lumeu'l-Edille fî Kavâidi Akâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa**, âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1987.

ÇAĞMAR, M. Edip, “*ez-Zemahşerî ve “el-Makâmât” Adlı Eseri*” **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (D. Ü. İ. F. D.)**, Diyarbakır 2002, c. IV, Sayı: I, s.78.

ÇELEBÎ, İlyas, “*Hüsün ve Kubuh*”, **DİA**, TDVY, İstanbul 1999, İXX

ÇETİN, Maksut, “*Mutezile'nin Adalet Anlayışı ve Sosyo-politik Nedenleri*”, **EKEV Akademi Dergisi**, 2013 Erzurum Sayı: I, s. 66

ÇETİNER, Bedrettin, **Zemahşerî, Ş İ Ansiklopedi**, Şamil Yayınları, İstanbul 2000.

EBÛ MANSÛR, el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhid** (Thk. Bekir Tpaloglu, Muhammed Aruçi), Dâru Sâdir, Beyrût 2010

EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, **Tarihu'l-Mezahibi'l-İslamiyye fî's-Siyaseti ve'l-Akaidi ve Tarihi'l-Mezahibi'l-Fıkhiyye**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire trsz.

EBU'L-KÂSİM, er-Râgıb el-İsfehânî, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an**, Daru'l-Ma'rife, Beyrût 2007.

EBU'L-FADL, İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arap**, Dâru'l-Fikr, Kâhire trsz.

EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâ'îl, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn** (thk. Muhammed Muhyeddîn Abdulhamid), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 1995.

-----, **el-İbâne ân üsûli'd-Diyâne** (ter. Ramazan Biçer), Gelenek, İstanbul 2010.

FEYYŪMÎ, Muhammed İbrahim, **Tarihu'l-Firaki'l-İslamiyye**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 2006.

GAZZALÎ, Ebû Hamid Muhammed, **el- İktisâd fi'l-İ'tikâd** (thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Şuayb el-Arnâvût), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2004.

-----, **Kavâidü'l-Akâid**, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût 1985.

GÖLCÜK, Şerafettin, **Kelâm Tarihi**, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2012.

ĞÂMEDÎ, Salih b. Garm, **el-Mesâilü'l-İ'tizâlî fi Tefsiri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî fi Dav'i mâ Verede fi Kitâbi'l-İntisâf li-bni'l-Müneyyir**, Daru'l-Endülüs, Riyad 1997.

HAMEVÎ, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh, **Mu'cemu'l-Udebâ**, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1991.

Hamza, Muhammed, **Neş'etü'l-Firaki'l-İslamiyye**, Dâru Kuteybe, Beyrût 2003

HARİZMÎ, Ebu Bekr Cemâlüddîn Muhammed b. Abbâs, **Resâilu'l-Harizmî**, Matbatu Abdi'r-Rahman Rüşdü Bey, Kâhire, 1894.

HAYYÂT, Ebu'l-Hüsyn Abdurrahim, **el-İntisâr ve'r-Reddu ala Râvendiyi'l-Mülhid**, Ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Beyrût 1993.

IŞIK, Dr. Kemal, **Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, Ankara Üniversitesi Basım Evi, Ankara 1967.

İBN HACER, el-Heytemî, **e'z-Zevâcir ân iktirâfi'l-Kebâir**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1988.

İBN HALDUN, Abdurrahman Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, **Mukaddimetu İbn Haldun**, Dâru'l-Fecr li't-Turâs, Kâhire 2004.

İBN HALLİKÂN, Ebu'l-Abbâs şemsüddîn, **Vefiyyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman** (thk. İhsan Abbas), Dâru Sâdir, Beyrût 1968.

İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali b. Ahmd, **el-Fasl fi'l-Mileli ve'l-Ehavai ve'n-Nihal**, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, Kâhire 2003.

İBN ZEKERİYA, Yahya b. İshâk, **Şerhu Cümeli Usûli'd-Din li Ebî Seleme es-Semerkandî**, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa Bölümü, Nu: 1648/II.

KAFESOĞLU, İbrahim, **Türk Milli Kültürü**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1983.

- ÎCÎ, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed, **el- Mevâkif fî İlmi'l-Kelâm**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût trsz.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelâm**, Ankara Okulu Yayınları, İstanbul 2013.
- J. J. G. JANES, **Kur'an'a Bilimsel Filolojik pratik Yaklaşımlar** (trc. H. Rahman Acar), Fecr Yayınları, Ankara 1993.
- KADÎ ABDÜLCEBBÂR, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse** (thk. Abdulkerim Osman), Mektebetu vehbe, Kâhire 1996.
- , **Mutezile'de Din Üsûlü** (çev. Murat Memiş), İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- KÂDÎ, Ali b. Ali b. Muhammed, İbn ebi'l-İzz ed-Dımeşkî, **Şerhü'l-Akâdeti't-Tahâviyye**, Müessesetu'r-Risâleti Naşirûn, Beyrût 2005.
- KARAMAN, Fikret, **Dini Kavramlar Sözlüğü**, DİB Yayınları, Ankara 2010.
- KAŞGARLI, Mahmut, **Divan-ı Lüğati't-Türk** (Çev. Besim Atalay), TDK Yayınları, Ankara 1233.
- KÂTİB ÇELEBÎ, **Kşfü'z-Zunûn ân Esâme'l-Kütübi ve'l-Funûn**, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût trsz.
- KAYA, Murat, **Zemahşeri'de Tasavvufî Kavramlar (Makâmât örneği)**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Van 2006
- KAZANÇ, Fethi Kerim, “*Klasik Kalami Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler*”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (O. M. Ü. İ. F. D.)**, Sayı: 24-25, s. 199.
- KEMALÜDDİN, Muhammed b. Muhammed, **el-Müsâmere Şerhu'l-Müsâyere**, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrût 2004.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza, **Mu'cemu'l-Muellifîn**, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût 1993
- KEŞŞÎ, Ahmed b. Musa b. isa b. Me'mün, **Mecmû'n-Nevâzil**. Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 547, vr. 25b.
- KILIÇ, Hulûsi, **Esâsü'l-Belâga, DİA**, TDVY, İstanbul 1995.
- KILVUZ, Saim, **İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş**, Ensar Yayınları, İstanbul 2014.
- KIRBAŞOĞLU, Hayri, **Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'nin Rolü**, Kitâbiyât, Ankara 2000.
- LEKÂNÎ, Abdusselam b. İbrahim, **İthâfü'l-Mürîd Şerhü Cevhereti'Tevhîd**, Dersaadet Basım, İstanbul 1411.

- MADEN, Şükrü, “*Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta’lîka Literatürü*”, **Karabük Üniversitesi Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları dergisi**(T. A. S. A. D.), Karabük 2014, Sayı: 24-25, s. 199.
- MAKDİSÎ, Şemseddin, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, **Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm**, Dâru Sâdır, Beyrût 1906.
- MAKRÎZÎ, Eû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî, **el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr fî Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1418.
- Muhammed, Immâra, **el-Mutezile ve Müşkiletü'l-Hürri'l-İnsaniyye**, Dâru'ş-Şurûk, Beyrût 1988.
- Mustafa, Said el-Hınn - Muhyeddin Dîb Musto, **el-Akîdetü'l-İslâmiyye Erkânuhâ Hakâikuhâ Müfsidâtuhâ**, Dâru İbn Kesîr, Beyrût 2011.
- NESEFÎ, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, **Bahru'l-Kelâm** (çev. Ramazan Biçer), Gelenek Yayınları, İstanbul 2010.
- , **Tabsiretu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn** (thk. Hüsyin Atay), DİB Yayınları, Ankara 1993.
- NURSÎ, B. Said, **Mektubât**, (Yirmi dokuzuncu mektup), Zehra Yayıncılık, İstanbul 2000.
- , **Sözler**, (Yirmi dokuzuncu söz), Zehra Yayıncılık, İstanbul 2000.
- ÖZARSLAN, Selim, **Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri**, DİB Yayınları, Ankara 2010.
- ÖZEN, Şükrü, **İslâm Araştırmaları Dergisi** (İSAD), İstanbul 2003, Sayı: 9, S. 49-85.
- ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi, “*Maveraunnehir*” **DİA**, TDVY, Ankara 2003, XXVIII.
- ÖZTÜRK, Yener, **Kur'an Perspektifinden Kozalite Problemi**, İlâhiyât, Ankara 2004.
- PEZDEVÎ, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed, **Usulü'd-Dîn** (thk. Hans Peter Linss), el-Metebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kâhire 1963.
- RÂZÎ, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, **Mefâtihu'l-Gayb**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2004
- , **Esâsü't-Takdîs Fî İlmi'l-Kelâm**, Matbatu Mustafa el-Halebî ve Ebnâihi, Kâhire 1935.
- , **İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, el-Kitâbu'l-Arabî, Beyrût 2006.

- SÂBÛNÎ, Nureddin Ahmed b. Muhammed, **el-Bidâye fî Üsûli'd-Dîn**, DİB Yayınları, Ankara 2000.
- ŞÂFÎÎ, Hasen Mahmûd, **Kelâm'a Giriş**, Değişim Yayınları, İstanbul 2009.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdi'l-Kerîm, **el-Milel ve'n-Nihal**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2008.
- Târik Abdulhamit/Muhammed el-Abduh, **el-Mutezile beyne'l-Kadîmi ve'l-Hadîs**, Dâru'l-Erkam, Birmingham 1987.
- TEFTÂZÂNÎ, Sadüddîn Mesud b. Ömer, **Şerhü'l-Akâid** (ter. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.
- , **Şerhü'l-Makâsid**, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût 2001.
- TUNÇ, Cihad, **Zemahşerî ve Kelâmının Ana Meseleleri**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doçentlik Tezi, Ankara 1976.
- TORAK, Süleyman, **Ölümden Sonraki Hayat**, Tekin yayınları, Konya 2005.
- VON WILFRED MADELUNG, "*Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanifiliğin Yayılması*" (Çev. Sönmez Kutlu), **Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, Ankara 2004, sayı: 1, s. 246-247.
- W. MONTGOMERY, Watt, **İslâm Felsefesi ve Kelâmı** (çev. Süleyman Ateş), Pınar Yayınları, İstanbul 2004.
- İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, (Çev. Ethem Ruhi Fırlalı), Şa-to İlahiyât, İstanbul 2001.
- YEŞİLYURT, Temel, **Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve İslâm Düşüncesindeki Yeri** (Bir Kelâmcı Olarak Nesefî), Kubbealtı yay., Malatya 2000.
- YÜKSEL, Emrullah, **Sistemik Kelâm**, İz Yayıncılık İstanbul 2011.
- ZEMAŞERÎ, Mahmud b. Ömer, **el- Minhâc fî Usûli'd-Dîn**(thk. Sabine Schmidtke) e'd-Dâru'l-Arabiyye li'l-ulûm, Beyrût 2007.
- , **el-Keşşâf**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 2012.
- , **Ruûsu'l-Mesâil** (thk. Abdullah Nezir Ahmed), el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrût 1987.