

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

SEKÛNÎ'NİN *TEMYİZ*'İNDE İ'TİZÂL ELEŞTİRİSİ:
FÂTİHA VE BAKARA SÛRELERİ ÖRNEĞİNDE BİR
İNCELEME

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Mustafa ÖZBAKIR

Danışman:

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL

2019

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

SEKÛNÎ'NİN *TEMYİZ*'İNDE İ'TİZÂL ELEŞTİRİSİ:
FÂTİHA VE BAKARA SÛRELERİ ÖRNEĞİNDE BİR
İNCELEME

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Mustafa ÖZBAKIR

Danışman:
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK

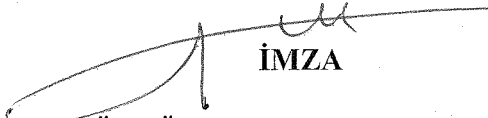
İSTANBUL
2019

TEZ ONAY SAYFASI

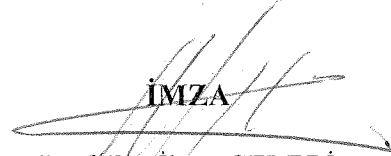
T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı'nda 020116YL06 numaralı Mustafa ÖZBAKIR'ın hazırladığı “*Sekûnî'nin Temyîz'inde İ'tizâl Eleştirisi: Fâtiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Bir İnceleme*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 27/06/2019 günü 11:00–13:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.


İMZA

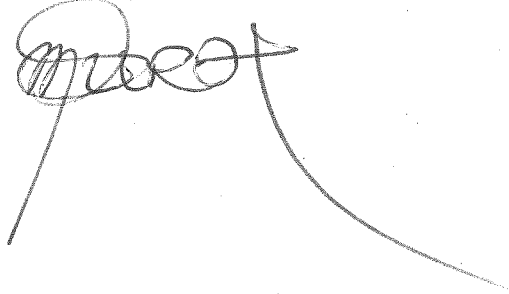
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)


İMZA

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

İMZA

Prof. Dr. Murat SÜLÜN
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.



Mustafa ÖZBAKIR

27.06.2019

ÖZ

Bu tezde Eş'arî kelâmcısı Ebû Ali es-Sekûnî'nin *Temyîz* adlı eserinde Mu'tezilî Zemahşerî'ye yönelttiği eleştiriler incelenmektedir. Sekûnî, Endülüs topraklarında yetişmiş daha sonra Mağrib'e göç etmiş ilmiyye sınıfından bir aileye mensuptur. Kelâm ilminde bir dönüm noktası olan Fahreddîn er-Râzî sonrasında yaşamasına rağmen döneminde yaygın olan Râzî mektebini eleştiriye tâbi tutmuş, daha çok mütekaddim kelâmcılarını özellikle de Bâkîllânî'yi takip etmiştir. Yazıldığı günden itibaren geniş bir etki alanına sahip olmuş *Keşşâf*, barındırdığı i'tizâlî düşünceler nedeniyle birçok Ehl-i sünnet kelâmcısı gibi Sekûnî'nin de tepkisini çekmiş ve kendisinin *Temyîz* isimli *Keşşâf* eleştirisini kaleme almasına sebep olmuştur. *Temyîz* başında müstakil bir kelâm eseri sayılabilecek uzunca bir mukaddime içermektedir. Sekûnî bu mukaddimede kelâm ilminin temel kaidelerini vaz etmiş, daha sonra eleştirilerini bu ilkelere büyük ölçüde riayet ederek gerçekleştirmiştir. Fâtiha'dan başlayıp Nâs'a kadar her sûrede i'tizâl tespit etmeyi başaran Sekûnî, bazı hususlarda Hanefîler ile Mu'tezile arasındaki ortak görüşleri de sadece Mu'tezile'ye nispet etmiştir. Sekûnî gerek yaptığı i'tizâl tespitleriyle –ki *Keşşâf*'a *Temyîz*'den daha geniş bir i'tizâl eleştirisi yazılmamıştır- gerekse Zemahşerî'nin düşüncelerine karşı kullandığı delillerle başarılı bir Mu'tezile eleştirimidir. Tezde onun i'tizâl eleştirileri ağırlıklı olarak Fâtihâ ve Bakara sûresinden seçilen örnekler üzerinden ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sekûnî, *Temyîz*, Zemahşerî, *Keşşâf*, İ'tizâl, İ'tizâl Eleştirisi.

ABSTRACT

This thesis will take into account aspects of the Ash‘ari theologian Abū Alī al-Sakūnī’s criticism in his *al-Tamyīz* towards the Mu‘tazilī al-Zamakhshari. Sakūnī was from a scholarly family, he was initially brought up in Andalusia and thereafter migrated to Maghreb. Although he lived in the era after Fakhr al-Dīn al-Rāzī which was a turning point in the science of theology, he has made criticism to the Rāzī school despite it being the prominent thought of the time. Sakūnī has rather followed the footsteps of the mutaqaddimūn scholars, especially al-Bāqillānī. *Al-Kashaf* has had great influence since the day it was written, however due to the i‘tizāl-oriented views it has been criticised by Sakūnī and many other orthodox theologians. Thus this has caused him to compile the study *Tamyīz* as a criticism to such thoughts. *Tamyīz* consists of a long introduction that can itself be counted as a theological study piece. Sakūnī in this introduction has mentioned the core principles of the theology science, thereafter criticisms are made within these principles. Sakūnī has managed and succeeded in finding the i‘tizāl thoughts from al-Fātiha until al-Nās, in instance of common grounds with the Hanafiyyah he has only attributed the opinions to the Mu‘tazila. A successful proposition criticism has been made whether it be Sakūnī’s detection of i‘tizāl (yet there is not a more in-depth study in this regard) or it be against Zamakhshari’s thoughts. This study has mainly taken into account examples of i‘tizāl-oriented seen in Suras of al-Fātiha and al-Baqara.

Key Words: Sakūnī, *Tamyīz*, Zamakhshari, *Kashaf*, I‘tizāl, Critique of I‘tizāl.

ÖNSÖZ

Telif edildiği günden itibaren geniş bir etki alanı oluşturan *Keşşâf*'ın Mu'tezile'ye mensup bir müellif tarafından yazılması ve bu nedenle içinde i'tizâli unsurlar içermesi bazı Ehl-i sünnet kelâmcılarının *Keşşâf*'a yönelik eleştirel eserler kaleme almalarına neden olmuştur. Bu eserlerden biri olan *Temyîz*, gerek i'tizâl tespitlerindeki miktar olarak gerekse tespitlerin ve tenkitlerin nitelikleri bakımından bu alanın en meşhur eseri olan İbnü'l-Müneyyir'in *İntisâf*'ından geri kalır değildir. Bununla birlikte muhtemelen müellifinin nispeten uzak bir coğrafyada yetişmiş olması sebebiyle eser hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Bu çalışmada çabamız, *Temyîz*'in yetkin bir Mu'tezile eleştirisi olduğunu göstermeye ve bu anlamda eserin tanınmasına mütevazı bir katkı sağlamaya yönelik olacaktır.

Tez çalışmamı planlama, araştırma ve oluşturma aşamalarında desteklerini esirgemeyen kıymetli hocam Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha Boyalık'a teşekkürü bir borç bilirim. Hâli hazırda çalışanı olduğum Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'nın idareci ve çalışanlarına özellikle kurumun yoğun mesaisine rağmen tezimin yazımında gösterilen müsamaha için teşekkür ederim. Beni büyütüp bugünlere getiren maddi manevi her daim destekçilerim annem ve babama medyun-i şükranım. Son olarak her türlü sıkıntıda yanımda duran, ilmî çalışmalarım konusunda en büyük destekçim değerli eşim Mebrure Hanife hanıma minnettarım.

Mustafa ÖZBAKIR

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1
1. KONU VE YÖNTEM.....	1
2. LİTERATÜR VE KAYNAK DEĞERLENDİRMESİ.....	3
BİRİNCİ BÖLÜM:	
SEKÛNÎ VE ANA HATLARIYLA TEMYİZ.....	8
1.1. SEKÛNÎ’NİN HAYATI VE ESERLERİ	8
1.1.1. Hayatı.....	8
1.1.2. Eserleri	10
1.2. TEMYİZ’İN MUHTEVASI VE SİSTEMATİĞİ	13
1.2.1. Temyîz’de Tefsir-Kelâm İlişkisi.....	16
1.2.2. Temyîz’de Tefsir-Usûl İlişkisi.....	24
1.2.3. Temyîz’in Keşşâf Eleştirisi Geleneğindeki Yeri	33
İKİNCİ BÖLÜM:	
TEMYİZ’DE İ’TİZAL ELEŞTİRİLERİ	37
2.1. TEVHÎD	37
2.1.1. İsim-Müsemmâ İlişkisi	37
2.1.2. Allah’ın İsim ve Sıfatları	41
2.1.3. Kelâm Sıfatı ve Halku’l-Kur’ân	51
2.1.4. Ru’yetullah.....	57
2.1.5. Ma’dûmun Şey’iyyeti	60
2.2. ADALET	62
2.2.1. Kulların Fiilleri	62
2.2.2. Salah-Aslah.....	68
2.2.3. Lütuf-Hızlân.....	70

2.2.4.	Hüsün-Kubuh.....	73
2.2.5.	Rızık.....	77
2.2.6.	Teklîf-i Mâ-Lâ Yutâk.....	79
2.3.	EL-MENZİLE BEYNE'L-MENZİLETEYN.....	80
2.4.	VA'D-VA'İD.....	88
2.4.1.	Allah'a Vâcib Olanlar.....	88
2.4.2.	Şefaat.....	90
2.5.	BEŞ PRENSİBE DÂHİL OLMAYAN İ'TİZÂLLER.....	92
2.5.1.	Peygamberlerin Durumu.....	92
2.5.2.	Sihir ve Şeytan Çarpması.....	95
SONUÇ		98
BİBLİYOGRAFYA		103
ÖZGEÇMİŞ		108

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
b.	bin (oğlu)
Bkz./bkz.	bakınız
çev.	çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	hicrî
Hız.	Hazreti
haz.	hazırlayan
İFAV	M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları
No	numara
s.	sayfa
thk.	tahkik eden
t.y.	basım tarihi yok
vb./vs.	ve benzeri / vesaire
v.	varak
Yay.	yayınları/yayınevi

GİRİŞ

1. KONU VE YÖNTEM

İslâm tefsir tarihinde bir dönüm noktası olan *Keşşâf*'ın müellifi Ebu'l-Kasım ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), Mu'tezile'ye mensubiyeti nedeniyle kendinden sonraki birçok âlim tarafından eleştirilmiştir. Zemahşerî'den yaklaşık bir buçuk asır sonra Endülüs'te yaşayan Ebû Ali es-Sekûnî (ö. 717/1317), *Keşşâf*'ın kendi çevresindeki etkisinden dolayı onun Ehl-i sünnet'e muhalif yönlerini ortaya koymak maksadıyla *et-Temyîz li mâ evde'ahu'z-Zemahşerî mine'l-i'tizâl fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz* adıyla bir eser kaleme almıştır.

Temyîz gerek i'tizâl tespitleri gerekse bu konuda Zemahşerî'ye yönelik tenkitleriyle temayüz eder. Bununla birlikte muhtemelen Sekûnî'nin hayatını Endülüs ve Mağrib topraklarında geçirmesinden dolayı, eser İslâm dünyasında hak ettiği şöhrete ulaşamamıştır. Bizim tezdeki asıl maksadımız da bir *Keşşâf* reddiyesi olarak *Temyîz*'in güçlü bir i'tizâl eleştirisi olduğunu göstermeye çalışmak olmuştur.

Bu minvalde tez iki ana bölümden oluşmaktadır. Sekûnî ve anahatlarıyla *Temyîz* adını taşıyan ilk bölüm üç alt başlığı ihtiva etmektedir. Sekûnî'nin hayatını ele aldığımız başlıkta hayatı ve eserleri olmak üzere iki kısım bulunmaktadır. Hayatı ile ilgili kısımda sadece müellif hakkında değil; babası, dedesi ve amcaları hakkında da bazı bilgiler verilerek onun ilmiye sınıfından bir aileye mensup olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Eserleri ilgili kısımda ise ulaşılabildiği kadarıyla eserleri hakkında muhtasar bilgiler sunulmuştur.

İkinci alt başlıkta *Temyîz*'in sitematiği ve içeriği ana hatlarıyla ortaya konulmuştur. Bu başlıkta *Temyîz*'in uslubü ve içeriğinin yanı sıra bu esere yansıdığı kadarıyla Sekûnî'nin kelâm ve usûl anlayışı, bu iki alanın Sekûnî'nin şahsında tefsir ilmiyle ilişkisi üzerinde durulmuştur. Kelâm ilmine yönelik düşünceleri için müellifin mukaddimede aktarmış olduğu bilgiler büyük ölçüde yeterlidir. Kur'ân ilimleri ve usûl

görüşleri ise mukaddimede aktarılanlara ilâveten müellifin âyetleri yorumlarken kullandığı kaidelerden çıkarılmıştır.

Üçüncü alt başlıkta ise *Keşşâf*'a yönelik i'tizâl eleştirileri içerisinde *Temyîz*'in konumu hakkında genel bir tablo çizilmeye çalışılmıştır. Bu esnada erken dönemde telif edilmiş kimisi henüz yazma halinde olan, tez boyunca sıkça müracaat ettiğimiz on bir eser hakkında kısa bilgiler verilmiş ve *Temyîz*'in onlar arasındaki konumu belirginleştirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca *Temyîz*'de kullanılan kaynaklar da bu başlık altında inceleme konusu yapılmıştır.

Tezin esasını oluşturan ikinci bölümde ise *Temyîz*'in i'tizâl tespitleri ve tenkitleri ortaya konulmuştur. Eserin hacmi nedeniyle konunun daha fazla uzamaması için bu tespitler Fâtiha ve Bakara sûreleri ile sınırlı tutulmuştur. Hatta bu iki sûrede dahi tekrar eden bazı tespitler tezde zikredilmemiştir.

Sekûnî'nin i'tizâl eleştirilerinin inceleme konusu yapıldığı bölüm beş alt başlığa ayrılmaktadır. Bunlardan dördünde Mu'tezile'nin beş prensibinden olan *tevhîd*, *adalet*, *el-menzile beyne'l-menzileteyn* ve *va'd/va'îd* çerçevesindeki tespit ve tenkitler ele alınırken, beşinci başlık bu prensiplere dâhil edilemeyen tespit ve tenkitlere ayrılmıştır. Sekûnî'nin Mu'tezile'nin beş prensibinden olan *emr-i bi'l-ma'rûf* ile ilgili tenkitleri tespit edilemediğinden bu konuda özel bir başlık açılmamıştır.

Ayrıca bu başlıkların her biri konularına göre kendi içinde farklı kısımlara ayrılmaktadır. Tevhîd alt başlığı altında isim müsemmâ ilişkisi, Allah'ın isimleri/sıfatları/fiilleri, kelâm sıfatı, *ru'yetullah* ve *ma'dûmun şey'iyeti* yer alır. Bu kısımların her birinde öncelikle *Temyîz*'deki i'tizâl tespitleri ve tenkitleri zikredilmiş daha sonra bu tenkitler belli ölçüde erken dönem eserlerinde yer alan i'tizâl tespitlerinden yaptığımız alıntılarla desteklenmiş ve *Temyîz*'den farklılık arz eden noktalara işaret edilmiştir.

Adalet başlığı altında başta *ef'âl-i ibâd* olmak üzere Mu'tezile'nin adalet ilkesi altına yerleştirdiği *salah-aslah*, *lütuף-hızlân*, *hüsun-kubuh*, rızık ve *teklif-i mâ-lâ yutâk* konuları ele alınmaktadır. Tevhîd konularında olduğu gibi adalet konularında da aynı şekilde önce *Temyîz*'de yer alan tespitler ve tenkitlere yer verilmiş, ardından erken dönem eserlerindeki tespitlere değinilmiştir.

Üçüncü alt başlıkta *el-menzile beyne'l-menziletayn* dördüncü alt başlıkta ise, Mu'tezile'nin Allah için vâcib gördüğü hususlara yönelik eleştiriler ile birlikte şefaathat konusundaki tartışmalar ele alınmaktadır. Beş prensibe dâhil olmayan i'tizâller adını taşıyan son başlıkta ise, peygamberlerin korunmuşluğu ve onların meleklerle karşı konumunu inceleyen peygambelerin durumu ile sihir ve şeytan çarpmasının hakikati şeklinde iki alt başlık yer alır.

Sekûnî'nin i'tizâl eleştirilerini serdederken tartışmanın hangi âyet bağlamında gerçekleştiğini göstermek amacıyla öncelikle konuyla ilgili âyetler zikredilmektedir. Daha sonra Sekûnî'nin i'tizâl içerdiği iddiasında bulunduğu Zemahşerî'nin söz konusu âyetler hakkındaki yorumları aktarılmıştır. Ardından Sekûnî'nin bu yorumlara yönelik eleştirileri, eğer eleştirisi yoksa yalnızca tespitleri zikredilmiştir. *Temyîz*'in erken dönem *Keşşâf* eleştirisi geleneğindeki yerini göstermek amacıyla eser yeri geldikçe Çarperdî'ye kadar gelen süreçte *Keşşâf*'a hâşiye olarak veya *Keşşâf* tarzında telif edilmiş eserlerle mukayese edilmekte ve eserin i'tizâl eleştirisi konusundaki gücü mukayeseli olarak ortaya konulmaktadır.

2. LİTERATÜR VE KAYNAK DEĞERLENDİRMESİ

Tezin ilk bölümü Sekûnî'nin hayatı, *Temyîz*'de tefsir kelâm ve usûl ilişkisi ve onun *Keşşâf*'a yönelik i'tizâl eleştirilerindeki yeri gibi birbirinden farklı tarzda başlıklardan müteşekkildir. Bu nedenle söz konusu başlıklarda kullanılan kaynaklar birbirinden hayli farklıdır. Sekûnî'nin hayatı ile ilgili kısımda daha çok *tabakât* ve *terâcim* kitaplarından istifade edilmesine karşın *Temyîz*'de kelâm ve usûlün tefsirle olan ilişkisine yoğunlaşan ikinci kısımda Ebû Bekir b. Tayyib el-Bâkîllânî'nin (ö. 403/) kelâm eseri *İnsâf* ve usûl eseri *Takrîb* başlıca kullanılan kaynaklardandır. Bu iki eserin öne çıkmasındaki neden, Sekûnî'nin kelâm ve usûl düşüncesinde büyük ölçüde Bâkîllânî'yi takip etmesidir. Ayrıca Eş'arî mezhebinin ilk dönemiyle ilgili bazı bilgiler için Mehmet Kalaycı'nın *Tarihsel süreçte Eş'arîlik Mâtürîdîlik İlişkisi* ve Ömer Türker'in makale düzeyindeki çalışması "Cüveynî'nin Yöntem Eleştirisi" bu bölümde müracaat ettiğimiz diğer kaynaklardır.

İkinci bölümde ise Fethi Ahmet Polat'ın İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) Zemahşerî'ye eleştirilerini ele aldığı *Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler* isimli kitabı gibi doğrudan konumuzla ilgili ikincil kaynaklardan tez boyunca istifade edilmesinin yanı sıra daha çok birincil kaynaklardan yararlanılmıştır. Bunlar arasında *Temyîz* merkezî bir konumda yer alırken, mukayese amaçlı olarak, *Keşşâf* tarzında yazılmış ya da doğrudan *Keşşâf*'a haşiye olarak telif edilmiş erken dönemde telif edilmiş on bir esere sıklıkla başvurulmuştur. Mukayeseler *Temyîz*'in erken dönem *Keşşâf* eleştirindeki yeri hakkında bir fikir oluşturmak amacıyla yapılmıştır. Mukayese amaçlı olarak başvurulacak eserlerin ilki h. 683 yılında vefat eden İbnü'l-Müneyyir'e ait *el-İntisâf fîmâ tedammenahü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*'dir. İsminden de anlaşılacağı üzere bu eser *Keşşâf*'ın i'tizâlleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Bununla birlikte İbnü'l-Müneyyir, isabetli bulmadığı i'tizâl dışındaki görüşleri de eleştirir. İkinci eser Kâdî el-Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* adlı meşhur tefsiridir. Kullandığımız üçüncü eser İbn Ebi'r-Rebi'e (ö. 689/1289) ait *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*'dir.¹ Muhakkik eserin girişinde İbn Ebi'r-Rebi'in metodu ve görüşlerine dair bir değerlendirme yazısı kaleme almıştır. Erken dönemde telif edilen bir diğer eser İbn binti'l-İrâkî'nin (ö. 704-1304) *el-İnsâf muhtasarı'l-İntisâf*'ıdır. Zemahşerî ile İbnü'l-Müneyyir arasında muhakeme yapmak için telif edilen *İnsâf*'ın çalışma boyunca Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 78 numarada kayıtlı el yazma nüshası kullanılmıştır. Muhammed b. Eyyüb el-Hanefî et-Tâzîfi'ye (ö. 705/1306) ait *Muhtasar fi't-efsîr* tezde sıkça başvurulmuş bir diğer kaynaktır. Her ne kadar müellifi sarahaten dile getirmese de bu eserin bir *Keşşâf* muhtasarı olduğu söylenebilir. Eserin adıyla ilgili zahriye sayfasında *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* şeklinde bir kayıt bulunmasına rağmen çalışmada müellifin mukaddimede zikrettiği *Muhtasar fi't-efsîr* ismi esas alınmıştır. Tez boyunca eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa 23 numarada kayıtlı el yazma nüshası kullanılmıştır. Beyzâvî'nin tefsiri gibi *Keşşâf* tarzında yazılmış bir diğer eser Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* adlı meşhur tefsiridir. Süleymaniye Kütüphanesi Çorlulu Ali Paşa 27 numarada kayıtlı nüshasını esas aldığımız Kutbuddîn el-Fâlî'nin (ö. 712/1313) *Et-Takrîb fi't-efsîr*'i yine bir *Keşşâf* muhtasarı olarak karşımıza çıkmaktadır. *İntisâf* ve *Temyîz*'in dışında

¹ İsmail Durmuş, "İbn Ebi'r-Rebi'" *DİA*, XIX, 471.

Keşşâf'ın sadece işkâl içeren yorumları üzerine yoğunlaşan bir başka eser, Muhammed b. el-Hüseyin el-Hemedânî'nin (ö. 710/1310'dan sonra) *Tavzîhu müşkilâti'l-Keşşâf*'ıdır. Eserin çalışma boyunca kullanılan nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla 308 numarada kayıtlıdır. Kısa bir tefsir olmasına rağmen *Keşşâf* muhtasarları arasına dâhil edemediğimiz bu nedenle müstakil bir tefsir sayabileceğimiz Kayseri Yazma Eser Kütüphanesi 26650 numarada kayıtlı *Ferâidü't-tefsîr* Ebu'l-Mutahhar el-Mâbernâbâdî (ö. ?) tarafından kaleme alınmıştır. Daha çok kıraat vecihlerine değinen Mâbernâbâdî, birkaç yer dışında *Keşşâf*'ın i'tizâline dikkat çekmemiştir. Son olarak erken dönemde diğerlerine nazaran daha geniş hâşiyeler olan Şerefüddîn et-Tîbî'nin (ö. 743/1343) *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşfi an kınâi'r-rayb*'ı ile Çarperdi'nin (ö. 746) *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'ı zikretmeliyiz. *Fütûhu'l-gayb* ekip çalışmasıyla tahkik edilerek 2013 yılında on yedi cilt halinde yayınlanmıştır. Hâlâ el yazması halinde olan Çarperdi'nin hâşiyesi için çalışmamızda Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa 166 numarada kayıtlı olan nüshası kullanılmıştır.

Daha önce yapılmış çalışmalara baktığımızda Sekûnî hakkında Sa'd Gurâb tarafından Fransızca yapılmış bir çalışma², Mesud Kaya'nın *Tefsir Geleneğinde Keşşâf* isimli kitabında Sekûnî'ye tahsis ettiği bir başlık³ ve Diyanet İslâm Ansiklopedisi'ndeki bir madde dışında herhangi bir veriye ulaşamadık. Ancak tahmin edileceği üzere *Keşşâf*'ın i'tizâline yönelik birçok çalışma bulunmaktadır. Mehmet Altın tarafından "Mu'tezile Görüşüne Temel Teşkil Eden Âyetlerin Tahlili (*Keşşâf* ve *Medârik* Örneği)" başlığıyla, Mahsum Taş tarafından "Zemahşerî'de Mu'tezile'nin Beş Temel Esası" adıyla yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Altın, çalışmasında Zemahşerî ve Neseî'nin meselelere dair yaklaşımlarını Mu'tezile'nin beş prensibi ekseninde incelemiş, öncelikle konularla alakalı giriş niteliğinde Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasındaki ihtilaflardan bahsetmiş ve ardından Zemahşerî ve Neseî'nin ilgili âyetler hakkındaki yorumlarını aktarmıştır. Taş'ın çalışmasına baktığımızda *Keşşâf* ve *el-Minhâc* esas alınarak Zemahşerî'nin kelâmî görüşlerinin beş ilke bağlamında incelendiğini görmekteyiz. Taş bu çalışmasında yalnızca Zemahşerî'nin görüşlerini değil, zaman zaman konuyla ilgili farklı görüş belirten mezheplere de değinmektedir. Yine bir tez çalışması düzeyinde

² Muhammed Mahfûz, *Terâcimü'l-müellifîn et-Tûnisîyyîn*, Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994, III, 47-50.

³ Mesud Kaya, *Tefsir Geleneğinde Keşşâf*, İstanbul: İFAV, 2019, s. 85-89.

Muhammet Sacit Kurt tarafından “Bir Zemahşerî Eleştirmeni Olarak Tîbî ve *Fütûhu'l-Ğayb Fi'l-Keşfi 'An Kınâ'i'r-Rayb*” ismiyle doktora tezi hazırlanmıştır. O, söz konusu çalışmasında Tîbî'nin Mu'tezile eleştirilerine bir bölüm ayırmış ve beş ilke ekseninde bu eleştirileri inceleme konusu yapmıştır.

Zemahşerî'nin i'tizâllerine yönelik kitap düzeyinde de bazı çalışmalar bulunmaktadır. İbnü'l-Müneyyir'in *İntisâf*'ı merkeze alınarak Muhammed Sâlih Ğurmullah el-Ğâmidî tarafından *el-Mesâilü'l-i'tizâliyye fî tefsîri'l-Keşşâf fî dav'i mâ verade fî kitâbi'l-intisâf libni'l-Müneyyir*⁴ adıyla Arapça iki ciltten müteşekkil bir kitap yazılmıştır. Bu kitabın ilk kısmı İbnü'l-Müneyyir'in eserinde dağınık şekilde dile getirdiği kelâmî görüşlerini toplu bir şekilde sunması açısından önemlidir. Ayrıca Ğâmidî, bu kısma geçmeden önce İbnü'l-Müneyyir ve yaşadığı çevreyi okuyucuyu tatmin edici bir tarzda ortaya koymaktadır. Müellifin eleştirilerinden oluşan ikinci kısımda ise öncelikle İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye yönelik eleştirileri zikredilmekte daha sonra Ğâmidî'nin talik türünden yorumları bulunmaktadır. Ğâmidî, İbnü'l-Müneyyir'in görüşlerini aktarmakla kalmamış bazı noktalarda onu eleştiriye de tabi tutmuştur.

Türkçe literatürde yine kitap çalışması düzeyinde Fethi Ahmet Polat'ın *İslâm Tefsîr Geleneğinde Akılcı Söyleme Yönelik Eleştiriler (Mu'tezilî Zemahşerî'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri)*⁵ isimli eseri zikredilebilir. İlk bölümde her iki müellifin hayatı hakkında bilgiler sunan Polat, ikinci bölümde İbnü'l-Müneyyir'in Kur'ân tarihi ve Kur'ân ilimleri bağlamındaki eleştirilerine değinmektedir. Bizim tezimizin içeriğiyle benzerlik arz eden üçüncü bölümde Mu'tezile'nin beş prensibiyle ilgili eleştiriler yer alırken son bölümde gerek beş prensibe dâhil olmayan itikâdî konular, gerekse fikhî konulardaki tenkitler zikredilmiştir.

Netice itibarıyla Zemahşerî'nin i'tizâlleri üzerine yapılmış birçok çalışmayla karşılaşılıyor olsak da Türkiye'de Sekûnî hakkında hususî bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla *Temyîz* özelinde de olsa birinci bölümde ortaya koymaya çalıştığımız Sekûnî'nin usûl düşüncesi ve kelâmî görüşleri Mustafa Akçay ve Ömer Türker'in

⁴ Muhammed Sâlih Ğurmullah *el-Ğâmidî, el-Mesâilü'l-i'tizâliyye fî tefsîri'l-Keşşâf fî dav'i mâ verade fî kitâbi'l-intisâf libni'l-Müneyyir*, Riyad: Darü'l-Endülüs, 1998, I-II.

⁵ Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsîr Geleneğinde Akılcı Söyleme Yönelik Eleştiriler (Mu'tezilî Zemahşerî'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri)*, İstanbul: İz Yay., 2009.

DİA'da yazmış olduğu madde ve Mesud Kaya'nın kitap başlığı dışında ilk defa bir akademik çalışmaya konu olmuştur. Ayrıca ikinci kısımda inceleme konusu yaptığımız i'tizâl eleştirileri onun bu alanda mahir bir eleştirmen olduğunu göstermesi açısından büyük önem arz etmektedir.

Tez boyunca âyetlerin tercümesi verilirken küçük tasarruflarla birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı'nın meâli kullanılmıştır. *Keşşâf*'tan doğrudan alıntıladığımız pasajlarda Arapça aslı kullanılmakla birlikte bazen editörlüğünü Murat Sülün'ün yaptığı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları'nın Türkçe tercümesinden⁶ istifade edilmiştir.

⁶ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, çev. Muhammed Coşkun ve diğer, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, I.

BİRİNCİ BÖLÜM: SEKÛNÎ VE ANA HATLARIYLA TEMYİZ

1.1.Sekûnî'nin Hayatı ve Eserleri

1.1.1. Hayatı

Tam adı Ömer b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Halîl es-Sekûnî, künyesi Ebû Ali'dir. Bazı kaynaklarda ismi Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. Halîl es-Sekûnî şeklinde verilse de⁷ bu hatalıdır. Zira Sekûnî'nin hem babasının hem de dedesinin ismi Muhammed olup babasının dedesi Ahmed'dir. Mezhebine nispetle Mâlikî, yaşadığı yere nispetle Mağribî, doğum yerine nispetle ise İşbilî ve Leblî olarak anılmaktadır. Kaynakların aktardığına göre h. 630 yılında İşbiliyye ya da Leble'de dünyaya gelmiştir.⁸ Hicri 717/1317-18 yılında vefat etmiştir.⁹

İlmiye sınıfından bir aileye mensup olan Sekûnî'nin büyük dedesi Ahmed b. Halîl es-Sekûnî, hem halk nezdinde hem de sultanlar nezdinde önemli bir konuma sahipti. Kıraatleri farklı vecihleriyle bilen, güçlü hafızasıyla hadis ilminde öne çıkan, zühd ve takvasıyla bilinen ve iyi bir şair ve edîb olan Ahmed b. Halîl bir süre Leble şehrinin hatipliğini ve kadılığını da yapmıştır. Muhammed isminde üç ve Yahya isminde bir oğlu kendinden ilim tahsil etmiştir.¹⁰ Bunlar dışında bir de Ebû Ömer¹¹ isminde oğlu vardır.

Sekûnî'nin dedesi Ebu'l-Hattâb (ö. 652/1254) fasih bir dile sahip şair ve etkili bir hatiptir. Öyle ki hiçbir hazırlık yapmadan sultanlar ve büyük topluluklar önünde halkın maslahatlarına dikkat çekerek tesirli konuşmalar yapabiliyordu. Dili kadar

⁷ Ahmed Baba et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-dîbâc*, Trablus: Daru'l-Kâtib, 2000, I, 301; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, Mektebetü'l-Müsenna, 1941. II, 1475.

⁸ Mahfûz, *Terâcim*, III, 47.

⁹ Mahfûz, *Terâcim*, III, 48.

¹⁰ Ebû Abdullah el-Merrâküşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitabeyyi'l-mevsûl ve's-süle*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dârüs'Sekâfe, 1965, I, 298.

¹¹ Merrâküşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, III, 537.

kaleminin ve hafızasının da kuvvetli olduğu söylenen Ebu'l-Hattâb dil ilimleri, kelâm, fıkıh ve usûl ilmi başta olmak üzere birçok bilim dalında otorite kabul edilmiştir. Bu alanlarda telif ettiği bazı eserleri şunlardır: *el-Hucecû'l-iknâ'iyye fi'l-mahcûri iza'stü'mile fi'l-hutati's-şer'iyye*, *en-Nefhatü'd-dâriyye ve'l-lemhatü'l-burhâniyye fi'l-'akîdeti's-seniyye ve'l-hakîkati'l-îmâniyye*. Ayrıca İşbiliyye'nin ileri gelenlerinin hayatlarına dair aktardığı bilgiler, yeğeni Ebubekir tarafından nazım ve nesirden oluşan *el-Ğurer ve'd-dürer* isimli bir eserde toplanmıştır.¹²

Sekûnî'nin ailesiyle ilgili en fazla bilgi sahibi olduğumuz isimlerden biri de babasının amcası Ebu Ömer Muhammed'dir. (ö. 646/1248). Malikî fıkında iştihar etmiş üç önemli eser olan *er-Risâle*, *et-Tefri'* ve *et-Telkîn* arasında yapmış olduğu cem' büyük övgü toplamış, tabakât kitaplarında onun iyi bir fakih ve hadis hafızı olduğu yazılmıştır.¹³ Ebu Ömer, Endülüs'te İslâmî ilimler geleneğinin önemli bir halkası olmakla birlikte İslâmî ilimler dışında tıp, baytarlık, savaş kumandası, binicilik ve atıcılık gibi birçok alanda eser kaleme almış olması¹⁴ onun çok yönlü bir âlim olduğunu göstermektedir.

Sekûnî'nin babası hakkında künyesinin Ebu'l-Hüseyn olduğu¹⁵ bilgisi dışında bir veriye ulaşamadık. Ancak Sekûnî'nin eserlerinde aktardıklarına dayanarak onun da ilim ehlinden olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim konumuz olan *Temyîz*'in telifine ilk başlayan kişi Sekûnî'nin babası Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed'dir. Sekûnî, kelâm ilmini özetlediği *Temyîz*'in başındaki mukaddimenin sonunda Zemahşerî'yi eleştiriye geçmeden önce şunları söyler: “Bu eserin telifine öncelikle babam başladı; ikmâlini ise Allah bana nasib etti.”¹⁶

Oğul Sekûnî de diğer âlimler gibi çevresiyle etkileşim içerisinde olmuş, döneminin problemlerini ele almıştır. *Lahnü'l-'avâm fi-mâ yete'alleku bi-'ilmi'l-keîâm* isimli çalışması buna iyi bir örnektir. Tefsir ilmi dışında daha çok kelâm ilmiyle öne çıkmış bir âlim olan Sekûnî esasında çok yönlü bir kişiliğe sahiptir. Kaynaklarda

¹² Merrâküşi, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, III, 533.

¹³ Merrâküşi, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, III, 537.

¹⁴ Merrâküşi, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, III, 537.

¹⁵ Mahfûz, *Terâcim*, III, 48.

¹⁶ Ebû Ali es-Sekûnî, *et-Temyîz li-ma evde'ahu'z-Zemahşerî fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, I, 183.

mütekellim, müfessir ve mantıkçı olarak anılmış¹⁷ hatta bunun da ötesinde bazı âlimler onu Mâlikî fukahâsı arasında zikretmiştir.¹⁸

Sa'd Gurâb, Sekûnî ailesinin Endülüs'ten ayrılışıyla ilgili olarak onların VII. (XIII.) yüzyılın ortalarında baba Ebu'l-Hüseyin önderliğinde Tunus'a göç ettiklerini söyler. Çünkü aile hakkındaki son malûmat 646 yılında İşbiliyye'nin düşmesiyle birlikte bazı kitaplarını kaybeden¹⁹ dede Ebu'l-Hattâb hakkındadır. Sa'd Gurâb'ın iddiasına göre Ebu'l-Hattab 652'de vefat edene kadar Endülüs topraklarında kalmış, oğlu Ebu'l-Hüseyin İşbiliyye'ye dönebilmekten ümidini kesince Tunus'a göç etmeye karar vermiştir.²⁰

Kelâm ilminde Eş'ariyye ekolüne mensup bir müellif olan Sekûnî yaşadığı zaman dilimi itibariyle şüphesiz müteahhir dönemde yer almaktadır. Ancak görüşleri dikkate alınırsa onun kelâm anlayışı, müteahhir dönem yaygın kelâm anlayışından belli ölçüde farklılaşır. Zira o dönemlerde kelâm ilmindeki en güçlü akım Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve takipçilerinin oluşturduğu Râzî mektebi olmasına karşın Sekûnî, birçok noktada Râzî ve takipçilerini tenkit etmiş, onların kelâm ilmine zarar verdiklerini düşünerek Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935), Bâkîllânî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) gibi daha erken dönem kelamcılarının referans alınması gerektiğini savunmuştur.²¹ Bu konu ileride detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

1.1.2. Eserleri

1- *Lahnü'l-'avâm fî mâ yete 'alleku bi 'ilmi'l-Kelâm*

Sa'd Gurâb ve Abdülkadir Zümâme tarafından iki ayrı neşri yapılan bu eser Sekûnî'nin en meşhur eserlerindedir. Sekûnî bu eserinde itikâdî bazı meselelerde halk arasında yaygınlaşmış hatalı kullanımlardan bahsetmiş, Kur'ân'dan ve sünnetten getirdiği delillerle bunların itikâda verdiği zararları ortaya koymaya çalışmıştır. Mesela

¹⁷ Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002, V, 63.

¹⁸ Ziriklî, *A'lâm*, V, 63.

¹⁹ Hocalarının hayatlarını kaleme aldığı bir eseri de bu esnada kaybetmiş, daha sonra *Tezkira* adında yeni bir eser telif etmiştir. Bkz. Merrâküşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, III, 533.

²⁰ Mahfuz, *Terâcim*, III, 47-48.

²¹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 84, 97, 113, 140, 188, 189.

Allah'ın mahlûkata benzediğini tevehhüm ettiren “*ya sâkine 's-semâ*”, “*ya men yerâ ve-la yürâ*” tarzındaki ibareler, Sekûnî'nin eleştirdiği ifadelerdendir.²²

2- *'Uyûnu 'l-münâzarât*

Sa'd Gurab tarafından tahkik edilen *'Uyûnu 'l-münâzarât* adlı eser, farklı konularda gerçekleşmiş 160 adet münazara içermektedir. Bu münazaraların bazıları sünnîler ile diğer İslâm mezhepleri arasında geçerken bazıları da Müslümanlar ve diğer din mensupları arasında yaşanmıştır.

'Uyûnu 'l-münâzarât'ta Allah'ın birliği, sıfatları ve O'nun ezeli olup öncesinde hiçbir şeyin bulunmadığı gibi ilahiyat meselelerinin yanı sıra melekler ve İblis'in bilgisi ve kader bahisleri gibi farklı konularda gerçekleşmiş münazaralar da bulunmaktadır.²³ Sekûnî bu münazaralarda kendi mezhebinin görüşlerinden taraf olur. Nitekim bu münazaralarda galip gelen taraf her zaman Ehl-i sünnet âlimleridir.

3- *Et-Temyîz limâ evde 'ahü 'z-Zemahşerî mine 'l-i 'tizâl fi tefsîri 'l-Kitâbi 'l-'Azîz*

Yusuf Ahmed tarafından Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de bulunan 523 varaklık bir nüsha esas alınarak neşre hazırlanan *Temyîz*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 2005 yılında üç cilt halinde basılmıştır. Ancak söz konusu neşirde birçok hata bulunduğunu ifade etmek gerekir. Hatta bu hatalar bazen manayı ya tamamen anlaşılmaz kılmakta ya da meselenin yanlış anlaşılmasına sebep olmaktadır. Böyle durumlarda bazen eserin el yazmasına bazen de konuyu kavrayabilmek için *Temyîz*'in özeti mahiyetindeki *Muktedabü 't-Temyîz*'e başvurmak kaçınılmaz hale gelmektedir. Bu yüzden kitabın yeni bir tahkike ihtiyacı vardır. Örneğin mantikî önermeleri ikiye ayıran Sekûnî'nin sözleri şu şekilde aktarılmış: “تنقسم إلى شرطيات وعمليات”.²⁴ Buradaki *ameliyyât* aslında *hamliyyât* olmalıdır. Bir başka örnek Sekûnî'nin nesihle ilgili Zemahşerî'nin görüşlerini aktardığı şu cümlelerdir: “إن القبيح قبل الفعل جائز، وإن لم يجز قبل الفعل”.²⁵ Hâlbuki cümlenin aslı şu şekilde olmalıdır: “إن النسخ وقت الفعل جائز، وإن لم يجز قبل وقت الفعل”.

4- *Muktedabü 't-Temyîz*

²² Sekûnî, *Lahnu 'l-'avâm fi mâ yete 'alleku bi 'ilmi 'l-Kelâm*, Beyrut: Şirketü Dari'l-Meşâri', 2005, s. 5.

²³ Bkz. Sekûnî, *'Uyûnu 'l-münâzarât*, thk. Sa'd Gurab, Tunus: Menşûratü'l-Câmiati't-Tûnusiyye, 1976.

²⁴ Sekûnî, *Temyîz*, I, 33.

²⁵ Sekûnî, *Temyîz*, I, 325.

Yazma halinde olan *Müktedab, et-Temyîz limâ evde‘ahü‘z-Zemahşerî mine‘l-i‘tizâl fi tefsîri‘l-Kitâbi‘l-‘azîz* adlı eserin muhtasarı olup bazen bu şekilde bazen de *Hulâsatü‘t-Temyîz* şeklinde kayıtlara geçmiştir. *Temyîz*’le içerik bakımından neredeyse tamamen aynı olan eserde *Temyîz*’deki mukaddime bulunmamakta, ayrıca bazı meseleler daha kısa ele alınmaktadır. Eserin neredeyse tamamında ifadelerin *Temyîz*’deki ifadelerle aynı olmasından hareketle onun *Temyîz*’den bazı pasajların seçilerek oluşturulduğunu söyleyebiliriz.²⁶

5- *el-Vesiletü ile‘l-hüsnâ bi-şerhi esmai‘llahi‘l-hüsnâ*

Eser hakkında Sekûnî’nin *Temyîz*’de bahsettikleri²⁷ dışında herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Ancak isminden hareketle Allah’ın isimleri hakkında kaleme alındığı söylenebilir.

6- *el-Menhecü‘l-müşrik fi‘l-i‘tirâzı ‘alâ kesîrin min Ehli‘l-mantık*

İsminden ve yine *Temyîz*’de yer alan bilgilerden anladığımız kadarıyla Sekûnî’nin mantıkçılara yönelttiği eleştirilerinin yer aldığı bir eserdir. Onun aktardığına göre eserin telifinde Bâkılânî’nin *el-Vefâ* adlı eserinde kullandığı yöntem takip edilmiştir.²⁸

Sekûnî’ye Nispet Edilen Diğer Eserler:²⁹

- 1- *Erba‘ûn mes‘eleten fi Usûli‘d-Dîn*
- 2- *İhtisâru Kitâb‘il-Burhân*
- 3- *İlmü‘l-hakâik ve kavâ‘idü‘l-‘akâid*
- 4- *İlmü‘l-berâhîni‘l-kâtı‘a*
- 5- *el-Mu‘temed fi‘l-mu‘tekad*
- 6- *Şerhu Manzûmeti‘l-Aksarî fi‘t-tevhîd*

²⁶ Bkz. Sekûnî, *Müktedabü‘t-Temyîz* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah no.235.

²⁷ Sekûnî, *Temyîz*, I, 109.

²⁸ Sekûnî, *Temyîz*, I, 30.

²⁹ Mahfûz, *Terâcim*, III, 50.

1.2.Temyîz'in Muhtevası ve Sistematiği

Müslümanlar Kur'ân'ı yalnızca birtakım ritüelleri öğreten bir kitap olmanın ötesinde hayatın her sahasına yön veren ilahi bir mesaj olarak algılamışlardır. Hal böyle olunca onlar dünyevî veya uhrevî herhangi bir problemle karşılaştıkları zaman çözümünü ilk olarak Kur'ân'da aramışlardır. Hz. Peygamber hayattayken Müslümanlar Kur'ân'ın anlaşılmasında bir sorunla karşılaştıklarında doğrudan Hz. Peygamber'e müracaat ederek müşküllerini hâl yoluna gitmekteydiler. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da Kur'ân âyetleri çoğunlukla Hz. Peygamber'den aktarılan rivayetler ışığında tefsir edilmiştir. Hakkında rivayet bulunmayan âyetlerin tefsirinde ise dirayete başvurulmuş, bu konuda Arap dili başlıca kaynak olmuştur.

Emin el-Hûlî'nin de tespit ettiği gibi tefsirdeki ilk ekolleşme dilbilimsel alanda gözlenmiştir.³⁰ İlk asırlarda yazılan *garîbü'l-Kur'ân*, *mecâzü'l-Kur'ân* ve *meâni'l-Kur'ân* gibi eserlerde Kur'an okunmuş, ses özellikleri, kelime ve cümle yapısı açısından incelenmiştir. Sonraki süreçte fikhî, kelâmî, tasavvufî ve edebî tefsir mektepleri de ortaya çıkmıştır. Bizi burada özellikle ilgilendiren, edebî tefsir mektebi açısından bir dönüm noktası olan Zemahşerî'nin *Keşşâf*'idir.

Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078) nahiv, mantık, kelâm ve belagat geleneklerinden istifadeyle, Mu'tezile kelâmcılarının lafızcı söz anlayışlarına karşı zihni ve anlamı önce çıkaran Eş'arî söz anlayışı çizgisinde sözdizimi nazariyesini geliştirerek *meâni* ilmini tesis etmesiyle birlikte sözdiziminden kaynaklanan anlam inceliklerinin tespiti tefsirin başlıca uğraş alanlarından biri haline gelmiştir.³¹ Cürcânî tarafından geliştirilen sözdizimi nazariyesi Zemahşerî tarafından Kur'ân'ın tamamına tatbik edilmiştir. O, Allah'ın biricik sözü olarak Kur'ân'ın ifade kalıplarından daha güzel bir ifade kalıbı oluşturulamayacağını ön kabul olarak almış, tefsir için gerekli diğer ilimlerden de istifade ederek çok yönlü bir eser ortaya koymuştur. *Keşşâf*'in en önemli özelliği Kur'ân'ın belâgî ve edebî yönlerini ilk kez düzenli olarak başarıyla ortaya

³⁰ Emin el-Hulî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör, Ankara: Kur'ân Kitaplığı, 2001, s. 64; Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015, s. 96.

³¹ Mehmet Taha Boyalık, "Abdülkahir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyol Bilimler Enstitüsü, 2014), s. 19.

koymasıdır. Bu yönüyle kendinden sonra yazılan bütün tefsirleri etkilemiş, neredeyse hiçbir tefsir eseri *Keşşâf*'tan müstağni kalamamıştır.

Diğer tefsirlere etkisi bir yana bizzât *Keşşâf* üzerine birçok şerh ve haşiye çalışması yapılmıştır.³² Bu çalışmalardan bazıları *Keşşâf*'ın i'tizâlî içeriğini hedef almak üzere yazılsa da birçoğu esasen *Keşşâf*'taki kapalı cümleleri ve başta dil ve belâgat konuları olmak üzere anlaşılması zor kısımları açıklamak maksadıyla kaleme alınmıştır. Tîbî'nin (ö. 743/1343) *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf an kına'i'r-rayb* isimli haşiyesi bunun güzel bir örneğidir.

Keşşâf'ın i'tizâlî içeriğini özellikle hedef alan çalışmalardan en çok şöhret bulanı şüphesiz İbnü'l-Müneyyir'in *İntisâf*'ıdır. Sekûnî'nin *Temyiz*'i de -selefinin eseri kadar şöhrete ulaşmasa da- i'tizâl unsurlarını tespit etme ve ayıklama hususunda oldukça başarılıdır. Hatta görebildiğimiz kadarıyla bu işi Sekûnî'den daha kapsamlı yürüten başka bir müellif yoktur. O, mukaddimenin başından Nâs sûresine kadar her sûrenin tefsirinde i'tizâl unsurları tespit etmeyi başarmıştır.

Mu'tezile'nin Endülüs'te Cahiz'in (ö. 255/869) öğrencilerinden Ebubekir Ferec el-Kurtubî (ö. ?) tarafından yayıldığı bilgisini³³ dikkate alırsak, Sekûnî'nin yaşadığı Endülüs ve Mağrib topraklarında ondan çok daha önce Mu'tezile'nin varlığından söz edebiliriz. Nitekim İbn Hazm (ö. 456/1064) da *Resâil*'de bölgede Mu'tezile'nin fikirlerini benimseyen bazı şahısların isimlerini kaydeder.³⁴

Endülüs uleması her ne kadar Mu'tezile'ye yabancı değilse de *Keşşâf*'ın o topraklara girişi bazı ilmî hareketlenmeleri beraberinde getirmiştir. Kimileri bu eseri ihtisar etmiş, İbnü'l-Kimâd el-İşbilî (ö. ?) ve Ebû Muhammed el-Ğâfîkî (ö. ?) gibi bazı isimlerse o bölgede en meşhur tefsir olan İbn Atıyye (ö. 541/1147) tefsiri ile mukayeseli çalışmalar yapmıştır.³⁵ Müellifi Mu'tezilî olmasına rağmen *Keşşâf*'ın bu derece ilgi görmesi Doğu'da olduğu gibi Batı'da da Ehl-i sünnet kelâmcılarını harekete geçirmiş, bunun neticesinde *Keşşâf*'taki i'tizâllere reddiye niteliğinde eserler ortaya çıkmıştır.

³² *Keşşâf* üzerine yazılan şerh ve haşiyeler için bkz. Şükrü Maden, "Tefsirde Şerh, Hâşiye ve Ta'lika Literatürü" *Tarih ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3 (2014): 183-220; Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî fi tefsir'il-Kur'an ve beyânu i'câzihi*, Kahire: Daru'l-Maarif, t.y., s. 265-279.

³³ İlyas Çelebi, "Mu'tezile" *DİA*, XXXI, 398.

³⁴ İbn Hazm, *Resâil*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1987, II, 186.

³⁵ Merrâküşî, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, I, 224.

Ulaşabildiğimiz kadarıyla, Batı’da *Keşşâf*’taki i’tizâllere ilk defa dikkat çekip eleştirenlerden birisi de -Sekûnî’nin babasının amcası olarak bahsettiği- Yahya b. Ahmed b. es-Sekûnî’dir (ö. 626/1229).³⁶ Böyle bir ortamda yetişen Sekûnî çevresinde yaşananlara kayıtsız kalmamış ve *Temyîz*’i kaleme almıştır.

Daha önce de değindiğimiz gibi *Temyîz*’in telifine Sekûnî’nin babası başlamış, daha sonra eser onun elinde tamamlanmıştır. Üslup bakımından incelendiğinde hangi kısımların babasına ait olduğunu tespit etmek zordur. Bazı âyetlerin tefsirinde bulunan “mukaddimedede zikrettik”, “mukaddimedede zikredildi” ibarelerinden hareketle Sekûnî’ye ait kısımları tespit etmek daha kolay görünmektedir. Zira mukaddimenin Sekûnî’ye aidiyeti konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Ancak neredeyse tüm sûrelerde mukaddimeye atıfta bulunulması babanın yazdığı kısımlar hakkında soru işaretleri oluşturmaktadır. Bu noktada Sekûnî’nin, babasına ait kısımları da yeni bir tertiple ele alarak tekrardan yazmış olması muhtemeldir.

Temyîz, müstakil bir kitap sayılabilecek uzunca bir mukaddime ile başlar. Bu mukaddime bilgi çeşitleri, varlıkların tasnifi, *ilahiyât* ve *nübüvvât* bahisleri gibi kelâm ilminin temel meselelerini ihtiva etmekte ve bir sonraki başlıkta da görüleceği üzere Sekûnî’nin kelâm anlayışını büyük ölçüde ortaya koymaktadır. Müellif, tefsir eserinin başında niçin kelâm ilmine dair uzun bir mukaddimenin bulunduğuna da açıklık getirmiştir. Ona göre kelâm ilmini bilmeden *Keşşâf* okumaya kalkışan birisi, Zemahşerî’nin aşılama çalıştığı tehlikeli görüşlere düşmekten kurtulamaz. Dolayısıyla *Keşşâf*’ı eline alacak biri kelâm ilminin temel meselelerinde mutlaka vukufiyet sahibi olmalıdır.³⁷ Bunun yanında Zemahşerî’nin i’tizâlî açıklamalarını cevaplarken tekrara düşme endişesi mukaddimenin yazılmasındaki bir diğer sebeptir. Nitekim Sekûnî, kelâm ilmine dair bir özet mahiyetindeki mukaddimenin hemen başında şöyle der:

Zemahşerî Kur’ân âyetlerinin tefsirinde i’tizâlî düşünceleri tekrar ettiğinde delillerin de tekrar zikredilip kitabın uzamaması için o delillerin tamamına bir işaret olsun diye *et-Temyîz li-ma evde ‘ahu’z-*

³⁶ Merrâküşî, *ez-Zeyl ve’t-tekmile*, I, 224.

³⁷ Sekûnî, *Temyîz*, I, 184.

Zemahşerî fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz isimli kitabıma bunu bir mukaddime yaptım.³⁸

Mukaddimededen sonra Sekûnî, *İntisâf*'ta olduğunun aksine eleştirilerine Fâtiha sûresinden değil, *Keşşâf*'ın mukaddimesinden başlar. Ona göre Zemahşerî daha ilk cümlesinde yani hamdele cümlesinde Kur'ân'ın *müellef* ve *münazzam* olduğunu söyleyerek onun yaratılmış olduğuna işarette bulunmuştur. Bu iddia, yani *Keşşâf* mukaddimesinde *halku'l-Kur'ân*'a işaretler olduğu iddiası bilindiği kadarıyla ilk kez Sekûnî tarafından dile getirilmiştir.³⁹

Eserde sûrelerin tefsirindeki tertip, Kur'ân'da bulunan sıralamaya uygundur. Matbu ilk ciltte mukaddime ve *Keşşâf* mukaddimesinin tenkidinin ardından Fâtiha ve Bakara sûresinin tefsirleri gelmekte, ikinci cilt Âl-i İmrân sûresinden başlayıp Neml sûresine kadar devam etmekte, üçüncü cilt ise Neml sûresinden başlayıp Nâs sûresinde son bulmaktadır. Ayrıca sûrelerdeki bütün âyetler ele alınmamış, Zemahşerî'nin i'tizâlini yansıttığı düşünülen âyetlere değinmekle yetinilmiştir.

1.2.1. *Temyîz*'de Tefsir-Kelâm İlişkisi

İslâm tarihinde ilk dönemlerden beri Mu'tezile kelâmı ile Ehl-i sünnet kelâmı sürekli etkileşim içerisinde olmuştur. Bu etkileşime önceleri Mu'tezilî olup daha sonra kendini Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) nispet ederek⁴⁰ Eş'arî kelâmına ortam hazırlayan İmam Eş'arî ile hocası Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) iyi bir örnektir.

Mu'tezile kelimcileri görüşlerini tevhîd, adalet, *el-menzile beyne'l-menzileteyn*, *va'd-va'üd* ve *emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker* şeklinde beş ana prensip üzerine inşa etmişlerdir. Tevhîd prensibinden hareketle *sıfât-ı meâni*, *ru'yetullah* gibi konularda, adalet ilkesi gereğince ise *hüsün-kubuh* ve *salah-aslah* gibi meselelerde Ehl-i sünnet âlimleriyle ihtilafa düşmüşlerdir. Bu ihtilaflar neticesinde Ehl-i sünnet kelimcileri gerek müstakil eserlerle gerekse kelâm kitaplarının belli bablarında Mu'tezile'nin görüşlerini

³⁸ Sekûnî, *Temyîz*, I, 15.

³⁹ Mesud Kaya, "Keşşâf'ta Gizli İ'tizâl: ez-Zemahşerî'nin Mukaddimesi Üzerinden Halku'l-Kur'ân Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2015): 116.

⁴⁰ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, İstanbul: Asitane yay., t.y. s. 14.

eleştirmişlerdir. Sekûnî de *Temyîz*'de Zemahşerî özelinde aslında genel olarak Mu'tezile kelâmını tenkit etmektedir.

Sekûnî, *Temyîz*'de Zemahşerî'nin âyetler üzerindeki yorumlarını cevaplandırırken bir yandan da Mu'tezile'nin genel prensiplerini yıkmaya çalışır. Eserine kelâmdaki küllî kaideleri ele almayı vaat ettiği bir mukaddimeyle başlaması da onun asıl amacının Mu'tezile'yi tikel örneklerden ziyade tümel kaidelerle köşeye sıkıştırmak olduğunu göstermektedir. Mesela o, kullar için en iyi olanı yapması Allah'a vâcibtir şeklindeki Mu'tezile anlayışıyla ilişkilendirilen âyetler bağlamında onları eleştirirken, vâcibin *aklî*, *âdî* ve *şer'î* olarak üçlü taksimini yapar ve daha sonra *sebr-taksim* yöntemini kullanarak bu ilkeyi tümünden ortadan kaldırmak ister. Onların Allah'a nispet ettiği *vücûb*; *aklî*, *âdî* ya da *şer'î* olmalıdır. Eğer bu üç kısımdan birine dâhil edilemiyorsa ortada herhangi bir *vücûb* yoktur.⁴¹

Mu'tezile kelâmının karşısında Abdullah b. Küllâb (240/854 [?]) ve Haris el-Muhasibî (ö. 243/857) gibi isimler Ehl-i sünnet kelâmının zuhurunda önemli roller üstlenmişlerse de sistemli bir kelâm düşüncesi daha geç dönemlerde oluşmuştur. Hatta Eş'ariyye mezhebine önderlik eden İmam Eş'arî'nin eserlerinde dahi henüz sistemli bir kelâm düşüncesinden bahsedilemez. Onun görüşleri eserlerinde dağınık bir halde iken daha sonraları İbn Fûrek tarafından bazı eklemelerle sistemli bir şekilde *Mücerredü'l-makalât*'ta toplanmıştır.⁴²

Genel olarak Eş'arî'nin kelâmî görüşlerini benimseyen Bâkılânî, Eş'ariyye kelâmının sistematize edilmesinde önde gelen isimlerden biridir. Bu anlamda o, bilginin tanımı ve çeşitleri üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuş;⁴³ *isbât-ı vâcibi*, temelinde *cevher-i ferd* görüşünün bulunduğu hüdûşçu anlayış üzerine bina etmiş, *kıyasü'l-gâib ale's-şâhid* ve *sebr-taksim* yöntemlerini kullanarak Eş'arîlik'in sistematik bir hal almasını sağlamıştır.⁴⁴

⁴¹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 246.

⁴² Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Mâtürîdîlik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017, s. 58.

⁴³ Ebû Bekir b. Tayyib el-Bâkılânî, *el-İnsâf*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007, s. 7-9.

⁴⁴ Şerafeddin Gölcük, "Bâkılânî", *DİA*, IV, 532.

Gazzâlî (ö. 505/1111) ile başlatılan müteahhir dönemde Ehl-i sünnet kelâmı daha büyük değişim ve gelişmelere sahne olmuştur. Bu dönemde kelimcilerin çoğunluğu mantığı İslâmî ilimlerin bir parçası olarak görmeye başlamışlar, hatta bilhassa Fahreddîn er-Râzî'den sonra kelâm ilmi, felsefenin yöntemini kullanmaya başlamış ve kelâm ile felsefe birbirinden ayırt edilemez hale gelmiştir. Tavizsiz bir Eş'arî olan Sekûnî, döneminde yaşanan bu gelişmelerin farkında olmasına rağmen daha önce de değinildiği üzere Râzî takipçisi olmamış aksine birçok noktada onları eleştiriye tabi tutmuştur.

Sekûnî itikâdî meselelerde İbn Fûrek, Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi mütekaddim dönemde yaşamış Eş'arî kelimcilerinden istifade etmekle birlikte onun düşüncesinin şekillenmesinde üç isim öne çıkmaktadır. Bunlar, mezhebin kurucu ismi İmam Eş'arî, Eş'arîlik'in sistemli bir şekilde tesisine öncülük eden Bâkılânî ve özellikle yöntem eleştirileriyle⁴⁵ müteahhir döneme geçişte büyük rol oynayan Cüveynî'dir. Şunu da ilave etmek gerekir ki eserlerine bakıldığında diğer ikisine nazaran Bâkılânî'nin Sekûnî üzerindeki etkisi daha açık bir şekilde hissedilmektedir.

Klasik kelâm kitaplarının çoğunda olduğu gibi Sekûnî de *Temyîz* mukaddimesine bilginin kısımlarıyla başlamıştır. Ona göre ilim, Allah'a has olan kadîm ve mahlûkata ait olan hâdis olmak üzere ikiye ayrılır. O, hâdis ilmi de *zaruriyyât* ve *nazariyyât* şeklinde yaygınlaşmış ikili ayrıma *haberiyyâtı* da ekleyerek üçe ayırır. Sekûnî bu taksimin temelinde bilgi edinirken bir vasıtaya duyulan ihtiyacın yer aldığını ifade eder. Buna göre aslında Sekûnî'nin bilgi taksimini vasıtaya ihtiyaç duyan ve vasıtaya ihtiyaç duymayan şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Vasıtaya ihtiyaç duymayan bilgi tamamen zarurî bilgi ile özdeş iken vasıtaya ihtiyaç duyan bilginin altında nazara ihtiyaç duyan (*nazarî*) ve habere ihtiyaç duyan (*haberi*) şeklinde iki çeşit bilgi vardır.⁴⁶

Sekûnî, *bedihiyât*, duyu verilerini ifade eden *hissiyât* ve duygulardan oluşan *vicdaniyyât* şeklinde üçe ayırdığı zarurî bilgiler hususunda ilginç bir noktaya temas eder. Cüveynî'den aktardığı görüşe göre *nazar* yolu ile ulaşılan bir bilgi bazen zarurî olabilir.

⁴⁵ Yöntem eleştirileri için bkz. Ömer Türker “Cüveynî'nin Yöntem Eleştirisi” *İslam Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008), 1-23.

⁴⁶ Sekûnî, *Temyîz*, I, 15, 16.

Dolayısıyla zarurî bilgi *nazar* öncesi ve *nazar* sonrası şeklinde ikiye ayrılabilir. Bu anlayışa göre zarurî bilginin tanımı; “şüphe kabul etmeyen bilgi” şeklinde olacaktır.⁴⁷

Sekûnî varlıkları Bâkılânî’de olduğu gibi doğrudan kadîm ve hâdis şeklinde ikiye ayırırken⁴⁸ ondan daha geniş bir kavram olan malûmun taksiminde farklı bir yol izler. Râzî’nin *Muhassal*’da filozoflar, Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet’ten bir gruba nispet ettiği⁴⁹ bu anlayışa göre malûm, *sâbit* ve *menfî* olmak üzere ikiye ayrılmakta ve *sâbitin* altında mevcûd ve ne mevcûd ne de *ma’dûm* yer alırken *menfînin* altında *muhâl* ve mümkün *ma’dûm* yer almaktadır.⁵⁰

Sekûnî nispet ve izafetlerle birlikte *sübûta* elverişli olanlar (ne mevcûd ne de *ma’dûm*)⁵¹ adı altında zikrettiği *hâlleri* de kabul eder.⁵² Mu‘tezilî Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) tarafından geliştirilen *ahvâl* teorisi, -Cüveynî’nin önceleri savunup sonradan bu görüşünden vazgeçtiği yönündeki iddia dikkate alınır⁵³- Eş‘arî kelâmında Bâkılânî tarafından savunulmuştur.⁵⁴ Gazzâlî’den sonra geçerliliğini tamamen yitirmiş olan bu teori, Sekûnî’ye muhtemelen Bâkılânî’nin kelâm anlayışından intikal etmiştir.

Bâkılânî, Eş‘arî’nin ve Mâlikîler’in önde gelen temsilcilerinden Ebû Bekir el-Ebherî’nin (ö. 375/986) öğrencisi İbn Mücahid et-Tâî’ye (ö. ?) öğrencilik yapmış ve Mâlikîler arasında Eş‘arîliğin yayılmasına öncülük etmiştir.⁵⁵ Kanaatimizce Sekûnî üzerinde bu denli etkili olmasının nedeni de onun Kuzey Afrika’da Eş‘arîyye mezhebinin yayılmasına katkı sağlamış olmasıdır.⁵⁶ Öte yandan, bir sonraki başlıkta

⁴⁷ Sekûnî, *Temyîz*, I, 382.

⁴⁸ Sekûnî, *Temyîz*, I, 16.

⁴⁹ Fahreddîn er-Râzî, *Muhassalu efkârî ’l-mütekaddimîn ve ’l-müteahhirîn*, thk. Hüseyin Atay, Kum: Emir Matbaası, 1999, s. 147-48.

⁵⁰ Sekûnî, *Temyîz*, I, 47.

⁵¹ *Sübûta* elverişli olanlar varlık sahasına çıktıklarında teselsül oluşacağından ne var ne yok hükmündedirler. Bkz. Sekûnî, *Temyîz*, I, 16.

⁵² Sekûnî, *Temyîz*, I, 47.

⁵³ Cüveynî, son dönemlerinde yazdığı *Burhân* isimli eserinde *ahvâl* teorisinden vazgeçmiştir. Bkz. Türker, “Cüveynî’nin Yöntem Eleştirisi” s. 1-23.

⁵⁴ Yavuz, “Ahvâl” *DİA*, II, 190-191.

⁵⁵ Kalaycı, *Eş‘arîlik Mâtürîdîlik İlişkisi*, s. 104.

⁵⁶ Kalaycı, *Eş‘arîlik Mâtürîdîlik İlişkisi*, s. 104.

daha rahat görüleceği üzere, Sekûnî'nin usûl anlayışına bakıldığında bu hususta da Bâkılânî –muhtemelen Mâlikî olmasından⁵⁷ dolayı- önemli bir konumu haizdir.

Bilginin ve varlıkların taksiminden sonra Sekûnî'nin mukaddimede ele aldığı diğer bazı konular şunlardır: Hükümler, tezat çeşitleri ve *delil-medlûl*, *illet-ma'lûl* ve *şart-meşrût* ilişkisi gibi malûmler arası ilişkiler. Sekûnî'nin mukaddimede bu konulara yer vermesinin sebebi âyetlerin tefsirinde Zemahşerî'nin görüşlerinin kesin kaidelere aykırı olduğunu göstermektir. Örneğin o, Zemahşerî'nin büyük günah ile imân birlikteliğini mümkün görmeyen anlayışını tezat çeşitleri bağlamında boşa çıkarır. Çünkü âlemde *tenâkuz*, *sarîh*, *taalluk*, *tazammun* ve *temâsül* olmak üzere beş çeşit tezat bulunmasına⁵⁸ karşın imân ile amel (büyük günah) arasında bu tezatların hiçbirisinden söz edemeyiz.⁵⁹ O halde bir kişi büyük günah işlemesine rağmen mü'min kalabilir.

Sekûnî'nin zihni ilimler tasnifi konusunda çok nettir. Ona göre ilimlerin hepsi hükümlerden sudûr etmiştir. Hükümler ise, *aklî*, *âdî*, *vaz'î şer'î* ve *vaz'î gayr-ı şer'î* olmak üzere dörde ayrılır ve bunların her birinin altında vâcib, mümkün ve imkânsız olmak üzere üç çeşit hüküm bulunur.⁶⁰ *Aklî* hüküm değişmeyi kabul etmezken *âdî* hükmün değişimi aklen caizdir. *Vaz'î* hükmüne gelince, bu eğer Arap diline uygunsâ vâcib, bir örfe aitse caizdir. Bunlardan birine uymuyorsa da *mümteni* 'dir.⁶¹

Kelâm ilminde *umûr-i âimme* denilen bu bahislerin ardından Sekûnî *ilâhiyyât* bahislerine geçiş yapar. Onun *ilâhiyyât* bahislerinde yapmış olduğu tasnif, diğer kelâm eserlerine nazaran farklılık gösterse de içerisinde ele alınan konular hemen hemen aynıdır. Bu çerçevede Allah için vâcib olanlar başlığı altında Allah'ın varlığı ve sıfatları

⁵⁷ Bâkılânî'nin fıkıhta hangi mezhebe mensup olduğu ihtilâflı olmakla birlikte öğrencilerinin Mâlikî olması ve kendinden bahseden kaynakların çoğunluğunda onun bu mezhebe nispet edilmesi Mâlikî olduğu görüşünü destekler niteliktedir. Bkz. "Bâkılânî", IV, 532.

⁵⁸ *Tenâkuz*: Hareketlilik ve durağanlık (*sükûn*) gibi bir yerde ikisi birlikte bulunamazlar ancak ikisinden birinin bulunması zorunludur. (*lâ yectemi'ân ve lâ yertefi'ân*)

Sarîh: Siyah ve beyaz gibi ikisi birlikte bulunamazlar ve ikisinden birinin bulunması zorunlu değildir.

Taalluk: İlim ve cehalet gibi aynı mahalde bir araya gelemezler ancak farklı mahallerde ikisi de var olabilir.

Tazammun: İlim ve ölüm gibi birinin, diğerinin zıttının şartı olmasıdır. Mesela ölümün zıttı hayat, ilmin şartıdır.

Temâsül: İki beyazın bir yerde birleşmemesi gibi aynı iki şeyin bir yerde bir araya gelememesidir. Bkz. Sekûnî, *Temyîz*, I, 44.

⁵⁹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 44.

⁶⁰ Sekûnî, *Temyîz*, I, 22.

⁶¹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 22-30.

işlenirken O'nun için imkânsız olanlar başlığı altında O'nun hâdis olamayacağı, terkip ve hulûl kabul etmeyeceği gibi konuların yanında Mu'tezile'nin adalet prensibiyle bağlantılı *hüsun-kubuhun* aklîliği gibi konulara da temas edilmiştir. Allah için caiz olanlar başlığı altında ise *ru'yetullah*, iyilerin cezalandırılması gibi Mu'tezile'nin Allah için imkânsız olduğu düşüncesiyle inkâr ettiği bazı meseleler ele alınmıştır. *Nübüvvât* ve *sem'ıyyât* bahislerine gelince Sekûnî bunları yukarıdaki meselelerle bağlantılı bir şekilde inceler. Mesela peygamber gönderimi ve mûcizeler Allah'a caiz olanlar başlığı altında ele alınmıştır.⁶²

Kur'ân âyetlerini bu esaslar doğrultusunda anlamak gerektiğini savunan Sekûnî mukaddimede kurduğu kelâm düşüncesini ilerleyen sayfalarda âyetlere de yansıtır. Örneğin o, Kur'ân'ın mahlûk olmayışını Allah için vâcib sıfatlardan biri olan kelâm sıfatıyla ilişkilendirir. İlk olarak Allah'ın mütekellim olarak nitelenebilmesi için O'nun bu sığata sahip olması gerektiğini savunan Sekûnî, daha sonra vasfın hüdusunun mevsufun da hüdûsunu gerektireceği düşüncesinden hareketle Allah'ın kelâm sıfatının kadîm olmasının şart olduğunu söyler. Kur'ân da Allah'ın ezeli kelâmı olduğundan dolayı hâdis değil kadîmdir.⁶³ Hal böyle olunca Allah kelâmının hüdûsuna ufak bir şüphe uyandıracak âyetlerin bu kaide mûcibince tevil edilmesi esastır. Zuhruf suresinin ikinci âyetindeki “*Şüphesiz biz, akledesiniz diye onu Arapça bir Kur'ân kıldık*”⁶⁴ ifadesinde kılmak olarak çevirdiğimiz fiilin Arapça aslı *ce'aledir*. Hz. Âdem'in yaratılışı için kullanılmasında⁶⁵ görüldüğü gibi, bu fiilin manalarından birisi de yaratmadır. Ancak Allah kelâmı mahlûk olamayacağı için söz konusu âyette kelimeye bu manayı tayin etmek doğru değildir. Öyleyse yine Kur'ân'dan bu fiilin farklı kullanımlarını tespit edip uygun manayı vermek gerekir. Bu fiil, Zuhruf suresinin on dokuzuncu âyetinde⁶⁶ isimlendirmek anlamında kullanılmıştır. Mademki bu fiilin manalarından biri de isimlendirmektir, o halde yukarıdaki âyete de aynı anlamı verebiliriz.⁶⁷

⁶² Sekûnî, *Temyîz*, I, 256.

⁶³ Sekûnî, *Temyîz*, I, 92-95.

⁶⁴ Zuhruf 43/3.

⁶⁵ Bakara 2/30.

⁶⁶ (وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَانًا) Zuhruf 43/19.

⁶⁷ Sekûnî, *Temyîz*, I, 95.

Sekûnî mukaddimede vaz' ettiği kelâm anlayışına özellikle de tevhîd anlayışına muhalif bir Kur'ân âyetiyle karşılaştığı zaman tevile başvurmayı gerekli görmektedir. Çünkü bazı *müteşâbih* nasların zâhirinde Allah'a, O'nun şanına yakışmayan sıfatlar nispet edilmiştir. Müellif böyle durumlarda Ehl-i sünnet âlimlerin iki yol izlediğini söyler. Birinci yol, Allah'a yakışmayan kelimeyi yine o kelimenin içerdiği manalardan biriyle değiştirmek sûretiyle tevil etmektir. İkincisi ise Allah'a yakışmayan manayı reddetmekle birlikte kelimeye herhangi bir yorum getirmemektir.⁶⁸ Bu iki gruptan Allah'a nispeti mümkün olmayan kelimeyi içerdiği başka bir anlamla açıklayanların yolu tevil olarak bilinirken kelimedeki kastedilen anlamı Allah'a havale etmekle bilinen ikinci kısmın yolu da *tefvîz* olarak zikredilmektedir. Sekûnî'nin başta *vech*, *yed*, *'ayn* gibi haberî sıfatların yer aldığı müteşâbih âyetlerin tefsirinde Cüveynî ve İbn Füre'î takip etmesi onun tevil yolunu benimsediğini göstermektedir.⁶⁹

Sekûnî'yi müteahhir dönemde yaygın Eş'arî kelâmından farklı kılan diğer bir nokta, mantık ilmine karşı duruşudur. O, Gazzâlî ile birlikte İslâmî ilimlerin de bir aleti haline gelen mantığın özgün olmadığını, mantıkçıların kullandığı birçok terimin aslında İslâmî ilimlerde bulunduğunu düşünmektedir. Ona göre mantıkçılar delâlet bahislerinde *beyân* ilminden istifade etmişler, bilgi çeşitleri konusunda ise *usûlü'd-dîne* müracaat etmişlerdir. Böylece kendilerini yormaktan başka bir sonuca ulaşamamışlardır.⁷⁰

Daha sonra mantıkçıların *had* (tanım) ve *burhan* (kesin delil) olmak üzere temelde iki kavram etrafında döndüklerini söyleyen Sekûnî, *had* kavramıyla ilgili olarak onların bir şeyin *haddini* belirlemek için o şeyin tüm zâtî özelliklerinin zikredilmesini şart koşmalarından dolayı tam bir tanıma ulaşamadıklarını iddia eder. Çünkü bir şeyin zâtî özellikleri zikredilemeyecek kadar çok olabilir. Mesela *cevher-i ferd* için "bölünme kabul etmeyip uzayda yer kaplayandır" şeklinde bir tanıma yine cevherin zâtî özelliklerinden olan "terkibi kâbildir" tarzında bir ifade eklenebilir. Bunun yerine tanımı (*had*), tanımlananı diğer bilinenlerin tamamından ayıran zâtî özelliklerinin zikredilmesi şeklinde ifade etmek daha makuldür.⁷¹

⁶⁸ Sekûnî, *Temyîz*, I, 120.

⁶⁹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 101.

⁷⁰ Sekûnî, *Temyîz*, I, 35.

⁷¹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 31.

Sekûnî *burhan* kavramıyla ilgili eleştirilerini ise daha çok önermeler bağlamında ortaya koymuştur. Bu eleştirilerin bazıları önermelerin *şartiyât* ve *hamliyât* şeklindeki ayırımına yönelikken bazıları ise kıyas formlarıyla alakalıdır. Mesela ona göre mantıkçıların kıyasta dört şekilden bahsetmesi gereksizdir; çünkü temelde diğer üç şekil de birinci şekle dönmekte ve bu da Kur’ân’da yer almaktadır.⁷² Buna örnek olarak Hz. İbrahim’in “*ben batanları sevmem*”⁷³ ifadesini gösterebiliriz. Bu âyetin mantikî forma sokulmuş hali şöyledir: Her batan hâdistir. Her hâdis olan ilahlığa uygun değildir. O halde her batan ilahlığa uygun değildir.⁷⁴ Görüldüğü gibi burada hüdûs orta terimi küçük önermede *mahmûl*, büyük önermede ise *mevzûd*dur ki bu da kıyastaki birinci şekildir.

Öte yandan Sekûnî, özel olarak Fahreddin er-Râzî’ye karşı da bir dizi eleştiride bulunur. Konuyu daha fazla uzatmamak için onun Râzî hakkındaki eleştirilerine girmeyeceğiz. Ancak şu kadarını belirtelim ki o, Râzî hakkında sarf ettiği sözler nedeniyle bazı âlimlerin tepkisini üzerine çekmiştir. Sübkî (ö. 771/1370) *Tabakâtü’ş-Şafiiyye*’de, Sekûnî’nin, sırf İmam Eş’arî’ye bazı itirazlarda bulunduğu için Râzî’yi eleştiride çok ileri gittiğini savunarak onun Râzî hakkındaki sözlerini kabul edilemez görür. İşin ilginç yanı Sübkî, bu tavrın Sekûnî’ye has olmadığını, Eş’arî’yi eleştirenlere karşı Mağrib ulemasının genelinde böyle bir tavrın bulunduğu dikkat çeker. Ona göre Râzî’nin yaptıkları bir ayıplama nedeni değildir ve Sekûnî’nin Râzî hakkındaki aşırılığı onun boynuna bir vebaldir.⁷⁵

Özetle Sekûnî, müteahhir dönem kelâmî gelişmelerin farkında olmasına rağmen daha çok mütekaddim dönem kelâmcılarının yolundan gitmeyi tercih etmiş, öncesinde de işaret ettiğimiz gibi özellikle Eş’arî, Cüveynî ve Bâkılânî’nin görüşleri arasında bir sentez girişiminde bulunmuştur. Buna karşın bazı konularda genel Eş’arî çizgisini takip etmek yerine kendi düşüncelerini dile getirmiştir. Mantiğa karşı olumsuz bir tavır takınmasına rağmen mantıkçıların kullandıkları terimlerden faydalanmıştır. Aynı

⁷² Sekûnî, *Temyîz*, I, 34.

⁷³ En’âm 6/76.

⁷⁴ Sekûnî, *Temyîz*, I, 34.

⁷⁵ Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü’ş-Şafiiyyeti’l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Mısır: Daru’l Hicr, 1413/1992, VIII, 120.

şekilde onlar gibi düşünmese de kendi fikirlerinin inşasında müteahhir dönem kelamcılarının dilini kullanmaktan çekinmemiştir.

1.2.2. *Temyîz*'de Tefsir-Usûl İlişkisi

Bu başlık altında ele alınacak olan meseleler esasen Kur'ân ilimleri ve fıkıh usûlünün ortak meseleleridir. Ancak gerek müellifin bunları fıkıh usûlü konuları olarak zikretmesi gerekse de söz konusu meseleler üzerinde cereyan eden tartışmaların Kur'ân ilimleri kitaplarında değil de fıkıh usulü eserlerinde yer bulması bu başlığın belirlenmesinde etkili olmuştur.

Temyîz'in esas amacı *Keşşâf*'ta bulunan i'tizâlî düşünceleri temizlemek olduğundan fikhî konulara doğrudan rastlamak pek mümkün değildir. Bununla birlikte bazı fikhî konuların akidevî bir boyuta da sahip olması Sekûnî'yi fıkıh hakkında konuşmaya sevk etmiştir. Örneğin bilerek adam öldürmenin hükmü her ne kadar fıkıh ilminde ele alınıyor görünse de bunun gerisinde itikâdı ilgilendiren bir boyut söz konusudur. Sekûnî bu tarz âyetlerin fikhî boyutlarını ele almak yerine daha çok onların itikâdî uzantılarına temas etmiştir. Bu anlamda fıkıh usulünün *Temyîz*'de fikhî konularda hüküm vermek için bir yöntem değil, Kur'ân âyetlerin tevilinde kullanılacak daha genel bir usûl olarak kullanıldığını söylersek yanılmış olmayız.

Sekûnî her ne kadar fıkıh usûlünü tevil ameliyesi için, tıpkı kelâm ilmi gibi, temel ilkelerin vaz' edildiği bir ilim olarak görse de *Temyîz* mukaddimesinde usûl düşüncesini sistemli bir şekilde sunmaz. Onun fıkıh usûlü anlayışı daha çok âyetlere getirdiği yorumlardan ya da yeri geldiği zaman aktardığı bilgilerden çıkarılabilir. Sekûnî mütekaddim ulemayı takip eden bir Eş'arî kelamcısı olarak, kelâmda olduğu gibi fıkıh usûlünde de mütekaddim dönem mütekellim usûlcülerinin, büyük ölçüde de Bâkılânî'nin izinden gitmektedir.

Bir önceki başlıkta incelenen dört hükümden *vaz'î şer'*inin altında yer alan fıkıh ilmini Sekûnî, “mükelleflerin *şer'* fiillerinin hükümlerinin bilgisi” şeklinde tarif eder. *Şer'* hüküm fiilin talebi, terkin talebi ve ikisinin arasında seçim olmak üzere üçe ayrılır.

Eğer mükellefe, yapması gereken bir fiili terk ettiğinde ceza vaat ediliyorsa bu fiil vâcib, vaat edilmiyorsa *mendûbtur*. Aynı şekilde terk edilmesi gereken bir fiili yaptığı zaman kendine ceza vaat ediliyorsa *tahrîm*, vaat edilmiyorsa *kerâhettir*. İki arasında bir seçim yapması konusunda özgür bırakılıyorsa bu da *mübahtır*. İşte kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve istidlâl gibi bu hükümlerin delilleri üzerine küllî bir şekilde düşünmek (*en-nazar*) fıkıh usulüdür.⁷⁶

Sekûnî'ye göre vaz'î bir hükmü *şer'î* veya *gayr-i şer'î* yapan tek şey masumiyet şartıdır. Eğer vaz'ı gerçekleştiren kişi masum, ya da daha açık ifade edecek olursak bir peygamber ise bu vaz' *şer'î* olarak adlandırılırken muhbirinde herhangi bir masumluk bulunmazsa bu da *gayr-ı şer'î*dir. *Gayr-i şer'î* vaz' da kendi içinde ikiye ayrılır. Eğer vaz'ı gerçekleştiren sadece Arap toplumu ise buna *lügavî* vaz', değilse örfî vaz' denir. Örfî vaz'a örnek olarak bilim ve zanaat ehlinin terimleri örnek gösterilebilir.⁷⁷

Şer'î manaların vaz' edilişiyle ilgili usûlcüler arasında birtakım ihtilaflar bulunmaktadır. Erken dönemlerde Mu'tezile mezhebi dinî isimlerin *lügavî* manaları dışında kendilerine has anlamları bulunduğunu savunurken⁷⁸ Bâkılânî, Mu'tezile'nin bu görüşüne karşı çıkararak dinî isimlerin lügatte bulunduğunu, hususî şartlar ve vasıflarla şeriata aktarıldığını savunmuştur.⁷⁹ Mesela *şer'î* bir isim olan oruç (*sıyâm*) lügatte yemeyi içmeyi kesmek manasına gelir. Şeriatta buna belirli vakitler ve niyet tayin edilerek aynı anlam korunmuştur.⁸⁰ Ne var ki Bâkılânî'nin bu görüşü mütekellim usûlcüleri arasında pek kabul görmemiş, usul kaynaklarında *şer'î* hakikatlerin lügavî anlamlardan farklı olduğuna itibar edilmiştir.⁸¹ Sekûnî, dinî isimlerle ilgili olarak Bâkılânî'nin görüşünü aktardıktan sonra bir kelimenin şeriatta farklı bir anlam

⁷⁶ Sekûnî, *Temyîz*, I, 26, 27.

⁷⁷ Sekûnî, *Temyîz*, I, 27.

⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996, s. 710.

⁷⁹ Ebubekir b. Tayyib el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamid Ebû Zeyd, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998, I, 395, 96.

⁸⁰ Bâkılânî, *Takrîb*, I, 396.

⁸¹ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl fi usuli'l-fikh*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirun, 2012, I, 101. Ayrıca bkz. İ. Rabbani Çelik, "Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütekellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 38 (2017): 7-43

kazanmasının kelimelerin lügatte asıl vaz‘ edildiği manalarını bozmayacağını iddia ederek isabetli görüşün Bâkılânî’nin savunduğu görüş olduğunu söyler.⁸²

Lafızların şeriatte lügatten farklı bir hakikat ifade ettiği/etmediği anlayışı üzerine birçok kelâmî mesele inşa edilmiştir. Mesela Mu‘tezile’nin büyük günah işleyen kimse için tayin ettiği *el-menzile beyne'l-menziletayn* kavramının temelinde bu problem yatmaktadır. Nitekim imânın Allah’ı ve peygamberini tasdik etmek manasına geldiği söylendiğinde onlar imânın lügatte tasdik anlamı taşıdığını ancak şeriatın bu anlama büyük günah işlememeyi de dâhil ettiğini savunmuşlardır.⁸³ Sekûnî böyle durumlarda Allah’ı ve peygamberini tasdik edenin mü’min kabul edileceğini söylemiştir.⁸⁴

Sekûnî teklîf konusunda da Eş‘arî çizgiden ayrılmaz. Ona göre birinin mükellef olabilmesi için akıllı ve bülüğa ermiş olmasının yanında kendisine davetin de ulaşması gerekmektedir. Bu üç şarttan biri gerçekleşmediği müddetçe kişi teklîfe muhatap olmaz.⁸⁵ Ancak kişi davete ulaşmaya güç yetirme durumuna geldikten sonra “*eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun*”⁸⁶ âyeti mûcibince ondan yüz çevirmesi kendi kazanımıyla olur.⁸⁷ Daha basit bir deyişle, kişinin mükellef olabilmesi için bilmesi değil, bilmeye güç yetirmesi şarttır.

Teklîfle ilgili değinmemiz gereken asıl mesele teklîfin temelinde yer alan *hiüsün-kubuhtur*. Çünkü Allah kulunu bir fiille mükellef kılmışsa bu teklîf, fiilin iyiliğinden veya kötülüğünden kaynaklıdır. Mu‘tezile söz konusu meselede iyilik ve kötülüğün eşyanın özünde olduğunu söyleyerek Allah’ın kullarına özünde iyi olan fiilleri yapmalarını ve kötü olan fiillerden sakınmalarını emrettiğini iddia etmiştir.⁸⁸ Ancak Eş‘arîler, fiillerin özünde iyi veya kötü olarak nitelenmesinin doğru olmadığını, iyi ve kötünün Allah’ın emretmesiyle anlaşılabilceğini savunmuştur. Sekûnî konuyla alakalı olarak aynı fiil olmasına rağmen nikâhlı ve nikâhsız iki çift arasındaki ilişkinin iyiliğini ve kötülüğünü örnek verir. Eğer fiil bizâtihi iyi olsaydı aralarında nikâh bulunmayan

⁸² Sekûnî, *Temyîz*, I, 28.

⁸³ Çelik, *Şer‘î Hakikatler Meselesi*, s. 14.

⁸⁴ Sekûnî, *Temyîz*, I, 167.

⁸⁵ Sekûnî, *Temyîz*, I, 45.

⁸⁶ Enbiyâ 21/7.

⁸⁷ Sekûnî, *Temyîz*, I, 45.

⁸⁸ Sekûnî, *Temyîz*, I, 246.

kadın ve erkeğin işlediği fiil kötü olarak nitelenemezdi ya da tam tersi nikâhlı eşler arasında gerçekleşen fiilin iyiliğinden bahsedilemezdi.⁸⁹

Tevil ameliyesi nihayetinde bir kelâmı yorumlamak olduğundan, müfessirler fıkıh usulünün diğer konularından ziyade lafız ve delâlet bahislerinden istifade etmişlerdir. Bu bağlamda Sekûnî'ye göre söz hakikati ifade eder ve bir gerekçe olmadan mecâza hamledilemez. Bununla birlikte eğer hakikî mananın kullanımı imkân sınırları dışında kalırsa bu durumda sözde mecâz bulunduğu kabul edilir. Söz gelişi alay etmek, mühürlemek gibi Kur'ân'ın birçok yerinde Allah'a izafe edilen fiiller hakikat ifade etmez.⁹⁰

Fıkıhta gündeme gelen lafız bahisleriyle ilgili diğer bir mesele olan *umûm-husûs* konusunda Sekûnî, herhangi bir karine olmadığı sürece *umûm* lafızların tamamının tahsise elverişli olduğunu düşünmektedir. Ancak bir lafzı *umûm* üzere kabul etmemizi gerektiren bir delil bulunduğu ya da aklın *âm* lafzın tahsisini uygun görmediği durumlarda lafız, *umûm* üzere bırakılmalıdır. Sekûnî, bunun dışındaki durumlarda fıkıh usûlünde bilinen on tahsis ediciden birisiyle *umûm* lafzın tahsis edilebileceğini savunur. O, *umûm* lafızların tahsisinde kullanılan on tahsis edicinin neler olduğuna açıklık getirmez ancak aklın zarureti ve Kur'ân'ın bunlar arasında yer aldığını ifade eder.⁹¹ Başka bir yerde ise amelleri yüzünden cehennemde ebedî kalacakları haber veren âyetlerin mütevâtir seviyesine ulaşmış şefaathadisiyle tahsis edildiğini söyler.⁹²

Umûm-husûs bahsinde Sekûnî'nin değindiği konulardan biri de *ma'rife* olan çoğul isimleri, soru, şart ve tekit edatları gibi *umûm* sîgalarının delâlet alanlarıdır. Bununla ilgili, gelenekte üç farklı görüş ortaya atılmıştır. Birinci görüşe göre *âm* lafızlar her zaman *istiğrâk* için vaz' edilmiş olup *umûm* dışında ancak mecâz yoluyla kullanılabilir. *Erbâb-ı umûm* olarak adlandırılan bu görüşü savunanların başında Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi kelâmcılar gelmektedir. *Erbâb-ı husûs* olarak bilinen ikinci grubun savunduğu görüşe göre ise *âm* lafızlar *umûm* için değil, *ekall-ı cem'* için vaz' edilmiştir. Başta Eş'arî ve Bâkılânî olmak üzere Sekûnî'nin de içinde bulunduğu

⁸⁹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 119.

⁹⁰ Sekûnî, *Temyîz*, I, 264, 65.

⁹¹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 329.

⁹² Sekûnî, *Temyîz*, I, 359.

üçüncü grubun savunduğu görüşe göre ise, *âm* lafızlar herhangi bir karine yoksa *umûma* ya da *husûsa* hamledilemez.⁹³

Sekûnî *muhkem-müteşâbih* ayrımıyla ilgili olarak da Ehl-i sünnet yanlısı bir tutum içerisinde. Âl-i İmrân sûresinin yedinci âyetinde Kur'ân âyetlerinin bir kısmı *muhkem* bir kısmı da *müteşâbih* olarak nitelenmiştir. Çeşitli İslâm mezhepleri bu âyeti kullanarak kendi görüşlerini temellendirdikleri âyetleri *muhkem*, kendilerine muhalif gibi görünen âyetleri ise *müteşâbih* kabul etmişlerdir. Sekûnî de düşüncelerinin temeline bu ayrımı yerleştirir ve Ehl-i sünnet'i destekleyen âyetlerin *muhkem* olduğunu, Mu'tezile'nin ise daha çok *müteşâbih*le iştilal ettiğini belirtir. Bu konuda en çok değindiği konuların başında amelin kişiyi kâfir yapmayacağı inancı gelmektedir. Ona göre “Allah kendine şirk koşulmasını bağışlamaz, bunun dışında bütün günahları bağışlar”⁹⁴ âyeti *muhkem* bir âyet iken bunun dışında kalan ve günahların insanı küfre götüreceği vehmini oluşturan bütün âyetler *müteşâbih*dir.⁹⁵

*Müteşâbih*ler sınıfında zikrettiği âyetlerin nihai kerede *muhkem* bir nassa döndürülmesi gerektiğini savunan Sekûnî, bazen kendi görüşlerine muhalif görünen âyetleri tevil etmeyi tercih etmiş bazen de, *ru'yetullah*la ilgili “gözler onu idrak edemez”⁹⁶ âyetinde olduğu gibi, onları *mutlak* kabul etmiş ve başka bir hükümlerle kayıt altına alınmaları gerektiğini savunmuştur. Nitekim bu âyeti “yüzler o gün rablerine bakarlar”⁹⁷ âyeti kayıt altına almaktadır ve o gün mü'minler Rablerini göreceklerdir.⁹⁸

Mutlak *müteşâbih* olarak kabul edilen *hurûf-i mukattaa* ile ilgili olarak Zemahşerî'nin zikrettiği birçok vecih vardır. Bizi burada esas ilgilendiren vecih, *mukattaa* harflerinin başında buldukları sûrelere isim olma özelliği taşımasıdır. Sanki Allah bu şekilde, Kur'ân'ın, tıpkı “Arapça bir Kur'ân'dır”⁹⁹ âyetindeki gibi, lafızların müsemmalarından terkip eden bu Arapça kelimelerden oluştuğunu belirtmiştir.¹⁰⁰ Sekûnî, Zemahşerî'nin zikrettiği bu vecihte i'tizâl bulunduğunu söyler. Ona göre

⁹³Bâkılânî, *Takrîb*, III, 51. Konuyla ilgili görüşler için bkz. İ. Rabbani Çelik, *Fahreddin er-Râzî'nin Usûl Düşüncesinde Umûm Lafızların Mahiyeti*, Ankara: İlahiyat Yay., 2017, s. 92-96.

⁹⁴Nisa 4/48.

⁹⁵Sekûnî, *Temyîz*, I, 278.

⁹⁶En'âm 6/103.

⁹⁷Kıyâme 75/22-23.

⁹⁸Sekûnî, *Temyîz*, II, 3, 4.

⁹⁹Zümer 39/28.

¹⁰⁰Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 134, 35.

Zemahşerî bu açıklamalarıyla sözü *halku'l-Kur'ân*'a getirmeye çalışmış ve delil olarak zikrettiği “*Arapça bir Kur'ân'dır*”¹⁰¹ âyetini de kendine dayanak olarak kullanmıştır. Hâlbuki bu âyetin delâleti Kur'ân'ın ibarelerine yani lafızlarına hamledilmelidir. Kadîm olan Allah kelâmı Arapça olarak nitelenemez.¹⁰²

Sekûnî'ye göre *hurûf-i mukattaa* konusunda izlenecek yol, Ehl-i sünnet âlimlerinin ortaya koyduğu ihtimallerden birini takip etmektir. Sekûnî bu hususta Zeccâc'ın ifadelerinin tercihe şayan olduğunu ifade etmektedir. Zeccâc'a göre Allah bu harflerle Hz. Peygamber'e inen Kur'ân'ın Allah katından olduğuna yemin etmiştir. Yine ondan gelen bir tevile göre bu âyetlerde kastedilen bir cümlerdir. Mesela *elif-lâm-mîm* âyetinin asıl manası *ene'llahü a'lemü* yani ben Allah'ım ve ben bilirim demektir.¹⁰³

Kur'ân ilimlerinin de esaslı konularından olup günümüzde de çokça tartışılan nesih konusunda Zemahşerî ve Sekûnî arasında neshin varlığına dair herhangi bir ihtilaf bulunmamakta ve her ikisi de neshin Kur'ân'da bulunduğunu kabul etmektedir. Onların nesih anlayışını ayıran temel fark neshin maksadı ile ilgilidir. Sekûnî'nin nesih konusunda Zemahşerî'yi eleştirdiği esas nokta da burasıdır. Zemahşerî, neshin Kur'ân'daki varlığını Mu'tezile'nin *salah-aslah* prensibi doğrultusunda açıklamaya çalışmıştır. Buna göre Allah Teâlâ kullar için en uygun olanı farklı zamanlarda onlar için bir hüküm olarak indirir. Sekûnî nesihle belirli hikmetlerin bulunduğunu ancak bunların Allah'a vâcib olmadığını, Allah'ın kullarına ihsanı olduğunu söyler.¹⁰⁴

Sekûnî'nin nesihle ilgili Zemahşerî'yi eleştirdiği noktalardan biri de usûlcüler arasında neshin fiilden önce veya fiil vaktinden önce caiz olup olmadığı meselesidir. Zemahşerî'ye göre nesih, *bedâya* yol açacağından fiilin vaktinden önce caiz değildir ama fiilden önce caizdir.¹⁰⁵ Sekûnî'ye göre nesih fiilden de fiilin vaktinden önce de olabilir.¹⁰⁶ O her ne kadar bu meseledeki tartışmaların Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında yaşandığını söylese de bu doğru değildir. Çünkü söz konusu mesele üzerinde

¹⁰¹ Zümer 39/28.

¹⁰² Sekûnî, *Temyîz*, I, 241.

¹⁰³ Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988, I, 56.

¹⁰⁴ Sekûnî, *Temyîz*, II, 383.

¹⁰⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 285.

¹⁰⁶ Sekûnî, *Temyîz*, I, 325, 26.

usûlcüler arasında tam bir ittifak hâsıl olmamıştır.¹⁰⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla ihtilafların temelinde iki neden bulunmaktadır. Birincisi İbnü'l-Müneyyir'in tespit ettiği gibi¹⁰⁸ kulların kudreti ile alakalı iken diğeri *hüsun-kubuhun* aklîliği ve Allah'ın bir hükmü neshederken gözettiği maslahattır.

Neshin fiilden veya fiilin vaktinden önce meydana gelmesinin cevazı esas olarak Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i kurban etmekle emrolunduğu âyetler çerçevesinde ele alınmaktadır. Zemahşerî konuya oğlunu boğazla(ya)mamasına rağmen Hz. İbrahim'e niçin “rüyanı doğruladın” diye hitap edilmiştir sorusuna cevap sadedinde girer. Ona göre Hz. İbrahim fiili aslında yerine getirmiştir. Zira bıçağın kesmeyişi onun elinde olmadığından samimiyetine hâlel getirmez. Dolayısıyla burada ne fiilden önce ne de fiilin vaktinden önce nesih vardır.¹⁰⁹

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin Mu'tezilî bir prensipten hareketle fiile güç yetirmezdence önce neshi inkâr ettiğini söyler. Kul bir fiile güç yetirmeden önce teklîf sabit olduğu için yine ölüm gibi bir sebeple güç yetiremeden hüküm kalkabilir. İbnü'l-Müneyyir'e göre bu âyetteki tartışmaların temelinde kudretin insanda ne zaman ortaya çıktığı görüşü yatmaktadır. Kudretin insanda ancak fiille birlikte bulunduğu inanan Eş'arîler'e göre kişi –dış bir etkenle engellense dahi- boğazlama işini yapmadıkça fiile kâdir olmaz. Dolayısıyla nesih fiile güç yetirmezdence önce gerçekleşmiştir. Diğer taraftan Mu'tezile düşünürleri kudretin insanda fiilinden önce bulunabileceği inancına binaen Hz. İbrahim'in bu fiile güç yetirdiğini ancak Allah tarafından fiilin gerçekleşmesinin engellendiğini öne sürmüşlerdir.¹¹⁰

Sekûnî'ye göre, bu tartışmanın temelinde *hüsun-kubuh* ilkesi yatmaktadır. Çünkü Mu'tezile'ye göre emredilen şey özünde iyi olduğu için Allah'ın onu herhangi bir fayda gözetmeksizin fiilin vaktinden önce nesh etmesi caiz değildir. Mu'tezile'nin burada kıstas olarak fiilin vaktini belirlemesi kulun buna güç yetirecek duruma

¹⁰⁷ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî kelâmcı hocaları, Ebû Hanife'nin ashabının bazıları ile bir kısım Şafîiler'in fiilin vaktinden önce neshini caiz görmediklerini aktarır. Onun kelâmcı hocalarından kastettiği büyük ihtimlalle Mu'tezile kelâmcılarıdır. Ancak yine onun aktardığına göre bu görüşü sadece onlar değil, bazı Hanefiler ve bazı Şafîiler de savunmuştur. Bkz. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, Dimeşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî, 1964, I, 406, 407.

¹⁰⁸ Ebu'l-Abbâs İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fima tedammenahü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998, (Keşşâf içinde), V, 226.

¹⁰⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, V, 226.

¹¹⁰ İbnü'l-Müneyyir, *İntisâf*, V, 226.

gelmesinin tespiti içindir. Şayet kul, fiili gerçekleştirememiş dahi olsa o, emre boyun eğdiği için sevap kazanır ki bu da bir fayda çeşididir.¹¹¹ Sekûnî'ye göre ise bir şeyin iyiliği veya kötülüğü onun özünde olmadığı için Allah'ın onu vaktinden önce nesh etmesi caizdir. Mi'râc'ta namazın önce elli vakit farz kılındıktan sonra fiilin vakti gelmeden nesh edilip beşe kadar düşürülmesi örneği de bunun desteklemektir.¹¹²

Temyîz'de yer alan fıkıh usulü konularından biri de *mefhûm-i muhâlefedir*. *Mefhûm-i muhâlefe* lafzın, delâlet ettiği hükmün zıddının da geçerliliğine delâlet etmesidir. Bu istidlal tarzını daha çok mütekellim usûlcüleri kullanmakta, Hanefiler ise fâsîd görmektedir. Esasında Sekûnî, *mefhûm-i muhâlefe* konusuna kendi görüşlerini temellendirmek maksadıyla girmez. Aksine o, Zemahşerî'nin bazı âyetlerde bu delili kullanmasıyla kendi mezhebinin kaidelerini hiçe saydığını göstermek ister. Çünkü Zemahşerî fıkıhta Hanefî mezhebine mensuptur ve buna rağmen tıpkı Bakara sûresinin iki ve üçüncü âyetlerinde olduğu gibi birçok âyetin tefsirinde *mefhûm-i muhâlefeden* yararlanır. Bu âyetlerde Kur'ân'ın müttakiler için hidâyet olduğu söylenmekte ve ardından gayba imân, namazı ikame etmek ve zekât vermek gibi müttakilerin vasıfları sayılmaktadır. Zemahşerî'ye göre bunlardan birisine sahip olmayan kişi müttaki yani mü'min olamaz.¹¹³ Görüldüğü gibi Zemahşerî amelin imândan bir cüz' olduğu düşüncesinden hareketle namaz kılmayan ya da zekât vermeyen birinin mü'min olamayacağını söylerken Sekûnî'nin de belirttiği gibi *mefhûm-i muhâlefeden* yararlanmaktadır.

Sekûnî *delilü'l-hitâb* olarak da bilinen *mefhûm-i muhâlefeyi* sahih bir istidlal tarzı olarak görmektedir. Ancak bir yerde *mefhûm-i muhâlefeden* bahsedebilmek için birçok hasletin bulunması ve bu hasletlerin tamamının mevsuf için ispat edilmesi gerekmektedir. Zemahşerî'nin tefsirini yaptığı âyetlerde Allah Teâlâ, Kur'ân'ın müttaki, imân eden, namazı ikame eden ve âyetin devamındaki hasletlere sahip olan birisi için hidâyet olduğunu söylemiştir. Eğer bu hasletlerden birisi bulunmazsa Kur'ân o kişi için hidâyet kaynağı olamaz. Âyetlerden anlaşılan mana bu şekildedir. Ancak imân edip

¹¹¹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 326. Mu'tezilenin konu hakkındaki görüşleri için bkz. Ebubekir er-Râzî el-Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, thk. Câsim en-Nüşemî, Kuveyt: Vüzâratü'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmiyye, 1994, II, 233-249.

¹¹² Sekûnî, *Temyîz*, I, 325, 26.

¹¹³ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 151, 52.

namaz kılmayanlar gibi bu hasletlerden bazılarına sahip olup bazılarına sahip olmayanların durumu için söz konusu âyetin mefhûmu yeterli değildir.¹¹⁴

Namaz kılmadığı halde imân edenlerin küfre düşmediklerine dair başka deliller de vardır. Bunlardan biri de sahabenin icmasıdır. Onlar böyle kişilere Müslümanlara buldukları muamelelerde bulunmuşlar ve onları Müslüman mezarlığına defnetmişlerdir. İşte sahabenin bu uygulaması Sekûnî'ye göre namaz kılmayan mü'minlerin durumu hakkında delildir. Sekûnî bu hususta İmam Mâlik'in (ö. 179/795) de bu şekilde hüküm verdiğini söyleyerek kendi görüşünü destekler.¹¹⁵

Usûl ve Kur'an ilimleri açısından önemli bir konu olan *esbâb-ı nüzûl* açısından *Temyîz*'e bakıldığında, konunun ancak Zemahşerî'ye karşı delil teşkil etmesi durumunda nadiren gündeme geldiği gözlenmektedir. Örneğin “*Kime rabbinden bir öğüt gelir de faizden vazgeçerse, önceden aldığı onun olur. Onun durumu Allah'a kalmıştır, ancak kim faize dönerse, işte onlar cehennemliklerdir. Orada ebedî kalacaklardır*”¹¹⁶ şeklindeki faiz âyetini Zemahşerî, mü'minlerden faiz gibi büyük günaha bulaşanların cehennemde ebedî kalacağına delil gösterince Sekûnî, âyetin nüzûl sebebini zikreder. Çünkü bu âyet kâfirlerin durumunu haber vermek için nâzil olmuştur ve Zemahşerî'nin iddiasını boşa çıkarmaktadır.¹¹⁷

Sekûnî'nin fıkıh usûlünde büyük ölçüde mütekellim usûlcülerinin koyduğu esaslara bağlı kaldığını söyleyebiliriz. Ancak usûlcüler arasında Râzî öncesi ve Râzî sonrası şeklinde bir taksimde bulunacak olursak, Sekûnî kelâmında olduğu gibi yine Râzî'den önceki usûlcülerin bilhassa da Bâkılânî'nin anlayışını benimsemiştir. Ayrıca Mu'tezilî usulünü eleştirdiği birçok noktada Hanefî usulünü de eleştirmekte ve bunlar arasında ayırım yapmamaktadır.

¹¹⁴ Sekûnî, *Temyîz*, I, 249.

¹¹⁵ Sekûnî, *Temyîz*, I, 249.

¹¹⁶ Bakara 2/275.

¹¹⁷ Sekûnî, *Temyîz*, I, 386.

1.3.Temyîz'in Keşşâf Eleştirisi Geleneğindeki Yeri

Keşşâf çizgisinde verilen erken dönem eserleri dört kısımda tasnif edilebilir. Birincisi saf eleştiri kitabı olanlardır ki bunlar içerisinde İbnü'l-Müneyyir'in *İntisâf*¹, Sekûnî'nin *Temyîz*'i, Hemedânî'nin *Tavzîh*'i bulunmaktadır. Ayrıca Irâkî'nin *İnsâf*¹ Zemahşerî ve İbnü'l-Müneyyir'in görüşleri arasında bir muhakeme girişiminde bulunduğundan dolayı kısmen bunlardan farklı olsa da eleştiri geleneğini sürdürmesi itibariyle bu üç isme eklenebilir. İkinci kısımdaki eserler saf eleştiri kitabı olmayıp *Keşşâf* tarzında kaleme alınmış müstakil tefsir eserleridir. Bunlar arasında Beyzâvî'nin ve Neseфі'nin tefsirleri bulunmaktadır. Bunların yanında her ne kadar *Keşşâf* tarzında olmasa da İbn Ebi'r-Rebi''in eseri müstakil bir tefsir olarak bu gruba dâhil edilebilir. Üçüncü kısım ise *Keşşâf*'ı esas almış muhtasar çalışmalardan oluşmaktadır. Buna örnek olarak Fâlî ve Tâzifî'nin eserlerini gösterebiliriz. Dördüncü kısımda ise daha geniş telif edilmiş *Keşşâf* hâşiyeleri bulunmaktadır. Daha sonra yaygınlaşacak olan bu telif tarzının öncüsü sayabileceğimiz Tîbî ve Çarperdî bu kısımda zikredilmesi gereken isimlerdir. Son olarak Mâbernâbâdî'nin bu dört kısımdan nereye dâhil edilebileceği üzerinde durmamız gerekir. Ele aldığı konular itibariyle dikkate alındığında Mâbernâbâdî müstakil bir eser sayılmaya daha uygun görünmektedir. Zira onu diğerlerinden farklı kılan bir nokta da eserinde hemen her âyetle ilgili kıraat vecihlerine değinmiş olmasıdır. Ancak bazı hususlarda kendisinin *Keşşâf*'ı ihtisar etmek sûretiyle kaynak olarak kullandığını belirtsek yanlış olmayız. Buna rağmen yine de biz, onun müstakil bir eser sayılmasının daha uygun olacağını düşünüyoruz.

Müelliflerin ölüm tarihlerini dikkate alarak bir inceleme yapacak olursak Sekûnî; Tîbî ve Çarperdî'den önce diğer müelliflerden sonra gelmektedir. Bununla birlikte, *Temyîz*'de erken dönem eserlerine herhangi bir atıf görülmemektedir. Bu noktada karşımıza iki ihtimal çıkmaktadır. Birincisi nispeten uzak bir bölgede yaşadığından bu eserlerin Sekûnî'ye ulaşmamış olması ihtimalidir. İkincisi ise, vefat tarihleri birbirlerine oldukça yakın olduğundan dolayı *Temyîz*'in kendinden önce yaşamış müelliflerin eserlerinden önce veya onlarla eş zamanlı olarak telif edilmiş olma ihtimalidir.

Temyîz'de kullanılan kaynaklar daha çok Eş'ariyye mezhebine mensup mütekaddim kelâmcıların eserlerinden oluşmaktadır. Bâkılânî'nin *Hidâye*'si başta olmak üzere yine ona ait *İnsâf*, *Vâfi* ve *Temhîd*'i, Cüveynî'nin *İrşâd* ve *Şâmil*'i ile fıkıh usulündeki *Burhân*'ı, İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *el-Kebîr fi'l-esmâ ve's-sıfât*'ı ve Ebu İshâk el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) *el-Camiü'l-Hafi*'si bu eserler arasındadır. Yine birçok yerde eser ismi vermeden İmam Eş'arî'den aktarılan bazı pasajlara *İbâne* ve *Lüm'a*'da rastlamak mümkündür. Kelâm eserleri dışında Sibeveyhi'in (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ı ile Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923) ve İbn Atıyye tefsirleri Sekûnî'nin kullandığı başlıca kaynaklar arasındadır. Özellikle lugavî tartışmalar söz konusu olunca çoğu yerde ilk olarak Zeccâc'ın açıklamalarına müracaat edildiğini görüyoruz. Örneğin o, "Eğer imân edip kendilerini kötülükten korusalardı, şüphesiz, Allah tarafından verilecek sevap daha hayırlı olacaktı"¹¹⁸ âyetindeki ل harfini temenni ile açıklayan Zemahşerî'ye Zeccâc'ın açıklamalarıyla yanıt verir.¹¹⁹

Erken dönem müelliflerinin eleştirileri kapsamında Zemahşerî'nin i'tizâl içerikli yorumlarını üç farklı kategoride değerlendirebiliriz. Birincisi neredeyse tümünün dikkat çektiği eleştiriler ki bunlar; *ef'âl-i ibâd*, *sıfat-ı meânî* ve *mürtekb-i kebiredir*. Erken dönem müellifleri Zemahşerî'nin bu konularda i'tizâle düştüğü konusunda hemfikirdir. Ancak bir sonraki bölümde görüleceği üzere Zemahşerî'nin hangi sözlerinde bu i'tizâllerin bulunduğu yine tartışma konusu olmuştur. Örneğin *hamd* lafzının başındaki *harf-i tarifin* Zemahşerî tarafından *istiğrâka* değil de cinse hamledilmesi bazıları tarafından *ef'âl-i ibâd*le ilişkilendirilirken bazıları bunu kabul etmemiştir. İkincisi, Sekûnî'yle birlikte sadece bazı müelliflerin i'tizâl gördüğü yorumlardır. Bu kısımda genel olarak odak noktası *Keşşâf* eleştirisi olan eserlerin aynı kanaate sahip olduğunu görmekteyiz. Üçüncüsü ise yalnızca Sekûnî tarafından tespit edilen i'tizâllerdir. Mesela Zemahşerî'nin *sarfe* teorisini savunduğu iddiası görebildiğimiz kadarıyla ondan başkası tarafından öne sürülmemiştir.

Değinilmesi gereken bir başka husus da Sekûnî'nin Mâtürîdiler'in de savunduğu bazı görüşleri Mu'tezile'ye nispet ederek Zemahşerî'yi eleştirmesidir. *Hüsün-kubuh* ve *teklîf-i mâ-lâ yutâkta* rastladığımız bu tarz tespitler bazen İbnü'l-Müneyyir tarafından da

¹¹⁸ Bakara 2/103.

¹¹⁹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 340.

i'tizâlle ilişkilendirilmiştir. Ancak Fâlî ve Neseî gibi Eş'arî olmayan müelliflerin bu konularda Zemahşerî'yle aynı kanaatte olduğunu söyleyebiliriz.

Saf bir eleştiri kitabı olan *Temyîz*'de âyetler mutlaka Zemahşerî'nin açıklamaları çerçevesinde ele alınmıştır. Sekûnî bunu yaparken önce âyeti zikreder, daha sonra "Zemahşerî bu âyette dedi ki" şeklinde onun cümlelerini aktarır. Eğer Zemahşerî'nin i'tizâl içeren cümleleri birkaç satırdan daha uzun olursa cümlelerin tamamını almak yerine genelde bir kısmını almayı tercih etmiştir. Bu nedenle bazen Zemahşerî'nin görüşlerini anlayabilmek için *Keşşâf*'a müracat etmek gerekmektedir. Bu yönüyle onun *İntisâf*'ta kullanılan üsluba yakın bir üslup kullandığını söyleyebiliriz. Zira İbnü'l-Müneyyir de "kâle Mahmûd" diyerek önce Zemahşerî'nin yorumlarını aktarır daha sonra "kâle Ahmed" diyerek kendi eleştirilerini serd eder.

Genellikle bidat ehli olarak bilinen İslâm fırkalarına karşı sert konuşan Sekûnî, Zemahşerî'ye karşı daha sert bir üslup kullanır. Hatta bazen Zemahşerî'nin savunduğu görüşlerin i'tizâlle değil de küfürle nitelenmesinin daha uygun olacağını söyleyecek kadar ileri gider.¹²⁰ Zemahşerî'nin âyetleri kendi mezhebini destekleyecek şekilde yorumlaması bir yana Sekûnî'yi kızdıran diğer bir yönü de kendini ve mezhebini övüp Ehl-i sünnet'i yermesidir. Bu minvalde Zemahşerî'nin kaleme aldığı ve içerisinde Ehl-i sünneti zemmettiği şu şiir Sekûnî tarafından yine bir şiirle cevaplanmıştır:

Arzularını sünnet ve cemaat diye isimlendirdi bir topluluk
Yemin olsun ki (onlar) semer vurulmuş eşeklerdir
Yaratana, yaratılana benzetip
İnsanlardan korkularından *bilâ keyfiyyete* sığındılar¹²¹

Sekûnî bu beyitlere babasının amcası Yahya b. Ahmed'in başlayıp babasının tamamladığı şu dizelerle cevap vermiştir:

Ümmet-i Muhammed'i ve basiret sahiplerini
Cehaletle benzettin semer vurulmuş eşeklere

¹²⁰ Sekûnî, *Temyîz*, I, 260, 297, 351.

¹²¹ Şiirin Arapça metni şu şekildedir:

لجماعة سماوا هواهم سنة ... وجماعة حمر لعمرى موكفة

قد شبهوه بخلقهم وتخوفوا ... شنع الورى فتستروا بالبالكفة Ebu'l-Kasım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvil fi vücûhi't-te'vil*, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998, II, 506.

[...]

Onların (Ehl-i sünnet) yaratana mahlûkata benzetip
Korkuyla *bilâ keyfiyyete* sığındıklarını iddia ettin
Bunu Kitap (Kur'ân) söyledi, sen hevanla nutka devam et
O heva seni uçurumun kenarına götürecek
Üzerine bir köprü vacib oldu
A'raf'taki âyete insaflı bak ki o âyet insaflıdır
Görmez misin *Kelîm* yaptığını bilgisizce yaptı
Senin hocaların ise yaptıklarını bilerek yaptı¹²²

Zemaşşerî'nin Ehl-i sünnet'i sıfatlar konusunda Allah'ı mahlûkata benzetip ardından keyfiyetsiz kaydına sığındıkları yönündeki eleştirisine Sekûnî, Ehl-i sünnet'in sözlerinin Kur'ân'dan alındığını belirterek cevap vermiştir. Son beyitlerde ise Mu'tezile'nin, Hz. Musa'nın Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğunu bilmediğinden dolayı O'nu görmek istediği yönündeki yorumlarını eleştirir. Aslında Sekûnî bu beyitlerde Hz. Musa'nın bir peygamber olarak bilmediği bir gerçeğin Mu'tezile âlimleri tarafından bilinmesinin geçersiz olduğuna gönderme yapmıştır. Bu bilgilerden sonra Sekûnî'nin i'tizâl eleştirilerine geçebiliriz.

¹²² Şiirin Arapça metni şu şekildedir:

شبهت جهلا صدر أمة أحمد ... وذوي البصائر بالحمير المؤكفة

[...]

وز عمت أن قد شيهوه بخلقه ... وتخوفوا فتستروا باليلكفة
نطق الكتاب وأنت تنطق بالهوى ... فهو الهوى بك في المهاوي المتلفة
وجب الجسار عليك فانظر منصفا ... في آية الأعراف فهي المنصفة
أترى الكلم أتى بجهل ما أتى ... وأتى شيوخك ما أتوا عن معرفة
Sekûnî, *Temyîz*, I, 210, 211.

İKİNCİ BÖLÜM: TEMYİZ'DE İ'TİZAL ELEŞTİRİLERİ

2.1.Tevhîd

Mu'tezile'nin beş prensibinden biri olan tevhîd, genel olarak Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatları, O'nun isimlendirilmesi gibi konuların ele alındığı bir ilkedir. Onların bu prensip üzerinden Ehl-i sünnet'le ayrılığa düştükleri başlıca hususlar; isim müsemâmâ ilişkisi, Allah'tan başka kadîm bir varlık olarak sıfatlar ve bununla bağlantılı olarak Kur'ân'ın yaratılmışlığı ve O'nun görülmesidir. Mu'tezile'nin ilk prensibi olduğundan dolayı bizim de eleştirilere tevhîd ile başlamamız uygun olacaktır. Kur'ân'ın ilk sûresi Fâtiha'nın besmele ile başlaması ve besmelenin hemen başında ismin zikredilmesi nedeniyle tevhîdle ilgili ilk tartışmalı konu isim-müsemâmâ olmuştur.

2.1.1. İsim-Müsemâmâ İlişkisi

Henüz çok erken bir dönemde Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki tartışmalardan biri olan isim-müsemâmâ meselesini ilk dile getiren Gaylan ed-Dımeşkî (ö. 120/738) ve öğrencisi Cehm b. Safvan'dır (ö. 128/745). Daha sonra Mu'tezile kelamcıları bu hususta onların fikirlerini benimsemiş ve isim ile müsemâmânın farklı şeyler ifade ettiğini söylemişlerdir.¹²³ Zemahşerî de bir Mu'tezilî olarak isim-müsemâmâ konusunda kendi mezhebini izlemiş ve ismin müsemâmânın gayrı olduğunu iddia etmiştir. Bunu “*Allah Âdem'e isimleri öğretti*”¹²⁴ âyetinde olduğu gibi bazen açıkça yapmış, bazen de üstü kapalı bir şekilde kendi görüşüne işarete bulunmuştur. Besmele de bu yerlerden biridir.

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

¹²³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, Kâhire, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, t.y. V, 172; İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim Müsemâmâ Meselesi”, *İlam Araştırma Dergisi*, 1 (1998): III, 103.

¹²⁴ Bakara 2/31.

﴿Bismillahirrahmânirrahîm﴾

Zemahşerî bismelenin tefsirinde şöyle der: “İsim kelimesi *yed, dem* gibi son harfî hazf edilmiş isimlerdendir. Bunun delili de ismin çekiminin *esmâ, sümmiye* ve *semmeytü* gibi *sümüvv* kelimesinden türemesidir. Çünkü *tesmiye* müsemmâyı yüceltmek içindir (*lienne't-tesmiyete tenvîhün bi'l-müsemmâ*).”¹²⁵

Sekûnî'ye göre Zemahşerî yukarıdaki açıklamalarında ismin sadece *tesmiye* yönüne dikkat çekmiştir. Zira Mu'tezile'ye göre insanların Allah'ı tavsif etmesinden başka O'nun ezelde kadîm bir sıfatı yoktur. Zemahşerî de buna uygun olarak ismi *tesmiyeye* hasr etmiştir. Oysa Sekûnî'ye göre Allah'ın isimlerinin üç yönü vardır. Birincisi, Allah Teâlâ'nın aynı olan varlığıdır (*vücûduhû kadîmün ve hüve hüve*). İkincisi, Allah'ın ezeli kelâm sıfatı ile kendini isimlendirmesidir. Üçüncüsü ise, hâdis olan *tesmiye*dir ki bu da mahlûkların Allah'ı isimlendirmesidir.¹²⁶

Bu üçlü taksim, Sekûnî'nin meseleyi dikkatli bir şekilde ele aldığını göstermektedir. Sözü edilen üç kısımdan ilki Allah'ın varlığına yani hâriçteki zâta delâlet eder. Bu, Ehl-i sünnet kelâmcılarının ısrarla ismin müsemmânın aynı olduğunu savundukları kısımdır ve Sekûnî de onlara katılarak medlûl olarak ismin müsemmâdan başkası olamayacağını söyler. Nitekim Allah Kur'ân'da “*Rabbinin ismini tesbih et*”¹²⁷ âyetinde olduğu gibi ismi zikretmiş ve o ismin hakikatini kastetmiştir. Bir başka âyette “*O'ndan başka taptıklarınız yalnızca sizin ve babalarınızın isimlendirdiği isimlerdir*”¹²⁸ buyurulmuştur ki, burada isimlerden kasıt putların kendileridir.¹²⁹ İkinci kısımdaki kadîm *tesmiye*, Allah'ın kelâmı olduğundan muhakkak kadîm olmalıdır. Üçüncüsü ise,

¹²⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 107.

¹²⁶ Sekûnî, *Temyîz*, I, s. 217-18. Ayrıca Sekûnî *tesmiyelerin* bir başka vecihle yediye ayrıldığını söyler. Birincisi, Hakk ismi gibi Allah'ın varlığına delâlet edenlerdir. İkincisi, Bâkî, Kadîm gibi O'nun nefsi sıfatına delâlet edenlerdir. Üçüncüsü, manevî sıfatlara delâlet eden Âlim ve Kâdir gibi sıfatlarıdır. Dördüncüsü, *Hâlık* gibi fiillerine delâlet edenlerdir. Beşincisi, tenzihine delâlet edenlerdir ki bunlar *Sübbûh* ve *Kuddûs* gibi isimlerdir. Altıncısı, mü'min gibi bunların hiçbirine delâlet etmeyen iki farklı ihtimale sahip isimleridir. Yedincisi, tüm bunları kapsayan Allah lafzıdır. Bkz. Sekûnî, *Temyîz*, I, 218.

¹²⁷ A'lâ 87/1.

¹²⁸ Yûsuf 12/40.

¹²⁹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 214.

esasında Mu‘tezile’nin de ismin aynı olarak gördüğü *tesmiye*dir ve bu çeşit *tesmiye* hâdistir.¹³⁰

Görüldüğü kadarıyla Sekûnî, Zemahşerî’nin isim müsemâm meselesini sadece kendi fikirleriyle sınırlı tutmasına itiraz etmekte yoksa Mu‘tezile’nin isim müsemâm anlayışını tümünden reddetmemektedir. Benzer bir tavrı çağdaşı Tîbî’nin cümlelerinde de görebiliriz. Tîbî’ye göre ismi müsemâmın aynı gören de ismi müsemâmın gayrı kabul eden de farklı yönlerden doğru söylemiştir. Mesela birisi kalkıp “Zeyd’i gördüm” derse bu cümledeki Zeyd’den kasıt müsemâm’dır. Buna mukabil başka birisi “oğlum Zeyd olarak adlandırdım” derse Zeyd ile müsemâmı değil, harflerden oluşmuş ismi kastetmiştir.¹³¹ Tîbî’ye benzer şekilde Beyzâvî de isim ile müsemâmın aynı anlama gelebileceği gibi farklı anlamları ihtiva etmesinin de mümkün olduğunu düşünür. Ona göre buradaki ayrımın temelinde kastedilen şeyin zât mı yoksa ona delâlet eden lafız mı olduğu sorusu bulunmaktadır. Eğer kastedilen lafız ise, isim müsemâm’dan farklı, yok eğer kastedilen zât ise isim müsemâmın aynıdır. Bununla birlikte o, besmeledeki ismin, müsemâmaya değil de lafza delâletini daha muhtemel görerek Zemahşerî’ye daha yakın bir tavır sergiler.¹³²

Konunun başında da zikrettiğimiz isim-müsemâm tartışmalarının yoğun bir şekilde yaşandığı âyetlerden birisi de şudur:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾

﴿Allah, Âdem’e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklerle gösterdi.﴾¹³³

Zemahşerî şöyle der: “*el-Esmâe küllehâ*, yani müsemâmaların isimleridir (*esmâü’l-müsemmeyât*). Müsemâm malûm ve *esmâ* zikri ona delâlet ettiğinden dolayı

¹³⁰ Sekûnî, *Temyîz*, I, 214.

¹³¹ Şerafeddin et-Tîbî, *Fütûhu’l-gayb fi’l-keşfi an kunâi’r-rayb*, thk. İyâd el-Gûc, Dübai, Câizetü Dübâi li’l-Kurâni’l-Kerîm 2013, I, 691, 92.

¹³² Kâdî el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzil ve esrâru’t-te’vil*, Beyrût: Daru İhyâu’t-Türâsi’l-Arabî, t.y., I, 26.

¹³³ Bakara 2/31.

muzafun ileyh hazf edilmiştir. Çünkü ismin mutlaka bir müsemâmı olmalıdır. ﴿وَاشْتَعَلَ﴾
﴿الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ âyetinde olduğu gibi bunun yerine *lâm-ı tarif* gelmiştir.”¹³⁴

Besmelede ismi *tesmiyeye* hasr eden Zemaşerî buradaki ifadeleriyle isim ile müsemâmı mutlak sûrette ayırır. Ona göre Allah Teâlâ Hz. Âdem’e müsemâmaya delâlet eden isimleri öğretmiştir. Kelimenin başındaki *harf-i tarif* izafe edildiği müsemâmı karşılamaya yeterli olduğundan dolayı da *müsemeyâtı* hazf etmiş bunun yerine marife olarak *el-esmâe* demiştir. Ancak Sekûnî’ye göre bu âyet, Zemaşerî’nin görüşünü desteklemez, aksine ismin müsemâmın aynı olduğuna işaret eder. Nitekim Allah Teâlâ isimlere râci‘ olan zamiri söz konusu âyette *el-esmâe küllihâ* şeklinde kullanırken bir sonraki âyette “*sonra onları meleklerle sundu*”¹³⁵ buyurmuş ve sunma fiiline (*‘arazahum*) çoğul zamiri getirmiştir. Meleklerle sunulan şeyler isimlerden ibaret olmayıp hâriçteki varlıkların kendileri olmalıdır.¹³⁶

Hz. Âdem’e öğretilen isimlerle ilgili Zemaşerî’nin i’tizâlî beyanda bulunduğu düşüncesinde Sekûnî yalnız değildir. İbnü’l-Müneyyir de Sekûnî’ye benzer bir tespitle bulunarak Zemaşerî’nin mezhebi gereği ikinci kelimedeki *hüm* zamirinin müsemâmaya döndüğünü ifade etmekten kaçındığını dile getirir. Ayrıca o, Sekûnî’den farklı olarak Zemaşerî’nin esmâ lafzının *hâülâi* zamirine izafe edilmesini açıklarken de i’tizâle düştüğüne dikkat çeker. Zemaşerî’ye göre Allah Teâlâ “*onların isimlerinden haber verin (enbiûnî bi-esmâi hâülâi)*”¹³⁷ buyururken *esmâ* lafzıyla zâtları kastetmiş olsaydı bir şeyi kendisine nispet etmiş olurdu ki bu makul değildir. Ancak İbnü’l-Müneyyir’e göre burada zamirin başına gelen *esmâ* lafzı o şeylerin hakikatinden haber verilmesi anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla burada ortaya çıkan mana bir şeyin kendine nispeti değil, bir şeyin hakikatini bildirme şeklinde yorumlanmalıdır.¹³⁸ Tîbî’nin ilgili âyette *İntisâf*’a atıfta bulunarak İbnü’l-Müneyyir’in görüşünü aktarması onun da bu kanaatte olduğunu göstermektedir.¹³⁹ Kutbuddîn Fâlî ve Tâzîfî *hüm* zamirinin müsemâmaya işaret

¹³⁴ Zemaşerî, *Keşşâf*, I, 252, 53.

¹³⁵ Bakara 2/31.

¹³⁶ Sekûnî, *Temyîz*, I, 313.

¹³⁷ Bakara 2/31.

¹³⁸ İbnü’l-Müneyyir, *İntisâf*, I, 252.

¹³⁹ Tîbî, *Fütûhu’l-gayb*, I, 431.

ettiğini söyleyerek diğer müelliflere katılmakla birlikte¹⁴⁰ Fâlî söz konusu âyette ismin ve müsemmânın ikisinin de yer aldığını, müsemmâ öğretilmeyeceğinden Hz. Âdem'e isimlerin öğretildiğini eklemektedir.¹⁴¹

Sekûnî ile aynı görüşü paylaşanlar bir yana Beyzâvî ve Neseî gibi bazı müfessirler bu hususta daha farklı bir konumda durmaktadır. Çünkü onlar Zemahşerî'nin "müsemmâ malûm ve *esmâ* zikri ona delâlet ettiğinden dolayı (Allah) *muzâfun ileyhi* hazf etmiştir. Çünkü ismin mutlaka bir müsemmâsı olmalıdır. ﴿وَاشْتَعَلَ﴾¹⁴² الرَّأْسُ شَيْبًا¹⁴³ âyetinde olduğu gibi bunun yerine *lâm-ı tarif* getirmiştir"¹⁴³ şeklindeki açıklamalarını doğrudan eserlerinde zikretmişlerdir.¹⁴⁴

Sekûnî'nin isim-müsemmâ tartışmasının ardından Zemahşerî'yi yoğun bir şekilde tenkit ettiği husus, Allah Teâlâ'nın isimleri, sıfatları ve fiileridir.

2.1.2. Allah'ın İsim ve Sıfatları

Allah Teâlâ'nın isimleri, sıfatları ve fiilleri ile ilgili Zemahşerî'ye yöneltilen eleştirileri şöyle özetleyebiliriz: İsimlerle ilgili Sekûnî'nin iddialarına göre Zemahşerî'nin i'tizâle düştüğü konu, O'nu isimlendirirken şeriatî değil de kıyasî esas kabul etmesidir. Sıfatlarla ilgili hususa gelince, Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında vaki olan meşhur *sıfat-ı meânî* tartışması Sekûnî'nin Zemahşerî'ye yönelik tenkitlerinin yoğunlaştığı konuların başında gelmektedir. Ayrıca yine sıfatlar tartışmasına râcî' olan irade ve kudret meselesinde bu sıfatların ne anlam ifade ettiği ve hangi kökten türediğiyle ilgili de Zemahşerî'ye bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Fiillerde ise tartışmanın odak noktası Allah'ın fiillerinde bir amaç olmasının zorunlu olup olmadığı olmuştur ki Zemahşerî

¹⁴⁰ Muhammed b. Eyyüb el-Hanefî et-Tâzîfî, *Muhtasarfi't-tefsîr*, (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa no.23, v. 8a.

¹⁴¹ Kutbuddîn Fâlî, *Takrîbü't-tefsîr*, (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa no.27, v. 11b.

¹⁴² Meryem 19/4

¹⁴³ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 252, 53.

¹⁴⁴ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 69.; Ebu'l-Berakât en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve Hakâiku't-te'vil*, Beyrût: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998, I, 79.

Mu‘tezile mezhebine uygun olarak Allah’ın fiillerinde de bir amaç olması gerektiğini iddia etmiştir.

Allah lafzının etimolojik tahlili ile ilgili aşağıda zikredeceğimiz Zemahşerî’nin bismelenin tefsirinde yapmış olduğu açıklamalar Sekûnî’nin eleştirilerini yönelttiği yerlerin ilkidir:

Allah’ın aslı ilahdır [...] Benzeri de aslı *ünâs* olan *nâstır* [...] Hemze hafif edilmiş yerine *harf-i tarif* getirilmiştir [...] İlah sözcüğü adam ve at sözcükleri gibi cins isimlerden olup hak veya batıl her mabud için kullanılır. Daha sonra (ilah) her yıldız için kullanılan *necm* sözcüğünün ağırlıklı olarak *Süreyya* yıldızı için kullanılması gibi sadece gerçek mabud için kullanılmıştır [...] Hemzesi hafif edilmiş Allah lafzına gelince o, gerçek mabuda has kılınmış olup başkası için kullanılmaz.¹⁴⁵

Sekûnî’ye göre Zemahşerî’nin lafzatullaha getirmiş olduğu bu yorum i‘tizâldir. Mu‘tezile mezhebi ya da özelde Zemahşerî, Allah’ın sıfatlarını açıklarken veya O’nu isimlendirirken yaratıcının isimlerini yaratılanların isimlerine kıyaslamaktan başka bir yola başvurmamışlardır. Oysa Allah’ın isimleri kıyasa kâbil olmayıp sadece şeriat yoluyla bilinir. Mu‘tezilî olması sebebiyle Zemahşerî, şeriatin iznini dikkate almadan Allah lafzına böyle bir açıklama getirmiştir. Sekûnî Allah’ın isimlerinde şeriatin esas alınması gerektiğini ve Mu‘tezile’nin bu tarz açıklamalarının her zaman isabetli olamayacağını şu münazara ile göstermeye çalışır:

Bir adam Cübbâî’nin huzuruna girer ve ona şöyle bir soru sorar: “Allah’ı akıllı (*âkil*) olarak isimlendirmem caiz olur mu?” Bunun üzerine Cübbâî: “Hayır, çünkü akıl, engel (*mâni*) anlamına gelen *‘ikâlden* türemiştir. Allah hakkında engeli kullanamayacağımız için O’nun için akıllı demek imkânsızdır” der. Eş‘arî, Cübbâî’nin sözlerinin ardından ona şöyle söylediğini aktarır: “Senin kıyasına göre Allah’ı *hakîm* olarak isimlendirmek caiz değildir, çünkü bu isim bineğin yoldan çıkmasını engelleyen *hikmetü’l-licâmdan* (atın ağzına takılan demir, gem) türemiştir [...] Bunun üzerine Cübbâî verecek bir cevap bulamadı ve bana “Sen niye Allah’ın akıllı olarak *tesmiyesine* izin vermedin ve *hakîm* olarak isimlendirilmesini caiz gördün? dedi.”

¹⁴⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 108

Ben de ona cevaben: “Benim Allah’ın isimlerinde izlediğim yol *şer’î* izindir [...]” dedim.¹⁴⁶

Lafzatullahın etimolojik tahlili ile ilgili Sekûnî her ne kadar ulaştığı netice sebebiyle Zemahşerî’yi i’tizâlle itham etmiş olsa da kelimenin hangi kökten türediği sadece Mu’tezile ile Ehl-i sünnet arasında gerçekleşmiş bir tartışma gibi görünmüyor. Çünkü Kutbuddîn Fâlî Mu’tezile’yi zikretmeden Allah lafzının türemiş olup olmadığına ihtilafı olduğunu söylemiş,¹⁴⁷ Beyzâvî, Neseî, İbnü Ebi’r-Rebi’ ve Mâbernâbâdî ise Zemahşerî’nin görüşünü eserlerinde doğrudan kendi görüşleri gibi aktarmışlardır.¹⁴⁸ Buna karşın Tîbî ve Çarperdî Allah lafzının türemiş olmadığını savunarak Sekûnî’yle aynı görüşü paylaşmışlardır. Ama onlar Zemahşerî’nin bu konudaki açıklamalarını Sekûnî gibi i’tizâlle ilişkilendirmemişlerdir.

Esasında bu âyet bağlamında tartışılan mesele ilâh lafzının durumudur. Diğer müfessirlerin yorumundan da hareketle ilâhın türemişliği ile i’tizâl arasında bağ kurmak makûl görünmezken Sekûnî ilâh sözcüğündeki tartışmayı genelleştirerek Mu’tezile’nin Allah’ın isimlendirmede kıyasa müracaat ettiklerini Zemahşerî’nin de bu tarz konularda mezhebinin yolundan gittiği sonucuna ulaşmıştır. Lakin o, meseleyi genelleştirirken âyetteki esas tartışmada zayıf kalmıştır. Zemahşerî’nin görüşünü i’tizâlle nitelemesine rağmen kendisi lafzatullahın kökeni hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir.

Sekûnî’nin zayıf kaldığı ilâh lafzına yönelik daha geniş açıklamaları Tîbî ve Çarperdî’de görmekteyiz. Onlar Zemahşerî’nin görüşünün doğru olmadığını söylerken lafzatullahın kökenine dair geniş açıklamalarda bulunurlar. Örneğin Tîbî, Zemahşerî’nin Allah lafzını *ünâs* kelimesiyle mukayese etmesine katılmaz. Ona göre *ünâs* kelimesinde Zemahşerî’nin iddia ettiği gibi hemzenin *harf-i tarife* dönüşmesi yoktur. Çünkü *ünâs* kelimesinin başına *harf-i tarif* gelirse *el-ünâs* şeklinde telaffuz edilmesi gerekir.¹⁴⁹ Çarperdî’ye göre ise ilâh lafzının *tesniye* (ikil) ve *cemi’* (çoğul) kalıbını kabul etmesi onun gâlib bir isim olmasına engeldir. Allah lafzına gelince bu lafız da *necm* gibi

¹⁴⁶ Sekûnî, *Temyîz*, I, 221, 22.

¹⁴⁷ Kutbuddîn Fâlî, *Takrîbü’t-tefsîr*, (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi, Çorlulu Ali Paşa no.27, v. 2a.

¹⁴⁸ İbn Ebi’r-Rebi’, *Tefsîru’l-Kurâni’l-Kerîm*, Suudi Arabistan: Câmî’tü’l-İmâm Muhammed b. Suûd, I, 168.; Ebu’l-Mutahhar el-Mâbernâbâdî, *Ferâidü’t-tefsîr*, (Yazma), Kayseri Kütüphanesi, no.26652 v. 2a.; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, I, 26.; Neseî, *Medârikü’t-tenzîl*, I, 27,28.

¹⁴⁹ Tîbî, *Fütûhu’l-gayb*, I, 699.

değildir. Çünkü Allah lafzı daha önce Allah'tan başkası için kullanılmamıştır ki sonradan Allah için gâlib isim olsun.¹⁵⁰ Tîbî bu görüşü Kur'ân'dan getirdiği bir âyetle de desteklemiştir.¹⁵¹ “Hiç, O'nun adını taşıyan bir başkasını biliyor musun?”¹⁵²

Sıfatlar ve isimler bağlamında diğer bir tartışma konusu Zemahşerî'nin besmeledeki rahmet sıfatına getirdiği yorumdur. O, rahmet sıfatının Allah'ın kullarına nimet bahşetmesinden mecâz olduğunu söyler. Çünkü rahmetin manası şefkattir ve sultanın tebaasına şefkati onlara bahşettiği nimetlerle tahakkuk eder.¹⁵³ Mu'tezile'ye göre rahmet, kalbin inceliği (*rikkat*) manasına geldiği için Allah'a hakîkî manada bu sıfatı izafe etmek olanaksızdır.¹⁵⁴

Sekûnî'nin bu husustaki itirazları onların rahmet sıfatına tayin ettikleri manaya yöneliktir. Çünkü *rikkat* ve *rahmet* lügatte birbirlerinden tamamen farklı anlamlara gelmektedir. *Rikkat*in hakikati rahmet edenin rahmet ettiği kişiye elem dokunmasından korkmasıdır yani içerisinde korku barındırmaktadır. Hâlbuki merhamet etmeyen biri korkabileceği gibi korkmayan birisi de merhamette bulunabilir. O halde rahmet hayrı irade etmekten başka bir manaya gelmez.¹⁵⁵ Ayrıca ona göre Allah'ın bu sıfata ezelde sahip olduğu hususunda ümmetin icması vardır. Eğer Zemahşerî'nin dediği gibi bu sıfat, bir fiilden (nimet bahşetmek) mecâz olsaydı ezelde fiiller bulunmadığından Allah'ın bu sıfatla nitelenmesi mümkün olmayacaktı. Bu nedenle Allah'ın rahmetini fiil değil, bir sıfat olarak telakki etmek daha doğru olacaktır. Rahmetin *alîm*, *kadîr* gibi *rahîmin* de *sıfat-ı müşebbehe* kalıbında gelmesi bu tezi desteklemektedir.¹⁵⁶

Ancak İbnü'l-Müneyyir'in aktardığına göre Eş'ri'lerden bazıları -Sekûnî'nin düşündüğü gibi- rahmet sıfatını zâtî sıfatlara dayandırmış bazıları ise -Zemahşerî'nin görüşü gibi- onun fiilî sıfatlardan olduğunu söylemişlerdir.¹⁵⁷ İbnü'l-Müneyyir'in açıklamaları doğrultusunda Beyzâvî'nin rahmetin tefsirinde kalbin inceliğini kullanması

¹⁵⁰ Ebu'l-Mekârim el-Çarperdî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa no.166, v. 14b, 15a.

¹⁵¹ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, I, 703.

¹⁵² Meryem 19/65.

¹⁵³ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 110.

¹⁵⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 110,111.

¹⁵⁵ Sekûnî, *Temyîz*, I, 226.

¹⁵⁶ Sekûnî, *Temyîz*, I, 227.

¹⁵⁷ İbnü'l-Müneyyir, *İntisâf*, I, 110.

ilgi çekicidir.¹⁵⁸ Sekûnî'nin icma düşüncesine gelince İbnü'l-Müneyyir'in rahmân üzerinde vaki olan bir ihtilaftan bahsetmesi en azından onun anladığı şekilde bir icma olmadığını göstermektedir.

Burada açıklamalarına yer vermemiz gereken bir başka müellif de Irâkî'dir. Çünkü o, İbnü'l-Müneyyir'e itiraz ederek tıpkı Sekûnî gibi Zemahşerî'nin zâtî sıfatları reddettiğinden dolayı fiile yöneldiğini düşünür. Dahası ona göre Zemahşerî zâtî sıfatları reddetmesine rağmen gazabı Allah'ın intikamının iradesi şeklinde açıklayarak başka bir yerde kendi kaidelerine muhalefet etmiş, ancak rahmetin açıklanışında buna riayet etmiştir.¹⁵⁹ Irâkî böylece Sekûnî ve İbnü'l-Müneyyir'in farklı görüşler ortaya atmasından kaynaklanacak bir kafa karışıklığını da ortadan kaldırmaktadır.

Mu'tezile'nin Allah'tan ayrı kadîm bir sıfat kabul etmemesi bu sıfatların eserlerinin nereden sâdır olduğu şeklinde başka bir problemi doğurmuştur. Aşağıda zikredeceğimiz âyet ekseninde yaşanan tartışma Mu'tezile'nin bu konudaki düşüncesini ve Zemahşerî'ye yöneltilen eleştirileri görmemiz açısından önemlidir. Zira onlara göre tesir sahibi sıfat değil, zâtın kendisidir.

﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخْدِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾

﴿*Bunlar Allah'ı ve mü'minleri aldatmaya çalışırlar. Oysa sadece kendilerini aldatırlar da farkında değillerdir.*﴾¹⁶⁰

Sıfatların taallukları meselesindeki ihtilaf kısaca bir fiil zâttan mı yoksa zâttan başka bir şeyden mi sudur etmektedir sorusu etrafında şekillenmektedir. Örneğin bir malûma Allah'ın zâtı mı yoksa O'nun ilim sıfatı mı, ya da bir *makdûre* O'nun zâtı mı yoksa kudret sıfatı mı taalluk etmektedir? Bilindiği üzere Mu'tezile'ye göre Allah'ın ilim, kudret gibi zâttan ayrı sıfatları yoktur. Buna mukabil Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre Allah'ın zâtı değil, sıfatları taalluklara mebde' teşkil edebilir. Bu düşüneyi açıklarken Sekûnî iki yol izler; birincisi, malûmların zâtlara taallukunu savunmak,

¹⁵⁸ Beyzâvî, Envâru't-tenzîl, I, 27.

¹⁵⁹ İbn Bnt. el-İrâkî, *el-İnsâf muhtasarı'l-İntisâf*, (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya no.78, v. 3b.

¹⁶⁰ Bakara 2/9.

malûmun her mevcûd tarafından bilinirliğini savunmak anlamına gelir. Çünkü eğer bir mevcûdu diğeri bir mevcûddan ilim sıfatı gibi ayıran başka bir özelliğın varlığından söz etmezsek mevcûdları bir malûma taalluku açısından birbirinden ayıran herhangi bir farktan bahsedemeyiz.¹⁶¹ Sekûnî'nin burada belirtmek istediğı nokta şudur: şayet biz herhangi bir varlığa ait ilim sıfatından bahsetmezsek onları âlimlikte birbirinden ayıran özellik ortadan kalkmış olur. Böylece varlık olması bakımından taş ile insan her ikisi de ilme kâbil hale gelmiş olur. Onun zikrettiğı ikinci vecih ise, zâtın ilim sıfatı olmadan malûma taalluk ettiğini savunan birinin aynı zâtın kudret sıfatı olmadan *makdûre* taallukunu kabul etmemesi için elinde bir gerekçe kalmayacağıdır. Zira ilim ve kudret taalluk açısından birbirlerinden farklı değildirlere. Bu iddia, malûm ve *makdûrun* her ikisinin taalluku aynı zâtın olduğu için malûm olan her şeyin aynı zamanda *makdûr* olmasını gerektirir ki bu imkânsızdır.¹⁶²

Sekûnî'ye göre Zemahşerî münafıkların Allah'ı aldatmaya çalışmalarıyla ilgili yukarıdaki âyeti tefsir ederken “münafıkların aslında Allah'ın zâtını ve sıfatlarını ve O'nun zâtının her malûma taalluk ettiğini [...] bilmediğini”¹⁶³ söylemek sûretiyle malûma sıfatın değil zâtın taalluk ettiğini ima eder. Bu cümle İbnü'l-Müneyyir ve Tîbî'nin de dikkatini çekmiştir. Hatta İbnü'l-Müneyyir Zemahşerî'nin bu tarzda bir i'tizâle kudret sıfatını açıklarken de düştüğünü iddia eder.¹⁶⁴ Ona göre Zemahşerî'nin i'tizâle düştüğü söz konusu cümle şu şekildedir: “Şeylerde imkânsız ve başkasının fiili gibi kâdire taalluk etmeyenler vardır[...] İki kâdir arasındaki *makdûr* ise ihtilâflıdır.”¹⁶⁵ İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî'nin taalluku kudret sıfatına değil de kâdirin kendisine nispet etmesi *sıfat-ı meânîyi* reddetmesi sebebiyledir.¹⁶⁶

İbnü'l-Müneyyir'in *sıfat-meânî* çerçevesinde eleştirdiğı bu sözleri Sekûnî ve Hemedânî başka bir konuyla ilişkilendirirler. Buna göre Zemahşerî'nin bahsettiğı şekilde fiilin iki faili olamaz. Dolayısıyla Zemahşerî iki kâdir arasında bir *makdûrdan*

¹⁶¹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 272.

¹⁶² Sekûnî, *Temyîz*, I, 272-73.

¹⁶³ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 173.

¹⁶⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 172.

¹⁶⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 209.

¹⁶⁶ İbnü'l-Müneyyir, *İntisâf*, I, 209.

bahsederek başka bir hataya daha düşmüştür.¹⁶⁷ Söz konusu üç müellif tarafından dile getirilen fiilin iki fâili olamayacağı konusunda Irâkî, İbnü'l-Müneyyir'e cevap sadedinde şunları söylemiştir: “Ahmed’in Mahmud’u reddetmek amacıyla zikrettikleri Mahmud’a reddiye olarak yeterli değildir. Çünkü o, iki kâdir arasındaki *makdûrun* ihtilafı olduğunu söylemiştir.”¹⁶⁸ Bize göre de Irâkî’nin söyledikleri doğru görünmektedir. Çünkü Zemahşerî’nin bu görüşü savunduğuna dair bir açıklaması yoktur. Kaldı ki kulun kendi fiilini yarattığını söyleyen birinin böyle bir iddiayı gündeme getirmesi makul görünmemektedir.

Şimdiye kadar aktarmış olduğumuz veriler Zemahşerî ve Sekûnî arasındaki *sıfat-ı meânî* anlayışının farklılığını açıkça ortaya koymaktadır. Bundan sonra ele alacağımız konular daha çok tek tek bu sıfatlar hakkındaki görüşler olacaktır. Bu bağlamda ele alacağımız ilk sıfat olan kudret öncelikle şu âyette tartışılmaktadır:

﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

﴿Şüphesiz Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir.﴾¹⁶⁹

Zemahşerî’ye göre kâdir sıfatının kökü *takdîr*dir. Zira kâdir, kudreti ve gücü miktarınca fiilini gerçekleştiren anlamına gelmektedir.¹⁷⁰ Sekûnî’ye göre Zemahşerî’nin bu sözleri birçok i’tizâlî iddiayı da beraberinde getirmektedir. Kâdirin kudretten türediğini söylemek, Allah’ın kudretini tüm *makdûrâta* (Mu‘tezile’ye göre kulun fiilleri Allah’ın *makdûrâtından* değildir) şâmil kılacağından Zemahşerî, kâdirin kökünün *takdîr* olduğunu söylemiştir. Ancak âyet bizâtihi Zemahşerî’yi yalanlamaktadır. Zira kâdir, *takdîr*den türemiş olsaydı cümlede *alâ* harf-i cerinin değil, *lam* harf-i cerinin kullanılması gerekirdi. Oysa burada kudretle birlikte kullanılan *alâ* harf-i ceri kâdirin kudretten türediğine en açık delildir.¹⁷¹ Yine kudret tartışmalarının yaşandığı başka bir âyet şudur:

¹⁶⁷ Muhammed b. el-Hüseyin el-Hemedânî, *Tavzihu müşkilâti'l-Keşşâf*, (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi, Muradmolla no.308, v. 22a.

¹⁶⁸ Irâkî, *İnsâf*, v. 9b.

¹⁶⁹ Bakara 2/20.

¹⁷⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 209.

¹⁷¹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 285.

﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

﴿Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?﴾¹⁷²

Bu âyetin tefsirinde Zemahşerî Allah'ın hayra, ondan daha hayırlı olana ve onun gibi bir hayra güç yetireceğini söyler.¹⁷³ Zemahşerî bu yorumuyla Allah'a çirkin fiil isnat etmekten kaçınmış böylece Allah'ın şerri yaratmayacağını vurgulamak istemiştir. Ancak Sekûnî'ye göre kudret sıfatı için yapılan bu yorum, Allah'ın kudretini sınırlamaktadır. Ayrıca ona göre bu iddia, nur ve *zulmetin* iki farklı yaratıcısı olduğunu savunan Mecûsî itikadıyla eşdeğerdir. Çünkü hayır ve şerre farklı yaratıcı tayin etmek nur ve *zulmetin* farklı ilahlar tarafından yaratılmış olduğunu iddia etmek gibidir. Bu yüzden Allah Teâlâ onların görüşlerini reddetmiş ve şöyle buyurmuştur: “İki ilah edinmeyin.”¹⁷⁴

Fâtiha ve Bakara sûreleri örneğinde kudret sıfatının yanında tartışılan diğer iki sıfat irade ve hayattır. Dolayısıyla bundan sonra zikredeceğimiz iki âyet irade ve hayat sıfatıyla ilgili olacaktır.

﴿مَا دَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا﴾

﴿Allah örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?﴾¹⁷⁵

Zemahşerî, iradenin tanımında kelâmcıların ihtilafa düştüklerini söyler. Ona göre bazı kelâmcılar iradeyi bizden birinin iradesi gibi yönelme (*kasd*) olarak açıklamış ve bu sıfatı Allah'ın âlimliğine zâid bir vasıf kabul etmişlerdir. Buna mukabil diğer bir grup kelâmcı iradeyi Allah'ın fiillerinde herhangi bir zorlamaya tabi olmaması ve yanılığa düşmemesi olarak telakki etmişlerdir. Eğer söz konusu olan Allah'ın dışındakilerin fiilleri ise bu durumda Allah'ın iradesi emretmek anlamına gelir. Öyleyse irade sübûtî bir sıfat olmayıp emir manası taşımaktadır.¹⁷⁶ Sekûnî burada Zemahşerî'nin iradenin âlimliğe zaid olması ve iradenin emirle aynı anlama geldiğini savunmasını

¹⁷² Bakara 2/106.

¹⁷³ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 309.

¹⁷⁴ Sekûnî, *Temyîz*, I, 341-42.

¹⁷⁵ Bakara 2/26.

¹⁷⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 243, 44.

i'tizâl olarak değerlendirir. Birincisinde Zemahşerî, iradeyi ilim cinsinden bir sıfat değil de âlimliğe zâid bir vasıf olarak görmüştür, çünkü ilim gibi *sıfat-ı meâniyi* reddetmektedir. İkincisi ise o, iradeyi emir şeklinde açıklamıştır, fakat irade emirden farklı bir mana ihtiva etmektedir. Zira Allah emretmediği bir şeyi irade edebilmektedir.¹⁷⁷

Erken dönem müfessirlerinin düşüncelerini dikkate alırsak Sekûnî, irade hususunda Zemahşerî'ye yönelttiği eleştirilerde haklı görünmektedir. Sözelimi Tîbî iradeyle ilgili İbnü'l-Müneyyir'den nakilde bulunduktan sonra kendisi Ehl-i sünnet'e göre iradenin *tenfîz* içerdiğini¹⁷⁸ yani Allah'ın bir şey irade ettiği zaman onun gerçekleşmesi gerektiğini yoksa Mu'tezile'nin düşündüğü şekilde sadece istek olarak kalmadığına vurgu yaparak Sekûnî'nin açıklamalarına yaklaşmaktadır. Hemedânî'nin bu husustaki açıklamaları da Tîbî'yi destekler niteliktedir. Buna göre Mu'tezile her ne kadar iradenin bir şeye zorlanmaması anlamına geldiğini söylese de iradenin asıl manası Ehl-i sünnet'in dediği gibi bir *mef'ûlün* belirli özelliklere tahsis edilmesidir.¹⁷⁹

Tüm sıfatların temelinde yer alan hayat, Ehl-i sünnet'e göre tıpkı kudret, ilim gibi *sıfat-ı meânî*dendir. Ancak Mu'tezile'ye göre bu sıfatın subûtî bir varlığı yoktur. Sekûnî ve Zemahşerî arasında tartışmanın cereyân ettiği âyet şudur:

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾

﴿Allah kendisinden başka hiçbir ilah olmayandır.﴾¹⁸⁰

Zemahşerî, *hayy* sıfatının sonu olmayan *bâkî* anlamına geldiğini söyler.¹⁸¹ Sekûnî'ye göre Zemahşerî'nin hayat sıfatını ispat etmek yerine onu Allah'ın *bekâsı* olarak değerlendirmesi i'tizâldir. Bu düşüncenin temelinde hayatın vücûdî bir sıfat kabul edilip edilmeyeceği problemi yatmaktadır. Görünen o ki Zemahşerî hayatı vücûdî bir vasıf kabul etmemekte Sekûnî de buna dikkat çekmektedir. Sekûnî bu hususta Zemahşerî'nin yanılığını *bekâ-hayat* ilişkisini *cemâd* varlıklar üzerinde göstermek

¹⁷⁷ Sekûnî, *Temyîz*, I, 299, 300.

¹⁷⁸ Tîbî, *Fütûhu 'l-gayb*, II, 299.

¹⁷⁹ Hemedânî, *Tavzîh*, 26b.

¹⁸⁰ Bakara 2/255.

¹⁸¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 480.

sûretiyle ortaya koyar. Çünkü *câmid* varlıklar *bekâ* sıfatına sahip iken canlı değildirler. Eğer Zemahşerî'nin iddia ettiği gibi hayat *bekânın* içinde yer alsaydı taşların canlı olması gerekirdi. O halde hayat *bekâdan* farklı, müstakil vücûdî bir sıfattır.¹⁸²

Bu bölümde son olarak Allah'ın fiillerinin bir amaç doğrultusunda meydana gelip gelmediği noktasında Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasındaki meşhur tartışma ele alınacaktır. Bununla ilgili tespit edebildiğimiz iki âyetten birincisi şudur:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾

﴿*Hani, Rabbin meleklere, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti.*﴾¹⁸³

Zemahşerî yukarıdaki âyetin tefsirinde Allah'ın meleklere yeryüzünde halife yaratacağını haber vermesindeki amacı sorgulayan bir soru sorar.¹⁸⁴ Sekûnî ise Zemahşerî'nin Allah'ın fiillerinde bir amaç ve bir sebep (*dâ'i*) sorgulaması nedeniyle ona tepki gösterir. Zira eğer Allah bir sebep ile fiil meydana getirirse bu sebep ya kadîmdir ya hâdistir. Kadîm olsa âlemin kâdemi gerekir, hâdis olsa teselsül gerekir ki ikisi de batıldır. Öyleyse Allah'ın fiillerinde O'nu yönlendiren bir amaç aramak doğru değildir.¹⁸⁵ Allah'ın fiillerinin tartışma konusu yapıldığı diğer âyet ise şudur:

﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ﴾

﴿*Resûl'e tabi olanlarla, gerisin geriye dönecekleri ayırd edelim diye kible yaptık.*﴾¹⁸⁶

Zemahşerî'ye göre bu âyette esas ifade edilen mana, Kâbe'ye yönelmenin asıl olduğunu vurgulamak, daha önce *Beytü'l-Makdis*'e ancak bir amaç nedeniyle

¹⁸² Sekûnî, Temyîz, I, 374-75.

¹⁸³ Baakara 2/30.

¹⁸⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 251, 52.

¹⁸⁵ Sekûnî, Temyîz, I, 309.

¹⁸⁶ Baakara 2/143.

yönelindiğini ortaya koymaktır.¹⁸⁷ Sekûnî bir önceki âyette de vurguladığı gibi Allah'ın hükümlerinde ve fiillerinde amaçtan bahsetmenin i'tizâlden başka bir şey olmadığını ve hakikati ifade etmediğini burada da tekrar eder. Zira amaç (*garaz*) asıl olarak kişinin kendisi için menfaat olan bir şeye yönelmesidir. Eğer yönelmezse bu durumda kendisi o şeyden zarar görecektir. Allah Teâlâ için menfaat ve zarar gibi eksiklik bildiren şeyler düşünülemez.¹⁸⁸ O halde Allah'ın fiillerinin temelinde O'nu fiil işlemeye sevk eden herhangi bir sebep yoktur.

Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında tartışma konusu olmuş *sıfat-ı meânî* ve bunlar içinde özellikle irade ve kudret üzerindeki eleştirileri ortaya koymaya çalıştık. Yine sıfat-ı meânî kapsamında değerlendirebileceğimiz kelâm sıfatını diğerlerine nazaran daha fazla tartışıldığı ve birçok talihsiz olayın yaşanmasına sebep olduğu için ayrı bir başlık içinde değerlendirmek yerinde olacaktır.

2.1.3. Kelâm Sıfatı ve *Halku'l-Kur'ân*

Halku'l-Kur'ân, Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında henüz ilk asırlarda ortaya çıkan sonu büyük zulümlere varıncaya dek şiddetlenen ihtilaflardan biridir. Özellikle Mu'tezile'nin siyasî açıdan güçlü olduğu dönemlerde Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söyleyen Ehl-i sünnet âlimleri işkencelere maruz kalmış ve bu işkenceler bazen ölümle neticelenmiştir.¹⁸⁹

Öncelikle şunu belirtelim ki Allah'ın mütekellim olması ile ilgili Ehl-i sünnet ve Mu'tezile âlimleri arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamakta, her iki fırka da Allah'ın mütekellim olduğunu söylemektedir. Ancak tartışmanın esas kaynağı bu sıfatın keyfiyeti üzerindedir. Ehl-i sünnet, Allah'ın ezeli kelâm sıfatı ile Mu'tezile kelâmcıları ise Allah'ın kendinden başka bir yerde yarattığı hâdis bir kelâmı mütekellim olduğunu savunmuşlardır.

¹⁸⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 340.

¹⁸⁸ Sekûnî, *Temyîz*, I, 355.

¹⁸⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân" *DİA*, XV, 372.

Halku'l-Kur'ân tartışması ilk olarak mukaddime üzerinde cereyan ettiğinden Sekûnî'nin orada yapmış olduğu açıklamalara dönmekte yarar var. Ona göre Zemahşerî'nin mukaddimedeki şu sözleri *halku'l-Kur'ân*'a işarettir: “Bunlar yalnızca başlangıcı olan, mükemmelce oluşturulanın vasıfları ve sonradan inşa edilip meydana getirilenin özellikleridir.”¹⁹⁰

Sekûnî, Mu'tezile'nin Kur'ân hakkındaki bu iddialarını Eş'arîler'in kelâm sıfatı üzerindeki meşhur taksimlerini kullanarak reddeder. Buna göre birisi mütekellimin zâtı ile kâim olan nefsi, diğeri harf ve seslerden oluşan lafzî olmak üzere iki çeşit kelâm vardır. Allah Teâlâ'nın hâdis sıfatlarla vasıflanması hüdüsunu kâil olmayı gerektireceğinden O'nun zâtı ile kâim olan kelâm sıfatının kadîm olması gerekir.¹⁹¹ Bu sıfat müteaddit olmayıp tek olduğu gibi, Arapça da değildir.¹⁹² Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de Allah, zahiren doğru olmasına rağmen münafıkların “*Senin Allah resulü olduğuna şahitlik ederiz*”¹⁹³ şeklindeki sözlerini yalanlamıştır. O halde esas kelâm nefsidir ve bu kelâmın yalan olma ihtimali yoktur. Yalan sadece ibareler üzerinde tahakkuk eder.¹⁹⁴

Kelâm-ı lafzî söz konusu olunca Sekûnî her ne kadar ibareler ve seslerden oluşan lafzın kadîm olduğunu savunmuyorsa da yine de Kur'ân'ın ibarelerine mahlûk denmesine karşı çıkar. Çünkü ibarelerin mahlûk olduğunu söylemek Allah'ın kadîm sıfatının hâdis olduğu vehmine yol açmaktadır. Bu nedenle Kur'ân'ın ne ibareleri ne de zât ile kâim olan nefsi kelâmın hâdis olduğu söylenebilir.¹⁹⁵ Sekûnî bu iki ihtimal arasındaki imkânsızlığı ayırmakta ve zât ile kâim kelâmın mahlûk olmasının aklen *mümteni'* olduğunu söylerken¹⁹⁶ ibarelerden oluşan Kur'ân'a mahlûk demenin *şer'an* yasaklandığını savunmaktadır.¹⁹⁷

¹⁹⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 95.

¹⁹¹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 186.

¹⁹² Sekûnî, *Temyîz*, I, 242.

¹⁹³ Münafikûn 64/1.

¹⁹⁴ Sekûnî, *Temyîz*, I, 87.

¹⁹⁵ Sekûnî, *Temyîz*, I, 186.

¹⁹⁶ Sekûnî, *Temyîz*, I, 188.

¹⁹⁷ Sekûnî Kur'ân ibarelerinin mahlûk olduğunu söylemenin şer'an yasak olduğuna dair delil olarak Hz. Ali'nin şu sözünü göstermektedir. “*Vallahi yaratılmış bir şeyle hüküm vermedim. Yalnızca Kur'ân'la hükmettim.*” Hadis için bkz. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, Cidde: Mektebetü's-Süvâdî, 1993, I, 593; Sekûnî, *Temyîz*, I, 194.

İbareler ve seslerden oluşan Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia etmenin doğru olmadığı şeklindeki düşünceyi açıklamakta fayda var. Zira Hanbelîler'den bazıları ibareler ve seslerden oluşan Kur'ân'ın da kadîm olduğunu iddia etmişlerdir. Sekûnî bu hususta lafızların kıdemini savunmamakta ancak kelâm-ı nefsiyi vehmetme sakıncasından dolayı bunlara mahlûk demenin doğru olmayacağını düşünmesiyle Hanbelîler'den ayrılmaktadır. Şimdi Fâtihâ ve Bakara sûreleri çerçevesinde Sekûnî'nin *halku'l-Kur'ân*'a işaret gördüğü Zemahşerî'nin yorumları ve Sekûnî'nin bunlara yönelik eleştirilerini zikrederim. Bu konudaki tartışmaların yaşandığı yerlerden biri Bakara sûresinin başında yer alan *hurûf-i mukatta'a* dır.

﴿أَلَمْ﴾

﴿Elif Lâm Mîm.﴾¹⁹⁸

*Hurûf-i mukattaa'*nın tefsirinde Zemahşerî şöyle der: “Buradaki mana *Furkân*'nın ancak Arapça kelimelerden oluştuğunu bildirmektir.”¹⁹⁹ Sekûnî'ye göre Zemahşerî'nin bu ifadeleri kadîm olan kelâmı inkâr edip Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu göstermek için söylenmiştir. Nitekim o, sonrasında “*Arapça Kur'ân'dır*”²⁰⁰ âyetini bu görüşünü desteklemek için zikretmiştir. Sekûnî, bu âyetin kadîm olan kelâma değil de ibarelere hamledilmesi gerektiğini düşünür. Çünkü kadîm olan kelâm ses ve harf olmadığı gibi Arapça veya Acemce değildir.²⁰¹ Yine *halku'l-Kur'ân* bağlamında Zemahşerî'nin kelâmın yaratılmışlığına atıf yaptığı yerlerden biri de Hz. Âdem'in rabbinden birtakım kelimeler aldığını bildiren âyetlerdir:

﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾

﴿Derken, Adem (vahy yoluyla) Rabbinden birtakım kelimeler aldı.﴾²⁰²

Zemahşerî, âyetin tefsirinde kelimelerin Hz. Âdem'e ulaşma şeklini *ittisal* kelimesiyle açıklar.²⁰³ Sekûnî'ye göre Zemahşerî kelâm sıfatını hâdis gördüğünden

¹⁹⁸ Baakara 2/1.

¹⁹⁹ Zemahşerî

²⁰⁰ Zümer 39/28.

²⁰¹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 241.

²⁰² Bakara 2/37.

dolayı bu sığata birleşme, ayrılma gibi ancak hâdis bir varlığın taşıyabileceği nitelikleri yüklemekte çekinmemiştir. Oysa Allah'ın kelâmı birleşme ve ayrılmadan münezzehtir.²⁰⁴ Her ne kadar Sekûnî Zemahşeri'nin kelâm sıfatı için kullandığı birleşme kelimesini i'tizâl olarak algılamışsa da Ehl-i sünnet müfessirlerinden Neseîi'nin tefsirinde Zemahşeri'nin kullandığı bu kelimenin aynen korunduğunu ifade etmemiz gerekir.²⁰⁵

İmdi yine kelâm sıfatıyla ilgili olmasına rağmen *halku'l-Kur'ân*'dan farklı bir konuya, Kur'ân'ın mûcizevî yönü üzerindeki tartışmalara temas edeceğiz. Şunu hemen ifade edelim ki Kur'ân'ın mûcize olduğu ve Araplar'ın bir benzerini getirmekten âciz kaldığı noktasında İslam mezhepleri arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Zaten “Eğer yapamazsanız ki yapamayacaksınız”²⁰⁶ gibi hükmü açık bir âyet varken bir âlimin Kur'ân'ın mûcizesini inkâr etmesi düşünülemez. Dolayısıyla *i'câz* konusundaki tartışmalar, Kur'ân'ın mûcize oluşuyla alaklı olmayıp *i'câz* vechi ile ilgilidir.

Mu'tezilî Nazzâm (ö. 231/845), Kur'ân'da *i'câz*ın vechi ile ilgili *sarfe* görüşünü ortaya atmıştır. Bu görüşe göre Arapların belâgat ve fesâhat açısından bir benzerini getirmeleri aklen mümkün iken Allah, onların cesaretlerini ve bilgilerini²⁰⁷ kısacası Kur'ân'ın bir mislini getirebilmeleri için ellerindeki bütün sebepleri onlardan almıştır. Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044), Nazzâm'ın ortaya attığı bu görüşü sistemli bir şekilde savunan önemli bir isimdir.²⁰⁸ Ne var ki bu düşünce Mu'tezile mensubu birçok âlim tarafından kabul görmemiştir. Nitekim Kadı Abdülcebbar'a göre *i'câz*ın vechi *sarfe* olmayıp bunu fesâhat dışında aramak yanlıştır. Çünkü *sarfe* teorisine göre *i'câz* Kur'ân'ın bizâtihi kendinden değil, onun dışında başka bir sebep tarafından gerçekleşmektedir.²⁰⁹

Sarfe teorisi her ne kadar Mu'tezile içerisinde resmî görüş haline gelecek şekilde savunulmamış olsa da Mu'tezile içinden bazı âlimler tarafından sistemleştirildiği için Mu'tezile mezhebi ile özdeşleştirilmiştir. Sekûnî'nin iddialarına bakılırsa Zemahşeri,

²⁰³ Zemahşeri, *Keşşâf*, I, 256.

²⁰⁴ Sekûnî, *Temyiz*, I, 315.

²⁰⁵ Neseîi, *Medârikü't-tenzîl*, I, 82.

²⁰⁶ Bakara 2/24.

²⁰⁷ Y. Şevki Yavuz, “Sarfe”, *DİA*, XXXVI, 140,141.

²⁰⁸ Mehmet Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesahat*, İstanbul: Klasik Yay., 2017, s. 108.

²⁰⁹ Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVI, 218-20; Boyalık, *Dil, Söz ve Fesahat*, s. 106.

Kur'ân'ın *i'câzı* ile ilgili hususlarda Nazzâm'ın yolunu takip etmiştir. Ancak gördüğümüz kadarıyla Zemahşerî'nin *sarfe* teorisini savunduğunu Sekûnî'den başkası savunmamıştır.

Zemahşerî Kur'ân'ın mûcizevî yönünü şu cümlelerle ortaya koymaktadır:

(Güçleri yeterse) bir benzerini getirmeleri istenen has Arapları (Allah) onunla (Kur'ânla) susturdu, yine onunla (Kur'ân'la) meydan okuduğu en etkili hatipleri dahi dilsiz bıraktı. Vadilerde bulunan çakıllardan, çöllerde bulunan kumlardan daha fazla olmalarına rağmen fasihlerinden birisi ona (Kur'ân'a) denk veya yakın bir şey meydana getirmek için öne atılamamış, belâğlerinden bir tanesi en kısa sûresi miktarınca bir şey getirmeye kalkışmamıştır.²¹⁰

Zemahşerî'den alıntıladığımız bu paragraf, Kur'ân'ın dil konusunda en yetkin, belagat konusunda en güçlü, fesahat konusunda en açık Araplar'ın dahi onun bir benzerini getirmekten âciz kaldıklarını güzel bir şekilde tasvir etmektedir. Zemahşerî'nin “fasihlerinden birisi ona (Kur'ân'a) denk veya yakın bir şey meydana getirmek için öne atılamamış”²¹¹ şeklindeki sözleri Sekûnî'ye göre *sarfeye* yönelik işaretlerden ilkidir. Yine bir başka yerde Zemahşerî, Kur'ân'ın *i'câzı* için şu ifadeyi kullanır: “O beşerin sözü değil, kuvvetlerin yaratıcısı Allah'ın kelâmıdır(*hâliku'l-kuvâ*).”²¹² Sekûnî, bu sözlerde Kur'ân'ın *makdûrât*tan zikredilmesi sebebiyle yaratılmışlığının yanında *sarfe* teorisine de işaret olduğuna dikkat çeker. Zira bu cümleler Allah, Araplar'a Kur'ân'ın bir benzerini getirebilmeleri için kuvvet ve kudret yükleydi bunu yapabilecekleri anlamı taşımaktadır.²¹³

Sekûnî bir Eş'arî kelâmcısı olarak Kur'ân'daki *i'câz* vechinin *sarfe* teorisıyla açıklanmasını hiçbir sûrette kabul etmez. Ona göre Kur'ân'ın bir benzerinin getirilememesinde iki sebep vardır. Bunlardan birisi aklî imkânsızlık kabilinden ikincisi ise âdetsel imkânsızlık kabilindedir. Kur'ân'ın bir benzerini getirmek aklen mümkün değildir. Zira o *nefsü'l-emirde* Allah'ın kelâmıdır. Onun Allah kelâmı olması bir yana gaybdan verdiği haberlere de ancak vahiy yoluyla ulaşılabilir. Bu yönleriyle Kur'ân'ın

²¹⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 95.

²¹¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 95.

²¹² Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 137.

²¹³ Sekûnî, *Temyîz*, I, 243.

bir benzerini getirmek aklen imkânsızdır. Aklen imkânsız olan şeylerin hiçbir vakitte varlığa gelmesi söz konusu değildir.²¹⁴ Kur’ân’ın *i‘câz*ındaki ikinci vecih ise onun belâgat ve fesâhatı ile ilgili olup *âdî muhâl* kabilindedir.²¹⁵ İkincisi her ne kadar aklen mümkün olsa da buna da kulun gücü yetmez. Çünkü âdetsel imkânsız olup aklen mümkün olan şeyleri de ancak Allah var eder.²¹⁶ Bu imkânsızlığa şu âyet açık bir şekilde atıfta bulunmaktadır:

﴿فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾

﴿Eğer, yapamazsanız ki hiçbir zaman yapamayacaksınız.﴾²¹⁷

Zemahşerî, bu âyete “eğer yapamadıysanız istediğiniz sizin için kolay olmamıştır”²¹⁸ şeklinde bir yorum getirir. Sekûnî kolaylığın ancak imkân dairesindeki fiillerde kullanılabileceğini, Kur’ân’ın bir benzerinin getirilmesinin ise imkânsız olduğunu, dolayısıyla burada kolaylıktan bahsedilemeyeceğini söyleyerek Zemahşerî’yi reddeder.²¹⁹ Yukarıda da görüldüğü üzere *sarfe* teorisinde mûcize, Kur’ân’ın kendinden kaynaklı olmayıp dışardan bir etki neticesinde yani kulun elindeki imkânlar alınmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla Zemahşerî’nin burada “size kolaylaşmadı” demesi sanki benzerinin getirilememesinde Kur’ân’dan başka bir sebebin bulunduğunu çağrıştırmakta Sekûnî de buna dikkat çekmektedir.

Halku’l-Kur’ân tartışmaları erken dönem eserlerinde belki de en az üzerinde durulan konudur. Özellikle de Zemahşerî’nin *sarfe* teorisini Sekûnî’den başka iddia eden olmamıştır. Ancak Zemahşerî’nin mukaddimede Kur’ân’ın bir benzerinin niçin getirilemediğini tasvir ettiği paragraf dikkate alınırsa Sekûnî eleştirilerinde haklı görünmektedir. Kelâm sıfatından sonra Allah’ın zât ve sıfatları bağlamında değerlendirilebilecek Mu‘tezile’nin Allah için imkânsız gördüğü *ru’yetullah* meselesi gelmektedir.

²¹⁴ Sekûnî, *Temyîz*, I, 132.

²¹⁵ Sekûnî, *Temyîz*, I, 132.

²¹⁶ Sekûnî, *Temyîz*, I, 203.

²¹⁷ Bakara 2/24.

²¹⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 223.

²¹⁹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 294.

2.1.4. *Ru'yetullah*

H. II. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan kelâmî problemlerden birisi olan *ru'yetullah* Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından Allah Teâlâ'nın zâtı için mümkün olanlar dairesinde değerlendirilmiştir. Bu nedenle naslarda Allah'ın görüleceğini bildiren ifadeler onlar tarafından zahiri üzere bırakılmış ve Allah'ın ahirette mü'minler tarafından görüleceği konusunda aralarında ittifak oluşmuştur. Buna karşın Mu'tezile kelâmcıları görülmenin şartları arasında görülen şeyin cisim olması gerektiği kaidesinden hareketle, Allah'ın cisim olmadığını ve bu yüzden görülemeyeceğini düşünmüşlerdir.²²⁰ Zemahşerî de bu hususta mezhebinin resmî görüşüne tâbi olmakta ve Allah Teâlâ'nın görülmesinin mümkün olmadığını iddia etmektedir.

Sekûnî her ne kadar mukaddimedede peşinen *ru'yetullah*ın aklen mümkün, gelen haberler doğrultusunda *şer'an* vâcib olduğu hükmüne varsa da aklen imkânsız olan bir hususta haberlerin tevil edilmesi gerektiğinin farkındadır. Bu nedenle o, öncelikle Mu'tezile'nin savunduğu "*ru'yetullah*ın aklen imkânsız olduğu" düşüncesini çürütüp aklen bir şeyin görülmesindeki imkânın yeterli şartının var olmak olduğunu ispatlamaya çalışır. Ona göre malumun mevcûd, *ma'dûm* ve *hâl* olmak üzere üçe ayrıldığından ilk bölümde bahsetmiştik. *Ma'dûmların ru'yete* konu olamayacağı açıktır. *Hâllere* gelince onlar nefsî sıfatlar olup zât ve mevcûd olmadıklarından görülmezler, sadece varlıkları birbirinden ayırt etmede karşımıza çıkarlar. O halde bu üç kısımdan yalnızca var olanlar görülebilir.²²¹ Allah Teâlâ da vücûd sahibi olmak anlamında var olduğuna göre O'nun görülmesinin illeti de varlığıdır. O halde Allah'ın görülmesi mümkündür.

Sekûnî *ru'yetullah*ın aklen mümkün olduğunu ortaya koyduktan sonra ahirette gerçekleşeceğine dair nâklî delillere başvurur. Zira aklen mümkün olan bir hususta nakil onun gerçekleşeceğine delâlet eder. Kıyâme sûresinin 22 ve 23. âyetleri²²² bunların başında gelmektedir.²²³ Naklî deliller kapsamında gerek Mu'tezile'nin gerekse Ehl-i sünnet'in kendi görüşlerine temel oluşturdukları Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istediğini

²²⁰ Temel Yeşilyurt, "Ru'yetullah", *DİA*, XXXV, 311-14.

²²¹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 137.

²²² *O gün bazı yüzler rablerine bakar ve mutluluktan parıldar*. Kıyâme 75/22, 23.

²²³ Sekûnî, *Temyîz*, I, 144.

bildiren âyette²²⁴ Sekûnî'nin bazı çıkarımlarını aktarmak onun ru'yetullah anlayışını görmek açısından önemlidir. Ona göre bu âyette:

1. Allah, Hz. Musa'ya dağ yerinde durduğu takdirde kendini görebileceğini bildirmiştir. Dağın yerinde durması mümkündür, mümkününe bağlı bir şeyin de mümkün olması gerektiğinden Allah'ın görülmesi mümkündür.²²⁵
2. Âyette geçen tecelli kelimesi *ru'yetten* başka bir mana ifade etse konuyu faydasız kılacağından tecellinin manası *ru'yettir*..²²⁶
3. Sekûnî son olarak bu âyetin *ru'yetullahın* imkânına delâlet ettiğini Mu'tezile'nin "Hz. Musa, Allah'ın görülemeyeceğine dair zarûrî bilgi talep etti" şeklindeki görüşlerini eleştirerek ortaya koyar. Ona göre bu düşünce üç yönden batıldır. Birincisi zorunluluk olmadan teville başvurmuşlardır. İkincisi zarûrî bilgiye sevap yoktur. Hz. Musa sevap bulunmayan bir bilgiyi nasıl talep eder? Üçüncüsü talep edilen zarûrî bilgi ise talebin cevabı da ancak soru kabilinden olmalıdır. Oysa Allah Teâlâ Hz. Musa'dan zorunlu bilgiyi değil, *ru'yetin* kendisini nefyederek icabet etmiştir. O halde talep, zorunlu bilgi değil, *ru'yettir*.²²⁷ Sekûnî'nin *ru'yetullah* anlayışına açıklık kazandırdıktan sonra esas konumuza dönecek olursak, Bakara özelinde *ru'yetullah* şu âyette tartışma konusu olmuştur:

﴿وَأَدَّ قَلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْتُمُ الصَّاعِقَةَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾

﴿Hani siz, "Ey Mûsâ! Biz Allah'ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız" demiştiniz. Bunun üzerine siz bakıp dururken sizi yıldırım çarpmıştı.﴾²²⁸

Zemahşerî'ye göre bu âyette Hz. Musa'nın onların (Yahudiler) sözlerini reddettiğine ve onlara *ru'yetin* Allah için imkânsız olduğunu bildirmesine delil vardır. Çünkü *ru'yet* ancak bir cihette olur, Allah'ın görülmesini caiz gören kimse de onu

²²⁴ "Mûsâ, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım" dedi. Allah da, Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, "Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'im! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim dedi." A'râf 7/143.

²²⁵ Sekûnî, *Temyîz*, I, 142.

²²⁶ Sekûnî, *Temyîz*, I, 144.

²²⁷ Sekûnî, *Temyîz*, I, 142.

²²⁸ Bakara 2/55.

cisimler ve arazlar grubunda görür. Hz. Musa deliller ve burhanları açıkladıktan sonra onların isteklerini reddetmiş ancak onlar buzağıya tapanlar gibi küfürde ileri gitmişlerdir.²²⁹

Sekûnî'ye göre Zemahşerî'nin sarf ettiği sözler *ru'yeti* caiz görenlerin tekfirini gerektirir ki bu da tüm ümmet-i Muhammed'in hatta peygamberlerin tekfiri demektir. Oysa âyetten zorlamayla Zemahşerî'nin anladığı gibi Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğu anlaşılrsa dahi imkânsız talep eden kâfir değil, cahil olur.²³⁰ Dolayısıyla Hz. Musa'nın sözlerinden böyle bir şey çıkarılamaz.²³¹ Netice itibariyle Zemahşerî hem bu âyette *ru'yetullahın* imkânsızlığına hükmederek i'tizâle düşmüş, hem de imkânsız talep edenin küfrüne hükmederek büyük bir hata etmiştir.

Erken dönem şârihlerinden Tîbî, Sekûnî'nin tespitlerine yakın bir tespitte bulunarak bu âyette en iyi ihtimalle *ru'yetin* mümkün olmadığını söylenebileceği ancak tekfirle ilgili herhangi bir çıkarımda bulunmanın doğru olmadığını kaydeder. Tîbî bu sözleriyle aslında Zemahşerî'nin tekfir konusundaki açıklamasına dikkat çekmek istemiş yoksa *ru'yetin* imkânsızlığına kâil olmamıştır. Nitekim kendisi tefsirin devamında söz konusu âyetten Allah'ın görülemeyeceği hükmü çıkarılsa dahi bu durumun her hâl ve zamanı kapsamayacağını ifade eder.²³²

Şimdiye kadar ele aldığımız konuların ortak yönü Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatları ile ilgili olmasıydı. Tevhîd prensibi altında ele almamız gereken *ma'dûmun* şeyiyyeti konusunun doğrudan Allah'ın zâtı ve sıfatları ile ilgili olduğunu söyleyemeyiz. Buna rağmen *ma'dûmun* şey'iyyeti başlığı, Allah'ın ezelde ol emrine bir muhatap bulunması gerektiği düşüncesinden kaynaklanması ve kelâm sıfatı ve yaratma fiili ile olan bağlantısından dolayı tevhîd bahsine dâhil edilebilir.

²²⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 270, 271.

²³⁰ Sekûnî, *Temyîz*, I, 323.

²³¹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 322.

²³² Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, II, 493.

2.1.5. *Ma'dûmun Şey'iyeti*

İlk defa Şahham (ö. 270/883) tarafından gündeme getirilen²³³ daha sonra Mu'tezile mezhebinin genel görüşü haline gelmiş mümkün *ma'dûmun şey* olduğu anlayışı gördüğümüz kadarıyla Zemahşerî tarafından da kabul edilmektedir. Hatta birazdan değineceğimiz İbnü'l-Müneyyir'in söylediklerine bakılırsa Zemahşerî bunun da ötesinde imkânsız *ma'dûmu* da şeye dâhil etmektedir. Zemahşerî'nin şeyin mâhiyeti hakkında konuştuğu âyet şudur:

﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

﴿*Şüphesiz Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir.*﴾²³⁴

Zemahşerî, âyette geçen *şey* lafzını bilinmeye ve kendinden haber verilmeye elverişli²³⁵ şeklinde tefsir eder. Sekûnî'ye göre bilinmeye ve kendinden haber verilmeye elverişli tanımı *ma'dûma* aittir. Mu'tezile indinde *şey ma'dûm* olduğu için Zemahşerî *ma'dûmun* tanımını *şey* için de yapmıştır.²³⁶ Sekûnî akıl sahibi hiç kimsenin *ma'dûmun* varlığından söz etmeyeceğini, dolayısıyla buradaki tartışmanın hakikî olmayıp yalnızca isimlendirme etrafında cereyan ettiğini ve bu hususta son sözü sözlük kitaplarına müracaat ederek söylemek gerektiğini dile getirir.²³⁷

Sekûnî'ye göre hakikatte mevcûd ve *ma'dûmun* birbirinden tamamen farklı şeyler olduğunu kabul ettikten sonra her iki manaya (mevcûd ve *ma'dûm*) aynı lafzın vaz' edildiğini savunmak lafızlarda ortaklık yani *iştirâkin* varlığını iddia etmek olacaktır. *iştirâkin* kullanımı vehmi artıracağından dilde aslolan *iştirâkin* yokluğudur. Öyleyse *şey*, aslen varlığı ifade eden bir mefhum olmakla birlikte *ma'dûm* hakkında ancak mecâz yoluyla kullanılır. Söz gelişi eğer "*kıyamet saatinin zelzelesi büyük bir şeydir*"²³⁸ âyetinde olduğu gibi henüz gerçekleşmemiş bir hâdiseye (terim anlamıyla

²³³ O. Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yay., 2014, s. 56.

²³⁴ Bakara 2/20; Sekûnî'nin *şey* ile ilgili Zemahşerî'ye yönelttiği diğer bir âyet Bakara 121. âyettir.

²³⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 208.

²³⁶ Sekûnî, *Temyîz*, I, 282.

²³⁷ Sekûnî, *Temyîz*, I, 283.

²³⁸ Hac 22/1.

ma‘dûm) şey dendiği zaman isimlendirilmenin mecâz yoluyla olduğunu söylemek *iştirâkin* varlığını söylemekten daha iyidir.²³⁹

Sekûnî’ye göre *ma‘dûm*un şey olarak isimlendirilemeyeceğine dair naklî delil de vardır Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur: “*Bundan önce seni yarattım. Hâlbuki sen hiçbir şey değildin (ve-lem tekü şey‘en)*”.²⁴⁰ O, bu âyeti zikretmekle kalmayıp Bâkîllânî’den iktibas ettiği bir pasajla *ma‘dûma* şey diyenler hakkında ağır bir ithamda bulunur. Ona göre âyet açıkça varlık sahasına çıkmamış birisi için “şey değildin” ifadesini kullandığına göre, *ma‘dûma* şey diyen kimse Kur’ân’ın hükmünü yalanlamış olacağından küfre düşer.²⁴¹ Sekûnî son olarak Arap dilindeki kullanımları örnek vererek şeyin hem mevcûda hem de *ma‘dûma* delâletinin caiz olmadığını göstermeye çalışır. Eğer şey *ma‘dûm* için kullanılsa *lâ şey‘e* kelimesinin vaz‘ edildiği bir mana bulunmayacaktır. Çünkü bu ifadedeki *lâ* varlığın nefyi içindir. O halde şey mevcûddur.²⁴²

İbnü’l-Müneyyir ve Hemedânî²⁴³ *ma‘dûm*un şeyiyyetiyle alakalı Zemahşerî’nin sözlerinde i’tizâl bulunduğunu düşünerek Sekûnî ile aynı görüşü paylaşırlar. Ancak İbnü’l-Müneyyir’in açıklama tarzı kanaatimizce daha açık ve daha sistemlidir. Ona göre Zemahşerî “*imkânsız gibi (bazı) şeylerde Kâdir’in taalluku bulunmaz*”²⁴⁴ demek sûretiyle hem asla hem fer‘e muhalefet etmiştir. Asıl olarak şey, yalnızca mevcûdlar için kullanılan bir lafızdır, fer‘ olarak ise Mu‘tezile’ye göre imkânsızlar şey değildir.²⁴⁵ Dolayısıyla Zemahşerî bu açıklamalarıyla sadece Ehl-i sünnet’e değil kendi mezhebine de ters düşmüştür.²⁴⁶

Bu başlıkla birlikte tevhîd bahsini tamamlamış olduk. Zemahşerî tevhîd bahsinde genel olarak mezhebinin hakim görüşlerini kabul etmekte Sekûnî de bunları eleştirmektedir. Bundan sonraki başlığımız Mu‘tezile’nin düşünce sistemine uygun olarak adalet olacaktır.

²³⁹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 283.

²⁴⁰ Meryem 19/9.

²⁴¹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 283.

²⁴² Sekûnî, *Temyîz*, I, 283.

²⁴³ Hemedânî, *Tavzîh*, v. 22a.

²⁴⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 209.

²⁴⁵ İbnü’l-Müneyyir, *İntisâf*, I, 209.

²⁴⁶ İbnü’l-Müneyyir, *İntisâf*, I, 312.

2.2.Adalet

Mu‘tezile’nin ikinci prensibi olan adalet genel olarak Allah’ın zulmetmeyeceği dolayısıyla O’nun her yaptığında adaleti gözetmesi gerektiği anlayışını ifade etmektedir. Bu anlamda onlar, söz konusu prensip doğrultusunda Allah’ın kulunu bir şeyi yapmaya zorlamayacağı ve kulun kendi fiilinin yaratıcısı olması gerektiğini, yine O’nun kulu için en iyi (*aslah*) olanı yaratmasının zorunlu olduğunu savunmuşlardır.²⁴⁷ Bu bölümün ihtiva ettiği altı konu vardır. Bunlar; kulların fiilleri, *salah-aslah*, lütuf, *hüsün-kubuh*, rızık ve *teklîf-i mâ-lâ yutâktır*. Bu doğrultuda adalet prensibinin ilk başlığı kulların fiilleri olacaktır.

2.2.1. Kulların Fiilleri

Keşşâf’ta sık dile getirilen konulardan biri olan *ef‘âl-i ibâd*, doğrudan Mu‘tezile’nin özgürlük anlayışıyla bağlantılıdır. Onlar kulları kendi fiillerinin gerçek *muhdisi* olarak görmüşlerdir. Bir kulun özgür irade ile hareket etmesi ve kendi özgür iradesi ile bu fiili işleyip sevaba veya azaba muhatap olabilmesi için kendi fiilinin yaratıcısı olması şarttır. Bu konuda Zemahşerî ve Sekûnî arasındaki tartışmaların ilk olarak Fâtiha sûresinde yaşandığını görmekteyiz:

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

﴿*Hamd, Âlemlerin Rabbi, Allah'a mahsustur.*﴾²⁴⁸

Bu âyetteki *hamd* kelimesinin başında bulunan *harf-i tarifin* keyfiyeti üzerinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Sekûnî’ye göre Zemahşerî’nin *hamd*’in başındaki tarif harfinin *istiğrâk* ifade etmediğini, *lamü’l-cins* kabilinden kelimeye dâhil olduğunu

²⁴⁷ Ayrıntı için bkz. Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 412.

²⁴⁸ Fâtiha 1/2.

savunması *ef'âl-i ibâd* düşüncesi bağlamında değerlendirilmelidir. Zemahşerî'nin tartışmaya sebep olan açıklaması şu şekildedir:

Eğer (*hamd*de yer alan) tarifiñ manası nedir diye sorarsan şöyle derim: [...]o (*hamd* kelimesinin başındaki *harf-i tarif*) *ta'rifü'l-cinstir*. Manası bizden her birinin bildiği *hamda* işaretir. [...] İnsanlardan birçoğunun tevahhüm ettiği *istiğrâk* sadece onlardan sadır olan bir vehimdir.²⁴⁹

Bir önceki bölümde değindiğimiz üzere Sekûnî'nin *umûm* ifade eden lafızlarda izlediği yol Bâkîllânî'nin de içinde bulunduğu bu tür lafızlarda karine bulunana kadar tevakkuf etmek gerektiğini savunan grubun yoludur. Ancak o, her ne kadar *umûm* sîgalarının kesin bir şekilde *umûma* delâlet etmeyeceğini savunsa da *hamd*in başında bulunan *harf-i tarifin umûma* hamledilmesi için çok güçlü bir delilin varlığından söz eder. Bu delil, Allah Teâlâ'nın *hamd* çeşitlerinin tamamını kendine tahsis etmek sûretiyle kendini övmesidir. Övgü makamı *hamd*in *umûma* hamledilmesi için yeterli bir delildir. Dolayısıyla Zemahşerî'nin kula nispet ettiği *hamd* çeşitleri de Allah'a hasır.²⁵⁰ Hemedânî, Neseî ve Mâbernâbâdî bu hususta Sekûnî ile aynı görüşü paylaşarak Zemahşerî'nin *harf-i tarifin istiğrâka* hamletmeden kaçınmasını mezhebî temayül ile açıklamışlardır.²⁵¹

Çarperdî konuyu biraz daha detaylandırarak aslında Zemahşerî'nin savunduğu görüşün de nihâi kertede *istiğrâk* görüşüyle aynı anlama geldiğini söyler. Ona göre *harf-i tarifin* kullanımı ile ilgili iki görüş vardır. Birincisi eğer kelimenin öncesinde zikredilmiş belli bir şey yoksa *istiğrâk* ifade eder. İkincisi ise, *umûm* ifade etmemekle birlikte kelimenin türsel mâhiyetini ifade eder. İlk görüşe göre her türlü *hamd* Allah'a râci' iken ikinci görüşte de mâhiyeti itibariyle *hamd* Allah'ındır. *Hamd*lerden hiçbirisi *hamdlik* mâhiyetinin dışına çıkamayacağına göre her iki görüşün neticesi de *hamd*in yalnızca Allah'a ait olduğudur.²⁵²

İbnü'l-Müneyyir'e göre de tarifiñ iki çeşidi vardır. Bunlardan birisi cins ifade etmektedir ki cins ifade eden *harf-i tarif* tüm fertleri kapsar. *Harf-i tarifin* ikinci

²⁴⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 112.

²⁵⁰ Sekûnî, *Temyîz*, I, 223, 224.

²⁵¹ Hemedânî, *Tavzîh*, v. 8b. ;Mâbernâbâdî, *Ferâid*, v. 2b.; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 29.

²⁵² Çarperdî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, v. 18b, 19a.

göreviyse *ahd* ifade etmesidir. *Ahdin* altında da muayyen bir ferde delâlet eden ve mâhiyete delâlet eden olmak üzere iki kısım yer almaktadır. Aslında Zemahşerî'nin cins olarak açıklamaya çalıştığı *harf-i tarif*, (Çarperdî'nin de ikinci görüş olarak aktardığı) mâhiyete taalluk eden *lâmü'l-ahd*dir. İbnü'l-Müneyyir burada bir i'tizâlden bahsetmez. Hatta Zemahşerî'nin görüşünün uzak bir ihtimal olmadığını da açıkça ifade eder.²⁵³ Ancak Tîbî'ye göre Zemahşerî'nin ifadelerinden anlaşılan ikinci kısım değil, *ahd*in altındaki muayyen fertlere delâlet eden ilk kısımdır. Çünkü o, Fâtiha'nın devamındaki “yalnız sana kulluk ederiz”²⁵⁴ âyetini *hamd*in beyânı olarak görmüştür.²⁵⁵ Bu bağlamda Tîbî kendi görüşünü destekleyecek nitelikte bir ayrıntıyı fark ederek esasında Zemahşerî'nin söz konusu *harf-i tarifi* cins kabul etmesinin temelinde i'tizâl yer alıp almadığı tartışmasını da noktalamaktadır. Buna göre Zemahşerî “*hamde* O'ndan daha layık kimse yoktur”²⁵⁶ diyerek O'nunla birlikte başkalarının da *hamd* sahibi olabileceği ancak O'nun kadar *hamde* layık olamayacağını savunmuştur.²⁵⁷ O halde Zemahşerî'nin *tarif* harfini cins görerek aslında Sekûnî'nin iddia ettiği gibi *ef'âl-i ibâda* vurgu yapmak istediğini ancak cins ile neyi kastettiğini net olarak ortaya koymaması nedeniyle kendinden sonra farklı anlaşılmalara sebep olmuştur. Tîbî'nin dikkat çektiği ayrıntı ve İbnü'l-Müneyyir'in tasnifi doğrultusunda Zemahşerî'nin *tarif* harfini cinsle hamletmesiyle muayyen bir ferdin mâhiyetine taalluk etmesini kastetmiş olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu söyleyebiliriz.

Zemahşerî'nin aynı âyetteki âlemler anlamına gelen *âlemîn* lafzına getirmiş olduğu yorumu da kulların fiilleri bağlamında değerlendirmek gerekmektedir. Zemahşerî şöyle der: “Âlem, meleklerden ve *sekaleynden* (insanlar ve cinler) ilim sahibi olanlar için bir isimdir.”²⁵⁸ Ona göre kelimenin akıllı varlıkları ifade eden müzekker sâlim sigası ile gelmesi buna delildir.²⁵⁹ Sekûnî'ye göre burada Zemahşerî'nin *âlemîn*

²⁵³ İbnü'l-Müneyyir, *İntisâf*, I, 112.

²⁵⁴ Fâtiha 1/5.

²⁵⁵ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, I, 724.

²⁵⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 115.

²⁵⁷ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, I, 741.

²⁵⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 114, 15.

²⁵⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 114.

lafzını tüm mevcûdâta şâmil kılmaktan kaçınması i'tizâlî düşüncesi sebebiyledir. Çünkü onun mezhebinde kulların fiilleri mahlûktur ancak ilim sahibi değildir.²⁶⁰

Sekûnî'nin düşüncesinde *el-âlemîn* lafzı lügat ve terim olmak üzere iki anlam taşımaktadır. Lügate âlem ismi, melekler, insanlar, cinler, kuşlar gibi kendini diğerlerinden ayıran bir işarete sahip her varlık türü için kullanılır. Sekûnî bu tezini desteklemek için şöyle bir argüman sunar: “Araplar farklı yerlerde yaşayan canlılar için *âlemü'l-ber*, *âlemü'l-bahr*, *âlemü'l-arz*, *âlemü's-semâ*' demişlerdir.”²⁶¹ Âlem lafzının terim anlamı ise, kendi sıfatları da dâhil olmak üzere Allah dışındaki her türlü varlıktır (mâsivâ).²⁶² Sekûnî'ye göre *âlemîn*'in müzekker sâlim sığa ile gelmesinin nedeni de şudur: “Nâtık olmayan bir şeyde Allah'a delâlet varsa sanki o, hâl dili ile Allah'a delâlet etmiş gibidir. Zira lisan-ı hâl, lisan-ı kâlden daha belîğdir (*Lisânu'l-hâl ebleğu min lisâni'l-makâl*).”²⁶³

Erken dönem tefsirlerine baktığımızda konuyla ilgili onlardan Zemahşerî'yi i'tizâlî itham eden olmadığı gibi bazıları onun görüşünü aynen tekrar etmiştir. Mesela Tâzifî,²⁶⁴ Fâlî,²⁶⁵ ve Mâbernâbâdî²⁶⁶ tıpkı Zemahşerî gibi *âlemîn*'in ilim sahiplerine delâlet ettiğini aynen aktarırlar.

Tefsirleri Mushaf tertibine göre incelediğimizde kulların fiilleri bağlamında bundan sonra karşımıza çıkan mesele hidâyettir. Hidâyetin türevlerinin geçtiği âyetlerin hemen hepsinde Sekûnî, Zemahşerî'yi i'tizâlî itham etmektedir. Şu âyet de onlardan biridir:

﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾

﴿Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir.﴾²⁶⁷

²⁶⁰ Sekûnî, *Temyîz*, I, 224.

²⁶¹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 224.

²⁶² Sekûnî, *Temyîz*, I, 225.

²⁶³ Sekûnî, *Temyîz*, I, 232.

²⁶⁴ Tâzifî, *Muhtasar*, v. 2a.

²⁶⁵ Fâlî, *Takrîb*, v. 2b.

²⁶⁶ Mâbernâbâdî, *Ferâid*, v. 2a.

²⁶⁷ Bakara 2/2.

Âyetteki hidâyet kelimesi *Keşşâf*'ta delâlet olarak tefsir edilmiştir.²⁶⁸ Sekûnî'ye göre Zemahşerî'nin hidâyete sadece delâlet manasını vermesi i'tizâlî düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki ona göre hidâyetin iki çeşidi vardır: Birincisi Zemahşerî'nin de ifade etmiş olduğu genel hidâyet, yani davet ya da delâlettir. İkincisi ise, özel hidâyet diyebileceğimiz mü'min kulun kalbinde Allah tarafından yaratılan şeydir."²⁶⁹ Kur'ân'da bu iki hidâyet türüne dair de örnek vardır. Mesela Zuhruf sûresinin 53. âyetinde Hz. peygamber'e hitaben "şüphesiz sen doğru yola iletirsin (letehdî)"²⁷⁰ buyurulmasına karşın başka bir âyette "sen dilediğine hidâyet veremezsin (lâ tehdî)"²⁷¹ buyurulmaktadır. Zemahşerî'nin hidâyet anlayışıyla bu iki âyet arasında bir uzlaşmaya varmak mümkün değildir. Ancak Sekûnî'ye göre ilk âyette umûmî hidâyet ikinci âyette ise husûsî hidâyet ile açıklanırsa herhangi bir problemle karşılaşmayız.²⁷² Zemahşerî'nin kulun kendi fiilini yaratabileceği fikrini ortaya koyduğu diğer bazı âyetler şunlardır:

﴿وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾

﴿Azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir.﴾²⁷³

Sekûnî'nin aktardığına göre Mu'tezile süre vermeyi mecâz kabul edip azgınlığa güç yetirmesi için kişiye güç verme, söz konusu fiili yapmaya yardım etmek şeklinde tevil etmiştir. Böyle bir iddiada bulunan kişi Allah'ın kâfirlere söz konusu fiili işlemleri için yardım ettiğini kabul etmesi gerekir. Bu da Allah'a çirkin fiil nispet etmekten kaçınan Mu'tezile'nin O'na daha çirkin bir fiil izafe etme paradoksuna düşmesi demektir.²⁷⁴ Lakin Sekûnî, Mu'tezile'den aktardığı bu görüşü Zemahşerî'ye nispet etmez. Ona göre Zemahşerî'nin burada esas düştüğü hata kâfirlere ait azgınlık

²⁶⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 145.

²⁶⁹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 245.

²⁷⁰ Zuhruf 43/53.

²⁷¹ Kasas 28/56.

²⁷² Sekûnî, *Temyîz*, I, 245.

²⁷³ Bakara 2/15.

²⁷⁴ Sekûnî, *Temyîz*, I, 276.

fiilinin Allah'a değil de kullara nispet edilmesinden²⁷⁵ hareketle kulun kendi fiilini yarattığını ima etmesidir.²⁷⁶

﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾

﴿*Derken, şeytan ayaklarını oradan kaydırды.*﴾²⁷⁷

Zemahşerî bu âyette şeytanın ağaç sayesinde onların ayaklarını kaydırđığını söyler.²⁷⁸ Sekûnî'ye göre Zemahşerî'nin ağaç sayesinde ayaklarını kaydırmaktan söz etmesi, şeytanın kendi fiilini yani ayak kaydırmayı yaratmasına inanması dolayısıyladır.²⁷⁹

﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ﴾

﴿*Şimdi, bunların size inanacaklarını mı umuyorsunuz?*﴾²⁸⁰

Zemahşerî bu âyette açıkça sonradan var etmek anlamına gelen *ehdase* fiilini kullanmakta ve “sizin davetiniz üzere imân meydana getirecekler”²⁸¹ şeklinde bir yorum yapmaktadır. Sekûnî'ye göre bu kullanım Mu'tezile'nin *ef'âl-i ibâd* anlayışını yansıtmaktadır.²⁸² Zemahşerî'nin imtihanı mecâz olarak yorumladığı şu âyet yine Sekûnî tarafından *ef'âl-i ibâd* ile ilişkilendirilmiştir:

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾

﴿*Bir zaman Rabbi İbrahim'i bir takım emirlerle sınamış, İbrahim onların hepsini yerine getirmişti.*﴾²⁸³

²⁷⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 187.

²⁷⁶ Sekûnî, *Temyîz*, I, 276.

²⁷⁷ Bakara 2/36.

²⁷⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 254.

²⁷⁹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 315.

²⁸⁰ Bakara 2/75.

²⁸¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 287.

²⁸² Sekûnî, *Temyîz*, I, 328.

²⁸³ Bakara 2/124.

Zemahşerî'ye göre imtihan kulun, Allah'ın isteği ve kendi arzusu arasında seçim yapmaya güç yetirmesinden mecâzdır.²⁸⁴ Bu yorumun i'tizâl içerdiğini söyleyen Sekûnî Allah'ın dilemesi olmadan kulun dileyemeyeceğini Mu'tezilî ve sünnî iki kişi arasında geçen şu münazara ile ortaya koymaya çalışır:

Mu'tezilî birisi istediğimi yapabilirim, ister kendimi hidâyete erdiririm istersem de nefsimde zulmederim deyince sünnî ondan delil talep eder. Mu'tezilî: Şüphesiz “*biz onu yola koyduk. O bu yolu ya şükrederek ya da nankörlük ederek kat eder*”²⁸⁵ âyetini tilavet eder. Ardından sünnî ona niçin sûrenin sonundaki âyeti unuttuğunu sorar. Mu'tezilî onun ne olduğunu sorunca sünnî şu âyeti okur: “*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*”.²⁸⁶

Zemahşerî'nin adalet prensibinde belki de en yoğun eleştirilere maruz kaldığı *ef'âl-i ibâdla* ilgili tenkitleri aktardık. Bundan sonra *salah-aslah* tartışmaları ele alınacaktır. *Aslahı* yaratmak Allah için vâcib olup olmadığı konusunda mezhep içinde her ne kadar farklı görüşler bulunsa da genel kanaat *aslahın* Allah'a vâcib olduğu yönündedir. Görüldüğü kadarıyla Zemahşerî de bu hususta mezhebin resmî görüşünü takip etmektedir.

2.2.2. *Salah-Aslah*

Mu'tezilî âlimlerin büyük çoğunluğunun kabul ettiği görüşe göre Allah, kulu için en iyisini yaratmak zorundadır.²⁸⁷ *Aslah* prensibi olarak adlandırılan bu görüşe Zemahşerî'nin bazı açıklamalarında rastlamak mümkündür. Örneğin daha

²⁸⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 317.

²⁸⁵ İnsân 76/3.

²⁸⁶ Sekûnî, *Temyîz*, I, 348.; Âyet için bkz. İnsân 76/30.

²⁸⁷ Avni İlhan, “Aslah”, *DİA*, III, 495.

mukaddiminin başında Allah onu (Kur'ân'ı) maslahatlara riayet ederek indirdi²⁸⁸ diyerek *aslah* prensibine uygun hareket eder.

Sekûnî, birçok yerde defaatle vurguladığı Allah'a hiçbir şeyin vâcib olmadığını, bu kavramı kullanmanın dahi doğru olmadığını burada da tekrar eder. Zira aklî, *âdî* ve *şer'î* olmak üzere bilinen üç çeşit vücûb vardır ve bunların hiçbirisinin kullanımı Allah için uygun değildir. Zira onların kastettiği, fiilin faile ihtiyaç duyması gibi aklî vücûb ise, âlemin kadîm olduğunu kabul etmeleri gerekir. Şayet kastedilen susayanın zararı def etmek için su içmesi gibi âdetsel vücûb ise bu da Allah için imkânsızdır. Son olarak *şer'î* vücûbu terk eden birinin cezaya muhatap olması gerektiğini, Allah'ın da bundan münezzehtir olduğunu dile getiren Sekûnî, Mu'tezile'nin elinde hiçbir vücûb çeşidi kalmayacağını söyler.²⁸⁹ Öyleyse Allah'a hiçbir şey vâcib değildir.

Meselenin ikinci yönü de şudur. Eğer ki *aslahı* yaratmak Allah'a vâcibse bu durumda *aslah* denilen şeyin zıttı vücûda gelmemelidir. Çünkü vâcibin zıttı hangi vecihle olursa olsun vücûda gelmez. Müellif Sekûnî, Mu'tezile'nin kullandığı vücûbun zıddının bu âlemde meydana gelebileceğini Cübbâî ile Eş'arî arasındaki diyalogda geçen meşhur üç kardeş hikâyesiyle²⁹⁰ ispatlar. O halde *aslah* Allah'a vâcib değildir.²⁹¹ Ayrıca Sekûnî, Zemahşerî'nin Allah Teâlâ hakkında "maslahata riayet etti, maslahat için, kulun maslahatı" gibi kullanımlarının tamamında i'tizâl bulunduğuna dikkat çeker.²⁹²

*Salah-aslah*la bağlantılı bir konu olan lütuf bu başlıkta ele alınabileceği gibi Mu'tezilî sistem içerisinde önemli bir konumu haiz olduğundan ayrı bir başlıkta da değerlendirilebilir. Sıralamaya uygun olarak bundan sonraki başlığımız lütuf konusu olacaktır.

²⁸⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 95.

²⁸⁹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 199.

²⁹⁰ Eş'arî, Ebu Ali ei-Cübbâî'ye biri mümin, diğeri kâfir, üçüncüsü de henüz çocukken ölen üç kardeş hakkındaki kanaatini sormuştur. Cübbâî'nin birincisinin cennete, ikincisinin cehenneme konulacağı, üçüncüsünün ise azaptan kurtulmakla birlikte cennete girerneyeceği şeklinde cevap vermesi üzerine Eş'arî üçüncü kardeşin şöyle itiraz edebileceğini söylemiştir: "Rabbim! Bana ömür verseydin de sana imân ve itaat ederek yaşasaydım ve cennete girseydim. Benim için en uygun olanı yapman gerekirdi". Üç kardeş hikâyesi için bkz. Mehmet Bulut, "İhve-i Selâse", *DİA*, XXII, 6-7.

²⁹¹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 199, 200.

²⁹² Mesela bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 297, 308; Sekûnî, *Temyîz*, I, 334, 340.

2.2.3. Lütuf-Hızlân

Mu‘tezile’ye göre lütuf peygamberler veya kitaplar aracılığıyla kulun fiile yönlendirilmesi *hızlân* ise bunların engellenmesidir. Sekûnî Mu‘tezile’nin lütuf yanlış değerlendirdiğini düşünür. Çünkü onun aktardığına göre Mu‘tezile lütuf hidâyetin bizatihi kendisi değil, mü’minin imânına *mukârin* bir şey olarak telakki etmişlerdir. Bu *mukârin* şey Allah tarafından yaratılmıştır ancak nihai olarak hidâyet kulun elinde gerçekleşmiştir.²⁹³

Zemahşerî’nin *mukârin* şey ile neyi kastettiği açık değildir. Sekûnî de bunu tam olarak irdelemez. Bunu anlayabilmek için konuyu da detaylı ele alan Tîbî’nin açıklamalarına dönmekte yarar var. Ona göre lütuf, mükellefin itaatı seçmesine sebep olan şeydir. Eğer lütuf vâcib için meydana gelirse tevfik olarak adlandırılırken, *kabîhin* terki olarak meydana gelirse *ismet*, ikisine yaklaştıran bir şeyse *mukarrib* yani yaklaştıran lütuf olarak adlandırılır.²⁹⁴ Anlaşıldığı kadarıyla Zemahşerî’nin lütuf anlayışı Tîbî’nin taksimindeki son lütfa tekabül etmektedir.

Zemahşerî’ye göre Allah bir kimse için lütuf yaratmadığı sürece o kişi Allah’ın ilminde inanmamış olarak bulunur.²⁹⁵ Sekûnî bu düşüncenin iki yönden çok ciddi hatalar barındığını söyleyerek Zemahşerî’ye itiraz eder. Birincisi *mukârenet* olarak zikredilen lütfun şer‘î hiçbir kaynağı yoktur. İkincisi ise, lütuf ya zorunlu ya mümkün ya da imkânsız olmalıdır. Her mükellefin imânında kaçınılmaz olarak bu lütfun vâcib olduğunu söylemek istisnasız herkesin imân etmesini gerektirir ki müşahede yoluyla bunun butlanı ortadadır. İmkânsızlar sınıfında olduğunu varsayarsak bu konunun tartışmasını yapmaya bile lüzum yoktur. Geriye bir tek seçenek kalmaktadır ki bu da lütfun mümkünler sınıfında yer almasıdır. Mümkün olan her şeyin nihai kerte de Allah’a rücu‘ etmesi gerektiğinden esasında kulun imânı ya da hidâyeti de Allah’a dönmektedir.²⁹⁶

Hidâyetin lütuf la bağlantısı şu âyette daha geniş bir şekilde ele alınmaktadır:

²⁹³ Sekûnî, *Temyîz*, I, 237.

²⁹⁴ Tîbî, *Fütûhu’l-gayb*, II, 140.

²⁹⁵ Sekûnî, *Temyîz*, I, 237.

²⁹⁶ Sekûnî, *Temyîz*, I, 238.

﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾

﴿*Bizi doğru yola ilet.*﴾²⁹⁷

Yukarıdaki âyette yer alan hidâyet kavramını Zemahşerî, “Allah’tan lütfunu artırması talebi” şeklinde açıklar.²⁹⁸ Sekûnî, hidâyeti lütuf olarak tevil eden Mu‘tezile’yi kitabı tahrif etmekle suçlar. Ona göre hidâyetin doğru tefsiri Ehl-i sünnet âlimlerinin açıklamalarıdır: Bunlardan birincisi gelecekte sebâtın sürmesi, diğeri ise kesin bir şekilde imân eden bir mükellefin sonrasında burhanla desteklenmiş kesin bilgiye ulaşmak istemesidir. “*Rabbimiz hidâyete erdirdikten sonra bizim kalplerimizi kaydırma*”²⁹⁹ âyetinden kastedilen de hidâyetin ikinci tefsiri bağlamında düşünülmelidir.³⁰⁰ Tîbî bu konuda Sekûnî’den daha esaslı bir tenkit getirir. Buna göre Zemahşerî’nin hidâyete getirmiş olduğu “lütuf artırma talebi” yorumunun Mu‘tezile esasları içerisinde hiçbir anlamı yoktur. Çünkü lütuf onların itikâdına göre zaten Allah’a vâcibtir. Vâcib olan bir şey talep edilemez.³⁰¹ Peki, Allah’a vâcib olan lütfun kula faydası zorunlu mu olmalıdır? Eğer lütuf kula zorunlu olarak fayda ediyorsa neden kâfirler var? Bu soruları Sekûnî şu âyet bağlamında eleştiri olarak gündeme getirmektedir.

﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُفِّتْ﴾

﴿*Kalplerimiz örtülüdür dediler.*﴾³⁰²

Zemahşerî şöyle der: “İşte onlar kendi yarattıkları (*ihdâs*) fitrattan saptıran küfür ile kalplerini perdelemişler ve bununla mü’minler ve imânî umulan kimselere verilen lütufların kendilerine ulaşmasının engellenmesine sebep olmuşlardır.”³⁰³ Sekûnî bu açıklamalarda iki çeşit i‘tizâle dikkat çeker. Birincisi, onların kendi küfürlerini kendilerinin yaratması, ikincisi ise, lütuf meselesidir.

²⁹⁷ Fâtiha 1/6.

²⁹⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 121.

²⁹⁹ Âl-i İmrân 3/8.

³⁰⁰ Sekûnî, *Temyîz*, I, 235, 36.

³⁰¹ Çarperdî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, v. 24a.

³⁰² Bakara 2/88.

³⁰³ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 296.

Daha önce de değinildiği gibi Zemahşerî'ye göre lütuf, Allah'ın imâna *mukârin* bir şey yaratması ve bu lütuf sayesinde kişinin imân etmesidir. Bununla bağlantılı olarak perde çekilmesinden kasıt bu lütfun engellenmesidir. Kâfirlerin kalbine perde çekildiğine göre onlar için lütuftan bahsedilemez. Tam da bu noktada Sekûnî şu soruyu sorar: Allah kulunun maslahatına olan bir şeyi niye engeller? Zira kulun maslahatına olan bir şeye engel olmak Mu'tezile'ye göre çirkin fiildir ve çirkin Allah'a nispet edilemez. Onun aktardığına göre Mu'tezile'nin cevabı, Allah onların azgınlığından dolayı lütfun fayda vermeyeceğini bilir ve bu bilgisi dolayısıyla lütfu engeller şeklindedir.³⁰⁴

Sekûnî daha sonra bu cevabı iki öncülle formüle ederek şöyle ortaya koyar: Birincisi, Allah kâfirlere lütfun fayda vereceğini bilir, ikincisi ise Allah kâfirlere lütfun fayda vermeyeceğini bilir. Eğer birincisi doğruysa Allah'ın kâfirlerden lütfu engellemesi çirkin fiildir dolayısıyla engellememesi gerekir. Bu durumda dünyada kâfir kalmaz. Eğer ikincisini iddia ederlerse bu durumda lütfun varlığı kâfirler için yokluğu gibidir. O halde faydası ve zararı olmayan bir şeyin engellenmesinin anlamı nedir? Bu zorunlu taksimden başka bir ihtimal kalmadığına göre Mu'tezile'nin iddiaları, Kur'ân'ın kalplere perde çekilmesinden bahsetmesini anlamsızlaştırmaktadır ki bu, aklen ve naklen batıldır.³⁰⁵

Hızlâna örnek olarak Zemahşerî'nin şu âyete getirdiği yorum örnek verilebilir: “*İnkâr edenlere dünya hayatı süslü gösterildi*”³⁰⁶ Zemahşerî süslemenin *hızlân* anlamına gelebileceğini iddia etmektedir.³⁰⁷ Lütufla benzer bir özellik taşıdığı için Sekûnî *hızlân*la ilgili âyetleri ele alırken yine lütuftan bahsederek Mu'tezile'yi eleştirmektedir.

Şimdiye kadar adaletle ilgili ele aldığımız konular bazı istisnalar dışarıda bırakılırsa Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında kesin olarak ihtilafa neden olmuş konulardır. Bundan sonraki başlıklarda *hüsun-kubuh* ve *teklîf-i mâ-lâ yutâk* gibi Ehl-i sünnet içersinde de ihtilafli konulara değineceğiz.

³⁰⁴ Sekûnî, *Temyîz*, I, 332.

³⁰⁵ Sekûnî, *Temyîz*, I, 332.

³⁰⁶ Bakara 2/212.

³⁰⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 420.

2.2.4. *Hüsun-Kubuh*

Bazı tâli meselelerin temelinde de yer alan *hüsun-kubuh*, adalet prensibinin esaslı konularından biridir. Sekûnî, *hüsun-kubuhun* eşyanın aslında değil de şeriatın o eşyayı *hasen* veya *kabîh* olarak nitelendirmesi sonucu ortaya çıktığını düşünerek Eş‘arî geleneği takip eder. Ona göre *hüsun* ve *kubuhun* eşyanın aslında olduğunu iddia eden Zemahşerî Mu‘tezilî hocalarının yolundan gitmektedir. Bu anlamda Sekûnî, Zemahşerî’ye yönelik ilk eleştirilerini mühürleme kelimesinin geçtiği şu âyette ortaya koyar:

﴿حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾

﴿Allah onların kalplerini mühürlemiştir.﴾³⁰⁸

Zemahşerî’ye göre âyetlerde zikredilen mühürleme ve perde çekmek gibi kelimeler Allah hakkında mecâz olarak kullanılmakta ve hakikat ifade etmemektedir.³⁰⁹ Zira mühürlemek fiilinin aslı çirkindir ve Allah çirkinden beridir.³¹⁰

Sekûnî, Zemahşerî’nin *kabîh* fiilin Allah’a nispet edilemeyeceği görüşünü fiillerin aslında güzellik ve çirkinlik bulunmadığını söyleyerek reddeder. Allah’tan sâdır olan fiiller kullarınki gibi kesb yoluyla ortaya çıkmaz. Aksine O’nun fiilleri yaratmaktır ve yarattığı her şey güzeldir, iyidir. Bir şeyin güzellikle veya çirkinlikle nitelenebilmesi için *şer‘î* bir emre veya nehye taalluku bulunması gerekir. Bu tarzdan bir taalluk yalnızca kulların kesb ettiği fiillerde gerçekleşebilir. Dolayısıyla yaratmak anlamında Allah’tan sâdır olan fiilleri kulların kesb ettiği fiillerle karıştırmamak gerekir.³¹¹

Müellif her ne kadar Zemahşerî’nin *kabîh* fiilin Allah’a nispeti ile ilgili görüşünü yukarıdaki açıklamalarla eleştirse de mühürlemek, örtü örtmek gibi kelimelerin tevile muhtaç olduğunun farkındadır. Ancak bunlar Zemahşerî’nin söylediği gibi değil de Allah’ın mühürlediği kalpte imânın zıttını yaratması şeklinde

³⁰⁸ Bakara 2/7.

³⁰⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 164.

³¹⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 166.

³¹¹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 265.

anlaşılmalıdır.³¹² Dolayısıyla söz konusu fiil yine Allah'a aittir, ancak bizim anladığımız manada mühürleme değildir.

Zemahşerî bu tarzdan fiillere getirdiği yorumlarla Sekûnî gibi İbnü'l-Müneyyir'in de tepkisini çekmiştir. Ona göre Allah'a *kabîh* nispet etmemek için bu âyeti tefsir ederken Zemahşerî altı yönden dalaletle düşmüştür. Birincisi aklî delile muhalefet etmiştir ki bu, hiçbir hâdisin Allah'ın kudretinin dışında gerçekleşmediği gerçeğidir. İkincisi naklî delile muhalefettir çünkü "*Allah her şeyin yaratıcısıdır*"³¹³ âyeti açık bir şekilde her şeyin O'na ait olduğunu belirtir. Üçüncüsü Allah'ı tenzih etme düşüncesiyle *kabîh* gördüğünü O'na nispetten kaçınarak bidate düşmesidir. Dördüncüsü şahadet âleminde *kabîh* olanın gayb âleminde de *kabîh* olduğuna inanması açık butlandır. Beşincisi Zemahşerî mühürlemenin Allah'a nispetini zulüm olarak görmüştür ancak zulüm başkasının malında tasarruf etmekten başka bir şey değildir. Oysa yeryüzünde ne varsa O'na ait olduğundan, ortada bir zulüm söz konusu değildir. Altıncı ve sonuncusu ise Zemahşerî, zulmü Allah'a nispet etmekten kaçarken boğazına kadar kaçtığına gömülmüştür. Zira kullar kendi fiillerini yaratmış dahi olsalar onlara bu fiile güç yetirmeleri için verilen kudret yine Allah tarafından bahşedilmiştir.³¹⁴

Yukarıda zikri geçen fiillere benzer yine zahiren Allah'a nispeti problemlili olan aldatma kelimesinin geçtiği şu âyet Sekûnî'nin Zemahşerî'yi eleştirdiği noktalardan biridir:

﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾

﴿**Bunlar Allah'ı ve mü'minleri aldatmaya çalışırlar. Oysa sadece kendilerini aldatırlar da farkında değillerdir.**﴾³¹⁵

Zemahşerî âyetin tefsirinde şöyle der: "Her şeyi bilen Allah'a hiçbir şey gizli kalmaz ve O, aldatılmaz, *Hakîm* olan Allah çirkin işleri yapmaz ve aldatmaz."³¹⁶ Sekûnî bu açıklamaların altında Mu'tezilî görüşlerin yer aldığını düşünür. Çünkü ona

³¹² Sekûnî, *Temyîz*, I, 264.

³¹³ En'âm 6/106.

³¹⁴ İbnü'l-Müneyyir, *İntisâf*, I, 165.

³¹⁵ Bakara 2/9.

³¹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 172.

göre Mu‘tezile, “eğer Allah âsiler için onlara emrettiği dışında bir şey takdir etseydi onları kandırmış olurdu ama O, hiçbir sûrette kulları için masiyet takdir etmez” diyerek ezeli kaderi inkâr etmişlerdir.³¹⁷ Sekûnî bu noktada Zemahşerî’yi eleştirmesine rağmen kandırma fiilinin zahiren Allah’a nispetinde bazı sıkıntılar çıkacağına farkındadır. Bu yüzden Zemahşerî’nin yorumuna katılmasa da kendisi de kandırmayı karşılık vermek şeklinde tevil eder.³¹⁸ Mu‘tezile’nin *kabîh* gördüğü için Allah’a nispetten kaçındığı kandırma ve saptırma fiillerini Sekûnî gibi Çarperdi³¹⁹ ve İbnü’l-Müneyyir de Zemahşerî’nin i‘tizâle meylettiği durumlar olarak görürler.³²⁰

Zemahşerî güzellik ve çirkinliği eşyanın aslında gördüğü için doğal olarak aklın çirkinliğine hükmetmediği her şeyin mübah olması gerektiğini düşünür. Zemahşerî aşağıdaki âyeti aklın çirkin görmediği her şeyin mübah olduğuna dair delil göstermektedir:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ﴾

﴿Yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan O’dur.﴾³²¹

Zemahşerî’e göre bu âyet, aklın sakıncalı görmediği her şeyin mübah olarak yaratıldığına delâlet etmektedir.³²² Sekûnî bu cümlelerin i‘tizâl içerdiğini oysa ortada mübah varsa onun bir faili olması gerektiğini şeriaten önce de böyle bir failin bulunmadığını söyleyerek Zemahşerî’yi sert bir dille eleştirir. Ayrıca eğer Mu‘tezile bu âyetle şeriaten önce aklın mübaha karar verdiğini delillendiriyorsa bunun neticesi kısır döngüden başka bir şey değildir. Çünkü bu âyet şeriatle birlikte ortaya çıkmıştır.³²³

Eşyanın mübahlığına akıl tarafından karar verilebileceği anlayışına karşı çıkan müfessirlerden birisi de İbnü’l-Müneyyir’dir.³²⁴ Ancak Irâkî, konunun girişinde değindiğimiz *hüsun-kubuh* tartışmalarının sadece Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile arasında

³¹⁷ Sekûnî, *Temyîz*, I, 271.

³¹⁸ Sekûnî, *Temyîz*, I, 271.

³¹⁹ Çarperdi, *Hâşiyetü’l-Keşşâf*, v. 143b.

³²⁰ İbnü’l-Müneyyir, *İntisâf*, I, 172, 245.

³²¹ Bakara 2/29.

³²² Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 250.

³²³ Sekûnî, *Temyîz*, I, 307, 308.

³²⁴ İbnü’l-Müneyyir, *İntisâf*, I, 250.

yaşanmadığı hatırlatmasını yaparak aslında İbnü'l-Müneyyir özelinde bu görüşü savunabilecek diğer müfessirlere de cevap vermiştir. Ona göre bazı Hanefî ve Şafîî fakihleri de Zemahşerî gibi düşünmekte hatta Râzî de *Mahsûl*'ün sonunda bu tercihte bulunmaktadır.³²⁵

Hüsun-kubuh altında tartışılan konulardan biri de itikâdî uzantıları bulunan ancak esas itibariyle fıkıh usûlünü ilgilendiren nesihtir. Neshin gündeme geldiği âyetlerden birisi şudur:

﴿فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾

﴿Allah'ın bol nimeti ve merhameti olmasaydı herhalde ziyana uğrayanlardan olurdunuz.﴾³²⁶

Zemahşerî, önce haccı emredip ardından Arefe gününden önce haccı kaldırması gibi Allah'ın belli bir vakitte emrettiği fiili vaktinden ve o fiili kulun işleme imkânından önce nesh etmesinin caiz olmadığını savunur. Çünkü bu, şâri'in faydasız bir şekilde emrettiği fiilin aynısından nehy etmesidir. Ancak emredilen fiilin vakti girdikten sonra kul onu henüz işlememiş olsa dahi neshi caizdir. İkincisinin faydası kulun emre itaatini ölçmektir.³²⁷

Bu konunun Mu'tezile mezhebinin savunduğu güzellik ve çirkinliğin eşyanın kendisinde olduğu düşüncesiyle bağlantısı şudur: Eğer Allah Teâlâ emrettiği bir fiili henüz vakti girmeden nesh etmiş olsa Allah güzelden başkasını emretmez kaidesi gereğince emrettiği fiilin güzel, ancak henüz vakti girmeden nesh edildiği için çirkin olması gerekir. Oysa bir fiilin aynı anda güzel ve çirkin olması imkânsızdır. Sekûnî, Zemahşerî'nin ortaya attığı bu iddiayı iki şekilde cevaplar: Birincisi, aklen Allah, birisine belirli bir fiili emredip ardından adaleti gereği bu emri hafifletebilir. İkincisi ise,

³²⁵ Irâkî, *İnsâf*, v. 11b.

³²⁶ Bakara 2/64.

³²⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 285.

beş vakit namazın önce elli vakit emredilip vakti girmeden beş vakte indirilmesi gibi vaki olmuş örneği vardır. Şüphesiz vuku imkânın delilidir.³²⁸

Tîbî'ye göre Zemahşerî, *bedâya* yol açmasından korktuğundan dolayı fiilin vakti girmeden neshedilmesini mümkün görmemiştir. Hâlbuki Ehl-i sünnet'in de savunduğu ve doğru olan neshin hiçbir türünde *bedâ* ihtimalinin bulunmadığı anlayışıdır. Tîbî neshin imkânına dair bir de örnek verir: “Bir efendi kölesine şu yere yarın yürüyerek git diye emir vermesine rağmen ertesi gün vaktinden önce o yere binekle git diyebilir.”³²⁹ Tîbî'nin verdiği örnek Sekûnî'nin Zemahşerî'ye verdiği ilk cevaba örnek teşkil etmektedir.

Yukarıda ele aldığımız Allah'a *kabîhin* nispeti Mu'tezile'nin rızık anlayışının şekillenmesinde büyük bir etkiye sahiptir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu yönüyle *hüsün-kubuh* kapsamında değerlendirilebilecek bir konu olmasına rağmen tartışmaların yoğunluğu ve nispeten müstakil bir konu görünümünde olduğu için rızık ayrı bir başlıkta ele alınması daha uygun olacaktır.

2.2.5. Rızık

Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında tartışmalara konu olan bir mesele de rızıktır. Mu'tezile Allah'a *kabîh* fiil nispet edilemeyeceği düşüncesinden hareketle haramı rızık olarak görmemiştir. Bu hususta Zemahşerî de kendi mezhebinin resmî görüşünü takip ederek rızık yalnızca helal için kullanılabileceğini söylemiş, Sekûnî de buna karşı çıkarak helal veya haram her türlü gıda cinsinin rızık olduğunu savunmuştur. Bu konunun yoğun bir şekilde tartışıldığı âyet şudur:

﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾

³²⁸ Sekûnî, *Temyîz*, I, 325, 26.

³²⁹ Tîbî, *Fütûhu 'l-gayb*, II, 537.

﴿Kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.﴾³³⁰

Zemahşerî, âyetin tefsirinde şöyle der: “Rızıkın kendine (Allah’a) isnadı, onların Allah’a izafeti caiz olan helali infâk ettiklerini bildirmek içindir.” Sekûnî’ye göre bu açıklamalar i’tizâldir. Çünkü Mu‘tezile indinde Allah’ın kullarına bahşettiği rızık mutlak helaldir. Dolayısıyla Zemahşerî’nin ilgili âyette rızık helal ile sınırlandırıp haramı buna dâhil etmemesi mezhebi gereğidir.³³¹ Oysa rızıkın Ehl-i sünnet’e göre manası helal veya haram kendisinden fayda alınan her şeydir.³³² Müellif buna delil olarak şu âyeti zikreder: “Yerde hiçbir canlı yoktur ki rızıkı Allah’a ait olmasın.”³³³ Buradaki rızık helal veya haram her türlü gıdadır.³³⁴

Bu konuda Sekûnî gibi İbnü’l-Müneyyir, İbn Ebi’r-Rebi‘, Tîbî ve Hemedânî de Zemahşerî’nin açıkça Mu‘tezile’nin görüşüne meylettiğini düşünmektedirler.³³⁵ Tîbî’ye göre *İntisâf*’tan nakille zikrettiği şu âyet Ehl-i sünnet’in görüşüne delil teşkil etmektedir. “Allah’tan başka size göklerden ve yerden rızık veren bir yaratıcı var mı?”³³⁶ İbnü’l-Müneyyir âyetin delâleti açık olduğu halde Mu‘tezile’nin rızıkı Allah’a isnat etmeyişiğini *ef’âl-i ibâd* anlayışlarına da atıfta bulunarak şu sözlerle eleştirir “Allah’tan başka yaratıcı kabul eden rızıklandırıcı da kabul eder.”³³⁷ Beyzâvî, Zemahşerî’nin adını zikretmemesine rağmen Mu‘tezile’nin haramı rızık olarak tavsif etmediklerini ancak bunun hatalı bir görüş olduğunu kaydeder.³³⁸ Tâzifî ise, Zemahşerî’nin bu görüşüne katılmadığını belirtmek maksadıyla olsa gerek rızıkın tefsirinde Zemahşerî’nin sözlerini aktarmak yerine kendisi rızıkı malın çoğulu olan emvâl kavramıyla açıklama yoluna gitmiştir.³³⁹

Adalet prensibi altında ele alınacak son konu *teklîf-i mâ-lâ yutâk* olacaktır.

³³⁰ Bakara 2/3.

³³¹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 251.

³³² Sekûnî, *Temyîz*, I, 251.

³³³ Hûd 11/6.

³³⁴ Sekûnî, *Temyîz*, I, 251.

³³⁵ Mezkûr müelliflerin tamamı konuyu Bakara sûresin 3. âyetinde ele alırken Hemedânî 172. âyette söz konusu i’tizâle işaretinde bulunmuştur. Bkz. İbnü’l-Müneyyir, *İntisâf*, I, 155.; İbnü Ebi’r-Rebi‘, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm*, s. 219.; Tîbî, *Fütûhu’l-gayb*, II, 94-95.; Hemedânî, *Tavzîh*, 36b.

³³⁶ Fâtır 35/3.

³³⁷ İbnü’l-Müneyyir, *İntisâf*, I, 155.

³³⁸ Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, I, 38, 39.

³³⁹ Tâzifî, *Muhtasar*, v. 4a.

2.2.6. *Teklîf-i Mâ-Lâ Yutâk*

Ehl-i sünnet içindeki ihtilafli konulardan biri de *teklîf-i mâ-lâ yutâk*tür. Ancak Sekûnî *hüsun-kubuhta* olduğu gibi bu konuda da Zemahşerî'nin güç yetirilemeyen teklîfin caiz olmadığını savunması nedeniyle i'tizâle düştüğünü iddia eder. Hâlbuki Mâtûrîdîler, güç yetirilemeyen teklîfin caiz olmadığını söyleyerek Mu'tezile ile aynı görüşü savunurlar.³⁴⁰ Dolayısıyla ihtilaf sadece Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında değildir. Tartışmaların kaynağında yer alan âyetlerden biri şudur:

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾

﴿Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar.﴾³⁴¹

Âyetteki *vüs'at* kelimesi Zemahşerî'ye göre insanın sıkıntıya düşmeyeceği, kendine zor gelmeyen şey anlamına gelmektedir.³⁴² Ancak Sekûnî bu yorumun kulun gücünü aşan durumlarda Allah'ın onları mükellef kılmayacağı anlayışını ifade ettiğini oysa Ehl-i sünnete göre *teklîf*in caiz olduğunu söyleyerek Zemahşerî'yi eleştirir. Zira *vüs'at* dediğimiz şey kudrete değil, iradenin taallukuna râci'dir. Yani esas olan kulun bu emri kabule yanaşmasıdır, güç yetirememesi ise ayrı bir meseledir. Nitekim kul güç yetiremeyeceği halde Mi'râc'ta namaz önce elli vakit farz kılınmıştı. Mi'râc'ta böyle bir hâdisenin vuku bulması güç yetiremeyecek teklîfin caiz olduğunu göstermektedir.³⁴³

Daha önce de vurguladığımız gibi *teklîf-i mâ-lâ yutâk* Ehl-i sünnet âlimlerince ihtilaf edilmiş bir konu olmasına rağmen Sekûnî bunu yalnızca Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında yaşanan bir ihtilaf gibi görmektedir. Ancak Sekûnî ile aynı dönemde yaşayan müfessirlerin eserlerine müracaat ettiğimizde gerçekten Zemahşerî ile aynı görüşü paylaşan birçok müellif bulunduğunu görürüz. Örneğin *vüs'at*ın açıklanışında Tâzifî,³⁴⁴ Fâli³⁴⁵ ve Neseî³⁴⁶ Zemahşerî'yi takip etmektedir. Beyzâvî ise, bu âyette

³⁴⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2017, s. 363.

³⁴¹ Bakara 2/286.

³⁴² Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 520.

³⁴³ Sekûnî, *Temyîz*, I, 392.

³⁴⁴ Tâzifî, *Muhtasar*, v. 33a.

kulun gücü yetmeyen bir yükü sorumlu tutulmasını imkânsızlığına değil de böyle bir sorumluluğun vaki olmadığına delil bulunduğunu düşünerek Sekûnî'ye yaklaşır fakat i'tizâl ile ilgili herhangi bir şey söylemez.³⁴⁷

Buna mukabil başta İbnü'l-Müneyyir olmak üzere Tîbî ve Hemedânî gibi müfessirler Sekûnî gibi Zemahşerî'nin *teklîf-i ma-la yutâkı* mezhebinden dolayı reddettiğini savunurlar. İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî, Allah'ın kulunu hata ve unutmadan dolayı hesaba çekmesinin aklen imkânsız olduğunu düşündüğünden, âyette hata ve unutmanın niçin zikredildiği üzerinde durmuştur.³⁴⁸ Çünkü zaten bunlardan hesaba çekilmek aklen imkânsız ise tekrar zikredilmesine gerek yoktur.

Böylece adalet prensibiyle ilgili erken dönem eserlerinde yer alan eleştirileri tamamlamış olduk. Bundan sonraki ele alacağımız prensip Mu'tezilî sisteme uygun olarak *el-menzile beyne'l-menzileteyn* olacaktır.

2.3.El-Menzile Beyne'l-Menzileteyn

İslâm tarihinde iki büyük hâdiseler olan Cemel vakası ve Sıffin savaşı Müslümanlar arasında sonu tekfire kadar giden çok büyük tartışmaların çıkmasına neden olmuştur. Bu bağlamda ortaya çıkan tartışmalardan biri de büyük günah işleyen mü'minin durumudur. *Mürtekib-i kebireyi* küfürle itham eden Hâriciler ve amelin imâna hiçbir etkisi olmadığını dolayısıyla *mürtekib-i kebirenin* imânında hiçbir problem bulunmadığını söyleyen Mürcie'den farklı olarak Mu'tezile, imân ve küfür kavramları arasında fâsıklara özel bir yer tayin etmiş, bunu da *el-menzile beyne'l-menzileteyn* şeklinde adlandırmıştır.³⁴⁹ Ehl-i sünnet ise bu noktada *mürtekib-i kebirenin* imân üzere olduğunu savunmakla birlikte Mürcie'den farklı olarak amellerin imâna keyfiyet açısından zarar verdiğini düşünmüştür. Şunu da belirtmeliyiz ki Mu'tezile'nin âsi

³⁴⁵ Fâî, *Takrîb*, v. 37a.

³⁴⁶ Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 233.

³⁴⁷ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 166.

³⁴⁸ İbnü'l-Müneyyir, *İntisâf*, I, 521.

³⁴⁹ İlyas Çelebi, "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn", *DİA*, XXIX, 161.

mü'minler için fîsk adı altında özel bir konum tayin etmesi dünya hayatı için geçerlidir. Şayet bir mü'min günahkar olarak yani büyük günah işleyen kimse olarak ölürse öteki dünyadaki durumu kâfirlerin durumu gibidir.³⁵⁰ Zemahşerî, âsi mü'minlerle ilgili olarak Bakara sûresinin 246. âyetinde olduğu gibi bazen “şeriatte fâsık, büyük günah işleyerek Allah'ın emrinden çıkandır ki o iki mertebe arasında bulunandır (*en-nâzil beyne'l-menziileteyn*)”³⁵¹ şeklinde bir açıklama getirerek mezhebinin meşhur *el-menziile beyne'l-menziileteyn* kaidesini gündeme getirmiş, bazı durumlarda ise insanları mü'minler ve ve kâfirler (mü'minin zıttı) şeklinde ikiye ayırarak asi mü'minleri de kâfirler zümresine katmıştır.³⁵² İster *el-menziile beyne'l-menziileteyn* kaidesini zikretmiş olsun ister bu kadideyi hiç dile getirmesin o her hâlükârda büyük günah işleyen kimsenin mü'min kalamayacağını düşünmüştür. Çünkü ona göre sevabı hak etmesi için mükellefin imân ve salih amellerini küfür ve büyük günah ile boşa çıkarmaması gerekir.³⁵³ Nitekim Allah Teâlâ, Hucurât sûresinde mü'minlerden Hz. peygamber'e karşı seslerini yükseltmemelerini isterken onları amellerin yok olup gitmesi ile tehdit emiştir.³⁵⁴ Ses yükseltmek amel türü olduğuna göre imân ve ameller büyük bir günah ile yok olup gidebilir.³⁵⁵ Konunun Bakara sûresinde gündeme geldiği ilk âyet şudur:

﴿هُدًى الْمُتَّقِينَ﴾

﴿Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir.﴾³⁵⁶

Sekûnî bu âyette Zemahşerî'nin iki farklı i'tizâline dikkat çeker. Hatırlanacağı üzere hidâyetle ilgili kısım kulların fiilleri başlığında ele alınmıştı. Ona göre âyetin tefsirinde Zemahşerî'nin ikinci i'tizâli onun müttaki kelimesine verdiği anlamda ortaya çıkmaktadır. Zemahşerî'ye göre müttaki, büyük günahlardan kaçınan kimsedir. Her kim büyük bir günaha düşerse o müttaki değildir.³⁵⁷ Bu yüzden Allah Teâlâ bir sonraki

³⁵⁰ Abdülcebbar, *Şerhu 'l-usûli 'l-hamse*, s. 712-18.

³⁵¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 302.

³⁵² Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 162.

³⁵³ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 230.

³⁵⁴ *Ey imân edenler! Seslerinizi, Peygamber'in sesinin üstüne yükseltmeyin. Birbirinize bağırdığınız gibi, Peygamber'e yüksek sesle bağırmanın, yoksa siz farkına varmadan işledikleriniz boşa gider.* Hucurât 49/2.

³⁵⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 230.

³⁵⁶ Bakara 2/2.

³⁵⁷ Sekûnî, *Temyîz*, I, 247.

âyette müttakilerin sıfatlarını sayarken namazı onların ayırıcı vasfı olarak zikretmiştir.³⁵⁸

Sekûnî, Zemahşerî'nin, açıklamalarında Mu'tezile'nin kabul etmediği *delilü'l-hitâb* kaidesine dayandığını söyleyerek onun, mezhebinin asıllarına muhalefet etmekle suçlar. Çünkü "müttakiler ki onlar namazlarını ikame ederler"³⁵⁹ şeklinde nâzil olan âyetten namaz kılmayanın küfrüne hükmedebilmek için *mefhûm-i muhalefeyi* kullanmak gerekir. Hâlbuki Mu'tezile *mefhûm-i muhalefeyi* delil kabul etmez.³⁶⁰ Sekûnî'nin eleştirdiği şekilde Zemahşerî'nin müttaki kavramını kâfirin tam mukabiline yerleştirdiği, şu âyet bağlamında daha net görülmektedir:

﴿وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾

﴿Allah'a karşı gelmekten sakınanlar ise, kıyamet günü bunların üstündedir.﴾³⁶¹

Yukarıdaki âyette kâfirlerin mü'minlerle alay ettiklerinden haber verilmekte, buna karşın kıyamet günü mü'minlerin değil de Allah'tan korkanların o kâfirlerin üstünde yer alacağı bildirilmektedir. Zemahşerî alay edilen fırkanın mü'minler olmasına rağmen niçin kâfirlerin üstünde yer alacak grubun mü'minler değil de müttakiler olduğu sorusunu "Allah katında yalnız müttakiler mutlu olacaktır" şeklinde cevaplar.³⁶² Sekûnî'ye göre ise âyet tevile muhtaçtır. Bu anlamda âyette yer alan sakınmak (*ittikâ*) ebedî cehennemden sakınmaktır ki bu manada âsi mü'minler de müttaki sınıfına girerler ve kâfirlerin üstünde olurlar. İkinci bir ihtimal ise âyetteki takva kelimesinin manası sakınmanın en kâmil halidir. Âyetin nefy sîgası ile değil de ispat sîgası ile geldiğini dikkate alırsak, takvada kemâle ulaşamamış birisi dahi bu âyetin kapsamına girmektedir. Yani her ne kadar tam bir takva sahibi olmasa da imân eden birisinde bulunan küçük bir takva bile âyetteki müttakiler arasına girmesi için yeterlidir.³⁶³

³⁵⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 230.

³⁵⁹ Bakara 2/2, 3.

³⁶⁰ Sekûnî, *Temyîz*, I, 248, 49.

³⁶¹ Bakara 2/212.

³⁶² Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 421.

³⁶³ Sekûnî, *Temyîz*, I, 365.

Zemahşerî Bakara 254. âyetin³⁶⁴ tefsirinde zekât vermeyenleri, 278. âyette³⁶⁵ ise faiz yiyenleri³⁶⁶ kâfirler olarak tavsif ederek amelin imândan bir parça olduğunu sarahaten dile getirir. Çünkü Allah Teâla “*zekâtı vermeyen kâfirlere yazıklar olsun*”³⁶⁷ buyurarak zekât vermeyenleri küfürle nitelemiştir.³⁶⁸ Sekûnî bu tarz âyetlerde sıklıkla başvurduğu “*Allah şirk dışında dilediğini bağışlar*”³⁶⁹ anlamındaki Nisâ sûresinin 48. âyetini zikrederek Zemahşerî’yi reddeder. Şirkin kapsamının Allah’ı yalanlayan olduğu açıktır ve bunun dışındaki her şey Allah’ın bağışlayacağı günahlar dairesine girer. Sahabeden bu yana ümmetin ameli bu yöndedir ve bu konudaki nasslar kesindir. Zemahşerî’nin delil getirdiği âyetin manası zekâtı terk edenler değil, zekâtı terk etmeyi helal görenlerdir.³⁷⁰ Sekûnî’ye göre Zemahşerî’nin müttakiyi salih amel sahibi mü’minlere hasredip büyük günah işleyenleri kâfirlerle beraber gördüğü âyetlerden birisi de şudur:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾

﴿*Küfre sapananlara gelince, onları uyarasan da, uyarmanın da, onlar için birdir, inanmazlar.*﴾³⁷¹

Zemahşerî’nin âyetteki “muhakkak ki kâfirler (*inne’llezîne keferû*)” lafzında bulunan tarifin cins için kullanıldığı takdir edilirse bunun günahlarında ısrar edenleri de kapsayacağını iddia etmesi Sekûnî’nin tepksini çekmesine neden olmuştur. Zira ona göre Zemahşerî, Allah Teâlâ, önceki âyetlerde mü’min kullarından bahsettikten sonra bu âyetle kendilerine hidâyetin ve lütfun fayda vermeyeceği onların zıddı olan kâfirleri zikretmiştir³⁷² diyerek âsi mü’minleri de kâfirler zümresine katmıştır.³⁷³ Ayrıca ilgili âyetin tefsirinde Zemahşerî, i’tizâl gayesiyle insanları mü’min ve kâfir olmak üzere

³⁶⁴ “*İnkâr edenler ise zalimlerin ta kendileridir.*” Bakara 2/254.

³⁶⁵ “*Ey imân edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve eğer gerçekten imân etmiş kimselerseniz, faizden geriye kalamı bırakın.*” Bakara 2/278.

³⁶⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 508.

³⁶⁷ Fussilet 41/6.

³⁶⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 479, 80.

³⁶⁹ Nisâ 4/48.

³⁷⁰ Sekûnî, *Temyîz*, I, 373.

³⁷¹ Bakara 2/6.

³⁷² Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 162.

³⁷³ Sekûnî, *Temyîz*, I, 262.

ikiye ayırmakta ve âsi mü'minlere ikinci kısımda yer vermektedir.³⁷⁴ Hatta böyle bir iddia yani "Allah'ın lütfunun asi mü'minler için geçerli olmayacağı fikri "eğer Rabbin dileseydi yeryüzündeki herkes imân ederd"i"³⁷⁵ âyetinin hükmünü inkâr anlamına geldiğinden küfür ile isimlendirilmeye i'tizâlden daha layıktır.³⁷⁶ Oysa büyük günah işleyenlerin durumu ve Allah'ın günahları bağışlaması ile ilgili "şüphesiz Allah kendine şirk koşulmasını bağışlamaz ve bunun dışında kalan bütün günahları dilediği için bağışlar"³⁷⁷ âyeti muhkemdir. Bu âyetin dışında hüküm veren tüm âyetleri müteşâbih kabilinden gören Sekûnî, herhangi bir ihtilaf ve çelişki durumu vuku bulduğunda söz konusu ihtilafı bu âyetin hükmü mucibince tevil etmemiz gerektiğine inanır.³⁷⁸

Tartışma konusu büyük günah işleyeninin durumu olunca mesele dönüp dolaşıp imân tanımına gelmektedir. Aşağıdaki âyet bağlamında Sekûnî, Zemahşerî'nin imân tanımını eleştirmektedir.

﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾

﴿Onlar sana indirilene de, senden önce indirilenlere de inanırlar. Ahirete de kesin olarak inanırlar.﴾³⁷⁹

İmân, Zemahşerî'ye göre Arapça *emn* kökünden türemiş *if'al* kalıbında bir fiildir ve yalanlamayacağı ve muhalefet etmeyeceği konusunda güven vermek manasına gelir.³⁸⁰ Sekûnî'ye göre Zemahşerî'nin imân için "yalanlama ve muhalefet konusunda güvence vermek" şeklindeki tanımı batıldır. Çünkü imân onun tanımladığı gibi yalanlamanın olumsuzluğu (*selb*) olmayıp, vücûdî bir vasıftır. Dolayısıyla yalanlamanın olmadığı yerde imânın bulunması zorunlu değildir. Mesela kendine davet ulaşmamış biri için rasüllerin davetini tasdik etti veya yalanladı denmez. Eğer Zemahşerî'nin iddia ettiği gibi imân, yalanlamanın olumsuzluğu olsaydı söz konusu şahısta tasdik veya yalanlamadan birinin tahakkuku lazım gelirdi. Hem imân ve isyan birbirinin zıttı değil,

³⁷⁴ Sekûnî, *Temyîz*, I, 259.

³⁷⁵ Yûnus 10/99.

³⁷⁶ Sekûnî, *Temyîz*, I, 259, 60.

³⁷⁷ Nisa 4/116.

³⁷⁸ Sekûnî, *Temyîz*, I, 258.

³⁷⁹ Bakara 2/4.

³⁸⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 152.

birbirine muhâlif iki isimdir. İki muhâlifin bir arada bulunması mümkündür. Dolayısıyla mü'min âsi olabilir.³⁸¹

Ayrıca bir kâfirin imân etmesi ya da etmemesi mümkündür. Mümkün olan her şeyin varlığa gelmek için tahsis edici iradeye ihtiyacı vardır. O halde aklen inanması da inkâr etmesi de mümkün olan kâfirin imânsızlığını *vâcibü'l-vücûd* olan Allah'ın iradesi tahsis etmiştir. Mu'tezile'nin bu hususta hataya düşmesindeki sebep kâfirin küfrünün Allah'ın ilmi ile gerçekleştiğine inanmalarıdır. İlmi malûma, iradeyi de ilme tabi kılmak onların böyle bir itikâda sahip olmalarını gerektirmiştir.³⁸² Hâlbuki ilim yalnız kâşif bir sıfat iken, irade tahsis edicidir.³⁸³

Mu'tezile'nin büyük günah işleyenleri imân ile küfür arasında bulunan fisk ile nitelediğini konunun girişinde bahsetmiştik. Zemahşerî'nin *el-menzile beyne'l-menziyeteyn* kaidesini sarahaten dile getirdiği şu âyet, fisk ve bundan türemiş fâsık üzerindeki tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur:

﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾

﴿Onunla ancak fasıkları saptırır.﴾³⁸⁴

Zemahşerî, fâsığın şeriatte büyük günah işleyerek Allah'ın emrinden çıkan kişi olduğunu ve iki menzile arasında bir menzilede olduğunu söyler.³⁸⁵ Zemahşerî devamında bu görüşü ilk olarak Vâsıl b. Ata'nın (ö. 131/748) ortaya attığını ve iki menzile arasında bulunan fâsığa dünyada Müslüman hükümleri uygulanacağını ancak zem, lanet ve ondan teberrî etmede kâfirle aynı durumda olduğunu dile getirir. Nitekim Hucurât suresinde “*imândan sonra fâsıklık ne kötü bir isimdir*”³⁸⁶ buyrulmuştur.³⁸⁷ Sekûnî'ye göre Allah bu âyette imân ile fiskın birbirine zıt olmadığını, aksine birlikte bulunabileceğini fakat sahih bir imândan sonra fiskın kötü bir şey olduğunu belirtmiştir.

³⁸¹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 253, 54.

³⁸² Sekûnî, *Temyîz*, I, 261, 62.

³⁸³ Sekûnî, *Temyîz*, I, 260.

³⁸⁴ Bakara 2/26.

³⁸⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 246.

³⁸⁶ Hucurât 49/11

³⁸⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 246.

Bu kullanım şuna benzer, “mal sahibi olduktan sonra cimrilik ne kötüdür!”³⁸⁸ Büyük günah işleyenin durumuyla ilgili imân, fîsk ve müttaki kavramlarının ardından tartışmalar cehennemde kalmayı ifade eden *huld* kavramına yoğunlaşmaktadır.

﴿هُم فِيهَا خَالِدُونَ﴾

﴿Onlar orada devamlı olarak kalacaklardır.﴾³⁸⁹

Zemahşerî’ye göre bu âyet “ *bize belirli günlerde ateş dokunacaktır.*”³⁹⁰ âyetinin bize belirli günlerde ateş dokunacaktır diyenlerin ebedî olarak cehennemde kalacaklarına delil teşkil etmektedir.³⁹¹ Sekûnî’ye göre *huld* kelimesi yanında ebedilik bildiren *ebeden* ile kullanılmadığı sürece ebedîlik değil uzun süre kalmayı ifade eder.³⁹² Tîbî Sekûnî ile aynı görüşü paylaşarak Zemahşerî’nin i’tizâle düştüğünü söylese³⁹³ de Çarperdî ve Beyzâvî, *huld* kelimesinin Ehl-i sünnet’e göre devamlı veya devamsız uzun süre kalmak anlamı taşıdığını belirtirler.³⁹⁴ O halde kelimenin aslında bir ebedilik yoksa da ebedilikin nefyi için de bir karine olması gerekmektedir. Belki de Tâzîfî’nin *hâlidûna* karşılık olarak *dâimûn* kelimesini tercih etmesi bu sebeptedir.³⁹⁵ Zemahşerî’nin âsi mü’minlerin cehennemde ebedî kalacağına yönelik düşünceleri şu âyet bağlamında daha açık bir şekilde görülmektedir:

﴿كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾

﴿Böylece Allah, onlara işledikleri fiilleri pişmanlık kaynağı olarak gösterir.

Onlar ateşten çıkacak da değillerdir.﴾³⁹⁶

Zemahşerî’ye göre âyetteki *hüm* zamiri *ihtisâs* ifade etmez. Yani âyetin manası ateşten sadece onlar çıkmayacak değil, ateşten asla çıkmayacaklardır.³⁹⁷ Sekûnî’ye göre

³⁸⁸ Sekûnî, *Temyîz*, I, 303.

³⁸⁹ Bakara 2/81.

³⁹⁰ Bakara 2/80.

³⁹¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 289.

³⁹² Sekûnî, *Temyîz*, I, 329.

³⁹³ Tîbî, *Fütûhu ’l-gayb*, II, 369.

³⁹⁴ Çarperdî, *Hâşiyetü ’l-Keşşâf*, v. 138a.; Beyzâvî, *Envâru ’t-tenzîl*, I, 61.

³⁹⁵ Tâzîfî, *Muhtasar*, v. 7b.

³⁹⁶ Bakara 2/167.

Zemahşerî'nin *hüm* zamirinde *ihtisâstan* özellikle kaçınmasının nedeni âsi mü'minlerin de cehennemde ebedî kalacakları düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki âyet ne kadar *umûm* ifade ederse etsin mü'minlerle ilgili haberler, âyetin tahsis edilmesi gerektiğini göstermektedir. Çünkü onlar cehennemde ebedî kalıcı değildir.³⁹⁸

Sekûnî *hüm* zamirinde ihtisastan kaçınmasını i'tizâlle ilişkilendirmesine rağmen konuyu tafsilatlı bir şekilde ele almaz. İbnü'l-Müneyyir benzer örnekler getirerek Zemahşerî'nin *hüm* zamirinin ihtisas ifade etmediği yönündeki tercihini eleştirir. Mesela Neml sûresindeki “*onlar ahirete kesin olarak imân ederler (ve hüm bi'l-âhireti hüm yûkinûn)*”³⁹⁹ âyetinde hasr bulunduğunu ve ahirete yalnız onların imân ettiğini söyleyen bizzat Zemahşerî'dir. İbnü'l-Müneyyir'e göre cümlenin başı bir zamir ile başladığında *ihtisâs* ifade ettiği bilinen bir durumken ve Zemahşerî bunu her yerde uygularken konu cehennemde sadece kâfirlerin kalacağını bildiren âyete gelince mezhebî görüşü gereği bu kaideden kaçmaktadır.⁴⁰⁰

Müslümanlar arasında ilk dönemlerde fırkalaşmanın temel etkeni olan büyük günah işleyeninin durumu, mezhepleri birbirinden ayırt etme noktasında belirleyici olmuştur. Nitekim Zemahşerî de bu hususta mezhebine uygun olarak âyetleri yorumlamıştır. Buna mukabil Ehl-i sünnet müfessirleri Zemahşerî'nin büyük günah işleyeninin durumu hakkındaki tutumuna karşı net bir tavır takınmışlardır. Buraya kadar ele alınan başlıkları Allah Teâlâ hakkında insanların sahip olması gereken bilgiler, kulun özgür bir şekilde fiilde bulunması, kötü fiil sahiplerinin itikâdî açıdan sıkıntıya düşeceği şeklinde bir sıralamaya tabi tutabiliriz. Doğal olarak bundan sonra ele alınacak konu özgür bir şekilde fiillerde bulunan kulların ahiret ahvâli, Mu'tezile'nin dördüncü prensibi olan *va'd* ve *va'id* olacaktır.

³⁹⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 355.

³⁹⁸ Sekûnî, *Temyîz*, I, 359.

³⁹⁹ Neml 27/3.

⁴⁰⁰ İbnü'l-Müneyyir, *İntisâf*, I, 355.

2.4.Va'd-Va'id

Allah Teâlâ Kur'ân'da imân edip iyi amellerde bulunanlara birçok vaadde bulunurken küfür üzere olanlar ve kötü amel sahiplerine de azabı ile muamele edeceğini bildirmiştir. Mu'tezile'nin *va'd va'id* olarak ilkeleştirdiği anlayışa göre Allah, nasıl ki iyilik sahiplerine verdiği sözü yerine getirecekse kötü amel sahiplerine de hak ettikleri cezayı verecektir. Onlar bunu Allah'ın sözünden dönmeyeceği düşüncesinden hareketle vâcib görmüşlerdir. Buna karşın Ehl-i sünnet âlimleri kötülük yapanları cezalandırmanın Allah'a vâcib olmayacağını lütfu ile onlardan cezayı kaldıracabileceğini savunmuşlardır. Bununla bağlantılı olarak bizim ilk ele alacağımız konu bir şeyin Allah'a vâcib olamayacağı yönündeki eleştiriler olacaktır.

2.4.1. Allah'a Vâcib Olanlar

Allah'a bir şeyin vâcib olup olmaması noktasındaki görüş ayrılığı Mu'tezile'nin *aslah* teorisinde de sıklıkla kullandığı vüçûb kavramı ekseninde yaşanmaktadır. Zemahşerî Allah Teâlâ hakkında vüçûb kavramını kullanmaktan kaçınmaz. Sekûnî'nin başlıca eleştirileri bu kavramın Allah için rahat bir şekilde telaffuz edilmesi ve kulun meydana getirdiği fiillerin karşılığını vermenin Allah'a vâcib olduğunu (*istihkâk*) Zemahşerî ilk olarak Fâtiha sûresindeki şu âyette dile getirir:

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾

﴿Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.﴾⁴⁰¹

Zemahşerî, âyette ibadet kelimesinin talepten önce zikredilmesindeki gayenin, vesilenin ihtiyaç talebine öncelenmesi olduğunu savunur. Çünkü ona göre vesile yani

⁴⁰¹ Fâtiha 1/5.

amel gerçekleştiği takdirde o amelin karşılığının verilmesi zorunludur.⁴⁰² Sekûnî, Zemahşerî'nin söz konusu âyetin tefisirinde kullandığı *li-yestevcibu'l-icâbe* yani icabeti gerektirsinler şeklindeki açıklamasının i'tizâl olduğunu söyler.⁴⁰³ Çünkü bu kullanım zorunluluk manası içermektedir ve Allah için hiçbir şey zorunlu değildir.

Bununla beraber Sekûnî "*mü'minlere yardım etmek bizim üzerimize haktır*"⁴⁰⁴ âyeti gibi Allah'ın üzerine birtakım haklar olabileceğini çağrıştıran nasların varlığından haberdardır. Ona göre bu tarz naslarda yer alan hakkın, ihsan ve fazl ile tevil edilmesi gerekir. Söz gelişi cömert bir lider, birisi için "bana itaat edersen senin için şunları yapmam benim üzerime haktır" dediği zaman bundan bir gereklilik sonucu çıkaramayız. Aksine liderin bu sözü, kendine itaat edecek kişiyi teşvik amacı taşır. Allah Teâlâ da bu âyetlerde kullarına yüce makamlar ve yüksek dereceler kazanmaları açısından bir teşvikte bulunmuştur.⁴⁰⁵

Konuyla bağlantılı diğer âyetlere gelince, Zemahşerî Kur'ân'da amelin karşılığında ecir verileceğini bildiren âyetleri kendi görüşüne delil olarak kullanmakta Sekûnî de bunu eleştirmektedir. Bunlardan birisi de şudur:

﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾

﴿Allah'a ve ahiret gününe inanan ve salih ameller işleyenler için Rableri katında mükafat vardır.﴾⁴⁰⁶

Zemahşerî'nin ecri kulların kendi işledikleri imân ve ameller ile kazandıkları olarak açıklaması dolayısıyla ecrin onlar için vâcib olduğunu ifade etmesi⁴⁰⁷ Sekûnî tarafından i'tizâl olarak nitelenir.⁴⁰⁸

Zemahşerî'nin *vecebe* kökünden türeyip zorunluluk manası barındıran kelimeleri Allah Teâlâ için rahatlıkla kullanması Sekûnî gibi erken dönem müfessirlerinden

⁴⁰² Zemahşerî, *Keşşâf*, I,

⁴⁰³ Sekûnî, *Temyîz*, I, 233.

⁴⁰⁴ Rum 30/47.

⁴⁰⁵ Sekûnî, *Temyîz*, I, 234.

⁴⁰⁶ Baakara 2/62.

⁴⁰⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 277.

⁴⁰⁸ Sekûnî, *Temyîz*, I, 324.

Çarperdî ve Hemedânî'nin de tepkisini çekmiş ve onlar da bu tarz kullanımların Zemahşerî'nin i'tizâline bağlamışlardır. Fakat Sekûnî'den farklı olarak onlar, Zemahşerî'yi eleştirmekle kalmayıp bu kelimenin yerine *li-yeste'hilû* fiilinin kullanılmasının daha uygun düşeceğini ifade etmişlerdir.⁴⁰⁹

Buraya kadar Allah'ın *va'dî* ve *va'îdî* kulun fiiline mutlaka bir karşılık alacağı hususunda Zemahşerî'ye Sekûnî tarafından yöneltilen eleştirilere değindik. Peki, kulun kendi eliyle işlediği ameller saadete ulaşması için yetersiz kalırsa ona yardımcı olacak başka bir şey var mıdır? Bununla alakalı olarak bir sonraki başlığın konusu şefaattir.

2.4.2. Şefaattir

Bu konuda Zemahşerî'ye yöneltilen eleştiriler şefaatin varlığından çok kimler için geçerli olduğu ile ilgilidir. Sekûnî'nin değindiği üzere aslında Zemahşerî bir çeşit şefaati kabul etmekte ancak bu şefaatin büyük günah işleyenlere fayda vermeyeceğini düşünmektedir. Buna karşın Ehl-i sünnet âlimlerince Zemahşerî'nin yahut Mu'tezile'nin şefaattle ilgili yorumları isabetli görülmemiş ve şefaatin esas işlevsel olduğu alanın büyük günahlar olduğu dile getirilmiştir. Bununla ilgili tartışmalar doğrudan şefaattir kavramının yer aldığı âyetlerde yaşanmıştır. Mesela Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾

﴿Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şefaattir kabul olunmaz.﴾⁴¹⁰

Zemahşerî, bir nefsin başka bir nefisten fiil veya terk olarak hak elde etmesinin tamamen nefyedildiğini dolayısıyla âyetin âsiler için şefaatin imkânsızlığına açıkça delâlet ettiğini savunur. Bu anlamda âyetteki şey lafzının *nekra* tercih edilmesi hiçbir

⁴⁰⁹ Çarperdî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, v. 23a.; Hemedânî, *Tavzih*, v. 9a.

⁴¹⁰ Bakara 2/48.

şekilde başkasından fayda gelmeyeceğini vurgulamak maksadıyladır.⁴¹¹ Sekûnî'ye göre Zemahşerî, âyeti tahsîs mümkün iken *umûm* üzere bırakmış, tevile ihtiyaç varken zahiri üzere kabul etmiştir. Çünkü Mu'tezile'ye göre hiç kimse başkası için şefaathakına sahip değildir. Oysa her ne kadar âyetteki nefy edatı ile gelen *nekra*, *umûm* ifade etse de tahsîsi mümkündür. Hz. Peygamber'den tevâtür yoluyla aktarılan şefaathadisleri bu noktada âyetin tahsîsi için yeterlidir. Dolayısıyla âyette şefaate muhatap olmayacakları belirtilen zümre kâfirlerle sınırlıdır.⁴¹² Şefaatin tartışıldığı bir başka âyet şudur:

﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾

﴿İzni olmaksızın O'nun katında şefaatte bulunacak kimdir?﴾⁴¹³

Zemahşerî'ye göre bu âyette kıyamet günü Allah'ın izni olmadan kimsenin konuşamayacağı ve şefaatin de ancak şefaati hak edenlere fayda vereceği bildirilmektedir.⁴¹⁴ Sekûnî'nin de belirttiği gibi aslında Zemahşerî'nin açıklamaları kıyamet günü şefaatin geçerliliğine delâlet etmekte ancak o, yalnızca hak edenlere tahsis ederek şefaatin kullanım alanını daraltmakta ve şefaati yine kulun kendi kazanımına döndürmektedir. Bu noktada Zemahşerî'nin onunla aynı fikirde olduğunu söyleyen Sekûnî, daha sonra şefaatin kimler için mümkün olduğunu tartışmaya başlar. Eğer şefaath edilen kişi itaatkâr veya tevbe etmiş biri ise Mu'tezile'ye göre bunlar şefaate ihtiyaç duymazlar. Kâfirler için ittifakla şefaath mümkün olmayacağından geriye sadece mü'minlerin âsi olanları kalacaktır.⁴¹⁵ Dolayısıyla şefaatin imkânını kabul etmek, şefaatin âsiler için olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir.

Bu başlıkla birlikte Mu'tezile'nin dört prensibine yönelik Sekûnî'nin eleştirilerini tamamladık. Mu'tezile'nin beş esasına uygun olarak bundan sonraki başlık *emr-i bi'l-ma'rûf* olmalıdır ancak Sekûnî bu konuda herhangi bir i'tizâl tespitinde bulunmaz. Bu yüzden son başlık *emr-i bi'l-ma'rûf* yerine beş prensibe dâhil edilemeyen eleştirilerden oluşacaktır.

⁴¹¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 265.

⁴¹² Sekûnî, *Temyîz*, I, 319.

⁴¹³ Bakara 2/255.

⁴¹⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 480, 81.

⁴¹⁵ Sekûnî, *Temyîz*, I, 377.

2.5.Beş Prensibe Dâhil Olmayan İ'tizâller

Bu başlık altında sırasıyla peygamberlerin günah işleyip işlemeyeceği ve onların meleklerle nazaran konumu, sihir ve şeytan çarpmasının hakikati gibi Mu'tezile'nin beş prensibinden birine doğrudan dâhil edemediğimiz hususlar ele alınacaktır.

2.5.1. Peygamberlerin Durumu

Peygamberlerle ilgili Sekûnî'nin Zemahşerî'ye yönelttiği eleştirileri iki kısımda ele alabiliriz. Birinci kısımdaki eleştiriler daha çok *ismet* sıfatıyla ilgiliyken ikinci kısımda peygamberlerin meleklerle karşı konumu tartışma konusu yapılmıştır. Peygamberlerin korunmuşluğu anlamına gelen ismet sıfatı, Ehl-i sünnet âlimlerince onların küçük, büyük her türlü günahattan uzak tutulmaları olarak anlaşılmasına karşın Mu'tezile, peygamberlerden küçük günah sâdır olabileceğini iddia etmiştir. Özellikle Hz. Âdem'in dünyaya gönderilmesi hâdisesinin gündeme geldiği tüm âyetlerde Zemahşerî'nin onların küçük günah işleyebileceğine hükmetmesi Sekûnî'nin tepkisini çekmiştir. Tartışmanın yaşandığı âyetlerden ilki şudur:

﴿فَأَمَّا يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ هُدَىٰ فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾

﴿*Tarafımdan size bir yol gösterici (peygamber) gelir de kim ona uyarsa, onlar için herhangi bir korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir.*﴾⁴¹⁶

Zemahşerî bu âyeti tefsir ederken peygamberlerin işleyecekleri günah türlerinden bahseder. Ona göre peygamberler büyük günah işlemezler ancak kendilerinden küçük günah sâdır olabilir. Nitekim Hz. Âdem'in cennetten çıkarılmasına işlemiş olduğu küçük günah sebep olmuştur.⁴¹⁷ Ancak Mu'tezile'ye göre küçük günah cennette kalmaya engel değildir. O halde Hz. Âdem niçin dünya hayatına

⁴¹⁶ Bakara 2/38.

⁴¹⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 256, 57.

gönderilmiştir? Zemahşerî böyle olası bir sorunun geleceğinin farkındadır. Ona göre küçük günah neticesinde Hz. Âdem'in cennetten çıkarılmasında şöyle bir fayda vardır: Hz. Âdem'in zürriyeti hatalardan sakınsın ve o küçük günahın dahi azametini bilsinler diye Allah insanlara lütufta bulunmuştur. Küçük bir hata dahi cennetten çıkarılmaya sebep oluyorsa büyük günah işlemiş birisi oraya nasıl girebilir!⁴¹⁸

Sekûnî öncelikle peygamberlerin küçük, büyük bütün günahlardan korunduğu ve bu hususta icma bulunduğunu hatırlatır. Ardından Zemahşerî'nin âyetleri yanlış yorumladığını, zahiren onu destekler gibi görünen âyetlerin de tevile muhtaç olduğunu vurgular. Mesela Zemahşerî'ye göre Allah Teâlâ "*dilediğinizden yiyin*"⁴¹⁹ buyurarak Hz. Âdem ve eşinin elinde yasak ağaca yaklaşmaları için hiçbir mazeret bırakmamıştır. Müellif Sekûnî, Zemahşerî'nin bu yorumunu isabetli bulmaz. Zira şu âyet Hz. Âdem'in Allah'ın buyruğuna muhalif görünen yasak ağaca yaklaşma fiilini kasıtlı işlemediğini açıkça beyân etmektedir: "*Andolsun biz, daha önce de Âdem'e ahd vermiştik. Ne var ki o, (ahdi) unuttu. Onda azim de bulmadık.*"⁴²⁰ Hem bazılarına göre Allah tek bir ağacı değil, belli bir ağaç türünü yasaklamış, Hz. Âdem ise belli tek bir ağacın yasaklandığını düşünerek o ağacın emsali diğer ağaçlara yaklaştığı için cennetten çıkarılmıştır. Dolayısıyla Hz. Âdem kasıtlı olarak değil, bilmeden o ağaç türüne yaklaşmıştır.⁴²¹

Her ne kadar Sekûnî peygamberlerin küçük günah işleyebilecekleri görüşünü Mu'tezile'ye nispet edip Zemahşerî'yi eleştirse de İbnü'l-Müneyyir'e göre peygamberlerden küçük günah sâdır olabileceği düşüncesi Ehl-i sünnet içindeki bazı gruplar tarafından da savunulmuştur. Bunlara göre peygamberlerden küçük günah sâdır olması nübüvvet açısından sakınca oluşturmamakta, aksine peygamberleri daha fazla sevaba yönelik kullar kılmaktadır. Mesela Hz. Dâvud tâbi tutulduğu imtihandan sonra daha çok tevbe etmiştir. Bununla birlikte İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin Hz. Âdem'den küçük günah sâdır olmasına rağmen cennetten niye çıkarıldı şeklinde bir soru gündeme getirmesinin arkasında i'tizâl olduğunu düşünür. Çünkü Zemahşerî'ye göre büyük günahlardan kaçınmak küçük günahları ortadan kaldırmaktadır.⁴²²

⁴¹⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 256, 57.

⁴¹⁹ Bakara 2/35.

⁴²⁰ Tâhâ 20/115.

⁴²¹ Sekûnî, *Temyîz*, I, 314.

⁴²² İbnü'l-Müneyyir, *İntisâf*, I, 257.

Peygamberlerden küçük veya büyük herhangi bir günahın sâdır olup olmayacağı Hz. Âdem kıssası dışında peygamberlerin Allah'tan istiğfâr dilemesi veya O'ndan bağışlanma talebinde bulunmalarını bildiren âyetler çerçevesinde de tartışılmaktadır. Meseala Hz. İbrahîm'in yapmış olduğu şu dua buna iyi bir örnektir:

﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾

﴿**Rabbimiz! Bizi sana teslim olmuş kimseler kıl. Soyumuzdan da sana teslim olmuş bir ümmet kıl. Bize ibadet yerlerini ve ilkelerini göster. Tövbemizi kabul et. Çünkü sen, tövbeleri çok kabul edensin, çok merhametli olansın.**﴾⁴²³

Zemahşerî'ye göre Hz. İbrahim'in Allah'tan tevbelerini kabul etmesini dilemesi kendilerinden sâdır olan küçük günahlar nedeniyledir.⁴²⁴ Sekûnî ise, peygamberlerin günahlarından dolayı tevbe etmesini isabetli bulmaz, çünkü onlar küçük-büyük bütün günahlardan korunmuşlardır. Âyetteki tevbenin anlamına gelince, tevbe bir makamdan başka bir makama yükselmek için de yapılır. Nitekim Hz. Peygamber “*tevbe edin, ben günde yetmiş defa Allah'a tevbe ederim*” buyurmuştur. O halde tevbe sadece günahlar için değil, günahsızlar için de caizdir.⁴²⁵ Hakikaten Hz. İbrahim teslimiyette öyle bir makama ulaşmıştır ki ateşe atıldığı esnada melekler O'na gelmişler ve “ihtiyacın var mı ey İbrahim!” dediklerinde İbrahim şöyle demiştir. “Size ise hayır.” Ardından Allah “*Ey nâr! İbrahim üzerine serin ve selametli ol*” buyurmuştur.⁴²⁶ Öyleyse Hz. İbrahim'e hitaben “*Rabbi ona "Teslim ol" demişti*” âyetindeki teslimiyet “*Ey imân edenler imân edin*”⁴²⁷ âyetinde olduğu gibi İslam'da müdavim ol şeklinde anlaşılmalıdır.⁴²⁸ Yoksa Zemahşerî'nin düşündüğü gibi “marifete ve İslam'a götüren delillerin aklına gelmesi”⁴²⁹ şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü o her zaman marifet sahibi ve Müslüman'dı.

Peygamberlerle ilgili Sekûnî'nin eleştirilerini serd ettiği ikinci mesele peygamberlerle melekler arasındaki üstünlük tartışmasıdır. Zemahşerî meleklerin

⁴²³ Bakara 2/128.

⁴²⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 323.

⁴²⁵ Sekûnî, *Temyîz*, I, 314.

⁴²⁶ Enbiyâ 21/69.; Sekûnî, *Temyîz*, I, 352.

⁴²⁷ Nisâ 4/136.

⁴²⁸ Sekûnî, *Temyîz*, I, 351.

⁴²⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 328.

peygamberlerden üstün olduğunu düşünürken Sekûnî'ye göre peygamberler meleklerden üstündür. Efdaliyyet tartışmasının yaşandığı bir âyet şudur:

﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيْلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾

﴿De ki: "Her kim Cebrail'e düşman ise, bilsin ki o, Allah'ın izni ile müjde verici olarak senin kalbine indirmiştir.﴾⁴³⁰

Zemahşerî üstteki âyet için “peygamberlere düşmanlık bile küfrü gerektirirken onlardan daha şerefli olan meleklerle düşmanlık daha kötüdür” şeklinde bir yorumda bulunur.⁴³¹ Sekûnî, filozofların bazı fırkaları, bir kısım müteahhir dönem düşünürleri ve Mutezile'nin melekleri peygamberlerden üstün tuttuklarını ancak Ehl-i Hakk'ın çoğuna göre peygamberlerin daha üstün olduğunu hatta Bâkılânî'den iktibasla bu hususta icma bulunduğunu söyleyerek Zemahşerî'yi reddeder.⁴³² Zemahşerî'nin peygamberleri meleklerden üstün tuttuğuna dair sarih ifadesi, Sekûnî gibi Tîbî, Çarperdî ve Hemedânî'nin de dikkatini çekmesi onun i'tizâl tespitinde haklı olduğunu göstermektedir.⁴³³

2.5.2. Sihir ve Şeytan Çarpması

Bu başlık altındaki tartışmaların odak noktası sihir ve şeytan çarpmasının hakikati olacaktır. Zemahşerî'ye göre bunlar hakikat ifade etmez. Sekûnî, Zemahşerî'nin bunların hakikatini reddetmesini i'tizâl ile ilişkilendirir. Tartışmanın yaşandığı âyetlerden birinde Zemahşerî sihri şöyle yorumlar:

﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَرَوْجِهِ﴾

⁴³⁰ Bakara 2/97.

⁴³¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 303.

⁴³² Sekûnî, *Temyîz*, I, 337, 38.

⁴³³ Çarperdî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, 177a.; Hemedânî, *Tavzîh*, v. 32a.

﴿Onlar, o iki melekten, karı ile koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı.﴾⁴³⁴

Sihir denen şey hile ve hakla batılı süslü sözler kullanarak mezc etmektir.⁴³⁵ Sekûnî'ye göre Mu'tezile tüm sihirleri hayal ve kandırmacadan ibaret görerek sihrin hakikatini reddetmekte, Zemahşerî de yaptığı açıklamayla buna uygun davranmaktadır. Oysa sihrin iki türü vardır. Birincisi hayallerden oluşan kısımdır ki bu türden sihre şu âyette işaret edilmiştir. “Bir de baktı ki onların ipleri ve sopaları, yaptıkları sihirden ötürü ona sanki yürüyorlarmış gibi geldi.”⁴³⁶ İkincisi ise, hakikî sihirdir ki konumuzla ilgili âyette bahsedilen bu tarzdan bir sihirdir.⁴³⁷

Şeytan çarpmasının hakikati ise, faiz yiyenlerin kalktıklarında şeytan çarpmışa döneceklerini bildiren âyette yaşanmaktadır:

﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ﴾

﴿Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar.﴾⁴³⁸

Zemahşerî'ye göre âyette bahsedilen şeytan çarpması, Arap uydurması olup hakikati ifade etmez. Çünkü onların inancında şeytan bir kişiyi çarpar ve bu kişi dengesiz bir şekilde yere düşerdi. Aslında *habeta* kelimesi de düzgün olmayan darbu ifade etmekte ve bu anlamıyla kelime Kur'ân'da Araplar'ın iddialarına uygun olarak kullanılmaktadır.⁴³⁹

Şeytan çarpması, Sekûnî'nin Zemahşerî'ye en sert tepki gösterdiği konulardan biridir. Ona göre Zemahşerî'nin şeytan çarpması ile ilgili düşmüş olduğu i'tizâl çok çirkindir. Onun şeytan çarpmasını tevehhüm ve Arap iddialarına yorması Kur'ân'ı yalanlamaktır ki bu da i'tizâlden çok küfre yakındır. Eğer Zemahşerî'nin yaptığı gibi Kur'ân'ın Araplar'ın iddialarına göre beyânda bulunduğu dair bir kapı açılırsa *arş*, *kürsî*, cennet, cehennem, sevap ve cezalandırma gibi Allah Teâlâ'nın verdiği tüm haberlerin Arap iddialarına hamledilmemesi için elimizde bir gerekçe kalmaz. Bu da

⁴³⁴ Bakara 2/102.

⁴³⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 306.

⁴³⁶ Tâhâ 20/66.

⁴³⁷ Sekûnî, *Temyîz*, I, 338.

⁴³⁸ Bakara 2/275.

⁴³⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 505, 06.

açıkça İslâm'ın ve Müslümanlar'ın yolundan sapmaktır. Hâlbuki bu türden aklın imkânsız görmediği haberlerde izlenilmesi gereken en sağlıklı yol, Hz. peygamber'in getirdiklerine imân etmektir.⁴⁴⁰

Şeytan çarpması Sekûnî gibi İbnü'l-Müneyyir'in de Zemahşerî'ye çok sert tepki gösterdiği konulardan biridir. Çünkü şeytan çarpması ile ilgili Hz. Peygamber'den birçok rivayet gelmiştir. Bunlardan birisi de Meryem oğlu İsa dışında her çocuğa doğduğunda şeytanın dokunduğu ve bu nedenle ağladığını bildiren rivayettir. Bu rivayetler ışığında Ehl-i sünnet; cinler, şeytan çarpması, sihir gibi hâdiselerin gerçek olduğunu savunmuştur. Ona göre Mu'tezile'nin çarpılmayı Arap uydurması ile açıklaması şeytanın Kaderiyye'yi çarpmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁴¹ Tîbî'den öğrendiğimiz kadarıyla bu iddia Mu'tezile'den Cübbâî'ye aittir. Nitekim o, “*benim sizin üzerinizde bir sultânım yoktur*” âyetinden hareketle şeytanın böyle bir şeye güç yetiremeyeceğini iddia etmiştir.⁴⁴² İbnü'l-Müneyyir ve Tîbî'nin de aktardıklarına bakınca Sekûnî'nin Zemahşerî'ye yönelttiği eleştiriler hususunda haklı olduğunu düşünebiliriz. Ancak ilginç bir şekilde Beyzâvî şeytan çarpmasının Araplar'ın iddialarına uygun olarak Kur'ân'da yer aldığını söyleyerek Zemahşerî ile aynı görüşü paylaşmıştır.⁴⁴³

⁴⁴⁰ Sekûnî, *Temyîz*, I, 385, 86.

⁴⁴¹ İbnü'l-Müneyyir, *İntisâf*, I, 505.

⁴⁴² Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, III, 543.

⁴⁴³ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 162.

SONUÇ

Dil ve belâgat açısından *Keşşâf*, İslâm tefsir tarihinde önemli bir konumdadır. Bununla birlikte Zemahşerî'nin Mu'tezile mezhebine mensup olması, itikâdî düşüncelerinin kapsamlı bir şekilde ele alınmasına sebep teşkil etmiş, İslâm dünyasının birçok bölgesinde onun bu düşüncelerine red/eleştiri bağlamında bazı eserler telif edilmiştir. *Keşşâf*'ın Endülüs topraklarında ilgi görmesi bölgede yaşayan âlimleri harekete geçirmiş Sekûnî de bu hareketlenmeye kayıtsız kalmayarak *Temyîz*'i kaleme almıştır. *Temyîz*, içerdiği konular itibariyle *Keşşâf* eleştirileri alanında önemli bir boşluğu doldurmasına rağmen şimdiye dek gerektiği gibi mütalaa edilmemiştir.

Kendini Eş'arîyye mezhebine nispet eden Sekûnî, sıkı bir Bâkılânî takipçisidir. Hatta ona göre müteahhir dönem kelâmcıları Eş'arîlik'e zarar vermektedirler. Bu nedenle Râzî birçok hususta Sekûnî'nin doğrudan hedef aldığı kişi olmuştur. Yine müteahhir dönemin özelliklerinden olan mantık ilmine aşırı rağbet gösterilmesi Sekûnî'yi rahatsız eden konuların başında gelmektedir. Ona göre mantık ilmi, zaten başından beri İslâm'da bulunmaktadır ve yaşadığı dönemdeki mantıkçılar yeni diyebileceğimiz herhangi bir şey getirememiştir.

Sekûnî, eserinin başında kurallar mecmuası olarak vaz' ettiği kelâm sistemine âyetlerin tefsirinde gördüğümüz kadarıyla büyük ölçüde riayet etmektedir. Mesela *halku'l-Kur'ân* konusunda Zemahşerî'nin sözlerini mukaddimede değindiği kelâm-ı nefî ve kelâm-ı lafzî fikri ekseninde tartışır ve Mu'tezile'nin kelâmı sadece lafızdan ibaret görmesine karşı çıkar. Bir başka örnek, kul için en iyisini yaratmanın Allah'a vâcib olduğu yönündeki *aslah* düşüncesinde o, vücûb çeşitlerini gündeme getirerek bu düşünceyi reddetmektedir.

Sekûnî'nin tevhîd bahsine yönelik eleştirileri ilk olarak isim müsemmâ bağlamında gerçekleşir. O, "*Allah Âdem'e isimleri öğretti*" âyetinde Zemahşerî'yi açık bir şekilde i'tizâl'e itham etmesine karşın bismelenin tefsirinde üçe ayırdığı isimlerin içerisinde Mu'tezile'nin isim müsemmâ gayriliği görüşünü de zikreder. Onun bu tavrı, aslında meselelere geniş bir bakış açısı ile yaklaştığını göstermektedir. Zira onun

nazarında esas problem, ismin müsemâmâdan farklı görülmesi değil, ismin yalnızca *tesmiyeye* indirgenmesidir. Hâlbuki isim müsemâmâdan farklı olabileceği gibi dışarıda delâlet ettiği şahsı ifade etmesiyle müsemâmânın aynı da olabilir. Her ne kadar bu sorun, muhakkik âlimler tarafından sonraki dönemlerde çözülmüş ve artık sorun olmaktan çıkmış ise de sert bir Zemahşerî tenkitçisi olan Sekûnî'nin böyle bir yaklaşım sergilemesi önemlidir.

Tevhîd altında incelen konulardan birisi de Allah'ın isim ve sıfatlarıdır. Sekûnî'nin burada ilk eleştirdiği konu lafzatullahın kökenidir. O, Zemahşerî'nin lafzatullahı getirdiği yorumlardan hareketle konuyu daha genel bir problem ekseninde ele almak suretiyle Mu'tezile'nin Allah'ı isimlendirmede kıyasa başvurmalarına dikkat çekmiştir. Ancak bunu yaparken lafzatullahın kökenine dair herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bu konuda Çarperdî'nin Allah lafzının tensiye ve çoğul sigası kabul etmediği için türemiş olamayacağını savunması Sekûnî'nin yarım bıraktığı eleştirileri tamamlar niteliktedir.

Sıfatlarla ilgili olarak Sekûnî'nin ilk eleştirdiği husus, Zemahşerî'nin âlemde meydana gelen her türlü fiilin mebde'i olarak zâtı zikretmesi olmuştur. Oysa Sekûnî'ye göre zât, bir fiilin meydana gelmesi için yeterli ise âlemde bilinen ile takdir edilen arasında hiçbir ayırım kalmaz. Çünkü her ikisi de tek bir zâtın etkisiyle oluşmaktadır. Ayrıca eğer tesirlerin mebde'i sıfatlar olmazsa fiillere tesir etmeleri bakımından taşın zâtı ile bir canlının zâtı arasında da herhangi bir farktan söz edilemez. Böylece insan gibi taşın zâtı da bilen olarak nitelenebilir.

Sekûnî, Zemahşerî'nin sıfatlara dair getirdiği yorumları da eleştirmiştir. Mesela Zemahşerî, kudret sıfatının kökünün takdir olduğunu, iradenin emirle aynı anlam ifade ettiğini ve hayatın bâki olmak manasına geldiğini iddia eder. Sekûnî'ye göre Kur'ân'da *kadera* fiilinin tüm türevlerinde *alâ* harf-i ceri ile kullanılması, iradenin emirden farklı anlamda kullanılması Zemahşerî'nin yorumunun isabetsiz olduğunu göstermektedir. Bekâ ve hayat arasındaki ilişkilere gelince Sekûnî bunlar için şehâdet âleminden örnekler göstererek her bekâ sahibinin canlı olmadığını söyler.

Tevhîdle ilgili göze çarpan diğer iki husus da Allah'ın kelâmı ve Kur'ân'ın yaratılmışlığı ile *ru'yetullah* meselesidir. Zemahşerî'nin Kur'ân'ın yaratılmışlığı

hakkındaki düşüncelerine yönelik Sekûnî'den önce birçok müellif tarafından eleştiriler serd edilmiş olmasına rağmen *sarfe* teorisiyle ilgili iddialar ilk defa *Temyîz*'de karşımıza çıkmaktadır. *Ru'yetullah* konusunda Sekûnî'nin temel gayesi ru'yetin illetini tespit etmektir. Çünkü Mu'tezile'nin en ciddi iddiası Allah'ın görülmesinin imkânsız oluşudur. Eğer görülmenin mümkün olup illetinin de varlık olduğu ispatlanabilirse Allah'ın görüleceğini bildiren nassların zâhiri üzere bırakılmaması için hiçbir neden kalmayacaktır.

Tevhîd kapsamında son olarak incelenen *ma'dûmun* şeyiyeti meselesini isimlendirme tartışmasına dönüştürmesi Sekûnî'ye özgü bir tavidir. İbnü'l-Müneyyir'in sert bir şekilde *ma'dûmun* şeyiyyetine karşı çıkıp Zemahşeri'nin bu konuda kendi mezhebine bile muhâlefet ettiğini dile getirmesine karşın Sekûnî'nin tartışmayı dile çekmesi onun varlık taksiminde Mu'tezile ile aynı düşünmesinden kaynaklanabilir. Ancak böyle bir hükümde bulunmak için Sekûnî'nin fikirleri üzerinde daha derin bir araştırma yapmak gerekmektedir ki bu da elinizdeki tezin sınırlarını fazlasıyla aşmaktadır. Bu anlamda Sekûnî'yi bir mütekaddim kelâmcısı olarak ele almak ve özellikle *Temyîz*'in mukaddimesinden hareketle kelâm anlayışını müstakil bir çalışmaya konu yapmak gerekmektedir.

Adalet genel başlığı altında ele alınan kulların filleri konusuna gelince Sekûnî, Zemahşeri'nin sarîh bir şekilde kula nispet ettiği hemen her fiilde i'tizâl olduğunu zikretmekten çekinmez. Tahmin edileceği üzere bu tarzda birçok fiil bulunmakta ve Sekûnî çoğu yerde sadece i'tizâl bulunduğunu söylemekle birlikte konunun daha detaylı ve daha dikkatli ele alındığı yerler de vardır. Bunlardan birisi olan *hamd*'in başındaki *harf-i tarif*, Sekûnî'den sonra çok ciddi tartışmaların yaşandığı hususlardandır. Bu alanın meşhur müelliflerinden olan İbnü'l-Müneyyir'in eserinde rastlayamadığımız bu tartışma, muhtemelen gelenekte Sekûnî'den sonra tartışma konusu yapılmıştır.

Sekûnî, birçok meseledeki dikkatli ve bütüncül yaklaşımına rağmen *hüsun-kubuh* ve teklîf konularında İbnü'l-Müneyyir gibi Zemahşeri'yi i'tizâl ile niteleyerek daha indirgemeci bir yaklaşım sergiler. Oysa bu konuların Ehl-i sünnet içerisinde de Zemahşeri'ye benzer şekilde savunulduğunu görebiliriz. Özellikle Irâkî'nin İbnü'l-

Müneyyir'e uyarı mâhiyetinde bazı konularda Ehl-i sünnet'in de kendi içinde ihtilafa düşebileceğini hatırlatması bu bakımdan önemlidir.

Mürtekib-i kebirenin durumunu sistemli bir şekilde ele alan *el-menzile beyne'l-menzileteyn* prensibi Zemahşerî'nin eserinde açıkça zikrettiği ilkelere dendir. Bu prensip, Sekûnî'nin i'tizâl tespitlerindeki titizliğini göstermesinin yanı sıra büyük ölçüde onun tevil anlayışına da ışık tutmaktadır. Zira konu, yapısı itibarıyla teville muhtaç birçok nassı bünyesinde barındırmaktadır. Hatta zahiren ele alındığında bu nassların Mu'tezile'yi hatta Hâriciler'i dahi desteklediğini söyleyebiliriz. Sekûnî burada genel bir kaide olarak Allah Teâlâ'nın şirk dışında bütün günahları bağışlayacağını bildirdiği âyeti muhkem kabul etmekte ve bununla çelişecek her türlü nassın tevil edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla o, amelin imâna zarar vereceğini ihsâs ettiren her âyette Zemahşerî'nin yorumlarını eleştirmiş ve bunların Ehl-i sünnet'in anlayışı doğrultusunda tevil edilmesi gerektiğini söylemiştir.

Va'd ve *va'idle* ilgili olarak Allah Teâlâ hakkında Zemahşerî tarafından zorunluluk içeren fiiller kullanılması Sekûnî'nin tepkisini çekmiştir. Ancak Sekûnî bu lafızların yerine bir teklifte bulunmayıp sadece eleştirmekle yetinir. Buna karşın Çarperdî, Zemahşerî'nin kullandığı fiillere karşılık başka bir alternatif sunar. *Va'd* bahsinin ikinci konusu olan olan şefaath hakkında Sekûnî'nin tavrı ise çok daha nettir. Ona göre bu konudaki haberler tevâtür seviyesini ulaşmıştır.

Son başlıkta ele aldığımız üzere Sekûnî'ye göre peygamberler meleklere nazaran daha faziletli olup büyük, küçük her türlü hatadan korunmuşlardır. Dahası bu görüş Ehl-i sünnet'in üzerinde icma ettiği bir görüştür. Ancak İbnü'l-Müneyyir'in Ehl-i sünnet içerisinde peygamberlerden küçük günah sâdır olabileceği şeklinde bir görüşten bahsetmesi bu düşüncenin doğru olmadığını gösterir. Sihir ve şeytan çarpmasının hakikati ise, Sekûnî gibi İbnü'l-Müneyyir'in de Zemahşerî'yi en sert eleştirdiği noktalardan biridir.

Tüm bunlara rağmen Sekûnî'nin olumsuz sayılabilecek bazı özellikleri de vardır. Mesela o, bazen tespit ettiği i'tizâlleri açıklarken zayıf kalmaktadır. Sözcüleri Allah'ın isimleri bağlamında ele alınan lafzatullahın kökeniyle ilgili tespiti gayet isabetli ya da

en azından makul olmakla birlikte o, Zemahşerî'yi sadece eleştirmekle kalmış kelimenin kökenine dair herhangi bir söz söylememiştir.

Sekûnî'nin olumsuz sayılabilecek diğer bir yönü de i'tizâl diyemeyeceğimiz bazı meseleleri i'tizâl ile nitelemesidir. Bunun en bariz örneğini iki büyük Ehl-i sünnet ekolü olan Eş'arîler ve Mâtürîdîler arasındaki ihtilafli mevzularda görmekteyiz. Sekûnî'nin bu eleştiriler esnasında bazı Eş'arî müelliflerde rastladığımız gibi yalnızca Eş'arîlik'i özellikle de mütekaddim dönemini Ehl-i sünnet olarak dikkate alıp Mâtürîdîler'in görüşlerine önem atfetmemiş olması muhtemeldir. Öte yandan *Temyîz*'de, Zemahşerî'nin i'tizâl olduğu kesinlik arz etmeyen bazı yorumları i'tizâl olarak değerlendirilmiştir. Hatta sözü edilen yorumların bazıları Neseî ve Beyzâvî gibi tefsir alanının zirve isimleri tarafından da benimsenmiştir. Onların bu yorumları benimsemesinde iki ihtimal vardır: Birincisi, söz konusu yorumları i'tizâl nispet etmesi bakımından Sekûnî haksızdır. İkincisi ise, gerçekten bu yorumlar i'tizâl içermektedir ancak Neseî ve Beyzâvî bunu fark etmemişlerdir. Burada tek bir hüküm vermektense bazı konularda Sekûnî -Ehl-i sünnet içerisindeki ihtilafli konuları i'tizâl ile nitelemesi gibi- Zemahşerî'ye nispet ettiği i'tizâllerin bir kısmında aşırıya gitmekte, diğer bazı konularda ise bahsi geçen müfessirler Zemahşerî'nin i'tizâllerini gözden kaçırmışlardır şeklinde yorumlamak daha doğru olacaktır. Ancak hangi konularda Sekûnî'nin aşırıya gittiğini ve hangi konularda diğer müfessirlerin Zemahşerî'nin i'tizâllerini gözden kaçırdığını tespit edebilmek için *Temyîz* genelinde daha ayrıntılı çalışmalara ihtiyaç vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülcebbar, Kâdî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Thk. Mahmûd Muhammed Kâsım Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1963.

----- *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.

el-Bâkılânî, Ebû Bekir b. Tayyib. *el-İnsâf*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

----- *et-Takrîb ve'l-irşâd*. Thk. Abdülhamid Ebû Zeyd. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998.

el-Basrî, Ebu'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*. Dımeşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî, 1964.

el-Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *el-Esmâ ve's-sifât*. Cidde: Mektebetü's-Süvâdî, 1993.

el-Beyzâvî, Kâdî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrût: Daru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, t.y..

Boyalık, Mehmet Taha. "Abdülkahir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine

Etkisi." Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2014.

----- *Dil, Söz ve Fesahat*. İstanbul: Klasik Yay., 2017.

Bulut, Mehmet. "İhve-i Selâse". *DİA*. XXII, 6-7.

el-Cessâs, Ebubekir er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-usûl*. Thk. Câsim en-Nüşemî. Kuveyt: Vüzâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1994.

el-Cüveynî, Mustafa es-Sâvî. *Menhecü'z-Zemahşerî fi tefsir'il-Kur'ân ve beyânu i'câzihi*. Kahire: Daru'l-Maarif, t.y..

el-Çarperdî, Ebu'l-Mekârim. *Hâşiyetü'l-Keşşâf*. (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi. Ragıp Paşa no.166.

Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim Müsemma Meselesi”. *İlam Araştırma Dergisi* 1 (1998): III, 103-116.

----- “Mu‘tezile”, *DİA*. XXXI, 391-401.

----- “Menzile beyne'l-Menzileteyn”, *DİA*. XXIX, 161-62.

Çelebi, Kâtib. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Mektebetü'l-Müsenna, 1941.

Çelik, İ. Rabbani. *Fahreddin er-Râzî'nin Usûl Düşüncesinde Umûm Lafızların Mahiyeti*. Ankara: İlahiyat Yay., 2017.

----- “Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütakellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 38 (2017): 7-43.

Durmuş, İsmail. “İbn Ebi'r-Rebi” *DİA*, XIX, 470-71.

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. İstanbul: Asitane yay., t.y..

Fâlî, Kutbuddîn. *Takrîbü't-tefsîr*. (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi. Çorlulu Ali Paşa no.27

Gölcük, Şerafeddin. “Bâkılânî”. *DİA*. IV, 531-35.

el-Ğâmidî, Muhammed Sâlih Ğurmullah. *el-Mesâilü'l-i'tizâliyye fî tefsîri'l-Keşşâf fî dav'i mâ verade fî kitâbi'l-intisâf libni'l-Müneyyir*. Riyad: Darü'l-Endülüs, 1998.

el-Hemedânî, Muhammed b. el-Hüseyn. *Tavzîhu Ba'zi müşkilâti'l-Keşşâf*. (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi, Muradmolla no.308.

el-Hulî, Emin. *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*. Çev. Mevlüt Güngör. Ankara: Kur'ân Kitaplığı, 2001.

el-İrâkî, İbn Bnt.. *el-İnsâf mi'l-İntisâf*. (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi. Ayasofya no.78.

İbn Ebi'r-Rebi', *Tefsîru'l-Kurâni'l-Kerîm*. Suudi Arabistan: Câmi'tü'l-İmâm Muhammed b. Suûd.

İbn Hazm. *Resâil*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: el-Müessetü'l-Arabiyye, 1987.

İbnü'l-Müneyyir, Ebu'l-Abbâs. *el-İntisâf fima tedammenahü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998. (Keşşâf içinde).

İlhan, Avni. "Aslah", *DİA*, III, 495-96.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik Mâtürîdîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015.

Kaya, Mesud. *Tefsir Geleneğinde Keşşâf*. İstanbul: İFAV, 2019.

----- "Keşşâf'ta Gizli İ'tizâl: ez-Zemahşerî'nin Mukaddimesi Üzerinden Halku'l-Kur'an Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2015): 107-135.

Koloğlu, O. Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yay., 2014.

el-Mâbernâbâdî, Ebu'l-Mutahhar. *Ferâidü't-tefsîr*. (Yazma), Kayseri Kütüphanesi, no.26652.

Maden, Şükrü. "Tefsirde Şerh, Hâşiye ve Ta'lika Literatürü" *Tarih ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3(Mart 2014): 183-220.

Mahfûz, Muhammed. *Terâcimü'l-müellifîn et-Tûnusiyîn*. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2017.

el-Merrâküşî, Ebû Abdullah. *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitabeyyi'l-mevsûl ve's-sîle*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dârüs'Sekâfe, 1965.

en-Nesefî, Ebu'l-Berakât. *Medârikü't-tenzîl ve Hakâiku't-te'vîl*. Beyrût: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Polat, Fethi Ahmet. *İslâm Tefsîr Geleneğinde Akılcı Söyleme Yönelik Eleştiriler (Mu'tezilî Zemaşerî'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri)*. İstanbul: İz Yay., 2009.

er-Râzî, Fahreddîn. *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*. Thk. Hüseyin Atay. Kum: Emir Matbaası, 1999

----- *el-Mahsûl fi usuli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle nâşirun, 2012.

es-Sekûnî, Ebû Ali. *et-Temyîz li-ma evde'ahu'z-Zemaşerî fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

----- *Lahmu'l-'avâm fi-ma-Yete'alleku bi-'ilmi'l-Kelâm*. Beyrut: Şirketü Dari'l-Meşârî', 2005.

----- *'Uyûnu'l-münâzarât*. thk. Sa'd Gurab. Tunus: Menşûratü'l-Câmiati't-Tûnusiyye, 1976.

----- *Müktedabü't-Temyîz (Yazma)*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah no.235.

es-Sübki, Tâciüddîn. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. Thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Mısır: Daru Hicr, 1413/1992.

et-Tâzifi, Muhammed b. Eyyüb el-Hanefî. *Muhtasaru'l-Keşşâf*, (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa no.23.

et-Tîbî, Şerafeddin. *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşfi an knâi'r-rayb*. Thk. İyâd el-Gûc. Dübai, Câizetü Dübâi li'l-Kurâni'l-Kerîm, 2013.

et-Tinbüktî, Ahmed Baba. *Neylü'l-ibtihâc bi-tatrîzi'd-dîbâc*. Trablus: Daru'l-Kâtib, 2000.

Türker, Ömer. "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri" *İslam Araştırmaları Dergisi* 19 (2008): 1-23.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahvâl", *DİA*. II, 190-92.

----- "Halku'l-Kur'an", *DİA*. XV, 371-75.

----- "Sarfe", *DİA*, XXXVI, 140-41.

Yeşilyurt, Temel. "Ru'yetullah", *DİA*. XXXV, 311-14.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbuhu*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-akâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.

----- *Keşşâf Tefsiri*. Ed. Murat Sülün. Çev. Muhammed Coşkun, Ömer Çelik, Necdet Çağıl, Adil Bebek. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

ez-Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Mustafa		ÖZBAKIR
Doğum Yeri ve Yılı	Seydişehir		13.10.1993
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		İngilizce
ve Düzeyi	Çok İyi		Orta
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2007	2011	Karatay Konya Anadolu İ.H.L
Lisans	2011	2016	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi
Yüksek Lisans	2016	2019	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (Tefsir)
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2017	2018	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
2.	2018	Hâlen	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
Diğer:			
İletişim (e-posta):	mus.ozbakir@gmail.com		
	Tarih İmza Adı Soyadı	27.06.2019 Mustafa ÖZBAKIR	

