

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

ZEMAHŞERÎ'NİN EL-MİNHCÂ FÎ USÛLİ'D-DÎN ADLI ESERİ
BAĞLAMINDA USÛL-İ HAMSE'YE DÂİR GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ



Hazırlayan

Hüseyin Rahmi KÖSE

Danışman

Prof. Dr. Seyit BAHCIVAN

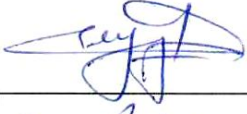
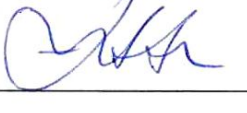
Konya – 2017



 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hüseyin Rahmi KÖSE		
	Numarası	118106051002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / İslam Mezhepleri Tarihi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Seyit BAHCIVAN		
Tezin Adı	Zemahşeri'nin El-Minhâc Fî Usûli'd-Dîn Adlı Eseri Bağlamında Usûl-İ Hamse'ye Dâir Görüşleri			

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan “Zemahşeri'nin El-Minhâc Fî Usûli'd-Dîn Adlı Eseri Bağlamında Usûl-İ Hamse'ye Dâir Görüşleri” başlıklı bu çalışma 29.11.2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Seyit BAHCIVAN	
2	Prof. Dr.	Siddik KORKMAZ	
3			

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN KONYA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

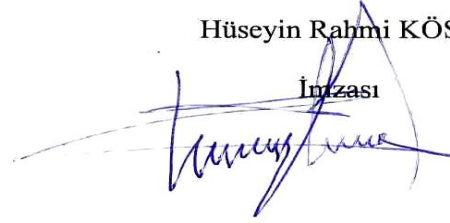
BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hüseyin Rahmi KÖSE		
	Numarası	118106051002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / İslam Mezhepleri Tarihi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Zemahşeri'nin El-Minhâc Fî Usûli'd-Dîn Adlı Eseri Bağlamında Usûl-İ Hamse'ye Dâir Görüşleri			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Hüseyin Rahmi KÖSE

İmzası



ÖNSÖZ

Peygamberimiz s.a.v.'in vefatından sonra ki süreçte; Müslümanlar'ın karşılaştığı sosyal, siyasal ve kültürel sebepler gibi farklı problemlere çözüm üretme noktasında birçok mezhebin teşekkül ettiğini görmekteyiz. Hicrî II. Asır'da ortaya çıkan Mu'tezile Mezhebi de İslâm'ın temel inanç esaslarının tespitinde; İslâm'a yöneltilen eleştirileri, itiraz ve iftiraları kesin delillerle ortadan kaldırma misyonunu yüklenmiştir.

Kelâm İlmi, İslâm'ın anlaşılmasında ve yayılmasında akılcılığı öne çıkaran, kendine özgü düşünce metoduyla dikkatleri üzerine çekmeyi başaran Mu'tezile Mezhebi ile sistemleşmiştir. Mu'tezile'nin görüşleri, "usûl-i hamse" olarak isimlendirilen beş temel ilke etrafında teşekkül etmiştir.

Müstakil bir mezhep olarak günümüze kadar gelmeyi başaramayan Mu'tezile Mezhebi'nin Basra Ekolü'nün son dönem âlimlerinden olan Zemahşerî; mezhebinin aksine, özellikle tefsir üzerine yazdığı eseriyle günümüze kadar gelmeyi başarmış ve hâlâ gündemdeki yerini korumaya devam eden müstesna âlimlerimizdendir.

Kur'an'ın tefsirinde şöhrete ulaşan Zemahşerî'nin Mu'tezile'ye olan mensubiyetini ve Usûl-i Hamse'ye dâir fikirlerini; *el-Minhâc fî Usûlid-Dîn* eseri bağlamında tespit etmeyi hedeflediğimiz çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır:

Birinci bölümde: Zemahşerî'nin yetiştiği ortam olan Hârizm Bölgesi'nin kültürel durumunu ve Mu'tezile'yi genel bir bakışla değerlendirdikten sonra Zemahşerî'nin hayatını, ilmî kişiliğini ve eserlerini anlattık.

İkinci bölümde: Mu'tezilî - Hanefî etkileşim süreci başlığı altında, Mu'tezilî - Hanefî Sentezi'nin oluşumu ile Mu'tezilî - Hanefî, Mâturûdî - Hanefî Rekabeti'nin analizini yaptık.

Üçüncü Bölümde: Zemahşerî'nin Kelâmî konular hakkında görüşlerini açıkladığı "*el-Minhâc fî usûli'd-Dîn*" eseri bağlamında Usûl-i Hamseye dâir görüşlerini tespit etmeye çalıştık.



İslam Mezhepleri Tarihi zâviyesinden ele aldığımız; "*Zemahşerî'nin el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn Adlı Eseri Bağlamında Usûl-i Hamse'ye Dâir Görüşleri*" konulu tez çalışmamın her aşamasında yardımını esirgemeyen başta danışman hocam Prof. Dr. Seyit BAHÇIVAN'a, kıymetli katkılarından dolayı Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ ve Prof. Dr. Osman AYDINLI hocalarıma teşekkürlerimi sunarım. Seminer çalışmamda danışmanlığımı yapan Doç. Dr.

Dođan KAPLAN hocama, yine kendilerinden istifade ettiğim Yrd. Doç. Dr. Aytekin ŐENZEYBEK, Yrd. Doç. Dr. Mustafa BAŐKONAK ve Muhammed Ragıp KAPLAN hocalarıma da ayrı ayrı teŐekkür ediyorum.

Hüseyin Rahmi KÖSE

KONYA - 2017



 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	---

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hüseyin Rahmi KÖSE		
	Numarası	118106051002		
	Ana Bilim /Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / İslam Mezhepleri Tarihi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Seyit BAHCIVAN		
Tezin Adı	Zemahşerî'nin El-Minhâc Fî Usûli'd-Dîn Adlı Eseri Bağlamında Usûl-İ Hamse'ye Dâir Görüşleri			

ÖZET

Mu'tezile Mezhebi, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sonra, Hicrî II. Yüzyıl'da İslâm'ın temel inanç konularıyla ilgili tartışmaların yaşandığı bir süreçte ortaya çıkmıştır. Bu süreç aynı zamanda Müslümanlar'ın; İslâm Dini'nin yayılması neticesinde farklı toplum ve kültürlerle karşılaştığı bir süreçtir.

İslâm'ın farklı din ve kültürlerle entegrasi Mu'tezile'nin aklî tefekküre ve felsefeye verdiği önemle gerçekleşmiştir. Felsefe'nin ortaya koyduğu fikirleri ispatlama gibi bir zorunluluğu olmadığı halde, Kelâm İlmi'nin ise ortaya koyduğu fikirleri ispatlama zorunluluğu vardır. Kelâm İlmi; İslâm'ın yorumlanmasında aklî tefekkürü öne çıkaran, özgün düşünce metotlarıyla dikkatleri üzerine çekmeyi başaran Mu'tezile Mezhebi ile sistemleşerek Ehl-i Sünnet Kelâmı'nın doğuşu gerçekleşmiştir.

Mu'tezile, İslâm'ın temel inançları ile ilgili konularda yöneltilen eleştiri ve itirazları kesin delillerle ortadan kaldırma misyonunu yüklenmiştir. Müstakil bir mezhep olarak günümüze kadar gelmeyi başaramayan Mu'tezile Mezhebi, günümüzde İslâm İtikadî Mezhepleri içerisinde yaşamaya devam etmektedir.

Mu'tezile'nin Basra Ekolü'nün güçlü ve son temsilcilerinden olan Zemahşerî'nin kelimî görüşlerini; İslâm tefsir geleneğinde çığır açan, “*el-Keşşaf*” isimli tefsiri başta olmak üzere diğer eserlerinde görmekteyiz. Zemahşerî'nin; Mu'tezile'nin “*usûl-i hamse*” olarak isimlendirdiği beş ilkesine yönelik kelimî görüşlerini beyan ettiği müstakil eseri ise “*el-Minhâc fî usûli'd-Dîn*”dir. Zemahşerî, İslâm'ın temel inanç konuları arasında görmediği “imâmet” meselesi dışındaki tüm kelimî konuları bu eserinde ele almıştır.

Zemahşerî, *el-Minhâc fî usûlid-Din* adlı eserinde kelimî meseleleri, İslâm Düşüncesi içerisinde teşekkül eden mezheplere ve İslâm dışı fikir ve inançlara karşı izah eder. Diyalojik şekilde, sâil ve mûcip olarak konuları izah eden Zemahşerî, okuyucunun merakını zinde tutarak, anlatımı akıcı hale getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Zemahşerî, Mu'tezile, el-Minhâc fî usûli'd-Dîn, Usûl-i Hamse, el-Keşşaf

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
---	--	--

Öğrencinin	Name and Surname	Hüseyin Rahmi KÖSE		
	Student Number	118106051002		
	Department	Temel İslam Bilimleri / İslam Mezhepleri Tarihi		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Seyit BAHCIVAN		
Title of the Thesis/Dissertation	Zemakhkheri's Thought about Uslud-i Hamse in the Context of His Book al-Minhâc fi Usul al-Din			

ASBTRACT

Mu'tazilah Madhab emerged after Prophet Muhammad (PBUH), in the hijri 2nd century, in a process of debates about fundamental beliefs of Islam. This process is also a period that Muslims encounter with different societies and cultures as a result of the spread of the Islamic Religion.

The integration of Islam with different religions and cultures has been realized with the importance that Mu'tazilah place to mental contemplation, and consequently, to philosophy. Even though, there is no obligation to prove ideas that philosophy reveals, there is an obligation to prove the ideas that kalam reveals. Kalam; was systematized with Mu'tezilah Madhab, which promoted mental contemplation in the interpretation of Islam, succeeded in attracting attention with its original methods of thinking and the birth of the Ahl-i Sunnah Kalam was born.

Mu'tazilah has undertaken a mission to remove criticisms and objections directed at subjects related to the fundamental beliefs of Islam with clear evidences. Mu'tazilah, which has not succeeded in reaching to the present day as an independent madhab, continues to live within the Islamic Faith Madhabs today.

Mu'tazilah's, Kalam views of Zamakhshari, whom, one of the last and strong representatives of the Basra School; especially in his tafsir named "*al-Kashshaf*", which revolutionized the tradition of Islamic tafsir, we see in also his other works. Zamakhshari's, independent work that Mu'tazilah expressed in his kalam on the five principles which he called "usûl-i hamse" is "*al-Minhâc fi Usûli'd-Din.*" Zamakhshari has covered all kalam subjects in this work with the exception of "imâmat" subject which he has not considered as that is among the fundamental beliefs of Islam.

Zamakhshari explains kalam subjects against the non- Islamic ideas and beliefs as well as madhabs formed in Islamic thought in his work called "*al-Minhâc fi usûli'd-Din.*" Dialogically, when explaining subjects as sâil (who asks question) and mûcip (who answers question), both asks question and gives an answer. This makes the narrative fluent by keeping the reader curious.

Key Words: Zamakhshari, Mu'tazilah, al-Minhâc fi Usûli'd-Din, usûl-i hamse, al-Kashshaf

İÇİNDEKİLER

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU	ii
BİLİMSEL ETİK SAYFASI.....	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	vi
ASBTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	xi
GİRİŞ	1
a. Araştırmanın Konusu ve Problemi.....	2
b. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	2
c. Araştırmanın Yöntemi.....	3
d. Araştırmanın Kaynakları.....	3
e. Araştırma Hakkında Yapılan Tez Çalışmaları.....	6

BİRİNCİ BÖLÜM ZEMAŞSERÎ'NİN YETİŞTİĞİ ORTAM HÂRİZM

I. HÂRİZM'İN KÜLTÜREL YAPISINAGENEL BİR BAKIŞ	8
II. MU'TEZİLE'YE GENEL BİR BAKIŞ	12
a. Mu'tezile'nin Teşekkülü	12
b. Basra ve Bağdat Ekolleri.....	17
c. Mu'tezile'nin Beş Temel İlkesi	19
1. El-Menziletü beyne'l-Menzileteyn	19
2. El-Va'd ve'l-Va'id	22
3. El-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker	23
4. Et-Tevhid.....	25
5. El-Adl.....	27
d. Mu'tezile'de İmâmet.....	29
e. Mu'tezile'de Siyâset.....	31
III. ZEMAŞSERÎ'NİN HAYATI	35
a. İlmî Kişiliği.....	37
b. Eserleri	43
1. Temel İslâm İlimleri.....	45
2. Dil, Lugat, Edebiyat	50
3. Diğer Eserleri.....	53
c. Vefatı.....	57

İKİNCİ BÖLÜM
MU'TEZİLE VE HANEFİLİĞİN ETKİLEŞİM SÜRECİ

A. MU'TEZİLÎ - HANEFÎ SENTEZİNİ'NİN TEŞEKKÜLÜ	59
1. Hanefî Usûlünü Benimseyen Mu'tezilî Kelâmcılar.....	63
2. Hanefîler İçerisinde Mu'tezile ile Etkileşime Girenler.....	64
B. MU'TEZİLÎ-HANEFÎ VE MÂTURÎDÎ-HANEFÎ REKABETİ'NİN ANALİZİ	67
C. HANEFÎ EHL-İ SÜNNET BEYANNÂMESİ	71

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ZEMAHŞERÎ'NİN EL-MİN'HÂC FÎ USÛLİ'D-DÎN ADLI ESERİ BAĞLAMINDA
USÛL-İ HAMSE'YE DÂİR GÖRÜŞLERİ

A. TEVHÎD	74
1. İsim - Müsemmâ	75
2. Allah'ın Sıfatları	75
3. Allah'ın Cisim Ve Araz Olmadığı	80
4. Rû'yetullah	81
5. Halku'l-Kur'ân	81
B. ADALET	83
1. Salah - Aslah.....	83
2. Kader - Kaza.....	85
3. Teklif.....	85
4. İnsanın Hürriyeti.....	86
5. Kullanın Fiilleri	87
6. İrade - Kesb	87
7. Hayr-Şer ve Husün-Kubuh.....	88
8. Allah'ın Muhdî ve Mu'dil Oluşu.....	89
9. İlim-Ma'lûm	90
10. Teemmül ve Mukallidin İmanı	90
11. Lütuf-Hizlan	91
12. Elem-İvaz	92
13. Nazar, Sihir Ve Cinlerin İnsan Üzerindeki Tesiri	93
14. Rızık	93
15. Ecel.....	94
16. Nübüvvet	94
17. Kur'ân'ın Mucize Oluşu ve Kur'ân'a Muaraza Teşebbüsleri.....	94
18. Kur'an'da, Bedâ, Nesh, Mütenakız ve Müteşabih.....	96
C. VA'D VE VAİD	96
1. Asilerin Cezalandırılması-Müminlerin Mükâfatlandırılması	97
2. İhbât	98
3. Kabir Azabı	99

4. Şefaât.....	99
5. Fâsık-Mürtekib’i Kebîre.....	100
6. Cehennemde Ebedî Kalma	100
D. EL-MENZİLETÜ BEYNE’L-MENZİLETEYN	101
1. İslam-İman ve Fısk	102
2. Kebire-Sağire.....	103
3. Tevbe.....	103
E. EMRU Bİ’L-MÂRUF NEHYİ ANİ’L-MÜNKER.....	104
SONUÇ	107
BİBLİYOGRAFYA	111
ÖZGEÇMİŞ.....	116



KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
AÜİF	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
a.s.	: Aleyhisselem
b.	: Bin, ibn
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
c.c.	: Celle Celâlühü
ev.	: Çeviren
d.	: Doğumu
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
H.	: Hicrî
H.z.	: Hazreti
haz.	: Hazırlayan
İ.A.	: İslâm Ansiklopedisi
ktb.	: Kütübhane
MÜİF:	: Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
no.	: Numara
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
r.a.	: Raziyaallahü Anh
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa Sayısı
sas.	: Sallallahü Aleyhi Ve Sellem
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
tsz.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzerleri
vd.	: Ve diğeri

GİRİŞ

İslâm Düşünce Tarihi'nde Kelâm İlmi'nin kurucusu Mu'tezile kabul edilir. İslâm'la bağdaşmayan fikir ve akımlara karşı, Ehl-i Hadis'in bunlardan uzak durulması gerektiği yönündeki tutumu, yeni Müslümanlar arasında aykırı fikirlerin taraftar bulup yayılmasını engelleyememiştir. Ehl-i Bidât, fikirlerini kabul ettirme noktasında her argümanı kullanıyor ve nakli kendi düşüncelerine göre tevil ederek her türlü aklî, felsefî delillerden de istifade ediyorlardı. Ehl-i Hadis'in metodundan farklı bir yol izleyen Mu'tezile; İslâm'ın ruhuna aykırı bu oluşumlardan beri durmak yerine, onlarla mücadele edilmesi gerektiğine inanmış ve geliştirdikleri kelâm metoduyla bu konuda başarılı olmuşlardır.¹

Mu'tezile'ye mensûbiyetini izhar etmekten çekinmeyen lâkin amelî mezhep olarak mensûbiyetini ihfa etme ihtiyacı hisseden Zemahşerî "*Mülhaku'd-Divan*" isimli eserinde:

"Mezhebimi sorduklarında açık etmeyip gizlerim çünkü saklamak hayırmadır. Hanefî diyecek olsam, haram kılınmış şarap dedikleri nebizi helâl gördüğümü söylerler. Mâlikîyim desem, köpekoğulları köpek eti yemeyi câiz gördüğümü iddiâ ederler. Şâfiîyim desem, haram olduğu halde kişinin öz kızı ile evlenmesini helâl gördüğümü iddiâ ederler. Hanbelîyim desem; kaba, hulûle inanan, buğz sahibi ve mücessim olduğumu yayarlar. Şayet Ehl-i Hadis'ten olduğumu söylesem; Allah kahretsin! Ne kafası çalışır, ne de bir şeyden anlar derler. Doğrusu zamana ve zamâne insanlarına hayret! İnsanların eleştiri oklarından kurtulan bir Allahın kulu yok."²

Mu'tezile Mezhebi içerisinde müstakil hareket eden³ Zemahşerî'nin söylediği şu sözü onun mizacını ortaya koyması açısından mânîdardır:

"... Falan ve filandan rivayete kanaat etme! Dîninde akıl sultanının bayrağı altında yürü. Zîra yuvasında gizlenen aslan, hasmına karşı kuvvetli delil serdeden adamdan daha aziz değildir. Kezâ nemli şimal rüzgârlarının karşısında duran uyuz keçi; delil sahibi ve muhtevası sağlam, rivayetleri câmî kimsenin huzurundaki taklitçiden daha zelif değildir. Zîra elinde kendisini

¹ Mehmet Bayraktar, *İslâm Düşünce Tarihi*, 62-64, Eskişehir, 2004.

² Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 86, İstanbul, 2009.

³ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 73-77, Ankara, 2004.

müdafa edecek hiçbir hücceti yoktur. Taklitçi sırtına yüklediği odunla kendi belini çökertmiş, kendine verilmiş olan akli kullanmamıştır”⁴

Zemahşerî'nin doğup büyüdüğü bölge itibariyle Türk asıllı olduğu söylenebilir. Onun döneminde Hârezm Bölgesi'nin çoğunluğu Türklerden oluşmaktaydı. İranlılar ve bazı kimseler Zemahşerî'nin Fars olduğunu iddia etseler de; Zemahşerî'nin *Dîvân*'ında Farîsîleri ağır bir dille tenkit etmesi, onun Türk olma ihtimalini güçlendirmektedir.⁵

Ehl-i Sünnet Kelâmı'nın hemen tamamında Mu'tezile Mezhebini dışlama gayreti ve görüşlerinin çürütülmesine yönelik sayfalar ayrılmıştır. Bu konuda en sert tavırlılardan birisi olan Ebû'l-Hüseyin el-Malâtî'nin şu îtirâfı çok anlamlıdır:

“Mu'tezile ricâli kelâm erbabıdır. Onlar cedelle uğraşan, temyiz sahibi, akîl tefekkür yeteneği bulunan, nasslardan hükümler çıkararak, muhaliflerine karşı deliller bulabilen; kelâmın her çeşidini bilen, naklî ilimlerle akîl ilimleri tefrik eden, hasımlarıyla münazarada insaf sahibi kişilerdir.”⁶

a. Araştırmanın Konusu ve Problemi

Ehl-i Sünnet Kelâmcıları tarafından birçok eleştiriye ve dışlama gayretlerine maruz kalan Mu'tezile Mezhebi gibi, mezhep bünyesinde yetişmiş birçok kıymetli eser telif etmiş âlimler de bu eleştiri ve soyutlama gayretlerinden kurtulamamışlardır. Gerek Mu'tezile'ye ve gerekse mezhep bünyesinde yetişen âlimlere takınılan bu tutumu, son dönem Mu'tezilî Âlimleri'nden olan Zemahşerî nezdinde tahlil edilmesi gerektiğini düşündük.

b. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Zemahşerî'nin ilmî kişiliğini oluşturan kelâmî yönünün, O'nun tefsirciliği ve dilciliğinin gölgesinde kaldığı kanaati yaygındır. Bazı kaynaklarda Mu'tezile içerisinde ki meşhur kelimciler arasında ismi dâhi zikredilmez. Bunun sebebi, Zemahşerî'nin kelâmî görüşleri üzerine daha önce yapılan çalışmalardan biri dışında,⁷ O'nun kelâmî görüşlerinin yer aldığı *el-Minhac fî Usûli'd-Dîn* adlı eseri üzerinde çalışma yapılmamış olmasıdır. Yaptığımız

⁴ Ali Özek, *Zemahşerî ve Arap Lugatçılığındaki Yeri*, 40, İstanbul, 2005.

⁵ Polat, *a.g.e.*, 63-64.

⁶ Malâtî, *et-Tenbih ve'r-Redd alâ ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, 35-36, Beyrut, 1968.

⁷ Muhammed Ragıp Kaplan, *Zemahşerî'nin El-Minhâc fî Usûli'd-Dîn Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

bu çalışma, Zemahşerî'nin kelâmî yönünün ortaya konulması bakımından ayrıca önem arz etmektedir.

Mu'tezile Mezhebi'nin son dönem âlimlerinden olan Zemahşerî'nin, Mu'tezile'ye olan mensûbiyetini ortaya koymanın ve bunu gerçekleştirirken de; O' nun, Mu'tezile Mezhebi'nin beş esasına yönelik fikirlerini tespit etmenin önemli olduğu kanaatindeyim.

c. Araştırmanın Yöntemi

Mezhepler Tarihi, salt bir tarihi hikâye etmekten ibaret değildir. İslâm Mezhepler Tarihi Usûlü'nü esas aldığımız araştırmamızda, betimleyici ve analitik yöntem takip edilmiştir. Müslümanlar'ın, İslâm öncesi ve sonrası itikadî durumlarının nasıl şekillendiğini sebep ve sonuçlarıyla inceleyen bir bilim dalıdır. Bu bağlamda yaptığımız çalışmamızda düşünceleri ele alırken; doğdukları ortam, ortaya çıkış sebepleri, sonra ki dönemde mezhepleşme süreçlerini; fikir-hadise irtibatı⁸ ve zaman-mekân çerçevesi içerisinde, tarafsız bir şekilde güvenilir kaynaklardan faydalanılarak ele almaya gayret ettik. Bu çalışmadaki amacımız, Zemahşerî'nin doğumundan vefatına kadar olan hayatını, fikirlerini müspet ve tenkit edilen yönleriyle incelemektir.

d. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmamızın ana kaynağını, Zemahşerî'nin, *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn* adlı eseri oluşturmaktadır. Zemahşerî Usûl-i Hamse'ye dâir kelâmî görüşlerini bu eserinde, Kur'ân'dan Ayetler'le temellendirmektedir. Zemahşerî "*el-Minhac fî Usûli'd-Dîn*" adlı eserinde, Kelâm İlmi'nin temel konularını; "İmâmet" meselesi hariç bu eserinde ele almıştır. Zemahşerî hacimce küçük sayılabilecek (otuz küsur varak) bu eserinde geniş olan kelâmî mevzuları kısa, öz ve son derece veciz bir şekilde kaleme almıştır. Zemahşerî eserinde sadece kendi görüşlerini aktarmakla yetinmemiş, konu ile ilgili farklı görüşlere de yer vererek, muhalif fikirleri delilleriyle çürütmeye çalışmıştır.

Zemahşerî, kelâmî görüşlerini temellendirirken dayandığı ana kaynak mâlum Kur'ân'ı Kerim'dir. Dolayısıyla araştırmamızın ikinci ana kaynağını, yine O'nun Kur'ân'ın tefsiri üzerine telif ettiği meşhur eseri, *el-Keşşâf*'' oluşturmaktadır. Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn* adlı eserinde kelâmî görüşlerini delillendirirken Ayetler'den örnekler vermektedir.

⁸ Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, 2, Ankara, 1993.

Zemahşerî kelâmî görüşlerini eserinde veciz bir şekilde delillendirirken zikrettiği Ayetler'in dışında; *Keşşâf*' da ki farklı Ayetler'e getirdiği yorumlarla da, hem O'nun görüşlerinin bir bakıma sağlamasını yaparak teyid ettik, hem de farklı Ayetler'le çalışmamızı zenginleştirdik.

Temel kaynaklar arasında istifa ettiğimiz müelliflerin başında, Mu'tezilî Kadî Abdülcebâr gelmektedir. Kadî Abdülcebâr'ın, Mu'tezile'nin Temel İlkeleri'nin tespiti ile ilgili olarak yapmış olduğu değerlendirmelerinin yer aldığı, başta *Şerhu Usûli'l-Hamse* isimli eseri; Mu'tezile'nin beş esasını anlatırken istifade ettiğimiz kaynaklarımız arasında yerini almıştır. Ayrıca Kadî Abdülcebâr'ın, *Fırak ve Tabakatu Mu'tezile* ile *Muhit bi't-Teklif* adlı eserlerinden de faydalandık.

Mu'tezile hakkında kapsamlı bilgilerin verildiği ve İslâm'da ki itikadî fırkalaşmalarla ilgili ilk muteber eserlerden sayılan; Zühdî Cârullah'ın *el-Mu'tezile* adlı eserinin, özellikle "Halku'l-Kur'ân" ve "Mihne" süreci ile ilgili bilgilerin verildiği bölümünden istifade ettik.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, 'Mu'tezile ve Hanefiliğin etkileşimi süreci' başlığı altında ele aldığımız, Mu'tezilî-Hanefî ve Hanefî-Mâturûdî Rekabeti'nin analizini yaparken; Hanefî Âlimler'den olan, başta İmam Mâturûdî'nin meşhur eserlerinden, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* ve *Kitabü't-Tevhid*'den faydalandık. Söz konusu rekabetle ilgili olarak istifade ettiğimiz diğer Hanefî Âlimlerden olan Pezdevî' ve Cassâs'ın eserleri de çalışmamıza katkı sağlayan kaynaklar arasında yerini almıştır.

Osman Aydınlı'nın, Mu'tezile'nin teşekkül sürecini ele aldığı, *İslâm Düşüncesinde Aklîleşme Süreci, Mu'tezile'nin oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf* adlı eseri; Mu'tezile'yi anlatırken detaylı bilgiler verebilmek adına bize önemli katkılar sunmuştur. Mu'tezile'de İmâmet ve Siyaset Anlayışı'nı detaylı bir şekilde değerlendirdiği *Mu'tezile'de İmâmet ve Siyaset* adlı diğer eseri de, bize ayrıca katkı da bulunmuştur. Ankara Üniversitesi'nin uzaktan eğitim için bastırıldığı "*İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi.*" ders kitabında; Haricilik, Mürcie ve Mu'tezile üzerine kaleme aldığı bölümden de hâssaten istifade ettik.

Mustafa Öz, "*Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*" adlı eserinde, günümüze kadar teşekkül eden, itikadî, siyasî mezhep ve oluşumları detaylı bir şekilde incelemiştir. Ayrıca eserinde meseleleri daha iyi irdelemek adına, verilen bilgilerin kolay hazmedilerek kavranmasına yardımcı olacak konu okumalarına yer vermiştir. Mezhepler

Tarihi'nin gayesinin belirlenerek sınırlarının çizildiği bu eserin Mu'tezile ile ilgili bölümünden faydalandık.

Muhammed Ebû Zehra "*İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*" adlı eserinde, İslâm Mezheplerini üç kategoride ele almıştır. Akâid ve Kelâm'ın konusunu oluşturan meseleler etrafında ortaya çıkan mezhepleri İtikadî Mezhepler başlığı altında incelemiştir. İmâmet ve Halife seçimi ile ilgili konular etrafında teşekkül eden mezhepleri Siyasî Mezhepler başlığı altında değerlendirmiştir. İnsanların birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen muâmelât konularıyla; kul ile Allah arasında ki ibadet ilişkisi konuları çerçevesinde ortaya çıkan mezhepleri de Fikhî Mezhepler kategorisinde değerlendirmiştir. Yaptığımız çalışmada bu eserin, İtikadî Mezhepler başlığı altında ele alınan Mu'tezile Mezhebi'nin oluşumu ile ilgili bölümünden istifade ettik.

Ali Özek, "*Zemahşerî ve Arap Lügatçılığındaki Yeri*" isimli doktora tezi çalışmasında, Zemahşerî'nin yetiştiği dönemin siyasi ve ictimai yönlerine temas etmiştir. Zemahşerî'nin ilmî kişiliğini, O'nun önemli eserlerinden birisi olan "*Esâsü'l-Belâğa*" bağlamında ele almıştır. Zemahşerî'nin Arap lügatçılığına getirdiği yenilikleri ve hak ettiği şöhreti ortaya koymaya çalışmıştır. Zemahşerî'nin devlet eşrafı ile olan ilişkilerine de yer verilen bu eserden istifade ettik.

Fethi Ahmet Polat, "*İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*" adlı eserinde; Mu'tezile Mezhebini genel bir bakışla kaleme almış, Mu'tezile'nin Kur'ân'a yaklaşımını ve tefsirdeki yerini tespit etmeye çalışmıştır. Kur'ân İlimleri çerçevesinde; Kur'ân'ın Tarihi, tefsir yöntemleri ve Kur'ân'ın tefsirinde akılcı yaklaşımın beş ilkesine yöneltilen eleştiriler bağlamında, Zemahşerî'nin "*Keşşaf*" da ki itizalî görüşlerine ve ona yapılan eleştirilere yer vermiştir. Zemahşerî'ye yöneltilen eleştirileri bu kaynaktan derledik.

Çalışmamızı olgunlaştırırken istifade ettiğimiz, Zemahşerî'nin farklı yönlerine atıfta bulunan diğer kaynakları da kaynakça bölümümüzde belirttik.

Yaptığımız Literatür taramasında şimdiye kadar Zemahşerî ve eserleri üzerine yapılan tez çalışmaları; Tefsir, Kelam, Tasavvuf, Arap Dili Belâğatı ve İslam Hukuku bilim dallarınca gerçekleştirilmiştir. Konunun etrafıca Mezhepler Tarihi zaviyesinden ele alınmasının ayrıca gerekli olduğunu düşünüyorum.

e. Araştırma Hakkında Yapılan Tez Çalışmaları

1. BİLİK, Abdurrahim, *Zemahşerî'nin Ruusu'l-Mesail İsimli Eserinde İlm-i Hilaf (Kitabu'n-Nikah Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens. 2013.
2. KAYA, Murat, *Zemahşerî'de Tasavvufî Kavramlar (Makamat Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
3. TUNÇ, Cihad, *Zemahşerî ve Kelâmı'nın Ana Meseleleri*, Doçentlik Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1976.
4. KAPLAN, M. Ragıp, *Zemahşerî'nin el-Minhâc fi Usulî'd-Dîn Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, 2012.
5. ÖZEK, Ali, *Zemahşerî Ve Arap Lugatçiliğindeki Yeri*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1973.
6. BİLGİN, Abdülcélil, *Kur'ân'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşâfi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
7. KAYA, Mehmet, *Î'râb Değerlendirmelerinin Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Rolü: Zemahşerî Örneği*, Doktora Tezi, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
8. ÖZEL, Harun, *Zemahşerî ve Nahîv İlmindeki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
9. SİLER, Aziz, *İbn Kuteybe'nin Garibi'l-Hadis ve ez-Zemahşerî'nin el-Faik fi Garibi'l-Hadis Eserlerinin Sözlükçülük Açısından Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
10. ALP, Musa, *Zemahşerî'nin Keşşâf'ında Mu'tezilî Görüşlere Filolojik Yaklaşımlar*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.
11. ÖREN, Halis, *Keşşâf ve Neseîfî Tefsirlerinde Hz. Musa İle İlgili İsrâiliyyat*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988.
12. MALKOÇ, Mehmet Selman, *„Nuğbetu'r-Raşşaf min Hutbeti'l-Keşşaf"ın Tahkiki*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1990.

13. ALTIN, Mehmet, *Mu'tezile Görüşüne Temel Teşkil Eden Ayetlerin Tahlili (Keşşâf ve Medârik Örneği)*, Yüksek Lisans Yüzüncü Yıl Ün. Sos. Bil. Enstitüsü 2008.
14. ERDİM, Enes, *Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
15. AKMAN, Şule, *Keşşâf'ta Mütevâtir Olmayan Kıraatlar ve Tefsir İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
16. ÖZKIZIL, Bekir, *Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri'nde Peygamber Tefsiri Uygulamaları*, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Ün. Sos. Bi. Enstitüsü, 2012.
17. ÖZEL, Recep Orhan, *Keşşâf Tefsirinin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi*, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
18. ÇINAR, Aziz, *Cârullah ez-Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsimli Tefsirinde Ehl-i Kitap*, Yüksek Lisans Tezi, Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
19. ÇELİK, Hasan, *Tefsir Geleneğinde İntihal Olgusu: Medârik – Keşşâf Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
20. BAYER, İsmail, *Keşşâf Tefsirinde Belagat Uygulamaları*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
21. ÇİÇEK, Hacı, *Zemahşerî ve Atvaku'z-Zeheb fi'l-Meva'iz ve'l-Hutab adlı eseri*, Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
22. BAŞKAN, Mustafa, *Keşşâf'ta Fıkhü'l-Luga Uygulamaları*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014 (Tefsir)
23. KILIÇ, Mustafa, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
24. GEDİK, Şerif, *Keşşâf Tefsirine Göre Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet ve Âhenk*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZEMAŞERÎ'NİN YETİŞTİĞİ ORTAM HÂRİZM

I. HÂRİZM'İN KÜLTÜREL YAPISINAGENEL BİR BAKIŞ

Hârizm günümüzde Aral Gölü'nün güneyinde, Özbekistan sınırları içerisinde bulunan bölgeye denilmekteydi. Farsça hâr (huvâr) ve rizm/rezm kelimelerinden oluşan Hârizm adı hakkında farklı rivayetler vardır. Hârizm dilinde, et (hâr), odun da (rizm/rezm) olarak adlandırılmaktadır. Hârizm'in, Farsça hûrşîd (güneş) ve hûrden (yemek) kelimelerinden türediği söylene de, "Harrîler'in ülkesi" anlamına geldiği de ileri sürülmektedir. Zamanla Hâr-rizm Hârizm (Huvârizm) şeklini almıştır. Bazı İslâm Coğrafyacıları Hârizmi (Hârezm, Harzem) batıda Oğuz Türkleri'nin ülkesi, doğuda Mâverâünnehir, güneyde Horasan, kuzeyde Türk Topraklarıyla çevrili bir ülke olarak tanıtmaktadır.⁹

Hârizm, balıkçılığa, hayvancılığa ve tarıma elverişli bir bölge olması hasebiyle eskiden beri insanları kendine çeken câzip bir bölgedir. Bölge sakinleri ahlâk ve tabiat olarak Türklere benzetilmektedir. Hârizmliler, baş ve alınları geniş, uzun boylu, şişman, Türk ahlâkına sahip insanlar şeklinde de ifade edilmektedir. Eski başşehir Kâs'ta, Türk Kızları ile evlenerek karakterleri Türklere benzeyen nesiller doğmasına yol açmışlardır. Ahamenîler'in (Persler) Türkistan'ı işgalinden sonra onlara tabi olmuşlar, daha sonraları bu mensubiyetten kurtulmuşlar ve bir daha da İran'ın hükmü altına girmemişlerdir. VI. ve VII. yüzyıllarda Hârizm Kralları'nın Hazar toprakları üzerinde otorite sağlamak amacıyla, kendilerini Hazar Hakanları gibi Türk soyundan gösterdikleri rivayet edilir. Devlet teşkilatında ise Hazarlar ve Göktürkler gibi çifte krallık söz konusudur. Hârizm; Sibiryâ, İran, Hindistan, Çin gibi Asya ülkeleriyle; Avrupa'da yer alan Güney Rusya ve İskandinav Ülkelerini birbirine bağlayan yolların kesiştiği nokta olması sebebiyle önemli bir ticaret merkezi olmuştur.¹⁰

Birûnî, Eski Harizm Halkı'nın ayrı bir dini olduğunu; ölçü, tartı ve takvimlerinin farklı olduğunu ve kendi para sistemlerini kullandıklarını, Arapların ülkeyi işgal ederken bu kültürü imha ettiklerini anlatmaktadır. Hârizmliler'in XI. yüzyılda farklı bir dil konuştukları ve yazdıkları; XIII. Asra kadar da bunu muhafaza ettikleri, tarihî kaynaklardan ve son zamanlarda bu dile ait bulunan belgelerden anlaşılmaktadır. Hârizmliler'in dili üzerinde

⁹ Abdülkadir Özeydın, "Hârizm", *DİA*, XVI, 217, İstanbul, 1997.

¹⁰ Özeydın, *a.g.e.*, 217.

yapılan çalışmalar; Avesta, Soğd, Yağnob ve Osset dilleri gibi bir Doğu İran Dili olduğunu ortaya çıkarmıştır.¹¹

Birûnî, Hârizm'de Mazdeizm'e dayalı bir dinin ve medeniyetin hâkim olduğunu, İslâmiyet'in kabulü ile bu kültürün ortadan kalktığını söyler. Ancak kaynaklarda bu kültürün izlerinin bir müddet daha devam ettiği, az da olsa eski inançlarını devam ettirenlerin olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Hârizm'de Yahudiliği ve Hıristiyanlığı benimseyenler de bulunmaktaydı. Fetihlerden sonra Hârizm'de İslâmiyet hızla yayılmış, İslâm Kültür ve Medeniyeti'nin İran ve Mâverâünnhir'de gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Sünnî olan halk önceleri Şafîliği daha sonra Hanefîliği benimsemiştir. Kaynaklarda Hârizmliler'in dindar, misafirperver ve haysiyetine düşkün insanlar oldukları; Müslüman olmayan Türklerle cihat ettikleri rivayet edilir.¹²

Zemahşeri'nin doğup büyüdüğü Hârizm Bölgesi'nin İslâm'dan önce çok dinli ve çok kültürlü oluşu; felsefe, sanat ve ilimin doğuşunu beraberinde getirmiştir. Akli önceleyen Mu'tezile'nin kolayca yayılmasına da zemin hazırlamıştır.¹³ XI. ve XII. asırlarda Hârizm ve Mâverâünnhir Bölgesine İslâm Kültürü hâkim olmuş; ilim dili olarak Arapça bu kültür hareketinde ilk sırayı alırken, mahallî dil olarak Farsça ve Türkçe'de kullanılmıştır. İlmî, edebî eserlerin büyük bir kısmı Arapça olarak yazılmakta ve medreselerde Arapça tedris edilmekteydi. İslâm Hukuku, tefsir, hadis ilimleri yanında kelâm, felsefe, riyaziye, tabiat ilimleri, Arap Dili ve Edebiyatı sahasında da büyük âlimlerin çoğunluğu bu bölgelerde yetişmiştir.¹⁴

Hârizm'de, İslâmiyet'in kabulüyle birlikte din ve mezhep farklılıkları meydana gelmiştir. Bölgede Hıristiyanlar'dan fazla Yahudiler'in bulunduğu; Horasanlıların çoğunluğunun Ehli-Sünnet olmakla birlikte, Şîîlerin de azımsanamayacak kadar çok olduğu söylenilebilir. Sicistan ve Herat civarında Hâricîler'in olduğunu, daha sonra Mu'tezile'nin Hârizm ve civarına tamamen yayıldıklarını görmekteyiz. Sicistan ve Serahs'da amelî mezheplerden Şafîiler bulunmakla birlikte, bölgenin genelinde Hanefiler çoğunlukta idi. Mezhep taassubu sebebiyle Hanefilerle Şafîiler, Şâ ile Kerrâmiyye arasında zaman zaman çatışmalar olur, idarecilerin müdahalesiyle olaylar yatıştırılırdı. Büveyhîler Devleti

¹¹ Nuri Yüce, *Mukaddimetü'l-Edep*, 3-4, İstanbul, 1986.

¹² Özeydin, *a.g.e.* , 219.

¹³ Hüseyin Yaşar, "Selçuklular Devrinde Akılcı Bir Müfessir Zemahşeri ve Düşünce Dünyamıza Etkisi", *İslâmî İlimler*, I, 4, Konya, 2013.

¹⁴ Özek, *a.g.e.* , 17.

kurulduktan sonra halkın çoğunluğu Ehli-Sünnet olmasına rağmen Büveyhîler, devlet eliyle Şîliği yaymışlardır. Mu'izzu'd-Devle el-Büveyhî, (353/963) yılında Hz. Hüseyin'in ölüm tarihi olan 10 Muharrem'de mâtem tutmak üzere halkın toplanması için ferman çıkarmış; Hicrî 367 yılından ölümüne kadar Fahrüddîn el-Büveyhî'nin vezirliğini yapan es-Sahib b. Abbâd, Mu'tezile'ye yakınlık göstererek, Mu'tezilîleri yüksek makamlara getirmiştir. Mu'tezile'ye verilen bu destek neticesinde Şîilerin çoğu Mu'tezilî olmuş, Şîî Fakihler'in çoğunluğu da Mu'tezilî Akîdesini benimsemişlerdir.¹⁵

Abbâsîler devrinde Basra Vâlisi el-Hâcîp el-Hârizmî et-Türkî ve Selçuklu Beyleri'nden Suriye Fâtihî Atsız b. İnak el-Hârizmî gibi komutanların adlarından, onların Hârizmli Türkler olduğunun anlaşılması; Kaşgarlı Mahmud'un Hârizm'de yerleşmiş Küçet Türk Boyu'ndan bahsetmesi, Hârizm Bölgesi'nde ki Türkleşmenin ilk belgeleri olarak kabul edilmektedir. Mîladî 1017 yılında Gazneli Mahmut Hârizm'i zaptetmiş; idaresini Altuntaşa verdikten sonra elden ele dolaşan yönetim, 1041 yılından itibaren Kıpçak ve Kang'lı boylarından olan komutanların eline geçmiştir. Bölgeye yerleşen Oğuzlar'dan başka, Kıpçak ve Kanglıların da yerleşmesiyle, Hârizm'in etnik yapısındaki değişme Türkler'in lehine değişmiştir. Selçuklular'dan Çağrı Bey'in Hârizm'e girmesinden sonra, ülkeyi Selçuklular adına yöneten Melikşah'ın Taşdârı Ânûş Tigin ve "Hârizmşah" lakabını taşıyan Ekinci b. Koçkar dönemlerinde Türkleşme işi tamamlanmış, böylece Hârizm'de Kıpçak, Kang'lı ve Oğuz Lehçeleri karışımından oluşan bir Hârizm Türkçesi teşekkül etmiştir. Selçuklu Hükümdarı Sultan Sencer 1098 yılında Kutbeddîn Muhammed b. Ânûş Tigin'i eski geleneğe göre "Hârizmşah" unvanı ile Hârizm Vâliliğine tayin etmiş, böylece Türkleşen Hârizm'in en parlak devri başlamıştır. Oğlu Atsız devrinde (1127–1156) yarı özerk bir devlet haline gelen Hârizm, İlarıslan (1156–1172) ve Tökiş (1172–1200) döneminde gelişmiş ve Alâddin Muhammed (1200–1220) devrinde imparatorluk olduktan sonra Moğol İstilâsı ile yıkılmıştır.¹⁶

Türkleşen Hârizm'de Türk Dili ve Türk Gelenekleri yalnız ordu ve saray çevresinde kalmayıp halka mâlolmuştur. Gazneliler ve Selçuklular'da hükümdar sülâlesi, ordu ve halkın çoğunluğu Türk olmasına rağmen, Türkçe'nin yazı ve edebiyat dili olması Hârizmliler döneminde gerçekleşmiştir. Hârizm'de yazılıp bize kadar ulaşan, Zemahşerî'nin Hârizm Türkçesi ile yazdığı *Mukaddimetü'l-Edeb'i*, Rabgûzî'nin *Kıyasu'l-Enbiya* sı, İslâm'ın Muînü'l-Mürîdi Kutb'un *Hüsrev-ü-Şîrîn'i* Hârizmî'nin *Mahabbetnâmesi*, Muhammed b.

¹⁵ Özek, *a.g.e.* , 12–13.

¹⁶ Yüce, "Mukaddimetü'l-Edeb", *Giriş, Dil Özellikleri, Metin, İndeks*, 4–5.

Ali'nin *Nehcü'l-Ferâdi* si gibi eserler bu gelişmeyi gösteren önemli eserlerdir. Hârizmşahlar Devleti'nin Hükümdarı Atsız b. Muhammed Ânûş Tigin, Selçuklu saray eğitimi usullerine göre çok iyi yetişmiş olan Sultan Sencer tarafından, babasının ölümü üzerine Hârizmşah'a tayin edilmiştir. Hayatının çoğu savaşlar ve siyasi mücadelelerle geçen Atsız; ilme değer veren, âlimlere saygı gösteren bir devlet adamıdır. Kuvvetli bir edebî kültüre sahip olan Atsız, devrin ilim dili olan Arapçaya ilgi göstermiş; büyük lügat âlimi Zemahşerî'den saray kütüphanesi için Arapça Lügat yazmasını istemiş, Zemahşerî'de *Mukaddimetü'l-Edep* adını verdiği eserini yazmıştır.¹⁷

Türk Dili, Hârizmliler'in hâkimiyetinde sadece halk dili olarak kalmamış, Türkçe eserler de yazılmaya başlanmıştır. Diğer dilleri etkisi altında bırakan Türkçe aynı zamanda diğer dillerden de etkilenmiştir. Türk Dili hakkındaki en mûteber bilgiler, Zemahşerî'nin, "*Mukaddimetü'l-Edep*" adlı eseriyle ortaya çıkmıştır.¹⁸

İslâmiyet'in kabulünden sonra Hârizm'de ilim, şiir ve edebiyatta da büyük gelişmeler yaşanmış; Hârizmşah unvanına sahip Müslüman Hükümdarlar, âlim, şair ve edipleri himaye etmişlerdir. Hârizm halkının ilme değer verdiklerini, medreseler ve kütüphaneler yaptırarak ilim ve kültürün gelişmesine katkıda bulduklarını görmekteyiz. Me'mûnîler, Gazneliler, Selçuklular, Hârizmşahlar ve daha sonra ki dönemde Hârizm'e hâkim olan mahallî hanedanlar da ilim ve sanata ilgi göstermişlerdir. Böylece Hârizm, Moğol İstilâsına kadar İslâm Dünyası'nın en önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir.¹⁹

Hârizm civarında, ilmin gelişmesini sağlayan önemli kütüphanelerin mevcut olduğu, insanların ihtiyaç duyduğu ilim alanlarında her konuyu etraflıca ele alan faydalı kitaplar telif edildiği bir gerçektir. Ne yazık ki, ilmî ve insanî hiçbir gayesi bulunmayan Moğol İstilâsı; İslâm Âlimleri'nin büyük gayretlerle beş asırda ürettikleri ilmî çalışmaları ve kütüphaneleri ortadan kaldırmış, ilme yapılan bu tahribat insanlık tarihini asırlarca geriye götürmüştür.²⁰

¹⁷ Yüce, *a.g.e.* , 5-6.

¹⁸ Rahman İlmammedov, *Zemahşerî'nin Mukaddimetü'l-Edeb Eserinin Türk Dilleri İçin Önemi*, 550, Eskişehir, 2014.

¹⁹ Özaydın, *a.g.e.* , 219.

²⁰ Özek, *a.g.e.* , 18-22.

II. MU'TEZİLE'YE GENEL BİR BAKIŞ

a. Mu'tezile'nin Teşekkülü

Nübüvvet'in sona ermesiyle Müslümanlar siyasî ve dînî problemlerle başbaşa kalmışlar, İslâmiyet'in hızla yayılmasıyla kısa süre içerisinde birçok ülke de İslâm topraklarına katılmıştır. İslâmiyet öncesi, Suriye ve Mısır'da Hıristiyanlık ve Yahûdilik, İran ve Irak'da Mecûsîlik, Sabîlik, Mazdekîlik, ve Zerdüştlük yaygın haldeydi. Yeni fethedilen yerlerde birlikte yaşama zorunluluğunun bir neticesi olarak, Müslümanlar da yabancı din ve kültürlerin etkisi altında kalmışlardır. Hicrî II. Asır'da en çok tartışma konusu; cebir, ihtiyar, Allah'ın zatı ve sıfatları, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı gibi meselelerin altında yabancı kültür ve dinlerin etkisi söz konusuydu. Fethedilen ülkelerde kadîm felsefenin iyi bilinmesi ve İslâm'a karşı kullanılması felsefeye karşı ilginin oluşmasına zemin hazırlamış, netice de felsefî eserler Arapçaya tercüme edilmeye başlanmıştır. Zikretmeye çalıştığımız bu vb. nedenlerle Müslümanlar arasında fırkalaşmalar meydana gelmiş, her fırka kendi görüşlerinin doğru olduğunu iddia etmişler, kimileri de Ayet ve Hadislerle görüşlerini destekleme gayreti içerisinde girmişlerdir. Kur'ân'a ve Hadis'e en doğru mânâyı vererek yeni Müslüman olanların anlayabilecekleri şekilde açıklamanın lüzumu Kelâm İlmi'nin doğmasını gerektirmiştir.²¹

Mu'tezile, Arapça "azele" kökünden " uzaklaşmak, bir tarafa çekilmek anlamına gelen" "i'tizâl" kelimesinden türemiştir.²² Mu'tezile'ye bu isim, büyük günah işleyenlerin mümin ya da kâfir olmadıklarını ifade etmek için iki yer arasında bir yer anlamına gelen "el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn" ilkesini benimsemeleri sebebiyle muhaliflerince verilmiştir.²³ İsm-i Fâil kalıbındaki bu kelimenin müfredi " Mu'tezilî "²⁴ dir. Mu'tezile ismi; zemetmek, cemaat ve sünnetten çıkmayı itham etmek maksadıyla Ehl-i Sünnet tarafından verilmiştir.²⁵

"Mu'tezile" ismi ilk kez, Hz. Ali (ö.40/661) döneminde cereyan eden olaylarda, hiçbir guruba katılmayıp tarafsız kalanlar için kullanılmıştır. Ancak "Mu'tezile" ismi o süreçte herhangi bir itikadî fırkalaşmayı ifade etmek için kullanılmamıştır. Hicrî II. Asır'ın

²¹ Bayraktar, *a.g.e.* , 62-64.

²² Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 29, Ankara, 2013.

²³ Ethem Ruhi Fıçlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, 565-567, İzmir, 2011.

²⁴ Aydın, *a.g.e.* , 29.

²⁵ Aydın, *a.g.e.* , 35.

başlarından itibaren büyük günah işleyenlerin durumu vd. konularda; aklı ön plana çıkararak toplumun diğer kesimlerinden farklı görüşler serdeden insanlar için “Mu’tezile” isimlendirilmesi kullanılmaya başlanmıştır.²⁶

Mu’tezile, bu isimlendirmenin Kur’ân’da geçtiğini ve bu isimle kastedilenin batıldan ayrılmak ve övgü anlamına geldiğini söylemiştir. İddialarına göre; dalâlet toplulukları olan, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat ve Haricîler’den ayrıldıkları için bu adı almışlardır. Kadî Abdülcebâr (ö.415/1020) bu konuda “Mu’tezile olarak isimlendirilmemiz bize övgüdür, zîra Kur’ân’da buna işaret eden ayetler vardır”²⁷ demektedir. “Mu’tezile” isminin övgüye değer bir isim olduğunu söyleyenlerden İbn Murtaza (ö.840/1436) ise, bu ayetlerden ikisini nakleder:

*“Onların (putpereslerin) söylediklerine sabret ve onlardan güzellikle ayrıl.”*²⁸

*“Sizi ve Allah’tan başka taptıklarınızı terk ediyor ve Rabbime ibadet ediyorum...”*²⁹

İbn. Murtaza, (ö.840/1436) bu Ayetlerle Mutezile’nin batıldan ayrılmayı temsil ettiğini vurgulamak amacındadır. İbn. Murtaza Sünnet’ten de şunları delil getirmektedir:

*“Şerden i’tizal eden hayra düşer.”, “Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır, onların en iyisi ve muttakîsi Mu’tezile’dir.”*³⁰

Tarihçilerin çoğu “Mu’tezile” ismini, Cemel Vakası’nda Hz. Ali (ö.40/661) ile Hz. Aişe (ö.58/678) arasındaki mücadeleden beri duranlar, Hz. Ali (ö.40/661) ve Muaviye (ö.60/679) arasındaki olaylara iştirak etmeyenler ve Nehrevân Harbi’nde Hz. Ali’den eman isteyip ayrılanlar için kullandıkları anlaşılmaktadır. Bu kaynaklardan bazıları, bu kimselerin Hz. Ali’ye biatı terk etmeleri nedeniyle, bazıları da biat ettikten sonra Ehl-i Kible ile harbetmemek gibi nedenlerden dolayı ayrılmaları sebebiyle, Mu’tezile adını aldıklarını söylemektedirler.³¹ Henry Corbin’de, Mu’tezile’nin tevhid inancının saflığını, insanın

²⁶ Aydınli, *a.g.e.* , 29.

²⁷ Kadî Abdülcebâr, *el-Muhit bi’t-Teklif*, 422, Kahire, tsz.

²⁸ *Müzzemmil*, 73/10.

²⁹ *Meryem*, 19/48.

³⁰ Aydınli, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezile’nin Oluşumu ve Ebû’l-Hüzeyl Allaf*, 35-36.

³¹ Aydınli, *a.g.e.* , 38.

hürriyetini ve adaleti korumak için ayrıldıklarını ve kendilerine verilen bu ismi Kur'ân'a dayandırdıklarını³² söylemektedir.

Kur'ân'ı Kerim'i incelediğimizde kavramın yedi yerde geçtiğini, burada kastedilenlerin müşrikler ve kâfirler olduğu anlaşılmaktadır³³ Mu'tezile, kendisine menfi anlamda muhaliflerince verilen bu ismi övgü ifade edecek tarzda kullanmıştır. Bunu delillendirmede Kur'ân Ayetlerini delil olarak kullanmaları; Hz. Peygamber (s.a.v.)'e atfedilen uydurma hadislere yönelmeleri, iddialarını meşru yerlere onaylatmak ve mezhebî kaygıları sebebiyle olsa gerektir.³⁴

Mu'tezile "Kader" hakkındaki görüşleri sebebiyle, bir Yahudi Fırkası olan ve ayrılanlar anlamına gelen Peruşim (Feruşim) fırkası ile irtibatlandırılmıştır.³⁵ İddiaya göre Mu'tezile ismi onlara, Müslüman olan Yahudilerce verilmiştir.³⁶ Peruşim kavramı; kendini ayrı tutmak, temiz olmayan kişilerden ya da eşyalardan uzaklaşmak, tefsir etmek anlamlarına gelmektedir. Peruşim Fırkası; bireylerin ve toplumların kaderinin Allah'ın ezeli iradesi ile teşekkül ettiğini iddia ettikleri halde; ilâhî iradenin bu dünya da değil ahirette gerçekleşeceğini ve insanın hareketlerinden sorumlu olacağını düşünmektedirler.³⁷ Kader anlayışları sebebiyle, Mu'tezile ile Peruşim arasında kurulan bağın tutarlı olmadığı görülmektedir.³⁸

Mu'tezile, "Kaderiyye" olarak isimlendirilmelerini kabul etmemektedir. Böyle bir isimlendirmeye, hayır ve şerri Allah takdir eder diyenlerin müstehak olduğunu söylerler. Zîra fiilleri Allah'ın yarattığını ve bu fiilleri kulların kesb ettiğini söyleyenlerin Kaderî olarak nitelendirilemeyeceğini söylemişlerdir. Mu'tezile'nin bu lakaba itirazının daha çok, Peygamber (s.a.s.)'in: "Kaderîler bu ümmetin mecûsîleridir" hadisinden kaynaklandığını söylemeliyiz. Kadî Abdülcebbar (ö.415/1020) bu hadisin muhatabının kendilerinin olmadığını belirterek; bilakis Mücebbire olarak isimlendirdikleri hasımlarının Mecûsîlere benzeyen yönlerini izah etmiştir.³⁹

Mu'tezile kendisini, Allah'ın vahdaniyetine en çok iman eden ve savunan kimseler olarak görmüşler, bundan dolayı kendilerine Ehlü'l-Adl ve't-Tevhid denmesini

³² Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, 115, İstanbul, 1986.

³³ *Müzzemmil*, 73/10; *Bakara*, 2/222; *Nisa*, 4/90-91; *Kehf*, 18/16; *Meryem*, 19/48-49.

³⁴ Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 37.

³⁵ Aydınlı, *a.g.e.*, 42.

³⁶ M. Şerefeddin Yalçkaya, "İslam'da İlk Fikri Hareketler ve Dini Mezhepler", *DFİFD*, sayı: 15, 16, İstanbul, 1930.

³⁷ Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, 156, 161-164, Ankara, 1965.

³⁸ Aydınlı, *a.g.e.*, 43.

³⁹ Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 772, Kahire, 1988.

yeğlemişlerdir.⁴⁰ Zîra onlar, Allah'ı (c.c.) tek ve adil olarak ispat ettikleri iddiasındadırlar. Kendileri için kullandıkları diğer isimler:

- Ehlu't-Tevhid
- el-Muvahhide
- Ehlu'l-Adl
- el-Adliyye
- Ehlü'l-Hak
- Fırkatü'n-Naciye
- Fırkay-ı Adliyye
- Ashâbu'l-Aslah
- Ashâbu'l-Lutf
- el-Menâziliyye
- el-Münezzihe
- Ehlü't-Tenzih.

Mu'tezile'ye muhalifleri tarafından Kaderiyye, Kaderiyye-i Mecusîyye, Kaderiyye-i Müşrikiyye, Kaderiyye-i İblisiyye⁴¹ isimleri verilmiştir. Bu arada müsteşriklerden bir kısmı da Mu'tezile'yi daha önce ortaya çıkan Kaderiyye Fırkasına bağlayarak; Kaderiyye'nin temel düşüncesi olan irade hürriyetinden hareketle, Mu'tezile'yi Kaderiyye'nin devamı olarak görmüşlerdir.⁴² Muhaliflerinin Mu'tezile'yi Kaderiyye ile ilişkilendirme gayretlerine yönelik olarak, Amr b. Ubeyd (ö.144/761)'in Kaderiyye'yi red maksadıyla yazdığı eserde; Mu'tezile'nin bu ismi benimsemediğini bilakis bu ismi özgür iradeyi inkâr edenler için kullandığı⁴³ anlaşılmaktadır. Pezdevî (ö.493/1099), Kaderiyye isimlendirmesi ile ilgili olarak;

⁴⁰ Kadî Abdülcebâr, *el-Muhit bi't-Teklif*, 422.

⁴¹ Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 41.

⁴² Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, 324, İstanbul, 2011.

⁴³ Aydınlı, *a.g.e.*, 42.

Kaderiyye isminin genel bir kullanım olduğunu ve bu isimlendirme içerisinde, Mu'tezile, Dırrariyye, Bekriyye, Hüseyiniyye, Zâbıraşaiyye, Züheriyye, Tümeniyye ve felsefecilerin bulunduğunu⁴⁴ söylemektedir. Muhaliflerinin kendileri için verdiği diğer isimler:

- Mu'tezile
- el-Kaderiyye
- en-Nufât
- Lâ Edriyye
- Vaâdiyye
- Cehmiyye
- Mehanisu'l-Havâric
- Harkıyye
- Müfniyye
- Vakıfiyye
- Lafızıyye
- Mültezime
- Kabriyye.⁴⁵

Basra ve Bağdat Mu'tezilesi olarak ikiye ayrılan Mu'tezile'nin tali kolları, itibar edilen görüşlere göre 20 fırka olarak tespit edilmiştir:

1. Vâsılıyye
2. Amreviyye
3. Hüzeyliyye
4. Nazzamiyye
5. Esvariyye
6. Muammeriyye
7. Bişriyye
8. Hişamiyye
9. Murdariyye
10. Ca'feriyye
11. İskafıyye

⁴⁴ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 348, trc. Ş. Gölcük, İstanbul, 1988.

⁴⁵ Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 37.

12. Sümamiyye
13. Cahızıyye
14. Şahhamiyye
15. Hayyatiyye
16. Ka'biyye
17. Cübbâiyye
18. Behşemiyye
19. Sâlihiyye
20. Hâbitiyye

Mu'tezile Mensupları'nın i'tizallerinin derecesinde farklılık görenler onları üç tabakaya ayırmıştır:

- İlk tabakayı, Vâsıl b. Atâ (ö.131/748), Amr b. Ubeyd (ö.144/761) ve talebeleri oluşturmaktadır.
- Orta tabaka, Ebû'l-Hüzeyl Allaf (ö.227/841), İbrahim en-Nazzam (ö.221/835)
- Son tabaka ise Ebu Ali Cübbâî (ö.303/916), Ebu Haşim Cübbâî (ö.321/933) ve öğrencilerinden oluşmaktadır.⁴⁶

Mu'tezile'ye verilen "Mu'tezile" isimlendirmesinin, ilk defa muhalifleri tarafından mı yoksa kendileri tarafından mı kullanıldığı noktasında tatmin edici ipuçlarına rastlanmamaktadır. Zîra Mu'tezile isimlendirmesinde, muhaliflerin kullandığı anlam baz alındığında kötuleme, kendi kullandıkları anlamda ise övgü ve iftihar söz konusudur. Kuvvetle muhtemel gözükene ise, bu isimlendirmeyi önce zemm anlamında muhaliflerinin kullandığı, daha sonra kendilerinin buna övgü ve iftihar anlamı yükledikleridir.⁴⁷

b. Basra ve Bağdat Ekolleri

Mu'tezile Ekolü'nün sistemleşmesinde iki imamın öne çıktığını görmekteyiz. Vâsıl b. Atâ ile başlayan Basra Ekolü'nün kurucusu Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf (ö.227/841), Bağdat Ekolü'nün kurucusu ise Bişr b. Mûtemir (ö.210/825)'dir. Mezhebin kurucusu Basra Ekolü'ü olmuş, Yunan felsefesinden daha çok etkilenen Bağdat Ekolü'ü ise ana parçadan ayrılarak yeni

⁴⁶ Aydınli, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 44-46.

⁴⁷ Aydınli, *a.g.e.*, 46.

bir oluşuma öncülük etmiştir. İki ekolün farklı bölgelere yerleşmesi mekâna ait bir farklılıkla sınırlı kalmamış birçok konuda farklı görüşlere yönelmelerde gerçekleşmiştir.⁴⁸ Ebû Mûsâ el-Mudar (ö.226/841), iki ekol arasındaki farklı görüşlerin “*Kitâbü mâ cerâ beynehü ve beyne’l-Basriyyîn*” adlı kitabında bine kadar çıktığını söyler.⁴⁹ Bağdat Ekolü’nün tamamının nübüvvet ve imâmetle ilgili görüşleri, Basra Ekolü’nün görüşlerine muhâlifdir. Bağdat Ekolü’nün önde gelen isimlerinden bir kısmı Râfîzîler’e bir kısmı da Hâricîler’e yönelmiştir.⁵⁰

Mu’tezile’nin Basra Ekolü’nü, vahiy ve aklın verilerini birlikte değerlendiren; İslâmî Geleneği muhafaza etme gayretleri sebebiyle onları bir filozof olarak değil, felsefeyi dinin hizmetinde kullanan kelâmcılar olarak görmemiz gerekmektedir. Daha çok fıkıh ve imâmet gibi siyasî konularla meşgul olan Bağdat Ekolü, mezhebin görüşlerinin devlet desteğiyle yayılması düşüncesindeydiler. Emevîler’in son iki halifesinin ekollerine girmelerini sağlamaları, Me’mun zamanındaki mihne olayları, Tuğrul Bey zamanında Kundurî ile gerçekleşen olaylar bunun bariz örneklerdir.⁵¹

Basra Mutezilesi’nin önde gelen isimleri:

- Dırar b. Amr (ö.200/815)
- Ebû Bekir el-A’sam (ö.202/818)
- Ebû’l-Hüzeyl el-Allaf (ö.227/841)
- Nazzam (ö.221/835)
- Muammer b. Abbâd (ö.215/830)
- Hişam b. Amr el-Fuvatî (ö.218/833)
- Câhız (ö.255/868)
- Abbad b. Süleyman es-Saymerî (ö.250/864)
- Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916)
- Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321/933)
- Ebû Abdillâh el-Basrî (ö.369/979-80)
- Kadî Abdü’l-Cebbâr (ö.415/1020)
- Ebû’l-Hüseyn el-Basrî (ö.436/1044)

⁴⁸ Polat, *a.g.e.*, 38.

⁴⁹ Öz, *a.g.e.*, 332.

⁵⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 82, İstanbul, 2008.

⁵¹ Öz, *a.g.e.*, 332-333.

Bağdat Mutezilesi'nin önde gelen isimleri:

- Bişr b. Mu'temir (ö.210/825)
- Sümame b. Eşres (ö.213/828)
- Ebû Mûsâ el-Mudar (ö.225/840)
- Ahmed b. Ebî Düâd (ö.240/854)
- Câfer b. Mübeşşir (ö.234/848)
- Câfer b. Harb (ö.236/850)
- Îsâ b. Heysem es-Sûfî (ö.231/845)
- Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö.240/854)
- Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât (ö.300/912)
- Ebû'l-Kâsım Abdullah el-Belhî (ö.319/931) zikredilebilir.⁵²

Mu'tezile, başta Basra ve Bağdat olmak üzere, Horasan, Mâverâünnehir, Yemen, Endülüs, Mağrib, Kûfe, Kâhire, Cezîre, Isfahan, Cürcan, Nişâbur, Horasan, Hemedan, Rey ve Ermeniyye'de etkili olmuştur.⁵³

c. Mu'tezile'nin Beş Temel İlkesi

“Usûl-i Hamse” olarak isimlendirilen ve bir kimsenin Mu'tezilî olabilmesi için inanması gereken beş temel esas vardır. Şimdi bu esasları teşekkül ettiği sıraya göre değerlendirelim:

1. El-Menziletü beyne'l-Menzileteyn

İlk kez Vâsıl b. Atâ'nın “kebîre sahibi ne mutlak mümin ne de kâfirdir; o ikisi arasında bir yerdedir.” şeklinde ifade ettiği bu ilke, başlangıçta siyasî bir ilke olmasına rağmen zamanla mezhep içerisinde, itikadî bir ilkeye dönüşmüştür. Bu ilke içinde, mürtekib-i kebîre, küfür, nifak, fisk ve iman konuları mütâlâ edilmiştir.⁵⁴ Farklı görüşler arasında ortayı bulmayı hedefleyen bu ilkenin, siyâsî problemlerde de uygulandığını görmekteyiz. Vâsıl, Hz. Ali ve Muâviyeyi destekleyen taraflardan birinin hatalı olduğunu lâkin bunun tespitinin mümkün olmadığını, meseleyi Allah'a havale etmenin doğru olacağını söylemiştir. Bu görüşüyle iki

⁵² Öz, *a.g.e.*, 332-333.

⁵³ Osman Aydın, *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, 76, Ankara, 2007.

⁵⁴ Aydın, *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, 76.

tarafı da tekfir eden Hâricîler ve iki tarafı da mümin gören Mürcie arasında bir görüş beyan etmiştir.⁵⁵

Mu'tezile'nin ilk teşekkül eden, el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn ilkesi ilk defa Hasan el-Basrî'nin ders halkasında gündeme gelmiştir. Ders halkasına gelen bir kişi imanla ilgili konularda sorular sorarak bilgilenmek istemiştir. Büyük günah işleyenleri Hâricîler'in kâfir saydığını; Mürcie'nin ise durumu Allah'a irca ettiklerini ve ameli imanın rüknü kabul etmediklerini, dolayısıyla işlenen günahın imana zarar vermeyeceği inancında olduklarını söylemiştir. Hasan el-Basrî bu konu hakkında biraz düşünerek görüşlerini söyleyeceği sırada, öğrenciliğinin son safhasında bulunan Vâsıl b. Atâ kendi görüşünü beyan etmiştir. Vâsıl, büyük günah işleyenin mutlak olarak mümin ya da kâfir olmadığı, imanla küfür arası bir durum olan fîsk mertebesinde bulunduğunu söylemiştir.⁵⁶

Hâricîler, büyük günah işleyenin imanını kaybederek kâfir olduğunu ve cehennemde kalacağı fikrini öne sürmüş; imanı, "farz kılınan bütün iyilikleri kalple, dille ve diğer organlarla yerine getirmek" şeklinde tanımlayarak, büyük günah ve iman hakkında ilk nazariyeyi ortaya koymuşlardır. Mürcie ise iman-amel ayrımı yaparak iman teorisi geliştiren ilk mezheptir. İman ve amelin başlıbaşına birer olgu olduğundan hareketle, amellerin iman içerisinde değerlendirilemeyeceğini; büyük günah işleyenlerin durumunun Allah'a ertelenmesi gerektiği fikrini savunmuşlar, netice de büyük günah işleyenleri mümin olarak görmüşlerdir. Hasan el-Basrî büyük günah işleyenin münafık olduğunu, zira içinin dışına uymadığını; dürüst olmayı tercih etmeyip tevbe etmediği sürece de cehennemde kalacağını ayrıca bu kimsenin dünyevî işlerde mümin muamelesi görmesi gerektiğini söylemiştir. Hasan el-Basrî'nin büyük günah işleyenin fasık-münafık olduğu fikri Haricî ve Mürcie'den farklı tezahür etmiş; bundan dolayı o, hem Ehl-i Sünnet'ten hem de Mu'tezile'den ayrı kabul edilmiştir.⁵⁷

Haricîler'in, Mürcie'nin ve Hasan Basrî'nin görüşlerine bakıldığında, hepsinin kebire sahibini fâsık olarak nitelendirdikleri görülür. Fakat her birinin fâsık kavramına yükledikleri anlam farklıdır. Vâsıl'ın görüşünü benimseyen Mu'tezile bunu ayetlerle delillendirir. Ayetlerde isyan edenin, bir mümini kasten öldürenin ve iftirada bulunanın fasık olarak nitelendirilmesine karşın, inanç derecesinin ne olduğu anlaşılamamaktadır. Vâsıl kebire sahibi

⁵⁵ M. Ragıp Kaplan, *a.g.e.*, 7.

⁵⁶ Öz, *a.g.e.*, 351.

⁵⁷ Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 58-60.

için kâfir nitelimesinde bulunan Haricîleri, Kur'ân'da kâfirle ilgili belirtilen özelliklerin kebire sahibinde olmadığı gerçeğiyle eleştirir. Çünkü hüküm yoksa küfür ismi de yoktur. İsim fiile tabi olduğu gibi, hüküm de isme tabidir demektir. Ona göre; “kebire işleyen tam kâfir sayılamaz. Çünkü şهادeti ve diğer hayırlı amelleri vardır. İnkârcı bir yönü bulunmamaktadır. Tevbe etmeden ölürse cehennemde kalacaktır ama azabı hafif olacak, dereceleri kâfirlerin üzerinde olacaktır.” Vâsıl'a göre, büyük günaha azmetmek büyük günah mesabesinde değildir. Kişi kast edilene yapmadığı sürece cezalandırılmaz demektir.⁵⁸

Mu'tezile'nin el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn ilkesine yönelik olarak, Amr b. Ubeyd (ö.144/761)'in Vâsıl b. Atâ'nın görüşüne katılıp katılmadığının tespiti açıklanması gereken bir husustur. Amr b. Ubeyd'in, Hasan Basrî'nin (ö.110/728) en önemli öğrencilerinden olduğu; büyük günah işleyen münâfik olduğu görüşünü desteklediği söylenir.⁵⁹

Amr b. Ubeyd ile Hasan Basri arasında geçtiği rivayet edilen bir konuşmada; Amr Hocasına her nifakın küfür olup olmadığını sorar. O'da her nifakın küfür olduğunu söyler ve ardından her fiskın nifak olup olmadığını sorar. Hocası, her fiskın da nifak olduğu cevabını verince Amr; o halde her fiskın küfür olması gerekir⁶⁰ der. Bir başka rivayette ise, bu hususta Vâsıl'ın Amr'ı ikna ettiği ve Amr'ın, “benimle doğru arasında düşmanlık yoktur” diyerek eski görüşünden döndüğü nakledilir.⁶¹

Vâsıl b. Atâ'nın el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn ve mürtekibi kebire hakkındaki görüşlerini özetleyecek olursak:

Kebire sahibine, Kur'ân'da bulunan ve üzerinde icma edilen küfür hükümlerine benzemediği için kâfir denemeyeceğini; hakkında övgü, sevgi ve yakınlık özelliği bulunmadığı, bilakis lanetlik ve cehennemlik olduğu için mümin de denemeyeceğini; küfrünü gizleyip imanını açıklamadığı için münafık olarak da nitelendirilemeyeceğini söylemektedir.⁶²

Mu'tezile, kebire sahibinin iman ile küfür arasında olduğuna inanmakla birlikte, Ehl-i Kible'den olan bir asiye, övgü ve ikram için değil, zımmîlerden ayırmak için mümin dairesi

⁵⁸ Aydınlı, *a.g.e.*, 66-67.

⁵⁹ Kadî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 137.

⁶⁰ Kadî Abdülcebâr, *a.g.e.*, 714.

⁶¹ Aydınlı, *a.g.e.*, 63.

⁶² Aydınlı, *a.g.e.*, 70.

içerisinde görülmesi gerektiğini söyler. Böyle birisine dünyada mümin muamelesi yapılması gerektiğini zîra bu kimsenin tevbe edip hidayete ulaşmasını ihtimal dâhilinde görürler.⁶³

2. El-Va'd ve'l-Va'id

Va'd, iyi ameller işleyen kimseye iyi şeyler vadetmek, Va'id ise kötü amel işleyen kimseye karşılaşacağı kötü durumu bildirmek ya da karşılaşacağı kötü sonu haber vermek anlamına gelmektedir. Mu'tezile Allah, va'd ve va'id'ine sadıktır, neyi vaat etmiş ve neyle tehdit etmişse âhiret'te gerçekleşecektir. Allah'ın Kelâmı'nı, va'd ettiklerini ve tehdidini değiştirecek hiçbir güç yoktur. Büyük günahların da tevbe edildiği takdirde affedileceğini söylemişlerdir. Diğer mezhepler, tevbenin kabulünün Allah'ın fazl-ı keremi ile olacağını, tevbe etmenin aklen azabı düşürmeyeceğini söylemişler; Mu'tezile ise, tevbe edildiği zaman ikabın ortadan kalkmasının gerekliliğini benimsemiştir. Mu'tezile, şefaatin mümkün olmadığı ile ilgili olarak şefaati nefyeden ayetlerden deliller getirir. *“Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiç kimseden herhangi bir şefaahat kabul olunmaz, fidye alınmaz. Onlara yardım da edilmez.”*⁶⁴, *“Ey iman edenler! Hiçbir alışverişin, hiçbir dostluğun ve hiçbir şefaatin olmadığı kıyamet günü gelmeden önce...”*⁶⁵ Allah'ın izin verdiği kimselerin itaatkâr müminlere şefaahat etmesiyle ilgili ayetler hakkında ise; burada ki şefaatin, itaatkâr kimselerin derecelerinin yükseltilmesiyle alakalı olduğunu söylemektedirler. Mu'tezile'nin şefaahat hakkındaki bu görüşü “Adl” ilkesinin bir sonucudur. Zîra insanlar, işledikleri hayr ve şerrin karşılığını mutlaka göreceklerdir.⁶⁶

Mu'tezile'nin va'd ve va'id ilkesi, tarihi itibari ile büyük günah işleyenlerin durumlarıyla ilgili tartışmaları neticesinde ortaya çıkmıştır. Vâsıl b. Atâ (131/748), kefire sahibinin cehennemde durumunun nasıl olacağı, azabının ne şekilde gerçekleşeceği hususunda Haricîler'den farklı olmaya çalışmıştır. Ona göre büyük günah işleyenin azabı hafifletilecek, cehennemdeki yeri ise kâfirin üstünde olacaktır. Atâ'nın ortaya koyduğu bu yaklaşım çözüm noktasında tatmin edici değildir. Zîra cezanın hafifletilmesi, kefire sahibinin yerinin cehennem olduğu gerçeğini değiştirmeyecek, netice de kâfir'in muamelesine tâbi olacaktır. Onun bu yaklaşımı Haricîler'den çok da farklı gözükmemektedir. Mürcie'nin konuya yaklaşımı ise, büyük günah işleyenin hiç azap görmeyeceği değil, Cehennem'de ebedî

⁶³ Muhammed Ebû Zehra, *a.g.e.* , 139, Ankara, tsz.

⁶⁴ *Bakara*, 2/48.

⁶⁵ *Bakara*, 2/254.

⁶⁶ Öz, *a.g.e.* , 352-354.

olarak kalmayacağı yönündedir. Mu'tezile va'îd ayetlerinin kâfir ve fasık için genel olduğunu söylemektedir. Mürcie'de bu tehdidin kâfirler için olduğu yönünde görüş belirtmektedir.⁶⁷ Vâsıl b. Atâ'nın üzerinde durduğu husus, sahibi kebirenin cehennemde ebedî kalması gerektiğidir. Mu'tezile ebediyen Cehennem'de kalma vurgusunu yapan vaîd ayetlerinin, küfür ve fîsk için genel olduğunu düşünmektedir.⁶⁸

Va'd ve Va'îd ilkesi, Mürcie'nin "Küfürle beraber itaat fayda vermediği gibi, imanla beraber günah da zarar vermez" iddiasına bir reddiyedir. Mu'tezile, Mürcie'nin bu iddiasının doğru olması durumunda, Allah Teâla'nın tehdidinin anlamsız olacağını söylemektedir.⁶⁹ Bu konuyla ilgili olarak en erken rivayetin, Amr b. Ubeyd (ö.144/761) ile Amr b. Alâ (ö.154/771) arasında geçen tartışmadır. Bu tartışmada Amr b. Ubeyd'in; "Allah mükâfatı va'd etmiş, ceza ile de tehdit etmiştir. Öyleyse va'dini de va'îdini de yerine getirecektir sözüne Amr b. Alâ şu sözleriyle karşı çıkarak, onu arap dili ve örfünü bilmemekle suçlar: "Sen acemsin, arap değilsin. Dilinin bozuk olduğunu kast etmek istemiyorum. Sen kalben arap değilsin, öğrendiklerine yazıklar olsun. Çünkü Araplar, va'd'in yerine getirilmesini, va'îd'in terk edilmesini ise cömertlik sayar. Bu onlara göre fazilet ve keremdir." Amr b. Ubeyd'in Arap Kelâmı'nda ben böyle bir şey duymadım demesi üzerine, Alâ şu şiiri okur:

Amcam oğluna hücum ettiğinde tehdit etmez

Zaten tehdit edenin tehdidi beni korkutmaz.

Çünkü ben tehdit ettiğimde ve söz verdiğimde

Tehdidimi bozarım, sözümü ise yerine getiririm.

Va'd ve Va'îd ilkesinin teşekkülünde, Amr b. Ubeyd (ö.144/761)'in önemli bir yeri bulunmaktadır. Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) bu ilkeyle ilgili çok fazla bir şey söylememiştir.⁷⁰

3. El-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker

Mu'tezile, İslâm'ın yayılması, sapıkların hidayet bulması, hakkı batılla karıştırarak fitne çıkarmak isteyenlerin oyunlarını bozmak amacıyla bu ilkeyi benimsemiştir. Mu'tezile, Abbasîler'in ilk döneminde ortaya çıkan ve İslâm'ın hakikatlerini tehdit eden "zındıklık"

⁶⁷ Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 72-73.

⁶⁸ Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 666.

⁶⁹ Muhammed Ebû Zehra, *a.g.e.* , 139.

⁷⁰ Aydınlı, *a.g.e.* , 75-77.

hareketine karşı, kendilerini İslâm'ın hakikatlerini savunmaya adanmışlardır. Halife Mehdî, Mu'tezile'yi bu vazife ile görevlendirmiştir.⁷¹

Mu'tezile iyiliği emretmek ve kötülüğü nehyetmenin, dinen değil aklen vacip olduğu görüşündedir. Din gelmeseydi bile, insanlığın huzuru ve bekası için aklın bunu gerekli göreceğini söylemektedirler. Herkes gücü mukabilinde gerekirse zor kullanarak, ya da dille bununda mümkün olmaması durumunda, buğz etmek suretiyle münkeri ortadan kaldırmak zorundadır. Bu iş silahla yapıp netice alınacaksa yapılan mücadele cihad hükmündedir. Silahla yapılan cihadla, kâfir ve fasıklarla yapılan cihad arasında fark yoktur demektir. Mu'tezile her ne kadar bu ilkeyi genel anlamda ortaya koymaya çalışmışsa da, kendilerine muhalif olan unsurları sindirmek için de kullanmıştır. Bunun göze çarpan örneği Mihne'dir⁷²

Mu'tezile'nin el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker ilkesi, "Esmâ ve Ahkâm" , "el-Va'd ve'l-Va'îd ilkesi gibi, tarihî bakımdan önceki dönemlerde ortaya çıkmış bir konudur. "Amelî Tevhid" de denilen bu ilkenin düşünce ve hakikatle de ilgisi bulunmaktadır. Ebu Bekr el-A'sam dışındaki Mu'tezilîler, şerrin giderilebilmesi için kalple, dille ve elle mücadelenin gerekli olduğu ve bu görüşün usulden sayılması noktasında görüş birliğine varmışlardır. Bu konu değerlendirilirken, zulme karşı kuvvet kullanma, adaletsiz idarecilere isyan boyutuyla; iyiliğin yerleştirilmesi ve şerrin defî şeklindeki ahlakî boyut karıştırılmamalıdır. Meselenin bu boyutu dikkate alındığında, bu ilkeye farklı zamanlarda farklı anlamlar yüklenmiştir.⁷³

El-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker ilkesi imamet konusuyla da yakından alakalıdır. İmamete lâıyk olsun ya da olmasın imamete gelmiş kimse ümmet üstünde velidir ve ümmetin işlerinde tasarruf sahibidir. Dinî hükümleri yürütmek, orduları yöneterek ülkeyi koruma hususunda imama ihtiyaç vardır.⁷⁴ el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker ilkesini benimsemeyen tek Mu'tezilî olan A'sam, imametın vacip olmadığı görüşündedir. O bu husus ta şunları söylemektedir: Ümmet haccı eda edip, cihadı yerine getirdiği, birbirlerine adaletle davrandığı, hadleri hak edenlere uyguladıkları, sadaka, vergi ve ganimetleri ehline verdikleri takdirde imama ihtiyaç yoktur.⁷⁵

⁷¹ Muhammed Ebû Zehra, *a.g.e.* , 140.

⁷² Öz, *a.g.e.* , 355.

⁷³ Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 77.

⁷⁴ Kadî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 750.

⁷⁵ Aydınlı, *a.g.e.* , 82.

Vâsıl b. Atâ, el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker ilkesindeki hassasiyeti sebebiyle kimilerince Haricî kabul edilmiştir. Zirâ Haricîler'inde iyiliği emretmek ve kötülüğü nehyetmek konusunda hassas oldukları bilinmektedir. Vâsıl'ın Haricîler'in yoğun olduğu Basra'da ikamet ediyor olması, onların fikirlerinden etkilenmiş olabileceği izlenimini verse de, onun Haricîlik'le ilgisi olduğu iddialarının tespitinde yeterli gözükmemektedir.⁷⁶

Mu'tezile'nin el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker ilkesinin, zulme karşı koyma, adaletsiz idareciye isyan şeklindeki siyasî boyutu ile iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılması şeklindeki ahlakî boyutu birbirinden farklı ele alınmalıdır. Zirâ bu ilkeye farklı zamanlarda farklı anlamlar yüklenmiştir. Vâsıl ve Amr'ın siyasî adalet konusundaki hassasiyetleri, adil olmayan Emevî Halifelerine karşı sergiledikleri tutumdan anlaşılmaktadır. Vâsıl'dan sonra Amr'ın bu tutumu Abbasî Halifelerine karşı da devam etmiştir. Bu sebeple bu ilkenin siyasî boyutunun, Vâsıl ve Amr'la teşekkül ettiğini, Ebu Ali Cübbâî ve Ebu Haşim Cübbâî döneminde ise daha çok ahlakî boyutunun öne çıkarıldığını söyleyebiliriz.⁷⁷

4. Et-Tevhid

Tevhid, Arapça “vhd” kökünden gelen ve tef'il vezninde mastar olarak türemiş bir kelimedir. Mu'tezile'nin en önemli ilkesi olan bu esas, Ebû-l Hüzeyl Allaf (ö.227/841)'la teşekkül etmiştir. İslâm Dini'nin temel ilkesi olan tevhid, tarih boyunca diğer İslâm Mezhepleri'nin de üzerinde önemle durdukları bir ilke olmuştur. Bu ilke, “Allah'tan başka ilah yoktur” cümlesi ile formüle edilmektedir. Bu ifadedeki en önemli metafizik unsur olumsuzlama şeklinde yapılan tanımlamadır. Her bakımdan diğer ilahların varlığının reddiyesi; Hıristiyanlık, Yahudilik ve diğer dinlerde Allah'la özdeşleştirilen tanrı tasavvurlarının kabul edilmediğini ifade etmek içindir. Ebû'l-Hüzeyl'in tevhid anlayışında da, Allah'ın zatı selbî (zâta layık olmayan sıfatlardan soyutlamak) olarak ele alınmaktadır. Mu'tezile tarafından benimsenen bu yaklaşım; Allah'ı tanımlamanın, O'nun zatına yapılan tüm ilaveleri nefy etme şeklinde mümkün olabileceğini söylemektedir. Mu'tezile'nin tevhid anlayışı, Allah birdir ve benzeri yoktur. O, işitir, görür fakat cisim, sûret, şahıs, cevher ve araz değildir. Soğukluk, sıcaklık, kuruluk, yaşlık, koku, tat, renk, hareket gibi şeylerden uzaktır. Bu tür özellikler arazın vasıflarıdır. Allah her şeyi kuşatandır, mahlûkların vasıfları ile

⁷⁶ Aydınlı, *a.g.e.*, 83.

⁷⁷ Aydınlı, *a.g.e.*, 86-87.

vasıflandırılmaz. O, her tasavvurun üstündedir. Gözler onu göremez, Âlim, Kâdir, Hayy, tek ve ezeli olan O'dur. Vehimler Onu ihâta edemez. Allah'tan başka ilah olmadığı gibi, O'nun ortağı, dengi ve yarattıklarını yaratmada yardımcısı da yoktur. Yarattıklarını eski bir örnekten alarak yaratıyor değildir⁷⁸ demektedirler.

Mu'tezile Allah'a el, yüz, oturma, ilim, kudret, arş vb. kelimelerin atfedilemeyeceği, bu ifadelerin mecâzî olarak ele alınması gerektiğini; Allah'ın hiçbir somut özelliklerle tanımlanamayacağını ve Allah'a kötülüğün hasredilemeyeceği; zîra kötülüğün insana özgü bir haslet olduğunu söylemektedir. Allah'ın ahirette görülemeyeceği düşüncesi, Mu'tezile'nin "Tevhid" ve "Allah" tasavvurunu şekillendiren unsurlar olarak göze çarpmaktadır. Onlar Allah tasavvurlarını, akıl ve düşünce çerçevesinde oluşturmuşlar ve bunları ayetlerle desteklemişlerdir. Mu'tezile içerisinde Allah tasavvuru ile ilgili olarak farklı görüşlere de rastlanmaktadır. Ebu'l-Hüzeyl, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, İskafi gibi bazı kelâmcılar, "Allah c.c. her mekândadır" görüşünü benimserken; Abbad b. Süleyman ve el-Futi gibi düşünen kelâmcılar da, Allah'ın mekândan münezzehe olduğu anlamında "Allah bir mekânda değildir" görüşünü savunmuşlardır. Mu'tezile tevhid anlayışını, Allah için övgü teşkil edip etmediğine göre şekillendirmiştir.⁷⁹

Mu'tezile'nin Usul-i Hamse içerisindeki en önemli ilkesi "Tevhid" ilkesidir. Bu ilkeye verdikleri önem sebebiyle kendilerine, "ehlu't-Tevhid, el-Muvahhide, ehlu't-Tevhid ve'l-Adl, el-Münezzihe, ehlu't-Tenzih" denilmiştir. Mu'tezile'nin tevhid çatısı altında ele aldığı konular; Allah'ın sıfatları, cevherü'l-Ferd, cisim ve araz gibi âlemle ilgili hususlardır. Bu konular hakkında fikirlerin Ebu'l-Hüzeyl Allaf (ö.227/841)'tan önce basit düzeyde tartışıldığı ve tam olarak tevhid ilkesinin teşekkül etmediği anlaşılmaktadır. Tevhid ilkesi çerçevesinde tartışılan sıfatlara dâir görüşler, Cehm b. Safvan (ö.128/746) 'a ve mezhebin kurucusu sayılan Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) ya dayanmaktadır. Kaynaklarda Vâsıl'ın ezeli sıfatları nefyettiği iddia edilmekte, mahiyeti ve ne şekilde temellendirdiği hususunda ayrıntılı bilgi verilmemektedir. Sıfatların nefy edilmesi konusunda ilk fikirlerin Vâsıl'a ait olduğu söylenece de, sıfatların kabulünün taaddüd-ü kudemâyı grektireceği hakkındaki görüşler felsefî kitapların mütaala edilmesiyle gündeme gelmiştir.⁸⁰

⁷⁸ Aydınli, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezile'nin Oluş. ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 171-173.

⁷⁹ Aydınli, *a.g.e.*, 173-174.

⁸⁰ Aydınli, *a.g.e.*, 87-89.

Mu'tezile, Allah'ın birliğine hâlel getirecek sıfatları; "...O'nun benzeri hiçbir şey yoktur..."⁸¹ Ayeti'nden hareketle, sadece Allah'ın zatının kadîm olduğunu ve O'na atfedilen sıfatların yaratıldığını söylemektedir. Mu'tezile, Allah'ı mahlûkata benzeten ya da mahlûkatı Allah'a benzeten sıfatları Allah'a hasretmeleri sebebiyle, muhaliflerini Allah'a şirk koşmakla suçlamıştır. Allah'a zatından ayrı birçok kadîm sıfatlar izafe etmenin şirke sebep olacağını; teşbih ve teccim ifade eden haberî sıfatların da te'vil edilmesi gerektiğini söylemektedirler. Kur'an'ın kadîm olmadığını, Allah tarafından yaratıldığını ve Allah'ın mekânda yer tutan bir cisim olmaktan münezzehtir olduğu gerekçesiyle de gözle görülemeyeceğini iddia etmişlerdir.⁸²

Ebu'l-Hüzeyl Allaf (ö.227/841)'la teşekkülünü tamamlayan "tevhid" ilkesinin; diğer dinlerdeki dualist anlayışa, Ehl-i Sünnet Mezhepleri'nin Allah'a sıfatlar hasretmelerine; Allah'a teccim ve teşbihde bulunan İslâm Fırkalarına ve özellikle Ehl-i Hadis'in, Kur'anî kavramların aynen alınması gerektiği yönündeki fikirlerine karşı şekillendiğini söyleyebiliriz.

5. El-Adl

Adl, "adele" fiilinden türemiş mücerred bir isimdir. Lugat anlamı, tartmak, eş, eşit, dengede tutmak, eğri yoldan doğru yola kaymak, düzeltmek ve tadil etmek gibi anlamlara gelmektedir. Kavram olarak, dosdoğru, zihinde kesinlikle yer etmiş ve sabitleşmiş şey demek olan adl; Kur'an'da, "adl" ya da "idl" şeklide geçmekte, adalet anlamının dışında, örnek ya da benzer anlamlarına da gelmektedir.⁸³

Mu'tezile'nin tevhidle irtibatlandırarak üzerinde durduğu ikinci önemli ilkesi "Adl" ilkesidir. Tevhid, ilahi zatın en önemli sıfatı olarak kabul edilirken, adl ise ilahi fiilin en önemli sıfatı olarak görülmektedir. Bu iki ilke arasında ki bağ; yaratılmışların sıfatlarından arındırılmış tevhid anlayışıyla Allah'ı tenzih etmeleri sebebiyledir. Yine tevhid temelinde Allah'ı her türlü teşbihten soyutlamış, adalet temelinde de Allah'ı her türlü menfi tasavvurdan arındırmak istemiştir.⁸⁴ Bu ilkenin teşekkülünün öncüsü olan Ebu Hüzeyl'e göre; hayr da şer de Allah'ın zatındandır. Allah hayrı irade eder ve onu emreder. Zîra hayr O'nun zatındandır. Şerri de yasaklar çünkü şer de Allah'ın zatındandır.⁸⁵

⁸¹ Şûrâ Suresi, 42/11.

⁸² Öz, a.g.e. , 335-336.

⁸³ Aydınli, a.g.e. , 235.

⁸⁴ Aydınli, a.g.e. , 234-235.

⁸⁵ Kadî Abdülcebâr, *Fırak ve Tabakatu Mu'tezile*, 146, 1972.

Mu'tezile adl ilkesi ile insanın fiillerinde özgür olmadığını söyleyen Cebriyye'ye karşı çıkmıştır. Mu'tezile'ye göre iradesinde özgür olmayan kulun ceza görmesi zulümdür. Zîra kişinin aksini yapmaya mecbur bırakıldığı bir şeyle emredilmesi ya da mecbur olduğu bir şeyden yasaklanması anlamsızdır. Mu'tezile bu ilkeye dayanarak, insanın kendi fiillerini yarattığını ileri sürmüştü de, Allah'ı acizlikten tenzih etmeyi de ihmal etmemiş ve şöyle demişlerdir: İnsanın kendi fiillerini yaratması, Allah'ın insan için yarattığı bir kudretle olmaktadır. Kudreti veren Allah'dır. Dolayısıyla verdiği gücü geri almaya da muktedirdir. Kula verdiği güç ise teklifin gerçekleşmesi sebebiyledir.⁸⁶

“Adl” ilkesi ile ilgili yapılan tartışmaların temel sebebini “kader” konusu oluşturmaktadır. Emevîler'in yaptıkları zulümleri Allah'a fatura etmeleri tepkilere neden olmuştur. Bu tepkide öne çıkan isimler, Mâbed el-Cühenî ve Gaylan b. Müslim'dir. Kaderle ilgili tartışmaların teorik olarak, Hasan Basrî ile başladığı ve Amr b. Ubeyd (ö.144/761)'le insanın hür irade ile işlediği fiillerden dolayı sorumlu olacağı fikrinin işlenerek adalet ilkesinin temelini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Kader konusu sonra ki dönemlerde; Allah'ın yaratmasının sınırlı olduğu, Allah'ı tanımayan birisinin O'na itaat edebileceği, istitaat ve mütevellid gibi hususlar, Adl ilkesi içerisinde değerlendirilmiştir.⁸⁷

Mu'tezile'nin irade hürriyetini, kulların işlediği iyi ya da kötü fiillerinin yaratıcısı ve sorumlusu olduğu görüşünü, bazı müsteşrikler Hıristiyanlığa dayandırmışlardır. Onlar, bu düşüncenin Hıristiyan İlahiyatı'ndan Müslümanlara geçtiğini söylese de; bu düşüncenin insanlığın başlangıcından beri varolagelen, hemen her toplumun inanç sisteminde görülen ve tartışılan konular olup, her hangi bir dine mâl edilmesi isabetli gözükmemektedir.⁸⁸

Mu'tezile'nin “tevhid ve adl” ilkelerinin teşekkülünde önemli bir isim olan Ebû Hüzeyl Allaf (ö.227/841), adl ilkesine yönelik olarak; kulların işlediği hayırlı fiillerinin yaratıcısını Allah, kötü amellerinin müsebbibinin ise Şeytan olduğunu söylemiştir. Allaf'a göre Allah isterse zulmedebilir, fakat tabiatına aykırı olacağından zulüm olan bir şeyi asla yapmaz. Zîra Allah'ın kötülük işlemesi, O'nda bir eksiklik olduğu anlamına gelecektir demektedir. Allaf, kul için hayırlı olan şeyi yani aslahı yaratmanın Allah'a vacip olduğunu çünkü O'nun hikmeti kullarının iyiliğine riayet etmeyi gerektirir demektedir. Allaf, insanı sorumlu bir varlık olarak telakki etmiş, bunu kendisine verilen akıl, irade ve potansiyel güce

⁸⁶ Muhammed Ebû Zehra, *a.g.e.* , 140.

⁸⁷ Aydınlı, *a.g.e.* , 105-106.

⁸⁸ Öz, *a.g.e.* , 344.

bağlamıştır. İnsanların, Allah'ın kendilerine verdiği kudretle fiillerini işlediklerini söylemiştir. Allaf, insanın fiillerini doğrudan ve mütevellit olmak üzere ikiye ayırarak, insanın işlediği fiillerinin istenmeyen kötü sonuçlarından da sorumlu olduğunu söylemektedir.⁸⁹

d. Mu'tezile'de İmâmet

Hz. Peygamber (s.a.s.)'den sonra ilk dört halifenin göreve geliş usulleri Mu'tezile'nin imâmet anlayışını temellendirmede takip ettikleri yöntemin bir boyutunu teşkil etmektedir. Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in imam olarak kimseyi işaret etmediğini; imâmetin icthadî bir konu olduğunu ve Müslümanların tasarrufuna bırakıldığını savunmuşlardır. Mu'tezile içerisinde imâmet ve siyaset konusu ile ilgili olarak, “efdâliyyet” ve “mefdûliyyet” fikirleri etrafında Bağdat ve Basra Ekolleri oluşmuştur. Bu ekollerin oluşumunu sağlayan unsurları; mevcut siyasî yapıya karşı tavır, tarih ve toplumla uzlaşma ve Ali oğullarının tercihi olarak sayabiliriz. Bağdat Ekolü; imâmette Hz. Ali'yi “İmâmetü'l-Efdâl” olarak görürken, diğer halifeleri dönemin şartları gereği meşru görmüşlerdir. Basra Ekolü ise; en erdemli şahsın imâmet makamına getirilmesini öngören “efdâliyyet” görüşünü kabul ederek, Hz. Peygamber'den itibaren gelen hilafet sıralamasını benimsemiştir. Mu'tezile ilk dört halifeden sonra imâmete getirilecek kimsenin Müslümanların belirleyeceği kimse olması gerektiğini söylemişlerdir. Mu'tezile bu görüşüyle, imâmetin nass ya da tayinle olduğunu savunanlardan ayrılmaktadır.⁹⁰

Mu'tezile ilk dönemlerde çoğunluğun görüşü olarak imâmette Kureş'li olma şartını şerî bir temele dayanmadığı gerekçesiyle kabul etmemiş, sonra ki süreçte bu kesin duruşları Mu'tezilî âlimlerce esnetilmiştir. Mu'tezile genel itibariyle imâmet kurumunun gerekliliğini savunmasına rağmen, imâmetin caizliğini savunan Ebu Bekr A'sam, Hişam b. Amr el-Fuvatî gibi istisnaları da olmuştur. Onlar imâmet kurumunu küçümsediklerinden değil, hakkında kesin bir nassın bulunmayışından dolayı bu tutumu benimsemişlerdir. Mu'tezile'nin imâmet anlayışındaki farklılaşma, mezhebin resmi ideoloji olarak kabul edilmesiyle gerçekleşmiştir. Mezhebin bazı görüşlerini özellikle de “Halku'l-Kur'ân” fikrini devlet eliyle gerçekleştirme arzusu baskı ve şiddeti beraberinde getirmiş, bu yöntem muhalif cephelerin oluşmasına ve güçlenmesine neden olmuştur. Mihne politikasının uygulanmasında farklı paydaşlar olmasına

⁸⁹ Aydınlı, *a.g.e.* , 292-293.

⁹⁰ Osman Aydın, *Mu'tezile'de İmâmet ve Siyaset*, 271, Ankara, 2017.

rağmen bedelini Mu'tezile ödemiştir. Netice de Mütevekkil ile birlikte siyasette Sünnî anlayışın benimsenmesi gibi radikal değişiklikler gerçekleşmiştir.⁹¹

Mu'tezile'nin imâmet anlayışındaki değişim ve dönüşüm ekolün iktidardan düşmesi ile başlamıştır. Dönüşüm sürecinde öne çıkan isim, ekolün iktidar ve muhalefet dönemini yaşayan Câhız (ö.255/868)'dir. Câhız farklı süreçlerde farklı imâmet anlayışlarına yakın durması ile dikkat çekmektedir. O, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in halife olarak kimseyi tayin etmediğini kanıtlamaya çalışmış ve imâmet anlayışında Basra Ekolü'nün yanında yer almıştır. Câhız, bir taraftan Hz. Ebû Bekr'in (ö.13/634) efdal imam olduğunu ispatlamaya çalışmış, diğer taraftan Hz. Ali'nin (ö.40/661) faziletlerini açıklamaktan da beri durmamıştır. Hz. Ali'yi Muaviye'den (ö.60/679) üstün görerek, Hz. Ali'nin hilafetini savunmuştur. Bunun yanında Hz. Ali'yi yücelten ve olağanüstü nitelikler atfedenlere karşı da tavır almıştır.⁹²

İmâmet konusunda öne çıkan bir başka isim, Ebu Ca'fer İskâfî (ö.240/854)'dir. İskâfî'yi öne çıkaran; imâmet konusunda Câhız'ın meşhur eseri, *Kitâbu'l-Osmaniyye*'ye yazdığı, *Münekâzâtü'l-Osmaniyye* adlı reddiyesidir. Câhız'ın imâmete dair görüşleri Basra Ekolünü Sünnî çevreye nasıl yaklaştırmışsa, İskâfî'nin imâmete dair Hz. Ali'yi öne çıkaran görüşleri de, Bağdat Ekolü'nde var olan Şiâ eğilimini Şiâ'ya biraz daha yakınlaştırmıştır.⁹³ Mu'tezile, Câhız'dan sonra eski parıltılı günlere dönme arzusunun yoğun olduğu bir sürece girmiştir. Câhız'dan sonra ki süreçte Cübbâiler idealizmden realizme yönelmiş, ekolün mevcut yapısında var olan durumu teorize ederek kurumsallaştırmıştır. Gelinek noktada ümmetin siyasi bütünlüğünü korumak için Sünnî anlayışa paralel bir tutum sergilenmiştir. Ebû Ali Cübbâi (ö.303/916) fazilette en üstün olan nass yoluyla bilinmeyeceğinden hareketle mefdûlün imâmetini öne çıkararak, herkesin razı olacağı bir seçim sistemini savunmuştur.⁹⁴ Kadî Abdülcebbâr (ö.415/1020) öncesinde, Mu'tezile'nin imâmetle ilgili yaklaşımları özelde Rafizîler, genelde Şiâ'nın görüşlerine cevap verme ve yeniden ihya etme çerçevesinde gerçekleşmiştir. Kadî Abdülcebbâr ile birlikte Mu'tezilî İmâmet düşüncesi, Zeydî İmâmet anlayışına yakınlaşan bir sürece girmiştir.⁹⁵

Mu'tezile'nin imâmet anlayışının temelinde; bireyleri Müslümanlardan oluşan bir inanç topluluğu oluşturarak, Kur'ân ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'in örneğinde mevcut ahlakî

⁹¹ Aydın, *Mu'tezile'de İmâmet ve Siyaset*, 272.

⁹² Aydın, *a.g.e.*, 273.

⁹³ Aydın, *a.g.e.*, 274-275.

⁹⁴ Aydın, *a.g.e.*, 275-276.

⁹⁵ Aydın, *a.g.e.*, 277.

düzeni sağlayacak bir sistemi yerleştirmek vardır. Dînî işlerini yürütecek, kendi içlerinden ehil birini seçerek siyasi otoriteyi sağlamak ve seçtikleri kimsenin de keyfi yetkiler kullanamaması düşüncesinde idiler. İmâmete getirme yetkisi bulunan gurubun, toplum çıkarlarına aykırı hareket eden halifeyi görevden azledebilmesi yetkisinin olması gerektiğine inanıyorlardı. Mu'tezile'nin imâmet düşüncesi, dinî otorite ile siyasi otoriteyi ayırması bakımından insanlık tarihine önemli bir katkı sağlamıştır. Zira yapı itibari ile birbirinden farklı iki otoritenin iç içe bir pozisyonda olması, kargaşaya zemin hazırlayacaktır. Mu'tezile diğer ilkelerinde olduğu gibi, imâmet anlayışında geliştirdiği analitik düşünce tarzıyla gerginliklerin giderilmesine yönelik gayret içerisinde olmuştur. Ayrıca mezheb bünyesindeki; efdâliyyet-mefdûliyyet, imamın gerekli olup olmadığı noktasındaki yaklaşımları, mezhebin siyasal çoğulculuğa ve demokratik bir anlayışa sahip olduğunu göstermesi bakımından manidardır.⁹⁶

e. Mu'tezile'de Siyâset

Hicrî II. Asır'ın ilk yarısında; büyük günah işleyen kimselerin mümin ya da kâfir olmadıkları, bu ikisi arasında bir yerde oldukları görüşü Hasan Basri (ö.110/728) ile Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) arasında geçen meşhur olayla gerçekleşmiştir. Mu'tezile daha sonra Kur'ân'ın mahlûk olduğu, iyiliği emretme kötülükten sakındırma, tevhid, adalet, irade ve fiillerde hürriyet vb. kelâmî konularda akli öncelemeleri sebebiyle, İslâm Düşünce Tarihi'nde iz bırakmış bir ekoldür. Mu'tezile'nin teşekkül süreci, Vasıl b. Atâ (ö.131/748) ve Amr b. Ubeyd'le (ö.144/761) başlamış, teşekkülün asıl omurgasını ise "Usûl-i Hamse" ve felsefî, kelâmî literatüre hâiz nitelikleriyle, Ebû'l-Hüzeyl Allaf (ö.227/841), Bîşr b. el-Mu'temir (ö.210/825), Nazzam (ö.221/835) gibi isimler oluşturmuştur.⁹⁷

Hicret'in II. Yüzyılından itibaren Basra'da oluşan Müslüman düşünürlerin temsil ettiği eğilim, Mu'tezilîler olarak hızlı bir gelişim göstermiş, Abbâsîler Dönemi'nde Bağdat şehri de bu ekolün önemli merkezi haline gelmiştir. Me'mun'un iktidara gelişiyle Mu'tezile'nin yıldızı parlamış, sarayda yapılan kelâmî tartışmalarda etkili olmuşlardır. Mu'tezilî fikirler devletinde desteğini alarak hem siyasî hem de ilim meclisi ve halkalarında önemli bir konuma yükselmiştir. Mu'tezile öğretisi devletin resmi ideolojisi olarak kabul edilmiş; tartışma konusu olan "Halku'l-Kurân" düşüncesi, resmî politika haline gelmiştir. Me'mun döneminde

⁹⁶ Aydınlı, *a.g.e.*, 277-278.

⁹⁷ Aydınlı, *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, 72-73.

başlayan “Mihne” siyasetinin, Mu’tasım ve Vâsık döneminde de sürdüğünü, Mu’tezile’nin de iktidarın yanında yer alarak ya da en azından muhalif kanatta bulunmayarak siyasî erke meşrûiyet sağladığını görmekteyiz.⁹⁸ Mu’tezile’nin zirvede olduğu döneme ve düşüğe geçtiği sürece tanık olan önemli âlimlerinden olan Nazzâm’ın öğrencisi Câhız, (ö.255/868)’dir. O, İslâm Akılcılığı’nın en önemli merkezlerinden biri olan Basra’nın siyasî, sosyo-kültürel ve düşünsel havasını solumuş, Mu’tezileye özgü serbest düşünce yapısı ve ekol içinde teolojik konulardaki görüşleri ile İslâm Düşünce Tarihi’nin saygın isimlerinden biri olmuştur.⁹⁹

Mu’tezile’nin, “Kuran’ın mahlûk” olduğu düşüncesinde Yahudi ve Hıristiyanların etkisinin söz konusu olduğunu ve Mu’tezile Kelâmı’nın oluşumuna sebebiyet veren unsurların başında geldiği söylenir. İlk defa Tevrat’ın mahlûk olduğu iddiası, Yahudi Lebid b. A’sam tarafından gündeme getirilmiştir. Bu noktada Hıristiyan Teolojisi’nin ve eski Yunan Felsefesi’nde Mu’tezileyi etkilediğini söyleyebiliriz. Mu’tezile’nin sırf İslâm’ı savunmak gayesiyle felsefeyle ilgilenmelerinde şüphe yoktur. Hıristiyan Teolojisi ve Felsefesi karşısında Mu’tezile, İslâm’ı savunmakla kalmamış aynı zamanda İslâm Dini’nin esaslarını felsefî metotlarla açıklayarak muhaliflerine kabul ettirmede muvaffak olmuşlardır.¹⁰⁰ Hıristiyanlar, “Kur’ân Kadîmdir” diyenleri desteklemişler ve Hz. İsa’yı ilahlaştırmada; Kur’ân’ın Hz. İsa’yı “Kelimetullah”¹⁰¹ olarak nitelediği âyetini delil olarak kullanmışlardır. Diğer yandan Müslümanların, “Kur’ân Kadîmdir” görüşünde olan fakih ve muhaddislere son derece güven duymaları Mu’tezileyi endişelendirmiştir. Mu’tezile’nin bu endişesi devlet nezdinde de itibar görmüş neticede devlet politikasına dönüşmüştür.¹⁰² Abbâsî Halifesi Me’mun’un, Bağdat’ın emniyetinden sorumlu İshak b. İbrahim’e; Kur’ân’ın mahlûk olmayıp kadîm olduğunu söyleyenlerin; Hıristiyanlar’ın “kelime” olan İsa’nın yaratılmamış ve kadîm olduğu düşüncesine benzediğini söylemiştir. Bunun üzerine İshak b. İbrahim, âlim ve fakihleri toplayarak imtihana tâbi tutmuş, aldığı cevaplar ise Kur’ân’ın Allah Kelâmı olduğundan başka bir şey olmamıştır. İmtihana tâbî tutulanlar, Kur’ân’ın mahlûk olduğunu söylemedikleri gibi mahlûk olmadığını da söylememişlerdir. Hatta İbn Hanbel, “Bir kimse benim Kur’ân’ı telaffuzum mahlûktur derse, o kimsenin Cehmî olduğunu, Kur’ân gayrı mahlûktur dediğinde ise bid’atçidir”¹⁰³ demiştir.

⁹⁸ Aydınli, *a.g.e.*, 73-74.

⁹⁹ Aydınli, *a.g.e.*, 74.

¹⁰⁰ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam: Tarih-Ekoller-Problemler*, 43, Konya, 2011.

¹⁰¹ *Nisa Suresi*, 4/171.

¹⁰² Muhammed Ebû Zehra, *a.g.e.*, 166, 167.

¹⁰³ Zühdi Cârullah, *el-Mu’tezile*, 84, Amman, 1990.

Abbasî Devleti'nin uyguladığı “mihne” politikası, haklı endişelerin itibarsızlaştırılması sonucunu da beraberinde getirmiştir. Kur'ân'ın mahlûk olduğu iddiası sonra ki dönem âlimlerince titizlikle incelenmiş, İslâm Düşünürleri'nin bir kısmı Mu'tezile'nin görüşünü benimsemişlerdir. Ancak bu benimseyiş dayatmayla, işkenceyle değil âlimlerin tartışması ve Mu'tezile'nin yayınladığı risâlelerin neticesinde gerçekleşmiştir. Mu'tezile bu görüşünü başından beri bu şekilde ele almış olsaydı, belki de müstakil bir mezhep olarak günümüze kadar gelmeyi başaracaktı.¹⁰⁴

İslâm'ın gerçek filozofları kabul edilen Mu'tezile, İslâm akîdesini akılcı bir incelemeye tâbî tutmuş, bunu yaparken İslâmî hakikatlere de bağlı kalmıştır. “Emr-i bi'l-mâruf nehy-i ani'l-münker” istikametinden ayrılmamışlar; Yahudilerin, Hıristiyanların, zındıkların, kâfirlerin tuzaklarını boşa çıkarmışlardır. Abbasî halifesi Harun Reşid döneminde Mu'tezilîler gözetim altında tutulmuş bazıları da hapse atılmıştır. Halife Harun Reşid, “putçuluk”la mücadele de âciz kalınca, bunlarla mücadeleyi ancak Mu'tezile'nin yapabileceğini anlamış ve onları serbest bırakmıştır.¹⁰⁵

Mu'tezile, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde politikada, düşünce ve bilimde altın çağını yaşamıştır. Mütevekkil döneminde ise iktidarı ve siyasal gücünü kaybetmiştir. Mütevekkil, dinî ve fikrî politikalarda değişikliğe gitmiş; Kur'ân ve diğer konularda yapılan tartışmaları yasaklamış, Vâsık döneminde hapse giren mihne politikasının mağdurlarını serbest bırakmıştır. Mu'tezilî olan siyâsi kadroyu değiştirmiş ve ekolün devletin resmî ideolojisi olmasına son vererek Mu'tezileye ağır bir darbe vurmuştur. Mu'tezile'nin tekrar toparlanması, gayretleriyle ve eserleriyle öne çıkan en önemli isim Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât'la (ö.300/912) gerçekleşmiştir. Hayyât, kopmaların başladığı İslâm'a ve Mu'tezileye saldırıların yoğunlaştığı süreçte Mu'tezile'nin savunuculuğunu yapmış, ekol içindeki ayrılıkların aslî değil talî olduğunu söyleyerek toparlamaya çalışmıştır. Hayyât, Bağdat Ekolü'nden olmasına rağmen “Usûl-i Hamse” 'yi benimseyen her düşünce ve görüşü savunan bir söylem geliştirmiştir. Mu'tezile'nin gümüş çağı olarak isimlendirilen, Ebû Ali Cübbâî (ö.303/916) ve oğlu Ebû Haşim (ö.321/933) dönemi ise yeni arayışların olduğu lâkin yeni alanların oluşturulamadığı bir süreç olmuştur. Geleneksel anlayışlar yeni teorilerle

¹⁰⁴ Muhammed Ebû Zehra, *a.g.e.* , 168.

¹⁰⁵ Muhammed Ebû Zehra, *a.g.e.* , 168.

güçlendirilmeye çalışılmış, ekol içerisindeki farklı düşüncelerin sistemleştirilmesinin yolu açılmıştır.¹⁰⁶

Abbâsîler'in merkezî otoriteyi kaybetmelerinin ardından Büveyhîler zamanında oluşan bölgesel yönetimlerden Rey ve İsfahan havalisinin hükümdarı olan Fahrü'd-Devle'nin, Mu'tezile'nin âlimlerinden devlet adamı olan Sahib b. Abbâd'ı (385-995) vezirlikle görevlendirmesiyle mezhebin yıldızı tekrar parlamaya başlamıştır. Mu'tezile öğretisi muhtelif ders halkalarında yeniden okutulmaya başlanmış, Abbâsîler döneminde kadî'l-kudatlık yapan, dönemin önde gelen âlimi Kadî Abdü'l-Cebbâr (ö.415/1020) tekrar kadî'l-kudatlığa getirilmiştir. Devletin önemli mevkilerine Mu'tezilîler'in getirildiği bu dönem Sahib b. Abbâd'ın ölümüyle tedricen sona ermiştir.¹⁰⁷

Abbâsî Halifesi el-Kâdir Billah'ın, Ehl-i Hadis'in görüşlerine uygun kaleme aldığı ve sahabenin faziletlerinden bahsettiği kitabında, Büveyhîler'in himayesinde olduğuna inandığı Mu'tezileyi "halku'l-kuran" konusundaki görüşleri sebebiyle tekfir etmiştir. Gazneli Mahmud, (421/1030) Büveyhî Mecdü'd-Devle'yi devirmesiyle Rey'e hâkim olmuş, Horasan ve Sicistanı da ele geçirmiştir. Mu'tezileyi Rey'den Horasan'a süren Gazneli Mahmud, Sahib b. Abbâd zamanında Rey'de yaptırılan kütüphanedeki Mu'tezilî tüm eserleri yaktırıştır. Rey'i, Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey ele geçirdikten (429/1037) sonra Bağdat'a hâkim olmuştur. Bu süreçte Mu'tezilîler eski konumlarına ulaşmak için Tuğrul Bey'in yanında yer almışlar, Amîdü'l-Mülk Ebû Nasr el-Kundurî'nin baş vezir olmasını sağlamışlardır. Kundurî, Mu'tezile'nin muhaliflerini tutuklanmak üzere Tuğrul Bey'den emir çıkarmayı başarmış, bu devirde birçok âlim canını kurtarmak için muhtelif yerlere kaçmak zorunda kalmışlardır. Mu'tezile'nin takibatından kaçan dört yüz kadar Eş'ârî, Şâfiî ve Hanefî Kadî'nin (440/1053) yılında Arafat'ta toplandıkları kaydedilir. Tuğrul Bey'in vefâtıyla yerine geçen Alp Arslan, Kundurîyi baş vezirlikten alarak yerine Nizâmü'l-Mülk'ü atamıştır. Eş'ârî ve Şâfiî olan Nizâmü'l-Mülk, Eş'ârilere iadei itibarda bulunmuş, başta Bağdat ve Nişâbur olmak üzere birçok vilayette Nizâmiye Medresesi adıyla Eş'ârî akâidinin okutulduğu medreseler açmıştır. Bu süreçte Mu'tezile'nin çöküşü hızlanmış, merkezde barınamayacaklarını anlayarak Hârizm bölgesine gitmişlerdir.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Aydınlı, *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, 74-75.

¹⁰⁷ Öz, *a.g.e.*, 329.

¹⁰⁸ Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, 188-229.

Hârizm’de yetişmiş olan âlimlerden Mahmud b. Cerir ed-Dabbi el-İsfahânî’nin (ö.507/1113) toplumda gördüğü itibar sebebiyle mensupları da Mu’tezile’nin görüşlerini benimsemişlerdir. Onun öğrencilerinden olan Zemahşerî de hocasının yolunu takip ederek, mezhebin yayılmasına destek vermiştir. Daha sonra ki âlimlerden Ebû’l-Feth el-Mutarrizî (ö.610/1213) ve Abdülcebbâr b. Abdullah el-Harizmî’den (ö.805/1402) sonra, İslâm Dünyası’nda Mu’tezileyi temsil eden kimse kalmamıştır.¹⁰⁹

III. ZEMAHŞERÎ’NİN HAYATI

Doğum yeri olan Zemahşer’e nispetle, “Zemahşerî” olarak adlandırılan müellifimizin tam adı, Mahmud b. Ömer b. Muhammed b. Muhammed b. Ömer Ebû’l-Kâsım ez-Zemahşerî dir. “Fahr-i Hârizm”, “Hâtemü’l-Mu’tezile” lakaplarının yanı sıra, Mekke’de uzun dönem Kâbeye yakın bir yerde ikamet etmesi nedeniyle “Cârullah” ‘ta denilmektedir. Zemahşerî’nin doğum tarihi hakkında farklı bilgiler verilmekle birlikte, Hicrî 467 yılında Recep ayının 27’sinde (m./18 Mart 1075) bugün Özbekistan’da bulunan Hârizm vilayetine dört millik (Türkmenistan’ın Daşoğuz şehrine kırk kilometre uzaklıkta) mesafede bulunan Zemahşer, bugünkü ismiyle Ürgenç’te dünyaya gelmiştir. “Zemahşer” ismi kök itibariyle Farsça olup genellikle “köy” anlamında kullanılmaktadır.¹¹⁰ Zemahşerî hakkında verilen bilgilerde buranın Zemahşerî ile birlikte şöhrete kavuştuğu rivayet edilmektedir.

Zemahşerî küçüklüğünde damdan ya da bir hayvandan düşerek, en güçlü rivayetlerde ise Hârizm’de bir kış yolculuğunda yakalandığı kar fırtınası neticesinde donma sebebiyle ayağını kestirmek zorunda kalmıştır. Kimilerine görede ayağında çıkan bir çıban sebebiyle ayağını kestirmek zorunda kalmıştır. Tahtadan takma bacak kullanan Zemahşerî’nin, bacağı görünmesin diye uzun elbise giydiği rivayet edilir. Kaynaklara göre Zemahşerî, sefer esnasında ayağının donduğuna dair yanında birçok insanın şahitliğini kaydetmiş olduğu bir belge taşır, insanların işlediği bir suç sebebiyle ayağının kesildiğini düşünmelerini istemezdi. Zemahşerî’den nakledilen hikâyede: “Çocukluğumda bir serçe yakalayıp ayaklarımdan bağlamıştım. Ancak elimden kurtulup bir duvarın oyuğuna girdi. İpi asılıp çekince ayağı koptu. Annem de bana: ‘kuşun ayağını kopardığın gibi, Allah’ta senin ayağını koparsın!’ diye beddua etti. Annemin bu âhi tutmuştur” demektedir. Bir mahalle imamı olan babası, sakatlığı

¹⁰⁹ Öz, *a.g.e.* , 331.

¹¹⁰ Polat, *a.g.e.* , 59–60.

gerekçesiyle onu terzilik mesleğine yönlendirmek istemiş fakat Zemahşerî'nin okumaktaki ısrarı sebebiyle onu medreseye göndermek durumunda kalmıştır.¹¹¹

Şiirlerinde babasından bahseden Zemahşerî, vezir Müeyyidü'l-Mülk Ubeydullah b. El-Hasen'in hapsedtiği babasının affedilmesi için merhamet dilemiştir. *Divan*'ında geçen bir kasîdesinde; babasının genç yaşta hapsedildiğini, geride bakıma muhtaç çocuklar bıraktığını böyle bir kimsenin affedilmesinin sevap olduğunu acındırıcı ifadelerle anlatır.¹¹² Zemahşerî'nin ailesi hakkında kendi ifadeleri dışında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Zemahşerî dindar bir aileden geldiğini annesinin salih bir kadın olduğunu söyler. Babası sebebi bilinmeyen bir hâdise neticesinde hapsedilmiş ve (ö.494/1101) yılında vefat etmiştir. *Divânü'l-Edeb* adlı eserinde Zemahşerî babasını; kendini dine veren, gecelerini ibadet, gündüzlerini oruçla geçiren, ibadetlerini aksatmayan, âlim, edip, malı az ve ona önem vermeyen zühd ve takva sahibi bir kişi olarak anlatır.¹¹³

Zemahşerî kendisine soru sorulduğunda konuyu izah etmek için soru soranın diline uygun olarak Türkçe konuştuğu anlatılır. Zemahşerî Türkçe, Farsça, Hârizmce bilmesine rağmen, *Mukaddimetü'l-Edep* dışında eserlerini ilim dili olan Arapçayla yazmıştır. Arap dili sahasındaki otoritesi birçok tabakat müellifinin dikkatini çekmiş; Kıftî (ö.646/1248) o dönemde Arapçayı en iyi bilen Acem'in Zemahşerî olduğunu söylemiş, İbn Hallikân (d.1211-ö.1288) ve İbnü'l-İmâd el-Hanbelî de (ö.1089/1679) onun dili en iyi kullanan yabancılardan olduğuna dair hikâyeler nakleder. Ebû Ali el-Fârisî (ö.377/987) Zemahşerî'nin dili çok iyi kullanan Acem olduğunu ancak hocalarının Araplar olduğunu beyan eder. Zemahşerî'nin Arapçaya olan vukûfu, edebiyatta birçok darb-ı mesele de konu olmuştur.¹¹⁴

Zemahşerî'nin biyografisini yazarların naklettikleri, onun hiç evlilik yapmadığıdır. Bu durum onun psikolojisine de tesir etmiş olmalıdır. Kolay boyun eğmeyen hırçın yapısı, kıskançlığı, kendisini gösterme arzusuyla ilim sahasında çabuk yükselmesi ve akranlarından daha fazla bilgi sahibi olmasının sebebinin evlilik yapmaması ile ilişkilendirebiliriz. Zemahşerî, evlilikle ilgili olumsuz düşüncelerini ifade ettiği birçok şiirinde evliliğe bakışı olumsuz gibi görünse de, aslında evlenmeye karşı olan değil imkânsızlıkları neticesinde evlenemeyen bir insanın portresini çizmektedir. Uzun seferleri ve çok geç yaşlarında bile

¹¹¹ Polat, *a.g.e.* , 62-63.

¹¹² Özek, *a.g.e.* , 26-27.

¹¹³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 264, Ankara, 2010.

¹¹⁴ Polat, *a.g.e.* , 63-66.

kaybetmediği ilim tutkusu, fakirliği ya da fizikî görüntüsü onun bekâr kalmasına neden olmuş olabilir. Zemahşerî'nin bir dindara yakışmayacak hayat tarzını benimsemiş olduğunu iddia etmek, helâl olan ve dinen teşvik edilen evliliği kasten terk ettiğini söylemek hakikatle bağdaşmaz. Mâide sûresi'nin 87-88. Ayetlerinde Zemahşerî, böyle bir tavrı din dışı kabul eder ve verdiği örneklerde zühd amaçlı da olsa kadınlarla birlikte olmayı reddeden bir anlayışı; başta Kur'ân, Sünnet, Sahabe uygulaması ve aklî tenkide tabi tutar. Her ne kadar Zemahşerî'nin evlenmediği hususunda yaygın bir kanaat oluşmuşsa da, başından bir evliliğin geçtiği hususunda rivayetler de vardır. Fakat onun şiirlerini göz önünde bulundurduğumuzda hiç evlenmemiş olma ihtimali daha güçlüdür. Şayet bir evlilik gerçekleştirmişse de, evliliğinin çok kısa süreli olduğudur.¹¹⁵

Zemahşerî'nin hayatının kırk beş yaşına kadar olan sürecinde, mevkî ve makam peşinde koşan, kibirli ve hırçın bir yapıda olduğu söylenmektedir. Bu niteliklerin birçoğu şiirlerine de yansımıştır. O'nun bu tutumunun ve rahat bir yaşam sürmek amacıyla devlet adamlarına methiyeler yazmasının sebebini, fakirlik içerisinde büyümüş olmasına bağlanabilir. Ayrıca sakatlığının kendisi için bir mahcubiyet ve aynı zamanda azminin kaynağı olduğunu, birçok şiirinde eserlerinden övgüyle söz etmesini de yapısıyla ilişkilendirmek mümkündür.¹¹⁶

a. İlmî Kişiliği

Her devirde olduğu gibi ilimle uğraşanlar ilim elde etmek için farklı şehirlere giderler ve gittikleri yerlerdeki âlimlerden ders alırlardı. Zemahşerî, ilim öğrenme yaşına geldiğinde Sâmanoğulları'nın elinde bulunan ilim ve edep yönünden yıldızların doğduğu meşhur yer olan Buhâra'ya gitmiştir. Fakir ve müttakî bir aile içerisinde yetişen Zemahşerî, ileride hayatını etkileyecek olan ilk edebî ve ilmî bilgileri aile muhiti içerisinde almıştır. İlmî ve fikrî gelişmesine en çok tesir eden, Ebû Mudar Mahmûd bin Cerir ed-Dabbî el-İsfahânî (ö.507/1113) olmuştur. Zemahşerî'nin, *el-Mufasssal* ve *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserlerinde hocasının tesiri görülmektedir. ed-Dabbî Zemahşerî'yi sadece dil ve nahiv yönünden etkilememiş aynı zamanda i'tizâlî fikirlerini de aktarmıştır.¹¹⁷ Ebû Mudar Mahmûd bin Cerir ed-Dabbî çağının lügat, nahiv ve tıp sahasındaki sayılı âlimlerindendir. Zemahşerî, Hârizm'de Mu'tezile inançlarını yayan ed-Dabbî'den dil ve edebiyat dersleri okumuş, Mu'tezile

¹¹⁵ Polat, *a.g.e.*, 72-75.

¹¹⁶ Öztürk - Mertoğlu, "Zemahşerî" *DİA*, XLIV, 236, İstanbul, 2013.

¹¹⁷ Cerrahoğlu, *a.g.e.*, 264.

Akîdesi'nin de esaslarını öğrenmiştir. Zemahşerî'nin üstün kabiliyete sahip olduğunu gören ed-Dabbî, ona her türlü maddi, manevî desteği vermiştir.¹¹⁸

Zemahşerî'nin ilk seyahati, Sultan Melikşah (ö.485/1092) ve Nizamü'l-Mülk (ö.485/1092) dönemine rastlar. Nizamü'l-Mülk, ilim adamlarını koruyan ve destekleyen bir vezirdir. Zemahşerî'nin i'tizâlî fikirlerinden dolayı aralarının pekiyi olmadığı, Zemahşerî'nin şiirlerine yansımıştır. Bir şiirinde şöyle der Zemahşerî: “Sanadır şikâyetim ey Nizamü'l-Mülk! Geçim sıkıntılarının her yandan beni sardığını görsen ya! ... Eğer Dabbî'nin yardım eli o sıkıntıların kederini almasaydı sürekli üzerimden, o zaman felaketler ayrılmazdı asla bedenimden!” Zemahşerî doğru dürüst baba himayesi görmemiş, sürekli fakirlik içerisinde bir yaşam sürmüştür. Devlet ricaline ettiği sitem, aslında ilim tahsil eden bir kimse için hiç de yadırganacak bir şey olmasa gerektir. Kaldı ki etrafında kendisine nispetle çok geri durumda olan birçok insanın devletin imkânlarından yararlanıyor olması, onu da haklı olarak beklenti içerisine sokmuştur.¹¹⁹

Zemahşerî, Selçuklu Devleti'nin himayesindeki Horasan'a gitmiş, oradaki devlet ricâliyle temaslarda bulunmuştur. Mücîru'd-Devle Ebû'l-Feth ve Müeyyidü'l-Mülk Ubeydullah b. Nizamü'l-Mülk'e methiyelerde bulunmuş ve kendisine münasip bir vazife verilmesini talep etmiştir. Horasan'da da aradığını bulamayan Zemahşerî, Selçukluların başkenti İsfehân'a geçer. İsfehân'da Bâtıniyye tâifesini mağlup eden Selçuklu Hükümdarı Muhammed b. Melikşah'ı övmüş hakkında kasideler yazmıştır. Bu seyahatleri arasında Zemahşerî Bağdat'a defalarca uğramış, oradaki âlimlerle münazaralar yapmıştır.¹²⁰ Tahir b. Ahmed b. Muhammed el-Kazvî'nin hayatını anlatan Abdülkerim el-Kazvî'nin, ondan yaptığı bir nakilde; Tahir el-Kazvî'nin Rey şehrine gittiğini ve orada Zemahşerî'den kendi kitaplarını okuduğunu nakleder. Buda onun Rey şehrinde bir süre ikâmet ettiğini göstermektedir. Semânî de, (ö.562/1167) Zemahşerî'nin Merv'e geldiğini fakat görüşemediklerini anlatır. Yedi kez hac yolculuğu yapan Zemahşerî, sık sık Bağdat'a uğrardı. O'nun ilmî müktesebâtında Bağdat'ın müstesna bir yeri vardır. Bağdat'da birçok hocadan farklı ilim dallarında icâzet almıştır.¹²¹

¹¹⁸ Yüce, “Zemahşerî”, *İA*, XIII, 509, İstanbul, 1986.

¹¹⁹ Polat, *a.g.e.*, 68- 69.

¹²⁰ Özek, *a.g.e.*, 30-32.

¹²¹ Polat, *a.g.e.*, 69- 70.

Zemahşerî'nin ilmî şahsiyetinin oluşmasındaki en büyük desteği lügat, nahiv ve tıp gibi alanlarda dönemin en büyük âlimlerinden kabul edilen Mu'tezilî Âlim Ebû Mudar Mahmûd b. Cerir ed-Dabbi el-İsfehânî'den (ö.508/1114) görmüştür. Zemahşerî'ye her türlü maddî ve manevî desteği veren ed-Dabbî, O'nun bazı devlet adamlarıyla tanışmasına da vesile olmuştur. Harizm'de Mu'tezilî görüşleri yaydığı söylenen Dabbî'den başka Zemahşerî'nin Mu'tezilî görüşlerle irtibatını sağlayan iki hocasından söz edilmektedir. Bunlar Zeydî-Mu'tezilî Müfessir, Fıkıh ve Kelâm Âlimi Hakîm el-Cüşemî (ö.494/1101) ile kendisine kelâm da hocalık, tefsirde öğrencilik yapan son dönemin Mu'tezilî kelamcısı kabul edilen Rukneddîn İbnu'l-Melâhimî'dir. Zemahşerî Bağdat'ta Ebû'l-Hasan Ali b. Muzaffer en-Nisâbûrî ve Ebû Nasr el-İsfehânî'den edebî ilimler, Ebû'l-Hattab Nasr b. Ahmed ibnu'l-Bâtir, Ebû Sa'd eş-Şekkânî ve Ebû Mansur Nasr el-Hârisî'den hadis, Ebû Abdullah ed-Dâmegânî'den hadis ve fıkıh derslerini aldı. Mekte'de Ebû Bekir Abdullah Talha el-Yâburî'den Sibeveyhî'nin el-Kitabını okudu. Ebû's-Saadât İbnu's-Şecerî'den nahiv ve edebiyat dersleri almıştır.¹²² Yaşadığı asrın imamı olan Zemahşerî başta tefsir, nahiv, dil olmak üzere birçok ilimde otorite sahibidir. Üstün zekâyâ sahip oluşu, etrafında pek çok talebenin toplanmasını sağlamıştır. Zemahşerî onlara bildiği ilimleri öğretmenin yanı sıra Mu'tezilî Akîdeleri de öğretmiş ve onları kendi mezhebine davet etmiştir.¹²³

Birçok talebe yetiştiren Zemahşerî'nin talebe seçimine önem verdiği, her icâzet isteyene kolay icâzet vermediğini görmekteyiz. Kadî İyâd'ın, (544/1149) kendisine icâzet vermeyen Zemahşerî için söylediği sözler bunun açık delilidir. Silefî'nin hadis rivayeti için Zemahşerî'den izin alması da oldukça sıkıntılı bir sürecin sonunda gerçekleşmiştir. Tabakat kitaplarında anlatıldığına göre ona talebelik edenler: Zemahşer'de Âmir İbnü'l-Hasan es-Simsar, Taberistan'da Ebû'l-Mehâsin ve Abdürrahim b. Abdillâh et-Tavîlî. Abyurt'ta Ebû'l-Mehâsin İsmail b. Abdillâh el-Bezzar. Semerkant'ta Ebû Sa'd Ahmed b. Mahmud eş-Şâşî. Hârizm'de Ebû Tahir Sâmân b. Abdilmelik el-Fakih'in yanı sıra el-Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî el-Hârizmî, Ali b. Muhammed el-Amerânî, el-Hârizmî (ö.560/1166), Ebû'l Fadl Muhammed b. Ebi'l-Kasım el-Hârizmî (ö.562/1168), Ebû Yusuf Yakub b. Ali b. Muhammed b. Cafer el-Belhîdir. Dostu ve hâmisî İbn Vehhâs Ziyaüddin el-Mekkî (ö.550/1155) en sevdiği talebelerinden olmuş; Ebû Tahir Ahmed b. Muhammed es-Silefî (ö.576/1180), Ümmü'l-Müeyyed Zeyneb bint Abdirrahman b. el-Hasen el-Cürcânî eş-Şa'rî (ö.615/1218) ve kendi

¹²² Mustafa Öztürk - Mehmet Suat Mertoğlu, *a.g.e.* , 235.

¹²³ Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 266.

çağdaşı olan, Reşiduddîn el-Vatvât olarak da bilinen Muhammed b. Abdilmelik el-Belhîye de (ö.573/1177) icazet vermiştir.¹²⁴

İmâmiyye Şîası'ndan Muhaddis Nîsâbûrî (ö.728/1328), İbn Şehr Âşûb, Ebû'l-Berekât ve Ebû'l-Müeyyed Muhammed b. Ahmed el-Hatib el-Hârizmî'nin de ondan rivayette bulunduğunu söyler. Şîî kaynaklarda, Muhammed b. Ebi'l-Kasım b. Yâbcûk el-Bakkâlî el-Hârizmî ve Ebu'l-Feth Nâsır b. Abdisseyyid b. el-Mutarriz'de talebeleri arasında zikredilir. Mansur b. Musa el-Erbilî de (ö.649/1251) *el-Mufassal* adlı kitabı okuyup ezberlemiş ve Zemahşerî'nin talebesi olmuştur. İbnü'l-Müstevfî, Erbilî'de bulunan *el-Mufassal* adlı kitabın sonunda Zemahşerî'nin verdiği icazeti gördüğünü söyler. Fâsî'de kitabında, Ebû'l-Meâlî Abdurrahman b. Ali eş-Şeybânî ile Ebû Tahir Berekât b. İbrahim el-Husûî'nin, Zemahşerî'ye talebelik yaptığını nakleder.¹²⁵

Zemahşerî'yi asrının edebiyat allâmesi, büyük Arap Nesepçisi ve Acemler arasında Arapçayı en iyi bilen kimse olarak takdim eden el-Kıftî'de pek çok kimsenin kitapları vasıtasıyla ona talebelik yaptığını söyler. Nizamü'l-Mülk'ün kirvesi Şiblû'd-Devle Ebû'l-Heycâ Mukâtil b. Atiyye el-Bekrî (ö.505/1111) Zemahşerî'ye takdir ifade eden şiirler göndermiş, O da kendisine şiirle mukabelede bulunmuştur. Selçuklu Sultanı Sencer'in büyük devlet adamlarından Müntecibü'l-Melik Ebû Cafer Muhammed, eserlerini okuyup beğendiği Zemahşerî'ye hürmet ve hayranlığını ifade eden mektup göndermiştir.¹²⁶

Mu'tezile Mezhebi'nin hâkim olduğu bir ortamda yetişen Zemahşerî aklî ilimlere de önem vermiştir. O, hür düşünceli ve görüşlerini cesurca açıklamada, mantık, cedel ve belâğât mevzularına hakkıyla vâkıf olmuştur. Muhaliflerine karşı başarılı duruşlar sergileyerek; İslâm'ın savunuculuğunu yapan ve akla büyük önem veren Mu'tezile'nin görüşlerini benimsemiştir.¹²⁷ Zemahşerî'nin, Ebû'l-Kâsım el-Mu'tezilî şeklinde takdim edilmesini istemesi ve "Hâtemü'l-Mu'tezile" diye anılması onun bu mezhebe bağlılığını ortaya koymaktadır. Zemahşerî'nin Mu'tezile içerisinde Basra Ekolü'nün hangi tâli koluna bağlı olduğu konusunda kesin bir bilgi yoktur. O, mezhebin Hârizm'de yayılan her iki kolunun mensuplarıyla da temasa geçmiştir. Hâkim el-Cûsemî (ö.494/1101) gibi Behşemiyye'den, Ebû Mudar ed-Dabbî (ö.508/1114) ve İbnü'l-Melâhimî (ö.536/1141) gibi Hüseyniyye'den olan

¹²⁴ Polat, *a.g.e.* , 87.

¹²⁵ Polat, *a.g.e.* , 88.

¹²⁶ Özek, *a.g.e.* , 53-54.

¹²⁷ Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 277.

kimselere öğrencilik yapmıştır. Tefsirinde ismen, Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/915) ve Ebû Hâşim (ö.321/932)'den referanslarda bulunmuştur. Zeydîleri etkileyen Kadî Abdülcebbâr (ö.415/1020) ve Hâkim el-Cüşemî (ö.494/1101)'den eserlerinde alıntılar yapmıştır. Alparslan ve Nizâmü'l-Mülk'le sona eren dönemde yetiştiğini de göz önünde bulundurduğumuzda O'nun, Basra Ekolü'nün Behşemiyye kolu ile daha çok münasebette bulunduğunu söyleyebiliriz.¹²⁸

Zemahşerî hakkında bazı Şîî kaynaklarda, O'nun zâhiren Ehl-i Sünnet, bâtinen Şîî olduğu söylenmektedir. Allâme Meclisî'den nakilde bulunan Hansârî, “*Rabîu'l-Ebrâr*” adlı kitabında ki bazı görüşleri sebebiyle Zemahşerî'nin tartışma götürmeyecek şekilde Şîî olduğu iddiasında bulunmuştur. Zemahşerî'nin Ehl-i Beyt'in faziletini anlatan şiirleri sebebiyle Himyerî'ye övgüler dizmesini Meclisî delil olarak göstermektedir. Emevîler Dönemi'nde hırsızlığı sebebiyle elinin kesilmesine hükmedilen Hamze el-Adevî'nin, irâd ettiği şiir sebebiyle Muaviye tarafından affedilmesine Zemahşerî'nin gösterdiği tepki, Meclisî tarafından yine onun şîîliğine delil olarak gösterilmiştir.¹²⁹

Mu'tezile'nin Şîa ile olan bağlantısını, Zemahşerî'nin kesin Şîî olduğunu gösteren bir delil olarak göstermek mümkün değildir. Zemahşerî'nin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt hakkındaki övücü ifadeleri delil kabul edilecek olsa bile, O'nun Muâviye'den yaptığı alıntılara ve Hz. Osman hakkındaki hayranlık ifadelerine de bir anlam bulmamız gerekecektir. Zemahşerî sadece Ehl-i Beyt için değil, sahabenin diğer önde gelenleri hakkında da benzer taltiflerde bulunur. Ayrıca “*Hasâ'isu'l-Aşerati'l-Kirâm'l-Berare*” ismiyle eseri bulunan Zemahşerî, tefsirinde de Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'den övgüyle bahseder. Hz. Osman'ın züht ve takvasına dâir örnekler zikreder. Münferit hâdiseler bir yana Mu'tezile ashaba son derece saygılıdır. Yine Mu'tezile, ashaptan herhangi birine edep dışı bir ithamda bulunmadığı gibi tekfir de etmemiştir. Şîayı birçok yönden eleştiren Zemahşerî'nin Şîî olduğunu iddia etmek, tefsirindeki bütün aksi deliller göz önüne alındığında, O'nun takiiye yaptığını iddia etmektir ki; bu iddia ne Zemahşerî'nin şahsiyeti ile uyuşur, ne de ilmî, ahlakî ilkelerle bağdaşır.¹³⁰

Son derece müttakî olduğu bilinen Zemahşerî, muhaliflerine karşı sert tenkitler yapmaktan çekinmemiştir. Amelî Mezhep olarak Ebû Hanîfe'yi benimseyen Zemahşerî, diğer mezhep görüşlerini çürütmek hususunda sağlam deliller getirmiş, bazı meselelerde Şafîî

¹²⁸ Polat, *a.g.e.*, 84-85.

¹²⁹ Hansârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, VIII, 120-123, Tahran, tsz.

¹³⁰ Polat, *a.g.e.*, 92-97.

Mezhebi'nin görüşlerine tâbî olurken bazan da hiçbir mezhebe bağlı kalmayarak kendi düşüncesine göre hareket etmiştir. Tefsirinde fırsat buldukça Ehl-i Sünnet'e göndermelerde bulunmuş, Mu'tezile'nin müdafaasını yapmıştır.¹³¹ Ebû Hanîfe (ö.150/767)'nin menâkıbına dâir, *Şakâiku'n-Nûman* isimli bir eser kaleme alan Zemahşerî, Hanefî Fakihler arasında sayılmış ve asrının imamı olarak nitelendirilmiştir. Mu'tezile'nin; Kur'ân tefsirinde özel bir yeri olan ve Hz. Ömer damarından beslenen Ebû Hanîfe gibi, Ehl-i Re'y Âlimleri'nin izinden gittiği âşikardır.¹³²

Zemahşerî mutasavvıflara çok ağır eleştirilerde bulunmuş, onların dinle alâkalarının olmadığını söylemiştir. Zemahşerî'nin mutasavvıflarla ilgili eleştirilerinde haklı olduğu yerlerde vardır. Zîra bazı sûfilerde görülen davranışların, özellikle itikadî düşünceleri Kur'ân'a ve Sünnet'e uymamaktadır. İslâmiyet bir hayat düsturu olduğuna göre, asıl hedef her ne kadar ahiretse de, İslâm ilk önce dünya hayatını nizama sokar ve âhiretdeki kurtuluşu, dünyadaki hayat nizamına bağlar.¹³³

Zemahşerî; züht, takva, nefis, uzlet ve kanaat gibi kavramları eseri *Makâmât'* ta işlerken; doğrudan tasavvufu andıran şeyh, sûfî, mürid gibi kavramlara değinmemiştir. Eserinin tasavvûfî kavramlar ve söylemler içerdiğini baz alarak onun sûfî olduğunu ya da tasavvufî tecrübeye yaklaştığını söylemenin mümkün olmadığını, lâkin tasavvufî tecrübeden de kendisini arındıramadığını söyleyebiliriz.¹³⁴

Zemahşerî'nin eserlerinde, takvâsının göstergesi sayılabilecek ifadeleri vardır. Zîra Kur'ân'ı tefsir ederken, çoğu zaman Ayetler'in tesirinde kalarak içten dua ettiğini görmekteyiz:

“Allahım! Bizleri takva giysisi ile süsle; Bakara Sûresi'nde kendilerini zikrederek başladığın kimseler zümresinde haşr eyle!”¹³⁵

“Allahım! Bizleri azabından muhafaza buyur; bize gazabınla muamele etme ey mağfireti geniş olan!”¹³⁶

¹³¹ Özek, “el-Keşşâf”, *DİA*, XXV, 329, Ankara, 2002.

¹³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 20, 33, İstanbul, 2016.

¹³³ Özek, *a.g.e.*, 44-46.

¹³⁴ Murat Kaya, *Zemahşerî'de Tasavvufî Kavramlar. (Makâmât Örneği)*, 4-5, 96, Van, 2006.

¹³⁵ Zemahşerî, “Bakara Sûresi, 5. Ayet”, *el-Keşşâf*, I, 158-159.

¹³⁶ Zemahşerî, “Bakara Sûresi, 7. Ayet”, *a.g.e.*, I, 174-175.

“Allah bizleri engin rahmeti ile bu ateşten muhafaza buyursun!”¹³⁷

“Allahım! Senin gizliliğine aldanmaktan sana sığınırız.”¹³⁸

“Allahım! Ahirette; katında kendisi ile kurtuluşa ereceğimiz amellere bizi muvaffak eyle!”¹³⁹

Zemahşerî, (512/1118) yılında Mekke’de ağır bir hastalığa yakalanır ve bu hastalık onu sosyal hayattan uzaklaştırır ve uzlete çekilir. Zemahşerî bu hastalığı “münzire”, yılını da “uyarı yılı” diye isimlendirir. Bu hastalık onu âdeta olgunlaştırarak değişimine sebep olmuştur. Bundan sonra insanların gözünde makam ve mevki sahibi olmak için gösterdiği çabalardan, sultan ve melikler için yazdığı methiyelerden dolayı pişmanlık duyar. Artık sultanların çardaklarına ayak basmayacağına, onlara hizmet etmeyeceğine, onları methetmeyeceğine ve sâdece ilimle meşgul olacağına dair Allah’a söz verir. Hayatının bu dönemi ilim hayatının da en verimli yılları olmuştur. Meşhur ve en değerli eserlerini de bu dönemde telif etmiştir. Eserlerinin çoğunu Mekke’de Zemzem ile Makâm-ı İbrahim arasında kaleme alır. Bu dönemde Kâbe’ye yakın bir yerde kaldığından “Cârullah” lakabını almıştır. Mekke’de iken özellikle Emiru’l-Alevî Uleyy b. İsa b. Hamza b. Vahhâs’ın (ö.550/1155) büyük yardımlarını görür. Zemahşerî eski dilciler gibi Mekke’den ayrılıp Arap beldelerini dolaşmış, Arap topraklarındaki bütün türbeleri gördüğünü söylemiştir. Daha sonra memleket hasretiyle Hârizm’e geri dönmüş ve “Fahr-i Hârizm” unvanını almış, ilmî şöhreti İslâm Dünyasına yayılmıştır.¹⁴⁰

b. Eserleri

Mu’tezilî Âlimler’in tefsir alanında birçok eser telif ettikleri rivayet edilmektedir. Bu eserlerin büyük bir kısmı farklı sebeplerden dolayı günümüze kadar gelememiştir. Verilen bilgiler tabakat ve tefsir tarihi kaynaklarında aktarılanlarla sınırlıdır. Bu kaynakların verdiği bilgilere göre ilk Mu’tezilî Müfessir Ebubekir el-A’sam (ö.201/816)’dır. Ebû Ali el-Cübbâi (ö.303/915), Ebû’l-Hasen Ali b. İsa er-Rummânî (ö.384/994), Kadî Abdulcebbâr

¹³⁷ Zemahşerî, “Bakara Sûresi, 24. Ayet”, *a.g.e.*, I, 290-291.

¹³⁸ Zemahşerî, “Âlimran Sûresi, 29. Ayet”, *a.g.e.*, I, 912-913.

¹³⁹ Zemahşerî, “Âlimran Sûresi, 185. Ayet”, *a.g.e.*, I, 1156-1157.

¹⁴⁰ Özek, *a.g.e.* 30-36.

(ö.415/1025), Yusuf el-Kazvî (ö.483/1090), Muhammed b. Cevr (ö.487/1094) kaynaklarda zikredilen diğer Mu'tezilî müfessirlerdir.¹⁴¹

Zemahşerî, ömrünün sonuna kadar devam ettiği ilmî çalışmalarıyla gerek İslâmî İlimler alanında gerekse müspet ilimler alanında adından sıkça söz ettirmiştir. Genç yaşta eserler yazmaya başlayan Zemahşerî, evlenmediği ve evlat yetiştirmedeği şeklindeki dedikodulara cevaben; eserlerinin kendisinin çocukları olduğunu, faziletli olan bu çocukların kendisine isyan etmediklerini şiirleriyle ifade etmiştir. Zemahşerî, sadece muhtelif kaynaklardan bilgi toplayan birisi olmamış, kendine münhasır orijinal fikirleri ve ifade tarzıyla akıl ve mantığın ışığında hür düşünceyle eserler telif etmiştir. Arapça'nın dışında Türkçe, Farsça ve Hârizmce bildiği rivayet edilen Zemahşerî, *Mu'cem 'Arabî-Fârisî* dışındaki eserlerini Arapça yazmıştır.¹⁴²

Hadis, fıkıh, kelâm gibi ilimlerde geniş bilgiye sahip olan Zemahşerî, özellikle Arap Dili ve Edebiyatı konusunda otorite kabul edilmiştir. Arap asıllı olmamasına rağmen “Şeyhü'l-Arabiyye” olarak nitelendirilmiştir. Hatta onun Ebû Kubeys dağına çıkıp Araplara hitaben, “Atalarınızın dilini gelin benden öğrenin” dediği rivayet edilir. Arap dilindeki tartışılmaz otoritesinden dolayı, edebiyatta birçok darb-ı meselede konu olmuştur.

Basra Dil Mektebine mensup olmakla birlikte seçici bir yol izleyen Zemahşerî, *el-Mufassal* adlı eserinde daha çok Basralı Gramer Âlimleri'nin, zaman zaman Kûfeliler'in, bazen da Ebû Ali el-Fârisî (ö.377/987) ile öğrencisi İbnu'l-Cinnî'nin (ö.392/1001) görüşlerini benimsemiş, aynı zamanda kendi fikirlerini de ortaya koymuştur. *El-Mufassal*'ın gerek plan ve tertibindeki düzgünlük gerekse anlatımındaki kolaylık ve muhtevasındaki zenginlik dolayısıyla kendi zamanına kadar Arap Gramerine dâir yazılmış eserlerin en mükemmeli kabul edilmesi onun bu alandaki otoritesini göstermesi bakımından önemlidir. Zemahşerî'nin eserlerinin sayısını otuz olarak tespit edenler olduğu gibi, altmış beşe kadar çıkarımlar da vardır. Bu farklılık bazı kitapların çeşitli bölümlerinin müstakil eser sayılmasından veya bir kısım eserlerinin farklı isimlerle anılmasından kaynaklanmış olabilir.¹⁴³

¹⁴¹ Mehmet Dağ, “Zemahşerî Özelinde Kur'an'ın Mutezilî Yorumuna Eleştiriler -Ekmelüddîn Bâbertî Örneği”, *AÜİF Dergisi*, sayı. 40, 68, Erzurum, 2013.

¹⁴² Özek, *a.g.e.*, 54-55.

¹⁴³ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.*, 236.

1. Temel İslâm İlimleri

1) “*el-Keşşâf ‘an hakâ’iki ğavâmidî’t-Tenzîl ve ‘uyûni’l-Ekâvîl fî vucûhi’t-Te’vîl*”¹⁴⁴

El-Keşşâf’ın tam olarak adı, “*el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî’t-Tenzil ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fî vucûhi’t-Te’vîl*” dir. Bazı kaynaklarda “*el-Keşşâf ‘an Hakâiki’t-Tenzîli’n-Nâtık an Dekâiki’t-Te’vîl*” ya da “*el-Keşşâf ‘an Hakâiki’t-Tenzîl*” diye zikredilir. Mu’tezilî Âlimler’in Zemahşerîye bir tefsir yazması ısrarlarının yanı sıra, hayatının son döneminde Mekke’de mücâvir olarak bulunduğu sırada Emir Ebû’l-Hasan İbn Vehhâs’ında isteği üzerine (h.526/m.1132) yılında eserini yazmaya başlamış ve iki yılda tamamlamıştır. Tefsiriyle övünen Zemahşerî, eserini iki yılda tamamlamasını; otuz yılda yapılabilecek işleri, iki yılda gerçekleştiren Hz. Ebû Bekr’in başarılı hizmetlerine benzetmiş ve bunun Kâbe’nin feyziyle mümkün olduğunu söylemiştir.¹⁴⁵

Dirâyet metoduna göre yazılan eserde rivâyetlere de yer verilerek iki metot birleştirilmiştir. Ayetler’in tefsirinde çeşitli hadisler nakledilirken kaynak olarak sadece Müslim’in *el-Câmiu’s-Sahîh*’i zikredilir. Âyetler öncelikle dil ve belâğat kaideleriyle Eski Arap Şiirleri dikkate alınarak; aklın ilkeleri ışığında tefsir edilirken çok ince tahlillerle kelimelerin ihtiva ettiği mecâzî manalar keşfedilmeye çalışılır. Bununla birlikte nüzul sebepleri üzerinde durulurken hem hadislere hem de sahabe sözlerine başvurulur. Müellif kıraat farklılıklarına dikkat çeker ve bunlar arasında Kur’ân’ın üslubuna uygun olanı seçer. Eserde neshin hikmetine temas edilerek nâsih ve mensûh ayetler tespit edilir. Ahkâm Ayetleri’nden müellifin fıkhıta mensup olduğu Hanefî Mezhebi’ne uygun hükümler çıkarılırken, Şâfiî Mezhebi’nin görüşlerine de yer verilir. Eserde uygulanan akılcı metodun gereği olarak çelişki gibi görülen Ayetler’in te’vîli üzerinde durulur. Kur’ân’da çelişkili bilgilerin olmadığını belirtilerek bu husustaki itirazlara cevap verir. Bu tür konular açıklanırken Kur’ân’ın Kur’ân’la ve Sünnet’le tefsirine ilişkin örnekler zikredilir. Nahiv ve belâğat kaidelerini de mezhebinin düşüncesini gerçekleştirme de araç olarak kullanır.¹⁴⁶

İrşâd bakımından faydalı olacağı düşüncesiyle asılsız olup olmadığı dikkate alınmadan çeşitli kıssalara da yer verilen eser, tasavvufî düşüncenin tenkidi açısından da önemli bir

¹⁴⁴ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 236; Özek, *a.g.e.* 57; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 266.

¹⁴⁵ Özek, *a.g.e.* , 329-330.

¹⁴⁶ Özek, *a.g.e.* , 329-330.

kaynaktır. Yazıldığı dönemden bu yana müfessirlerin dikkatini çeken *Keşşâf*, Kur'ân'ın lügat, nahiv ve belâgat ilkelerini dikkate alarak yorumlamıştır. Kur'ân'ın i'caz yönlerini, özellikle de taşıdığı edebî üstünlüğü ve nazım güzelliğini ortaya koyması, manaların tasvir ve temsil yoluyla anlatılmasının etkili bir yöntem olduğunu göstermesi yönüyle çok beğenilmiş ve müfessirlerce kaynak olarak anılmıştır. Fahreddîn er-Râzi, *Keşşâf*; sadece meleklerin Allah'a iman ettiklerini bildiren âyetten hareketle, Allah'ın arşın üzerinde bulunduğu yolundaki teşbîhî görüşü çürütmesi yönünden eserin değerli bir kaynak olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler. Başta Fahrettin er-Râzî olmak üzere Beyzâvî, Nîsâbûrî, Ebû'l-Berekât en-Nesefî, Ebûssuûd Efendi, Elmalılı Muhammed Hamdi gibi Sünnî Müfessirler *Keşşâf*'tan yararlanmışlardır. Hatta bazı müellifler Beyzâvî'nin "*Envârü't Tenzil*" tefsirini *Keşşâf*'ın bir özeti kabul etmişlerdir. Buna karşılık söz konusu sünnî âlimlerin çoğunluğu sırf Mu'tezile'nin ilkelerine uygun düşen manalara ulaşmak amacıyla zâhirî manaların terk edilip yersiz te'villere yer vermesi sebebiyle eleştirmişlerdir.¹⁴⁷

Dirâyet tefsîri alanında eşsiz kabul edilen eserinin mukaddimesinde Zemahşerî: Kur'ân'ı yorumlamanın zor olduğunu, bu işi yapacak kimsenin öncelikle Arap Dili ve Belâgatındaki meânî ve beyan ilimlerini çok iyi bilmesi gerektiğini söyler. Bununla birlikte diğer ilimlerde de geniş birikimin ve zihnî melekelerin güçlü olması gerektiğini vurgular. Zemahşerî, Kur'ân'ın nazımını i'câzın temel unsuru kabul etmiş ve bu mu'ciz nazımdaki güzellikleri ince tahlillerle ortaya koymaya çalışmıştır. Tefsirinde dilin bütün imkânlarını kullanmasının yanında aklın ilkelerine de önem vermiş, özellikle Kur'ân'daki tasvir, temsil ve mecazlarla ilgili anlam takdirlerinde son derece başarılı kabul edilmiştir. İ'tizalî görüşlerini Kur'ân'a dayandırmak amacıyla yaptığı bazı te'viller sebebiyle başta İbnu'l-Müneyyir olmak üzere, Kadî İyâz, İbn Teymiyye ve Ebû Hayyan el-Endelüsî gibi birçokları tarafından tenkit edilmiştir. Ayrıca tefsîrinde Sûreler'in faziletleri hakkında zayıf ve uydurma rivayetlere yer verdiği iddia edilir. Mu'tezile'nin temel ilkelerine uygun içerikteki ayetleri muhkem, diğerlerini müteşâbih olarak değerlendirdiği; Mâide suresinin 54. âyetinin tefsirinde mutasavvıflar hakkında yer yer edep dışı ifadeler kullandığı ve özellikle Eş'ârîleri; Mücbire, Haşviyye gibi sıfatlarla anıp üstü kapalı biçimde Ehl-i Sünnete, (Allah'a sıfatlar verme konusunda) ithamlarda bulunduğu için eleştirilmiştir.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Özek, *a.g.e.* , 329-330.

¹⁴⁸ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 236.

Zemahşerî, tefsirinde Ayetleri açıklarken Kuran'ın zâhirî mânâsıyla ikna olmaz. Âyetler üzerinde düşünür ve aklını kullanır. O, akli düşüncede ilmin metotlarını uygular. Bütün ihtimalleri göz önünde bulundurarak münakaşalara girişir ve nassı tefsir eder. “Sen şöyle dersin, ben de şöyle derim” üslubuyla problemleri halletmeye çalışır. Örnek verecek olursak, En'am Sûresi'nin 108. Âyetinde, “Allah'tan başkasını tanrı edinerek çağıranlara sövmeyin. Sonra onlarda haddi aşarak bilgisizce Allah'a söverler.” buyrulmaktadır. Zemahşerî bu Âyeti tefsir ederken, “Eğer sen, Allah'tan gayrı ilahlara sövmek hak ve taattır, böyle bir şeyden nehyetmek nasıl sahih olur zira masiyet olan şeylerden nehiy sahih olur dersin, cevap olarak derim ki; nice taatler vardır ki onların mefsetet olduğu bilinir. Onlar taat olmaktan çıkar ve bu gibi şeylerden nehiy vacip olur. Artık onlar taat değil mâsiyet olmuşlardır. Bir şeyin neticesinin fenalıkların artmasına sebep olduğu bilinirse, artık o şey mâsiyete dönüşmüş olur.” demektedir. Zemahşerî akla bu kadar önem vermesine rağmen zaman zaman bazı ayetlerdeki ilahî kudret karşısında âdetâ nefesi kesilir, akli durur. Furkan Suresi'nin 59. “Allah arz ve semaları ve her ikisinin arasındakileri altı günde yaratan...” Âyeti'nde ki altı günü izah etmeye çalışırken; bunun bizim bildiğimiz sayılardan olmadığını, ilmimizin onu takdirden âciz bir hikmetinin bulunduğunu, buna benzer âyetlerde geçen rakamlarıda, Allah kâdirdir demek sûretiyle aklında neticesiz ve âciz kaldığı yerler olduğunu kabul etmektedir.¹⁴⁹

Zemahşerî'nin, tefsir ilminin yumuşak karnı olan İsrâiliyyât konusundaki titizliği, nakletmesi durumunda da onların zayıflığına işaret etmesi, ayrıca ahkâm ayetlerini ele alırken mezhebî bir taassup içerisine girmemesi “Keşşâf”ın artıları arasında yer almaktadır.¹⁵⁰ “Keşşâf”ın tefsir tarihinde önemli bir yere sahip olduğunu pek çok müfessir kabul etmektedir. Zemahşerî'nin bizzat kendisi, yazdığı tefsirinin birçok tefsirden üstün olduğunu çeşitli vesilelerle dile getirir. “Keşşâf”ı, ancak sarrafların kıymetini bilebileceği bir hazineye benzetir. *Dîvan* 'ında yazdığı şu şiirde:

“Kuşkusuz tefsirler dünyada çoktur Keşşâf”ın benzeri yok bulunası,

Hidayet istersen sarıl da oku! Cehalet bir derttir Keşşâf devâsı...”

¹⁴⁹ Cerrahoğlu, *a.g.e.*, 277- 278.

¹⁵⁰ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, 219, İstanbul, 2010.

Zemahşerî'nin diğer eserleri maalesef gereken ilgiyi görebilmiş değildir. Bunun en önemli sebebi, fukahâ tarafından eserlerine konan ambargo olsa gerektir.¹⁵¹

Tefsirlerin anası “Ümmüt-Tefâsîr” olarak isimlendirilen “*Keşşâf*”ta, tefsire şâhit olarak getirilen bin kadar beyit vardır. Anlamı ve ne yönden şâhit olarak getirildiği zor anlaşılan bu beyitlerin şerh ve açıklamaları içinde müstakil eserler yazılmıştır. Bunlardan Muhibbüddîn Efendi'nin “*Tenzilü'l-Âyât Ale's-Şevâhid mine'l-Ebyât Şerhu Şevâhidi'l-Keşşâf*”ı meşhur olup, *Keşşâf*'ın muhtelif baskılarının sonuna eklenmiştir. *Keşşâf*'ta genellikle soru cevap (eğer şöyle dersin ben de derim ki) şeklinde bir muhâvere metodu kullanılmıştır ki, her halde o devrin üslup özelliklerinden biri olsa gerektir. Ehl-i Sünnet akîdesine ters düşen tevillere yer vermiş olmasına rağmen; Sünnî İslâm Medreselerinde en çok okutulan ve kendisinden en çok istifade edilen bir eser olan *Keşşâf*'ın, Kur'ân'ı Kerim'in belâgat ve îcâzını en güzel ortaya koyan eser olduğu tartışma götürmez bir gerçektir.¹⁵²

Keşşâf'ın bir kısmına ya da tamamına hâşiye ve tâlika yazanlar, onu telhîs edenler, ondaki bazı müşkülleri halletmeye çalışan eserler; yine ondaki hadisleri tahriç edenler, şevâhidden olan beyitlerini şerh edenler ve hâşiyeleri üzerine hâşiye yazanlar sayılamayacak kadar çoktur. Buda onun şöhretini gösteren delilleridir. Netice de *Keşşâf*, bazı kusurlarıyla beraber dil ve belâgat yönüyle tanınmış, meânî ve beyân ilimlerinde kendinden sonra gelen yazarların kaynağı olmuş hemen hemen hiç kimse ondan müstağnî kalamamıştır.¹⁵³

El-Keşşaf’ı neşredenler: I-II, Bulak 1281; I-II Kahire, 1307,1308; nşr. M. Mürsî Âmir, I-VI, Kahire 1397/1977; nşr. Muhammed Abdüsselam Şâhin, Beyrut 2003. Türkiye Yazma Eserler Kurumu tarafından eser hakkında terceme çalışması yapılmaktadır. Günümüz itibariyle I. ve II. Cildi yayınlanmıştır. Zemahşerî'nin diğer eserleri ise şunlardır:

2) “*el-Minhâc fi-Usûli'd-Dîn*”¹⁵⁴

Zemahşerî'nin Kelâm İlmi'nin başlıca konularını vecîz bir şekilde ele aldığı eseridir. Schmidtke tarafından önce *A Mu'tazilite Creed of az-Zamakhsari* adıyla İngilizce'ye çevrilmiş ve bu çeviriyle birlikte neşredilmiştir. Daha sonra tashihli yeni bir neşri yapılmıştır. (Ma'ârif, XX/3, Tahran 2004, s. 116-148).

¹⁵¹ Polat, *a.g.e.*, 105.

¹⁵² Mevlüt Güngör, “Örnek Tefsir Metinleri ve Alıştırmaları”, *Kuran ve Hadis İlimleri*, 205-206, Ankara, 2007.

¹⁵³ Cerrahoğlu, *a.g.e.*, 295.

¹⁵⁴ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.*, 237; Özek, *a.g.e.*, 58; Cerrahoğlu, *a.g.e.*, 267.

3) *“Nüketü’l-İ’râb fî ğarîbi’l-İ’rab”*¹⁵⁵

Kur’an’daki ğarîb lafızların i’rabına dairdir. (Leknev 1872; nşr. Ebü’l-Fütûh Şerîf, Kahire 1985).

4) *“el-Fa’ik fî ğarîbi’l-Hadîs”*¹⁵⁶

Hadis metinlerinde geçen îzaha muhtaç kelimeleri ihtiva eden, alfabetik lûgat tarzında hazırlanmış eseridir. İbn Hacer, Ğarîbü’l-Hadis alanında yazılan muhtasar olmakla beraber dağınık meseleleri doğru nakillerle bir araya getirdiğinden dolayı en güzel eser olarak kabul eder. Eserin güvenilir neşri 3 cilt olarak, Ali Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim tarafından Kâhire’de yapılmıştır. (Haydarâbâd 1324; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim, Kahire 1364/1945, 1391)

5) *“el-Muhtasar min Kitâbi’l-Muvâfaka beyne ehli’l-Beyt ve’s-Sahâbe”*¹⁵⁷

Hadis’e dâir bir eser olup, Ebû Sâ’id İsmâil b. Ali es-Semman er-Râzî’ye âittir. Ehl-i Beyt’in ve sahâbenin faziletine dair eseri için yapılan bir ihtisar çalışmasıdır (nşr. Yûsuf Ahmed, Beyrut 1999; nşr. Seyyid İbrâhim Sâdık, Kahire 2001).

6) *“el-Keşf fî’l-Kırâ’ât / el-Keşf fî’l-Kırâ’âti’l-‘Âşr”*¹⁵⁸

Kırâât usûlleri üzerine yazdığı bir eseridir. (Brockelmann, GAL Suppl. , I, 511.)

7) *“Ru’ûsü’l-Mesâil”*¹⁵⁹

Fıkha dâir eseridir. Tahkik edilmiştir. Hanefiler’le Şâfîiler arasındaki ihtilâflar hakkındadır. (nşr. Abdullah Nezâr Ahmed, Beyrut 1987, 2007) Abdülhalîm Muhammed, eser üzerine bir doktora çalışması yapmıştır (1977, Saint Andrews Üniversitesi, İskoçya)

¹⁵⁵ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 236; Özek, *a.g.e.* , 58; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

¹⁵⁶ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 236; Özek, *a.g.e.* , 58; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 266.

¹⁵⁷ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 236-237; Özek, *a.g.e.* , 58; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

¹⁵⁸ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 236; Özek, *a.g.e.* , 64.

¹⁵⁹ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 237; Özek, *a.g.e.* , 59.

2. Dil, Lugat, Edebiyat

8) “*el-Mufassal fî sinâ’ati’l-İ’râb*”¹⁶⁰

Zemahşerî’nin tefsirinden sonraki en önemli eseridir. Arapça’nın nahvine dâir belli başlı eserler arasında yer almış ve hakkında birçok şerh yazılmıştır. İsimler, fiiller, edatlar ve eş anlamlı kelimeler olarak dört kısımdan oluşmaktadır. Birçok kez basılan eserin son baskısı, Muvaffâku’d-Dîn Ya’îş b. Ali b.Ya’îş’in şerhiyle beraber on cüz halinde neşredildi. (Kahire 1323 İdâretü’t-Tabâ’ati’l-Mısriyye; nşr. Hâlid İsmâil Hassân, Kahire, 2006).

9) “*el-Ünmûzec*”¹⁶¹

Nahivle ilgili olan eser el-Mufassal’dan ihtisar edilmiş olup, üzerine şerhler yazılmıştır. Nahiv ilmine dâir ikinci önemli eseridir. Birçok baskısı yapılmıştır. 1299’da İstanbul’da; Nüzhetü’t-Tarf’la beraber 1907’de Kahire’de basılmıştır.

10) “*Esâsü’l-Belâğa*”¹⁶²

Arapça’nın klasik kelimelerini içeren, Arapça mecazlar sözlüğüdür. (meselâ Kahire 1299; Leknev 1311; nşr. Abdürrahim Mahmûd, Kahire, 1372/1953; Beyrut 1965; nşr. Şevki el-Maarrî-M. Naîm, Beyrut 1998).

11) “*El-Müfred ve’l-Mü’ellef / el-Müfred ve’l-Mürekkeb*”¹⁶³

Nahve dâir küçük bir risâle olan eseri,(İstanbul 1300; Kahire 1324, 1328; Dımaşk 1385/1966) A. Abdülbâsıt el-Marsafî, Kahire, 1990 ve Behîce Bâkır el-Hasenî Bağdad, Matbâ’atü’l-Mecme’i’l-İlmî el-İrakî, 1382/1967’ de yayımlamışlardır.

12) “*Mes’ele (Risâle) fî Kelimeti’ş-Şehâde*”¹⁶⁴

Kelime-i Tevhid’in nahv tahliline dâir olan bu risâleyi, Behîce Bâkır el-Hasenî (Bağdad, 1387/1967) ve Muhammed Ahmed ed-Dâlî (MMLA, LXVIII, Dımaşk, 1993) neşretmiştir.

¹⁶⁰ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 237; Özek, *a.g.e.* , 59; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 266.

¹⁶¹ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 237; Özek, *a.g.e.* , 60; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 266.

¹⁶² Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 237; Özek, *a.g.e.* , 61; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 266.

¹⁶³ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 237; Özek, *a.g.e.* , 60; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 266.

¹⁶⁴ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 237; Özek, *a.g.e.* , 61; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

13) “*el-Muhâcât (el-Muhâccât) bi’l-Mesâili’n-Nahviyye (el-Ehâci’n-Nahviyye)*”¹⁶⁵

Kur’ân, Hadis ve Arap Şiiri’nde ki bazı ifadeler çerçevesinde, Nahvin inceliklerine dâir soru-cevap halinde hazırlanan manzum bir risâledir. Mustafa el-Hadrî (Hama, 1969) ve Behîce Bâkır el-Hasanî (Bağdat, 1973) tarafından yayımlanmıştır.

14) “*Şerhu Ebyâti Kitâbi Sîbeveyhi*”¹⁶⁶

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi III. Ahmed bölümünde bir nüshasının bulunduğu ve Abdullah Derviş tarafından neşre hazırlandığı belirtilmektedir (Lutpi İbrahim, s. 103)

15) “*Kitâbü’l-Cibâl ve’l-Emkine ve’l-Miyâh*”¹⁶⁷

Tarihî ve Coğrafi mahiyette olan bu lügatı, M. Salverda de Grave – T.W.J. Juynboll, (Leiden, 1856; Frankfurt, 1994), Muhammed Sâdık Bahrülulûm (Necef, 1962), İbrahim es-Sâmerrâi (Bağdat, 1968) ve Ahmed Abdüttevâb Avad (Kahire, 1999)’ da neşrettiler.

16) “*Mukaddimetü’l-Edeb*”¹⁶⁸

Arapça öğrenmek isteyen Hârizmşahlar Hükümdarı Atsız b. Muhammed için telif edilen bir sözlüktür. Sarf, nahiv ve lügatten oluşan bu eser; isimler, fiiller, harfler, isim çekimi, fiil çekimi olmak üzere beş kısım olarak tertip edilmiştir. Eserin yazma halinde Arapça-Farsça, Arapça-Hârizmce tercümeleleri vardır. Farsçası, sonuna eklenen Latince tercümesiyle beraber 1844’te Lepizig’de J.G. Wetzstein, Hârizmcesi 1951’de İstanbul’da Z.V. Togan, 1117’de İshâk Hocası diye bilinen Ahmed Efendi’nin yaptığı Türkçesi 1313’de İstanbul’da neşredilmiştir.

17) “*Nevâbiğu’l-Kelim / el-Kelimü’n-Nevâbiğ*”¹⁶⁹

Kısa vecizeler tarzındaki edebî metinlerden ibaret olup ilk defa H.A. Schultens tarafından Muhammed b. Dihkân Ali en-Neseffî’nin şerhi ve Latince tercümesi ile birlikte yayımlanmış (Leiden, 1772) ayrıca birçok baskısı yapılmıştır. (İstanbul, 1866, 1885; Paris,

¹⁶⁵ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 237; Özek, *a.g.e.* , 60; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 266.

¹⁶⁶ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 237; Özek, *a.g.e.* , 64; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

¹⁶⁷ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 237; Özek, *a.g.e.* , 61; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 266.

¹⁶⁸ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 237; Özek, *a.g.e.* , 60; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 266.

¹⁶⁹ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 237; Özek, *a.g.e.* , 62; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 266.

1870; Kahire 1870, 1887, 1907, 1961 ‘Yûsuf el-Bustânî’nin tahkikiyle *Emsâlü’ş-Şark ve’l-Ğarb* adlı mecmuanın içinde’; Riyad, 1971 ‘Behîce Bâkır el-Hasenî’nin tahkikiyle’, Barbier de Meynard’ın Fransızca tercümesi Paris’te neşredilmiştir. (*Les Pensees de Zamakhschari*, 1876) Eserle ilgili çeşitli şerhler de yazılmış (Abdullah Muhammed el-Habeşî, III, 2051-2053) bu şerhlerin bazıları Türkçe’ye çevrilmiştir. (İA, XIII, 513).

18) “*Dîvânü’ş-Şi’ir / Dîvânü’l-Edeb*”¹⁷⁰

Zemahşerî’nin 5000 beyitten fazla şiirini içeren eserini Ali Abdullah Amr, Kahire, 1979 ve Abdüssettâr Dayf, Kahire, 2004 ‘de yayımlamış, Fâtıma Yusuf el-Hiyemî ise şerh etmiştir, Beyrut, 2008.

19) “*A’cebü’l-‘Aceb Fî Şerhi Lâmiyyeti’l-‘Arab*”¹⁷¹

Bu eser, Şenferâ’nın “*Lâmiyyetü’l-Arab*” adlı meşhur kasidesinin şerhidir. (İstanbul, 1300,10-70; diğer bazı eserlerle birlikte, Kahire, 1906, 1910; Dımaşk, 1961; Beyrut, 1973; diğer bazı şerhlerle birlikte “*Bulûğu’l-Ereb*” adıyla, nşr. Muhammed Abdülhâkim el-Kadî – Muhammed Abürrâzık İrfân, Kahire, 1989).

20) “*el-Müstaksû fi’l-Emsâl*”¹⁷²

Arapça atasözlerini ihtiva eden bu eserde 3461 atasözü vardır. (nşr. Muhammed Adülmüîd Han, Haydarâbât, 1381/1962; Beyrut, 1977, 1982). Âlî Mustafa efendi’nin, bu eserden seçtiği bazı meselleri, Farsça ve Türkçe açıklamaları ile birlikte “*Zübdetü’l-Emsâl*” adlı eserinde toplamıştır.

21) “*ed’Durru’d-Dâ’ir el-Müntehab fî Kinâyâti ve’ssti’ârâti ve teşbîhâti’l-Arab*”¹⁷³

Bu eser, Behîce el-Hasenî tarafından (Bağdat, 1968, 224-267) neşredilmiştir.

¹⁷⁰ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 237; Özek, *a.g.e.* , 63; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

¹⁷¹ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 237; Özek, *a.g.e.* , 63; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 266.

¹⁷² Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 237; Özek, *a.g.e.* , 63; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 266.

¹⁷³ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 237; Özek, *a.g.e.* , 63; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 266.

22) “*el-Kıstâsü’l-Müstakîm fi’l-‘Aruz*”¹⁷⁴

Ârûza dâir bu eser de, Behîce Bâkır el-Hasenî (Bağdat, 1970) neşretmiştir. Fahreddin Kabâve tarafından, *el-Kıstâs fi’ ilmi’l-Arûz* adıyla (Beyrut, 1989) yayımlanmıştır.

23) “*Kasîde fi sü’âli’l-Ğazzâlî*”¹⁷⁵

Bazı kaynaklarda *Mesâ’ilü’l-Ğazzâlî* diye anılmaktadır. (Brockelmann, GAL, I, 350).

24) “*Mu’cem ‘Arabî-Fârisî*”¹⁷⁶

Arapça-Farsça lûgat (nşr. A. Fitz, Leipzig, 1843).

25) “*Mersiyye ‘Alâ Ebî Mûdar*”¹⁷⁷

Hocasına yazdığı anlaşılan eseridir. (GAL, Suppl, I, s. 512)

3. Diğer Eserleri

26) “*Makâmât / en-Nasâ’ihu’l-Kibar*”¹⁷⁸

Konusu nasihat ve irşad olan bu eserini “en-Nâhika” olarak isimlendirdiği hastalığa yakalandıktan sonra telif etmiştir. 50 makâmâtı ihtiva eden bu eserinde Zemahşerî kendine hitâb etmektedir. 1322’de Kâhire’de yayımlanmıştır. Oskar Rescher tarafından Almanca’ya çevrilmiştir, Greifswald, 1913). Kahire’de birkaç baskısı daha yapılmış, 1907, 1917, 1975; Yûsuf el-Bikâî tarafından neşredilmiştir, Beyrut, 1981.

27) “*Atvâku’z-Zeheb fi’l-Mevâ’iz ve’l-Hutab / en-Nasâ’ihu’s-Sığâr*”¹⁷⁹

Vaaz, nasihat, hikmet ve güzel ahlak mevzularında yazılmış 100 kısa makaleden oluşmaktadır. İlk olarak V. Hammer-Purgstall tarafından Almance tercümesi ile birlikte Viyana, 1835, ardından Abdülbâsıt el-Ünsî, Beyrut, 1314; Muhammed Said Râfîî, Kahire, 1328; Yâsîn Muhammed Sevvâs, Beyrut, 1992 ve Ahmed Abdüttevâb, Kahire, 1994’ de neşredilmiştir.

¹⁷⁴ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 237; Özek, *a.g.e.* , 62; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 266.

¹⁷⁵ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 237; Özek, *a.g.e.* 64.

¹⁷⁶ Özek, *a.g.e.* , 63.

¹⁷⁷ Özek, *a.g.e.* , 63.

¹⁷⁸ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 238; Özek, *a.g.e.* , 62; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 266.

¹⁷⁹ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 238; Özek, *a.g.e.* , 62; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 266.

Eseri, H. L. Fleischer, Leipzig, 1835 ve G. Weil, Stuttgart, 1836’ da Almanca’ya, Barbier de Meynard, Paris, 1876’da Fransızca’ya, Said ve Mehmed Zihni Efendiler’le, (İstanbul, 1290) Rahmi Serin (İstanbul, tsz. Bedir Yayınevi) Türkçe’ye çevirmiştir.

28) “Rebî’u’l-Ebrâr ve Nusûsu’l-Ahbâr / fusûsu’l-Ahbâr”¹⁸⁰

Muhâdarât sahasındaki en önemli eserlerden biridir. Halifelerin büyük Sahâbîlerin ve fakihlerin hikmetli sözleriyle ibret alınacak hikâyeler ve meşhur şairlerden iktibaslar içerir. (I-IV, Kahire, 1292; Bağdat, 1976-1982). Eser üzerinde çeşitli şerh ve ihtisar çalışmaları yapılmıştır. (Abdullah Muhammed el-Habeşî, II, 840-841), Amasyalı Hatibzâde Muhyiddin Mehmed’in “*Ravzü’l-Ahyâr*” adlı ihtisar çalışmasını, Âşık Çelebi II. Selim adına Türkçe’ye çevirmiştir. Ayrıca Nûreddin Muhammed el-Mûsevî tarafından, “*Zehrü’r-Rebî*” adıyla Farsça’ya tercüme edilmiştir. Kahire’de 1292’de basılan eserin ilmî neşrini Selim en-Nâimî (Bağdat, 1976) ve Abdülmecîd Diyâb (Kahire, 1992) gerçekleştirmiştir. Behîce Bâkır el-Hasenî, eserin bir bölümünün edisyon kritiğini içeren bir doktora çalışması yapmıştır. (*A Biograph of al-Zamakhsharî with a Critical Edition of part of Rabi’ al-Abrâr*, 1965, Cambridge Üniversitesi).

29) “Nüzhetü’l-Müte’enis ve nühzetü’l-Muktebis”¹⁸¹

Sahih Hadisleri, edebî parçaları, lâtif hikâye ve şiirleri içeren eserin tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesinde (Ayasofya ktb. nr. 4331)’de dir. Kimilerine göre, “Rebîu’l-Ebrâr” ‘dan ihtisar edilmiş bir kısımdır.

30) “Hasâ’isu’l-‘Aşerati’l-Kirâm’l-Berare”¹⁸²

Aşere-i Mübeşşere’nin hal tercümesidir. Behîce Bâkır el-Hasanî 1968’de Bağdat’ta neşretti.

31) “el-Kasîdetü’l-Ba’ûdiyye ve tahmîsühâ”¹⁸³

Behîce Bâkır el-Hasanî tarafından, *el-Üstâz* adıyla (Bağdat, 1967, XIV/1-2) neşredilmiştir.

¹⁸⁰ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 238; Özek, *a.g.e.* , 62; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 266.

¹⁸¹ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 238; Özek, *a.g.e.* , 63; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

¹⁸² Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 238; Özek, *a.g.e.* , 65; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 266.

¹⁸³ Öztürk - Mertoğlu, *a.g.e.* , 238; Özek, *a.g.e.* , 64.

32) “*Ta’lîmü’l-Mübtedî ve İrşâdü’l-Muktedî*”¹⁸⁴

Mısır’da bir mecmûada neşredilmiştir. (Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, Mecmûa, nşr.4254)

33) “*Şâfi’l-Ayy min Kelâmi’ş-Şâfiyy*”¹⁸⁵

Zemahşerî, “*Şâfi’î’nin Dilinden Dilsiz Şifa*” anlamındaki bu eserinden; Nisâ Sûresi 3. Ayet’de ki, “*te’ûlû*” fiilinin tefsirinde, Şâfiî’den yaptığı alıntıyı gerekçelendirirken bahsetmektedir.

34) “*Şakâiku-Nûmân Fî Menâkıbi’n-Nûmân el-İmâm Ebû Hanîfe*”¹⁸⁶

Ebû Hanîfe (ö.150/767)’nin menakıbına dâir kaleme aldığı bir eserdir.

35) “*Tilbetü’l-Ufât Fî Şerhi’t-Tasarrufât / Talebetu’l-Ufât fî şerhi Tasarrufât*”¹⁸⁷

36) “*Dâletü’n-Nâşid / er-Râ’iz fî’l-Ferâ’iz*”¹⁸⁸

37) “*Menâsiku’l-Hacc*”¹⁸⁹

38) “*Mu’cemu’l-Hudûd*”¹⁹⁰

39) “*Cevâhiru’l-Lüğâ*”¹⁹¹

40) “*el-Emâlî fî’n-Nahv / el-Emâlî fî Külli fen*”¹⁹²

41) “*Samûmü’l-Arabiyye / Sahîhü’l-Arabiyye*”¹⁹³

42) “*Kitâbü’l-Esmâ Fi’l-Lüğâ*”¹⁹⁴

43) “*Kitâbü’l-Ecnas*”¹⁹⁵

44) “*Sevâ’iru’l-Emsâl*”¹⁹⁶

45) “*Er-Risâletü’n-Nâsıha*”¹⁹⁷

¹⁸⁴ Öztürk - Mertoğlu, a.g.e. , 238.

¹⁸⁵ Özek, a.g.e. , 65; Cerrahoğlu, a.g.e. , 267; Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 22.

¹⁸⁶ Özek, a.g.e. , 65; Cerrahoğlu, a.g.e. , 267; Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 20.

¹⁸⁷ Özek, a.g.e. , 65; Cerrahoğlu, a.g.e. , 268.

¹⁸⁸ Özek, a.g.e. , 59; Cerrahoğlu, a.g.e. , 267.

¹⁸⁹ Özek, a.g.e. , 59; Cerrahoğlu, a.g.e. , 268.

¹⁹⁰ Özek, a.g.e. , 59; Cerrahoğlu, a.g.e. , 267.

¹⁹¹ Özek, a.g.e. , 61; Cerrahoğlu, a.g.e. , 267.

¹⁹² Özek, a.g.e. , 61; Cerrahoğlu, a.g.e. , 267.

¹⁹³ Özek, a.g.e. , 61; Cerrahoğlu, a.g.e. , 267.

¹⁹⁴ Özek, a.g.e. , 61; Cerrahoğlu, a.g.e. , 267.

¹⁹⁵ Özek, a.g.e. , 61; Cerrahoğlu, a.g.e. , 267.

¹⁹⁶ Özek, a.g.e. , 64; Cerrahoğlu, a.g.e. , 267.

¹⁹⁷ Özek, a.g.e. , 64; Cerrahoğlu, a.g.e. , 267.

- 46) “*Şerhu Ebyâti’l-Keşşâf*”¹⁹⁸
47) “*Dîvânü’r-Resâ’il*”¹⁹⁹
48) “*Dîvânü’t-Temsil (Temessül)*”²⁰⁰
49) “*Dîvânu’l-Hutab*”²⁰¹
50) “*Ziyâdatü’n-Nusûs*”²⁰²
51) “*Er-Risâletü’l-Mübkiye*”²⁰³
52) “*Teslîmiyyetü’d-Darîr*”²⁰⁴
53) “*Risâletü’l-Esrâr*”²⁰⁵
54) “*Kitâbü müteşâbihi esâmi’r-Ruvât*”²⁰⁶
55) “*Kitâbü akli’l-Küll*”²⁰⁷
56) “*Esâsü’t-Takdîs / Esrâru’t-Takdîs*”²⁰⁸
57) “*Esrâru’l-Mevâzi*”²⁰⁹
58) “*Fusûsu’n-Nusûs / Ziyâdetü’n-Nusûs*”²¹⁰
59) “*Nasâ’ihu’l-Mülûk*”²¹¹
60) “*Kelimâtü’l-Ulemâ*”²¹²
61) “*Şerhu muhtasari’l-Kudûri*”²¹³
62) “*el-Müntehab min Dalletü’n-Nâşid*”²¹⁴
63) “*el-Makâlât*”²¹⁵
64) “*el-Muhâdarât*”²¹⁶
65) “*Füsûsu’l-Ahbâr*”²¹⁷
66) “*Rûhu’l-Mesâil*”²¹⁸

¹⁹⁸ Özek, *a.g.e.* , 64; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

¹⁹⁹ Özek, *a.g.e.* , 64; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

²⁰⁰ Özek, *a.g.e.* , 64; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

²⁰¹ Özek, *a.g.e.* , 64; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

²⁰² Özek, *a.g.e.* , 64; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

²⁰³ Özek, *a.g.e.* , 64; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

²⁰⁴ Özek, *a.g.e.* , 64; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

²⁰⁵ Özek, *a.g.e.* , 64; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

²⁰⁶ Özek, *a.g.e.* , 65; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

²⁰⁷ Özek, *a.g.e.* , 65; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

²⁰⁸ Özek, *a.g.e.* , 65; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

²⁰⁹ Özek, *a.g.e.* , 65; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

²¹⁰ Özek, *a.g.e.* , 65; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 268.

²¹¹ Özek, *a.g.e.* , 64; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 268.

²¹² Özek, *a.g.e.* , 65; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 268.

²¹³ Özek, *a.g.e.* , 59; Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

²¹⁴ Özek, *a.g.e.* , 64.

²¹⁵ Özek, *a.g.e.* , 65.

²¹⁶ Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

²¹⁷ Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 268.

²¹⁸ Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

67) “*Şerhu’l-Makâmât*”²¹⁹

68) “*Şerhu’l-Mufasssal*”²²⁰

69) “*Hâşiye ale’l-Mufasssal*”²²¹

c. Vefatı

Hayatının ilk döneminde karşı karşıya kaldığı sıkıntıların neticesinde sultanlara, vezirlere, nüfuz sahiplerine methiyelerde bulunan Zemahşerî, hayatının ikinci yarısında kanaatkâr olmanın tükenmeyen bir hazine olduğunu anlamış ve “*Makâmât*” ında şöyle demiştir:

“Ey Ebu’l-Kasım! Şan ve şöhretinin yayılmasını, muâsırlarının parmakla gösterdikleri bir kimse olmayı dileyerek geçirdiğin ömrüne esef ediyorum. Uzun yıllar boyunca hep bunu istedin fakat hiçbir şey elde edemedin. Ey gâfil! Olgun insan kimdir bilir misin? Olgun insan gösterişten uzak, sessiz çalışan, insanların nazarında değersiz fakat Allah’ın katında değerli olandır.”²²²

Zemahşerî ömrünün son yıllarını Hârizm’in bir kasabası olan, Ceyhun Irmağı yakınlarındaki Cürcan’da (Ürgenç) geçirmiş ve 9 Zilhicce 538 (13 Haziran 1144) Arife gecesi vefât etmiştir. Zemahşerî’nin vefatı ile ilgili olarak farklı rivayetlerde vardır. Ancak çoğu kaynak vermiş olduğumuz tarihte müttefiktir. Bu tarihten yaklaşık iki asır sonra, Cürcan’a seyahat eden İbn Battûta, Hârezm’in dışında Ceyhun ırmağı kenarında Zemahşerî’nin kabrini gördüğünü, diğer âlimlerin kabirlerinde herhangi bir işaret olmadığını ve onun kabrinin üzerinde bir kubbe olduğunu nakletmiştir. Hayatının ilk yarısı ile ilgili nedametini açıkça dile getiren Zemahşerî, vefatından önce daha çok dînî ağırlıklı eserler yazmıştır. “*Makâmât*” ve “*Atvâku’z-Zeheb Fi’l-Mevâiz ve’l-Hutab*” adlı kitapları zühd ve takvânın bolca yer aldığı eserlerdir. “*Atvâku’z-Zeheb Fi’l-Mevâiz ve’l-Hutab*”ın tercümesini yapan Muhammed Zihni Efendi (ö.1913) yazdığı mukaddimede; Zemahşerî’nin bu eserinden hareketle i’tizâlî fikirlerinden bile vazgeçmiş olabileceğini ifade eder. Çağdaşlarının ifadesiyle Zemahşerî, her ne pahasına olursa olsun her zaman hakikatin yanında durmuştur. Takvâsı, verâsı ve dînî hamiyeti meşhur tefsirinde açıkça görülmektedir. Tefsirinde, insanların çoğunun gözünde

²¹⁹ Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 266.

²²⁰ Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

²²¹ Cerrahoğlu, *a.g.e.* , 267.

²²² Özek, *a.g.e.* , 38-39.

değeri olan dünyanın gerçek anlamda müminler nezdinde değersiz olduğunu, dünyaya değer verenlerin mahvolmuş insanlar olduğunu ifade eder²²³

Zemahşerî, İslâm'a yapılan felsefî saldırılar karşısında cesaretle durmuş ve savunmuştur. Bazı müellifler Zemahşerî'nin i'tizâlî fikirlerinden başka dokunulacak bir tarafını bulamamışlardır. Zemahşerî'nin dindar oluşunda etki eden unsurlar ailesi ve eğitimidir. O dönemde medreselerde talebeler diğer ilimlerin yanı sıra hadis ve siyer tahsil ederek yetişiyorlardı. Dindarlığı neticesinde Zemahşerî defalarca haccetmiş, Mekke'de ikameti arzulamış lâkin vatan hasreti ve sıla-ı rahim gereği Hârizm'e tekrar dönmüştür. Hayatını kendine göre tanzim ettiği bir nizam içerisinde sürdüren Zemahşerî, son günlerinde halkın içine fazla karışmamış, nefis muhasebesi ile meşgul olmuştur.²²⁴

²²³ Polat, *a.g.e.* , 76-81.

²²⁴ Özek, *a.g.e.* , 42-43.

İKİNCİ BÖLÜM

MU'TEZİLE VE HANEFİLİĞİN ETKİLEŞİM SÜRECİ

A. MU'TEZİLÎ - HANEFÎ SENTEZİNİ'NİN TEŞEKKÜLÜ

Mu'tezile ve Hanefî etkileşiminde; dinin birbirine indirgenmesi mümkün olmayan iman-amel ilişkisi ve iki söylem arasında ki yöntem uyuşması etkili olmuştur. Bu uyuşma Cüveynî, Gazzâlî, Taftazânî, Bâkılânî, Kâdî Abdülcebbar, Pezdevî, Fahrüddîn er-Râzî, Beydâvî, Âmîdî ve İcî'nin eserlerinde sistematik bir kimlik kazanmıştır.²²⁵

Makâlât, Milel ve Fırak Literatürleri, fırkaların teşekkül süreçlerini temyiz edici yöntemle kayıtlara geçmeleri sebebiyle, söz konusu etkileşim ve kaynaşma süreçlerini görmezden gelmişlerdir. Temyiz ve tasnif edilen fırkaların klasik düzenlerinden hareket edildiğinde, Mu'tezile ne Sünnî ne de Şîî fırkaların içinde yer alır. Hanefîliğin Sünnî Söylem ile bazı uyuşmazlıkları söz konusu olsa da, Ehl-i Sünnet dairesi içerisinde kabul edilmiştir. Mu'tezile ve Hanefîliğin yerleştirildiği farklı kategoriler, söylem değerleri birbirleriyle ilişki kuramayacak şekilde farklı kulvarlara ayrılmıştır. Kur'an'ın inanan herkesi kucaklayan bütünsellik anlayışına aykırı gözüken bu tarih okuma şekli, fırkalaşma olgusunu ümmetin bölünmesi olarak takdim etmektedir. Böyle bir teolojik yaklaşım metodunun bir tür indirgeme olduğunu kabul etmemiz gerekiyor.²²⁶

Aynı Literatür, farklı dinî söylemleri benimseyen pek çok âlimin, doğrudan ya da dolaylı etkileşimlerini teyid eden örneklerle doludur. Bu bireysel etkileşimler zaman zaman fırkaların etkileşimini tetikleyebilecek kıvılcımlara sahne olmuştur. Bunun çarpıcı örneğini, Eş'ârî Ekolü'nün üç temsilcisinde görmekteyiz. Bâkılânî, (ö.403/1013) dînî uygulamaları "maslâhat" perspektifinden yorumlayan Mâlikî Fıkhı'nı benimsemiş, Cüveynî Şâfiî Fıkhını savunmuş, Gazzâlî'de son döneminde, Selefî-Süfî söylemleri benimseyen yeni bir metod geliştirmeye çalışmıştır. Görüldüğü üzere, aynı teolojiyi benimseyenlerin farklı eğilimlerinin ortaya çıkması tecrübesi etkileşimin aktif olduğunu göstermektedir. Bireysel düzeydeki etkileşimin en çarpıcı örneğini ise Mu'tezilî – Hanefî etkileşiminde görmekteyiz. Şîî ve Sünnî söylemlerce Mu'tezile; akıl, mantık ve felsefî duruşu sebebiyle Ehlü'l-Ehvâ, Ehlü'l-Bid'a ve Mecûsu'l-Umme gibi, sapkınlık anlamına gelen ithamlara maruz kalmıştır. Bu dışlayıcı

²²⁵ İbrahim Aslan, "Mutezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine" *Journal of Islamic Research*, 79, 2016.

²²⁶ Aslan, *a.g.e.*, 79.

söylem perspektifinden bakıldığında, Mu'tezilî – Hanefî etkileşiminden söz etmek aslında mümkün değildir.²²⁷

Mu'tezilî - Hanefî etkileşimini sağlayan ortak iki unsur; dinin, ulûhiyet, nübüvvet ve ibadet gibi ana başlıklarını içeren “Mesâilî” ile metodolojik farklılaşmayı belirleyen bir kavram olan dinin “Vesâilî” dir. Bu iki ortak unsur bizlere, Mu'tezile ve Hanefîlerin İtikadî-Fikhî fikirlerinin hangi referanslarla oluştuğunu belirleme imkânı sunmaktadır. İbn Teymiyye, (ö.728/1328) bu etkileşimin müşterek denklemini; Hanbelî ve Şafîler'in, rivayet metodunu benimseyen Mâlikî, Eş'ârî ve Sâlimiyye'nin usul anlayışından; Hanefîler'in ise Mu'tezile, Kerramiyye ve Küllabiyye gibi akli vahye önceleyenlerin usul anlayışından etkilenmeleri üzerine kurmaktadır. İbn Teymiyye'nin bu denklemi, İtikadî boyut dikkate almadan fikhî boyut üzerine kurmuştur. Zîra etkileşim, hem fikhî hemde itikadî boyutta gerçekleşmiştir.²²⁸

Mu'tezilî-Hanefî arasındaki etkileşimi anlamlı kılan yegâne unsur, aklın din alanındaki meşrûiyeti ve referans değeridir.²²⁹ Her iki söylem de, hukukî ve ahlakî hükümlerin nihaî olarak belirleyicisinin, Şârî ile değil illet ile sabit olduğu fikrini benimsemişlerdir. Hanefî âlimlerinden Cassâs'ın; Şafîî ve Hanbelîler'in Kur'ân ve Sünnet'le sınırlandırdığı “Beyân” kavramını, akli da kapsayacak şekle dönüştürmesi bunun delilidir. Zîra hakkında hüküm bulunmayan meselelerde; akıl, icthâd ve istihsan metodunun kullanılması zorunluluk haline gelmiştir. Fikhî açıdan Hanefî Geleneğe mensup olan Mu'tezilî Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, nassta geçen umûmî ifadelerin sadece Kur'ân ve Sünnet ile değil, akıl deliliyle de tahsis edileceğini söylemiştir. Mu'tezilî Epistemoloji'nin temel kavramlarından olan “Sukûnu'n-Nefs” kavramına atıfta bulunan Cassas; delilsiz sübjektivite ile delile dayalı objektivite arasında ayırım yapılması gerektiğini belirtmiş, salt rivayete ve şahsî kesinlik inancına dayanmanın değer ifade etmeyeceğini kabul etmiştir. Hanbelî Tarihçi Bağdâdî'nin, Ebu Hanife'ye nispet ettiği şu söz tam da bu görüş ile uyuşmaktadır: “Hz. Peygamber'le aynı dönemde yaşasaydık, kesinlikle görüşlerimin çoğunu alırdı. Çünkü din, değerli olan fikirden başka ne olabilir!” Rivayete karşı dirayeti önceleyen bu tutumu “*el-Mebsût*” ta: “Dini fihretmek, ahkâmı fihretmekten daha önemlidir. Zîra kişinin Allah'a nasıl yöneleceği konusunda derinleşmesi, ileri düzeyde mâlûmat sahibi olmasından daha iyidir.” Usûl-Furû

²²⁷ Aslan, *a.g.e.* , 79-80.

²²⁸ Aslan, *a.g.e.* , 80-81.

²²⁹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 311-313, İstanbul, 1928.

nazariyesine temel teşkil eden bu tutum, bilgiyi haber ve rivayete tahsis eden düşüncelere karşı, Kelâm İlmi'ni Eşrefu'l-Ulûm olarak benimseyen bir tutumdur.²³⁰

Mu'tezilî-Hanefî söylem, ahlâkî önermeleri şerî hükümlerin esası kabul eden Selefi tutumdan; vahyi aklın tamamlayıcı gören Eş'ârî yaklaşımdan ayrılmaktadır. Cassâs, aklın delâlet değerini reddetmenin hiçbir temelini olmayacağını; bu yetinin dinî meşrûiyetini ise doğru bilgiyi elde etmede yegâne araç oluşuna bağlamaktadır. Aklın devre dışında kalmasının din de endişeye mahal vereceğinden hareketle, Allah'ın Peygamberlere verdiği mucize delili ile insanları itaate çağırdığını, dolayısıyla din de delili olumsuzlayan taklidin meşrûiyetinden söz edimeyeceğini söylemektedir. Selef'in "yanlış üzerinde icmâ etmemiş olduğu" tezinin bile aklî delillere dayandığını savunan Cassâs, aklî delilleri reddetmenin Allah ve Elçisini reddetmekle eşdeğer olduğunu kabul etmektedir. Akıl ve Vahy'e ilişkin bu söylem Mu'tezilî Söylem'le örtüşmektedir.²³¹ Dini, rivayet üzerine bina eden Hanbelî ve Selefi Yaklaşım; akıl, ictihâd ve istihsana yer veren Hanefî Fıkhını ve "Maslahat" metodunu benimseyen Mâlikîleri, Hadislerin değerini zayıflatarak Nebvî Otoriteyi sarstıkları gerekçesiyle şiddetli eleştirilerde bulunmuşlardır.²³²

Mu'tezile ve Hanefîler'in aynı safta durdukları bir başka konu, İslâm öncesi nübüvvet geleneklerindeki şerî hükümlerin dinî değerinin olup olmayacağı konusudur. Cassâs; sıhhat ve meşrûiyeti belli olmayan Ehl-i Kitab'ın kutsal atfettikleri metinlerdeki ahkâmın, bağlayıcılık değerinin olmayacağını savunmuştur. Mu'tezile'de, diğer şeriatlere değer atfetmenin Kur'ân'ın kendine yeten ve kıyamete kadar devam edecek olan muhtevasıyla çelişeceğini söylemiştir. Kadî Abdülcebâr, Tevrat'ın muhtevasındaki hükümlerin ebedî olarak geçerliliğini savunan Yahudi Düşünceyi, tarihsel durum ve tecrübelerde şeraitlerin değişmesi gerektiğini söyleyerek reddetmiştir.²³³

Ebû Hanîfe (ö.150/767) başta olmak üzere öğrencileri ve Hanefî Geleneği devam ettirenler, Ehl-i Sünnet'in diğer kesimlerinden sadece metodolojik yönden değil; imâmet, iman, kader ve re'y gibi itikadî konularda kısmen farklılaşan bir tutum sergilemişlerdir. Ebû Hanîfe'nin "Kur'ân'ın mahlûk olduğu" düşüncesini benimsediği, daha sonra bu görüşünden vazgeçtiği söylenmektedir. O, özelde Hanbelîler'in genel de Selef'in iman ve ameli birbirine

²³⁰ Aslan, *a.g.e.* , 81-82.

²³¹ Cassâs, *el-Fusûl fî Usûli'l-Fıkh*, III, 19-27, Kuveyt, 1994.

²³² Aslan, *a.g.e.* , 82.

²³³ Cassâs, *a.g.e.* , III, 375-382.

bağlayan düşüncelerine karşı iman ve ameli; marifet, tasdik ve ikrar olarak tanımlamıştır. O'nun, Zeynu'l-Abidin (ö.95/713)'in, Halife Hişam ibn Abdilmelik (ö.125/743)'in otoritesine isyan girişimine destek vermesi; Nefsü'z-Zekiyye (ö.145/762)'nin intifâda hareketine karşı konulmaması yönünde bir tutum sergilemesi, Ehl-i Sünnet'in "Hilafet'in Kureyşliliği" Doktrinini'nin tam karşısında yer almıştır.²³⁴

Mu'tezilî – Hanefî etkileşiminin ikinci ortak unsuru olan "Vesâil"; Mu'tezilî ve Hanefî Teolojileri destekleyen ilk dönem Abbasî yönetimi sürecinde ortaya çıkan, özgürlükçü teo-politik ortamdır. Selef'den İbn Adî (ö.97/715) ve İbn Hibban (ö.354/965)'in, Hanefî Fıkıh Geleneği'nin rivayete karşı re'ye ve istihsana başvurusuyla hedef haline geldiği tespitleri; Mu'tezilî – Hanefî etkileşiminin metodolojik karakterinin nedenli belirleyici olduğunun teyidi açısından anlamlıdır. Bilindiği üzere Mu'tezilî ve Hanefî söylemler Irak, Basra ve Bağdat gibi Kadîm Kelâm ve Felsefe'nin güçlü olduğu bir ortamda ortaya çıkmıştır. Bu tespit, her iki söylemin yollarının Kufe'de ki ilmî mirasın en önemli temsilcisi olan; akılcı re'y tutumuyla bilinen, Abdullah İbn Mes'ûd (ö.32/652) gibi önemli bir isim etrafında keşiştiğini göstermektedir. Kadî Abdülcebâr (ö.415/1020) ilk Mu'tezile Tabakatını verirken, Hanefî Düşünce'nin ortaya çıkışını hazırlayan İbn Mes'ud'u, Mu'tezilî Fikre sahip bir âlim olarak takdim eder. Bu görüş Mu'tezilî Kelâmcı ve tabakat yazarı, Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö.319/931)'nin Kufe'de Mu'tezile ve Hanefîler'in ilişkilerini gösteren tespitlerle birleştirildiğinde tutarlı gözükmektedir. Yine Belhî'nin *Zikru'l-Mu'tezile* adlı risalesinde, Mu'tezilî Söylemin güçlü olduğu yerlerde, Hanefî Söylemin de güçlü olduğu bilgisine yer vermesi, iki ekolün aynı sosyolojik tabanı paylaştıklarını göstermesi yönünden anlamlıdır.²³⁵

Mu'tezilî–Hanefî arasındaki ilk temas, Abbâsî Halifeleri'nin ilk dönem Hilâfet bürokrasisine yaptığı atamalarla gerçekleşmiştir. Bişr İbn Ğıyas el-Merisî (ö.218/833)'nin, İmam Yûsuf'tan fıkıh ilmini almasıyla bu etkileşim önce tek yönlü olarak gerçekleşmiştir. Ancak usûl arayışlarının yoğun olduğu Eş'ârî döneminde bu tek yönlü ilişki, Bağdat'ta yaşayan Hanefî Usulcü Ebu'l-Hasan el-Kerhî (ö.340/951) ile Mu'tezilî Kelâmcı, Ebû Abdullah el-Basrî arasında iki taraflı kaynaşmaya dönüşmüştür. Zehebî'nin kaydettiğine göre bu kaynaşma, İsa İbn Ebân (ö.221/835), Muhammed İbn Şucâ es-Selcî (ö.267/880) ile Kerhî'nin öğrencisi, Ebu Bekr el-Cassâs (ö.370/980) ve onun öğrencisi Debûsî (ö.430/1039)

²³⁴ Aslan, *a.g.e.*, 83.

²³⁵ Aslan, *a.g.e.*, 83-84.

ile daha belirgin hale gelmiştir.²³⁶ Mu'tezilî ve Hanefî Tabakatına baktığımızda, ilk önce Kufe sonra Bağdat ve Basra'da gelişen Mu'tezilî – Hanefî kaynaşmasını teyid eden pek çok isim bulunmaktadır.²³⁷

1. Hanefî Usûlünü Benimseyen Mu'tezilî Kelâmcılar²³⁸

Basra Bölgesi

- İbn Cinnî (ö.392/1001)
- Kadî Abdulcebâr (ö.415/1020)
- Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö.436/ö.1044)
- Ebû Alî el-Cübbâî (ö.303/915)
- Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321/933)
- İsmâ'îl İbn Alî Ebû Sa'd es-Semân (ö.445/1053)
- Ebû Abdullah el-Basrî (ö.369/979)

Bağdat Bölgesi

- Muhammed İbn Ebî Leys (ö.175/791)
- Ebû'l-Kâsım el-Belhî (ö.319/931)
- Ebû Sa'îd el-Bardeî (ö.317/929)
- İbn Şucâ' el- Belhî (ö.266/879)
- Ahmed İbn Ebî Duâd (ö.240/854)
- Bişr İbn Ğıyâs el-Merîsî (ö.218/842)

Hârezm Bölgesi

- Zemahşerî (ö.538/1144)

²³⁶ Cassâs, *a.g.e.*, I, 14.

²³⁷ Aslan, *a.g.e.*, 84-85.

²³⁸ Aslan, *a.g.e.*, 85.

- Necmuddîn ez-Zâhîdî (ö.658/1259)

2. Hanefîler İçerisinde Mu'tezile ile Etkileşime Girenler²³⁹

Irak Bölgesi

- Zufer İbn Huzeyl (ö.158/775)
- Ebû'l-Hasan el-Kerhî (ö.340/952)
- Bişr İbn Ğıyâs el-Merîsî (ö.218/833)
- Ebû Abdullah İbn Ebî Derâd (ö.240/855)
- İbn Şucâ' el-Belhî (ö.266/879)
- Yahya İbn Tâhir İbn el-Huseyn ed-Dımaşkî Ebû Sa'd er-Râzî (ö.537/1142)
- Muhammed İbn Hasan eş-Şeybânî (ö.189/805)

Bağdat Bölgesi

- Ebû Bekr el-Cassâs (ö.370/980)
- Ebû'l-Hasan el-Kummî (ö.350/962)
- Ebû Abdillâh es-Saymerî (ö.436/1045)
- Huseyn en- Neccâr (?)

Basra Bölgesi

- İsa İbn Ebân (ö.221/835)
- Ebû Muhammed el-Luğavî (İbn Dehân) (?)
- Ebû Sa'd es- Semmân (ö.445/1053)

Mısır Bölgesi

²³⁹ Aslan, *a.g.e.* , 86.

- Ebû'l-Hasan el-Fârisî es-Sîrâfî (ö.344/955)

Buhara-Semerkant Bölgesi

- Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö.430/1039)

Hârezm Bölgesi

- İbn Sa'îd Ebû Nasr en-Neseî (ö.374/984)
- Nâsır İbn Ebî'l-Mekârim Abdu's- Seyyid İbn Alî İbn el-Mutarrizî (ö.536/1141)
- İbrahim İbn Muhammed İbn Haydar İbn Alî Ebu İshâk el-Müezzinî (?)

Nisabur Bölgesi

- Muhammed İbn Abdillâh İbn el-Huseyn en-Nasîhî (ö.483/1090)

Cürcân Bölgesi

- Hasan İbn Muhammed İbn Ahmed İbn Alî Ebû Muhammed (ö.541/1146)

Bölgesi tespit edilemeyenler

- Abduseyyid İbn Alî İbn Muhammed İbn Tayyib İbn Mehdî Ebû Ca'fer (ö.542/1147)
- Abdulcebbâr İbn Ebî'l-Feth Ebu Ya'lâ İbn Ebî Abdillâh ed-Dinârî (ö.359/970)
- Muhammed İbn Ahmed İsmail Ebû Sehl es-Serrâc (?)

Mu'tezilî-Hanefî, kaynaşmasına emsal teşkil edeceğine inandığım bir rivâyeti burada aktarmanın önemli olduğunu düşünüyorum:

Ömer b. Muhammed en-Neseî, (ö.537/1143) Mekke'de Zemahşerîye ziyarete gitmiş, evinin kapısını çalmış ve kapı açılmadan Zemahşerî ile şu dialog gerçekleşmiş:

Zemahşerî:

- Kim o ?

Neseffî:

- Ömer.

Zemahşerî:

- Munsarîf ol! (çekil git)

Neseffî:

- Efendim! Ömer munsarîf olmaz.

Zemahşerî:

- Nekra olunca munsarîf olur.²⁴⁰

Genel bir tespit yapmamız gerekirse, Hanefîleri Mu'tezileye yaklaştıran süreç Fırû-u Fıkıh'tan Usûl-ü Fıkıh'a geçişle gerçekleşmiştir. Bu süreç, IV. Asrın Allâmesi Zemahşerî'nin Hârizm Bölgesine bıraktığı mirasa kadar gelişimini sürdürmüştür.

İlk dönem Abbâsî Halifeleri, İslâm'ın yayılması neticesinde oluşan farklı kültür, etnik yapı ve dinî çeşitlilik içerisinde, dinî-politik kimliğin oluşumunda Mu'tezile ve Hanefî Fukahâyı desteklemiş ve onlardan faydalanmıştır. Elli yıldan fazla devam eden bu dinî-politik süreç; Şîî, Sünnî unsurları başta "Mihne" olmak üzere karşılıklı hesaplaşmaya sürüklemiştir. Halife Mütevekkil'in Ehl-i Hadiscileri önemli görevlere getirmesi ve onlara; Mu'tezile ve Cehmiyye'nin ötekileştirilmesi yönünde Hadis Literatürü üzerinden teliflerde bulunmaları talimatını vermesi kırılmalara neden olmuştur.²⁴¹

Tarihsel verilerden anlaşıldığına göre, Mu'tezile Abbâsî İktidarı'nın himayesinde Mütevekkil Dönemi'ne kadar, başta Horasan ve Irak olmak üzere Şîa ve Hâriciler arasında yayılmıştır. Bu meyanda Maveraünnehir; bir tarafta Mu'tezile Kelâmı'na mesafeli olan Hanefîler ile Fıkıh anlayışında Hanefîliği benimseyen Mu'tezile arasında alevlenen rekabetin söz konusu olduğunu görmekteyiz. Yaklaşık 30 yıl devam eden bu dinî-politik süreç; Mütevekkil'in Mu'tezilî ve Hanefîleri hilafet bürokrasisinden uzaklaştırması neticesinde, Selefî-Hanbelî lehine tersine dönmüştür. Selef ve Hanbelîler'in, Mihne'den besledikleri

²⁴⁰ Ömer Nasuhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirün*, 463, Ankara, 1960.

²⁴¹ Aslan, *a.g.e.*, 86-87.

intikam duygularını ve sahip oldukları dinî hamaseti bürokrasiye nüfuz ettirmişlerdir. Netice de Mu'tezile ve Hanefiler "Halku'l-Kur'ân" sürecinin benzeriyle; hapis, işkence, sürgün, mescitlere ve medreselere girişlerin yasaklanması uygulamalarına muhatap olmuşlardır.²⁴²

Abbâsî Halifesi Kâdirbillah bu sürecin dozunu daha da artırarak Mu'tezile ve Hanefiler hakkında kovuşturmalar başlatmış; kendilerinden i'tizâlî fikirlerini terk ettiklerini açıkca beyan etmelerini, eğitim ortamlarında itikadî konulara girmemeleri noktasında sözlü ve yazılı taahhüt almıştır. Aksi halde ölüm dâhil her türlü tehditte bulunmuştur. Netice de, Mütevekkil ile birlikte Abbâsî Halifeleri'nin izlediği Selefî-Hanbelî Politika, Müslüman toplumdaki dinî kimlik açmazını çıkmaza sokmuştur. Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki ilişkiler, "Ümmet-i Mesih" ve "Ümmet-i Muhammed" nitelendirmeleriyle sosyolojik ötekileştirmeye sürüklenmiştir. Bu ötekileştirme "Dâru'l-Harb, Maaskeru'l-Harb, Dâru'l-İslâm, Maaskeru's-Selâm, Dâru'l-Vakf" gibi bir dizi kavram üzerine kurulu yeni bir dinî-politik dilin kullanılmasını beraberinde getirmiştir. Yaşanan tüm bu süreç, Hanefiler'in temas halinde oldukları Mu'tezile'den kopmasına, Mu'tezilî Kelâmcıları'nda, baskı ve tehditlerin neticesinde itikadî ve fikhî görüşlerini gizlemelerine sebep olmuştur. Mu'tezile ve Hanefiler arasında yaşanan bu kopuş; Hanefî Fakih Ebu Bekr el-İyâzî'nin ölüm döşeğinde kaleme aldığı 10 maddelik "Ehl-i Sünnet Beyannâmesi" 'nin geniş halk kitlelerine ilan edilmesiyle sonuçlanmıştır.²⁴³

B. MU'TEZİLÎ-HANEFÎ VE MÂTURÎDÎ-HANEFÎ REKABETİ'NİN ANALİZİ

İmam Ebû Mansur el-Mâturûdî'nin hocası Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâzî'nin oğlu Ebu Bekr Muhammed el-İyâzî, ölüm döşeğinde kelâm tartışmalarına ilişkin görüşlerini içeren 10 maddelik metni Semerkant'ın sokaklarında ilan ettirmiştir. Gündemdeki konularla ilgili görüş bildiren bu *Beyannâme*, İslâm Tarihi'nde eşine az rastlanabilecek bir beyannâmedir. *Beyannâme*'de, Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında yaşanan meseleler hakkında Ehl-i Sünnet'in görüşlerine yer verilmektedir. *Beyannâme*'ye geçmeden önce, Ehl-i Sünnet'in Hanefî Ekolü'nün merkezi olan Mâverâünnehir'de böyle bir teşebbüsün ortaya çıkış sebeplerine değinmekte fayda vardır.²⁴⁴

²⁴² Aslan, *a.g.e.* , 87.

²⁴³ Aslan, *a.g.e.* , 87-88.

²⁴⁴ Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannâmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 49-50, 2003.

Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden olan Ka'bî, Cübbaî gibi Irak'ta faaliyet gösteren isimler eleştirilerde öncelikli hedef olan Mu'tezilî âlimlerdir. Bunların önderliğindeki âlimler vasıtasıyla Mu'tezile'nin, Ehl-i Sünnet çizgisindeki Mâverâünnehir Hanefî Ekol'ü üzerindeki etkisini artırarak mezhep içinde rekabete yol açtığı anlaşılmaktadır. Bunun neticesinde İyâzî'nin hazırladığı *Beyanname*'nin, Mâverâünnehir'de gelişen rekabetin bir parçası olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz.²⁴⁵

Mâverâünnehir ve Horasan'da Ehl-i Sünnet, farklı gruplardan teşekkül etmekteydi. İbn Yahya'nın belirttiğine göre Buhara'da Ebû Hafs (ö.217/832), Belh'te Nusayr b. Yahya (ö.268/881) taraftarları Ehl-i Sünnet diye bilinirken, Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Cüzcaniyye ve İyâziyye olarak bilinmekteydi. Cüzcaniyye, Ebû Bekr Ahmed b. İshak el-Cüzcani'nin taraftarları, İyâziyye ise öğrencisi Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâzî taraftarlarıdır. Ebû Bekr el-Cüzcanî, İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin öğrencisi Ebû Süleyman Musa b. Süleyman el-Cüzcani'nin öğrencisi olmuş, kendisi ve öğrencisi Ebû Nasr el-İyâzî İmam Mâturûdiye hocalık yapmışlardır. İbn Yahya'nın, IV. (X.) asrın ikinci yarısında Mâturûdiyye oluşumundan söz etmemesi; Semerkant Kelâm Ekolü'nün İmam Mâturûdî'ye nispet edilmediğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. İbn Fazlullah el-Ömerî; Mâturûdîler'e, "Mâturûdiyye" isimlendirmesinin Mu'tezile tarafından, Ehl-i Sünnet Mezhebini desteklemeleri sebebiyle verildiğini söylemektedir.²⁴⁶

İyâzî'nin Semerkant Sokaklarında ilân ettirdiği Beyânname'nin ortaya çıkmasında, Mâverâünnehir'de ki Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile aleyhine oluşturduğu atmosferin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu atmosferin oluşumuna katkı sağlayan ilmî, sosyal ve siyasal etkenler de göz önüne alındığında, Mu'tezile'ye karşı oluşan tepkilerin; kimi zaman eser telif edilerek, kimi zaman onlarla nikâhlanmayı ya da arkalarında namaz kılımayı yasaklayan fetvalar vererek kimi zaman da, doğrudan tavır koymak suretiyle gerçekleşmiştir.²⁴⁷

Sünnî âmentü olarak isimlendirilen Sünnî Prensiplerin tespitini, Hanefî âlim Ebu'l-Kâsım İshak b. Muhammed el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953) "*es-Sevâdü'l-A'zam*" isimli eseriyle yapmıştır. Eser Sâmanîler döneminde resmi ilmihal ilan edilmiştir.²⁴⁸ Bu eserde,

²⁴⁵ Özen, *a.g.e.*, 50.

²⁴⁶ Özen, *a.g.e.*, 53-54.

²⁴⁷ Özen, *a.g.e.*, 54.

²⁴⁸ Wilferd Madelung, "Horasan ve Maveraünnehir'de ilk Mürçie ve Hanefiliğin Yayılışı", *İmam Mâturûdî ve Mâturûdîlik*, çev. Sönmez Kutlu, 87, Ankara, 2003.

Peygamberlere indirilen kitap ve sayfeler sayıldıktan sonra, "Bütün bu kitaplar Allah Teâla'nın Kelâmı ve O'nun sıfatıdır; O ise yaratılmış değildir. Bu kitaplardan bir kelimenin dahi yaratılmış olduğunu söyleyen Cehmî ve Mu'tezilî'dir. O kişinin küfründe şüphe yoktur; çünkü bid'atçıdır" denilmektedir.²⁴⁹ Bu metin IV. (X.) yüzyıl sonlarına doğru yine Sâmanoğulları döneminde Farsça'ya da tercüme edilmiştir.²⁵⁰

Mâtürîdî, 14 eserinden beşini Mu'tezile'nin eleştirisi üzerine telif etmiştir. Bunlardan üçünü, Bağdat Mu'tezile Ekolü'nün temsilcisi kabul edilen Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Ka'bi'ye, birini Basra Mu'tezilesi'nin ileri gelenlerinden Ebû Ömer Muhammed b. Ömer b.Said el-Bâhilî'ye (ö.300/913) ve diğerini de Mu'tezile'nin geneline tahsis etmiştir. Eserleri:

- *Reddü Evâidi'l-Edille li'l-Kâ'bi*
- *Reddü Tehzîbi'l-Cedel li'l-Kâ'bi*
- *Beyânü Vehmi'l-Mu'tezile*
- *Reddü Vâidi'l-Füssak li'l-Kâbi*
- *Reddü'l-Usûli'l-Hamse li-Ebî Ömer el-Bâhilî*²⁵¹

Mâtürîdî, tefsire daîr ünlü eseri *Te'vilâtü'l-Kur'ân'da'* da Mu'tezilî Düşüneyi eleştirerek; Kur'ân Ayetleri'nin çoğunun, bu düşünce sisteminin çürüklüğüne delalet ettiğini söylemektedir. Mu'tezile hakkında kullandığı ifadeler hakaret boyutuna varır. Hz. Musa'nın Kavmi'nin kalın kafalı ve zayıf akıllı kimseler olmalarına rağmen, Allah'ı Mu'tezile'den daha iyi bildiklerini²⁵²; bir başka yerde, İblis'in Rabb'ini Mu'tezile'den daha iyi tanıdığını iddia eder.²⁵³ Mu'tezile'nin, Seneviyye, Mecûsîlik, Dehriyye, Zenâdika, Tabiatçılar ve Münecimler gibi diğer dinlerin müntesiplerine benzediğini ve onların görüşlerini savunduklarını ileri sürerek²⁵⁴; "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir"²⁵⁵ anlamındaki hadise referansta bulunarak, Kaderiyye'nin Mu'tezile olduğunu ispat eden bir de bölüm ayırır. Bu bölümde: "Herkeşçe bilinen bir husustur ki; iman adını izâle eden, günahlardan uzak kalıp İslâm'a mahsus şekil ve mânâ ile vasıflanan bir Mu'tezilî görmüş değiliz. Bu da nefsanî arzularına yenik düşerek büyük günahları irtikâp etmeleriyle vuku bulmaktadır. Bu husus

²⁴⁹ Özen, a.g.e. , 54-56.

²⁵⁰ Ulrich Rudolph, "Mâtürîdî'nin Ortaya Çıkışı", *İmam Maturîdî ve Mâtürîdîlik*, çev. Sönmez Kutlu, 298, Ankara, 2003.

²⁵¹ Neseî, *Tebssiratü'l-Edille*, I, 359, Dimaşk, 1990-1993.

²⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 17, tsz.

²⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 425,

²⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitabü 't-Tevhîd*, 135-146, Ankara, 2002.

²⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 86, 125, Mısır, 1994.

onların, Allah'ın Dini'ni hiçe saydıklarını ve nefislerine sundukları bayağı bir tatminle dinden çıkmayı yeğlediklerini göstermektedir. Bu sebeple İslâm'dan başka bir dine nispet edilmeye en çok hak kazanan onlardır, zîra kendilerince Allah'a ait olan dinlerindeki tutum ve davranışları bundan ibarettir."²⁵⁶

Mâverâünnehir Hanefîleri'nin Kelâm'a soğuk bakıp Fıkıh İlmine ağırlık verdiklerini, Mu'tezilîler'in ise Kelâm İlmi'ni üstün görüp Fıkıh'ta Hanefî Mezhebini benimsemeleri, mezhep içinde filizlenen bir rekabetin gün yüzüne çıktığının bir göstergesidir. Mezheplerini öğrenme ve öğretmek amacıyla bir araya gelen farklı söylemlerin müntesipleri kelâmî meselelerde de birbirlerini etkilemişlerdir. Bu rekabette, sistematik bir düşünce sistemi geliştirmiş olan Mu'tezile, diğer müntesiplerinin iyi temellendirilmemiş Sünnî Akîdeleri karşısında daha üstün idiler. Başta Mâturûdî olmak üzere birçok Mâverâünnehir'li Sünnî-Hanefî Âlimler, Sünnî Akîdeyi temellendirmek maksadıyla çalışmalar yapmış, yaptıkları bu çalışmalarda; mezheplerinin müntesiplerini etkileme gücüne sahip olan Mu'tezilî âlimlere eleştiriler getirmişlerdir.²⁵⁷

Mâturûdî'nin hakkında üç eser telif ederek eleştirdiği Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bi, Belhli bir Hanefî olmakla birlikte, Bağdat Mu'tezile Ekolü'nün temsilcisidir. Eleştirirnek kastıyla hakkında eser yazdığı bir diğer isim, Ebu'l-Ömer el-Bâhilî ise Basra'nın önde gelen Mu'tezilî Âlimleri'ndendir. Mâturûdî'nin eserlerinde eleştiriler yönelttiği Allaf, Nazzam, A'sâm ve Cübbaî gibi âlimler de Irak Bölgesindedir. Dolayısıyla Mâturûdîler'in hedefe koydukları Mu'tezilî Âlimler Semerkant'da yaşamayan âlimlerdir. Mâturûdîler'in eleştirilerini daha çok içlerinde ki Mu'tezilîlere değil de adları geçen âlimlere yapmış olmasının; muhtemelen Ebû Hanîfe'nin çizgisinden ayrıldıklarını düşündükleri, Mu'tezile etkisindeki Iraklı Hanefîlere bir tepkinin sonucudur diyebiliriz. Semerkant Sünnî Düşüncesi'nin, eleştirilerini Mu'tezile'nin ileri gelen âlimleri üzerinden yapmış olması, Mu'tezile'nin beyin takımını hedef aldığı kanaatini uyandırmaktadır.

C. HANEFÎ EHL-İ SÜNNET BEYANNÂMESİ

Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1114)'nin *el-Mesâilü'l-Aşru'l-İyâziyye* adıyla zikrettiği *Beyannâme*, Hanefî Fakih Muhammed b. İbrahim el-Hâsirî (ö.500/1107)'nin *el-Hâvî fi'l-Fetavâ* adlı fıkıh kitabı içinde muhafaza edilerek günümüze kadar ulaşmıştır. yâzî, dinin

²⁵⁶ Mâturûdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, 500-508.

²⁵⁷ Özen, *a.g.e.*, 63-64.

aslından olan 10 meseleyi ihtiva eden bu belgeyi, halkdan bunları öğrenerek benimsemelerini istemiş ve onlardan ayrılmamaları için Semerkant'ın çarşı ve sokaklarında ilan ettirmiştir.²⁵⁸

- **Beyannâme'nin Tercümesi**

Şeyh İmam Ebu'l-Bekr el-İyâzî dedi ki:

- 1) Allah Teâlâ kulların filierini yarattı. Kulların filieri Allah'ın kazası ve dilemesiyledir.
- 2) Allah Teâlâ ezelden beri yaratıcıdır. Allah Teâlâ'nın ezelde kendisiyle nitelendiği ilmi vardır; kendisinin ne aynıdır ne de gayrı.
- 3) Nasıl olduğunu söyleyemeyeceğim bir tarzda idraksiz ve ihatasız biçimde Allah Teâlâ'nın ahirette görülmesi mümkündür. Ancak Allah Teâlâ rü'yeti dilediği şekilde dilediği kullarına lutfedebilir.
- 4) Kur'an Allah Teâlâ'nın Kelâmı'dır; Allah Teâlâ'nın Kelâm'ı yaratılmış ve sonradan olmuş değildir.
- 5) Allah'ın birliğine inanan büyük günah sahiplerinin durumu Allah'a kalmıştır; dilerse lutfederek bağışlar, dilerse adaleti gereği günahlarından dolayı onlara azap eder; ancak akıbetleri cennettir.
- 6) Kullar için en yararlı (aslah) olsun veya olmasın Allah dilediğini yapar ve istediği hükmü verir. O yaptıklarından sorgulanamaz, kullar sorgulanır.
- 7) Ümmetinden büyük günah işleyenlere Hz. Muhammed'in (s.a.s) şefaati haktır.
- 8) Kabir âzâbı haktır.
- 9) Allah Teâlâ'dan kulların dualarında istediklerini vermesi umulur. Duada hikmet ve fayda vardır.
- 10) Hayıryla ve şerriyle kader Allah'tandır.

²⁵⁸ Özen, *a.g.e.*, 70.

Bunların hepsine inanmayan kimse hevâ ve bid'at sahibidir. Doğruya ulaşma ancak Allah sayesinde.²⁵⁹

V. (XI.) asır Mâverâünnehir Kelâmcıları'ndan Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (ö.493/1099) Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında ki farklı görüşleri beş mesele "Mesâil-i Hamse" ile sınırlandırmakta ve Mu'tezilî Âlimlerinin tartışılan meseleler üzerine çok eser telif ettiklerini söylemektedir. Pezdevî'nin sınırlandırdığı 5 mesele:

1. Sıfâtullah
2. Rü'yetullah
3. Va'd-Vaîd
4. Halku Efâli'l-İbâd
5. Meşîet²⁶⁰

Mu'tezile'nin üzerinde icmâ ettiği ilkelerden olan "emr-i bi'l-mâ'ruf nehyi ani'l-münker" konusuna *Beyannâme*'de hiç temas edilmemiş olması dikkat çekicidir. Zîra Mu'tezile bu anlayışları gereği iyiliği yaymak, kötülüğü ortadan kaldırmak için silahla mücadele dâhil, her türlü gayreti sarfetmenin vacip olduğunu savunur. Zalim yöneticilere karşı ayaklanmayı dînî bir görev telakkî eder. Oysa Ehl-i Sünnet'in klasik tavrı, günah olan bir şeyi emretmedikleri sürece, zulmetseler dâhi devlet başkanlarına ve idarecilere baş kaldırmanın caiz görülemeyeceğini; onlara itaatin Allah'a itaatin bir parçası olarak farz sayılacağı, iyilik ve afiyette olmaları için dua edileceği şeklindedir. Nitekim VI. (XII.) asırdan önce yine bir Ehl-i Sünnet Âlimi tarafından hazırlanmış olan 10 maddelik bir başka Ehl-i Sünnet Bildirisinde ise; Ümmetin birliğine mahsuben idarecilere kılıç çekilmemesi gerektiği vurgulanır.²⁶¹

Ehl-i Sünnet'in benimsemiş olduğu; günahı emretmeyen lâkin zulmederek günah işleyen yöneticiye tavır takınılmaması yönündeki söylemi, öne sürmüş oldukları gerekçeyle çelişmektedir. Zîra günahı emretmenin de, bizzat zulmederek işlemenin de günah olduğunu,

²⁵⁹ Özen, *a.g.e.*, 71-72.

²⁶⁰ Özen, *a.g.e.*, 80.

²⁶¹ Özen, *a.g.e.*, 81.

netice de Ümmetin birliğinin bir zalime feda edilemeyeceği kanaatindeyim. Mu'tezilî-Hanefî görünümünü yok etmeye yönelik olduğu izlenimini veren bu *Beyannâme*'nin; Hanefiler arasında Mu'tezilî düşüncelerin yayılmasını engellemek kastıyla düzenlendiği anlaşılmaktadır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZEMAHŞERÎ'NİN EL-MİN HÂC FÎ USÛLÎ'D-DÎN ADLI ESERİ BAĞLAMINDA USÛL-İ HAMSE'YE DÂİR GÖRÜŞLERİ

Mu'tezile'nin Usûl-i Hamse olarak belirlediği esaslardan ilki, el-Menziletü beyne'l-Menziletayn esasıdır. Vâsıl bin Atâ ile teşekkül eden bu esasa bağlı olarak, ortaya çıkan el-va'd ve'l-Vaîd esası ise Amr b. Ubeyd'le teşekkül etmiştir. El-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker Esası'nın siyasî boyutu Amr b. Ubeyd'le teşekkül ederken, ahlakî boyutu ise Ebû Ali Cübbâî ve Ebû Haşim Cübbâî ile gerçekleşmiştir. Mu'tezile'nin en önemli esasları konumunda olan Tevhid ve Adl esaslarının da Ebû'l-Hüzeyl Allaf'la teşekkül ettiğini söyleyebiliriz.

A. TEVHİD

Mu'tezile'nin “Tevhîd İlkesi”nin oluşumunda, nur ve zulmet ikiliğine dayanan Düalizm'in tanrı anlayışı; Hadis Taraftarlarının Ayetleri lafzî olarak ele alışları, teşbih ve tecsimde bulunan diğer fırkaların iddiaları etkili olmuştur. Düalizm'e karşı tek Allah inancını; Allah “eşya gibi olmayan şeydir” ya da “Allah için uzunluk-derinlik ve genişlik gibi boyutlar söz konusu değildir” derken, Allah'ı cisme benzeten anlayışlarla mücadele etmişlerdir. Allah'ın eli, yüzü, oturuşu, ilim, kudret, arş gibi kelimelerin mecâzi anlamda ele alınması gerektiğini, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu ve Allah'ın yaratılmışların sıfatlarından tenzih edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Allah'ın hiçbir somut özellikle ifade edilemeyeceğini; insana özgü olan kötülüğün Allah'a atfedilemeyeceğini, Allah'ın parçalara ayrılamayacağı ve âhirette görülemeyeceği gibi görüşler, Mu'tezile'nin “Tevhid İlkesini” oluşturan unsurlar olmuştur.²⁶² Bu konu hakkında; Haşviyye, Allah'a makam ve cisim gibi maddî mânâlar yüklemiş; Sıfâtiyye Allah'ın kadîm sıfatlarının olduğunu ve Bâtıniyye ise Allah'ın hâdis sıfatlara sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Mu'tezile, taaddüd-i kudemâyâ mahâl vermemek için, kadîm mânâları zâtından ayrı, mahallü'l-havâdis'e meydan vermemek için de hadis mânâları red detmiştir.²⁶³

Mu'tezile'nin “Tevhid” anlayışının başta dualizm olmak üzere; İslâm dışındaki anlayışlara, Allah'a tecsim ve teşbihde bulunan İslâm'ın içerisinde oluşan itikadî fırkalara ve

²⁶² Aydınlı, *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, 77-78.

²⁶³ Kaplan, *Zemahşeri'nin El-Minhâc fî Usulî'd-Dîn Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri*, 8.

özellikle Ehl-i Hadis'in Kur'ân Ayetlerini lafzî olarak benimsemelerine karşı teşekkül ettiğini söyleyebiliriz.

1. İsim-Müsemmâ

Allah'ın Sıfatları bağlamında, İsim-Müsemmâ konusunun başlangıcını Hicrî II. Asra kadar götürmek mümkündür. Tartışmanın özü, “isim” ile “müsemmâ”nın aynı olup olmadığı noktasında düğümlenmektedir. Mu'tezile'nin görüşü, isim ile müsemmânın aynı şeyler olmadığı yönündedir. Örneğin “ateş” denildiği zaman; bu ismi kullanan kimsenin ağzını yakmaması sebebiyle ismin araz müsemmânın cisim olması bunun en büyük delilidir diyerek; Allah'ın isimleri ile zâtının birbirinden ayrı olması gerektiği görüşünü savunurlar. Aksi takdirde bunun teaddüd-i kudemâya sebep olacağını söylemektedirler.²⁶⁴

2. Allah'ın Sıfatları

Zemahşerî Tevhid'i, Mu'tezilî Kelâmcıların yorumlarına benzer şekilde tanımlamaktadır. Allah'ın kıdeminin ve O'nun dışındaki varlıkların hâdis olduğunun ispatı ile zat ve sıfatta bir olan Allah'ı muhdes olanların sıfatlarından beri kılma temeline dayandırır. Kadîm olanı tanımlarken şöyle demektedir:

Âlemin yaratıcısı diğer şeylerden farklı bir şeydir. O, cisim veya araz değildir. O, cisim ve araza hiçbir yönden benzemez. Ona yön biçilemez. O, herhangi bir cisme hulûl etmez. O, herhangi bir mekânda değildir. O, duyu algılarından herhangi birisi ile de idrak edilemez. O, zatiyla görülemez, kendisine has olan evveliyatla kâdimdir. Herhangi bir yokluk onu öncelememiştir. O, bütün güç yetirilenlere zatiyla kâdirdir. O, bütün malumatı zatiyla bilendir. O, zatiyla Hayy, Semî ve Basîrdir. O, herhangi bir sıfatın gereği olmaksızın bütün idrak edilenleri zatiyla idrak edendir. Tıpkı diğer arazları yarattığı gibi, bazı cisimlerde yarattığı kelâmla da mütekellimdir. O, Mürîddir, Ğanîdir, hiçbir şeye muhtaç değildir. O, Vâhid ve Ferd olup, O'nun bir benzeri de söz konusu değildir. O, Hakîmdir, Adildir. O, fiillerinde abes ve zulüm olmayan, hikmetinin gerektirdiği şeyleri yapandır. O, tüm çirkinliklerden münezzehtir. O, kullarına güç yetiremeyecekleri sorumluluk yüklemekten ve onları günahları olmaksızın cezalandırmaktan ya da onları saptırıp sonra azap etmekten beridir. Husün, nimet olan âlemin yaratılışı ve kullarını sınaması da O'nun

²⁶⁴ Çelebi, “İsim-Müsemmâ” *DİA*, XXII, 549-550, İstanbul, 2002.

hikmetindedir.”²⁶⁵ Zemahşerî, Allah’a “şey” denilip denilemeyeceği ile ilgili olarak; “şey”, bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi sahih olandır. Bu durumda kadîm, muhâl, müstakim, cirim ve araza “şey” denilebilir demektir. Bu sebeple Allah’a “şeyler gibi olmayan şey” demeyi caiz görür.²⁶⁶

Zemahşerî, sıfatların varlığının ispatlanamayacağını ve ispatlanamayan bir şeyin de nefyedilmesi gerektiğini söyler. Hayy, âlim, kâdir vb. isimlerin zaten Yüce Allah’ın “zat”ında zorunlu olarak var olduğunu dile getirir. Ayrıca Zemahşerî, Eş’ârîlerin bu hususdaki tutumunu Hıristyan “teslis” inancına benzetmektedir.²⁶⁷

“Allah” kelimesinin, isim mi ya da sıfat mı olduğu sorusuna Zemahşerî *Keşşâf*’ta : “Bu kelime sıfat değil isimdir. Dikkat edersen onu mevsuf yaparsın fakat sıfat yapamazsın. Söz gelimi tıpkı ‘şu adam bir şeydir’ demediğin gibi, ‘şu ilah bir şeydir’ de demeysin. Buna karşılık ‘hayırlı ve kerim adam’ dediğin gibi, ‘tek ilah, samed ilah’ dersin. Yine Allah Teâlâ’nın özelliklerinin, bir mevsufu niteliyor olmaları gerekir; ilahî isimlerin tamamı sıfat kabul edilecek olursa, o zaman bu sıfatlar belli bir mevsufun sıfatı olmamış olurlar ki bu da muhaldir”²⁶⁸ cevabını vermektedir.

Zemahşerî sıfatlarla ilgili kendi görüşlerini ortaya koymadan önce, konu ile ilgili farklı inanç ve mezheplerin görüşlerini ortaya koyar. O, Allah ile sıfatları arasındaki ilişkiyle ilgili öne sürülen teorileri tenkide tabi tutmak suretiyle çürütmeye çalışır. Çürüttüğü teorilerle ilgili olarak kendisinin de sıfatlara yaklaşımı ortaya çıkmaktadır. Tenkide tabi tuttuğu temel meseleleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Allah’ın Sıfatları meselesinde Zemahşerî, “Sıfatları ispatlamanın bir yolu yoktur. İspatlanamayan şeyin nefyi vaciptir. Tıpkı ispatına yol olmadığından dolayı onun üzerine zâid olan manaların nefyinin zorunluluğu gibi. Çünkü muhakkak sûrette O’nun hayy, kâdir, âlim olması vâciptir. Vâcip olan ise kendisini mûcip kılacak şeylerden müstağnidir.”²⁶⁹

Hıristyanların “O bir cevher ve üç uknum” yani baba, dediklerini; Tanrı’nın tek olmakla birlikte üç kişilikte, baba, oğul ve Ruhü’l-Kudüs’te mevcut olduğunu idda ederler.

²⁶⁵ Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûli’-d-Dîn*, 54, Stuttgart, 1997.

²⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 11, Beyrut, 1977.

²⁶⁷ Zemahşerî, *el-Minhâc*, 56.

²⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 74-75.

²⁶⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, 55-56.

Hıristyanların bu görüşünü Zemahşerî, şu şekilde tenkide tabi tutar ve reddeder. “Uknumlara gelince; şâyet bunlardan kasıt şahıslar ise muhdes olmuş olurlar. Eğer baba uknumundan kasıtları zat, çocuk uknumundan kasıtları ilim ve Ruhü'l-Kudüs uknumundan kasıtları hayat ise ki onlardan bu şekilde rivâyet ediliyor. Onlara verilecek cevap; “zat”tan ayrı sıfatların varlığı mümkün değildir.”²⁷⁰

Allah’ın zorunlu olarak var olması gerektiği hususunda Zemahşerî şöyle demektedir: “O’nun için muhdes veya kadîm olmadan başka ihtimal yoktur. Muhdes olması muhal olduğuna göre kadîm olması için; Allah’ın ezeli oluşuna kendisinden daha öncelikli bir sebep yoktur”²⁷¹ demektedir.

Mu’tezile düşüncesinde kadîm olarak nitelendirilen ve Allah’ın istidlâl yöntemiyle bilinen ilk isim “kâdir” ismidir. Allah’ın zatına ait kadir olma ismi dışındaki diğer sıfatlar ise buna terettüp etmektedir. Zira Allah’ın, âlemin muhdisi ve inşa edicisi olduğuna delalet eden şey, vasita ve aracı olmaksızın aynı şekilde O’nun kâdir olduğunda kanıtlamaktadır.²⁷² Allah’ın zatıyla kâdir olduğunu ifade eden Zemahşerî, “kâdir” kavramını şöyle tanımlar: “Muhal ve memnu olmadığı sürece, bir şeyi yapması ya da yapmaması kendisi için sahîh olan kişiye denir.” Zemahşerî, kâdir olanın zatıyla temeyyüz ettiğini, zatı ile mütemeyyiz olanın ise sadece Allah olduğunu söylemektedir. Allah’ın dışında kâdir olan diğer bütün varlıkların ise zatlarının farklı olması nedeniyle Allah’tan ayrıldıklarını söylemektedir. Allah’ın kâdir olduğunun başka bir delilini şöyle açıklar. “Yüce Allah hiç bir zorunluluk olmadan, kendi tercihi ile muhkem bir şekilde âlemi yaratmıştır.” Yüce Allah’ın “zatı ile kâdir” olduğu sözünden kastının; “O’nun kevninin kâdir olduğu ve bunun başkasına değil, sadece zatına müstenit” olmasıyla izah eder. “Bundan dolayı şüphesiz O, ebedi olarak kâdirdir ve muhakkak sûrette sadece O ezeldir”²⁷³ demektedir.

“Âlim” ismini; “kendisi için hikmetli, fiilleri yerli yerinde ve sahîh olan kimseye denir.” şeklinde tanımlayan Zemahşerî; muhkem fiilin sıhhatine, fiilin Allah tarafından yapılmış olmasını delil getirir. Zemahşerî söz konusu fiilleri şöyle sıralar:

“İçindekilerle birlikte gözlemlediğimiz âlemin; göklerin ve yerin yaratılması, güneşin, ayın, yıldızların, gezegenlerin doğuşları ve batışları; gece ve gündüzün farklılığının, havanın,

²⁷⁰ Zemahşerî, *a.g.e.* , 57.

²⁷¹ Zemahşerî, *a.g.e.* , 1-2.

²⁷² Ömer Pakiş, *Mutezile ve Kur’ân Yorumu*, 28, İzmir, 2007.

²⁷³ Zemahşerî, *a.g.e.* , 56-57.

bulutların, suyun, ateşin, farklı şekilde esen rüzgârın ve bitkilerin, ağaçların; insanlardan, hayvanlardan, kuşlardan ve böceklerden çeşit çeşit canlıların hikmetle, tertip ve düzen içinde zahirî ve bâtinî uzuvlarıyla yaratılmalarıdır. Uzuvlara taalluk eden bütün faydaların, parmakların ve ortaya çıkardığı teknolojik ürünler buna yeterli bir örnektir” demektir. Bütün bu fiillerin sadece Allah tarafından yapılabileceğini şu şekilde delillendirir: “Şüphesiz kendisinde muhkem fiil bulunan kimse âlimdir. Çünkü bilgisi olmaksızın o fiil, kargaşa ve zıtlıklar içerisinde hikmete ve intizama uygun olarak düzgün bir şekilde meydana gelemez. Şüphesiz yazmayı ve bina inşa etmeyi bilmeyen kimseden, bu bilgisizliğiyle tertip ve düzen içerisinde yazması ve bina inşa etmesi beklenemez.” demektir. Zemahşerî, Allah’ın bütün yaratılanlara kâdir olduğuna; her şeyi bilen olarak âlim olmasını, O’nun “zâtıyla kâdir ve âlim” olması dolayısıyla; zâtı için bazı şeylere gücünün yetip bazılarına güç yetirememesi ya da bazı şeyleri bilip, bazı şeyleri bilmemesi gibi bir sınırlamanın söz konusu olamayacağını söyleyerek izah eder. Allah’ın bu durumunu, tıpkı O’nun varlığı için zamanın bir anında bulunup diğer bir anında bulunmamanın söz konusu olamayacağına benzetir.²⁷⁴

Zemahşerî “Hayy” ismini; “takdir etmesi ve bilmesi sahih olan kimse” şeklinde tanımlar. Allah’ın Hayy olmasının delilini, O’nun “kâdir ve âlim olmasının ispatında” görür. Zira ona göre “kâdir ve âlim” olması ispatlanamayanın “Hayy” olması da ispatlanamaz. Dolayısıyla Zemahşerî, Allah’ın “Hayy” olmasının ispatını daha önce açıklamış olduğu, “kâdir ve âlim” olmasının ispatına irca eder. Allah’ın kâdir ve âlim olması ispatlandığına göre bu isimlere sahip olanın kaçınılmaz olarak Hayy olması gerekir²⁷⁵ der.

“Semî, Basîr” isimlerini; işitmesi ve görmesi sahih olan kimse olarak tanımlayan Zemahşerî, Allah’ın zâtı ile daimî olarak işiten, gören olduğunu; bu isimlerin Allah dışındaki varlıklar için kullanılmayacağını ve O’na “Sâmi” ve “Mubsir” denilemeyeceğini söyler. Zîra Semî ve Basîr lazımlî sigalar olup süreklilik arzederken, Sâmi ve Mubsir ise müteaddî olup sürelidir. Zemahşerî, Allah’ın “Müdrîk” olmasını ise O’nun Hayy oluşuna ve bu hususta kusurunun bulunmamasına bağlar. Allah için herhangi bir kusurun söz konusu olamayacağını belirtir. Zemahşerî zâtıyla âlim olan Allah’ın, müdrekatı ayrıca idrak etmesini ve onları zaten bilmesi sebebiyle zaid bir durum olarak telakkî eder. Zîra Allah eşyayı ilmi ile kuşatmış olduğu halde onu idrak etmemesi çelişkili bir durum ortaya çıkaracaktır. Ayrıca Zemahşerî,

²⁷⁴ Zemahşerî, *a.g.e.* , 57.

²⁷⁵ Zemahşerî, *a.g.e.* , 57.

insanların eşyayı duyu algıları ile idrak etmesi durumunun Allah için söz konusu olamayacağını söyler. Çünkü Allah eşyayı zatı ile bilendir²⁷⁶ demektir.

Zemahşerî Allah'ın “Ğanî” ismini; “Hayy olmakla beraber başkasına muhtaç olmayan” olarak tanımlar. Allah'ın mutlak manada ğanî olduğunu ve hiçbir şeye ihtiyacının olmadığını söyler. O, insan için muhtaç olma hallerinden olan bir şeye faydasından dolayı ihtiyaç duyma veya zararından dolayı kaçınmaya ihtiyaç duyma; şehvet, nefret, menfaatler, zararlar, vb. durumların hiç birisinin Allah'a izafe edilemeyeceğini söyler. Allah'ın “Ferd” olup, O'nun ikincisinin olmadığına delil getirme sadedinde ise; bir birine denk, ezeli iki ilâhın ispatının imkânsızlığına atıfta bulunur. Ona göre “Ferd” olmadan farklı bir ikiliğin; cisim ve araz gibi birbirinden farklı olma, siyah ve beyaz gibi birbirine zıt olma ya da zaman, mekân ve sıfatta birbirinden farklı iki misil olma olasılıklarından başka bir ihtimal söz konusu olamaz. Bütün olasılıkların her biri için ezeliyet olasılığı düşünüldüğünde bunun mümkün olamayacağını söyleyen Zemahşerî, Allah için vahdaniyetin zorunlu olduğunu söylemektedir.²⁷⁷

“İrade” sıfatını Zemahşerî; varlıklar için fiilin onunla muayyen bir şekilde vukû bulunduğu durumu yaratmaktadır şeklinde tanımlarken; “Mürîd” kavramını ise her durumda fiilin kendisinden gerçekleşmesi sahih olan kimse olarak açıklar. Zîra Allah sürekli olarak, her şekilde fiillerini meydana getirmektedir demektir.²⁷⁸ Allah'ın fiillerinde mürîd olmasını Zemahşerî, Allah'ın isteme ya da istememe durumu olmaksızın fiillerini meydana getireceği anlamına katılır. Allah'ın dilemesiyle oluşan başkasının fiilleri için de mürîd olduğunu söyleyen Zemahşerî, irade sıfatının insanlarda ise farklı olduğunu söyler. İrade insanlarda bir meyil ve kasıt iken; Allah'ın bir şey için iradesi söz konusu olduğunda ise o şeyin hemen meydana gelmesi şeklinde izah etmektedir.²⁷⁹

İrade sahibi varlıkların davranışlarında kötü diyebileceğimiz fiillerin bulunduğunu söyleyen Zemahşerî, bu fiillerin Allah tarafından kabul görmesinin mümkün olamayacağını söyleyerek; Allah'ın Peygamberler ve Kitaplar göndererek söz konusu kötülöklere razı olmadığını ve yasakladığını açıkça bildirmektedir demektir. Yaratılmışların fiillerinde Allah'a iftira etme, Peygamberleri yalanlama, zulüm, inkâr, yalan, öldürme vb. kötölükler

²⁷⁶ Zemahşerî, *a.g.e.* , 58.

²⁷⁷ Zemahşerî, *a.g.e.* , 58-59.

²⁷⁸ İbrahim Lutpi, “Allah'ın Sıfatları Hakkında Zemahşerî Ve Beydâvî Arasındaki Münakaşalar”, *AÜİFD*, XXIX, 308, Erzurum, 1992

²⁷⁹ Zemahşerî, *a.g.e.* , 58.

vardır. Hakîm ve gâni olan Allah, çirkin fiilleri bilen ve onlara muhtaç olmayan; onları yapmaktan, istemekten ve onlara razı olmaktan da münezzehtir. Kötülüklerin Allah tarafından istenmesinin mümkün olmadığını belirten Zemahşerî; Allah'ın iyiliği emredip, iyiliğe mükâfat, kötülüğü de men edip acı bir azap vaat ettiğini söyler. Peygamber gönderip, Kitap indiren ve delilleri ortaya koyan Allah'ın, kötülüklerin faili olması durumunda; Peygamber gönderme, Kitap indirme gibi fiillerinin anlamsız olacağını ve bunun hikmetten çıkma anlamına geleceğini söylemektedir.²⁸⁰

3. Allah'ın Cisim Ve Araz Olmadığı

Zemahşerî Allah'ın cisim ya da araz olmadığını, cismin özellikleri olan hususların Allah için söz konusu olamayacağını söylemektedir. Allah'ın neden cisim olamayacağını izah ederken; Allah'ın cisim olarak kabul edilmesi halinde, yaratmış olduğu varlıklarla bitişik olma ve onlardan ayrılamama gibi bir sonucun sadır olacağını, bu durumun Allah için muhdes olmayı gerektireceğini söylemektedir. Allah'ın araz olma ihtimali için ise Zemahşerî, bu durumun Allah'ın cisimlere "hulûl" etmesini gerektireceğini söyler. Zîra arazlar cisimlerde mevcuttur. Allah'ın cisimlere hulûl etmesi durumunu ise; O'nun tıpkı cisim gibi muhdes olması ya da arazın O'nun gibi kadîm olması sonucunu doğuracaktır. Oysa her iki durumun da Allah için düşünülmesi mümkün değildir.²⁸¹ Mekânda yer tutmanın cisimler için geçerli olduğunu söyleyen Zemahşerî, Allah için böyle bir şeyin mümkün olmayacağını belirtir. Zîra O, herhangi bir mekânı işgal etmiş olsaydı cisim olurdu. Allah'ın mekânda bulunup yer işgal etmemesi olasılığı için ise; O'nun bir mekânda bulunup bulunmama durumunun birbirinden ayırt etmenin mümkün olmayacağını; "O her yerdedir" ifadesinden ise; "O, her yerde olanı bilendir" şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemektedir.²⁸²

Zemahşerî, cisim ve arazları *Keşşâf*'ta "Âlem" çatısı altında değerlendirmektedir: "âlem; ilim sahibi olanlara yani melek, insan ve cinlere verilen bir isimdir. Bir görüşe göre âlem; yaratıcının sayesinde bilindiği, tanındığı bütün cisim ve arazlardır"²⁸³

²⁸⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, 55.

²⁸¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, 54.

²⁸² Zemahşerî, *a.g.e.*, 54.

²⁸³ Zemahşerî, "Fatiha Suresi, 1-2. Ayet", *Keşşâf*, I, 84-85.

4. Rü'yetullah

Rü'yetullah meselesinde Zemahşerî'nin aklî delillendirmesi; Allah'ın cisim ve araz olmadığı, cisim ve araz olmayanın da duyularla idrâkinin imkânsız olacağı şeklindedir. Allah'ın cisim ya da araz olmaması sebebiyle, O'nun kesin olarak görülemeyeceğini şöyle izah eder: O, eşyayı görünen (cisim, renk vb.) ve görünmeyen (ses vb.) eşyalar olarak ikiye ayırır. Görünen olanların görülememesini de, gözde ki kusur ve görmeye mani bir engelin bulunması şeklinde sınıflandırır. Görmeyi engelleyen hususları ise; küçüklük, yakınlık, uzaklık, cihet, örtü ve saydamlık olarak ifade eder. Söz konusu engellerin olmaması durumunda da Allah'ın görülemeyeceğini söyler. Görünmeyen ses gibi eşyalar arazdan olup, Allah için cisim ya da araz olma mümkün değildir der. Allah'ın görülemeyeceğinin akli delilini bu şekilde ispata çalışan Zemahşerî, nâkli delil olarak da Kûr'ân'ı Kerim'deki şu Ayetleri hatırlatır. "...gözler Onu idrak edemez..."²⁸⁴, "...beni katıyyen göremezsin..."²⁸⁵, "...Allah'ı bize açıkça göster." demişlerdi. Böylece zulümleri sebebiyle onları yıldırım çarptı..."²⁸⁶ Zemahşerî, şâyet câiz olan bir şey istemiş olsalardı cezalandırılmayacaklarını söylemektedir. Hz. Musa a.s.'in: "...bana kendini göster sana bakayım..."²⁸⁷ Ayeti ile ilgili olarak Zemahşerî şu izahatta bulunur; Hz. Musa'nın Allah'ı görmeyi isteme gibi bir kastı yoktur. O'nun bu talebi, kavminin Allah'ı görme isteklerinin imkânsızlığına delil elde etmek ve onları azarlamak içindir.²⁸⁸ "Rü'yetullah" konusunda Zemahşerî, Allah'ın görülebileceğini iddia edenlerin delil olarak zikrettikleri âyetlerin, ilahi vaadlerin gerçekleşmesini "bekleme" şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemektedir.²⁸⁹

5. Halku'l-Kur'ân

Allah'ın mütekellim oluşu ve Halku'l-Kur'ân meselesinde Zemahşerî; Allah'ın hâdis bir kelâmla mütekellim olduğunu söylemektedir. Allah'ın kelâmının cisim veya araz olması konusunda ise Allah'ın Kelâmının araz olduğunu; Allah'ın "bazı cisimlerde yarattığı kelâm ile mütekellim"²⁹⁰ olduğunu ve Allah'ın mütekellim oluşundan neyi kastettiğini açıkça ortaya koyar. Zemahşerî kelâmın mahiyetini tahlil ederek, aklî delillerle izahatta bulunur. "Kelâm, akıl sahiplerinin bildiği gibi, belirlenmiş seslerden oluşan harflerden meydana gelir. Ayrıca

²⁸⁴ Enam, 6/103.

²⁸⁵ A'raf, 7/143.

²⁸⁶ Nisa, 4/153.

²⁸⁷ A'raf, 7/143.

²⁸⁸ Zemahşerî, a.g.e. , 54-55.

²⁸⁹ İlyas Çelebi, İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr, 252, İstanbul, 2002.

²⁹⁰ Zemahşerî, a.g.e. , 54.

sesin varlığı ancak tek bir vakitte düşünülebilir. Kadîm ise bütün zamanlarda varlığı zorunlu olandır. Bu durumda kelâmın hâdis olduğunu göstermektedir. Yazı yazma ve bina yapma tassavuru; yazı yazma ve bina yapmanın kendisi değildir. Şayet kelâm bu şekilde olmuş olsaydı, akıl sahipleri susan birisi için: ‘neden konuşmuyorsun?’ demezlerdi. İnsanların; ‘nefsimde bir kelâm var’ sözü de ‘içimde bir sefere çıkma niyeti var’ sözü gibidir. Şâyet Yüce Allah’ın Kelâmı bizim kendi şahsımızda tasavvur ettiğimiz kelâm gibi olsaydı, bu durumda da muhdes olurdu. Zîra bu durumda kelâm, belli bir tertibe göre olacak ve onun bir kısmı diğer bir kısmından önce okunması gerekecekti. Tıpkı senin, şahsında kelâmı düzene koymayı tasavvur etmen ve sonrada kelâmı o tertip üzere söylemen gibi diyerek kelâmın da kîdemini reddeder. Bu hususta naklî delil olarak, ‘...Allah’ın Kelâmını işitebilmesi için...’²⁹¹ Ayetini delil getirir. Allah’ın Kelâmı’nın hâdis olduğunu bu şekilde ispatlamaya çalışan Zemahşerî, netice olarak Kur’ân’ın da mahlûk olduğunu²⁹² söylemektedir.

El-Cürcânî; Zemahşerî’nin tefsirinde daha önce ki şârihlerin iddialarının aksine, “Kur’ân’ın Mahlûk” olduğunu ispat etme amacı gütmemiştir demektedir. O’nun söz konusu sıfatları zikrederken öncelikli gayesinin, Kur’ân’ın büyük bir nimet olduğu ve bu nimetin hamdı gerektirdiğini; mucize olduğunu ve bu mucize ile Hz. Peygamber’in Nübüvvetini ispat ettiğini söylemektedir. Mu’tezile’nin, Kur’ân’ın Sûrelere ve Ayetlere ayrılmasını; başlangıç ve bitişlerinin bulunmasını, Kur’ân’ın mahlûk oluşuna delil olarak getirdiği bilirse de; O’nun tefsirindeki yorumlarında, doğrudan mezhep kaygılarını öne çıkararak Kur’ân’ın mahlûk olduğu fikrini hissettirmeye çalıştığı iddiası zorlama gibi görünmektedir²⁹³ demektedir. Zemahşerî’nin cümlelerini okuma da el-Cürcânî daha isabetli bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Zîra *el-Keşşâf*’ın cümleleri ilk akla gelen anlamlarına göre okunduğunda, müellifin Kur’ân’ın eşsiz niteliklerini ve mucize oluşunu ustaca dile getirdiği görülmektedir. El-Cürcânî’nin de söylediği gibi; her ne kadar müellifin mukaddimedeki bazı ifadeleri Kur’ân’ın hudûsunu çağrıştırıyorsa da, bunlar Kur’ân’ın üstün niteliklerine yapılan vurgunun gölgesinde kalmaktadır. Taftazânî’nin tavrında ise daha çok İbnu’l-Müneyyir gibi, Mu’tezile muhalifi Eş’ârî bakış açısı kendini hissettirmektedir.²⁹⁴

Zemahşerî’nin, Tevhid İlkesine üst düzey bir hassasiyet gösterdiğini görmekteyiz. İslâm dışı söylemleri delillerle çürütmeye çalışan Zemahşerî; İslâm içerisinde ki itikadî

²⁹¹ *Tevbe*, 9/6.

²⁹² Zemahşerî, *a.g.e.*, 56.

²⁹³ Mâtürûdî, *Kitâbu’t-Tevhid*, thk. Fethullâh Huleyf, 54, İskenderiye, tsz.

²⁹⁴ Mesut Kaya, “El-Keşşâf’ta Gizli İtizâl”, *Ankara Üniv. İlah. Fak. Dergisi*, 56,1, 132-133, Ankara, 2015.

fırkaların görüşlerinin de isabetsiz olduğunu, yine Kur’ân ve Sünnet’ten deliller getirmek suretiyle izah etmeye çalışmaktadır. Kanaatimizce Allah’a, insanlara atfedilebilecek başka kadîm sıfatlar yakıştırmamanın birden çok kadîm varlığa delâlet edeceğini, dolayısıyla bunun da; birden çok ilahın varlığını düşündüreceğinden, dünyada ki nizamın bozulacağını ve Allah’a şirk koşmak anlamına geleceği mesajını vermektedir. O’nun cisim ve araz olmadığını zîra cisim ve arazların mekândan münezzeh olamayacağını delillendirmektedir. Bu bağlamda insandaki görme yetisinin mekân tutan varlıklarla sınırlı olduğunu, mekândan münezzeh olan Allah’ın görülemeyeceğini izah etmektedir. Kelâm sıfatının O’nun zatında kâim olarak bulunduğunu, Kur’ân’ı kadîm olarak nitelendirmenin başka kıdemli varlıklar ihdâs etmek olacağını söylemektedir.

B. ADALET

Mu’tezile’nin “Adl” İlkesine yönelik görüşleri Mürcie, Mücbire, Cehmiyye, Râfıza ve diğer fırkalarla yaptıkları münâzaralar neticesinde ortaya çıkmıştır. İnsanın fiillerinin yaratıcısı ve sorumlusu olduğunu, akıl, hür irade ve istitâta bağlamışlardır. İnsanın âkıbetini kendi fiillerine bağlı olduğunu ve Allah’a adaletsizlik nispet edilemeyeceğini iddia etmişlerdir. Zemahşerî, “Adl” İlkesi kapsamında; hayır-şer, güzel-çirkin, adalet-zulüm ve hayırlı-elverişli olanı yaratmanın Allah’a vâcip olduğunu söylemişlerdir.²⁹⁵ Allah’ın her türlü kötü işten, fayda, sevap gibi müspet şeyleri terk etmekten ve maslâhata aykırı çirkin yollarla insanları kulluğa çağırmaktan münezzeh olması; O’nun bütün fiillerinin hikmet ve adalet niteliği taşımasını gerektireceği ve neticede insanın işlediği kötü fiillerin Allah tarafından yaratılmasının câiz olmadığını söylemişlerdir. Allah, insana fiili gerçekleştirme istitâtını önceden vermiş olup, insan seçme hürriyetini kullanarak dilediği eylemi gerçekleştirmektedir²⁹⁶ demektedirler.

Zemahşerî, Mu’tezile’nin adalet kapsamında ele aldığı konularla ilgili birçok görüş ve kanaatlerini ifade etmektedir. Şimdi sırasıyla bunları ele alalım:

1. Salah-Aslah

Mu’tezile, Adalet İlkesini üzerine bina ettiği “Salah-Aslah” söyleminde, kabîh olan fiilleri fayda-zarar zaviyesinden inceler. Mu’tezileye göre iyi fiil fayda gözetilerek yapılan,

²⁹⁵ Aydınlı, *İslâm Düşünce Ekolleri*, 78.

²⁹⁶ Kaplan, *a.g.e.*, 9.

kötü fiil ise zarar doğuran şeydir. Gayesiz fiil Allah için abestir. Allah tüm fiillerinde bir gayeyi, bir faydayı hedeflemiştir. Kabîh olan şeyler zararlı olduğundan Allah bunları murad etmemiştir²⁹⁷ demektedir.

Zemahşerî'nin konuya yaklaşımını, tefsirinde yorumladığı ayetlerden örnekler vererek açıklayabiliriz: “*De ki: ‘Allah’ın gazabına çarptırıldığınız zaman yahut son saat gelip çattığında Allah’tan başkasına yalvardığınızı düşünebilir misiniz? Eğer doğru sözlü insanlar iseniz! Hayır, aksine yalvarışınız yalnız O’na dır; bu durumda O, şayet dilerse sizi Kendisine yalvarmaya yönelten o (belayı) giderir. Ve (o zaman) Allah’tan başka ilahlık yakıştırdığınız her şeyi unutmuş olursunuz.’*”²⁹⁸ Ayetinde Zemahşerî, “Meşiet/Dileme”nin; kulların mefsedetine sebep olmayan, maslahat içeren hususlar anlamına geldiğini dolayısıyla Allah’ın maslahat olan şeyi murâd edeceğini söylemektedir.²⁹⁹

Başka bir ayette: “*Kavminden ileri gelen kibirliler dediler ki: ‘Ey Şuayb! Seni ve seninle beraber inananları memleketimizden kesinlikle çıkaracağız ya da dinimize döneceksiniz.’ (Şuayb) ‘istemese de mi?’ dedi. ‘Doğrusu Allah bizi ondan kurtardıktan sonra tekrar sizin dininize dönersek, Allah’a karşı yalan uydurmuş oluruz. Rabbimiz Allah dilemiş başka, yoksa ona geri dönmemiz bizim için olacak şey değildir. Rabbimizin ilmi her şeyi kuşatmıştır. Biz sadece Allah’a dayanırız. Rabbimiz! Bizimle kavmimiz arasında adaletle hükmet! Sen hükmedenlerin en hayırlısıdır.’*”³⁰⁰ Bu Ayette Zemahşerî, Allah’ın Meşieti’nin böyle bir şeye taalluk etmesinin imkânsız olmasına rağmen bu ifadedenin kullanılmış olmasını, “hızlan” ile yorumlanabileceğini söylemektedir. İkinci olarak, onların böyle bir beklenti içerisine girmelerinin önünün kesilmesi anlamına vurgu yapmak içindir. Zîra hikmet ve adalete göre Allah’ın böyle bir şeyi dilemesinin muhal olacağını söylemektedir.³⁰¹

“*Rabbin dileyeydi, yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı. Öyle iken insanları inanmaya sen mi zorlayacaksın?*”³⁰² Ayetini Zemahşerî, Mu’tezile’nin yaklaşımıyla yorumlar. O’na göre kulların tamamının iman etmesi aslahtır lâkin âlemde var olan durum böyle değildir. Âlemde aslahın zıddı olan şeyler Allah’ın murâdına rağmen böyledir. O

²⁹⁷ Polat, a.g.e. , 301.

²⁹⁸ Enâm, 6/40-41.

²⁹⁹ Zemahşerî, el-Keşşâf, II, 22-23.

³⁰⁰ A’râf, 7/88-89.

³⁰¹ Zemahşerî, el-Keşşâf, II, 130.

³⁰² Yunus, 10/99.

yüzden Allah'ın dilemesi, mecbur bırakma şeklinde tecelli etmez. Öyle olsaydı iman etmeyenlerin varlığını açıklayamazdık demektir.³⁰³

2. Kader - Kaza

Kader ve kaza ile ilgili olarak Zemahşerî; “O, kulların amelleriyle ilgili hükmünü takdir buyurdu ve Levh-i-Mahfuz'da yazdı” ifadesinin câiz olduğunu, “Ancak, Yüce Allah kullarının fiillerini kendi fiilleri gibi istediği şekilde düzenledi, belirledi ve zorunlu kıldı” şeklinde anlamının yanlış olduğunu söylemektedir. “Ancak, kulların fiillerini kendi fiilleri gibi istediği şekilde düzenledi ve zorunlu kıldı anlamında değildir” diyerek, kaderin ne şekilde anlamlandırılacağına dikkat çekmiştir. Kaderîlerin kader anlayışını tenkit eden Zemahşerî; Kaderîler'in insanın kendi fiilleri ile ilgili sorumluluklarını inkâr edip tüm sorumluluğu kadere yani Allah'a yıktıklarını söylemektedir. Böyle bir kader anlayışının Peygamber tarafından reddedildiğini, “Kaderîler bu ümmetin Mecusileridir”³⁰⁴ hadisini zikrederek iddiasını delillendirir. Zîra Mecûsiler kötülüklerini Yüce Allah'a dayandırıyorlardı. Zemahşerî'nin kader ve kaza anlayışı; Ehl-i Sünnet'in de kader ve kaza anlayışı olan, Yüce Allah'ın “onları bilmesi ve levhi- mahfuzda” yazması şeklindedir.³⁰⁵

3. Teklif

Zemahşerî “Teklif”i; “Bir şeyin yapılıp yapılmamasını ifade eden, Allah'tan gelen bildirim şeklinde tanımlar. Bu bildirim, bir fiilin yapılmasıyla ilgili kesin bir hüküm içermesi durumunu “farz”, kesin hüküm içermiyorsa “nedb” olarak tanımlar. Kesin hüküm içeren bildirim, bir şeyi terk etme hususunda bir hüküm ise buna “haram”, kesin hüküm değilse “mekruh” tabirlerini kullanır. Yine Zemahşerî teklifi fiilleri; vücut uzuvlarının fiilleri, ses, hareket, sükûn, toplanma, ayrılma, itimat gibi; kalbî fiiller denemeler, irade, kerih görme, fikir, ilim ve pişmanlık şeklinde ikiye ayırmaktadır. Teklifi tamamıyla husûn kabul eden Zemahşerî; Allah'ın insan için murâd ettiği sevaba, ancak bu şekilde ulaşabileceğini söylemektedir. Zorluklara katlanmayı da güzel telakki eden Zemahşerî, hak edilmeden elde edilen iltifat ve yücelmenin güzel görülmediğini söyler. Teklifin husûn olabilmesinin belli şartları olduğunu öne süren Zemahşerî; “Teklifte fesada sebep olacak bir şeyin bulunmaması,

³⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 372.

³⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl eş-Şeybânî el-Mervezî *Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, *Müsned*, II, 86, 125.

³⁰⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, 60.

teklifin fiilden önce ve mükellefin sorumlu olduğu şeyin ibadet olduğunu da bilmesi gerektiğini söylemektedir.³⁰⁶

Teklifin imkân dâhilinde olması ve bu işin “vücup” ve “nedb” gibi sıfatlarının olması gerekir” diyen Zemahşerî, ayrıca teklifin yapısındaki zorluklardan dolayı kişinin ibadetlerden uzak durmasına karşılık olarak, teklif sahibinin kullarına lütufta bulunmasının gerekliliğini vurgular. Allah, kulluğa sevk edici lütuflarda bulunduğunda; kulu ibadetleri yapmaya teşvik eder, terk etmekten alıkoyar ve hata yaptığında ona uyarıcı olur” diyerek, Allah’ın kuluna güç yetiremeyeceği şeyi emretmeyeceğini ispatlamaya çalışır. Allah’ın isyankâr olduğunu bildiği bir kişiyi mükellef kılmasının hüsun olması hakkında Zemahşerî; “şakî ve saîdin, Allah’ın ilminde teklife karşı saîd ve şakî olma hususunda, eşit olarak bulunmakta iken; ikisine de yollar açıklandı, hak ve batıl tanıtıldı, onlardan biri, tercihiyle güzel olanı seçip saîd oldu. İkincisi ise kötüyü tercih etmekle şakî oldu. Fiildeki kötülük, teklifin kötülüğünden değil tercihin kötülüğünden oldu” der. Teklifin, hedeflenen sevaba götürmemesi yani kulun şakî olması ve teklifin kulun azap çekmesine sebep olacağı durumu için Zemahşerî şunları söylemektedir. “Teklifte iki fayda vardır. İlki, amacın kendisi olan sevaba ulaşma ve onu elde etmeyi mümkün kılma, ikincisi ise itaat eden için Allah’ın yapacağı lütuftur. Çünkü insan kurtulmuş olarak öleceğini bilirse bu durum onun isyanına sebep olabilir. Onların, şakîlerden olma durumlarının gizli kalması veya saîd durumuna dönmenin mümkün olması teklifin ayrıca faydalarındandır. Ancak sevabın olmaması ve cezalandırılma tekliften değil, teklifin gereğini yerine getirmemektendir” diyen Zemahşerî teklifi, sonucu ne olursa olsun hüsun olarak kabul etmektedir.³⁰⁷

4. İnsanın Hürriyeti

İnsan hürriyetinin gerekliliğini örnek vererek izah etmeye çalışan Zemahşerî; “Şâyet bir melik kavminden bir şey istese ve kavmi de istenen şeyi yapmasa; bu durum melikin zayıflığına delalet ettiği gibi, Allah’da kullarından ona uymalarını istese ve onlar da buna uymazlarsa durum ne olur dersin? Derim ki: şâyet bir melik kendi kavmine bir şeyi emretse ve bu konuda ısrarcı olsa; onlara yolu da göstererek itaatsizlikten onları sakındırsa ve buna rağmen yine de emre uymadılar diyelim. Allah’ın kendilerine verdiği ihtiyar onlarda bulunmaz ise bu durum Allah’ın zayıflığına delil olur. Ancak onlarda ihtiyar bulunursa

³⁰⁶ Zemahşerî, *a.g.e.* , 64-65.

³⁰⁷ Zemahşerî, *a.g.e.* , 64-65.

onların emre uymamaları Allah'ın zayıflığına delil olmaz. Şayet başkasından bir şeyin yapılmasının istenmesi zorlamayla olur, kişinin tercihine bırakılmaz ve istenilen şey de elde edilmezse, bu onun zaafına ve aczine delildir. Tıpkı kişinin kendi şahsında bir şey yapmak isteyip de yapamaması gibi. Eğer, o şeyi karşı tarafın tercihine bırakarak yapılmasını istese ve o şey yapılmasa, bu durum emreden kişinin aczine delil olmaz. Zîra bu durum emreden kişinin kudretiyle alakalı değildir. Tıpkı bir babanın çocuğundan rüşt hali ile ilgili bir şey bekleyip de bunu bulamaması durumunda, çocuğun bu durumunun babasının yöneticiliğine bir zaaf vermemesi gibi. Şüphesiz ki Yüce Allah kullarını kendisine uymaya zorlamaz. Şâyet onları zorlamış olsaydı, davranışlarının karşılığını hak etmemiş olurlardı ve teklifteki gaye ortadan kalkardı”³⁰⁸ demektedir.

5. Kulların Fiilleri

İnsanın fiillerinin yaratıcısı olup olmadığı hakkında Zemahşerî; insanın fiillerinin muhdisi olduğunu ve bunun insanlardaki “zaruri ilimin” gereği olması gerektiğini çünkü bir fiili yapma veya yapmamanın insanın kendi tasarrufunda olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Şuur sahibi varlıklarda, iyiyi övme ve kötüyü zemme dâir zaruri bilgi bulunmaktadır. İyilik yapanı övme ve kötülük yapanı yerme bilgisi, iyilik ve kötülük yapanın fâil olduğuna ilişkin bilgi ile zaruri hale gelir. Zîra fâil, istemekle işi yapan ya da istememekle o işi terk eden kişidir. Şuur sahibi herkes kendisinde bu özelliği bulur.” Allah’a kötülüklerin izafe edilemeyeceğinden hareketle yaratılmışların davranışlarındaki; Allah’a iftira etme, Peygamberi yalanlama, inkâr, yalan, zulüm, öldürme vb. kötülüklerin varlığına dikkat çeker. Zemahşerî; Hakîm, Ğanî olan ve kötü fiilleri bilen ve onlara muhtaç olmayan Allah'ın; onları yapmayı istemekten ve onlara rıza göstermekten de münezzeh olduğunu söylemektedir.³⁰⁹

6. İrade - Kesb

“İrade-Kesb” hakkında Zemahşerî, kaderî olarak vasıflandırdığı Cebriyye'nin; insanın fiillerinin meydana gelişinde gerçek anlamda insana hiçbir rol vermeyen temel felsefesini kökünden reddeder ve onları Mecûsilere benzetir. Eş'âriyye'nin kesb ve hâlk yaklaşımlarını da eleştiren Zemahşerî; Eş'ariyye'nin kesb hakkında; “hakiki tesir gücü olmayan ve beraberinde muhdes bir kuvveti barındıran kevn” şeklindeki tanımlamasını onlara şu soruları sorarak reddeder: “Şâyet onlara kul kesbi terk etmeye güç yetirebilir mi diye sorulsa? Onlar

³⁰⁸ Zemahşerî, *a.g.e.* , 65.

³⁰⁹ Zemahşerî, *a.g.e.* , 53.

hayır diyeceklerdir. O zaman bu durumda onlara şöyle denilir: Kevn, levn gibi olmuştur. Kişi renginden dolayı nasıl kınanamıyorsa, kesbinden kaynaklı fiillerinde de kınanamaz. Şâyet kevn Allah'ın fiili ise bu durumda kudret ne anlam ifade eder? Fiil meydana gelirken hakiki tesir gücü olmayan şeye nasıl kudret denir? Kudretin kesb de ve kevn de hakiki tesiri yoksa renkten farklı olarak, kevnin oluşumu esnasında bir tesiri olmamış olmaz mı? Hakiki bir tesiri yoksa neden öncelikli olarak kevn esnasındaki güç olarak isimlendirilmiştir sorularıyla, Eş'âriyye'nin söz konusu meseledeki tutarsızlığını ispatlamaya çalışan Zemahşerî, insanın fiilinin yaratıcısının bizzat kendisi olduğunu söylemektedir. İnsanın fiilini gerçekleştirme anındaki gücünün Allah tarafından yaratıldığı düşüncesine karşı çıkan Zemahşerî; böyle bir iddianın kişiyi fiiline fâil yapma yerine Allah'ı o fiile fâil yapacağını, bu durumun ise abes olduğunu ve insanın yaratılmasındaki hikmetten çıkması anlamına geleceğini söylemektedir. Zemahşerî, insanın fiiline gerçek anlamda fâil olabilmesi için, o fiili işlemeye bizzat muktedir olması ve fiilin gerçekleşmesi için gerekli olan güce sahip olması gerekir demektir.³¹⁰ İnsanda mevcut olan istitâatın iki zıt fiili gerçekleştirmeye elverişli olduğunu söyleyen Zemahşerî; kâfirin iman etmeye gücü yettiği halde iman etmeyip küfrü tercih ettiğini söylemektedir. Her şeye kâdir olmak demek; hem güzel fiili, hem de çirkin fiili meydana getirebilme gücüne sahip olmak demektir. Netice de Zemahşerî, fiilin meydana gelmesini sağlayan istitâatın karşıt fiilleri gerçekleştirmeye elverişli olmaması durumunda, insanın fiil işleme gücüne sahip olmasının bir anlam ifade etmeyeceğini savunmaktadır.³¹¹

7. Hayr-Şer ve Husün-Kubuh

“Hayr” ve “Şer” in Allah'a nispeti hususunda Zemahşerî; hayrın Allah'tan geldiğini ancak Allah'ın çirkin fiilleri yaratma ya da onları talep etmeden münezzeh olduğunu ve Yüce Allah'ın kendini bu türlü kötü işleri yapmaktan beri kıldığını söylemektedir. Bu durumda kuldan sadır olan mâsiyetlerin kula nispet edilmesini ve onun tarafından gerçekleştirildiğinin kabul edilmesi gerektiğini vurgular.³¹²

Husün ve Kubuh konusunda Zemahşerî; Husün'ü, “zemmi için bir yol bulunmayan fiil; Kubuh'u, zemmine yol bulunan fiil” şeklinde tanımlar. Zemahşerî bir fiilin husün ya da kabîh olarak nitelenmesinin, o fiilin meydana gelmesiyle ortaya çıkan sonuca bağlı olduğunu; “zulüm olan bir fiildeki çirkinliğin sebebi yine zulmün kendisidir. Âdil olmadaki güzellik de

³¹⁰ Zemahşerî, *a.g.e.* , 61.

³¹¹ Zemahşerî, *a.g.e.* , 65.

³¹² Zemahşerî, *a.g.e.* , 59-61.

yine adaletin kendisinden kaynaklanır” demektedir. O, “akıl sahipleri bir fiilin gerçek yüzünü öğrendiklerinde tereddüt etmeksizin o fiilin güzelliğini ya da çirkinliğini bilirler” diyerek, Husün ve Kubuh’un tespitinde neyin ölçü alınması gerektiğini ortaya koymaktadır.³¹³

İyiliğin ve kötülüğün Allah’tan mı yoksa kuldan mı kaynaklandığı hususunda Zemahşerî; “iyilik bir fayda ve nimet olarak Yüce Allah’tandır. Ancak itaat kuldandır. Bununla beraber Allah onu işlemeyi lütfetmiş ve vaatleriyle onu yapmaya teşvik etmiştir. Kötülük ise; şâyet Allah’tan gelen bir darlık ve hastalık ise bu sevap ve hikmet içindir. Ancak mâsiyet kuldandır ve Allah bundan beridir” der. İnsanın kendi işlediği fiillerindeki sorumluluğuna vurgu yapan Zemahşerî, bunun nedenine şöyle bir açıklama getirir: “Yaratılanların davranışlarında inkâr, zulüm, yalan, Allah’a iftirada bulunma, Peygamberi yalanlama, öldürme ve bunun gibi kötülükler vardır. Allah hâkim ve ğani olup, bu çirkin fiilleri bilen, aynı zamanda onlara muhtaç olmadığını, yine onları yapmaktan, istemekten ve onlara razı olmaktan da münezzehtir. Çünkü o çirkinin çirkinliğini ve gereklinin gerekliliğini bilendir. O, çirkin iş yapmaktan ve gerekli olan şeyi de terk etmekten müstağnidir. Bu sıfatlara sahip olan çirkin iş yapmaz ve gerekli olanı da terk etmez”³¹⁴ demektedir.

8. Allah’ın Muhdî ve Mu’dil Oluşu

Hidâyeti veren ve dalalete düşürenin Allah olup olmadığı hususunda Zemahşerî; hidâyet eden ve saptıranın Allah olduğunu kabul etmekle birlikte bunun nasıl gerçekleştiğini; “Şüphesiz Allah’ın hidâyeti, bizde yaratmış olduğu “zorunlu ilim” ve hakka ulaştırmak için ortaya koyduğu delillerledir. Çünkü hidâyete ancak delillerle ulaşılabilir. Şüphesiz ki O, hidâyet için lütufta ve uyarılarda bulunmuştur. Hidâyet, içimize imanı yerleştirmesi değildir. O, bizleri iman etmekle mükellef kılmıştır. Bizi sorumlu tuttuğu şeyin fâili nasıl kendisi olsun. Zîra mümin sevabı hak etmelidir.” Zemahşerî, bir kimsenin başkasının işlediği bir fiil yüzünden cezalandırılmayacağını da söyler.³¹⁵ Zemahşerî, kişinin hidâyete ulaşacağı yolların Allah tarafından yaratıldığını ancak, hidâyeti seçmenin kişinin kendi tercihi olduğunu söylemektedir. Çünkü hidâyeti tercih etme, imtihanın bir gereği olarak kulun sorumluluğuna verilmiştir. Şâyet hidâyeti seçme işi Allah’a verilirse imtihanın bir anlamı olmayacaktır demektedir. Netice de Zemahşerî, hidâyet veya dalaleti tercihte kulun edasının esas olduğunu söylemektedir. Allah’ın mu’dil oluşu hakkında Zemahşerî; Allah’ın saptırmasını, “kâfiri

³¹³ Zemahşerî, *a.g.e.* , 59.

³¹⁴ Zemahşerî, *a.g.e.* , 59- 60.

³¹⁵ Zemahşerî, *a.g.e.* , 60.

küfre götüren yolu yaratması” olarak açıklamış ve dalâleti tercih edenin bizzat kulun kendisi olduğunu belirtmiştir.³¹⁶

9. İlim-Ma'lûm

İman ve inkârın kişinin kendi tasarrufunda olduğunu ve dilediğini tercih etmeye güç yetirebilen kimsenin; Allah'ın kendisi hakkındaki ilminden farklı bir durum içine girip, Allah'ı cahil bırakmaya güç yetirebilme durumuna karşılık Zemahşerî şöyle demektedir: “Allah, ilmiyle yapmayacağını bildiği halde bugün kıyameti gerçekleştirebilir. Bu durum Allah'ın kendi nefsinin câhil kılmaya zorlamaz.” Zemahşerî burada Âlim olan Allah'ın her şeyi olasılıklarıyla ezelden bildiğini ve O'na ma'lûm olmayan hiçbir şeyin mümkün olmadığını söylemektedir. Allah'ın bilgisi dışında kimse iman etmediğine göre; Allah'ın ilminde iman etmeyen olarak var olan bir kimsenin, daha sonra iman etmesi durumunda Allah'ın ilmini tersine çevirir mi? sorusuna ise Zemahşerî şöyle demektedir: “Böyle bir faraziye bâtıldır. Zîra ilim ma'lûma tabidir. Şâyet kişi inkâr yerine iman etmiş olsa, ezelden onun imanını bilen Allah, o daha meydana gelmeden onun küfrünü bilirdi”³¹⁷ demektedir.

10. Teemmül ve Mukallidin İmanı

Zemahşerî “teemmül”ü (nazar); “bilgileri sistematize ederek delil getirme; bilgiye ulaştırılan zanlar, ya da dumanı görüp orada ateşin olduğunu bilme durumu” şeklinde tanımlayarak; kişi için Allah ile ilgili bu tarz mantıkî temele oturan bilgi yeterliliğine sahip olmanın vâcip olduğunu iddia etmektedir. Yüce Allah'ın varlığı ile ilgili bu tür bilgiye ulaşabilmesinde “burhan-ı inni” eserden müessire gitme yöntemiyle mümkün görür. Buna, dumanın ateşe delaletini örnek gösterir. Nazar'ın vâcip oluşuyla ilgili olarak Zemahşerî şöyle demektedir: “Nazar, Yüce Allahı bilmenin (ma'rifet) vacip olmasından dolayı vacip olmuştur. Zîra Yüce Allah ile ilgili bilgiye Nazar'dan başka bir yol ile ulaşılamaz. Rabbini bilen kimse O'nun, mükâfatlandırıcı ve cezalandırıcı olduğunu bilir. Kişi kötülüğü tanımamış olsaydı ikâbın sebebi olan kötülükten korunamazdı. Zannî ya da aklî olsun zarardan kaçınmak vaciptir. Bu sebeple akıl sahibi kimse, insanların bir kısmının bir kısmını saptırdığını öğrendiğinde, kendisinin de bunlardan biri olmasından endişe duyacaktır. Kişinin bu kimselerden olmadığını anlayabilmesi ancak hakikati araştırarak ortaya çıkarmasıyla mümkündür. Şâyet adamın biri bilmediği bir yola girse; bir muhbir de girdiği bu yolda

³¹⁶ Zemahşerî, *a.g.e.* , 60-61.

³¹⁷ Zemahşerî, *a.g.e.* , 65-66.

güvende olmayacağını, başka bir muhbir de güvende olacağını söylese; bu durumun adama bir fikir vermeyip ne yapacağı ile ilgili bir tespitte bulunmasını sağlamaz” diyerek, kişinin Allah ile ilgili bilgisinin nazar ile takviye edilmesi gerektiğini söylemektedir. Mârifetullah’la ilgili Nazar’dan başka yol olmadığını söyleyen Zemahşerî, taklidi reddetmektedir. Taklid, hâk ile batılı birbirinden ayırt etme özelliğine sahip olmadığından Allah’ı bilme de bir yöntem olarak kabul edilemez der. Nazar’ı, bir düşünceyi açıklamanın metodu olarak da tanımlayan Zemahşerî; insanların herhangi bir müşkülata karşılaştıklarında; meseleler hakkında istişare ettiklerinde ve Kur’ân’ı Kerim aleyhindeki fikirlerin çürütülmesinde de bu metodu kullandıklarını söylemektedir.³¹⁸

11. Lütuf-Hizlan

Lütuf-Hizlan teorisi, Mu’tezile’nin salah olanın Allah’a vacip olduğu düşüncesine bağlı olarak gelişmiştir. Allah’ın mümin kullara lütufta bulunması, (kitaplar ve Peygamberler göndermesi, hidayete erdirme vb.) Mümin kullara verilen bu lütfların kâfirlerden esirgenmesi ise hizlan olarak isimlendirilir. Zemahşerî’ye göre Allah’ın lütfu, o lütfu hak eden kimseler için geçerlidir. Zemahşerî, “Onları hidayete erdirmek sana düşmez. Allah dilediğini hidayete erdirir...”³¹⁹ Ayetini tefsir ederken; Allah’ın lütufta bulunmasını, kulun özgür iradesine bağlı olarak amellerini iyi yönde kullanmasıyla tezahür edeceğini söylemektedir. Zemahşerî’ye göre kul, davranışlarından ötürü lütfu engelleyebilir. Yahudilerin “kalplerimiz perdelidir” iddialarına Allah’ın verdiği cevaptan hareketle, kulların kalplerinin önceden mühürlenmediğini, kulların hür iradeleriyle yarattıkları fiillerin neticesinde lütfun engellendiğini söylemektedir.³²⁰

Lütfu bir maslahat olarak gören Zemahşerî; “sorumlu olunan şeyler yerine getirildiğinde içinde mükellef için faydalar bulunan durum” şeklinde tanımlamaktadır. Yüce Allah’ın lütfuna nâil olabilmek içinde kötülüklerden kaçınılması gerektiğine dikkat çeker. Lütufun; ya fayda olarak sıhhat, zenginlik, bolluk ya da zahiren zarar şeklinde hastalık, fakirlik ve yokluk şeklinde gerçekleşebileceğini söyler. Lütufun kula yansımaları ya aklen Allah’ı ve adaletini bilmek, ya da naklen şeriatın kurallarını bilmek şeklinde gerçekleştiğini söylemektedir. Bu da iki şekilde olur der. İlki muhassıladır ki; buna göre mükellef kendi tercihiyle itaat eder. İkincisi mukarribedir ki; kişi bununla kulluğa yaklaşmaktadır.”

³¹⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, 66.

³¹⁹ *Bakara*, 2/272.

³²⁰ Zemahşerî, “Bakara Suresi, 272. Ayet.”, *el-Keşşâf*, I, 830-831.

Zemahşerî, lütufta bulunmanın Allah üzerinde zorunlu olup olmadığı hususunda şunları söylemektedir. “Lütufta bulunmak Yüce Allah’a zorunludur. Zîra O, kulunun huzurunu ister. Şüphesiz ki O, kulunun ancak onunla huzura ereceğini bilir. Tıpkı çocuğunun huzurunu isteyip bunun sadece ona arkadaşlık etmekle olacağını bilen kişi gibi. Bu durumda adamın çocuğuna arkadaşlık etmesi zorunludur. Şâyet bunu yapmazsa çocuğunun huzurunu istemediği anlamına gelecektir.” Zemahşerî, lütufta bulunmanın Yüce Allah üzerine zorunlu olduğunu söylemekle birlikte, bunun herkes için söz konusu olmadığına dikkat çeker. Bunları ise; iradelerini sâlih olmaktan yana kullanmayanlardır şeklinde izah eder.³²¹

Zemahşerî, hidayetini Allah’ın lütfu ile tecelli ettiğini *Keşşaf*’ta: “ ‘*Hüden min Rabbihim*’ Ayeti’nin; onlara bu hidayetini Allah tarafından verildiği, O’nun lütfu ve muvaffâkiyeti olduğu, müminlerin bu lütuf ve muvaffâkiyet sayesinde hayırlı ameller işlemeye, fazilet basamaklarında yükselmeye nail oldukları anlamına geldiğini”³²² söylemektedir.

12. Elem-İvaz

Zemahşerî “Elem”i; Yüce Allah’ın fiilleri ve Onun kullarına iyiliğinin göstergesi olarak telakki ettiğinden husûn kabul etmektedir. Acı çeken kişinin fâsik olması durumunda ise; elemi onun için hem bir cezalandırma, hem de o ve başkası için lütuf olacağını söyler. Zemahşerîye göre elem; çocuklar, takva sahipleri ve hayvanlar gibi günahı olmayanlar söz konusu olduğunda ise onda fayda verecek bir ivaz ve lütuf yoktur. Zemahşerîye göre “İvaz”: “Allah için övgü ve yüceltme olmaksızın hak edilen büyük menfaat” olarak ifade edilir. Zemahşerî, “Elemi” hüsûn ya da kâbih olabileceğini söylemektedir. “Şâyet elem, kötüyü zem ve cezalandırmaya mukabil kişinin maruz kaldığı türden ise; ilim ve ticareti öğrenmedeki zorlukta olduğu gibi, bir fayda ya da tedavi gibi bir zararın definden kaynaklanıyor ya da seni öldürmek isteyeniyi ortadan kaldırman gibi kötülüğün bertaraf edilmesiyle ortaya çıkıyor ise; husûn olarak kabul edilmelidir” demektedir. Allah’ın rızası olmadığı halde kişiye faydası için acı çektirmesinin câiz olduğunu söyleyen Zemahşerî; “Yüce Allah kişinin faydasına olan ve onu mutlu edecek hususlarda kişinin kendi nefsinden daha önceliklidir. Zira bundan dolayı onu mükellef kılmıştır. Kişi teklife razı olmazsa da bu konuda elinden bir şey gelmez. Tıpkı bir doktorun hastasına; hastasının kerih gördüğü ilacı

³²¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, 67.

³²² Zemahşerî, “Bakara Suresi, 5. Ayet.”, *el-Keşşâf*, I,156-157.

içirmesi gibi; hasta şifa bulup iyileştiğinde, onun hatası ve doktorunun haklılığı ortaya çıkmaktadır.” Zemahşerî, Allah’ın ivaz için elem vermesinin husûn olmasının; insanlar için söz konusu olması durumuna ise karşı çıkmakta ve bunun bütün boyutları ile yerine getirilmesini insanın gücünün üstünde görmektedir.³²³

13. Nazar, Sihir Ve Cinlerin İnsan Üzerindeki Tesiri

Sihrin göz boyama olduğunu, cinlerin de insanlar üzerinde herhangi bir etkisinin olup olmadığı ile ilgili olarak Zemahşerî; Bakara Sûresi’nin 275. Ayetini *Keşşâf*’ta tahlil ederken: “Kabirlerinden diriltildikleri zaman ‘şeytan çarpmış kimseler gibi kalkarlar!’ yani saralılar gibi kalkarlar. Şeytan çarpması Araplar’ın asılsız iddialarından biridir. ‘Ha-Be-Ta’ kelimesi düzgün olmayan bir şekilde vurmaktır demektir. Daha sonra bu kelime insanların inandıkları şeyler hakkında kullanılmıştır. Ayet’te geçen ‘Mess’ kelimesi ise cinlenmek demektir. Bu da Araplar’ın asılsız iddialarından biridir. Buna göre cin insana temas eder ve onun aklını karıştırır. Araplar’ın cinlerle ilgili öyle olaylar, öyle hikâyeler, öyle acayip şeyler anlattıklarını gördüm ki, bunların inkâr edilmesini tıpkı gözle görülen şeylerin inkârı gibi kabul etmektedirler.”³²⁴ Nazar hakkında ise Zemahşerî farklı düşünmektedir. Ona göre nazar haklıdır. Kur’ân’da ki ayetler ve bazı tarihi olaylar bunu doğrulamaktadır diyerek, sihrin ve nazarın Peygambere tesir edemeyeceğini söyler.³²⁵

14. Rızık

“Rızık” bahsinde Zemahşerî, ilk planda Allah’ın rızık vermesini ihsan olarak telakki eder. Ancak bir şey ki; Allah onu kendi uhdesine aldığı beyan etmiştir, o zaman bu durum Allah için vacip hale gelir demektir. “*Yeryüzünde yaşayan bütün canlıların rızık ancak Allah’a aittir...*”³²⁶ Ayetini bir tefaddül değil, Allah’ın üstlendiği bir yükümlülük olarak değerlendirir. Ayet’de ki ifadeyi nezirdeki duruma benzeten Zemahşerî, adakta bulunmak her ne kadar vacip olmasa da, adakta bulunulduğunda gereğini yerine getirmek icap eder. Aynı şekilde Allah’ın rızık bir tefaddül olarak taahhüt etmesini, üzerine aldığı bir vacip olarak yorumlamaktadır.³²⁷

³²³ Zemahşerî, *a.g.e.*, 68.

³²⁴ Zemahşerî, “Bakara Suresi, 257. Ayet.”, *el-Keşşâf*, I, 836-837.

³²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 98.

³²⁶ *Hûd*, 11/6

³²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 379.

15. Ecel

“Ecel” hususunda Zemahşerî; “O, Yüce Allah’ın ilminde olan bir zamandır ve o vakit geldiğinde canlıların hayatı son bulur” şeklinde tanımlayarak, canlıların eceliyle öldüğünü söylemektedir. Katledilen bir insanın katledilmeden önce yaşamasının câiz olup olmaması durumu hakkında şunları söylemektedir: “Öldürülen insan şayet öldürülmemiş olsaydı yaşaması caiz idi. Gerek aklen gerekse vahye dayalı olarak bu olasılıkla ilgili kesin delil yoktur. Dolayısıyla geriye maktülün yaşamasının câiz olması kalıyor. Bazen aynı zaman ve aynı mekânda binlerce insan katlediliyor. Şayet bu durum onların ölme zamanlarının gelmiş olmasından kaynaklanıyorsa; katile katil denemeyecek ve kısas da gerekmeyecekti”³²⁸ diyen Zemahşerî’nin bu konuda Mu’tezile’nin Bağdat ekolü ile paralel düşündüğü görülmektedir.

16. Nübüvvet

Zemahşerî “Nübüvvet” le ilgili olarak; “onu iddia edenin mucize göstererek ispatladığı apaçık bir delil” şeklinde tanımladıktan sonra, nübüvvetin delili olarak gösterilen mucize üzerinde özellikle durarak şöyle der; “mucize, Allah’ın nübüvveti doğrulamasıdır. Allah’ın bir fiili olup ondan başka kimse ona güç yetiremez. Zira mucizedeki gaye Peygamberin doğrulanmasına delil olmasıdır. O Allah ki; yalancıyı tasdik gibi çirkinlikler onun için câiz değildir. Allah, âdetini mucize için bozandır. Şüphesiz ki bunu Peygamberini tasdik için yapmıştır”³²⁹ demektedir.

Zemahşerî *Keşşâf*’ta Bakara Sûresi 253. Ayeti tefsir ederken, Peygamberimize diğer Peygamberlerden daha fazla mucize verildiğine dikkat çekerek: “O’na mucize olarak sadece Kur’ân verilmiş olsaydı bile, diğer Peygamberlere verilmiş olan bütün mucizelerden daha fazlası verilmiş sayılırdı. Çünkü Kur’ân diğer mucizelerin aksine, sonsuza dek bâkî kalacak bir mucizedir”³³⁰ demektedir.

17. Kur’ân’ın Mucize Oluşu ve Kur’ân’a Muaraza Teşebbüsleri

Nübüvvetin hak olduğunu ispatlayan, lâkin mucizeleri müşahede edemeyen ve haber yolu ile öğrenenlerin mucizenin doğruluğundan emin olma da Kur’ân’ın mucize oluşunun ispatı ayrı bir önem arz etmektedir. Zemahşerî Kur’ân’ın mucize oluşunu iki şekilde ele alır:

³²⁸ Zemahşerî, *a.g.e.* , 71-72.

³²⁹ Zemahşerî, *a.g.e.* , 79-80.

³³⁰ Zemahşerî, “Bakara Suresi 253. Ayet, *Keşşâf*, I, 788-799.

Birincisi, ehl-i fesahati âciz bırakan nazmındaki i'cazına inanmayanları muarazaya davet eden şu ayeti delil olarak getirir: “...ki hiçbir zaman yapamayacaksınız...”³³¹ İkincisi ise Kur’ân’ın gaybdan haber vermesidir. Zemahşerî buna delil olarak da şu ayetleri zikreder; “...Allah seni insanlardan korur...”³³² ; “...dinini, bütün dinlere üstün kılmak için...”³³³ “...yakında (Bedirde) bozguna uğrayacaklar...”³³⁴

Zemahşerî, Kur’ân’ın Hz. Peygamberin mucizesi olduğunu inkâr edenlerin; Yüce Allah’ın, ‘Kur’ân’a nazire getirmeleri’ şeklindeki meydan okumasına karşılık, kâfirlerin Kur’ân’a muaraza etmede âciz kaldıklarını şöyle delillendirir. “Onlar, bir engel olmaksızın Kur’ân’a karşı muarazaya bütün olanaklarını seferber ettiler. Her kim bu amaç için bir şeye yeltendiyse çabası boşa çıktı. Dolayısıyla bu meseledeki âcizlikleri ortaya çıktı. Onların Kur’ân’a karşı muaraza da istekli olduklarının delili; fesahatları ile övünmeleri, onda yarış içinde olmaları ve bu konuda asla zorlanmayacakları ile ilgili iddialarıdır. Neticede maharetli olanlar rakibine karşı kendisini göstermek istediye de, onunla aynı seviyeye çıkmaya güçleri yetmedi ve Kur’ân’a karşı muarazada kimse ortaya bir şey koyamadı. Yenilgiyi kabullenmeye kibirleri müsaade etmese de sonuçta Kur’ân’a karşı sükût etmeleri onların mağlubiyetini göstermektedir.”³³⁵

Meydan okumanın iki yolla mümkün olabileceğini söyleyen Zemahşerî, bunu şöyle izah etmektedir. “ilki, ehven ve kolay olandır ki kişi bunda gâlip olur. İkincisi zor ve meşakkatlidir ve kişi bunda mağlup olur. Sonuçta zor olan yol tercih edilmez ve kişi başarıma ihtimalinin az olduğu yola girmez.” Zemahşerî, onların Kur’ân’a muaraza etmeyi beceremedikleri için zor yola saptıklarını söylemektedir. Bunun nedenini ise; “Öteden beri süre gelen maddi üstünlüklerinin dinlerine yardım etme ve başlarına gelen durumdan kurtulmalarının tek çaresi Kur’ân’a muarazada bulunmaları idi. Kurtuluşları ise; tahtlarının devrilip elebaşlarının ölümüyle sonuçlanacak ve onca emeğin boşa gideceği savaflara girmenin getireceği eziyetler de değildi.” Hal böyleyken “onların bu gayelerinin her türlü zorluğa katlanmaları; düşmanlıklarında ve hileye başvurmada her türlü alçaklığı göstererek işlerinde birlik olmaları, onların ne kadar ağır bir davanın içinde olduklarını gösteren yeterli bir delildir. Zaten onların meşhur belağatçilerinin Kur’ân’ın fesahati, nazım ve beyanı ile ilgili

³³¹ Bakara, 2/ 24.

³³² Mâide, 5/67.

³³³ Tevbe, 9/33.

³³⁴ Kamer, 54/45.

³³⁵ Zemahşerî, a.g.e. , 80.

itirafları şuydu bulmuştur. Ancak bazıları yüzüzlükte bulunup şöyle demişlerdir: “şâyet biz isteseydik; bunun aynısını söyleyebilirdik.” Zemahşerî öteden beri münkirlerin Kur’ân’a karşı muarazada bulunamadıklarını ise şöyle açıklar: “şüphesiz ki önemli meselelerin gizli kalması olası değildir. Şâyet ona karşı muaraza yapılmış olsaydı, böyle bir durum sabah şafağının parlaklığından daha fazla meşhur olurdu. Eğer bu konu ile ilgili çabalamaları söz konusu olsaydı; Kur’ân’a karşı güçlerinin yettiği oranda bir rekabet emaresi gerçekleşirdi. Hatta Peygambere mucize olarak inen, âli tabakadaki Kur’ân-ı Kerim’e misil getirmeye kadar varırdı. Ne zaman ki onlardan fesahatin yüksek mertebeleriyle ilgili bir şey çıkmadı ve anlaşıldı ki; onların aczleri bu husus ile ilgili bir çaba içerisine girmemekten kaynaklanmayıp, çabalarının iddia ettikleri seviyeye çıkamayacağı ile ilgilidir”³³⁶ demektedir.

18. Kur’an’da, Bedâ, Nesh, Mütenakız ve Müteşabih

Kur’ân-ı Kerim’e karşı öne sürülen iddialardan biri de “Bedâ” meselesi ve bu bağlamda tartışılan; “Nesh” “Mütenakız” ve “Müteşabih” meselesidir. Zemahşerî bu mesele ile ilgili olarak, soru-cevap şeklinde izahatta bulunmaya çalışır. “Şâyet Kur’ân Allah katından olsaydı içinde neshin olmaması gerekirdi. Zîra nesh bedâdır. Ayrıca mütenakızın ve müteşabihin de olmaması gerekmez miydi” sorularına Zemahşerî: “Bedâ, Allah’ın mükellefe, bir an için tek bir vecih üzere bir şeyi emretmesi veya yasaklamasıdır. Nesh ise zamanın ve şartların değişmesinden dolayı maslahatların değişmesinin caiz olması yönüyle bedâdan farklıdır. Kur’ân Ayetleri’nin zahirinde görünen tenakuz ise ittifakla merduttur. Müteşabih ise muhkeme râcidir” demektedir. Ayrıca Zemahşerî, Kur’ân’da iddia edildiği gibi bir tenakuzun bulunmadığını, müteşabihlerin muhkem ayetler ışığında anlaşılması gerektiğini belirterek, Kur’an’ın mucize olmasına matuf oluşturabilecek tüm şüpheleri reddetmektedir.³³⁷

C. VA’D VE VAİD

“Va’d”: İtaatkâr kişilere sevabın verilmesi, “Vaîd”: Büyük günah işleyen ve inkârda bulunanların cezalandırılması, tevbe edenlerin affedilmesi gibi hususların Allah’a vâcip olup olmadığı konularını içermektedir. Mu’tezile Mezhebin’in bu ilkesi, mürtekibi kebîre ile ilgili tartışmaların bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Vaîd’in esas olan, büyük günah işleyen kimsenin cezalandırılmamasının, vaîdle ilgili ayetlere ters düşeceğini ifade etmişlerdir.³³⁸ El-

³³⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, 81.

³³⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, 82.

³³⁸ Aydınlı, *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, 77.

va'd ve'l-vaîd ilkesi çerçevesinde kötülüklerin iyilikleri boşa çıkarması, ikab, ivaz, iyiliklerin günahlara kefarete olması, tövbe, sevap, şefaate, kabir azabı gibi âhiret halleri; bunların maddî varlıklara tekabül edip edemeyeceği, kebire sahibinin cehenneme girdikten sonra tekrar cehennemden çıkıp çıkamayacağı gibi konular ele alınmıştır.³³⁹

1. Asilerin Cezalandırılması-Müminlerin Mükâfatlandırılması

Va'd ve Vaîd meselesi hakkında Zemahşerî: “Bir günah tersi ile silinmez ve pişmanlık ile temizlenmez ise; mükellef olan birisi isyan ettiğinde yerilmeyi ve cezayı, itaat ettiğinde ise övülmeyi ve sevabı hak etmektedir. Vahiyle bildirilenler istisna olmak üzere kişiden ceza, aklen bağışlama ve şefaate ile düşer. Büyük günah ibadetleri siler. Namaz kılan kimse büyük günahlardan birisini sürekli işlerken ölürse; o ebedi kalmak üzere cehenneme girecektir. Onun Müslüman ya da kâfir olma durumu, iki menzile arasında bir menziledir. Ona genel manada mü'min denmeyeceği gibi kâfir, müşrik ve münafık da denmez.” Zemahşerî, Va'd ve Vaîd konusunun devamında; el menzile beyn'e-l menzileteyn, büyük günah meselesi, cehennemde ebedi kalma durumu, ihbat ve şefaate gibi konulara da değinir. Va'd ve Vaîd konusunda: “Mükellef olan birisi itaat ettiğinde övülmeyi ve sevabı, isyan ettiğinde yerilmeyi ve cezayı hak eder” diyen Zemahşerî, amelin karşılığının verilmesinin neden gerekli olduğunu ise şöyle açıklar: “Bu durumun vahye dayalı delili zaten apaçıktır. Akli delili ise; muhakkak ki tekâlifin sorumluluklarının gereğini yerine getirmek meşakkatli ve zordur. Tıpkı acılara karşılık mükâfatların olması durumu gibi, tekâlife karşılıkta büyük faydaların konmuş olması gerekir. Zîra tekâlifin güzel, övgüye değer ve kurtuluş sebebi olması, ancak karşılığında sürekli ve büyük menfaatlerin konması ile mümkündür.³⁴⁰

Zemahşerî sevap ya da ikâbı hak etmenin belli şartlarının olduğunu, bu şartlar yerine geldiğinde söz konusu olabileceğini şöyle izah eder: “Sevabı hak etmenin şartı ikidir: ilki, kişinin vucubiyetinden dolayı vacipleri ve sünneti yerine getirmesidir. Sünnetler farzlar üzerine fazladan bir güzelliştir. İkincisi ise çirkinliği kötülüğünden dolayı terk etmektir. Şayet kişi kötülüğü işler ya da onu gösteriş için terk eder ya da sadece bir çıkar için kötülüğü terk etmeyi isterse, herhangi bir sevabı hak etmez. Aynı şekilde kişinin vacibi işleme ve yasağı terk etmede de bir zorluğun olması gerekir. Çünkü sevap meşakkate karşılıktır. Cezayı hak etmenin karşılığında iki şeydir. İlki, işlenecek kötülükle ilgili olarak bilgi ve güç sahibi

³³⁹ Kaplan, *a.g.e.*, 7.

³⁴⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, 73-74.

olmakla sakınmanın imkân dâhilinde olması ve terki zorunlu olan şeyin, kesin ilmi dayanağının olması ve o şeyin yapısının cezayı gerektirecek şeylerden olmasıdır. Zîra bir şeydeki bir parçanın cezayı gerektirmesi, o şeyin tamamının cezayı gerektireceğine delildir.” Ayrıca Zemahşerî, itaate karşılık övülme ve sevab, isyana karşıda yerilme ve cezasında sürekliliğini vacip görür. Övme ve yermenin sürekliliğe müstahak olduğunu söyleyen Zemahşerî; insanların benzer şekilde birbirlerini iyi hallerinden dolayı övüp, kötü hallerinden dolayıda yermelerini belirli bir zamanla sınırlı tutmadıklarını söylemektedir. İstihkâk’ın kendisinde süreklilik hükmü olduğunu söyleyen Zemahşerî; “İstihkak’ın kevnî, ister iyi olsun ister kötü olsun şayet birbirini silmemiş ise, o bir müessirdir. Müessirden dolayı eserinde devamlı olması gerekir” demektedir. Süreklilikte cezanın öncelikli olması gerektiğini belirten Zemahşerî; “Allah’ın o kadar çok nimetine karşılık Ona âsi olmanın çirkinliği, Ona kulluk etmenin güzelliğinden daha büyük” olduğunu söylemektedir.³⁴¹

Zemahşerî, vâd ve vaîd bağlamında Âlimran Suresi 108. Ayeti’nde ki “...Çünkü Allah hiç kimseye zulmetmek istemiyor” ifadesini şöyle yorumlamaktadır: “ ki herhangi birini suçsuz yere cezalandırsın ya da bir günahkârın cezasını artırıp, güzel iş yapan herhangi bir kişinin mükâfatını eksiltsin. Allah Teâlâ zulüm kelimesini nekra olarak kullanmış; ardından da ‘ hiç kimseye’ buyurmuştur. Bu yarattığı hiçbir varlığa, hiçbir haksızlık yapmak istemiyor demektir. Zatını çirkin şeyleri murâd etme ve onlara razı olma özellikleri ile tavsif edenleri derhal cezalandırmayan Allah ne kadar yücedir!”³⁴²

2. İhbât

Terim olarak “İhbât”: İman esaslarına veya ilâhî emirlere aykırı hareket etmenin, yapılan iyi amellerin sevabını yok edeceği anlamında kullanılır.³⁴³ Zemahşerî, iyilik ve kötülüğe karşılık hak edilen sevap ve cezanın birbirini sileceğini iddia eder. Hak edilmiş olan sevap ya da ikâbın tersi ile nasıl silineceğini ise şöyle izah etmektedir. “Kişi taati ya da isyanına karşılık bir sevap bir de ikab hak ettiğinde; eşitlenmiş olur ve sevap ile ikab birbirini götürür.” Zemahşerî, sevap ya da ikâbdan birisinin diğerine râcih gelmesi durumunda ise; çok

³⁴¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, 73-74.

³⁴² Zemahşerî, “Âlimran Suresi, 108. Ayet.”, *el-Keşşâf*, I., 1030-1031.

³⁴³ Yusuf Şevki Yavuz, “İhbât”, *DİA*, XXI, 529, İstanbul, 2000.

olanın az olanı boşa çıkarması ya da çok olandan az olan kadar silinmesi hakkındaki görüşleri aktarmakla yetinmiş, hangi görüşün isabetli olduğu hakkında yorum yapmamıştır.³⁴⁴

3. Kabir Azabı

İnsanın ölümünden sonra ki ahvali ile ilgili tartışılan konular arasında kabir azabı da vardır. Kelâm kitaplarında şahit olunan yanlışlıklardan birisi de Mu'tezile'nin kabir azabını kabul etmediğine dair iddialardır. Öyle ki, "el-kabriyye" isimlendirmesinin söz konusu iddiaya mahsuben verildiğidir. Mu'tezile'nin tamamı söz konusu olduğunda bu iddianın asılsız olduğunu söylemeliyiz. Bu asılsız iddia; ya kasıtlı olarak ya da bilgi eksikliğinden günümüzde de çeşitli mahfillerce hâlâ gündeme getirilmektedir. Bu yaklaşımın Mu'tezile'nin tamamına hasredilemeyeceğini Zemahşerî nezdinde de görmekteyiz. Zemahşerî kabir azabının varlığına birçok ayeti delil gösterir. Net ifadelerle kabir azabının varlığına delil gösterdiği ayetlerden birisi, Tevbe Suresi 101. Ayettir: "*Çevrenizdeki bedevi Araplardan ve Medine halkından bir takım münafıklar vardır ki münafıklıkta maharet kazanmışlardır. Sen değil ama biz biliriz onları. Onlara iki kez azap edeceğiz, sonrada onlar büyük bir azaba itileceklerdir*" Ayetini tefsir eden Zemahşerî, "Bu iki azabın katl veya kabir azabı; ya da dünyada rezil-rüsvey olmak" şeklinde yorumlamaktadır. Zemahşerî; kabir azabını bir yerde genel azabın bir parçası olarak, bir başka yerde de müstakil bir azap olarak değerlendirmiştir. Münker ve Nekiri de makul gören Zemahşerî, Berzah hayatını da kabul etmektedir.³⁴⁵

4. Şefaât

Zemahşerî, vahyin delaleti ile bazı kimselerin cezasının hiçbir surette düşürülemeyeceğini; cezaları tevbe ve şefaât ile düşmeyecek olanların vahiy ile bilineceğine Kur'ân-ı Kerim'den Ayetler'le delillendirir. "*Namuslu, kötülüklerden habersiz mümin kadınlara zina isnadında bulunanlara...*" ayetinin, "*onlar için büyük bir azap vardır*"³⁴⁶ kısmına kadar; "*Zâlimlerin ne dostu ne de sözü dinlenir şefaâtçisi vardır.*"³⁴⁷ "*Hiç kimseden (Allah izin vermedikçe) şefaât kabul edilmez.*"³⁴⁸ "*(Rasülüm) hakkında azap hükmü gerçekleşmiş kimseyi ve ateşte olanı sen mi kurtaracaksın!*"³⁴⁹ Zemahşerî Bakara Sûresi'nin

³⁴⁴ Zemahşerî, a.g.e. , 74.

³⁴⁵ Zemahşerî, el-Keşşâf, II, 306.

³⁴⁶ Nur, 24/23.

³⁴⁷ Mü'min (Ğafir), 40/18.

³⁴⁸ Bakara, 2/48.

³⁴⁹ Zümer, 39/19.

48. Ayetini şöyle yorumlamaktadır: “Şayet ‘burada günahkârlar için şefaatin kabul edilmeyeceğine dâir delil var mıdır?’ dersen, şöyle derim: Evet vardır. Çünkü burada umumi bir olumsuzlama vardır ki, bu da hiç kimsenin hiç kimse adına bir fiili işleme ya da terk etme türünde bir fidye veremeyeceği; hiçbir şefaatinin şefaatinin kabul edilmeyeceği anlamını gerektirir. Bundan şefaatin günahkârlar için de kabul edilmeyeceği anlaşılır” demektedir.³⁵⁰

Zemahşerî, Hz. Peygamber’in ümmetine şefaate razı olduğu ve faziletini arttırmak istediği kimselere olacağını söylemektedir. Hz. Peygamber’in; “Şefaetim ümmetinden büyük günah işleyenler içindir”³⁵¹ sözünü ise; büyük günah işledikten sonra tevbe edenler için olacağını, büyük günah işledikten sonra tevbe edenin diğerlerinden daha fazla şefaate ve faziletlerinin arttırılmasına ihtiyaç duyduklarından dolayı, Hz. Peygamber’in şefaatinin onlara has kıldığını iddia etmektedir. Hz. Peygamber’in şefaatinin Allah’ın rızası ile gerçekleşeceğini savunan Zemahşerî, *Keşşaf*’ta Bakara Sûresi’nin 254. Ayetini tefsir ederken şöyle dua eder: “Allahım! Kıyamet günü bizlere O’nun şefaatinin nasip et”³⁵²

5. Fâsık-Mürtekib’i Kebîre

Zemahşerîye göre büyük günahlar dokuz tanedir. Bunlar; şirk, katl, kazf, zina, yetim malı yemek, savaştan kaçmak, hicretten sonra güzel bir hayat yaşama gayesiyle yerini yurdunu terk etmek, harem bölgesi yasaklarını çiğnemek ve sihirdir. Konuyla ilgili zikredilen ilk yedi günaha Zemahşerî en son zikrettiğimiz iki günahı ilave etmiştir.³⁵³

6. Cehennemde Ebedî Kalma

Zemahşerî, “Günahlarında ısrarcı olan kimselerle, namaz kılan ve sürekli olarak büyük günah işleyen kimselerin de ebedî kalmak üzere ateşe atılacağını” şu ayetlerle delillendirir: “Kim Allah’a ve Rasûlüne karşı gelir ve Allah’ın hudutlarını aşarsa, ebedî kalmak üzere cehenneme girecektir.”³⁵⁴ “Şüphesiz ki günahkârlar ateşte kalacaklardır.”³⁵⁵ “Her kim ki günah işler ve günahları onu kuşatırsa, işte onlar ebedî kalmak üzere ateşin ehli

³⁵⁰ Zemahşerî, “Bakara Suresi, 48. Ayet”, *el-Keşşaf*, I, 372-373.

³⁵¹ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl eş-Şeybânî el-Mervezî *Müsned*, 213.

³⁵² Zemahşerî, “Bakara Sûresi, 254. Ayet”, *el-Keşşaf*, I, 790-791.

³⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, I, 503.

³⁵⁴ *Nisa*, 4/14.

³⁵⁵ *İnfitar(Cin)*, 72/14.

olacaklardır.”³⁵⁶ Zemahşerî Hz. Peygamberin konuyla ilgili şu hadisini de örnek olarak getirir: Uhud savaşında okçuların yerlerini terk etmemeleri hususunda “her kim ki dağdan inerse o daimi kalmak üzere ateşe iner. Her kim ki bir demir parçasıyla canına kıyarsa o elindeki demiri karnına saplanmış olduğu halde ebedî olarak cehenneme girer.”³⁵⁷ Zemahşerî söz konusu iddası ile ilgili ayrıca şöyle bir izahatta bulunur: “Şüphesiz ki günahlarında ısrarcı olanların cehenneme girmelerini ya hak ederek ya da hakları olmadığı halde gerçekleştir. Sevaba müstahak olan ateşe girmez. Sevaba müstahak olmayanda cennete girmez.” Zemahşerî burada söz konusu kişilerin cenneti hak etmediklerinden dolayı cehenneme girdiklerini söylemektedir. Zemahşerî, sevaptan dolayı kişinin fazilet sahibi olmasını da batıl görür. Konu ile ilgili olarak Mürcie’nin, “Sizler bir ateş çukurunun kenarındaydınız da Allah sizi ondan kurtarmıştı”³⁵⁸ ayetini delil göstererek; büyük günah işleyen ya da küçük günah işlemekle beraber bunu sürekli işleyip tevbe etmeden ölen kimsenin cezasını çektikten sonra cehennemden çıkarılacağını delil getirmesine karşı çıkar. Zemahşerî böyle bir yorumun yukarıda zikrettiği ayet ve hadise ters bir durum arz ettiğini, bu yorumun Kur’ân’ın ruhuna da uygun olmayacağını söylemektedir. Zemahşerî, “oradan çıkarılmaları” kavramından kastın; tevbe ile ateşin icap ettiği hallerden uzaklaşmak anlamında olması gerektiğini ve ancak böyle bir yorumun Kur’ân’ın bütünselliği ile örtüşebileceğini iddia etmektedir.³⁵⁹

Allah’ın gazabının ebedî olacağını, Zemahşerî’nin Âlimran Suresi 185. Ayetine getirdiği yorumunda da görmekteyiz: “ Allah’ın gazabından ve ebedî ve ebedî âzaptan kurtulup rızasına ve ebedî nimetlere nail olmaktan öte bir kurtuluş yolu yoktur. Allahım! Bizleri ahirette senin katında kurtuluşa ereceğimiz amellere muvaffak eyle.”³⁶⁰

D. EL-MENZİLETÜ BEYNE’L-MENZİLETEYN

Hiz. Peygamber (s.a.s.)’den sonra Müslümanlar arasında meydana gelen Cemel, Sıffin ve özellikle Tahkim olayına iştirak edenlerin uhrevî durumları Müslümanlar arasında tartışma konusu olmuştur. Başlangıçta siyasî olarak ortaya çıkan bu durum, zamanla itikadî bir hüviyet kazanarak; kâfir, mümin, fasık, kebire, mürtekib-i kebire gibi kavramlar tartışılmaya ve

³⁵⁶ Bakara, 2/81.

³⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl eş-Şeybânî el-Mervezî *Müsned*, II, 488.

³⁵⁸ *Ali İmran*, 3/103.

³⁵⁹ Zemahşerî, *a.g.e.* 76.

³⁶⁰ Zemahşerî, “Âlimran Suresi, 185. Ayet.”, *el-Keşşâf*, I, 1156-1157.

tanımlanmaya çalışılmıştır. Konunun iman-amel bağlamında ele alınması ise Hicrî II. Asır'da gündeme gelmiştir.³⁶¹

1. İslam-İman ve Fısk

“Zemahşerî, “el-menziletü beyne'l- menzileteyn” ilkesi ile ilgili olarak mensubu olduğu Mu'tezile Ekolü'nün görüşlerini aktarmaktadır. Ona göre, “Namaz kılan birisi, büyük günahlardan birisini sürekli olarak işleyen ölürse; o, ebedî kalmak üzere cehenneme girecektir. Ona Mümin ya da kâfir denilip denilemeyeceği hususunda; o, iki menzil arasında bir menzildedir. Ona mü'min veya Müslüman denemeyeceği gibi, kâfir, müşrik ve münafık da denemez. Ona fâsık denilebilir”³⁶² demektedir.

Mu'tezile'nin bu ilkesi üzerinde şekillenmiş bazı kavramlar vardır. Bu kavramların bazılarında Zemahşerî, Mu'tezile'nin görüşlerinden farklı bir çizgide durmaktadır. İmana ulaşma noktasında insana yol gösteren unsurların, akıl ve vahiy olduğunu söyleyen Zemahşerî, Mu'tezileden farklı olarak bu konuda salt akılcı tavır sergilememiştir. Zemahşerî'nin imanın tanımı hakkında yaptığı bir yorum, Eşârîler'in iman tanımına yakındır. “Gerçekten müminler kurtuluşa ermiştir; onlar namazda huşu içindedirler”³⁶³ Ayeti'nde Zemahşerî; imanda kalp ve dil ile telaffuzun önemine özellikle dikkat çekmiş, fasıkı ise mümin kategorisinde değerlendirmemiştir. Zemahşerî sahih imanı *Keşşâf*'ta şöyle tarif etmektedir: “Sahih iman, kişinin hakka kalben inanması, onu dili ile ifade etmesi ve amelleri ile tasdik etmesidir. Kalben inanmayı ihlâl eden kişi, dili ile şehâdet getirip amel etse dâhi münafıktır. Şehadeti ihlâl eden kişi kâfirdir; ameli ihlâl eden kişi ise fâsıktır.”³⁶⁴

Zemahşerî'nin ameli öne çıkardığı iman tanımlarında takvayada yer verir. Ayrıca o, İslâm ile iman arasında farklılık olduğunu kabul eder. “Bedeviler ‘inandık’ dediler. De ki: ‘Siz iman etmediniz ama ‘boyun eğdik’ deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi. Eğer Allah’a ve elçisine itaat ederseniz, Allah işlerinizden hiçbir şeyi eksiltmez; çünkü Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir”³⁶⁵ Ayeti'nin tefsirinde, sadece dille ikrar edilen ve kalbin

³⁶¹ Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, 55.

³⁶² Zemahşerî, *a.g.e.*, 73.

³⁶³ *El-Mü'minün* 23/1-2

³⁶⁴ Zemahşerî, “Bakara Suresi, 3. Ayet”, *ei-Keşşâf*, I, 144-145.

³⁶⁵ *Hucurat*, 49/14.

katılmadığı imanını “İslam” olarak değerlendirir. İman, dildeki ikrara kalbin iştirak etmesiyle gerçekleşir demektir.³⁶⁶

2. Kebire-Sağire

Kebire; “Büyük günah” anlamında, gerek bu dünyada gerekse ahirette katî naslarla ceza gerektiren günahdır.³⁶⁷ Sağîre ise; “Küçük günah” anlamında, kebîre dışındaki kötü davranışlara denilmektedir.³⁶⁸ Zemahşerî, söz konusu kavramlarla ilgili şöyle bir tanımlama getirir: “Bir ma’siyet, kişinin sevapları olmasına rağmen, kendi failinin büyük azap çekmesini gerektiriyorsa kebare; kişinin sevaplarının yanında kendi failinin daha az ceza çekmesini gerektiriyor ya da kişinin sevap ile ikabını eşitliyor ise sağire olarak isimlendirir.”³⁶⁹ Bir günahın kebare ya da sağîre mi olduğunun vahiyle bilineceğini söyleyen Zemahşerî, “*Ey iman edenler seslerinizi, Peygamberin sesinin üstüne yükseltmeyin. Birbirinize bağırdığınız gibi Peygambere yüksek sesle bağırmayın, yoksa siz farkına varmadan işledikleriniz boşa gider*”³⁷⁰ Ayetini delil gösterir. Büyük günah işleyen kimsenin bütün iyi amellerinin boşa gideceği ile ilgili görüşe karşı çıkan Zemahşerî: “Sabit olmuştur ki; Peygamberliğin ifasının karşılığında elde edilen sevaba hiçbir amelin sevabı denk düşmediği gibi, kişinin ömrü boyunca işlemiş olduğu taatin sevabına da hiçbir günahın cezası denk düşmez.” Sağire hakkında Zemahşerî; “Küçük günahın Allah tarafından umumi bırakıldığını zira sağirenin şerhinin teşvik riskini taşıyacağını söylemektedir. Günahın büyük ya da küçük olması ile ilgili herhangi bir delilin olmaması durumunda söz konusu ma’siyetin her iki ihtimalinin câiz olacağını”³⁷¹ söyleyen Zemahşerî *Keşşâf*’ta takvâ ile ilgili olarak: “ Küçük günahlardan sakınmanın buna dâhil olup olmadığı hususunda ihtilaf edilmiştir. Bir görüşe göre doğru olan, takvânın küçük günahlardan sakınmayı içermediğidir, çünkü büyük günahlardan kaçınan kimselerin küçük günahları örtülür, silinir...”³⁷² Demektedir.

3. Tevbe

Zemahşerî, kişi işlediği günahlardan ve yerine getirmekle sorumlu olduğu farzları yapmadığından dolayı nedamet duyar ve eski haline dönmemeye gayret ederse, bu bir çeşit

³⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 376.

³⁶⁷ Cürcani, Seyid Şerif, Ali b. Muhammed Cürcani, *Ta’rifat*, 79, İstanbul, 2002.

³⁶⁸ Adil Bebek, “Kebîre”, *DİA*, XXV, 163-164, Ankara, 2002.

³⁶⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, 74.

³⁷⁰ *Hucurat*, 49/2.

³⁷¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, 75.

³⁷² Zemahşerî, “Bakara Suresi, 2. Ayet”, *el-Keşşâf*, 134-135.

tevbe olur. Tevbesinden dolayı kişinin önceki hatalarının silinmesi makuldür. Aynı şekilde bir kimsenin başkasına kötülük yaptıktan sonra pişman olması ve o kötülüklerden yakasını kurtarması durumunda; söz konusu hatalarından dolayı o kimsenin affedilmesinin vâcip olduğunu nass, icmâ ve akli delillerle sabit olduğunu söyler. Zemahşerî; “kötülüğün büyük günah veya onun benzeri bir günah olması halinde, tevbe etmenin zorunlu olduğunu; zîra bilinen veya zannedilen bir kötülüğün de def’i vaciptir” demektedir.³⁷³ Zemahşerî bazı büyük günahların tevbe ile affedilemeyeceği kanaatindedir. Bu hususla ilgili delil olarak gösterdiği Ayetlerden birisi: “*Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası içinde ebedi kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lanetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır*”³⁷⁴ Ayeti’dir. Zemahşerî, kasten cinayet işleyen katilin tevbe etse dahi affedilmeyeceğine dair birçok rivayet zikreder.³⁷⁵ Zemahşerîye göre; “Büyük günahlar kesin surette daha önce işlenen sevapları siler ve büyük günah işleyenler tevbe ettikten sonra amelleri yeni başlamış gibi olurlar” demektedir.³⁷⁶

E. EMRU Bİ’L-MÂRUF NEHYİ ANİ’L-MÜNKER

Mu’tezile’nin bu ilkesinin ilk planda, zulme karşı güçle karşı koyma ve adil olmayan yönetime isyan şeklinde siyasî boyutu ele alınmıştır. Mezhebin gümüş çağı olarak nitelendirilen, Ebû Ali Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim Cübbâî döneminde ise iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılması bağlamındaki ahlâkî boyutu ele alınmıştır.³⁷⁷

Mu’tezile’ye göre İslâm’ın tebliği hususunda Müslüman’ın iyiliği emretmesi, kötülükten de sakındırması aslî ve zorunlu görevidir. İyilik vâcip türünden bir emir ise onu emretmenin vâcip, nâfile türünden bir iyilik ise onu da emretmenin nâfile olduğunu belirtmişlerdir. Kötülükte ise böyle bir ayırımın söz konusu olamayacağını söylemişlerdir.³⁷⁸

Zemahşerî, “Emri bi’l-maruf nehyi ani’l-münker” hükmünün, emredilen ve men edilen şeylerin hükmüne tabi olduğunu söylemektedir. Allah’ın emrettiği her şeye uymanın zorunlu olduğunu ayrıca sünnetede uymak gerektiğini, zîra aynı şekilde ona da uyulmasının Allah tarafından emredildiğini söyleyen Zemahşerî, farz ve nâfile namaz örneğini verir. Ayrıca münker olan şeylerin terkinin vacip olmasından hareketle; Allah’ın yasaklarla ilgili emrine

³⁷³ Zemahşerî, *a.g.e.*, 74.

³⁷⁴ *Nisa*, 4/93.

³⁷⁵ Polat, *a.g.e.*, 365.

³⁷⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, 75.

³⁷⁷ Aydınlı, *a.g.e.*, 76-78.

³⁷⁸ M. Ragıp Kaplan, *a.g.e.*, 8.

uymanın, yasakladığı şeylerden de uzak durmanın aynı şekilde vacip olduğunu söylemektedir.³⁷⁹ Zemahşerî tefsirinde Âlimran Suresi 104. Ayeti yorumlarken: “Marûfu emretmenin hükmü emredilen şeye tabidir; emredilen farz ise emretmede farz olur; mendup ise mendup olur. Münkeri yasaklamaya gelince; bunun tamamı farzdır. Çünkü çirkinlik sıfatından ötürü münkerlerin tamamının terk edilmesi farzdır”³⁸⁰ demektedir.

Zemahşerî, “emri bi’l- marûf nehyi ani’l- münker” ilkesinin farz-ı kifaye olduğunu, bir kısım insan tarafından yerine getirildiğinde diğerlerinden sorumluluğun düşeceğini söyler. İyiliği emretme ve kötülükten sakındırmanın kifayet miktarınca yapılmasının zorunlu olduğunu ve kolay olandan başlanması gerektiğini söyleyen Zemahşerî; yapılacak olan şeydeki amacın kötülüğün ortadan kaldırılması olduğunu; “Hedefe kolay yoldan ulaşılabaksa zoru talep etmenin anlamı yoktur” demektedir. Zemahşerî buna delil olarak: “...aralarımı düzeltin... , ...haddi aşan tarafa karşı savaşın”³⁸¹ Ayetini delil gösterir.

Zemahşerî, el-emru bi’l-Maruf nehy-i ani’l-Münker’le ilgili olarak; *Keşşâf*’ta Mâide Suresi’nin 21-22. Ayetini tefsir ederken, Ebu Ubeyde b. Cerrah’la Peygamberimiz arasında geçen şu diyalogu aktarır: “...’Ya Rasülellah! Kıyamet günü en şiddetli azabı görecek olan insan kimdir?’ O’da; ‘bir Peygamber öldüren ya da emri bi’l-Maruf nehy-i ani’l-Münker yapmakta olan, yani iyiliği emredip kötülükten sakındıran bir kişiyi öldüren kimsedir” diye buyurdu’ ve bu Ayeti okuyarak, ‘ Ey Ebu Ubeyde! İsrailoğulları kırk üç Peygamberi tek bir günün sabahında topluca öldürdüler. Bunun üzerine İsrailoğulları’nın ibadet ehli kimselerinden yüz on iki kişi buna karşı çıktı ve katillere emri bi’l-Maruf nehy-i ani’l-Münker yaptılar, ancak onların da tamamı akşamüzeri öldürüldüler!’ buyurdu.”³⁸²

“Zemahşerî, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırmanın vâcip oluşunu iki şarta bağlar. İlki; kişiyi fiska götüren nedenlerin gerçekleştiğinin fark edilmesi ikincisi; namaz vaktinin daralmasına rağmen kişinin namazını eda etmekten kaçınmasıdır. Ona göre kişinin bir kötülüğü yapma ya da Allah’ın bir emrini yerine getirmemesi ile kötülüğe sebep olarsa tedbir almak zaruret gerektirmektedir. Bu durumda, “emri bi’l- maruf nehyi ani’l-münker”in yapılması gerektiğini, terk edilmesinin söz konusu kişinin kötülüğünden daha büyük bir kötülüğe sebep olacağını söylemektedir. Zemahşerî, ölüm ya da yaralanma riski taşıyan

³⁷⁹ Zemahşerî, *a.g.e.* , 77.

³⁸⁰ Zemahşerî, “Âlimran Suresi, 104. Ayet.” *el-Keşşâf*, I, 1024-1025.

³⁸¹ *Hucurat*, 49/ 9.

³⁸² Zemahşerî, “Âlimran Suresi, 21-22. Ayet.” *El-Keşşâf*, I, 900-901.

durumlarda kişinin dinin emrine uyma zorunluluğunun kalktığını söylemektedir. Hatta böyle bir durumda inkârın caiz olduğunu söyler. Yine de kişinin dinini öncelemesini ve bunu terk etmesini ise daha evla görmektedir. Zemahşerî, “emri bi’l- maruf nehyi ani’l- münker”in hasen olmasını bazı şartlara bağlar. Bu şartlar: “Allah’ın kerih gördüğü şeyi çirkin kabul etmek ve bunu bilmektir. Güzel olan şeylerin kişiye yasak kılınmasını; “emri bi’l- maruf nehyi ani’l-münker”in kötülükten önce olması gerektiğini, zîra meydana gelmiş olanın engellenmesinin söz konusu olamayacağını söylemektedir. Ayrıca kötülüğün, kişinin “emri bi’l- maruf nehyi ani’l- münker”in mecburiyetinden ötürü; aksü’l-amel ile münkeratın artmayacağından emin olmasının sağlanmasıdır. “Emri bi’l- maruf nehyi ani’l-münker”in edasının, vergi toplayan memurun tarzı gibi sert olmaması gerektiğine de dikkat çeker.”³⁸³

Zulüm gibi kötülüklerin her zaman ve her şartta kötülük olduğunu söyleyen Zemahşerî; bazı kötülüklerin böyle olmadığını, kötü olma vasıflarının şartlara göre değiştiğini söylemektedir. Buna şarap içmeyi, dövme yapmayı ve satranç oyununu örnek verir. Ona göre zikredilen örneklerin münker görülmeyen bazı yönleri söz konusu olabilir. Zemahşerî bu durumda ise; “emri bi’l-maruf nehyi ani’l-münker”in anlamlı olamayacağını iddia etmektedir. Örneğin, satranç oynamak zamanı boşa geçirmeye sebep oluyorsa çirkindir demektir. Zemahşerî, “emri bi’l- maruf nehyi ani’l- münker”den tüm Müslümanları sorumlu tutmakla birlikte; siyasetle ilgili olmaları nedeniyle, devlet yöneticilerini bu görevde öncelikli görmektedir.³⁸⁴

³⁸³ Zemahşerî, *a.g.e.* , 78.

³⁸⁴ Zemahşerî, *a.g.e.* , 78.

SONUÇ

Hız. Peygamber (s.a.s.)'in vefâtından sonra ki süreçte Müslümanlar arasında nükseden asabiyet duyguları, siyasî ve itikadî problemler, farklı din ve kültürdeki insanların Müslüman olması gibi nedenlerle ayrışmalar ve firkalaşmalar meydana gelmiştir. Bu ayrışmalar sürecinde bazı firkalar birbirlerini farklı isimlerle itham etmişler, dahası birbirlerini tekfir etmeye kadar gitmişlerdir.

Düzeyle eleştiri kültürünün yerleşmemesinin bir neticesi olarak telakkî edebileceğimiz bu durum, maalesef günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Peygamberimize; 'ölüm korkusundan dolayı Kelime-i Tevhid getiren birisini öldürdüğünü söyleyen' Üsame b. Zeyd'e Peygamberimiz: "Kalbini yarıpta baktın mı?" diyerek azarlamıştır. Hız. Peygamber'in gerek bu tavrı ve gerekse münafık ve müşriklere olan tutumu ortadayken; aslî görevleri tebliğ olan müminlerin, kişideki imanı sorgulayabilecek yegâne mercinin Allah Teâlâ (c.c.) olduğunu bir kenara bırakmaları ve inananların imanlarını sorgulayarak tekfir etmeleri tek kelimeyle üzüntü vericidir.

Yaptığımız bu özeleştiri; İslâm'ın yaşanmasında ve yayılmasında Müslümanlar'ın gerçekleştirdiği büyük hizmetleri de görmemezlikten geleceğimiz anlamına gelmemelidir. Özellikle İslâm'ın yayılması noktasında Mu'tezile Mezhebi'nin İslâm'a katkılarını inkâr etmek mümkün değildir. İslâm'ın yayılması neticesinde Müslümanlar farklı din ve kültürlerle karşılaşmışlar ve felsefe ile tanışmışlardır. Karşılaşılan farklı toplumlarla uyum sağlama sürecinde Mu'tezile Mezhebi önemli bir rol oynamıştır. İslâm'ın dünyaya açılan yüzü misyonunu üstlenen Mu'tezile; İslâm'ın temel ilkeleriyle bağdaşmayan fikir ve akımlarla mücadele etmiş ve geliştirdikleri kelâm metoduyla başarılı da olmuşlardır. Bu arada Kelâm İlmi Mu'tezile ile sistemleşmiş ve diğer Ehl-i Sünnet Kelâmı'nın oluşumuna da öncülük etmiştir.

Mu'tezileyi "akılcı söylem" sıfatıyla yaftalamak çok da isabetli görünmemektedir. Bu ifadenin daha çok bilim ve felsefeyi esas alan; Kur'ân'ı felsefe ile açıklamaya çalışan filozoflar için kullanılması daha isabetli olacaktır. Mu'tezile'nin felsefeyi kullanmasındaki asıl gayesi; Kur'ân'ı açıklamaktan ziyade diğer dinlere karşı muhaliflerinin silahı ile silahlanarak, kendilerini savunma maksadıyla kullanmış olmalarıdır. Zîra o dönemde, muhaliflerinin öne sürdüğü fikirlerle boy ölçüşebilmek sadece dinî ilimlerle mümkün değildi.

Basra ve Bağdat Ekolü gibi iki farklı damardan beslenen Mu'tezile Mezhebi, kendi içerisinde başta "İmâmet Meselesi" olmak üzere, birçok konuda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Müstakil bir mezhep olarak günümüze kadar gelmeyi başaramamalarının belki de sırrı, bu görüş ayrılığının neticesinde uygulanan yanlış politikalarda gizlidir diyebiliriz. Özellikle, "İmâmet" konusu ve fıkıh ile meşgul olan Bağdat Ekolü, mezheplerinin görüşlerini devlet eliyle zor kullanarak gerçekleştirme gafletine düşmüşlerdir. Netice de bu tutum, doğru addettikleri görüşlerini yanlış telkin etme beceriksizliğine dönüşmüştür. Bu uygulamalarına verilebilecek örneklerin başında "Mihne Hadisesi" gelmektedir.

İlk dönem Abbâsî yönetimlerinde uygulanan özgürlükçü dinî-politik anlayışın bir neticesi olarak; akli vahye önceleyen Mu'tezile ile akli rivayete önceleyen Hanefiler arasında bir etkileşimin ve kaynaşmanın gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Bu kaynaşmanın oluşmasında; yönetimin yargıyı ve yürütmeyi birbirinden ayırmak için tesis ettiği "Kadî'l-Kudâtık" sisteminin başına getirdiği, Hanefî İmam Ebu Yûsuf'un icraatlarının etkili olduğu söylenebilir. Mu'tezile ve Hanefiler'in bürokrasideki temsil gücüyle oluşan bu etkileşimden çıkarılabilecek sonuç; birbirini tamamlayan ve aynı sosyolojik paydayı paylaşan farklı iki söylemin bütünleşebildikleridir. Mu'tezile ve Hanefiler arasında oluşan bu kan uyuşumu daha çok "Usû'l" anlayışında gerçekleşmiştir. Bu uyuşmanın tekâmül edemeyişinin sebebi şüphesiz dinin siyasetin elinde araçsallaşmasıdır. Siyasetin kendi menfaatleri doğrultusunda uyguladığı dinî-politik uygulamalar toplumun tüm kesimlerini kucaklayan değil bilakis ayrıştıran uygulamalar olmuştur. Farklı dönemlerde, farklı mezhebî söylemleri benimseyerek toplumu karşı karşıya getiren pragmatik dinî-politik anlayışın ve hilafet bürokrasisinde görev alan mezhep mensuplarının, söylemlerini devlet eliyle zor kullanarak benimsetme gayretlerinin sonucu hüsrarla sonuçlanmıştır diyebiliriz.

Mezhep olma hüviyetini kaybeden Mu'tezile'nin İslâm'a yaptıkları hizmetleri, hemen her mezhepte karşılaşılabilecek yanlış görüş ve politikalara mahsuben yok saymanın Müslümanlara herhangi bir getirisi yoktur. Tarih'te Mu'tezile'ye verilen menfî isimlerden de kolayca anlayabileceğimiz bu yaklaşımın, İslâm'a hiçbir şey kazandırmadığını; bilakis yakılarak yok edilen Mu'tezile'ye ait eserlerin Müslümanlara çok şey kaybettirdiğini söylememiz gerekiyor. Gerek mezhep olarak Mu'tezile'ye, gerekse mezhep bünyesinde yetişen âlimlere takınılan bu tutumun, Mu'tezilî âlimlerden olan Zemahşerî'ye de sergilendiğini görmekteyiz.

Müstakil bir mezhep olarak günümüze kadar gelmeyi başaramayan Mu'tezile'nin aksine; özellikle Kur'an'ın tefsiri üzerine yazdığı meşhur "*el-Keşşâf*" isimli tefsiri ile günümüze kadar gelmeyi başaran Zemahşerî son dönem Mu'tezilesi'ndendir. Mu'tezile'nin Basra Ekolü içerisinde yetişen Zemahşerî, Hârizm Bölgesi Türk Âlimlerindedir. Zemahşerî'nin engin ilminin meyveleri olarak değerlendirebileceğimiz takdire şâyan birçok kıymetli eser telif etmiştir. O, her şeyden önce dindar bir mümin ve müttakî bir şahsiyettir. Hayatı fakirlik ve yokluk içerisinde geçmiştir. O'nun ilmî seviyesine yükselemeyen; dönemin siyasî erkinin düşüncelerine paralel duruş sergileyen nice insan, devletin her türlü imkânlarından istifade etmişlerdir. Devlet'in her türlü desteğini fazlasıyla hak eden Zemahşerî, dönemin Devlet-i Âliyesinden ihtiyaçlarının temini noktasında defalarca görev talebinde bulunmuş, lâkin bu talepleri Mu'tezilî olduğu gerekçesiyle kabul görmemiştir. Hayatı sıkıntılarla geçen Zemahşerî, dileyseydi çok değer verdiği Mu'tezilî düşünceden ferâgat ederek müreffeh bir hayat pekâlâ sürdürebilirdi.

Zemahşerî'nin Mu'tezile'ye mensûbiyeti ile övünmesini, akla verdiği önemle bağdaştırmak mümkündür. Meşhur tefsirinde, Re'y Ekolü'nün temsilcisi Ebû Hanife'nin görüşlerini diğer mezheplere nazaran daha çok tercih etmiş olması bu kanaatimizi destekler niteliktedir. İtikadî duruşunu izhar etmekten çekinmeyen Zemahşerî'yi, mezhep taasubuyla hareket eden bir kimse olarak görmek haksızlık olacaktır. Zîra O'nun ufkunun bir ekolün öğretilerine hapsedilemeyecek kadar geniş; Mu'tezile bünyesinde bağımsız ve nevî şahsına münhasır bir kişiliği olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır.

Zemahşerî daha çok tefsir ve dil üzerine yazdığı eserleri ile hep gündemde kalmıştır. O'nun kelâmî yönü çok fazla gündeme gelmemiş ve dahası Ehl-i Sünnet Kelâmı'nın çoğunda ismi Mu'tezilî Kelâmcılar içerisinde bile geçmemektedir. Zemahşerî'nin Usûl-i Hamse'ye dâir kaleme aldığı *el-Minhâc fî Usûlid-Dîn* adlı eseri, onun kelâmî yönünü ortaya çıkarması açısından önemli bir eserdir. İslâm'ın Temel İtikadî konularını veciz bir şekilde işlediği bu eserinde Zemahşerî; "İmâmet" meselesi dışında kelâma dâir tüm konulara temas etmiştir. Eserinde "İmâmet" meselesine yer vermemiş olması, O'nun bu meseleyi temel itikadî konular arasında görmediği kanaatini vermektedir.

Mu'tezile, yetiştirdiği âlimler sayesinde Ehl-i Sünnet Kelâmı'nın doğuşuna öncülük etmiş ve bu noktada hakkı teslim edilmesi gereken bir mezheptir. Bilakis Ehl-i Sünnet Kelâmı'nın çoğunda; Mu'tezile'yi eleştirmekten ziyade ötekileştirme ve dışlama gayretlerine yer verilmektedir. Bu tür gayretlerin bilimin ilkeleriyle çeliştiğini, aynı zamanda bilimsel

etikle de bağdaşmadığını söylememiz gerekiyor. Bu tür tutumlar, Zemahşerî gibi birçok değerli eser telif etmiş âlimlerin eserlerinin gereken ilgiyi görmemesine hizmet etmektedir. Vefatının üzerinden neredeyse on asır geçen bir âlimin eserlerinin Türkçe'ye yeni tercüme ediliyor olması bu tezimizi destekler niteliktedir.

Zemahşerî'nin diğer eserlerinin bir an önce okuyucularla buluşturulabilmesi temennisiyle.



BİBLİYOGRAFYA

KÛR'AN-I KERİM ve Açıklamalı Meâli, TDV, Ankara, 1998.

AHMED B. HANBEL, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1994.

AYDINLI, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yayınları, 2013.

-----, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, Ankara Okulu Yayınları, 2017.

-----, "Haricilik, Murcie, Mu'tezile", *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2007.

BAĞDÂDÎ, Abülkâhir, *Usûlid-Dîn*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul, 1928.

BAYRAKTAR, Mehmet, *İslâm Düşünce Tarihi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları No: 1144, 2004.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Ankara, Diyanet İşleri Reisliği, 1960.

CÂRULLAH, Zühdî Hasan, *Mu'tezile*, Amman, 1410/1990.

CASSÂS, Ebû Bekr, *el-Fusûl fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Kuveyt, 1994.

CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2010.

CORBİN, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1986.

CÜRCÂNÎ, Seyid Şerif, Ali b. Muhammed Cürcani, *Ta'rifat*, Mısır, H. 1306, İstanbul, 2002.

ÇELEBİ, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul, 2002.

DEMİRCİ, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları No: 192, 2010.

FIĞLALI, Ethem Ruhi, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, İzmir: İlahiyat Vakfı Yayın No:39, 2011.

GÖLCÜK, Şerafettin – **TOPRAK**, Süleyman, *Kelâm: Tarih-Ekoller-Problemler*, Konya: Tekin Kitabevi, 2011.

GÜNGÖR, Mevlüt, “Örnek Tefsir Metinleri Ve Alıştırmaları” *Kuran Ve Hadis İlimleri* Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2007..

HANSÂRÎ, El-Mirza Muhammed Bâkır El-Müsevî (1313/1893), *Ravdâtu'l-Cennât fi Ahvâli'l-Ulema ve's-Sâdât*, nşr. Esedullah İsmâiliyyân, Kum-Tahran, tsz.

HANSU, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, Kitabiyat, Ankara, 2004.

KADÎ ABDÜLCEBBÂR, Kadî'l-Kudat Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Dr. Abdülkerim Osman, Kahire, 1988.

-----, *Fırak ve Tabakatu Mu'tezile*, thk. A. Sami Neşşar; İ. Muhammed Ali, Matbaatü'l-Camiyye, 1972.

-----, *Muhit bi't-Teklif*, thk. Ömer es-Seyyid Azmi, Kahire, trz.

KUTLUAY, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara, 1965.

MADLUNG, Wilferd, “Horasan ve Mâverâünnehir'de ilk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı” çev. ve haz. Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Ankara Kitabiyat: 2003.

MALÂTÎ, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve'r-Red alâ ehli'l-Hevâ ve'l-Bid'a*, tah. M. Zahid Kevserî, Beyrut, 1968.

MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-Tevhîd*, Tah. Fethullah Huleyf, İskenderiye: Dâru'l-Câmiati'l-Mısıryye, tsz.

-----, *Kitabu't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları. 2003).

-----, *Te'vîlatü'l-Kur'an*, Hacı Selim Ağa Ktp. , nşr. 40, tsz.

-----, *Kitabu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2002.

-----, *Te'vîlatü'l-Kur'an*, s. 500-508.

MUHAMMED EBÛ ZEHRA, *İslâm'da İtikâdî, Siyasî Ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*. çev: Sıbgatullah Kaya, Anka Yayıncılık, Ankara, tsz.

NESEFÎ, *Tebssiratü'l-Edille*, nşr. C. Selâme, I, Dımaşk, 1990-1993.

ONAT, Hasan, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Ankara, 1993.

ÖZ, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepler Tarihi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

ÖZEK, Ali, *Zemahşerî ve Arap Lugatçiliğindeki Yeri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

PAKIŞ, Ömer, *Mutezile ve Kur'an Yorumu*, İzmir, 2007.

PEZDEVÎ, Sadru'l-İslâm İmam Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1988.

POLAT, Fethi Ahmet, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

RUDOLPH, Ulrich, "Mâturîdîliğin Ortaya Çıkışı", *İmam Maturîdî ve Mâturîdîlik*, haz. ve çev. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyat, 2003).

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Abdulkerim (ö. 1153), *Milel ve Nihal*, Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

YÜCE, Nuri, "Mukaddimetü'l-Edeb" *Giriş, Dil Özellikleri, Metin, İndeks*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1993.

ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer (538/1144), *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn*, (nşr. Sabine Schmidtke), Stuttgart, 1997.

-----, *El-Keşşâf*, I, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 70, Dînî İlimler Serisi: 7, İstanbul, 2016.

-----, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*, I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1977

Ansiklopedi Maddeleri,

BEBEK, Adil, “Kebîre”, *DİA*, XXV, Ankara, 2002.

ÖZAYDIN, Abdulkadir, “Hârizm” *DİA*, XVI, İstanbul, 1997.

ÖZEK, Ali, “Keşşâf” *DİA*, XXV, Ankara, 2002.

ÖZTÜRK, Mustafa - **MERTOĞLU**, Mehmet Suat, “Zemahşerî” *DİA*, XLIV, İstanbul, 2013.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “İhbât”, *DİA*, XXI, İstanbul, 2000.

YÜCE, Nuri, “Zemahşerî” *İslâm Ansiklopedisi*, XIII. İstanbul: Kültür Ve Turizm Bakanlığı, Millî Eğitim Basımevi, 1986.

Bildiri ve Makaleler

ASLAN, İbrahim, “Mu’tezilî ve Hanefî Söylemlerin Etkileşimi Üzerine”, *Journal of Islamic Resarch*, 2016; 27(1), 78-89.

DAĞ, Mehmet, “Zemahşerî Özelinde Kur’an’ın Mu’tezilî Yorumuna Eleştiriler: Ekmelüddîn Bâbertî Örneği”, *AÜİF Dergisi*, sayı: 40, 2013.

İLMAMMEDOV, Rahman, *Zemahşerî’nin Mukaddimetü’l-Edeb Eseri’nin Türk Dilleri İçin Önemi*, “Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması”, Eskişehir, 2014.

KAYA, Mesut, “El-Keşşâf’ta Gizli İtizâl: ez-Zemahşerî’nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku’l-Kurân Tartışmaları” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56,1 (2015), ss.107-135.

LUTPİ, İbrahim, “Allah’ın Sıfatları Hakkında Zemahşerî Ve Beydavî Arasındaki Münakaşalar”, *AÜİFD*, XXIX, trc. Selâhaddin Eroğlu, 1992.

ÖZEN, Şükrü, “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir’de Ehl-i Sünnet-Mu’tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 9, s. 49-85, 2003.

YALTKAYA, M. Şerefeddin (1884-1961), “İslâm’da İlk Fikrî Hareketler ve Dinî Mezhepler”, *Dâru’l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, yıl:4, sayı:15, İstanbul, 1930.

YAŞAR, Hüseyin, “Selçuklular Devrinde Akılcı Bir Müfessir Zemahşerî ve Düşünce Dünyamıza Etkisi”, *İslâmî İlimler*, c. I-II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu. Selçuklularda Bilim Ve Düşünce Bildiriler/Proceedings 19-21 Ekim Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları 2013.

Tezler

KAPLAN, M. Ragıp, *Zemahşerî'nin El-Minhâc fî Usûli'd-Dîn Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Van: Y.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

KAYA, Murat, *Zemahşerî'de Tasavvufî Kavramlar (Makâmât Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van: Y.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	--

Öz Geçmiş

1973 yılında Konya’da doğdu. İlköğrenimini Konya’da tamamladı. 1991 yılında Konya İmam Hatip Lisesi’nden mezun oldu. 2003 yılında Anadolu Üniversitesi İktisat Fakültesi’nden ve 2008 yılında da Ankara İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. 2017 yılında “Zemahşerî’nin El-Minhâc Fî Usûli’-d-Dîn Adlı Eseri Bağlamında Usûl-i Hamse’ye Dâir Görüşleri” adlı yüksek lisans tezini tamamladı. Hâlen Konya İli Selçuklu İlçe Müftülüğü’nde İmam-Hatip olarak görevine devam etmektedir.