

T.C.  
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEFSİR BİLİM DALI

Şİİ MÜFESSİR İBN ŞEHRÂŞÛB'UN *MÜTEŞÂBİHÜ'L-  
KUR'ÂN* ADLI ESERİNİN USÛLÜ' d-DÎN AÇISINDAN  
DEĞERLENDİRİLMESİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammed DOĞAN

Danışman

Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ

İSTANBUL

2019



T.C.  
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEFSİR BİLİM DALI

Şİİ MÜFESSİR İBN ŞEHRÂŞÛB'UN *MÜTEŞÂBİHÜ'L-  
KUR'ÂN* ADLI ESERİNİN USÛLÜ'D-DÎN AÇISINDAN  
DEĞERLENDİRİLMESİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammed DOĞAN

Danışman

Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ

İSTANBUL

2019

## TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı'nda 020116YL24 numaralı Muhammed DOĞAN'ın hazırladığı “Şii Müfessir İbn Şehrâşûb'un Mütешâbihü'l-Kur'ân Adlı Eserinin Usûlü'd-Dîn Açısından Değerlendirilmesi” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 02/08/2019 günü (14:30–16:00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.



Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ

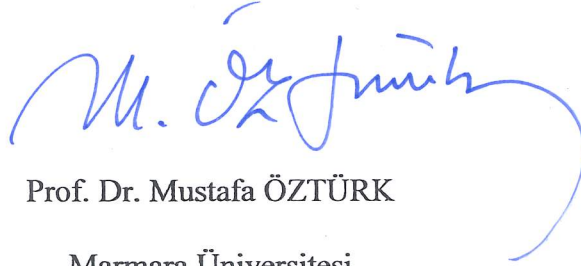
Marmara Üniversitesi



Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Bşk.)



Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

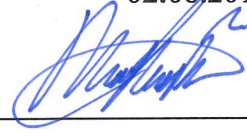
Marmara Üniversitesi

## BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Muhammed DOĞAN

02.08.2019



## ÖZ

Kur'an'da anlamı konusunda net bir tayinde bulunulamayan söz ve anlatımlar için kullanılan müteşâbihât kavramı, erken dönemde tefsir ve kelâm disiplinlerinin tartışılacağı en önemli başlıklarından birisidir. Müteşâbih lafız veya ifadelerin dil ve yorum düzeyinde tanıdığı farklı anlaşılma imkânı, müteşâbihlerin tarihî süreçte tefsir sahasının en çok yorumlanan âyet grubunu kılmıştır. Obje olarak sözcük ve ifadenin temel kodlarında bulunan yapısal örtüklük farklı anlaşılmalara kapı araladığı gibi özne konumundaki müfessirin ait olduğu mezhebî aidiyet de bu alandaki farklı temâyüllerin arka planındaki başlıca saiklerden biri olarak durmaktadır. Bu tezde dinî düşünce geleneğinde iki önemli damardan birisi olarak İsnâaşeriyye Şiâsının önemli bir müfessir sîması İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî'nin (ö. 588/1192) *Müteşâbihu'l-Kur'an ve'l-Muhtefû Fîh* adlı eseri, muhtevâ yönünden incelenmiştir. Tez, Şiâ'nın itikâdî ve düşünce evreninden bir müfessir olan İbn Şehrâşûb'un âyetlere ilişkin yaklaşımında sahip olduğu Şiî kimliğinin, müteşâbih âyetlerin te'vilinde etkisi ve bu etkinin boyutunu ortaya koymayı amaçlamıştır. İbn Şehrâşûb özelinde yapılan bu çalışmanın nihai bir amacı da müteaddit Kur'an pasajlarını, imâmetle ilişkilendiren Şiâ'nın müteşâbihât algısını ortaya koymak ve genelde Şiâ'nın Mu'tezile ile özelde de İbn Şehrâşûb'un Zemahşerî gibi mezhebin kendi dönemindeki aktif isimleriyle karşılaşmasının tefsirin önemli alt disiplinlerinden müteşâbihata yaklaşımda etki ve oranını, temel ilgi alanı Kur'ân ve tefsir olan bir âlim özelinde tespit etmeye çalışmaktır. Bu çalışma nihaî olarak mezhebî paradigmanın Kur'ân'ın yorumlanması içerisinde müfessir üzerindeki etkisinin sonuçları hakkında bir örneklem mesabesindedir. Buna ek olarak te'vil ameliyesinin temel enstrümanları akıl, dil, yorum gibi farklı unsurlar çerçevesinde verilen bu çabanın, kelâmî bir etkilenim yaşamış Şiî bir müfessirin, rivâyet ile te'vili başarılı bir biçimde mezcetmesi ile otantik bir hal almıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Müteşâbih, Te'vil, İbn Şehrâşûb, Şiâ, Tefsir, Kur'an.

## ABSTRACT

The concept of *mutashābih*, which is used for the words and expressions which cannot be determined in the Qur'an about implications, is one of the most important topics discussed in the disciplines of Tafseer and Kalām in the early period. It can be said that the opportunity to be understood differently by the language and interpretation level of the *mutashābih* words or expressions, makes it the most interpreted verse group of the commentator in the historical process. As the object, the structural implicitness found in the basic codes of the word and expression opens the door to different understandings, and the sectarian belonging to which the subject subject belongs belongs as one of the main motives behind the different themes in this field. In this thesis, one of the two important veins in the tradition of religious thought Twelver or Imamiyyah Ibn Shahrāshūb (d. 588/1192), an important commentator of the Shia, was examined from the direction of *Mutashābih al-Qur'an wa'l- Mukhtalifuh Fih*. The thesis aims to reveal the effect of the Shii identity of Ibn Shahrāshūb, who is a commentator from the creed and thought universe of Shi'a in the approach of verses and the extent of this effect. A final aim of this study, which was conducted in the context of Ibn Shahrāshūb, was to reveal the perception of Shi'ah, who associates the passages of the Qur'an with the imamate, and to confront the active names of the sect's important names such as Mutazilite in general and Ibn Shahrāshūb's Zemakhheri. The aim of this study is to determine the effect and proportion of the sub-disciplines from the sub-disciplines to a scholar whose main area of interest is the Qur'an and exegesis. In the context of the close contact of the mufessir with the Mu'tezile, the divine adjectives, the consent of the Mu'tazilah thought on a number of polemic issues such as Ru'yetullah, discussions discussions of khalq al-Qur'an; In some particular subjects such as intercession, re'jât, Mutazilite was found to be differentiated. The basic instruments of the ta'vil process have become authentic with this scientific effort given within the framework of different elements such as reason, language, interpretation, and successful completion of the narration by a Shiite examiner who has experienced a theological influence.

**Key Words:** Mutashābih, Issue, Ibn Shahrāshūb, Shia, Tafseer, Qur'an.

## ÖNSÖZ

En basit tanımıyla İlâhî kaynaklı bir metnin insanlarca yorumlanması çabası olan tefsir faaliyeti, vahyin insanla buluştuğu an itibariyle işlevselliğini kazanmış bir disiplindir. İlk filolojik tabanlı çalışmalardan ibaret olan tefsir edebiyatı, Müslümanların ilk jenerasyonunun yaşadığı dinî-politik ve sosyolojik gelişme ve çatışmalarla birlikte kaçınılmaz olarak ortaya çıkan dinî ve politik farklı eğilimlerden payesini almıştır. Temelde dil ve uzantıları olan sözcük, tümce gibi unsurlar bizler için nesnel anlamı ortaya koymayı kısmen vadediyorsa da kimi zaman antropomorfistik ve duygulanımlı bir tanrı tasavvurunu salık veren, kimi zaman da farklı metafiziksel süreçlerin/proses lafız formatındaki -kısmen- karşılığı müteşâbihat olarak tanımlanan kelime ve tamlamaların birden fazla manayı çağrıştıracak ikililiğinin olması, nüzul döneminden uzaklaşıldıkça genelde Kur'an'ın bütünü özelde de farklı anlaşılmalara elverişliliği yüksek müteşâbihat sahasındaki sözcük ve ifadelerin varlığı, zeminlerini Kur'an'la referanسه ve revize etme çabasındaki dinî eğilimlerin özel ilgisini çekerek nesnel anlamın suistimaline götürmüştür. Müteşâbihatın temel kodlarında bulunan kapalılık, bu eğilimler için önemli bir faaliyet alanı açmış ve bu çerçevede ortaya çıkan farklılaşmalar, genel itibariyle tefsir ve kelâm polemikleri kapsamında değerlendirilme imkânı bulurken; İslam düşünce geleneğindeki iki önemli çizgiden birisini temsil eden Şiâ'nın itikâdî sahasına ait birtakım esasların da müteşâbihatın te'vili noktasında tedavüle girmesi, müteşâbihat merkezli tartışmaları farklı bir kulvara çekmiştir. Bununla birlikte erken dönemden itibaren başta Mu'tezilî âlim ve mütefekkirlerin Kur'an'da varlığı müsellemler müteşâbih âyetlerin te'vilinde ortaya koyduğu çabaları taktire değerdir.

Tezin sistematize edilmesinde kavramsal ve konusal bütünlüğün sağlıklı olması adına üç bölüme ayrılmıştır. İlk bölümde müfessirin biyografisi; doğumu, hayatı, ilim yolculukları gibi çeşitli zaviyelerden incelenmiş ve bunun akabinde müfessirin te'lifatlarına dair bilgilerin yer aldığı ikinci bir başlık oluşturulmuştur. Bu başlık altında İbn Şehrâşûb'un tefsir, Kur'an ilimleri, Şiâ ve Ehl-i beyt'e dair eserleri ile nahiv gibi Arap dili grameri ile diğer birtakım alanlarda kaleme aldığı eserlerine dair etraflı bilgilerin verilmesine çalışılmıştır. İkinci bölümde ise teze konu olan eserin ait olduğu tefsir



edebiyatının bir alt şubesi müteşâbihat'ül-Kur'an şümûlünde olmasından hareketle tezin temel kavramsal çerçevesi çizilerek burada muhkem ve müteşâbih kavramları ele alınacaktır. Öncelikle sözlük ve terim anlam bakımından yaklaşılacak kavramlara daha sonra eseri incelenen müfessir başta olmak üzere ait olduğu Şîi gelenekten önemli bazı müfessir simalarının söz konusu kavramlara dair mütalaaları da ayrı bir başlık altında ele alınmak sûretiyle müteşâbihata dair geniş bir panoramik fotoğraf verilmesi amaçlanmıştır. Üçüncü bölümde, tezin ana bölümü olan eserin muhtevası ele alınmıştır. Eserin muhtevası kısmında eserin genel konusal sistematigi dikkate alınarak muhtevaya dair bilgilerin verilmesinde eserin genel konu sistematigine büyük oranda bağlı kalınmıştır. Bununla beraber eserin tez içerisinde sistematize edilmesinde birtakım müdahaleler de yapılmıştır. Bu bölümde sırayla tevhid, adl, nübüvvet, imâmet ile meâd bağlamında değerlendirilebilecek birtakım konuların yer aldığı ahiret ve ahvali ile diğer müstakil konular, başlıkları ele alındı. Müfessirin fıkıhla ilgili görüşlerinin yer aldığı birtakım konuların teknik anlamda müteşâbihat konusundan ziyade eserin isminde de (muhtefû fih) temerküz ettiği üzere fikhî ihtilaflar düzeyindeki bilgileri barındırmasından mütevellid tezde yer verilmedi. Tezin nihayetinde, çalışmanın ulaştığı bulguları toplayan bir sonuç ile çalışma içerisinde eserin yazma nüshalarının işaret edildiği sayfalarının suretlerinin yer aldığı bir ek'e yer verilmiştir. Bu bakımdan müteşâbihata dair ortanca dönem Şîa tefsir sahasına ait bir eser, mutlak bir müteşâbihat kategorisi bağlamında ele alınsaydı belki de eserin ait olduğu dinî, itikadî, fikhî geleneğin gözardı edilmesinden dolayı eser, sağlıklı bir biçimde anlaşılacaktı. Bu öngörülebilir hataya düşmemek adına eser geniş bir kaynak yelpazesi çerçevesinde incelenmeye çalışılmıştır.

Tefsir sahasındaki üretkenliği ve mütevazı kişiliği ile kendisini her daim örnek aldığım, çalışmanın bu hale gelmesinde çok önemli katkıları olan Prof. Dr. Muhsin Demirci'ye, karşılaştığım birtakım zorlukları aşmam noktasında yardımlarını esirgemeyen İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi rektör yardımcısı Prof. Dr. İlyas Çelebi'ye, aynı üniversiteden değerli hocam Prof. Dr. Mustafa Altundağ'a ve yoğun programlarına rağmen tezimi okuma lütfunda bulunan Prof. Dr. Mustafa Öztürk ile İstanbul 29 Mayıs Üniversitesinin değerli akademik ekibi ve yöneticilerine, burada adımı anamayacağım diğer hocalarıma da teşekkürlerimi sunuyorum. Tezle ilgili birtakım verileri edinmek

amacıyla 2018-2019 döneminde İran'a yaptığım seyahat süresince yardımını esirgemeyen Ahmed Emin dostum ile samimi misafirperverliklerinden ötürü kıymetli ailesine teşekkür etmeden geçemeyeceğim. Ve ilaveten üzerinde çalıştığım *Müteşâbihu'l-Kur'an ve'l-Muhtefû Fih* eserin birtakım yazma nüshalarını bana ulaştıran Necef merkezli Kâşifü'l-Gıtâ Kütüphanesininin [The General Kashif Al-Getaa Foundation] ilgili yöneticilerine şükranlarımı sunuyorum.

Son olarak bu mütevâzı çalışmanın, sevgili anneme ve Kur'ân kıraatini ve Arap dilini ilk kendisinden öğrendiğim, ilme yaptığı lāyenkaṭi' teşvikleri ile bugünlere gelmemde emeği olan muhterem babama bir teşekkür vesilesi olmasını Rabbimden niyaz ederim.

Tevfîk sâde, Allah'tandır.

Üsküdar, 02.08.2019  
Muhammed DOĞAN

## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER .....	ix
KISALTMALAR .....	xii
GİRİŞ.....	1
I. Konunun Mahiyeti ve Önemi .....	1
II. Takip Edilen Yöntem .....	4
III. Kaynak Değerlendirmesi.....	6
<b>BİRİNCİ BÖLÜM: İBN ŞEHRÂŞÛB'UN HAYATI VE ESERLERİ; MUHKEM VE MÜTEŞÂBİH'E YAKLAŞIMI.....</b>	<b>11</b>
<b>1. HAYATI.....</b>	<b>11</b>
1.1. Doğumu ve Yetiştirilmesi .....	11
1.2. İlim Tahsili ve Seyahatleri .....	13
<b>2. ESERLERİ.....</b>	<b>16</b>
2.1. Tefsir ve Kur'ân İlimlerine Dair Eserleri.....	16
2.2. Şiâ ve Ehl-i Beyt'e Dair Eserleri.....	21
2.3. Arap Dil ve Gramerine Ait Eserleri .....	28
2.4. Diğer Eserleri .....	28
<b>3. MUHKEM VE MÜTEŞÂBİHE YAKLAŞIMI.....</b>	<b>33</b>
<b>3.1. Muhkemi Tanımı.....</b>	<b>33</b>
3.1.1. Sözlük ve Terim Anlamı.....	33
3.1.2. İbn Şehrâşûb'un Muhkem Konusuna Yaklaşımı .....	35
<b>3.2. Müteşâbihi Tanımı .....</b>	<b>41</b>
3.2.1. Sözlük ve Terim Anlamı .....	41
3.2.2. İbn Şehrâşûb'un Müteşâbih Konusuna Yaklaşımı.....	42
<b>İKİNCİ BÖLÜM: MÜTEŞÂBİH'U-L KUR'ÂN VE'L-MUHTELEFÛ FÎH'İN MUHTEVA ANALİZİ .....</b>	<b>52</b>
<b>1.1. TEVHİD .....</b>	<b>52</b>

1.1.1.	Yaratılış.....	52
1.1.2.	Varlık .....	55
1.1.2.1.	Melekler.....	55
1.1.2.2.	Cin ve Şeytan.....	59
1.1.2.3.	Varlıkların Allah'ı Tesbihi .....	61
1.1.3.	Allah'ın Varlığı ve Kudreti.....	62
1.1.4.	Allah'ın İlmi ve İşitmesi .....	65
1.1.5.	Allah'ın Cisim Olmaktan ve Mekânda Bulunmaktan Münezzehe Oluşu ..	70
1.1.6.	Levh-i Mahfûz, Ümmü'l-Kitab, Kürsî ve Ruh .....	78
1.1.7.	Halku'l-Kur'ân.....	80
1.1.8.	Rü'yetullah.....	87
1.1.9.	İman ve İslam.....	95
1.1.10.	Rüya, Sihir ve Nazar .....	97
<b>1.2.</b>	<b>ADL .....</b>	<b>99</b>
1.2.1.	Cebriyyeye Reddiye.....	99
1.2.2.	İstîâat ve Teklif.....	105
1.2.3.	Hidâyet ve Dalâletin Allah'a Nisbeti Problemi .....	108
1.2.4.	İrade ve Meşiet.....	113
1.2.5.	Kazâ ve Kader.....	118
1.2.6.	Rızık.....	126
<b>1.3.</b>	<b>NÜBÜVVET .....</b>	<b>128</b>
1.3.1.	Peygamberlerin Meleklerle Üstünlüğü .....	129
1.3.2.	Peygamber ve İmamların İsmeti .....	132
1.3.3.	Peygamber Kıssaları .....	135
<b>1.4.</b>	<b>İMAMET .....</b>	<b>155</b>
1.4.1.	Peygamber ve İmamın Zorunluluğu .....	156
1.4.2.	Hz. Ali Hakkında Nâzil Olan Âyetler.....	161
1.4.3.	Tafdil: Hz. Ali'nin Fazilet ve Meziyetleri .....	167
1.4.4.	On İki İmâmın İmâmeti ve Meşrûiyetlerinin Temeli.....	174
1.4.5.	Hz. Peygamber'in Nesebi ve Ebû Tâlib'in İmanı Meselesi.....	179
<b>1.5.</b>	<b>MEÂD.....</b>	<b>183</b>
1.5.1.	Ecel ve Ölüm .....	183
1.5.2.	Rec'ât.....	185

1.5.3. Kabir Azabı.....	187
1.5.4. Şefaât .....	189
1.5.5. Ahiret Ahvâli .....	192
<b>SONUÇ.....</b>	<b>196</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA .....</b>	<b>201</b>
<b>EKLER....</b>	<b>221</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>225</b>



## KISALTMALAR

Bkz./bkz.	bakınız
Krş.	karşılaştırınız
ed.	editör
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
MÜİF	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları
nşr.	neşreden
thk.	tahkik eden
md.	madde
vd.	ve devamı
y.y.	basım yeri yok
t.y.	basım tarihi yok
ö. (h.)	ölüm (hicrî)
çev.	çeviren
haz.	hazırlayan
a. mlf.	aynı müellif
a.e.	aynı eser

# GİRİŞ

## I. Konunun Mahiyeti ve Önemi

Bu araştırma, orta dönem Şîf tefsir geleneğinden bir müfessirin, tefsir disiplininin müteşâbihatu'l-Kur'an konusunda yazmış olduğu bir eser etrafında yapılan bir çalışmadır. Tefsirde müteşâbihat konusu, tefsir ilminin tedvin çağında ortaya çıkan filolojik yapıları mecâzu'l-Kur'an, meâni'l-Kur'an, müşkili'l-Kur'an gibi Kur'an'a dilbilimsel yaklaşımların bir parçası olarak erken dönemden tefsir gündemine girmiş temel başlıklardan birisidir. Erken dönemde islamî ilimlerin teşekkül ettiği ve konusal sistemleşmelerini tamamladığı dönemden başlayarak tefsir ilminin gelişimi ve tarihi süreçte oluşan literatürü, dikkatli bir şekilde incelendiği takdirde, tedvin döneminden sonra oluşan filolojik tabanlı çalışmaların erken döneme nisbeten nicelik bakımından azaldığı; buna karşın muhtevâ merkezli müteşâbihat konusunun tefsir ve kelâm gibi disiplinlerde sıcaklığını koruduğu görülür. Müteşâbihat olgusunun erken dönemde yaşanan tartışma dolu bazı süreçlerin cereyanı ile önemli ölçüde oluşumunu bu teorik tartışmaların zemininden alan kelâm gibi disiplinlerce de incelenmesi, müteşâbihat meselesinin dili aşkın bir boyutsallığının göstergelerindedir. Allah'ın sıfat ve fiilleri gibi bazı çekirdek meselelere rasyonel bir düşünce geleneğinin temsilcileri olan Mu'tezile tarafından akılcı [daha doğru bir tabirle tenzihî] bir zaviyeden yaklaşılması ve mu'tezili âlimlerin bu düşünce biçimlerinden pek de hoşlanmayan ve daha sonra Ehl-i sünnet şeklinde adını alacak çevrenin ilahî sıfatlar ve Allah'ın fiilleri gibi meselelere farklı yaklaşımı, müteşâbihat temalı başlıkların sübjektif bir alana dönüşmesinin ilk zeminleri olarak görülebilir. Daha sonraları ise artık bir olgu olarak nitelendirilebilecek müteşâbihat meselesi, tarihi süreçte bir turnusol gibi mezheplerin birbirinden farklılaşmasında veyahut da kategorilendirilmesinde önemli tefrik edici hususlardan birisi olmuştur.

Müteşâbihatı te'vil etmede bir sakınca görmeyen Mu'tezile'den etkilenen Şîf kökenli bazı müfessirlerin mezhebin naslara yaklaşımında hâkim akılcı bakışın tesiri altında kalarak naslara artık Şîf-mu'tezili gibi düalist bir kimlikle yaklaşması genelde dini

naslar özelde de müteşâbih gibi âyeterde yeni açılımları beraberinde getirmiştir.<sup>1</sup> Esasında bir mezc gibi bu görünen hususun, Şîî âlimin yaşadığı muhit, ulaştığı ilmî müktesebat, Mu'tezile ile ilişkisini ve bu ilişkisinin sınır ve boyutları açısından önemli bir etken olarak durmaktadır.

İlkin güçlü bir biçimde ortaya çıkan ancak daha sonraları hem kendilerinin hem de 'hasımlarının' kamusal alandaki etkinliklerinden hoşlanmayan taraflar, devlet eliyle birbirine baskı uygulanımı da esasında ilmî, entelektüel bir tartışmanın bambaşka bir boyuta geçmesinin önemli tipik örneklerinden birisidir. Mu'tezilîler muhaliflerini darağacına götürecektir kadar güçlü bazı dönemleri [Me'mun gibi] görmüşlerse de tarih onların aleyhinde karar vermiş ve muhaliflerinin aksine kaybolup gitmişlerdir. Tarihi süreç zarfında gözle görülür temsilcileri olmasa da esasen mu'tezilî müfessirlerin tefsir sahasındaki etkinlikleri ve âyetlere yaklaşım biçimleri, gelenek içerisinde kimi damarlardan etkinliğini kısmen devam ettirmiştir ki bunun en önemli örneklerinden birisi Şîâ'dır. Şîâ-Mu'tezile ilişkisinin tefsir sahasındaki boyutu hakkında birtakım fikirler edinebilmek için erken dönem Şîî geleneğinin Mu'tezile ile ilişkisini canlı bir biçimde ortaya koyan somut bazı tefsir edebiyatı ürünlerine bakmak bu etkileşim hakkında önemli birtakım ipuçları verecektir. Ancak öyle görünüyor ki Şîâ'nın ister Mu'tezile akılcılığı olsun veya mezhebin kendi içinden gelen bir rasyonelleşme süreci olarak adlandırılın nihayetinde bir aklîlik etkisinde kalarak birtakım konularda rasyonelleşmesinin Kur'an düzleminde tespit edilebilmesi adına en iyi örneklerden birisi, tefsir sahasında Mu'tezilî kimliğin ön plana çıktığı temel başlıklardan biri olarak Kur'an'daki müteşâbih âyetlerdir.

Şîâ ve Mu'tezile etkileşimini ortaya koyan önemli bir çalışma olarak orta dönem Şîî tefsir sahasında kaleme alınan ve günümüze ulaşan önemli eserlerden biri İbn Şehrâşub el-Mâzenderânî'nin (ö. 588/1192) *Müteşâbihü'l-Kur'ân ve'l-Muhtelefu fih* adlı eseridir. İbn Şehrâşub'un müteşâbih âyetleri hem te'vil etmek hem de müteşâbihler dışında kalan ve müfessir, kelâmcı ve fâkihler arasında ihtilafa konu olan naslarını ele almak maksadıyla kaleme aldığı eseri, Şîâ'nın müteşâbihat olgusuna dair bakışını ortaya

---

<sup>1</sup> Seyyed Mohammad Ali Dibaji, "Philosophical Rationalism in Shia Kalam" *Philosophical Investigations*, 11/21 (2017), s. 35-36.



koyması açısından önemli bir kaynaktır. Öteden beri Şîâ'nın Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin başta olmak üzere masum olarak sıfatlanan oniki imamın nasla oluştuğunu söyledikleri tayinlerinin tespit edilmesi ve Kur'an üzerinde ispatına girişilmesi ve bunun yanında, başta birtakım Kur'an âyetlerinin sebep- nüzûlü olarak Ali ve çocuklarının yanı sıra Şîâyı teorik olarak besleyen birtakım dinamiklerin gösterilmesi, Şîâ'nın Kur'an yaklaşımındaki hususi özelliklerini oluşturmaktadır. Bu bakımdan Şîî kimliğinin kurucu yapı taşlarından olan imâmet ve Ehl-i beyt mefhumları ile Ali'nin vasiliği düşüncesi gibi temalar, erken dönem Şîî tefsir geleneğinin önemli ismi Ebû Ca'fer el-Kummî (ö. 290/903) gibi müfessirlerden başlayarak tefsir özelinde işlenmeye başlanmıştır. İmâmetle ilişkili bir biçimde okudukları âyetlerden hareketle Şîî kimliğinin te'vil ve tefsir üzerindeki etki ve sınırlarının Kur'an tefsiri bağlamında tespit edilmesi mümkündür. Bunun da yanında genelde Şîâ'nın özelde de bu mezhebin bir müntesibi olarak İbn Şehrâşub el-Mâzenderânî'nin imâmet ve veyahut daha genel olarak Şîâyla bağlantılı değerlendirilen rec'at, takiyye, imamların ismeti vb. birçok maddede mezhebin resmî görüşlerini Kur'an düzeyinde destekleme amaçlı te'vil bazında birtakım girişimlerde bulunması, konunun incelemeye alınmasının önemli dayanaklarından birisini oluşturmuştur.

İbn Şehrâşub el-Mâzenderânî'nin tefsir ve te'vil pratiği ekseninde verdiği çabalarda ciddi bir rivâyet verisini kullanması ise te'vil ile 'rivâyet üzerinden gerçekleşen' tefsir faaliyetinin aynı anda kullanması veya bir başka tabirle akıl ve rivâyeti yan yana yürütmesi, müteşâbihatın te'vili açısından dikkat çekici bir özelliktir. Bunun yanında müfessirin eserinde tefsir-te'vil faaliyeti kontekstinde bir taraftan Şîâ lehine çıkarımlarda bulunurken; diğer taraftan yer yer Mu'tezile ve Ehl-i sünnet âlimlerini tabir caizse kızdıracak te'villerde bulunabilmiştir. O, oniki imam ve genel olarak Ehl-i beyt'in bir muhibbânı olarak imâmet meselelerinde sünnî âlimleri kimi zaman açıkça ilan ederek kimi zaman da adres vermeden hedef almıştır.

Velhasılı ülkemizde üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamış bu önemli Şîî-imamî müfessirin Kur'an'ın müteşâbihlerine dair izahlarını incelemek yoluyla Şîâ'nın müteşâbihat algısının ortaya konması çalışmanın temel amaçlarından biridir. Bir başka öz ifadeyle bu tezde, basit olarak Mu'tezile ile Ehl-i sünnetin muhkem dediği birçok Kur'anî nassın Şîî bir müfessirci müteşâbih olarak algılanışına şahitlik edilecektir.

## II. Takip Edilen Yöntem

Hiç şüphesiz ilmî tasnif açısından bir çalışmanın içerisinde bulunduğu kategori, çalışmanın metodunu belirlemede birincil derecede etkilidir. Bu çalışmanın sosyal bilimler çatısı altında olması dolayısıyla tez süresince de bu bilimin araştırma yöntem ve teknikleri çeşitli aşamalarda kullanılmıştır. Bu çerçevede sosyal bilimlerde özellikle de tarihî birtakım verilerin incelenmesinde rastlanılan yöntemlerden birisi olarak doküman inceleme, araştırma, değerlendirme ve aynı sahadaki diğer eserlerle karşılaştırma gibi belli başlı yaklaşımlar tezin temel metodlarındandır. Buna göre bu tez çalışması klasik İslâmi ilimlerin tefsir disiplininden Müteşâbihâtü'l-Kur'an şubesinde yazılmış bir eser çerçevesinde döndüğü için çalışmada öncelikle tasvir edici bir dil kullanılmış; müfessirin görüşlerinin orijinalitesinin ortaya çıkarılması için de yer yer müfessirin konu altında ifade ettiği görüşler ve Şiâ ile Mu'tezile'nin konuya ilişkin görüşleri de karşılaştırma ve değerlendirme gibi açılardan ele alınmaya çalışılmıştır. Müfessirin tefsir alanındaki görüşlerinin tüm çıplaklığına sunulmasına ve aynı şekilde âyetle ilintili bir biçimde gördüğü müteşâbih unsurun net bir şekilde görünür kılınması için özellikle kavramların seçiminde dikkatli olunmaya çalışılacaktır. Mevcut durumda müfessirin *Müteşâbihu'l-Kur'an* dışında elimizde matbu olarak bulunan *Menâkıb-ı Âli b. Ebî Tâlib* ile *el-Mesâlibu'n-Nevâsib* adlı eserlerine de birtakım konuların aydınlatılır kılınması bâbında çapraz başvuruların yapılmasına çalışılacaktır. Eserin temel sistematığının tevhid, adalet, nübüvvet, imamet, meâd gibi belirli konulardan müteşekkil oluşundan ötürü kavramların ve bu kavramlar çerçevesinde öne sürülen görüş ve tespitlerin genel konusal bağlamda anlaşılması adına müfessirin ait olduğu Şiî gelenek başta olmak üzere birçok konuda yakın durduğu Mu'tezilî çizgideki literatüre de müracaat edilecek ve yer yer konuyla ilgili mezheb müntesiplerinin görüşleri zikredilecektir.

Genel olarak müfessirin müteşâbihata ilişkin te'vil mahiyetindeki izahlarının kendisine aidiyetinin belirgin kılınması için konunun işlendiği temel bağlamlarda müfessirin görüşü yanında diğer bazı müfessir ve âlimlerin çok azının görüşüne yer verilecektir. Bu gibi durumlarda önem açısından ikincil derecede görülen yorum ve te'villerin dipnotlarda verilmesine çalışılacaktır. Ancak müfessirin görüşlerinin ortaya konulduğu bazı kısımlarda daha verimli olacağı düşüncesinin hasıl olması halinde

müfessirin görüşlerinin izahından sonra âyet veya probleme dayalı diğer müfessirlerin görüşlerinin verilmesine de çaba gösterilecektir. Müfessir eserinde Şîâ-Mu‘tezile ve Şîâ-Ehl-i sünnet polemiklerine çok az yer vermekle beraber çalışma, müellifin ismen işaret ettiği ancak görüşünü zikretmediği mezheplerin ilgili âyet bağlamında ortaya attıkları izahlara yer vermeye çalışacaktır. Bunun yanında konu girişlerinde konuya dair panoromik bir fotoğraf verilmeye çalışılarak kavramların tarihsel arka planları hakkında bilgi verme çabası güdülecektir.

Müfessirin diğer mezheplerin müntesiplerinin konuya dair izahlarını aktardığı durumlarda genellikle görüşün sadece bir kısmını verip anlamı mütemmim nitelikteki aktarımın devamını zikretmemesi, ilgili görüşlerin tespit edilmesi noktasında kimi kısımlarda görece bir müşkilat oluşturmuşsa da dijital ve yazılı ansiklopedi ile internet veritabanını da kullanmak suretiyle görüşlerin tespit edilmesine önem verilmiştir. Bu bakımdan müfessirin ait olduğu tabîî mezhebî çevre bağlamında görüşlerin ön plana çıkması, bu mezhebin eserlerinin çalışmada daha sık bir şekilde başvurulmuş kaynaklar olmasını sağlamıştır. İbn Şehrâşub’un eserde kısmen değindiği usûl-ü fıkıh, fıkıh ve nahve dair birtakım konulardaki açıklamalara, müellifin eserle ilgili bilgilerinin yer verileceği kısımda zikredilecek bazı gerekçelerden dolayı, çalışmada değinilmeyecektir.

Kur’an’ın müteşâbihlerinin incelendiği bu eserin en nihayetinde genel hatlarıyla âyet ve te’viller ekseninde durması, tezde âyetlerin yer verilme biçimine dair bir notun da düşünülmesini gerekli kılmaktadır. Çalışmada âyetlerin meâlleriyle beraber arapça metinlerinin verilmesinde seçici davranılmıştır. Ancak bu alelusûl bir seçicilik değil aksine sistematik bir seçim olarak; eğer müfessirin konuya dair ilgili izahlarından formel olarak lafızların görülmesi problem veya konunun izaha kavuşturulmasında bir etkiye sahipse âyetin arapça metni behemehâl zikredilmeye çalışılacaktır. Ancak mantuktan ziyade mefhumun ön plana çıktığı kısımlarda âyetin meâlen zikredilmesi yeterli görülmüştür. Bu çerçevede müfessirin dirâyet yöntem ve üslûbunu kullanarak telif ettiği eserinde azımsanmayacak ölçekteki hadis vb. rivâyet verisini kullanımında müfessirin istisnaları olmakla beraber çoğunlukla rivâyeti eserinde zikreden muhaddisin sadece adını veyahut rivâyeti aktaran ilk râvisini zikrederek veyahut hadisi kendi lafızlarıyla ve konu potasında eriterek vermesi, müellifin işaret ettiği hadislerin tarafımızca her zaman olmasa

da çoğu kez hadis külliyatları başta olmak üzere ilgili literatürden araştırmamızı gerektirmiştir. Rivâyet verisi açısından tez süresince incelediğimiz konular altında temel felsefemiz müellifin naklettiği bir bilginin *kile* [anonim] formatında kalmamasıdır.

Son olarak ifade edilmelidir ki bilimsel olma iddiasındaki akademik bir çalışmanın herhangi bir mezhebin savunusunu yapmak veya polemik üretmek gibi bir amacının olmadığına tarafımızca bir ilke olarak benimsendiğini söylemeliyiz. Söz gelimi bu ilkeden hareketle de müfessirin imamet başta olmak üzere birtakım başlıklar bağlamında sahabeye yönelttiği tenkit ve haklarındaki yergisel ifadelerine cevap vermek veyahut da bunları değerlendirmeyi tezin bir hedefi olarak belirlemediğimizi kaydetmemiz gerekmektedir. Bu meyanda müfessirin ilk Müslümanlara yönelik tepkisel/refleksif psikolojisinin bir yansıması olarak sahabeden ilk üç halife olmak üzere belirli kimseleri hedef alarak zikrettiği rivâyetler olduğu gibi verilmiş, kimi durumlarda da tarafımızdan müfessirin sadece bir kelimeyle işaret ettiği birtakım rivâyet veya görüşlerin tahkikatı da yapılmış ve bu suretle de müteşâbihat kapsamındaki görüşlerinin otantik yapısının aksettirilmesi hedeflenmiştir. Ancak çalışmada takip edilecek yöntemin bir parçası olarak müellifin görüşlerinin aktarılmasının yanı sıra müfessirin eserinde ifade ettiği açıklamaların eserin kendi iç yapısı açısından tutarlılığı, insicamı ve bütünselliği gibi hususlarda birtakım değerlendirmelerde bulunulacaktır. Kimi durumlarda ise müellifin tefsir açısından ifade ettiği bir hususun cevaplanması sadedinde söz hakkı diğer bazı müfessirlere verilmek suretiyle müfessirin iddiası üçüncül bazı eserler üzerinden değerlendirilmeye tabi tutulacaktır.

### **III. Kaynak Değerlendirmesi**

Kaynaklar üzerine bir değerlendirmeye girmeden önce bir hususun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Ülkemizde ne gariptir ki Şiâ özelinde tefsir ve hadis araştırmaları yapan akademyanın hemen çoğu İbn Şehrâşûb ve eserlerinden habersizdir. Bu açıdan müfessirin ilmî şahsiyeti ve dinî disiplinler sahasındaki görüşlerinin bilinmesi bir tarafa müfessirin önemli birtakım görüşlerinin olduğu konular bağlamında ismen bile zikredilmediği tespit edilmiştir. Bir istisna örneği olarak Mustafa Öz'ün yazdığı bir sayfalık DİA maddesi dışında tez, makale vb. düzeylerde herhangi bir çalışmanın çalışma

bulunmamaktadır. Müfessirin bazı çalışmalarda adının zikredildiği pasajlar olmuşsa da bunlar genellikle Şiâ bağlamında ismen veyahut da Şiî bir âlimin incelenmesi sürecinde müellifin *Meâlimu'l-Ulemâ* eseri bağlamındadır. Türkiye konumuyla erişilen bazı internet veri ve dökümantasyonlarında ise müfessir, genellikle Ehl-i beyt ile ilgili birtakım görüşleri veyahut Hz. Ali'nin hayatının tüm boyutlarıyla ele alındığı *Menâkıb-ı Âli b. Ebî Talib* eseri çerçevesinde zikredilmektedir.

Kaynaklar üzerine değerlendirmeye gelince tezin birinci bölümünde müellifin biyografisinin ortaya konulması dolayısıyla bu kısımda tabakât ve biyografik yazım alanında klasik dönem kaynaklar başta olmak üzere geç ve çağdaş dönemde müfessirin biyografisine yer veren kaynaklara müracaat ederek müellifin hayatı ve özellikle de eserleri bütün yönleriyle tanıtılmıştır. Bu bölümde başvuru temel eserler genel anlamda klasik tabâkat eserleri olmakla beraber bu kısımda büyük ölçüde Şiâ'nın ricâl bilgilerini sunan eserlerinden faydalanılmıştır. Bu aşamada müracaat edilen temel terceme, tabâkat ve bibliyografik eserlerin başında müfessirin eserlerini tespit etmede müellifin (et-Tûsî'nin (ö.460) Şiî ricâli hakkında bibliyografik bir eseri olan *el-Fihrist* adlı eserine tamamlayıcı nitelikte bazı eklemeler yaparak telif ettiği) *Meâlimu'l-Ulemâ* eseri birincil kaynak olacaktır. Müfessirin hayatı, ilmî seyahatleri gibi diğer birtakım biyografik bilgilerin sağlanmasında başvuru diğer bazı kaynaklar şöyle verilebilir; Kemaleddin Ebu'l-Fadl'ın (723/1323) *Mecmaü'l-âdâb fi mucemi'l-elkâb*'ı, ez-Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-) Meşâhîr ve'l-A'lâm*'ı, es-Safedî'nin (ö. 764/1363) *el-Vâfi bi'l-vefeyât*'ı, el-Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) dil âlimlerini tanıtmak amacıyla yazdığı *el-Bulğa fi terâcimi e'immeti'n-naḥv ve'l-luğa*'sı, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) Muhammed Ali Müderris et-Tebrizî'nin *Reyhanetul-Edeb fi Terâcimi'l-Mârufîn bi'l-Künyeti ve'l-Lakab, Tabakâtü'l-Müfessirîn* ile *Buḡyetu'l-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*'ı, Bağdatlı İsmail Paşa'nın (1839-1920), *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*'i, Yûsuf İlyân Serkîs'in (1856-1932) *Mu'cemü'l-Matbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-Mu'arreb*'si, Şiî âlim Abbas el-Kummî'nin (ö. 1877- 1941) *el-Künâ ve'l-Elkâb*'ı, Âgâ Büzürg-i Tahrânî'nin (1875-1970) Şiî âlimler hakkında bilgiler veren ansiklopedik formattaki *ez-Zerîa ilâ Tesânîfi's-Şiâ* ile aynı müellifin *Tabakatü Alâmi's-Şiâ* eserleri, Hayreddin ez-Ziriklî'nin (ö. 1976) *Kamûsü terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ min'el-Arab ve'l-Müstarebîn ve'l-Müsteşrikin*'i (el-

A'lâm), Velid b. Ahmed Hüseyin Zübeyrî ve diğerlerinin hazırladığı *Mevsûatü'l-Müeyyere fî Terâcimi Eimmeti't-Tefsîr ve'l-İkra ve'n-Nahv ve'l-Luga'sı*, Muhammed Ednevi'nin, *Tabakâtü'l-müfessirîn*'i, Âdil Nuveyhiz'in *Mu'cemü'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm*'ı, ez-Zennuzi'nin *Riyazu'l-Cennet*'i, ve Ali Rıza Karabulut'un *Mu'cemu't-târihi't-turâsi'l-İslâmî fî mektebâti'l-âlem*'i. Bunların yanında Ömer Rızâ Kehhale (1905-1987) İbnü'l-Müstevfî (ö. 637/1239), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) gibi isimlerin müfessire ilişkin bazı bilgilerin aktarıldığı başlıca eserlerinden yararlanılmıştır. İbn Şehrâşûb'un eserlerinin yazma nüshaları hakkında bilgiler için ayrıca Merkezu Melik el-Faysal'ın Hizanetu't-Turas (el-Mahtutat) ile Necef'te bulunan el-Kâşifu'l-Ğita kütüphanesinin yazma eserlerle ilgili veritabanından da istifade edilmiştir. Yine faydalanılan elektronik ve yazılı ansiklopedilerden DİA'nın "İbn Şehrâşub" maddesi ile yine Encyclopedia of Islam'ın "Ibn Shahrashub" maddesi bu süreçte incelenmiştir.

Çalışmanın kavramsal çerçevesinin merkezinde yer alan muhkem ve müteşâbih kavramların tarihsel arka planlarının aydınlatılması ve ilgili ifadelerin tarihsel süreçte anlaşılma biçimleri Şîî müfessirlerle sınırlı tutulmuş olmakla birlikte, birinci bölüm(de) ağırlıklı olmak üzere tez çalışmasında kavramsal çerçevelerin oluşturulması süreçlerinde klasik ve çağdaş sözlüklerden yararlanılmıştır. Bu aşamada sözcük ve kavramların tespit edilmesi noktasında; Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbü'l-Ayn*'ı, Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk yarısı) *el-Müfredât*'ı, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab*'ı, Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *et-Ta'rifât*'ı, Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*'u, Sa'dî Ebû Habib'in *el-Kâmûsü'l-Fıkhî Lüğâten ve Istilâhen* ile Ahmed Muhtâr Ömer'in *Mu'cemu'l-Luğati'l-'Arabîyyeti'l-Muâsıra*'sı gibi ansiklopedik sözlüklerinin yanı sıra çalışma sürecince sık sık başvurulan Muhsin Demirci'nin Kur'an'ın müteşâbihleri üzerine yapılmış müstakil bir çalışma olarak *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine* adlı eseri ile yine aynı müellifin bir diğer önemli eseri *Tefsir Terimleri Sözlüğü* ile Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi'nin kaleme aldığı *Kelâm Terimleri Sözlüğü* de istifade edilen kaynaklardır.

Şîî müfessirlerin muhkem ve müteşâbih lafızlarına ilişkin görüş ve değerlendirmeleri için bu alandaki birincil kaynaklardan İbrahim el-Kummî'nin (307/919) *Tefsîru'l-Kummî*'si, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *et-Tibyân fî tefsîri'l-*

*Ḳur'ân*'ı, et-Tabressî'nin (ö. 548/1154) *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Ḳur'ân*'ı, Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin (1904-1981) *el-Mîzân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*'ı ile ikincil araştırmalardan Şîâ ile Ehl-i sünnetin tefsirdeki yansımalarını inceleyen Mustafa Şentürk'ün *Kur'an'ın Sünnî ve Şîî Yorumu -İbn Atıyye ve Tabresî Örneği-* eseri ile İmâmiyye Şiâsının tefsir anlayışını inceleyen Musa K. Yılmaz'ın Doktora çalışması olarak *Tabresi ve Tabâtabâî 'de İmamiye Tefsiri* tezi ve diğer kitab çalışmaları ile Şîâ tefsir anlayışını ele alan bazı makaleler, kaynaklar arasında bulunmaktadır.

Çalışmanın ana kısmı olan üçüncü bölümde temel kaynak İbn Şehrâşub'un *Müteşâbihu'l-Kur'an*'ıdır. Müfessirin farklı âyet grupları bağlamında ifade ettiği görüşlerin tespit edilmesinde; Şîî, Mu'tezilî ve Sünnî çizgideki tefsirlerin yanı sıra hadis ve kelâmî literatüre sık sık müracaat edilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde müfessirin imamet başta olmak üzere yer verdiği rivâyetlerin tespit edilmesi sürecinde tefsirlerin yanı sıra kütüb-i sitte başta olmak üzere hadis eserlerinden; Müslim b. el-Haccâc'ın (ö. 261/875) *el-Câmi'u's-şâhîh*'i, Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 275/889) *es-Sünen*'i, Alî en-Nesâî'nin (ö. 303/915) *es-Sünen*'i İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *es-Sünen*'i İbn Râhûye'nin (ö. 238/853) *Müsnedü İshâk İbn Râhûye*, Alî b. el-Ca'd'ın (ö. 230/844-45) *Müsnedü Ebi Ca'd*'ı, İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Muşannef*'i et-Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-Câmi'u's-şâhîh*'i gibi kaynaklara müracaat edilmiştir.

*Müteşâbihu'l-Kur'an*'ın tevhid, adl, nübüvvet, imamet, nâsih mensuh gibi bahislerin ele alınması sürecinde işlenen farklı konular bağlamında başvurulan temel kaynaklardan bazılarının şöyle verilmesi mümkündür; Abdilazîz el-Kinânî'nin (ö. 240/854 [?]) *el-Hayde ve'l-i'tizâr fî'r-reddi alâ men kâle bi Halki'l-Kur'ân*'ı, Buhârî'nin (ö. 256/870) *Halku Ef'âli'l-İbâd*'ı, Nesâî'nin (ö. 303/915) *Hasâisu emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*'i, Kādî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *Müteşâbihü'l-Kur'ân*'ı Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 486/1044) *Emâlî Seyyid el-Murtazâ*'sı, İhsan-ı ilahî Zahîr el-Pakistanî'nin (ö. 1407/ 1985) *eş-Şî'a ve Ehlü'l-Beyt*'i, Mevsûî'nin *İmânu Ebî Tâlib: el-Hüccetu Â'la Zâhibi ilâ Tekfiri Ebî Tâlib*'i, , Nâsır b. Abdullah Ali el-Gıfârî'nin *Mes'elet'ü't-Takrib beyne Ehl-i's-sünnet ve's-Şîâ*'sı, Hâkim el-Hesekânî'nin *Şevâhidü't-Tenzil fî Ayâti'n-Nâzileti fî Ehl-i Beyt Sâlavâtu'l-Lâhi ve Selâmihî Aleyhim*'i, Hasan el-

Vâsıtî'nin (İbn Meğâzîlî) *Menâkıb-ı Ali*'si, Ahmed İbn Hanbel'in *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*'si.

Kaynak tarama sürecinde *Müteşâbu'l-Kur'an*'ın farklı konu içerikleri ele alınırken muhtevastaki konularla ilintili birtakım problemler veyahut da lafızların izaha kavuşturulmasında ve hakeza diğeri Şîi müfessirlerin konuya ilişkin görüşlerinin ek olarak verilmesi amacıyla Türkçe yazılmış kitab, tez ve makale çalışmalarına da başvurma yoluna gidilmiştir. Bu süreçte başvuru eserlerden bazıları şöyledir; Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi*, Mehmet Zülfi Cennet, *Şîi Usulî Geleneğinin Kur'an Yorumu -Şerîf Murteza Örneği-*, Harun Abacı, *Tefsirlerde Mu'tezile Etkisi: Beyzâvî ve Neseî Örneği*, Halil İbrahim Bulut editörlüğünde yayımlanan *Erken Dönem Şîi Düşünürler*, Şaban Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnett'te Kur'an Tasavvuru*, Şerafettin Gölcük, *Bâkîllâni ve İnsan Fiilleri*, Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: Âmiri'nin Kader Risalesi ve Tercümesi*, İbrahim Aslan, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*'ı, M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî'si*; tezlerden, Mahmut Yıldız, *Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Siyasî, Sosyal ve İtikadî Boyutları (Me'mûn Dönemi Örneği)*, Mustafa Yalçinkaya, *Mâtürîdî'de İman-Amel İlişkisi*, Ramazan Altıntaş'ın *Kur'an'a Göre Hidâyet ve Dalâlet*, Mustafa Bozkurt'un *Mu'tezile'de Hidâyet Problemi*, Muzaffer Barlak, *Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvet -Bâkîllani ve Kadî Abdulcebbar Örneği*; makalelerden, Georges Vajda, *Bazı Şîi-İsnâ-âşeriyye Yazarlarına Göre Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi*, Seyyed Mohammad Ali Dibajî, *Philosophical Rationalism in Shia Kalam*'ı gibi bazı kaynaklar zikredilebilir.



## BİRİNCİ BÖLÜM: İBN ŞEHRÂŞÛB'UN HAYATI VE ESERLERİ; MUHKEM VE MÜTEŞÂBİH'E YAKLAŞIMI

Bilimsel bir çalışmanın temel konusu, bir eser incelemesi olduğunda, araştırmacının eserin telifinde özne konumundaki unsurdan bağımsız hareket etmesi mümkün değildir. Tabii bir olgu olarak bir eser, tarihin belirli bir zaman diliminde, belirli tarihsel şartlar altında vücuda gelmektedir. Eserin anlaşılması noktasında da yazarın te'lifatlarını yazdığı disiplin ve genel olarak eserleri ile biyografik çerçevede yazarın doğduğu yer, zaman dilimi ve çağdaşı olduğu kişilerin bilinmesi, eserin sağlıklı bir biçimde anlaşılmasına yardımcı unsur mesabesinde. Bu amaçla çeşitli açılardan eserinin inceleneceği İbn Şehrâşûb'un öncelikli olarak hayatının ele alınmalıdır.

### 1. HAYATI

#### 1.1. Doğumu ve Yetiştirilmesi

Tam adı Muhammed Ali İbn Şehrâşûb İbn Ebî Nasr İbn Ebi'l Ceyş es-Serevî el-Mâzenderânî olan müellif, hicri 489/1096 tarihinde Hazar Gölünün güneyinde yer alan Mâzenderan bölgesinde dünyaya geldi.<sup>2</sup> Mâzenderân ismi, İslamî kaynaklarda Taberistan adı verilen<sup>3</sup> ancak milâdi XIII. yüzyıldan itibaren Mâzenderân olarak şöhret bulmuş ve bugün İran'ın bir eyaleti olarak bulunan dağlık ve sarp bir bölgenin adıdır.<sup>4</sup> Şii âlimlerin kaleme aldığı tabakat eserleri başta olmak üzere kaynaklarda müellif genellikle lakabı olarak Reşûdi'd-din<sup>5</sup>; künyesi olarak da Ebu Ca'fer şeklinde anılmaktadır.<sup>6</sup> Kaynaklarda

<sup>2</sup> Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Tabakâtü A'lâmi's-Şi'a*, Beyrut: Dâr'ul-ihyâi't-Turâsi'l-Arabi, 2009, s. 273.; Müellifin vefat tarihi noktasında herhangi bir ihtilaf söz konusu olmamakla birlikte doğduğu yılın 488 mi yoksa 489 mu olduğu hususunda kaynaklarda her iki tarih de zikredilmiştir. Bkz. Velid b. Ahmed Hüseyin Zübeyri, *el-Mevsûatü'l-müeyyere fî terâcimi eimmeti't-tefsîr ve'l-ikra ve'n-nahv ve'l-luga*, Manchester: Mecelletu'l-hikme, 2003, III, s. 2349.

<sup>3</sup> Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, (thk. Muhammed el-Mısri), *el-Bulğa fî terâcimi e'immeti'n-nahv ve'l-luğa*, Dimaşk: Dârü's-sa'deddin, 2000, s. 278.

<sup>4</sup> Osman Gazi Özgüdanlı, "Taberistan" *DİA XXXIX*, s. 322-323; Mustafa Öz, "İbn Şehrâşûb," *DİA XX*, s. 376.

<sup>5</sup> Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-â'lâm*, III. baskı, Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1993), XLI, s. 309.; Hayreddin Ziriklî, *Kamûsü terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ min'el-Arab ve'l-Müstarebîn ve'l-Müstesrikîn (el-A'lâm)*, XV. baskı, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melayîn, 2002, VI, s. 279.

<sup>6</sup> Ca'fer es-Sübhanî, *Mu'cemü Tabakâti'l-Mütekellimîn*, y.y.: Müessesetü İmam Sadık, 2003, II, s. 327.; Katip Çelebi, *Süllemü'l-Vusul ila Tabakati'l-Fuhul*, İstanbul: İrcica, 2010, III, s. 196.

müellifin şöhret bulmuş adı, genellikle İbn Şehrâşûb şeklinde zikredilmiş olmakla birlikte kimi kaynaklarda doğduğu yere nisbetle Muhammed el-Mâzenderânî olarak da kaydedilmiştir.<sup>7</sup> Bunların yanında bazı kaynaklarda es-Serevi şeklinde bir nisbeyle de anıldığı görülmektedir.<sup>8</sup> es-Serevî nisbesinin, Taberistan'da bulunan es-Sâriye şehrine nisbetle verildiği anlaşılmaktadır.<sup>9</sup>

Kaynaklarda hakkında çok fazla bilgi bulunmayan İbn Şehrâşûb'un küçük yaştan itibaren ilimle meşgul olmaya başladığı ve sekiz yaşında iken de Kur'ân'ı dedesi eş-Şehrâşûb'un gözetiminde ezberlediği bildirilmektedir.<sup>10</sup> Kaynaklarda dedesi Şehrâşûb el-Mâzenderânî muhaddis; babası Ali ibn Şehrâşûb da fakih, âlim ve muhaddis bir kimse olarak nakledilmektedir.<sup>11</sup> İlk dini eğitimini babası ve dedesinden aldıktan sonra ilmî seyahatlere çıkan İbn Şehrâşûb, dönemin önemli âlimlerinden edindiği ilmi sayesinde yaşadığı asırda döneminin âlim ve imamı olarak<sup>12</sup> önemli ilim havzalarından sayılan Bağdat'ta camiîlerde vaaz vermeye başladı.<sup>13</sup>

Kaynaklarda İbn Şehrâşûb'un güzel bir yüze sahip, insanlarla ilişkilerinde samimi, müttaki, kendisini sürekli ibadete veren bir âbid, teheccüd namazlarını sürekli eda eden biri olduğu ifade edilmektedir.<sup>14</sup>

İbn Şehrâşûb hayatının son dönemlerinde yerleştiği Halep'te hicri 588 yılı şaban ayının 16. Günü cuma günü (27 Ağustos 1192) vefat etti.<sup>15</sup> Cenazesi Halep'te genellikle Şîî mezarlarının bulunduğu Cebel-i Cevş veya Cevşen denilen yere defnedildi.<sup>16</sup>

<sup>7</sup> Ebû'l-Hayr Zeyd b. Abdullâh b. Mes'ûd b. Rifâ'a el-Hâşimî, *el-Emsâl*, Dimaşk: Dâru's-sâ'duddin, 2002, s. 299.

<sup>8</sup> Ebû'l-Berekât Şerefüddîn el-Mübârek İbnü'l-Müstevfî, *Târîhu Erbil*, Irak: Dârü'r-reşid li'n-neşr, 1980, II, s. 743.

<sup>9</sup> Ebû Ca'fer Reşidüddîn Muhammed b. Alî İbn Şehrâşûb, *Meâlimu'l-Ulema*, Nəcəf: Münşiat ı mektebetü'l-Hudayriyye, 1961, Neşredenin girişi, s. 2.

<sup>10</sup> Abbâs Kummî, *el-Künâ ve'l-Elkâb*, y.y.: İntişarâtu kütüphane-i sâdr, 1949, I, s. 332-333.

<sup>11</sup> Muhammed Hasan el-Hüseyn ez-Zennuzi, *Riyazu'l-Cennet*, Kum: Mektebetü âyetullah el-uzmâ en-Necefi, 1951, s. 602.

<sup>12</sup> Kummî, *el-Künâ ve'l-Elkâb*, I, s. 333.

<sup>13</sup> Ebû's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah Safedî, *el-Vafi bi'l-Vefeyat*, Beyrut: Dâru'l ihyâi't-tûras el-Arabi, 2000, IV; s. 118.; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLI, s. 310.

<sup>14</sup> Safedî, *el-Vafi bi'l-Vefeyat*, IV, s. 118; ayrıca bkz. Ebû'l-Fadl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalâni, *Lisanu'l-Mizan*, Beyrut: Müessesetü'l-â'lam li'l-matbûât, 1971, V, s. 310.; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XII, s. 860.

<sup>15</sup> es-Sübhânî, *Mu'cemü Tabakâti'l-Mütekellimîn*, II, s. 329.

<sup>16</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLI, s. 310.

## 1.2. İlim Tahsili ve Seyahatleri

Daha önce bahsedildiği üzere ilk dini eğitimini babası ve dedesinden alan İbn Şehrâşûb, tefsir, hadis, İmâmiyye Şiâsının kelâmî düşüncesi ve nahiv gibi ilim dallarında ilim öğrenmek maksadıyla dönemin önemli ilim ve kültür merkezlerine seyahatlerde bulunmuş ve seyahat ettiği bölgelerde Mu'tezile ve Şiâ'nın önde gelen âlimlerinden dersler almıştır. Müellifin tefsir ve hadis ilimlerinin<sup>17</sup> yanı sıra İmâmiyye Şiâsının fıkhnı tedaris etmesi<sup>18</sup> ve Şiâ'nın kelâmî sistemini benimseyerek verdiği vaazlarda insanları Şiâ'ya davet etmesi, Şiâ'nın en önemli isimlerinden birisi kılmıştır.<sup>19</sup> Selahaddin Ebu's-Sefa onun hakkında “ *Kur'ân ilimleri, kıraat, Kur'an'ın garip lafızları ve nahvin kaidelerini bilme konusunda çok ilerlemiştir*” diyerek onun esasen Kur'ân ilimlerinde ön plana çıktığını belirtmektedir.<sup>20</sup> İbn Şehrâşûb'un hadislere getirdiği ta'likler, yorumlar vb. katkılarından<sup>21</sup> dolayı Şiâ'da sahip olduğu konum, Hatip el-Bağdadi'nin Ehl-i sünnet mezhebinde sahip olduğu konuma denk görülmüştür.<sup>22</sup> Öğrencisi İbn Ebi Tay'ın ( ö. 630/1232) İbn Şehrâşûb'un ilimlerdeki dakikliğini ifade etmek üzere verdiği şu bilgi onun kendi döneminde muteber bir âlim sayıldığı konusunda bir ipucu vermektedir; “İbn Şehrâşûb Halep'e gelmeden önce orada bulunan ilim çevreleri Hanbelî mezhebinden İbn Batta (ö. 387/997) ile Şiâdan benzer isme sahip İbn Butta (ö. 280/893) arasındaki farkı bilmiyorlardı, ancak İbn Şehrâşûb Halep'e geldiğinde Hanbelî olan İbn Batta'nın ابن بطة fetha üzerine okunacağını; Şiî İbn Batta'nın ise fetha üzerine okumanın yanlış olduğunu doğrusunun ابن بطة şeklinde dammeli olması gerektiğini onlara açıkladı”,<sup>23</sup> Yine babası tarafından kendisine aktarıldığını söyleyen İbn Ebi Tay'ın, İbn Şehrâşûb hakkında verdiği şu bilgiler de müfessirin aynı zamanda hadis ilmindeki derecesini özetler mahiyettedir;

<sup>17</sup> Yusuf İyan Serkis, *Mu'cemu'l-Matbuâtü'l-Arabiyye ve'l-Muarraba*, Mısır: Matabâtu serkis, 1928, II, s. 1607.; ayrıca bkz. İhsan-ı İlahî Zahîr el-Pakistanî, *eş-Şî'a ve Ehlü'l-Beyt*, Lahor: İdaretu tercümani's-Sünne, t.s., s. 107, [5 dp].

<sup>18</sup> Kemâleddin Ebû'l-Fadl Ahmed eş-Şeybânî, *Mecmau'l-Âdâb fî Mu'cemi'l-Elkâb*, (thk. Muhammed el-Kâzım), İran: Müessesetü'l-tebâe ve'n-neşr, 1996, I, s. 318.; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XII, s. 860.

<sup>19</sup> İbn Hacer el-Askalâni. *Lisanu'l-Mizan*, IV, s. 310.

<sup>20</sup> Celaleddin es-Suyuti, *Buğyetü'l-vuât fî Tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, Lübnan: el-Mektebetü'l-asrîyye, t.y. I, s. 181.

<sup>21</sup> Kemâleddin Ebu'l-Fadl, *Mücmu'l-Âdâb*, I, s. 118.

<sup>22</sup> Ahmed b. Muhammed el-Ednevi, *Tabakatu'l-Müfessirin*, Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikme, 1997, s. 204.; Adil Nuveyhiz, *Mu'cümü'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm*, Lübnan: Müessesetü'n-nuvâyhîd es-sekâfiye, 1988, II, s. 580.

<sup>23</sup> es-Suyuti, *Tabakâti'l-müfessirin*. Kahire: Mektebetü vehbe, 1976, s. 110.; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XII, s. 860.

“bizim âlimlerimizin nazarında İbn Şehrâşûb’un hadis konusundaki yetkinliği Yahya b. Main’in (ö. 233) hadis ricali konusundaki derecesiyle aynı görülmüştür.<sup>24</sup>

Söz gelimi İbn Şehrâşûb, Haleb’e gelmeden önce yaptığı ilmî birkaç seyahati şöylece özetlemiştir;

Mâzenderân’da bulunduğum dönemde oradan ayrılmam için bana telkinlerde bulunan bir kişinin bu tavrı karşısında ben de Ebû Abdillâh el-Muktefî-Liemrillâh’ın (ö. 555/1160) halife olduğu dönemde Bağdat’a gittim. Daha sonra Bağdat’ta vaazlar vermeye başladım ve böylece makamım yükseldi ve (halife tarafından) davet edildim. Burada (Muktefî-Liemrillâh’ın huzurunda) bazı âlimlerle münazarada bulundum ve nihayet münazarada hasmıma galip geldim. Bana bundan sonra Reşûdî’-d-din lakabı verildi ki ben ayrıca İzze’-d-din lakabıyla da anılıyordum. Bağdat’tan sonra Musul’a gittim, Musul’dan sonra da Haleb’e geldim.<sup>25</sup>

İbn Şehrâşûb’un kendisiyle ilgili verdiği bu bilgiler ve Muktefî-Liemrillâh’ın vefat ettiği hicri 555/1135 yılı dikkate alındığında müfessirin 66 yaşından önce bu bu yolculukları yaptığı görülmektedir. Bu cümleden olmak üzere müellifin *Me’âlimü’l-Ulemâ* adlı eserinin muhakkiki Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm’un da ifade ettiği üzere müfessirin Bağdat yolculuğu, Muktefî-Liemrillâh’ın hilafetinin olduğu hicrî 530-555/1135- 1160 yılları olması gerekmektedir.<sup>26</sup>

İbn Şehrâşûb, dedesi ve babasından sonra ders aldığı ve itikadî görüşlerinin etkilendiği önemli bazı hocaları bulunmaktadır. Bu anlamda İbn Şehrâşûb’un muasırı olduğu ve kelâmî alandaki görüşlerine önemli etkilerde bulunmuş hocalarının başında Mu’tezilî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) gelmektedir. Müellif, hicrî 528-538 yılları arasında Harizm bölgesinde Zemahşeri’den; Sebzevâr’da da Şiâ’nın önemli müfessirlerinden biri

<sup>24</sup> Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XLI, s. 309.; ayrıca bkz. Suyuti, *Tabakatü’l-müfessirin*, s. 111.

<sup>25</sup> Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XII, s. 860.; Ziriklî, *el-Alâm*, VI, 269.

<sup>26</sup> İbn Şehrâşûb, *Me’âlimu’l-Ulema*, neşredenin girişi s. 35.

olan Tabressî'den (ö. 548/1153) dersler almıştır.<sup>27</sup> Bunlar dışında Nâsihuddin Ebu'l Fetih Abdulvahid b. Muhammed b. Abdulvahid Temimi el-Amidi (ö. 510/1116), Ebü'l-Hüseyn Kutbüddin Saîd b. Abdillâh b. el-Hüseyn b. Hibetillâh er-Râvendî veya Kutbeddin er-Ravendi (ö. 573/1177)<sup>28</sup>, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî (ö. 548/1153), Ebu'l Hasan Ferid Horasan Ali İbn. Ebi Kasım (ö. 565/1169) Diyâuddin Ebu'r-rıza Fadl b. Ali b. Ubeydullah el-Hasan er-Ravendi (ö. 571/1175) gibi âlimlerden dersler aldığı ifade edilmiştir.<sup>29</sup> Bunların yanında Mâzenderân'da bulunduğu dönemde dersler aldığı hocaları arasında hicrî 543 tarihinde beraber olduğu Bereket b. Yahya el-Kasi gibiler de bulunmaktadır.<sup>30</sup> İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449), İbn Şehrâşûb'un 543/1148 tarihinde Mazenderân'da ders aldığı hocaları arasında zikrettiği Yahya el-Kasi'ye dair kaynaklarda pek bir bilgiye rastlanmamıştır. Bu arada müellifin Zemahşeri'den ders almak maksadıyla Harizm'e gittiği 528/1133 yıllar, müellifin kırk yaşlarına tekabül etmektedir. Muhtemelen İbn Şehrâşûb Zemahşeri'nin vefatına kadar veya vefatına yakın bir tarihe kadar kendisinden dersler almıştır.

Beriki taraftan İbn Şehrâşûb'un yetiştirmiş olduğu önemli isimler de bulunmaktadır. Şiâ'nın usulî ekolünün önemli isimlerinden biri olan ve Şiâ'nın, içtihad ameliyesine mesafeli tavrını önemli ölçüde değiştiren Ebü'l-Hasan Ali el-Hillî, İbn Şehrâşûb'un yetiştirmiş olduğu önemli âlimlerden birisidir.<sup>31</sup> Bunun dışında İbn Abdülber en-Nemerî'nin (ö. 463/1070) *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb* adlı eserini, et-Tehzib adıyla ihtisar eden İbn Ebû Tay Yahyâ b. Hamîde el-Halebî (ö. 630/1232)<sup>32</sup>; Yahya b. Hasan b. Hüseyin b. Ali b. Muhammed İbn bi't-târik (ö. 600/1203)<sup>33</sup> gibi isimler de öğrencileri arasında zikredilebilir.

<sup>27</sup> Ahmed eş-Şeybânî, *Mecmau'l-Âdâb*, III, s. 379.; Mustafa Öz, "İbn Şehrâşûb," *DİA* XX, s. 376.

<sup>28</sup> Matthew Pierce, "İbn Shahrashub", *Encyclopedia of Islam*, s. 53-54.

<sup>29</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân ve Muhtelifü Fih*, (thk. Hamid Câbir Habib el-Mü'min), (Nşr. Cemiyetü Müntedâ en-Neşr), Beyrut: Müessesetü'l-ârif li'l-matbûât, 2008, nâşirin girişi, I, s. 9-10.; İlhan Avni, "Kutbeddin er-Ravendi" *DİA* XXVI, s. 486-487.

<sup>30</sup> el-Askalânî, *Lisanu'l-Mizan*, II, s. 272.

<sup>31</sup> Öz, "İbn Şehrâşûb", s. 376.

<sup>32</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ': İrşâdü'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993, VII, s. 2940.

<sup>33</sup> Kaynaklarda genellikle İbn bi't-Tarik ismiyle tanınan Şiî âlimin 'Umdetu'l-Uyûn Sihâhi'l-Ahbâr fi Menâkıbı İmail'l-Ebrâr adıyla da bir eseri bulunmaktadır. Bkz. Matthew Pierce, "İbn Shahrashub and Shi'a Rhetorical Strategies in the 6/12 (t.h.) Century", *Journal of Shi'a Islamic Studies* V/4 (2012): s. 441-454.; aynı müellif "İbn Shahrashub", *Encyclopedia of Islam* içinde, s. 54,

## 2. ESERLERİ

İbn Şehrâşûb'un telif ettiği çalışmaları dört farklı kategoride değerlendirmek mümkündür;

- i. Tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân disiplinlerinin esbâb-ı nüzûl, müteşâbihâtü'l-Kur'ân gibi şubelerinde kaleme aldığı eserler.
- ii. Nahiv, müfredat türü dil ve gramer ağırlıklı eserler.
- iii. Şiâyı savunmak ve Şiâ dışındaki kimseleri eleştirmek amacıyla ele aldığı mesâlib-tenkit türü eserler ile Hz. Ali ve Fatıma gibi Ehl-i beyt'ten önemli isimler hakkında yazdığı menâkıp türü eserler ve genel olarak Şiâ hakkında kaleme aldığı eserler.
- iv. Fihrist türü eserler yanında günümüze ulaşmayan diğer bazı çalışmaları.

### 2.1. Tefsir ve Kur'ân İlimlerine Dair Eserleri

İbn Şehrâşûb hakkında değerlendirmelerde bulunan tabakat eserleri, müellifin özellikle Kur'ân ilimleri, tefsir, kıraat, garibu'l-Kur'an gibi Kur'ân merkezli ilimlerdeki telifleri ile şöhrete kavuştuğunu kaydetmektedirler.<sup>34</sup>

#### I- Müteşâbih'ul-Kur'ân ve'l-Muhtelefu fih

İbn Şehrâşûb'un *Meâlimu'l-Ulema* adlı eserinde *Müteşâbihu'l-Kur'ân* olarak zikrettiği eser, bazı tabakât eserlerinde *Te'vilû Müteşâbihatu'l-Kur'ân*<sup>35</sup>, *Te'vilû Müteşâbihu'l-Kur'ân*<sup>36</sup> ve *Müteşâbihu'l-Kur'an*<sup>37</sup> şeklinde de zikredilmiştir. İbn Şehrâşûb ise bu eserini kendi tercemesine yer verdiği *Meâlimu'Ulemâ*'nın ilgili kısmında '*Müteşâbihu'l-Kur'ân*' olarak kaydetmektedir.<sup>38</sup> Ancak Mu'min el-Mevsumi'nin de işaret ettiği üzere

<sup>34</sup> Safedi, *el-Vafi bi'l-Vefayat*, IV, s. 118.; Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Davudi, *Tabakâtul-Müfessirîn*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y, II, s. 201.; Ammâr Abudî Muhammed Hüseyin Nassâr, *Tatavvuru Kitabeti's-Sireti'n-Nebeviyye*, Bağdat: es-Sekâfetu'l-âmme, 1998, s. 263.

<sup>35</sup> Muhammed Muhsin b. Alî b. Muhammed Rızâ Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânifi's-Şiâ*, III. baskı, Beyrut: Şebketü el-fikr, t.y., XIX, s. 306.; Ziriklî, *el-Alâm*, VI, s. 279.

<sup>36</sup> Merkezü Melik el-Faysal *Hizanetu't-Turas (el-Mahutut)* y.y: Merkezü Melik el-Faysal, t.y., XXXIV, s. 295.

<sup>37</sup> Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, (nşr. Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmud Kemal İnal ve Avni Aktuç), İstanbul: 1955, II, s. 102.; Muhammed Ali Müderris Tebrizî, *Reyhanelul-Edeb fî Terâcimi'l-Mârufin bi'l-Künyeti ve'l-Lakab*, Tahran: İntişâratü heyyâm, 1957, VIII, s. 59.

<sup>38</sup> İbn Şehrâşûb, *Meâlimu'l-Ulema*, s. 119.

müfessir fihrist olma özelliği taşıyan ilgili eserinde ‘*Müteşâbihü’l-Kur’ân*’ olarak kaydetmişse de ‘*Müteşâbihü’l-Kur’an*’ın son kısmında İbn Şehrâşûb, eserini ‘*Müteşâbihü’l-Kur’ân ve’l-Muhtelifû Fîh*’ olarak açıklamıştır.<sup>39</sup> Bu çerçevede edilecek olursa Mevsûmî’nin de ifade ettiği üzere Arap dili ve gramer açısından da problemlili bir isimlendirme olan ‘*Müteşâbihü’l-Kur’ân ve Muhtelifûh*’ şeklindeki isimlendirme, Diyanet İslam Ansiklopedisinde ‘İbn Şehrâşûb’ maddesini Mustafa Öz tarafından da aynen tekrar edilmiştir.<sup>40</sup> Ancak maddenin yazıldığı 1999 tarihi itibarıyla Kûm baskısının esas alınmasından mütevellid böyle bir problem ortaya çıkmışsa da İbn Şehrâşûb’un eserinin son kısmında kitabını *Müteşâbihü’l-Kur’ân ve’l-Muhtelifû Fîh* olarak açıkça ifade etmiş olmasına rağmen Hasan el-Mustafavî’nin eseri *Müteşâbihü’l- Kur’ân ve Muhtelifûh* olarak neşretmesi ve daha sonra DİA’da da bu şekliyle tekrar edilmiş olması dikkatsizlik olarak görülebilir.<sup>41</sup>

Âgâ Büzürg-i Tahrânî’nin, eserin yazma nüshaları hakkında verdiği malumatlara göre eserin üç yazma nüshası mevcuttur. Bunlardan birincisi; İran’ın Hûzistan eyaletinin Tüster şehrinde bulunan Tüsteriyye kütüphanesinde; ikincisi Şeyh Muhammed Hüseyin Ali Kâşif el-Ğita kütüphanesinde<sup>42</sup>; üçüncüsü Horasan eyaletinin Meşhed ilinde bulunan Medresetu el-Mevla Muhammed Bakır es-Sebzevari kütüphanesinde olup eserin Necef’te farklı kütüphanelerde başka yazma nüshaları da bulunmaktadır.<sup>43</sup> Eser Hasan el-Mustafavî’nin haşiyesiyle önce Tahran’da (1950)<sup>44</sup> iki cilt olarak (s. 264+284) olarak yayımlanmıştır.<sup>45</sup> Daha sonra ise tekrar neşrini üstlenen Necef merkezli Cem’iyyetu

<sup>39</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân ve’l-Muhtelifu fih*, V, s. 112.; Ek 1’e bakınız.

<sup>40</sup> Öz, “İbn Şehrâşûb”, s. 376.

<sup>41</sup> Müfessirin “*Müteşâbihü’l-Kur’ân*’ın ve’l-Muhtelifû Fîh” olarak tanıttığı eserinin son sayfasının yazma nüshalardan alınmış farklı birkaç suretine çalışmanın ekler kısmında [Ek-2 adıyla verilmiş kısımda] yer verilecektir.

<sup>42</sup> Irak’ın Necef kentinde bulunan kütüphanenin yazma eserlere dair elektronik veritabanına göre tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin iki ayrı yazma nüshası bulunmaktadır. Bunlardan birincisi 104-12-1/2 numaralı bölümde yer alıp buradaki eser ‘*Müteşâbihü’l-Kur’ân ve Muhtelifûh*’ olarak Muhammed el-Mâzenderanî ismiyle kayıtlanmıştır. Diğer ikincisi ise Hâmid el-Mu’min’in de tahkik sürecinde esas aldığı bir yazma eser olup iki cilt şeklinde 7573 ile 7574-31-1/5 olarak ‘*Müteşâbihü’l-Kur’ân ve’l-Muhtelifu fih*’ ismiyle kayıtlanmıştır. Bkz. Müessesetu Kâşif el-Ğitâ [Necef Merkezli], <http://kashifalgetaa.com/?id=151> (erişim: 23. 12. 2018).

<sup>43</sup> Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tesânîfi’s-Şiâ*, III, s. 62.

<sup>44</sup> Öz, “İbn Şehrâşûb”, XX, s. 376.; ayrıca bkz. Ali Rıza Karabulut, *Mu’cemü’t-tarih -et-tûrasi’l-İslami fi mektebâti’l-âlem*, Kayseri: Dârü’l-akâbe, 2001, IV, s. 2970.

<sup>45</sup> Bkz. b.a. İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân ve Muhtelifûh*, Kûm: Mektebetû beydâr, 1950.

Münteda en-Neşr'in, Dr. Mahmud Muzaffer başkanlığındaki komisyonu öncülüğünde - Tahrani'nin de belirttiği üzere- eserin Necef'te bulunan başka yazma nüshaları da esas alınarak Hamid Cabir Habib el-Mu'min el-Mevsumi tarafından tahkiki yapılmıştır. Eseri tahkik eden Mu'min el-Mevsumi'nin esere yazdığı bir ta'likle birlikte, 2008 tarihinde Lübnan/Beyrut'ta bir cildi fihrist olmak üzere beş cilt şeklinde yayımlanmıştır.<sup>46</sup>

Tâhrânî'nin eserin yazma nüshaları ile ilgili olarak kaydettiği bilgilere mütemmim olarak Suud merkezli Kral Faysal Merkezinin İslamî eserlerin yazma nüshaları hakkında kurduğu veritabanı kataloğuna göre ise *Müteşâbihü'l-Kur'an*'ın iki yazma nüshası Suudî Arabistan'ın Riyâd şehrinde bulunan 'Merkezû el-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsati'l-İslâmiyye' kütüphanesinde 13974-75 numara ile kayıtlanmıştır. Bu numara üzerine kayıtlı yazma nüshalar ise İbn Şehrâşûb'un *Meâlimu'l-Ulemâ*'da '*Müteşâbihu'l-Kur'an* olarak kaydettiği eserin adıyla aynılık taşımaktadır. Söz konusu veritabanı kataloğuna göre diğer bir yazma nüsha ise Tahrânî'nin de daha önce ifade ettiği üzere Irâk'ın Necef kentinde bulunan Necef Milli Kütüphanesinde 1/43 numara olarak kaydedilmiştir. Necef'te bulunan yazma nüshanın adı ise *Te'vilü Müteşâbihu'l-Kur'an* olarak zikredilmiştir. Müfessirin eserinin son sayfasında hicri 570 yılında tamamladığını kaydeden İbn Şehrâşûb<sup>47</sup>, teze konu olan bu kitabını yazılış serüvenini şu şekilde açıklamaktadır;

İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî der ki, sizler -Allah sizleri hayırlara eriştirsin- benden Kur'an'ın müteşâbih âyetlerdeki müşkilât ile âlimlerin hükmünde ihtilafa düştükleri âyetleri -çözüme kavuşturacak- bir kitabı imlâ etmemi istediniz. Âh ömür! benden istediğiniz bu çalışma derin bir deniz gibidir. Ancak birkaç bilgi kırıntısının yer aldığı kelâmcıların kitapları ile birkaç küçük nokta

---

<sup>46</sup> Bkz. b.a. İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an ve'l-Muhtelefu* fih. Eserin ilk baskısında 550 civarındaki sayfa iki cilt şeklinde yayımlanmış idi. Ancak Mevsûmî'nin tahkiki ile basılan eserin beş cilt olmasının sebebini şu maddelerde toplayabiliriz; i- yazı puntolarının 14 olması; ii- âyet bilgisinin yanı sıra tahrir edilen bazı hadislerin dipnotlarda zikredilmesi, iii- müfessirin verdiği bazı görüşlerin Şii diğer bazı eserlerden de alıntılanması, iv- esas alınan beş yazma nüsha arasındaki her kelime farklılığını dipnotta verilmesi. v- şerh mahiyetinde bazı bilgilerin verilmesi, vi- son cildinin neredeyse tümünün fihristten oluşu. Ancak birinci baskıda ise Mevsûmî'nin bu eklemelerinin hiçbirisi mevcut değildir. Krş. b.a. İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an ve Muhtelifüh*.

<sup>47</sup> Karabulut, *Mu'cemü't-Tarih*, IV, s. 2970.; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, s. 102.; İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an ve Muhtelifüh*, I, Giriş.



mesabesinde bir bilginin yer aldığı muhakkik âlimlerin tefsirlerinden gelen bilgiler dışında bu alanda -günümüzde- bir şey mevcut değildir. Nihayet sizin bu talebinizi kararsızlığıma, göğsümün buhranlı oluşuna, kalbimin meşguliyetlerine, yolculukların meşâkkat ve yoruculuğuna, kitabların kayıp olmasına rağmen kabul ettim. Bu -süreçte- eserlerden bir kısmına başladık bazısını de kayıt altına aldık ve nihayet ihtilafı olduğunu tespit ettiklerimizi de tahkik ettik.<sup>48</sup>

Türkiye’de müellife ve eserine dair bilgi haznesi oldukça düşük olsa da İbn Şehrâşub ve özellikle de *Müteşâbihü’l-Kur’an*’ı ile ilgili olarak kitab, tez, makale vb. çalışma standartlarında bazı araştırmalar, İran, Irak ile bazı batılı ülkelerde yapıldığı tespit edilmiştir. Bu çalışmalardan bazıları ve akademik düzeyleri şöyle zikredilebilir; Abdulhâfız Yusuf’un *Menhecû İbn Şehrâşub fî Tefsirihi Müteşâbihu’l-Kur’an ve muhtelifuhû* adıyla *Müteşâbihu’l-Kur’an*’ın yöntemi hakkında yaptığı yüksek lisans tezi, İbn Şehrâşub’un *Müteşâbihu’l-Kur’an*’da kullandığı rivâyetler üzerine farsça yazılmış bir makale olarak Muhammed Sadık Haydarî ile Seyyid Ali Ekber Rebî Netâc’ın birlikte kaleme aldıkları *Bererusî Kârkerde Rivayât Tefsir der Müteşâbihu’l-Kur’an -İbn Şehrâşub el-Mâzenderânî* adlı makale ile aynı isimlerin birlikte kaleme aldıkları ve müfessirin eserindeki Ulum’ul-Kur’an’a dair bazı değinimlerin yapıldığı *Koneşâsî Mebâni Tefsir Negârî İbn Şehrâşub der Müteşâbihu’l-Kur’an* adlı makale çalışması, Suâd Keridî Kenedâvî ve Hüseyin Ali Abbâs’ın kaleme adlıkları *el-Hamlu alâ el-mâ’na fî müteşâbihu’l-Kur’an ve’l-Muhtelifû fih li-İbn Şehrâşub* adlı makale ile Şîâ üzerine çalışmalarda bulunan bulunan Matthew Pierce’in, *İbn Shahrashub and Shi'a Rhetorical Strategies in the 6/12 (t.h.) Century*. Bunların haricinde İran başta olmak üzere Irak vb. ülkelerde Fasça ve Arapça dillerinde yapılmış diğer bazı akademik çalışmalar ise şöylece zikredilebilir;

- i. Gulam Muhammed Karambâdî, (Danışman. Fatimâ Fegâni), “İbn Şehrâşub’un İmametle İlgili Ayetlerin (Tefsirinin) İncelenmesi”, (Hâkim Sebzevârî Üniversitesi, 2014).
- ii. Seyyide Fâtıma Hüsseyinî (Danışman: Seyyid Muhsin Musâvî), “İbn Şehrâşub’un Kur’an Ayetlerini Yorumlama Metodolojisi”, (Mâzenderân Üniversitesi, 2015).

<sup>48</sup> İbn Şehrâşub, *Müteşâbihü’l-Kur’an*, I, s. 45-46.

- iii. Fâtıma Zefrenzâde, (Danışman: Muhammed et-Tâkî), “İbn Şehrâşûb’un [Müteşâbihu’l-Kur’an’ı Eserinin] Nübüvvet Bahsinin Tashih, Tahkik ve Tercümesi”, (İslam ve Teknoloji Üniversitesi, 2013).
- iv. Hüseyin Âsûrî, (Danışman: Kâzım Kâdızâde), “İbn Şehrâşûb’un Tefsirinde Yorumlama Yöntemi”, (2003).
- v. Muhammed Sâdık Haydarî, (Danışman: Hüseyin Yusuf Âmilî), “Müteşâbihu’l-Kur’an’ın Üçüncü Cildinin Tahkik ve Tercümesi”, (İslam ve Teknoloji Üniversitesi, 2012).

## II. *Esbâbü’n-Nüzûl ‘alâ Mezhebi Âli’r-Resûl*

İbn Şehrâşûb’un tefsirin esbâb-ı nüzul şubesiyle ilgili olarak telif ettiği bu esere ilişkin olarak müfessir, *Meâlimu’l-Ulema*’da yazdığı eserleri arasında söz konusu esere işaret etmektedir.<sup>49</sup> Nitekim müfessirin bu eseri ile ilgili olarak tabakat eserlerinde yer alan bazı bilgiler, eserin İbn Şehrâşûb’a aidiyeti konusunda bizlere bedihi bir bilgi vermektedir.<sup>50</sup> Bunun da yanında Kral Faysal Merkezinin islamî eserlerin yazma nüshaları ile ilgili kurduğu veritabanında İbn Şehrâşûb’a isnad edilen ve veritabanında *Esbâb-ı Nüzûlü’l-Kur’an* şeklinde kaydedilen eserin, müfessirin *Esbâbü’n-nüzûl ‘alâ mezhebi âli’r-Resûl* eseri olması yüksek ihtimalli görünüyor. Zira kaynaklarda müfessire ait esbâb-ı nüzulle ilgili zikredilen bir başka müdevvenatı bulunmamaktadır. Söz konusu veritabanındaki malumatlara göre müfessirin bu eserinin yazma nüshası, Necef Milli Kütüphanesinde 1/43 numara ile kaydedilmiştir.<sup>51</sup> Hayreddin ez-Ziriklî de eserin künye malumatlarını veririrken eseri ‘*Esbâb-ı Nüzûlü’l-Kur’an*’ adıyla zikretmektedir.<sup>52</sup>

## III- *Beyânu’t-Tenzîl*

Kaynaklarda bildirildiğine göre müellifin bu eseri hacim bakımından kısa olmakla birlikte ele aldığı konular vb. hususlar açısından muhteva olarak zengin bir eserdir. Eserle ilgili

<sup>49</sup> İbn Şehrâşûb, *Meâlimu’l-Ulema*, s. 119.

<sup>50</sup> Sâfedî, *el-Vafl bi’l-Vefeyat*, IV, s. 118.; Tahrânî, *ez-Zerîa*, II, s. 12.; Hüseyin Zübeyri ve devamı, *Mecelleu’l-Hikme el-Mevsûatü’l-müeyyessere fi terâcimi eimmeti’t-tefsîr ve’l-ikra ve’n-nahv ve’l-luga*, III, s. 2249.; İbn Şehrâşûb, *Meâlimu’l-Ulema*, s. 119.; Fîrûzâbâdî, *el-Bulğa*, s. 278. Ömer Rıza Kehhale, *Mu`cemü’l Müellifin*, Beyrut: Mektebetü’l-müsennâ ve Dârü ihyâi’t-turâsi’l-arabî, t.s., XI, s. 116 ve devamı.; İsmail Paşa, *Hediyetü’l-Ârifîn*, II, s. 102.

<sup>51</sup> Merkezû’l-Melik Faysal, *Fehresû mahtûta*, Riyad: y.y., t.s., XXXIV, s. 296.

<sup>52</sup> Ziriklî, *el-Alâm*, VI, s. 279.

kısa değerlendirmede bulunan Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö. 1110) eserin veciz oluşuna işaret ettikten sonra muhtevasına dair bilgi haznesinin genellikle diğer birtakım eserlerden temin edildiğini söylemektedir.<sup>53</sup> Eser *ez-Zerîâ* başta olmak üzere *Reyhanelul-Edeb* ve *Bihârü'l-Envâr* gibi eserlerde müellife nispet edilmektedir.<sup>54</sup>

## 2.2. Şiâ ve Ehl-i Beyt'e Dair Eserleri

### I- *Mesâlibü'n-Nevâsıb*

İsmail Mâzenderani'nin (ö. 1173/1759) *Bişâratu's-Şiâ* adlı eserinde *es-Sevâlib ve'l-Kevâsıb* şeklinde de zikrettiği eser, bazı kaynaklarda '*Minhacü'l-Hidaye ve Mi'racü'd-Dirâyet*' şeklinde de zikredilmiştir.<sup>55</sup> Ancak Bağdat Milli Yazma Eserler Vakfınca basımı üstlenilen eserin 2015'te yapılan ilk baskısında kitab '*Mesâlibü'l-Nevâsıb ev es-Sevâlib ve'l-Kevâsıb fî Metâini'l-Nevâsıb*' olarak neşredilmiştir.<sup>56</sup>

Eserin muhtevası ile ilgili aktarılan bazı rivâyetlerde, İbn Şehrâşûb'un bu eserde peygamberlik geleneğinde Sâmirî gibi, peygamberlerin koyduğu yasakları çiğneyen bazı tiyolojilere rumuz diliyle yer verdiği ifade edilmiştir. Tahranî'nin eserle ilgili nakledildiği söylenen rivâyet içerisinde geçen 'نعئل' kelimesinin İbn Şehrâşûb tarafından peygamberlere muhalif tiyolojileri temsil eden bir anlamda kullanılmış olması ise dikkat çekicidir. Zira sözlüklerde; ahmak kimse, ahmaklık<sup>57</sup>, erkek sırtlan<sup>58</sup> anlamlarına gelen *نعئل* lafzının, İslam tarihinin erken dönemlerinde, Hz. Osman'ın iktidarı süresince, takip ettiği politikalarından hoşnut olmayan bazı çevrelerin Halife Osman'a karşı kullandığı ifade

<sup>53</sup> Tahrânî, *ez-Zerîâ*, III, s. 177-178.

<sup>54</sup> Bkz. Tahrânî, *ez-Zerîâ*, III, s. 177-178.; Tebrizî, *Reyhanelul-Edeb*, VIII, s. 59.

<sup>55</sup> İbn Şehrâşûb'un, *Mütesâbihü'l-Kur'ân* eserinde bazı âyetlerin tefsiri bağlamında Mesalib eserini referans vermiş olması söz konusu eserini *Mütesâbihü'l-Kur'ân*'dan önce yazdığını ortaya koymaktadır. Bkz. İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 472.; III, s. 45.

<sup>56</sup> Bkz. b.a. İbn Şehrâşûb, *Mesâlibü'n-Nevâsıb*, (Nşr. Dârü'l-Evkâfi'-Vatanî) Bağdat: el-Mâhtutatu'l-Arâbiyyeti, 2015,

<sup>57</sup> Halil b. Ahmed Amr b. Temim el-Basri, *Kitabu'l-Ayn*, (thk. Mahdum Mahzumi ve İbrahim Samerrâi), y.y: Dârü'l-mektebetü'l-hilâl, t.y., II, s. 341.

<sup>58</sup> Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim eş-Şeybani İbn Esir, (thk. Tahir Ahmed er-Razi ve Mahmut Muhammed et-Tannahi), *en-Nihaye fî Ğaribi'l-Hadis ve'l-Eser*, Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiyye, 1979, V, s. 80.

edilmektedir.<sup>59</sup> Bu bağlamda tespit edilebildiğine göre İbn Şehrâşub نعتل kelimesini *el-Mesâlib*'in en az onbeş farklı yerinde ancak genellikle Emevîler ile ilintili bir biçimde Hz. Osman'ı tanımlayıcı bir formatta kullanmıştır.<sup>60</sup>

İmamiye Şiâsı tarafından muteber görülen dört hadis eserinden *Men lâ yahduruhü'l-Fakîh* adlı eserin müellifi ve Şiâ'nın önemli fakihlerinden Şeyh Saduk'un *Kitâbü'l-Hişâl* eserinde نعتل kelimesi, İbn Şehrâşub'un eserinde نعتل kelimesinin zikredildiği rivayetlerle birebir olarak Hz. Osman'ın bir lakabı olarak zemmedici bir anlamda kullanılmıştır.<sup>61</sup> Söz konusu sözcüğün yer aldığı rivâyet şöyledir; “Cüheyd el-Hemedani, Emirü'l-Mü'minin'in şöyle dediğini nakletmektedir: alçak tabutta öncekilerden altı, sonrakilerden de altı kişi vardır. Öncekilerden olan altı kişi şu kimselerdir; Kardeşini öldüren Adem'in oğlu Kabil, Firâvun, Sâmirî, Deccâl, Hâman ve Kârûn; sonrakilerden altı kişi ise Ne'sel -نعتل-, Muâviye, Amr b. Âs, Ebu Musa el-Eş'âri'dir -muhaddis diğer iki kişiyi unuttu-<sup>62</sup> Şeyh Saduk, eserinin bir başka yerinde ise Firavun kıssası bağlamında zikrettiği kimseleri sonrakiler olarak nitelendirdiği Emevî ailesini hedef alarak şunları aktarır; Sonrakilerden altı kişi şunlardır; buzağı -العجل- Ne'sel -yani Osman'dır-, Firavun, Muâviye; bu ümmetin Hâmanı; Ziyâd b. Ebîh (ö.

<sup>59</sup> Mesela söz konusu kelimenin Hz. Osman'ın bir lakâbı olarak kullanıldığına dair birçok kaynakta yer alan bir rivâyeti burada zikretmek mümkündür. Kaynakların aktardığına göre Hz. Osman'ın kim veya kimler tarafından öldürüldüğü soruşturuluyorken Hz. Âişe, Osman'ın mazlum olarak şehit edildiğini etrafa ilan ederken kendisi ile yolda karşılaşan Ubeyd b. Ümmi Kilâb, Âişe'ye Osman'ın öldürülmesinde azmettirici yegâne kişi olduğunu söylemiş bunun üzerine Âişe, inkâr etmiştir. Bunun üzerine Ümmi Kilâb Âişe'ye hitaben; “sen değil miydin ‘ne’sel’ [نعتل] kâfir oldu, onu öldürün” şeklinde bazı sözler sarfederek öldürme olayının gerçek fâillerinden birisinin Âişe olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1987, III, s. 12.; İzzüddîn Alî b. Muhammed İbnü'l-Esir el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut: Dârü'l-kitabî'l-ârabî, 1997, II, s. 570 ve devamı. Ümmi Kilâb daha sonra Âişe'yi suçlamayı bir Şiir üzerinden şu şekilde devam ettirmiştir;

فمنك البداء ومنك الغير ... ومنك الرياح ومنك المطر  
وأنت أمرت بقتل الإمام ... وقلت لنا إنه قد كفر  
فهنا أطعناك في قتله ... وقاتله عندنا من أمر  
ولم يسقط السيف من فوقنا ... ولم تنكشف شمسنا والقمر

[Sendendir [olayın] fitili ve sonra inkâr . Sendendir [fiil] rüzgâr ve yağmur (un yeryüzünde yaptığı gibi)

Sensin bize imamı öldürmeyi emreden ... Yine sensin bize o küfre düştü diyen  
Öldürülmesinde sana itaat ettik ... Ve [bil ki] bizde katil, emredendir  
Kılıçlar henüz inmedi üzerimizden... Ay ve güneş de bozulmadı üzerimizde

Bkz. Seyf b. Ömer Temîmî, *el-Fitnetu ve Vaka'tu'l-Cemel*, (thk. Ahmet Râtıb Armûş), VII. baskı, y.y.: Dârü'n-nefâis, 1993, s. 115.

<sup>60</sup> Bkz. İbn Şehrâşub, *Mesâlibü'n-Nevâsıt*, II, s. 104-105.

<sup>61</sup> Şeyh Saduk İbn Babeveyh, *el-Hisal*, Kum: Cemaâtü'l-müderresin fi-havzâtü'l-ilmîyye, 1943, s. 385.; Krş. İbn Şehrâşub, *Mesâlibü'n-Nevâsıt*, II, s. 104-105.; a.e. III, s. 81.

<sup>62</sup> Şeyh Saduk, *el-Hisal* s. 384-385.

53/672); Kârun'u; Sâid b. Osmân'dır. (ö. 61/680) Sâmirî'si Ebu Musa Abdullah b. Kays; Ebter de Amr b. As'dır.<sup>63</sup>

Eserin muhtevasına dair önemli ipuçları veren bu kelimenin yanında müellifin, eserinin isminde kullandığı *nevâsıb* lafzı, eserin içeriği konusunda ayrıca önemli ipuçları sağlamaktadır. Zira erken dönem Şîh-Sünnî çekişmeleri bağlamında Ehl-i sünnet ile Şîâ arasındaki polemiklerde *nevâsıb* (نواصب) lafzı, rafizîler tarafından Ehl-i sünnet mezhebini tahkir edici bir mahiyette tedavüle sokulmuş<sup>64</sup>, bu bağlamda *nevâsıb*, erken dönemde Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer gibi halifeler hakkında müsbet düşünen veyahut Hz. Ali taraftarı olmayan<sup>65</sup> çevreleri kapsayıcı bir formatta kullanılmıştır.<sup>66</sup> Bunun en güzel örneklerinden birisi müellifin eserde bizatihi belirttiği *nevâsıb* ile ilgili beyanlarıdır.<sup>67</sup> Müfessir, Hz. Ali ve onun ailesine karşı düşmanlık besleyenlerin Kur'an'ın kendisi tarafından *nevâsıbtan* sayıldığını ifade etmekte ve buna örnek olarak da Gâşiye 88/3. âyet olan *عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ*, *Çalışmış, (boşa) yorulmuşlardır*, ifadelerini getirmektedir.<sup>68</sup> Bunun da yanında müfessirin eserde '*en-nevâsıb*' olarak açtığı bahiste yukarıdaki mezkur âyeti de zikrettikten sonra *nevâsıb* şeklinde nitelendirdiği grupların esasen "... *ey inkarcılar, siz, şüphesiz aykırı görüşesiniz*" âyetinde sözü edilen 'ihtilafa düşen grubu' Ali'nin hilafetinde ihtilafa düşenler olarak açıklamıştır.<sup>69</sup>

<sup>63</sup> Şeyh Saduk, *el-Hisal*, s.458; نَعْتَلُ lafzının Hz. Osman'a delâlet edecek bir biçimde kullanımını diğer bazı rivâyetlerde de görmek mümkündür. Örnek olarak şu rivâyet zikredilebilir: "رَأَيْتُ قَاتِلَ عَثْمَانَ، رَجُلًا أَسْوَدَ مِنْ أُنَا قَاتِلِ نَعْتَلِ أَهْلِ مِصْرَ، وَهُوَ فِي الدَّارِ رَافِعًا يَدَيْهِ، أَوْ بَاسِطًا يَدَيْهِ يَقُولُ: أَنَا قَاتِلُ نَعْتَلِ" Bkz. Ali b. Ca'd b. Ubeyd el-Cevheri el-Bağdadi, *Müsnedü Ebi Ca'd*, (thk. Amir Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü nâdir, 1990, I, s. 390.

<sup>64</sup> Mahmud M. Eyyub, "Kur'an'ın Edebi Tefsiri eş-Şerif er-Radi Örneği", (çvr. M. Cevat Ergin), *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/I (2007): s. 172.

<sup>65</sup> Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed Kâ'bî, *Kitâbü'l-Ahbâr fî ma'rifeti'r-ricâl*, (thk. Ebû Amr el-Hüseyn b. Ömer), Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2000, I, s. 33.; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Kahire: Dâru'l-hadis, 2006, I, s. 403.

<sup>66</sup> Muhammed b. Salih b. Muhammed Useymin, *Fethu Rabbi'l-Berîyye bi Telhîsi'l-Hameviyye*, Riyad: Dâru'l-vatân li'n-neşr, t.y. s. 114.; ayrıca bkz., Selman b. Hadi el-Adve, *Hivaru'l-Hadi ma'a Muhammed el-Ğazzali*, y.y.:er-Riasetü'l-âmmelî'idareti'l-buhûsi'l-ilmîyye ve'l-iftâ ve'd-dâ'vet ve'l-irşâd, 1989, s. 134.

<sup>67</sup> Müfessir *Müteşâbihü'l-Kur'an* eserinde de yer yer *nevâsıb* kelimesini kullanmaktadır. Mesela müfessir Hasan ve Hüseyin'in Hz. Peygamber'in çocukları olduğunu belirttiği bir yerde *nevâsıb* grubundan bazılarının Hasan ve Hüseyin'in Peygamber çocukları olmadığını ifade ettiklerini nakleder. Onun burada *nevâsıb* olarak kastettiği asıl kişi de meşhur emevî halifelerinden b. Yûsuf b. Haccâc es-Sekafî'dir (ö. 95/714). Bkz. İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 188.

<sup>68</sup> İbn Şehrâşûb, *Mesâlibü'n-Nevâsıb*, I, s. 271.

<sup>69</sup> İbn Şehrâşûb, *Mesâlibü'n-Nevâsıb*, I, s. 275.

İbn Şehrâşûb, İbn Babeveyh gibi Şiâ'nın muhaddis ve fakih isimleri yanında Şiâ'nın önemli müfessirlerinden Tabâtabâî (ö. 1981) de 'eş-Şihâbü's-Sâkib fi reddi lafzihi en-Nâsib" adıyla bir kitab yazmış ve mezkûr eserinde belirttiği görüşüne göre Ehl-i sünnet'in tamamı nevâsıp grubundandır.<sup>70</sup>

Eserin muhtevası ise genel olarak şu başlıklar altında toplamak mümkündür;

- i. Takiyye; takiyyenin Kur'anî referanslarının ortaya konulması ile hadis ve imamlardan gelen aktarımlar çerçevesinde takiyyenin tarihsel kökenlerinin ispat ve tespit edilmesi.
- ii. Tevellâ<sup>71</sup> ve teberrâ.<sup>72</sup>
- iii. Râfız (ç. refâvız) lafzının kullanımı, kapsamı.
- iv. Nevâsıb taifesi ve kötü faaliyetleri; Ehl-i beyt ile ilgili haberlerin tahrifi, hakkın gizlenip bâtılın dillendirilmesi, Peygamber'in vasiyetinin saklanması.<sup>73</sup>
- v. İmamet ile ilgili Şiâ'nın kendi arasındaki polemikleri, imâmet iddiasında bulunan bazı kimseler ve imâmetlerinin iptali.

## II- Menâkibu Âli b. Ebî Tâlib

İbn Şehrâşûb'un şöhret bulmasında ciddi payesi olan bu eser, müfessirin *Müteşâbihu'l-Kur'an*, *Mesâlibü'n-Nevâsıb* ve *Meâlimu'l-Ulemâ* eseri ile birlikte en çok zikredilen eserleri arasında yer alır.<sup>74</sup> İbn Şehrâşûb'un *Müteşâbihu'l-Kur'an*'da bu eserine sık sık atıfta bulunmasından hareketle eserin *Müteşâbihu'l-Kur'an*'dan önce yazıldığını

<sup>70</sup> Nasir b. Abdullah b. Ali el- Gıfârî, *Mes'etet'ü't-Takrib beyne Ehl-i's-sünnet ve's-Şâ*, III. Baskı, y.y: Dârü't-teyyibe li'l-neşr ve't-tevzi', 2007, II, s. 88.

<sup>71</sup> Hz. Ali ve Ehl-i beyt'i ve bunlara müsbet duygular besleyenleri sevmek, onlarla dost olmak anlamında bir kavram.

<sup>72</sup> Tevellâ kavramının karşıt anlamlısı olarak, Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e ile bunlara düşmanlık besleyenlerden uzak durmak ve bunları düşman olarak tanımlamak anlamında bir kavram.

<sup>73</sup> Müfessir, Nevâsıb olarak nitelendirdiği gruplardan birisinin adını açık bir biçimde anmaktadır ki bu 'Ehl-i beyt'e kin ve neffrette aşırıya gittiğini söylediği Ehl-i sünnet'ten başkası değildir. O kötü faaliyetlerinden birincisi olarak Ehl-i beyt'i konu edinen, onlarla ilgili müsbet beyân içerimli rivâyetlerin sünnilerce tahrif ve istismar edilmesidir. Bkz. İbn Şehrâşûb, *Mesâlibü'n-Nevâsıb*, I, s. 295.

<sup>74</sup> İbn Şehrâşûb. *Meâlimu'l-Ulema*, s. 119.; Muhammed Ali Müderris Tebrizî, *Reyhanelul-Edeb fi Terâcimi'l-Mârufîn bi'l-Künyeti ve'l-Lakâb*, Tahran: İntişâratu heyyâm, 1957, VIII, s. 59.; Tahrânî, *ez-Zerâa*, XXII, s. 318-319.; Nâsir b. Ali 'Aid Hasan, *Akidetü Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat fi's-Sahâbe el-Kirâm Radıyallahu Anhum*, III. Baskı (Doktora Tezi), Riyad: Mektebetü'r-reşid, 2000, III, s. 1286.; Karabulut, *Mu'cemüt-Tarih*, -et-Türasi'l-İslâmî fi mektebâti'l-âlem, IV, s. 2970.

söylemek mümkündür.<sup>75</sup> Şîi menâkıb geleneğinin en önemli örneklerinden birisi olan eser, büyük ölçüde âyet ve hadisler çerçevesinde ele alınmış özelde Hz. Ali, genelde de Ehl-i beyt temalarından müteşekkildir.<sup>76</sup> Kullanılan âyetlerin büyük ölçüde *Müteşâbihü'l-Kur'ân ve'l-Muhtefû fih* eserinde imâmet ve Ehl-i beyt bağlamlarında da el alındığı görülmektedir.

İbn Şehrâşûb, eserin yazılış amacını ise eserin girişinde yer verdiği veciz ifadelerle şöyle özetlemektedir;

Düşmanlarının ve Hâricîlerin Ali'yi (hilafetini) inkâr ettiğini gördüğümde; Şîâ ile Ehl-i sünnetin imâmet konusunda ihtilaf ettiğini; insanların ekseriyetinin Ehl-i beyt'i dost edinmekten uzak durup onları hatırlamaktan kaçtıklarını ve Ehl-i beyt'le ilgili rivâyet ve haberleri konusunda şüphe uyandırdıklarını ve (nihayet) Ehl-i beyt'e muhabbet duyulmasını çirkin gördüklerini tespit ettiğimde, bunun üzerine bu insanları derin gaflet uykusundan uyandırmaya karar verdim. Benim için bir lütuf olarak söz konusu halleri tetkik ve ihtilaflı rivâyetleri inceleme imkânı oldu.”<sup>77</sup>

İbn Şehrâşub daha sonra Ehl-i beyt (daha çok imâmet) ilgili sünnî muhaddislerin kendilerinden rivâyette bulunduğu grup ve kimselerin genellikle hâricî gruplar, ravinin mecruh (zayıf olduğu) ve kasıtlı olarak rivâyetlere eksilteler iliştiren kimselerden oluştuğunu kaydetmekte ve devamında Ehl-i sünnetin, Ehl-i beyt veya genel anlamda imâmet ile ilgili konularda insafsızca davrandığını söylercesine yakınmakta ve şunları ifade eder;

Bütün bu gruplar ve kimseler ile bu grup ve kimselerin aktarımlarını taşıyan ve rivâyet edenler (Ehl-i sünnet) âdeta Allah'ın nurunu söndürmek için bir araya gelmiş gibidir. Görmez misin hadis konusunda onların en pirüpak olanı

<sup>75</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I, Muhakkikin girişi, s. 44

<sup>76</sup> Detaylı bir değerlendirme için bkz. Pierce, “İbn Shahrashub and Shi'a Rhetorical Strategies in the 6/12”, s. 446-448.

<sup>77</sup> İbn Şehrâşûb, *Menâkibu Ali b. Ebi Tâlib*, (thk. Yusuf el-Bikâî), II. baskı, Beyrut: Dârü'l-edvâ, 1996, I, s. 13-14.

bile ‘hatem hadisini’, ‘gâdir-i rum’,<sup>78</sup> haberi’t-tayr<sup>79</sup> haberlerini ile ‘tethîr (temizleme) âyetini’<sup>80</sup> atmaktadır. Görmez misin en insafîlari dahi kehf hadisini,<sup>81</sup> icabet, ‘vel-tuhuf ve irtika’a hadisini gizlemektedir. En hayırlıları bile ‘ben ilmin şehriyim, Ali de kapısı’<sup>82</sup> hadisi ile ‘levha’ rivâyetini<sup>83</sup> istismar etmiştir. En meşhurları bile vasiyyet hadisinde tevakkuf etmiş ve İnsan 7. Âyetini de te’vile tabi tutarak asıl meramından koparmıştır. Bu nasıl bir kaçış ve dönmedir? Ben [bunları görünce] ne kadar garip bir şey bu böyle dedim.<sup>84</sup>

İbn Şehraşub daha sonra bir grubun anlamı üzerinde icmâ edilen birtakım âyet ve rivâyetleri te’vile mahkûm ettiğini; bazılarının da rivâyetler üzerinde ameliyatta eksilti ve ziyadeler yapma yoluyla operasyonlarda bulunduğunu; yine bazılarının Ehl-i beyt ile ilgili menâkıb türü haberleri, Ehl-i beyt’in dışındaki bazı kimselerin menâkıbı gibi takdim ettiğinden şikayetlenmektedir.<sup>85</sup>

<sup>78</sup> Detaylı bilgi için bkz. Sıddık Korkmaz, *Şâ’ın Oluşumu: Hz. Ali’nin Vasîliği Düşüncesi*, II. baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, s. 42-46.; gadir-i humla ilgili rivâyetlere dair müstakil bir inceleme için bkz., Mehmet Nuri Yazıcı, “Gadir-i Hum Rivâyetlerinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).

<sup>79</sup> Kaynaklarda ‘rivâyetü’-t-tayr veya hâdisetü’-t-tayr’ olarak zikredilen olayla ilgili olarak hadis, menâkıb ve tarih kaynaklarında genel itibarıyla rivâyetin iki farklı versiyonu bulunmaktadır. Birinci versiyona göre Hz. Peygamber elinde kuş türünden bir hayvanın etini yemeden önce Allah’a, kendisi ile beraber eti yiyecek en sevdiği kulu o an kendisine ulaştırmasını istemiş, Allah’ın da duaya icabet etmesiyle bir süre sonra Ali çıkıvermiştir. Rivâyetin diğer versiyonunda ise söz konusu duayı müteakip, Ebû Bekir ve onun da ardından Ömer gelmiş ancak Peygamber onları geri çevirmiş; fakat Ali geldiğinde Peygamber ona izin vermiştir. İbn Şehraşub’un Müteşâbihü’l-Kur’an’ında da zikrettiği rivâyetin altında uzun bir referans kaynağı vermektedir. Bu çerçevede aktardığına göre Kadî Abdulcebbar, ‘haberi’-t-tayr benim nezdimde sıhhatli bir rivâyettir’ demektedir. Bkz. İbn Şehraşub, *Müteşâbihü’l-Kur’an*, III, s. 220. Nesâî, *Hasâisu emîri’l-Mü’minîn Ali b. Ebi Tâlib*, Kuveyt: Mektebetü me’lâ, 1986, s. 29.; Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed Ebü’l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, II. baskı, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994, VII, s. 82.; Ebû Bekir Ahmed Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve Zuyûlehü*, Beyrut: Dârü’l-kütübi’-ilmiyye, 1997, VIII, s. 878.; ayrıca bkz. Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Tefâtânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, Pakistan: Dârü’l-meârifî’n-nu’mâniyye, 1981, II, s. 300.; Ali b. Muhammed Hasan el-Vâsıtî el-Mâlîkî (İbn Meğâzîlî), *Menâkıb-ı Ali*, San’a: Dârü’l-âsâr, 2003, s. 214.; Ebü’l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, (thk. Amr b. Gürâme el-Ömerî), y.y.: Dârü’l-fîkr li’n-neşr ve’t-tevzîi’, 1995, XLII, s. 245.

<sup>80</sup> Âhzâp sûresi 33/33. âyette geçmekte olan ‘li-yutehhire’ kelimesinden hareketle âyete özel olarak ‘tâthir (temizleme) âyeti’ denilmiştir. Âyet şöyledir; “Evlerinizde oturun; eski Cahiliyye’de olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı kılın; zekâtı verin, Allah’a ve Peygamberine itaat edin. Ey Peygamberin ev halkı! (Ehl-i beyt) Şüphesiz Allah sizden kusuru giderip sizi tertemiz yapmak ister.”

<sup>81</sup> İmamet bahsinde değinileceği için burada bilgi verilmeyecektir.

<sup>82</sup> et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, XI, s. 65.; İbn Meğâzîlî, *Menâkıb-ı Ali*, s. 35.;

<sup>83</sup> Abdurrahman b. Said eş-Şeşârî, *Akâidü’s-Şiâti’l-İsnâ Aşeriyye*, VI. baskı, Riyad: Mektebetü’l-Rıdvânü’s-selefiyye, 2007, s. 85-86.; Ali Libâf, *Hadisü Levhî Eimmetü Hüda der Levhâ Fatmâtü’z-Zehra Selamullâhi Aleyhâ*, İsfahân: Merkezi Tahkikati Râyünahî, t.s., s. 8-17.

<sup>84</sup> İbn Şehraşub, *Menâkibu Ali b. Ebi Tâlib*, I, s. 14-17.

<sup>85</sup> İbn Şehraşub, *Menâkibu Ali b. Ebi Tâlib*, I, s. 16-17.



*Menâkıb*'la ilgili bir başka ön plana çıkan husus da İbn Şehrâşûb'un eserinde *Müteşâbihu'l- Kur'ân*'a benzer şekilde sık sık Şiire başvurma yoluna gitmesidir. Şiirlere yer verilirken kimi zaman şair bilgisinin zikredildiği eserde kimi yerlerde de verilmemektedir. Şiirler genellikle Şiî âlimlerin divanlarından nakledilerek veyahut Şiî çevrelede şifahi olarak dolaşımda olan şiirlere yer verildiği için şiirlerde kimi zaman Hz. Ebu Bekr, Ömer, Osman gibi halifelere eleştiri veyahut şathiye denilebilecek boyutlarda bazı şiirler yer almaktadır. Bir örnek olarak da müfessirin şair bilgisine yer vermeksizin aktardığı ve Hz. Ebû Bekr'in hedef alındığı bir beyite burada yer verilebilir;

*Ali'nin faziletinden bahsetmekle biz,  
Zındıklara ve Ebu Bekr'in kinine taş atmış olduk.*<sup>86</sup>

### **III- el-Erbâun Hadîsen**

Hız. Fâtıma'nın menâkıbı hakkında yazıldığı kaydedilen eser, tespit edilebildiği kadarıyla iki kaynak dışında müellifin eserleri arasında zikreden olmamıştır. Kaynaklardan birisi Muhammed Ali Müderris el-Tebrizî' tarafından kaleme alınan *Reyhanelul-Edeb fî Terâcimi'l-Mârufîn bi'l-Künyeti ve'l-Lakab* eseri olup eserde, mezkûr kitab, *el-Erbâin fî Menâkıb-ı Seyyideti'n-Nisâ Fâtımatu'z-Zehrâ* olarak kaydedilmiştir.<sup>87</sup> İkinci kaynak olarak ise Tahrânî, *ez-Zeriâ*'da müellifin bu eserini, *el-Erbâun Hadîsen* olarak zikretmektedir.<sup>88</sup>

### **IV- el-Mahzunu'l-Meknûn**

İbn Şehrâşûb'un Hz. Ali'nin bazı hitabetlerini zikrettiği bir eserdir.<sup>89</sup> Müellif, *Menâkıb-ı Ali b. Ebi Talib* adlı eseri altında 'Hz. Ali'nin ilmi' başlığında bu eserine işaret etmektedir.<sup>90</sup> Eser *ez-Zeriâ*'nın yanı sıra *Reyhanelul-Edeb* gibi kaynaklarda *el-Mahzunu'l-Meknûn fî Uyûni'l-Funûn* şeklinde de zikredilmiştir.<sup>91</sup>

<sup>86</sup> رمینا بزندیق وبغض أبي بكر إذا ما ذكرنا من علي فضيلة, İbn Şehrâşûb, *Menâkıbu Ali b. Ebi Tâlib*, I, s. 17.

<sup>87</sup> Tebrizî, *Reyhanelul-Edeb*, VIII, s. 59.

<sup>88</sup> Tahrânî, *ez-Zeriâ*, I, s. 426.

<sup>89</sup> Tahrânî, *ez-Zeriâ*, XX, s. 231.

<sup>90</sup> Tahrânî, *ez-Zeriâ*, XX, s. 231.; ayrıca bkz. İsmail Paşa, *Îzâhu'l-Meknûn fî'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn*, Lübnan: Dârü İhyâi't-turâsi'l-Ârabî, t.s., IV, s. 452.; a. mlf. *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, s. 102.; Kehhale, *Mu`cemü'l Müellifîn*, XI, s. 116.; Fîrûzâbâdî, *el-Bulğa*, s. 278.; Tebrizî, *Reyhanelul-Edeb*, VIII, s. 59.

<sup>91</sup> Tebrizî, *Reyhanelul-Edeb*, VIII, s. 59.

### 2.3. Arap Dil ve Gramerine Ait Eserleri

#### I- *el-Fusûl fi'n-Nahv*

Müellifin günümüze ulaşmayan bir başka eseri de *el-Fusul fi'n-Nahv*'dir. Eserin adından hareketle müellifin, çalışmasında nahvin bazı konularını işlediği söylenebilir.<sup>92</sup>

#### II- *Şerhû Fusûl-i Hamsûn İbn Mu'tî*

Tespit edilebildiği kadarıyla eserin İbn Şehrâşûb'a nisbeti konusunda Tebrizî'nin *Reyhanelul-Edeb*'i dışında herhangi bir kaynakla karşılaşılmamıştır. Müellifin bu eseri çağdaşı olduğu Arap dil âlim ve şairi Ebû Zekeriyâ Zeynüddîn Yahyâ İbn Mu'tî'nin<sup>93</sup> (ö. 628/1230) *el-Fuşûlü'l-Hamsûn* adlı eserine şerh mahiyetinde yazılmış bir eserdir. İbn Mu'tî'nin eseriye Arap gramerine dair beş bölümden ve her bölümün on fasıldan oluştuğu bir çalışmadır.<sup>94</sup>

### 2.4. Diğer Eserleri<sup>95</sup>

#### IV- *Meâlimu'l-Ulemâ*

Bu eser, et-Tusî'nin (ö. 460/1067) *Fihristü't-Ṭûsî* adıyla Şîâ âlim ve ricâli hakkında bilgi vermek amacıyla kaleme aldığı *el-Fihrist* eserine, İbn Şehrâşûb'un tamamlayıcı mahiyette 600 ismi ilave etmesiyle telif ettiği bir çalışmadır.<sup>96</sup> Et-Tusî, eseri telif ederken alfabetik bir sıralamayı esas almış ve aynı şekilde esere 600 kadar ismi ekleyen İbn Şehrâşûb da eserin sistematik yapısına riâyet ederek alfabetik sıralamayı muhafaza etmiştir. *Meâlimu'l-Ulema*, önce Tahran'da İranlı tarihçi Abbas İkbâl (ö. 1956) tarafından

<sup>92</sup> Tahrânî, *ez-Zerîa*, XVI, s. 243.; el-Fîrûzâbâdî, *el-Bulğa*, s. 278-279.

<sup>93</sup> Nevzat H. Yanık, "Ebû'l-Hüseyn (Ebû Zekeriyâ) Zeynüddîn Yahyâ b. Abdilmu'tî" *DİA* XX, s. 214.

<sup>94</sup> Yanık, "Yahyâ b. Abdilmu'tî" *DİA* XX, s. 214.

<sup>95</sup> Önemli bir husus olarak şunun da yeri gelmişken ifade edilmesi gerekmektedir ki bu kategori altında verilen eserlerin müfessire aidiyeti konusunda kaynaklarda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Fakat ulaşılan eserler çerçevesinde yapılan araştırmada Ali Rıza Karabulut'un *Mu'cemu Tarihi't-Türasi'l-İslamî fi'l-Mektebât* adlı eserinde zikredilen ancak başka hiçbir kaynakta rastlanılmayan ve müellifin hicri 570 yılında telif ettiği söylenen '*Kitab fi İstulâhi'l-Fünûn*' adlı bir eser zikredilmektedir. Söz konusu eserin muhtevası, adından anlaşıldığı üzere İslamî ilimlerin farklı şubelerinden disiplinlerin kavramlarını incelediği ifade edilebilirse de eserin müellife aidiyeti noktasındaki kapalılık kendisini korumaktadır. Bkz. Karabulut, *Mu'cemü't-Tarih*, IV, s. 2970.

<sup>96</sup> Fuat Sezgin, *Tarihu't-Türâsi'l-Arabî*, (Arapça'ya tercüme eden Mahmut Fehmî Hicâzî), Suudi Arabistan: Camiatü el-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1991, IV, s. 216.

tahkiki yapılmış, muhakkik tarafından bir ta'lik ve bir mukaddime yazılarak 1934 yılında 141 varak olarak basılmıştır. Ancak tahkike esas olan yazma nüshanın birçok hatayı barındırmasından mütevellid, tahkikte de birçok ilmî problem ortaya çıkmıştır. Zaten yazma halinde bulunan esas kaynaktaki hataların farkında olan Abbas İkbâl de esere yaptığı tahkik çalışmasının girişinde, yazma eserdeki hatalara işaret etmiş ve kendisinin de bunları düzeltmediğini belirtmiştir. Bunun yanı sıra Tahran'da yapılan ilk baskısında 990 tercemenin yer aldığı eserde otuz kadar terceme de bulunmamaktadır.<sup>97</sup>

Bir anlamda kendisinden önce yazılmış birçok çalışmayı kayıt altına alması yönüyle tarihi bir vesika işlevi gören eser<sup>98</sup>, Abbas İkbâl'in eseri 1934 tarihli yayımı sonrası Muhammed Sâdık Bahrülulûm tarafından daha önce otuz kadar eksik olan tercemeler de eklenerek 1961 yılında Necef'te el-Mektebetü'l-Hudâriyye yayınevince basılmıştır.<sup>99</sup>

Eserle ilgili bir başka önemli husus da İbn Şehrâşûb'un et-Tusî'nin eseri üzerine yaptığı tamamlayıcı nitelikteki çalışmanın bir benzerinin çağdaşı Müntecebüddin el-Kummî (ö. 585/1189) tarafından et-Tusî'nin mezkûr eseri üzerine “*Fihristü esâmî 'ulemâ'i's-Şi'a ve muşannifihim*” adıyla yapılmış olmasıdır. Müntecebüddin el-Kummî'nin, et-Tusî'nin eseri üzerine yaptığı çalışma tarihlendirilecek olursa, müellifin adı geçen eserinde hicri 573 tarihinde vefat etmiş Kutbü'r-Ravendi'nin tercemesine yer vermiş olmasından hareketle *Fihristü esâmî*'nin hicri 573/1177 yılından sonra yazıldığı savunulabilir. et-Tusî'nin mezkur bibliyografik eserine yapılan bu iki çalışmanın aynı dönemde yazılmış olmasına rağmen her iki müellifin bu konuda yekdiğerinden habersiz oluşlarını ise Muhammed Sâdık Bahrülulûm'a göre şu ihtimaller dahilinde değerlendirmek gerekir; birincisi muhtemelen Müntecebüddin el-Kummî, eserini telif ederken İbn Şehrâşûb'un eserinin telifinden habersizdi; çünkü müellifin *Fihristü esâmî*'nin mukaddimesinde belirttiği üzere İzze'd-din Yahya (ö. 585/ 1189 [?]) kendisine et-Tusî'nin, fihristini yazdığı dönemden sonra ortaya çıkan eserlerin müellif

<sup>97</sup> İbn Şehrâşûb, *Meâlimu'l-Ulema*, (Nâşirin girişi), s. 29-30.

<sup>98</sup> Mesela Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 486/1044) eserleri hakkında bilgi veren bir vesika işlevi üstlenmesi bakımından çok önemli bir yer işgal etmektedir. Bazı örnekler için bkz. Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn Şerîf el-Murtazâ, *Emali el-Murtezâ: Gururü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), y.y.: Dârü'l-ihyâi'l-kütübi'l-ârabî, 1954, Mukaddime, s. 14-17.

<sup>99</sup> İbn Şehrâşûb, *Meâlimu'l-Ulema*, Giriş, s. 1.

tercemelerine yer veren bir eserin yazılmadığını bildirmiştir. İkinci ihtimal ise İbn Şehrâşûb'un eserini telifi, Müntecebüddin el-Kummî'nin eserini kaleme almasından sonraki bir tarihte olduğudur. Her hâlükârda *Meâlimu'l-Ulema* ile *Fihristü esâmî ve muşannifihim* eserleri, telif yönleri açısından birbirine -zamansal ve muhteva bakımından yakındır ve her ikisi de Tusî'nin *el-Fihristü't-Ṭûsî* adlı eserine zeyl ve eseri tamamlayıcı nitelik taşımaktadır.<sup>100</sup>

Eserin yazma nüshaları ile ilgili kaydedilen bilgilere göre üç yazma nüshası bulunmaktadır. Bunlardan biri Dımaşk'ta Mektebetü'z-Zâhiriyye kütüphanesine 7749 numara ile kayıtlı bulunmaktadır.<sup>101</sup> İkinci bir yazma nüshası ise Medine'de 'Mektebetü el-Muşğerâti'l-el-Feylemiyyeti bi-Kısmi'l-Mahtutât [bi'l-Camiâti'l-İslamiyye] kütüphanesinde 1473 numarada kayıtlıdır.<sup>102</sup> Üçüncü yazma nüshası ise Necef Milli Kütüphanesinde 8/34 numara kayıtlanmıştır.<sup>103</sup>

### VIII- *el-İnsâf*

İbn Şehrâşûb bu eserini *Melâlimu'l-Ulemâ*'da kendi tercemesine yer verdiği bölümde zikretmemekle beraber eser, farklı kaynaklarda müellife nisbet edilmektedir.<sup>104</sup> Ancak mezkûr eserin *Meâlimu'l-Ulemâ*'nın telif edilmesinden sonra yazılmış olması da ihtimaller arasında değerlendirilebilir. Zira *Meâlimu'l-Ulemâ*'nın neşrini gerçekleştirenlerden Seyyid Muhammed Bahrülulûm *Meâlimu'l-Ulemâ*'nın yazıldığı tarihin periyodüğünü hicrî 573 ile 581 tarihleri arasında vermektedir<sup>105</sup> ki tarihlendirmenin gerekçesi hakkında mezkûr eserin bibliyografik künyesinin verildiği bölümde bazı bilgilere yer verilmişti.

<sup>100</sup> İbn Şehrâşûb *Meâlimu'l-Ulema*, (Nâşirin girişi), s. 27-30.

<sup>101</sup> Merkezû'l-Melik Faysal, *Fehresû Mahtûtât*, Riyad: y.y., t.s., XXXIV, s. 298.

<sup>102</sup> Merkezû'l-Melik Faysal, *Fehresû Mahtûtât*, XXXIV, s. 298.

<sup>103</sup> Merkezû'l-Melik Faysal, *Fehresû Mahtûtât*, XXXIV, s. 298.

<sup>104</sup> Tebrizî, *Reyhanelul-Edeb*, VIII, s. 59.; Tahrânî, *ez-Zerâa*, II, s. 295.

<sup>105</sup> İbn Şehrâşûb, *Meâlimu'l-Ulema*, (Nâşirin girişi), s. 8.

### **I- el-Hâvî**

Tahrânî, günümüze ulaşmayan eserin bazı kaynaklarda *el-Hâvî li'l-Fetâva* olarak da geçtiğini bildirmektedir.<sup>106</sup> Tespit edilebildiği kadarıyla kaynaklarda müellifin bu eserinin muhtevasına dair bir bilgi bulunmamaktadır.

### **II- el-Minhâc**

Müellifin günümüze ulaşmayan bu eserinin muhtevasına dair kaynaklarda herhangi bir bilgi verilmemiştir.<sup>107</sup>

### **III- el-Evsâf**

İbn Şehrâşub'un *Meâlimu'l-Ulema*'da kendisine nispet ettiği ancak günümüze ulaşmayan esere dair kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunamamıştır.<sup>108</sup>

### **V- el-Misal fi'l-Emsâl**

Müellif, *Meâlimu'l-Ulema*'da bu eseri kaleme aldığı eserler arasında zikretmektedir.<sup>109</sup> Müfessirin bu eseri de günümüze ulaşmamıştır.

### **VI- et-Terâik fi'l-Hudût ve'l-Hakâik**

Firuzabadi, eserin künye bilgilerine yer verdiği kısımda Şehrâşub'un bu çalışmasını, *Îlamu't-Terâiki'l-Atıf* şeklinde vermektedir.<sup>110</sup> Eser birçok kaynakta müellife nisbet edilmekte olup araştırma sonucunda eserin muhtevasına dair kaynaklarda herhangi bir malumat bulunmamıştır.<sup>111</sup> Müfessirin bu eseri de günümüze ulaşmamıştır.

---

<sup>106</sup> Tahrânî, *ez-Zerîa*, VI, s.236; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, s. 102.; ayrıca bkz. Tebrizî, *Reyhanetul-Edeb*, VIII, s. 59.

<sup>107</sup> İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, s. 102.

<sup>108</sup> Tahrânî, *ez-Zerîa*, II, s. 476.; İbn Şehrâşub, *Meâlimu'l-Ulema*, s. 119.; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, s. 102.; Tebrizî, *Reyhanetul-Edeb*, VIII, s. 59.

<sup>109</sup> İbn Şehrâşub, *Meâlimu'l-Ulema*, s. 119.; Tahrânî, *ez-Zerîa*, XIX, s. 73.; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, s. 102.; Tebrizî, *Reyhanetul-Edeb*, VIII, s. 59.

<sup>110</sup> Tahrânî, *ez-Zerîa*, II, s. 239.; el-Fîrûzâbâdî, *el-Bulğa*, s. 279.; İbn Şehrâşub, *Meâlimu'l-Ulema*, s. 119.

<sup>111</sup> Kehhale, *Mu`cemü'l Müellifîn*, XI, s. 116.; Fîrûzâbâdî, *el-Bulğa*, s. 278.; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, s. 102.

## VII- *el-Mâidetu'l-Âide* veya *el-Fâide*

Eserle ilgili olarak Tahrani'nin belirttiğine göre Firuzabadi *el-Bulğa*'da müellifin bu eserini *el-Cedide* olarak vermiştir.<sup>112</sup> Ancak bazı kaynaklarda *el-Mâidetu'l-Fâide* şeklinde de kaydedilmiştir.<sup>113</sup>

## IX- *Kitabu'l-Mevâlid*

Kaynaklarda künye bilgileri verilen eserin muhtevasına dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Müfessir *Meâlimu'l-Ulemâ* eserinde eserle ilgili herhangi bir bilgi vermemekle birlikte *ez-Zerîâ*'da müfessirin eserleri arasında zikredilmiştir.<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> Tahrânî, *ez-Zerîâ*, XIX, s. 10-11.; Tahrani'nin Firuzabadi'nin sözü edilen eserinde Şehrâşûb'un mezkûr eserinin farklı olarak el-Cedide ismiyle geçtiği şeklindeki beyanı, Firuzabadi'nin İbn Şehrâşûb'un tercemesi bağlamında yer verdiği bilgilerle uyuşmamaktadır. Zira Firuzabadi'nin eserinde ilgili eser el-Cedide şeklinde değil el-Devide olarak verilmiştir. Ancak eserin adındaki ilk harf baskı hatasından dolayı (ج) -kuvvetle muhtemeldir ki- sakıt olduğu için الديدة şeklinde kalmıştır. Bkz. el-Fîrûzâbâdî, *el-Bulğa*, s. 279.

<sup>113</sup> İsmail Paşa, *Îzâhu'l-Meknûn*, IV, s. 421.; Tebrizî, *Reyhanelul-Edeb*, VIII, s. 59.

<sup>114</sup> Tahrânî, *ez-Zerîâ*, XXIII, s. 233.

### 3. MUHKEM VE MÜTEŞÂBİHE YAKLAŞIMI

Kavramlar ilmî bir disiplinin tanımlayıcı unsurlarıdır. Özellikle de bir ifade veya lafız üzerine gelişen yazılı edebiyatın ürünlerini sağlıklı okuyabilmek, kavram veya terimin anlam dünyasının belirginleştirilmesi ile mümkündür. Bu yüzden öncelikle muhkem ve müteşâbih lafızlarının tanımlanmasına çalışılacaktır. Çünkü söz konusu iki sözcüğün, müfessirler, kelâmcılar ve fakihler nazarında ne tür anlamlara geldiğinin ve ilgili sözcükler üzerinde oluşan tefsir edebiyatı ürünlerinin özelliklerinin tespiti, konuya dair sağlıklı bir anlama zemini sağlayacaktır.

#### 3.1. Muhkemi Tanımı

##### 3.1.1. Sözlük ve Terim Anlamı

Muhkem sözcüğü, حکم fiilinin if'al babından ism-i mef'ulüdür. Mazi sigasında احکم şeklinde gelen kelime, çoğunlukla bir şeyin engellenmesi anlamında kullanılır. Bir kimsenin bulunduğu makam itibariyle zulmü engellemesi kendisinin *hâkim* olarak adlandırılmasını sağlamıştır.<sup>115</sup> Benzer şekilde atın hızlı koşmasını engellemek için ata takılan gеме de *hekeme* حكمة denilmiştir.<sup>116</sup> Kelimenin ism-i mef'ulü olan muhkem de lafız itibariyle korunmuş, tahkim edilmiş, kesinleştirilmiş; güçlü, sağlam, dayanıklı anlamlarına gelmektedir.<sup>117</sup>

حکم fiilinin ism-i mef'ulü olan muhkem (محکم) lafzı ise terim anlam bakımından; yapısı itibariyle farklı anlaşılmaya kapalı, anlamı açık, delâlet yönüyle belirli bir anlama taalluk eden lafızlar anlamındadır. Bir başka ifadeyle kendisiyle neyin kastedildiği

<sup>115</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: Dârü's-sâdr, t.y., XII, s. 141-142.

<sup>116</sup> Muhammed b. Abdurrezzak Murteza ez-Zebidi, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, y.y: Dârü'l-hidâye, t.y. XXXI, s. 517.; Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhas, *Meani'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Ali es-Sabuni), Camiâtü Ümmi'l-Kur'ân: Mekke, 1989, I, s.349; Ebu Abdillah Muhammed Fahreddin er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, Beyrut: Dârü'l-ihyâi't-turâsi'l-Ârabi, 1999, III, s. 138.; Nizamü'd-Din el-Hasan b. Muhammed b. Huseyn en-Nisâburi, *Ğaraibu'l-Kur'an ve Reğaibu'l-Furkan*, (thk. Zekeriyya Emirât), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995, II, s. 10.; Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, IV. baskı, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, s. 225.; Zülfikar Durmuş, "Mu'tezilî Müfessir Zemahşeri'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi", *Marife Dergisi* 3 (2003): s. 261-262.

<sup>117</sup> Ebû Abdirrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitabu'l-Ayn*, (thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrahim es-Samerrâî), y.y.: Mektebetü'l-hilal, t.y., III, s. 67.; muhkem lafzı, bazı tefsirlerde 'herhangi bir şeyden korunmuş' anlamlarına gelecek şekilde de kullanılmıştır. Bkz. Sehl bin Abdullah et-Tüsteri, *Tefsiru't-Tüsteri*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002, s. 15.

anlaşılabilecek derecede açık olan, nazım ve te'lifi itibariyle herhangi bir anlaşmazlığa yol açmayan ve tek bir anlama delâlet eden âyetler için muhkem lafzı kullanılmaktadır.<sup>118</sup> Bu bağlamda lafzın anlamsal düzeydeki kesinlik, anlaşılabilirlik gibi bazı özellikleri, ilgili kelimenin Kur'ân'da, anlam açısından muhataplara emir ve nehiy gibi fihhi alana taalluk eden bir yapı içerisinde değerlendirilme ve yorumlama imkânı bulmasını sağlamıştır. Fikhî bazı konuların yanı sıra Allah'ın yegâne yaratıcı olması, nübüvvet, ahiret gibi iman edilmesi gerekli kılınan bazı unsurlar da dinin esası olması açısından muhkem olarak görülmüştür. Binaenaleyh bazı müfessirler ilgili lafzı izah ederken, 'helal ve haram şeylerin açıklanması; emir ve nehiylerin ise belirlenmesi' şeklinde bir yorum geliştirmişlerdir.<sup>119</sup> Bu baptan olmak üzere muhkem lafzının te'vile ihtiyaç duymayan, tek bir veçhe delâlet eden lafız; açık oluşundan dolayı Kur'ânda tekrar edilmeyen veyahut te'vil ameliyesi sonucu ile de olsa belirli bir anlama gelen âyet veya lafız olduğu vurgulanmıştır..<sup>120</sup> Bir lafzın veya âyetin te'vile muhtaç olması ve te'vil edilmesinin onun muhkem sayılmasına engel olamayacağını savunan bu görüş, temelde muhkem âyetin 'yorumlanabilmesi' kaydını getirmiş olmaktadır. Buna göre muhkem, te'vil edilebilir, Kur'ânı muhkem ve müteşâbih olmak üzere taksime tabi tutan Ali-İmran 3/7. Âyetteki 've'r-rasihûn' grubunun anlayabileceği âyetlerdir.

Muhkemin te'vili ile ilgili olarak İbn Ebü'l-İz'in, *Şerhu'l- 'Akdeti't-Tahâviyye*'de zikrettiği şu açıklamalar, söz konusu lafzın mezhebî kulvarda rölatif bir algılamaya dönüştüğünü ifade etmesi açısından dikkat çekicidir;

Bid'at ehlinden sayılan her grup, nasları kendi zâviyesinden değerlendirir; nas ile bid'ati arasında bir mâkuliyyet ve muvâfakat bulunursa, ilgili âyeti muhkem addederek onu

<sup>118</sup> Takiyüddin İbn Teymiyye, *Mecmu'ul-Fetava*, Suudi Arabistan: Mec'mau'l-Melik fehdü li-Taba'ati'l-Mushafi'l-Şerif, 1995, XVI, s. 421.; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, III. baskı, İstanbul: İFAV Yayınları, 2014. s. 201-202.

<sup>119</sup> Muhammed bin Bahadır bin Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhan fî Ulûmi'l- Kur'ân*, Beyrut: Dârü ihyai'l-kütübi'l-Ârabiyye, 1957, II, s. 67.; Zerkeşi, وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ 2/43. âyetleri gibi namaz, zekat vs. emredilen bazı farz ibadetlerin bu şekilde muhkem sayıldığını; benzer şekliyle وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تُعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ 17/23 gibi tevhid gibi tek bir anlama taalluk eden yapısından dolayı bu ve benzeri âyetlerin de muhkem görüldüğünü ifade etmektedir.

<sup>120</sup> Mer'î b. Yusuf el-Kermî el-Hanbelî, *Ekdâvilü's-sîkât fî te'vili'l-esmâ' ve's-şifât ve'l-âyâti'l-muhkemât ve'l-müteşâbihât*, (thk. Şuayb el-Arnaût), Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986, s. 48.; ayrıca bkz. İbrahim Muhammed el-Ceremi, *Mu'cemu Ulumi'l-Kur'ân*, Dimaşk: Dârü'l-kalem, 2001, s. 245.



kabul eder ve onunla istidlalde bulunur; ancak esas aldığı âyet, eğer bid'atine ters düşen bir yapıda ise âyete bu durumda müteşâbih der ve onu yorumlamaya çalışır, ancak hakikatte bir tahrif olan bu yorumlama eylemine de te'vîl adını verir.<sup>121</sup>

Bu açıklamalar neticesinde denilebilir ki muhkemât, muhatap kimsenin lafzın anlamını tayin etme açısından bir problem yaşamadığı, anlamı açık, anlaşılabilir lafız veya âyetlerdir.

### 3.1.2. İbn Şehrâşûb'un Muhkem Konusuna Yaklaşımı

Öncelikli olarak ifade edilmelidir ki teknik anlamda muhkem kavramına yönelik beyanları açısından müfessirler arasında her ne kadar büyük bir ihtilaf görülmesi de ilgili kavramın kapsamına giren âyetlerin sayısı gibi Kur'ân'daki tatbikatı konusunda müfessirler yekdiğerinden farklı görüşler belirtmişlerdir. Ve bu sonuç da, önemli ölçüde mezhebî paradigmalardan muhkemin müteşâbih; müteşâbihin muhkem olarak kabul edilmesine imkan veren problem(ler)inden kaynaklanmıştır.<sup>122</sup> Bu aşamada Şiâ'nın tefsir

<sup>121</sup> Ebu'l-Hasan Sadreddin Ali es-Salihî İbn Ebi'l-İzz, *Şerhü'l-akideti't-Tahaviyye*, (thk. Şuâyb el-Arnaût ve Abdülmuhsin et-Türki), Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1997, X. Baskı, II, s. 500.

<sup>122</sup> Ebu Hayyan'ın (ö. 745/1344) mezhepsel kabullerin muhkem ve müteşâbih ayrımı üzerindeki etkisine verdiği bir örnek, burada zikredilebilir; Kehf sûresi 29. Âyetteki وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ibaresi Mu'tezile tarafından muhkem kategorisinde değerlendirilirken; aynı mezhep tarafından İnsan sûresi 30. âyetteki وَمَا اللَّهُ تَشْلُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ibaresi müteşâbih sayılmış; Mu'tezile dışındakiler (Ehl-i sünnet) ise ilgili âyetlerin muhkem ve müteşâbih oluşu açısından farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. Bkz. Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit fi't-Tefsir*, (thk. Sıtkı Muhammed Cemil), Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1999, III, s. 24.; Razi de muhkem ile ilgili olarak bu lafzın, mezhepler açısından görece bir kavrama dönüştüğünü, her bir âlimin mensubu olduğu mezhebin düşünce sistemine uyan âyetleri muhkem âyetler kategorisine yerleştirdiğini; buna mukabil aynı kişinin, muhalif mezhebin düşünce sistemiyle muvafakat gösteren bir âyeti müteşâbih kategorisine yerleştirebildiğini ifade etmekte ve buna örnek olarak da yukarıda Ebu Hayyan'ın muhkemle ilgili görüşleri bağlamında yer verilen örneği (Mu'tezile-Ehl-i sünnet) zikretmektedir. Ancak Razi, muhkem ve müteşâbih gibi bir konunun böylesi sübjektif bakış ve mezhebî kaygılarla ele alınmasının pek uygun bir tavır olmadığını, dolayısıyla burada ilgili kavramları sağlıklı bir şekilde kategorize eden bir yaklaşım veya kaidenin benimsenmesi gerektiğini belirtmektedir. Bkz. er-Râzi, *Mefatihü'l-Gayb*, VII, s. 139.; Çağdaş âlimlerden Musâid et-Teyyar, itikâdî temayüllerin muhkem ve müteşâbih mefhumunda, ilgili kavramların kapsamının geniş veya dar tutulmasında ciddi bir etkiye sahip olduğunu belirtmektedir. Binaenaleyh bu etkinin kendisini, bir müfessire göre muhkem olan âyetin, bir başka mezhep tarafından muhkem sayılmaması süretinde gösterebildiğini bildirmektedir. Müellif bu geçişkenliğin ekseriya mezheplerin ilahi sıfatlar konusundaki yaklaşımlarında ortaya çıktığını, bu anlamda verilecek en güzel örneğin de Kādî Abdülcebbar'ın *Müteşâbihu'l-Kur'ân* eseri olduğuna işaret eder. Zira kendisine göre, mezkûr eserinde el-Kādî'nın muhkem ve Müteşâbih âyetlerin yorumlanmasında metodoloji olarak akli muhakemeyi esas almış olması, söz konusu geçişkenliklerin teorik temellerinden birisini oluşturmaktadır. Bkz. Musâid et-Teyyar, *Envau't-Tesnifi'l-Mutaallikatı bi-Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim*, III. baskı, y.y: Dârü'l-ibni'l-Cevzi, 2013, s. 78.; Kādî Abdülcebbar'ın muhkem ve

sahasında temayüz eden, Kummî, Tabressî, et-Tusî, Tabâtabâî gibi simaların kavramsal açıdan muhkem lafzına yaklaşımlarını ele almak, bir bakıma tefsir disiplininin en çok tartışılan mevzûlarının başında gelen muhkem-müteşâbih probleminin anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

Bu çerçevede İbn Şehrâşûb'un muhkem ve müteşâbih sözcüklerine ilişkin izahlarına yer verilmesi öncelikli olarak uygun olmakla birlikte müfessirin muhkem lafzını müteşâbihe karşıt bir ifade tarzı olarak okuması ve ilgili sözcüğü müteşâbihlik üzerinden yorumlaması, müellifin muhkeme dair görüşünün de müteşâbih lafzının ele alınacağı başlık altında incelenmesini daha makul kılmaktadır. Bu aşamada İbn Şehrâşub dışındaki bazı Şîî müfessirlerin muhkem lafzına ve Kur'an'daki muhkemâta dair görüşlerinin incelenmesine geçilebilir.

Bilindiği üzere, muhkem ve müteşâbihe dair kategorik ayırımın teorik arka planı, Kur'an'ın âyetlerini muhkem veya müteşâbih şeklinde bir tasnife tabi tutan âyetlerde ortaya çıkmaktadır.<sup>123</sup> Şîâ erken tarihinin fıkıh ve hadis alanlarında ön plana çıkan isimlerden Ebu Ca'fer el-Kummî'ye (ö. 328/939) göre öncelikli olarak muhkem âyetler, üzerinde te'vil yapılmaksızın müstakil olarak belirli bir anlama delâlet eden âyetlerdir, bir başka ifadeyle muhkemin anlamı dışarda değil Kur'ânda mündemiç olarak bulunmaktadır. Kummî, bu izahına yönelik bir örnek olarak da “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ *Ey İnananlar! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi, -başlarınızı meshedip- topuk kemiklerine kadar ayaklarınızı yıkayın...*”<sup>124</sup> âyetini getirmekte ve muhkem türü âyetlerin Kur'ânda ciddi bir yekûn oluşturduğunu düşünmektedir.<sup>125</sup> Kummî'nin, tefsirinin

---

müteşâbih âyetlere yaklaşımı için ayrıca bkz. Ömer Pakiç, “Kadı Abdülcebbar'ın Âl-i İmrân Sûresindeki Bazı Âyetleri Yorumu” *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 11/12 (2011): s. 25-28.

<sup>123</sup> Kur'an düzeyinde yapılan muhkem-müteşâbih tartışması ve bu alanda öne sürülen görüşler Kur'an-ı Kerim âyetlerini muhkem ve müteşâbih şeklinde bir taksime tabi tutan Âl-i İmrân sûresi 7. Âyeti etrafında şekillenmiştir. Ancak Kur'an'ın hem muhkem hem de müteşâbih âyetlerin varlığını ilan eden bu âyetinin yanı sıra Lokman sûresi 31. Âyeti ile Kur'an metninin salt muhkem âyetlerden müteşâbihlik olduğunu ifade eden Hud sûresi 1. Âyeti, muhkem ve müteşâbih kavramlarının delâleti ve mahiyeti konusunda farklı yorumların çıkmasını sağlamıştır.

<sup>124</sup> Mâide 5/6.

<sup>125</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, (thk. Seyyid Muhammed Bakır el-İsfahânî), Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 2014, I, s. 144-145. Hakkında pek fazla bilgi bulunmayan müfessirin vefat tarihi, kaynaklarda hicri 328-329 yılları kaydedilmektedir. En önemli öğrencileri arasında Şîa'nın Kütübi Erbaâ'sından *el-Kâfî*'nin müellifi el-Kuleynî, (ö. 329/940) bulunmaktadır. Günümüze ulaşan tek eseri *Tefsiru'l-Kummî*'nin yanı sıra *Kitabu'l-Meğazi*, *Kitabu'n-Nasih ve'l-Mensuh*, *Kitabu'l-Enbiya* gibi bazı

genelinde takip ettiği bir yöntem olarak anlamı açık, anlaşılır âyetlerin tefsirine girişmeksizin ilgili âyetleri zikrettikten sonra el-muhkem (المحكم) ibaresini kullanması, müellifin muhkem lafzını tefsirinde bir metodoloji formunda kullandığını göstermektedir. Bu bağlamda müfessirin, istisnaları olmakla birlikte açıklanmaya ve tefsire muhtaç olmayan âyetleri ‘muhkem’ olarak nitelendirmesi şeklindeki tarzının, tefsirinin de kısmi olarak özlü olmasını sağladığı ifade edilmelidir. Bu hususa bir misal olarak da müellifin Yunus Sûresi 31. Âyetini tefsiri verilebilir; Kummî ilgili “ قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ ” بِمَلَكِ السَّمْعِ وَالْأَبْصَارِ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ, De ki: “Sizi gökten ve yerden kim rızıklandırıyor? Ya da işitme ve görme yetisi üzerinde kim mutlak hâkimdir? Ölüden diriyi, diriden ölüyü kim çıkarıyor? İşleri kim yürütüyor?” “Allah” diyecekler. De ki: “O hâlde, Allah’a karşı gelmekten sakınmayacak mısınız?” âyetine yer verdikten sonra المحكم lafzını kullanıp âyetin tefsirini yapma gereği duymaz. Benzer şekilde aynı sûrenin 41. 55. 65. âyetlerinde de المحكم ibaresini kullanmak sûretiyle diğer âyetlerin tefsirine geçtiği görülmektedir.<sup>126</sup>

Şiâ’nın önemli müfessirlerinden et-Tusî’de (ö. 460/1067) ise muhkem lafzının, (Kummî ile kıyaslandığında) daha sistemli bir kavrama dönüştüğü görülmektedir. Ona göre muhkem kavramı, “anlamı, zâhiri -ilk anlamıyla- olarak bilinen âyetler olup âyetlerin anlaşılması için bir başka karineye veya lafızdan kastın ne olduğunu tayin edecek bir delâlete ihtiyacının olmadığı lafızlardır. Yunus sûresi 44. Âyetin إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ أَحَدًا شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ âyetinin anlaşılması için bir başka âyete başvuru yapılmaya gerek duyulmaması gibi.<sup>127</sup>

Konuyla ilgili bir başka yaklaşımı da Yunus 10/1. âyetinde görülmektedir, müellif burada muhkem lafzının Âl-û İmrân sûresindeki gibi teknik bir anlamda kullanılmadığını, bir başka ifadeyle müteşâbihatın karşısına konumlandırılmadığını ve binaenaleyh âyette

---

eserleri başta olmak üzere kaynaklarda kendisine nispet edilmiş yirmiye aşkın eser bulunmaktadır. Bkz. Kolektif, [Multeka Ehlü'l-Hadis], *el-Vefeyat ve'l-Ehdas*, y.y: t.y, 2010, s. 78.; Sabuhi Shahavatov, “Mezhep Taasubunun Öne Çıktığı Bir Rivâyet/Dirâyet Tefsiri -Kummî Tefsiri-” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLI/I (2015): s. 301.

<sup>126</sup> Kummî, a.g.e. II, s. 448; 450; 454.

<sup>127</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur’ân*, y.y: Dârü ihyâi'l-turâsi'l-Arabi, t.y. III, s. 395.

geçen *el-hakîm* (الْحَكِيم) ibaresinin de hak ile batılı birbirinden ayıran hikmetli söz, hitap anlamına geldiğini belirtmektedir.<sup>128</sup> Muhkem lafzının, “الرَّ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ” *Elif, lâm, râ bu Kur'an; âyetleri, hüküm ve hikmet sahibi ... Allah tarafından muhkem kılınmıştır...*”<sup>129</sup> âyeti bağlamında iki manaya muhtemel olduğunu ileri süren Tusî, bu manalardan birincisinin âlim manasında olduğunu; ikincisinin de Allah'ın fiillerini -sözlük anlamıyla- muhkem kılması anlamına geldiğini belirtmektedir.

Bu arada Tusî, Cübbai'nin Hud sûresi 1. Âyetinde geçen *أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ* lafzını Kur'an'ın mahluk oluşuna delil getirdiğine işaret ederek Cübbai'nin ilgili âyet çerçevesinde ortaya koyduğu izahlara yer vermektedir. Bu bağlamda Cübbai'ye göre *أُحْكِمَتْ* -sağlamlaştırma- lafzı yani 'ihkam', fiili sıfatlara taalluk etmektedir. Ona göre, Allah'tan sadır olan ihkam fiilinin Allah'ın zâtından ayrı tutulması mümkün değildir, çünkü eğer onun ihkam fiili Allah'ın zâtından ayrı düşünülürse (fili sıfatlar-zâtî sıfatın ayrık oluşu) bu durumda Allah'ın -Kur'ânı- muhkem kılmadan muhkim olamayacağı anlamı çıkardı ki bu da batıl bir anlayıştır. Bir başka deyişle muhkem olmayan söz fasit veya batıldır, bu ise savunulacak bir görüş değildir.<sup>130</sup>

Şîî dini düşüncesinin temsil edildiği bir başka önemli kaynak da İbn Şehrâşûb'un da hocaları arasında bulunan Tabressî tarafından (ö. 548/1153) kaleme alınan *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserdir. Tusî'nin yukarıda zikredilen muhkem lafzı tanımına yer veren Tabressî, muhkem ve müteşâbih konusundaki tartışmaların varlığını kabul etmekle beraber kendisi problemin erken dönemde sahâbe dönemindeki yansımalarının tespit edilmesinin konuyu daha iyi aydınlatacağını düşünmektedir. Zira ona göre sahâbe döneminde Kur'an'ın muhkem ve müteşâbih şeklinde bir kategorik ayrımının her ne kadar âyetten kaynaklı bir problem olduğu savunulabilirse de sahâbe açısından bu kategorilendirmenin bir pratiğe dolayısıyla tefsire yansıdığı söylenemez. Çünkü sahâbeden 'bu Kur'an'ın müteşâbihindedir, tefsiri yapılamaz; bu ise muhkemdir, tefsiri yapılabilir" gibi bir tavırla karşılaşılacaktır. Hatta sahâbenin Kur'an'ın tefsiri bağlamında hiçbir âyetini açıklamaktan geri durmadığını savunmak isabetli bir görüş

<sup>128</sup> et-Tûsî, *et-Tibyân*, V, s. 332.

<sup>129</sup> Hûd 11/1

<sup>130</sup> et-Tûsî, *et-Tibyân*, V, s. 446.

olacaktır. Bu bakımdan Tabressî, Kur'an'ın muhkem ve müteşâbih şeklindeki ayırımının tefsir pratiğinde en azından sahâbe döneminde bir yansımasının olmadığı kanaatindedir. Binaenaleyh müteşâbihin bilinmezliğe itilip, muhkemin bilinebilirliğinin ön plana çıkarılmış olması da sahâbe sonrası zuhûr eden dinî-siyasî polemiklerin bir semeresi olduğu da bu açıdan kabul edilebilir.<sup>131</sup>

Tabressî, Hûd sûresindeki أَحْكَمْتُ lafzının -sahâbenin muhkem ve müteşâbihi, nâsîh-mensuh olarak açıklaması- anlamının kitabta nesih olayının cereyan etmemesi anlamına gelebileceği şeklinde bir görüş belirtmekte ve sözünün sonunda bunu İbn Abbas'a isnad ettiği görülmektedir.<sup>132</sup> Aynı şekilde ilgili sûrede geçen مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ ibaresindeki حَكِيمٍ lafzının da 'muf'il' manasında fiili sıfatlara taalluk ettiğini belirten müfessir, bunun zamansal bakımdan geçmişe dönük bir eylem -sağlamlaştırma- anlamında olmadığına dikkat çekmektedir. Esasen müfessirin ve daha önce benzer şekliyle görüldüğü üzere Tusî'nin bu şerhi koymalarının temel sebebi de muhkem lafzının ism-i mef'ulü olduğu ihkam (if'al) çekiminde zaman unsurunun ve geçişkenliğin olmasıdır. Buna göre Allah'ın muhkim olması, zaman ile ilintili olmayıp zâtan sadır olan fiilin bir sıfatı/özelliği mesabesindedir.<sup>133</sup>

Şîi müfessirler arasında muhkem lafzına daha derinlikli bir yaklaşım sergileyen müellifin Muhammed Hüseyin Tabâtabâi (ö. 1981) olduğu rahatlıkla söylenebilir. Müfessir, muhkem lafzının Kur'ân perspektifinden nasıl bir anlama geldiğini tespit etmek adına muhkem lafzını hem teknik hem de lugavi açıdan bütüncül bir şekilde ele almaktadır. Bu aşamada ona göre mutlak anlamda muhkem söz veya lafız, *bir ifadenin anlam dünyasında yanlış anlaşılmalara yaşanmaması için sözün sahibinin kullandığı ifadeyi yanlış anlaşılmayacak bir formatta kullanmasıdır.*

<sup>131</sup> Ebû Ali Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl et-Tabressî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Murtazâ, 2006, II, s. 194-196.

<sup>132</sup> et-Tabressî, *Mecma'u'l-Beyân*, V, s. 185.

<sup>133</sup> et-Tabressî, *Mecma'u'l-Beyân*, V, s. 184 ve devamı.; Tabressî'nin muhkem ve müteşâbih âyetlere yaklaşımı için ayrıca bkz. Mustafa Şentürk, *Kur'an'ın Sünnî ve Şîi Yorumu -İbn Atıyye ve Tabresî Örneği-* İstanbul: İnsan Yayınları, 2010, s. 140 ve devamı.

Ona göre Âl-û İmrân sûresinde zikri geçen ‘muhkematin ihkam edilişi’ bu kapsama giren ifadelerin müteşâbihattaki gibi birden çok anlama gelmemesi adına ilgili âyetlere (ilahi) bir müdahalenin yapılmasının ifadesidir. Ancak bu müdahalenin mahiyetinin -yani ihkam kılma, sağlamlaştırma- Hud 1. Âyetinde yer alan “أَحْكَمْتَ آيَاتِهِ ثُمَّ” “فُصِّلَتْ” çerçevesinde anlam kazandığını düşünen Tabâtabâî, bu müdahalenin bir cüz’ü olarak âyetlerin birincil olarak ihkam edilişi; ikincil aşamada ise tafsilatlı-فُصِّلَتْ- kılınmasının Kitab’ın bir hali/özelliği durum olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda أَحْكَمْتَ fiili Kur’an’ın nüzulü öncesinde kitabın bir özelliği/hali konumundadır. Yani ihkam kılış, Kur’an’ın bir kısım âyetlerinin muhkem kılınması diğer kısmının ise müteşâbih kılınması bağlamında anlaşılmalıdır. Bunun yanı sıra Zümer sûresi 23. Âyetteki كِتَابًا أَحْكَمْتَ آيَاتِهِ ثُمَّ فُصِّلَتْ ibaresi ile Hud 1. Âyette geçen muhkem ve müteşâbih lafızları Âl-û İmrân sûresindeki muhkem ve müteşâbih kategorilendirmesi kapsamına dahil edilmemeli; aksine ilgili iki âyette geçen muhkem ve müteşâbih lafızları nüzul öncesi kitabı tavsif eden birer ifade şeklinde değerlendirilmelidir.<sup>134</sup> Bu açıdan bakıldığında müfessirin, daha önce aktarılan ve ihkam kılınışı mahluk oluşa yorumlayan Cübbai’nin meylettiği veya vardığı sonucun zorunlu olamayacağını düşündüğü söylenebilir. En nihayetinde Kur’an’ın ihkam kılınmasının nüzul öncesi kitabın bir özelliği olarak anlaşılabilmesi, bir yönüyle Cübbai’nin ihkamı muhdes için bir delil sayma tezini tartışılır hale getirmektedir.

Buna göre Şîî müfessirlerin muhkem lafzı etrafındaki düşüncelerinin ve ilgili sözcüğü tartıştıkları kulvarın kelâmî (Tusî ve Tabâtabâî örneği) bir veçhete sahip olduğu söylenebilir. İlgili kavramlarda en azından teorik zemininin Şîâ’nın itikadi görüşleri çerçevesinde bir anlam dönüşümü yaşamadığı, söz konusu sözcüğün müfessirler açısından müteşâbihin karşısında bir ifade olarak açıklanmaya çalışıldığı ifade edilebilir.

Burada yeri gelmişken ifade edilmelidir ki Şîâ ile Ehl-i Sünnet arasında muhkem lafzının Kur’an’da hangi özelliklerdeki âyetlere tekabül ettiği konusunda büyük bir farklılığın bulunmadığı ifade edilebilirse de bu ihtilafsızlık sadece muhkem lafzının

<sup>134</sup> Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur’ân*, Beyrut: Müessesetü'l-İlâm li'l-matbuât, 1997, III, s. 22-23.

tanımı noktasındadır. Ancak ifadenin kapsamına giren ayetler açısından ilgili iki mezhep arasındaki farklılıkları, tabir caizse birinin ak dediğine diğersinin kara diyebilmesi şeklinde özetlemek mümkündür. Bu bağlamda Ehl-i sünnet ile Şîâ arasında muhkem kavramına yaklaşımlarının farklılığının boyutunu göstermesi açısından bir örnek vermek yerinde olacaktır.

Bilindiği üzere “فَقَدْ تَصَرَّهٗ اللّٰهُ اِذْ اَخْرَجَهُ الدِّينَ كَفَرُوْا ثٰنِيْ اٰثِنِيْنَ اِذْ هُمَا فِي الْغَارِ اِذْ يَقُوْلُ لِمٰصِحِّهٖ لَا “*Eğer siz ona (Peygamber’e) yardım etmezseniz, (biliyorsunuz ki) inkâr edenler onu iki kişiden biri olarak (Mekke’den) çıkardıkları zaman, ona bizzat Allah yardım etmişti. Hani onlar mağarada bulunuyorlardı. Hani o arkadaşına, “Üzülme, çünkü Allah bizimle beraber” diyordu.*”<sup>135</sup> ayetinin sebep-i nüzulü çerçevesinde klasik Ehl-i sünnet çizgisindeki müfessirler, ayette geçen “صٰحِبِهٖ” sözcüğünü Hz. Ebû Bekr’i işaret eden bir ifade tarzı olarak okumaktadırlar. Bu çerçevede Ehl-i sünnet alimleri ayetin anlaşılabilirliği hususunda ayetin pekâlâ muhkem kapsamında değerlendirdikleri ilgili tefsir kabilinden izahlarından anlaşabilmektedir. Ancak İbn Şehrâşûb özelinde Ehl-i sünnetin muhkem addettiği bu ayet Şîâ’nın ilk halifelerle ilgili düşüncelerinin gölgesinde bir dönüşüm yaşayarak ‘yoruma muhtaç’ bir ayet kategorisi altına yerleştirilmiştir.<sup>136</sup>

## 3.2. Müteşâbihi Tanımı

### 3.2.1. Sözlük ve Terim Anlamı

Müteşâbih kelimesi ve türevlerinin meydana geldiği temel kök شبه (çoğulu أشباه) kelimesi, sözlük anlamı itibariyle bir şeye benzemek veya kendisiyle benzeşik olma anlamına gelmektedir.<sup>137</sup> أَشْبَهَ الرَّجُلُ أُمَّهٗ ibaresinin kullanıldığı bir kimsenin yaşlanıp zayıflaması yönüyle annesine benzetilmesi, أَشْبَهَ kelimesiyle karşılanmıştır.<sup>138</sup> Aynı kökten müştâk أَشْتَبَهَ sözcüğü de aynı şekilde benzemek manasına gelmektedir. مُتَشَابِهٍ sözcüğü ise mazi kelime olan تَشَابَهَ fiilinin ism-i mefulü olup iki şeyin bazı açılardan birbirine benzemesi

<sup>135</sup> Tevbe 9/40.

<sup>136</sup> Bkz. İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, III, s. 306-309

<sup>137</sup> ez-Zebidi, *Tacu'l-Arus*, XXXVI, s. 411.

<sup>138</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XIII, s. 503.

dolayısıyla birbirinin mümasili veya misli gibi olması manasındadır.<sup>139</sup> Buna göre bir lafzın müteşâbih değerini alması ve bu şekliyle nitelendirilmesi bir başka kelimeyle arasındaki anlam yakınlığından kaynaklıdır. Bu yakınlık lafız ekseninde olabileceği gibi anlam açısından veyahut da hem lafız hem de anlam bakımından olabilir.<sup>140</sup>

Terim anlam açısından müteşâbih lafzına kaynaklarda farklı şekillerde tanımlandığını söylemek mümkündür. Ancak burada ilgili kavrama yapılan tanımları tartışmak yerine kapsayıcı bir tanım olduğu düşünülen bir tanımlamaya yer verilecektir. Ardından müteşâbih kavramına ilişkin görüşlerinin değerlendirileceği bir başlık altında bazı hususlar daha detaylı bir şekilde incelenecektir.

Müteşâbih, ıstılahî anlamda; “manaları bilinmeyen yahut herhangi bir sebepten ötürü anlamlarında örtüklük bulunan ya da birden çok manaya ihtimali olup, bu manalardan birini tercihte zorluk olan kelime ya da harftir”, şeklinde tanımlanmıştır.<sup>141</sup> Râgıb el-İsfahânî (ö. V -500’lü yıllar) ise müteşâbihi; “bir başka lafza veya âyete olan anlam yakınlığından ötürü tefsirinde işkalin çıktığı âyet veya lafız olarak tanımlamıştır.”<sup>142</sup>

### 3.2.2. İbn Şehrâşûb’un Müteşâbih Konusuna Yaklaşımı

Öncelikli olarak belirtmelidir ki İbn Şehrâşûb’un müteşâbih lafzına yaklaşımı üç aşamalıdır. Bunlardan birincisi; muhkem ve müteşâbih sözcükleri çerçevesinde sahabe ve halef âlimlerin ilgili kavramlara yönelik beyânlarını zikretmek ve yine bu minvâlde müteşâbihin yorumlanabilirliği/yorumlanamazlığı hususunda görüş belirtmek. İkincisi ise Kur’an’da müteşâbih âyet ve ifadelerin varlığının sebepleri/hikmetleri ve bu

<sup>139</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab* XIII, s. 503.; ez-Zebidi, *Tacu'l-Arus*, XXXVI, s. 411.; Sa'di Ebu Habib, *el-Kamusu'l-Fikhi Lugaten ve İstilahen*, II. baskı, Dimaşk: Dârü'l-fikr, 1988, I, s. 190.

<sup>140</sup> Ebu Habib, *el-Kamusu'l-Fikhi*, I, s. 190.; Celâleddin es-Suyuti, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, y.y: el-Heye'tü'l Mısıriyye el-âmmе li'l-kitâb, 1974, III, s. 11.; Ra'd Süresi 16. Âyetinde *أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلْفًا كَخَلْفِهِ* geçen *فَتَشَابَهَ* lafzı da kelimenin sözlük anlamındadır.

<sup>141</sup> Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 222.; a. mlf., *Tefsir Usulü*, XXIII. baskı, İstanbul: İFAV, 2013, s. 152, Topaloğlu, ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 242.

<sup>142</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, Dimaşk ve Beyrut: Dârü'l-kalem ve Dârü'l-şâmiyye, 1991, s. 443. İsfahânî'nin Müteşâbihe ıstılahî bakışı ile ilgili ayrıca bkz. Zeki Duman, “Kur’anda Müteşâbihat”, *Bilimname* IX (2005): s. 13-17.



özelliklerdeki lafız veya ifadelerin müteşâbih yönüyle ilgili olarak ifade ettiği hususlar. Üçüncüsü ise müteşâbihin yorumlanması sürecinde yapılan te'villerin doğruluk payı ve isabet oranı hakkında görüş belirtmek.

İbn Şehrâşub'un eserinde Tevhid bahsi öncesi müteşâbih ve muhkem lafızlarına ilişkin beyânları şöyledir;

-İmdi- müteşâbih âyet (veya lafız), zâhirinden murâd-ı ilahînin ne olduğu tespit edilemeyen buna karşın anlaşılması için ek bir beyânın kendisine ilişmesi gerekli [iltibâs/ekleni] lafız veya âyetlerdir. İbn Abbas; 'muhkem, nâsîh; müteşâbih, mensûh âyetlerdir' demektedir.<sup>143</sup> Mücâhid; muhkemi, 'manasında herhangi bir benzeşiklik [iştibâh] olmadığı âyet'; müteşâbihi de 'manasında benzeşiklik olduğu âyetler,' olarak tarif etmektedir. Cübbâi de muhkemin tek bir anlam dışında başka anlama ihtimali olmayan; müteşâbihin de iki veya daha fazla manaya muhtemel âyet veya lâfız olduğunu söylemiştir. Câbir b. Abdullah, te'vil mekanizması ile yönü tayin edilebilir âyetleri muhkem; te'vili konusunda kesin bir tayinde bulunulamayan âyet veya lafızları müteşâbih olarak açıklamıştır. Bir de müteşâbihin, lafzın kendi başına kesin bir anlam ifade etmede yeterli olmadığı ancak -müteşâbih âyet(t)e yapılacak- bir ziyâde veya hâzif [eksiltileme] veyahut da bir nâkil ile anlamı kesinleşen âyetler olduğu söylenmiştir. Bu yapıdaki kelime veya âyetlerin müteşâbih olarak isimlendirilmesinin sebebi, hüküm/anlam tayini konusunda taşıdığı benzeşiklik. Veyahut da kendisinden murâd edilen anlamın yine kendisinden murâd edilmeyen anlamla benzerlik taşımasıdır. -Buna göre- Kur'an'da müteşâbihlik, kimi zaman insanların kendisinde ihtilafa düştükleri "أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوِيَهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ", *Heva ve hevesini tanrı edinen, bilgisi olduğu halde Allah'ın şaşırttığı [أَصْلَهُ اللَّهُ] ... kimseyi gördün mü?*<sup>144</sup>, "قَالَ فَإِنَّا فُذِّقْنَا", *Allah: 'Doğrusu biz, senden sonra milletini sınıdık; Samiri onları saptırdı [أَصْلَهُمُ] dedi'*,<sup>145</sup> âyetlerindeki أَصَلَ kelimesi gibi kelimenin bağlamsal yapısından kaynaklı meydana gelmektedir. Kimi zaman da kelime; iki, üç veya daha fazla

<sup>143</sup> Müteşâbihlerin mensûh âyetler olduğu görüşün, bir eleştirisi için bkz. Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996, s. 38.

<sup>144</sup> Câsiye 45/23.

<sup>145</sup> Tâhâ 20/85.

manaya gelmektedir ki bu durumda kelimenin sahip olduğu çoklu anlamlardan en doğru olanı seçilecektir. Kimi zaman müteşâbihlik iki veya daha fazla âyet arasında tenâkuz zannı ile meydana gelmektedir ki Kur'an'ın yeryüzü ve gökyüzünün yaratılışı ile ilgili pasajlarında bu durum mevcuttur. Kimi zaman da söz, genel itibariyle muhkemdir ancak içerisinde taşıdığı birtakım öğelerden dolayı anlamında müteşâbihe dair unsurlar oluşmuştur. Bu gibi âyetlerde ise dil, akıl ve şeriatın makâsıdı dikkate alınarak müteşâbihlik çözümlenir.<sup>146</sup>

Müfessir son olarak da Kur'an'da müteşâbih âyetlerin varlığı konusundaki hikmetin neliği hakkında bir soruşturma yaparak şunları söylemektedir;

Müteşâbihlerin indirilmesindeki hikmet, düşünmeye teşvik etmek olup bu hikmetin esprisi kişinin araştırma ve üzerinde düşünerek naslara [nakille gelen Kur'an ve hadisler] tabi olmasını öğütlemesidir. Eğer Peygamber'in getirdiği bütün şeylerin gerçek olduğu nazar ile bilinmeseydi bu durumda -zorunlu olarak- bütün haberlerin yalan olması da mümkün olabilecekti -haberlerin doğruluğu ve güvenilirliği nâzarla yapılacak bazı tetkiklerden sonra olduğu için-. Bunun da yanında müteşâbih âyetlerin varlığı sayesinde ki âlim ile câhil kimse birbirinden ayrılabilir.<sup>147</sup> Bu durum Âl-û İmrân 3/7. âyette şöyle ifade edilmiştir; *وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ*, *Oysa onların yorumunu ancak Allah ve ilimde derinleşmiş*

<sup>146</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, s. 47-48.

<sup>147</sup> İbn Şehrâşûb'un övgü ve müteşâbihin bilinebilirliği arasında kurduğu ilişkiyi Kādî Abdülcebbar da söz konusu denklemin Âl-i İmrân 3/7. âyetin kıraati yönünden kurmaktadır. Bu bağlamda ilgili âyette atıf mı yoksa isti'nafti mi olduğu konusunda hakkında tartışmaların yaşandığı ve edatı Kādî Abdülcebbar'a (ö. 415/1024) göre ancak bağlamsal bir okuma yapıldığı taktirde doğru bir şekilde tespit edilebilir. Belirttiği üzere söz konusu edatın başlangıç edatı şeklinde formüle edilmesi durumunda, âyette geçen 'iman ettik' beyanının sadece ilimde derinleşenlere (وَالرَّاسِخُونَ) tahsis edilmesi arasında bir uyumsuzluk çıkarır. Bir uyumun oluşması için âyet, sadece bilgi sahibi olanları değil iman eden herkesi istisna edecek şekilde ifade etmiş olması gerekmektedir. Buna göre 'iman ettik' beyanında bulunanların bilgide derinleşen bir gruba tahsis edilmiş olması, iman ile bilgi arasında bir bağ olduğunu göstermektedir. Yine buna göre Âl-i İmrân 3/7. âyette tartışmanın kaynağını teşkil eden edat, iki cümleyi birbirine bağlayan bir işleve sahip olmalıdır. Zaten ilgili âyetin devamında bilgide derinleşen ve iman edenlerin medhedilmiş olması bu ihtimali güçlendirmektedir. Diğer taraftan övgünün olduğu bir yerde 'bilinebilirliğin' de olması gerekir. Bu açıdan müteşâbihatın anlaşılabilirliğini savunması veya iddiası bu âyete dayandırılmaz. Müteşâbihatın anlaşılabilir olduğunu savunmak da nihai olarak âyette zikredildiği şekliyle *rusûh* sahibi olanlar ile olmayanlar arasındaki ayırım ve farkı anlamsız hale getirir. Bunun da yanında müteşâbihatın te'vilinin insanlar tarafından bilinemeyeceğini savunmak Allah'ın abesle iştigal ettiğini savunmaktan farksız hale gelir. Bkz. İbrahim Aslan, *Kādî Abdülcebbar'a Göre Akıl ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 232-233.; İlyas Çelebi, "Kādî Abdülcebbar", *DİA* XXIV, s. 105-109.; Metin Yurdağür, "Müteşâbihü'l-Kur'an", *DİA* XXXII, s. 207-208.; Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu- Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği-*, IV. baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014, s. 71-72.

*olanlar bilir.*' Bunun da yanında Kur'an'ın, dilsel geleneklerinin bir parçası olarak istiâre, mecâz, tâ'riz, lahin gibi edebî sanat formlarını kullanmayı seven Arapların dili üzerine nâzil olması da -bir cihetten- müteşâbih oluşun etkenlerinden birisi olarak durmaktadır.<sup>148</sup>

İbn Şehrâşûb'un muhkem ve müteşâbih kavramları ile ilgili açıklamaları burada bitmektedir. Müfessirin *er-râsîhûn* lafzı bağlamında müteşâbihin te'vili sonucu ulaşılan çıkarımların doğruluğu veya yanlışlığı konusundaki düşüncelerine ise şöylece yer verilebilir;

İbn Şehrâşûb, Al-û İmrân 3/7. âyete dair tespitlerini, âyette geçen odak kelimelerden *er-râsîhûn* tabiri bağlamında serdetmektedir. Müfessir öncelikle mezkûr âyette zikredilen *er-rasîhûn* grubunun âyette geçen Allah lafzına atıf yapılması durumunda, âlimlerin de söz konusu müteşâbihlerin te'vilini bilebileceği manasının çıkacağını kaydetmektedir. Müfessir daha sonra âyetin ikinci bir okuma biçimi olarak da *er-rasîhûn* lafzının cümlenin başı [isti'nâfiyye] olarak okunması durumunda müteşâbihlerin te'vilinin Allah dışında hiç kimse tarafından bilinmeyeceği manasına geleceğini söylemektedir. İbn Şehrâşûb devam ederek müteşâbihlerinin ekseriyetinin birden çok manaya muhtemel lafız olmalarından dolayı müteşâbih âyetin te'vili bağlamında öne sürülen görüşlerden biri, âyetin gelebileceği hakiki manalardan birisine muvafakat etse bile kesin bir şekilde Allah'ın muradının bilinmeyeceğini ifade etmektedir. Buna göre yapılan te'villerin, âyetten murad edilenin bizâtihi kendisi olup olmadığı bilinmeyeceği için teviller bağlamında ulaşılan sonuç, en fazla âyetin genel olarak ifade ettiği husus olabilir.<sup>149</sup> Dolayısıyla müfessire göre müteşâbih âyetlerin te'vilinde bir yere kadar başarılı olursa bile müteşâbihin birden fazla manaya gelmeye muhtemel yapısı, nihai olarak âyetten murad-ı ilahinin tespit edilmesini zor imkân dışı kılmaktadır. Müfessir tevhid bahsinin hemen girişinde kaydettiği ve bir anlamda eserinin ana kavramsal omurgasını tayin edici bu meyândaki izahlarının bir hulasasını eserinin son sayfasında da yine kaydetmiştir.<sup>150</sup> Bu bağlamda aktardığı beyânında şunu söyler;

<sup>148</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I, s. 48-49.

<sup>149</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, III, s. 424.

<sup>150</sup> Ek- 1'e bakınız.

eğer -müteşâbihlerin te'vilâtı kapsamında- beyân ettiğim ve şerhini yaptığım bu hususlar dışında tercih edilebilir bir görüş bulunursa kişinin zikretmediğim görüşe meyletmesi ve onu tercih etmesi mümkündür. Zira haikaketler ayrı ayrı; manalar da müşterektir.<sup>151</sup>

Müfessirin muhkem ve müteşâbih lafız ve ifadelerin yapısı hakkındaki görüşleri bu çerçevededir. Şimdi de Şîi tefsir geleneğinde ön plana çıkan bazı müfessirlerin müteşâbih lafzına yaklaşımı hakkında anahatlarıyla bir bilgi verelim.

Erken dönem Şîi tefsir geleneğinin önemli isimlerinden el-Kummî, müteşâbih lafzını şöyle tanımlamaktadır; müteşâbih âyet; “Kur’ânda lafız olarak aynı şekilde geçmekle birlikte, kullanıldığı yerlerde farklı anlamlara gelen kelimelerdir”.<sup>152</sup> Kummî, bu tanımını delillendirme bâbında Kur’ânda kullanılan *küfr* kelimesinin beş; *iman* sözcüğünün dört anlama gelmesini ve ek olarak *fitne* ve *dalâlet* kelimelerinin de farklı anlamlarda kullanılmış olmasını örnek olarak vermektedir.<sup>153</sup> Doğrusu müellifin müteşâbih kavramına ilişkin tanımı ve buna dair verdiği örnekler, esasen tefsir terminolojisinde ‘vücûh’ olarak ifade edilen tanıma ve bu kapsamda değerlendirilen kelimelere yakın durmaktadır. Bilindiği üzere vücûh kavramı bir kelimenin Kur’ân’da farklı anlamlarda kullanılması’ anlamına gelmektedir.<sup>154</sup> Burada ifade edilecek olursa müteşâbih lafızlar ile zû-vücûh olarak tanımlanan kelimelerin ortak özelliği her iki kavramın kapsamına giren kelimelerin kendi arasında yakın anlamlı olmasıdır.

Buna ek olarak bazı tefsir usulü eserlerinde mutlak müteşâbihler arasında değerlendirilen haruf-u mukatta konusunda müfessir, ilgili harflerin zikredildiği Bakara 2/1. âyeti gibi yerlerde, müteşâbihle ilişkilendirmeksizin harflerin, Allah’ın ism-i âzamına delâlet ettiğini ve ek olarak Allah’ın bu harflerle peygamber ve imamlara hitap ettiğini savunmuştur.<sup>155</sup>

---

<sup>151</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, V, s. 113.

<sup>152</sup> Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, I, s. 144-145.

<sup>153</sup> Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, I, s. 145.

<sup>154</sup> Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 329.; Detaylı bilgi ve örnekler için bkz. Süleyman Kaya, *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'ân'ı Bağlamında Hakîm et-Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016, s. 53-83.

<sup>155</sup> Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, I, s. 55.

Şîi müfessirlerden et-Tusî'ye göre ise müteşâbih âyet veya lafız, kelimenin zâhirinden murad edilen anlamın ne olduğu tespit edilemeyen, anlamın tayin edilebilmesi için bir başka delile ihtiyaç duyulan kelimelerdir.<sup>156</sup> Buna göre müteşâbih âyetteki kapalılığın giderilebilmesi, ilave bir beyanın varlığıyla mümkündür. Müfessir buna örnek olarak; “وَأَصَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ” *bilgisi olduğu halde Allah'ın şaşırttığı kimseyi gördün mü?*<sup>157</sup> âyeti ile “وَأَصَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ” (...) *Samirî onları saptırdı*<sup>158</sup> âyetlerini sunarak Allah'ın saptırması ile Samirî'nin saptırmasının birbirinden farklı manalara geldiğini belirtmektedir. ‘Saptırma’yı ifade eden أَصَلَّ lafzı ayetlerde her ne kadar aynı lafzî formda kullanılmışsa da Câsiye suresinde zikredilen ve ‘Allah’ın saptırmasını’ ifade eden أَصَلَّ kelimesi, ‘Allah’ın hükmü’ manasında güzel bir şey iken; Samirî'nin saptırmasını ifade eden Tâhâ suresindeki kullanım, bir değer ifadesi olarak çirkinliğe işaret etmektedir.<sup>159</sup> et-Tusî daha sonra müfessirlerin muhkem ve müteşâbihe ilişkin açıklamalarının genel itibariyle beş farklı anlayış etrafında toplandığını belirtmiştir. Buna göre müteşâbih âyet;

1. İbn Abbas’ın benimsediği bir görüş olarak müteşâbih âyetler mensûh âyetlerdir.
2. Mücahid’in savunduğu görüşe göre manaları birbirine benzeyen âyet veya kelimelerdir.
3. Muhammed b. Ca’fer ez-Zübeyr ile Cübbaî’nin meylettiği görüşe göre, iki veya daha fazla manaya muhtemel nasslardır.
4. İbn Zeyd’in savunduğu görüşe göre ise Kur’ân’da tekrar edilen kelime veya âyetlerdir.<sup>160</sup>
5. Cabir b. Abdullah’a isnat edilen bir görüşe göre ise müteşâbih âyet, gaybî alana taallukatı bulunan kıyamet saati gibi anlamının tayini mümkün olmadığı nasslardır.<sup>161</sup>

Tusî, daha sonra ‘Kur’ân’ın tümünün muhkem âyetler topluluğu olarak inzal edilmeyip içerisinde müteşâbih âyetlerin bulunmasının sebebi nedir?’ şeklinde yer

<sup>156</sup> et-Tûsî, *et-Tibyân*, II, s. 395.

<sup>157</sup> Câsiye 45/23.

<sup>158</sup> Tâhâ 20/85.

<sup>159</sup> et-Tûsî, *et-Tibyân*, II, s. 395.

<sup>160</sup> Bu görüşe, daha önce Kummi’nin müteşâbih âyet tanımı çerçevesinde işaret edilen vücûh kavramıyla ilintili bir şekilde yer verilmişti.

<sup>161</sup> et-Tûsî, *et-Tibyân*, II, s. 395.

verdiği bir soruya cevap sadedinde şunları ifade eder; öncelikle müteşâbih âyetler, kişinin düşünmesine imkân veren ve ilim gerektiren bir hususiyete sahiptirler. Müteşâbih âyetler sayesinde ki âlim kimse, sıradan kimselere karşı üstün bir dereceye sahiptir. Eğer Kur'an'ın tümü müteşâbih âyetlerden müteşekkil kılınsaydı bu durumda Arapça konuşan herkesin bunları bilmesi mümkün olacak ve zorunlu olarak da muhkemlerin anlamları sabit ve standart olduğu için herkes bu konuda eşit olacaktı. Diğer bir cihetten müteşâbih âyetler, din sahasında farklı görüşlerin ortaya çıktığı en elverişli alanlardan birisi olmuştur.<sup>162</sup>

Bir diğer Şîî müfessir et-Tabressî'nin, Âl-û İmrân 3/7. âyet bağlamında müteşâbihata dair tanımlaması ve bu çerçevede verdiği örneklerin özgün olmaktan ziyade yukarıda zikredilen et-Tusi'nin müteşâbihata dair görüşleri topladığı beş madde ile 'saptırma' fiilinin Allah ve Samiri'ye nisbetinin farklı anlamlara gelmesine dair düştüğü not ve açıklamalarıyla neredeyse aynı olduğunu belirtmekte fayda vardır.

Tabressî, Tusi'den ayrı olarak teşâbühün, dinin asılları sayılan tevhid, teşbih ve cebrin nefyi gibi birtakım konularda cereyan ettiğini belirtmiş ve bu aşamada Allah'ın arşâ istiva etmesinin hem gerçek hem de mecâzi anlama gelebilecek bir yapısının olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>163</sup> Ek olarak Tabressî, *er-rasihûn* grubunun Kur'an'ın müteşâbihlerini yorumlayabileceğini, zira sahâbeden gelen bazı nakillerde, 'Hz. Peygamberin, rasihûnun en büyüğü' olarak nitelendirilmiş olması ve sahâbe ile tabiûn dönemi âlimlerinin; 'bu Kur'an'ın müteşâbihinden olup tefsiri mümkün değildir' gibi bir tutumun aksine Kur'an'ın bütün âyetlerini tefsir etme girişimleri ve İbn Abbas'ın 'ben ilimde rasih olanlardanım' şeklindeki beyanı da bunu göstermektedir.<sup>164</sup>

Daha önce görüşleri verilen Şîî müfessirlerin eserlerinden daha hacimli bir eser kaleme alan ve Şîî tefsir geleneğinin geç dönem âlimlerinden birisi olan Tabatabaî, müteşâbihliğin lafzî açıdan farklı olan ancak sıfat ve kemmiyet bakımından bazı şeylerin

<sup>162</sup> et-Tûsî, et-Tibyân, II, s. 396.

<sup>163</sup> et-Tabressî, *Mecma'u'l-Beyân*, II, s. 194-195.

<sup>164</sup> et-Tabressî, *Mecma'u'l-Beyân*, II, s. 196.; ayrıca bkz. Musa K. Yılmaz, "Tabresi ve 'Tabâtabâî'de İmamiye Tefsiri" (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1985), s. 140.

muvafakat göstermesi veya birtakım özelliklerin bazı unsurlarda tek anlama dönüşmesinden dolayı meydana geldiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda ona göre Âl-û İmrân 3/7. âyette geçen “وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ” tabiri muhkemlerin karşısında konumlandırılmış bir ifade tarzı olarak Kur’an’ın birtakım âyetlerinin muhkem-müteşâbih ayırımına imkân vermektedir. Ancak Zümer 39/23. âyette zikri geçen “كِتَابًا مُتَشَابِهًا مِّنْآيٍ” ibaresinde sözü edilen müteşâbihlik Âl-û İmrân sûresinde muhkemlerin karşı kutubunu ifade eden müteşâbih lafzından farklıdır.<sup>165</sup> Bu arada müellife göre Âl-û İmrân 3/7. âyette ‘kalplerinde hastalık bulunan bazı kimselerin’ müteşâbih âyetleri istismar ederek fitneye zemin hazırlamaları gibi bir durum bile müteşâbih âyetlerin ilk planda duyulduğu veya okunduğu an itibarıyla anlaşılacak bir yapıda olduklarını göstermeye yeterlidir.<sup>166</sup>

Buna ek olarak Tabatabâî, müteşâbih âyetlerin izaha kavuşturulması sürecinde, kitabın asılları olarak vasfedilmiş olan muhkem âyetlere müracaat edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle müteşâbih âyetler muhkem âyetler ışığında tefsir edilebilir ve bu sûretle teşabüh ortadan kalkabilir.<sup>167</sup> Bu irca ameliyesi ile evvelde müteşâbih kategorisinde bulunan bir âyetin muhkem âyet ışığı altında te’vil edilmesi, sonuç olarak müteşâbih âyetin de muhkem âyet olmasını sağlayacaktır.<sup>168</sup> Yine Tabatabâî’ye göre kalplerinde hastalık bulunan kimseler’ olarak tanımlanan grubun, bu şekilde tanımlanmış olması, söz konusu grubun müteşâbih âyetlere yaklaşımlarının imandan ziyade kendisiyle fitne ve fesadın umulduğu bir amel çerçevesinde olduğunu göstermektedir.<sup>169</sup>

<sup>165</sup> Tabâtabâî, *el-Mîzân*, III, s. 23.

<sup>166</sup> Tabâtabâî, *el-Mîzân*, III, s. 23-24.

<sup>167</sup> Tabâtabâî’nin bahsettiği husus Şerif er-Radî’nin (ö. 406/1015) muhkem kavramını açıkladığı Telhîşu’l-beyân fi (‘an) mecâzâtî’l-Şur’ân eseri bağlamında somutlaştırılabilir. er-Radî, Âl-i İmrân 7. Âyetinde geçen اَيَاتٍ مُّحْكَمَاتٍ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ ibaresindeki ‘ümmü’l-kitab’ terkinin bir istiare olduğunu, bununla anlatılmak istenen mananın şöyle olduğunu söyler; bu âyetlerin -muhkemat- kitabın özünü ve esasını oluşturmasıdır ki bu yüzden o âyetler ‘ana’ konumundadır. Tıpkı çocuğun annesinin peşinden gitmesi, zor durumda ona sığınması gibi sanki Kur’an’ın diğer âyetleri de o muhkemlere tabi olur, onların peşine takılır.” Bkz. Ebû’l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn eş-Şerif er-Radî, Telhîşu’l-beyân fi (‘an) mecâzâtî’l-Şur’ân- (Tercüme; Kur’an Mecazları trc. İsmail Durmuş), İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016, s. 36.

Dolayısıyla müteşâbih âyet ek bir beyanla izaha kavuşturulurken bu, ilgili müteşâbih âyetin bulunduğu alandaki muhkem âyetin esas alınmasıyla mümkündür.

<sup>168</sup> Tabâtabâî, *el-Mîzân*, III, s. 23-24.

<sup>169</sup> Tabâtabâî, *el-Mîzân*, III, s. 26.

Bu bilgiler ışığında denilebilir ki başta Tabâtabâî ve Tusi olmak gibi Şii müfessirler temelde müteşâbih âyetlerin te'vile muhtaç bir yapıda olduğunu kabul etmenin yanı sıra ilgili âyetlerin muhkem âyetlere irca edilmesi sûretiyle anlaşılabilirliğini savunmuşlardır. Ayrıca onların Hz. Peygamber ve sahâbeden İbn Abbas gibi bazı isimlerin kendilerini rasihun grubunun ilişkilendirmelerine dikkat çekmeleri de onların, rasihun grubunun müteşâbih âyetleri te'vil edebileceğine yönelik bir kanaate sahip olduklarını göstermektedir.<sup>170</sup>

Âl-i İmrân sûresi 7. Âyeti bağlamında irdelenen meselenin en önemli ayaklarından birisini oluşturan و harfinin ibtidaiyye mi yoksa atıf vavı mı olduğu konusundaki karışıklık ve ihtilaf meselenin kıraat boyutunu teşkil etmektedir. Bu anlamda و harfinin ibtidaya mesned görülmesi ve müteşâbihatın yorumlanabilmesi serbestisini salık veren bir okuyuş tarzının kıraat düzeyinde onaylanmamış bir biçimde olması, müteşâbihatın bilinebilirlik vasfını da bu anlamda olumsuz şekilde etkilemiştir. Bir başka açıdan, erken dönemde Kur'an'ın müteşâbihlerinin bilinmeyeceği şeklinde gelişen tutum, bir anlamda kıraate de etkide bulunmuş ve ilgili âyetlerin manasının yalnızca Allah tarafından bilindiği bir okuma biçimine indirgenmiştir. Kanaatimize göre Kur'ânda varlığı müsellemler müteşâbih âyetlerin bir imtihan zemini olarak görülüp bu kategoriye giren âyetlerin<sup>171</sup> hiçbir sûrette te'vîl edilemeyeceği yaklaşımı ve daha da ötesinde ilgili âyetleri bir yorumlama metoduna tabi tutan müfessirlerin *الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ* şeklinde zemmedilen gruba dahil edilmesi isabetli bir görüş değildir. Çünkü anlaşılmayan birtakım ifadelerle sınanmak bir tarafa izaha muhtaç ifadelerin müfessirler tarafından açıklanmaya çalışılmasının imtihan konusu edilmesi en iyimser tabiriyle 'anamlı oluş ile anlamsızlık arasında' bir ayırımının yapılmadığını doğurmaktadır. Kādî Abdülcebbar'ın da ifade ettiği üzere müteşâbihler karşısında 'iman ettik' demenin sadece alimlere has bir özellik olarak sunulması bilgi ile iman arasında bir bağlantıyı gerektirir.<sup>172</sup> Ayrıca ilmî gelenekte müteşâbihler, Kur'an düzleminde farklı yorumların çıkmasının en elverişli

<sup>170</sup> Yılmaz, *Tabresi ve Tabâtabâî 'de İmamiye Tefsiri*, s. 143.

<sup>171</sup> Burada kastedilen müteşâbihler huruf-u mukatta, kıyamet, ahiret ve ahvali gibi metafizik dışı kalan konulardır.

<sup>172</sup> İbrahim Aslan, *Kādî Abdülcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, s. 232-233.



sahalardan birisini oluşturmuş<sup>173</sup> ve insanı tefekkür, tedebbür ve tezekküre yönelten Kur'an'ın kendisini anlama yolundaki akıl ve çabanın aktifliğinin pratik bir zeminini oluşturmuştur. Bunun yanı sıra Mu'tezile gibi İslam düşüncesine önemli kazanımlarda bulunmuş bazı mezheplerin Kur'an tefsiri başta olmak üzere dinî nasların yorumlanmasında açtığı yeni açılım ve ufukların ana zeminlerinden birisinin müteşâbihliğin olduğunun gözden kaçırılmaması gerekmektedir.

Şîî müfessirlerin açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla onlar da teorik olarak müteşâbihlerin manasının tespit dilmesi noktasında te'vil vb. bazı anlama pratiklerinin bu süreçte aktive edilmesinin gerekli olduğunu savunmuşlardır. Ancak İbn Şehrâşûb'ta da görüleceği üzere klasik tefsir geleneğinde anlamı konusunda neredeyse bir ittifakın olduğu ayetlerin müfessir tarafından müteşâbihat kapsamında değerlendirip bu minvalde te'vile tabi tutulmasının tabir caizse meselenin yumuşak karnı olduğu kolayca görülebilir. Öyle ki İbn Şehrâşûb hemen hemen tefsir geleneğinde bütün herkesçe standart bir anlamın verildiği birtakım ayetleri Şîîliğin temel kodlarına bir referans çıkarmak adına yaptığı te'vilatın mutlak bir müteşâbih bağlamında yapıldığını andırır.

---

<sup>173</sup> Tuğba Günel, "Müteşâbih' Kavramının Kelâm Literatüründeki Anlam ve Değeri" (Yüksek Lisans Tezi Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), s. 17.

## İKİNCİ BÖLÜM: MÜTEŞÂBİH'U-L KUR'ÂN VE'L-MUHTELEFÛ FÎH'İN MUHTEVA ANALİZİ

### 1.1. TEVHİD

Allah'ın bir ve tek olmasının ifadesi olan tevhid, İslam mezheplerinin hemen hepsinin üzerinde ittifak ettiği temel bir konudur. Tevhid ve bu bağlamda ele alınan Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri gibi başlıklarda sahip olduğu görüşler açısından bir Şii müfessir olarak İbn Şehrâşub'un Mu'tezile ile neredeyse birebir aynılık taşıdığını söylemek mümkün görünmektedir. Onun geleneksel usûl-ü hamseye göre te'lif edilen eserlerde temerküz eden ve çerçevede ele alınan temel konulara ilişkin te'vilâtına yer vermek suretiyle müfessirin müteşâbihata dair yorumlarını ve izahlarını incelemek gerekmektedir. Buna göre müfessirin tevhid bahsinde ele aldığı meseleler bağlamında ta'vilâtına girdiği konular farklı başlıklar halinde ele alınabilir.

#### 1.1.1. Yaratılış

Tevhid bahsinde ilk olarak yaratılış konusunu ele alan İbn Şehrâşub, bu kısımda öncelikle yeryüzü ve gökyüzünün yaratılışına değinmekte ve bu açıdan hangisinin diğerinden önce yaratıldığı tartışmasına temas etmektedir. Müfessir bu bağlamda “ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ *Yerde olanların hepsini; ... yaratan odur. Sonra... yedi gök olarak onları düzenlemiştir...*<sup>174</sup> âyetinin zâhirinden, yeryüzünün gökyüzünden daha önce yaratıldığı sonucunun çıktığını, zira âyette geçen ثُمَّ edatının Arapçada terâhî (iki şeyin birbirini sırayla takip etmesi) içerimli olduğunu ifade etmiştir. Ancak yukarıdaki âyet (Bakara 2/29) ile Naziât sûresinin 79/27. âyeti “ ءَأَنْتُمْ أَشْدُّ *Sizi yaratmak mı daha zor, yoksa göğü yaratmak mı?*” ve 79/30. Âyeti “ وَأَلْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحِيهَاً, *Ardından yeri düzenleyip döşedi.*” arasında bir tenakkuzun olmadığını belirten müellif, âyetlerde geçen ثُمَّ ve بَعْدَ edatlarının vakitlerin her zaman tertip, takdim ve te'hîre delâlet etmeyebileceğini düşünmekte ve ilgili edatların insanlara

<sup>174</sup> Bakara 2/29.

verilen nimetlerin sayılması babında kullanılmış olabileceğini söylemektedir.<sup>175</sup> İbn Şehrâşûb, daha sonra Ebü'l-Hasen er-Rummânî'nin (ö. 384/994) “ إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ ... وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ”, *Allah, gökleri ve yeri, yok olup gitmesinler diye (kurduğu düzende) tutuyor*”,<sup>176</sup> âyetinden yola çıkarak yörüngelerin harekete dayalı bir sisteme sahip olduklarını; sabit ve durağan olmasından dolayı, gökyüzünün ise bir yörüngeye sahip olamayacağı şeklinde ulaştığı sonucun problemlili olduğunu ileri sürmüştür. Bu bakımdan müfessire göre gökyüzünün kendisinin bir yörünge olmasının önünde bir engel bulunmamaktadır.<sup>177</sup>

Konu bağlamında müfessirin temas ettiği bir diğer mesele de Kur'an'da yaratma fiilinin nesnesi olarak ifade edilmiş şeyler ile muhataplar arasındaki ilişkinin yapısıdır. Bu açıdan İbn Şehrâşûb, Kur'an'ın yaratılışa konu ettiği birtakım şeylerin/nesnelerin genel itibariyle vahyin ilk muhatapları nezdinde anlaşılması kolay bazı öğeleri barındırdığını savunmaktadır. Bu baptan olmak üzere “ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ”, *Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmıştır!*<sup>178</sup> âyetinde yaratılışına dikkat çekilen hayvanın deve olmasını müellif, Arapların yolculuk, yeme, süt içme, binek ve yük taşıma gibi çok amaçlı kullanmaları dolayısıyla bu hayvanı daha yakından tanımları ile açıklanabileceğini savunmaktadır. Benzer şekilde âyetlerde yer alan gökyüzü ve yeryüzü betimlemeleri, ilk muhatapların hemen etrafında bulunan dağlara yapılan vurgular da ilk muhatapların yaratılış konusundaki gerçekliği daha kolay kazanmalarını sağlamaya yöneliktir.<sup>179</sup>

İbn Şehrâşûb, Kur'an'ın ‘insanın çamurdan yaratıldığı’<sup>180</sup> beyânı karşısında Basra Mu'tezilesinin önemli isimlerinden Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) gibi isimlerin, insanın basit bir cevherden (nefisten) oluştuğunu, bedeninin ise bu nefis için bir örtü olduğu şeklindeki insan anlayışlarını<sup>181</sup> tenkit etmekte ve esasen insanın varlığının bizatihi

<sup>175</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, I, s. 53-54

<sup>176</sup> Fâtır 35/41.

<sup>177</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, I, s. 58

<sup>178</sup> Gâşiye 88/17.

<sup>179</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, I, s. 62.

<sup>180</sup> Mü'minûn 23/12.

<sup>181</sup> Muammer b. Abbâd'ın nefis ve bedeni ayrı tutması zorunlu olarak irade ve fiiller meselesinin farklı bir şekilde tezahürüne sebep olmaktadır. Bu anlamda ona göre nefsin yegâne vasfı iradeye mahal olmasıdır. bkz. İbrahim Aslan, “Mu'tezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi -Kādî Abdülcebbâr Örneği-”

müşahede edilenden farklı bir şey olmadığını belirtmektedir.<sup>182</sup> Bu bağlamda İbn Şehrâşûb'un insanın nefis ve bedeninin ayrık olduğu şeklindeki anlayışa getirdiği itirazdan hareketle onun insanı bir bütün şeklinde sembolize eden insan düşüncesine sahip olduğu ifade edilebilir.

Yeri gelmişken şunu da eklemek gerekir ki insanı beden ve nefis şeklinde ayıran bu yaklaşım, İslam felsefesinde önemli ölçüde İbn Sîna'nın 'kendi başına kâim bir cevher' olarak 'nefs'e yaptığı vurgu ile belirginleşmiştir. Müslüman filozoflarının bu düşüncesi, İslam düşünce geleneğinde bazı Mu'tezilî ve Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından felsefeye eleştiri özelinde ciddi bir şekilde tenkit konusu olmuştur. Nitekim Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), Kādî Abdülcebbâr gibi isimler, insanı; 'zâhir, görünen, yiyen-içen ceset' şeklinde formüle edilebilecek bir şekilde tanımlamışlardır. Binaenaleyh Ebü'l-Hüzeyl, insanın esas mahiyetinin beden olduğunu açıkça ifade etmektedir.<sup>183</sup> Dolayısıyla İbn Şehrâşûb'un düalist bir insan anlayışını reddetmesi de bu anlamda Mutezilî cenaha yakın olmasıyla yorumlanabilir.

İbn Şehrâşûb'un yaratılış açısından ele aldığı bir başka lafız ikilisi de akıl ve kalp ifadeleri arasında söz konusudur. Ona göre, “ أَقْلَمُ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ ... *düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur*”,<sup>184</sup> gibi âyetler, aklın ilim vasfıyla kuşatıldığını ifade eder. Çünkü âyetteki لَهُمْ قُلُوبٌ (onların kalpleri) vurgusu, bilebilme ve ibret almanın kalple olduğuna ve binaenaleyh kalbin, aklın ve ilimlerin merkezi olduğuna delâlet ettiği söylenebilir. Ek olarak âyetteki (وَلَكِنْ تَعْمَى) (ancak kör olursunuz) şeklindeki ifadede belirtilen 'kalbin kör olması' hususu, ancak aklın hakikate gözünü kapatması anlamı ile sağlıklı bir tefsir sunabilir. Nitekim âyette düşünmemeye

---

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (2010): s. 155.; ayrıca bkz. Mustafa Öz, “Muammer b. Abbâd”, *DİA XXX*, s. 323-325.

<sup>182</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, I, s. 67.

<sup>183</sup> Orhan Şener Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi - Harezmi Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*- Bursa: Emin Yayınları, 2010, s. 261 ve devamı.

<sup>184</sup> Hac 22/46

yönelik bir eleştiriyi yapılmaktadır.<sup>185</sup> Bu açıdan bakıldığında Kur'ândaki kalp kelimesi açısından müellifin, kalp ve akıl arasında bir ayırımı gitmediği görülmektedir.<sup>186</sup>

### 1.1.2. Varlık

Öncelikle bir hususun burada belirtilmesi gerekmektedir. İncelenecek olan varlık konusunun yaratılış konusu altında alınmamasının temel gerekçesi, müfessirin varlık kapsamında değindiği melek, cin, şeytan gibi varlıklar bağlamında yaptığı bazı te'villerin yaratılış vurgusundan ziyade bizâtihi varlığa ve mahiyetine yönelik olmasıdır. Dolayısıyla yaratılış ve varlık arasında organik bir bağ bulunuyor olsa da müfessirin varlığa ve ona ilişkin sıfat, hal, fiil gibi nitelikleri konu etmesi, ilgili başlığın müstakil olması için yeterli bir sebep gibi görünmektedir.

İbn Şehrâşûb'un tevhid bahsinde ele aldığı temel konulardan birisi de varlık problemidir. Ancak onun varlık teması altında incelediği temel mesele Kur'ân'da insan dışında konu edinilmiş melek, cin ve şeytan gibi varlıklar ve varlık hiyerarşisindeki durumlarıdır. Müfessirin ilgili varlıklara dair düşüncelerini tespit etmek adına bunları ayrı birer başlık altında incelemek daha uygun görünmektedir.

#### 1.1.2.1. Melekler

Melek kelimesinin geldiği kök<sup>187</sup> ile ilgili alimler arasında tartışmalar yapılmışsa da melek lafzı etrafında yapılan köken<sup>188</sup> tartışmalarının genel olarak birleştiği anlam,

---

<sup>185</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, I, s. 80

<sup>186</sup> Kalp ve iman arasındaki ilişki ile kalp kavramının dini terminolojideki tanımlamaları için bkz.; Hüseyin Maraz, "Mu'tezile'de Kalp Mühürlenmesi ve Özgürlüğün Sürekliliği Meselesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XV/3 (2017): s. 595 ve devamı.; Mâtürîdî'de kalp kavramı için bkz. Necmettin Tan, "İslam Düşüncesinde Akıl-Kalp İkilemi Üzerine", *İslam ve Yorum* III (2017): s. 404.

<sup>187</sup> Örneğin melek kelimesinin aslının مَلَكَ kelimesinden geldiğini söyleyenlere göre dilde daha rahat kullanılması amacıyla kelimedeki 'hemze' hafifletilmiş ve böylece مَلَكْ şekline dönüşmüştür. Kelimenin bu şekliyle türediğini söyleyenler açısından melek kavramı ل ك harflerinden meydana gelmiştir. İlgili görüşler için bkz. ez-Zebidi, *Tacü'l-Arus*, XXVII, s. 354.

<sup>188</sup> Ayrıca melek kelimesinin Latince ve İbranice açısından etimolojisi için bkz. Murat Serdar, "Hıristiyanlık ve İslâm'da Meleklerin Varlık ve Kısımları (Angelojik Bir Mukayese Denemesi)", *Bilimname: Düşünce Platformu* VII/XVII (2009): s. 141-142.

'melek'in genel itibariyle bir haberin ulaştırılması, elçilik yapma gibi bazı hususların ön plana çıktığı varlıklar şeklindedir.<sup>189</sup>

Melek kelimesini öncelikli olarak ontolojik bir seviyede ele alan İbn Şehrâşûb, Kur'an'ın “وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَاً لَفُضِيَ الأَمْرُ نَحْمَ لَا يُنظَرُونَ”, *Ona (açıktan göreceğimiz) bir melek indirilse ya*”,<sup>190</sup> gibi beyânlarından hareketle insanın görme yetisini aşan bir yapıda olduğu için meleklerin görülmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Bu aşamada müfessirin kaydettiği izahları incelendiğinde o, meleklerin görülememesini bu varlıkların latif olmaları, cismani boyuttan uzak oluşları ve göz duyusunun sınırlılığı gibi etkenlere bağladığı görülür. Bu bağlamda Hz. Peygambere gelen Cebrâil'in, Dihyetül-Kelbî<sup>191</sup>; Hz. İbrahim'e gelen meleklerin, misafir<sup>192</sup>; Hz. Davud'a gelen meleklerin ise birbiriyle tartışan iki adam<sup>193</sup> sûretinde gelmesi de bu açıdan meleklerin görülebilmesinin ancak fiziki anlamda beşerî kisveye bürünmeleri ile mümkün olduğunu göstermektedir.<sup>194</sup>

Müellifin melek ve mûcize ilişkisi temelinde incelediği bir diğer konu da kendisine bazı meleklerin geldiği Hz. Meryem'in nübüvvet ile ilgili durumu hakkındadır.<sup>195</sup> İbn Şehrâşûb, Ebû Ali el-Cübbâi'nin (ö. 303/916) Meryem'e gelen meleklerin, (nebî olmayan) Meryem için değil, Hz. Zekeriyya için mûcize olduğu şeklindeki yorumu<sup>196</sup> ile bir başka Mu'tezile âlimi İbnü'l-İhşîd'in (ö. 326/938) “Nübüvvetinden önce ortaya çıkan bazı durumlar (bulutların gölgelendirmesi vb.

<sup>189</sup> Durmuş Özbek, “Bugünkü Semavî ve İlahî Kitaplarda Melekler ve Özellikleri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III, (1990): s. 297-330.

<sup>190</sup> En'âm 6/8.

<sup>191</sup> Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *es-Sünen bi-Şerhi's-Suyûtî*, IV. baskı, Beyrut: Dâru'l-mâ'rife, 2000, VIII, s. 475.; et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XXIII, s. 35.

<sup>192</sup> Hûd 11/69-70

<sup>193</sup> Sâd 38/22

<sup>194</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, s. 87-88.

<sup>195</sup> Bir şâir ve aynı zamanda kelâmcı olan Salih b. el-Hüseyn el-Caferî el-Hâşimî (ö. 668/1270), İslâm alimlerinin Meryem'in nübüvveti konusunda bir uzlaşma sağlayamadığını kaydetmesinin akabinde ifade ettiğine göre bazı alimler, Meryem'in peygamberliğinin olabileceği hususundaki görüşü çirkin görmediklerini zira Ehl-i kitabın da kadınlardan Meryem(Miriam), Musa'nın kardeşi, Hulda ve Ester'in peygamber olarak gördüğünü ifade etmektedir ki bu hususta müellifi haklı çıkaran birtakım pasajların İncil'de olduğu bilinmektedir. Bkz. Ebu'l-Bekâ', Salih b. el-Hüseyn el-Caferî el-Hâşimî, *Tahcîlün min Harfi't-Tevrâti ve'l-İncil*, (thk. Mahmud Abdurrahman Kadah), Riyad: Mektebetü'l-abikân 1998, I, s. 221.

<sup>196</sup> Murat Memiş, “İmam Mâtürîdî ve Ebussuûd'un Tefsirlerinde Hz. Meryem”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII (2016): s. 114.; daha detaylı bilgi için bkz. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 478-479.

harikulade durumlar) Hz. Peygamber'in nübüvvetine nasıl işaret ediyorsa meleklerin Meryem'e gelişi de Hz. İsa'nın nübüvvetine işaret etmektedir", şeklindeki anlayışını tenkit etmekte ve Meryem'e gelen meleklerin peygamber değilse bile Meryem için bir mu'cize ve keramet sayılabileceğini ifade etmektedir.<sup>197</sup> Müellife göre, ister Peygamber, ister imam veya salih bir kimse olsun, mu'cizelerin kendisinde zuhur ettiği kimsenin doğruluğuna delâlet etmektedir.<sup>198</sup>

Bu arada Râzi de Ali el-Cübbâi'nin, 'Meryem'de ortaya çıkan bu harikulade durumlar neden Hz. Zekeriyya için mûcize sayılmasın' şeklindeki eleştirisine değinmektedir. Râzi'ye göre Meryem'de ortaya çıkan durumlar her şartta olağanüstü bir özellik taşımaktadır ve bu durum zorunlu olarak da -mûcizelerin sadece peygamberlerde gerçekleştiği kabulünden hareketle- ilgili durumun kim veya kimler için mu'cizevi bir hal taşıdığı sorusunu gündeme getirmektedir. Razi, söz konusu mucizenin Hz. Zekeriyya için olmadığı konusunda kesin bir kanaate sahiptir, çünkü ona göre "كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ" "وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا" *Ey Meryem, bu sana nereden geliyor?*"<sup>199</sup> sorusunu soranın Zekeriyya'nın kendisinin olması ve mûcizenin bilinç halinde ortaya çıkması gibi bazı etkenler, ilgili hallerin Zekeriyya'ya ait bir mûcize olmaktan çıkarmaya yeterli görünmektedir. En nihayetinde tek bir sonuç vardır, o da söz konusu harikulade durumların Hz. İsa veya Meryem'in kerametleri şeklinde değerlendirilmesidir. Razi kerametlerin varlığı konusundaki istidlallerin de ilgili âyetten hareketle yapıldığını ifade ettikten sonra Cübbâi'nin görüşünü cevaplandırmaya çalışmaktadır.<sup>200</sup>

İbn Şehrâşûb, Allah'a hitaben "قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ" *Orada bozgunculuk yapacak, kanlar akıtacak birini mi var edeceksin?*"<sup>201</sup> söyledikleri bu söz

<sup>197</sup> Müfessir söz konusu durumları elinde gerçekleştiği kimselerden alarak Peygamberlere taşıyan Mu'tezile ve benzer görüşte olan âlimleri eserinin farklı yerlerinde ayrıca tenkit etmektedir. Bkz. İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 105-106.

<sup>198</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, s. 88-89.

<sup>199</sup> Âl-i İmrân 3/37.

<sup>200</sup> er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, VIII, s. 207.; Hz. Meryem'in nübüvveti ile ilgili bazı iddialar için bkz. Ebu'l-Bekâ', *Tahcîlün min Harfi't-Tevrât ve'l-İncil*, I, s. 220-221.; Hristiyanlık ve İslam geleneğinde Hz. Meryem ve tipolojisine dair karşılaştırmalı bir çalışma için bkz. Ali İhsan Yitik, "İncillere ve Kur'an'a göre Hz. Meryem'in Müjdelemesi ve Hz. İsa Doğumu", *Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük* içinde, Ankara: Berikan Yayınevi, 2016, s. 409 ve devamı.

<sup>201</sup> Bakara 2/30.

açısından meleklerin Allah'ın gaybı bildiği bilgisine sahip olduklarını söyler. Bu çerçevede müfessir, meleklerin 'kan akıtacak' kimseler hakkındaki yargılarının varlığını; (i) birbirini öldüren cinlere şahit olmaları, (ii) Allah'ın onlara haber vermesi,<sup>202</sup> (iii) sorularının icap anlamına gelmesi gibi bazı ihtimaller dahilinde düşünür. Öbür cihetten meleklerin “قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ”, *Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur*”<sup>203</sup> şeklindeki beyanlarının iki anlama geldiğini söyleyen İbn Şehrâşûb, birincisinin; İbn Abbâs'a (ö. 68/687-88) isnad edilen bir görüş olarak da melekler, gaybı bilmediklerini itiraf etme ve gayb bilgisinin sadece Allah'a ait olduğunu bildirmek manasında olabileceğini kaydeder. İkinci görüş ise; meleklerin Allah'ı tenzih ederek cevabı araştırmalarına yönelik olması olarak belirtir.<sup>204</sup> Ek olarak “عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ”, *Üzerinde on dokuz (görevli melek) vardır.*<sup>205</sup> âyetiyle ilgili olarak İbn Abbas, Katade (ö. 117/735), Dahhak (ö. 105/723) gibi isimlerden gelen, cehennemden sorumlu on dokuz melek olduğu bilgisinin aynı zamanda Tevrât ve İncil'de geçmesini müfessir, Hz. Peygamberin nübüvvetini tasdik edici bir bilgi olarak görmektedir.<sup>206</sup>

Elçilik gibi görevlerinin yanı sıra meleklerin farklı emirleri de yerine getirdiklerini ifade eden “قُلْ يَتَوَفِّيَكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ”, *Sizin için görevlendirilen ölüm meleği canınızı alacak...*”,<sup>207</sup> pasajında zikredilen ‘ölüm meleği (مَلَكُ الْمَوْتِ)’ ibaresi, İbn Şehrâşûb'a göre bu görevle sorumlu belirli bir melekten ziyade belirli bir cinse işaret etmek üzere kullanılmıştır.<sup>208</sup> Çünkü melek de bir cisimdir -mahluk- ve cisimden ibaret bir varlığın (meleğin) aynı anda farklı birçok mekânda mevcut bulunması ise mümkün değildir. Dolayısıyla ‘ölüm meleği’nin sayısal olarak ‘bir’e indirgenmesi imkân dahilinde

<sup>202</sup> Bu ve benzeri görüşlerin bir değerlendirmesi için bkz. Zekeriya Pak, “İnsanın Yeryüzündeki Varlığına Meleklerin İlk Tepkisi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/IX (2007): s. 53-76.

<sup>203</sup> Bakara 2/32.

<sup>204</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, I, s. 91-92.

<sup>205</sup> Müddesir 74/30

<sup>206</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, I, s. 94.; ayrıca Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân'daki melek kavramına karşılaştırmalı bir inceleme için bkz. Hasan Kurt, “Kur'ân'da ve Kitab-ı Mukaddeste Melek Kavramı” (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), s. 44-63.

<sup>207</sup> Secde 32/11.

<sup>208</sup> Müfred olarak kullanılıp ancak melek cinsini işaret etmesinin bir örneğine de *وَالْمَلَكُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا* (Meleklerin onun çevresindedirler...) Hakkâ 69/17. âyetinde rastlanmaktadır.



değildir.<sup>209</sup> Taberî de yukarıdaki âyet ile En'âm 6/61. âyet olan “حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ” رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفْرَطُونَ ...Artık birinize ölüm gelince elçilerimiz, bir eksiklik yapmaksızın onun canını alırlar...” pasajı arasında söz konusu işkâle işaret ettikten sonra Secde sûresinde müfred kullanılan ‘ölüm meleği’ne dair seleften bazı nakillere yer vermektedir. Taberî'nin söz konusu naklettiği rivayetlerin ifade ettiği ortak husus Kur'an'da tekil olarak kullandığı yerlerde ‘ölüm meleği’nin sayısal olarak bir’e işaret etmekten ziyade söz konusu ‘ölüm meleği’ ibaresinin bir melek grubuna işaret ettiği dir.<sup>210</sup>

### 1.1.2.2.Cin ve Şeytan

Cin ve şeytanın mahiyeti problemi, bu varlıkların Allah ile ilişkileri ve insan üzerindeki etkileri açısından dini ve mitolojik<sup>211</sup> kültürde çok farklı şekillerde ele alınmıştır.<sup>212</sup> İslâm alimleri dini-efsanevî-mitsel birçok kültüre konu olan ve kötülüğün kaynağı olarak tanımlanan veya en azından kötülükle özdeşleşen şeytanın ontolojik seviyesi hakkında muhtelif görüşleri savunmuşlardır.<sup>213</sup> Bu karmaşık tartışmanın bir parçası ve uzantısı da şeytanın, melekler ve cinlerle ilişkisidir.<sup>214</sup>

İbn Şehrâşûb, şeytanın melek ve cinlerle ilişkisini ele aldığı “وَأَذِّنْ لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا” لَادِمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ *meleklerle, “Âdem için secde edin” demiştik de İblis'ten başka hepsi secde etmişlerdi. İblis ise cinlendendi ...*”,<sup>215</sup> âyeti bağlamında, şeytanın

<sup>209</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, I, s. 96. Ölüm meleklerinin altı kişi olduğunu belirten Mukâtil b. Süleyman bunlardan üçünün müminlerin; diğer üçünün de kâfirlerin ruhunu almakla memur kılındığını ifade etmektedir. Bkz. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, (nşr. Mahmûd Şehhâte), Beyrût: Dâru İhyâi't-turâs, 2002, II, s. 466.

<sup>210</sup> Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), y.y: Müessesetü'r-risâle, 2000, XI, s. 409 ve devamı.

<sup>211</sup> Hint, Türk, Orta Asya ve Doğu Avrupa mitolojisinde İlk yaratılış evresi anlatımlarında şeytanın ortaya çıkışı ve rolü için bazı bkz. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihine Giriş -Muhammed'den Reform Çağına-*, III. baskı, (trc. Ali Berktaş), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013, s. 17-18.

<sup>212</sup> Harun Işık, “Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'a Göre Şeytan”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2018): s. 36 ve devamı.

<sup>213</sup> İsmail Bulut, “Kur'an'da Şeytan Kavramı” (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988), s. 25 ve devamı.

<sup>214</sup> Cin ve şeytanın sözcüklerinin Kur'an'daki lafzî örgüsü için bkz. Mustafa Tuncer, “Kur'an'da Cin ve Şeytan” (Basılmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999), s. 168.

<sup>215</sup> Kehf 18/50.

meleklerden olmadığını belirtir. Buna gerekçe olarak da âyette şeytanın, melek cinsinden olmayan cinler cinsine dahil edilmiş olmasını öne sürmektedir.<sup>216</sup>

Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) 'şeytanın Adem'e güç yetirememesinden dolayı onu vesvese ile yoldan çıkardığı', şeklindeki görüşünün itiraza açık olduğunu belirten müellif bu bağlamda, Adem'in hiçbir sorumluluğu terk etmediğini ve hiçbir çirkin amel işlemediğini belirtir.<sup>217</sup> Bu aşamada Ali el-Cübbâi'nin şeytanın irade ve fiiller üzerindeki etkisini konu edinen bazı Kur'an pasajlarıyla<sup>218</sup> ilgili yorumlarını aktaran İbn Şehrâşûb, Cübbâi'nin şeytanın insanlara vesvese vermek veyahut onları kötülüğe davet etmek dışında zarar veya menfaat vermek gibi bir kudretinin olmadığı kanaatini taşıdığını söyler.<sup>219</sup>

Öte taraftan müfessir, insan ve cin ilişkisi bağlamında cinlerin insanları saptırabilmeleri<sup>220</sup> ile insanın güç/istitaat yetisine ilişkin olarak şöyle bir soru sorar; zarar ve menfaati söz konusu olmayan bir varlığın [cinler] insana ilişmesi nasıl mümkün olur? veyahut Allah'ın, saptırmaları için bu varlıkları kullarına tasallut edip ardından kullarını imtihana tabi tutmasının manası nedir? İbn Şehrâşûb buna cevap sadedinde, cinlerin de fiillerinin bir anlamda kudrete tabi bulunduğunu, maddi sûreti itibariyle şeffaf bir yapıda bulunan bu varlıkların; kötülüğü irade etme, şehvet vb. şeyleri süslü gösterme dışında bir etkilerinin olmadığını ifade etmektedir. Benzer şekilde şeytanın vesvese vermesinin, günahı güzel gösterme ve kötülüğe davet etmekten öteye geçmediğini belirten müfessir, şeytanın latif olarak nitelendirilebilecek bir aletle/araçla vesveseyi insan kalbine ulaştırmasının mümkün olduğunu belirtmektedir.<sup>221</sup> Müellifin kaydettiği bu açıklaması

<sup>216</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, I, s. 99-100

<sup>217</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, I, s. 103. Peygamberlerin ve ismet sıfatına haiz olduğunu iddia ettiği imamların ismeti konusunda çerçeveyi epey geniş tutan İbn Şehrâşûb'un Âdem kıssasına yaklaşımı nübüvvet bahsinde ele alınacağından dolayı burada ilgili konuya girilmemiştir.

<sup>218</sup> Örneğin "Oysa şeytanın onlar üzerinde hiçbir hâkimiyeti yoktu." Sebe' 34/21.; ile "Şüphesiz Allah, size gerçek olanı söz verdi. Ben de size söz verdim ama yalancı çıktım. Zaten benim sizi zorlayacak bir gücüm yoktu. Ben sadece sizi çağırdım..." İbrahim 14/22, âyetleri Kur'an'ın şeytanın irade ve fiiller üzerindeki kudretinin keyfiyetini konu etmektedir.

<sup>219</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, I, s. 105-106.; ayrıca, şeytanın insana fiziki müdahalesi konusu için hadisler özelinde bir çalışma olarak bkz. Aşır Örenç, "Kütüb-i Sitte Hadisleri Özelinde Şeytan, Mahiyeti ve Yaratılışı", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/29 (2012): s. 148-151.

<sup>220</sup> "...insanlar, cinlerin bir takımına sığınurlardı da onların azgınlıklarını artırırlardı." Cin 72/6.

<sup>221</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, I, s. 107.

temelde şeytanın insan üzerinde bir etkisinin olup olmadığı şeklinde bir mukadder soru gündeme getirmekteseyse de onun konu bağlamında yaptığı izahları ve çalışmanın Adl bölümünde insan iradesi ve tasarrufları bağlamında da yer verileceği üzere beyan ettiği açıklamalarına göre şeytanın insan üzerinde herhangi bir etkileme gücü bulunmamaktadır.

### 1.1.2.3. Varlıkların Allah'ı Tesbihi

تَسْبِيح kökünden gelen تسبيح (tesbih) kelimesi, sözlüklerde bir şeyin bir şeyden uzaklaştırılması, tenzih edilmesi gibi anlamlara gelmektedir.<sup>222</sup> Kelimenin semantik yapısına<sup>223</sup> dahil olan bu 'tenzih edicilik' vasfı Kur'ânî terminolojide genellikle Allah'ın eş, çocuk gibi mahluk oluşun birer göstergesi olan özelliklerden; kötülük ve noksanlık gibi kemâl oluşa aykırı sıfatlardan uzaklaştırılması anlamında kullanılmaktadır.<sup>224</sup> Tesbihi; 'sıfatlarına aykırı şeylerden Allah'ın tenzih edilmesi' şeklinde tanımlayan İbn Şehrâşûb, bu tenzihi; akıllı varlıkların Allah'ın varlığının bilincinde olarak onu dille kutsaması; hayvan ve cansız varlıkların ise Allah'ın varlığına delâlet etmeleri yönüyle onu tenzih etmesi, şeklinde açıklamaktadır. Daha sonra varlıkların Allah'ı tesbihini; duyulan, bilinmeyen ve delâlet yoluyla bilinen şeklinde üçe ayıran İbn Şehrâşûb'a göre, filvâki bütün mahlukat, varoluşu itibariyle Allah'ın varlığına delâlet eder.<sup>225</sup>

Müfessirin bu çerçevede ele aldığı ilk mesele Hz. Süleyman kıssasında rastlanılan karınca ve karıncaya nisbet yapılan söz, konuşma veya hitaptır.<sup>226</sup> Bu çerçevede karıncanın konuşması hakkında görüş bildiren müellife göre, söz konusu 'konuşma'dan (قَالَتْ نَمْلَةٌ) maksat karıncanın, diğer karıncalar için söz mesabesinde olan ve söze delâlet eden -içgüdüsel [sevk-ı tabî]- bir tepki vermesi olabilir.<sup>227</sup> Veyahut da mezkûr olay, Hz. Süleyman'ın bir mûcizesi olarak da görülebilir ve bu durumda lafız, gerçek anlamıyla

<sup>222</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, II, s. 472.; a. e., XIII, s. 548.

<sup>223</sup> Yaşar Ünal, "Tesbih Kavramı Üzerine", *Dini Araştırmalar* XV/XLI (2012): s. 163-184.

<sup>224</sup> ez-Zebidi, *Tacu'l-Arus*, VI, s. 447.; en-Nisâburi, *Garaibu'l-Kur'an*, VI, s. 483.

<sup>225</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, s. 119.

<sup>226</sup> Neml 27/18.

<sup>227</sup> Karıncanın iletişimsel bir fiilde bulunması diğer karıncalar için söz mesabesinde olabilir ve onların hakiki manada 'kavl'den uzak halleri de Hz. Süleyman'ın anlayacağı sözlü veya fiili duruma dönüşmüş olması muhtemeldir. Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2005, VIII, s. 105.

anlaşılabilir. Ancak İbn Şehrâşûb, birinci görüşün daha makul olduğunu düşünmekte ve karıncaya nispet edilen konuşmanın mecâz ve istiare babından olacağını söylemektedir.<sup>228</sup>

Kur'an'ın yıldız ve bitkilerin Allah'a secde ettikleri şeklindeki sunumuyla<sup>229</sup> ilgili olarak İbn Şehrâşûb, secde lafzını mutlak anlamda 'bir boyun eğme, tevazu ve yaratıcının emrinde olmak' şeklinde tanımlamakta ve ilgili âyet çerçevesinde et-Tusî'nin bitkilerin secde etmesinin onların mahluk oluşuna delâlet ettiğini savunduğunu<sup>230</sup> belirtmektedir.<sup>231</sup> Ek olarak müellif, "وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ...gökten su indirendir. Her bitkiyi onunla bitirdik ..." <sup>232</sup> âyeti bağlamında, kaynağı bir olmasına rağmen (ör. su, toprak) bunlardan meydana gelen bitki veya meyvelerin farklı özellikler taşımasını, tabiatçıların<sup>233</sup> dört unsur nazariyesinin geçersizliğine yormuştur.<sup>234</sup>

### 1.1.3. Allah'ın Varlığı ve Kudreti

İbn Şehrâşûb'un 'Allah'ın varlığının delilleri' başlığı olarak açtığı fasılda ele aldığı ilk ve temel mesele madûmun Allah tarafından vilinip bilinmemesi meselesidir. Müellif, madûmun bilinmesinin imkanını, "وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلُوا الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا", *inkâr edenler sizinle savaşsalar da yüzleri geri döneceklerdi. Sonra bir dost ve yardımcı da bulamayacaklardı*"<sup>235</sup> âyeti çerçevesinde ele almakta ve ona göre âyet, mevcut bulunmayan herhangi bir 'şey'in yani madûmun, Allah'a malum olduğuna işaret etmektedir. Yine Kur'an'da "وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا"<sup>236</sup> âyetindeki gibi 'şey' olarak tanımlanmış hususların<sup>237</sup> esasen mutlak bir ma'düma delâlet etmediğini ileri süren İbn

<sup>228</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, I, s. 122

<sup>229</sup> Rahmân 55/6

<sup>230</sup> Bkz. et-Tüsî, *et-Tibyân*, IX, s. 464. Tusî, Mücâhid ve Katâde'nin âyetteki 'اللَّحْمُ' kelimesinin, kelimenin bir başka anlamı da olan bitkiler manasında değil, yıldızlar manasında kullanıldığını savunduklarını belirttikten sonra, kelimenin buradaki kullanımı itibarıyla -siyak ve sibakına uygun olarak- de/da bitkiler manasında olduğunu savunmuştur.

<sup>231</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, I, s. 125.

<sup>232</sup> En'am 6/99.

<sup>233</sup> Dört unsur nazariyesi için bkz. Mehmet Baktır, "Câhız'ın Varlık Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi X/II* (2006): s. 246 ve devamı.

<sup>234</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, I, s. 126-127.

<sup>235</sup> Fetih 48/22.

<sup>236</sup> Meryem 19/9.

<sup>237</sup> Bazı örnekler için bkz. Meryem 19/67, Tûr 52/35, İnsan 76/1, Nûr 24/39.

Şehrâşûb, Arapların bir şeyin azlığını ifade etmek üzere ‘لا شيء’ ibaresini kullandığını ve bununla bir şeyin mevcut olmaması durumunu kastetmediklerini, aksine mevcut hazır bulunan bir şeyi bu şekilde (لا شيء) nitelendirdiklerini belirtmektedir.<sup>238</sup> Çünkü Meryem 19/9. Âyetinde her ne kadar varlık olarak insan daha önce mevcut olmadığı anlamında ‘şey’ olarak sıfatlandırılmış olsa da bu ma’dûm oluş anlamında değildir, zira bilindiği üzere insan bir nutfeden<sup>239</sup>, Âdem de -mevcut bulunan- topraktan<sup>240</sup> yaratılmıştır.<sup>241</sup>

İbn Şehrâşûb, kudret konusunu her şeyden önce bu tasavvurun kozmolojik düzendeki yansımaları açısından ele almaktadır. Müellifin bu bakımdan ele aldığı temel meselelerden birisi ilk varlığın yaratıldığı ana maddenin Kur’ân’da farklı şekillerde sunulmuş olmasıyla ilgili müşkilattır. Bu anlamda müfessire göre bütün yaratılış temel madde olarak öncelikle sudan yaratılmış, daha sonra suyun ateşe dönüştürülmesiyle cinler; suyun rüzgâra dönüştürülmesi sûretiyle melekler ve nihayet suyun çamura dönüştürülmesi ile de insan yaratılmıştır. Müfessir buna ek olarak rüzgâr, kasırga<sup>242</sup> ve deprem<sup>243</sup> gibi bazı tabiat olaylarını konu edinen Kur’ân pasajlarını da Allah’ın kudreti çerçevesinde yorumlamaktadır.<sup>244</sup>

Müfessirin Allah’ın kudreti çerçevesinde ele aldığı bir başka husus da Allah’ın insan fiillerinin meydana gelmesini tetikleyen sebepleri husule getirmesi ile ilgilidir. Bu baptan olmak üzere müfessire göre “فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ” *Yaptıklarının cezası olarak, bundan böyle az gülsünler, çok ağlasınlar*<sup>245</sup> ayeti buuna bir örnek sayılabilir. Öncelikle müellife göre bu ayet ilk bakışta gülme ve ağlamayı insanda yaratanın Allah olduğunu ima eden “وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى” *Doğrusu, güldüren de ağlatan da odur*<sup>246</sup> âyetiyle anlamsal düzeyde bir farklılık taşımaktadır. Birinci âyette gülme ve ağlama fiillerinin insana nispet edilmiş olması, ilk planda bu fiillerin meydana

<sup>238</sup> Bkz. Muhammed A’lâ b. Ali b. Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâti'l-Fünûn Ve'l-Ulûm*, Beyrut: Mektebetü Lübnan nâşirûn, 1996, I, s. 1047 ve devamı.

<sup>239</sup> Nahl 16/4.

<sup>240</sup> 15/26.

<sup>241</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, I, s. 145 ve devamı.

<sup>242</sup> Zâriyat 51/41.;42.

<sup>243</sup> Ankebût 29/37.

<sup>244</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, I, s. 135-136.

<sup>245</sup> Tevbe 9/82.

<sup>246</sup> Necm 53/43.

getiricisinin insan olduğunu düşündürmektedir. Ancak ikinci âyetteki güldürme ve ağlatmanın Allah'a nispeti, söz konusu fiillerin oluşmasında birincil etkiye sahip mutluluk ve hüznün Allah tarafından yaratılmış olmasıyla izah edilebilir.<sup>247</sup> Dolayısıyla ilgili duygusal tepkilerin meydana gelişinde söz konu edilebilecek bazı unsurlar Allah tarafından yaratılıyorsa da gülme ve ağlama fiillerinin kendileri insan tarafından gerçekleştirilir.

İbn Şehrâşûb'un konu kapsamında ele aldığı önemli hususlardan birisi de insanın teklif altına alınmasını konu edinen ayetlerdir. Müfessirin bu bağlamda zikrettiği “ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا بİZ emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ...”, şeklindeki Ahzâb 33/72 âyeti çerçevesinde görüş belirten İbn Şehrâşûb'a göre, insandan önce kendilerine emanetin sunulduğu gökyüzü, yeryüzü ve dağların maddeden müteşekkil olması, onların mükellef varlıklar kılınması önünde ciddi bir engeldir. Dolayısıyla âyette kastedilen mana, söz konusu emanetin<sup>248</sup> yine âyette geçen gökyüzü ve yeryüzünde bulunan insanlara sunulduğudur.<sup>249</sup> Müellifin Mu'tezile âlimlerinden Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî'ye (ö. 319/931)<sup>250</sup> nisbet ettiği görüşe göre ise âyetteki عرض ve لإباء lafızları zâhir mana ifade etmemektedir. Aksine söz konusu lafızlardan maksat emanetin manevi ağırlığını muhataba hissettirmektir.<sup>251</sup> Müfessirin kaydettiği görüşü bir başka tabirle ifade etmek

<sup>247</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, s. 151.; Mâtürîdî de Allah'ın güldürmesi ve ağlatmasından maksadın bu duyguların ortaya çıkmasını sağlayacak mutluluk ve korkuyu yaratması anlamında olabileceğini belirtmekte ve bu durumda 'güldürme ve ağlatma' kinayeli bir anlatım biçimi olarak anlaşılacaktır. Bkz. el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IX, s. 435.; ayrıca bkz. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut: Dârü İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 2002, IX, s. 155 ve devamı.

<sup>248</sup> Âyetteki 'emanet' lafzının, itaat manasına geldiğini belirten Mukâtil b. Süleyman, mükellef olmağın öncelikle dağlara teklif edildiğini, ancak bundan geri durmaları sonucu bu mükellefiyet Adem'e sunulmuş ve Âdem de kabul etmiştir. Ancak iki saat bile geçmeden Adem itaatten çıkmış ve nihayetinde emanete ihanet etmiştir. Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, III, s. 458.; 'emanet'in neliğine dair farklı bazı görüşler için bkz. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzak*, (thk. Mahmud Muhammed Abdeh), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998, III, s. 354.; Et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XX, s. 326.; el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VIII, s. 420.; emanet kavramına ilişkin işari bir yorum için bkz. Ömer Aslan, "Kur'an'daki Emanet Kavramına Farklı Bir Bakış", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmi Mecmuası* 7 (2007): s. 36.

<sup>249</sup> Muhammed Coşkun, "Zemahşerî Tefsirinde Emanet Âyeti" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* L (2016): s. 8 ve devamı.

<sup>250</sup> Tam adı Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931), olan âlim, Mu'tezile'nin Kâ'biyye fırkasının kurucusudur. Günümüze ulaşmış *el-Makâlât* adlı bir eseri bulunmaktadır.

<sup>251</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, s. 138-139.

gerekirse o Allah'ın yeryüzü veya dağlara olan sorumluluk teklifini söz konusu mekânlarda bir cü'z olan insanın kastedildiğini ifade ederek ayetin mecâzî (cüziyyet-külliyet) bir dil kullandığını savunmuştur. Müellifin isabetle kaydettiği bu görüş Kur'an'ın yaratılış kapsamında ifade ettiği insan dışı mahlukatın insan merkezinde dizelemesi hakikatiyle de örtüşür niteliktedir. Bu çerçevede dağların ancak insanın yaşadığı yeryüzünü sabit hale getirmek<sup>252</sup> ve Allah'ın bu anlamda cisim olarak kendilerine yüklediği -tabî- sorumluluğu yerine getirdiği söylenebilir.

#### 1.1.4. Allah'ın İlmî ve İşitmesi

İbn Şehrâşûb işitme -sem'- ve bilmenin -ilm- Allah'a nisbet edilişi ile ilgili olarak öncelikle birtakım ayetlerde mevcut bulunan ve Allah'a işitme ve bilme noktasında aşkınlık çizen bazı pasajları te'vil etmektedir. Onun bu çerçevede ele aldığı ayetlerden biri olarak Allah'ın ilminin kuşatıcılığını sembolize eden şu ifadelerdir; “ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ ۚ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ...Şüphesiz gökte ve yerde hiçbir şey Allah'tan gizli kalmaz.”<sup>253</sup> Müfessire göre Allah'ın yer ve gökteki şeyleri başka kimsenin bilmediği şekilde bilmesi, onun bilgisinin var olan her şeyi bütün yönleriyle kuşatması anlamındadır. Bu da kendisinin -nefsinin- farkında olanın, -insan açısından- bilinmesi mümkün olan veya olmayan her şeyi bilmesi demektir. Benzer şekilde meleklerin Allah'a hitaben “ قَالُوا سُبْحَانَكَ ۚ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ bilgimiz yoktur”<sup>254</sup> söyledikleri bu ifadeler de Allah'ın bir tâlim olmaksızın bilgiye sahip olduğunu göstermektedir. Ek olarak söz konusu âyette ki *el-'alîm* العَلِيمُ, sözcüğü de Allah'ın zâtî sıfatlardan olup, bu sıfat her türlü malumatın Allah tarafından bilinmesi anlamına gelmektedir.<sup>255</sup> Binaenaleyh “Gaybın anahtarları onun katındadır”<sup>256</sup> gibi âyetler, hakeza Allah'ın kadim ve hâdis olmak üzere mevcut veya ma'dûm olan her şeyi bildiğine delalet etmektedir.<sup>257</sup>

<sup>252</sup> Ra'd 13/3.; Nahl 16/15.; Enbiyâ 21/31.

<sup>253</sup> Âl-ü İmrân 3/5.

<sup>254</sup> Bakara 2/32.

<sup>255</sup> Ziyad Al-Rawashdeh, “Kur'an'da İlim Kavramı” (Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 19.

<sup>256</sup> En'âm 6/59.

<sup>257</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, s. 209 ve devamı.; yakın bazı görüşler için ayrıca bkz. Bkz. et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XI, s. 400 ve devamı.; el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV, s. 99.; Bkz. es-Sa'lebî,

İbn Şehrâşûb'un ilahi ilimle ilgili bu görüşlerinin bazı Eş'ârî kelâmcılarca da savunulduğunu söylemek mümkündür. Gazzali (ö. 505) gibi isimlere göre, olmuş ve olacak, olduğu şekilde Allah bilgisinde mevcuttur. Yani Allah, bir şey nasıl gerçekleşecekse, söz konusu o şey gerçekleşmeden önce o şeyin nasıl gerçekleşeceğini bilmektedir. Bunun aksini düşünmek ise İbn Şehrâşûb'un da işaret ettiği üzere Allah'a cehalet atfetmek olacaktır.<sup>258</sup>

Müellifin konuyla ilgili olarak ele aldığı bir başka problem de bir şeyin gerçekleşmeden önce Allah tarafından bilinmesi/bilinmemesi ve bunun zorunlu sonucu olarak da ilminin hâdis oluşudur. Müellife göre Allah'ın ilminin hâdis oluşunu savunanlar bu iddialarına argüman niteliğinde şu ayetleri zikretmektedirler; ; “*أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ*” ; “*وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ* وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ “<sup>259</sup>”*Yoksa içinizden Allah cihad edenleri ve sabredenleri bilmeden cennete gireceğinizi mi sanıyordunuz?*”<sup>259</sup> “*وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ* وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ “<sup>260</sup>”*Yönelmekte olduğun ciheti ancak; Resûl'e tabi olanlarla, gerisin geriye dönecekleri ayırt edelim diye kible yaptık.*”<sup>260</sup> “*وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ*”<sup>261</sup>”*Sizi, içinizden cihada çıkanları ve sabredenleri meydana çıkarana ve haberlerinizi açıklayana kadar deneyeceğiz*”<sup>261</sup> gibi bazı âyetlerde söz konusu edilen durumlar<sup>262</sup> için ‘Allah bunları bilir’ gibi bir yargıda bulunulamaz. Ancak İbn Şehrâşûb, söz konusu yaklaşımı tenkit ederek ilgili âyetlerin zâhirinden iddia edildiği gibi bir anlamın çıkmadığını belirtmiş ve devamında Allah'ın onların [cihad edenler, sabredenler; Resûl'e tabi olanlar...] gelecekteki durumlarını bilmeden onları teklif altına almasının, teklifin esprisine aykırı olduğunu söylemektedir. Zira Allah, mükellefi, yapabileceğini (ıstîtâat) bildiği bir şeyle mükellef kılar.<sup>263</sup> Bu bakımdan

---

*el-Keşf ve'l-Beyân*, IV, s. 154 ve devamı.; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1999, III, s. 150 ve devamı.

<sup>258</sup> Rabiye Çetin, “Gazzali'de İlahi İlim-İrade İlişkisi” (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 57.

<sup>259</sup> Al- İmran 3/142.

<sup>260</sup> Bakara 2/143.

<sup>261</sup> Muhammed 47/31.

<sup>262</sup> İlgili üç ayette kullanılan ve Türkçe mana itibarıyla sırasıyla “bilme (sonradanlık), e- diye (ayırt etmek), a- kadar (açıklayana dek) gibi söz öbekleri gelecek zaman mefhumunu ön plana çıkarmaktadır.

<sup>263</sup> Mu'tezilî âlimler de esasen aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Onlara göre oluşumundan önce fiili varlığa çıkaracak güç önceden bilkuvve mevcuttur. Dolayısıyla ‘istitâat fiil ile beraberdir’, gibi bir yargıda



müellife göre Allah'ın insanların durumlarına (ameller) ilişkin bilgiyi onları teklif altına aldıktan sonra edinmiş olması mümkün değildir.<sup>264</sup>

Öbür cihetten müfessirin aktardığına göre, Hasan-ı Basrî, Zeccâc, Ebu'l-Kasım el-Belhî ve çoğunluk müfessir, Kur'ân'da yer alan عَسَى gibi bazı ifadelerle aktarılan hususların Allah açısından zorunlu -vacip- bir bilgiye delâlet ettiğini düşünmektedir.<sup>265</sup> Aynı bağlamda ele alınabilecek bir başka ifade biçimi olarak taaccüb bildiren kelimeler de müellife göre Allah için değil, muhataplar için bir taaccübü bildirir.<sup>266</sup> “فَمَا أَصْبَرَ هُمْ عَلَى النَّارِ، Onlar ateşe karşı ne kadar da dayanıklıdırlar” âyetindeki فَمَا أَصْبَرَ ibaresinde olduğu gibi, taaccüb bildiren dilsel tabirlerin temelinde ‘sonradan bilme’ veya bir şeyin sebebinin bilinemeyişi durumunun olduğunu belirten müfessir, söz konusu ifadenin, Mücahid, Hasan-ı Basrî ve Katade gibi isimler tarafından taaccüb; İbn Abbas, İbn Cüreyc (ö. 150/767) gibi isimlerce istifham; Kisaî (ö. 189/805)<sup>267</sup> gibi bazı âlimler tarafından ise mezkûr ibarenin taaccüb bildiren soru olarak yorumlandığını belirtir.<sup>268</sup>

Bunlara ek olarak “وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ، De ki: “Çalışın, yapın. Yaptıklarınızı Allah da Resûlü de mü'minler de göreceklerdir”<sup>269</sup> âyeti ile ilgili olarak da İbn Şehrâşûb; ‘âyetteki “فَسَيَرَى اللَّهُ” ibaresinin geleceğe yönelik bir anlam içeriğine sahip olduğunu belirtmiş ve ardından Allah'ın vücuda gelmeden önce de eşyanın hakikatine muttali olup eşyayı bildiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda, Allah'ın gelecekteki bir şeyi bilmesi demek o şeyin husule geldiği an itibarıyla onu bilmesi manasında değildir, aksine bilme konusunda ‘şey’in var veya yokluğu Allah'ın bilmesi açısından herhangi bir

bulunulabilir. Bkz. Mustafa Bozkurt, “Mu'tezile'de Hidâyet Problemi” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), s. 62.

<sup>264</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I, s. 216 ve devamı.

<sup>265</sup> Bkz. Yahyâ b. Sellâm et-Teymî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, (nşr. Hind Şelebî), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004, I, s. 141.; el-Ahfeş el-Evsat Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî, *Meâni'l-Kur'ân*, (thk. Fâiz Fâris), Kahire: Mektebetü'l-haneci, 1990, II, s. 210.; et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VIII, s. 579.; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, s. 181.

<sup>266</sup> İbn Atiyye, taaccüb bildiren ما edatının âyetteki kullanımı itibarıyla cumhur müfessir tarafından ‘muhatapların durumunun bir ifadesi’ şeklinde anlaşıldığını zikretmektedir. Bkz. İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, I, s. 242.

<sup>267</sup> Zemahşerî de Kisaî'nin bu şekildeki izahına yer verdikten sonra taaccübün, müşriklerin ceza olarak cehennemi gerektiren fiilleri işlemesi açısından yorumlamaktadır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 216.

<sup>268</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I, s. 219 ve devamı.; ayrıca bkz. Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed en-Nîsâbü'rî Vâhidî, *el-Vasîf fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994, III, s. 507.

<sup>269</sup> Tevbe 9/105.

farklılık taşımamaktadır. Ve bununla birlikte Allah'ın o şeyi ma'dûm iken bilmesinden sonra o şeyin mevcut hale gelmesi sûretiyle Allah'ın bilmesi yeni bir bilme olayı değildir.<sup>270</sup> Müfessir daha sonra “ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ ” Müfessir daha sonra “ وَمِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ *Gaybın anahtarları onun katındadır... düşen yaprak, yerin karanlıklarında olan tane, yaş kuru (bilgisinin) hepsi kitaptadır ...*”<sup>271</sup> âyetine ilişkin, dilci Ebû Alî Kutrub'un (ö. 210/825 civarı) şu yorumunu aktarır; ‘âyette düşen bir yaprak bilgisinin dahi Kitab'ta yazılı olarak bulunduğu işaret edilmesinin temel sebebi, insanların amel konusunda pasif olmalarının önüne geçmektir, yoksa düşen bir yaprağın bahsinin Kitab'ta bulunması, ne bir sevâba ne de bir cezaya yönelik olmasındandır. Sonuç olarak burada yaprağın düşmesi örneğinin verilmesinin temel amacı, muhataplara bundan çok daha önemli olan sevâp ve günahın sayılacağı mesajını vermektir.<sup>272</sup>

Müfessirin ele aldığı bir başka husus da Allah'ın işitmesinin mahiyeti konusudur. Hemen ifade edilmelidir ki İbn Şehrâşûb'a göre mutlak anlamda bir sözün işitilmesi [إسماع] dilde üç anlama gelmektedir;

1. Duyu organı olarak kulakla bir şeyin işitilmesi ki bu anlamdaki bir işitme/duyusal, hakiki anlam ifade eder.
2. Kelâm ilminde ele alındığı üzere, müfessirlerin çoğunluğu ile Bağdat Mu'tezilesinden<sup>273</sup> bazı âlimlerin “ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الْبَنِي نُجَادِلُكَ فِي رَوْحِهَا وَتَسْتَنْجِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ ” *Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyette bulunan kadının sözünü Allah işitmiştir.*<sup>274</sup> âyetinde de belirtildiği şekliyle bir

<sup>270</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, I, s. 223.

<sup>271</sup> En'âm 6/59.

<sup>272</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, I, s. 225.; ayrıca bkz. Ebu Muhammed Mekki b. Ebi Talib, *el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye fî 'ilmi Me'âni'l-Kur'ân ve Tefsîrihî ve Ahkâmihî ve Cümelin min Fünûni 'Ulûmih*, y.y: Camiatü eş-Şârika -Külliyetü's-Şeriâ ve'd-Dirasati'l-İslamiyye-, 2008, III, s. 2044.; Şevkânî ise farklı bir yorum getirerek burada vurgulanmak istenen hususun Allah'ın ilminin mahluk olanların ilminden çok daha farklı bir boyutta oluşuna vurgu olduğunu söyler. Bkz. eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, VI, s. 356.

<sup>273</sup> İbn Şehrâşûb, mezkûr görüşü Mu'tezile'ye nisbet ederken muhaliflerinin bir isimlendirmesi olan “Mu'tezile” kelimesini değil “Ehlu'l-adl ve't-tevhîd (اهل العدل)” ismini tercih etmiştir. Ancak çalışmanın ileri safhalarında işaret edileceği üzere müellif bazen de kimi görüşlere ‘Mu'tezile’ ismiyle de yer vermektedir.

<sup>274</sup> Mücâdele 58/1.

sözün birisine iletilmesi ve onun tarafından bilinir hale gelmesi. Bu iletimde duyu organı olarak kulak değil, haberin aktarılması sûretiyle bilinebilmesi esastır.

3. Bazen de işitme [سمع] lafzı kendisinden fayda elde edilen söz manasında kullanılır. Dilsel örfte, karşılaşıldığı şekliyle ‘bir kişinin sözünün dinlenilir olmasından’ maksat, o kişinin mu’teber olması hasebiyle kendisine sunulan şeyleri kabul etmesidir [i’câb]. Bu tür bir işitme, manevi olarak isimlendirilebilir ve nihayetinde işitilen şeyin kabulü, onu ‘işitilmiş’ [مسموع] hale getirir.<sup>275</sup>

Öte taraftan İbn Şehrâşûb konuyla alakalı yaptığı bir izahta, Şîî imamları ziyaret eden bir kimsenin imamlardan bir şey talep etmesi ve söz konusu imamların kişiyi işitmesini, Allah’ın işitmesi bağlamında ele almaktadır. Ona göre bir kimsenin imamın medfûn bulunduğu yerde ona hitaben; ‘şahitlik ederim ki sözümü işitmekte ve (isteğimi) cevaplamaktasın’ gibi bir söz sarf ettiğinde bunun anlamı; Allah’ın, imamı ziyaret eden kimsenin duasını işitmesi ve istediklerini vermesidir. Bu durumda Allah’ın duayı kabulü, imamın varlığı sayesinde gerçekleştiği için, hitap da duayı kabul eden imamın kendisiymişçesine yapılmış olmaktadır. Bu çerçevede İbn Şehrâşûb’a göre duanın imamlardan kabulü bu şekliyle anlaşılabilceği gibi Allah’ın imamları ziyaret eden kimsenin dua ve isteklerini, imama hakiki anlamda iletmesi manasına da engel yoktur.<sup>276</sup> Müfessirin imamlarla ilgili bu yorumu esasen onun nübüvvet ile imamet arasında ontolojik ve epistemolojik herhangi bir farklılık görmemesinden kaynaklı olarak izah edilebilir görünmektedir. Zira çalışmanın ileriki safhalarında da yer verileceği üzere müfessirin imamlara atfettiği bu harikulâde durumların hemen çoğu aynı zamanda hadis kaynaklarında Hz. Peygamber’in olağanüstü ve mu’cizeleri veyahut da ona has özellikler bağlamında aktarılan rivayetlerin imamlara uyarlanmış versiyonu gibidir.

Müellif, ilgili izahının devamı kabilinden daha sonra ‘muhakkik âlimlerin icmâi ile mütevatir haberlerle sabittir ki vefat ettikten sonra cennettedirler’ dediği imamların

<sup>275</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XIII, s. 163.; ez-Zebidi, *Tacu'l-Arus*, XXI, s. 235.; Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu'cem el-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Muâsıra*, y.y: Âlemü'l-kütüb, 2008, II, s. 1108.

<sup>276</sup> Müfessirin bu yorumu, yani vefat etmelerinden sonra dahi Allah’ın, imamları ziyaret eden kimselerin dualarını kendilerine iletmediği iddiası, doğrusu garip bir yorum olması bir tarafa, bir dua ritüelinde Allah’a tabir caizse ‘postacı’ görevini biçmenin, Kur’an’ın tasvir ettiği tanrı-insan ilişkisinden çok uzak olduğunu da not etmek gerekir.

faziletinin derecesini de yer verdiği şu âyetle belirtir; “ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ ”  
أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ, Allah yolunda öldürülenleri sakın ölüler sanma, aksine onlar  
diridirler, Rableri katında Allah'ın, lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini  
yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar.”<sup>277</sup> O, âyette söz konusu edilen şehitler için fazilet  
vb. durumlar var ise imamlar için evveliyetle vardır’ diyerek görüşünü delillendirmeye  
çalışmış ve devamında Hz. Peygamberin “kim kabrim yanında bana salât getirirse onu  
duyarım...”<sup>278</sup> meâlindeki hadisine yer vermiştir.<sup>279</sup>

### 1.1.5. Allah'ın Cisim Olmaktan ve Mekânda Bulunmaktan Münezzehten Oluşu

Konuyla ilgili olarak İbn Şehrâşub'un da yer verdiği ve muhtevada Allah'ın cisim ve  
mekânla ilişkisini gündeme getiren birkaç âyete öncelikle yer verilmelidir. “ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي ”  
عَنِّي فَأِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ, Kullarım sana beni sorarlarsa, bilsinler ki ben,  
şüphesiz onlara yakınum”<sup>280</sup>, “ وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ”, ...biz insana şah damarından  
daha yakınız”<sup>281</sup>, “ وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ ”, Rabbin şüphesiz insanları kuşatmıştır”<sup>282</sup>

Hemen ifade edilmelidir ki müfessir, Allah'tan cismanîliği olumsuzlama  
çerçevesinde, ilgili bazı âyetlere yer verdikten sonra, âyetlerde söz konusu edilen  
'yakınlıktan' kastın, Allah'ın insanların gizli ve saklı bütün durumlarından haberdar  
olması manasında olduğunu belirtir.<sup>283</sup> Bunun da yanında Allah'ın kullarına yakın olması

<sup>277</sup> Âl-i İmrân 3/169-170.

<sup>278</sup> İlgili rivayet ile yakın bazı versiyonları için bkz. Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed İbn Sem'ûn, *el-Emâlî*, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2002, s. 248.; İbn Mes'ud ve Ebu Hureyre gibi bazı sahâbiler kanalıyla gelen hadis, Hatîb el-Bağdâdî gibi kimi muhaddisler tarafından “bâtıl” kategorisinde değerlendirilmiş; İbn Hacer'in zayıf râvilerle dair *Lisânü'l-Mîzân* adlı eserinde ise hadis, hem senet hem de metin açısından 'mevzû' olarak nitelendirilmiştir. Bkz. Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-Mecmû'a fi'l-ehâdisi'l-Mevzû'a*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, t.s., s. 325. Şevkânî'nin mezkûr eseri Mehmet Emin Akın tarafından “*Mevzu Hadisler*” adıyla Türkçeye çevirisi yapılmıştır. (Ankara; Medarik Yayınları, 2006)

<sup>279</sup> İbn Şehrâşub, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, s. 235 ve devamı.

<sup>280</sup> Bakara 2/186.

<sup>281</sup> Kâf 50/16.

<sup>282</sup> İsra 17/60.

<sup>283</sup> İbn Şehrâşub, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, s. 257.; Mâtürîdî ve Râzî gibi bazı isimler de yukarıda yer verilen âyet grubunun, Allah'ın ilmîne ve onun her şeyi aşkın oluşuna delâlet ettiğini, binaenaleyh zatının yakınlığı manasında olmadığını ifade etmektedirler. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, s. 48.; Benzer tefsirî açıklamalar için bkz. er-Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, V, s. 261 ve devamı.; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut: Dârü'l-fikr, t.s., I, s. 296.

husus, Şîî üsulî geleneğin önemli temsilcileri arasında zikredilen Şerîf el-Murtazâ gibi isimlerce de, hiçbir şeyin Allah'tan gizli olmaması şeklinde yorumlanmıştır.<sup>284</sup> İbn Şehrâşûb benzer şekilde “وَجَاءَ رَبُّكَ”<sup>285</sup> gibi bazı âyetlerde muzâfın (tamlayan) hafzedildiğini belirttikten sonra hafzedilen unsur olan muzâfın ‘Allah’ın iradesinin ‘taayyün/tecelli etmesi’ olarak ifade edilebileceğini kaydetmektedir. Bunun yanında ‘mukarrebûn melekleri’ olarak tanımlanan melek grubunun da ‘Allah’ın rahmetine yakın melekler’ olduğunu savunan müellifin, Allah’tan mekân gibi fizikî bir özelliği özellikle nefyete çalıştığı görülür.<sup>286</sup>

İmamiyye Şîâsının dokuzuncu imamı sayılan Muhammed el-Cevâd’ın, (ö. 220/835) Allah’ın mutlak bakımdan ‘şey’ olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı hakkında kendisine sorulan bir soruya; ‘Allah’ın var olduğunu isbât için ve teşbihe düşmemek adına bu şekilde tanımlanabilir’ şeklinde bir cevap verdiği bildirilmiştir. Ancak İbn Şehrâşûb’a göre Kur’an’ın “فَلْ أَى شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً فُلِ اللَّهِ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ” *şahitlik bakımından hangi şey daha büyüktür?* De ki: “Allah benimle sizin aranızda şahittir”<sup>287</sup> gibi bazı âyetleri, Allah’ın ‘şey’ olarak tanımlanamayacağını savunanlar açısından da delil teşkil etmektedir.<sup>288</sup> Diğer taraftan müfessir Allah’ın mekanla ilişkisi bağlamında, “وَلَمَنْ خَافَ” *hesaptan- korkan kimseye iki cennet vardır*<sup>289</sup>, “وَمَنْ أَلَيْلٌ فَتَهَجَّدَ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَلَى أَنْ يُبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا” *Belki de Rabbin seni övülecek makama yükseltir*<sup>290</sup> âyetlerinde zikredilen ‘makam’ lafzıyla ilgili olarak, yer verilen birinci âyette bir hafzın söz konusu olduğunu çünkü âyette bahsedilen korkunun mekanla ilintili bir şey olamayacağını, dolayısıyla makamla ilişkilendirilmiş korkudan maksadın da ibadetlere teşvik ma’siyetten de uzaklaştırmak gibi bir amaca yönelik olduğunu söyler. İkinci âyette yer verilen ‘makam’ lafzının da mücmel bir ifade olmasından mütevellit

<sup>284</sup> Mehmet Zülfi Cennet, *Şîî Usulî Geleneğin Kur’ân Yorumu -Şerîf Murteza Örneği-*, Ankara: Fecr Yayınları, 2016, s. 310.

<sup>285</sup> Fecr 89/22.

<sup>286</sup> Esasen Allah’ın mekânla ilişkisini tartışmak; onun cisim ile ilişkisini tartışmaktan farklı bir şey değildir; ancak en nihayetinde ‘mekân’ tartışmaya konu olduğunda burada kastedilen mekânın bizatihi kendisi olmaktan ziyade çoğunlukla mekân-cisim ilişkisi olmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Fizik*, (Çvr. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı), İstanbul: Litera Yayınları, 2014, s. 167.

<sup>287</sup> En’âm 6/19.

<sup>288</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, I, s. 260.

<sup>289</sup> Râhman 55/46.

<sup>290</sup> İsrâ 17/79.

bunun izaha muhtaç bir kelime olduğunu ve zaten müfessirlerce de ilgili ifadenin geçtiği *makâmen mahmûde* [مَقَامًا مَحْمُودًا] terkinin ‘şefaât makamı’ şeklinde tefsir edildiğini söylemektedir.<sup>291</sup>

Buna ilaveten Allah’a yer ve yön izafe etme bağlamında Ca’fer-i Sadık’ın “Kim Allah’ın bir şeyden meydana geldiğini veya bir şeyin üzerinde veyahut içerisinde olduğunu söylerse küfre girmiştir. (Çünkü bu anlayışa göre) Allah’ın bir şeyden meydana geldiğini savunmak Allah’ın mahluk; yine Allah’ın bir şeyin içerisinde olduğunu düşünmek onun kuşatılmış; bir şeyin üzerinde olduğunu söylemek de onun taşınabilir oluşunu savunmak olacaktır,” şeklindeki bir söz sarfettiğini söyler.<sup>292</sup> Daha sonra Kur’ân’da, Allah’a nispet edilerek kullanılan ve mekâna dair bir tabir olan *inde* عند edatının Kur’ân’da zû-vücûh bir tabir olduğuna dikkat çeken İbn Şehrâşûb, geçtiği âyetlerdeki farklı anlamlı kullanımlarına yer verir. Bu bağlamda “وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ”<sup>293</sup> âyetinde عند edatının Allah’ın ilmi manasında olduğu; “إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ رَبِّكَ”<sup>294</sup> âyetinde ise

<sup>291</sup> Bkz. Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, s. 441.; Mukâtil b. Süleymân *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, s. 546.; Yahyâ b. Sellâm et-Teymî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, s. 156.; et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XIV, s. 168.; Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, (thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib), III. baskı, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1989, VI, s. 1766.; farklı bir yorum için ayrıca bkz. Murat Sülün, “Makâm-ı Mahmûd Âyetine Farklı Bir Yaklaşım,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi L/II* (2009): s. 13-38.

<sup>292</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, I, s. 274. Bu arada Müfessirin konuyu ele alma sürecinde aktardığı bir rivâyet, bir Şîî müfessir olarak kendisinin Şîa’nın sahâbe nin fazileti konusundaki düşüncesiyle paralel bir çizgide olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Rivâyete göre, bir Yahudi bilgininin “Allah nerededir? Gökyüzünde mi yeryüzünde mi? şeklinde sorduğu bir soru karşısında Hz. Ebu Bekr, “Allah gökyüzünde arşı üzerindedir” şeklinde bir cevap vermiş. Bunun üzerine Yahudi bilginin yeryüzünün hiçbir yerinde Allah’ı göremediği bildirimine karşı, Hz. Ebu Bekr, Yahudi bilgininin bu söylemlerinin Zıdıklara ait bir ifade olduğunu ve Yahudinin kendisini hemen terk etmesini aksi taktirde kendisini öldüreceğini söylemiştir. İslam’la alay ederek geri dönen Yahudi bilgin yolda Hz. Ali ile karşılaşmış ve Hz. Ali de ona hitaben ‘Ona (Ebu Bekr) sorduğun soruyu duydum ve cevabını biliyorum diyerek Yahudi bilginin sorusunu cevaplama bâbında şunları söyler; “biz deriz ki Allah’ın kendisi yön ve yeri var edendir/eyniyet (أَيَّنَ الْإِينَ). Allah için mekânın olması ve bir mekân tarafından kaplanması söz konusu olamaz. O, bir mekâna ilişmeksizin ve mekanla yan yana olmaksızın bütün mekân(lar)da mevcuttur. Yine o, ilmi ile bütün mekanları kuşatmıştır ve mekanlarda husule gelen her şey onun tedbiri altındadır. Daha sonra Hz. Ali sözüne devam ederek şu kısa tarihi anekdotu da cevabına ekler; Hz. Musa bir gün oturduğu esnada, kendisine Allah katından doğu, batı, yedinci kat gök ve yeryüzünün en alt tabakasından birer melek gelir, bunun üzerine Musa, “Hiçbir mekânda olmayan, (ama) hiçbir mekânın da kendisinin varlığından uzak olmayan ve mekâna mekândan daha yakın olan Allah’ı tenzih ederim” demiştir. Hz. Ali’nin bu cevabı üzerine Yahudi bilgin Müslüman olur. Bkz. İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, I, s. 278. Müfessir, (söylediği) Ali’nin ikna kabiliyeti yüksek ilminin, Ebû Bekr’in yanı sıra Ömer gibi diğer halife olmuş kimselerin ilimlerinden daha makbul olduğunu, *Menâkıb* eserinde de farklı olaylar bağlamında ele almaktadır. Bir örnek için bkz. İbn Şehrâşûb, *Menâkibu Ali b. Ebi Tâlib*, II, s. 393 ve devamı.

<sup>293</sup> Zührûf 43/85.

<sup>294</sup> A’râf 7/206.

‘yüksek mertebe’ anlamında olduğu ifade edilmiştir.<sup>295</sup> Kimi müfessirlerce ru’yetullah ile ilişkilendirilen<sup>296</sup> “(...) o gün, Rablerinden yoksun kalacaklardır [لَمَّخْجُوبُونَ]<sup>297</sup> âyeti çerçevesinde İbn Şehrâşûb, âyette geçen *hûcb* حُجْبُ lafzının engel manasına geldiğine dikkat çektikten sonra söz konusu âyette mevzubahis edilen ‘engellenmenin’ Allah’ın zâtından bir engellenme olmasının mümkün olmadığını söyler. Ona göre burada murad edilen şey, kâfir kimselerin kötü halleri dolayısıyla Allah’ın rahmetinden uzak olmaları ve engellenmeleridir, yoksa ru’yetullahı tecviz eden bir anlayış olarak Allah’ın zâtından bir engellenme değildir.<sup>298</sup> Bunun yanı sıra Allah’ın bir beşerle iletişiminin hangi kanallardan gerçekleştiğini bildiren Şûrâ 42/51. âyetinde mezkur “مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ” zarfı, İbn Şehrâşûb’a göre *perde veya örtü arkasında konuşmaktan* daha fazla bir şeyi konu etmiş değildir.<sup>299</sup> Başka bir deyişle Allah’ın ‘perde arkasından’ konuştuğunu salık veren bu lafızlardan, perdenin Allah’ın konuşması için bir mahal olduğu gibi bir çıkarımda bulunulamaz. Çünkü Şerîf el-Murtazâ’nın da işaret ettiği üzere حِجَاب lafzından maksat, bu boyutta gerçekleşen bir iletişimde Allah’ın beşerî iletişimin tüm enstrüman ve unsurlarından uzak olması ve bu süreçte gizli olmasıdır.<sup>300</sup> Bununla beraber İbn Şehrâşûb’a göre Allah’ın, bir beşerle konuşmasında kelâmını bir cisimde meydana getirmesi de mümkündür.<sup>301</sup> Böyle bir iletişimde ‘konuşulan kimse’, Allah tarafından

<sup>295</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, I, s. 276. Benzer bir yorum için bkz. Ahmed el-Kermî el-Makdisî (Mer’î b. Yûsuf), *Ekavilü's-Sikat fî Te'vili'l-Esmâi ve's-Sıfat ve'l-Âyâtü'l-Muhkemat ve'l-Müteşâbihat*, Beyrut: Müessesetü'r-risâlet, 1986, I, s. 80.

<sup>296</sup> Bkz. Mukâtil b. Süleymân *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, IV, s. 623.; âyette geçen لَمَّخْجُوبُونَ lafzı ‘Allah’ın kerametinden yoksun kalmak’ şeklinde de yorumlanmıştır. Bkz. Et-Taberî, *Câmi’u'l-Beyân*, XXIV, s. 289.; Benzer bazı açıklamalar için bkz. el-Eş’arî, *el-İbâne ‘an Usûli’d-Diyâne*, I, s. 46.; Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, X, s. 460.; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Tefsîrû İbn Fûrek*, Mekke: Camiatü Ümmi'l-Kûrâ, 2009, III, s. 374.

<sup>297</sup> Mutaffifin 83/15.

<sup>298</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, I s. 290-291.; Kādî Abdülcebbar’ın yakın bir görüşü için bkz. Ebû'l-Hasen Kādî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, (thk. Muhammed el-Azazi), Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2017, s. 727.; Ebû Müslim el-İsfahânî de ilgili kelimeyi, mukarrebûn olmayanlar; Allah’ın huzuruna çıkamayacak olanlar olarak tefsir etmiştir. Bkz. Öztürk, *Kur’an’ın Mu’tezilî Yorumu*, s. 234.

<sup>299</sup> İbn Şehrâşûb’un bu ifadesi, mezkûr âyetin ru’yetullah konusyla ilişkilendirilmesine bir itiraz olarak da görülebilir.

<sup>300</sup> Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn eş-Şerîf el-Murtazâ, *Emâlî Seyyid el-Murtazâ*, I. baskı, Mısır: Matbaâtü's-saâdet, 1907, I, s. 116.; Benzer bir açıklama için bkz. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, V, s. 43.; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhit*, IX, s. 349.

<sup>301</sup> Birçok müfessire göre ‘Allah’ın perde arkasından konuşması’ örneği Hz. Musa ile olan diyalogda gerçekleşmiş ve konuşmada Allah, Musa ile ‘yaratılmış bir ses’ ile konuşmuştur. Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, III, s. 775.; et-Taberî, *Câmi’u'l-Beyân*, XXI, s. 558.; ez-Zeccâc, *Me’âni'l-Kur’ân*, IV s. 403.; Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, IX s. 141.; es-Sa’lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VIII s. 325.; Vâhidî, *el-Vasîf*, IV s. 61.

gelen şey ve duyduğu konuşmanın yeri hakkında bir tayinde bulunamaz.<sup>302</sup> Bu arada İbn Şehrâşûb'un Allah'ın cisimlikten tenzih edilmesinde Kur'ân'da müteaddit defa kullanılan 'nefs' lafzını<sup>303</sup> özellikle irdelemeye çalıştığı görülür. Nefsin; kan<sup>304</sup>, nefes, ruh gibi birtakım anlamlara<sup>305</sup> geldiğini söyledikten sonra İbn Şehrâşûb, “ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا ”<sup>306</sup>, “ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ”<sup>307</sup>, “ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ”<sup>308</sup> gibi nefis lafzının geçtiği bazı Kur'ân âyetleri çerçevesinde şunları ifade eder; nefis, ya müfessirlerin anladığı şekliyle -mecâzi bir anlama- hamledilir-<sup>309</sup> ya da zorunlu olarak nefsin bir vücut olduğu kabul edilir. Nefsin vücut olduğu bir anlama biçiminde nefis -vücut- ya malumdur ya da malum değildir. Vücudun bilinemediği bir durumda ise nefis bilinmezliklere itilmiş olacak; aksi durumda ise bilindiği için nefse bazı teşbihî illetler ilişecektir. Nefis ile vücudu eşdeğer tutanların bu durumda nefsin, organlardan veyahut birçok unsurdan mürekkep, başka bir cisme temas edebilen ve sonlu bir yapı ve sûrete sahip olduğunu itiraf etmeleri gerekecektir. İşte bu çerçevede nefsin, bir vücut olmadığı söylenebilir. Zira “ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ ”<sup>310</sup> âyetinde sakındırılan şeyin Allah'ın fiziki bir yapısının olması mümkün değildir, çünkü korkutma [tahzir] vücut ile değil vücudun bir fiili olarak gerçekleşir.<sup>311</sup> İbn Şehrâşûb'un da yer verdiği bir görüş olarak ilgili âyetle

<sup>302</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I, s. 292-293.

<sup>303</sup> Nefs -نفس- sözcüğünün geçtiği bazı Kur'ân pasajları için bkz. Bakara 2/9, 44, 48, 54.; Âl-û İmran 3/25.; Tevbe 9/70.; Hûd 11/28, 101.

<sup>304</sup> Örneğin şu rivâyette geçen nefis, kan anlamında kullanılmıştır; “ مَا لَيْسَ لَهُ نَفْسٌ سَائِلَةٌ فَإِنَّهُ لَا يُنَجِّسُ الْمَاءَ إِذَا مَاتَ ” – Kanı akmayan(lardan) bir hayvanın bir suya düşmesi o suyu necis kılmaz-. Bkz. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VI, s. 235.

<sup>305</sup> İbn Kuteybe, *Garibü'l-Hadîs*, Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1977, I, s. 355.; el-Ezherî, *Tehzibü'l-Luğa*, XIII, s. 11.

<sup>306</sup> Bakara 2/9.

<sup>307</sup> Bakara 2/54.

<sup>308</sup> Hûd 11/101.

<sup>309</sup> İbn Şehrâşûb her ne kadar 'nefs kavramının mecâzi şekilde yorumlanmasını müfessirlerin esas görüşü olarak sunmuşsa da müfessirlerin büyük bir kısmı فَاقتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ibaresi bağlamında 'nefs'in hakiki manada kullanıldığını savunmaktadır. Bakara 2/54. âyetinde geçen bu pasajın klasik çevrelerde ele alınma biçimi ile ilgili ayrıca bkz. Zülfikar Durmuş, “Yanlış Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. Âyetindeki 'Uktulû Enfusekum' İfadesinin Çözümlemesi”, *EKEV Akademi Dergisi* 7/17 (2003): s. 35 ve devamı.

<sup>310</sup> Âl-û İmrân 3/28-30.

<sup>311</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I, s. 297.; İbn Şehrâşûb'un nefsin vücut/cisimle ilişkisine dair bu beyanı, İbn Sînâ'nın cevherin cisimle ilişkisi bağlamında ifade ettiği şu hususla daha iyi anlaşılabilir; Öncelikle her cevher ya isimdir ya da veya cisim değildir. Cevher eğer cisim değilse bu durumda cismin ya bir parçası olacak ya da olmayacaktır. Aksine bütünüyle cisimlerden ayrı olan cevher, şâyet cismin bir parçası ise ya onun sûreti ya da maddesi olacaktır. Eğer ayrı olup bir parçası değilse ya hareket ettirmek şeklinde bir tasarrufsal bir ilişkisi vardır ki bu durumda nefis adını alır; ya da her yönden maddeden uzaktır ve akıl adını alır. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ-Metafizik*, (çvr. Ekrem Demirli ve Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayınları, 2017, s. 75-76.



alakalı İbn Abbas'ın 'نَفْسُهُ' lafzını 'Allah'ın ceza vermesi' olarak tefsir etmesi<sup>312</sup> de müfessirin bu yorumunu desteklemektedir.

Müfessirin cismaniliğin reddi bağlamında irdelediği diğer birtakım Kur'ân pasajlarında ise göz (عين)<sup>313</sup>, yüz (وجه)<sup>314</sup> el (يد)<sup>315</sup>, yakalama (قبض)<sup>316</sup>, (bir şeyin) yan tarafı/yanı (جنب)<sup>317</sup> gibi antropomorfistik bir tanrı biçimini salık veren bazı ifadeler ön plana çıkmaktadır. Bu aşamada İbn Şehrâşûb, عين lafzının Allah'a nispeti çerçevesinde kelimenin Arapçada müşterek bir lafız olarak; görme, diz, casus, lider, pınar, tartı, dinar gibi çok geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>318</sup> Kelimenin ön plana çıkan bu anlamlarının yanı sıra bir de *yardım* -عناية- anlamının bulunduğunu belirten İbn Şehrâşûb lafzın; gözün Allah'a nispet edildiği âyetlerde de bu anlamıyla kullanıldığına dikkat çekmektedir.<sup>319</sup> Kelimenin bu son anlamı Hz. Musa'nın doğumundan itibaren Allah'ın koruması altında olduğunu bildiren وَلِئَصْنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي Gözümün önünde yetişesin diye (...) <sup>320</sup> âyeti çerçevesinde kendini göstermektedir. Söz konusu kelime benzer şekilde Allah'ın tufan öncesi Hz. Nuh'a "فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعْ الْفُلْكَ (...)" <sup>321</sup> şeklinde ettiği hitapta, muhafaza, riâyet etme, gözetme gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bu bakımdan denilebilir ki İbn Şehrâşûb'a göre gözün Allah'a nispet edilişinde temel anlam, Allah'ın yardımı ve himayesidir.<sup>322</sup> Bununla birlikte müellife göre, Hz. Nuh'un gemiyi inşa etmesine yönelik olarak Allah'ın "Bizim gözetimimiz altında - بِأَعْيُنِنَا - ve vahyimize göre o gemiyi yap" şeklindeki beyanı ölçüsünce seyir halindeki geminin uygun bir hareket

<sup>312</sup> Rivâyet, kimi kaynaklarda İbn Abbas'a nispet edilmeksizin zikredilmektedir. Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, s. 270.; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, s. 352.

<sup>313</sup> Tâhâ 20/39.; Tûr 52/48.; Mü'minûn 23/27.

<sup>314</sup> Mesela Bakara 2/115; 272, Âl-i İmrân 2/72. Rahmân 55/27, İnsan 76/9. gibi bazı âyetlerde 'vech' lafzı hem mutlak hem de nispeti Allah'a açık bir şekilde yapılmış olarak özel bir kullanım alanının olduğu görülmektedir.

<sup>315</sup> Lafzın geçtiği bazı âyetlerle ilgili bkz. Bakara 2/237.; Mâide 5/24.; İsrâ 17/29.; Fetih 48/10.; Yâsîn 36/71.; Şûra 42/30.; Zâriyât 51/47.

<sup>316</sup> Tâhâ 20/96.; Furkân 25/45-46.; Mülk 67/19.; Zümer 39/67, aynı anlama gelen أخذ ve بطش kelimeleri için ayrıca bkz. Hûd 11/52.; Bürûc 85/12.

<sup>317</sup> Zümer 39/52.

<sup>318</sup> Kelimenin kullanım alanına ilişkin daha fazla örnek için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luga*, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987, II, s. 955 ve devamı.; Rinhard Peter Dozy, *Tekmiletü'l-Meacimi'l-Arabiyye*, (trc. Muhammed Selim en- Neîmî), Irak: Vizâretü's- sekâfe, 2000, VII, s. 364 ve devamı.

<sup>319</sup> Dozy, *Tekmiletü'l-Meacimi'l-Arabiyye*, VII, s. 333.

<sup>320</sup> Tâhâ 20/39.

<sup>321</sup> Mü'minûn 23/27.

<sup>322</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, I, s. 300-301.

kabiliyeti gerçekleştirilmesi için ‘geminin gözü/dümeni’ anlamında *geminin yürütülmesinde gözetimin* Allah’ın idaresi altında olması gibi hakiki bir anlam kastedilmiş olabilir. Son olarak müellif بِأَعْيُنِنَا lafzının Cübbâî tarafından<sup>323</sup> ‘Melekler ile geminin nasıl yapılacağı konusunda Nuh’a yardım eden müminler’ şeklinde yorumlandığını da yine zikretmektedir.<sup>324</sup>

Müellifin tenzih açısından ele aldığı diğer bir sözcük de *vech* lafzıdır. Müellif öncelikle *vech* lafzı bağlamında yer verdiği “*Allah'ın yüzünü [وَجْهَ اللَّهِ] dileyenler için bu daha hayırlıdır (...)*”<sup>325</sup> âyetinde, söz konusu lafızla kastedilen mananın Allah’a yakın olma/yakınlaşma olduğuna işaret etmiştir. İbn Şehrâşûb daha sonra “*وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ، فَإِنَّمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ، doğu da Batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır*”<sup>326</sup> âyetinin tefsiri bâbında ibarenin, Allah’ın her yerde olduğunun bildirilmesi ve yeryüzündeki her şeyin Allah tarafından bilinmesi şeklinde anlaşılabilirliğini belirtmiştir. Yine müellifin, âyetin ifade ettiği bir husus olarak Allah’ın her yerde olmasının onun *hulul*<sup>327</sup> ettiği manasına yorumlanamayacağını da not etmektedir.<sup>328</sup>

Öbür yandan müfessir, Mâide 5/64. âyetinde “*Bir de Yahudiler, “Allah'ın eli bağlıdır” dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lânete uğrasınlar!*”

<sup>323</sup> Müfessirin Cübbâî’ye nispet ettiği görüş, Tabressî tarafından ‘kîle’ formuyla yer verilmiştir. Bkz. et-Tabressî, *Mecma’u’l-Beyân*, VII, s. 136

<sup>324</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü’l-Kur’ân*, I, s. 302.

<sup>325</sup> Rûm 30/38.

<sup>326</sup> Bakara 2/115.

<sup>327</sup> Hulûl; ‘Allah’ın zatının mahlukata intikal etmesi veya onlarla birleşmesi dolayısıyla Allah’ın başka bir varlık formunda ortaya çıkması’ şeklinde tanımlanmaktadır. Bkz. Kürşat Demirci, “Hulûl” *DİA* XVIII, s. 340.

<sup>328</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü’l-Kur’ân*, I, s. 304 ve devamı. İbn Şehrâşûb her ne kadar Allah’ın her yerde olması ile hululün aynı manada olmadığını, karıştırılmaması gereken bir husus olarak ifade etmişse de onun “*فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ*” (Bakara 2/115) ibaresinde geçen *vech* tabirinin İsnâaşeriyye’nin sekizinci imamı Ali er-Rızâ tarafından ‘Hz. Ali’ olarak tefsir edilmiş olmasını salt rivâyet olarak zikredip daha önce özellikle not ettiği hulûlün nefyi çerçevesinde izaha muhtaç bir görüş görmemesi ve rivayete herhangi bir tenkitte bulunmaması da kanaatimizce -görece- bir tutarsızlık olarak anlaşılabilir. Gerçi Şîî bazı grupların, hulûl anlayışları çerçevesinde Hz. Ali’yi ‘ontolojik bir krizin içerisine’ soktukları bilinmektedir. Zira tercih edilen görüşe göre dinî ve mitolojik sahada ilk önce Hıristiyanlık ve Hinduizm’de zuhur eden hulûl anlayışı, Şîa’nın erken tarihinde -Hıristiyanların İsa-Tanrı düalistliğine rahmet okutur tarzda- Gâliyye gibi bazı gruplar açısından teolojik bir söylemin de ötesinde resmî uluhiyet anlayışına evrilmiştir. Hulûl anlayışı Gâliyyenin yanı sıra Abdullah b. Sebe’nin dini lideri olduğu Sebeiyye’ye de nispet edilmiştir. Bkz. Şâtîbî, *el-İ’tisâm* (thk. Hişam b. İsmail) I. baskı, Suudi Arabistan: Dâru İbni’l Cevzi li-Neşr ve’t-Tevzî’, 2008, III s. 134.; Gâliyyenin hulûl düşüncesi için bkz. Mustafa Öz, “Gâliyye”, *DİA* XIII, s. 335.

*Hayır, onun iki eli de açıktır, [بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ],*” zikredilen بَلْ lafzıyla kastedilenin ‘Allah’ın nimetleri’ olduğunu ifade etmiş ve ilave olarak بَلْ tabirinin kudret manasına geldiğine de işarete bulunmuştur. Müfessire göre lafzın kudret manasında kullanıldığı bir diğer Kur’ân pasajı ise “*Göğü, elimizle [بِأَيْدٍ] biz kurduk; şüphesiz biz onu genişleticiyiz*” Zâriyât 51/47. âyetidir. İbn Şehrâşûb’un İbn Abbas<sup>329</sup>, Katade ve Mücahid’e nisbet ettiği görüşe göre burada kullanılan بِأَيْدٍ lafzı; güç, kudret manasına gelmektedir.<sup>330</sup>

Son olarak müfessir, Zümer 39/55-56. âyetlerde “*Allah’ın yanında, [فِي جَنبِ اللَّهِ]*” olarak tabir edilen جَنبِ اللَّهِ terkinin, İbn Abbas tarafından Allah’ın zâtı, şeklinde tefsir edildiğini, ancak terkinin Mücahid tarafından ‘Allah’ın karar ve emri’ şeklinde yapılan tefsirinin daha isabetli olduğunu belirtmiştir. Müfessir buna ek olarak, جَنبِ اللَّهِ terkinin Hz. Peygamber, Zeynelabidin, Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733 [?]), Ca’fer-i Sadık, Ali er-Rızâ (ö. 203/819) ve Zeyd b. Ali (ö. 122/740) tarafından Hz. Ali olarak tefsir edildiğini nakletmektedir.<sup>331</sup>

Bu noktada ifade edilecek olursa İbn Şehrâşûb’un ayn, vech yed, kabz gibi kelâmî terminolojide sıkça karşılaşılan bazı ifadelerle yaklaşımının linguistik bir düzlemde olduğu savunulabilir. O, bütün bu ifadeleri ele alırken temel hedefi olan tenzih düşüncesini esas olarak belirlemiş ve bu bakımdan ilgili ibarelerde mündemiç bulunan cismani birtakım öge ve özellikleri Allah’tan nefyetme bağlamında ilgili tabirlerin mecâz, teşbih ve kinaye yoluyla kullanıldığını savunmuştur. Yine o bu savunuyu yaparken kelâmî mezheplerin ilgili lafızlara dönük beyanlarına yer vermemiş, kendi tercih ve te’villeri dışında kısmi olarak İbn Abbas, Mücahid (ö. 103/721) gibi sahâbe ve tabiûn tabakasından bazı isimler ile İsnâaşeriyyeden bazı imamlarının görüşlerini zikretmekle yetinmiştir. Bununla birlikte müellif ilgili ifadelerin teşbih ve kinaye yoluyla Allah’a nispet edildiği şeklindeki düşüncesini ispata yönelik ameliyesinde Kur’ân’a bütüncül bir

<sup>329</sup> Et-Taberî, Câmi’u’l-Beyân, XXII, s. 438.

<sup>330</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, I, s. 309 ve devamı.

<sup>331</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, I, s. 320. Tabressî, müellifin birçok isme nisbet ettiği bu görüşü, Mecmau’l-Beyân’da el-Ayyâşî’den (ö. 320/932) nakletmektedir. İlgili rivâyete göre Hz. Ali değil, Muhammed el-Bâkır ‘Allah’ın yanında olanlar bizleriz’ demiştir. Bkz. et-Tabressî, *Mecma’u’l-Beyân*, VIII, s. 311.

biçimde yaklaşabilmiş, ilgili lafızların anlamını tayin sürecinde de kelimelerin Arap dili ve örfünde kullanımına ilişkin zengin bir örnek hazinesi oluşturmuştur.

### 1.1.6. Levh-i Mahfûz, Ümmü'l-Kitab, Kürsî ve Ruh

Büruç sûresi 85/22. âyette geçen bir tabir olan levh-î mahfuz [فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ] terki bindeki levh ve mahfuz kelimelerinin delâleti konusunda müfessir ve kelâmcılar arasında farklı görüşlerin mevcut olduğu öncelikli olarak belirtilmelidir. Levh-i mahfuz genel itibariyle; (a) insanın kaderinin önceden belirlendiği alan, (b) Allah ile peygamber arasındaki iletişimde şeriâtlerin aslının bulunduğu ve bir kitab olarak Kur'an'ın geldiği kaynak, (c) ezeli bilgi ile varlık arasındaki ilişkide her şeyin Allah'ın ezeli bilgisinden sudûr ettiği kaynak, olarak yorumlanmıştır.<sup>332</sup> Terki bin tanımları ile ilgili olarak levh-i mahfuz, genellikle 'Allah'ın geçmişte olan ve gelecekte olacak her şeyi üzerine kaydettiği levha' veya 'silinmekten ve değişikliğe uğramaktan korunmuş düzgün satır' şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>333</sup> Başka bir tabirle kainattaki her varlık, levh-i mahfuzda kayıtlı olup söz konusu levha bir sicil işlevi görmektedir.<sup>334</sup>

Öncelikli olarak levh-i mahfuzdan maksadın Kur'an olduğunu savunan İbn Şehrâşûb, daha sonra meleklerin kalem veya levha şeklinde tanımlanamayacağı gerekçesiyle Kûmmî'nin (ö. 381/991) levh ve kalemin, iki melek olduğu görüşüne itiraz etmekte ve devamında Şeyh Müfid (olarak şöhret bulan Şîâ'nın önemli kelâm ve fakihlerinden el-Ukberî)'in (ö. 413/1022) levhayı, 'Allah'ın içine şu an olan ve kıyâmete kadar gelecek her şeyi yazdığı kitab' olarak tanımladığını belirtmektedir.<sup>335</sup> İbn Şehrâşûb'un levh-i mahfuzun Kur'an olduğu şeklindeki görüşü, İbn Muhaysın es-Sehmî (ö. 123/741) ve Nâfi (ö. 169/785) gibi bazı kıraat imamlarının ilgili tabiri -dammeli- لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ şeklinde okuyarak önceki âyette (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ) geçen Kur'an lafzının bir sıfatı olarak okumaları da kıraat düzeyinde onaylanmış bir anlamdır.<sup>336</sup> Fakat her ne kadar ilgili terki bin delâletinin Kur'an olduğu ifade edilmişse de söz konusu terkipteki lafızların

<sup>332</sup> İbrahim Aslan, "Levh-i Mahfûz'un Delâleti Sorunu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi L/1* (2009): s. 28 ve devamı.

<sup>333</sup> Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, s. 171.; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 197.

<sup>334</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an, Vahiy, Nüzul*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 163;183.

<sup>335</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, I, s. 174.

<sup>336</sup> es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, X, s. 175.

metafizik bir boyuta işaret ettiğini düşünenler açısından ilgili terkinin anlamı, insan için bir gayb alanıdır<sup>337</sup> veyahut Farabî gibi isimlerin de paylaştığı bir görüş olarak, levh ve mahfuz birer sembolik anlatımdır, lafız düzeyinde anlaşılmalıdır.<sup>338</sup> Bununla beraber genel olarak ifade edilmiş ortak bir husus var ki o da ‘levha’nın *tahrif* ve *tebdil*den uzak oluşudur.<sup>339</sup>

Müellifin levh-i mahfuzla bağlantılı olarak ele aldığı bir başka tabir de Zuhrûf 48/4. âyette zikredilen (وَإِنَّ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمًا) *ümmü’l-kitab* terkinidir. İbn Şehrâşûb, burada Kur’an’ın Kur’ân’la tefsiri açısından bir yorum getirmekte ve ilgili terkinin Âl-i İmrân 3/7. âyetteki (آيَاتٍ مُّحْكَمَاتٍ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) *muhkemat* kelimesiyle açıklamaktadır.<sup>340</sup>

Müfessirin ele aldığı bir başka lafız da Bakara 2/255. âyette (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ... وَالْأَرْضَ) geçen *kürsî* lafzıdır. Müellife göre *kürsî* lafzının Allah’ın kudreti manasında olması mümkündür. Lafzın bu anlamının yanı sıra *kürsînin* ilim manasında da olduğunu belirten İbn Şehrâşûb, *kürsî* lafzının çoğulu *kerâsînin* âlimler anlamında<sup>341</sup> da kullanıldığını ifade etmektedir.<sup>342</sup>

İbn Şehrâşûb’un üzerinde durduğu önemli bir husus da ruh ve mahiyeti problemidir. O, ruh ile ilgili te’vilâtını yer verdiği şu ayetle ilintili bir biçimde nakletmektedir; “*Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: “Ruh, Rabbinin bileceği bir şeydir.”*”<sup>343</sup> Müellif ilk planda, söz konusu ruhun mahiyetine yönelik olarak bunun bir cisim mi veya araz mı olduğu konusunda âlimlerin ihtilafa düştüğünü not etmekte ve

<sup>337</sup> M. Zeki Duman, “Levh-i Mahfûz ve Kur’ân”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* VIII/1 (2008): s. 12.

<sup>338</sup> Mücteba Altındaş, “Bir Kitab Olarak Levh-i Mahfûz ve Ümmü’l Kitab” *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XI/1 (2013): s. 227.

<sup>339</sup> Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘Uyûn*, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, t.s., VI, s. 244; er-Razî, *Mefatihü’l-Gayb*, XXXI, s. 116.; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*, Beyrut: Darü’l-İhyâi’t-tur’âsi’l-Arabî, 1997, V, s. 302.

<sup>340</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, I, s. 175.

<sup>341</sup> ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1998, II, s. 130.; ayrıca bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, V, s. 106.; Sa’lebî; kürsî lafzının İbn Abbas, Said b. Cübeyr ve Mücahid tarafından ilim olarak tefsir edildiğini aktarmaktadır. Bkz. es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, II, s. 232. Kürsî lafzıyla ilgili bazı klasik görüşler için ayrıca bkz. Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘Uyûn*, I, s. 324 ve devamı.

<sup>342</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, I, s. 179-180.

<sup>343</sup> İsrâ 17/85.

ruhun Arapçada her iki anlama da gelebileceğini belirtmektedir.<sup>344</sup> Bu noktada müellifin yer verdiği görüşlerden biri Ebu'l-Kasım el-Belhî'ye ait olup söz konusu görüşe göre ruh; kudretin, ilmin, ihtiyârın bulunması adına hayatın -canlılığın- oluştu(rdu)ğu bir mahaldir. Yani ruh bir anlamda insanın güç yetirebilme (kudret), bilme ve seçim yapmasını sağlayan ana omurga ve yapıdır. Yine ifade ettiği üzere Tûsî ve Murtezâ'nın da içerisinde bulunduğu çoğunluk mütekellimûna göre ruh, canlılarda bulunan latif bir cisim olup varlığıyla canlılık kazanılır.<sup>345</sup>

Buna göre İbn Şehrâşub'un ruh problemi konusunda olduğu üzere tespit edilebildiği kadarıyla felsefî bir uzantıya sahip meselelerde gelenek içerisinde nakledilen görüşleri zikrettikten sonra belirli bir görüşe meyletmekten ziyade sadece ihtilafa değinerek bir anlamda ayet bağlamında ortaya çıkan müteşâbih unsurun net bir tayininin yapılamayacağı kanaatini taşımasına bağlanabilir.

### 1.1.7. Halku'l-Kur'ân

Tarihte Kur'an'ın yaratılmış olduğu düşüncesinin ilk defa kim veya kimler tarafından dile getirildiği tartışmalı<sup>346</sup> olmakla beraber kaynakların ekseriyeti bu söylemin Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ile Ca'd'dan etkilenen Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) gibi erken döneme ait isimler tarafından yayıldığını ifade etmektedir.<sup>347</sup> İlk dönem itibariyle özelde ilahi sıfatlar konusuyla ilintili bir şekilde ortaya çıkan bu anlayış nihayetinde kelâmî bir

<sup>344</sup> Dini ve felsefî açıdan ruh kavramının geniş bir semantik incelemesi için bkz. Yusuf Topyay, "Kutsal Kitab'ta ve Kur'ân-ı Kerim'de "Nefs"ve "Ruh" Sözcüklerinin Artsüremli (diachronic) Semantik İncelemesi" (Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2016), s. 324 ve devamı.

<sup>345</sup> İbn Şehrâşub, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I, s. 180.; Râzî gibi bazı kelâmcılara göre ruh, bizatihi canlılığın bir ifadesi olmayıp, ruha canlılık, Allah tarafından daha sonra verilmiştir. Bkz. Hayri Kaplan, "Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk" (Basılmamış Doktora Tezi Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 172 ve devamı.

<sup>346</sup> Halku'l-Kur'ân meselesinin ortaya çıkışında Yahudilik ve Hıristiyan gibi dinlerin etkisinin olduğunu süren bazı iddialar olsa da -bizce- Halku'l-Kur'ân konusu Kur'ân' özelinde ortaya çıkmış ve Müslüman teolojisinde tartışma bulmuş bir meseledir. Zira halku'l-Kur'ân probleminin Kur'an'ın nassı/nüzulü/tilâveti ile yakından bir ilişkisi bulunmaktadır. Halku'l-Kur'ân probleminin ortaya çıkışında 'dış etkiler' iddiası için bkz. Fatih Tok, "Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia / İtham: Mürcülük ve Halku'l-Kur'ân," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* XIX (2012): s. 259.

<sup>347</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*, (y.y: Dâru's-Sebât li'n-eşr ve't-evzi', t.y), Muhakkikin girişi s. 9.; Abdülazîz b. Yahyâ Kinânî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi Halki'l-Kur'ân*, (thk. Ali b. Muhammed), II. baskı, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2002, s. 16 ve devamı.

kulvarda değer bulmuştur.<sup>348</sup> Esasında ilahi sıfatlar etrafında gelişen sistemli bir tartışmanın uzantısı olan bu mesele, ileriki süreçte hâkim iktidarın da müdahalesiyle birlikte, muhalif görüşte bulunan kimselerin sindirilmesine ve bunlara karşı baskı aracı olmasına ciddi imkanlar vermiştir. Temelde Abbasi Halifelerinden Me'mûn'un (ö. 218/833) öncülük ettiği ve mihne olarak da adlandırılan bir dönemde<sup>349</sup> siyaset için önemli bir dinî enstrüman görevi teşkil etmiştir.<sup>350</sup> Problemin dinî-siyasî ayağı böyle olmakla birlikte burada meselenin tarihsel boyutundan ziyade çalışmanın sınır ve amacını taşımayacak ölçekte İbn Şehrâşûb özelinde konunun Kur'an'a bakan yönüne temas edilecektir.

Öncelikle İbn Şehrâşûb, halku'l Kur'an konusuna tarihsel süreçte halku'l Kur'an konusundaki iki ayrı uç düşüncenin argümanlarını ve polemiklerini -istisnaları olmakla birlikte- zikretmekten ziyade, halku'l-Kur'an ile ilgili tezini ispata yönelik bir metot takip etmiş ve bu aşamada konuyla ilgili olarak kelâmî mezheplerin kabullerine çok azı dışında yer vermekten uzak durmuştur. Bu çerçevede müellifin ilgili tezini ispatta kullandığı bütün argümanlara yer vermek yerine halku'l-Kur'an problemi bağlamında özellikle referans verilen âyetler ile müfessirin bu âyetlerle ilgili te'villerine yer vermeye çalışılacaktır.

Her şeyden önce Kur'an'ın mahluk/muhdes (yaratılmış) olduğunu savunan İbn Şehrâşûb, konuyu ilkin kavramsal-terminolojik bir düzeyde ele almaktadır. Müfessir, Kur'an âyetlerinde geçen bazı ifadelerin semantik alanına dahil 'mahluk oluş'a delâlet eden birtakım anlamları ön plana çıkarmakta ve bunları Kur'an'ın mahlûkiyetiyle kompozite etmektedir. Müfessirin bu bağlamda ele aldığı ilk âyetler şunlardır; “وَهَذَا نَكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ *işte bu, indirdiğimiz kutsal bir Kitap'dır. Siz mi onu inkar*

---

<sup>348</sup> Meselenin kelâmî bir platformda tartışıldığı müsellemlerle birlikte, problemin Emevî-Abbasi taraftarlığı bağlamında bir değer kazandığı ve bu şekilde geliştiği de yine belirtilmektedir. Bkz. Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset: Mu'tezilîzmin İktidar Mücadelesi*-, II. baskı, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017, s. 299 ve devamı.

<sup>349</sup> Me'mûn dönemindeki bazı mihne uygulamaları için bkz. Mahmut Yıldız, “Halku'l-Kur'an Tartışmalarının Siyasî, Sosyal ve İtikadî Boyutları (Me'mûn Dönemi Örneği)”, s. 77 ve devamı. Ayrıca bkz. Ay, *Mu'tezile ve Siyaset: Mu'tezilîzmin İktidar Mücadelesi*, s. 288.

<sup>350</sup> Nahide Bozkurt, *Abbasiler*, II. baskı, İstanbul: İSAM Yayınları, 2016, s. 65 ve devamı.

ediyorsunuz.”<sup>351</sup> وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ , *Doğrusu Kitab'ı biz indirdik, onun koruyucusu elbette biziz.*”<sup>352</sup>

Mu'tezile ile Şiâ'nın ortak bir argümanı olarak İbn Şehrâşûb da ilgili âyetler çerçevesinde, indirilmiş ve korunmuş bir şeyin ancak mahluk olabileceğini, kadîm bir şeyin ise hem indirilmeye (inzal) hem de korunmaya (hıfz) ihtiyacının olmadığını belirtmiş<sup>353</sup> ve devamında Allah'ın, Kur'an'ı mushafta yüz farklı isimle andığını ve bütün bu isimlerin Kur'an'ın mahluk oluşuna delâlet ettiğini savunmuştur.<sup>354</sup> Yine müfessire göre Kur'an'ın toplanması ve okutturulması [جَمَعَهُ وَفُرِّقَهُ]<sup>355</sup> gibi, bir şeyin bir araya getirilmesi, dolayısıyla birleşip ayrışabilmesi de mahluk oluşun bir özelliğidir.<sup>356</sup> Benzer şekilde inzal olgusunda bir şeyin bir başka şeyin ardı sıra inmesi anlamının olduğuna dikkat çeken müfessir, Kur'an'ın nüzulünü söz konusu eden âyetlerin<sup>357</sup> de bu anlamda Kur'an'ın mahlûkiyetine delil teşkil ettiğini düşünmektedir.<sup>358</sup>

Öbür cihetten müfessir, “وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا... Allah'ın emri behemehâl yerine gelecektir”<sup>359</sup>; إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ; *Akledesiniz diye Kuran'ı Arapça okunan bir Kitab kıldık,*”<sup>360</sup> gibi bazı âyetlerde sözü edilen “مَجْعُول، مَفْعُولًا” gibi bazı özellikleri de Kur'an'ı tanımlayan bir husus olarak ele almış ve ilgili lafızlarda mevcut bulunan ‘edilgenlik/kılınmışlığın’ de/da bir anlamda mahluk oluşa delâlet ettiğini savunmuştur.<sup>361</sup>

<sup>351</sup> Enbiya 21/50.

<sup>352</sup> Hicr 15/9.

<sup>353</sup> Bkz. Şaban Karataş, *Şiâ'da ve Ehl-i Sünnett'te Kur'an Tasavvuru*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017, s. 59.

<sup>354</sup> Müellif, Kur'an'da mahlûkiyetine delâlet eden yüzü aşkın ismi bulunduğunu söylediği Kur'an'ın isimlerini çalışmamıza konu olan eserinden daha geç bir tarihte yazdığı anlaşılan *Esbâb-ı Nüzûl* adlı eserinde zikredebileceğini ifade etmiştir. Söz gelimi işaret ettiği eseriyle ilgili bazı bilgiler girişte zikredilmişti.

<sup>355</sup> Kıyâmet 75/17.

<sup>356</sup> Kadı Andulcebbar'a göre de ‘Kitab’ kelimesinde ‘toplanma’ anlamı mündemiç olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla bir ‘kitab’ olan Kur'an da konular toplamından müteşekkildir. Bkz. Ömer Pakiç, “Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in Halku'l-Kur'an'la İlişkilendirilen Âyetleri Okuma Biçimi”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* VII/XXVII (2005-2006): s. 119 ve devamı.

<sup>357</sup> Tenzil lafzının geçtiği bazı âyetler için bkz. Ahkâf 46/2.; En'am 6/37.; İsrâ 17/106.

<sup>358</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, s. 240-241

<sup>359</sup> Nisâ 4/47.

<sup>360</sup> Zuhrûf 43/3.

<sup>361</sup> Taberî'nin “بَنِي جَاعِلٍ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً” *Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım/kılacağım*” (Bakara 2/30) âyeti bağlamında aktardığı; ‘Kur'anda جعل fiiliyle karşılanan her şey mahluk oluşa delâlet etmektedir’ şeklindeki görüşü de İbn Şehrâşûb'un bu konudaki teziyle örtüştürülebilir. Bkz. et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I. s. 448.; ayrıca bkz. ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, IV, s. 395.; ‘جعل’ kelimesinin etimolojisi için bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el- Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, Beyrut: Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001, I, s. 240.



Ancak müellifin Kur'an'ın bir özelliği olarak gördüğü bu hususun bazı âlimler tarafından, Kur'an'ın değil Hz. Peygamber'in Zeyd b. Harise'nin (ö. 8/629) eşi Zeyneb'le (ö. 8/629) evlenmesi olayında görüldüğü şekliyle Allah'ın yeryüzünde gerçekleştirmek istediği bir hedefin en nihayetinde tamamlanacağı anlamına, yorumlandığı da ifade edilmelidir.<sup>362</sup>

Müfessirin mahluk oluşa delâlet ettiğini savunduğu bir başka önemli madde de neshih konusudur. Müfessire göre Kur'an'ın nâsîh, mensûh, muhkem ve müteşâbih şeklinde tanımlanması, onun kadim olarak itibara alınmasına engel teşkil etmektedir.<sup>363</sup> Müfessirin, halku'l-Kur'ân açısından neshi delil olarak kabul etmesi esasen Mu'tezilî kelâmcıların da halku'l-Kur'ân anlayışları çerçevesinde ileri sürdükleri bir argümandır.<sup>364</sup> Mu'tezile'ye göre; Kur'an'ın kadim olarak kabul edilmesi, nâsîh ve mensûh gibi iki ayrı kadimin varlığını gerektirir, ancak iki ayrı kadim unsurun bulunması ise imkân dahilinde değildir. Çünkü neshin cereyan ettiği bir alanda; mensûhun önce, nâsîhin ise daha sonra inzal edilmiş olması gerekmektedir; dolayısıyla bir şeyin/hükmün ardından gelen bir başka şeyin/hükmün kadim olması düşünülemez. Binaenaleyh mensûh olan hükmün artık iptal olması da bu anlamda kadim oluşa bir engeldir.

Diğer taraftan neshi konu edinen “ مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ” *Herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya unutturursak, onun yerine daha hayırlısını veya onun benzerini getiririz*<sup>365</sup> âyetinde ifade edilmiş bir husus olarak Kur'an'ın bazı âyetlerinin diğer bazısından daha hayırlı olduğu beyanı da Kur'an'ın kadim olmadığına bir delildir.<sup>366</sup>

Mu'tezilî âlimlerin bu iddialarının erken dönemden Haris el- Muhâsibî (ö. 243/857) gibi bazı kelâmcı ve müfessirler tarafından cevaplandırıldığı da bu bağlamda eklenmelidir. Nitekim Mu'tezile'nin neshi muhdes oluşa yorması, Muhâsibî'ye göre bir

<sup>362</sup> Ebu'l-Hüseyn Yahya b. Ebi Hayr Sâlim el-İmrânî, *el-İntisâr fi'r-Red ale'l Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr*, Riyad: Nşr. Advâu's-Selef, 1999, II, s. 579.

<sup>363</sup> Mu'tezile'nin halku'l Kur'ân bağlamında öne sürdüğü önemli argümanlardan biri İbn Şehrâşûb'un da belirttiği üzere Kur'an'ın müteşâbih bir kitab olarak inzal edildiğini belirten Zümer 39/23. âyetidir. Bkz. Öztürk, Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu, s. 38.

<sup>364</sup> Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şîâ-Mu'tezile Etkileşimi*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017, s. 137 ve devamı.

<sup>365</sup> Bakara 2/106.

<sup>366</sup> er-Razi, *Mefatihul-Gayb*, III, s. 642 ve devamı.

anlamda Mu‘tezile’nin neshe dair görüşlerinde yanlışlıkların olduğunu göstermektedir. Muhâsibî’ye göre her şeyden önce, Allah esasen kelâmında herhangi bir değişiklik/nesh yapmış değildir, burada neshe konu olan şey muhatapların kendisiyle emrolunduğu bazı şer’i hususlardır. Yani Allah kelâmında herhangi bir değişiklik; nâsîh ve mensûh cereyan etmez, aksine bu gibi durumlar bir farzın yerinin bir başka farzla değiştirilmesi sûretiyle yapılmış bir değişiklikten öteye geçmemektedir.<sup>367</sup>

Bunun yanı sıra Mu‘tezile’nin, ilgili âyetin “*onun yerine daha hayırlısını veya onun benzerini getiririz*” pasajı bağlamında, bazı âyetlerin (nâsîh) bazısından (mensûh) daha hayırlı olması Kur’an’ın kadim olmasına engeldir; bir başka tabirle ‘bir âyetin diğer âyetten daha hayırlı olması sonuç olarak bir âyetin ‘hayır/fazilet’ bakımından diğerinden noksan olmasını gerektirir’, şeklindeki tezi de Muhâsibî’ye göre problemlidir; ona göre, âyette sözü edilen ‘daha hayırlı’ oluş, emredilen şer’i hükümlere mutaallık bir durumdur, yoksa bir âyetin tevhidi ortaya koyması bakımından diğer âyetten daha hayırlı olduğu kastedilmemektedir. Binaenaleyh “*فَأَقْرُوا مَا نَيَّسَرَ مِنَ الْقُرْآنِ (Kuran'dan kolayınıza geleni okuyun)*”<sup>368</sup> âyetinin “*يَا أَيُّهَا الْمَرْمِلُ فَمِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلٌ (Ey örtünüp bürünen! birazı hariç olmak üzere geceyi namazla geçir)*”<sup>369</sup> âyetinden daha hayırlı olduğunu söyleyen kimse küfre girer.<sup>370</sup>

İbn Şehrâşûb’un Kur’an’ın mahlûkiyeti bağlamında delil gördüğü bir başka birim da Kur’an’ın dili hususudur. Arap dilinin Hz. İsmail’den sonra ortaya çıkan bir yapı olması dolayısıyla onun ‘muhtes’ olduğunu belirten İbn Şehrâşûb, bu bağlamda Allah’a ‘Araplık’ atfeden bir kimsenin küfre düşeceğini belirtmiş ve yine Allah’ın dûnunda olan bir şeyin (Arapça) de kadim olmasının söz konusu olamayacağını savunmuştur.<sup>371</sup> Müfessirin Kur’an’ın yaratılmışlığını ispat için yaptığı diğer açıklamalarına ise şu şekilde yer verilebilir;

<sup>367</sup> Hâris b. Esed Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'an ve Ma'nâhü*, Beyrut: Dârü'l-Kindi ve Dârü'l-fikr, 1978, s. 252.

<sup>368</sup> Müzzemmil 73/20.

<sup>369</sup> Müzzemmil 73/1.

<sup>370</sup> Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'an*, s. 252.; Muhâsibî’nin Halku'l-Kur’an ile ilgili diğer bazı görüşleri için bkz. Hüseyin Tural, “Mezheplerin Teşekkülü Öncesi Dönem Sünnî Kelâmda Halku'l-Kur’an Meselesi” (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), s. 60 ve devamı.

<sup>371</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, s. 243.

1. بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ, Doğrusu sana vahyedilen bu Kitab, Levhi Mahfuz'da bulunan şanlı bir Kuran'dır,<sup>372</sup> eğer Kur'ân kadim olsaydı levh-i mahfuzdan önce olurdu.<sup>373</sup>
2. لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ, Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir”,<sup>374</sup> âyetinde geçen يَمَسُّهُ lafzındaki zamirin Kur'ân'a döndüğünü belirten müfessir bu bağlamda kadim olana dokunulamayacağını ifade etmiştir.<sup>375</sup>
3. وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا, Allah, Musa'ya hitap etmişti”,<sup>376</sup> Allah'ın Peygamberlerden sadece Hz. Musa ile konuşması<sup>377</sup> ve bu hitabın belirli bir zaman diliminde gerçekleşmesi de Kur'an'ın mahluk oluşuna delildir.<sup>378</sup>
4. En'âm 6/115. âyetinde “وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا” geçen ‘كَلِمَتُ’ lafzından maksadın Kur'an<sup>379</sup> olduğunu savunan müfessir, bir şeye ‘tamamlanabilme’ özelliğinin ilişmesinin onun mahluk oluşuna delâlet edeceğini ifade etmiş ve yine âyette geçen ‘عَدْلًا’ kelimesinin de bir sıfat olarak mahluk oluşa işaret ettiğini açıklamıştır.<sup>380</sup>

<sup>372</sup> Bûruc 85/21-22.

<sup>373</sup> Kurtubî'nin ve diğer bazı müfessirlerin tefsirlerinde yer verdiği bazı açıklamalara göre mezkûr sûrenin 21. âyetinde geçen ‘مَجِيدٌ’ lafzı Kur'an'ın mahluk olmadığı anlamında kullanılmıştır. Bkz, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hazreci Kurtubi, *el-Cami' li-Ahkami'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-kütübü'l-Mısriyye, 1964, XIX s. 298.; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer Bikâi, *Naẓmü'd-dürer fi Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver*, Kahire: Nşr. Dârü'l-kütübü'l-İslâmî, t.y., XXI, s. 367.

<sup>374</sup> Vâkı'a 56/79.

<sup>375</sup> Her ne kadar müfessir âyette işaret edilenin Kur'ân olduğunu düşünse de birçok kaynakta âyette zikredilen ‘sadece temizlerin dokunabileceği’ şeyden maksadın Levh-i mahfuz; dokunabilen kimselerin ise birtakım melekler olduğu belirtilmiştir. Bkz., Mücâhid b. Cebr Ebü'l-Haccâc, *Tefsîru Mücâhid*, (nşr. Abdurrahman Tâhir b. Muhammed es-Sûretî), Mısır: Dâru'l-fikri'l-İslâmî el-hâdise, 1989, s. 646.; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, IV, s. 224.; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Yûsuf Necâtî ve diğerleri), Mısır: Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-tercüme, t.y., III, s. 329.; et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXIII, s. 150 ve devamı.; el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX, s. 506.

<sup>376</sup> Nisâ 4/164.

<sup>377</sup> Kur'an'ın mahluk oluşu, tarihi bir olay olması açısından Hz. Musa kıssası özelinde görüleceği gibi genel anlamda Kur'ân'da yer alan diğer kıssalar gibi tarihi verilerin varlığı ile de ispat edilmeye çalışılmıştır. Bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-1* ed. Mehmet Akif Koç ve İsmail Albayrak, II. baskı, Ankara: Otto Yayınları, 2015, s. 107.

<sup>378</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I, s. 244.

<sup>379</sup> Taberî ve Mâverdî gibi bazı müfessirler tarafından da ‘كَلِمَتُ’ lafzı, Kur'ân olarak açıklanmıştır. Bkz. et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XII, s. 62; el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, II, s. 160.

<sup>380</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I, s. 244.

Müfessirin aynı kabilden zikrettiği “Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece ona "ol" dememizdir ve o hemen olur”<sup>381</sup> ile “Bir işe hükmettiği zaman ona sadece ‘ol!’ der ve o da oluverir”,<sup>382</sup> âyetleri bağlamında âyetlerin zâhirinden ‘Allah’ın henüz irâde etmediği bir şeyin varlığa çıkması için *kün-feyekûn* كُنْ فَيَكُونُ sözünü söylediği’ mefhumunun anlaşıldığını belirtmiş ve devamında da bu şekilde meydana gelen bir şey yani bir irade ile meydana gelen ‘şeyin’ muhdes olması gerektiğini belirtmiştir.<sup>383</sup> Bunun yanında “كُنْ” lafzının zaman açısından istikbâle ait olduğuna dikkat çeken müfessir, “كُنْ” emri ile meydana gelecek şeyin de aynı zamanda istikbâle yani zaman unsuruna bağlı olmasından mütevellid Kur’an’ın da mahluk olduğunu savunmaktadır.

Şunun da belirtilmesi gerekmektedir ki müfessirin bu zaviyeden değerlendirdiği mesele, Ebü’l-Hasen Eş’arî (ö. 324/935-36) gibi kelâmcıların Kur’an’ın mahlûkiyeti bağlamında itiraz ettiği temel noktalardan birisidir.<sup>384</sup> Eş’arî, Kur’an’ın mahlukiyeti ile ilişkilendirilen âyetlerde yer alan “كُنْ” lafzının Kur’an’ın yaratılmışlığı için delil olarak sunulmasına karşı çıkarken temel gerekçesi, ilgili tabirin Kur’ân ismiyle bütünselik bir biçimde kullanılmamış olmasıdır. Ona göre ayet iddia edildiği gibi “كُنْ” lafzı Kur’an’ın mahluk oluşuna delâlet ediyorsa bu durumda Kur’an’ın “كُنْ” emri ile meydana geldiğini sarahaten açıklayan bir âyetin olması gerekirdi.<sup>385</sup>

İbn Şehrâşûb, içinde kullanılmış bazı kelimelerden hareketle Kur’an’ın mahluk oluşunu delillendirme maksatlı bu açıklamaların yanı sıra Hz. Ali başta olmak üzere Şîî imamlar ile Şîâ’nın önemli bazı müelliflerinin halku’l-Kur’ân’la ilgili görüşlerine yer vermektedir. Bu baptan olmak üzere Hz. Ali’nin ‘Allah’ın kelâmı zâtından sudur eden bir fiil (sonucu) olup, kendisinden neşet etmiştir. Sonradan ortaya çıkmış bu Kelâm’ın; kadim olduğunun savunulması zorunlu olarak ikinci bir tanrının (taaddüd-ü kudemâ)

<sup>381</sup> Nahl 16/40.

<sup>382</sup> Meryem 19/35.

<sup>383</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur’ân*, I, s. 248.

<sup>384</sup> Kelâm sıfatının Allah’ın zatıyla kâim olduğu düşüncesini benimseyen Eş’arî’ye göre Allah’ın ezelden beri mütekelim olmasını Kur’an’ın kadim olmasını gerektirir. Bkz. Hikmet Yağlı Mavil, *Eş’arî*, II. baskı, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017, s. 74-75.

<sup>385</sup> Ebü’l-Hasen Ali b. İsmâîl el-Eş’arî, *el-İbâne ‘an Usûli’l-Diyâne*, Kahire: Dârü’l-ensâr, 1977, s. 65 ve devamı.; a. mlf., *Risâle ilâ Ehli’s-Seğr*, Medine: Nşr. İmâdetu’l-bahsi’l-ilmî bi’l-Câmiati’l-İslâmî, 1993, s. 65.; ayrıca bkz. el-Kurtubi, *el-Cami’ li-Ahkami’l-Kur’ân*, VII, s. 222.

varlığına imkân tanıyacaktır’ şeklinde bir kavline yer verilmiştir.<sup>386</sup> Bu arada müellif, İsnâaşeriyye’nin dördüncü imamı sayılan Zeynelâbidîn’e (ö. 94/712) ‘Kur’ân ne hâlıktır (kadim) ne de mahluktur’ şeklinde bir görüş isnat etmiş olsa da söz konusu görüşün Zeynelabidin’e aidiyeti şüphelidir.<sup>387</sup>

### 1.1.8. Rü’yetullah

Gözle görmek anlamına gelen rü’yet kelimesi ile Allah lafzından oluşan bir terkip olan rü’yetullah, terim olarak; “cennet ehlinin Allah’ı gözleriyle görmeleri” olarak tarif edilmiştir.<sup>388</sup> Bir tamlama olarak Kur’ân’da geçmemekle birlikte terkipteki ‘rü’yet (re’â ve müştakları)’<sup>389</sup> ile yakın anlamlı “basâr”<sup>390</sup> ve “nazar”<sup>391</sup> kelimeeri Kur’ân’da zikredilmektedir.

Hadislerde ise bir tamlama olarak rü’yetullah tamlaması açıkça zikredilmiş<sup>392</sup> ve yine terim anlamda rü’yet lafzına delâlet eden nazar gibi birtakım lafızlar da kullanılmıştır.<sup>393</sup>

İtikadî mezheplerin teşekkül ettiği hicrî II. asırdan itibaren rü’yetullah konusunun kelâmî mezheplerin farklı görüşleri temsil ettiği problemlerin başında geldiği

<sup>386</sup> Bkz. Ez-Zemaşerî, *Rebî’u’l-Ebrâr ve Nusûsü’l-Ahbâr fi’l-Muhâdarât*, (thk. Târik Fethî Seyyid), Beyrut: Dârül-kütübi’l-ilmîyye, 1971, II, s. 415. ayrıca bkz. Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd İbn Ebû’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belâğa*, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 1971, XIII, s. 51.

<sup>387</sup> Bkz. Ebû’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Sem’ânî, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, (thk. Yasir b. İbrahim ve Ganim b. Abbas), Riyad: Dârü’l-vatan, 1997, IV, s. 468.

<sup>388</sup> Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 268.; Temel Yeşilyurt, “Rü’yetullah”, *DİA XXXV*, s. 311.

<sup>389</sup> Âl-û İmrân 3/13, 143.; Yûsuf 12/3.

<sup>390</sup> A’râf 7/195.; Yûnus 10/43.; Hûd 11/20.

<sup>391</sup> Kur’an’da 109 kadar yerde geçen nâzarâ kelimesi genellikle isim formatında gelmekte ve geçtiği yerlerde de büyük ölçüde düşünmek, ibret almak gibi manalarda kullanılmıştır. Muhammed sûresi 47/20. Ayyette geçen şu ifadelerde ise konuya örnek olabilecek bir kullanım bulunmaktadır; “İman etmiş olanlar: Keşke cihad hakkında bir sûre indirilmiş olsaydı! derler. Ama hükmü açık bir sûre indirilip de onda savaştan söz edilince, kalplerinde hastalık olanların, ölüm baygınlığı geçiren kimsenin bakışı [نَظَرَ الْمُغْشَى] gibi sana bakıklarını görürsün (يَنْظُرُونَ الْبَيْتَ). Ayrıca bkz. Kâf 50/6.

<sup>392</sup> Yeri gelmişken ifade edilmelidir ki Mu’tezilî âlimlere göre, rü’yetin varlığına delil maksatlı getirilen rivâyetler ahad türü haberlerdendir, dolayısıyla itikadî alanda hiçbir etkisi bulunmayan haber-i vahid türü rivâyetlere bu konuda itibar edilemez. Bkz. Hüseyin Hansu, *Mu’tezile ve Hadis*, III. baskı, Ankara: Otto Yayınları, 2018, s. 255.; Öztürk, *Kur’an’ın Mu’tezilî Yorumu*, s. 58.

<sup>393</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, y.y: Dâru’t-tevki’n-necât, 2001, VI, s. 44.

belirtilmelidir.<sup>394</sup> Buna ek olarak Şîi tefsir düşüncesinin karakteristik özelliklerinin temerküz ettiği rec'at, takiyye gibi konuların yanında rü'yetullah meselesi, Şîi tefsir anlayışının temerküz ettiği temel konulardan birisini oluşturmaktadır.<sup>395</sup> Konunun Şîi tefsir geleneğinde belirleyici ve özel olarak Şîi mezhep kimliği için özel bir meseleye dönüşmesi esasen Şîa ile Mu'tezile arasındaki yakın ilişkiden kaynaklandığı ifade edilmektedir.<sup>396</sup>

Söz konusu rü'yetullah ile bağlantılı bazı Kur'an naslarını kendi tefsir algılayışı çerçevesinde yorumlamaya tabi tutan İbn Şehrâşûb'un bu aşamada üzerinde yoğun bir şekilde durduğu lafızların başında; <sup>397</sup>أَبْصَارٍ, <sup>398</sup>نَظَرٍ, <sup>399</sup>رَأَى, <sup>400</sup>لِقَاءٍ, <sup>401</sup>زِيَادَةٍ gibi kelimeler gelmektedir.

İbn Şehrâşûb, rü'yetullahın mümkün olmadığı kanaatindedir. Bu bakımdan o, yukarıda yer verilen lafızlara yaptığı te'villerde rü'yetin imkansızlığını ispat etmek için önemli açıklamalarda bulunmaktadır. Öncelikle ona göre “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ” <sup>402</sup>“Gözler onu görmez, o bütün gözleri görür” âyeti, Allah'ın görme duyusuyla görülemeyeceğini dolayısıyla rü'yetullahın imkân dahilinde olmadığını beyan etmektedir. Âyette söz konusu edilen ve aynı zamanda Allah'ın kendine övgü olarak zikrettiği bir husus olan “görülemez” onun zâtına yöneliktir.<sup>403</sup> Yani âyette geçen “idrak

<sup>394</sup> Örneğin Rü'yet konusunda ‘Allah kıyamette müminlere beden gözüyle görünecektir’ şeklinde formüle edilebilecek anlayışı ile Ehl-i sünnetle aynı şekilde düşünen Taberî gibi isimler erken dönemde odak tartışmalardan rü'yetullah merkezli kelâmî meselelere özellikle eğilmişlerdir. Taberî'nin rü'yetullahla ilişkin görüşleri için bkz. Naif Yaşar, *İlk Üç Asır Kelâm Tartışmaları ve Taberî*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 181 ve devamı.

<sup>395</sup> İslam Habibov, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-1*, ed. Mehmet Akif Koç ve İsmail Albayrak II. baskı, Ankara: Otto Yayınları, 2015, s. 93.

<sup>396</sup> Şîi ve Mutezîlî Düşüncenin bir etkileşime sahip olduğu ve Şîa'nın önemli bazı kelâmî kabullerinin Mu'tezile ile yaşadığı dönüşüm sonucunda farklılaştığı şeklindeki tez son dönemde yapılan akademik çalışmalarla temellendirilmeye çalışılmıştır. İddia Sünnî cephenin yanı sıra bazı oryantalistler tarafından da dillendirilmiştir. İslam düşünce serüvenindeki bu etkileşim ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi*. s. 14 ve devamı.; ayrıca bkz. Halil İbrahim Bulut, *Erken Dönem Şîi Düşünürler*, Ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul: Ensar Yayınları, 2017, s. 174 ve devamı.

<sup>397</sup> En'am 6/103.

<sup>398</sup> Kıyâme 75/23.

<sup>399</sup> A'râf 7/143.

<sup>400</sup> Bakara 2/223, 249.; En'am 6/31.; Kehf 18/62,110.; Furkân 25/21.; İnşikâk 84/6.

<sup>401</sup> Yûnus 10/26.

<sup>402</sup> En'am 6/103.

<sup>403</sup> Krş. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, s. 54.; er-Razi, *Mefatihul-Gayb*, XIII, s. 98.

edilememe”, manevi bir idrak ediş değil zâtın idrak edilememesidir.<sup>404</sup> Buna göre âyet, ‘Allah’ın zâtının idrak edilememesine karşın Allah’ın her şeyi görmesini, Allah için bir övgü ifadesi olarak kullanmaktadır. Bu bakımdan Allah’ın idrak edilememesi, bir övgüye illet kılınmışken Allah’ın görülebileceğinin savunulması, bu üstünlüğü ortadan kaldırır ve Allah için bir noksanlık ifade eder.<sup>405</sup> Allah ise noksanlıktan uzak; övgüye layık bir varlıktır. İbn Şehrâşûb, bu illet-sonuç ilişkisinin sadece rü’yetullah konusunda değil, Allah’ın kendisinden tenzih ettiği çocuk edinme, doğurulmuş olma, uyku hali gibi durumlarda da geçerli olduğunu binaenaleyh mezkûr durumların Allah için isbâtı halinde, tenzihin ortadan kalkacağına dikkat çekmektedir.<sup>406</sup>

Yeri gelmişken ifade edilmelidir ki Kādî Abdulcebâr da ‘baba olmaklık, doğrulmuş olmaklık gibi vasıflar Allah için birer çirkin sıfat iken bunların Allah’tan nefyi kendisi için birer medihdir,’ şeklindeki bir görüşün esasen genel ortak bir kabul olduğunu ifade ettikten sonra söz konusu medhin hangi yönden yapıldığı hususunun ihtilafı olduğunu belirtmektedir. Ancak Kādî’ye göre medhin sebebi, Allah’ın görülemeyişidir. Buna göre söz konusu övgüyü dünya ile sınırlayıp ahirette mahiyeti bilinmeyen ek bir duyuyla Allah’ın görüleceği itikadını paylaşan Ehl-i sünnetin medih-rü’yet açısından denklemi Kādî’ye göre sıkıntılı bir anlayıştır.<sup>407</sup>

İbn Şehrâşûb daha sonra Ali er-Rızâ ile Muhammed el-Cevâd’ın rü’yet bağlamında şunları ifade ettiğini bildirmektedir; “Aklî/kalbî düşünceler gözün görmesine kıyasla daha hassas bir yapıdadır. Kişinin, gitmemesine rağmen bazı şehirlerin varlığını aklıyla idrak etmesi mümkün iken görmediği bir yer hakkında gözlemsel bir çıkarımda bulunması imkân dahilinde görülemez. Durum böyleyken kalp ve aklın tümüyle kendisini idrak etmekten yoksun olduğu Allah’ın görülebileceği iddiası temelsizdir.”<sup>408</sup> İmam

<sup>404</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, s. 356.

<sup>405</sup> Şîi-Mutezîlî müfessir Şerîf el-Murtazâ’nın aynı yorumu için bkz. Muhammed Coşkun, “Mu’tezîlî-Şîi Kur’an Yorumu Açısından Emâli’l-Murtazâ -Ru’yetullah ve Kazâ-Kader Meselesi Örneği”, *MÜİFD* XLVII (2014): s. 53.

<sup>406</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, s. 356-357.

<sup>407</sup> Kādî Abdulcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (thk. Abdülkerim Osman), III. baskı, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996, s. 386 ve devamı. Eser, İlyas Çelebi tarafından Türkiye Yazma Eserler Kurumu bünyesinde Türkçeye kazandırılmıştır. (Şerhu'l-Usûli'l-Hamse- [trc. İlyas Çelebi], Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013)

<sup>408</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, s. 356-357.

Rıza'ya isnat ettiği bir başka aktarımda ise İmam'a 'uykusunda Allah'ı gördüğünü iddia eden bir kimsenin durumu' sorulmuş; İmam Rıza da böyle bir kimsenin dinsiz olduğunu, çünkü Allah'ın ne uyanıklık ne de uyku halinde ne dünyada ne de ahirette görülebileceğini ifade ettiği bildirilmektedir.<sup>409</sup>

Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki rü'yetullah merkezli polemiklerin temelini oluşturan bir diğer Kur'ân pasajı da *وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ*, *O gün birtakım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır*,<sup>410</sup> âyetleridir. İbn Şehrâşûb'a göre *وَجُوهٌ* kelimesi sonuç itibariyle şu üç anlamda kullanılmaktadır; i-yüz, ii- göz, iii- göz ve yüzün her ikisi. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin 'nefs' olması mümkündür dediği "vücûh" kelimesi<sup>411</sup> İbn Şehrâşûb'a göre fiziki anlamda "yüz" olması mümkün değildir, çünkü yüzün kendisinin ne bakma ne de görme gibi işlevleri bulunmaktadır ve bu çerçevede mezkûr "vücûh" kelimesinin herhangi bir anlamda "yüz"e delâlet etmesi yine mümkün değildir. İlgili sözcük, "yüz" anlamının yanı sıra göz anlamına da gelemez, zira gözün kendisi parıldama anlamına gelen *نَّاصِرَةٌ* lafzıyla tavsif edilemez. Bu durumda zorunlu olarak vücûh kelimesi hem göz hem de yüz anlamına gelmelidir. Zira sûrenin 24. âyetinde (*وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ*, *O gün birtakım yüzler de asıktır*) zikredilen vücûh kelimesinin bu anlamda olduğunu doğrular niteliktedir. Çünkü söz konusu 24. âyette zikredilen *وَجُوهٌ* lafzının da gerçek manada yüze delâlet etmediği açıktır.<sup>412</sup>

Diğer cihetten âyette zikri geçen *نَاطِرَةٌ* kelimesinin kökü olan 'nazar' lafzının "düşünmek" anlamına geldiğini ve kelimenin *lâzım* (geçişsiz fiil) olmasından ötürü mutlak sûrette harf-i cer ile kullanıldığını söyleyen müellif, kelimenin bu tarz kullanımlarının olduğu âyetlere yer vermektedir.<sup>413</sup> Yine müfessir kelimenin, düşünmek

<sup>409</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I, s. 359.

<sup>410</sup> Kıyâme 75/22-23.

<sup>411</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, X, s. 349.

<sup>412</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I, s. 362-363

<sup>413</sup> Bazı örnekler için bkz. A'râf 7/185.; İsrâ 17/21-48.; Furkân 25/9.



manasının yanı sıra, bekleme (intizâr)<sup>414</sup>, mühlet<sup>415</sup>, merhamet<sup>416</sup>, helak olma<sup>417</sup> gibi anlamlara geldiğini göstermek bâbında bazı âyetleri zikretmektedir.

Bu aşamada İbn Şehrâşûb'un üzerinde durduğu önemli bir husus da nazar ve rü'yet kelimelerinin “Onları doğru yola çağırırsanız duymazlar. Sana baktıklarını [يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ] görürsün, oysa görmezler”<sup>418</sup> âyetinde görüldüğü şekliyle “الى”, ilâ” harf-i cer’î ile kullanımındır. Buna göre rü'yet ilâ harf-i cer’î ile kullanılıyorsa bu durumda bu harfe muta’alık bir şeyin zikredilmesi gerekmektedir ki vâkıada böyle bir şey söz konusu değildir.

Bunun yanında müfessire göre Allah’ın, ceza olarak kâfirleri ‘Allah’ı görememeleri’ ile değil azapla tehdit etmiş olması, zorunlu olarak müminlerin de sevâp beklentisi içerisinde olmalarını salık verir. Kâfirlere ukûbet olarak azap; müminlere ise mükâfat olarak rü'yetin verilmesi âyetin anlamsal düzeydeki insicamını bozar. Bu bağlamda burada esas olan şey bir tarafa ceza olarak azap veriliyorsa diğer tarafa rü'yet değil sevâp, hayır verilmelidir. Sâhib b. Abbâd’ın (ö. 385/995) da belirttiği üzere ‘yüzlerin Allah’a bakması’ demek, müminlerin rablerinin nimetlerini beklemesi manasına gelmektedir.<sup>419</sup> Ek olarak İbn Abbas, Hasan-ı Basrî, Mücahid, Katade, Dahhak, Kelbî (ö. 146/763), A’meş (ö. 148/765), İbn Cüreyc (ö. 150/767), Said b. Müseyyeb (ö. 94/713) gibi önemli müfessirler de ‘yüzlerin Allah’a bakmasını’, ‘yüzleri parlak bir şekilde Allah’ın kendilerine vereceği sevâbın beklentisi içerisinde olmak’ şeklinde tefsir etmişlerdir.<sup>420</sup>

Rü'yetullah probleminde “nazar” kelimesiyle irtibatlı olarak ön plana çıkan bir başka ifade de rü'yet lafzının kökü olan ‘görmek’ manasındaki ‘re’y’ sözcüğüdür. -

<sup>414</sup> Ahzâb 33/53; Sâd 38/15. Mâtürîdî gibi bazı müfessirler, İbn Şehrâşûb ile Mu‘tezilî âlimlerin “نَاطِرَةٌ” kelimesini ‘beklemek manasındaki intizar’ anlamına yormalarına, ahiretin bekleme yeri olmadığı gerekçesiyle itiraz etmişlerdir. Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, V, s. 13.

<sup>415</sup> Bakara 2/280; A’râf 7/14; Neml 27/35; Hadîd 57/13.

<sup>416</sup> Âl-i İmrân 3/77.

<sup>417</sup> Muhammed 47/20.

<sup>418</sup> A’râf 7/198.

<sup>419</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, I, s. 367.

<sup>420</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, I, s. 368-369.; Ayrıca bkz. Sâlim el-İmrânî, *el-İntisâr fi’r-Red ale’l-Mu‘tezileti’l-Kaderiyyeti’l-Eşrâr*, II, s. 639.; el-Begavî, *Me’âlimü’t-Tenzîl*, V, s. 185.

Bilindiği üzere- Hz. Musa'nın Allah'a hitaben; "قَالَ رَبِّ ارْنِي رَبِّي أَنْظُرْ إِلَيْكَ", *Rabbim! bana Kendini göster, sana bakayım*",<sup>421</sup> şeklindeki sözü de rü'yetullah probleminde üzerinde durulan âyetlerdendir.

İbn Şehrâşûb'a göre Hz. Musa'nın yaşadığı bu olayda, rü'yetin mümkün oluşuna ve gerçekleştiğine dair hiçbir işaret bulunmamaktadır. Esasen söz konusu rü'yet isteğinin Hz. Musa'nın kendisinden değil, bilakis gönderildiği topluluktan neşet ettiğini savunan İbn Şehrâşûb, bu görüşünü Bakara 2/55 ve Nisâ 4/153 gibi bazı âyetlerde yer alan tasvirlerle destekleme yoluna gitmektedir. İbn Şehrâşûb'un yanı sıra Şiâ'dan Tabatabâî ve Tabressî; Mu'tezileden Kadi Abdulcebbar gibi kelâmcı ve müfessirler de Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebinin kendi adına değil kavmi adına bir istek olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>422</sup> Çünkü Allah'ı görme talebinin kavminden cahil birileri tarafından dillendirildiği ve Hz. Musa'nın da bu kimselerden dolayı Allah'tan kendisini göstermesini istediği, "قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَآيَاتِي أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا", *Rabbim! Dileseydin daha önce beni ve onları yok ederdin, aramızdaki beyinsizlerin yaptıklarından ötürü bizi yok eder misin?*"<sup>423</sup> âyetinde açıkça ortaya konulmuştur. Gerçi bazı âlimler İbn Şehrâşûb'un da savunduğu, 'Hz. Musa rü'yeti kendi isteğiyle değil kavminin baskıları sonucu istemiştir,' şeklindeki görüşü; i- Hz. Musa'nın soruyu kendisine nispet etmesi, ii- Hz. Musa'nın isteği dolayısıyla tevbe etmiş<sup>424</sup> -ki tevbe kişinin kendi fiiline mutaalık bir dua türüdür- olması, gibi bazı açılardan zayıf görmüşlerdir.<sup>425</sup>

<sup>421</sup> A'râf 7/143.

<sup>422</sup> Süleyman Narol, *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri- Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği*-, Ankara: Fecr Yayınları, 2016, s. 294.; Şiâ'nın özelde Hz. Musa'nın rü'yet talebi ile ilgili genelde de rü'yet problemiyle ilgili görüşleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Yılmaz, *Tabresi ve Tabatabâî 'de İmamiye Tefsiri*, s. 235-237.

<sup>423</sup> A'raf 7/155.

<sup>424</sup> Gerçi İbn Bâbeveyh gibi Şiî âlimler, Hz. Musa'nın söz konusu istekten önce bir edep örneği sergileyerek Allah'tan bir izin almak sûretiyle bunu talep ettiğini söyler. Bununla birlikte peygamber olması hasebiyle küçük ve büyük günah işlemesi mümkün olmayan Hz. Musa'nın tevbesinin kendi adına yapılmış olması zor görünmektedir. Bkz. Georges Vajda, "Bazı Şiî-İsnâ-âşeriyye Yazarlarına Göre: Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi", (trc. Sabri Hizmetli), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXV* (1981); s. 378-379.

<sup>425</sup> Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed İbnü'l-Vezîr, *el-'Avâşım ve'l-Kavâşım fi'z-zeb 'an Sünneti Ebi'l-Kâsim*, III baskı, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994, V s. 227.

Öte taraftan İbn Şehrâşûb, Hz. Musa'nın rü'yet isteğiyle ilgili olarak, rü'yet talebinin bilgi sağlama gibi bir fonksiyonunun olduğunu savunmaktadır.<sup>426</sup> Yani, Hz. Musa'nın bu isteğine karşılık Allah'ın; muhkem, zâhir, te'vile ihtimalli olmayan ve herhangi bir tahsise uğramaksızın genel bir lafız olarak “لَنْ تُرَينِي” demesi, Hz. Musa'nın Allah'ı, rü'yet temelli oluşacak bir bilgi üzerinden tanıyamayacağını ortaya koymaktadır.<sup>427</sup> Binaenaleyh, bazı müfessir ve kelâmcıların “لَنْ تُرَينِي” ibaresi bağlamında, Allah'ın görülemeyişini dünya ile kayıtlamaları buna karşın ahirette görüleceği şeklindeki algılayışları İbn Şehrâşûb'a göre ebedî bir olumsuzlama edatı olan 'لَنْ' ekinin anlamına aykırılık teşkil etmektedir.<sup>428</sup>

Mevcut durumda Hz. Musa bir Peygamber olarak temenni etmiş olmasına rağmen Allah'ı görmezken, bir başkası için Allah'ın görülebileceğini ihtimal haricinde tutan İbn Şehrâşûb, âyetin “... قَالَ لَنْ تُرَينِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تُرَينِي (...), *Sen beni göremezsin ama dağa bak, eğer o yerinde kalırsa beni göreceksin,*”<sup>429</sup> cümlesini buna delil olarak getirmektedir. Zira âyette Allah'ın görülebilme şartı dağın yerde sabit kalmasına bağlanmıştır. Olayın nihai sonucunda dağın yerde durmaması ise zorunlu olarak mutlak sûrette Allah'ın görülemeyeceği sonucunu doğurmaktadır.<sup>430</sup>

İbn Şehrâşûb'un konu bağlamında açıkladığı bir başka husus da Kur'ân perspektifinden Allah'a çocuk isnadında bulunmak ile Allah'ın görüleceğini savunmak arasındaki sonuçsal benzerliktir. Öncelikli olarak Kur'ân, Allah'a çocuk isnadında bulunanları şu şekilde anmaktadır; “*Bazı kimseler: "Rahman çocuk edindi" dediler. Andolsun, siz çok çirkin bir şey ortaya attınız. Rahman'a çocuk isnat etmelerinden ötürü*

<sup>426</sup> Rü'yet-marifetullah ilişkisine dair bkz. İbnü'l-Vezîr, *el- 'Avâşım ve 'l-Kavâşım fi 'z-zeb 'an Sünneti Ebi 'l-Kâsım*, III, s. 227 ve devamı.

<sup>427</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü 'l-Kur'ân*, I, s. 371.

<sup>428</sup> Esasen rü'yetullah konusunda hem menfi hem de müsbet düşünenler, 'لَنْ' edatının te'bid ifade ettiği hususunda ittifak etmektedirler. Ancak ifadenin bu anlama geldiğini reddetmemekle birlikte Ehl-i sünnet, bunu izafî bir ebediliğe yormuş ve bu sûretle rü'yutullahın ahirette gerçekleşeceği kabulüne bir formül bulmuştur. Bkz. Vâhidî, *el-Basît fi Tefsîri 'l-Kur'ân*, Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2009, IX, s. 333.; el-Begavî, *Me'âlimü 't-Tenzîl*, II, s. 229.; Vâhidî (ö. 468/1075) gibi bazı dilcilere göre lügatçiler arasında 'لَنْ' edatının ebedî bir olumsuzluk ifade ettiği şeklindeki bir kabul doğru bir tahlil değildir. Bkz. er-Razi, *Mefatihü 'l-Gayb*, XIV s. 357.

<sup>429</sup> A'râf 7/143.

<sup>430</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü 'l-Kur'ân*, I, s. 372.

neredeysse gökler parçalanacak, yer yarılacak, dağlar göçecekti.”<sup>431</sup> Allah’a çocuk isnadında bulunanların bu gudubet söylemleri karşısında dağlar parçalanmamış, buna karşın Hz. Musa’nın Allah’ı görmeyi talep ettiği olayda, Allah’ın dağa tecelli etmesi ile dağ yerle bir olmuş ve Musa da bayılmıştır.<sup>432</sup> Dolayısıyla Allah’ın görünmesini talep etmek veya görüleceğini savunmak veyahut da onu görülebilir bir ‘şey’ olarak tasavvur etmek, filvâki Allah’a çocuk isnadında bulunmaktan daha büyük bir fecaattir.<sup>433</sup>

İbn Şehrâşûb’un konuyla ilintili bir biçimde ele aldığı bir başka ibare de Hz. Peygamberden gelen bazı rivâyetlerde *nazar* olarak tanımlanmış<sup>434</sup> زِيَادَةٌ lafzıdır. Söz konusu kelime Kur’an’da şöyle kullanılmıştır; “*Güzel davrananlara da daha güzeli ve fazlası vardır.*”<sup>435</sup> Hemen belirtilmelidir ki İbn Şehrâşûb, âyette geçen زِيَادَةٌ lafzının, rü’yet olarak tefsir edilmesinin makul bir izah olmadığını düşünmektedir. Çünkü Allah’ın muhatapların dil kültürlerinde olmayan bir şeyi kastettiği ancak ek bir beyanla anlaşılabilir.

Diğer taraftan İbn Şehrâşûb, Hz. Ebu Bekir kanalıyla geldiğini ifade ettiği hadise hamledilmesinin uygun olmadığını ifade etmekte ve buna gerekçe olarak da ilk olarak ilgili rivâyetin senedinin sıhhat bakımından problemlili oluşunu öne sürmektedir.<sup>436</sup> Bir diğer problem de ziyade lafzının ‘nazar’a hamledilmesi ile beraber ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki -mantıksal çerçevede- bir şeyin ‘ziyadesi’ ancak ziyadesi olacak şeyin cinsinden olmaktadır. Örnek olarak bir kişi; ‘on dirhem ve bir de fazlası var’ dediğinde ve daha sonra ‘fazlalık’ olan şeyi bir elbise olarak ilan ettiğinde bir tutarsızlık oluşacaktır. Çünkü bir şeyin ziyadesi kendisine ziyade olunan şeyden daha üstün olamaz. Eğer gerçekten

<sup>431</sup> Meryem 19/88-90.

<sup>432</sup> A’râf 7/143.

<sup>433</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur’ân*, I, s. 372-373.

<sup>434</sup> Bkz. Ebû Bekr Abdullah İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, Riyad: Mektebetü'r- rüşd, 1989, II, s. 90.; Ebû Ya’kûb İshâk b. İbrâhîm İbn Râhûye, *Müsnedü İshâk İbn Râhûye*, (thk. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî), Medine: Mektebetü'l-imân, 1991, III, s. 793.

<sup>435</sup> Yunus 10/26.

<sup>436</sup> Birçok kanaldan rivâyet edilen hadisle alakalı olarak İbn Hacer gibi bazı şârihler, hadisin Müslim ve Tirmizi gibi hadis kaynaklarında aktarıldığına işaret etmiş ve ek olarak hadisin bazı versiyonlarında isnat bakımından birtakım sıkıntılar olduğunu dikkat çekilmiştir. Bunun da yanında İbn Hacer, hadiste mezkûr ‘ziyâde’ tabirinin tefsiri bâbında ‘Allah’a nazar etmek’ yorumu dışında, Hz. Ali’den gelen bir açıklamada ‘cennette inciden yapılmış dör kapılı bir oda’ olarak da tefsir edildiğini belirtmektedir. Bkz. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fetûhü'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-mârif, 1959, VIII, s. 347.; ayrıca bkz. et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XV s. 69.

rü'yetullah bütün sevâplardan ve cennetten yüksek ise bu durumda 'ziyade' lafzı ile rü'yetullahın güdülmüş olması mümkün değildir.<sup>437</sup>

### 1.1.9. İman ve İslam

Genellikle "Allah'ı haber verdiği şeylerde, emir ve yasaklarında tasdik etmek," şeklinde tanımlanan<sup>438</sup> iman lafzını İbn Şehrâşub, "kalp ile tasdiktir," şeklinde tanımlamıştır.<sup>439</sup> Ona göre iman konusunda, dile itibar edilmez ve bu anlamda dil üzerine gerçekleşen bir söylem, iman olarak tanımlanamaz.<sup>440</sup> İbn Şehrâşub, bu aşamada imanın geçerliliği bakımından tasdikın temelde kalple olması gerektiği şeklindeki kabulünü yer verdiği birtakım ayetlere destekleme yoluna gider. Mesela ona göre, "*Münâfiklar sana geldiklerinde, İDÂ JÂEK ÂL MÜNÂFİKUN QÂLU NNEHD İNK LRSUL ÂLLH V ÂLLH YELM İNK LRSUL*," *Senin, elbette Allah'ın peygamberi olduğuna şahitlik ederiz derler*"<sup>441</sup> âyeti, imanın kalp temelli oluşunu açık bir şekilde beyan etmiştir.<sup>442</sup> Öbür taraftan müellif, amellerin imanla bütünleşik olduğu anlayışına karşı çıkararak, insanın bütün fiillerinin organlarının birer edimi olduğunu savunmaktadır. İman ve İslamın aynı anlamı mı ifade ettiği yoksa tasdikın farklı yönlerini ifade eden birer lafızdan mı ibaret olduğu noktasında, müellif "*İN N ÂL DİN EN ÂLLH İSÂLÂM*," *Allah katında din, ancak İslam dinidir*"<sup>443</sup> âyetlerini örnek getirerek iman ve islamın aynı anlamda olduğunu savunmuştur.<sup>444</sup>

<sup>437</sup> İbn Şehrâşub, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, s. 382-383.

<sup>438</sup> Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelâm; Tarih-Ekoller-Problemler*, IX baskı, Konya: Tekin Kitabevi, 2016, s. 115.; Benzer başka bir tanıma göre "İman; Allaktan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara iman etmektir." Bkz. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 155.

<sup>439</sup> İbn Şehrâşub, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, s. 417.; İbn Şehrâşub'un bu tanımı birçok müfessir ve kelâmcı tarafından da iman 'kalp ile tasdiktir' şeklinde ifade edilmiştir. Bazı örnekler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, s. 520.; el-Kurtubi, *el-Cami' li-Ahkami'l-Kur'an*, XVIII, s. 123.; Ebü'l-Leys Semerkandî, *Bahrü'l-Ulûm, (Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî)*, Beyrut, 1913, I, s. 26.; Nureddin es-Sabunî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, (Trc. Bekir Topaloğlu), XIV baskı, İstanbul: İFAV, 2015, s. 170-171.

<sup>440</sup> Görüşün kelâmcılar nazarındaki tartışması ile ilgili bkz. İbn Ebi'l-İzz, *Şerhü'l-akidetü't-Tahaviyye*, II, s. 478.

<sup>441</sup> Münâfikûn 63/1.

<sup>442</sup> İbn Şehrâşub, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, s. 417 ve devamı.

<sup>443</sup> Âl-i İmrân 3/19.

<sup>444</sup> İbn Şehrâşub, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, s. 419-420.; İman ve İslamın birbirinin aynı mı yoksa farklı kavramlar mı olduğu konusunda ihtilâflar bulunmaktadır. İman ve İslam'ın aynı şey olduğu konusuna dair bkz. el-Kurtubi, *el-Cami' li-Ahkami'l-Kur'an*, II, s. 134.; İslam ve İmanın farklı olduğuna dair bkz. İbn Teymiyye, *el-İman*, V. baskı, Amman: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1996, s. 125. Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre ise iman ve islam aynı şeydir. Gölcük ve Toprak, *Kelâm; Tarih-Ekoller-Problemler*, s. 115-116.; Mustafa

Bu arada İbn Şehrâşûb Mu‘tezile’nin amellerin imanın cüz’ü olduğu şeklinde bir görüşe sahip olduğunu belirtmiş ve Mu‘tezile’nin bu görüşüne delil mesabesinde getirdiği birtakım âyetlere yer vermiştir. Mu‘tezile’nin iman-amel ilişkisine dair bu görüşüne paralel olarak müellif “ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ” *Mü’minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. Onun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır*”<sup>445</sup> âyetini zikrederek, ilgili ayetin mezkûr vasıflara sahip olmayan kimselerin iman dairesi dışına çıkacağına işaret etmediğini belirtmiştir. Bu noktada müfessire göre âyetin ifade ettiği husus, âyette mevzubahis edilen vasıflara sahip kişilerin daha faziletli olduğunu bildirmektir. Farklı olarak bu vasıflara sahip olmayan kimseleri kâfir kategorisine koymak gibi bir hedefi söz konusu değildir.<sup>446</sup>

Müellifin iman ve amel ilişkisi kapsamında görüşlerine değindiği bir başka mezhep de Hariciliktir. İbn Şehrâşûb, iman ile amel arasında sıkı bir bağlantı kuran Hâricîlerin, dinin emir ve yasaklarını çiğneyen kişileri tekfir etmesi ile ilgili olarak bazı âyetleri delil amaçlı kullandıklarını ifade etmiş ve söz konusu Hâricîlerin mezhebî düşüncelerinde ön plana çıkan ilgili bazı âyetlere yer vermek sûretiyle onları te’vile tabi tutmuştur. Bu aşamada müellifin yer verdiği Kur’ânî metinlerden birisi Hâricîlerin dini ve siyasi düşüncelerinin teorik temellerinin biri olan “ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ” *Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir*”<sup>447</sup> gibi ahkam(amel)-iman ilişkisinin ön plana çıktığı bazı âyetlerdir. Bu bağlamda onun haricilere yönelttiği eleştirilerin başında Hâricîlerin, Kur’an’ın esasen kâfir olarak vasıfladığı birtakım kimseleri; islama giren ancak dinin emirlerini yerine getirmeyen kimseler olarak değerlendirmeleri, gelmektedir. İbn Şehrâşûb esasen Hâricîlerin mürted olarak tanımladığı bu tür kişilerin herhangi bir irtidat yaşamadığını, zira bu kimselerin zaten kâfir kimseler olduğunu savunmuştur.<sup>448</sup> Buna ek olarak “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ”

---

Yalçınkaya, “Mâtürîdî’de İman-Amel İlişkisi” (Basılmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1983), s. 92.

<sup>445</sup> Enfâl 8/2.

<sup>446</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, I, s. 422-423.

<sup>447</sup> Mâide 5/44.

<sup>448</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, I, s. 425-426.

وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ, *Ey iman edenler! Allah'a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin*"<sup>449</sup> gibi âyetlerin Hâricîler tarafından delil olarak kullanılmasını da tenkit etmiştir. Çünkü Hâricîlerin okuma biçiminden farklı olarak âyet, dil ile iman edip ancak kalbî sûrette iman etmeyen kimselere hitap etmektedir. Ki burada hedef kitle mü'minler değil sadece dil ile iman eden münafık kimselerdir.<sup>450</sup>

### 1.1.10. Rüya, Sihir ve Nazar

Öncelikle *...Dünya hayatında da ahirette de onlar için müjde vardır*"<sup>451</sup> âyetindeki *الْبَشَرَى* lafzının, müfessirler tarafından rüya olarak açıklandığını<sup>452</sup> belirten İbn Şehrâşûb, daha sonra Hz. Peygamber'in "Nübüvvet bitti, geriye kalan sadık rüyalarıdır"<sup>453</sup> meâlindeki hadisine işaret etmekte ve İsnâaşeriyyenin sekizinci imamı Ali er-Rızâ'nın (ö. 203/819) 'Peygamberlerin rüyaları vahiydir' şeklindeki bir beyanına yer vermektedir. Daha sonra Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 486/1044) Peygamberlerin rüyalarının bağlayıcılığı hususunda, (peygamberlerin rüyaları ve vahiy ilişkisi açısından) Peygamberlerin gördüğü mücerred rüyaların amel edilmeyi gerektirmediğini, söz konusu rüyaların vahiy kategorisine sokulabilmesi için peygamberin gördüğü rüya ile melek arasında bir bağlantının gerçekleşmesi ve rüyada meleğin bir bilgi vermesi veyahut da meleğin peygamberin kendisine yakaza halinde iken, kendisine rüyada amel edileceğini bildiren bir bilgiyi vahyedeceğini söylemesi gerektiği' şeklinde düşündüğünü kaydetmektedir. İbn Şehrâşûb, akabinde Mu'tezile'nin bir başka önemli ismi en-Nazzâm'ın, (ö. 231/845) Hz. Yusuf ve Hz. Peygamber'in

<sup>449</sup> Nisâ 4/136.

<sup>450</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, s. 429

<sup>451</sup> Yunus 10/64.

<sup>452</sup> Bkz. et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XV, s. 139.; es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Beyrut: Dâru'l-fikr, t.s., IV, s. 377.; Ebü'l-Hasen Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil fi Me'âni't-Tenzil*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994, II, s. 451.

<sup>453</sup> Ebü İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, Mısır: Mustafâ el-Bâbâ el-Halebî, 1975, IV, s. 533.; Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, y.y: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabî, t.y., II, s. 1283.

rüyalarının hariç, hiçbir rüyanın kutsal bir bilgi aracı<sup>454</sup> olamayacağını savunduğunu; Dehriyye'nin ise bütünüyle rüyanın hakikatini inkâr ettiğini belirtmektedir.<sup>455</sup>

Diğer taraftan müfessir, ders aldığı hocaları arasında bulunan Zemâhşerî'den farklı olarak<sup>456</sup> sihrin bir etkisinin olmayacağını savunmakta ve “... وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ” ... *düğümlere üfleyenlerin kötülüğünden Allah'a sığınırım*”<sup>457</sup> âyetinin de buna işaret ettiğini savunmaktadır. Yine müellife göre Kur'an'daki birtakım âyetler<sup>458</sup> sihir yapanın küfre ve fiska düştüğüne delâlet etmektedir. Bu bağlamda, sihirle bir hayvanın bir başka hayvanın sûretine dönüştürülebileceğine veya sihirle bazı cisimleri yokluktan varlığa çıkarmayı düşünmek suretiyle sihrin yaratılışa imkân sunduğunu savunan, veyahut insan, cin, şeytan gibi varlıkların sihirle itaat ettirilebileceğine inanan bir kişi küfre girecektir. Çünkü söz konusu hallerin gerçekleşmesini sihirle mümkün kılan bir anlayış, nübüvvetin geldiği bir kimsenin sâdik oluşunun alamet-i farikası olan mûcizenin sihirden ayrılmasını imkânsız hale getirecektir.<sup>459</sup>

Müellifin bu bölümde değindiği bir başka konu da nazar konusudur. İbn Şehrâşûb, Hz. Yâkub'un çocuklarına hitaben söylediği “ وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ ” *Oğullarım! Tek bir kapıdan değil, ayrı ayrı kapılardan girin*”<sup>460</sup>, şeklindeki sözlerinin, İbn Abbâs, Katâde, Dahhâk, Süddî, Hasan-ı Basrî, el-Belhî, Rummânî ve çoğunluk müfessir<sup>461</sup> tarafından Yakûb'un nazardan korunmaları için çocuklarına verdiği bir tavsiye olarak anlaşıldığını belirtmektedir. Ek olarak, Ca'fer-i Sâdik'ın (ö. 148/765) “*Şüphesiz inkâr edenler*”

<sup>454</sup> Rüyanın bilginin kaynağı olması hakkında bazı görüşler için bkz. Serkan Başaran, “Sünnette Rüya” (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), s. 40 ve devamı.

<sup>455</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, s. 163-164.

<sup>456</sup> Hayati Aydın, “İslâm İnançları Açısından Mûcize, Kerâmet, Sihir ve İstidrac Kavramları Üzerine Bir İnceleme”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/XXXII (2015): s. 126.

<sup>457</sup> Felâk 113/4.

<sup>458</sup> Bakara 2/102-103-104.; Tâhâ 20/69.

<sup>459</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, I, s. 169-170.; sihir ve mu'cize arasındaki ontolojik ve epistemolojik bazı farklar için bkz. Mustafa Bozkurt ve Hüseyin Maraz, “Mûcizenin Onto-Teleolojik Açından Sihirden Farklılığı”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/II (2014): s. 154 ve devamı.

<sup>460</sup> Yûsuf 12/67.

<sup>461</sup> Bkz. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemâhşerî, *el-Keşşâf an Haikâ'iki Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, III. baskı, Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1987, II, s. 488.; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Beyrut: Dârü'l-kelimi't-tâyyib, 1998, II, s.123.



*Zikr'i (Kur'an'ı) duydukları zaman neredeyse seni gözleriyle devirecekler*"<sup>462</sup> âyetini nazarın hakikatine yorumladığını; Hz. Peygamber'in de Hasan ve Hüseyin'i kötü gözlerden sakındırmak için onlar hakkında duada bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>463</sup> Bu noktada Mu'tezile'den Câhız'ın (ö. 255/869) nazarı mümkün gördüğünü; Ebu Ali el-Cübbâi ve Ebu'l-Kasım el-Belhi (ö. 319/931) gibi bazı isimlerin ise nazarı reddettiğini belirten İbn Şehrâşûb, teorik düzeyde<sup>464</sup> nazarı kabul eden Hasan-ı Basri, Rummânî, Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) söz konusu nazarın fiili alandaki aktivitesini, Allah'ın bir fiili olarak gördüklerini söylemektedir.<sup>465</sup>

## 1.2. ADL

### 1.2.1. Cebriyyeye Reddiye

Bir kimseye zorla bir iş yaptırmak manasındaki arapça جبر kelimesine mensubiyet ekinin ilavesi ile meydana gelen Cebriyye kavramı, terminolojide "insanlara ait fiillerin meydana gelmesinde kişinin seçim hürriyeti ve kudretinin bulunmadığını, yegâne fâilin Allah olduğunu savunanları ifade eden bir kelime" olarak tanımlanmaktadır.<sup>466</sup> Bir başka tabirle Cebri görüşüne göre, insan hayatına dair her şey daha önce ilahî irade ile belirlenmiştir, kul ise takdir edilen bu şeyleri yapmak zorunda olup, kulun irade hakkı bulunmamaktadır.<sup>467</sup>

<sup>462</sup> Kalem 68/51.

<sup>463</sup> Bkz. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbüh*, (nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî), Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988), III, s. 119.; et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, X, s. 72.; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, s. 488.

<sup>464</sup> Bilindiği üzere klasik nazar (ayn) anlayışında nazarın etki gücünü elinde bulunduran kişi aynı zamanda nazarın kaynağını teşkil etmektedir. Bu noktada Kâdî Abdülcebâr gibi isimler geleneksel nazar -insanın birincil etkiye sahip olduğu veya gerçek failin olduğu- anlayışından farklı olarak, bir nazar görüşünü savunmaktadırlar.

<sup>465</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, I, s. 171-173.; Zemahşerî de nazarın bir gerçekliğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Ancak o geleneksel nazar (ayn) görüşünden -kendi tabiriyle haşeviyeden- farklı olarak bu nazarı Allah'ın bir fiili olarak görmektedir. Çünkü bilindiği üzere Hz. Yakub, çocuklarına farklı kapılardan girmeleri şeklinde bir tembihte bulunmuş ve oğulları da babalarının bu tavsiyelerine uyup ayrı kapılardan girmelerine rağmen gene de hırsızlık suçuyla itham edilmişlerdir. Olayın bu şekilde gelişmesi de en nihayetinde nazarın Allah'ın imtihan ve musibetine bir aracı görevi gördüğüne delâlettir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, s. 488 ve devamı.

<sup>466</sup> Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 58.

<sup>467</sup> Buhârî, *Halku Ef'âli'l-İbâd*, I. baskı, Riyad: Dârü âtlas el-hadrâ, 2005, II, s. 300.; Mâtürîdî, *et-Tevhid*, (Thk. Fethullah Huleyf), İskenderiyye: Dârü'l-camiât'ül-Mısriyye, t.s, I, s. 319.; Zehebî, *el-Arş*, II. baskı,

İslam mezhepleri tarihi kaynakları genel itibariyle Cebriyyenin kurucusu olarak Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) ismini zikretmektedir.<sup>468</sup> Cebriyye isminin yanında mezhebe, Cehm b. Safvan'ın ismine nisbetle Cehmiyye de denilmiştir.<sup>469</sup> Bu bağlamda Cebrî anlayışın birincil derecede rengini belli ettiği problemlerin başında irade, kudret, istitâat, halku'l-ef'al gibi kulun iradesinin tecelli ettiği (veya etmediği) bazı alanların geldiği söylenebilir.

Öncelikli olarak İbn Şehrâşûb'un Cebriyye'ye ilişkin eleştirilerinin başında, Cebrî anlayışın usûl-ü hamseye aykırı bir çizgide durması gelmektedir. Söz konusu eleştirilerinin öncelikli olarak bazı maddeler halinde verilmesi uygun görünmektedir.

1. Cebrî anlayış, bir şeyin kesb yoluyla bilinmesi ve elde edilmesini imkansızlıkla sonuçlandırmaktadır. Binaenaleyh bu anlayış, Allah, melekler, peygamberler, kitaplar, ahiret gününün bilinmesinin imkân dahilinde görülmemesine götürmektedir. Bunun da ötesinde Cebrî anlayış, emir ve yasaklar konusundaki sorumluluğun ortadan kalkmasına; hamd ve zemmin anlamsız oluşuna, ödül ve cezanın da batıl olmasına sürüklemektedir.<sup>470</sup> Zira istidlal ve bilmenin mümkün olmadığı bir durumda; deliller bâtil, mûcizeler abes; hidâyete erme de bâtil ve fasid hale gelir.<sup>471</sup>
2. Aynı zamanda nübüvvet de kesb yoluyla bilinir, çünkü peygamber, mûcizeler yoluyla tanınmaktadır. Asılların iptaline hükmedildiğinde bu durumda zorunlu olarak fûrûat da fasid hale gelir. Çünkü teklif, ödül, ceza emir, nehiy gibi dini bazı

---

Medine: İmâdetu'l-bahsi'l-ilmî bi Camiâti'l-İslamî, 2003, I, s. 49.; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016, s. 159.

<sup>468</sup> Son dönem bazı çalışmalarda Cehm b. Safvan'ın (ö. 118/736) cebr anlayışını savunmadığı, söz konusu aidiyetin bir iddia olarak durduğu kaydedilmiştir. Detaylı bir bilgi için bkz. Ahmet Erkol, "İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi* VII/17 (2003): s. 77-94.

<sup>469</sup> Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, X. baskı, İstanbul: Kitab Dünyası Yayınları, 2018, s. 51.; Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: Amiri'nin Kader Risalesi ve Tercümesi*, II. baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003, s. 46.

<sup>470</sup> Mu'tezilî âlimlerin sorumluluğun ahlakiliği meselesi bağlamında sıkça yaptıkları bir vurgu olarak iradeden soyutlanmış eylemler hakkında adalet veya ahlakî bir değerden bahsetmek mümkün değildir. İbn Şehrâşûb ve Mu'tezile'nin insan iradesi anlayışında seçim hakkının bulunması, bir anlamda eylemin ahlaka konu olmasını sağlayan temel yapıdır. Kadî Abdulcebbar özelinde Mu'tezile'nin İrade-eylem-Ahlak ilişkisine dair detaylı bir bilgi için bkz. Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlak -Kadî Abdulcebbar Örneği-*, II. baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, s. 146 ve devamı.

<sup>471</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, II, s. 7.

hususların anlamsız oluşuna karar verildiğinde nübüvvet de iptal edilmiş olur, zira nübüvvet bütün bu esaslar üzerine temellenmiştir.<sup>472</sup>

3. Eğer gerçekten cebr varsa, yani Allah kimisini kâfir kimisini de mümin olarak yaratıyor ve bu kimseler iradeleri ile bunun üzerinde herhangi bir değişiklik yapamıyorlarsa bu durumda Peygamberler neden gönderilmektedir? Ve nihayetinde eğer Allah'ın kullarını saptırması imkân dahilinde görülürse bu durum, Allah'ın kendisinden yüz çevirmelerini ve dalâlete girmelerini onlara tebliğ edecek bir peygamberi göndermesini de caiz hale getirecektir.! Eğer 'bütün fiiller Allah'tandır' şeklindeki iddiaları doğruysa bu durumda, dinî anlamda kişiye emredilmesinin, yasaklardan uzak durması nasıl olacaktır? Hakeza böyle bir iradesizlik mevcutsa insan neden sorumlu tutulmakta; iyiliğe teşvik edilmekte ve kendisine kötülüğe karşı da ceza hatırlatılmaktadır? Bu şekilde iddia edilen bir sorumluluk türü mevcutsa bu durumda cansız varlıkların da sorumluluk altına alınması caiz olmayacak mı?<sup>473</sup>

İbn Şehrâşûb daha sonra, Kur'an'ın, Cebrî düşüncenin aksine Allah ile insanın fiilleri arasında net bir ayırımda bulunduğu tespitini yapmakta ve bununla ilgili olarak bazı âyetler zikreder.<sup>474</sup> Bu bağlamda müfessire göre Kur'ân, insanın edimi olarak salih amel, şükür, nankörlük gibi birçok hususu insanın seçim yapabileceği konular olarak tasvirde bulunmaktadır.<sup>475</sup> Bununla ilgili olarak da müellif, "*İyilik ederseniz kendinize iyilik etmiş olursunuz. Kötülük ederseniz o da kendinizdir*<sup>476</sup>, *Kim yararlı iş işlerse kendi lehinedir; kim de kötülük işlerse kendi aleyhinedir*<sup>477</sup>, "*Şükreden kimse ancak kendisi için şükretmiş olur. Nankörlük eden ise, bilsin ki, Allah her şeyden müstağnidir*"<sup>478</sup> vb. insanın fiillerine imkân tanındığını gösteren muhtevaya sahip bazı âyetleri zikreder.<sup>479</sup>

<sup>472</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, II, s. 8.

<sup>473</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, II, s. 8-9. Müellifin de ifade ettiği üzere İradenin ortadan kaldırıldığı bir durumda hala sorumluluk devam ediyorsa bu durumda insan âtil hale gelir. Bu şekilde görülen bir irade-teklif anlayışında tabir caizse insan bir mekanik yapıya dönüşeceği için diğer cansız varlıkların da sorumluluk altına alınması teorik olarak mümkün hale gelecektir.

<sup>474</sup> Müellifin örnek bazında verdiği şu âyetlerde Kur'an'ın Allah ile insan fiilleri arasında bir ayırıma gittiği görülmektedir: Teğabün 64/2.; İnsan 76/3.; Kehf 18/29.

<sup>475</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, II, s. 9.

<sup>476</sup> İsrâ 17/7.

<sup>477</sup> Fussilet 41/46.

<sup>478</sup> Lokmân 31/12.

<sup>479</sup> Diğer bazı âyetler için bkz. Zilzâl 99/7; İsrâ 17/15; Âl-i İmrân 3/97; En'am 6/104.

	Fiilin Konusu	Âyet Grupları
1.	Amellere karşılık cezanın biçilmesi <sup>1</sup>	Ankebût 29/40.; Mü'min 40/40.; Fussilet 41/50.; Şûrâ 42/41-42.
2.	Fiillerin insanların organlarına nisbet edilmesi <sup>1</sup>	Mâide 5/6.; Hac 22/10.; Lokman 31/18.; Mü'min 40/19.; Muhammed 47/12.; Kâf 50/18.
3.	Muhataba, sorumlulukları yerine getirmesinin emredilmesi <sup>1</sup>	Bakara 2/43,83,189,191.; Âl-û İmrân 3/200.; Nisâ 4/59, 89,91, 136.; En'âm 6/113.; Tevbe 9/5.; İsrâ 17/64.; Hac 22/77.; Nûr 24/31.; Ahzâb 33/70.; Fussilet 41/40.
4.	Muhataba, yasaklardan kaçınmasının emredilmesi <sup>1</sup>	Bakara 2/60, 195, 283.; Nisâ 4/105.; A'râf 7/74,86.; Hûd 11/85.; Nahl 16/116, İsrâ 17/29, 31, 37; 171.; Kehf 18/23, 24.; Kasas 28/76 127.; Sâd 38/26.; Câsiye 45/18.
5.	İyilik yapanların övgü cümleleriyle nitelendirilmesi <sup>1</sup>	Bakara 2/153, 222.; Enfâl 8/46.; Tevbe 9/12.; Mü'minûn 23/1.; Ahzâb 33/25.; Zâriyât 51/17-18.; Tahrîm 66/5.
6.	Günahkarlara şiddetli karşı çıkışlar ve cezalarının açıklanması <sup>1</sup>	Mâide 5/38.; Nûr 24/2.; Nisâ 4/93.; Talâk 65/1.; Zümer 39/48.
7.	Peygamberlere ve kavimlerine açık bir şekilde söz ve fiillerin nisbet edilmesi <sup>1</sup>	Bakara 2/30.; Mâide 5/117.; A'râf 7/3.; Yûsuf 12/18, 37, 38, 83.; Enbiyâ 21/62.; Kasas 28/16.; Sebe' 34/50.; Sâd 38/35.; Nûh 71/21.

8.	Küfrün açık bir şekilde isnadının yapılması <sup>1</sup>	En'âm 6/100.; Enfâl 8/30.; İbrahim 14/30.; Meryem 19/81.
9.	Kâfirlerin kendi söz ve eylemlerinin haber verilmesi <sup>1</sup>	Bakara 2/79, 145.; Âl-û İmrân 3/78.; En'âm 6/111, 148.; A'râf 7/28.; Nahl 16/35.; Yâsîn 36/47.; Zuhruf 43/20.
10.	Allah ve Peygamberlerden yüz çevirme <sup>1</sup>	Bakara 2/145.; En'âm 6/35, 111.; Yâsîn 36/60.

Müfessire göre Allah'ın amellerin iyi veya kötü oluşuna göre karşılık olarak ödül veya ceza vermesi de amellerin yerine getirilmesi sürecinde kişinin hür bir iradeye sahip olmasını gerektirmektedir.<sup>480</sup> Bu çerçevede İbn Şehrâşûb, amelin iyi veya kötü oluşuna bağlı karşılığın değişkenliğini dolayısıyla insanın zorlanmaksızın eylemlerini belirleme hakkına sahip olduğunu kaydetmekte ve bunu yer verdiği şu âyetle temellendirmektedir: “...O, kötülük yapanlara işlerinin karşılığını verir; iyi davrananlara, ufak tefek kabahatleri bir yana büyük günahlardan ve hayasızlıklardan kaçınanlara işlediklerinden daha iyisiyle karşılığını verir.”<sup>481</sup>

İbn Şehrâşûb'un cebrin Allah'tan tenzih edilmesi bağlamında istidlalde bulunduğu diğer âyet gruplarının aşağıda tablo şeklinde verilmesi daha uygun görünmektedir;

Yine ifade edilecek olursa İbn Şehrâşûb'un yukarıda tabloda zikredilen âyetlere yer vermesinin temel sebebi, Kur'an'ın cebriyenin iddia ettiği düşünceye muhalif beyanlar içermesini ortaya koymaktır. Çünkü ona göre söz konusu âyetlerde ön plana çıkan ana husus, kişinin irade boyutunda fiillerinin meydana getiricisi olmasıdır. Dolayısıyla İbn Şehrâşûb'a göre Kur'an'ın irade ile ilgili ortaya koyduğu fotoğrafta, cebr

<sup>480</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 10.

<sup>481</sup> Necm 53/31.

anlayışına yer bulunmamaktadır. Bilakis Kur'ân'da azımsanmayacak ölçüde irâdenin insana ait bir edim olduğunu destekleyen pasajlar bulunmaktadır.<sup>482</sup>

Müfessir, cebr mevzûsunda Kur'ânî görüşü ortaya koyduktan sonra Cebrî düşüncenin Allah'ı, 'despotizm, baskı' gibi sıfatlarla anılmaya kadar götürdüğünü, şu şekilde ifade etmektedir;

Sizler Allah'ta despotların baskısının, din düşmanlarının da bozgunculuklarının olduğunu söylediniz. Sizin nazarımda Allah'ın kendisi, kendisinin kınanmasını, peygamberlerinin öldürülmesini ve Allah dostlarına (imamlar) lanet edilmesini istemektedir. Ve yine size göre Allah, imanı emretmekte ancak onu irade etmemekte; küfürden nehyetmekte ancak küfrü irade etmekte ve bu şekilde despotluğa girmektedir. Size göre Allah'ın kendisi, insanın kazâ ve kaderi inkâr etmesini istemekte, yeryüzünde bozgunculuk çıkarmakta ve kullarını ifsad etmekte; iman edecek insanları imandan döndürmekte, babalarının suçlarından dolayı müşriklerin çocuklarına azap etmektedir.<sup>483</sup>

Bu arada İbn Şehrâşûb'un 'bu ümmet içerisinde Cebrî düşüncüyü ilk ortaya çıkaran kişi Muâviye b. Ebî Süfyân'dır (ö. 60/680) diyerek tenkitlerinin dozunu daha da arttırdığı görülmektedir. Aktardığına göre Muâviye bir hutbesinde 'Ey Şam halkı! ben de Allah'ın mallarından sorumlu tuttuğu kimselerden biriyim; Allah'ın kendisine mal verdiği kimseye ben de malını veriyor; kitabı ve Peygamberin sünnetinde kendisine bir pay verilmemiş kimseye de ben de bir pay vermiyorum.' şeklinde bazı sözler sarfetmiştir. İbn Şehrâşûb'a göre bu örnek bağlamında esasen Muâviye'nin söz konusu politikası Cebrî düşüncenin pratikteki ilk uygulamasıdır. İbn Şehrâşûb daha sonra rivâyete devamla, Muâviye'nin hitap ettiği yerde bulunanlar arasından Ebû Zer'in 'Ey Muâviye sen yalan

<sup>482</sup> Ebu'l Vefa el-Taftazânî gibi bazı kelâmcılara göre Kur'ân'da ihtiyarı işaret eden âyetlerin yanında cebre işaret eden bazı âyetler de bulunmaktadır. Bkz. Ebu'l-Vefa Taftazânî, *Ana Konularıyla Kelâm*, (trc. Şerafettin Gölcük), İstanbul: Kitab Dünyası Yayınları, 2000, s. 155.

<sup>483</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 20.

söyledin, Allah'a yemin olsun ki sen Allah'ın kendisine bir pay biçmediği kimseye bir pay vermekte; kitabında ve resulünün sünnetinde kendilerine bir pay verdiği kimselerden de bu payı engellemektesin' şeklinde bir cevap verdiğini ve Muâviye'nin teslimiyet gösterdiğini ifade etmektedir.<sup>484</sup>

Bu düşünceleri bakımından İbn Şehrâşûb'un Kur'ân'da insan-Allah ilişkisinde iradeyi bütünüyle Allah'a has kılan Cebrî düşünceden uzak durduğu rahatlıkla söylenebilir. Ve yine o, iradenin insandan izole edilmesiyle ilişkili olarak Allah'ın ahlakiliği probleminin ortaya çıktığını düşündüğünü söz konusu tefsir kabilinden ifadelerinden anlaşılabilir.

### 1.2.2. İstitâat ve Teklif

*Istitâat* lafzı sözlükte terim olarak, “kulun fiili gerçekleştirmesini sağlayan vasıtaları kullanarak ihtiyarî fiillerini meydana getirmesini mümkün kılan güç”, şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>485</sup>

İbn Şehrâşûb'un *istitâatin* imkânı bağlamında Hz. Ali (ö. 40/661), Ca'fer-i Sadık, Ebu Hureyre (ö. 58/678) gibi bazı isimlerden yer verdiği birtakım rivâyetlerin ifade ettiği ortak husus, Allah'ın kendisi üzerine va'd ve va'id yüklediği her şeyin insanın fiileri olduğunun belirtilmiş olmasıdır. Müfessirin bu aşamada yer verdiği ve Ali er-Rızâ'ya isnad edilen bir aktarıma göre, ‘fiillerin yaratıcısının Allah olup olmadığı’ şeklinde bir soruya Ali er-Rızâ, *أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ*, *Allah ve Resûlü, Allah'a ortak koşanlardan uzaktır*,<sup>486</sup> âyetini zikrettikten sonra ‘Allah'ın âyette söz konusu ettiği ‘berî oluş’ müşriklerin zâtına yönelik olmayıp, müşriklerin şirk ve kötülüklerinden beri

<sup>484</sup> Emevîler iktidarları süresince Cebrî anlayışı hem beslemişler hem de Cebrî anlayışın narkoz etkisi sayesinde hanedanlıklarını belirli bir süre devam ettirmeye çalışmışlardır. Vâkıa olarak islam devletleri tarihinin erken döneminden bu hanedanlığın tanıştığı Cebrî anlayışla uzun bir dostluğu bulunmaktadır. Yukarıda Muaviye'ye nisbet edilen rivâyetin farklı bir versiyonu ile Emevîler ve Cebrî düşünce ilişkisi için bkz. Fethi Kerim Kazanç, *Kelâm Yazıları*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2014, s. 301-305.; Ayrıca Câhız'ın cebr özelinde Emevi eleştirisi için bkz. İrfan Aycan, “Câhız ve Emevî Tarihine Mutezilî Bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXXV* (1996): s. 297.

<sup>485</sup> Bkz.; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 168.; Yusuf Şevki Yavuz, “İstitâat” *DİA XXIII*, s. 399.

<sup>486</sup> Tevbe 9/3.

olmaktır”, şeklinde bir cevap vermiştir.<sup>487</sup> Yine ona göre Kur’ân’da Allah’a Nisbet edildiğinde Allah için bir noksanlık ve kötülük sayılabilecek bazı ifadeler de zorunlu olarak insana nisbet edilmelidir. Çünkü Allah kendisi hakkında “أَلَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ” *O, yarattığı her şeyi güzel yaptı*<sup>488</sup> demek sûretiyle güzel ve iyi olarak nitelendirilemeyecek küfrü de yaratmadığını murad etmiş olmaktadır.<sup>489</sup> Bunun da yanında “وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ” *Göğü, yeri ve ikisinin arasında bulunanları boşuna yaratmadık*<sup>490</sup> âyeti Mücbire’nin ‘bütün bâtıllar, cahillikler ve hikmete aykırı her şey Allah’ın fiillerindendir,’ şeklindeki söylemlerinin batıl olduğunu göstermektedir.

Müellifin konuyu ele alma bağlamında değindiği önemli bir nokta da Kur’ân’da yer alan fiillerin nisbetinin tespit edilmesinde, fiil-fâil ilişkisine müracaat edilmesidir. Allah’a itaat etmek ve ondan korkmak, birer fiil olarak ele alındığında bu fiilleri yerine getirenin ‘itaat eden ve korkan,’ olarak ifade edilebilmesi, zorunlu olarak kendisine itaat edilmesini ve kendisinden -azabından- korkulmasını isteyen Allah’a nisbet edilemez. Çünkü Allah hem itaad edilen hem de itaat eden olamaz.<sup>491</sup> “Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’a (ö. 235/849-50 [?]) Tevbe 9/42. âyeti [لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ السَّعَةُ] *Kolay bir kazanç, normal bir yolculuk olsaydı sana uyardı, fakat çıkılacak yol onlara uzak geldi, kendilerini helak ederek Gücümüz yetseydi sizinle beraber çıkardık" diye Allah'a yemin edeceklerdir. Allah, onların yalancı olduğunu elbette biliyor.*] ile ilgili sorulan bir soru bağlamında müfessirin yer verdiği bir başka bilgi ise şu şekilde özetlenebilir; öncelikle âyette-münafıkların savaşa katılmama gerekçelerini güç yetirememesi olarak öne sürdükleri haber verilmiştir. Ancak âyette münafıklar aksini söylemiş olsalar da onlar savaşa katılabilecek güce sahip idiler, bir başka ifadeyle savaşa katılabilecek bir ‘ıstıâtatları’ bulunmaktaydı. Buna rağmen münafıklar ‘gücümüz yetseydi,’ şeklinde bir beyanda bulunmuşlar, fakat bu iddiaları, Allah tarafından ‘Allah, onların yalancı olduğunu elbette biliyor.’ şeklinde

<sup>487</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 26.; Rızâ Reşid, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm*, y.y.: Nşr. el-Hey'etu'l-Mısıriyye el-âmmelil-kitab, 1990, X, s. 137.

<sup>488</sup> Secde 32/7.

<sup>489</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 29.

<sup>490</sup> Sâd 38/27.

<sup>491</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 29 ve devamı.



net bir sözle yalanlanmıştır.<sup>492</sup> Dolayısıyla İbn Şehrâşûb'a göre insan, iradeye sahip bir varlık olarak fiillerini meydana getirmede bir tercih hakkına sahiptir. Müfessirin bu noktada sahip olduğu düşünce, mezkûr âyetle ilgili olarak “âyet, kişinin henüz yapmadığı bir şeyi yapmaya kadir olduğuna delâlet etmektedir,” diyen Kādî Abdülcebbar'ın düşüncesine, yakın durmaktadır.<sup>493</sup>

Bu arada yeri gelmişken ifade edilmelidir ki Mâtürîdî, müşriklerin ‘istitâatlerinin olmaması’ şeklindeki şikâyetlenmelerinin savaşa katılmalarını hazırlayacak sebep ve imkanlardan yoksun olmaları anlamında olduğunu; binaenaleyh kastettikleri fiilî bir istitâatten yoksun olmaları manasında olmadığına dikkat çekmektedir.<sup>494</sup> Mâtürîdî'nin bu yorumu çerçevesinde denilebilir ki Allah'ın münafıkları yalanlaması ‘maddi (fiziki güç ve lojistik) bir istitâate’ sahip olmadıkları şeklindeki beyanlarına yöneliktir. Ancak İbn Şehrâşûb'un söz konusu âyetle ilgili yorumu, münafıkların hakiki bir istitâatten yoksun oldukları şeklinde bir yaklaşımı benimsediğini hissettirmektedir.

İbn Şehrâşûb daha sonra, “لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا”, *Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler*<sup>495</sup>, “لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا”, *hiçbir kimseye gücünün üstünde bir yük ve sorumluluk teklif edilmez*<sup>496</sup> gibi bazı beyânların da cebriyenin, ‘Allah, kulu gücünün yetmediği bir şeyle mükellef kılar,’ şeklindeki iddialarının batıllığına delil olduğunu söyler.<sup>497</sup> Söz konusu cebriyenin bu iddiaları esasen Allah'ın âmâ birisini görmeye; yatalak birisini de yürümekle; bizleri de uçmakla sorumlu tutabileceğini söylemekten farksızdır diyen İbn Şehrâşûb, kulun sahip olduğu istitâatin her alanda farklılaştığını zira Kehf 18/67. âyette Hızır'ın Hz. Musa'ya hitaben “قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا”, *Sen doğrusu benim yaptıklarına dayanamazsın*” şeklindeki sözünde görüldüğü şekliyle istitâat veya kudret olumsuzlanmamış sadece ilgili durumun Hz. Musa'ya ağır gelişi söz konusu

<sup>492</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, II, s. 34.; benzer tefsiri açıklamalar için bkz. et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIV, s. 271.; Semerkandî, *Bahrü'l-'Ulûm*, II, s. 61.; Vâhidî, *el-Vasîf*, II, s. 500.

<sup>493</sup> Kādî Abdülcebbar, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, s. 255.

<sup>494</sup> Mâtürîdî, *et-Tevhid*, s. 257.; krş. *Te'vilâtü'l-Kur'an*, V, s. 248.; ayrıca bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib Bâkîllânî, *Temhidu'l-Evâil fi Telhisi'd-Delâil*, (thk. İmâdud-Din Ahmed Haydar), Lübnan: Müessesetü'l-kütübi's- sekâfiyye, 1987, s. 330.

<sup>495</sup> Bakara 2/286.

<sup>496</sup> Bakara 2/233.

<sup>497</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, II, s. 117-118.

edilmiştir.<sup>498</sup> Buna ek olarak müfessir *(Hac)* *وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا*, “Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır”<sup>499</sup> âyetinden hareketle istitâatin fiilden önce geldiğini; istitâatin fiille beraber olamayacağını zira fiile bağlanmış bir istitâat anlayışında, fiilin yokluğunun aynı zamanda istitâatin yokluğuna götüreceğini ifade etmiştir.<sup>500</sup>

### 1.2.3. Hidâyet ve Dalâletin Allah’a Nisbeti Problemi

Öncelikli olarak hidâyet sözcüğünün sözlük anlamı üzerinde duran İbn Şehrâşûb’a göre el-hüdâ kelimesi, irşad anlamına; irşad ise yol anlamına gelmektedir ki her mürşidin aynı zamanda ‘hâdî’ olarak isimlendirilmesi de lafzın bu anlamıyla ilgilidir.<sup>501</sup> İsrâ 17/2. âyette Tevrat’ın doğru yola ulaştırıcı veya ‘hâdî’ olmasını ifade eden *وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ* “*Mûsâ’ya Kitab’ı verdik ve onu, “benden başkasını vekil edinmeyin” diyerek, İsrailoğullarına bir rehber yaptık*”, Kur’an pasajı ile Bakara 2/3. âyette Kur’an’ın ‘doğruya ulaştırıcı’ olmasını söz konusu eden *ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ*, *Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir*”, âyeti buna bir örnek sayılabilir. Müfessir daha sonra kelimenin, Kur’an’da bu anlamına ek olarak, burhan ve bir yola ulaştırma<sup>502</sup>; yol gösterme ve kurtuluş<sup>503</sup>; sevâp ve açıklama<sup>504</sup> gibi yakın bazı anlamlara da geldiğini bir dizi âyet üzerinden örneklemeye çalışmaktadır. Daha sonra İbn Şehrâşûb, hidâyet sözcüğünün Kur’âni çerçevedeki bu kullanımından hareketle cebriyyenin imana ulaştırma, hidâyete erdirme gibi hususları bir kudret ve gücü gerektirdiği gerekçesiyle Cebri anlayışa yordugunu belirtmiştir.<sup>505</sup> Ancak

<sup>498</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur’an*, II, s. 119.

<sup>499</sup> Âl-i İmrân 3/97.

<sup>500</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur’an*, II, s. 125-126.

<sup>501</sup> Kelimenin yol, işaret, yola sevk etme, irşad gibi anlamlarının yanı sıra özel olarak İman, İslam, kutsal kitab, Peygamberler ve İmamet anlamlarına gelecek şekilde geniş bir kullanım sahası bulunmaktadır. İlgili kavramın semantik bir denemesi için bkz. Ramazan Altıntaş, “Kur’an’a Göre Hidâyet ve Dalâlet” (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993), s. 47-58.

<sup>502</sup> Fatıha 1/2.; Bakara 2/213.; Şûrâ 42/52.

<sup>503</sup> Muhammed 47/2-4-5.; Zümer 39/18.; Yûnus 10/9.

<sup>504</sup> İnsan 76/3.; Beled 90/10.; Leyl 92/12.

<sup>505</sup> Cebriyye’nin konuya ilişkin bu yaklaşımına Mu‘tezilî âlimler, fiilin kişide mevcut olduğunu ifade ederek bir fiil olan hidâyet eyleminin herhangi zorlanma olmaksızın kişinin sahip olduğu güç ile yerine getirdiğini savunmuşlardır. Mu‘tezile’nin hidâyet problemine yaklaşımına dair detaylı bilgi için bkz. Bozkurt, “Mu‘tezile’de Hidâyet Problemi”, s. 61-64.; Eş’ari ve Mâtürîdî kelâmcıları ile Mu‘tezile’nin hidâyet meselesine yaklaşımının bir mukayesesini için ilgili tezin 66-86. sayfa kısmına bakınız.

Allah'ın hidâyete erdirmesini cebre yoran cebriyyenin bu anlayışını tenkit eden İbn Şehrâşûb, dilcilerin 'geniş anlamıyla kişinin bir yola cebren sevk edilmesini' 'hidâyet' sözcüğüyle ifade etmediklerini belirterek ilgili görüşü filolojik bir tahlil üzerinden eleştirir ve kişinin, ancak bir beyana muhatap olduktan sonra sorumluluk altına alındığına dikkat çeker.<sup>506</sup> Nitekim müfessir, “إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا”, *Şüphesiz ona yol gösterdik; buna kimi şükreder, kimi de nankörlük eder*”,<sup>507</sup> âyetini örnek getirerek kişinin şükreden veya nankör [شَاكِرًا-كَفُورًا] kul olmasının onun tercihine<sup>508</sup> bağlı kılındığını ifade etmektedir.<sup>509</sup> Buna ek olarak “إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ” ibaresi İbn Şehrâşûb ve Kadî Abdülcebbâr gibi isimlere göre Allah'ın kâfirlere de doğru yola girecekleri bir hidâyeti vermesinin imkanına delâlet etmektedir. Buna göre ilgili ibare aynı zamanda, Cebriyyenin bir iddiası olan, 'Allah'ın kâfir kimseleri hidâyete erdirmeyeceği,' şeklindeki görüşlerini iptal etmiştir.<sup>510</sup> Bunun da yanında “Allah yola gelenlerin yolunu daha da doğrultur”,<sup>511</sup> âyeti çerçevesinde müfessir, âyette kullanılan *hüden* lafzının, hidâyete erenlerin ibadetlerini ve günahlardan kaçınmalarını(n imkanını) arttıracak bir 'hidâyet,' anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>512</sup>

Bu bağlamda ifade edilecek olursa İbn Şehrâşûb'a göre hidâyet lafzının mutlak olarak kullanıldığı Kur'an pasajlarında, beyan, yol göstermek, kurtuluş yolunun açıklanması gibi anlamları bulunmaktadır.<sup>513</sup> Buna göre müfessir, hidâyet kelimesinin Allah'a nisbet edildiği bir yerde söz konusu ifade; cennete ulaştıracak yolun keyfiyetinin muhataba açıklanması anlamına geldiği şeklindeki görüşü ile Mu'tezile ile aynı noktada durmaktadır. Zira Mu'tezilî âlimlere göre hidâyet, kurtuluşa götüren yolun tarif edilmesidir.<sup>514</sup> Kadî Abdülcebbâr'ın ifadesiyle hidâyet, bir ma'rifet (tanıma) olarak Allah'ın kişide yarattığı bir hal değildir, çünkü Allah'ın kendisinde ma'rifeti yarattığı

<sup>506</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, II, s. 48-50; 70.

<sup>507</sup> İnsan 76/3.

<sup>508</sup> Eserde (*Mütesâbihü'l-Kur'an*) مُخَيَّرٌ şeklinde zikredilen kelime muhakkik Hamid el-Mu'min'in dipnotta işaret ettiği üzere eserin diğer bazı yasma nüshalarında مُجِبٌّ olarak geçmektedir. Burada müellifin taraf olduğu görüş esas alındığında ilgili kelimenin مُجِبٌّ olması daha makul durmaktadır. Bkz. İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, II, s. 51.

<sup>509</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, II, s. 51.

<sup>510</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, II, s. 52.; Kadî Abdülcebbâr, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, s. 717.

<sup>511</sup> Meryem 19/76.

<sup>512</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, II, s. 65.

<sup>513</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, II, s. 58,63.

<sup>514</sup> Kadî Abdülcebbâr, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, s. 146.

kimse, mümin oluyor; bu ma'rifeti yaratmadığı kimse de kâfir olarak kalıyorsa, bu dolayımında küfür Allah'tan olacağı için nihai olarak da Allah'ın onlara küfrü nisbet etmesi ve kâfir olmalarından ötürü onları ayıplaması uygun düşmeyecektir. Bu zorunlu olarak onların kendi tercihlerinden ötürü olan küfürlerinin ayıplanması anlamına gelmektedir.<sup>515</sup> Kadî Abdulcebbar'ın yanı sıra Şerif el-Murtezâ da yol göstermek anlamındaki hidâyetin ister kâfir olsun ister mümin olsun Allah'ın bütün sorumlu varlıklara bu anlamda bir hidâyeti mevcuttur. Murtezâ'ya göre hidâyetin ikinci anlamı ise mükafat ve kurtuluşa erme olup söz konusu hidâyetin bu ikinci çeşidi sadece müminlere aittir.<sup>516</sup>

Hidâyet sözcüğünün karşı kutbunda yer alan dalâlet kelimesi çerçevesinde İbn Şehrâşûb, bir lafız olarak öncelikli olarak bu kelimenin 'lâzım' (geçişsiz) bir fiil olduğunu ve Arap dilinde kelimenin, bir şeyi kaybetmek veya helak olmak gibi negatif anlamlara sahip olduğuna işaret etmiştir. Bu bağlamda müfessir ilgili kelimenin Kur'ân'da; azap<sup>517</sup>, amellerin yok olması<sup>518</sup>, helak olmak<sup>519</sup>, bir şeye karar vermek (hüküm)<sup>520</sup>, yoldan çıkmak<sup>521</sup>, hayırlı ve doğru yoldan yüz çevirtmek<sup>522</sup>, imtihanın zorluk açısından şiddetlenmesi<sup>523</sup>, mahrum olmak<sup>524</sup> gibi anlamlara geldiğini kaydettikten sonra, söz konusu ifadenin Allah'a nisbet edilemeyeceğini ifade etmiştir. Buna göre İbn Şehrâşûb'un dalâlet lafzına dair temel görüşünün tenzih edicilik bağlamında bir şekillenmeye tabi olduğu ileri sürülebilir. Zira çirkinlik alemetinin bir ifadesi olan bu ifadenin nisbeti en kötü anlamıyla şeytana yapılmıştır diyen müellife göre dalâlet sözcüğünün semantik alanında, Allah'a yakışan herhangi bir sıfat bulunmamaktadır.<sup>525</sup> Dolayısıyla ilgili ifadenin herhangi bir şekilde Allah'a nisbeti mümkün değildir.<sup>526</sup>

<sup>515</sup> Kādî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 146-147.

<sup>516</sup> Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şiâ-Mu'tezile Etkileşimi*, s. 157-158.

<sup>517</sup> Kamer 54/47.

<sup>518</sup> Muhammed 47/4.

<sup>519</sup> Muhammed 47/1.

<sup>520</sup> Nisâ 4/88.

<sup>521</sup> Câsiye 45/23.

<sup>522</sup> Tâhâ 20/85;89.

<sup>523</sup> Müddessir 74/31.

<sup>524</sup> En'âm 6/125.

<sup>525</sup> Dalâlet kavramının semantik alanında en ön plana çıkan kavram dizisi şaşırtmak, saptırmak, yanıltmak, azap, iptal, hüsrân gibi negatif anlamlı kelimeler bulunmaktadır. İlgili kavramların Dalâlet kavramıyla ilişkisi için bkz. Altıntaş, "*Kur'ân'a Göre Hidâyet ve Dalâlet*", s. 210-216.

<sup>526</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 65.

İbn Şehrâşûb, hidâyet lafzında de savunduğu anlayışa uygun bir şekilde dalâletin veya dalâlete götürecekt unsurların Allah tarafından kişide yaratılmadığını belirterek cebriyenin hidâyette olduğu gibi dalâlette de kişinin herhangi bir kesbi olmadığı şeklindeki anlayışını eleştirmektedir.<sup>527</sup>

Müfessire göre her şeyden önce dalâletin Allah'a nisbet edilmesi durumunda bir tenakuz dolayısıyla problem doğmaktadır. Eğer kişi Allah tarafından dalâlete sevk ediliyorsa bu durumda, Allah'ın kâfirlere karşı bir delili kalamayacak, bunun da ötesinde söz konusu dalâlet kelimesinin Allah'a nisbet edilmesi durumunda; resûl, kitab, ödül, ceza, müjdeleme ve korkunun hiçbir manası kalmayacaktır. Son tahlilde dalâlet sözcüğü, şeytana nisbet edilirken zemmedici bir formda kullanıldığı sabit olunca,<sup>528</sup> ilgili ifadenin Allah'a nisbet edilemeyeceği de ortadadır.<sup>529</sup> Bunun yanı sıra Allah, eğer şeytanın insanı dalâlete sevk ettiği gibi kullarını dalâlete sevk ediyorsa, şeytanın hak ettiği kınanmayı kendisi de hak etmiş olacak ve bu durumda şeytandan nasıl 'istiâze' ediliyorsa, Allah'tan da istiâze edilecek ve o da şeytanın düşman olarak tanınması<sup>530</sup> gibi tanınacaktır. Kaldı ki -Allah'ın dalâlete sevk ettiği bir anlama biçiminde- ilk ve en son saptıran! Allah, kendisiyle aynı şekilde dalâlete sevk eden şeytanı ve avanelerini nasıl kınayabilir.<sup>531</sup>

Bu noktada İbn Şehrâşûb, Kaderiyyenin Allah dışında, şeytan ve avanelerinin hiçbir insanı dinden saptırmadıkları inancında olduğunu, zira onlara göre şeytanın ve avanelerinin insanı dalâlete sürükleyecek kudretleri bulunmadığını savunduklarını belirtmektedir. İbn Şehrâşûb devamla şunları ekler; esasen dalâlete sürüklemeye eğer Allah, şeytan ve avanelerine ortak oluyorsa bu durumda Allah da zemmedilecek ve kaderiyyenin söz konusu iddiasına göre Allah, 'ben mümini saptırır ve sadece kâfiri hıdeyete erdiririm' demiş olmaktadır.<sup>532</sup>

<sup>527</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 76.; ilgili görüşler için bkz. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IX, s. 227.; el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, V, s. 265.

<sup>528</sup> “(...) وَأَصْلُهُمْ وَأَمْتُهُمْ، Onları mutlaka saptıracağım, behemehâlonları kuruntulara sokacağım...” Nisâ 4/119

<sup>529</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 77-78.

<sup>530</sup> “(...) Rab'leri onlara, “Ben size bu ağacı yasaklamadım mı? Şeytan size apaçık bir düşmandır, demedim mi?” diye seslendi.” A'râf 7/22.

<sup>531</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 78.

<sup>532</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 80.

Müfessirin konuya ilişkin beyanlarından anlaşıldığı kadarıyla o, Allah'ın Kur'ân'da şeytanın kendisini tanımla(n)dığı bir söz ile tanımlayamayacağını özellikle ifade etmeye çalıştığı görülmektedir. Ona göre dini terminolojide 'idlâl' fiili, bir şeyi bir şeye karıştırmak sûretiyle belirginliğin ortadan kalkmasını ifade ettiği için, doğru yoldan saptırmaya gücü yetmeyen ve engellemeden aciz olan şeytanın hile ve vesvese ile insanı yoldan çıkarması anlamına gelmektedir. Allah ise aciz olmayıp, insanı yoldan çıkarmak için hile ve kandırma yollarına başvurmaz.<sup>533</sup> Bunun da Allah'ın dalâleti kendisine mutlak olarak nisbet ettiği dalâlet lafzı içerimli Kur'ân pasajlarında, söz konusu dalâlet lafzı, herhangi bir başka kelimeye ilişmeksizin kullanıldığından dolayı, Allah'ın dinden saptırdığı gibi bir anlam da çıkmamaktadır.<sup>534</sup> Mesela “...يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا (...)”<sup>535</sup> O, bu misalle birçoğunu saptırır...<sup>535</sup> âyetinde Allah söz konusu dalâlet kelimesini kendisine nisbet etmekle birlikte burada Allah'ın dinden saptırdığına dair bir anlam çıkarımında bulunulamaz. Müellif bu bağlamda yukarıda yer verilen Bakara 26. âyeti ile ilgili Tûsî'nin şöyle bir görüşünü nakleder; kim Allah hidâyete erdirmez, dalâlete de sevk etmez bilakis kulların kendileri hidâyete erer veya dalâlete girerler derse bu anlayışıyla hata yapmıştır.' Müfessir Tûsî'nin bu meâldeki açıklamasını zikrettikten sonra Tûsî'nin söz konusu görüşüne cevap sadedinde şunları ifade eder; bizler Allah'ın hidâyete erdirdiğine mühtedi, dalâlete sürüklediği kimseyi de dâll olarak isimlendiririz, ancak bizim bu şekildeki isimlendirmemiz, Allah'ın tasarruflarında Cebrî davrandığı anlayışına götüren muhaliflerimizin kabulünden farklıdır. Çünkü muhaliflerimiz, 'Allah kullarından büyük bir kısmını dalâlete sürükler'<sup>536</sup> ifadesinin, kullarını kendisine itaatten uzaklaştıran, iman konusunda onların kafalarını karıştıran, hataya sürükleyip şüpheye düşmelerine sebep olan ve nihayetinde dalâlette kalmalarına sebep olan bir Allah olarak anlamaktadırlar.<sup>537</sup>

<sup>533</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 81.

<sup>534</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 81.

<sup>535</sup> Bakara 2/26.

<sup>536</sup> Bakara 2/26.

<sup>537</sup> Cebriyye'nin despot bir tanrı anlayışına götüren bu şekildeki anlayışı dikkate alındığında Mu'tezilî müfessir ve kelâmcılar ile İbn Şehrâşûb'un hidâyet ve dalâlet kavramlarını Allah'a nisbet edildiği Kur'ân âyetlerini neden müteşâbih âyetler kategorisinde değerlendirdikleri daha da netlik kazanmaktadır. Mu'tezilî âlimler ve Bakillâni gibi Eş'arî kelâmcılarının hidâyet ve dalâlet kavramlarının Allah'a nisbet edilmesiyle ilgili görüşlerinin bir incelemesi için bkz. Şerafettin Gölcük, *Bakillâni ve İnsan Fiilleri*, Ankara: TDV Yayınları, 1997, s. 322-334.; Ehl-i Sünnetin kavrama ilişkin görüşleri için bkz. Altıntaş, "Kur'ân'a Göre Hidâyet ve Dalâlet", s. 303-305. Mu'tezile'den Ebu Müslim el-İsfehânî, Kâdî Abdülcebbar, Zemaşerî gibi âlimlerin hidâyet ve dalâletin Allah'a nisbeti probleminde dair yaklaşımları için bkz. Sulahattin Karabat, "Mu'tezilî Müfessirlerin Hidâyet ve Dalâlet Kavramlarını Yorumlamaları" (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), s. 46-48;53-55;64-70.

Muhalliflerimizden bir kısmı bu anlamın yanı sıra Allah'ın kulda dalâleti gerektirecek veya dalâlete sevk edici muharrik unsuru yarattığını savunmuşlardır ve nihayetinde Allah'ı en çirkin ve en kötü sıfatlarla tavsif etmişlerdir. Biz şunu söylemekteyiz; Allah, kullarından kimisini hidâyete erdirmiştir, kimisini de dalâlete sürüklemiştir. Allah dilediği bir kimseyi dalâlete diğer bir kimseyi de hidâyete sevk edebilir. Bununla birlikte Allah, sadece batıl yolda olan kimseye dalâlet verirken, mühtedi, mümin kimseleri dalâlete sevk etmeyi dilemez, bilakis onların hidâyetini daha da artırır.<sup>538</sup>

Buna göre denilebilir ki İbn Şehrâşûb, hidâyet lafzına yaklaşımına hâkim tenzihî düşünceyi dalâlet lafzında da devam ettirerek dalâleti özellikle sıfatlar bağlamında Allah'tan nefyettiği görülmektedir. Müfessirin müteşâbih kategorisine yerleştiği ve bu çerçeveden bir yaklaşım örneği gösterdiği âyetleri yorumlama hususunda Mu'tezilî müfessirlerle ortak bir zeminde bulunduğu da tekrar ifade edilebilir. Ve ayrıca müellif hidâyet ve dalalet ifadeleri kapsamında görüşleri uç noktayı temsil etmeleri yönüyle cebriyye, kaderiyye gibi mezheplere açık bir şekilde tenkitler yöneltmiş ve bu çerçevede insan iradesine bağlı bir hidâyet ve dalalet anlayışını savunmuştur.

#### 1.2.4. İrade ve Meşiet

Sözlük anlamıyla bir şeyi istemek manasındaki irade kelimesi, kelâm ilminde, '*bir zorunluluk söz konusu olmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir konuda iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren nitelik*' olarak tarif edilmiştir.<sup>539</sup>

Müfessirin irade sözcüğüne ilişkin beyanlarına yer verilmeden önce, bu ifadeyi ilintili bir biçimde ele aldığı birkaç âyetin burada zikredilmesi uygun görünmektedir.

- i. *وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا*, Allah sizin tevbenizi kabul etmek ister, şehvetlerine uyanlar ise sizin büyük bir sapıklığa girmenizi isterler.<sup>540</sup>

<sup>538</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 86-87.

<sup>539</sup> Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 158.; Mustafa Çağrırcı ve Hayati Hökelekli, "İrade" *DİA* XXII: s. 380.

<sup>540</sup> Nisâ 4/27.

- ii. *يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُنِيمَ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ*, Allah'ın nurunu ağızlarıyla söndürmek isterler. Kâfirler istemese de Allah nurunu behemehâl tamamlayacaktır.<sup>541</sup>
- iii. *ثُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْأَجْرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ* (...) Geçici dünya malını istiyorsunuz, oysa Allah ahireti kazanmanızı ister.<sup>542</sup>

İbn Şehrâşûb öncelikle irade sözcüğünün Kur'an'daki kullanımı ile ilgili olarak yukarıda yer verilen âyetlerde, Allah'ın 'irade' ettiği şey ile insanların 'irade' ettiği şeylerin birbirinden farklılık arz ettiğini ifade etmiştir. Daha sonra Allah'ın herhangi bir şekilde zulmün hiçbir şeklini işlemediğini ifade eden İbn Şehrâşûb, *وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ*, Allah kullara zulüm dilemez<sup>543</sup>, *وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ*, Allah hiç kimseye zulmetmek istemez<sup>544</sup>, *مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ*, Allah sizi zorlamak istemez<sup>545</sup> âyetlerini buna bir delil olarak getirmektedir.<sup>546</sup> Bu âyetlerin yanı sıra *إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ*, o, aşırı gidenleri sevmez<sup>547</sup> gibi bazı âyetleri zikreden müfessir Allah'ın hiçbir ma'siyeti işlemediğini bildirmektedir.<sup>548</sup> Müfessir bu noktada irade kelimesinden ziyade irade ile yakın anlamlı meşiet lafzı<sup>549</sup> üzerinde durmaktadır. İstemek ve dilemek mastarında bir kelime olan meşiet ise sözlüklerde, Allah'ın iradesinin sınırsız, mutlak hür ve karşı konulmaz olduğunu ifade etmektedir.<sup>550</sup>

İbn Şehrâşûb'un meşiet sözcüğünün mücmel olarak kullanıldığını düşündüğü âyetlerden biri şöyledir; *وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ*, Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.<sup>551</sup> Müfessir âyette zikredilen *إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ* tabirinin İnsan76/30 sûre ve âyeti dışında, Kehf

<sup>541</sup> Tevbe 9/32.

<sup>542</sup> Enfâl 8/67.

<sup>543</sup> Mü'min 40/31.

<sup>544</sup> Âl-û İmran 3/108.

<sup>545</sup> Mâide 5/6.

<sup>546</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, II, s. 91.

<sup>547</sup> A'râf 7/55.

<sup>548</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, II, s. 92.

<sup>549</sup> Meşiet kavramı çoğunlukla irade kavramı ile iç içe ele alınmakta ve kelime irade ile eş anlamlı görülmektedir. Bkz. Muhammed b. Ebî Bekr Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, V. baskı, Beyrut: el-Mektebetü'l-âsriyye, 1999, s. 171.; Cürcânî'ye göre ise meşiet kavramının, irade kavramından daha geniş bir anlamı vardır. Bkz. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983, s. 216.

<sup>550</sup> Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 159.

<sup>551</sup> İnsan 76/30.



18/24 ve Tekvîr 81/29 kullanıldığı diğer Ku’ran pasajlarında da mücmel bir lafız olarak kullanıldığını ifade ettikten sonra mezkûr âyetlerdeki kullanımı itibariyle meşietin, Allah’ın iradesi dışında insanın dilediği bir şeyin gerçekleşemeyeceği anlamına geldiğini söyler. Müellif, buna ilave olarak, noksanlık anlamına geleceği gerekçesiyle Allah’ın çirkin ve mübah şeyleri<sup>552</sup> irad etmesinin caiz olmadığını vurgulamaktadır. Mezkûr âyetin kendileri için hüccet mesabesinde olduğunu söyleyen İbn Şehrâşûb, âyette insan için bir meşietin (وَمَا تَشَاءُونَ) varlığının söz konusu edildiğini ve insanın meşietinin Allah’ın meşietine bağlandığını belirtmektedir.<sup>553</sup> İbn Şehrâşûb bu görüşüyle, ‘Allah’ın meşieti istikbâle yönelik olup insan için tâatler Allah’ın dilemesinden sonra dilenebilir’, diyen Mu’tazile<sup>554</sup> ile ortak bir zeminde buluşmuş olmaktadır. Ehl-i sünnet kelâmının ortodoksisi sayılan Eş’ari kelâmının, ‘insanların iyi fiillerinin yanında kötü fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığı’ düşüncesine muhalefet eden İbn Şehrâşûb, fiillerin yaratıldığını savunan söz konusu Eş’ari<sup>555</sup> özelinde, Ehl-i sünnet kelâmının ilgili tezini, açık âyetlere muhalefet etmekle suçlamaktadır. Çünkü sarîh âyetlerde yer alan beyanlar, Allah’ın çirkin bir şeyi irâd etmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>556</sup>

İbn Şehrâşûb’un Kur’ân’da meşiet lafzına ilişkin bir başka değerlendirmesi de En’âm 6/125. âyetinde geçen şu pasajla ilgilidir; “Allah kimi doğru yola koymak isterse onun kalbini İslamiyet’e açar, kimi de saptırmak isterse, göğze yükseliyormuş gibi, kalbini dar ve sıkıntılı kılar.” Müellife göre âyette meşiete konu olan husus, ‘يَشْرَحُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ’ cümlecüğünde yer alan يَشْرَحُ fiili olup, söz konusu fiilin zamiri Allah’a işaret etmektedir. Ancak fiillerin insan iradesi ve meşieti ile ortaya çıktığı savunusunda olan İbn Şehrâşûb, bu aşamada âyeti te’vil etmeye koyulmaktadır. Bu bağlamda onun savunduğu anlayışa göre söz konusu fiilin geçtiği diğer bazı Kur’ân pasajlarını incelemekte fayda var. Zira ‘أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ’<sup>557</sup> ile

<sup>552</sup> Müfessir burada ‘mübah’ kavramını tercih etmektedir. Ancak buradaki mübah özel olarak fıkhi alandaki bir ibahadan ziyade genel anlamda Allah için güzel olanın dışındaki her şeydir denilebilir.

<sup>553</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur’ân*, II, s. 94-95.

<sup>554</sup> Abdulhamit Sinanoğlu, “Kur’ân-ı Kerim’de Allah’a İfade Edilen İrade ve Meşiet Kavramlarına Yüklene Geleneksel Anlamlar Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme” *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/13 (2009): s. 52.

<sup>555</sup> Çağrı ve Hökekleli, “İrade” s. 383.

<sup>556</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur’ân*, II, s. 95.

<sup>557</sup> Zümer 39/22.

“أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ؟”, *Ey Peygamber Senin gönlünü açmadık mı?*<sup>558</sup> âyetlerinde يَشْرَحُ fiili En’âm 6/125. âyetteki fiilin kullanımıyla aynıdır. Öncelikle İbn Şehrâşûb’a göre âyetler ‘kalbe inşirâh veren’in Allah olduğu lafzen ortaya koymaktadır. Fakat mana itibariyle âyetler ele alındığında söz konusu pasajlarda fiilin zamirinin ‘kalbine inşirâh verilen’ kimseye işaret ettiği görülebilir. Çünkü nihayetinde kalbin imana açılması hususu da “*Attığın zaman da sen atmamıştın, fakat Allah atmıştı,*”<sup>559</sup> pasajında ifade edilen durum gibi Allah’ın kudreti ve tevfiği ile gerçekleşmektedir.<sup>560</sup>

Meşiet bağlamında ele alınabilecek iman ve küfür probleminde dair müfessir, “*İnandıktan sonra Allah’ı inkâr eden ve böylece göğsünü küfre açanlara مَنْ شَرَحَ - Allah’tan gazap iner (...)*”<sup>561</sup> âyetini zikrettikten sonra âyette شَرَحَ fiilinin küfrün fâili/öznesine isnad edildiğine dikkat çekmekte ve devamında شَرَحَ kelimesinin iman eden kimselere de bu açıdan isnad edilebileceğini ifade etmektedir.<sup>562</sup> Yani eğer kalbin küfre açılmasında kâfir kimse özne konumunda ise iman konusunda da aynı şekilde özne durumunda olmak zorundadır. Bilahere müfessirin aynı konu çatısı altında ele aldığı bir başka âyet ise şöyledir; “*eğer Allah dileseydi onları doğru yolda toplardı*”,<sup>563</sup> İbn Şehrâşûb âyetle alakalı olarak ayet metninde (جَمَعَ) fiilinin kullanıldığını belirttiikten sonra, âyetin söz konusu *cemeâ* kelimesi yerine اجتمع fiilinin seçilmemiş olmasını<sup>564</sup> Allah’ın meşietinin yanında kulların da bir iradeye sahip olduğunu ve dolayısıyla Allah ile kul arasında cebre dayalı bir ilişkinin olmadığına delalet ettiğini söyler.

<sup>558</sup> İnşirâh 94/1.

<sup>559</sup> Enfâl 8/17. Kadî Abulcebbar bu âyetle ilgili olarak, ashâbın bir fiili olarak gerçekleşen ok atma vb. durumların Allah’a nisbet edilmesinin zâhir olarak anlaşılması gerektiğini çünkü Hadîd 57/10. âyette sahâbenin fiillerine bir pay çizildiğini gösteren şu pasajın bunu teyid ettiğini söylemektedir; “*...İçinizden Mekke’nin fethinden önce sarfeden ve savaşan kimseler, daha sonra sarfedip savaşan kimselerle bir değildirlir (...)*” Kadî’ya göre eğer fiiller Allah’ın bir tasarrufu olarak gerçekleşiyorsa bu durumda savaşa katılan sahâbilerin bu vasıfları üzerine övülmeleri makul olmayacaktır. En nihayetinde övülmenin illeti olan savaşa katılma(yı) dolayısıyla savaşta gösterilen çarpışma, ok atma vs. ferdî çabaları izole eden zâhir bir yaklaşım fasiddir. Daha da ötesinde savaşlarda öldürmeyi, Allah’ın bir edimi olarak görmek, Allah’ın peygamber ve mü’minleri öldürmekle suçlanmasından farksızdır. Bkz. Kadî Abdülcebbar, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, s. 341-342.

<sup>560</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, II, s. 95

<sup>561</sup> Nahl 16/106.

<sup>562</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, II, s. 96.

<sup>563</sup> En’âm 6/35.

<sup>564</sup> Bilindiği üzere kelime ifti’al formu, kelimenin ifade ettiği anlamın/halin/fiilin fâil tarafından yapıldığı veya doğrulandığını bildirmektedir.

İbn Şehrâşûb konuyla alakalı bir biçimde ele aldığı bir başka nas olarak “وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً”, *Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı*”,<sup>565</sup> âyetininin tefsiri bâbında Hasan-ı Basrî ve Cübbâi’nin, âyetin sadece Allah’ın kudretinden haber verme gibi bir maksadının olduğunu ifade ettiklerini kaydeder.<sup>566</sup> Mezkûr âyete ek olarak müfessir, “وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ”, *Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı. Öyle iken insanları inanmaya sen mi zorlayacaksın?*”<sup>567</sup> âyeti bağlamında ise şunları söyler; âyet, Allah’ın kudretinin yeryüzündeki herkesin iman etmesini sağlayacak ölçüde olduğunu ifade etmiştir. Buna göre âyet, Allah bütün insanların iman etmelerini cebren dilemesi durumunda, bütün insanların da iman edeceklerini bildirmektedir. Ayrıca âyetin son kısmı, Hz. Peygamber’e bir uyarı mesabesinde olup insanları dine zorla sokmaya çalışmamasına karşı bir hatırlatma yapılmıştır. Binaenaleyh âyet, Allah’ın gücünün insanların dine girmesine yettiğini, ancak onun, bunu teklife muhalefet içerdiğinden dolayı irâd etmediğini beyan etmektedir.<sup>568</sup>

Müfesssirin fiil-meşiet çerçevesinde te’vil ettiği bir başka âyet ise şöyledir; “Hiçbir şey hakkında sakın “yarın şunu yapacağım” deme! Ancak, “Allah dilerse yapacağım” de.”<sup>569</sup> Ayete, ayeti insan edimlerinin Allah’ın meşietine bağlı olduğuna bir delil olarak görenlere itiraz kabilinden yaklaşan İbn Şehrâşûb’a göre âyette, insan fiillerinin Allah’ın meşietine/dilemesine bağlı olduğunu gösteren herhangi bir içerim bulunmamaktadır. Ona göre ilgili âyetin ibareleri eğer, insanın bir işi yapabilmesi veyahut tamamlayabilmesini ‘inşaallah’ sözünü söylemeye bağlı kılıcı bir formatta olsaydı bu durumda insanın fiillerinin Allah’ın iradesine bağlı olduğu savunulabilirdi. Fakat âyet sadece ertesi güne erişip erişemeyeceği kendisi için belirsiz olan insanın, istikbalde ‘yapacağım dediği bir şeyi yapamaması halinde’ yalancı duruma düşmemesi adına, Allah’ın insana öğütlediği bir husustur.<sup>570</sup>

<sup>565</sup> Nahl 16/93.

<sup>566</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 101.

<sup>567</sup> Yûnus 10/99.

<sup>568</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 104.

<sup>569</sup> Kehf 18/24.

<sup>570</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 111.; Râzî gibi bazı müfessirler İbn Şehrâşûb ile Mu‘tezile’nin ilgili âyette ‘inşaallah’ sözünü meşiet dışında yorumlamalarını, ‘inşaallah’ sözünün esprisine aykırı olduğu gerekçesiyle tenkit etmişlerdir. Bkz. er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, XXI, s. 451.

Buna göre İbn Şehrâşûb'un Kur'an'da âyetlerin zâhirinden Allah'ın irade ve meşietine bağlı kılındığı anlaşılan bazı hususları lafzın zâhirinden alarak te'vil etmeye çalıştığı görülmektedir. Müfessirin ilgili âyetler çerçevesinde yaptığı te'villerle insanın fiillerinin yine insan irade veya meşietine bağlı olduğunu savunan dolayısıyla insan fiillerini Allah'ın meşietinden bağımsız kılan Mu'tezilî düşünürlerle birlikte hareket ettiği görülmektedir.

### 1.2.5. Kazâ ve Kader

*Kazâ* (قضى) ve *kader* (قدر) kelimeleri kelâmî düşüncede genellikle birbirine çok yakın anlamda kullanılmakla birlikte kazâ; kader ile belirlenip planlanan şeylerin vakti gelince Allah tarafından yaratılması demektir.<sup>571</sup> Bir başka kısa tanımıyla kazâ, olmuş olan veya olacak olanın adıdır.<sup>572</sup>

Öncelikli olarak kazâ kelimesinin Kur'an'daki kullanımına ilişkin bir bilgi ortaya koyan İbn Şehrâşûb'un belirttiğine göre söz konusu sözcük, Ku'an'ın değişik sûre ve âyetlerinde on dört farklı anlamda kullanılmıştır.<sup>573</sup> Müellifin tespitini yaptığı kazâ lafzının zikredildiği pasajlar ve kısımlarda ifade ettiği anlamları şu şekilde verilebilir;

- i. Yaratmak; “*Böylece onları, iki günde (iki evrede) yedi gök olarak yarattı, (فَقَضَاهُنَّ)*.”<sup>574</sup>
- ii. Yapmak; “*Bir işin olmasını dilerse ona ol der ve olur, (قَضَى)*.”<sup>575</sup>
- iii. Bir şeye hükmetmek; “*Allah, gerçekte hükmeder, (يَقْضِي)*.”<sup>576</sup>

<sup>571</sup> Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 159.

<sup>572</sup> Cağfer Karadaş, *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, VI. baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2017, s. 392.

<sup>573</sup> Mâtürîdî'ye göre kazâ kavramı Kur'an'da; i-hikmetle yaratma, hüküm verme ii- haber verme ,bildirme, iii-emir, iv- tamamlayıp bitirme , gibi dört temel anlamda kullanılmıştır. Ancak Mâtürîdî'ye göre kazânın 'bir şeyi tamamlayıp bitirmek' manasının Allah için caiz olmadığını, zira Allah'ın zamana tâbi olarak gelişen ve tamamlanan bir şeyle işgal etmesi düşünülemez. Bkz. Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, s. 253-254.

<sup>574</sup> Fussilet 41/12.

<sup>575</sup> Âl-û İmran 3/47.

<sup>576</sup> Mü'min 40/20.

- iv. Emretmek; “*Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti, (وَقَضَىٰ)*”<sup>577</sup>
- v. Bildirmek; kelime bu anlamda kullanıldığında ‘ilâ’ -الی- harf-i cer’i ile kullanılır; “*İsrailoğullarına Kitab'da: ‘Doğrusu yeryüzünde iki defa bozgunculuk yapacak ve kibirlendikçe kibirleneceksiniz’ diye bildirdik, (وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ)*”<sup>578</sup>
- vi. Söz, antlaşma; “*Musa'ya hükümümüzü bildirdiğimiz zaman, sen batı yönünde, (Musa'yı bekleyenler arasında) değildin, onu görenler arasında da yoktun, (قَضَيْنَا)*”<sup>579</sup>
- vii. Bir şeyi bitirmek, tamamlamak; “*Hac ibadetinizi bitirdiğinizde, babalarınızı andığınız gibi, hatta ondan daha kuvvetli bir anıyla Allah'ı anın, (قَضَيْتُمْ)*”<sup>580</sup>
- viii. Ölmek; “*(...) Musa, onun düşmanına bir yumruk vurdu ve (böylece) ölümüne sebep oldu, (فَقَضَىٰ عَلَيْهِ)*”<sup>581</sup>
- ix. Kesin olmak/vücûb; “*Ey zindan arkadaşlarım! Biriniz efendisine şarap sunacak, diğeri ise asılacak ve kuşlar başından yiyecektir. Yorumunu sorduğunuz iş böylece kesinleşmiştir. (قَضَىٰ الْأَمْرُ)*”<sup>582</sup>
- x. Yazılı /bir şeyin kararının verilmiş olması; “*Cebrâil: ‘Bu böyledir, çünkü Rabbin, ‘Bu bana kolaydır, ... hem bu önceden kararlaştırılmış bir iştir’ diyor’ dedi. (أَمْرًا مَّقْضِيًّا)*”<sup>583</sup>
- xi. Tamamlanmak; “*Kuran sana vahyedilirken, vahy bitmezden önce, unutmamak için, tekrarda acele edip durma, ‘Rabbim! ilmimi artır’ de, (يُقْضَىٰ)*”<sup>584</sup>
- xii. Eda etmek; “*Musa süreyi doldurunca, ailesiyle birlikte yola çıktı, (قَضَىٰ)*”<sup>585</sup>
- xiii. Bir şeyi yerine getirmek, yapmak; “*(Sihirbazlar Firavun’a) .... Artık sen vereceğin hükümü ver. Sen ancak bu dünya hayatında hüküm verirsin, (فَأَقْضُ مَا أَنْتَ قَاضٍ)*”<sup>586</sup>
- xiv. Takdir etmek/planlamak; “*(...), Savaş için buluşmak üzere sözleşmeye kalksaydınız, vaktini tayinde anlaşmazlığa düşerdiniz; fakat Allah mahvolan,*

<sup>577</sup> İsrâ 17/23.

<sup>578</sup> İsrâ 17/4.

<sup>579</sup> Kasas 28/44.

<sup>580</sup> Bakara 2/200.

<sup>581</sup> Kasas 28/15.

<sup>582</sup> Yûsuf 12/41.

<sup>583</sup> Meryem 19/21.

<sup>584</sup> Tâhâ 20/114.

<sup>585</sup> Kasas 28/29.

<sup>586</sup> Tâhâ 20/72.

*apaçık belgeden ötürü mahvolsun, yaşayan da apaçık belgeden ötürü yaşasın diye olacak işi yaptı. Doğrusu Allah işitir ve bilir, (لَيَقْضِيَّ اللَّهُ أَمْرًا)*<sup>587</sup>

Müfessir, kazâ kelimesinin Kur'ân'da kullanıldığı anlamlara dair verdiği bu bilgilerden sonra, Hz. Peygamber'in kutsî bir hadis formatında aktardığı bir rivâyete yer verir. Rivâyete göre Hz. Peygamber, Allah'ın şöyle dediğini bildirmektedir; “Kim verdiğim kazâyâ razı olmaz, nimetlerime karşı şükretmez, verdiğim musibet/belaya sabretmezse benim dışımda bir rabbe sığınsın”,<sup>588</sup> İbn Şehrâşûb, bu rivâyetin yanı sıra Hz. Peygamber'in; “Bu ümmet içerisinde günah işleyip daha sonra (bu günahı işlememiz) ‘Allah’ın bir kazâsı ve kaderi sonucudur’ diyecek bir topluluk çıkacaktır. Onlarla karşılaştığımızda, ‘benim onlardan beri olduğumu onlara bildirin’ şeklinde bir sözüne yer verdikten sonra Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin halifelikleri döneminde günah işleyen bazı kimselerin, günah işlemelerini Allah'ın kazâ ve kaderi sonucu görmelerine karşı halifelerin bu kimselere Allah'a iftira suçundan kırk sopa cezası verdiğini hikâyeye etmektedir.<sup>589</sup>

Müellif daha sonra devam ederek tarihi süreç zarfında kazâ ve kader konusunda yaşanan bazı yanlış anlaşılmaları tarihi anekdotlar şeklinde kaydetmektedir. Bu aktarımlar içerisinde dikkat çeken birisi, müfessirin Muhammed el-Medâinî'ye (ö. 225) nisbet ettiği bir haberdir. Haber Muhammed el-Medâinî'nin kendi ağzından şöyle nakledilir; bana ‘Kitab’ verildiğinde<sup>590</sup> Allah'a şöyle bir nîdada bulunacağım; Rabbim! ben kitabımda yazılanların tümünü itiraf etmekteyim, fakat bana şundan haber ver(melisin); kitabta yazılı bu suç ve günahlar, benim onları işlemem dolayısıyla mı yoksa hakkımdaki kazânın sonucu mudur? Eğer günahları ben işlemişsem, senin bir kulun

<sup>587</sup> Enfâl 8/42.

<sup>588</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 282-284.; rivâyet İbn Batta adıyla meşhur Hanbelî muhaddis ve fâkihi Muhammed el-Ukberî'nin *el-İbânetü'l-Kübrâ*'sı, Beyhakî'nin *Şu'abü'l-Îmân*'ı ve Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'inde geçmekle birlikte İbn Şehrâşûb'un rivâyet varyantında yer verdiği ‘nimetlerime karşı şükretmezse’ ibaresi *el-İbânetü'l-Kübrâ*, *Şu'abü'l-Îmân* ve *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'de geçmemektedir. Bkz. Muhammed el-Ukberî (İbn Batta), Ebû Abdillâh Ubeydullah. *el-İbânetü'l-Kübrâ*, (*el-İbâne 'an Şer'ati'l-Fıraki'n-Nâciye ve Mücânebeti'l-Fıraki'l-Mezmûme*), (thk. Hamd b. Abdulmuhsin et-Tüveycîrî), Riyad: Nşr. Dârü'r-râyeti li'n-neşr ve't-tevzî', 2005, IV, s. 278.; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *Şu'abü'l-Îmân*, (Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut: Dârü'l kütübü'l-ilmîyye, 1990, I, s. 218.; et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XXII, s. 320.

<sup>589</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 284.

<sup>590</sup> Kehf 18/49.

olarak hata yaptım ve günah işledim; eğer affedersen bu senin cömertliğindedir, azap edersen de bu da senin adaletindedir. Fakat eğer günahları işlemem, hakkımda verilen kazânın sonucu ise ben şöyle bir nidada bulunurum; Ey insanlar! nerede dünyada sürekli duyduğumuz o adalet sözleri (vaadler)? O adaletten çok azı bile bugün burada yok!<sup>591</sup>

İbn Şehrâşûb, konu çerçevesinde ilk adım olarak, Kur'an'da zikredilen kazâ kelimesinin hangi anlamlarda kullanıldığını tespit etmiş ve bunun akabinde kazâ muhtevalı bazı rivâyet ve haberleri zikretmişti. Müellif konuyu ele alırken ikinci adım olarak yukarıda yer verilen âyetlerin te'vilini yapmaktır. Bu bağlamda İbn Şehrâşûb ilk olarak Kur'an'ın, “*İsrailoğullarına Kitab'da: 'Doğrusu yeryüzünde iki defa bozgunculuk yapacak ve kibirlendikçe kibirleneceksiniz' diye bildirdik*”<sup>592</sup> şeklindeki beyanına yer vermektedir. Hemen ifade edilmelidir ki âyette zikredilen “وَقَضَيْنَا” kelimesi, İbn Şehrâşûb'a göre kullanımı itibariyle fesadın yeryüzünde gerçekleştirenin Allah olduğu anlamını doğurmayacak bir biçimdedir. Çünkü söz konusu ibarenin, ‘Allah, onların aleyhinde bir şeye karar verdi’ anlamında قضينا عليهم (kâzeynâ âleyhim) veya ‘yeryüzünde fesad çıkarmalarına hükmettik’ anlamında قضينا فسادهم (kâzeynâ fesâdehüm) şeklinde gelmemiş olması, söz konusu kibir ve bozgunculuğun kazâ sonucu olduğunu ihtimal dışı bırakmaktadır.<sup>593</sup> Bunun da yanında müfessire göre, âyetin ilgili “قَضَيْنَا” lafzı ‘yaratma’ (amelin yaratılması) anlamına gelmemektedir. Nitekim âyetin “لَنُفْسِدَنَّ” şeklindeki beyanınca, söz konusu edimlerin İsrâiloğullarına nisbet edilmiş olması ve onlar tarafından gelecekte gerçekleştirileceğinin haber verilmiş olması, amellerinin Allah'ın yaratması ve kazâsının sonucu olmadığını göstermektedir. Kaldı ki Allah'ın, yeryüzünde bozunculuğu ve kibirle dolaşmayı emredeceği veya bu fiilleri yaratacağı tartışmasız bir sûrette mümkün değildir.<sup>594</sup>

Bu arada müfessir, Sıffin savaşı sonrası Hz. Ali ile kendisine kâza ve kader konusunda soru soran bir kişinin diyaloguna yer vermektedir. Söz konusu soru-cevaplı

<sup>591</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 286.

<sup>592</sup> İsrâ 17/4.

<sup>593</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 288.

<sup>594</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 288.; yeri gelmişken ilgili ibarenin birçok müfessir tarafından ‘bildirmek’ manasında tefsir edildiği ifade edilmelidir. Bazı örnekler için bkz. et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII, s. 356.; el-Kurtubi, *el-Cami' li-Ahkami'l-Kur'an*, X, s. 214.

konuşmaya göre Hz. Ali, soru soran kişinin kazâyı mutlak sûrette gerçekleşecek ve kaderi de olmuş ve bitmiş nihai bir sonuç olarak görmesini doğru bulmamakta ve yine rivâyetten anlaşıldığına göre Hz. Ali'nin kazâ ve kaderin ilahi planda mutlak sûrette kesinleşmiş ve gerçekleşecek bir şey olmamasına dair kanaatinin arka planında bu şekildeki bir inancın sevâp, azap, emirler, yasaklar gibi imtihan unsurlarının anlamsızlaştırıcı bir işlevi görmesi yatmaktadır.<sup>595</sup>

İbn Şehrâşûb'un konuyla ilgili olarak ve dil üzerinden istidlalde bulunmasına bir örnek de Kur'an'ın şu ifadeleridir; “*Ey zindan arkadaşlarım! Biriniz efendinize şarap sunacak, diğeri asılacak ve kuşlar başından yiyecektir. Sorduğunuz iş işte böylece kesinleşmiştir.*”<sup>596</sup> *قُضِيَ الْأَمْرُ* Müfessire göre her şeyden önce meçhul fiiller bir hüküm ifade etmezler, dolayısıyla âyette kullanılan ve kazâyı kabul edenlerce önemli bir delil mesabesinde görülen lafız, kazâyı dair bir argüman olarak kullanılamaz.<sup>597</sup>

Bu âyete ek olarak müfessir Âl-û İmrân 3/154. âyetteki şu ifadeleri de kazâ-cebr ilişkisi bağlamında ele almaktadır; “*De ki: Evlerinizde olsaydınız, haklarında ölüm yazılı olan kimseler, yine de devrilecekleri yere varırlardı.*” *(كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ)* Müfessire göre âyette kullanılan *kütibe*- *كُتِبَ* – lafzı buradaki anlamı itibariyle farz kılmak manasındadır. Fakat ‘öldürme’ hükmünün öldürülmüş bir kimsenin üzerine farz kılınması mümkün değildir. Eğer kelime, hüküm manasında ise bu durumda hüküm, vücup maksatlı bir ifade olacaktır. Ancak âyete konu olan kimselerin öldürülmeyi hak etmemiş olmaları bir tarafa öldürülmeyi hak edecek bir konumda oluşları öldürülmeleri için yeterli bir sebep olacağından dolayı ve nihayetinde öldürülmemiş olmaları kelimenin hüküm manasında olmadığını teyit etmektedir. Kelimenin olması muhtemel bir başka anlamı da bilme ve haber vermektir. Kelime söz konusu anlamlara geldiğinde bu durumda âyet, Allah'ın öldürülecek kimseyi/leri haber vermesi veyahut da öldürülecek kimseleri bildiğini ifade

<sup>595</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, II, s. 290-291.

<sup>596</sup> Yûsuf 12/41.

<sup>597</sup> Müfessir söz konusu kelimeyle ‘hüküm’ manası murad edilmiştir demektir, ancak bu şekildeki izah kazâyı kabul için bir açıklama değil askine nefyetme anlamında bir ifadedir. Zira burada konu edinilen ‘iki kişi’ ileriki süreçte haklarında verilecek bir karar ve hükümlerle karşı karşıya kalacaklardır. İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, II, s. 293.



etmiş olacaktır.<sup>598</sup> Ancak İbn Şehrâşûb'a göre bu kimselerin öldürüleceğinin Allah tarafından biliniyor olması ve hakeza Allah'ın onların öldürüleceğini haber vermiş olması, söz konusu kimseler için kazâ ve cebr manasına gelmemektedir.<sup>599</sup> Zira Allah'ın ilmi, fiillerin cebren yerine getirilmesi gibi bir durumu doğurmaz veya kısacası fiillerin, vücuda gelmesi bakımından Allah'ın ilmi ile bir ilişkileri bulunmamaktadır.<sup>600</sup>

Müfessir, kazâ kelimesinin Kur'ân'daki kullanımına dair verdiği örnekler ve bu çerçevede yaptığı te'viller ile onun Kazâ konusunda Mu'tezile ile aynı şekilde düşündüğünü söylemek mümkündür. Müfessirin kazâ problemine dair telakkisi ile ilgili tablonun netleşmesi için kader konusundaki görüşlerinin de hakeza tespit edilmesi gerekmektedir.

Öncelikli olarak İbn Şehrâşûb'un aynı konu çatısı altında ele aldığı kader problemine yaklaşımı, kazâ meselesinde takip ettiği yöntemle benzerlik göstermektedir. Bu bağlamda hemen ifade edilmelidir ki İbn Şehrâşûb'a göre kader -قدر- kelimesi Kur'ân'da beş farklı anlamda kullanılmıştır. Müfessirin kader sözcüğüne ilişkin kelime anlamı ile ilgili açıklamaları şu şekilde verilebilir;

- i. bir şeyi yaratma, orataya çıkarma.<sup>601</sup>
- ii. yazma ve bildirme<sup>602</sup>
- iii. bir şeyin durumu ve ölçüsünü ortaya koymak
- iv. takdir etmek

<sup>598</sup> Mu'tezile'ye göre de Allah'ın ilmi fiillerin oluşumunda etkili irade ve kudret yetilerini dümura uğratmaz. Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu- Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği*, s. 248-149.

<sup>599</sup> Zemaşerî ve Neseî'ye göre Allah, ölecek kimselerin nerede öleceğini bildiği için bu bilgiyi levh-î mahfuzda yazmış ve olay bu şekilde gelişme göstererek gerçekleşmiştir. Yani Allah'ın bunu levh-î mahfuzda yazmış olması onların savaşa katılıp bunun üzerine ölmesini sonuçlandırmamıştır. İlgili âyetin karşılaştırmalı bir incelemesi için bkz. Harun Abacı, *Tefsirlerde Mu'tezile Etkisi: Beyzâvî ve Neseî Örneği*, Ankara: Gece Kitablığı Yayınları, 2016, s. 134-135.

<sup>600</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 293.; Mâtürîdî'ye göre de Allah'ın bilgisi yaratma manasında değildir, binaenaleyh Allah'ın ilmi insanın eylemlerinin bilinmesinin ötesinde bir şekilde kulun fiili zorunlu olarak yerine getirmesini sonuçlandırmamaktadır. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII s. 115.; Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, s. 255; ayrıca bkz. Harun Işık, "Mâtürîdî'ye Göre Kazâ ve Kader" (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), s. 80.

<sup>601</sup> "(...) arayıp soranlar için gıdalarını tam (toplam) dört gün içinde yetiştirmesi kanununu koydu." Fussilet 41/10.

<sup>602</sup> "Karısı hariç hepsini kurtaracağız. Karısının geride kalanlardan olmasını gerekli bulduk." Hicr 15/60.

Müfessir bu minvâlde Hz. Peygamber ve Hz. Ali ile İbn Babeveyh'ten gelen bazı nakillere yer vermek sûretiyle kader konusundaki genel telakkiyi ortaya koymaya çalışır. Yer verdiği rivâyetler içerisinde dikkat çeken birisi Hasan-ı Basrî'nin kader konusuyla ilgili Hasen b. Alî'ye (ö. 97/715-16) yazdığı bir mektup bağlamındadır. İbn Şehrâşûb'un yer verdiği habere göre mektubun içeriği şöyledir:

Ey benî Haşim! sizler yüksek dalgalar, dairevî gezegenler gibisiniz, sizin durmunuz Hz. Nuh'un gemisi gibidir, kim ona sarılırsa kurtulmuş olur. Bizler kazâ ve kader konusunda ihtilaf ettik; kesb ve istitâat konusunda şaşırдық, bizlere babalarının üzerine olduğu itikadî düşünceyi yaz. Hasan b. Ali de Hasan-ı Basrî'nin mektubunu şu şekilde cevaplar: Rahmân ve Rahim olan Allah'ın adıyla; kim Allah'ın kazâ ve kaderine inanmazsa küfre girer; günahını Allah'a nisbet eden kimse büyük günaha girer, Allah'a, (itaati) çirkin görerek itaat edilmez; güçle de isyan edilmez. Allah'ın kudreti (babalarımın) kadir oldukları şeyler üzerine yetmektedir, itaatle emrolunduklarında onlarla Allah arasında bir engel kalmaz ve ona mutlak sûrette itaatkâr; günahtan da nehyedildiklerinde buna da kesin bir biçimde itaat gösterirlerdi. Eğer Allah, kullarını kendisine itaat için zorlasaydı (cebr) bu durumda kullardan teklif; günah işlemeye karşı zorlayıcı olsaydı bu durumda da kullardan ceza kalkardı. Onun itaat edene karşı fâzileti; isyan edene karşı da hücceti vardır.<sup>603</sup>

<sup>603</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 299-300.

Müfessirin yine bu bağlamda Huzeyfe b. Yemân'ın (ö. 36/656) rivayet ettiğini söylediği bir aktarımda Hz. Peygamber'in, "Kaderiyye mürcie yetmiş peygamberin diliyle lanetlenmiştir" şeklinde bir söz irâd ettiğini söyler.<sup>604</sup> Bunun da yanında İbn Şehrâşûb, Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) Hz. Ali'nin "her ne hayır varsa Allah'ın emri ile; her ne kötülük varsa da Allah'ın emriyle değil ilmiyledir", şeklinde bir rivâyetini aktardığını zikrettikten sonra; Bişr el-Mu'temir'in (ö. 210/825) Hz. Ali'nin, "üzerine hamdettiğin her şey Allah'tan; kendisi için istiğfarda bulunduğun her şey de sendendir", şeklinde bir beyanını aktardığını da yine bu aşamada nakleder.<sup>605</sup> Bu iki aktarımın yanı sıra İbn Şehrâşûb, bir kişinin Mutezilî Amr. b. Ubeyd (ö. 144/761) ile tartışması meyanında bir konuşmaya yer vermektedir. Konuşmaya göre; kendisiyle kader hakkında tartışan kişiye Amr. b. Ubeyd, 'Allah'ın kitabında "Rabbine andolsun, onların hepsine yapmakta olduklarını mutlaka soracağız",<sup>606</sup> âyetlerini okuduktan sonra Allah'ın, âyette; 'biz onlar hakkında kaderle belirlediğimiz şeyleri soracağız' veya 'onlardan, kendilerine takdir ettiğim şeylerin hesabını soracağım' vb. ifadeler kullanmadığını, dolayısıyla da muhatap kişinin adaleti ikrar edip, cebr ve cevrdan (zulm veya haksızlık etmekten)<sup>607</sup> de uzak durması gerektiğini bildirdi.<sup>608</sup> Bu bağlamda denilebilir ki İbn Şehrâşûb'un konuya ilişkin görüşlerinin orjini, insanın günah veya sevaba dair işlemlerinin kesb ve iradesi elde ettiğinde durmaktadır. Bu aşamada müfessirin konuyu irdeleme bağlamında meseleye örneklem oluşturacak bazı görüşleri zikretmesi sadece Cebrî düşüncüyü reddetme amacına mebnî olmayıp, daha geniş bir çerçevede, insanın iradesini minimize eden<sup>609</sup> Eş'ârî kelâmı gibi insan kesbini sınırlandıran anlayışları hedef almaktadır.

Son olarak İbn Şehrâşûb, kader konusuna, ilgili ifadenin Kur'an'da kullanım tarzı üzerinden yaklaşmaktadır. Bu noktada müellifin değindiği âyetlerden biri Kamer 54/49'da yer alan şu ifadelerdir; "إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ", *Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yaratmışızdır*,<sup>610</sup> İbn Şehrâşûb âyetle alakalı olarak öncelikle Allah'ın her şeyi belirli bir

<sup>604</sup> Kādî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 775.

<sup>605</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, II, s. 302.

<sup>606</sup> Hicr 15/92-93.

<sup>607</sup> Ramazan Altıntaş, *Kelâm El Kitabı*, (Ed. Şaban Ali Düzgün), VI. baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2017, s. 403.

<sup>608</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, II, s. 306-307.

<sup>609</sup> Hatta Eş'ar'ın kesb anlayışı bağlamında 'iradeye yer bulunmamaktadır' şeklinde bir yargıda bulunmak mümkündür. Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 124-125.

<sup>610</sup> Kamer 54/49.

ölçü içerisinde yarattığı hususunda âyet düzeyinde bir ihtilafın olmadığını kaydetmektedir. Müfessire göre âyete ilişkin esas handikabın ise Allah'ın neyi yarattığı hususunda düğümlendiğini söyler. Ancak İbn Şehrâşûb'a göre problem o kadar da girift değildir, zira âyetin anlamı kendisinden bir önceki âyetin şu ifadeleriyle irtibatlı bir okuyuşta tamamlanabilmektedir; “يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ” *Ateşe yüzüstü sürüldükleri gün, onlara: ‘Cehennem dokunan azabını tadın’ denir.*”<sup>611</sup> Buna göre âyete konu olan ‘belirli bir ölçüye göre yaratmadan’ maksad, cezaların amellerin niteliğine ve niceliğine göre biçilmesidir ki bu durumda spesifik olarak, yaratılan şey amellere karşılık cezalardır.<sup>612</sup>

### 1.2.6. Rızık

Kur'an'da esasen rızık ve bu ifadenin semantik alanına dahil infâk, mal, yiyecek, içecek gibi lafızlar, Kur'an'da genellikle yaratılmaları bakımından Allah'a nisbet edilmektedir. Ancak İbn Şehrâşûb'un da ifade ettiği üzere bu ifadeler kimi zaman insana nisbet edilmektedir ki nisbetin yapıldığı yerlerde genellikle mecâzi bir dil kullanılmıştır. Bu bağlamda hemen ifade edilmelidir ki İbn Şehrâşûb rızık sözcüğünü, ‘kendisiyle menfaatin elde edildiği şeyler’ olarak tanımlamıştır.<sup>613</sup> Müfessirin rızık sözcüğü tanım çerçevesinde haram şeylerin rızık olup olmadığı problemine<sup>614</sup> dair görüşü ileriki aşamada hemen belirtilecektir. Ancak bunun öncesinde, az önce değinilmiş olan rızıkın Allah ve insana nisbet edilişi ile ilgili İbn Şehrâşûb'un diğer bazı açıklamalarına kısaca yer vermek uygun görünmektedir. Öncelikle müellife göre rızıkın Allah'a nisbet edilmesi bir gerekliliktir; zira hayatı, rızık ve şehveti, kudreti ile yeryüzünde var eden Allah'ın ta kendisidir. Diğer taraftan, rızıkın insana nisbet edilişi, insanın bu rızıkları hibe, vasiyyet gibi bazı kanallarla

<sup>611</sup> Kamer 54/48.

<sup>612</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 304.

<sup>613</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 359.

<sup>614</sup> Kelâm âlimleri arasında rızık kavramı farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Ortaya çıkan tanım farklılıkların temel sebeplerinden birisi haram ve çirkin şeylerin rızık olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı noktasında kilitlenmiştir. Buna göre Mu'tezilede haram şeyler rızık olarak tanımlanmazken, sünni âlimlere göre helaller gibi haram şeyler de rızık kapsamındadır. Sünni âlimlerin haram şeyleri de bu kapsama almasının sebebi ise -tüketilmesi her ne kadar şer'i açıdan haram kabul edilmiş olsa da- bunları tüketenlerin nihai olarak bunlardan belirli açılardan bazı faydaları temin etmeleridir. Mu'tezile ile Ehl-i sünnetin rızık kavramına yaklaşımı için bkz. Fatih Yeşiltaş, “Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebâr'a Göre Rızık ve Ecel problemi” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 19-22.

rızık üzerinde birtakım tasarruflarda bulunabilmesi ile ilgilidir.<sup>615</sup> Bu aşamada İbn Şehrâşûb, Rummanî'nin (ö. 384/994) “*Yerde olanların hepsini; sizin için yaratan odur*”<sup>616</sup> ayetiyle istidlalde bulunarak haram olduğuna dair bir beyan bulunmadığı sürece Allah'ın yarattığı ve mülk edinilebilir bütün şeylerin rızık kapsamı altına gireceğini ifade ettiğini aktarmaktadır. İbn Şehrâşûb, Allah'ın yeryüzünde kalmasını irade ettiği ancak kendisine bir rızıkı yaratmadığı bir canlının olmasının mümkün olmadığını binaenaleyh ölü doğan bir canlının da kendisine dünyada bir rızık yazılmadığını düşünmektedir.<sup>617</sup>

İbn Şehrâşûb'un haram şeylerin rızık kapsamına alınıp alınamayacağı konusundaki görüşlerine bakılacak olursa onun da haram şeylerin rızık kabul edilemeyeceğini savunan Mu'tezile ile aynı düşündüğü ifade edilmelidir.<sup>618</sup> Öncelikle İbn Şehrâşûb, ‘Bakara 2/3. âyette müminlerin bir özelliği olarak ifade edilen *'kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar'* husus çerçevesinde haram şeylerin rızık olarak sayılamayacağını, zira Allah'ın âyette kendisinin verdiği rızıklardan infak edenleri övdüğüne dikkat çekmektedir. Binaenaleyh Müslümanların haram şeyleri infâk etmekten men edildiğini söyleyen müfessir, “*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا*”, *size verdiğimiz rızıkların iyi ve temizlerinden yiye ve Allah'a şükredin*”,<sup>619</sup> gibi bazı âyetlerin<sup>620</sup> bir gereği olarak haram şeylerden infak edilmesi ile bir övgünün meydana gelmesinin imkânsız olduğunu vurgulamaktadır. İlâveten eğer haram şeyler rızık olarak kabul edilecekse bu durumda insanların mallarını çalan hırsızın, gaspçının ve zâlimin de bu yollarla elde ettikleri kazançları helal olacaktır. Hatta haram olan içki, domuz eti, leş, gibi şeyler de bizim için rızık dairesinde olacaktır.<sup>621</sup>

<sup>615</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 359-360.

<sup>616</sup> Bakara 2/29.

<sup>617</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 360.

<sup>618</sup> Mu'tezile mutlak anlamda haram şeyleri rızık olarak görmez. Bu görüşlerinin teorik yapısı da ilahî irade ile insanın kötü fiilleri arasındaki ilişkiyi reddetmelerinde yatmaktadır. Şerafettin Gölçük, “Rızık” XXXV, *DİA*: s. 73-74.

<sup>619</sup> Bakara 2/172.

<sup>620</sup> Diğer bazı âyetler için bkz. Mü'minûn 23/51.; A'râf 7/32.

<sup>621</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 361-362.

### 1.3. NÜBÜVVET

Nübüvvet, ‘Allah ile kulları arasında dünya ve ahiret hayatıyla ilgili gerekli ihtiyaçların giderilmesi amacıyla yapılan görev veya elçilik’ olarak tanımlanmıştır.<sup>622</sup> Kelâmî bir veçheye sahip Nübüvvet bahsi esasen Usul-î selase olarak hülasa edilen üçlü uluhiyyet, nübüvvet ve âhiret esaslarından biri olarak Müslümanların ilk kuşağına ait bir tartışma konusu olmaktan uzak olmakla birlikte, kelâmî tartışmaların başladığı hicri II. asrın sonlarına doğru kelâmî bir kulvarda tartışılabilen temel teolojik meselelerden birisi olmuştur. Öte taraftan ilmî gelenekte nübüvvet, ispatı, gerekliliği, peygamberlerin sıfatları, mûcizeleri gibi bir dizi konu bağlamında ele alınmıştır. Nübüvvet meselesi, temelde vahiy geleneğiyle ilintili bir mesele olarak, ilkin vahyi dolayısıyla peygamberlik müessesesini reddeden Muattıla, Berahime<sup>623</sup> gibi erken dönemde neşet etmiş fırkalar bağlamında tartışılmaya başlandığı bildirilmektedir.<sup>624</sup> Ancak her ne kadar özelde nübüvvetin kelâmî açıdan üst düzey bir konu olmasında mezkûr grupların bir etkisinden bahsedilse de konuya dair fotoğrafın bütününe bakıldığında ilgili meselenin problematize edilmişinde yine erken dönemde başlayan islam fetihleriyle arap dışı yeni sosyolojik tabanlı unsurların dolayımında dini düşünce ve geleneklerin İslam coğrafyasına dahil olmaları da etkili görünmektedir.<sup>625</sup>

Bu bağlamda ifade edilmelidir ki Şîî bir müfessir olarak İbn Şehrâşûb’un nübüvvet telakkisi, İmâmiyye Şîâsının bir temel inanç esası olarak imâmet anlayışıyla çok yakın bazı benzerlikler içermektedir. Gerçi istisnaları dışarda tutulursa Şîâ’nın genel itibariyle nübüvvete özel bir önem atfetmesinin temel arka planında, imâmet nazariyesinin birincil derecede etkili olduğu savunulabilir.<sup>626</sup> Çünkü nihayetinde imâmet

---

<sup>622</sup> Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 251.; Abdullatif Harputî, *Tenkihul-Kelâm fi Akâid-i Ehl-i İslâm -Kelâm İlmine Giriş-*, Yayına Hazırlayan/Ed. Fikret Karaman İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016, s. 199.

<sup>623</sup> Berâhime’nin kim veya kimler olduğu konusunda İslâmî kaynaklar yekdiğerinden farklı görüşlere yer vermektedirler. Ancak Eş’âri, Mâtürîdî ve Mu‘tezilî kaynaklarda Berâhime genellikle nübüvveti inkâr eden İbn Râvendî ve Ebû Bekir er-Râzî gibi isimlerle aynı kategoride yerini almıştır. Bkz. Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul: İnsan Yayınları, t.s., s. 140-146.

<sup>624</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet” *DİA XXXIII*, s. 281.

<sup>625</sup> Muzaffer Barlak, “Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvet -Bâkıllani ve Kadî Abdulcebbar Örneği-“ (Doktora Tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s. 13-14.

<sup>626</sup> Şîâ’nın gulat bazı fırkalarının imamlara ilahlık ve nebilik isnad etmesi, Şîâ’nın insaf sahibi düşünürlerinden Şeyh Müfid gibilerce sapkınlık olarak telekki edilmiş olmasına rağmen, Şeyh Müfid,

hem kurumsal anlamda hem de ontolojik düzeyde, nübüvvet kurumuna dayanan bir müessesedir.<sup>627</sup>

İbn Şehrâşûb'un nübüvvet dair bakışında sahip olduğu kelâmî düşüncenin etkisinin olması bir tarafa, müfessirin nübüvvet dair öğretisini, Kur'ân düzeyinde ispatlamaya çalışması ve bu arada imâmeti nübüvvetle ilişkilendirmesi, konunun orijinal bir hal almasını sağlamıştır. Öncelikli olarak peygamberlerin ve imamların meleklerden üstün olduğunu düşünen İbn Şehrâşûb, ilgili tezini ispat sürecinde birtakım ayetleri argüman niteliğinde değerlendirir. Bu çerçevede müfessir, peygamberler ve imamların ismet sıfatına hâiz oluşlarını da yine Kur'ânî bir perspektiften ele almaya çalışmaktadır. İbn Şehrâşûb'un konuyu ele alışı açısından bir anlamda nübüvvetin teorik zemini sayılabilecek bu iki konunun irdelenmesinden sonra müellif hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan bir tatbikatı yaptığı Peygamber kıssalarına yer vermektedir. Tabii müfessir burada kıssalara yer verirken kıssalara klasik bir yaklaşım sergilemekten öte kıssalarda müteşâbih seviyede gördüğü bazı lafız veya ibareleri mercek altına almıştır. Bu bağlamda belirtilmelidir ki bu bölümde müfessirin nübüvvet meselesini ele alış biçimi, nübüvvet tasavvuru ve Kur'an'ın nübüvvet kurumuna ilişkin ifadelerini te'vil etmesi sürecinde ulaştığı sonuçların bir panoraması verilmeye çalışılacaktır.

### 1.3.1. Peygamberlerin Meleklerle Üstünlüğü

Her şeyden önce İbn Şehrâşûb, İmâmiyye Şiâsının, peygamberlerin meleklerden üstün oluşu noktasında tam bir ittifak içerisinde olduğunu ifade ettikten sonra yine İmâmiyyenin sadece peygamberlerin değil aynı zamanda imamların da meleklerden üstün olduğunu kabul ettiklerini kaydeder.<sup>628</sup> İbn Şehrâşûb daha sonra İmâmiyye âlimlerinin

---

nübüvvet ile imâmet arasında kurumsal bir ilişkiyi kurmaktan kendisini alamamıştır. Bkz. Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şiâ-Mu'tezile Etkileşimi*, s. 187.

<sup>627</sup> Gölcük ve Toprak, *Kelâm; Tarih-Ekoller-Problemler*, s. 310.

<sup>628</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 311.; Kummî İsrâ 17/70. âyetin tefsiri bağlamında, Peygamberlerin meleklerin üstünlüğünü tartışmakta ancak bu pasak altında herhangi bir tafdil anlayışına girmemektedir. Buna karşın İbn Şehrâşûb, ilgili âyeti delil olarak görmektedir. Bkz. Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, VI, s. 308-309.

söz konusu icmâlarının hüccet mesabesinde olduğunu, zira masum imamların da bu noktada peygamberlerle aynı kategoride olduğunu eklemektedir.<sup>629</sup>

Müfessirin tafdil bağlamında yer verdiği Kur’ân’i beyanlardan biri şöyledir; “وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ *Meleklerle, ‘Adem’e secde edin’ demiştik, İblis müstesna hepsi secde ettiler, o ise kaçındı, büyüklük tasladı ve inkâr edenlerden oldu.*”<sup>630</sup> İbn Şehrâşûb’a göre âyet çerçevesinde düşünüldüğünde, üstün kılınanın (mefdul) üstün olanı (fâdil) ta’zim etmesinin caiz olmayışı ve fâdil’in öncelenmemesi, Hz. Adem’in meleklerden üstün olduğunu göstermektedir. Bunun da yanında meleklerin Hz. Adem’e secde edişleri, meleklerce bir ta’zimin ifadesidir.<sup>631</sup> Diğer taraftan İbn Şehrâşûb’a göre “لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ مَسِيحٌ مِنْكُمْ فَسَيُحْسَرُ هُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا *Mesih de Allah’a yakın melekler de Allah’a kul olmaktan asla çekinmezler. Kim Allah’a kulluk etmekten çekinir ve büyüklük taslarsa, bilsin ki, O, onların hepsini huzuruna toplayacaktır*”<sup>632</sup> gibi bazı âyetlerden hareketle meleklerin peygamberlerden üstün olduğunu savunanlar açısından mezkûr âyet, bir delil olarak görülemez. Âyette Mesih’in ismine müteakip olarak meleklerin zikredilmesi ise İbn Şehrâşûb’a göre melek grubunun bütünü itibariyle tek olan Mesih’e bir üstünlüğü söz konusudur, yoksa meleklerin münferid olarak, Mesih’e bir üstünlüğü olamaz.<sup>633</sup>

Bu âyetin yanı sıra müşriklerle arasında geçen bir diyalogta Hz. Nuh’un “وَلَا أَقُولُ” *ben size Allah’ın hazineleri yanımdadır, demiyorum, gaybı da bilmem. ‘Ben bir meleğim’ de demiyorum (...)*<sup>634</sup> şeklindeki ifadeleri ile ilgili olarak da müfessir, söz konusu âyetin, meleklerin, Hz. Nûh’tan üstün olduğuna dair bir bildirimde bulunmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre esasen Hz. Nuh’un kendisinden nefyettiği ‘Allah’ın hazineleri, gayb bilgisi, melek olma’ bazı hususlar sadece kendisinde olmayan şeyleri ifade etme babında söylediği şeylerdir.<sup>635</sup>

<sup>629</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur’ân*, II, s. 311.

<sup>630</sup> Bakara 2/34.

<sup>631</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur’ân*, II, s. 312.

<sup>632</sup> Nisâ 4/172.

<sup>633</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur’ân*, II, s. 313.

<sup>634</sup> Hûd 11/31.

<sup>635</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur’ân*, II, s. 313.; Bazı müfessirlere göre de esasen Hz. Nûh’un kendisinden bu şeyleri olumsuzlamasının temel arka planında, Peygamberin beşer olamayacağı şeklindeki bir kabulü olan muhataplarını ikna etme bábında serdettiği ifadelerdir. Bu aşamada âyetten, meleklerin Hz.



Müfessir, Ali el-Cübbâi'nin “ لَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ, kadınlar Yûsuf'u görünce, onu pek büyüttüler ve şaşkınlıkla ellerini kestiler. 'Hâşâ! Allah için, bu bir insan değil, ancak şerefli bir melektir' dediler”<sup>636</sup> âyetinden hareketle meleklerin insanlardan üstün olduğunu savunduğunu aktardıktan sonra Cübbâi'nin bu istidlâlinin arka planında 'kadınların Hz. Yusuf hakkındaki bu nitelendirmelerinin,' Allah tarafından reddedilmemesi olarak ifade etmiştir.<sup>637</sup>

Tabressî de söz konusu âyetin tefsiri altında Cübbâi'ye bu görüşü nisbet etmektedir. Tabressî'nin verdiği bilgilere göre, Cübbâi'nin bu görüşe meyiletmesinin temel sebebi, Hz. Yusuf'un kadınlar tarafından vasıflanabilecek en üst merteye olan melekler kategorisinden aşkın bir biçimde görülmesi ve bunun da Allah tarafından reddedilmeyişidir. Tabressî'ye göre Cübbâi'nin söz konusu görüşünün vardığı nihai nokta meleklerin Hz. Adem'den üstün oluşudur. Ancak Cübbâi'nin mezkûr görüşünün izaha muhtaç olduğu konusunda Tabressî, İbn Şehrâşûb ile aynı noktada durmaktadır.<sup>638</sup> Bu bağlamda ifade edilecek olursa onlara göre, âyette esasen herhangi bir tafdil tartışması bulunmamaktadır, bununla birlikte Tabressî'ye göre ilgili ibareler kadınların Hz. Yusuf'a bakışlarından öte bir şeyi ifade etmiş değildir. Yine Tabressî'ye göre, Allah'ın Hz. Yusuf hakkında yapılan nitelendirmelere tabir caizse ses çıkarmayışının sebebi, Allah'ın, kadınların ilgili sözlerinin Cübbâi'nin kastettiği ve tafdil anlayışında öne sürülebilecek bir anlamda kullanmadıklarını bilmesidir.<sup>639</sup>

Tafdil anlayışında öne sürülen âyetlerden biri de yaratılan varlıklar arasında hiyerarşik bir tafdil anlayışını salık veren şu Kur'ân'î beyandır, “ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا, Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık.”<sup>640</sup> İbn Şehrâşûb'a

---

Nûh'tan daha üstün olduğu gibi bir anlam çıkmaz. Bkz. el-Hâzin, *Lübâbü't-Te`vil fi Me`âni't-Tenzîl*, II, s. 482.; Abdullah b. Muhammed Tibî, *Fütûhu'l-Gayb fi (ve)l-Kesf 'an Kinâ'i'r-Reyb*, Dubai: Nşr. Câizetü Dubai ed-Devliyye, 2013, VI, s. 93.

<sup>636</sup> Yûsuf 12/31.

<sup>637</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 314-315.

<sup>638</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 314-315.; et-Tabressî, *Mecma'u'l-Beyân*, V, s. 307-308.

<sup>639</sup> et-Tabressî, *Mecma'u'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, V, s. 307-308.

<sup>640</sup> İsrâ 17/70.

göre âyet, cins olarak meleklerin bütün insanlardan daha faziletli oluşuna delâlet edebilir, ancak ona göre bu durumda insanlardan olan peygamberlerin her birisinin yine meleklerden her birisine daha üstün olması imkân dahilindedir. Yani cinsler arasında genel itibariyle bir üstünlüğün varsayımı olsa da bunun cinsin fertleri/tikeller bazında olması zorunlu değildir.<sup>641</sup> İbn Şehrâşûb, Tûsî'nin, yaratılanlar arasındaki bir üstünlükte, bu üstünlüğün dünyevî bazı nimetlere has olduğunu binaenaleyh bu üstünlüğün dini anlamda bir konjonktürde geçerli olmadığını savunduğunu da bu meyanda kaydeder.<sup>642</sup>

İbn Şehrâşûb'un imâmet anlayışı özel olarak imâmet bahsi altında ele alınacağından dolayı burada müfessirin imamların tafdili meselesine dair görüşlerinin etraflıca incelenmesi uygun görünmemektedir. Ancak o bazı gulat grupların savunduğu bir husus olarak imamların peygamberlerden üstün olduğu konusunda, tespit edilebildiği kadarıyla genel ortodoksi Şiâ geleneğini devam ettirmektedir.<sup>643</sup>

### 1.3.2. Peygamber ve İmamların İsmeti

Arapça *عصم* kelimesinden türemiş olan ismet kelimesi, sözcük anlamı itibariyle bir şeyden korumak, kötü sıfatlardan engelleme gibi anlamlara gelmektedir.<sup>644</sup> İstilahî anlamda ismet, “peygamberlerin, imkanları olmakla birlikte kötülüklerden uzak durma özelliği” şeklinde<sup>645</sup> veya kelâmî terminolojide kısaca, ‘Peygamberlerin ilahî iradenin gücüyle günah işlemekten korunması’ olarak ifade edilmiştir.<sup>646</sup>

İsmet lafzına dair çizilen bu öz kavramsal çerçeveden sonra hemen ifade edilmelidir ki İbn Şehrâşûb, İmâmiyye Şiâsının hem nübüvvet öncesi hem de nübüvvet

<sup>641</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 315-316.

<sup>642</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 316; ayrıca bkz. et-Tûsî, *et-Tibyân*, VI, s. 502-503.

<sup>643</sup> Gerçi kimi isimler gulat gruplara nisbet edilen ‘imamların meleklerden üstün olduğu’ şeklindeki anlayışı İmamiyye Şiâsının tümüne mal etmektedir ki -biz bu görüşün zayıf olduğunu düşünmekteyiz- Hatta görüşün İmamiyye Şiâsının bir icmâi olarak takdim edilmesi de izaha muhtaç bir bilgi olarak görünmektedir. Görüşün Şiâ'nın bir icmâi formunda aktarılmış bir örneği için bkz. Süleyman Ömer Eşkar, *er-Rusul ve'r-Risâlat*, IV. baskı, Kuveyt: Mektebetü'l-fellâh li'n-neşr ve't-tevzî', 1989, s. 212.

<sup>644</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XII, s. 403.; Murteza ez-Zebidi, *Tacu'l-Arus*, XXXI, s. 101.; Muhtâr Ömer, *Mu'cem el-Luğati'l-Arabîyyeti'l-Muâsıra*, II, s. 1509.; Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, y.y.: Dârü'l-fikr, 1979, IV, s. 331.

<sup>645</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 150.

<sup>646</sup> Mehmet Bulut, “İsmet” *DİA* XXIII, s. 134.

sonrası peygamber ve imamların büyük ve küçük bütün günahlardan korunmuş olduğu konusunda ittifak ettiğini öncelikle kaydeder.<sup>647</sup> İmamiyyenin söz konusu anlayışının ümmetin bir kesimi tarafından tartışma konusu edildiğini söyleyen müellif, Şîâ'nın bu konudaki delili hakkında ise şunları ifade eder; bizim delilimize gelince, peygamberlerin kendisinden münezze kılındığı şey/ler nihai olarak mu'ciz ilimden -vahiyden- kaynaklanmaktadır. Peygamberlere verilen mu'ciz ilim, vahiy konusunda onları teyid ederek yalan söylemelerine bir engel mesabesindedir. Çünkü peygamberler ve imamların büyük günahları işleyebileceğini düşünmek, nübüvvetin esprisi olan peygambere tabi olmayı dümûra uğratar; bir başka tabirle büyük günah işlemesi muhtemel birisine tabi olmak bir tarafa, kendisinin sözlerini dinlenmeyi ve sözlerini kabullenmeyi ortadan kaldırır.<sup>648</sup>

Müfessir daha sonra doğrudan değilse de Peygamberlerin ismeti bağlamında, Nübüvvet delâlet eden bazı Kur'ânî beyanların te'vilini yapmaya girişmektedir. Bu aşamada ön plana çıkan görüşlerinden birisi tefsirlerde Hz. Yakub'un oğulları olarak ifade edilen "وَالْأَسْبَاطِ" kelimesi<sup>649</sup> ile ilgilidir. İbn Şehrâşûb'a göre özelde âyetin, genelde de Kur'an'ın zâhirinden söz konusu kelime ile işaret edilen kimselerin peygamber olduğuna dair bir delâlet bulunmamaktadır, çünkü vahyin *el-esbâd* ile işaret edilen kimselerden sadece peygamber olanlara indirilmiş olması muhtemeldir. Ancak bu kimselerin peygamberliği konusunda bir hüküm verilmeden önce dikkate alınması gereken önemli bir madde de bu kimselerin Hz. Yusuf ile kardeşleri arasında cereyan eden olayda gördüldüğü üzere çirkin, kötü fiillerde bulunmamış olmaları gerekir.<sup>650</sup> Ek olarak İbn Şehrâşûb, "وَالْأَسْبَاطِ" ile ifade edilen kimselerin Peygamberlere tabi olması gerekli kişiler olmasını da mümkün görmektedir. Şöyle ki her ne kadar Kur'ân Hz. Peygambere inzal edilmiş olsa da Müslümanların onunla amel etme zorunluluğundan dolayı Müslümanların kendilerine nisbetle 'bize indirilen Kur'ân' deyişi nasıl anlamlı bir

<sup>647</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 317.

<sup>648</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 317-318.

<sup>649</sup> Bakara 2/136.; Âl-û İmrân 3/84.; Nisâ 4/163.

<sup>650</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 322.

kaziyye ise ilgili kelime ile kastedien kimselerin de peygamber olmaktan ziyade vahye tabi olması gereken kimseler olması muhtemeldir.<sup>651</sup>

Peygamberlerin seçilmesi ile ilgili olarak da müfessir “ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا ”<sup>652</sup> *Sonra kullarımızdan seçtiğimiz kimseleri Allah'ın izniyle bu Kitab'a mirasçı yaparız. Onlardan kimi kendine kötülük yapar, kimi orta yolda gider (...)*<sup>652</sup> âyetini zikrettikten sonra, seçilecek kimselerin peygamberler ve imamlar gibi günahattan uzak olası gerektiğini ifade etmektedir. Yine ilgili âyetin, ‘Onlardan kimi kendine kötülük yapar’ beyanınca, “günahattan uzak peygamber ve imamlar nasıl kötülük yapabilmektedir?” şeklinde soru sormakta ve buna cevap olarak da ilgili lafzın âyette kendisine en yakın olan ‘kullarımızdan’ kelimesinden kinaye olduğunu söylemiştir. Bu durumda kendi nefislerine kötülük yapanlar, orta yolu tutanlar şeklindeki tanımlamalar; Peygamberleri değil, ‘kulları’ vasfeden bir konumda yer almaktadır.<sup>653</sup>

Diğer taraftan İsrailoğullarının alemlere üstün kılındığına dair Kur’ân beyanlarının<sup>654</sup> esasen kendi dönemlerinde geçerli bir üstünlüğü ifade ettiğini söyleyen müfessir yine Kur’ân’da peygamberler arasında istünlük/tafdil olduğunu ifade eden pasajlarla<sup>655</sup> ilgili olarak şunları kaydetmektedir; Kur’an’ın peygamberler arasında bir fazilet farkının olduğunu belirtmesinin anlamı şöyledir, i- risâlet bakımından eş değerde olan peygamberlerin, fiilleri alanında da aynı olduğu şeklinde bir anlaşılmanın önüne geçmek için bu şekilde ifade edilmiş olabilir, ii- diğer peygamberlerin kendi tarihsel süreçleri içerisinde kendilerinden önceki peygambelere üstünlüğü gibi Hz. Peygamberin faziletinin de bu şekilde oluşunu belirtmek, iii- söz gelimi üstünlük, birtakım farz edaların yerine getirilmesinin akabinde oluşmuş olabilir, fakat bu maddedeki (iii) üstünlük Hz. Musa’nın Allah ile konuşması, Hz. İsa’nın ölüleri diriltmesi ve Hz. Peygamber’in

<sup>651</sup> Âyette nüzul kelimesi Hz. İbrahim, İsmaili İshak, Yakub ve Yakupoğullarına -وَالْأَسْبَاطَ- gönderme yaptığı için, âyette ‘kendilerine inzal edilen Yakupoğulları’ ibaresi müteşâbih durmaktadır. Bkz. İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, II, s. 322.

<sup>652</sup> Fâtır 35/32.

<sup>653</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, II, s. 323.

<sup>654</sup> Bakara 2/47,122.

<sup>655</sup> Örnek olarak şu âyete yer verilebilir; “ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ” *İşte bu peygamberlerden bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık. Onlardan Allah'ın kendilerine hitabettiği, derecelerle yükselttikleri vardır. Meryem oğlu İsa'ya belgeler verdik, onu Ruhul Kudüs'le destekledik.* Bakara 2/253.

şeriatinin bütün insanlığı kuşatacak bir evrenselliğe sahip olması gibi sadece bazı peygamberlere özel durumlarla ilintilidir, iv- bazı peygamberlerin kendilerini daha faziletli kılacak bazı ameller açısından üstün kılınmış olması da muhtemeldir.<sup>656</sup>

### 1.3.3. Peygamber Kıssaları

Kıssalar (istisnası olmakla beraber) esasen tarihî birer anlatım ve olay olmakla birlikte tarihî vak'alarda aranan ve üzerinde durulan yer, zaman, olayın fâillerinin isimleri gibi unsurlar çoğunlukla Kur'ân'da verilmez. Bu da nihai olarak Kur'ân kıssalarının bir tarih öğretiminden ziyade, insanlık tarihinde genelgeçer birtakım kuralların muhataplara verilmesi hedefiyle izah edilebilir.<sup>657</sup> Bu bağlamda tefsir literatüründe kıssaların Kur'ân'da yoğun bir biçimde zikredilmiş olmalarının birtakım sebepleri üzerinde durulmakla beraber<sup>658</sup>, çalışmaya konu olan *Müteşâbihü'l-Kur'ân* adlı eserin kıssalara bakışı eserin müteşâbih formatında olmasından kaynaklı, kıssalarda fayda mülâhaza edilebilecek pasajların izahından ziyade, kıssalarda; Allah-peygamber, Allah-toplum, Peygamber-toplum gibi iletişimsel bazı ilişkilerde gerçekleşen diyaloglar ve bu diyaloglarda tarafların sözleri, kullandığı kelimeler gibi bazı hususlar üzerinde durmak şeklindedir.

İbn Şehrâşûb Kur'ân'da bulunan tüm kıssalara yer vermekten ziyade müteşâbih bazı öğelerin bulunduğunu düşündüğü kıssalar üzerinde durmaktadır. Müfessirin bu aşamada yer verdiği kıssalar sırasıyla; Hz. Âdem, Hz. İdris, Hz. İsa, Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. İsmâil, Hz. Zekeriyya, Hz. Lût, Hz. Yakûb, Hz. Yusuf, Hz. Eyyub, Hz. Şuayb, Hz. Musa, Hz. Musa-Hızır, Hz. Dâvud, Hz. Süleyman, Hz. Yunus, Hz. İsa ve Hz. Peygamber şeklindedir. Müfessir bu kıssalar içerisinde, Hz. Âdem, Hz. İbrahim, Hz. Yusuf, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Peygamber'in kıssalar üzerinde daha fazla durmaktadır ki bunun temel sebebi söz konusu kıssaların Kur'ân'da kayda değer bir yekûn tutması olarak açıklanabilir.

<sup>656</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 324.

<sup>657</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü*, XXIII. baskı, İstanbul: İFAV Yayınları, 2013, s. 200.

<sup>658</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 202 ve devamı.

Müellifin kıssalar bağlamında ifade ettiği ve -bizce- dikkat çeken bazı noktalar üzerinde durmak çalışmanın sınırları dışına çıkılmaması adına önemli bir adım olacaktır. Ayrıca müfessirin izahlarına yer vermede her bir kıssa altında yapılan açıklamaların o kıssa adıyla açılmış bir başlık altında zikretmekten ziyade hepsini aynı başlık altında tutmak- az önce ifade edilen gerekçeden dolayı- daha makul görünmektedir.

Hiz. Âdem kıssası özelinde müfessir öncelikli olarak Hiz. Âdem ve Havva ile Şeytan arasında geçen diyalog üzerinde durmakta ve kendilerini cennetten çıkaracak olay sürecini betimleyen Kur'ânî pasajları mercek altına almaktadır. Bu çerçevede müfessirin dikkat çeken bir te'vili, şeytanın Hiz. Âdem ile Havva'ya 'vesvese' vermesi ile ilgilidir. İlgili ifade A'raf 7/20'de şöyle geçmektedir; “فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِيهِمَا, *Sonra Şeytan vücutlarından açılması hoş olmayacak yerlerinin örtüsünü açıp onlara göstermek için şöyle vesvese verdi.*” İbn Şehrâşûb bu ifadeyle alakalı olarak öncelikle Hiz. Âdem ile Havva'nın cennette bulduklarını, Şeytanın ise yeryüzünde bulunduğunu ifade ettikten sonra, şeytanın vesvesesinin Hiz. Âdem ile Havva'ya iletimi esnasında ise şeytan yeryüzünden, Allah'ın kendisi için yarattığı 'özel bir kuvvet' ile onlara vesvese verdiğini söyler. Müfessir, şeytanın cennette meskûn olmadığı şeklindeki onamasını, meşhur Mu'tezilî âlim İbnü'l-İhşîd'in<sup>659</sup> 'Şeytan, onlar cennette iken, cennetin kapısından vesvese verdi' şeklindeki yorumuyla da destekleme yoluna girmiştir.<sup>660</sup>

Yine bu bu diyalog içerisinde ortaya çıkan bir ifade olarak Allah'ın Hiz. Adem ve Havva'ya hitaben '*İnin (إهبطوا) oradan (cennetten) hepiniz (...) dedik*'<sup>661</sup> pasajı bağlamında İbn Şehrâşûb, söz konusu *ihbitû*<sup>662</sup> kelimesinin inzal anlamına geldiğini

<sup>659</sup> İbn'ul-Murtezâ'nın bildirdiğine göre tam adı, Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-İhşîd olan Mu'tezilî âlim, hicri 264 tarihinde doğmuş hicri 320 senesinde de vefat etmiştir (DİA maddesinde İbn İhşîd'in biyografisini yazan Mustafa Öz, doğum ve vefat tarihlerini hicri 270-326 olarak vermektedir. Bkz. Öz, "İbnü'l-İhşîd" DİA, XXI: s. 94.) İbn Şehrâşûb'un önemli ölçüde yer verdiği kaynaklarından birisi olan İhşîd, kaynaklarda genellikle Ebu Haşim el-Cübbai'ye sert muhalefetiyle tanınmaktadır. Bkz. Ahmed b. Yahyâ, İbnü'l-Murtazâ, *el-Munye ve'l-Emel -Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi-*, (çvr. Hüseyin Maraz), İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018, s. 104-105.

<sup>660</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 343.

<sup>661</sup> Bakara 2/68.

<sup>662</sup> Kaynaklarda inzal ve hubut arasındaki etimolojik bazı farkların varlığından söz edilmektedir. İlgili farktan bahsedilirken inzal kavramının manasının Kur'ânî terminoloji içerisinde genellikle pozitif bir anlamda kullanıldığına; buna karşın hubut kavramının ise cennetten düşüş bağlamında seçilen bir kavram olmasından mütevellit bunun menfî, negatif bir düşüşün dil formundaki tezahürü olarak kaydedilmiştir. Bu dolayında ifade edilecek olursa her ne kadar ilgili tabirin Kur'an'da bu şekildeki bir kullanıma sahip

kaydettikten sonra, yeryüzüne inme olayının kınama veya aşağılamaya değil maslahata mebni bir şey olduğunu söylemektedir.<sup>663</sup> Yeri gelmişken ifade edilmelidir ki esasen Kur'an'da Adem'in düşüşüne dair anlatımda ön plana çıkan tablo, olayın ilâhi bir plan içerisinde gerçekleştiğini salık vermektedir. Ancak Kur'an'ın söz konusu kıssayı anlatım biçiminden farklı olarak Tevrat açısından kıssayı ele alan bazı çalışmalarda, Tevrat'ta Adem'in düşüşü meselesi, günah-ceza ilişkisi bağlamında işaret edilmektedir. Binaenaleyh Tevrat'ın Tekvin bölümünde 'düşüş', kutsanmışlıktan lanetlenmişliğe ve hâkimiyetten mâhkumiyete doğru bir evrilme şeklinde ön plana çıkmaktadır.<sup>664</sup> Bununla birlikte Allah'ın emirlerine karşı bir itaatsizliğin doğurduğu sonucun cennetteki nimetlerden mahrum olmak şeklinde sonuçlanmış olması ve yeryüzünde şiddetli şartlarla mücadele etmenin gerekliliği dikkate alındığında hubût lafzının en iyimser tabiriyle 'nötr' olabileceği ifade edilebilir. Zira demin verilen izahlar bağlamında ve Râğıb el-İsfehâni'nin 'hubût, inzâlin aksine hafife alma, hor ve kıymetsiz görme anlamlarına gelmektedir' şeklindeki açıklamaları dikkate alındığında, Adem'in düşüşünün birçok mahrumiyeti beraberinde getiren bir düşüş olma özelliği taşıdığı izahtan varestedir.<sup>665</sup>

Tekrar konuya dönecek olursa İbn Şehrâşûb, Allah'ın Hz. Âdem ve eşine kendilerine düşman olarak tanıttığı şeytana karşı teyakkuzda olmalarını öğütlerken 'قَالَ يُخْرِجُكُمْ' şeklinde bir ifadenin kullanmış olması<sup>666</sup> İbn Şehrâşûb'a göre cennetten 'çıkartacak şeyin' şeytan olduğu veya olabileceğini anlamında olmasını muhtemeş görür.<sup>667</sup>

---

olduğundan hareketle ilgili farkın varlığından söz edilmişse de İbn Şehrâşûb'un, eserinde söz konusu kelimelere bir değer atfetmeden kullandığına dair önemli ipuçları bulunmaktadır. Mesela müfessirin Hz. Musa ile Hızır kıssası bağlamında ifade ettiği bir açıklama olarak, Hızır'ın Musa'nın bilmediği bazı şeyleri kendisine öğretmesi mümkündür dedikten sonra bir istidlal örneği olarak 'meleklerin yeryüzüne gelerek Peygamberlere ilahî vahyi öğretmeleri'ni bir örneklem olarak getirmiş ve bu arada 'meleklerin yeryüzüne inişini, hubût kelimesi karşılamıştır ki meleklerin inişinin pozitif bir inme olduğu da izahtan varestedir. Bkz. İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 450. -Bizce- nüzul kelimesinin tamamen ilahi kitabların indirilişi ile ilgili bir kavram olması daha mümkün görünmektedir, zira inzâl olayında 'bir anlam veya vahyin' 'varlıklar arası bir indiriliş' söz konusu iken hubut daha çok iki mekân arasında bir indirilmeyi salık vermektedir ki İbn Şehrâşûb'un da not ettiği şekliyle hubût, bir yerin en üst kısmından en aşağıya inmeyi ifade etmektedir.

<sup>663</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 345-346.

<sup>664</sup> Salime Leyla Gürkan, "Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", *İslâm Araştırmaları Dergisi* IX (2003): s. 17 ve devamı.

<sup>665</sup> Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, "Âdem, Cennet ve Düşüş", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* I/II (2004): s. 179 ve devamı.

<sup>666</sup> Tâhâ 20/117.

<sup>667</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 346.

Hiz. Âdem ve Havva'nın yeryüzüne hubûtu sonrası Adem'in günahından tevbe etmesini konu edinen “فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ”, *Derken, Âdem (vahy yoluyla) Rabbinden birtakım kelimeler aldı o da bunun üzerine tövbesini kabul etti*”<sup>668</sup>, pasajı çerçevesinde ise İbn Şehrâşûb, Adem'in Allah'tan ‘aldığı kelimeler’in mahiyeti ile ilgili olarak şunları kaydeder; Hiz. Âdem -yeryüzüne indikten sonra- arşa yazılı bir kitabe gördü, bunun üzerine gördüğü yazıların ne olduğunu sorunca kendisine, bunlar -kelimeler- ‘Hz. Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin’in isimleridir’ denildi. Âdem de bunun üzerine tevbesinin kabulü ve derecesinin üstünlüğü için bu isimleri vesile kıldı. Müfessirin ifade ettiği bir başka tabirle, Hiz. Adem'in gökte bazı yazılar görüp bunların neliğini soruşturduktan sonra Allah tarafından cevap olarak; ‘bu isimler kendilerini cömert, üstün ve makamlarını üstün kıldığım kimselerdir,’ denilmiş olması mümkündür.<sup>669</sup>

Beriki taraftan Kur'an'ın Hiz. Adem özelinde yeryüzünde insanın halife kılındığını tasvir eden Kur'ânî beyanlarla<sup>670</sup> ilgili olarak İbn Şehrâşûb, halife kelimesinin bir kimsenin kendisinden önceki bir kişinin görevini yerine getirmesi anlamında olduğuna işaret ettikten sonra, Hiz. Adem ve zürriyetinin de daha önce yeryüzünün meskunları bulunan meleklerle halife olduğunu savunmuş, akabinde İbn Abbas'ın ‘yeryüzünde daha önce cinler bulunuyordu, ancak kan akıtıp yeryüzünde fesâd çıkarmalarından sonra, Hiz. Adem ve zürriyeti onların yerine getirildi’ şeklindeki bir görüşüne yer vermiştir.<sup>671</sup>

Müfessir daha sonra Hiz. İsa'nın ‘göğe yükseltilmesi’ ile ilgili bazı Kur'ân pasajları<sup>672</sup> üzerinde durmakta ve söz konusu âyetlerle ilgili olarak bazı kimselerin Hiz. İsa'nın göğe yükseltildiğini düşündüğünü ifade etmiştir. Ancak İbn Şehrâşûb'a göre Kur'ân yer alan bu ‘yükseltilme’ olayı tamamen Hiz. İsa'nın öldürülmediğini ifade etmek babında zikredilmiş bir husus olup, söz gelimi ifadeler ilgili olayın övgü veyahut şerefli oluşuna delâlet etmez, zira fiziki anlamda bir yükseltilme övgü için bir sebep ise bu

<sup>668</sup> Bakara 2/37.

<sup>669</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 350-351.

<sup>670</sup> Örnek bazı âyetler için bkz. Bakara 2/30.; Yûnus 10/14.

<sup>671</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 351-352.

<sup>672</sup> İlgili âyetler için bkz. Nisâ 4/157-158.



durumda yüksek bir dağın başında duran bir kimsenin daha aşağıda bulunan bir kimseye üstünlüğünün olması gerekirdi. Müfessir bunun yanında Kur'an'ın ‘ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ إِنِّي فَتَوَفِّيكَ ‘, Allah, *Ey İsa! Şüphesiz, hayatına son vereceğim, (ve) seni kendime yükselteceğim ... dedi*’,<sup>673</sup> şeklindeki beyanınca kimi âlimlerin ‘مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ’ kelimeleri arasında takdim ve te’hirin olduğunu savunduğunu, dolayısıyla bu formata sahip bir tümcede, ‘önce seni kendi katıma yükselteceğim daha sonra ise hayatına son vereceğim’ şeklinde anlamsal bir dönüşüm yaşayacağını ifade etmiştir. Buna ek olarak Ali el-Cübbai'nin “*Ben onlara, sadece bana emrettiğin şeyi söyledim: benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin dedim. Aralarında bulunduğum sürece onlara şahit (ve örnek) idim. Ama beni içlerinden aldığımda, artık üzerlerine gözetleyici yalnız sen oldun*”<sup>674</sup> âyeti üzerinden istidlalde bulunarak Hz. İsa'nın göğse çıkartılmasını müteakip vefat ettirildiğini savunduğunu belirtmiştir. Cübbai'ye göre, Hz. İsa'nın, aralarında iken onlara şahit olduğunu ifade edip, Allah'ın kendisini onların arasında almış olması ve İsa'nın kendisinden sonra şahit olanın Allah olduğuna işaret etmiş olması bunu teyit etmektedir.<sup>675</sup> Tusi'nin Cübbai'nin “فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي” lafzından hareketle Hz. İsa'nın Allah tarafından ruhunun alındığı’ şeklindeki kanaatine itiraz ettiğini belirten İbn Şehrâşûb, Tusi'nin تَوَفَّيْتَنِي kelimesinin, Arapçada her zaman reel anlamda ölmek manasına gelmediğini, zira Zümer 39/42’de ‘اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا’, Allah, (ölen) insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır...” pasajında yer alan يَتَوَفَّى kelimesinde öldürmek anlamıyla kullanılmadığını savunduğunu ifade etmiştir.<sup>676</sup>

Hz. İbrahim'in kendisine gelen meleklerle bir buzağı kesmesini konu edinen ‘...elçilerimiz müjde ile İbrahim'e geldiler. ‘Selam sana’ dediler... (İbrahim) hemen kızartılmış bir buzağı getirdi. Ellerini ona uzatmadıklarını görünce, durumlarını beğenmedi ve içine korku düştü”<sup>677</sup> âyetleri çerçevesinde İbn Şehrâşûb, aklın, meleklerin

<sup>673</sup> Âl-û İmrân 3/55.

<sup>674</sup> Maide 5/117.

<sup>675</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 358-359.

<sup>676</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 359-360.; kimi müfessirler ise ‘teveffâ’ kelimesinin arap dilinde ‘ölme’ anlamıyla kullanıldığına işaret ederek Hz. İsa'nın daha sonra vefat ettirildiğine kanaat getirmişlerdir. İlgili kelime üzerinde yapılan tartışmalar ve âyette takdim ve te’hirin olduğunu savunanların görüşlerinin etraflı bir incelemesi için bkz. Mahmut Aydın, “Hz. İsa'nın Akıbeti Sorunu, Mesih ve Mehdi Tartışmaları”, *Samsun'da Kur'an Günleri XI. Kur'an Sempozyumu: Kur'an ve Risâlet* içinde, Ankara: Fecr Yayınları, 2009, s. 239-240.

<sup>677</sup> Hûd 11/69-70.

yemek yiyebileceğini imkânsız görmediğini, zira meleklerin yemek yemediği konusundaki bilginin icmâ ile oluştuğunu belirtmekte ve devamında meleklerin yemek yemesinin de mümkün olduğunu kaydetmektedir.<sup>678</sup>

Müfessirin Hz. İbrahim kıssası bağlamında yaptığı önemli bir te'vil de En'âm 6/161'de yer alan "إِبْرَاهِيمَ - مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ" terkibi ile ilgilidir. İbn Şehrâşûb, söz konusu âyette Hz. Peygamber'in dininin 'İbrahim'in dini' olarak tanımlanmasının temel sebebinin, Araplar nezdinde makbul olan Hz. İbrahim'in dininin ön plana çıkarılarak bu sûrette Arapların Hz. Peygamber'in getirdiği dine girmelerini teşvik etmek için olduğunu belirtmiştir.<sup>679</sup> Yani bir anlamda arapların kültürel belleklerinde ve zihin kodlarında bulunan nesep ve bütün unsurlarıyla geçmişin hatırlatılması, güncel olana uyum sağlamalarını sağlamak ve 'yeni olanın' esasen eski dini geleneğin bir devamı şeklinde olduğu telakkisini geliştirmelerine yardımcı olmaktadır.

Bu arada İbn Şehrâşûb Hz. İbrahim'in muasırlarına; "قَالَ اتَّعْبُدُونَ مَا تَنْجُثُونَ" ...yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz? Oysa sizi de yonttuklarınızı da Allah yaratmıştır"<sup>680</sup> şeklindeki sözlerinden hareketle şöyle bir tahlilde bulunmaktadır; Hz. İbrahim'in kavmini kınarken kullandığı ifadenin 'yonttuğunuz şeyler' şeklinde olması, esasen kınamayı hak eden şeyin 'yontma eylemi' değil, 'yontulan şeye ibadet' olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>681</sup>

Hız. İbrahim ile Allah arasında cereyan eden bir diyalogta, Hz. İbrahim'in: "رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تُوْمِنٌ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي رَبِّ" *Rabbim! Ölülerini nasıl dirilttiğini bana göster' dediğinde, 'İnanmıyor musun?' deyince de 'Hayır öyle değil, fakat kalbim iyice tamin olsun'*,<sup>682</sup> şeklinde gelişen beklentisinin kalbinin tatmin bulması için bir talep olabilir diyen İbn Şehrâşûb, ikinci bir ihtimal olarak da söz konusu isteğin İbrahim'in

<sup>678</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 372.

<sup>679</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 372.

<sup>680</sup> Sâffât 37/95-96.

<sup>681</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 372

<sup>682</sup> Bakara 2/260.

kavminden neşet etmesini olası görmektedir. Müfessire göre bu durum, kavmi adına rü'yet isteğinde bulunan Hz. Musa'nın durumunu andırmaktadır.<sup>683</sup>

Müfessir ardından Zeccac'ın, nesep ve soy verileri ışığı altında Hz. İbrahim'in babasının isminin 'Târeh'<sup>684</sup> olduğunu ancak Kur'an'ın Hz. İbrahim'in babasını Âzer olarak vermesini birtakım rivâyetlerle de kompoze ederek şu ihtimaller dahilinde değerlendirmektedir. Birinci görüş Mücahid'in ifade ettiği bir bilgi olarak 'Âzer, bir putun ismidir'<sup>685</sup>, bu durumda âyetin "وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَّرْتَنِي إِذْ نَمَيْتُنِي أَمْ لِيْكُمْ آلِهَةٌ إِلَهَةٌ" *İbrahim, babası Azer'e, "Putları tanrı olarak mı benimsiyorsun?... demişti"*<sup>686</sup> şeklindeki ibaresi, 'İbrahim babasına, sen Âzer'i, bazı putları mı ediniyorsun' şeklinde bir dönüşüm yaşayacaktır. İkinci bir görüşe göre ise Hz. İbrahim'in Âzer ismini kullanarak onlara seslenmiş olması, kendilerini kınamak ve yanlış içerisinde olduklarını bildirmektir.<sup>687</sup>

İsimler düzeyindeki Âzer-Târeh ikilemi konusunda müfessirler, genel olarak yakın bazı görüşleri zikretmektedirler, ancak Vâhîdî'nin (ö. 468/1076) ilgili isimlerin kullanımı ile ilgili karışıklığı izaha kavuşturma sadedinde sarfettiği şu ifadeler, söz konusu işkâlin giderilmesinde önemli katkılar sağlamaktadır. Vâhîdî'nin kaydettiği bilgilere göre nesep âlimleri arasında Hz. İbrahim'in babasının isminin 'Târeh veya Terâh' olduğu konusunda, tam bir uzlaşma ve ittifak bulunmaktadır.<sup>688</sup> Ancak Kur'an'da Âzer isminin kullanılması ile ilgili olarak Vâhîdî, bunu, Hz. İbrahim'in babasının bir lakabı olmasını mümkün görmektedir. Zira önemli dilcilerden Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) ifade ettiği üzere, kimi sıra kişinin lakabı, isminden daha çok

<sup>683</sup> Dipnotta verilmesi uygun görülen bir bilgi de İbn Şehrâşûb'un ilgili kıssa bağlamında Ali er-Rıza'ya nisbet ettiği şu rivâyettir; Allah Hz. İbrahim'e vahyedip, 'ben kullarımdan bir dost -halilullah- seçeceğim ve bana diriltme hakkında soru sorduğunda sorusunu cevaplayacağım, (dediğinde) işte o an İbrahim, kendisinin o kişi olduğu hissini aldı.' Bkz. İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 372.;

<sup>684</sup> İbrahim'in babasının adını 'Târeh' olduğu ile ilgili rivâyetlerin toplamı ciddi bir yekûnu teşkil ettiği görülmektedir. Örneğin bkz. et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XI, s. 466-469.

<sup>685</sup> et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XI, s. 466-469.; İbn Şehrâşûb'un yukarıda yer verilen beyanları, Zeccac'ın yer verdiği bilgilerle neredeyse aynı gibidir. Bkz. ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, II, s. 265.; er-Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIII, s. 31-32.; el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, II, s. 134. Zemahşeri ise 'Târeh' isminin Süryanice bir isim olduğu noktasında bir anektod düşmektedir. Bkz. ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, s. 39.

<sup>686</sup> En'am 6/74.

<sup>687</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 378.; İbrahim'in söz konusu isimlendirmesinin puta tapan kimse/ler için ayıplamak manasında olduğu ilgili ayrıca bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV, s. 129.; Ebû Leys es-Semerkandî, *Bahrü'l-'Ulûm*, I, s. 460.; es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IV, s. 4.; el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, II, s. 134.;

<sup>688</sup> Esasen ilgili görüş dil âlimi Zeccâc'a ait görünmektedir. Bkz. ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, II, s. 265.

meşhur olabilmekte ve bu durumda lakabı ile müsemma olmaktadır. Veyahut da Âzer isminin, Hz. İbrahim'in babasının gerçek adı, Târeh'in de lakabı olması mümkündür. İşte bu çerçevede Kur'an'ın Hz. İbrahim'in babasının adını zikrederken iki meşhur isimden (isim+lakab) birisini kullanma yoluna gitmesi, anlaşılabilir bir şeydir.<sup>689</sup>

Şunu da eklemek gerekmektedir ki Mustafa Öztürk'ün de ifade üzere Geiger (1810-1874), Wensinck (1882-1939) gibi bazı müsteşriklerin de müdahil olduğu bu isim karışıklığı problemine dair tartışmanın kadim olduğu su götürmez bir gerçektir. Mustafa Öztürk meseleye ilişkin klasik ve oryantalistik iddialara dikkat çektikten sonra İbn Aşur'u referans vererek yaptığı tespite göre, Kur'an'ın Âzer ismini seçmesinin temel esprisi, vahyin ilk muhatapların nesep ve kütük verilerinde, İbrahim'in babasının Âzer olarak bilinmesi ve Kur'an'ın da malum olan bu bilgi üzerine konuşmayı tercih ettiği yönündedir.<sup>690</sup>

Aynı kıssa bağlamında ifadesini bulan “ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي ” *Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince İbrahim ona, “Yavrurum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm”*<sup>691</sup> âyetinin te'vilinde İbn Şehrâşûb, müfessirler arasında ‘boğazlanacak kimsenin’ ihtilafı olduğunu binaenaleyh kimi müfessirlerin ‘İsmail dediğini kimilerinin de İshâk dediğini belirttikten sonra, doğrusunun İbn Ömer (ö. 73/692), İbn Abbas, , Said b. Müseyyeb, Hasan-ı Basrî; Muhammed Bâkır (ö. 114/733 [?]), Ca'fer-î Sadık, Ali er-Rıza gibi isimlerin de savunduğu görüş olarak Hz. İsmail olduğunu söyler.<sup>692</sup> İbn Şehrâşûb'a göre zaten mezkûr sûrenin 112. ve 113. âyetlerinde ‘Ona, iyilerden olan İshak'ı peygamber olarak müjdeledik. Kendisini ve İshak'ı mübarek kıldık; ikisinin soyundan iyi olan da vardır, açıktan açığa kendisine yazık eden de vardır’, şeklinde bir beyanın gelmiş olması da bunu teyid etmektedir, çünkü Allah'ın Hz. İbrahim'i, önce İshak'ın zürriyeti ile bir müjdeleyip daha sonra kendisini kesmekle emretmesi, uygun düşmemektedir.<sup>693</sup>

<sup>689</sup> Vâhidî, *el-Basît fî Tefsîri 'l-Kur'ân*, VIII, s. 235.

<sup>690</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, I. baskı, İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016, s. 151-152.

<sup>691</sup> Sâffât 37/102.

<sup>692</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü 'l-Kur'ân*, II, s. 388-389.

<sup>693</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü 'l-Kur'ân*, II, s. 389.

Kıssalar bağlamında İbn Şehrâşûb'un te'viline giriştiği bir diğer âyet pasajı da Hz. Zekeriyya ile ilgilidir. Müfessir Hz. Zekeriyya'nın 'يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ۖ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا' *Bana kendi tarafından; bana ve Yakub hanedanına varis olacak bir çocuk bağışla ve onu hoşnutluğuna ulaştırmış bir kimse kıl!*'<sup>694</sup> şeklindeki duası çerçevesinde kimi âlimlerin Hz. Zekeriyya ve Yakup hanedanına 'varis olacak çocuğun' neye varis olacağı noktasında nübüvvet ve ilim şeklinde bir cevap verdiklerini belirtmiş, ancak 'bizim mezhebimiz' şeklinde ifade ettiği kendi yorumunda ise ilim ve nübüvvetin miras bırakılacak şeylerin cümlesinden olmadığına dikkat çekilmiştir. Müfessir devam ederek, nübüvvetin maslahat üzerine kurulu bir kurum olduğunu ve bu kurumda nesep unsurunun herhangi bir etkiye sahip olmadığını bildirmektedir. Dolayısıyla Zekeriyya, sözü edilen duayı kendisine ve Yakup hanedanına mirasçı olacak kimsenin mal gibi bazı maddi şeylere mirasçı olabilmesi için yapmıştır.<sup>695</sup>

İbn Şehrâşûb daha sonra Hz. Lût kıssası bağlamında Hz. Lût'un, " قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ *Ey Kavmim! İşte kızlarım, onlar(la nikâhlanmanız) sizin için daha temizdir*"<sup>696</sup> şeklindeki nidâsını te'vilinde, öncelikle müşrik kimselerin Müslüman kadınlarla evlenme durumunu ilişkin olarak, müşriklerin, İslam'ın ilk raddesinde Müslüman kadınlarla evlilikler yaptığını, binaenaleyh Hz. Peygamber'in de söz konusu süreçte bazı evlilikler yaptığını, ancak bunun 'Allah'a eş koşan kadınlarla onlar imana gelinceye kadar evlenmeyin.'<sup>697</sup> şeklindeki Kur'ânî beyanla mensûh hale geldiğini ifade etmiştir. Akabinde müellif, Zeccac'ın, 'Hz. Lût'un 'İşte kızlarım. Onlar(la nikâhlanmanız) sizin için daha temizdir' şeklindeki sözü, Lût'un muhatabı olan kişilerin ancak Müslüman olmasıyla mümkündür' dediğini aktardıktan sonra Mücahid'in, 'her peygamber, gönderildiği topluluğun babası mesabesinde' şeklindeki görüşünü

<sup>694</sup> Meryem 19/6.

<sup>695</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Ḳur'ân*, II, s. 396.

<sup>696</sup> Hûd 11/78.

<sup>697</sup> Bakara 2/221.

zikretmiştir.<sup>698</sup> Dolayısıyla Hz. Lut'un kendisinin kızları olarak yaptığı nisbet, toplumun içinde bulunan kadınlardır.<sup>699</sup>

Hz. Yusuf ve kardeşleri arasında gelişen olaylarla ilgili olarak, müfessirlerin çoğunluğu tarafından Yusuf'un kardeşlerinin birer peygamber olduğu kanaatinin paylaşıldığını belirten İbn Şehrâşûb'un kendisine göre Yusuf'un kardeşlerinin peygamber olması mümkün değildir, çünkü söz konusu kardeşlerin, Yusuf'un Hz. Yakup tarafından daha fazla sevilmesini kabullenememeleri, Yakub'u hüzne boğmaları, onların peygamber olmadığı hakkında yeterli birer sebeptir.<sup>700</sup>

Hz. Musa kıssası bağlamında, israiloğullarından bir kişinin Kıpti birisinin saldırısına uğraması sonucu Hz. Musa'nın kıptiyi vurup öldürmesini takiben 'Bu şeytanın işidir'<sup>701</sup> şeklindeki sözleri çerçevesinde İbn Şehrâşûb, şeytan ile kastedilen kişinin Kıpti olmasını mümkün görmektedir. Kıssada diğer bir önemli husus da Hz. Musa ile sihirbazlar arasında cereyan eden olayların mahiyeti problemidir. Öncelikle İbn Şehrâşûb'a göre Musa ile sihirbazlar arasında çıkan gösteride sihirbazların 'değneklerinin sürünmesi veya yürümesinin' bir hakikatinin olmadığını savunmaktadır. Ona göre kıssa ile ilgili pasajda geçen 'يُخَيِّلُ'<sup>702</sup> lafzı sihirbazların söz konusu icra ettikleri şeylerin bir hakikatinin olmadığı noktasında bazı ipuçları vermektedir. Bunun yanı sıra İbn Şehrâşûb, kîle lafzı ile verdiği bir bilgiye göre, sihirbazların asalarının içlerine koydukları cıvanın güneşe maruz kalmasıyla birlikte tepkimeye girmesi sonucu erimesi bir akıntı oluşturmuş ve akıntıyla birlikte hareketin meydana gelmesi, olaya şahit olanlar açısından söz gelimi asaların bir hareket kabiliyetine sahip olduğu düşüncesini doğurmuştur.<sup>703</sup> Mezkur kıssa çerçevesinde müfessir Allah'ın Hz. Musa'ya hitaben söylediği, "إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ"

<sup>698</sup> Bkz. Ebû Abdillâh Süfyân es-Sevrî, *Tefsiru's-Sevrî*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983, s. 131.; et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XV, s. 415.; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, VI, s. 2062.; er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, XVIII, s. 27.; Ebû Leys es-Semerkandî, *Bahrü'l-'Ulûm*, II, s. 163.; el-Mâverî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, II, s. 488.

<sup>699</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 398-399.

<sup>700</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 404.

<sup>701</sup> Kasas 28/15.

<sup>702</sup> Tâhâ 20/66'da geçmekte olan âyet şöyledir; "مُوسَىٰ: قَالَ بَلْ أَلْفُوا بِإِذَا جَبَأَهُمْ وَعَصِيْبُهُمْ يُخَيِّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ إِنَّهَا تَسْعَىٰ" *Musa: "Siz koyun" dedi. Hemen, değnekleri ve ipleri, sihirleri yüzünden, Musa'ya sanki yürüyorlarmış gibi geldi.*"

<sup>703</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 438.; aynı görüşün bir başka versiyonu için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, X, s. 543.; el-Kurtubi, *el-Cami' li-Ahkami'l-Kur'ân*, II s. 44.; Ebu Hayyan, *el-Bahrü'l-Muhit fi't-Tefsir*, I, s. 525.

بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى, *Ben şüphesiz senin Rabbinim; ayakındakileri çıkar; çünkü sen, kutsal bir vadi olan Tuva'dasın*”,<sup>704</sup> sözleri çerçevesinde Musa'nın ayakkabasını çıkarma durumunda kalmasının sebebi ile ilgili olarak birkaç ihtimal üzerinde durmaktadır. Bunlardan birisi Belhî'ye ait bir görüş olup söz konusu görüşe göre ayakkabının çıkarılması, esasen insanın itaatini ve boyun eğmişliğini sembolize eden bir davranıştır; diğer bir görüşse İkrime (ö. 105/723) ve adı genellikle İsrailiyat türü bilgilerle anılan Kâ'b el-Ahbâr'dan (ö. 32/652-53 [?]) gelen bir rivâyet olup, rivâyete göre Hz. Musa'nın giydiği ayakkabılar, ölü bir eşeğin derisinden yapılma idi ki, kutsal bir bölgede bu özelliklerdeki ayakkabının çıkarılması istenmiştir.<sup>705</sup>

Diğer taraftan Sâmirî ile Hz. Musa'nın Hz. Harun'a emanet ettiği İsrailoğulları arasında gerçekleşen önemli olaylardan birisi de Kur'an'da “ فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ ”, فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ قَنَسِيٍّ *Sonra Sâmirî onlara (israiloğullarına) böğürebilen bir buzağı heykeli çıkarmıştı*”<sup>706</sup> şeklinde kısaca edilen olaydır. Hemen belirtilmelidir ki İbn Şehrâşûb'a göre buzağının böğürebilmesi, Hasan-ı Basrî ve Ebu Bekr el-İhşid'in aktardığı bilgiye göre ilgili dönemde harikulade bir olay olmaktan ziyade alışıl gelmiş, alelâde bir olay şeklindedir. Yani söz konusu kıssanın yaşandığı dönemde, -birçok tefsirde Cebrâil olarak zikredilen- Resul'ün ayak izlerinden<sup>707</sup> toprak alındığında ve bu, cansız bir varlık üzerine atıldığı an itibariyle cansız varlık bir canlıya dönüşürdü ki bu o dönemde bilinen bir şey olduğu için, Sâmirî'nin buzağının ses çıkarması da harikulade bir hâdise olmaktan uzaktır.<sup>708</sup> Bunun yanında Cübbai de söz konusu olayın bir hakikatinin olmasını uzak görmektedir. Cübbai'ye göre olayın bir hile veya aldatma ile meydana gelmesi muhtemeldir ki Sâmirî'nin buzağının rüzgâr akımı ile birlikte ses çıkarabilen bir şekilde yapmış olması olasıdır.<sup>709</sup>

<sup>704</sup> Tâhâ 20/12.

<sup>705</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 440.; ayrıca bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, III s. 22.; Süfyân es-Sevrî, *Tefsîru's-Sevrî*, I, s. 193.; es-San'ânî, *Tefsîru Abdurrezzak*, II, s. 367.; et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVIII, s. 278.; Semerkandî, *Bahrü'l-'Ulûm*, II, s. 391.

<sup>706</sup> Tâhâ 20/88.

<sup>707</sup> Müfessir burada 'er-Resûl' kelimesini kullanmaktadır ki bu birçok tefsirde 'toprağın ayak izlerinden alındığı varlık' olarak Cebrâil'in atının ayak izleri şeklinde zikredilmektedir. Mesela bkz. et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVIII, s. 355.; en-Nisâburî, *Ğaraihu'l-Kur'an*, III, s. 319.

<sup>708</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 441.

<sup>709</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 441.; benzer tefsiri açıklamalar için bkz. Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, s. 465.; Yahyâ b. Sellâm et-Teymî, *Tefsîru Yahyâ*, I, s. 273.; et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*,

Bunlara ek olarak Hz. Musa'ya 'Kitab' ve 'Furkân' verildiğini ifade eden "*Hani, doğru yolu tutasınız diye Mûsâ'ya Kitab'ı (Tevrat'ı) ve Furkan'ı vermiştik*",<sup>710</sup> âyetiyle ilgili olarak İbn Şehrâşûb, Allah'ın indirdiği bütün kitapların hak ile batılı birbirinden ayırma noktasında furkân olduğunu kaydettikten sonra, âyette kullanılan 'Kitab' lafzının Tevrât'a işaret ettiğini belirtmiştir. Bu aşamada müfessir, âyette zikredilen *Furkân* lafzından maksat, kızıldenizin, Hz. Musa'nın asasıyla ikiye ayrılması anlamında olabileceğini veyahut da i- helal ile haram arasını ayırma, ii- Musa ve beraberinde bulunan mü'minler ile Firavun ve arkadaşlarının arasını ayırma, iii- Hz. Peygamber'e inen Kur'an olması da mümkündür, zira Musa, hem Hz. Peygambere hem de getirdiği Kur'an'a iman etmiştir.<sup>711</sup> İbn Şehrâşûb, mezkur âyette geçen *Furkan* lafzının Kur'an olduğu konusundaki tezini temellendirme bâbında, ilgili âyette bir hazfın olduğunu söylemektedir. Yani '*...doğru yolu tutasınız diye Mûsâ'ya Kitab'ı ve Furkan'ı vermiştik*' şeklindeki beyanın hazif olmaksızın durumu şöyledir; "*...doğru yolu tutasınız diye Mûsâ'ya Kitab'ı ve Muhammed'e Furkan'ı vermiştik*."

Hz. Süleyman kıssası ile ilgili olarak Süleyman'ın Davud'a varis olduğunu belirten "*وَوَرَّثَ سُلَيْمَانَ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مَنَاطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ*", *Süleyman Davud'a varis oldu: "Ey insanlar! Bize kuş dili öğretildi ve bize herşeyden ölçüsüz verildi..."*<sup>712</sup> meâlindeki âyetle ilgili müfessir, daha önce de ifade ettiği bir bilgi olarak Hz. Süleyman'ın Davud'un ilim ve malına varis olduğunu belirtmektedir. Aynı kıssanın bir başka fragmanında ifade edilen ve Süleyman'ın imtihanı olarak sunulan 'tahtın üzerine ceset bırakılması'<sup>713</sup> olayını müfessir de bir imtihan konusu olduğunu kaydetmektedir. Müfessir daha sonra Hz. Süleyman'ın evinde oturduğu bir gün 'ben bu gece yüz kadınla olacağım ve her birinden daha sonra Allah yolunda savaştığım evlatların olmasını sağlayacağım.'<sup>714</sup> formundaki deyişinin kimi âlimlerce bu imtihanın bir sebebi olarak

XVII, s. 355.; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, s. 372.; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm*, V, s. 1568.; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, s. 42.

<sup>710</sup> Bakara 2/53.

<sup>711</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 457-458.

<sup>712</sup> Neml 27/16.

<sup>713</sup> Sâd 38/34.

<sup>714</sup> Rivâyetin yer aldığı bazı eserler için bkz. Semerkandî, *Bahrü'l-'Ulûm*, II, s. 343.; Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed Seâlibî, *Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Matbûât, t.s, IV, s. 39.; Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-İşârât*,



zikredildiğini belirtmiştir. Ancak İbn Şehrâşûb'a göre Hz. Süleyman'ın ilgili söz ve fiilleri bir günah olmayıp, bunlar nihayetinde mübah bir dünya sevgisi kapsamındadır.<sup>715</sup>

Hz. Süleyman'ın *hüdhüd* kuşun kastederek söylediği “لَا عَذِيبَةَ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَا أَدْبَحْتَهُ أَوْ” *لَا عَذِيبَةَ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَا أَدْبَحْتَهُ أَوْ*, *لَا عَذِيبَةَ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَا أَدْبَحْتَهُ أَوْ*, *لَا عَذِيبَةَ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَا أَدْبَحْتَهُ أَوْ*, *لَا عَذِيبَةَ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَا أَدْبَحْتَهُ أَوْ* *Bana (mazeretini gösteren) apaçık bir delil getirmediği kesinlikle onu ağır bir şekilde cezalandıracağım, ya da kafasını keseceğim*”<sup>716</sup> şeklindeki sözlerini, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri sayılabilecek bir şekilde te'vil ederek, Hz. Süleyman'ın kullandığı *لَا عَذِيبَةَ* kelimesinin gerçek manada azap manasına gelebileceği gibi “وَلَيْسَ لَهُمْ عَذَابٌ إِلَّا الَّذِي ظَنُّوا أَنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَكْفُرُونَ... Onların ceza görmesine/te'dibine, inananlardan bir topluluk da şahit olsun”<sup>717</sup> âyetinin beyanına, te'dip etmek manasında da olabileceğini söylemektedir.<sup>718</sup>

Hz. İsa kışasında ise müfessir, Hz. İsa'nın beşikte iken konuşmasından başlayarak diğer evrelere kadar olan kısımları te'vil etmektedir. Bu te'villerinden biri olarak *يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعْثًا*, *Ey Hârûn'un kız kardeşi! Senin baban kötü bir kimse değildi. Annen de iffetsiz değildi*”<sup>719</sup> pasajı zikredilebilir. ‘Harun’un kardeşi’ olarak söylenen kimsenin Hz. Musa'nın kardeşi Harun'un olup olmadığı konusunda bazı tartışmalar<sup>720</sup> olmakla beraber İbn Şehrâşûb burada Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) âyette zikredilen Harun'un, Hz. Musa'nın kardeşi Harun'un<sup>721</sup> olduğunu savunduğunu belirttikten sonra, -Mukâtil b. Süleyman'ın bu görüşü esas alındığında- âyetin te'vili kontekstinde İbn Şehrâşûb, Hz. Harun ile Meryem arasındaki zaman farkına ilişkin, dildeki bir örf üzerinden cevap bulmaktadır. Şöyle ki Meryem'i iffetsizlikle suçlayan muhatapları Meryem'e ‘Harun’un kardeşi’ olarak seslenmişlerse de

Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitab, t.s., III, s. 255.; el-Kurtubi, *el-Cami' li-Ahkami'l-Kur'an*, XV, s. 174.; es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VII, s. 182.

<sup>715</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 472-473.

<sup>716</sup> Neml 27/21.

<sup>717</sup> Nûr 24/2.

<sup>718</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, II, s. 478.

<sup>719</sup> Meryem 19/28

<sup>720</sup> Örneğin Montgomery Watt'a göre, âyette ‘Ey Harun’un kız kardeşi’ olarak yapılan hitabta, esasen İsa'nın annesi Meryem ile Musa ve Harun'un kız kardeşi (ablası) olan [Miriam] Meryem birbirine karıştırılmıştır. Bununla birlikte Watta'a göre Müslüman yorumcuların âyetteki ‘açık hatayı’ örtbas etmeye yönelik girişimleri bir yere kadar başarılı sayılabilir. Oryentalist isimler ile tefsircilerin âyete ilişkin çıkarımlarının karşılaştırmalı bir incelemesi için bkz. Mustafa Öztürk, “Kur'an Bağlamında Hz. Meryem'le İlgili Bir İnceleme”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* (2003): s. 82.

<sup>721</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, II, s. 625-626.

bu esasen ‘Musa’nın neslinden gelen Meryem’ anlamında bir ifadedir ki dilde Benî Temim’in, Benî Zühre’nin kardeşi gibi bir söz kullanıldığında de bu anlam mevcuttur. Ayrıca Kur’an’da yer alan “وَالى عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا“ *Ad kavmine de kardeşleri Hûd’u peygamber olarak gönderdik*”<sup>722</sup> ve “وَالى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا“ *Semûd kavmine de kardeşleri Salih’i Peygamber olarak gönderdik*”,<sup>723</sup> gibi pasajlarda da bu anlam mevcuttur.<sup>724</sup> İbn Şehrâşûb ayrıca Said b. Cübeyr’den (ö. 94/713 [?]) gelen bir rivâyete göre âyette mezkûr Harun, Hz. Meryem’in yaşadığı dönemde bilinen fâsık bir kimse idi ki muhataplarının Meryem’e Harun’un kardeşi derken ima etmeye çalıştıkları şey, Meryem’in de fâsıklıkta o kişiye benzediğidir.<sup>725</sup>

Müfessir daha sonra Nisâ 4/171’ yer alan “إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ“ *İsâ...yalnızca Allah’ın elçisidir; Meryem’e ulaştırdığı ‘ol’ sözü ve kendinden bir ruhtur*”, ifadelerden hareketle ‘İsâ, Allah’ın ruhudur’, denmesinin câiz olduğunu, çünkü bütün ruhların Allah’ın mülkünde bulunduğunu söyler.<sup>726</sup> Bunun yanında İbn Şehrâşûb’a göre nasıl ki yeryüzünün tamamı Allah’ın mülkü olmasına rağmen ta’zimi kabilinden Kâbe, ‘Allah’ın evi’ olarak tanımlanmışsa İsâ’nın Allah’ın ruhu olarak takdim edilmiş olması da kendisini şereflelendirmek adına bir ifadedir.<sup>727</sup>

Kıssayla ilintili olarak İbn Şehrâşûb daha sonra, Hz. İsâ’nın ölüleri diriltmesini konu edinen “وَأَخِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ...“ *Allah’ın izniyle, ölüleri dirilteceğim...*”<sup>728</sup> meâlindeki sözlerinin mecâz ifade ettiğini, âyetteki hakiki mananın, ‘ben ölüleri diriltmesi için Allah’a dua ederim, o da böylece ölüleri diriltir’ şeklinde olacağını söylemiştir. Ayrıca

<sup>722</sup> A’râf 6/65; Hûd 11/50.

<sup>723</sup> A’râf 6/73; Hûd 11/61.

<sup>724</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, II, s. 491.

<sup>725</sup> Müellifin, Said b. Cübeyr’e isnad ettiği ilgili rivâyetin yanında, Said b. Cübeyr’den gelen başka rivâyetlerde Meryem’in yaşadığı dönemde bulunan Harun, fâsık bir kimse değil aksine salih bir kimse olarak ifade edilmiştir. Fâsık olduğunu ifade eden Said b. Cübeyr rivâyeti için bkz. Yahyâ b. Sellâm et-Teymî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, I, s. 222.; et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XVII, s. 186.; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, VII, s. 2407.; Sâlih bir kimse olduğunu ifade eden rivâyet için bkz. Vâhidî, *el-Vasîf*, III, s. 182.; Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddin İsmâil İbn Kesir, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, (thk. Samî b. Muhammed Selâme), II. baskı, y.y.: Dârü’t-tâyîbe li’n-neşr, 1999, V, s. 227.; İbn Şehrâşûb, ise Harun’u salih biri olarak tanımlayan rivâyeti, Said b. Cübeyr’e isnad etmeksizin ‘kile’ formuyla vermektedir. İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, II, s. 492.

<sup>726</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, II, s. 495.

<sup>727</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, II, s. 495.

<sup>728</sup> Âl-i İmrân 3/49.

aynı âyette Hz. İsa'nın *إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ*, *Ben size çamurdan kuş gibi bir şey yapıp ona üfleyeceğim, Allah'ın izniyle, hemen kuş olacaktır*<sup>729</sup> şeklindeki beyanınca İbn Şehrâşûb, kuşların diriltilmesinin Allah'ın bir fiili olarak görmektedir ki kendisine göre İsa'nın cümlesinin sonuna 'Allah'ın izni' şeklindeki kaydı getirmiş olması da bunu teyid etmektedir. İlave olarak, kuş sûretinde yaptığı şeye üflemesi İsa'nın bir fiili iken birlikte kuşun, kan ve ete bürünmesi ve nihayetinde canlılık kazanması Allah'ın iradesi ve birer fiili sonucudur.<sup>730</sup>

Çarmıha gerilen kimse Hz. İsa mıydı yoksa ona benzeyen bir başkası mıydı şeklinde beliren kadim tartışma konusunda İbn Şehrâşûb, öncelikle âyette yer alan *وَلَكِنْ تُشَبِّهُ لَهُمْ*, *onlara öyle gibi gösterildi*<sup>731</sup>, cümlecigi ile alakalı olarak, Allah'ın bir kişinin görüntüsünü/sûretini bir başka kişinin sûretine benzeştirmesinin mümkün olduğunu ve böyle bir şeyin husule gelmesinin de harikulâde bir olay kabilinden sayılacağını bildirmektedir.<sup>732</sup> Hemen yeri gelmişken ifade edilmelidir ki İbn Şehrâşûb'un âyetin te'vili bağlamında serdettiği bazı açıklamalarında, yüzün veya sûretin benzeştirilmesi gibi harikulade şeylerin sadece Peygamberlerin eliyle gerçekleşeceğini düşünen Mu'tezileyi bu gerekçesiyle hedef almaktadır. Müfessirin kaydettiği açıklamaya göre kendisi, yüzün veya sûretin benzeştirilmesi gibi harikulâde olayların gerçekleşmesini, masum imamlar ve evliyâ türü bazı kimselerin eliyle mümkün görmektedir.<sup>733</sup>

İbn Şehrâşûb'un mezkûr kıssalar içerisinde vahiy süreci, müşriklerle mücadelesi, gibi açılardan ele aldığı Hz. Peygamberle ilgili Kur'an'pasajlarına yönelik te'villeri ile eserinde en çok yekûn oluşturan kıssa olma özelliğine sahiptir. Öncelikle İbn Şehrâşûb Kâfirûn sûresi (109) ile başlamakta ve sûrenin tefsiri sadedinde Hz. Peygamber ile kendisine, putlarına belirli bir süre ibadet etme karşılığında Allah'a belirli bir süre ibadet edeceği sözünü veren müşriklerle bu süreç zarfında geçen bazı diyaloglarına yer

<sup>729</sup> Âl-i İmrân 3/49.

<sup>730</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 496-497.

<sup>731</sup> İlgili âyet ikilisi şöyledir; *“Bir de inkârlarından ve Meryem'e büyük bir iftira atmalarından ve “biz Allah'ın peygamberi Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük” demelerinden dolayı kalplerini mühürledik. Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara öyle gibi gösterildi. Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, bu konuda kesin bir şüphe içindedirler. O hususta hiçbir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesin olarak öldürmediler.”* Nisâ 4/156-157.

<sup>732</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 501.

<sup>733</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, II, s. 501.

vermektedir. Bu çerçevede İbn Şehrâşûb, vahyin ilk yıllarında Mekkî Kur'an'a hâkim tevhid, nübüvvetin tasdiki, ahiret gibi temaların ön plana çıktığı Kur'anî beyanları tefsir ve te'vil eder. Bu bağlamda İbn Şehrâşûb'un söz gelimi vahyin ilk yıllarına ait hitaplardan biri olan 'Kuran okuduğun zaman senin ile ahirete inanmayan kimseler arasına görünmeyen bir perde çekeriz. [حَجَابًا مَسْتُورًا]'<sup>734</sup> âyeti çerçevesinde şunları söyler: Bir kimsenin, teklife rağmen delilleri duymaması adına kendi aleyhine engellemelere girişilmesi hiçbir şekilde mümkün değildir, bilahere teklifin oluşması için sorumlu bütün insanlara bütün delillerin açıklanması ve Kur'an'ı işitmelerinin sağlanmış olması gerekmektedir. Kaldı ki Hz. Peygamber'in kendisi Kur'an okumak sûretiyle müşriklere meydan okumuş ve Allah da müşriklerin " وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ " *Bu Kuran'ı dinlemeyin, okunurken gürültü yapın, belki bastırırsınız*"<sup>735</sup> gibi bazı sözlerini Kur'an'da müteaddit yerlerde<sup>736</sup> kınamıştır.<sup>737</sup>

Hz. Peygamber'e hitaben, " وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ " *Seni şaşırılmış bulup, doğru yola erıştirmedim mi?*"<sup>738</sup> şeklindeki Kur'anî beyan çerçevesinde İbn Şehrâşûb, âyette kullanılan 'ضَالًّا' kelimesinin nübüvvetten yoksun olmak ve şeriatten uzak anlamında olduğunu ifade etmesinin akabinde 'dâil' kelimesinin mutlak olarak tek başına kullanılmadığını, zira insanın 'şaşırması' belirli bir yola gidiş ve bir şeyden dönüş şeklinde olması gerektiğini kaydedip, âyette hafzedilmiş bir sözcüğün takdir edilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>739</sup> Diğer taraftan Hz. Peygamber'in esir edinmesinden dolayı kınanmışlığıyla ilişkilendirilen " مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُنَجِّنَ فِي الْأَرْضِ ثُرَيُّونَ عَرَضَ " *Yeryüzünde savaşırken, düşmanı yere sermeden esir almak hiçbir peygambere yaraşmaz. Geçici dünya malını istiyorsunuz, oysa Allah ahireti kazanmanızı ister...*"<sup>740</sup> âyeti ile ilgili müfessir, âyetin zâhirinden Hz. Peygamber'in esirler konusunda kınandığına dair bir anlamın çıkmadığını söylemektedir. Nitekim kendisine göre âyetin 'Geçici dünya malını istiyorsunuz, oysa Allah ahireti kazanmanızı ister' içerimi, âyette mevcut bulunan kınamanın Hz. Peygamber'in haricinde bazı kimse

<sup>734</sup> İsrâ 17/45.

<sup>735</sup> Fussilet 41/26.

<sup>736</sup> Muhammed 47/24.

<sup>737</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 10-11.

<sup>738</sup> Duhâ 93/7.

<sup>739</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 14.

<sup>740</sup> Enfâl 8/67.

veya kimseler için olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>741</sup> İbn Şehrâşûb ilgili âyet çerçevesinde ayrıca “... Şimdi vurun boyunlarının üstüne. Vurun, onların bütün parmaklarına” diye vahyediyordu<sup>742</sup> âyetini kompoze ederek şunları ifade eder; bu âyet, Hz. Peygamber’e vahyedildiğinde Hz. Peygamber, âyeti sahâbilere tebliğ etti, ancak sahâbe Hz. Peygamber’in kendilerine tebliğ ettiği hükme muhalefet ederek fidyeye tamah etmiş ve müşriklerden bir grubu esir edindi ki sahâbenin esirler konusundaki bu tavırları, Allah tarafından kınandı.<sup>743</sup>

Sahâbe ile Hz. Peygamber’in iletişim ve ilişkisine dair bir metod ortaya koyan “...iş(ler) hakkında onlara danış...”<sup>744</sup> beyanının te’vili çerçevesinde müfessir, Hz. Peygamber’in sahâbe ile istişare etmesinin keyfiyeti üzerine şunları aktarır; Hz. Peygamber’in kendisi vahiy ile desteklendiği için esasen bir konuda karar verme bakımından bir yeterliliği bulunmaktaydı. Ancak bu durumda Hz. Peygamber’in sahâbeye danışmasını konu edinen bu âyetin anlamı nedir? İbn Şehrâşûb’un bununla ilgili olarak zikrettiği rivâyetlerden birisi Kâtade’den gelip ilgili rivâyete göre Hz. Peygamber’e tavsiye edilen danışma eyleminde bulunmasının amacı sahâbenin nefislerinin iyi hissettirilmesidir. Süfyan b. Ueyne’den gelen bir yoruma göre ise âyet, müminlerin müşaveret ile hareket etmeleri gerektiği beyanı içindir.<sup>745</sup>

Fetih 48/2’de “لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا” Allah böylece, senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlar, sana olan nimetini tamamlar, seni doğru yola eriştirir”, geçen bu beyan kapsamında müellif, Hz. Peygamber’in işlediği bir günahtan ötürü bir bağışlamanın söz konusu edilmediğini belirtmiştir. Ona göre burada bağışlamaktan maksad, müşriklerin eziyetlerinin yok edilmesi ve daha sonra Mekke’nin fethinin ödül olarak verilmesidir. İbn Şehrâşûb’a göre, eğer âyette geçen bağışlanma Hz. Peygamber’in birtakım hatalarına karşı bir şey olarak

<sup>741</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 19.

<sup>742</sup> Enfâl 8/12.

<sup>743</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 19-20.

<sup>744</sup> Âl-i İmrân 3/159.

<sup>745</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 24-25.

görülürse bu durumda aynı sûrenin birinci âyetinde belirtilen ‘*Doğrusu biz sana apaçık bir zafer sağlamışızdır*’ şeklindeki müjdelenenin makul bir anlamı olmayacaktır.<sup>746</sup>

Müfessir daha sonra Âbese sûresinin 1. ve 2. âyetlerin te’vili bâbında ise dikkat çekici bir şekilde klasik tefsirlerde Hz. Peygamber ile âmâ bir sahabi olan İbn Ümmü Mektûm arasında<sup>747</sup> yaşanan (veya yaşanmayan) durumla ilgili olarak Hz. Peygamber’in hiçbir sûrette hiç kimseden yüzünü ekşitmediğini savunmaktadır. Hatta müellife göre âyetin Hz. Peygamber’e hitap ettiğine dair bir ima dahi bulunmamaktadır. Müfessirin bu çerçevede ileri sürdüğü açıklamalarına bakıldığında onun, yüzünü ekşitme veya yüz çevirme gibi bazı davranışların bir peygamberden sâdir olamayacağını düşündüğü görülmektedir. Zira ona göre Kur’an’ın çizdiği Hz. Peygamber profilinde bu tür şeyler bulunmamakta, hatta aksini ispat eden bazı Kur’anî beyanlar mevcuttur. Örneğin, “وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ، *Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi*”<sup>748</sup> âyeti Hz. Peygamber’in yüzünü ekşiten, öfkeli, kaba biri olmadığını göstermektedir.<sup>749</sup> Âyette ‘yüz çeviren’ kimse olarak tanımlanan kişi kimdir? formundaki bir soru karşısında İbn Şehrâşûb, bunun bir sahabi olduğunu ifade etmekte ve devamında bu âyetle ilgili problemi ‘*Mesâlibu’n-Nevâsib*’<sup>750</sup> eserinde açıkladığını kaydetmektedir.<sup>751</sup>

İbn Şehrâşûb’un kıssalar bağlamında te’vil yönünün ön plana çıktığı bir diğer Kur’an pasajı olarak da ‘Zümer 39/65. âyetinin şu kısmı örnek verilebilir; “لِيُنْ أَسْرَكَتَ، *And olsun, eğer Allah'a ortak koşarsan işlerin şüphesiz boşa gider ve hüsranda kalanlardan olursun*” Öncelikle İbn Şehrâşûb, Seyyid Abdulâzim [Şah Abdulâzim (ö. 250/864’ten önce [?])] ve Seyyid el-Murtezâ’nın âyetin sebab-i nüzulüne ilişkin şu aktarımlarına yer vermektedir; Hz. Peygamber Hz. Ali’yi imam olarak seçtiği zaman Kureyş’ten bir grup adam, Hz. Peygamber’e gelip kendisinin nübüvveti; Hz. Ali’nin de imâmeti elinde tutmasından şikâyetlendiler. Bu insanlar, Hz. Peygamber’e

<sup>746</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur’an*, III, s. 24-25.

<sup>747</sup> Hâdise klasik kaynakların hemen hepsinde zikredilmektedir. Örneğin bkz. Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, s. 705.; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, IV, s. 496.

<sup>748</sup> Âl-i İmrân 3/159.

<sup>749</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur’an*, III, s. 44.

<sup>750</sup> İbn Şehrâşûb’un günümüze ulaşan önemli eserlerinden biridir. Eserle ilgili tanıtıcı bazı bilgilere tezin ilk bölümünde yer verilmişti.

<sup>751</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur’an*, III, s. 45.

imâmeti Hz. Ali dışında bir kimseye verilmesinin daha doğru olacağını ifade edince, Hz. Peygamber onlara, ‘bunu kendi re’yimle değil bilakis Allah bana (nübüvveti) emretti ve Ali’ye de imâmeti farz kıldı dedi.’ Bunun üzerine grup, madem Allah’ın farz kıldığı bir şeye muhalafet etmekten korktuğun için bunu yapmıyorsun, o zaman Ali’ye bir ortak kıl [أشرك] deyince, “*And olsun, eğer Allah'a ortak koşarsan işlerin şüphesiz boşa gider ve hüsranda kalanlardan olursun*” âyeti nâzil oldu.<sup>752</sup>

Bu âyetlerin yanı sıra müfessir Kur’an’da Hz. Peygamber’e hitap edilerek emredilen bazı emir, yasak, ahlakî bazı öğütlenmeler gibi şer’i ve ahlakî hususların esasen Müslümanlara yönelik olduğunu kaydetmektedir. Örneğin müfessire göre şu iki âyet her ne kadar Hz. Peygamber’i işaret eden fiil çekimiyle gelmiş olsa da âyetlerde hedef muhataplar mü’minlerdir; “لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعَدَ مَذْمُومًا مَخْدُومًا”, *Allah ile birlikte başka bir tanrı edinme, yoksa kınanmış ve yalnızlığa itilmiş olarak kalırsın*<sup>753</sup>, “وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ هَوَسَلَرِيْنَةُ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ”, *âyetlerimizi yalanlayanların ve ahirete inanmayanların heveslerine uyma.*<sup>754</sup>

Son olarak müfessirin Hz. Peygamber’in okuma ve yazma bilip bilmediği konusundaki görüşünü de aktarmakta fayda var. İbn Şehrâşûb’a göre Ankebût sûresi 29/48’de geçen “وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُهُ بِإِمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ”, *Sen daha önce bir kitaptan okumuş ve elinle de onu yazmış değildin. Öyle olsaydı, batıl söze uyanlar şüpheye düşerlerdi*”, şeklindeki ifadelerin zâhirinden, Hz. Peygamber’in okuma yazma bilmediği anlamı çıkmaktadır. Ancak İbn Şehrâşûb’a göre Hz. Peygamber’in müşriklerin vahyin kaynağı hakkında şüpheye düşmemeleri adına nübüvvetten önce okuma yazma bilmediği ifade edilebilirse de nübüvvetten sonra, şüphenin artık elverişsiz geldiği bir dönemde Hz. Peygamber’in Cebraîl’den okuma ve yazma öğrenmiş olması da mümkündür. Fakat Hudeybiye’de Hz. Ali’yi yanına çağırarak antlaşma metninde bulunan ‘*Muhammed Allah’ın resûlüdür*’ ibaresini çıkarmasını istemesi ve sonrasında Hz. Ali’den ‘ellerimi -imzalayacağım- metin kısmına götür’ talebinde bulunmuş olması -en azından Hudeybiye’ye kadarki zaman zarfında- okuma yazma bilmediğini göstermektedir. Ancak

<sup>752</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur’ân*, III, s. 53.

<sup>753</sup> İsrâ 17/22.

<sup>754</sup> En’âm 6/150.

müfessir ilgili konu bağlamında devam ederek vahyin geç dönemlerinde okuma yazma öğrenmiş olabileceği şeklindeki düşüncesini temellendirme bâbında, birçok hadis ve tarih kaynağında da yer aldığını söylediği Hz. Peygamberin kırtas hâdisesi olarak da isimlendirilen süreçte sahâbelerden kâğıt ve kalem talep etmesini onun okuma ve yazmayı öğrendiğini gösterdiğine bir delil olduğunu söylemektedir. Müfessir ayrıca ifadesinin sonuna Hz. Peygamber'in söz konusu talebinin Hz. Ömer tarafından engellendiğini savunmuştur.<sup>755</sup>

İbn Şehrâşûb'un nübüvvet kapsamında ortaya koyduğu anlayış ve izahlarından anlaşıldığı kadarıyla sahip olduğu dini düşünce geleneğindeki imamet teorisi nübüvvet telakkisi üzerinde de ciddi etkileri meydana getirmiştir. Yine bu bağlamda ifade edilmesi gerekli önemli hususlardan birisi de müellifin kıssalarla ilgili yaklaşımının orijinalitesidir. Zira o kıssalarla ilgili pasajları ele alırken çoğunlukla kıssaların merkezinde duran Peygamberlerin ismet sıfatına vurgu yapmaktadır. Bu çerçevede müfessirin kıssalar bağlamında yaptığı te'vilatından anlaşıldığı kadarıyla onun ismete yaptığı vurgunun arka planında duran saiklerinden birisinin imamların ismeti hususudur. Şiâ ile ilgili kitabiyatta genellikle Şiâ'nın ismeti, Peygamberlerin sahip olduğu ismet sıfatından mülhem olarak imamlara uyarladığı şeklinde ittifak düzeyinde bir bilgidен bahsedilse de burada dikkatlerden kaçan önemli bir nüans bulunmaktadır. Zira Şiâ'nın imamet kurumsallığı çerçevesinde 'imamlara'a yaptığı vurgular bir anlamda 'kişinin kutsiyetine' dair bir dönüşümü beraberinde getirmiştir. İşte söz konusu kişi veya imamın kutsiyeti anlayışı kıssalarda merkezde duran Peygamberlerin de Kur'an'a konu olan söz ve fiilleri gibi hususların 'kişi kutsiyet ve ismeti' filtresinden geçerek yeni bir okuma biçimiyle bir dönüşüm yaşadığı göze çarpar. Yani bir anlamda peygamberlere has ismet sıfatı imamlara da uyarlandıktan sonra artık peygamberler özelinde ön plana çıkan ismet de bir dönüşüm yaşamış olmaktadır. Bir başka ifadeyle x unsuru A'dan B'ye taşındığında B konsepti içerisinde bir dönüşüm yaşar, daha sonra x unsuru B'den A'ya döndüğünde daha önce A'dan B'ye geçişteki gibi aynı kodları taşımamaktadır. Bu kez sınırları daha geniş tutulmuş ve beşerî tasarrufların, ilâhî hikmet gereği oluşan fiiller olduğu şeklindeki bir anlayışı taşıyan bir ismet sıfatıyla karşı karşıyayız. Bu çerçevede söz konusu formülün

---

<sup>755</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 79-80.



İbn Şehrâşûb'un nübüvvet telakkisinde geçerli olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

#### 1.4. İMAMET

Şîi itikadî düşüncenin en temel karakteristik özelliği şüphesiz sahip olduğu imâmet anlayışıdır. Kaynaklarda, İmametü'l-Uzmâ, Hilâfet, İmametü'l-Müminîn gibi tabirlerle ifade edilen imâmet kurumu, temelde din ile ilgili konularla birlikte dünya işlerinin İslâmî temeller üzerine yürütülmesi gibi temel bazı hususiyetleri bulunmaktadır.<sup>756</sup> Buna göre nasıl ki nübüvvet kurumu insanın dinî ve dünyevî anlamda saadete ulaşmasını sağlıyorsa ve imâmet kurumu da nübüvvetin bir devamı olarak bu nebevî amaçları yerine getirecek yegâne kurumdur.<sup>757</sup> Bu çerçevede ifade edilecek olursa İbn Şehrâşûb'a göre imâmet, temelde nübüvvetin bir fer'îdir.<sup>758</sup> Diğer taraftan imâmet düşüncesi genel itibarıyla, imamın tayininin keyfiyeti olarak nas ve vasiyet etrafında şekillendiği ileri sürülebilir. Bu bağlamda Şîâ'da imâmetin nas ve vasiyet ile olması gerektiği şeklindeki düşüncesinin ilk temelleri, genel kabule göre Ca'fer es-Sâdık ve Musâ el-Kâzım (ö. 183/799) gibi Ehl-i beyt simalarının yanında yer alan Şîi kelâmcılarla başlamıştır.<sup>759</sup>

İmametın nas ve tayinle olması gerektiği şeklindeki kabul merkeze alındığında doğrudan gündeme gelen bir ifade de Ehl-i beyt tamlamasıdır. Buna göre İbn Şehrâşûb'un imâmet ile ilgili düşüncelerine geçmeden önce Ehl-i beytten kastettiği kimselerin kimler olduğunu kısaca ifade etmekte yarar var. Müfessir ilgili ifadeyi Şûrâ 42/23. âyetinde Ehl-i beyt'le yakın anlamda görülen *el-kurbâ* (akrabalık) kelimesi çerçevesinde ele almaktadır. Bu aşamada, Hasan-ı Basrî'nin *kurbâ* lafzını, 'Allah'a ibadeti ile yaklaşan' olarak tarif ettiğini belirten müfessir Basrî'nin söz konusu tarifini 'delilsizdir', diyerek reddeder. Akabinde İbn Abbas'ın *kurbâ* kelimesi ile kastedilenlerin arapların tümü olduğunu söyleyen İbn Şehrâşûb, bu görüşü de beğenmeyerek, doğru tarifin *kurbânın*,

<sup>756</sup> Şaban Öz, *Şîâ ve Tarih -Makaleler-*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2013, s. 9.

<sup>757</sup> Öz, *Şîâ ve Tarih*, s. 10-11.

<sup>758</sup> Bkz. İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, III, s. 121.

<sup>759</sup> Cemil Hakyemez, *Şîâ'da Gaybet İnanıcı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdî*, III. baskı, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, s. 202.

Ali, Fâtıma ve onların çocukları olduğunu söylemektedir.<sup>760</sup> Müfessirin Ehl-i beyt ibaresini ele aldığı bir başka nas da söz konusu Ehl-i beyt terkinin Kur'an'da geçtiği iki yerden<sup>761</sup> biri olan Ahzâb 33/33. âyetidir. Âyetin meâli şöyledir; “ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ”, *Ey Peygamberin ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.*” Öncelikle İbn Şehrâşûb mezkûr âyette geçen Ehl-i beyt tamlamasının müfessirler ve muhaddislerin icmâsı ile (Hz. Peygamber'in) Ehl-i beyti(n) olarak görüldüğünü kaydetmiştir. Yine bu bağlamda âyetle ilintili olarak Ehl-i beyt tamlamasının genel olarak 'kadınlar' hakkında indiğini söyleyen İkrime ve Kelbî gibi müfessirlerden İkrime'yi İbn Şehrâşûb, haricî olmak; Kelbî'yi ise yalancılıkla suçlamıştır.<sup>762</sup>

#### 1.4.1. Peygamber ve İmamın Zorunluluğu

İbn Şehrâşûb, imâmet bahsinde öncelikle imâmetin kurumsallığının Kur'an düzeyinde tespit edilmesi adına birtakım Kur'anî beyanları te'vil etmeye çalışmaktadır. Burada müfessirin argüman olarak öne sürdüğü âyetlere yer verilirken mümkün mertebe imâmet merkezli tartışmalarda başı çeken Şîâ başta olmak üzere Mu'tezile, Ehl-i sünnet gibi mezheplerin özellikle polemik konusu ettiği âyetler zikredilecektir.

Öncelikle İbn Şehrâşûb'a göre her ümmet içerisinde bir 'şahit' olması gerektiğini ifade eden “ وَیَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ”, *o gün her ümmetten bir kişiyi onlara şahit tutarız. Seni de ümmetine şahit getiririz*,<sup>763</sup> âyeti, şahidin varlığını zorunlu kılmaktadır. Fakat Müfessire göre buradaki *şahid* kimse pasif olarak duran kimse değil, aksine içerisinde bulunduğu topluluk içerisinde hükmü aktif olarak uygulanan kimsedir. İşte bu özelliklerdeki bir kişinin gerek peygamber gerekse de imam olarak her dönemde olması gerekmektedir. Bunun da yanında “ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ”, *Şüphesiz biz, seni müjdeleyici ve uyarıcı olarak hak ile gönderdik. Hiçbir*

<sup>760</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 240-243.

<sup>761</sup> Diğer âyet ise teknik anlamdaki Ehl-i beyt anlamından uzak olup Hz. İbrahim kıssası bağlamında geçmektedir. Bkz. Hûd 11/73.

<sup>762</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 253-254.

<sup>763</sup> Nahl 16/89.

ümme't yoktur ki, aralarında bir uyarıcı gelip geçmiş olmasın"<sup>764</sup> meâlindeki âyet de peygamberlerin gönderildiği her dönemde 'bir uyarıcı' olarak görev yaptıklarını beyan etmektedir diyen İbn Şehraşub, -madem- her topluluk içerisinde bir uyarıcı olması gerekmektedir ve bu görev daha önce Peygamberlerin gönderildiği toplumlarda kendileri tarafından ifâ edilmişti, bu durumda onların olmadığı dönemlerde de bu görevin yerine getirilmesi gerekmektedir ki bunu ifa edecek yegâne kimseler de imamlardır.<sup>765</sup> Bu âyetin yanı sıra "يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِبَيِّنَةٍ فَأُولَئِكَ يُقْرُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا", *Bütün insanları kendi önderleriyle birlikte çağıracağımız günü hatırla*<sup>766</sup>, "Kendilerine kitab, hüküm ve peygamberlik verdiklerimiz işte bunlardır. Kâfirler onları inkâr ederlerse, inkâr etmeyecek bir milleti onlara vekil kılırsınız, işte bunlar Allah'ın doğru yola erıştirdikleridir, onların yoluna uy..."<sup>767</sup> âyetleri de her dönemde bir imamın varlığını zorunlu kılmaktadır.<sup>768</sup>

İbn Şehraşub daha sonra imamın bir özelliği olarak imamın günaha'tan âri olması gerektiğini ifade etmekte ve bunun Kur'an'ın bir deyiş'i olduğunu da şu âyetle kaydeder; "De ki: "Mülkün sahibi olan Allah'ım! Mülkü dilediğine verirsın; dilediğinden çekip alırsın, dilediğini aziz kılar, dilediğini alçaltırsın"<sup>769</sup> İbn Şehraşub bu âyetle ilgili olarak ayrıca İmâmiyyenin şu görüşleri paylaştığını belirtir; İmâmiyye bu âyetten hareketle imamın ma'sum olmasını gerektiğini, bâtında ve zâhirde hiçbir sûrette ne kâfir ne de fâsık olmaması gerektiğini, zira âyette de işaret edilen *mülkün* hem nübüvvet hem de imâmet açısından fâsık olmayan birisine tevdi edilmesini beyân etmektedir. Nihayetinde nübüvvet ve imâmet siyaset ve yönetim açısından büyük öneme hâiz kurumlardır.<sup>770</sup> Buna ek olarak İbn Şehraşub zikrettiği "وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ" *Rabbi İbrahim'i birtakım emirlerle denemiş, o da onları yerine getirmişti. Allah, 'seni insanlara önder kılacağım' demişti. O 'soyumdan da' deyince, 'zâlimler benim ahdime erişemez' buyurmuştu*<sup>771</sup> meâlindeki âyetle ilgili olarak

<sup>764</sup> Fâtır 35/24.

<sup>765</sup> İbn Şehraşub, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 95-96.

<sup>766</sup> İsrâ 17/71.

<sup>767</sup> En'âm 6/89-90.

<sup>768</sup> İbn Şehraşub, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 96.

<sup>769</sup> Âl-i İmrân 3/26.

<sup>770</sup> İbn Şehraşub, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 96.

<sup>771</sup> Bakara 2/124.

imamın, imâmetten önceki dini durumuna ilişkin şu tesbitlerde bulunmaktadır; öncelikle âyet, Hz. İbrahim'in zürriyetinden zâlim kimselerin 'önderliğe' erişemeyeceğini beyân etmektedir ki -malum olduğu üzere- zulmün en büyüğü Kur'an'ın ibaresiyle 'إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ', *şirk elbette büyük bir zulümdür.*<sup>772</sup> Buna göre şirkin/zulmün bulaştığı kimse doğal olarak imâmete erişemeyecektir. Bu bağlamda sabittir ki Ebu Bekir ile Abbâs b. Abdilmuttalib (ö. 32/652) Müslüman olmadan önce kâfir kimselerdi ve onların İslamdan önce küfürde olmaları ve âyetin ifade ettiği husus -birlikte- dikkate alındığında söz konusu iki kişi imâmetin doğal aday olamazlar. Buna göre Hz. Ali'den başka imam olacak kimse kalmayacaktır.<sup>773</sup>

İbn Şehrâşûb, Hz. Peygamber'in vefatını takip eden ilk süreçte insanların Hz. Ebu Bekir, Abbâs b. Abdilmuttalib ve Hz. Ali'den hangisinin halife olması gerektiği hususunda bazı tartışmalar yaptığını ancak nihayetinde insanların, Ebu Bekir ve Abbâs b. Abdilmuttalib'in masum olmadıklarını, Ali'nin ise masum olduğu sonucuna vardıklarını savunmaktadır.<sup>774</sup> Müfessir daha sonra "لِيُكَفِّرَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي عَمِلُوا وَيَجْزِيَهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ ... Allah, onların yaptıkları kötülükleri örter, onlara işledikleri şeylerin en güzel karşılıklarını verir",<sup>775</sup> âyetinin Ali'den ismet sıfatını olumsuzlamadığını -hatta- Hz. Ali'nin mezkûr âyet çerçevesindeki durumunun<sup>776</sup> Hz. Peygamber'in "لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُنِمْ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا", *Allah böylece, senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlar, sana olan nimetini tamamlar, seni doğru yola erdirtir*,<sup>777</sup> âyeti çerçevesindeki durumu ile aynı olduğunu ifade etmiştir.<sup>778</sup>

Diğer taraftan İbn Şehrâşûb, bazı âyetlerden hareketle imamın taşınması gereken birtakım özellikleri, Kur'an düzeyinde tespit etmeye çalıştığı görülmektedir. Müfessirin

<sup>772</sup> Lokman 31/13

<sup>773</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 99

<sup>774</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 99.

<sup>775</sup> Zümer 39/35.

<sup>776</sup> İbn Şehrâşûb burada 'günahın örtülmesi anlamındaki' tekfirin günahlardan temizlenmek manasına geldiğini belirttikten sonra Âyetin zâhiri ile hareket edildiğinde bu durumda Ali hakkında günahın olup olmadığı şartı olması gerektiğini ancak hem akli deliller hem de şart olmaksızın Ali'nin ismetinin olduğunu kaydetmiştir.

<sup>777</sup> Fetih 48/2.

<sup>778</sup> Müfessirin ilgili âyette günahın bağışlanması durumunu, Peygamberin ismeti ile ilişkilendirerek tefsir etmesine, 'Hz. Peygamber'in kıssası'nda yer verilmişti. İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 99-100.

ele aldığı âyetler ve âyetlerden imamların özelliklerine dair çıkarsamaları konunun sistematik bir seviyede daha iyi anlaşılır olmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle maddeler şeklinde verilecektir;

- i. “وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُلُوفًا... *birbirlerine iş gördürmeleri için kimini kimine derecelerle üstün kıldık...*”<sup>779</sup> ve “ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ... *İşte bu, Allah'ın bir lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah, lütfü geniş olandır, hakkıyla bilendir*”,<sup>780</sup> âyetleri, imamın üzerinde sorumlu olduğu toplumun fertlerinden daha faziletli; uhrevî ve dünyevî her konuda onlardan daha mükemmel olmasını gerektirmektedir.<sup>781</sup>
- ii. “هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ... *Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?*”<sup>782</sup> beyânına göre imâmet makamındaki kimse, şer’i ahkâmda siyaset ve yönetim açısından toplumdan daha bilgili olması gerekir. Zira cahilin taklit edilmesi ve yine topluma siyaset ve ahkâmda topluma muhtaç olması, imâmet kurumu adına birer çirkinlik sayılmaktadır.<sup>783</sup>
- iii. “إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ... *Doğrusu Allah size onu seçti, bilgice ve vücutça gücünü artırdı*”<sup>784</sup> ve “فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً... *Allah, cihad edenleri oturanlara, büyük ecirler, dereceler, mağfiret ve rahmetle üstün kılmıştır.*”<sup>785</sup> Bu âyetler, imamın savaşta kumandalık yapmasını ve savaşa katılanların kendisini etmesi zorunlu olarak imamın korkudan uzak duran, cesaretli biri olmasını gerektirir.<sup>786</sup>
- iv. “إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ... *Şüphesiz, Allah katında en değerliniz, ona karşı gelmekten en çok sakınanınızdır.*”<sup>787</sup> mezkûr âyet, imâmetin bir şartı olarak imamın toplumunun en zâhit, en çok ibadet edeni olması gerektiğine delâlet etmektedir.<sup>788</sup>

<sup>779</sup> Zuhrûf 43/32

<sup>780</sup> Mâide 5/54.

<sup>781</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 101

<sup>782</sup> Zümer 39/9.

<sup>783</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 102.

<sup>784</sup> Bakara 2/247.

<sup>785</sup> Nisâ 4/95.

<sup>786</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 102.

<sup>787</sup> Hucurât 49/13.

<sup>788</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 103.

- v. *الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ*, Allah'ın kimini kimine üstün kılmasından ötürü ve erkeklerin, mallarından sarfetmelerinden dolayı erkekler kadınlar üzerine hakimdirler<sup>789</sup> âyette, imâmetin sadece erkeklere has bir kurum olduğuna dair bir delâlet bulunmaktadır.<sup>790</sup>
- vi. *وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا*, Kıyamet günü her ümmetten bir şahit getiririz...<sup>791</sup>, *فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا*, Her ümmete bir şahid getirdiğimiz ve seni de bunlara şahid getirdiğimiz vakit durumları nasıl olacak<sup>792</sup>, *يَوْمَ نَدْعُوا*, “Hiçbir ümmet yoktur ki, aralarında bir uyarıcı gelip geçmiş olmasın”,<sup>793</sup> *كُلُّ أَنْاسٍ بِإِمَامِهِمْ* bütün bu âyetler her dönemde sadece bir imamın olması gerektiğini salık vermektedir.<sup>795</sup>
- vii. *قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ*, Kitabın bilgisine sahip olan biri (Süleyman'a): "Gözünü açıp kapamadan ben onu sana getiririm" dedi<sup>796</sup> İbn Şehrâşûb'a göre bu âyet ise 'mûcize sadece peygamberlere has bir özelliktir' diyen hem Mu'tezileye hem de onlara bu konuda uyanlara bir cevap vermektedir. İbn Şehrâşûb, bu âyetten hareketle vardığı sonucu referans verdiği diğer birtakım âyetleri de zikretmek sûretiyle tahkik etmeye çalışmaktadır. Müfessirin bu bağlamda Kur'an'da peygamber olmayan ancak kendisine göre mûcizevî nitelikteki bazı hususların hemen başında Zekeriyya'nın şaşkınlığını gizleyemediği 'yaz meyvelerinin kış; kış meyvelerinin yaz döneminde verildiği Meryem'de ortaya çıkan bazı harikuladeliğe gelmektedir. Bunun dışında İbn Şehrâşûb'a göre yine Cebrâil'in Meryem'e seslenişi<sup>797</sup>, kendisine hurma ağacından taze meyvelerin döktürülmesi<sup>798</sup>, Meryem'in kendisine işarette bulduktan sonra İsa'nın konuşması<sup>799</sup> gibi bütün bu süreçte çıkan şeyler, mûcize kapsamındadır. Ve bu arada İbn Şehrâşûb'a göre Mu'tezile'nin ve diğer bazı

<sup>789</sup> Nisâ 4/34.

<sup>790</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 102

<sup>791</sup> Nahl 16/84.

<sup>792</sup> Nisâ 4/41.

<sup>793</sup> İsrâ 17/71.

<sup>794</sup> Fâtır 35/24.

<sup>795</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 104.

<sup>796</sup> Neml 27/40.

<sup>797</sup> Meryem 19/24.

<sup>798</sup> Meryem 19/25.

<sup>799</sup> Meryem 19/30.

âlimlerin, Âsaf b. Berahyâ'nın mu'cizesini<sup>800</sup> Hz. Süleyman'ın mûcizesi olarak addetmesi, Hz. Musâ'nın annesinin mûcizesinin Musâ için mûcize görmeleri ve nihayet Meryem'in mûcizesini İsâ'nın mûcizesi olarak saymaları da mûcizenin peygamber dışında zuhur edebilirliğine aykırı bir kaziyeye oluşturmamaktadır. Binaenaleyh ilgili haller, bu durumların kendi ellerinde gerçekleşen kimseleri tasdik etmekte ve onların derecelerinin üstünlüğünü ve şerefini ortaya koymaktadır.<sup>801</sup>

#### 1.4.2. Hz. Ali Hakkında Nâzil Olan Âyetler

İbn Şehrâşûb'un Hz. Ali hakkında indiğini ileri sürdüğü âyetler ve bu âyetleri imâmetle ilişkilendirmesine dair te'villerinin âyet grupları şeklinde yer verilmesi daha uygun görünmektedir. Zira müfessirin yer verdiği âyetler esasen imâmetin farklı yönlerine dair bir kategoriye oluşturmaya yeterli görünmektedir. Bu bakımdan öncelikle birinci aşamada müfessirin Hz. Ali hakkında nâzil olduğunu belirttiği âyetler yer alacak ikincil olarak ise müfessirin ilgili âyet kapsamında ortaya koyduğu sebab-i nüzul, âyetleri tarihlendirme vb. bilgiler yer alacaktır. Bu aşamada konu ele alınırken Müteşâbihü'l-Kur'an'la, nisbeten erken sayılabilecek bir dönemde yazılan ve İbn Şehrâşûb'un da tefsir kaynaklarından birisi olan müfessir Hâkim el-Hesekânî'nin (ö. 470/1077–8 ve sonrası) *Şevâhidü't-Tenzil fi Ayâti'n-Nâzileti fi Ehl-i Beyt Sâlavâtu'l-Lâhi ve Selâmihî Aleyhim*<sup>802</sup> adlı eseriyle yer yer karşılaştırmalar yapılacaktır. Söz konusu eserin tam adı, eserin konuyla olan ilişkisini ortaya koymaya yetmektedir.

<sup>800</sup> "Cinlerden bir ifrit: "Sen yerinden kalkmadan önce sana onu getiririm, buna karşı güvenilir bir güce sahibim" dedi" (Neml 27/39) Söz gelimi âyette 'ifrit' olarak zikredilen kimse tefsirlerde 'Âsaf b. Berahyâ' olarak olarak verilmektedir. İlave olarak tefsirlerde Hz. Süleyman'a tahtı getirmesi, Âsaf'ın Allah'ın ism-i âzâmı bilmesi ile ilişkilendirilmiştir. Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, s. 477.; Yahyâ b. Sellâm et-Teymî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, II, s. 545.; et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIX, s. 466.; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, IV, s. 121.; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, IX, s. 2885.

<sup>801</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 105-106.

<sup>802</sup> Hesekânî'nin eseri Muhammed Bâkır el-Mahmudî tarafından tahkik edilerek (II. Baskı 2010 yılında Beyrut'ta) iki cilt şeklinde yayımlanmıştır. Yer verdiği rivâyetler ile hadis rivâyetleri açısından zengin olan *Şevâhidü't-Tenzil*'in sistematığı hakkında kısa bir bilgi vermek gerekirse müellif öncelikle Kur'an'ın nüzûlü, Hz. Ebû Bekr döneminde cem edilişi, Kur'an'ın temel bazı özellikleri gibi değerli bilgilerin verildiği bazı baplar açmıştır. Daha sonra ise eserin temel muhtevası olarak da eserin tam adından da anlaşılacağı üzere da Ehl-i beyt hakkında indiğini söylenen âyetlere yer verilmekte ve hemen akabinde ise söz gelimi âyetin sebab-i nüzûlü gibi âyetle doğrudan ilişkili temel bazı parametreler hakkında bilgilere yer verilmektedir. Eserde mushaf tertibine sistematize edilmiş sûre ve âyetlerinin hemen altında yer verilen rivâyetlerin senetleri hafzedilmeksizin kaydedilmiştir.

[Birinci Âyet]

“إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ“، *Sizin dostunuz ancak Allah, onun Peygamberi ve namaz kılan, zekât veren ve rükû eden müminlerdir.*”<sup>803</sup>

İbn Şehrâşûb’a göre bu âyetin Hz. Ali hakkında nazil olduğu konusunda ümmet arasında icmâ düzeyinde bir birliktelik bulunmakta ve hakeza müfessirler arasında<sup>804</sup> âyetin sebab-i nüzûlü noktasında bir ihtilaf bulunmamaktadır.<sup>805</sup> Aynı zamanda âyetin Hz. Ali’nin hakkında nâzil olduğunu söyleyen Ehl-i beyt’in icmâsı da bunu teyid etmektedir. Nihai olarak âyet, Hz. Ali’nin imâmetini isbât ederken, kendisi dışındaki kimselerden de nefyetmiştir.<sup>806</sup> Âyette bunun yanı sıra Allah’ın kendi isminin sonrasında Hz. Peygamber’in ve onun da ardından *velinin* zikredilmiş olması, veli olarak Ali’nin masum olduğunu gösteren bir başka delildir.<sup>807</sup> Burada yer gelmişken ifade edilmeldir ki

<sup>803</sup> Mâide 5/55.

<sup>804</sup> Erken dönem klasik tefsir eserlerinde âyetin sebab-i nüzûlü bağlamında yer verilen rivâyetlerde Hz. Ali ön plana çıkmaktadır. Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, V, s. 247. Bununla birlikte Mukâtil b. Süleyman’ın muhakkiki Mahmut Şehhâte, ‘Mukâtil’in Şiîliği’ başlığı altında, kaynaklarda âyetin Hz. Ali üzerine indiğini gösteren rivâyetin, Vâhidi’nin *Esbâb-ı Nüzûl*’ü gibi bazı eserlerde rivâyetlerine eskeriyetle ihtiyatlı yaklaşılmalı Kelbî’den geldiğine dikkat çekilmiştir. Ancak -tarafımızdan-rivâyete dair yapılan araştırma neticesinde -ki bu dipnotta bazılarına atf yapılmıştır- rivâyetin sebab-i nüzûlü ile ilgili olarak Hz. Ali’nin ismi Mukâtil başta olmak üzere Taberî, İbn Ebî Hatim, Fahrettin Razî, Semerkandî, Sa’lebî gibi birçok müfessir tarafından zikredilmiştir. Şimdi bu noktada Mahmut Şehhâte’nin diğer bazı rivâyetleri de zikrederek konuyla ilgili rivâyete yer verdikten sonra bunu Mukâtil b. Süleyman’ın Şiî oluşuna yorması veya onun için delil sayması izahı gerekli noktalardan biridir. Kaldı ki Şehhâte’nin ilgili başlık altında Hz. Ali’nin Şiîliğinin sadece Hz. Ali’yi diğer sahâbeden üstün sayma ile ibaret olduğunu kaydettikten sonra Kur’an’da diğer başka kimselere de genellenebilir bazı rivâyetlerin Mukâtil tarafından sadece Hz. Ali’ye bağlanmıştırdığı rivâyetler on civarındadır ki birtakım âyetlerin Hz. Ali hakkında inmiş olması da imkân dışı değildir. Bunun da yanında eğer sırf bazı âyetlerin sebab-i nüzûlü olarak Ali’nin ismi ön plana çıkıyor ve bundan dolayı da aktarımlarda bunu nakledenlere Şiî kimliği veriliyorsa bu durumda bu tür aktarımları yapan ve daha önce atf yapılan bütün müfessirlerin Şiî kapsama alınması gerekecektir ki bu ciddi bir iddia olarak izaha muhtaç kalacaktır. Dolayısıyla bir rivâyetin Hz. Ali’nin imâmeti için delil sayılması ve te’vil gibi bazı tetkiklerle yoruma girilmesi farklıdır, salt rivâyetin Hz. Ali’ ile ilişkilendirilmesi -en azından ilgili âyet ve rivâyet çerçevesinde- ise farklıdır.; Taberî ise bir grup müfessirin âyetin kim veya kimler hakkında indiğini hususunda ihtilaf ettiğini binaenaleyh bazılarının Hz. Ali hakkında indiğini söylediğini bazılarının da bütün mü’minler hakkında indiğini savunduklarını aktarmaktadır. Bkz. Ebû Ca’fer et-Taberî, *Câmi’u l-Beyân*, X, s. 425-426.; er-Râzi, *Mefatihü l-Gayb*, VII, s.139 Süddî ise âyetin niteliklerini belirttiği kimselerin müminler ve onlarla birlikte Hz. Ali olduğunu aktarmaktadır. Bkz. İbn Ebû Hâtim *Tefsîrül-Kur’ânî l-‘Azîm*, IV, s. 1162. Ayrıca bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, V, s. 247.

<sup>805</sup> Ebu’l-Kasım Ubeydullah b. Abdillâh b. Ahmed Hasekânî, *Şevâhidü t-Tenzil fî Ayâti n-Nâzileti fî Ehl-i Beyt Sâlavâtu l-Lâhi ve Selâmihî Aleyhim*, (thk. Muhammed Bâkir el-Mahmudî), II. baskı, Beyrut: Müesseset l-Âla li l-Matbûat, 2010, I, s. 161.

<sup>806</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü l-Kur’ân*, III, s. 105-106.

<sup>807</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü l-Kur’ân*, III, s. 107-108.



Hasekâni de bu âyetin Hz. Ali hakkında nâzil olduğunu söyledikten sonra altında yer verdiği rivâyetlerin kâhir ekseriyetinde Abdullah ibn Abbas, Tâvus b. Keysan (ö. 106/725) gibi sahâbe ve tabiûn tabakasından isimlere göre âyet, Hz. Ali hakkında nazil olmuştur.<sup>808</sup>

[İkinci Âyet]

أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا، *Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı seçtim.*<sup>809</sup>

Hemen ifade edilmelidir ki müfessire göre âyetin, “*Bugün, inkâr edenler sizi dininizden etmekten umutlarını kesmişlerdir*” kısmından başlayarak yukarıda yer verilen verilen kısmı da dahil son bölümün nüzul tarihi, Ebu Said el-Hudri (ö. 74/693-94), Cabir el-Ensarî (ö. 78/697) başta olmak üzere müfessirlerin çoğunluğu ve Ehl-i İtrenin<sup>810</sup> bütün kaynaklarına göre hicretin onuncu yılı, arefe günü, veda haccıdır. Yine ona göre âyetin nâzil olduğu tarihle Hz. Peygamber’in vefatı arasında geçen sürenin 81 gün olması, zorunlu olarak Müslümanlar için dinlerinin kendisiyle tamamlanacağı büyük bir şeyin haber verilmiş olmasını gerektirmektedir. Aynı zamanda Allah’ın bu tarihe kadarki geçen sürede şerî bütün ahkâmı bildirmesi geriye tek bir şey kaldığını göstermektedir ki bu da Hz. Peygamber’e Şiâ’nın da savunduğu üzere Hz. Ali’yi imâmete nass ile tayin etmesinin emredilmesidir.<sup>811</sup> Hz. Ali’nin Peygamberden sonra imâmete tayini ile birlikte müşriklerin kendisinden sonra yerini alacak kimsenin olmaması manasında Hz. Peygamber için sarfettikleri ‘soyu kesik’<sup>812</sup> sözleri de böylece iptal olmuş ve bu sûretle müşrikler İslam’dan ümitlerini kesmişlerdir.<sup>813</sup>

Hasekâni’nin âyetle ilgili verdiği bilgiler arasında Ebû Hureyre’nin Hz. Peygamber’e nisbet ettiği bir rivâyete yer verilmektedir. Rivâyet meâlen şöyledir; (Hz. Peygamber); ‘kim zilhicce ayının on sekizinci günü oruç tutarsa kendisine altmış ay oruç

<sup>808</sup> Hasekâni, *Şevâhidü’l-Tenzil*, I, s. 161-169.

<sup>809</sup> Mâide 5/3.

<sup>810</sup> Şiâ genellikle sünnî ekol tarafından Hz. Peygamber’in ailesi ve soyu anlamında kullanılan Ehl-i beyt tabiri yerine itre (العترة) kavramını tercih etmektedir. Bkz. Mustafa Öz, “Ehl-i Beyt”, *DİA* X: 498.

<sup>811</sup> Bkz. Hasekâni, *Şevâhidü’l-Tenzil*, I, s. 157 ve devamı.

<sup>812</sup> Kevser 108/3.

<sup>813</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, III, s. 109-110.

tutmuş gibi sevâp verilir.’ Hemen ifade edilmelidir ki Hesekânî mezkûr gün ve tarihte tutulan orucun öneminin, zilhiccenin on sekizinci gününün gâdir-î hum günü olmasından dolayı ileri geldiğini söylemektedir. Söz konusu hâdiseye göre Hz. Peygamber, Ali’nin elini tutarak orada hazır bulunan Müslümanlara hitaben ‘ben kimin velisi isem Ali de onun (müminlerin) velisidir’ şeklinde bir beyanda bulunmuş ve yine oradaki hazır toplulukta bulunanlardan Ömer de ‘Ne güzel ne harikulâde! (bir şey bu) ey İbn Ebî Talib’ diyerek Ali’ye övgülerde bulunmuştur.<sup>814</sup> Daha sonra Hz. Peygamber Ali’nin ellerini yukarda tutarken, Kur’an’ın; “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim” beyânı nâzil olmuş Hz. Peygamber de ‘Allah ne büyüktür ki dinini ve nimetini tamamladı ve benim risâletim(den sonra) ile Ali’nin velâyetine râzı oldu’ demek sûretiyle nübüvvetten sonra velâyetin olduğunu ortaya koymuştur.<sup>815</sup>

[Üçüncü Âyet]

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رَسُولَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعِصُكَ مِنَ النَّاسِ، *Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et, eğer bunu yapmazsan onun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur...*<sup>816</sup>

Müfessir bu âyetin Hz. Ali hakkında nâzil olduğu konusunda rivâyetle düzeyinde ittifak etmektedirler dediği müfessirlerin uzun bir listesini vermektedir ki bunların başında Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813), Ebû Ubeyde (ö. 209/824)<sup>817</sup>, İbn Cüreyc (ö. 150/767), Vâhidî, Sevrî (ö. 161/778), İbn Abbas, Kelbî ve İbrahim Ebû Bekr en-Nâkkaş (ö. 351/962), gibi isimler ile Ahmed b. Hanbel, İbn Bâtta ve Bâkıllanî (ö. 403/1013) gibi bazı meşhur âlimler gelmektedir.<sup>818</sup> Hesekânî’nin âyetle ilgili izahına gelince denilebilir ki İbn Şehrâşûb’tan farklı olarak Hesekânî, söz konusu âyetin İsrâ hadisesi ile ilişkili olduğu birtakım rivâyetlere yer vermektedir. Bu baptan olmak üzere Ebû Hureyre’den gelen rivâyete göre Hz. Peygamber İsrâ [gece yolculuğu] olan harikulâde olayda Ali’nin dinin bayraktarlığını yaptığını görmüş ve Peygamber’e o

<sup>814</sup> Bkz. Hesekânî, *Şevâhidü’l-Tenzil*, I, s. 157.

<sup>815</sup> Bkz. Hesekânî, *Şevâhidü’l-Tenzil*, I, s. 158.

<sup>816</sup> Mâide 5/67.

<sup>817</sup> Tam adı Ebû Ubeyde Ma’mer b. Müsenna olan ve Basra dil okulunun önemli temsilcileri arasında sayılan âlim, filolojik bir tefsir olma özelliğindeki *Mecâzü’l-Kur’ân* adlı bir tefsiri bulunmaktadır.

<sup>818</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, III, s. 110-111.

süre zarfında da kendisinden sonra velî olacak kimse olan Ali’yi insanlara tebliğ etmesi emredilmiştir. Ancak Peygamber söz gelimi olaydan sonra kendisine tebliğini yapması emredilen şeyi gizlemiş ve bunun üzerine de “*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et, eğer bunu yapmazsan onun elçiliğini yapmamış olursun*” meâlindeki âyet nâzil olmuştur.<sup>819</sup> Âyetin nüzülü ile kendisine yapılan uyarı gereğince de Hz. Peygamber, Ali’nin ellerini tutarak ‘ben kimin velisi isem Ali de onun velisidir’ diyerek onun Allah’ın emriyle oluşan velâyetini ilan etmiştir.<sup>820</sup>

[Dördüncü âyet]

“وَإَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ”<sup>821</sup> *Önce en yakın akrabaları uyar.*

Müellife göre, âyet nâzil olduğu zaman Hz. Peygamber’in benî Abdulmuttalib’i toplayarak kendilerini uyardığı noktada ümmet, ittifak etmiştir.<sup>822</sup> Hz. Peygamber’in söz konusu uyarısının muhtevası ise şu şekilde olmuştur; Hz. Peygamber topluluğa hitaben, kim bu işte (davette) benim yardımcım, kardeşim<sup>823</sup>, vâsim, vârisim ve benden sonra halifem olacak(?) dediğinde, Hz. Ali ayağa kalkarak -ki o en küçükleri idi o zaman- ben olacağım ya Resulullah, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber de ‘oturabilirsin, sen (bundan sonra) benim kardeşim, vâsim, yardımcım, vârisim ve benden sonra da halifemsin’ demiştir. İbn Şehrâşûb’a göre Hz. Peygamber’in Ali’ye verdiği bu dönüt onun kendisinden sonra halife kılındığını gösteren apaçık delillerden biridir. Bunun yanında mezkûr âyet, aynı zamanda Allah’ın Hz. Peygamber’e diğer insanlardan önce özellikle Ehl-i beyt’ine çağrıda bulunmasını emrettiğini göstermektedir.<sup>824</sup>

<sup>819</sup> Bkz. Hesekânî, *Şevâhidü't-Tenzil*, I, s. 187.

<sup>820</sup> Bkz. Hesekânî, *Şevâhidü't-Tenzil*, I, s. 189-190.

<sup>821</sup> Şu’arâ 26/214.

<sup>822</sup> Bkz. Mukâtil b. Süleymân. Tefsîru Mukâtil b. Süleymân, III s. 281.; (küçük bazı lafız farklılıklarıyla.); es-San’ânî, *Tefsîru Abdurrezzak*, III, s. 77.; et-Taberî, *Câmi ‘u'l-Beyân*, XIX, s. 404-410.; ez-Zeccâc, *Me’âni'l-Kur’ân*, IV, s. 103.; er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, III, s. 22.

<sup>823</sup> Literatürde uhuvvet hadisleri olarak formüle edilen birtakım rivâyetlerde Hz. Peygamber’in Ali’yi kardeş edindiği ifade edilmiştir. Şîa’ya göre esasen öz konusu rivâyetler imâmet tartışmalarında Ali’nin hilafetinin Hz. Peygamber tarafından ‘uhuvvet’ diliyle belirlenmiştir. Ehl-i sünnet âlimleri ise hicretle beraber Hz. Peygamber’in toplumsal bir politikası olan bu kardeşlik olayının hilafet veya devlet yönetiminde bir referans kaynağı olmasını kabul etmez. İbn Teymiyye ise Şîa’nın uhuvvet adı altında aktardığı rivâyetlerin bütünüyle mevzu olduğunu savunmuştur. Detaylı bir bilgi için bkz. Abdullah Ünal, “Ehl-i Sünnet ve Şîa’nın İmâmette Dayandığı Hadisler” (Basılmamış Doktora Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988), s. 108-113.

<sup>824</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, III, s. 112-113.

Hesekânî, söz gelimi İbn Şehrâşûb'un öz bir biçimde aktardığı ilgili rivâyete alakalı olarak diğer bazı ayrıntılara yer vermektedir ki söz konusu yer verdiği bir rivâyete göre Hz. Peygamber, topladığı Abdulmuttâlib ailesine üç defa ard arda kendisine vâsi, velî olacak kimseyi sorduğumuş ancak kimse cevap vermeyince en nihayetinde Hz. Ali 'ben' deyince de Peygamber 'vâsim sensin' diyerek bunu onaylamıştır. Hesekânî bu olayın vâkıada gerçekliğini ortaya koymak için olayın muhataplar açısından bir yansımaya yer vermektedir. Bu bağlamda aktardığına göre Hz. Peygamber Ali'yi vâsi kılınca, orada bulunan insanların bir kısmı Ebû Tâlib'e -kınayıcı bir söz olarak- 'bundan sonra oğluna itaat et zira o -Peygamber- onu sana emir kıldı' şeklinde bazı sözler sarfetmişlerdir.<sup>825</sup>

[Beşinci âyet]

“وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ... Ailemden kardeşim Harun'u bana vezir yap, beni onunla destekle, onu görevimde ortak kıl ki seni daha çok tesbih edelim ve çokça analım. Şüphesiz sen bizi görmektesin" dedi. Allah da "Ey Musa! İstedüğün sana verildi" dedi"<sup>826</sup>, “(Musa, kardeşi Harun'a hitaben) وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ” Milletim içinde benim yerime geç, onları ıslah et, bozguncuların yoluna gitme” dedi.”<sup>827</sup>

İbn Şehrâşûb'a göre Ali'nin hilafeti bu âyetler ile de sabit olmuştur. Öyle ki Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye 'senin bana karşı konumun, Harun'un Musa'ya karşı konumu gibidir, fakat tek farkla ki benden sonra nebi olmayacaktır' demesi de Hz. Peygamber'in Ali için yardımcılık, halifelik, devlet yönetiminde ortaklık gibi bazı ayrıcalıkları kıldığını ortaya koymaktadır.<sup>828</sup> Müfessir mezkûr âyetle ilgili izahlarına benzer bazı açıklamalara *Menâkıb* eserinde Ali'nin imâmetinin delilleri bağlamında yer vermektedir.<sup>829</sup>

<sup>825</sup> Bkz. Hasekânî, *Şevâhidü't-Tenzil*, I, s. 420-421.

<sup>826</sup> Tâhâ 20/36.

<sup>827</sup> A'râf 7/142.

<sup>828</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, III, s. 114-115.

<sup>829</sup> Krş. a. mlf. *Menâkibu Ali b. Ebi Tâlib*, III, s.

[Altıncı Âyet]

“وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا”، *Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık.*”<sup>830</sup>

Bu ayetle ilgili olarak da icmânın dinde delil oluşuna delalet ettiğini söyleyen İbn Şehrâşûb bunun hemen ardından Hz. Peygamber’in Tebük seferine çıkışını müteakip Medine’de kendi yerine geçmesi için Hz. Ali’yi görevlendirdiğini ve bu görevinden de daha sonraki süreçte azledildiğini düşündürecek herhangi bir söz veya fiilin sadır olmadığını ifade etmiştir.<sup>831</sup>

#### 1.4.3. Tafdil: Hz. Ali’nin Fazilet ve Meziyetleri

İbn Şehrâşûb’un imâmet bahsinde üzerinde en çok durduğu konuların başında Hz. Ali başta olmak üzere Hasan, Hüseyin gibi Ehl-i beytin önde gelen simalarının fazileti ve üstünlüğü temalı bazı başlıklar gelmektedir. Ancak müellifin söz konusu ettiği tafdil problemi, esasen Hz. Ali’nin imâmetini tahkim edici bir unsur olarak işlev gördüğü için müfessirin konuyu Kur’an çerçevesinde etraflı bir biçimde ele almasını sağladığı farkedilmektedir. Buna göre ifade edilecek olursa İbn Şehrâşûb’un Hz. Ali’nin faziletine ve onun ilk halife olması gerektiğine dair düşüncesinin ilk zemini, Hz. Ali’nin hilafet tartışmalarında adları ön plana çıkan kimselerden daha önce Müslüman olması gelmektedir. Ali’nin henüz küçük iken iman etmiş olmasının onun için özel bir fazileti kılması gerekmektedir çünkü Ali, Allah’ın yaş itibariyle kişiye sorumluluk yüklediği bir yaşta iman etmiştir.<sup>832</sup>

İbn Şehrâşûb bu bağlamda yr verdiği “وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ” *Sonra inanıp hicret eden ve sizinle birlikte savaşanlar, işte onlar sizdendir. Birbirinin mirasçısı olan akraba, Allah’ın Kitab’ına göre*

<sup>830</sup> Bakara 2/143.

<sup>831</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, III, s. 22-23.

<sup>832</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, III, s. 119-120.

*birbirine daha yakındır*”,<sup>833</sup> âyetinden hareketle çıkarsamalarda bulunan Fadl b. Şâzân’ın (ö. 260/873) şu görüşlerine yer vermektedir, âyet, Allah’ın, Hz. Peygamber’i velâyeti yakın akrabalarına vermesi konusunda bir vücup altına almıştır. Öyle ki Ali Hz. Peygamber’in makamına diğer herkesten daha liyakatlidir ki imâmetin nübüvvetin bir fer’i olduğu bilinmektedir.<sup>834</sup> İbn Şehrâşûb daha sonra devam ederek Abbas b. Muttalib’in halife olmayacağını zira mezkûr âyette zikredilen iman ve hicret sıfatlarından; hicretin Abbas’ta olmadığını icmâ ile sabit olduğunu söylemiştir.<sup>835</sup> Müfessir daha sonra “يُرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ”, *Allah, içinizden inanmış olanları ve kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltsin*”<sup>836</sup>, “*Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?*”<sup>837</sup> gibi âyetlerde geçen ‘ilim ve bilmek’ ifadelerini, sözlük manasıyla ele almakta ve bu çerçevede, ‘sahabenin, ilmi Ali, İbn Abbas, Abdullâh b. Mes’ûd (ö. 32/652-53) ve Zeyd b. Sâbit’ten (ö. 45/665 [?]) aldığı konusunda ittifak ettiğini söyleyen Cahız’ın (ö. 255/869) görüşüne yer vermektedir. İbn Şehrâşûb bu bağlamda Câhız’ın rivâyetinden yola çıkarak, Ali’nin, Kur’an’ı Ömer’den daha fazla bildiği noktasında icmâ edildiğini söylemektedir.<sup>838</sup> Hz. Ali’nin Kur’an’ı Hz. Ömer’den daha fazla bilmesi dolayısıyla Ömer’in halife olmaktan sâkit olduğunu söyleyen İbn Şehrâşûb bunun hemen akabinde Hz. Peygamber’in ‘imamlar Kureyştendir’ şeklindeki sözüne yer vererek İbn Mes’ud ve Zeyd b. Sâbit’in de bu ifadenin bir sonucu olarak imâmetten sâkit olduğunu savunmaktadır. Bu durumda dört kişiden geriye kalan İbn Abbas ise Hz. Peygamber’in ‘eğer iki kişi âlim, fakih ve aynı zamanda kureyştin kimseler ise bu durumda ikisinden ilk hicret eden ve yaşça daha büyük olan imam olacaktır,’ şeklindeki beyanınca da Abdullah İbn Abbas sâkit hale gelmekte ve böylece tek seçenek olarak Hz. Ali imam olacağı icmâ ile sabit olmuştur.<sup>839</sup>

Müfessirin Hz. Peygamber ve Hz. Ali başta olmak üzere Hasan, Hüseyin ve Fâtıma’nın fazileti hakkında indiğini söylediği bir diğer âyet ise şöyledir, “*Sana ilim geldikten sonra, bu hususta seninle kim tartışacak olursa, de ki: “فَمَنْ حَاكَكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا*

<sup>833</sup> Enfâl 8/75.

<sup>834</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 121.

<sup>835</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 121.

<sup>836</sup> Mücâdele 58/11.

<sup>837</sup> Zümer 39/9.

<sup>838</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 122.

<sup>839</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 123.

جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ, *Gelin, oğullarımızı, oğullarınızı, kadınlarımızı, kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra lanetleşelim de, Allah'ın lanetinin yalancılara olmasını dileyelim*”<sup>840</sup> Ona göre İmâmiyye Şiâsı bu âyetten istidlalde bulunarak Hz. Ali'nin diğer sahâbeye olan üstünlüğünü şu iki noktada tespit etmiştir; lanetleşmenin esprisi hakkın batıldan ayrılmasından gelmektedir ki eğer gerçekten Hz. Peygamber ve onun Ehl-i beyt'inin yerini almaya çalışacak kimseler bir iddia güderek ortaya çıksalardı bu lanetleşme gerçekleşecekti. Ve bu da nihai olarak Ehl-i beytin faziletli oluşuna; kendileri dışında kalan kimselerin fazilet bakımından noksanlıklarına delalet edecektir. Öte taraftan İbn Şehrâşûb ihtilaf olmaksızın âyette zikredilen ‘oğullarımız’ lafzıyla Hasan ve Hüseyin’in; ‘kadınlarımız’ lafzı ile de Fâtıma'nın murad edildiğini kaydetmektedir.<sup>841</sup> Diğer taraftan sahâbenin bazı savaşlarda yerini terk ettiğini hatta bazılarının yerlerinden kaçtığını söyleyen İbn Şehrâşûb, Hz. Ali'nin diğer sahabilerden farklı olarak kendisine verilen hiçbir görevi aksatmadığını söylemektedir. İbn Şehrâşûb devam ederek diğer sahabilerin ‘Hayber’den kaçmak’ gibi görevlerinde yaptığı bazı aksatmalar sebebiyle Kur’an tarafından kınandığını ileri süren müfessir bununla ilgili olarak da “*And olsun ki, daha önce, sırt çevirip kaçmayacaklarına dair Allah'a ahd vermişlerdi. Allah'a verilen ahd sorulacaktır*”,<sup>842</sup> âyetini zikreder.<sup>843</sup> Binaenaleyh Allah'ın Kur'an'da Ali'yi sadece hayırla andığını ancak Hz. Ali hakkındaki bu durumun diğer sahâbeler için söylenmesinin çok zor olduğunu, müfessir yer verdiği şu üç âyetle temellendirme yoluna gitmektedir.<sup>844</sup> “*وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ وَأَنْتُمْ أَدِلَّةٌ قَاتِلُونَ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ*”,<sup>845</sup> *Andolsun, siz son derece güçsüz iken Allah size Bedir'de yardım etmişti*”,<sup>845</sup> “*لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ*”,<sup>845</sup> *And olsun ki Allah size birçok yerlerde ve çokluğunuzun sizi böbürlendirdiği fakat bir faydası da olmadığı, yeryüzünün geniş olmasına rağmen size dar gelip de bozularak arkanıza döndüğünüz Huneyn gününde yardım etmişti*”,<sup>846</sup> *إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَايَكُمُ*”,<sup>846</sup> *Peygamber*

<sup>840</sup> Âl-ü İmrân 3/61.

<sup>841</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 124-125.

<sup>842</sup> Ahzâb 33/15.

<sup>843</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 123.

<sup>844</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 129-130.

<sup>845</sup> Âl-ü İmrân 3/123.

<sup>846</sup> Tevbe 9/25.

*arkanızdan sizi çağırırken, kimseye bakmadan kaçıyordunuz...*<sup>847</sup> Müfessir bunun yanında Hz. Peygamber'in sahâbe tarafından farklı şekillerde eziyete uğramasının da Kur'an'ın gündemine düştüğünü ve sahâbenin Hz. Peygamber'le olan fütursuzca ilişkileri dolayısıyla Kur'an tarafından kınandığını da not ettikten sonra Hz. Ömer'in, 'Hz. Peygamber Hz. Ali'den razı olarak vefat etti', meâlinde bir söz sarfettiğini belirtmektedir.<sup>848</sup> İbn Şehrâşûb, mezkur âyetlere ek olarak Hz. Ali'nin fazileti hakkında indiği söylediği bir diğer âyet ise şöyledir; "*Gece gündüz, açık gizli, mallarını sarfedenlerin mükafatlarını Rab'leri verecektir. Onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir*",<sup>849</sup> Öncelikle müfessir bu âyete ilişkin olarak, Hz. Ali'nin yanında dört dirhem (gümüş para) olduğunu ve Ali'nin bir tanesini gece, bir tanesini gündüz, bir tanesini gizli, son dirhemi de açıktan sadaka olarak verirdi. İbn Şehrâşûb aktardığı bu rivâyetin aynı zamanda İbn Abbas, Süddî (ö. 127/745), Mücâhid, Kelbî, Vâhidî (ö. 468/1076), Tûsî (ö. 460/1067), Sa'lebî (ö. 427/1035), Tabressî (ö. 548/1154), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Taberî tarafından da nakledildiği not etmektedir.<sup>850</sup> Bunlara ek olarak İbn Şehrâşûb, Hz. Peygamber'in Ali'yi Yemen'e kadı olarak göndermesi, Bedir ve Hayber gibi savaşlarda, Hz. Ali'nin öncü savaşçı yapılması, hicret hâdisesinde Hz. Peygamber'in yatağında kalması, Hz. Peygamber'in vahiy katiplerinden biri olması ve hakeza antlaşma metinlerini yazıyor olması gibi bazı durumları da Ali'nin faziletine yormaktadır. Daha da ötesi İbn Şehrâşûb, bu ve benzeri daha birçok özel görevin Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye verilmiş olmasını da peygamberin kendi şahsî düşüncesi ile veyahut da Allah'ın bir emri olarak gerçekleşmiş olması gibi iki seçenekten birisinden olması gerektiği kanaatini taşımaktadır. Ancak müfessire göre her iki durumda da Hz. Ali, fazilet bakımından Allah nazarında insanların en iyisidir.

Müfessirin tafdil meselesiyle ilintili biçimde polemik konusu etmeye çalıştığı bir mesele de Hz. Osman'ın (ö. 35/656) evlilikleridir. Esasen müfessirin evlilikler konusunu,

---

<sup>847</sup> Âl-û İmrân 3/153.

<sup>848</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*'da sahâbeyi doğrudan tenkit etmek yerine genellikle kurduğu cümlelerin bağlamsal yapısından bir tenkiti sezilmektedir. Şîa'nın esasen sahebenden belirli isimlere karşı mesafeli bir duruşunun olduğu bilinmektedir. Şîa'nın Sünnî kaynakların adalet, içtihat mekanizmasını işlevselleştirmek gibi önemli bazı açılardan hayırla yad ettiği Hz. Ömer'i islam tarihinin ilk kuşağından neredeyse dışladığı ortada iken İbn Şehrâşûb'un hilafet gibi çetrefilli bir konuda Hz. Ömer'in sözünü referans olarak kullanması da bir ironi olarak durduğu da aşikardır.

<sup>849</sup> Bakara 2/274.

<sup>850</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 137-138.



özellikle de Hz. Ali'nin fazileti ile birincil derecede ilişkisi olmayan Osman'ın evliliklerinin konu etmesinin arka planındaki temel saikin, Hz. Peygamber'in bir kızıyla evlenmesinden ötürü Ali'ye biçilecek bir faziletten; Hz. Peygamber'in iki kızıyla evlenen Hz. Osman'a bir payın çıkmaması uğraşısı bulunmaktadır. Bu aşamada İbn Şehrâşûb'a göre evlilik, fazilet için bir sebep olarak görülecekse -ki görülmelidir- bu durumda öncesiyle ve sonrasıyla günahatın âri bir evlilik sicilinin olması gerekmektedir ki işte bu temiz sicil Hz. Peygamber'in kızlarıyla evlenmeden önce iki müşrik kadınla evlilik yapan Osman'da bulunmamaktadır.<sup>851</sup>

Müfessir bu bağlamda, fazilet açısından Ali'nin sadece sahabîlere değil esasen tüm beşeriyete karşı üstün olduğunu söyleyen Şeyh Müfid gibi Şiâ'dan bazı muhakkiklerin görüşlerine yer vermektedir. Kaydettiği bilgilere göre Şeyh Müfid, Ali'nin üç açıdan Hz. Peygamber müstesna bütün beşeriyetten üstün olduğunu savunmuştur. Şeyh Müfid üstünlüğün; i-sevâpların çokluğu, ii- ameller, iii- İslam'ı insanlara ulaştıran Hz. Peygamber gibi Hz. Ali'nin İslam'a dair fiillerinin İslam'ın pratik alandaki yaşayışında aktif olarak rol almasıyla beraber gelen fazilet, açısından ispatlamaya çalışmıştır.<sup>852</sup>

İbn Şehrâşûb'un Hz. Ali'nin faziletine ve bir anlamda onun hilafetine delil saydığı bir başka husus da müfessirin hadisçilerin aktardığı ve müfessirlerin üzerinde icmâ ettiğini söylediği Tevbe sûresinin ilk âyetlerinin Hz. Ali tarafından müşriklere iletimi konusudur. Müellif bu bağlamda evvelde hâc ibadetinin edâsını insanlara yaptırmak üzere Peygamber tarafından görevlendirilen Ebu Bekr'e, aynı zamanda o süreçte henüz inmiş olan Tevbe sûresinin bir ultiमत sayılabilecek direktiflerinin müşriklere tebliğ etmesini de görevinin bir parçası olarak verildiğine dikkat çeker. Fakat daha sonra Hz. Peygamber, bu kararından vazgeçerek Ebû Bekr'e verdiği Kur'anî metinleri, Ali'ye vermek sûretiyle kendisinin bu tebliği yapmasını istemiştir. Bu dolayında ona göre, Kur'anî metinlerin Hz. Peygamber tarafından Ebu Bekr'den alınıp Ali'ye verilmesi, ancak Ali'nin ilk halife

<sup>851</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, III, s. 143 ve devamı.

<sup>852</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, III, s. 176-179.

olan Ebu Bekr'den hilafete daha layık oluşu ile izah edilebilir.<sup>853</sup> İbn Şehrâşûb, 'Hayatında on âyeti bile tebliğ etmemiş bir kişi Peygamber'in vefatının ardından şeriâtın tümünü nasıl omuzlasın,' dediği Ebu Bekr'in ilgili görev dışında; Hayber günü bayrak taşıma işi, Âdiyat sûresinin üzerine nâzil olduğu asker grubuna liderlik etmesi gibi diğer birçok görevden de Hz. Peygamber tarafından azledildiğini söyler.<sup>854</sup> Buna göre Ali, nâsih iken Ebu Bekr mensûh; Ali göreve tayin edilen iken (âzil), Ebu Bekr görevden alınmış (m'azûl); Ali hakkı ikame eden iken; Ebu Bekr hakkı ikame edemeyen; Ali Peygamber'in görevlendirebileceği bir yeterlilik ve yetkinliğe sahip iken, Ebu Bekr, bunun için yeterli düzeye sahip olmayan kişi; Ali, Hz. Peygamber'(nesebin)den iken Ebu Bekr, Peygamber'in nesebinde olmayıp aynı zamanda Allah tarafından Hz. Peygamber'e verilen vahyi tebliğ etmekten de uzaklaştırılmış bir kimsedir.<sup>855</sup>

Bu çerçevede İbn Şehrâşûb'un üzerinde durduğu bir başka pasaj da tefsirlerde genellikle Ebu Bekr'le ilişkilendirilen Tevbe 9/40. âyetidir. Âyet şöyledir; “إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ” *Eğer siz ona (Peygamber'e) yardım etmezseniz, (biliyorsunuz ki) inkâr edenler onu iki kişiden biri olarak (Mekke'den) çıkardıkları zaman, ona bizzat Allah yardım etmişti. Hani onlar mağarada bulunuyorlardı. Hani o arkadaşına, “Üzülme, çünkü Allah bizimle beraber”*

<sup>853</sup> Burada bir not düşmek gerekirse müfessirlerin kahir kahir ekseriyeti tarafından Tevbe sûresinin ilk âyetlerinin müşriklere Ali tarafından ulaştırılmasının arka planındaki önemli bir ayrıntıya dikkat çekilmiştir. Cahiliye döneminde ceyahut da cahiliye ile ilişkilendirilmeksizin arapların antlaşma kültüründe bir antlaşmanın bozulduğu karşı tarafa iletileceği zaman, genellikle antlaşmanın birincil taraflarından akraba olanların bunu ulaştırması beklenirdi. Hz. Ali de antlaşmanın imzalayıcısı olan Peygamber'e kan bağıyla bir akrabalığı olduğu için kendisi bu görevi yerine getirmiştir. Bkz. ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, II, s. 428.; Mâtürîdî de Zeccâc'ın kaydettiği noktaya parmak bastıktan sonra Hz. Ali'nin savaş ile ilgili stratejik bir konuda Ebu Bekr'in yerine seçilmiş olmasını bir fazilet sebebi olarak görmez, hatta sözgelimi Ali'ye verilen ilgili görevi halifelikle ilişkilendirilmesine bir tenkit olarak hilafetin temel amaçlarından birisinin Müslümanların ibadetlerini yerine getirmesinin sağlanması olduğuna işaret ederek esasen söz konusu durumlarından birisi eğer Ebu Bekr veya Ali'nin hilafetine delil olarak sayılacaksa bu, 'hac menâsikleri gibi birtakım hac ile ilgili işlemleri yerine getirmesi için görevlendirilen Ebu Bekr olmalıdır' demektedir. Bu baplanmak üzere ona göre olaya bir başka açıdan nazar edildiğinde hac emirliğini yerine getiren ve bir anlamda Peygamber'in temsilcisi konumundaki Ebu Bekr'in görevi, antlaşmanın süresinin bitişinin ilan edicisi 'münâdî' olan Ali'nin bu görevinden daha hayırlıdır ki zaten Ali'nin görevi Ebu Bekr'in emir-komuta zinciri içerisinde gelişen bir olaydır. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, V, s. 290.; detaylı bilgi için bkz. Muhammed b. Abdillâh b. İsa İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*, (thk. Hüseyin b. Ukkâse ve Muhammed b. Mustaf el-Kenz), Kahire: el-Fâruku'l-hâdise, 2002, II, s. 193.; ayrıca bkz. Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, III, s. 70-71.; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, IV, s. 103-104.; es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, IV, s. 122-123.

<sup>854</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 305-306.

<sup>855</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 305-306.

diyordu...” Öncelikle İbn Şehrâşûb, âyeti filolojik bir tahlile tabi tutmak sûretiyle âyetin Ebu Bekr’le bir ilgisinin olmadığı tespitine koyulur. Bu çerçevede ifade ettiği beyanlara göre âyetin ilk tümcesinde zikredilen Hz. Peygamber dışındaki ikinci kişi [ثَانِيِ اثْنَيْنِ] bilgisi, haber niteliğini taşımaktan öte bir şeyi ifade etmiş değildir. Yani zorunlu bir bilgi olarak -zarûriyat (yakînî)- iki kişinin; i- Peygamber+zımmî, ii- mümin+kâfir olması, âyetteki ‘iki kişi’ bilgisine aykırılık teşkil etmez. Bunun da yanında dilde mutlak olarak, ‘falan kimse falan kişinin ikincisidir’ denildiğinde bir yakınlık anlamı mevcut olsa da yukarıdaki âyette sadece bir mekânda bulunan kişilerin sayısal olarak iki kişiden oluştuğu haber verildiği için bir yakınlık veya dostluk anlamı çıkmamaktadır.<sup>856</sup> Müfessir devamla âyette ‘mağaradaki iki kişi [إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ]’ olarak hikaye edilen kimselerle ilgili olarak âyetin sadece söz gelimi mağarada iki kişinin bir araya geldiğini haber vermek haricinde bir şeyi irad etmediğini belirterek mekân unsurunun hem kâfir hem de mümini içerisine alabilecek bir özellikte olduğunu; binaenaleyh tarihi süreç zarfında hem Mekke’nin hem de Medine’nin kâfir ve aynı zamanda Müslümanlara mekân olduğuna dikkat çekmektedir. Mezkûr âyette yer alan, arkadaş dost olmak anlamındaki arapça kelime ‘sahip [إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ]’ lafzının hem mümin hem de kâfir bir kimseye delalatının imkân dahilinde olduğunu söyleyen müfessir, buna delil olarak da ‘sahip’ kelimesinin geçtiği; Kur’an’da ‘bahçe sahibi iki kişinin’ kıssası kontekstinde zikredilen “قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ”<sup>857</sup> *Konuşurken arkadaşı ona der ki “seni topraktan, sonra döllenmiş yumurtadan yaratana, sonra bir erkek olarak düzenleyeni görmezlikten mi geliyorsun?”*<sup>857</sup> âyetine yer vermektedir ki âyette geçen ‘sahip’ kimse, kıssada Allah’ı inkâr eden bir kimse olarak sunulmuştur. Bu âyetin yanı sıra Hz. Yusuf’un hapse düştüğü dönemde ‘ya sahibey(n)’ olarak seslendiği ve kendileriyle mekândaş olan iki kişinin kâfir kimseler olduğu da bilinmektedir. Kaldı ki ‘sahip, sohbet’ gibi s-h-b kökünden türeyen sözcüklerde canlı veya cansız varlıklar arasındaki ilişkiyi ifade etmek için de kullanılmaktadır.<sup>858</sup>

Müfessirin âyete ilişkin bir diğer izahı da âyette geçmekte olan ‘üzülme [لَا تَحْزَنْ]’ şeklindeki telkin ile ilgilidir. Bu bağlamda hemen ifade edilecek olursa ona göre

<sup>856</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 307.

<sup>857</sup> Kehf 18/37.

<sup>858</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 308-309.

‘hüzünlenme’ şeklindeki kelime, esasen üzölmek fiilinden bir nehiy edişii (yasaklama) içermektedir ki nehiy, hakikatte kötü ve kınanacak bir şeyden menedilmeye yönelik kullanılan bir dilsel tabirdir. Dolayısıyla harici bir delil olmaksızın ‘hüzünlenme’ şeklindeki telkin ifadesi olan sözcüğün, bu hakiki anlamı dışına çıkarılması uygun değildir. Bunun yanında hüzün, ‘ya ma’siyete yöneliktir ya da taat ve hayra yöneliktir’ diyen İbn Şehrâşûb, devamla, hüzünlenmenin, ibadete yönelik olması durumunda Hz. Peygamber’in söz konusu ‘kişiyi’ bu ibadetten alıkoymasının mümkün olmadığını söyler; zira Peygamber’in kendisi, insanları Allah’a ibadet etmeye ve taatte bulunmaya çağırmaktadır. Buna göre hüzünlenmenin ibadete yönelik olmadığı sabit olunca hüzünlenmenin ikinci sebebi ma’siyet seçeneği kalmaktadır ki âyette de ifade edildiği üzere Hz. Peygamber, bu ma’siyeti hasebiyle söz konusu ‘kişiyeye’ bir nehiy/yasak uyarısında bulunmaktadır ki âyet de ma’siyetinden ötürü o kişinin ta’zir aldığını ortaya koymuştur.<sup>859</sup>

#### 1.4.4. On İki İmâmın İmâmeti ve Meşrûyetlerinin Temeli

Öncelikli olarak ifade edilmelidir ki İbn Şehrâşûb imâmetin temelini nübüvvet kurumunun birtakım özellikleri ile özdeşleştirerek tespit etmektedir. Bu bapıtan olmak üzere kendisine göre filvaki peygamberlerden Âdem’in Şît’e, Nûh’un Sâm’a, İbrahim’in İsmail’e olan vasiyeti, bir anlamda kendisinden sonra bir resûl veya nebî gelmeyecek Hz. Peygamber’in de kendisinden sonra yerini alacak bir kimseyi vasiyyet ile belirlemesinin imkân ve olumsuzluğını ortaya koymaktadır. Bu açıdan İbn Şehrâşûb’a göre diğer peygamberler için bir vasiyyet statükosu mümkün iken Hz. Peygamber’in bundan geri durması hele de “ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا ” *Birimize ölüm geldiği zaman, eğer mal bırakıyorsa, ancca babaya, yakınlara, uygun bir tarzda vasiyyet etmesi Allah'a karşı gelmekten sakınanlara bir borç olarak size farz kılındı*<sup>860</sup> gibi bir Kur’anî beyanın gereğini yerine getirmekten geri durduğu düşünölemez.<sup>861</sup> Kaldı ki son tahlilde Hz. Peygamber’in savaş durumu gibi olağanüstü durumlar ile hastalık gibi kendisinin yokluğunu doğuran hallerde yerine görev alacak

<sup>859</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, III, s. 209.

<sup>860</sup> Bakara 2/180.

<sup>861</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, III, s. 211-212.

birtakım kimseleri belirlediği bilinmektedir ki bunun en çarpıcı örneği, Hz. Peygamber'in hicret esnasında kendisinin yerine bıraktığı Hz. Ali'dir. Sadece hicrette değil, Tebük gibi müteaddit savaşta Hz. Peygamber, kendisinin yerine birtakım görevleri komuta edecek kimseleri belirlemekteydi.<sup>862</sup> Bu bağlamda müfessir, Ali'nin Hz. Peygamber tarafından savaşta sancağın taşınması, birebir çarpışmalarda görevlendirilmesi gibi bazı hususların sadece birer görev olarak anlaşılıp, bunların halifeliği için mesnet sayılmamasını zayıf bir görüş olarak görmektedir. Zira kendisine göre Hz. Peygamber'in halifelik makamıyla kıyaslandığında daha küçük olan bu görevleri verip din ve dünya işleriyle ilgili daha büyük öneme haiz olan halifelik konusunda bir görev vermemesi pek makul değildir.<sup>863</sup>

Müfessir daha sonra da *وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا*, *And olsun ki, Allah, İsrailoğullarından söz almıştı. Onlardan oniki reis seçtik*<sup>864</sup> âyetinde nükebânın sayısından hareketle, imamların sayısının da oniki olduğunu ve bir anlamda imamlarının sayısına kadar bütün ayrıntıların Kur'an'da yer aldığını savunmuştur. Gerçi müellif sadece Kur'an'da değil Hz. Peygamber'den gelen birtakım rivâyetlerde de imamların sayısının oniki olarak haber verildiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda müellifin yer verdiği bir rivâyete göre Hz. Peygamber, 'benden sonraki imamların sayısı benî İsrail'in oniki nükebâsı sayıncadır' demektedir. Yine Selmân-ı Farisî (ö. 36/656 [?]), Ebû Eyyub el-Ensârî (ö. 49/669), İbn Mesud, Huzeyfe b. Yeman, Ebû Hureyre (ö. 58/678) gibi bazı meşhur isimlerden gelen bir başka rivâyete göre Hz. Peygamber'e 'senden sonra gelecek imamların sayısı kaçtır' meâlindeki bir soruya 'benden sonra benî İsrail'in oniki nükebâsı kadar imam gelecektir' şeklinde bir cevap vermektedir. Müfessir bu rivâyetlerde yer alan oniki imamın kimler veya özelliklerinin neler olduğu konusunda da yine yer verdiği bazı rivâyetler çerçevesinde cevap vermektedir ki dikkat çeken rivâyetlerden birisine göre imamları 'havarî' olarak tanımlayan Hz. Peygamber, imamların sayısının yanı sıra, imamların Hz. Ali'nin evlatlarından olacağı bilgisini vermektedir.<sup>865</sup>

<sup>862</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 213.

<sup>863</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 213-214.

<sup>864</sup> Mâide 5/12.

<sup>865</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 215-217.

Bu bağlamda zikredilmesi gereken önemli bir husus da müfessirin imamların nesep ve zürriyeti açısından Peygamber’le soydaş olması gerektiği şeklindeki görüşüdür. Bu meyanda müfessire göre Kur’an’ın müteaddit yerlerinde bu gerçekliğe işaret edilmiştir ki bunlardan dikkat çekenleri şunlardır; “وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا ... النَّبِيَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ”<sup>866</sup> “*Nuh'u ve İbrahim'i biz gönderdik; ikisinin soyundan gelenlere peygamberlik ve kitab verdik...*”<sup>866</sup> “*Rabbimiz! Bizi sana teslim olmuş kimseler kıl. Soyumuzdan da sana teslim olmuş bir ümmet kıl*”,<sup>867</sup> “*İbrahim'e İshak'ı ve Yakub'u bahşettik. Soyundan gelenlere Kitab ve peygamberlik verdik*”.<sup>868</sup>

İbn Şehrâşûb yukarıda yer verilen rivâyetler ile oniki imamın imâmetinin nas ile sabit olduğunu temellendirme babında getirdiği diğer hadislerle karşı, hadis tekniği açısından gelecek itirazlara cevap sadedinde birtakım açıklamalarda bulunur. Bu baptan olmak üzere ona göre ilgili hadisler tikel anlamda ahâd olarak nitelendirilebilirse de mezkûr rivâyetler tümel bakımdan imamların sayısı ve meşruiyetlerini standardize edecek niteliktedir.<sup>869</sup> Rivâyetlere ahâd haber olmaları üzerinden gelecek eleştirilerin dışında İbn Şehrâşûb, râvilerin güvenilirlikleri açısından birtakım problemler taşıdığı itirazını da kabul etmez ve bunu peşinen reddeder. Ona göre râvilerin zayıflığından dem vuranların, iddia ettikleri zayıflıkları ortaya koymaları gerekmektedir. Bunun da ötesinde ona göre esasen mezkûr rivâyetlerin râvilerini zayıf olarak görenler, hadislerin kabulü ve kendileriyle amel edilişi noktasında çifte standart uygulamaktadırlar. Çünkü bu itirazların geldiği kaynak (Ehl-i sünnet), esasen bir tutarsızlık örneği sergileyerek bir taraftan dinin amelî konularında ahâd haberle muamelesinde bir problem görmezken, aynı rivâyet özelliklerini taşıyan, hatta üzerlerinde icmâ düzeyinde bir ittifakın olduğu diğer haberleri zayıf görmektedir.<sup>870</sup>

<sup>866</sup> Hadîd 57/26.

<sup>867</sup> Bakara 2/128.

<sup>868</sup> Ankebût 29/27.

<sup>869</sup> İbn Şehrâşûb’un oniki imam bağlamında ifade ettiği bu husus esasen Şîa’nın Tusî gibi bazı müfessirlerince de Hz. Ali’ bağlamında ifade edilmiştir. Zira Tusî’ye göre Hz. Ali’nin imâmetini saraheten ifade eden rivâyetler artık o kadar fazla ve meşhur olmuştur ki bunlar artık tevatür seviyedeki bir bilgi için gerekli şartları kendi içlerinde taşımış bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Tûsî, *Resâ’ilü’ş-Şeyh et-Tûsî - er-Resâ’ilü’l-‘aşr-*, Kûm: Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, 1994, s. 118.

<sup>870</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, III, s. 218.

Müfessirin te'vil sürecinde ele aldığı ve dikkat çeken bir diğer âyet ise şöyledir; 'إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ...', *Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısında, Allah'a göre ayların sayısı onikidir. Bunlardan dördü hürmetli aydır. Bu dosdoğru bir nizamdır*,<sup>871</sup> Hemen ifade edilmelidir ki müfessir ayların sayısı olarak tabir edilmiş oniki sayısını, imamların sayısının haber verilmesi olarak okumaktadır. Şöyle ki kendisine göre Allah'ın *ed'din'ul-kayyim* olarak zikrettiği dinle, 'mütedeyyin olmak' vacip iken bundan yüz çevirmek küfürdür. Müfessir devam ederek, ramazan ve zilhicce ayları dışında genel anlamda ay ve yıl bilgisinin esasen dini açıdan bilinmesi gerekli bir bilgi olmadığını, binaenaleyh bu bilgiye sahip olmaksızın ölen bir kimsenin de herhangi bir kınamayı almayacağını, buna karşın oniki imamın sayısı hususundaki bilgiye sahip olmayan ve böylece ölen kişinin cahilliyye ölümü üzerine öldüğünü savunmuştur.<sup>872</sup>

Bu arada İbn Şehrâşûb, Kur'an'da müteaddit defa geçmekte olan *istefâ* (اصطفى)<sup>873</sup> sözcüğü ve türevleri ile nitelendirilen veya isimlendirilen (المصطفى-المصطفين)<sup>874</sup> veyahut da naslarda seçildiği ve nübüvvet veya imâmet makamıyla faziletli kılındığının haber verilmiş olmasının 'bizler için tâbi olma ve onlara uyma' bilgisini sağladığını belirtmektedir.<sup>875</sup> Kur'an'da söz konusu lafız formlarıyla nitelendirilmeleri, onlara tabi olma konusundaki bilgiyi sağlamaya yetmekte iken ismi Kur'an'da açıkça zikredilmeyen veyahut da mezkûr lafızların herhangi bir türevi ile sıfatlanmamış kimse veya kimselere (imamlar) tabi olma zorunluluğu nasıl anlaşılacaktır? şeklindeki bir soru karşısında ise müfessir şunları ifade eder; eğer [imamlara] tabi olmayı gerektirecek zâhiri bir beyan yoksa bu durumda imamlardan gelen iki haber çeşidi ön plana çıkar. Bunlardan birincisi Ehl-i beytin üzerinde icmâ ettiği haberlerdir ki babaları ve dedeleri aracılığıyla Hz. Peygamber'den naklettikleri ve söz gelimi hasr yönü olmayan bu aktarımlarda kendilerinin Hz. Peygamber'den sonra gelen imamlar olduğu bilgisi, sayıları ve isimlerinin açıkça zikredilişi konuyla ilgili olarak bilgiyi sağlamaya kafidir. İşte bu

<sup>871</sup> Tevbe 9/36.

<sup>872</sup> İbn Şehrâşûb, burada Muhammed Bâkır ile Ca'fer es-Sadık'ın da mezkûr âyette geçen oniki sayısını imamların oniki oluşu olarak tefsir ettiklerini belirtmekte ve bunu da Ehl-i beyt'in icmâsi formatında sunarak tâbi olunması gerekli bir bilgi kategorisine yerleştirmiştir. İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 219-220.

<sup>873</sup> Bazı örnekler için bkz. Bakara 2/130.; Âl-û İmran 3/33, 42.; A'râf 7/144.; Hac 22/75.; Sâd 38/47.

<sup>874</sup> Sâd 38/47.

<sup>875</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 223-224.

aktarımların imâmet için bilgi sağlayıcı olduğu konusundaki Ehl-i beyt icmâsı hüccet mesabesinde dir.<sup>876</sup> İkincisi ise ‘muhaliflerimizin’ aktardığı haberlerdir ki bunlar da iki farklı kategoriye oluşturur; birincisi, bizlere (Şiâ’ya) tayin edilmeksizin imamların sayıları ile ilgili bilgilerde ve onların imâmet görevinin olduğu konusunda muvafakat gösteren rivâyetlerdir ki bunun bir örneği Buhârî ve Müslim’in sahihleri<sup>877</sup>, Ebû Dâvûd es-Sicistânî’nin (ö. 275/889) *es-Sünen*’i<sup>878</sup>, Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö. 463/1071) *Târîhü Bağdâd*’i<sup>879</sup> ve Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin (ö. 430/1038) *Hilyetü’l-Evliyâ*’sında<sup>880</sup>, Câbir bin Semre’nin (ö. 74/693) Hz. Peygamber’den rivâyet ettiği, ‘Oniki halifenin hilafeti devam ettiği sürece İslam güçlü olarak kalacaktır. Halifeler de Kureyş’ten olacaktır’ rivâyetidir.<sup>881</sup> Bu kategorideki rivâyetlerin ikincisi ise Hz. Peygamber’in, ‘Size çok önemli iki şey bırakıyorum; i- Allah’ın kitabı, ii- *itrem* (Ehl-i beytim), bu ikisine sıkıca sarıldığınız sürece asla dalâlete düşmezsiniz ve bu ikisi (yine) kıyamette *havz-ı kevsere* kadar beraber gelecektir’ meâlindeki hadisidir.<sup>882</sup> Burada yeri gelmişken ifade edilmelidir ki müfessir, Hz. Peygamber’in “Kur’an ve Ehl-i beyt’e” tabi olunmasını bir anlamda delâletten kurtuluş reçetesi olarak sunmasını, söz konusu iki unsurdan Kur’an’ın bâtıldan uzak olmasını Ehl-i beyt’in de masum olmasını gerektirdiğini söylemektedir.<sup>883</sup> Ehl-i beytin hadiste mutlak olarak zikredildiğine dikkat çeken İbn Şehrâşûb, bu şekildeki kullanımın dilin verdiği imkanlar ölçüsünde- iktidâsı gerekli- Ehl-i beyt kapsamındaki kimselerin dinî sorumluluk açısından teklifle ilintili konulardaki söz ve fiillerine tabi olunmasını gerektirdiğini belirtmektedir.<sup>884</sup> Bir başka ifade ile müellife göre ilgili hadisler

<sup>876</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü’l-Kur’ân*, III, s. 223-224.

<sup>877</sup> Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi’u’s-Sahih*, (thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki), Beyrut: Dârü’l-İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, t.s., III, s. 1453.

<sup>878</sup> Küçük bir lafız farklılığıyla Ebû Dâvûd Süleymân Sicistânî, *es-Sünen*, (thk. Şuayb el-Arnaût), Dârü’l-Risâle el-Âlemiyye, 2009, VI, s. 335.

<sup>879</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ve Zuyûlehü*, II, s. 124

<sup>880</sup> Küçük bir lafız farklılığıyla Ebû Nuaym Ahmed İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ’ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ’*, Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, 1974, IV, s. 333.

<sup>881</sup> Müfessirin de işaret ettiği üzere rivâyet, otuzdört farklı târiktan aktaran Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’i gibi başka birçok hadis ve tarih eserinde nakledilmektedir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, XXXIV, s. 401-523; hadis numaraları, 20805, 20830, 20837, 20838, 20861, 20862, 20879, 20880, 20923, 20924, 20926, 20927, 20928, 20939, 20951, 20952, 20966, 21013, 21020, 21033.

<sup>882</sup> Ali b. Ca’d b, *Müsnedü Ebi Ca’d*, I, s. 397.; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, s. 351.; zâid bazı lafızlarla Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, XVII, s. 170 (11104, 11131 numaralı hadisler); XVIII, s. 114 (11561 numaralı hadis); et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, V, s. 154.; Hasan el-Vasıtî el-Mâlikî (İbn Meğâzîlî), *Menâkıb-ı Ali*, s. 301.

<sup>883</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü’l-Kur’ân*, III, s. 231.

<sup>884</sup> Müfessir bu bağlamda Hz. Peygamber’in Ehl-i beyt’i Nuh’un gemisine benzettiği ‘Ehl-i beytim Nuh’un gemisi gibidir, o gemiye binen kurtulurken gemiden uzaktan kalan da boğulmuştur’ şeklinde bir haberine



çerçevesinde Ehl-i beyt cümlesinden olan imamların, masum oldukları sonucunun çıkması; onların imâmetini ve onlara tabi olmayı zorunlu kılmaktadır.<sup>885</sup> Buna göre Ehl-i beyt'in tarihi süreçteki temsilcileri olan imamlar, masumdurlar ve masumlara tabi olmak da Kur'an'ın dâlaletten kurtuluşu sağlaması gibi sağlamaktadır.

Son olarak müfessirin imamlara yönelik yaptığı bazı methiyelere burada yer verilmesi uygun görünmektedir. Her şeyden önce müfessirin peygamberler gibi ismet sıfatına hâiz olduğunu söylediği imamlar, yaşadıkları asrın ilim erbabıdır, onlar cesaret timsâli, zühd, takva ve ibadette sahip oldukları ubûdiyyet makamı ve kendilerinden zuhûr eden mucizeler ile Allah katında bütün beşeriyetten üstün bir faziletleri bulunmaktadır.<sup>886</sup> Onlar; şer'î ahkâmda kendileri dışındaki herkesten daha bilginlerdir, bununla birlikte kendileri dışındaki kimselerin bu ilimleri elde etme süreçleri, onlar için geçerli değildir. Onlar mektepli olmamış, bir hocadan ders almamışlardır, binaenaleyh kendilerine düşman olanlardan müstağni olarak, evliyâlarının dahi kendilerine muhtaç olduğu bir bilgileri bulunmaktadır. Onların işkâlden uzak bilgileri, şâibe ve noksanlıktan da uzak olup, asırları aşan bir bilgi aşkınlığına sahiptir.<sup>887</sup> Onların imâmetine delalet eden ve kendilerinden zuhûr eden mucizeler, onların imâmetine sıkı bir şekilde bağlı olup kendilerinden sâdir olan mucizelerinin varlığı konusundaki bilgi, Peygamber'in mucizelerinin varlığı konusundaki tevâtür derecesi gibidir.<sup>888</sup>

#### 1.4.5. Hz. Peygamber'in Nesebi ve Ebû Tâlib'in İmanı Meselesi

İbn Şehrâşûb Hz. Peygamber'in nesebi ile ilgili bazı hususları Kur'anî birtakım beyanlar çerçevesinde ele alarak peygamberin hem baba hem de anne tarafından şirkten uzak bir nesebinin olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Esasen Hz. Peygamberin nesep açısından ak pak bir soyunun olduğunun aynı zamanda Kur'an'ın da bir beyânı olduğunu düşünen

---

yer vermekte ve Ehl-i beyt'in herhangi bir tahsise konu olmaksızın genel olarak tabi olunması gerekli kimseler şeklinde tarif edildiğine işaret etmektedir. Bununla birlikte ona göre bu hadisler çerçevesinde Ehl-i beyt'e tabi olunmasını salık veren ifadelerin sadece oniki imama mahsus olduğuna bir delalet bulunmaktadır. Bkz. İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 232-233.

<sup>885</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 233.

<sup>886</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 234.

<sup>887</sup> Müfessirin bilgi aşkınlığı olarak ifade ettiği şey aslında vahiy kategorisindeki bilgiden farksızdır.

<sup>888</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 335-336.

İbn Şehrâşûb, bu çerçevede yer verdiği âyetlerde doğrudan hatta dolaylı yoldan neseple bir örgensel bağı bulunmayan âyetleri mezkûr bağlamda değerlendirmiştir. Bu minvalde yer verilen âyetlerden biri “*Senin kalkıp namaz kılanlar arasında bulunduğunu gören, güçlü ve merhametli Allah'a güven...*”<sup>889</sup> beyanıdır. Müfessir âyette zikredilen ve Hz. Peygamber’in dahilinde olduğu belirtilen ‘namaz kılanlar [السَّاجِدِينَ]’ grubunu, Hz. Peygamber’in soyu olarak te’vil etmiş ve bu te’vile göre de Hz. Peygamber’in nesebi; namaz kılan muvahhidlerden oluşmaktadır.<sup>890</sup> Buna göre Hz. Peygamber asırlar boyunca Peygamberlerin sulbünden doğduğu güne şirkten uzak olarak gelmiş ve söz konusu Peygamberlerin nesebinden meydana gelen bu soy ağacı da nihayetinde salih babalar ve temiz analardan oluşmuştur.<sup>891</sup> Bu bağlamda müfessir, spesifik anlamda Hz. Peygamber’in annesi Âmine’nin mümin olduğu konusunda ısrarcıdır. Zira “*وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَأْتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ*, *Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah'ı ve peygamberini inkâr ettiler, fasık olarak öldüler*”<sup>892</sup> âyetinin sârih bildirimine rağmen birçok hadiste ifade edilmiş bir bilgi olarak<sup>893</sup> Hz. Peygamber’in annesinin kabri başına giderek durması, Âmine’nin mümin bir kadın olduğunu göstermektedir.<sup>894</sup>

Âmine’nin dışında Abdullah ile ilgili olarak Şîâ ile Ehl-i Sünnnet arasında mümin olup olmaması arasında hakkında sıkı tartışmaların yaşandığı Ebû Tâlib’in (ö. 619 m.) de mümin olduğu kanaatini paylaşan İbn Şehrâşûb, “*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ*”, *Ey iman edenler! Allah'a ortak koşanlar ancak bir pislikten ibarettir*”<sup>895</sup> gibi bazı Kur’an pasajlarının da buna delalet ettiğini söylemektedir.<sup>896</sup> Kendisine göre aksi taktirde

<sup>889</sup> Şu’arâ 26/217-219.

<sup>890</sup> Müfessir bu görüşünü esasen İbn Abbas’tan gelen bir görüş olarak sunmaktadır. Bkz. İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Ķur’ân*, III, s. 263.

<sup>891</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Ķur’ân*, III, s. 263-264.

<sup>892</sup> Tevbe 9/84.

<sup>893</sup> Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1988, III, s. 261.

<sup>894</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü’l-Ķur’ân*, III, s. 263-264.

<sup>895</sup> Tevbe 9/28.

<sup>896</sup> Müslüman âlimlerin kahir ekseriyeti Hz. Peygamber’in soyunun muvahhidlerden oluştuğunu kabul etmişlerdir. Ancak Ebû Tâlib’in özelinde ortaya atılan ve temelde nezih ve hüsn-ü niyete binaen kabullenen bu muvahhidlik projesi yine Müslümanların bizzat kendi kelâmî kabullerince filtrelenmiş olduğu da bu noktada belirtilmelidir. Duygusal bir refleksle verildiği açık bir şekilde kendisini gösteren bu anlayışın da ötesinde Müslümanların iman-küfür konusunda dahi çifte standartlık döngüsü içerisinde olması ise trajikomik durmaktadır.

tehlikeli bir şekilde hem Hz. Peygamber de hem de vâsi olan Ali, ‘iki necis’ kişinin çocukları olacaktır ki bu mümkün değildir.<sup>897</sup> Ayrıca İslam’ın tebliğinin yapıldığı zor şartlarda Ebû Tâlib, Hz. Peygamber’e türlü yardımlarda bulunmuş ve yardımlarının da Allah tarafından karşılıksız bırakılmayacağı, müfessire göre ، وَلْيُصِرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَبْصُرُهُ ، ...Allah'a yardım edenlere O da yardım eder<sup>898</sup> gibi birtakım âyetlere konu olmuştur. Burada bir parantez açmak gerekirse İbn Şehrâşûb’un yanı sıra Şiâ’dan başka isimlerde de Ebû Talib’in Hz. Peygamber’e risâleti sürecinde çok kıymetli yardımlarda bulunmuş olması ve nihayetinde âyetin de yardım eden kişiye ‘yardım edileceğini’ söylemesi, Ebû Talib’in imanına yorulması gerektiği kanaati mevcuttur.<sup>899</sup> Buna ek olarak Hz. Peygamber, Ebû Tâlib’in ölümünü müteakib sağ iken kendisini koruyup kollamasını hatırlayarak arkasından bazı övgüleri irad etmiş ve ardından da orada hazır bulunan insanlara ‘Allah’a yemin ederim ki amcama öyle bir şefaatte bulunacağım ki iki *sekâleyn* (insanlar ve cinler) bunun şaşkınlığı içerisinde olacaklardır’ demek sûretiyle ancak bir mümin için geçerli olacak şefaathet yetkisini kendisi için kullanacağını ilan etmiştir.<sup>900</sup> Buna göre şefaathet yalnızca müminler için geçerli bir hal olduğuna göre veyahut şefaathet fonksiyonel olması için temel şart iman etmiş olmak olduğuna göre Hz. Peygamber’in kendisi hakkında şefaatte bulunacağını söylediği Ebû Tâlib’in iman etmemiş olması mümkün değildir.<sup>901</sup>

Müfessire göre âyet ve hadislerin yanı sıra Ebû Tâlib’in ölümünün hemen sonrasında Hz. Peygamber’in Ebû Tâlib’in tekfin işlemleri için Hz. Ali’yi görevlendirmiş olması gibi bazı nüanslar da Ebû Tâlib’in iman ettiğini göstermektedir. Şöyle ki Ebû Tâlib, vefat ettiğinde evlatlarından iman eden Ali ve Habeşistân’da bulunan Ca’fer ile

<sup>897</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, III, s. 263-264.

<sup>898</sup> Hac 22/40

<sup>899</sup> Halil İbrahim Bulut, *Şiî-Sünnî Polemiğinde Ebû Tâlib ve Dini Konumu*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2011, s. 147-148.

<sup>900</sup> Detaylı bilgi için bkz. Bulut, *Şiî-Sünnî Polemiğinde Ebû Tâlib*, s. 157-158.

<sup>901</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, III, s. 265-266. Hz. Peygamber’in Ebû Talib gibi genellikle şirk veya iman edip etmediği konusunda kaynaklarda farklı verilerin bulunduğu bazı kimseler hakkında istiğfâr veya şefaatte bulunacağını ikrar ederek onları kurtarmaya girişmesi gibi bazı çabaları insanî bir durum olmakla birlikte birtakım âyetlerin sebep-i nüzulü bağlamında ifade edilen olaylar ve âyetlerde Hz. Peygamber’in bu tutum ve davranışlarından ötürü kınandığı bilinmektedir. Buna göre bizce Hz. Peygamber’in Ebû Tâlib’in ölümünün ardından kendisine şefaatte bulunacağını ilan ettiği doğru bir bilgi olarak varsayımında bulunulsa dahi Peygamber’in şefaathet hakkını kendisi için kullanacağını özellikle belirtmiş olması Ebû Tâlib’in mümin oluşuna değil ancak mümin dışında bir hal üzerine öldüğüne delil sayılabilir.

birlikte o dönemde henüz iman etmemiş olan Akîl ve Tâlib bulunmaktaydı. Temelde müşrik bir kimsenin ancak müşrik bir kimse veya kimseler tarafından yıkanmasının daha doğru olduğu dikkate alındığında Hz. Peygamber'in mümin bir kimse olan Ali'yi çağırarak babasını yıkamasını emretmesi, Ebû Tâlib'in ancak mü'min oluşuna yorulabilir.<sup>902</sup> Müfessire göre son tahlilde iman, kalbin bir edimi olduğuna göre ‘ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ *Sen, sevdiğini doğru yola eriştiremezsin, ama Allah, dilediğini doğru yola eriştirir. Doğru yola girecekleri en iyi o bilir*'<sup>903</sup> âyetinin beyanınca da Allah, Ebû Tâlib'e hidâyet vermiş olabilir.<sup>904</sup> İbn Şehrâşûb'un Ebû Tâlib'in iman etmiş olabileceğine yordduğu bu âyetin, temelde sünnî âlimlerce İbn Şehrâşûb'un çıkardığı anlamın tam da zıttı anlamına geldiğini düşünmektedirler. Ancak söz gelimi Hz. Peygamber, amcası Ebû Tâlib'i çok sevmekte ve onun iman etmesi konusunda da çok istekli olması Kur'an'ın “*Sen, sevdiğini doğru yola eriştiremezsin*” şeklindeki beyanınca bir akamete uğradığını düşünen müfessirleri ve genelde de âyeti Ebû Tâlib ile ilişkilendirenleri, meşhur Şîî âlim Fehhâr el-Mâ'd el-Mevsûi' (ö. 630/1232), cahillik ve yolunu şaşırarak suçlamıştır. Bu meyanda ifade ettiğine göre âyetten istidlalde bulunarak Ebû Tâlib'in iman etmediği uğraşısında olanlar esasen âyetin sebep- nüzûlü ve bu çerçevede aktarılan haberlerin de cahildirler. Zira ona göre âyetin aleyhisselâm dediği Ebû Talib'le bir ilgisi bulunmamaktadır, çünkü âyetin nüzûlü ile Ebû Talib'in vefatı arasında geçen süre altı yıl dört aydır. Yani mezkûr âyet hicretin üçüncü yılı nâzil oldu ki Ebû Tâlib hicretten üç yıl dört ay önce vefat etmiştir. O bu konuda eleştirilerini devam ettirmektedir; ancak son tahlilde ona göre bu âyet ve benzer muhtevaya sahip diğer bazı âyetlerin ifade ettiği ortak temel husus hidâyetin Allah'ın iradesi ve meşietini altında olduğudur.<sup>905</sup>

<sup>902</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 266-267.

<sup>903</sup> Kasas 28/56.

<sup>904</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 271.

<sup>905</sup> Fehhâr el-Mâ'd Mevsûi', *İmânu Ebî Tâlib: el-Hüccetu Â'la Zâhibi ilâ Tekfiri Ebî Tâlib*, Necef: Matbaâtü'l-Âdab, 1965, s. 144-159. Mevsûi', bu arada âyetin tarihlendirilmesine dair değerlendirmelerde bulunurken ilginç bir tespitte bulunmaktadır. İfade ettiğine göre Peygamber'in hicretinin arka planında Ebû Talib'in vefatı yatmaktadır. Ebû Talib vefat ettiğinde Cebrâil yeryüzüne -hubût ederek- inerek Peygamber'e 'artık seni koruyan, kol kanat geren kişi öldü ve senin için hicret yaklaştı' demiştir. Bkz. Mevsûi', a. e., s. 158-159.

## 1.5. MEÂD

İbn Şehrâşûb'un eser sistematîği açısından düzenli bir biçimde ele almadığı rızık, ecel, ölüm, şefaât, rec'ât gibi bazı konular genel itibariyle âhiret ve ahvâli ile ilgili konulardan müteşekkil olmasından ötürü bu konuların ayrı bir bölüm altında ele alınması daha uygun görünmektedir. Zaten müfessirin ilgili kısımlarda yer alan konuların ahiretle dolaylı bir seviyede olan ilişkisi müfessirin bu meseleleri âhiret ve ahvâli ile ilintili bir biçimde ele almasının arka planındaki sâik olarak görülmektedir. Bu çerçevede müfessirin mezkûr konularda Kur'an'a yaklaşımını tespit etmek adına ilgili konular ayrı birer başlık altında incelenecektir.

### 1.5.1. Ecel ve Ölüm

Öncelikle müfessirin Kur'an'da kullanılan ecel lafzına ilişkin görüşlerine yer vermeden önce, yine müfessirin Kur'an'daki ecel sözcüğü ile ilgili pasajları zikrettiği âyetlere burada yer vermek uygun görünmektedir. Söz konusu âyetlerden bazıları şöyledir; “هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ وَانْفُؤا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ “<sup>906</sup>, *O, sizi çamurdan yaratan, sonra size bir ecel tayin edendir. Belirli bir ecel onun katındadır*”<sup>906</sup>, “يَأْتِي أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ فَيَقُولُ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنُ مِنَ الصَّالِحِينَ ”<sup>907</sup>, *Rabbim! Beni yakın bir süreye kadar ertelesen de sadaka versem, iyilerden olsam...*”<sup>907</sup>, “...Allah'a kulluk edin... ve sizi belli bir süreye kadar ertelesin; doğrusu Allah'ın belirttiği süre gelince geri bırakılamaz”<sup>908</sup>, “وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْجِرُونَ سَاعَةً وَلَا “<sup>908</sup>, *Her ümmet için belirli bir süre vardır; vakitleri dolunca ne bir saat gecikebilir ne de öne geçebilirler*”<sup>909</sup> Müfessir ilgili âyetleri zikretmesi akabinde, âyetler arasında herhangi bir işkâlin (çelişiklik) olmadığını zira ecel denilen şeyin esasen malum olan bir şeyden öteye geçmediğini belirtmiştir. Ona göre ecel ne öne alınabilmekte (takdim) ne de ertelenebilmektedir (te'hir). Bu noktada İbn Şehrâşûb'a göre kişinin öldürülmesine binaen ‘eğer öldürülmeseydi (katli) belirli bir süre yaşayacaktı’ gibi bir cümlenin

<sup>906</sup> En'âm 6/2.

<sup>907</sup> Münâfikûn 63/10.

<sup>908</sup> Nûh 71/4.

<sup>909</sup> A'râf 7/34.

kullanımı mecâz ifade etmektedir. Ancak bununla birlikte Allah'ın, 'katil tarafından öldürülmemiş olunsaydı -maktulün- daha uzun bir süre yaşayacağını bilmesi' mümkündür. Zira Hz. Yûnus kıssasında görüldüğü üzere Allah, azabı topluluğun üzerine göndermeyerek ömürlerini artırmış ve rivâyetlerde de ifade edildiği üzere sadaka, sıla-i rahim gibi bazı hususlar ömrün uzamasını sağlamaktadır.<sup>910</sup> Bu arada İbn Şehrâşûb, Kur'an'da kullanılan *ecelün müsemma*<sup>911</sup> gibi tamlamaların ekseriyetle kıyamet manasında kullanıldığını zira ahireti inkâr eden müşriklerin bu inançlarına karşı bir ifade olarak Kur'an'ın bu ifadeyi tedavüle soktuğunu ifade eder.<sup>912</sup>

Kur'an'da kimi yerlerde isim formunda<sup>913</sup> kimi yerlerde de fiil formunda<sup>914</sup> kullanılan ve Türkçe ölüm manasına gelen *mevt* kelimesi, kullanıldığı yerlerde kimi zaman Allah'a<sup>915</sup>, kimi zaman melek<sup>916</sup> veya meleklerle<sup>917</sup> kimi zaman da insana<sup>918</sup> nisbet edildiği görülür. Ancak İbn Şehrâşûb'a göre kelimenin farklı varlıklara nisbet edilmesi birbiriyle çelişik bir durumu değil aksine insicamlı bir düzene işaret etmektedir. Şöyle ki kelimenin meleklerle nisbet edilmiş olması meleklerin bu görevle mükellef tutulmaları; insana nisbet edilmiş olması, insanın sebepler düzleminde ölüme etkide bulunması; Allah'a nisbetinin yapılmış olması da ölümün onun hükmü altında gerçekleştiği anlamıdır. İbn Şehrâşûb daha sonra melek-melekler-Allah üçgeninde ölümün gerçekleşmesini ise kîle lafzıyla verdiği bir görüşle şöyle açıklamaktadır; savaşta insan(lar)ın ölümünü, ölüm melekleri gerçekleştirmekte, yatakta gelen ölüm meleği tarafından, uykuda iken olan ölüm ise Allah'ın eliyle gerçekleşmektedir.<sup>919</sup> Bu bağlamda İbn Şehrâşûb, islam düşüncesinde ölümün mahiyeti konusunda birbirinden farklı telakkilerin bulunduğunu belirtmiş ve hemen akabinde felsefecilerin ölüm olgusunu şöyle

<sup>910</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, III, s. 372-373.

<sup>911</sup> Ecelün müsemma tamlamasının geçtiği bazı âyetler için bkz. En'âm 6/2, 6.; Tâhâ 20/129.; Ankebût 29/53.

<sup>912</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, III, s. 373.

<sup>913</sup> *Mevt* kelimesinin isim formunda kullanıldığı bazı âyetler için bkz. Bakara 2/94.; Âl-i İmrân 3/143.; Sebe' 34/14.; Duhân 44/56.; Vâkı'a 56/60.; Cum'a 62/2.; Mülk 67/2.

<sup>914</sup> *Mevt* kelimesi fiil formunda geçtiği âyetlerde genellikle *yumitû* -يُمِيتُ- fiil kalıbıyla kullanılmıştır. Örnekler için bkz. Bakara 2/258, Âl-i İmrân 3/156, A'râf 7/158, Tevbe 9/116, Yûnus 10/56.

<sup>915</sup> Allah'a nisbetinin yapıldığı yerler aynı zamanda kelimenin fiil formunda kullanıldığı yerlerdir. Bir önceki dipnota bakınız.

<sup>916</sup>, Secde 32/11.

<sup>917</sup> Enfâl 8/50.

<sup>918</sup> A'râf 7/25, Bakara 2/195.

<sup>919</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, III, s. 382-383.

tarif ettiklerini not etmektedir; ‘insanın zayıf (cismanî) tabiatından ve bu tabiatın ruh üzerindeki zayıf iktidarından bir başka tabirle cismin ruhu kendisinde tutamayışından dolayı ruhun vücuttan çıkması ve aleme karışmasıdır.<sup>920</sup> Ölüm olgusunun, Nazzam tarafından; insana ilişkin ve bu ilişikten dolayı insanın hissetmekten ve bilgi edinmekten engellleyen şey olarak tarif edildiğini; Belhi tarafından ise ‘hayatın zıt kutunda yer alan şey’ olarak tanımlandığını bildiren İbn Şehrâşûb, ölümün ‘hayatın yok olması’ anlamında olduğunu savunan Murtezâ’nın tercihinin daha makul olduğunu söyler.<sup>921</sup>

### 1.5.2. Rec’ât

Arapça dönmek manasındaki rücû’ kelimesinin mastarı olan ‘geri dönüş’ anlamına gelen rec’at lafzı, Şîâ’nın itikadî sahasına ait bir terminolojik ifade olarak göze çarpmaktadır. Lafız, ilk önce Hz. Ali özelinde dünyaya tekrar dönüşü ifade etmekteyse de ileriki süreçlerde kavramın Şîâ’nın bazı gulat kısımlarınca benimsenerek geliştirilmesi ve bu arada Hz. Ali dışında imamlar gibi belirli bir statüye ait kimselere de teşmil edilmesi meselenin tabir caizse yumuşak karnını oluşturmuştur. İfadenin ilk kullanımına dair tarihçelerde nâmı genellikle birçok ‘ikle’ anılan ve Yahudi bir kimliği olduğu söylenen Abdullah b. Sebe’den geldiği ifade edilmiştir.<sup>922</sup> İfade çerçevesinde aktarılan rivâyetlere göre Abdullah b. Sebe ulaşabildiği insanlara Hz. İsa ile Hz. Ali arasında benzeşik bir durum oluşturarak Hz. İsa’nın yeryüzüne gelişinin imkanının aynı zamanda Hz. Ali hakkında da geçerli olduğu iddiasını ilan etmiştir.<sup>923</sup> Bununla birlikte Milel-Nihal niteliğindeki müdevvenatta, Muhammed b. Hanefiyye’nin (ö. 81/700) ölmesinden sonra onun ölmediğini iddia edenlerin olduğu belirtilmektedir. İlk defa Muhammed b. Hanefiyye etrafında şekillenen bu inanış, bir anlamda rec’atin ilk şekli olarak da görülmektedir.<sup>924</sup> Fakat her ne kadar Abdullah b. Sebe’nin marjinal çıkışından dolayı adı ilk planda ortaya konulmuşsa da ileriki süreçlerde Şîâ’nın öne gelen âlimleri tarafından sistemleştirilen rec’at nazariyesi Şîâ’nın imâmet düşüncesini besleme gibi bazı görevleri

<sup>920</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 383.

<sup>921</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 383-384.

<sup>922</sup> Muhtâr Ömer, *Mu'cem el-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Muâsıra*, II, s. 862.; 'Aid Hasan, *Akidetü Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat*, III, s. 396.

<sup>923</sup> 'Aid Hasan, *Akidetü Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat*, III, s. 896 ve devamı.

<sup>924</sup> Hasan Onat, *Emeviler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017, s. 112.

de yerine getirdiği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan rec'at pasif veya amaçsız bir dönüşü değil, daha önce imam dünyada görülen zulmün intikamını almak sûretiyle adaletin yerine gelmesini sağlanması gibi ulvî bazı hizmetlere mebni bir dönüşün ifadesidir.<sup>925</sup>

Öncelikle rec'atin vukû bulacağını düşünen İbn Şehrâşûb, bu düşüncesini Kur'an zemininde ispat etmek adına birtakım Kur'anî beyanları te'vile koyulmaktadır. Bu çerçevede onun rec'ate yordduğu âyetlerden biri Neml 27/83 âyetteki şu ifadelerdir; “*O gün her ümmetin âyetlerimizi yalanlayanlarını [فَوْجًا مِّمَّنْ يَكْذِبُ] toplarız. Onlar bir arada tutulup, hesap yerine sevk edilirler*”, İbn Şehrâşûb, âyetle ilgili olarak Allah'ın ahirette hesap günü bütün insanları dirilteceği konusunda herhangi bir ihtilafın olmadığını belirttikten sonra âyette sözü edilen *haşrin* ahiret dışında gerçekleşmesinin daha makul olduğunu belirtmektedir.<sup>926</sup> Müfessirin Kur'an düzleminde temellendirme çabasında olduğu rec'at, kendisine göre Kur'an'ın diğer bazı pasajlarında da mevcuttur. Bu çerçevede ona göre rec'atin varlığının delillerinden biri şu âyettir; “*إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ [مَعَادٍ] لَرَأْدُكَ إِلَى مَعَادٍ دُونَ ذَلِكَ*”,<sup>927</sup> Müfessir, âyetin bir yorumuna göre diye ifade ettiği bir izaha göre, ‘dünyada zulme uğradıkları için çocuklarına yardım etmesi için imamın (veya peygamberin) tekrar dünyaya gönderilmesidir. İbn Şehrâşûb'a göre âyette murad edilen dönüş yerinin ahiret olması mümkün değildir zira âyette dönüş yeri olarak tabir edilen *meâd* lafzının marife kullanımı yerine nekra kullanımının tercih edilmiş olması söz konusu dönüşün dünyaya olacağını teyid etmektedir.<sup>928</sup> Bu âyetin yanı sıra İbn Şehrâşûb Bakara 2/28. âyetteki şu ifadeleri de rec'at ile ilişkilendirmektedir; “*كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَتَمًّا فَسَوَاءٌ كَيْفَ تُكْفِرُونَ*”, *Ölü idiniz sizleri diriltti, sonra öldürecek sonra tekrar diriltecek ve sonunda ona döneceksiniz; öyleyken Allah'ı nasıl inkar edersiniz?*” Ona göre âyette ahirete dönüş ile ölüm arasında bir dönüşten söz edilmesi, bu arada bir başka hayatın varlığını imkân dahilinde kılmaktadır. Bunun da yanında müfessire göre

<sup>925</sup> Mustafa Öztürk, “Şiâ'da Rec'at İnancının Muhtemel Kökenleri ve Söзде Dinî Temelleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/I (2008): s. 45.

<sup>926</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, III, s. 389.; Öztürk'e göre Şiî müfessirlerin *haşr* kelimesinden hareketle rec'ate bir yol bulmalarını, kelimenin sözcük anlamlarından birisi olan ‘insanların buldukları yerden çıkarılması’ anlamını esas almalarıyla açıklamaktadır. Bkz. Öztürk, “Şiâ'da Rec'at İnancının Muhtemel Kökenleri”, s. 60.

<sup>927</sup> Kasâs 28/85.

<sup>928</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, III, s. 389.



İsrailoğulları kıssasında ifadesini bulan ‘ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ *Binlerce kişinin memleketlerinden ölüm korkusuyla çıktıklarını görmedin mi? Allah onlara ‘ölün’ dedi. Sonra onları diriltti*”<sup>929</sup>, âyeti de rec’atin öteden beri var olduğunu göstermektedir.<sup>930</sup>

### 1.5.3. Kabir Azabı

İslamî literatürde mutlak olarak azap, dünyada, kabirde, ahiret hayatının farklı evrelerinde ve nihayet cehennem merhalesinde olmak üzere genellikle dört açıdan ele alınmaktadır.<sup>931</sup> Hâricîlerin tamamı ile Mu'tezile ve Şîâ'dan bazı âlimler ile sünnî kelâmcıların çoğunluğu kabirde azabın vuku bulacağını kabul etmektedirler.<sup>932</sup>

Her şeyden önce kabirde insanın uhrevî anlamda azap görüp göremeyeceği problemine kabir azabının imkânı ve gerçekliği gibi bazı açılardan yaklaşan müfessir, bazı âyetleri te'vil etmek ve bazı rivâyetleri de nakletmek sûretiyle kabir azabının varlığını ispat etmeye girişmektedir. Bu çerçevede müellif, “مَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ يَمْهَدُونَ”, *Allah inananları, dünya hayatında ve ahirette sağlam bir söz üzerinde tutar; zâlimleri de saptırır*”,<sup>933</sup> gibi bazı Kur'anî beyanlara yer verdikten sonra İbn Abbas ve Katade gibi tefsircilerin âyette söz konusu edilen aşamaların kabirde gerçekleşeceğini ifade ettiklerini bildirmektedir. Bunun yanında Mücahid'in, “*Yararlı iş işleyen kimseler, kendileri için rahat bir yer hazırlamış olurlar*”<sup>934</sup> âyetini kabirdeki bazı hallere yorumladığını kaydettikten sonra Ebû Hureyre'nin “مَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ”, *Benim Kitab'ımdan yüz çeviren bilsin ki onun dar bir geçimi olur...*”<sup>935</sup> âyeti ile ilgili olarak âyetteki ‘dar geçim’ şeklindeki beyanın Hz. Peygamber tarafından ‘kabir azabı’ olarak tefsir edildiğini naklettiğini söylemektedir. Müellif bu bağlamda, mezkûr âyetle ilgili olarak, ‘dar geçimin dünyadaki bir süreci ifade eden bir tabir olması mümkün değildir, çünkü kâfirler dünyada bolluk içerisinde yaşamaktadırlar, dolayısıyla dar bir

<sup>929</sup> Bakara 2/243.

<sup>930</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 389.

<sup>931</sup> Mehmet Malkoç, “Klasik dönem Mâtürîdiyye'de Kıyâmet ve Ahiret”, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), s. 61.

<sup>932</sup> Malkoç, “Klasik dönem Mâtürîdiyye'de Kıyâmet ve Ahiret”, s. 61.

<sup>933</sup> İbrahim 14/27.

<sup>934</sup> Rûm 30/44.

<sup>935</sup> Tâhâ 20/124.

geçimin olması ahiretten önce kabirde gerçekleşecektir' diyen Mücahid'in yorumunu bu bağlamda zikretmektedir. Yine bu çerçevede Hz. Peygamber'in 'kabir ya cennet bahçelerinden birisi olacaktır ya da cehennem çukurlarından bir çukur olacaktır' şeklinde kabir hayatını betimleyen bir hadisine de yer verdiği âyetlerle kompoze etmekte bu çerçevede kabir azabının imkânını tespit etmeye çalışmaktadır.

Diğer taraftan Şiâ'nın kabir azabı konusundaki düşüncesinin Mu'tezile tarafından tenkit edildiğini söyleyen müfessir bu çerçevede Mu'tezile'nin tenkitlerine yer vermektedir.<sup>936</sup> Mezkûr minvalde Yahya b. Kâmil, Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) ile Cehmî ve Mürcî oluşuyla bilinen Hanefî fâkih ve kelâmcılarından Bişr el-Merisî'nin (ö. 218/833) kabirdeki ölünün nimetlendirilmesi veya azap edilmesinin muhal olduğunu düşündüklerini kaydetmektedir.<sup>937</sup> Salih b. Kubbe'nin ise Allah kabirde acıyı yaratacak ancak kabirde olan kimse bunu hissetmeyecek, fakat bayılma, sarhoşluk durumlarında olduğu gibi kişi daha sonra haşredildiği zaman acıyı bulacağını, söylediğini belirtmektedir. Taberî'nin, ölü, kabirde kendisinde ruh olmaksızın azab edilir' şeklindeki bir yorumunu zikreden ve akabinde Taberî'ni mezkûr görüşünü imkân dışı gören ve bu arada Taberî'nin görüşünü cahillerin sözlerinden' olarak nitelendiren İbn Şehrâşûb, Belhî'nin, kabir azabını mümkün görmekle birlikte vacip olarak görmediğini belirtmekte ve nihayetinde bu görüşü de beğenmemektedir. Ancak Belhî'nin reddedilecek bir şey varsa o da münker ve nekirdir, şeklindeki görüşüne yer veren İbn Şehrâşûb, münker ve nekir isimlendirilmesinin sebebinin, kişinin (ölünün), hakkın ve iki meleğin getirdiği şeylerin kişi tarafından çirkin görülüşü ve inkâr edilmişinden ileri gelmektedir dedikten sonra, ilgili isimlerin lakab değil, meleklerin fiillerini ifade eden iki sözcük olduğunu savunmuştur.<sup>938</sup>

Kabir azabının varlığı konusunda polemik konusu edilen âyetlerden biri de Firavun ve avanelerinin Kur'an beyanınca sabah akşam ateşe sunulduğunu bildiren

---

<sup>936</sup> el-İbâne eserinde açtığı kabir azabıyla ilgili fâsılda Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiğini kaydeden Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî, kabir azabının vuku bulacağını haber veren birçok hadisin bulunması gerekçesiyle Mu'tezile'nin reddettiği kabir azabınının gerçekliğini savunmuştur. Bkz. el-Eş'ârî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, Kahire: Dârü'l-Ensâr, 1977, s. 247-248.

<sup>937</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, III, s. 396-397.

<sup>938</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, III, s. 396-397.

ayettir.<sup>939</sup> İbn Şehrâşûb, Belhi ve Salihî'nin bu âyete ilişkin, birer vakit sözcüğü olan sabah ve akşamın ahirette söz konusu edilemeyeceğini zira bunların dünyaya nisbetle yapılmış zaman tanımlamaları olduğuna dikkat çektiklerini belirtmektedir. Dolayısıyla âyetin muradına uygun anlaşılması ancak dışarıdan âyete yapılacak bir zaman ifadesinin takdiri ile mümkün olacaktır ki bu da kabir evresi dışında bir şey değildir.<sup>940</sup> İbn Şehrâşûb, âyetlerin yanı sıra yer verdiği bazı hadisleri de muhetevaya dahil ederek insanın, dünya ile ahiret arasında bir başka yaşamının daha olduğu anlayışını temelledirmeye koyulmaktadır. Söz gelimi hadislerin birisine göre Hz. Peygamber, 'kim kabrim başında bana salât ve selâm getirirse onu duyar, kim de uzaktan salât ve selam getirirse selamı bana ulaştırılır'<sup>941</sup> şeklinde bir söz ile kabirde duyan, hisseden, farkında olan bir insan tipi çizmektedir. Ve bu arada müfessir, bir anlamda Hz. Peygamber için mümkün olan bu işitmenin, imamlar için de geçerli olduğunu zira imamlardan konuya ilişkin gelen aktarımlarda, insanın reel hislerinin, kabirde de devam ettiğini haber verdiklerini belirtmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere İbn Şehrâşûb, imamların kabirde veya diğer metafiziksel süreçlerde insanları duyması, hissetmesi gibi bazı özelliklerinin olduğunu savunmuş idi. Bir başka ifade ile müfessire göre, imamların kendilerini ziyaret eden kimselerin selamlarını, dualarını işittiklerini binaenaleyh Hz. Peygamber'e selamların birtakım melekler aracılığıyla iletimi gerçekleşmekteyse imamlar için de aynı kanal işlemektedir', diyerek imâmet ve nübüvvetin metafiziksel açıdan farklı olmadığını söylemiştir.<sup>942</sup> Ayrıca şehitlerin diri olduğunu ifade eden Âl-û İmran 3/170. âyetini de kabir hayatıyla ilişkilendiren müfessir, müminlerin kıyametin gerçekleşeceği ana dek berzâh aleminde diri olduklarını söyler.<sup>943</sup>

#### 1.5.4. Şefaât

Şefaât kelimesinin geldiği kök kelime olan şef' (شَفَع) kelimesi Arapçada, tek olanın zıttı olarak çift anlamına gelmektedir.<sup>944</sup> Şefaât, dinî terminolojide, 'bir kimsenin istediği bir

<sup>939</sup> Mü'min 40/46.

<sup>940</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 397-398.

<sup>941</sup> Bkz. Hâris b. Muhammed Üsâme, *Buğyetü'l-Bâhis'an Zevâ'idü Müsnedi'l-Hâris*, (nşr. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkerî), Medine: Merkezû Hidmeti's-Sünneti ve's-Sireti'n-Nebeviyye, 1992, II, s. 962.

<sup>942</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 398-399.

<sup>943</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, III, s. 400.

<sup>944</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, VIII, s. 184.

şeyin gerçekleşmesi için bir başkasından talepte bulunması ve ondan bir şey istemesi,' olarak tanımlanmaktadır.<sup>945</sup>

İbn Şehrâşûb kelimenin kök ve ıstılahî anlamına ilişkin verilen yukarıdaki bilgilere yakın bazı açıklamalar yaptıktan sonra Mu'tezile, Şiâ gibi bazı mezheplerin şefaati kabul veya red açısından bazı görüşlerini aktarmaktadır. Müfessirin mezheplerin şefaati problemine yaklaşımları çerçevesinde verdiği bilgilere göre Mu'tezile, şefaati kelimesini farklı bir şekilde yorumlayarak şefaatin bazı menfaatlerin artırılması ve derecelerin yükseltilmesi anlamında olduğunu savunduğunu kaydetmektedir.<sup>946</sup> Müfessir buna karşın İmâmiyyenin şefaati, günahların kaldırılması anlamında gördüğünü belirtmiştir.

İbn Şehrâşûb bunların haricinde Mu'tezile'nin şefaatin Ehl-i sünnet ile Şiâ'nın anladığı şekliyle olmadığı yönündeki düşüncesini ispatlama amacıyla te'vil ettiği âyetleri kendisi de bir te'vile tabi tutarak şefaatin varlığını ispat gayesine girişmektedir. Buna göre Mu'tezile'nin ileri sürdüğü şefaati lafzı ve şefaati kelimesinde mündemiç bulunan yardım etmek gibi anlamlara sahip birtakım kelimelerin geçtiği bazı âyetler şunlardır;

- i. “يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ إِلَّا بِمَا نَظَرْنَا لَهُمْ مِنْ حَيْثُ يَشَاءُ وَيُخْفُونَ” *Allah, onların yaptıklarını ve yapmakta olduklarını bilir. Onlar Allah'ın hoşnut olduğu kimseden başkasına şefaati edemezler...*<sup>947</sup>
- ii. “فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ” *Orada putlarıyla çekişerek... bizi saptıranlar ancak suçlulardır; şimdi şefaatiçimiz, yakın bir dostumuz yoktur... derler.*<sup>948</sup>
- iii. “مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ” *Zâlimlerin ne dostu ne de sözü dinlenecek şefaatiçisi olur.*<sup>949</sup>
- iv. “وَأَنْفُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ” *Kimsenin kimse namına bir şey ödemeyeceği, hiç kimseden fidye alınmayacağı, kimseye*

<sup>945</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, I, s. 277.; İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Şur'ân*, III, s. 468.; Detaylı bilgi için bkz. Akif Akay, “İslam inancında Şefaati”, (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), s. 23-28.

<sup>946</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Şur'ân*, III, s. 398-399.

<sup>947</sup> Enbiyâ 21/28

<sup>948</sup> Şu'arâ 26/100.

<sup>949</sup> Mü'min 40/18.

şefaatin yarar sağlamayacağı ve onların yardım görmeyeceği günden korunun.”<sup>950</sup>

- v. “ وَمَا أَنْفَعُنْكُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذْرٍ أَنْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ, Allah yolunda her ne harcar veya her ne adarsanız, şüphesiz Allah onu bilir. Zulmedenlerin yardımcıları yoktur.”<sup>951</sup>

İbn Şehrâşûb’a göre yukarıdaki âyetlerin, şefaatin sadece bazı nimetlerin arttırılması şeklindeki Mu‘tezile’nin şefaathelakkisine dair bir delaleti bulunmamaktadır. Şefaathel müminler için geçerli bir hal olduğuna göre zâlimlerin hiçbir şefaathelçisinin olmadığı şeklindeki (iii. âyet) Kur’an beyanının şefaathel nefyettiğine bir delaathel görülmesi mümkün değildir. Bunun da yanında Mu‘tezile’nin âyetteki (iv. âyet) ‘yardım’ lafzını şefaathel eşdeğer anlamda görerek âyetteki zikriyle şefaathel olmadığına delil sayması da makul değildir, çünkü âyet fehvasınca yardımın savunma, gâlib gelme gibi bazı anlamları mevcut iken şefaathel, huşû ve ihlasla yan yana anılır.<sup>952</sup>

Buna ek olarak müfessir, Hz. Peygamber’in makbul bir şefaathelin olduğuna dair beyanlarının<sup>953</sup> da şefaathel varlığına bir delil olarak görülmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber gibi masum imamların da şefaathel etme yetkilerinin olduğunu belirten İbn Şehrâşûb, bu arada mürtekb-i kebirenin de şefaathel ile büyük günahlarının affedilebileceğini<sup>954</sup> savunmaktadır.<sup>955</sup>

<sup>950</sup> Bakara 2/123.

<sup>951</sup> Bakara 2/270.

<sup>952</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 469-470.

<sup>953</sup> Bazı hadisler için bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, s. 304.; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, (thk. Şuayb Arnaûd, Adil Mürşid ve diğerleri), y.y.: Müessesetü'r-risâle, 2001, XVI, s. 417.; Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, I, s. 126.; İbn Mâce, *es-Sünen*, II, s. 1441.

<sup>954</sup> Büyük günah işleyenlerin günahlarının şefaathel affedileceğini haber veren bazı rivâyetler de bulunmaktadır. Mesela Câbir b. Abdullah'tan gelen şu rivâyette böyle bir anlam bulunmaktadır, “ إِنَّ شَفَاعَتِي, ” كِيَامَةِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي, Kiyamet günü benim şefaathelim, ümmetimden büyük günah işleyen kimseler için olacaktır.” Bkz. İbn Mâce, *es-Sünen*, II, s. 1441.

<sup>955</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 471-472.

### 1.5.5. Ahiret Ahvâli

Ahiret ve ahvâli terkibi genel olarak kıyametle başlayan süreçte ahiret yurdunda haşırle devam eden ve nihayetinde hesap, mizan, cennet ve cehennem gibi durum ve hallere ilişkin bir tanımlamadır. İbn Şehrâşûb'un ahiret ve ahvâliyle taallukatı bulunan ve üzerinde kısaca durduğu temel konular şunlardır;

- i. Günahkarların ahiretteki durumu
- ii. Cennet ve halleri
- iii. Cehennem ve halleri
- iv. Ahirette gün, ay, yıl gibi zaman ifadelerinin mahiyeti
- v. Hesap

Bu minvâlde ifade edilecek olursa Kur'an'ın cennet, cehennem, hesap gününe dair çizdiği tasvirler ve fotoğraflar kimi zaman birbirinden farklı beyanlar içermektedir. Müfessir de Kur'an'da dağınık olarak bulunan ancak ahiretin farklı yönlerini betimleyen birtakım âyetlerden hareketle bir anlamda konuyla ilgili âyetlerin herhangi bir çelişkiyi barındırmadığını aksine uzun sürecek bir hesap gününün farklı fragmanlarını vasfeden pasajlar olarak gördüğünü ifade etmektedir. Bu bakımdan hesapların görüleceği zaman dilimi içerisinde Kur'an'da kimi zaman “إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَسْتُرُونَ بِهِ تَمَنَّا قَلِيلًا” *Allah'ın indirdiği Kitab'tan bir şeyi gizlemede bulunup onu az bir değere değişenler... Allah kıyamet günü onlarla konuşmaz ...*<sup>956</sup> âyetinden de anlaşıldığı üzere günahkâr kimselerle konuşmayacağı ifade edilirken, “*Birbirlerine dönüp soruşurlar*”<sup>957</sup> âyetinde ise günahkarların konuşacağı haber verilmiş olmasını müfessir, hesap gününün belirli zaman dilimlerinde kâfirlerin konuşmasına izin verilirken diğer bazı zaman dilimlerinde kendilerine izin verilmeyeceği olarak açıklamaktadır.<sup>958</sup>

Bunun yanında İbn Şehrâşûb, ahirette hesaptan kaçacak bir kimsenin olamayacağını ifadesi olan “*Onları durdurun; çünkü kendilerinden daha da*

<sup>956</sup> Bakara 2/174.

<sup>957</sup> Sâffât 37/27.

<sup>958</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, III, s. 412-413.

*sorulacaktır*<sup>959</sup> ifadeleriyle ilgili ilginç bir yorumu aktarmaktadır. Rivâyete göre Abdullah ibn Abbas, Şâ'bî (ö. 104/722), Ebû Said el-Hudrî, Hâkim el-Hesekânî gibi bazı isimler âyeti Ali'nin hilafeti ile ilişkilendirerek insanların Ali'nin hilafetinden dolayı sorguya çekileceklerini savunmuşlardır.<sup>960</sup> Müfessir bundan sonra Kur'an'da ahiretle ilişkili bir biçimde kullanılan birer vakit sözcüğü ay, yıl gibi ifadelerin kullanım tarzından ilk planda ahirette standart bir vaktin olmadığı zannının çıktığını ancak temelde ilgili beyânlar arasında bir çelişkinin olmadığını kaydetmektedir. Bu bağlamda “تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ” *Melekler ve Ruh (Cebrâil) ona süresi elli bin yıl olan bir günde yükselir*<sup>961</sup> şeklindeki Kur'an beyanınca İbn Şehrâşûb, Cebrâil ve meleklerin normal çıkış süreleri 50.000 sene olan yolculuğu sadece bir gün içerisinde katettikleri şeklindeki bazı görüşleri nakletmektedir. Daha sonra İbn Abbas ve Katâde gibi bazı müfessirlerin, âyette zikredilen ve meleklerin süresi bir gün olan yolculuklarının melekler dışında bir varlık tarafından yapılması halinde bu yolcuğu suresinin bin sene olacağını söylediklerini ifade etmiştir.<sup>962</sup>

Öte taraftan İbn Şehrâşûb, bütün insanların bir şekilde cehennem azabıyla karşılaşacağını ifade eden “وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا” *Sizden cehenneme uğramayacak yoktur. Bu, Rabbinin yapmayı üzerine aldığı kesinleşmiş bir hükümdür*<sup>963</sup> meâlindeki Kur'an beyanının “لَا يَخْرُجُ الْفَرَغُ الْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ” *En büyük korku bile onları üzmez; kendilerini melekler: 'Size söz verilen gün işte bugündür' diye karşılırlar*<sup>964</sup>, “Yaptıklarına karşılık katımızdan kendileri için iyi şeyler yazılmış olanlar, işte onlar cehennemden uzak tutulanlardır”<sup>965</sup>, “Allah'ın Peygamberini ve onunla beraber olan müminleri utandırmayacağı o gün, ışıkları önlerinde ve defterleri sağlarından verilmiş olarak yürürler...”<sup>966</sup> melindeki âyetlerle bir işkâl oluşturduğunu söyleyerek âyeti te'vil etmeye girişmektedir. İbn Şehrâşûb işkâlin çözümü bağlamında İbn Me'ûd, Hasan-ı Basrî, Katade, Zeccac, Ebû Müslim el-İsfehânî gibi müfessirlerin

<sup>959</sup> Sâffât 37/24.

<sup>960</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 418.

<sup>961</sup> Me'âric 70/4.

<sup>962</sup> İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, III, s. 425.

<sup>963</sup> Meryem 19/71.

<sup>964</sup> Enbiyâ 21/103.

<sup>965</sup> Enbiyâ 21/101.

<sup>966</sup> Tahrîm 66/8.

Meryem 19/71. âyette geçen ve meâlen ‘cehenneme varmak/girmek’ olarak tabir edilen *vâridûha* [وَأَرَادُهَا] lafzının ‘cehenneme muttali olabilmek, onu görmek’ manasında anlaşılması gerektiğini ifade ettiklerini de bu çerçevede belirtmektedir.<sup>967</sup> Söz gelimi ilgili müfessirlerin bu anlayışlarının yanında İbn Şehrâşûb mezkûr âyetin hemen akabinde gelen “ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا” *Sonra biz Allah'a karşı gelmekten sakınmış olanları kurtarır, zâlimleri de orada diz üstü çökmüş olarak bırakırız*<sup>968</sup> âyetine dikkat çekerek âyette esasen kurtulunan şeyin ‘cehenneme girme’ olduğunu kaydetmiştir. Buna göre Allah’ın kendisinden kurtardığı şey cehennem azabı değil cehenneme girme korkusudur.<sup>969</sup>

Müfessirin ahiret ve ahvâline dair Kur’an anlatımlarından müteşâbih ve müşkil gördüğü bir başka husus da ahirette bazı müşriklerin, “قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ” ... ‘*Rabbimiz Allah'a and olsun ki bizler ortak koşanlar değildik...*’<sup>970</sup> şeklindeki itirazî beyanları çerçevesindedir. İbn Şehrâşûb bu bağlamda âyete ilişkin bir soru sorarak mevcut işkâli belirginleştirmeye çalışır. Bu çerçevede soru formatında, Allah ahirette zorunlu olarak bilinecekse ve yine ahirette insanoğlu yalan, inkâr gibi çirkin şeyleri işlemekten uzak duracaksa, peki müşriklerin dünyada işleyegeldikleri şirki inkâr etmelerinin izahı nedir? şeklinde bir soru sorar. Müfessir sorunun akabinde âyetteki işkâlin çözümü sadedinde cevap olarak şunları söyler; âyetin zâhirinden müşriklerin dünyanın dışında ahirette ‘bizler ortak koşanlar değildik’ söylediklerine dair bir delil bulunmamaktadır. Bir başka ifadeyle müşrikler özde; ‘bize göre bizler dünyada iken müşrik değildik’, demişlerdir.<sup>971</sup>

Müfessire göre ahirete ilişkin diğer bir diğer müteşâbih mesele de Kur’an’da ahirette hesabın süratli bir biçimde görüleceğini bildiren<sup>972</sup> ayetlerin manasıdır. İbn

<sup>967</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, III, s. 425.; benzer bazı tefsirî izahlar için bkz. Seâlibî, *Cevâhirü'l-Hisân*, III, s. 16.; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-Veciz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz* Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001, IV, s. 27.; el-Kurtubî, *el-Cami' li-Ahkami'l-Kur'ân*, XI, s. 137.

<sup>968</sup> Meryem 19/72.

<sup>969</sup> Müfessir burada dil üzerinden bir örnek getirerek, ‘falân kişiyi ölümden kurtardım’ dendiğinde burada ölümden önce gerçekleşen bir kurtuluşun kastedildiğini belirtir. Benzer şekilde de cehennemden değil cehennem korkusundan bir kurtuluş söz konusudur. İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, III, s. 428-429.

<sup>970</sup> En'âm 6/23.

<sup>971</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, III, s. 429-430.

<sup>972</sup> Bkz. Bakara 2/202.



Şehrâşub bu meyanda hesabın süratli oluşunu şu iki görüş çerçevesinde açıklamaya çalışır; i- Allah'ın hesâbı hızlı görmesi, esasen Allah'ın bir kişiyi sorguya çekerken diğer bir kişiyi sorgulamasına engel olmamasıdır, yani Allah aynı anda birden fazla kişiyi sorguya çekebilmektedir. ii- hesabın süratli oluşunun mahiyeti ile ilgili Hz. Ali'ye sorulan bir soru karşısında Ali, 'Allah nasıl ki aynı anda bütün mahlukatı rızıklandırabiliyorsa ahirette de aynı anda hepsini sorguya çekebilir,' diyerek cevap vermiştir.

Yine müfessire göre âyette 'insanların sorguya çekilmesi'nin *hisâp* kelimesi ile karşılanması, dünyada insanların günlük işlerinde matematiksel bir şekilde gerçekleştirmeleri ile yakından ilgilidir.<sup>973</sup> Benzer şekilde ahirette hesabın görülmesi kontekstinde Kur'an'ın sıkça kullandığı '*mizân*' ibaresini müfessir mecâzî bir tabir formunda görerek bundan maksadın ahirette hesabın adaletle yapılacağına anımsatıldığını kaydetmiştir.<sup>974</sup>

---

<sup>973</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, III, s. 436-439.

<sup>974</sup> İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, III, s. 444.

## SONUÇ

İlk Müslüman kuşağın halifelik seçimi sürecinde yaşadığı gerilim ve kırılmalar en nihayetinde temel öğretilerinde Hz. Peygamber ve sahabeden gelen nâkillere değer atfeden sonraki kuşak Müslümanlara da etkide bulunmuş olmaktadır. Bu çerçevede temelde Şiâ'nın tarihsel kökenlerinin oluştuğu evreyi halife seçimleriyle başlatmak mümkün olsa da Şiâ'nın muhalifi sayılabilecek Ehl-i sünnet ise Mu'tezilî öğreti ve düşünce başta olmak üzere erken dönemde ortaya çıkan birtakım mezhep ve fırkâların karşıtlığı üzerine kurulmuştur.

Bugün elimizde mevcut bulunan *Müteşâbihu'l-Kur'an* eseri Şî bir müfessirin hem Mu'tezile hem de Ehl-i sünneti yer yer muvafâkat yer yer de muhalefet diliyle konu etmesi yönüyle nadide eserlerden biri olarak durmaktadır.

İbn Şehrâşub el-Mâzenderânî, Mutezilî iklimin de verdiği imkân ile bu çevrelerden teneffüs ettiği akılcılık, dirayet, nassa filolojik yaklaşma gibi yöntemsel unsurları, usûl-ü hamseye göre sistematize ettiği eserinde çok aktif bir biçimde kullanarak imamet ve diğer bazı müstakil konular başta olmak üzere hem Mu'tezile'yi hem de Ehl-i Sünneti tartışma dahilinde alarak iki mezhebin Kur'an naslarına yaklaşımını kritize etmiştir. Müfessir, adalet bahislerinde büyük ölçekte muhalif konuma yerleştirdiği Cebriyye, Cehmiyye, Kaderiyye gibi fırka ve mezhepleri, ilgili fırkalarla ön plana çıkan insan fiilleri ve Allah'ın iradesi ve fiilleri gibi kelâmî veçheye sahip bahislerde Kur'an'ın mezkûr konulardaki temel görüşlerinin dışına çıktıkları iddiasıyla ağır ithamlarla tenkit etmiştir.

Müfessirin nübüvvet ve özellikle de imamet konularını işlediği kısımlarda azımsanmayacak ölçekte te'viline giriştiği ayetleri, Hz. Ali başta olmak üzere Ehl-i beyt'in kutsiyetine ve imamet çerçevesinde te'vile konu etmesi, te'vil aktivitesi adına bir yere kadar başarılı sayılabilirse de bu kapsamda yaptığı önemli bir kısım te'vilatın aşırı yorum kabilinden sayılması gerekmektedir. Zira bu kapsamda değerlendirilebilecek bir yaklaşım örneği olarak müfessirin kıssalarda yer alan birtakım unsurları, imamet ile

kompoze ederek veya bir başka ifadeyle imamete indirgeyerek ayetleri tarihsel kontekstlerinden uzaklaştırması, müfessirlerin -Mâturidî'nin tefsir-tevil ayrımı da dahil-te'vil ameliyesi için öne sürülen birtakım şartları eserinde tatbik etmekten bir hayli uzak olduğu sonucuna götürmektedir.

Müfessirin temelde müteşâbihleri çözümlmek maksadıyla kaleme aldığı söylediği eserinde özellikle imamet ve nübüvvet konularında mezhebi tasavvurunu ciddi bir şekilde ön plana çıkarması eserin yazılış amacını sorgulamaya açmaktadır. Farklı bir tabirle mehebî kulvarda tartışılmalı birtakım meselelerin Kur'an'a onaylatma girişimi, ayetlerin müteşâbih kapsamına alınıp daha sonra da bu suretle yorumlanmaya muhtaç naslar olarak telakki edilmeye kaydırıştır. Bu da nihayetinde genel anlamda müteşâbih olmayan metnin tabir caizse mezheb hatırına müteşâbih nas olarak görülmesine götürmüştür ki bunun zorunlu sonucu da te'vilin istismarıdır.

Bu çerçevede çalışmanın kendi özelinde ulaştığı en önemli sonuçlardan birisi Şiâ akılcılığının ve bununla iltisaklı te'vilciliğinin Mu'tezilî düşünce sistemine bağlanmasının indirgemeci bir o kadar da tartışmalı bir tez olacağı noktasındadır. Ulûhiyyet, tevhid, adalet gibi belirli temalarda bir etkilenimin izlerine sık sık rast gelinse de İbn Şehrâşûb özelinde, nübüvvet ve imamet konularında ayet ve hadislere yönelik te'vilâtın hem yöntemsel hem de sonuçsal açıdan Mu'tezile'den epey farklı olduğu sonucuna ulaşılabilir. İbn Şehrâşûb'un te'vilâtından hareketle, inanç esasları gibi dinin temel öğretilerinde bağlayıcılığı noktasında rivayet verisine mesafeli davranan Mu'tezilîlerin bu yaklaşımı pek tutarlı görünmemiştir.

İbn Şehrâşub, eleştirilerinin dozajı açısından ismini çok nadir bir biçimde alenen zikrettiği, zikrettiği yerlerde de genellikle *el-âmm*e olarak tanımladığı Ehl-i sünneti, özellikle imamet konusunda, imametın temel Kur'anî dayanakları olarak gördüğü âyetlerin delalet yönünü değıştirdiğı iddiasıyla ciddi şekilde eleştiri konusu yapmıştır. Müfessirin bu bağlamda Ehl-i sünnete yüklendiğı temel argümanları; Ehl-i sünnetin Ali ve evlatlarının imametlerine delâleti kat'î vaziyette olan Kur'an naslarının te'vilâtında bulunma başta olmak üzere Hz. Peygamber'in kendisinden sonra Ali'yi imam olarak belirlediğini bildiren rivâyetlerde mana ve lafız düzeyinde tahrifat yapmalarıdır. Bu

çerçevede ulaşılan sonuçlardan biri olarak müfessir, klasik tefsir geleneğinde ekseriya muhkem âyetler kategorisinde değerlendirilen ancak yorumlanması sürecinde ihtilafların yaşandığı âyetleri müteşâbihat kapsamında değerlendirerek sünnî bir âlimin hiçbir surette kabullenemeyeceği anlamları çıkarabilmesidir. Bu bakımdan müfessirin müteşâbih âyetlerin te'vili ameliyesinde ön plana çıkan üç ana çizgisi bulunmaktadır. (a) Bir âyet özelinde tespit ettiği müteşâbih unsur, ilgili âyetle ya konusal/muhteva bağlamda ilişkisi bulunan bir başka âyete ya da müteşâbihliğin oluşmasında birincil etkiye sahip kelimenin zikredildiği bir başka Kur'an pasajına yer vererek söz konusu müteşâbihi te'vil etmek ve bu suretle de teşâbühü ortadan kaldırmaya çalışmak. Müfessirin sıkça başvurduğu bu özellik, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri olarak da addedilebilirse de onun özelinde çıkan bu yaklaşım, ilgili tefsir veya te'vil yöntemiyle sınırlı tutulamayacak boyuttadır. (b) Müteşâbihlerin te'vilinde rivâyet verisinin çok boyutlu kullanılışı. Şîî çevrelerin hadisçiliği hususunda Yahyâ b. Maîn ile Hatîb el-Bağdâdî'ye denk gördüğü İbn Şehrâşub'un, tespit edilebildiği kadarıyla rivâyet kullanımı eserde ele alınan konu konteksti içinde ciddi değişkenliklere sahne olmuştur. Bu çerçevede o tevhid ve adalet bahislerinde Hz. Peygamber ve sahabe başta olmak üzere ilk rivâyet kaynaklarına neredeyse hiç yer vermez. Bununla birlikte söz konusu temalar etrafında sonraki dönemlerde oluşan polemiksel kültür çerçevesinde ileri sürülen iddia ve görüş ve emsâl türü (Mu'tezile, Hâricîlik, cebriyye gibi) verilere kısmî olarak yer vermekten kaçınmamıştır.

Rivâyet kullanımına ilişkin ulaşılan önemli bir netice de müfessirin istisnaları olmakla birlikte klasik rivâyet kökenli tartışmalardan önemli ölçüde uzak durmasıdır. Bir başka ifadeyle müfessir, râvi, rivâyetin metninin kritiği vb. hususlarda diğer mezheb sözcüleriyle tartışmalara girmez. Bununla alakalı olarak da müellifin rivâyet kullandığı kısımlarda özellikle kullandığı rivâyetlerin önemli bir kısmının Şîî rivâyet çevrelerin yanı sıra Sünnî hadis külliyatları ile rivâyet tefsirlerinde rahatlıkla ulaşılabilen rivâyetler olmasıdır. Temelde müellifin bu ekseninde seçtiği rivâyetlerin özellikle Müslim, Ebû Davud, Tirmizî gibi sünnî hadis otoriteleri ile Mukâtil b. Süleymân, Taberî, Sa'lebî gibi erken dönemden tefsir simalarının eserlerinden nakletmesi, bir bakıma ilgili eserleri nâklî veride otoriter gören Ehl-i sünnet gibi mezheplerin rivâyetlerin güvenilirliği üzerinden gelecek tenkitlerinin önünü kapatmak; bir yönüyle engelleme maksadına mebni olduğu

anlaşılmaktadır. (c) Müteşâbihin çözümlenmesinde dilbilimsel, semantik gibi filolojik tabanlı yaklaşımlara sık sık başvurmak suretiyle âyetlerin izahına girişilmesi. İbn Şehrâşûb'un bu yaklaşımı kayda değer ölçekte dili argüman formatlı kullanan Mu'tezilî cenahla olan sıkı ilişkisi çerçevesinde yorumlanmalıdır. O bir taraftan belirli bir evrede öğrencisi olduğu Zemâhşerî başta olmak üzere Zeccâc, Ezherî gibi lugât âlimlerinin dilsel çözümlene ve örneklerinden ciddi bir şekilde faydalanarak, halku'l-Kur'an, rü'yetullah, irade, meşiet ve fiillerin yaratılışı gibi konularda dil üzerinden tahillerde bulunmuştur.

Müteşâbihlerin çözümlenmesi çerçevesinde dile çözümleyici bir fonksiyon yüklenmiş olmakla beraber, dil üzerinden yapılan tahlillerin, ekseriyetle 'müfessirin zihninde mevcut olan anlamın' çıkarılmasına bir yönelik bir işleve aracı kındığı görülmektedir.

İbn Şehrâşub, *Müteşâbihu'l-Kur'an*'da te'vil kritiğinde başta Mu'tezile olmak üzere Ehl-i sünnet, Hâricîlik, Cebriyye, Kaderîyye, Cehmîyye ile görüşlerini nadiren naklettiği filozoflar vb. gruplardan; kimi zaman Ehl-i adl ve't-tevhîd diye tabir ettiği kimi görüşlerine muvafakat göstermediği hususlar bağlamında da Mu'tezile olarak ifade ettiği mezheb, onun eser boyunca Şiâ dışında en çok görüşlerini naklettiği ve tabii ki sempati duyduğu gruptur. Hatta öyle ki müfessir, tevhid ve adl bahislerinde Alî el-Cübbâi başta olmak üzere Kâdı Abdulcebbâr, Hâşim el-Cübbâi, Vâsıl b. Atâ, İbnü'l-İhşid, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi görüşlerine yer verdiği mu'tezilî isimlerin yanında Şiî müfessir ve kelâmcıların görüşleri neredeyse hiç yok gibidir. Öğrencisi olduğu Zemâhşerî'yi çok istisnaî biçimde anan müellif; öğrencisi olduğu bir başka âlim olan Tabressî'den hemen birçok yerde nakillerde bulunmuştur.

Eserin, Şiî tefsir edebiyatının en güzel örneklerinden birisi olarak ortaya koyduğu te'villerle taktire şayan olduğu da son olarak ifade edilmelidir. Zira İbn Şehrâşub, Şiî-İmâmî bir müfessir olarak müteşâbihlerin te'vili süresince ortaya koyduğu aklı çıkarsamaları, dirâyeti, filolojik tahlilleri ile hadisçi kimliğinin verdiği imkânı da seferber etmesiyle âyetlere olan yaklaşımı, ilgili eserinin Müteşâbihatu'l-Kur'an literatüründeki baş yapıtlardan birisini kılmaya kifayyetli görünmektedir. Müfessirin -tespit edilebildiği

kadarıyla- Şîâ'nın müteşâbihata yaklaşımını ortaya koyan ve günümüze ulaşan prototip bir eser olma özelliğine sahip olduğu da not edilmelidir.

Son olarak bu çalışmanın öteden beri Şîâ'nın Mu'tezile ile ilişkisini veyahut etkilenimini sorgulayan ve -varsa- bu etkilenmenin sınırları ve keyfiyeti hususundaki problemin cevaplanması noktasında doğru önermelerin kurulmasına katkıda bulunacağı düşünülmektedir. Zira Şîî müfessir ve mütekellimlerinin Mu'tezile'nin akılcılığından etkilendiği şeklinde bir tez ortaya konuyorsa, bu tezin doğruluğunu tespit etmek adına en iyi zemin(lerden birisi), Şîâ'nın rivayet tefsirlerinden ziyade müteşâbihleri te'vil etmedeki başarıları ile bilinen Mu'tezile'nin mezhebî kimliğini kurucu kılan te'vilatına, Şîî müfessirlerin tez veya antitez kabilinden getirdiği açıklamalarını tespit ve tahlil etmektir. İşte bu çalışma, kendisinden sonra yazılan tefsir edebiyatı geleneğini önemli ölçüde etkileyen Mu'tezilî müfessir Zemâhşerî'ye de hayatının belirli bir döneminde öğrencilik yapmış Şîî bir müfessirin, usûl-ü hamseye göre sistematize ettiği eserini incelemek suretiyle, müfessirin belirli konulara dair görüşlerini tespit ederek Şîâ'nın tefsir anlayış ve yöntemini incelemede ihmal edilen müteşâbihlerin te'vile yaklaşımını ortaya koymaya çalışmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

- Abacı, Harun. *Tefsirlerde Mu'tezile Etkisi: Beyzâvî ve Neseî Örneği*. Ankara: Gece Kitablığı Yayınları, 2016.
- Adve, Selman b. Hadi. *Hivaru'l-Hadi ma'a Muhammed el-Ğazzali*. y.y.: er-Riasetu'l-Amme li'l-İdarati'l-Buhusi'l-İlmiyye ve'l-İfta ve'd-da'vet ve'l-İrşad, 1989.
- Ahmed b. Yahyâ, İbnü'l-Murtazâ. *el-Munye ve'l-Emel -Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi-* (çvr. Hüseyin Maraz). İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Ahmed eş-Şeybânî, Kemâleddin Ebû'l-Fadl. *Mecmau'l-Âdâb fî Mu'cemi'l-Elkâb (thk. Muhammed el-Kâzım)*. İran: Müessesetu'l-Tebâe ve'n-Neşr, 1996.
- 'Aid Hasan , Nâsır b. Ali. "Akidetü Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat fi's-Sahabe el-Kirâm Radiyallahu Anhum" Doktora Tezi. Riyad: Mektebetü'r-Reşid, 2000, III. baskı.
- Akay, Akif. "İslam inancında Şefaat". Doktora Tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2012.
- Ali Dibaji, Seyyed Mohammad. "Philosophical Rationalism in Shia Kalam", *Philolosophical Investigations*, 2017, 11/21: 24-36.
- Al-Rawashdeh, Ziyad. "Kur'an'da İlim Kavramı". Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2010.
- Altındaş, Mücteba. "Bir Kitap Olarak Levh-i Mahfûz ve Ümmü'l Kitab", *Kelam Araştırmaları Dergisi* XI/1 (2013): 221-242.
- Altıntaş, Ramazan. *Kelam El Kitabı* Ed. Şaban Ali Düzgün. VI. baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- . "Kur'an'a Göre Hidâyet ve Dalâlet". Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 1993.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'î'l-Meşânî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- . "Levh-i Mahfûz'un Delâleti Sorunu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LI/I (2009): 25-47.

- . “Mutezile Kalamında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi -Kadı Abdulcebbar Örneği-”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LI/I (2010): 151-176.
- Aslan, Ömer. “Kur’ân'daki Emanet Kavramına Farklı Bir Bakış”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmi Mecmuası* XII (2007): 31-40.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset: Mu'tezilizmin İktidar Mücadelesi*- II. baskı. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Aycan, İrfan. “Câhız ve Emevî Tarihine Mutezilî Bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXV (1996): 285-308.
- Aydın, Hayati. “İslâm İnançları Açısından Mucize, Kerâmet, Sihir Ve İstidrac Kavramları Üzerine Bir İnceleme Tezi, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/XXXII (2015): 105-137.
- Aydın, Mahmut. “Hz. İsa'nın Akıbeti Sorunu, Mesih ve Mehdi Tartışmaları”, *Samsun'da Kur'an Günleri XI. Kur'an Sempozyumu: Kur'an ve Risalet içinde*, 225-258. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Bağdadi, Ali b. Ca'd b. Ubeyd el-Cevheri. (thk. Amir Ahmed Haydar). *Müsnedü Ebi Ca'd*. Beyrut: Müessesetü Nadir, 1990.
- Bağdatlı İsmail Paşa, Babanzade. *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn* (nşr. Kilisli Rifat Bilge, İbnülemin Mahmud Kemal İnal ve Avni Aktuç). İstanbul, 1955.
- . *İzâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn*. Lübnan: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.s.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Temhidu'l-Evâil fi Telhisi'd-Delâil* (thk. İmâdud-Din Ahmed Haydar). Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's- Sekâfiyye, 1987.
- Baktır, Mehmet. “Câhız'ın Varlık Anlayışı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/II (2006): 237-256.
- Barlak, Muzaffer. “Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvet -Bâkılani ve Kadî Abdulcebbar Örneği-”. Doktora Tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Başaran, Serkan. “Sünnette Rüya”. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2003.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1999.



- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu'abü'l-Îmân (Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl)*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. Beyrut: Darû İhyâi't-tur'âsi'l-Arabî, 1997.
- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve 's-Süver*. Kahire: Nşr. Dâru'l-kütübi'l-İslamî, t.y.
- Bozkurt, Mustafa. “Mu'tezile'de Hidâyet Problemi”. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-Sahîh*. y.y: Dâru tevki'n-ecât, 2001.
- . *Halku Ef'âli'l-İbâd*. I. baskı. Riyad: Dâru Atlas el-hadrâ, 2005.
- Bulut, Halil İbrahim. *Erken Dönem Şîî Düşünürler*. Ed. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- . *Şîî-Sünnî Polemiğinde Ebû Tâlib ve Dini Konumu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Bulut, İsmail. “Kur'an'da Şeytan Kavramı”. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 1998.
- Bulut, Mehmet. “İsmet”, *DİA*, XXIII: 134-136.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, t.s .
- Cennet, Mehmet Zülfi. *Şîî Usulî Geleneğin Kur'an Yorumu -Şerif Murteza Örneği-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Ceremi, İbrahim Muhammed. *Mu'cemu Ulumi'l-Kur'an*. Dımaşk: Dâru'l-kâlem, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Coşkun, Muhammed. “Mu'tezilî-Şîî Kur'an Yorumu Açısından Emâli'l-Murtazâ - Ru'yetullah ve Kaza-Kader Meselesi Örneği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLVII (2014): 43-68.
- . “Zemahşerî Tefsirinde Emanet Âyeti”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* L (2016): 5-22.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.

- Çağrı, Mustafa, ve Hayati Hökelekli. “İrade”, *DİA*, XXII: 380-384.
- Çelebi, İlyas. “Kâdî Abdülcebâr”, *DİA*, XXIV: 105-109.
- Çelebi, Katip. *Süllemü'l-Vusul ila Tabakati'l-Fuhul*. İstanbul: İrcica, 2010.
- Çetin, Rabiye. “Gazzali'de İlahi İlim-İrade İlişkisi”. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2010.
- Davudi, Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtul-Müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.
- Demirci, Kürşat. “Hulûl”, *DİA*, XVIII: 340-341.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2014.
- . *Tefsir Usûlü*. XXIII. baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- . *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- Dozy, Rinhard Peter. *Tekmiletü'l-Meacimi'l-Arabiyye (trc. Muhammed Selim en- Neîmî)*. Irak: Vizâretu's- sekâfe, 2000.
- Duman, M. Zeki. “Kur'ânda Müteşâbihat”, *Bilimname IX* (2005):13-17.
- . “Levh-i Mahfûz ve Kur'an”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi VIII/1* (2008): 9-44.
- Durmuş, Zülfikar. “Mu'tezilî Müfessir Zemahşeri'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi”, *Marife Dergisi III* (2003): 261-262.
- . “Yanlış Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. Âyetindeki 'Uktulû Enfusekum' İfadesinin Çözümlemesi”, *EKEV Akademi Dergisi 7/17* (2003): 29-48.
- Ebû Alî , İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ, Fizik (çvr. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı)*. İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- Ebu Habib, Sa'di. *el-Kamusu'l-Fıkhî Lugaten ve İstilahen*. II. baskı. Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1988.
- Ebû Muhammed Abdurrahmân, İbn Ebû Hâtim. *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm. (thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib)*. III. baskı. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1998.
- Ebû Ubeyd , Kâsım b. Sellâm. *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Âzîz*. II. baskı. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1997.

- Ebü Zekeriyâ et-Teymî, Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm (nşr. Hind Şelebî)*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- Ebu'l-Bekâ', Salih b. el-Hüseyn el-Caferî el-Hâşimî. *Tahcîlün min Harfi't-Tevrât ve'l-İncîl*. Riyad: Mektebetü 'Ebîkan, 1998.
- Ebu'l-Hüseyn Yahya b. Ebi Hayr, Sâlim el-İmrânî. *el-İntisâr fi'r-Red ale'l Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr*. Riyad: Nşr. Advâu's-Selef, 1999.
- Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed, İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*. Beyrut: Dâru'l-mârifetü, 1959.
- . *Lisanu'l-Mizan*. Beyrut: Müessesetü'l-â'lâm li'l-matbûât, 1971.
- Ebü'l-Haccâc, Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid (nşr. Abdurrahman Tâhir b. Muhammed es-Sûretî)*. Mısır: Dâru'l-fikri'l-İslâmî el-Hâdise, 1989.
- Ebü'l-Hasen , Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân (nşr. Mahmûd Şehhâte)*. Beyrût: Dâru'ihyâi't-turâs, 2002.
- Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşif, el-Ahfeş el-Evsat. *Meâni'l-Kur'ân (thk. Fâiz Fâris)*. Kahire: Mektebetü'l-Haneci, 1990.
- Ednevi, Ahmed b. Muhammed. *Tabakatu'l-Müfessirin*. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-ülûm ve'l-hikme, 1997.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihine Giriş -Muhammed'den Reform Çağına-* (trc. Ali Berktay). III. baskı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013.
- el-Kermî el-Hanbel, Mer'î b. Yusuf. *Eĳâvilü's-sikât fi te'vîli'l-esmâ' ve's-şifât ve'l-âyâti'l-muĥkemât ve'l-müteşâbihât (thk. Şuayb el-Arnaût)*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1986.
- Endelüsî, İbn Atıyye. *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- Erkol, Ahmet. "İslam Düşüncesinde Bir Okuma Örneği Olarak Cehm b. Safvan'ın Cebri Olduğu İddiasına Farklı Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi* VII/17 (2003): 77-94.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1977.
- . *Risâle ilâ Ehli's-Seğr*. Medine: Nşr. İmadetu'l-Bahsi'l-İlmi Bi'l-Camiati'l-İslami, 1993.

- Eşkar, Süleyman Ömer. *er-Rusul ve'r-Risâlat*. IV. baskı. Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1989.
- Abdurrahman b. Said, eş-Şeşârî. *Akâidü's-Şiâti'l-İsnâ Aşeriyye*. VI. baskı. Riyad: Mektebetü'r-Rıdvânu's-Selefiyye, 2007.
- Eyyub, Mahmud M. “Kur'an'ın Edebi Tefsiri eş-Şerif er-Radi Örneği (çvr. M. Cevat Ergin)”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/I (2007): 169-188.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-Luğa*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Fahreddin er-Razi, Ebu Abdillâh Muhammed. *Mefatihü'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi'l-Turas el-Arabi, 1999.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahman Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-Ayn (thk. Mehdi el-Mahzûmî; es-Samerrât, İbrahim)*. y.y.: Mektebetü'l-hilal, t.y.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân (thk. Ahmed Yûsuf Necâtî ve diğerleri)*. Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, t.y.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Beşâ'iru zevi't-temyîz fî le'tâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz (thk. Muhammed Ali en-Neccâr)*. Kahire: el-Meclisü'l-âla li-suûni'l-İslâmiyye, 1996.
- . *el-Bulğa fî terâcimi e'immeti'n-naḥv ve'l-luğa*. Dımaşk: Dâru's-saâ'deddin, 2000.
- Gıfârî, Nâsir b. Abdullah b. Ali. *Mes'eletü't-Takrîb beyne Ehli's-sünnet ve's-Şiâ*. III. baskı. y.y: Dâru't-Tâyıbe li'l-neşr ve't-Tevzî', 2007.
- Gölcük, Şerafettin. *Bâkılânî ve İnsan Fiilleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- . *Kelâm Tarihi*. X. baskı. İstanbul: Kitab Dünyası Yayınları, 2018.
- Gölcük, Şerafettin. “Rızık”, *DİA*, XXXV: 73-74.
- Gölcük, Şerafettin, ve Süleyman Toprak. *Kelam; Tarih-Ekoller-Problemler*. IX baskı. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- Günel Tuğba. “Müteşâbih' Kavramının Kelâm Literatüründeki Anlam ve Değeri”. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2011.
- Gürkan, Salime Leyla. “Yahudi ve İslâm Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* IX (2003):1-48.
- Habibov, İslam. *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-1* (ed. Mehmet Akif Koç ve İsmail Albayrak). II. baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

- Hakyemez, Cemil. *Şiâ'da Gaybet İnanıcı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdî*. III. baskı. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Halil b. Ahmed, Amr b. Temim el-Basri, ( thk. Maħdum Maħzumi, ve İbrahim Samerrai). *Kitabu'l-Ayn*. Dâru'l-Mektebetü'l-Hilal, t.y.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. III. baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Harputî, Abdullatif. *Tenkihu'l-Kelam fi Akâid-i Ehl-i İslâm -Kelâm İlmine Giriş-* (Yayına Hazırlayan/Ed. Fikret Karaman). İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Hasan el-Vâsıtî el-Mâlikî (İbn Meğâzılî), Ali b. Muhammed . *Menâkıb-ı Ali*. San'a: Dâru'l-âsâr, 2003.
- Hesekânî, Ebu'l-Kasım Ubeydullah b. Abdillâh b. Ahmed. *Şevâhidu't-Tenzil fi Ayâti'n-Nâzileti fi Ehl-i Beyt Sâlavâtu'l-Lâhi ve Selâmihî Aleyhim* (thk. Muhammed Bâkır el-Mahmudî). II. baskı. Beyrut: Müesseset'l-Â'la li'l-Matbûat, 2010.
- Hâşimî, Ebû'l-Hayr Zeyd b. Abdullâh b. Mes'ûd b. Rifâ'a. *el-Emsâl*. Dımaşk: Dâru's-Saâ'duddin, 2002.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed. *Târîhu Bağdâd ve Zuyûlehû*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-Te`vîl fi Me`âni't-Tenzil*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Târîhu Medîneti Dımaşk* (thk. Amr b. Ğürâme el-Ömerî). y.y.: Dâru'l-fıkr li'n-neşr ve't-tevzî', 1995.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-Luga*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah. *el-Musannef*. Riyad: Mektebetü'r- rüşd, 1989.
- İbn Ebi'l-İzz, Ebu'l-Hasan Sadreddin Ali es-Salihî. *Şerhü'l-akideti't-Tahaviyye* (thk. Şuayb el-Arnaût ve Abdülmuhsin et-Türki). Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1997.
- İbn Ebû Zemenîn, Muhammed b. Abdillâh b. İsâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz* (thk. Hüseyin b. Ukkâşe ve Muhammed b. Mustaf el-Kenz). Kahire: el-Fâruku'l-hadîse, 2002.
- İbn Ebü'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd. *Şerhu Nehci'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1971.

- İbn Esir, Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim eş-Şeybani. *en-Nihaye fi Ğaribi'l-Hadis ve'l-Eser* (thk. Tahir Ahmed er-Razi ve Mahmut Muhammed et-Tannahi). Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiiyye, 1979.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luĝa*. y.y.: Dâru'l-fikr, 1979.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Tefsirü İbn Fûrek*. Mekke: Camatû Ümmü'l-Kûrâ , 2009.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*. y.y: Dâru's-sebât li'n-neşr ve't-tevzi', t.y.
- . *Müsnedü Ahmed b. Hanbel* (thk. Şuayb Arnaût, Adil Mürşid ve diĝerleri). y.y.: Müessesetü'r-risale, 2001.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-'Azîm* (thk. Samî b. Muhammed Selâme). II. baskı. y.y.: Dâru't-Teyyibe li'n-Neşr, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Garîbü'l-Hadîs*. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî, 1977.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. y.y: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyya, t.y.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-sadr, t.y.
- İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm. *Müsnedü İshâk İbn Râhûye* (thk. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî). Medîne: Mektebetü'l-imân, 1991.
- İbn Sem'ûn, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *el-Emâlî*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, 2002.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik* (çvr. Ekrem Demirli ve Ömer Türker). İstanbul: Litera Yayınları, 2017.
- İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Reşîdüddîn Muhammed b. Alî. *Meâlimu'l-Ulema*. Necef: Münşiat ı Mektebetü'l-Hudayriyye, 1961.
- . *Menâkibu Ali b. Ebi Tâlib* (thk. Yusuf el-Bikâî). II. baskı. Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1996.
- . *Meşâlibü'n-Nevâsib* (Nşr. Dâru'l-Evkâfi'-Vatanî). Bağdat: el-Mâhtutati'l-Arâbiyyeti, 2015.

- . *Müteşâbihü'l-Kur'ân ve'l-Muhtelifü Fîh* (thk. Hamid Câbir Habib el-Mü'min) (Nşr. Cemiyetü Müntedâ en-Neşr). Beyrut: Müessesetü'l-ârif li'l-mâtûat, 2008.
- . *Müteşâbihü'l-Kur'ân ve Muhtelifüh*. Kûm: Mektebetü beydâr, 1950.
- İbnü'l-Esîr el-Cezerî, İzzüddîn Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-arabî, 1997.
- İbnü'l-Müstevfî, Ebü'l-Berekât Şerefüddîn el-Mübârek. *Târîhu Erbil*. Irak: Dâru'r-reşid li'n-neşr, 1980.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed. *el-'Avâşım ve'l-Kavâşım fi'z-zeb'an Sünneti Ebi'l-Kâsım*. III baskı. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994.
- İmrânî, Yahyâ b. Ebi'l-Hayr. *el-İntisâr fi'r-Reddi Ale'l-Mu'tezileti'l-Kaderiyyeti'l-Eşrar*. Riyad: Edvâu's-Selef, 1999.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed. *Hilyetü'l-Evliyâ' ve Tabakâtü'l-Aşfiyâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1974.
- el-İsfahânî, er-Râgıb. *el-Müfredât fi'ğaribi'l-Kur'ân*. Dımaşk ve Beyrut: Dâru'l-kâlem ve dâru'l-şâmiyye, 1991.
- Işık, Harun. “Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'a Göre Şeytan”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XIII/XIII* (2018): 35-74.
- . “Maturidi'ye Göre Kaza ve Kader”. Doktora Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2011.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed. *Kitâbü'l-Aḥbâr fi ma'rifeti'r-ricâl* (thk. Ebû Amr el-Hüseyn b. Ömer. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen. *Müteşâbihü'l-Kur'ân* (thk. Muhammed el-Azazî). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2017.
- . *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (thk. Abdülkerim Osman) III. baskı. Kahire: Mektebetü vehbe, 1996.
- Kaplan, Hayri. “Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk”. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2001.
- Karabat, Sulahattin. “Mu'teziî Müfessirlerin Hidâyet ve Dalâlet Kavramlarını Yorumlamaları”. Yüksek Lisans Tezi. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2016.
- Karabulut , Ali Rıza. *Mu'cemü't-Tarih -et-Tûrasi'l-İslami fi Mektebâti'l-Âlem*. Kayseri: Dâru'l-Akabe, 2001.

- Karadaş, Çağfer. *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün. VI. baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Karataş, Şaban. *Şiâ'da ve Ehl-i Sünnett'te Kur'an Tasavvuru*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Meḥâsinü't-te`vîl* (thk. Muhammed Bâsil Uyûni's-Sevd). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- Kaya, Süleyman. *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'an'ı Bağlamında Hakîm et-Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Kelâm Yazıları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu`cemü'l Müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ ve dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, t.s.
- Kinânî, Abdülazîz b. Yahyâ. *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi Halki'l-Kur'ân* (thk. Ali b. Muhammed). II. baskı. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2002.
- Kolektif, Multeka Ehlul-Hadis. *el-Vefeyat ve'l-Ehdas*. y.y: 2010.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- . *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi - Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi-*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Korkmaz, Sıddık. *Şiâ'nın Oluşumu: Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi*. II. baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kummî, Abbâs. *el-Künâ ve'l-Elkâb*. y.y.: İntişarâtu kütüphane-i Sadr, 1949.
- Kummi, Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim. *Tefsiru'l-Kummi* (thk. Seyyid Muhammed Bakır el-İsfehani). Kum: Müessesetu'l-İmam el-Mehdi, 2014.
- Kurt, Hasan. *Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddeste Melek Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi.. 2014.
- Kurtubi, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Hazreci. *el-Cami' li-Ahkami'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâ'ifu'l-İşârât*. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-âmmeli'l-kitab, t.s.
- Libâf, Ali. *Hadisü Levhî Eimmetî Hüda der Levhâ Fatımâtü'z-Zehra Selamullâhi Aleyhâ*. İsfahân : Merkezû tahkikati râyünahî, t.s. .



- Makdisî, Ahmed el-Kermî (Mer'î b. Yûsuf). *Ekavilü's-Sikat fî Te'vili'l-Esmai ve's-Sıfat ve'l-Âyati'l-Muhkemat ve'l-Müteşâbihat*. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1986.
- Malkoç, Mehmet. “Klasik dönem Mâtürîdiyye'de Kıyâmet ve Ahiret”. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2009.
- Maraz, Hüseyin. “Mu'tezile'de Kalp Mühürlenmesi ve Özgürlüğün Sürekliliği Meselesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* XV/III (2017): 594-614.
- Maraz, Hüseyin, ve Mustafa Bozkurt. “Mucizenin Onto-Teleolojik Açından Sihirden Farklılığı”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/II (2014): 147-173.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *et-Tevhid (Thk. Fethullah Huleyf)*. İskenderiyye: Dâru'l-camiât'ul-Mısriyye, t.s.
- . *Te'vilâtü'l-Çur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'Uyûn*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, t.s.
- Mekkî b. Ebi Talib, Ebu Muhammed . *el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye fî 'ilmi Me'âni'l-Kur'ân ve Tefsîrihî ve Ahkâmihî ve Cümelin min Fünûni 'Ulûmih*. y.y: Camiatû eş-Şârika -Külliyetü's-Şeriâ ve'd-Dirasati'l-İslâmîyye-, 2008.
- Memiş, Murat. “İmam Mâtürîdî ve Ebussuûd'un Tefsirlerinde Hz. Meryem”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIII (2016): s. 101-141.
- Merkezû'l-Melik Faysal. *Fehresû mahtûtat*. Riyad: y.y., t.s.
- Metin, Yurdağür. “Müteşâbihü'l-Çur'ân”, *DİA*, XXXII: 207-208.
- Mevsûî', Fehhâr el-Mâ'd. *İmânu Ebî Tâlib: el-Hüccetu Â'la Zâhibi ilâ Tekfiri Ebî Tâlib*. Necef: Matbaâtü'l-âdab, 1965.
- Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf b. Hayyan, Ebu Hayyan. *el-Bahru'l-Muhit fî't-Tefsir (thk. Sıtkı Muhammed Cemil)*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1999.
- Muhammed el-Ukberî (İbn Batta), Ebû Abdillâh Ubeydullah. *el-İbânetü'l-Kübrâ (el-İbâne 'an Şerî'ati'l-Fırakî'n-Nâciye ve Mücânebeti'l-Fırakî'l-Mezmûme) (thk. Hamd b. Abdulmuhsin et-Tüveycirî)*. Riyad: Nşr. Dâru'r-Râyeti li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2005.
- Muhammed Hasan el-Hüseyin, ez-Zennuzi. *Riyazu'l-Cennet*. Kum: Mektebetü Âyetullah el-Uzma el-Necefî, 1951.

- Muhammed Hüseyin Nassâr, Ammâr Abudî. *Tatavvuru Kitabeti's-Sireti'n-Nebeviyye*. Bağdat: es-Sekâfetü'l-âimme, 1998.
- Muhammed Muhsin b. Alî b. Muhammed, Rızâ Âgâ Büzürg-i Tahrânî. *ez-Zerîa ilâ tesânîfi 'ş-Şiâ*. Beyrut: Şebketu el-Fikr, t.y.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Fehmü'l-Kur'an ve Ma'nâhü*. Beyrut: Dâru'l-Kindi ve Dâru'l-Fikr, 1978.
- Muhtâr Ömer, Ahmed. *Mu'cem el-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Muâsıra*. y.y: Âlemu'l-Kütüb, 2008.
- Murteza ez-Zebidi, Muhammed b. Abdurrezzak. *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*. y.y: Dâru'l-Hidaye, t.y.
- Müessesetu Kâşif el-Ğitâ [Necef Merkezli]*. <http://kashifalgetaa.com/?id=151> (erişildi: 12. 23. 2018).
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyin. *el-Câmi'u's-Sahîh (thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.
- Narol, Süleyman. *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri - Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Neccâr, Fethullâh. “eş-Şiâtü ve İşkâliyyeti Tahriifi'l-Kur'an -Diraseten ve Sureteyi'n-Nüreyin ve'l-Velâye”, t.s. t.y.
- Necefi, Abdülhüseyin Ahmed el-Emîn. *el-Ğadîr fi'l-Kitab ve's-Sünneti ve'l-Edeb*. Beyrut: Müessesetü'l-â'lam li'l-matbuât, 1994.
- Nehhas, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Meani'l-Kur'an (thk. Muhammed Ali es-Sabuni)*. Camiâtu Ummu'l-Kur'â: Mekke, 1989.
- Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen bi-Şerhi's-Suyûfî*. IV. baskı. Beyrut: Dâru'l-mâ'rife, 2000.
- . *Hasâisu emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib*. Kuveyt: Mektebetü me'lâ, 1986.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tâyyib, 1998.
- Nizamu'd-Din el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin, en-Nisaburi. *Ğaraibu'l-Kur'an ve Reğaibu'l-Furkan (thk. Zekeriyya Emirât)*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995.
- Nuveyhiz, Adil. *Mu'cemü'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm*. Lübnan: Müessesetü Nuvayhid es-Sekafiye, 1988.

- Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Örenç, Aşır. “Kütüb-i Sitte Hadisleri Özelinde Şeytan, Mahiyeti ve Yaratılışı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2 Sayı: 29: 137-171.
- Öz, Mustafa. “Ehl-i Beyt”, *DİA*, X,: 498-501.
- . “Galiyye”, *DİA*, XIII: 333-337.
- . “İbn Şehrâşûb”, *DİA*, XX: 376.
- . “İbnü’l-İhşîd”, *DİA*, XXI: 94-95.
- . “Muammer b. Abbâd”, *DİA*, XXX: 323-325.
- Öz, Şaban. *Şîa ve Tarih -Makaleler-*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Özbek, Durmuş. “Bugünkü Semavî ve İlahî Kitaplarda Melekler ve Özellikleri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 1990 3: 297-330.
- Özdeş, Talip. *Kur'an ve Nesh Problemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Öztürk, Mustafa. “Adem, Cennet ve Düşüş”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi I/II* (2004): 151-186.
- . “Kur'an Bağlamında Hz. Meryem'le İlgili Bir İnceleme”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim] III/I* (2003): 79-88.
- . *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*. I. baskı. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016.
- . *Kur'an, Vahiy, Nüzul*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- . *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu - Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği-*. IV. baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- . “Şia'da Rec'at İnançının Muhtemel Kökenleri ve Sözde Dinî Temelleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VIII/I* (2008): 43-63.
- . *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*. III. baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- . *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-1 ed. Mehmet Akif Koç ve İsmail Albayrak*. II. baskı. Ankara : Otto Yayınları, 2015.
- Paçacı, Mehmet. *Kur'ana Giriş*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

- Pak, Zekeriya. “İnsanın Yeryüzündeki Varlığına Meleklerin İlk Tepkisi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/IX (2007): 53-76.
- Pakiş, Ömer. “Kadı Abdülcebbar’ın Âl-i İmrân Suresindeki Bazı Âyetleri Yorumu”, *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 11/12 (2011): 25-52.
- Pakiş, Ömer. “Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet’in Halku’l-Kur’an’la İlişkilendirilen Âyetleri Okuma Biçimi”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* VII/27 (2005-2006): 111-128.
- Pierce, Matthew. “İbn Shahrashub”, *Encyclopedia of Islam* içinde, 53-54. 2018.
- Pierce, Matthew. “İbn Shahrashub and Shi'a Rhetorical Strategies in the 6/12 (t.h.) Century”, *Journal of Shi'a Islamic Studies* V/4 (2012): 441-454.
- Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn eş-Şerîf. *Telhîşu'l-beyân fî ('an) mecâzâtî'l-Kur'ân-(Kur'ân Mecazları)* (trc. İsmail Durmuş). İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtârü's-Sihâh*. V. baskı. Beyrut: el-Mektebetü'l-Âsriyye, 1999.
- Rıza, Korkmagöz. “Mu’tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbar ve Ebû Ca’fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLV (2018): 291-327
- Rızâ, Reşîd. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Hakîm*. y.y.: Nşr. el-Hey'etu'l-Mısriyye el-âimme li'l-kitab, 1990.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 2002.
- Sabunî, Nureddin. *Mâtürîdiyye Akaidi* (Trc. Bekir Topaloğlu). XIV. baskı. İstanbul: İFAV, 2015.
- Safedî, Ebü's-Safâ. *el-Vafi bi'l-Vefeyat*. Beyrut: Dar-ul İhyâ et-Turas el-Arabi, 2000.
- Salih, Suphi. *Kur'an İlimleri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *Tefsiru Abdurrezzak* (thk. Mahmud Muhammed Abdeh). Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed. *Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'l-âlemî li'l-matbûât, t.s.

- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Tefsîrû'l-Kur'ân (Thk. Yasir b. İbrahim ve Ganim b. Abbas)*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Bahrü'l-'Ulûm (Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî)*. Beyrut, 1913.
- Serdar, Murat. "Hıristiyanlık ve İslâm'da Meleklerin Varlık ve Kısımları (Angelojik Bir Mukayese Denemesi)", *Bilimname :Düşünce Platformu VII/XVII* (2009): s. 139-164.
- Serkis, Yusuf İyan. *Mu'cemu'l-Matbûâtu'l-Arabiyye ve'l-Muarraba*. Mısır: Matabatu Serkis, 1928.
- Sezgin, Fuat. *Tarihu't-Türâsi'l-Arabî (Arapça'ya tercüme eden Mahmut Fehmî Hicâzî)*. Suudi Arabistan: Camiatû el-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1991.
- Shahavatov, Sabuhi. "Mezhlep Taasubunun Öne Çıktığı Bir Rivâyet/Dirâyet Tefsiri - Kummi Tefsiri-", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi X/XLI* (2015): 299-311.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân. *es-Sünen (thk. Şuayb el-Arnaût)*. Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2009.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. "Kur'an-ı Kerim'de Allah'a İzafe Edilen İrade ve Meşîet Kavramlarına Yüklene Geleneksel Anlamlar Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VII/13* (2009): 25-56.
- Suyuti, Celaleddin. *Buğyetu'l-vuât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*. Lübnan: el-Mektebetü'l-asriyye, t.y.
- . *ed-Dürrü'l-Mensûr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, t.s.
- . *el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'an*. y.y: el-Hey'tu'l Mısriyye el-Amme li'l-Kitab, 1974.
- . *Tabakatü'l-müfessirin*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976.
- Sübhânî, Ca'fer. *Mu'cemü Tabakâti'l-Mütekellimîn*. y.y.: Müessesetü İmam Sadık, 2003.
- Süfyân es-Sevrî, Ebû Abdillâh. *Tefsiru's-Sevrî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.
- Sülün, Murat. "Makâm-ı Mahmûd Âyetine Farklı Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, 50/2: 13-38.
- Süt, Abdunnasır. *Mu'tezile ve Ahlak -Kadî Abdulcebbâr Örneği-*. II. baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

- Şâtübî, İbrâhim b. Mûsâ. *el-İ'tisâm (thk. Hişam b. İsmail)*. I. baskı. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l Cevzî li-neşr ve't-tevzî', 2008.
- Şentürk, Mustafa. *Kur'an'ın Sünnî ve Şîî Yorumu -İbn Atıyye ve Tabresî Örneği-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn. *Emali el-Murtezâ : Gururü'l-Fevâid Ve Dürrerü'l-Kalâid (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim)*. y.y.: Dâru'l-ihyâi'l-kütübi'l-Arabî, 1954.
- . *Emâlî Seyyid el-Murtazâ*. I. baskı. Mısır: Matbaâtü's-Saâde, 1907.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-Fevâ'idü'l-Mecmû'a fi'l-ehâdîsi'l-Mevzû'a*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, t.s.
- . *Fethu'l-Kadir*, Beyrut: Dâru'l-İbni'l-Kesir, 1993.
- Şeyh Saduk, İbn Babeveyh. *el-Hisal*. Kum: Cemaâtü'l-müderresin fi-havzati'l-ilmîyye, 1943.
- Şimşek, Sait. *Kur'anın Anlaşılmasında İki Mesele*. V. baskı. Konya: Kitab Dünyası Yayınları, 2012.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî tefsîri'l-Şur'ân*. Beyrut: Müessesetu'l-İlam li'l-Matbûât, 1997.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. E. *el-Mu'cemü'l-Kebîr II. baskı*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Şur'ân (thk. Ahmed Muhammed Şakir)*. y.y: Müessesetü'r-risale, 2000.
- . *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1987.
- Tabressî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Şur'ân*. Beyrut: Dâru'l-murtezâ, 2006.
- Taftazânî, Ebu'l-Vefa. *Ana Konularıyla Kelam (trc. Şerafettin Gölcük)*. İstanbul: Kitab Dünyası Yayınları, 2000.
- Tahrânî, Âgâ Büzürg-i . *Ṭabaqâtü A'lâmi's-Şî'a*. Beyrut: Dar'ul-İhyâi't-turasi'l-Arabi, 2009.
- Takiyüddin, İbn Teymiyye. *el-İman*. V. baskı. Amman: el-Mektebetü'l-İslamî , 1996.
- . *Mecmu'ul-Fetava*, Suudi Arabistan: Mec'mau'l-Melik fehdu li-Taba'ati'l-Mushafi'l-Şerif, 1995

- Tan, Necmettin. “İslam Düşüncesinde Akıl-Kalp İkilemi Üzerine”, *İslam ve Yorum* III (2017): 395-416.
- Tebrizî, Muhammed Ali Müderris. *Reyhanelul-Edeb fî Terâcimi'l-Mâruful bi'l-Künyeti ve'l-Lakab*. Tahran: İntişâratu heyyâm, 1957.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhu'l-Mekâsîd*. Pakistan: Dâru'l-meârifî'n-nu'mâniyye, 1981.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed. *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn Ve'l-Ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan naşirûn, 1996.
- Temîmî, Seyf b. Ömer. *el-Fitnetu ve Vaka'tu'l-Cemel (thk. Ahmet Râtîb Armûş)*. VII. baskı. y.y.: Dâru'n-nefâis, 1993.
- Teyyar, Musaid. *Envau't-Tasnifi'l-Mutaallikatı bi-Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*. y.y: Dâru İbni'l-Cevzi, 2013.
- Tîbî, Abdullah b. Muhammed. *Fütûhu'l-Gayb fî (ve)'l-Keşf 'an Kınâ'i'r-Reyb*. Dubai: Nşr. Câizetü Dubai ed-devliyye, 2013.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh*. Mısır: Mustafâ el-Bâbâ el-Halebî, 1975.
- Tok, Fatih. “Ebû Hanîfe Hakkında İki İddia / İtham: Mürciîlik ve Halku'l-Kur'ân”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012): 245-267.
- Topaloğlu , Bekir, ve İlyas Çelebi. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. IV. Baskı İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Topyay, Yusuf. Kutsal kitab'ta ve Kur'an-ı Kerim'de “Nefs ve “Ruh”Sözcüklerinin Artsüremlî (diachronic) Semantik İncelemesi”. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2016.
- Tuncer, Mustafa. “Kur'an'da Cin ve Şeytan”. Doktora Tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 1999.
- Tural, Hüseyin. “Mezheplerin Teşekkülü Öncesi Dönem Sünnî Kelâmda Halku'l-Kur'ân Meselesi”. Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2017.
- Turhan, Kasım. *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: Âmiri'nin Kader Risalesi ve Tercümesi* II. baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003.

- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. y.y: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arâbi, t.y.
- . *Resâ'ilü's-Şeyh et-Tûsî -er-Resâ'ilü'l-'aşr-*. Kûm: Müessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1994.
- Tüsteri, Sehl Bin Abdullah. *Tefsiru't-Tüsteri*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.
- Useymîn, Muhammed b. Salih b. Muhammed . *Fethu Rabbi'l-Beriyye bi Telhîsi'l-Hameviyye*. Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-neşr, t.y.
- Ünal, Yaşar. "Tesbih Kavramı Üzerine", *Dini Araştırmalar* 15/41 (2012): 163-184.
- Ünalın, Abdullah. "Ehl-i Sünnet ve Şiâ'nın İmâmette Dayandığı Hadisler". Doktora Tezi. Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 1988.
- Üsâme, Hâris b. Muhammed. *Buğyetü'l-Bâhis'an Zevâ'idi Müsnedi'l-Hâris (nşr. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkerî*. Medine: Merkezû hidmeti's-sünneti ve's-sireti'n-nebeviyye, 1992.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed en-Nîsâbü'rî. *el-Basît fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2009.
- . *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.
- Vajda, Georges. "Bazı Şî-İsnâ-âşeriyye Yazarlarına Göre: Allah'ın Görülmesi (Rü'yetullah) Meselesi". (trc. Sabri Hizmetli), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXV (1981): 369-393.
- Velid b. Ahmed Hüseyin Zübeyri vd., Mecelletu'l-Hikme. *el-Mevsûatü'l-müyessere fî terâcimi eimmeti't-tefsîr ve'l-ikra ve'n-nahv ve'l-luga*. İngiltere, Manchester: Mecelletu'l-Hikme, 2003.
- Yağlı Mavil, Hikmet. *Eş'arî*. II. baskı. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Yâkût b. el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-Üdebâ': İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî: Beyrut, 1993.
- Yalçınkaya, Mustafa. "Mâtürîdî'de İman-Amel İlişkisi". Doktora Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 1983.
- Yanık, Nevzat H. "Ebû'l-Hüseyin (Ebû Zekeriyâ) Zeynüddîn Yahyâ b. Abdilmu'tî", *DİA*, XX: 213-214.
- Yaşar, Naif. *İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları ve Taberî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: İnsan Yayınları, t.s.



- Yavuz, Yusuf Şevki. “İstitâat”, *DİA*, XXIII: 399-400.
- . “Nübüvvet”, *DİA*, XXXIII: 279-291.
- Yazıcı, Mehmet Nuri. “Gadir-i Hum Rivâyetlerinin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi”. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2010.
- Yeprem, M. Saim. *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtûridî*. I. baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Yeşiltaş, Fatih. *Bâkullâni ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre Rızık ve Ecel problemi*. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Yeşilyurt, Temel. “Rü'yetullah”, *DİA*, XXXV: 311-314.
- Yıldız, Mahmut. “Halku'l-Kur'an Tartışmalarının Siyasî, Sosyal ve İtikadî Boyutları (Me'mûn Dönemi Örneği)”. Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2003.
- Yılmaz, Musa K. “Tabresi ve Tabatabai'de İmamiye Tefsiri”. Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 1985.
- Yitik, Ali İhsan. “İncillere ve Kur'an'a göre Hz. Meryem'in Müjdelemesi ve Hz. İsa Doğumu”, *Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük* içinde. Ankara: Berikan Yayınevi, 2016.
- Zahîr el-Pakistanî, İhsan-ı ilahî . *eş-Şî'a ve Ehlü'l-Beyt*. Lahor/Pakistan: İdaretu Tercümani's-Sünne, t.s.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbüh* (nşr. *Abdülcelîl Abduh Şelebî*). Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *el-Arş*. II. baskı. Medine: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Camiati'l-İslamî, 2003.
- . *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- . *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-A'lâm*. III. baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1993.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. III. baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.
- . *Esâsü'l-Belâĝa*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.

—. *Rebî'u'l-Ebrâr ve Nusûsü'l-Ahbâr fi'l-Muhâdarât*. (thk. Târık Fethî Seyyid). Beyrut: Dâru'l-kütübil-ilmiyye, 1971.

Zerkeşî, Muhammed bin Bahadır bin Abdullah. *el-Burhan fî Ulûmi'l- Kur'an*. Beyrut: Dâru ihyai'l-kütübü'l-Arâbiyye, 1957.

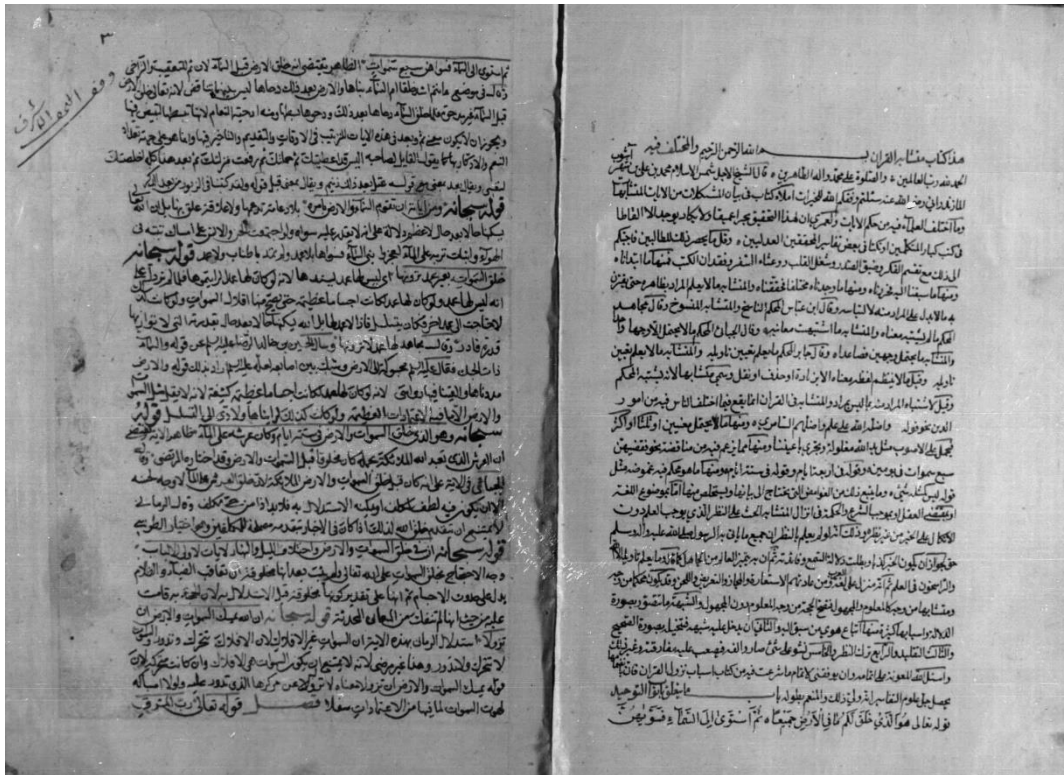
Ziriklî, Hayreddin. *Kamûsü terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ min'el-Arab ve'l-Müstarebîn ve'l-Müsteşrikîn*. XV. baskı. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melayîn, 2002.



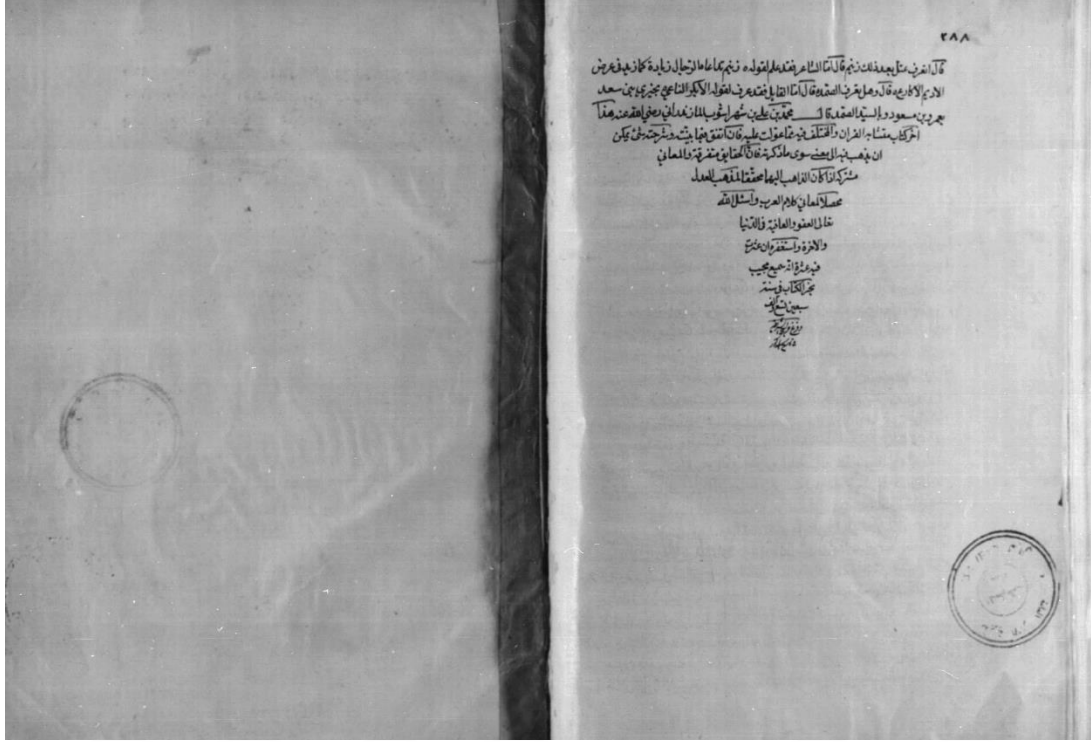
# EKLER

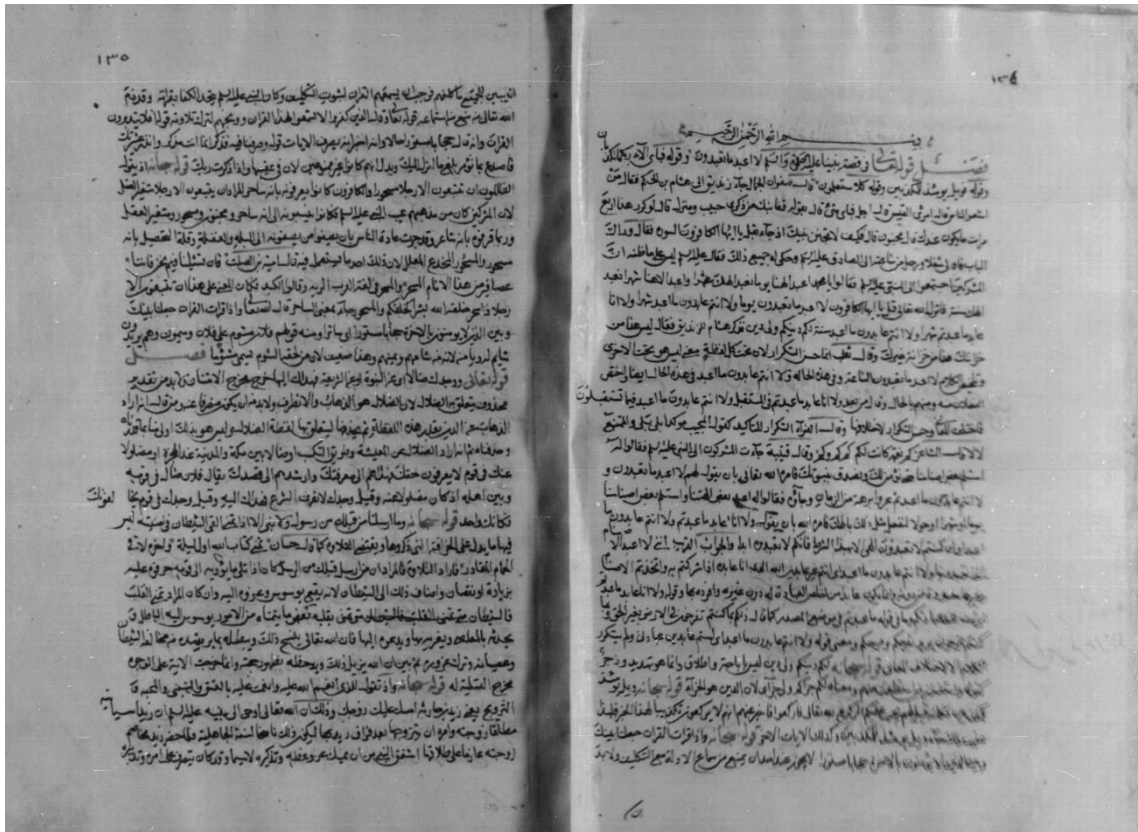
EK-1: Tez içerisinde işaret edilen Müteşâbihü'l-*Qur'ân*'ın Yazma Nüshalarının İlgili Sayfalarının Sûreti;

i- Eserin mukaddimesi [Eserin yazılış amacı vb. bazı hususların açıklandığı kısım [Necef Kâşifülgâtâ Yazma eserler Kurumunda mevcut yazma nüsha. s. 2-3.]



ii- İbn Şehrâşûb'un tam adını zikrettiği eserinin son sayfası; [Necef Kâşifûlğâtâ Yazma eserler Kurumunda mevcut yazma nüsha, s. 288.]





iv- Nâsîh ve Mensûh bölümünün giriş ve birinci sayfası. [a.y.e. s. 258-259.]



## ÖZGEÇMİŞ

<b>Adı, Soyadı</b>	Muhammed	DOĞAN
<b>Doğum Yeri ve Yılı</b>	Mardin	1993
<b>Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi</b>	Arapça (Çok iyi)	Farsça (Orta)
<b>Eğitim Durumu</b>	<b>Başlama- Bitirme Yılı</b>	<b>Kurum Adı</b>
<b>Lise</b>	2008 2011	Adıyaman Anadolu İmam Hatip Lisesi
<b>Lisans</b>	2011 2016	Marmara Üniversitesi
<b>Yüksek Lisans</b>	2016 2019	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
<b>Çalıştığı Kurum/lar</b>	<b>Başlama- Ayrılma Yılı</b>	<b>Çalışılan Kurumun Adı</b>
<b>1.</b>	2017 Halen	Fırat Üniversitesi
<b>İletişim (e-posta):</b>	muhamedoqan@gmail.com	
<b>Tarih</b>	02.08.2019	
<b>İmza</b>		
<b>Adı Soyadı</b>	Muhammed DOĞAN	

