



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Turan BAHŞI

MU‘TEZİLÎ DÜŞÜNCENİN TEMELLENDİRİLMESİNDE ARAP DİLİNİN ROLÜ
(KEŞŞÂF ÖRNEĞİ)

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2020



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Turan BAŞI

MU‘TEZİLÎ DÜŞÜNCENİN TEMELLENDİRİLMESİNDE ARAP DİLİNİN ROLÜ
(KEŞŞÂF ÖRNEĞİ)

Danışman

Doç. Dr. Yasin PİŞGİN

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2020

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Turan BAHŞI'nin bu çalışması, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Doktora Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Sevim ÖZDEMİR

Üye (Danışmanı) : Doç. Dr. Yasin PİŞGİN

Üye : Doç. Dr. Nazife Nihal İNCE

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Şeref GÖKÜŞ

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Gül ŞEN YAMAN

Tez Başlığı:	MU‘TEZİLÎ DÜŞÜNCENİN TEMELLENDİRİLMESİNDE ARAP DİLİNİN ROLÜ (<i>KEŞŞÂF</i> ÖRNEĞİ)
--------------	--

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 01/10/2020

Mezuniyet Tarihi :/..../20...

(İmza)
Prof. Dr. İhsan BULUT
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Doktora Tezi olarak sunduğum “MU‘TEZİLÎ DÜŞÜNCENİN TEMELLENDİRİLMESİNDE ARAP DİLİNİN ROLÜ (*KEŞŞÂF* ÖRNEĞİ)” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

İmza

Turan BAHŞI



T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Turan BAHŞI
Öğrenci Numarası	20145250001
Enstitü Ana Bilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı
Programı	Doktora
Programın Türü	() Tezli Yüksek Lisans (x) Doktora () Tezsiz Yüksek Lisans
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Doç. Dr. Yasin PİŞGİN
Tez Başlığı	“Mu’tezilî Düşüncenin Temellendirilmesinde Arap Dilinin Rolü (Keşşâf Örneği)”
Turnitin Ödev Numarası	1415943683

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 215 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 15/10/2020 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç % 6

alıntılar dahil % 14'tür.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelerle sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

15/10/2020

Doç. Dr. Yasin PİŞGİN

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ	iv
ÖZET	v
SUMMARY	vi
ÖNSÖZ	vii
GİRİŞ	2

BİRİNCİ BÖLÜM

MU‘TEZİLE VE ARAP DİLİ

1.1. Mu‘tezile’nin Tarihçesi.....	17
1.1.1. Doğuşu	17
1.1.2. Ortaya Çıkış Sebepleri	19
1.1.3. Gelişim ve Gerileme Süreci	22
1.2. Mu‘tezile’nin İnanç Esasları/Usûl-i Hamse.....	27
1.2.1. Tevhid	27
1.2.2. Adalet.....	29
1.2.3. el-Va‘d ve’l-Va‘id	31
1.2.4. el-Menzile Beyne’l-Menzileteyn	32
1.2.5. el-Emru Bi’l-Ma‘rûf ve’n-Nehyu ‘Ani’l-Münker	34
1.3. Mu‘tezile’nin Kur’ân’ı Yorumlama Metodu	35
1.3.1. Müteşâbihin Muhkeme Hamledilmesi	35
1.3.2. Gâibin Şâhide Kıyası	38
1.3.3. Aklın Nakle Takdimi	39
1.4. Mu‘tezile’nin Arap Diline Bakışı	42
1.4.1. Mu‘tezile’nin Arap Diline Verdiği Önem	42
1.4.2. Mu‘tezile’de Arap Dilinin Mezhebî Amaçlarla Kullanımı.....	48
1.4.2.1. Nahiv.....	49
1.4.2.2. Belâgat	54
1.4.2.3. Kıraat	62

İKİNCİ BÖLÜM

ZEMAHŞERÎ VE KEŞŞÂF ADLI ESERİ

2.1. Zemahşerî	69
2.1.1. Doğumu	69
2.1.2. Yetiştığı Çevre ve İlmî Seyahatleri.....	71
2.1.3. İlmî Kişiliği.....	76
2.1.4. İtikadî Mezhebi	77
2.1.5. Hocaları.....	80
2.1.6. Öğrencileri	82
2.1.7. Vefatı	83
2.1.8. Eserleri	84
2.2. <i>Keşşâf</i>	87
2.2.1. Eserin İsmi	88
2.2.2. Yazılış Sebebi	88
2.2.3. Metodu	89
2.2.3.1. Rivâyet ve Dirâyet Metodu.....	89
2.2.3.2. Dilbilimsel Metodu	90
2.2.3.3. İ'tizâlî Metodu	94
2.2.4. Kaynakları.....	97
2.2.5. İlim Adamlarının <i>Keşşâf</i> a İlişkin Değerlendirmeleri	101
2.2.6. Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar.....	104

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KEŞŞÂF'TA İ'TİZÂLÎ FİKİRLER DOĞRULTUSUNDA

KULLANILAN DİL İLİMLERİ

3.1. Nahiv İlmi	108
3.1.1. Zamir Mercinin Belirlenmesi	109
3.1.2. İstisnâ	114
3.1.3. Muzâfın Hazfedilmesi	118
3.1.4. Cer Harfleri	120
3.1.4.1. “Bâ/الباء”	121
3.1.4.2. “Alâ/على”	123
3.1.4.3. “Min/من”	124
3.1.5. Atıf Harfleri	125

3.1.5.1. “Vâv/الواو”	125
3.1.6. “Mâ/مَا” Edatı	127
3.1.6.1. Masdariyye - İsm-i Mevsûl	127
3.1.6.2. Nâfiye – İsm-i Mevsûl	129
3.1.7. Tenfîs Harfleri/السين- سوف	131
3.1.8. “Len/لَنْ” Harfi	132
3.1.9. Mef’ûl-i Mutlak Takdiri	137
3.2. Belâgat İlmi	138
3.2.1. Mecâz	140
3.2.1.1. Mecâz-ı Aklî	144
3.2.1.2. İsti’âre	151
3.2.1.3. Kinâye	156
3.2.2. Temsîl ve Tahyîl	158
3.2.3. Ta’rîz	163
3.2.4. Haberî - İnşâî Yapıların Birbirinin Yerine Kullanımı	166
3.3. Kıraat İlmi	168
3.3.1. Kelimelerin Farklı Okunuşları	169
3.3.1.1. Fiil Okunuşları	169
3.3.1.1.1. Fiil Vezni Etkileyen Okunuşlar	169
3.3.1.1.2. Fiil Çatısını Etkileyen Okunuşlar	170
3.3.1.2. İsim Okunuşları	171
3.3.1.3. Harf Okunuşları	172
3.3.1.3.1. “Enne/أَنَّ-İnne/إِنَّ”nin Hemzesinin Okunuşu	172
3.3.1.3.2. “Emma/أَمَّا-İmma/إِمَّا”nın Hemzesinin Okunuşu	173
SONUÇ	175
KAYNAKÇA	179
Ö Z G E Ç M İ Ş	201

KISALTMALAR LİSTESİ

as.:	Aleyhisselâm
bkz.:	Bakınız
c.:	Cilt
çev.:	Çeviren
edt.:	Editör
Hz.:	Hazreti
hızr.:	Hazırlayan
İFAV:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM:	İslâmî Araştırmalar Merkezi
krş.:	Karşılaştırınız
m.ö.:	Milâttan önce
nşr.:	Neşreden
ö.:	Ölümü, ölüm tarihi
ra.:	Radiyallahu anh
s.:	Sayfa
ss.:	Sayfa aralığı
sy.:	Sayı
TDV:	Türkiye Diyânet Vakfı
thk.:	Tahkik eden
tsz.:	Basım tarihi yok
yy.:	Basım yeri yok

ÖZET

İslâm düşünce tarihinde Mu‘tezile, akli nakle takdim ve tahkim etmesiyle temâyüz etmiş itikadî bir mezheptir. Söz konusu ekol mensupları, usûl-i hamse adı verilen temel prensipler doğrultusunda Kur’ân’ın anlaşılması gerektiğini savunmuşlar ve bu prensiplere aykırı buldukları âyetleri çoğu kez Arap diline dayalı olarak te’vil etmişlerdir. Bu bakımdan Mu‘tezile dinî söylemlerinde nassı önceleyen bir tavırla dilden istifade etmek yerine dili, mezhebî görüşlerinin bir destekleyicisi olarak kullanmıştır. Onlardan biri olan Zemahşerî (ö. 538/1144) yazdığı *Keşşâf* isimli tefsirinde bir yandan i‘tizâlî görüşlerin savunuculuğunu yapmış; diğer yandan da dil alanında sahip olduğu müktesabatı âyetlerin taşıdığı dilbilimsel ve edebî özellikleri açıklarken kullanmıştır. Bu araştırmanın temel amacı Zemahşerî’nin âyetleri izah ederken, mezhebî kabullerini desteklemek ya da Mu‘tezile’ye yöneltilen eleştirileri çürütmek üzere kullandığı Arap diline dair konuların tespit ve tahlil edilmesidir. Tarama ve tasnif yöntemlerine başvurulmuş yapılan araştırma; giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Bu çalışmada öncelikle Zemahşerî’nin mensubu olduğu Mu‘tezilî geleneğin Arap diliyle kurduğu ilişki tespit edilmeye çalışılmış ardından da *Keşşâf* isimli tefsir Arap dili ve i‘tizâlî fikirler bağlamında genel hatlarıyla incelenmiştir. Zemahşerî’nin tefsirinde mezhebî görüşleri doğrultusunda kullandığı belirlenen dil verileri nahiv, belâgat ve kıraat başlıkları altında detaylı bir şekilde analize tabi tutulmuştur. *Keşşâf*’ta âyetlerdeki zamirin mercii, izâfet, istisnâ ve bazı kelimelerin sahip oldukları anlamlara ilişkin Zemahşerî’nin yaptığı nahvî izahlarda itikadî düşüncesinin etkili olduğu saptanmıştır. Bunun yanı sıra müellifin başta mecâz olmak üzere birtakım belâgat sanatlarını kullanmasında da Mu‘tezilî fikirlere hizmet amacı taşıdığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Mu‘tezile, Zemahşerî, Keşşâf, Nahiv, Belâgat.

SUMMARY

**THE ROLE OF THE ARABIC LANGUAGE ON THE ESTABLISHMENT OF
MU‘TAZILIAN THINKING (*KASHSHAF* EXEMPLARY)**

The Mu‘tazila is a sect which became distinguished in the history of Islamic thinking by bringing the mind before the transcript. The members of this school being talked of defended that the Qor’an has to be understood in the direction of the fundamental principles named *usul al-khams* and many times misinterpreted based on the Arabic language the verses which they found contrary to the principles. In this regard, the Mu‘tazila used the language in their religious expressions as supportive to the sectional arguments instead of profiting from the language with giving priority to the text. One of them is Zamakhsharî (d. 538/1144), who defended on the one hand the Mu‘tazilian arguments in his tafsir named *Kashshaf* and on the other hand used his gains he owns in the area of language to explain the linguistic and literary features the verses sustain. The main goal of this study is to determine and analyze the subjects concerning the Arabic language that Zamakhsharî used while explaining verses to support his sectional acceptances or disproof the criticism directed to the Mu‘tazila. This study, which is done with the screening and classification methods, consists of an introduction, three chapters, and a result. In this study especially the relation that the Mu‘tazilian tradition set up with the Arabic language is tried to be determined and after that, the tafsir named *Kashshaf* is analyzed in context of the Arabic language and Mu‘tazilian thinking. The data relating to the Arabic language Zamakhshari used in this tafsir by following the sectional doctrine are particularly examined beneath the grammar and eloquence headlines. It is been determined from the explanations of Zamakhsharî in his *Kashshaf* about grammar subjects like pronoun reference, nominal annexation, exceptions, and some characters that his firm belief has been effective. Besides that, it is determined that some eloquence elements, impending metaphors, in usage are serving for the sectional thinking of Zamakhsharî.

Key Words: Arabic Language, Mu‘tazila, Zamakhsharî, *Kashshaf*, Grammar, Eloquence-Rhetoric.

ÖNSÖZ

Allah Teâlâ, peygamberlerine risâlet davalarını teyit eden mûcizeler vermiştir. Mûcizeler genellikle, verildiği peygamberin içinde yaşadığı toplumun uzman ve hâkim olduğu alanlarda zuhûr etmiştir. Sihirbazlığın yaygın olduğu bir dönemde Hz. Mûsâ'nın asası, tıp ilminin ilerlediği bir zaman diliminde Hz. İsâ'nın ölüleri diriltmesi ve körlerin gözlerini açması sözü edilen duruma örnek olarak verilebilir. Hz. Peygambere de fesâhat ve belâgatın en parlak çağını yaşadığı bir dönemde pek çok mûcizeyle birlikte Kur'ân verilmiştir. Kur'ân hem lafız hem de anlam olarak başlı başına bir mûcize olup, nâzil olduğu zamandan günümüze kadar muhataplarına bir benzerinin getirilmesi hususunda meydan okumuş insanlar ise bu meydan okuma karşısında acziyet içerisine düşmüşlerdir.

Kur'ân, vahyin peygamberin içinde yaşadığı toplumun diliyle gönderilmesi esasına bağlı olarak apaçık bir Arapça ile gönderilmiştir. Son ilâhî mesajın insanlığa Arap diliyle gönderilmesi bu dile aynı zamanda “din dili” olma özelliğini de kazandırmıştır. Bu durum tefsir ve kelâm gibi dinî ilimlerin Arap diliyle kuvvetli bir irtibat kurma zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir. İlim adamları, dil âlimlerinin tespit ettikleri Arap diline dair kuralları âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılması için kullanmışlardır. Öte yandan Arap diline dair ilimler, İslâm düşünce tarihinde bazı fırkalar tarafından ideolojilerinin âyetlerle temellendirilmesi için bir araç olarak kullanılmıştır. Söz konusu mezheplerden biri de Mu'tezile'dir.

Hicrî ikinci asırda tarih sahnesine çıkan Mu'tezile, akılcılığı ile temâyüz eden, âyet ve hadislerin anlaşılmasında nakilden çok akli önceleyen bir mezheptir. Bu mezhebin müntesipleri, ortaya koyup geliştirdikleri mezhebî doktrinlerini temellendirmek amacıyla felsefe ve mantık gibi disiplinlerden yararlanmışlardır. Onların istifade ettikleri alanlardan biri de Arap diline dair ilimlerdir. Onlar yürüttükleri dil çalışmalarıyla, Arap dilinin gelişmesi ve sistematize edilmesinde önemli katkılar sağlamışlar ayrıca dile dair konuları mezhebî görüşlerini temellendirmek üzere kullanmışlardır.

Bu çalışma, Zemahşerî'nin *Keşşâf* adlı tefsiri özelinde Mu'tezile'nin mezhebî görüşlerini temellendirmek üzere Arap dil ilimlerini nasıl kullandığını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Araştırma giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde dil-düşünce ilişkisinin fikrî temellerinden bahsedilmiştir. İlk bölümde Zemahşerî'nin mensubu olduğu Mu'tezile mezhebi, târihî seyri içerisinde ele alınmış ve mezhebin itikâda ilişkin söylemlerinin temelini teşkil eden “beş esas” hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca bu bölümde mezhebin yorum metodolojisi incelenmiş ve mezhep müntesiplerinin Arap dilini mezhebî

görüşler doğrultusunda nasıl kullandıklarından ana hatlarıyla söz edilmiştir. Bu bölümün amacı dil-düşünce ilişkisi bağlamında Mu‘tezile mezhebinin fikrî arka planının ve dilsel argümanlarının genel hatlarıyla ortaya çıkarılmasıdır. Böylece *Keşşâf*’ın yazıldığı gelenek hakkında bilgi verilmiş ve bu eser üzerinde dil-düşünce ilişkisi bağlamında yapılacak tahlillerin zemini oluşturulmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde dile olan hâkimiyeti ve i‘tizâlî kimliğiyle kendinden söz ettiren Zemahşerî’nin hayatına ve eserlerine yer verilmiş ve kaleme aldığı *Keşşâf* isimli tefsiri Arap dili ve i‘tizâlî fikirler bağlamında incelenmiştir. Bu bölümde *Keşşâf*’ın Arap dili ve Mu‘tezilî düşünce açısından sahip olduğu önemin tespiti hedeflenmiştir.

Üçüncü bölümde ise Zemahşerî’nin i‘tizâlî görüşlerini temellendirmek üzere başvurduğu dil konuları nahiv, belâgat ve kıraat başlıkları altında tasnif edilerek detaylı bir analize tabi tutulmuştur. Ayrıca müellifin ileri sürdüğü dilbilimsel yorumlar hakkında Ehl-i sünnet âlimlerinin değerlendirmelerine araştırmanın temel probleminden uzaklaşmamak kaydıyla zaman zaman yer verilmiştir. Sonuç bölümünde ise araştırma esnasında elde edilen bulgular yalın ve öz bir şekilde ifade edilmeye çalışılmıştır.

Gerek tez konusunun seçiminde gerekse yazımı aşamasında tecrübe ve önerilerinden istifade ettiğim, hiçbir zaman desteğini ve ilgisini benden esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Yasin PİŞGİN’e teşekkürlerimi sunarım. İlmî birikim ve tavsiyeleriyle tezin oluşumuna değerli katkıları bulunan Tez İzleme Kurulundaki kıymetli hocalarım Doç. Dr. Nazife Nihal İNCE’ye ve Dr. Öğr. Üyesi Şeref GÖKÜŞ’a şükranlarımı arz ederim. 2211/A programı kapsamında doktora bursu imkânı sağlayan TÜBİTAK’a, tezin okunması ve tashihi gibi hususlarda kendilerinden istifade ettiğim Nureddin TORTOP, Muhammed Selim KAYA, Aziz KARABULUT, Tunahan ERDOĞAN ve Yusuf Ziya BAL’a ayrıca araştırma boyunca manevî destekleriyle yanımda olan eşime, oğluma ve kızıma teşekkürü bir borç bilirim.

Turan BAHŞİ

Antalya, 2020

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu, Kapsamı ve Amacı

Mu‘tezile, İslâm düşünce tarihinde akılcılığıyla ön plana çıkan, Kur’ân’ın “usûl-i hamse” adı verilen birtakım aklî prensiplerle anlaşılması gerektiğini savunan ve bu prensiplerle çelişen âyetleri aklî yorumlara tabi tutan bir mezheptir. Söz konusu ekol mensupları, amaçlarına yardımcı olduğu ölçüde mantık ve felsefe gibi disiplinlerden de yararlanmışlardır. İ‘tizâlî düşünceyi benimseyen mezhep müntesiplerinin dinî söylemlerinde istifade ettikleri temel alanlardan biri de Arap diliyle ilgili ilimlerdir. Onlar, mezhebî görüşlerini dil-düşünce zemini üzerine kurgulamaya gayret etmişler ve bu amaç doğrultusunda Kur’ân’ın gramer ve belâgat yapısının incelenmesine önem vermişlerdir. Mezhep mensupları, girdikleri münazaralarda ve yazdıkları kitaplarda dilbilim verilerini, i‘tizâlî görüşlerini temellendirmek amacıyla kullanmışlardır. Bu çalışma Mu‘tezile’nin âyetlerin izahında mezhebî kabullerini Arap diliyle nasıl temellendirdiğini konu edinmektedir.

Araştırmanın kapsamına gelince, Mu‘tezile’nin tamamının dil-düşünce ilişkisi bağlamında incelenmesi çalışmanın sınırlarını aşacağı için birinci bölümde ekolün konuyla ilgili genel tavrını yansıtan birtakım örnekler vermekle yetinilmiştir. Arap diline dair detaylı analizler yapılabilmesi için araştırmanın kapsamı, Zemahşerî’nin *Keşşâf* isimli tefsiriyle sınırlı tutulmuştur. *Keşşâf*’ın araştırmanın orjinine yerleştirilmesinde, bu tefsirin günümüze ulaşan Mu‘tezilî eserler içerisinde Kur’ân’ın baştan sona tüm âyetlerinin tefsirini ihtiva etmesi ve bu eserin yazıldığı hicrî altıncı yüzyılda Arap dil çalışmalarının belirli bir olgunluğa ulaşmış olması da etkili olmuştur.

Bu araştırmanın temel amacı Zemahşerî’nin *Keşşâf*’ta âyetleri izah ederken, mezhebî kabullerini desteklemek ya da karşıt bulduğu itikadî görüşleri eleştirmek üzere kullandığı Arap dil konularının tespit ve tahlil edilmesidir. Bu nedenle, çalışmanın amacı, ne Zemahşerî’nin eserinde söz ettiği Arap Dil ilimlerine dair tüm verilerin analiz edilmesi ne de eserde bulunan i‘tizâlî fikirlerin belirlenmesidir. Diğer bir ifadeyle bu çalışmada *Keşşâf* özelinde Mu‘tezilî düşünce sisteminin temellendirilmesiyle Arap dili arasındaki ilişkiye odaklanılmıştır.

Araştırmanın Önemi, Yöntemi ve Kaynakları

Keşşâf, yazıldığı zamandan günümüze dek ilim adamlarının ilgi odağında bulunan bir eserdir. Kadim ilim geleneğimizde bu tefsir üzerine birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır. Günümüzde ise *Keşşâf*, birçok akademik çalışmaya konu edilmiştir. Bahsedilen araştırmalar

incelendiğinde bunların genellikle tefsir, kelâm ve Arap dili gibi tek bir ilmî disiplin çerçevesinde yapıldığı görülmektedir. *Keşşâf* üzerinde yapılan Arap dili alanındaki çalışmalarda, araştırmacıların belirledikleri kapsam gereği *Keşşâf*'taki dilsel yorumların Zemahşeri'nin itikadî görüşleriyle ilgisi incelemeye tabi tutulmamıştır.¹ Öte yandan Kelâm alanında yapılan çalışmalarda da benzer bir durum söz konusu olup bu kez salt mezhebî görüşler tartışılmış² Zemahşeri'nin dilticiliği ihmal edilmiştir. Aynı şekilde *Keşşâf*'in tefsir ilmi açısından ele alındığı çalışmalarda da sadece bu disipline odaklanılmıştır.³

Bahsedilen durum *Keşşâf*'ın Arap dilinin kelâm ve tefsir ilimleriyle kesişim noktasında diğer bir ifadeyle Zemahşeri'nin mezhebî doktrinleriyle ilgisi bağlamında dilsel açıklamalarının araştırılması ihtiyacını doğurmuştur. Bu ihtiyaca cevap vermek üzere ülkemizde 1998 yılında Celal Kırca danışmanlığında Musa Alp tarafından *Zemahşeri'nin Keşşâf'ında Mu'tezilî Görüşlere Filolojik Yaklaşımlar* adında bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.⁴ Arap dünyasında ise 2001 yılında Selmân Muhammed el-Kudât danışmanlığında Mihned Hasan Hamd el-Cebâlî tarafından *Eseru'l-i'tizâl fî tevcihâti'z-Zemahşerî el-luğavî ve 'n-nahvî fi'l-Keşşâf* isimli bir başka yüksek lisans tezi yapılmıştır.⁵ Bu iki araştırma Arap dili, tefsir ve kelâm disiplinleri arasında bir çalışma ihtiyacını karşılamaktan ziyade *Keşşâf*'ı Mu'tezile'nin beş temel prensibi özelinde ele almıştır. Bu yaklaşım söz konusu çalışmaları dilsel derinliği elde etmekten uzaklaştırmış ve birtakım dil

¹ Arap Dili ve Belâgatı alanında *Keşşâf* hakkında yapılan başlıca çalışmalar şunlardır: Muhammed Ebû Mûsa, *el-Belâgatu'l-Kur'âniyye fî tefsîri'z-Zemahşerî ve eseruhâ fi'd-dirâsâti'l-belâgiyye*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1988; İsmail Bayer, *Keşşâf Tefsiri'nde Belâgat Uygulamaları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013; Şahin Bal, *Klasik Arapçada Fiil-Cerr Harfi Birlikteliği: el-Keşşâf Örneği*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2016; Abdülcelil Bilgin, *Kuran'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşâf'ı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014; Mustafa Başkan, *Keşşâf'ta Fıkhu'l-Luga Uygulamaları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014; Fâdîl Sâlih es-Sâmerrâî, *ed-Dirâsetü'n-nahviyye ve'l-lugaviyye 'inde'z-Zemahşerî*, Matbaatü'l-İrşâd, Bağdat, 1971; Enes Erdim, “Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*’ında Me’âni İlminin Yeri”, *Dinî Araştırmalar*, 2011, c. XIV, sy. 38, s. 75-94; Enes Erdim, “Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*’ında Bedi’ Sanatlarının Kullanılışı”, *Hikmet Yurdu*, 2011, c. IV, sy. 8, s. 71-82; Enes Erdim, “Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*’ında Beyân İlminin Yeri”, *Hikmet Yurdu*, 2011, c. IV, sy. 8, s. 83-96.

² Mahsum Taş, *Zemahşeri'de Mutezile'nin Beş Temel Esası*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2016; Faruk Özdemir, *Te'vilâtü'l-Kur'an ve el-Keşşâf'ta Kelâmî Tartışmalar*, Araştırma Yayınları, Ankara 2017; Kifayatullah M. A., *Al-Kashshaf: Al-Zamakhshari's Mu'tazilite Exegesis At The Qur'an*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Georgetown University, Washington 2013; Andrew Lane, *A Traditional Mu'tazilite Qur'an Commentary The Kashshaf of Jar Allah al-Zamakhshari*, Leiden: Brill 2006.

³ Recep Orhan Özel, *Keşşâf Tefsirinin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2012; Bekir Özkızı, *Zemahşeri'nin Keşşâf Tefsiri'nde Peygamber Tefsiri Uygulamaları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2012; Şerif Gedik, *Keşşâf Tefsirine Göre Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet Ve Âhenk*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014.

⁴ Musa Alp, *Zemahşeri'nin Keşşâf'ında Mutezile Görüşlere Filolojik Yaklaşımlar*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1998.

⁵ Mihned Hasan Hamd el-Cebâlî, *Eseru'l-i'tizâl fî tevcihâti'z-Zemahşerî en-luğavî ve 'n-nahvî fi'l-Keşşâf*, Câmiatü'l-Yermûk, 2001.

konularının göz ardı edilmesine sebep olmuştur. Ayrıca bu iki eserde araştırmaların yüksek lisans düzeyinde yapıldığı göz önünde bulundurularak Zemahşerî'nin mensubu olduğu Mu'tezilî gelenekteki dil-düşünce ilişkisinin mahiyeti hakkında bir incelemeye yer verilmediği görülmüştür. Sözü edilen durumlar ilk olarak Mu'tezile mezhebinin Arap diline bakış açısının tasvir edileceği, sonrasında *Keşşâf*'in doktora düzeyinde detaylı bir analize tabi tutulacağı ve elde edilen bulguların Arap dil ilimleri çerçevesinde tartışılacağı bir çalışmanın yapılmasını gerekli kılmıştır.

Söz konusu ihtiyacı karşılamak üzere yaptığımız, *Mu'tezilî Düşüncenin Temellendirilmesinde Arap Dilinin Rolü (Keşşâf Örneği)* başlıklı bu çalışmada nitel araştırma tekniklerinden döküman analizi metodu esas alınmıştır. Araştırmada yer verilen âyetler ve meâlleri tırnak içinde belirtilmiştir. Âyetlerin meâli verilirken Türkiye Diyanet Vakfı komisyon meâlinden istifade edilmiştir. *Keşşâf* metninin Türkçe'ye aktarımında zaman zaman Murat Sülün editörlüğündeki bir komisyon tarafından hazırlanmaya başlanılan ancak henüz tamamlanmayan *Keşşâf* tercümesinden yararlanılmıştır. Çalışmada ismi zikredilen ilim adamlarının vefat tarihleri hicrî ve milâdî olarak belirtilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın doğası gereği, metinde sık sık zikredilen *ez-Zemahşerî*, *el-Keşşâf* kelimelerindeki ve dipnotlarda tekrar eden kitap müelliflerinin isimlerindeki ma'rifelik göstergesi olan "el" takısı kullanılmamıştır. Bunun dışında ilmî kavram ve istilâhların imlasında TDV tarafından hazırlanan *İslâm Ansiklopedisi*'nin yazım kurallarına riâyet edilmeye gayret gösterilmiştir.

Mu'tezile mezhebinin ele alındığı ilk bölümde "mîlel" ve mezâhib" türü kitaplardan, Mu'tezilî âlimler tarafından yazılan temel eserlerden ve konu hakkında yapılan akademik araştırmalardan istifade edilmiştir. Bu bölümde yararlanılan kaynakların başında Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl, Şerhu'l-usûli'l-hamse ve Fadlu'l- i'tizâl ve tabâkâtü'l-Mu'tezile* isimli eserleri, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-fırak*'ı ve Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal* adlı kitabı gelmektedir. Bunların yanı sıra, Kemal Işık'ın *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Zühdfî Cârullah'ın *Mu'tezile*, Osman Aydın'ın *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü: Tarihi ve Öğretisi*, Yasin Pişgin'in *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık* gibi kitaplardan ve İlyas Çelebi'nin, "Mu'tezile", Muharrem Akoğlu'nun "Mu'tezile'nin Siyasetle İmtihani: Mihne Süreci" ve "Mu'tezilî Düşünce Tarihi Kırılma Evreleri" isimli makalelerden istifade edilmiştir.

Zemahşerî ve *Keşşâf*'in ele alındığı ikinci bölümde ağırlıklı olarak tabakât ve terâcim türü eserlerden istifade edilmiştir. Bu eserlerden bazısı, İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*'ı, İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449)

Lisânu 'l-mîzân'ı, Bağdâdî'nin *Mu'cemu 'l-udebâ*'sı, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Buğyetü 'l-vu'ât fi tabakâti 'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*'ı, Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzu'âti 'l-'ulûm*'u ve Ziriklî'nin (1893-1976) *el-A'lâm kâmûsu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müste'rabîn ve'l-müsteşrikîn*'idir. Bunun yanı sıra konu hakkında yazılan Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî'nin, *Menhecu'z-Zemahşerî fi tefsiri'l-Kur'ân ve beyâni i'câzihi*, Mesut Kaya'nın, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*'ı ve M. Taha Boyalık'ın *el-Keşşâf Literatürü* isimli kitaplarından da yararlanılmıştır.

Üçüncü bölümde temel kaynağımız, araştırmanın doğası gereği Zemahşerî'nin yazdığı *Keşşâf* isimli tefsirdir. Bu bölümde nahiv konularına girişte yer verilen bilgiler için İbn Yaîş'in (ö. 643/1245) *Şerhu'l-Mufasssal*'ına, İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arib*'ine; belâgat konularında ise Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) *Delâilü'l-i'câz*'ına, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm*'una ve Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Muhtasaru'l-me'ânî*'sine başvurulmuştur. Bu bölümde ayrıca, *Keşşâf*'la eş zamanlı bir şekilde okunmaya/taranmaya çalışılan İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) *el-İnsâf/İntisâf fî mâ tedammenehü'l-Keşşâf mine'l- i'tizâl* ve Şerafüddîn et-Tîbî'nin (ö. 743/1342) *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kînâi'r-rayb* isimli hâşiyelerden ve Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-muhît* adlı tefsirinden de istifade edilmiştir.

Dil-Düşünce İlişkisinin Fikrî Temelleri

Mu'tezile'nin mezhebî görüşlerini Arap diliyle temellendirmesini incelemeyen önce ana hatlarıyla dil-düşünce ilişkisine dair verilecek bilgilerin, araştırmanın fikrî zemininin daha iyi anlaşılmasına imkân vereceğini düşünmekteyiz. Söz konusu nedenle çalışmanın bu bölümünde dilin mahiyeti üzerinde durulacak ardından da dil-toplum, dil-insan ve dil-vahiy ilişkisinden öz bir biçimde söz edilecektir.

Dil nedir?

Allah Teâlâ insanı mükerrem bir varlık olarak yaratmış, ona dünya hayatında sayısız nimetler bahşetmiştir. Allah'ın insana lütfettiği bu nimetlerin başında konuşma yeteneği gelmektedir.⁶ Bu hakikat Kur'ân'da “الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ” : “*Rahmân, Kur'ân'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona beyânı öğretti.*”⁷ şeklinde ifade edilmektedir. Nitekim müfessirlerin ileri gelenlerinden Beydâvî (ö. 685/1286) âyette ifade edilen beyân kabiliyetinin, insanı diğer canlılardan ayıran temel özelliklerden biri olduğuna dikkat

⁶ Hüseyin Küçükcalay, *Kur'ân Dili Arapça*, Denizkuşları Matbaası, Konya 1969, s. 9.

⁷ Rahmân 55/1-4.

çekmektedir.⁸ Bilginin yanı sıra duygu boyutlarıyla da donatılan insan⁹, sahip olduğu anlam dünyasını diğer insanlara “dil” aracılığıyla aktarmaktadır. Bundan hareketle dilin, “Bir anda düşünemeyeceğimiz kadar çok yönlü, değişik açılardan bakınca başka nitelikleri beliren, kimi sınırlarını bugün de çözemediğimiz büyümlü bir varlık”¹⁰ olduğu söylenilebilir.

İnsanoğlu tarih boyunca dil olgusu üzerinde düşünerek bunu konu edinen birçok çalışma ortaya koymuştur. Tarih bilimi neden-sonuç ilişkisi kurulabilecek somut metinler üzerinde çalışmalar yürüten bir disiplindir.¹¹ Tarihe ilişkin somut metinlerin ilk olarak rastlandığı Eski Yunan ve Hint medeniyetlerinde aynı zamanda ilk dil çalışmaları da görülmektedir. Sonraki devirlerde neredeyse tüm toplumlar insanı diğer canlılardan ayırt eden dil olgusunu anlamlandırmak üzere çaba göstermişlerdir. Sonuçta söz konusu dil çalışmalarının İslâm medeniyeti ile birlikte büyük bir ivme yakaladığı ifade edilmektedir.¹²

Dil kavramının mahiyetine ilişkin genel bir tespit, birtakım güçlükleri de beraberinde getirmektedir. Çünkü “dil nedir?” sorusuna verilecek yanıt dile yüklenen anlama ve perspektife göre değişkenlik arz eder.¹³ İbn Cinnî (ö. 392/1002) dili, toplumların maksat ve amaçlarını ifade ettikleri sesler kümesi şeklinde tanımlamaktadır.¹⁴ Bu tarifte de ifade edildiği üzere dili oluşturan temel unsur seslerdir. Sesler birleşerek kelimeleri, kelimeler de bir araya gelerek cümleleri oluşturmuştur. Bundan hareketle İbn Cinnî’nin tarifine benzer bir şekilde dilin seslerden kurulmuş bir yapı olduğu ifade edilmiştir.¹⁵

İsviçreli bilim adamı Ferdinand de Saussure (ö. 1913) dilin bir yapı (structure) olduğunu vurgulayarak, dilin parçaları arasında tam bir bağlantının bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁶ Nitekim dile ilişkin, “birbirine düzenli ve kesintisiz bir biçimde, bir etkileşimle karşılıklı olarak bağlanan, kendi içinde bir bütünlük oluşturan ve alt dizgelerden meydana

⁸ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006, c. II, s. 451.

⁹ Yasin Pişgin, “Son İlahi Kitabın Dili Olarak Arapçanın Seçilmesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2016, sy. 28, s. 490.

¹⁰ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil- Ana Çizgileriyle Dilbilim-*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2015, s. 11.

¹¹ Joseph Vendryes, *Dil ve Düşünce*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yayınları, İstanbul 2001, s. 13.

¹² Müslüman dil âlimleri tarafından başlangıçta dilbilgisi ve sözlük çalışmalarıyla ilk nüveleri atılan dil çalışmaları, zamanla dünya dilbilim literatüründe benzeri görülmemiş bir şekilde, farklı branşlar altında yürütülmüştür. Daha geniş bilgi için bkz. Nazife Nihal İnce, *Arap Dili İlimleri İle Tecvit İlmi Arasındaki Münasebet*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2018, s. 13, 21.

¹³ Ali Galip Gezin, *Tefsirde Semantik Metod*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2018, s. 35.

¹⁴ Ebu'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, yy. tsz. c. I, s. 33.

¹⁵ Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Yayınları, İstanbul 2009, s. 3.

¹⁶ Muhammed Bâkır Sadırûşen, *Kur'an Dilinin Analizi ve Kur'an'ı Anlamanın Metodolojisi*, el-Mustafa Yayınları, İstanbul 2013, s. 30.

gelen karşılıklı anlaşılabilirliği sağlayan en gelişmiş bildirişme dizgesi”¹⁷ şeklinde yapılan bir tanımlamada da dilin yapısal özellikleri dikkate alınmaktadır.

Değinilen tanımlamaların yanı sıra dil, insanlar arasında anlaşmayı sağlayan doğal bir araç, kendisine özgü yasaları olan ve ancak bu yasalar çerçevesinde gelişen canlı bir varlık şeklinde de tarif edilmektedir.¹⁸ Bu tanımdaki dilin “kendine özgü yasaları”yla kastedilen, dilin sahip olduğu yapıdan ortaya çıkarılan “dil kuralları”dır. Bu yönüyle dil, bünyesinde barındırdığı kurallara aykırı ya da zorlama sayılabilecek eklentilere boyun eğmemektedir. Çünkü dilin, kişiler ve gruplardan bağımsız bir yönü bulunmaktadır. Belirtilen unsurların dile yaptıkları müdahaleler, kimi zaman dilin doğal gelişimine engel olmaktadır. Dilin tabii seyirini etkileyen bu hususların ortadan kaldırılması ise ancak dile özünde bulunan kurallar çerçevesinden bakan bir yaklaşım sergilemekle mümkündür.¹⁹

Dünyada başka hiçbir canlının deneyimlemediği²⁰ ve insanın ontolojik yapısının bir özelliği olan dil, sosyolojik olarak insan topluluklarını bir arada tutan en kuvvetli bağlardan biridir.²¹ Bu açıdan dil ile toplum arasında da özsel bir ilişkinin varlığı söz konusu olmaktadır.

Dil-Toplum İlişkisi

Dil-toplum ilişkisinin ortaya çıktığı alanlardan biri kültürdür. Kültür denilince insanın yaşam tarzı veya onun farklı yasa ve kurallara bağlı kalmak suretiyle diğer insanlardan ayrıldığı âdetler akla gelmektedir. Latince “cultura” sözcüğünden gelen kültür terimi, sözlükte “toplumun gerek duyduğu ve toplum üyelerinin hayatını kapsayan tüm imgeler” şeklinde tarif edilmektedir. Zaman-mekân bağlamında ortaya çıkışı ve kullanım şekli farklılık arz etmekle birlikte kültür, “yapay ve tinsel bir olgu” olarak da kabul edilmektedir. Bu açıdan kültürün; sanat, bilim, siyaset, din, ahlak ve hukuk gibi disiplinlerle ilişkili bir kavram olduğu görülmektedir. Kültür denilince söz edilmesi gereken diğer bir alan ise dildir.²²

Dil, toplumla birlikte ortaya çıkan ve gelişen sosyal bir fenomendir. Dünya üzerindeki tüm toplumlar duygu, düşünce, dilek ve arzularını dil aracılığıyla aktarmaktadır. Bu bakımdan dil ve toplum arasında sıkı bir ilişki söz konusu olup; dil, insanlar arasında kültür aktarım görevini üstlenmektedir. Nitekim dil bir yandan kültürü ortaya çıkarıp onun gelişmesine katkı sunarken, diğer yandan kültürün nesilden nesle intikalini gerçekleştirmektedir. Alman

¹⁷ Engin Yılmaz, *Temel Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2014, s. 34.

¹⁸ Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, s. 4.

¹⁹ Küçükcalay, *Kur’ân Dili Arapça*, s. 13-14.

²⁰ Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008, s. 7

²¹ Necip Üçok, “Sosyal Bakımdan Dil”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 1944 c. 2/4, s. 614.

²² Gauhar Alimjanova, *Karşılaştırmalı Kültürbilim (Dil- Kültür- İnsan)*, çev. Seyhan Uçar, Şekip Aktay, Gazi Kitabevi, Ankara 2016, s. 10.

dilbilimci Karl Vossler (ö. 1949), kültürün belirtilen özelliğine dikkat çekerek dil olgusunun, aslında kültürün bir aynası olarak kabul edilebileceğini söylemiştir.²³

Aralarında sıkı bir ilişki olan dil ve kültür, toplumun dilindeki kültür yansımaları üzerinden de izlenilebilir. Bu hususu dile getiren Wilhem von Humboldt (ö. 1835), dilin toplumların kültürel özellikleri uyarınca geliştiğini ifade etmektedir.²⁴ Her toplum, yaşadığı kültüre göre, ihtiyaç duyduğu kelimeleri üretmekten ve kullanmaktan çekinmemiştir. Örneğin, İngilizce’de kar türlerini tanımlamak için sadece “snow” sözcüğü kullanılırken, Eskimo dilleri incelendiğinde söz konusu türlerin 50’ye yakın kelimeyle ifade edildiği görülmektedir. Benzer şekilde Arapların yaşayış biçimleri de birtakım objeleri tanımlamak için kelimeler arasında ince ayrımlar yapılmasını zorunlu kılmıştır. Arap dilinde devenin 5744, kılıcın 1000, yılanın da 200 farklı kelime ile ifade edilmesi bu durumu yansıtır niteliktedir.²⁵

Görüldüğü üzere dil ve kültür arasında sıkı bir ilişki bulunmakta olup bu iki kavramdan birini ötekinden ayırt etmek oldukça güçtür. Burada şu hususu belirtmek gerekir ki bireyin sahip olduğu düşünce kalıpları bazen onun dil ve kültürle çatışmasını ortaya çıkarmaktadır. Bu duruma, yedi kıraat imamlarından biri ve aynı zamanda dil âlimi olan Ebû Amr b. Alâ’ (ö. 154/771) ve Mu‘tezilî Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) arasında geçen şu diyalog örnek olarak verilebilir. Bir gün Amr b. Ubeyd, Allah’ın büyük günah işleyen bir mü’mini mutlak surette cezalandıracağı şeklindeki i‘tizâlî fikirlerinin etkisiyle Ebû Amr’a Arap dilindeki “va‘îd” (tehdit) ifadesinin mutlak surette yerine getirilmesi gereken bir anlama sahip olduğunu ifade etmiştir. Bunun üzerine Ebû Amr ona şiddetle karşı çıkarak şunları söylemiştir: “أَنْتَ أَعْجَمٌ! لَا أَقُولُ إِنَّكَ أَعْجَمُ اللِّسَانِ، وَلَكِنْ أَعْجَمُ الْقَلْبِ! أَمَا تَعْلَمُ، وَيْحَكَ! أَنْ الْعَرَبَ تَعْدُ أَنْجَارَ الْوَعْدِ” “Sen acemsin! Sadece dil olarak değil aynı zamanda kalp olarak da acemsin! Yazıklar olsun! Araplar’ın va‘îdin yerine getirilmemesini, tıpkı va‘din yerine getirilmesi gibi bir erdem kabul ettiklerini bilmiyor musun?” Bu sözlerin ardından da Ebû Amr, şâirin şu mısrasını okumuş ve dile getirdiği hususun Arap kültüründe bulunduğunu ispat etmiştir:

”وَإِنِّي وَإِنْ أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ لَمُخْلِيفٌ إِيْعَادِي وَمُنْجِرٌ مَوْعِدِي“

“Ben hem va‘îd hem de va‘d ederim.

Va‘îdimden döner, va‘dimi yerine getiririm.”²⁶

²³ Ruhattin Yazoğlu, “Dil-Kültür İlişkisi”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2002, c. VI, sy. 11, s. 39-43.

²⁴ Humboldt’un bu fikri, daha sonra yürüttüğü dil çalışmalarının temel hareket noktasını oluşturmuştur. Bkz. Bedia Akarsu, *Wilhem von Humboldt’da Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998, s. 50.

²⁵ Soner Gündüzöz, “Arapçada Kültür Dil İlişkisi: Arapça’nın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c. V, sy. 2, s. 225-226.

²⁶ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, ‘*Uyûnu’l-Ahbâr*, Dâru’l-Kütübi’l-Mısıriyye, yy. tsz., c. V, s. 142.

Bu örnekten de anlaşıldığı üzere dil, bireyin içinde yaşadığı toplumla kültürel kodlar üzerinden bir ilişki kurmasına olanak sağlamaktadır. Dil denilince söz edilmesi gereken diğer bir husus dil-insan ilişkisidir.

Dil-İnsan İlişkisi

Dil-insan ilişkisi aslında dil-düşünce ilişkisini ifade etmektedir. Bu ilişki Antik Yunan çağlarından itibaren farklı düşünürler tarafından kapsamlı bir şekilde ele alınmış ve tartışılmıştır. Çünkü dil, insanın sahip olduğu düşünceleri diğer insanlara ifade ettiği bir vasıta. Düşünce ise insanın tasavvur, tahayyül, tedebbür, tefekkür, teakkul, teemmül ve tefakkuh gibi faaliyetleri yerine getirdiği hafıza ve zekâyı da içinde barındıran bir yetidir.²⁷

Dil-düşünce arasındaki ilişkiye ilk dikkat çekenlerden biri Platon'dur (ö. m.ö. 347). Ona göre düşünme, insanın kendi kendisine yaptığı içsel bir konuşmadır.²⁸ İnsan sahip olduğu düşüncenin iletiminde dilin yanı sıra resim, grafik, sembol, jest ve mimikler gibi birçok araç kullanılabilir. Şunu da ifade etmek gerekir ki düşüncenin ifade edilmesinde bu araçların hiçbiri, dilin üstlendiği işlevi yerine getirebilecek potansiyele sahip değildir. Bu yönüyle dilin, diğer düşünce aktarım araçlarına göre düşünceyi somutlaştıran ve ona işlevsellik kazandıran en önemli vasıta olduğu söylenilebilir. Dilin bu özelliğine de atıfta bulunularak “الألفاظ قَوَالِبُ” “المعاني” “Lafızlar anlamların kalıplarıdır.”²⁹ denilmiştir. Bundan hareketle lafız ve anlam arasında ilişkiye örnek olarak madeni para ile bunun eritilmiş sıvı halde bulunan ham maddesi arasındaki ilişki verilebilir. Nasıl ki sıvı halde bulunan cevher, ancak bir kalıba döküldükten sonra kullanılıyorsa, anlamlar da lafız kalıbında ifade edilmekle hayat bulur.³⁰

Öte yandan dil gibi düşünce de Allah'ın insana bahşetmiş olduğu, insanı diğer varlıklardan ayıran ona özgü bir kabiliyettir. Bu hususta “وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ” : “Biz, gerçekten insanoğlunu şerefli kıldık.”³¹ âyetinde Câhız (ö. 255/869), insanların dilleri sayesinde diğer mahlûklardan üstün olduğunu söylerken, insanın düşünme yetisini dil ile ortaya koyduğunu vurgulamaktadır.³²

²⁷ Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, s. 58.

²⁸ Fikri Gül – Birol Soysal, “Dil ve Düşünce İlişkisi Üzerine”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Mart 2009, sy. 13, s. 68

²⁹ Ebu's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz. c. XV, s. 81.

³⁰ Gündüzöz, “Arapçada Kültür Dil İlişkisi”, s. 219.

³¹ İsrâ 17/70.

³² Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî, *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1964, c. VI, s. 236.

Mantıkçılar insanın sahip olduğu bu özelliğe atfen insanı “حَيَوَانٌ نَاطِقٌ” “konuşan/düşünen bir canlı” şeklinde tanımlamaktadırlar.³³ Doğru düşünme kurallarını ve formlarını konu edinen mantık ilmine³⁴ dair eserlerde dil-düşünce ilişkisi “delâlet” başlığı altında ele alınmaktadır. Delâlet bir şeyin bilgisinden, başka bir şeyin bilgisine ulaşılması şeklinde tarif edilmektedir. Bunlardan ilkinde “dâl” (delâlet eden), ikincisine ise “medlûl” (delâlet edilen) adı verilmektedir. Dâl ile medlûl arasındaki ilişkiyi gösteren delâlet, lafzî (sözlü) ve gayr-i lafzî (sözlü olmayan) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mantıkçılar lafzî delâleti mercek altına alarak bu delâlet şeklinin tabiî, aklî ve vaz’î olmak üzere üç kısımdan oluştuğunu söylemişlerdir. Bunlardan tabiî delâlette, lafzın bir manaya delâleti, doğal yollarla kavranılmaktadır. “Ah!” ifadesini işiten birisinin bunu söyleyen kişinin acı çektiğini anlaması tabiî delâlete örnek olarak verilebilir. Aklî delâlet türünde ise delâletin anlaşılmasında akıl etkin bir rol oynamaktadır. Örneğin, aklî delâlet sayesinde duvarın ardından bir kişinin sesinin gelmesiyle birlikte orada bir insanın bulunduğu anlaşılmaktadır. Delâlet türlerinden mantık ilminin kapsamına giren ise vaz’î delâlettir. Bu türde lafzın anlama delâleti aklî ve tabiî değil sadece vaz’ (belirleme) yoluyla gerçekleşmektedir. Mantıkla uğraşan ilim adamları “insan” kelimesinin “düşünen canlı” anlamına delâletin vaz’î olarak gerçekleştiğini söylemişlerdir.³⁵

Görüldüğü gibi dil ve düşünce arasındaki ilişkinin ortaya çıktığı alanlardan biri de form ve sûretten oluşan lafız ile lafzın delâlet ve işaret ettiği eşyaya tekabül eden anlamdır. Bunlardan ilki maddî, diğeri ise manevî yönü temsil etmektedir.³⁶ Lafzın manaya tayini (vaz’) konusu, dillerin ortaya çıkış problemiyle yakından ilişkilidir. Bu meselenin düşünürler tarafından ele alınması eski çağlara, Yunan filozoflarına dayanmaktadır.³⁷ Müslüman ilim adamları da bu meseleyle yakından ilgilenmiş ve ileri sürdükleri fikirlerde “kendilerine has bir sentezi”³⁸ gerçekleştirmişlerdir. İslâm medeniyetinde dilin ortaya çıkışına ilişkin başlıca üç düşünce ortaya konulmuştur. Bunlardan ilki, “tevkîf”tir. Buna göre lafzın anlama karşılık

³³ Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî el-Ebherî, *Muğni’t-tullâb (Şerhu metni İsâğûcî)*, thk. Mahmûd Ramazan el-Bûtî, Dâru’l-Fıkr, Dımaşk 2003, s. 23.

³⁴ Mantık ilminin sahip olduğu fonksiyonu Ebû Zeyd Abdurrahman el-Ahdarî (ö. 983/1575), *es-Süllemu’l-münevrak* isimli manzûmesinde şu şekilde ifade etmektedir:

“فَيَغْصِمُ الْأَفْكَارَ عَنْ غَيِّ الْخَطَا وَعَنْ دَقِيقِ الْفَهْمِ يَكْشِفُ الْغَطَا”

“Mantık ilmi, kişiyi fikirlerinde hataya düşmekten korur.

Ayrıca kazandırdığı ince anlayış kabiliyeti sayesinde kapalı konuların üzerindeki örtüyü kaldırır.” Mantık taşıdığı özellik nedeniyle nahiv ilmine benzetilmektedir. Nasıl ki nahiv ilmini bilen ve bunu pratiğe döken kişi, kullandığı ifadelerde dilsel hatalar yapmıyorsa; mantık ilminin de öğrenilip, uygulandığı takdirde kişiyi fikir yürütme safhasında hataya düşmekten koruyacağı ifade edilmektedir. Hasan el-Kuveysinî, *Şerhu’s-süllem*, Şefkat Yayıncılık, İstanbul tsz., s. 12-13.

³⁵ Ebherî, *Muğni’t-tullâb*, 23.

³⁶ Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass – Bâkullânî ve Kâdî Abdülcebbar’da Kelâmullah Meselesi Örneği-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 458.

³⁷ Caner Kerimoğlu, *Genel Dilbilime Giriş*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2017, s. 7; Bernard G.Weiss, “Ortaçağ İslâm Âlimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları”, çev: Adem Yığın, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/2, sy. 25, s. 127.

³⁸ İnce, *Arap Dili İlimleri İle Tecvit İlimi Arasındaki Münasebet*, s. 14.

gelişi ve lafzın gösterdiği anlamın kaynağı diğer bir ifadeyle dillerin menşei, Allah'ın öğretmesi ve bildirmesine dayanmaktadır. İkinci yaklaşım ise “muvâda‘a”dır. Bu teoriye göre dil, insanlar arasındaki bir uzlaşmanın neticesidir. Üçüncü yaklaşım ise bu iki görüşün telif edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu görüşü benimseyen âlimler dili tevkîf ve muvâda‘aya dayalı bir ürün kabul etmişlerdir.³⁹

Câbirî (ö. 2010) dilin ortaya çıkışına ilişkin İslâm dünyasındaki söz konusu tartışmaların dilciler, fukâha ve kelâmcılar tarafından yürütüldüğünü söylemektedir. Ona göre dilin kaynağına ilişkin tartışmaların temelinde dilbilimsel ve sosyolojik çıkarımlar bulunmayıp, bu konu Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet mezhepleri arasında yapılan itikadî tartışmaların bir uzantısı şeklinde ortaya çıkmıştır.⁴⁰ Şöyle ki dilin tevkîfe dayandığı fikri, manaların taşıyıcısı olan lafızlar karşısında insanların büyük ölçüde sınırlı bir anlama faaliyeti gerçekleştirmelerine zemin hazırlamaktadır. Buna mukabil muvâda‘a ise anlamın tespit ve tayini hususunda insana yorum faaliyetleri için daha geniş bir alan açmaktadır.⁴¹ Söz konusu nedenle muvâda‘a fikrinin Mu‘tezilî düşünürlerce benimsendiği ve bu fikrin onların te‘vil nazariyelerinin dayandığı temel sacayaklarından biri olduğu ifade edilmektedir.⁴²

Burada mezhebî görüşleriyle çatışan âyetleri te‘vil etmeye çalışan Mu‘tezile'nin muvâda‘a fikrini benimsemesi tesadüf değildir. Anlaşılan o ki dil ve düşünce arasındaki ilişki tek yönlü olmayan gidişli-gelişli diğer bir ifadeyle döngüsel bir karakter taşımaktadır. Şöyle ki bir yandan dil, düşüncenin ifade edilmesine imkân tanımaktadır. Çünkü insan, fikirlerini kelimeler aracılığıyla aktarmaktadır. Öte yandan düşüncenin de dili inşa etme eğiliminde olduğu görülmektedir. Bu bakımdan ileride temas edeceğimiz Mu‘tezile örneğinde görüldüğü üzere insan, mezhep mensupları ideolojik aidiyetlerini temellendirmek üzere dilin imkânlarını kullanmaktadırlar. Söz konusu durum dil-vahiy ilişkisini daha yakından incelemeyi gerekli kılmaktadır.

³⁹ Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 458. Dillerin ortaya çıkışı konusunda ortaya konulan te‘lif fikri, Küçükkalay'ın yaptığı dil tanımında da etkili olmuştur. O dili, tamamı değilse bile bir bölümü Hz. Âdem'e Allah tarafından öğretilen ve zamanla şartlar el verdiği ölçüde gelişip büyüyen insanların anlaşmalarına aracı olan belli başlı hayata sahip sesler mecmuası şeklinde tarif etmektedir. Bkz. Küçükkalay, *Kur'an Dili Arapça*, s. 15.

⁴⁰ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Koroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 54-55.

⁴¹ Galip Türcan, *Kelam İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 198.

⁴² Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 89; Necmettin Gökçür, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, İFAV Yayınları, İstanbul 2014, s. 12. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî; *Usûli'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 2003, s. 226; Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl*, thk. Tâhâ Câbir, Feyyâd el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997, c. I, s. 181-192.

Dil-Vahiy İlişkisi

İnsanın var oluşunun anlamı ve amaçları içerisinde özel bir konumda olan dil ile vahiy arasındaki ilişki incelendiğinde, Allah Teâlâ'nın ilâhî mesajını peygamberlerine, elçilerinin içinde bulunduğu toplumun diliyle gönderdiğine tanık olunmaktadır. Bu gerçek Kur'ân'ı Kerîm'de “وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يَلْسَانٍ قَوْمِهِ لِتُبَيِّنَ لَهُمْ” : “*Biz her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara (Allah'ın emirlerini) açıklasın.*”⁴³ şeklinde ifade edilmektedir. Allah Teâlâ, insanlar arasından seçtiği peygamberler aracılığıyla, kendi dillerinde vahiy göndererek insanın bilgi ve tefekkür ile aklını; duygu ve tefakküh ile de kalbini imar etmelerini diğer bir ifadeyle insandan yaratılışının anlam ve amacını kavramasını bununla birlikte güzel ahlaka (takvâya) bürünmesini istemiştir. Bu bakımdan vahyin kendisiyle indirildiği dil, söz konusu gayelerin gerçekleştirilmesinde bir vasıta konumundadır.⁴⁴

Son ilâhî mesaj olan Kur'ân, Hz. Peygamber'in Hicâz'da doğması ve risâletin Arap yarımadasına gelmesi nedeniyle Arapça olarak gönderilmiştir.⁴⁵ Kur'ân-ı Kerîm'de vahyin Arapça oluşuna birçok yerde dikkat çekilmektedir. Bu âyetlerden bazıları şunlardır:

“وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبِيًّا لِيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ” : “*Bu (Kur'ân) önceki kitapları tasdik eden, zâlimleri uyarmak ve ihsanda bulunanları müjdelemek için Arap diliyle gelmiş bir kitaptır.*”⁴⁶

“إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ” : “*Gerçekte biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik, umulur ki akledersiniz.*”⁴⁷

“قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ” : “*Kur'ân, Allah'a karşı gelmekten sakınıp korunsunlar diye içerisinde hiçbir eğrilik ve tutarsızlık bulunmaksızın Arapça indirildi.*”⁴⁸

“وَلَقَدْ تَعَلَّمْ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ” : “*Hiç kuşkusuz, Kesin ona bunu bir insan öğretiyor.' dediklerini biliyoruz. Hâlbuki ona öğretiyor dedikleri kişinin dili yabancıdır, bunun dili ise açık seçik Arapça'dır.*”⁴⁹

Kur'ân'ın daha önce “kendisiyle hiçbir ilâhî kitabın indirilmediği ve Kur'ân, kendisiyle indirildikten sonra da başka bir dille hiçbir kutsal kitabın indirilmeyeceği”⁵⁰ bir dil olan Arapça ile gönderilmesinin hikmetleri araştırıldığında bu dilin sahip olduğu birtakım özelliklerle karşılaşılmaktadır. Arapça'nın harf, kelime ve delâlet bakımından geniş bir alt

⁴³ İbrâhim 14/4.

⁴⁴ Pişgin, “Son İlahi Kitabın Dili Olarak Arapçanın Seçilmesi”, s. 494-495, 504.

⁴⁵ Abdulcelil Candan, “Kur'ân Neden Arapça İndirildi? (Gereklere ve Amaçlar Üzerine bir Deneme)”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2006, c. X, sy. 26, s. 40.

⁴⁶ Ahkâf 46/12.

⁴⁷ Yûsuf 12/2.

⁴⁸ Zümer 39/28.

⁴⁹ Nahl 16/103. Diğer âyetler için bkz. Ra'd 13/37; Meryem 19/97; Tâhâ 20/113; Şuarâ 26/195; Fussilet 41/3; Şûrâ 42/7; Zuhruf 43/3; Duhân 44/58.

⁵⁰ Pişgin, “Son İlahi Kitabın Dili Olarak Arapçanın Seçilmesi”, s. 504.

yapıya sahip olması⁵¹ ve bu dilde kelimelerin kendine özgü “iştikâk”⁵² yoluyla türetilmesi bu özelliklerden sadece bir kaçıdır.⁵³ Kur’ân’ın Arapça olarak inzâl edilmesinde ele alınması gereken diğer bir husus, bu dilin bahsi geçen güçlü morfolojik yapısı ve fesâhat özelliği sayesinde son ilâhî mesajın i‘câzını yansıtmaya elverişli bir yönünün bulunmasıdır.⁵⁴

Kur’ân, lafızlarının taşıdığı üstün edebî özellikleriyle dil ve edebiyat alanında üstün kabiliyetlere sahip bir topluma, bir benzerinin getirilmesi hususunda meydan okumuştur.⁵⁵ Söz konusu dönemde aralarında belîğ hatipler ve usta şairler bulunmasına rağmen Araplar, meydan okuma karşısında acziyet içerisine girmişlerdir. Onlar, dil ve edebiyat sanatlarının en üst perdede kullanıldığı Kur’ân’a eş, ne bir kitap ortaya koyabilmişler, ne bir sûresine benzer bir sûre getirebilmişler, ne de ondaki âyetlere nazîre yapabilmişlerdir. Kur’ân’ın fesâhat, belâgat ve nazm olarak Arap ediplerinin dahi ulaşamayacağı bir mertebede bulunuşu,⁵⁶ onun hata yapmaktan münezzehe olan ve her şeyi en ince ayrıntısına kadar bilen Allah’ın bir vahyi olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda bu durum, Hz. Peygamberin nübüvvetinin hak ve gerçek olduğunun bir ispatı da sayılmaktadır. Şunu belirtmek gerekir ki; Kur’ân’ın mûcizevî özelliğinin, vahyin indirildiği toplum ve zaman ile sınırlı kalmayıp, günümüze dek sürmesi hatta gelecekte de devam edecek oluşu, Hz. Peygamberin risâletinin evrenselliğini yansıtmaktadır.⁵⁷ Dolayısıyla Arapça, Kur’ân’ın indirilişiyle birlikte, bu dili ana dili olarak konuşup yazan bir topluma özgü bir dil olmaktan çıkmış, üniversal bir kimlik kazanmıştır. Nitekim milâdî yedinci asırdan itibaren Arapça, Endülüs’ten Orta Asya’ya, Afrikanın Atlantik sahillerinden Endonezya’nın Pasifik Okyanus kıyılarına, Türkiye’den Büyük Sahra’ya uzanan bir coğrafyada Müslümanlar arasında “din dili” olarak kabul ve telakki edilmiştir. Bu yönüyle Arap dilinin, farklı etnik kökene sahip tüm Müslümanlar arasındaki müşterek manevî kültürü yansıtan bir özellik kazandığı görülmektedir.⁵⁸ İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Mukaddime* isimli eserinde, dinin temel kaynakları olan Kur’ân ve sünnetin Arapça olduğuna ve insanlığa bu

⁵¹ İbrâhim Muhammed el-Cürmî, *Eseru’d-delâleti’l-luğaviyye fî ihtilâfi’l-Müslimîn fî usûli’d-dîn*, Dâru’l-Kuteybe, Beyrut 2006, s. 29.

⁵² Mustafa Sâdık er-Râfî’î, *Târihu Edebi’l-‘Arabî*, Mektebetü’l-İmân, yy. 1997, c. I, s. 171.

⁵³ Arap dilinin sahip olduğu diğer özelliklerin detaylı analizi için bkz., Küçükkalay, *Kur’ân Dili Arapça*, s. 276-322.

⁵⁴ Pişgin, “Son İlahî Kitabın Dili Olarak Arapçanın Seçilmesi”, s. 517.

⁵⁵ Konuyla ilgili âyetler için bkz. Bakara 2/23; Yûnus 10/38; Hûd 11/13; İsrâ 17/88; Tûr 52/34.

⁵⁶ Bâkîllânî (ö. 403/1013) Kur’ân nazımının Araplar dışındaki Hintler ve Türkler gibi Arapça bilmeyen diğer toplumlar için de bir i‘câz delili olması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre Arap dilinden bihâber kimselerin, belâgat ve fesâhat olarak üstün niteliklere sahip Arap toplumunun bile, Kur’ân’ın i‘câzı karşısında yenik duruma düştükleri bilgisi kendileri için bir delil sayılmalıdır. Bu durum kendisine asa verilen Hz. Mûsâ’nın (as) mûcizesinin sihir bilmeyenlere, körleri iyileştiren ve ölüleri diriltiren Hz. İsrâ’nın (as) da söz konusu mûcizelerinin tıp ilmini bilmeyen kimseler için mûcizevî bir delil özelliği taşımasına benzemektedir. Daha detaylı bilgi için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Kitâbu temhîdi’l-evâil ve telhîsi’d-delâil*, thk. İmâduddîn Ahmed Haydar, Müessesetü Kütübi’s-Sekâfiyye, Beyrut 1987, s. 181.

⁵⁷ İbrahim Halil Erdoğan, *Nübüvvetin İspatı ve İ‘câzu’l-Kur’ân*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2019, s. 213-214.

⁵⁸ İgnaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, (çev. Rahmi Er-Azmi Yüksel), Vadi Yayınları, Ankara 2012, s. 18.

dille aktarıldığına dikkat çekmektedir. Bundan hareketle o, dinî ilimler hakkında söz sahibi olmayı dileyen kimselerin öncelikli olarak Arap dilini bilmesi gerektiğini söylemektedir.⁵⁹

İbn Haldûn'un da ifade ettiği gibi Arap dilinin, dinî ilimler açısından vazgeçilmez bir niteliğe sahip oluşu Müslümanlar arasında sahâbe döneminden itibaren dile getirilen bir husustur. Örneğin Hz. Ömer (ra) Kur'ân'ı öğretecek kimselerin, dil alanında da bilgi sahibi olmasını şart koşturmuştur.⁶⁰ Bunun yanı sıra Kur'ân'ın murâd-ı ilâhîye uygun bir şekilde anlaşılması için yapılan izahlarda Arap dili, göz önünde bulundurulmuş temel unsurlardan biri olmuştur. Nitekim Beyhakî (ö. 458/1066) *Şu'abu'l-îmân* adlı eserinde Mâlik b. Enes'in (ra) "Arap dilini bilmediği halde bunu (Kur'ân'ı) tefsir eden birisi bana getirilirse, ona mutlaka ibretlik bir ceza veriririm." dediğini rivâyet etmektedir.⁶¹ Benzer bir şekilde tâbiûn neslinin ileri gelen müfessirlerinden Mücâhid (ö. 103/721) ise "Allah'a ve âhiret gününe inanan birinin Arapların dilini bilmeksizin Allah'ın kitabı hakkında konuşması helal değildir." demektedir.⁶² Görüldüğü üzere sahâbe döneminden itibaren Kur'ân'ın anlaşılması hususunda Arap dilinin önemli bir konumda bulunduğu dikkat çekilmiştir. Bu hususta ilk müfessirlerden meşhur olan zâtların, tefsir sahasındaki üstünlüklerinde Arap diline olan vukûfiyetlerinin önemli bir rol oynadığı ifade edilmektedir.⁶³

Kur'ân'ın anlaşılması hususunda Arap diline yapılan atıflar, mütekaddim dönemde yazılan *Me'âni'l-Kur'ân* türündeki kitaplarda da görülmektedir. Söz konusu eserlerde âyetlerde yer alan kelime ve cümle analizlerine önem verilmiştir. Dolayısıyla *Me'âni'l-Kur'ân* kitapları dilbilimsel olarak zengin malumatlar ihtiva etmektedir.⁶⁴ Bu sahada eser veren müelliflerden bazıları şunlardır: Vâsıl b. Atâ el-Basrî el-Gazzâl (ö. 131/748), Muhammed b. Hasen er-Rüâsî (ö. 170/786), Ebû Abdurrahmân Yûnus b. Habîb ed-Dabbî (ö. 182/798), Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/804), Ebû Alî Muhammed b. el-Müstenîr (Kutrub) (ö. 206/821), Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ (ö. 207/822) ve Ebu'l-Hasen el-Ahfeş (ö. 215/830).⁶⁵

⁵⁹ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî (İbn Haldûn), *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullâh Muhammed ed-Derviş, Dâru'l-Belhî, Dımaşk 2004, c. II, s. 367.

⁶⁰ Ebu'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ*, thk. İbrâhim es-Sâmîrî, Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ 1985, s. 20.

⁶¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, thk. Abdulâlî Abdulhamîd, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003, c. III, s. 543.

⁶² Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2008, s. 771.

⁶³ Muhammed Vehbi Dereli, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008, s. 53; Yusuf Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yayınları, Ankara 1997, s. 97.

⁶⁴ İnce, *Arap Dili İlimleri İle Tecvit İlmî Arasındaki Münasebet*, s. 33.

⁶⁵ Diğer *Me'âni'l-Kur'ân* yazarları için bkz. İsmail Aydın, "Kur'ân'la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmî Açısından Değerlendirilmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2011, c. XI, sy. 1, s. 48-50.

Me'âni'l-Kur'ân eserlerinin yanı sıra Arap diline dair malumatların yer aldığı diğer bir tür ise *Garîbü'l-Kur'ân* kitaplarıdır. Bu eserlerde dilbilimsel izahlara yer verilmekle birlikte, isminden de anlaşılacağı üzere Arap dilindeki nadir kullanım nedeniyle anlamı yaygın olarak bilinmeyen ya da zor anlaşılan (garîb) kelimelerin izahı yapılmıştır. Bahsedilen alanda günümüze ulaşan ilk eser, İbn Abbâs'a (ra) aittir. İbn Abbâs'tan sonra belirtilen türde eser yazan bazı müellifler ise şunlardır: Ebû Ubeyde Ma'mer el-Müsenna (ö. 209/824), Ebû Abdurrahman Abdullah İbnü'l-Yezidî (ö. 237/851) ve Ebû Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe (ö. 276/889).⁶⁶ Bunların dışında *İ'râbu'l-Kur'ân* isimli eserlerde⁶⁷ de i'râb çözümlmelerine yer verilmek suretiyle âyetler cümle ve terkip yapısı açısından izah edilmiştir.

Me'âni'l-Kur'ân, *Garîbü'l-Kur'ân* ve *İ'râbu'l-Kur'ân* eserlerinin yanı sıra dinî düşüncenin dille irtibatını gösteren diğer bir alan te'vil faaliyetleridir. Te'vil kelimesi sözlükte, “bir şeyin âkıbeti, varılan yer, elde edilen netice, sonuç” gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁸ Bir ıstılâh olarak ise “meşru bir sebepten ötürü, herhangi bir âyeti ya da kelimeyi zâhirî manasından alıp, bağlamından koparmadan Kitâp ve sünnete uygun olarak yorumlamak”⁶⁹ şeklinde tarif edilmektedir. Bir metnin anlam derinliklerini analiz etmek ve ifadelerindeki sahip olduğu imaları keşfetmek için doğru kriterler ışığında yapılan te'vilin “eşsiz bir düşünme metodu”⁷⁰ olduğu ifade edilmektedir. Buna karşın te'vilin nihayetinde bir yorum faaliyeti olması, onu zannı ifade eden ya da keyfî olarak nitelendirilebilecek çıkarımlar yapılmasına bir zemin kılmıştır.⁷¹ Nitekim te'vilin birtakım ideolojik grupların elinde sahip olunan ön kabullerin nassa onaylatılması amacıyla kullanılan bir sömürü aracı haline geldiği de belirtilmelidir.⁷² Kaynaklarda Kaderiyye, Mürcie, Cehmiyye, Şîa ve Hâricî gibi grupların görüşlerini Kur'ân'a onaylatmak için âyetleri te'vil ettiği bilgisi aktarılmaktadır.⁷³

Bu nedenle ilim adamları tarafından te'vilin, amacına uygun bir şekilde yapılabilmesi için birtakım kriterler belirlenmiştir. Söz konusu şartlardan bazısı, zâhirî mananın anlaşılması

⁶⁶ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 156, 158.

⁶⁷ Aydın, “Kur'ân'la İlgili İlk Filolojik Çalışmalar”, s. 51.

⁶⁸ Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebidî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, et-Türâsü'l-Arabî, Kuveyt 1993, c. XXVIII, s. 31. İbn Faris, “هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ” : “(Fakat) onlar, akıbetin/sonucun gerçekleşmesinden başka bir şey beklemiyorlar.” (A'râf 7/53.) âyetinde te'vil kelimesinin “akıbet ve sonuç” anlamına geldiğini söylemektedir. Bkz. Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselam M. Harun, Dâru'l-Fikr, yy. 1979, c. I, s. 162.

⁶⁹ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011, s. 28.

⁷⁰ Hasan Marulcu, *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm – Belâgat İlişkisi*, Dilara Yayınları, Isparta 2012, s. 203.

⁷¹ Şahin Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, İFAV Yayınları, İstanbul 2017, s. 73.

⁷² Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 203.

⁷³ Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Muzaffer b. el-Muhtâr Ebu'l-Abbâs Bedruddîn er-Râzî el-Hanefî, *Kitâbu'l-huceci'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ömer el-Mahasânî el-Ezherî, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Lübnan 1982, s. 4.

önünde naklî ya da aklî bir engel bulunması; zâhirden dönülen anlamın, Kur’ân ve hadîs naslarıyla çelişkili bir durum ortaya çıkarmaması ve vahyin inişine tanıklık etmiş sahâbenin yaptığı içtihatlarına aykırılık içermemesidir.⁷⁴ Bu şartların yanı sıra te’vilin “delil”e dayanması bir zorunluluk olarak görülmüştür. Çünkü lafzın zâhirî anlamından çıkarılıp muhtemel anlamlardan birine hamledilmesi sadece sağlam bir delilin varlığı sayesinde mümkün olmaktadır. Burada delilin epistemolojik değerinin, te’vil faaliyetinin niteliğine etki eden bir yönünün de bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Şöyle ki Tâceddîn Sübkî (ö. 771/1370) sağlam bir delile mebni olarak yapılan te’villerin “sahih”, bunun aksi bir durumda ise gerçeğeşen te’vilin “fâsid” olduğu dile getirmiştir. O, şayet ortada te’vil yapılmasını gerektirecek herhangi bir delil yoksa bu takdirde yapılan yorumun te’vil özelliği taşımadığını ve böyle bir çabanın “boş bir işten” ibaret olduğunu vurgulamıştır.⁷⁵ Sübkî’nin de ifade ettiği üzere herhangi bir delile dayanmayan te’viller, anlamsız bir çabadan ibarettir. Bununla birlikte delilsiz te’villerin aslında bir tür tahrif olduğu da söylenilebilir.

Te’vîl faaliyetlerinde Arap dili, kimi zaman delil olarak gösterilmiştir. Zira Arap dilinin onaylamadığı, diğer bir ifade ile dil kurallarıyla bağdaşmayan te’villerin, muteber kabul edilemeyeceği ifade edilmiştir. Sözelimi Batınîler’in birçok te’vilinin Arap diline aykırılık taşıması sebebiyle bağışlanamaz hatalar içerdiği söylenmektedir. Örneğin onlar, abdest âyetindeki⁷⁶ “فَاغْسِلُوا” : “Yıkayın” ifadesini dilsel hiçbir delil bulunmadığı halde⁷⁷ “İmama verdiğiniz sözü yenileyin.” şeklinde te’vil etmişlerdir.⁷⁸ Benzer şekilde onlardan bazıları “لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ” : “İki tanrı edinmeyin, O, ancak bir tek Tanrı’dır.”⁷⁹ âyetini, hiçbir “alâka” bulunmadığı halde mecâza hamlederek “İki imam edinmeyin. Ancak bir imam vardır.” şeklinde yorumlamışlardır.⁸⁰

Görüldüğü üzere vahyin Arapça olması nedeniyle Kur’ân’ın anlaşılması hususunda temel kriterlerden birinin dil olduğu söylenilebilir. Bu yönüyle başta kelâmcılar olmak üzere dil-düşünce arasındaki ilişkinin farkında olan ilim adamları, âyetleri te’vil ederken dilsel argümanlardan istifade etmişlerdir.⁸¹ Onların âyetlerin dilsel ve edebî çözümlenmelerine önem

⁷⁴ Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, c. XXVIII, s. 33; Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Faysalu’l-tefrika beyne’l-İslâm ve’z-Zenâdika*, thk. Mahmud Beycu, yy. 1993, s. 69-74; Yusuf Şevki Yavuz, “Te’vîl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, c. XL, s. 28

⁷⁵ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *Cem‘u’l-cevâmi’ fi usûli’l-fıkh*, thk. Abdülmünim Halîl İbrâhîm, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 54.

⁷⁶ Mâide 5/6.

⁷⁷ Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz., c. XI, s. 494.

⁷⁸ Işıcık, *Kur’ân’ı Anlamada Temel İlkeler*, s. 103.

⁷⁹ Nahl 16/51.

⁸⁰ Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 217.

⁸¹ Mehmet Bulğen, “The Power of Language in the Classical Period of Kalâm”, *Nazariyat: Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 2019, c. V, sy. 1, s. 75.

vermelerinin temel nedeni Kur'ân nassının ileri sürdükleri fikirler için temel dayanak noktası olmasıdır.⁸² Söz konusu nedenle kelâmcılar, vahyin anlaşılması ya da savundukları itikadî görüşlerin doğrulanması hususunda Arap dilinden istifade etmişlerdir. Bunun yanı sıra onlar dile dayalı delillerle ortaya konulan birtakım inanca yönelik itirazları da yine dili kullanmak suretiyle reddetmişlerdir.⁸³

Arap dilini sözü edilen şekillerde kullananlardan biri de araştırmada incelemeye tabi tutulan *Keşşâf* isimli tefsirin müellifi olan Zemahşerî'nin de içerisinde yer aldığı Mu'tezile mensuplarıdır. Şunu da ifade etmek gerekir ki Mu'tezilî düşünürler ileri sürdükleri fikirlerde nassı önceleyen bir tavırla dilden istifade etmek yerine⁸⁴ dili, sınırları Yunan aklının tanrı ve insan tasavvuru ekseninde oluşturulmuş i'tizâlî görüşlerinin bir destekleyicisi olarak kullanmışlardır.⁸⁵ Bu hususun daha iyi anlaşılması genel hatlarıyla Mu'tezile mezhebinin tarihî seyrine, temel inanç esaslarına ve dil-düşünce ilişkisi bağlamında Arap diline yaklaşımına değinilmesini gerekli kılmaktadır.

⁸² Cüneyt Eren, "Arap Belâgatının Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasına Katkısı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sy. 20, s. 116-117; Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 143.

⁸³ Türcan, *Kelâm İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb*, s. 198.

⁸⁴ İslâm tarihinde söz konusu yaklaşımın Ehl-i sünnet âlimleri tarafından sergilendiği ifade edilmektedir. Bkz. Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 221.

⁸⁵ Yasin Pişgin, *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2015, s. 195; Galip Türcan, "Kelâmî Paradigmanın Güçlüğü: Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelâmında Hidâyet ve Dalâlet Kavramlarının Anlaşılması", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2012\1, sy. 15, s. 283.

BİRİNCİ BÖLÜM

MU‘TEZİLE VE ARAP DİLİ

1.1. Mu‘tezile’nin Tarihçesi

Mu‘tezile, hicrî ikinci yüzyılda Basra’da ortaya çıkan itikadî bir mezheptir. Bu başlık altında ekolün tarih sahnesine çıkış ve doğuşunda etkili olan âmiller ele alınacak, ardından mezhebin gelişim ve gerileme süreçlerine ana hatlarıyla temas edilecektir.

1.1.1. Doğuşu

Mu‘tezile kelimesi, “عَزَلَ” fiilinden türeyen, sözlükte “ayrılmak, uzaklaşmak ve bir kenara çekilmek” anlamına gelen “اعْتَزَلَ” masdarının ism-i fâili olup “ayrılan, uzaklaşan, bir köşeye çekilen” demektir.⁸⁶ Mu‘tezile ismi bir terim olarak, tâbiûn âlimlerinin önde gelenlerinden Hasan Basrî’nin (ö. 110/728) meclisinden ayrılan öğrencisi Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) taraftarları şeklinde tarif edilmektedir.⁸⁷ Mezhepler tarihine dair meşhur eserlerde Vâsıl b. Atâ’nın hocasından ayrılışı şu şekilde anlatılmaktadır:

Rivâyete göre bir şahıs, Hasan Basrî’nin ders verdiği Basra camiine gelerek ona büyük günah işleyen kimseyi (mürtekib-i kebîre) Hâricîlerin kâfir, Mürcienin ise mü’min olarak gördüğünü söylemiş ve Hasan Basrî’ye bu konu hakkında ne düşündüğünü sormuştur. Ne var ki o esnada mecliste bulunan öğrencisi Vâsıl b. Atâ, Hasan Basrî’nin vereceği cevabı beklemeksizin araya girmiş ve büyük günah işleyen bir kişinin kâfir ya da mü’min kabul edilemeyeceğini; bu kişinin iman ile küfür arasında orta bir yerde (el-menzile beyne’l-menzileteyn) bulunduğunu söylemiştir. Daha önce hiçbir ilim adamı tarafından dile getirilmeyen bu söylemden sonra Vâsıl, Hasan Basrî’nin meclisini terk etmiş, yakın arkadaşı olan Amr b. Ubeyd de (ö. 144/761) ona katılmıştır. Bunun üzerine Hasan Basrî, “فَدَّاعْتَزَلَ عَنَّا” “Vâsıl bizden ayrıldı.” demiştir. Söz konusu hadiseden sonra Vâsıl’ın ortaya attığı fikirleri benimseyen kimseler hakkında, “ayrılan ve uzaklaşan” anlamında “Mu‘tezile” ismi kullanılmıştır.⁸⁸

⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, c. XI, s. 440; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh -Tâcu’l-luğa ve sıhâhu’l-‘Arabîyye-*, nşr. Muhammed Tâmir-Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekerîyyâ Câbir Ahmed, Dâru’l-Hadîs, Kahire 2009, s. 765.

⁸⁷ Ebu’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu’t-ta’rifât*, thk. Âdil Enver Hızır, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2007, s. 199.

⁸⁸ Ebu’l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed Bağdâdî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1992, s. 22, 42; Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-firak*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut tsz., s. 20-21; Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar) el-Makdisî, *Kitâbu’l-bed’i ve’t-târih*, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, Kahire tsz., c. V, s. 142.

İlk dönemlerde i'tizâlî görüşleri savunan kimseleri marjinalize etmek üzere kullanılan bu kavram, daha sonra mezhep müntesiplerinin kendilerinden övgüyle bahsettikleri bir lakap halini almıştır. Mu'tezilî âlimlerin bu husustaki delili, Meryem sûresi 48. âyetidir.⁸⁹ Bu âyette Hz. İbrâhim'in kavmi içerisindeki putperestlerden ve bu kişilerin taptıkları putlardan uzak olduğunun "i'tizâl" fiiliyle ifade edilmesinden hareketle, onlar "i'tizâl" kelimesinin aslında bâtıldan uzaklaşma anlamı taşıdığını, dolayısıyla da bunun bir övgü ifadesi olarak görülmesi gerektiğini iddia etmişlerdir.⁹⁰ Ayrıca onlar i'tizâl kelimesinin müspet anlamını pekiştirmek üzere, "Ümmetim yetmiş küsur fırkadır. En iyisi ve en takvalısı, Mu'tezile fırkasıdır." gibi bazı rivâyetleri eserlerinde kullanmaktan da geri durmamışlardır.⁹¹ Ne var ki Fahreddîn Râzî'nin (ö. 606/1210) de belirttiği üzere, Mu'tezile taraftarlarının i'tizâl kelimesine ilişkin yaptıkları anlam analizi sağlam ilmî temellere dayanmamaktadır. Çünkü Kur'ân'da i'tizâl kelimesi bâtıldan uzaklaşma manasında kullanıldığı gibi haktan yüz çevirme anlamında da kullanılmaktadır. Nitekim söz konusu kelime Duhân sûresinin 21. âyetinde⁹² menfî bir anlam içeriğine sahiptir. Râzî bu âyetteki i'tizâl kelimesinin "küfür" anlamına geldiğini söylemektedir.⁹³

Mezhep mensupları i'tizâl kelimesinin olumlu bir anlam çağrışımında bulunduğunu göstermek üzere Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasındaki ihtilaflarda her iki gruptan da uzak durarak çekimser davranan kişilere Mu'tezile isminin verilmesinden hareketle⁹⁴ sahabeden bir kısmının Mu'tezilî olduklarını ileri sürmüşlerdir.⁹⁵ Bu iddia daha sonraları Nallino ve Montgomery Watt gibi birtakım oryantalistler tarafından da dile getirilmiştir.⁹⁶ Ancak ilk dönemlerde "tarafsız kalan" anlamında kullanılan Mu'tezile tabiriyle itikadî bir ekol olarak teşekkül edip ümmetten ayrılan Mu'tezile arasında hiçbir bağın bulunmadığı ortadadır. Çünkü Mu'tezilî olduklarını iddia ettikleri sahabenin, i'tizâlî prensipleri kabul ettiklerine dair bir bilgi elimizde mevcut değildir.⁹⁷

⁸⁹ "وَأَعْتَزَلَكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي" : "Sizden ve Allah'ın dışında taptığınız şeylerden uzaklaşıyor ve rabbime niyazda bulunuyorum." Meryem 19/48.

⁹⁰ Ebu'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Fadlu'l- i'tizâl ve tabâkâtü'l- Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid, Tunus 1393/1974, s. 165.

⁹¹ Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Otto Yayınları, Ankara 2018, s. 56.

⁹² "وَأَنْ لَمْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ فَاعْتَزِلُون" : "Şayet bana inanmıyorsanız o halde uzaklaşın." Duhân 44/21.

⁹³ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Alî Sâmî en-Neşşâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1982, s. 39. Görülüyor ki mezhep mensuplarının "Mu'tezile" kelimesinin anlamına ilişkin yaptıkları tercih, mezhebî kaygı barındırmaktadır. Bu örnek, dil-düşünce ilişkisi bağlamında onların Arap dilini eklektik bir yaklaşımla kullandıklarını ortaya koymasından manidardır.

⁹⁴ Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdilrahmân el-Malatî, *et-Tenbîh ver'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Bağdat 1968, s. 36.

⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l- i'tizâl ve tabâkâtü'l- Mu'tezile*, s. 164, 214.

⁹⁶ Massimo Campanini, "The Mu'tazila in Islamic History and Thought", *Religion Compass*, 6/1, 2012, s. 42.

⁹⁷ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm (Tarih-Ekoller- Problemler)*, Tekin Kitabevi, Konya 2010, s. 41; Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası, Konya 2000, s. 60.

Mu‘tezile isminin yanı sıra mezhep müntesipleri, kendilerini ifade etmek üzere temel inançlarından adalet ve tevhid ilkelerine vurguda bulunarak; ehlu’l-‘adl/ashâbu’l-‘adl ve’t-tevhîd tabirlerini de sıklıkla kullanmışlardır. Birtakım Ehl-i sünnet âlimi de Mu‘tezilî görüşleri benimseyen kişiler hakkında söz konusu isimleri kullanmışlardır. Buna ek olarak birtakım eserlerde i‘tizâlî fikirleri benimseyen kimseleri ifade etmek üzere kaderi tartışmaya açıp inkâr ettikleri için “Kaderiyye”⁹⁸, Cehm b. Safvân’ın (ö. 128/745-46) aşırı fikirlerinden etkilendikleri için “Cehmiyye”⁹⁹, Mecusîlerin düalist tanrı anlayışına benzer şekilde; şer olarak nitelendirilebilecek fiillerin yaratıcısını insan olarak belirledikleri için “Mecûsiyye”, Hâricîlere benzer bir şekilde büyük günah işleyen kişinin uhrevî durumu hakkında o kişinin ebedî cehennemde kalacağını iddia ettikleri için “Hâricîyye”, Allah’a bazı kadîm sıfatları nisbet etmekten kaçındıkları için “Mu‘attıla”, tövbe etmeden ölen kimselerin affedilmeyeceğini söyledikleri için “Va‘îdiyye” ve el-Menzile fikrini benimsemeleri nedeniyle “Menâziliyye” ya da “Ashâbu’l-menzile beyne’l-menzileteyn” gibi isimler de kullanılmıştır.¹⁰⁰

1.1.2. Ortaya Çıkış Sebepleri

İ‘tizâl düşüncesinin ortaya çıkışında İslâm toplumunda yaşanan sosyo-politik ve kültürel birtakım değişimler etkili olmuştur. Hz. Peygamber döneminde Müslümanlar arasında itikada ilişkin konularda bir ihtilaf yaşanmamıştır.¹⁰¹ Ashab, merak ettikleri konularda Hz. Peygamber’e müracaat etmişler; o da kendisine indirilen vahiyle cevap vermiştir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra ise müslümanlar arasında birtakım ihtilaflar baş göstermiştir. Şunu ifade etmek gerekir ki; ilk ihtilaflar, dinin aslında değil fûru‘u sayılabilecek konularda ortaya çıkmıştır. Bu ihtilaflar, bir ağacın ana gövdeye bağlı dallarının -bir bütünü doğan cüzleri olmasıyla birlikte- farklı cihet ve hedeflere ayrılması kabilindedir.¹⁰² Sahabe neslinin sonlarına doğru ise toplumda dinî ve sosyal bir değişim yaşanmaya başlanmıştır. Müslümanlar arasında gerçekleşen Cemel, Siffîn ve özellikle “tahkim”¹⁰³ olayları ekseninde, ölen ve öldürülenlerin dünya ve âhiretteki durumuna ilişkin birtakım sorgulamalar yapılmaya başlanmıştır. Bu konuda Hâricîler, Hz. Ali başta olmak üzere savaşa katılanların ve tahkimi

⁹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 38.

⁹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 73.

¹⁰⁰ Detaylı bilgi için bkz. Zühdi Cârullah, *el-Mu‘tezile*, el-Ehliyye li’n-Neşri ve’t-Tevzi, Beyrut 1974, s. 5-11.

¹⁰¹ Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 14.

¹⁰² Yasin Pişgin, *Kur’an’da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2015, s. 143-144; Söz konusu ihtilaf örnekleri için bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 14-16; İsmail Çetin, *İttiba’ Ehl-i Sünnete’dir*, Dilara Yayınları, Isparta 2009, s. 139.

¹⁰³ Tahkîm, Siffîn Savaşı’nda (37/657) gündeme gelen hilâfet meselesinin Kur’an’a göre çözülmek amacıyla, belirlenen hakemlere havale edilmesi anlamına gelmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi –İlk Dönem-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 451.

onaylayan tüm Müslümanların büyük günah işlediklerini (mürtekib-i kebîre) söyleyerek onları tekfir etmişlerdir. Onlar verdikleri bu hükümle daha sonraki dönemlerde masum insanların canlarına kıymaya zemin hazırlamışlardır.¹⁰⁴ Haricîlerin ameli imandan bir cüz olarak telakki eden bu anlayışlarına bir tepki olarak, toplumda “ircâ” fikrini benimseyenler baş göstermiştir.¹⁰⁵ İrcâ, ma‘siyetin imâna zarar vermediği gibi taatin de küfre zarar vermediğini dolayısıyla büyük günah işleyen bir kişinin tekfir edilmeyip, durumunun Allah’a havale edilmesini gerekli gören bir anlayıştır. Bu fikri benimseyen ekole “Mürcie” adı verilmiştir. Görüldüğü gibi Mürcie, Hâricîlerin “Amel, imanın cüzüdür dolayısıyla ameli terk eden iman dairesinden çıkmıştır yani mü’min değildir.” şeklindeki fikirlerine bir antitez geliştirerek iman için “tasdik”in yeterli olduğunu dolayısıyla “amel”e ihtiyaç duyulmadığını ileri sürmüştür.¹⁰⁶ Söz konusu hadiseler sonucu İslâm toplumunda “kâfir”, “mü’min”, “fâsık”, “münâfik”, “kebîre” (büyük günah), “mürtekib-i kebîre” (büyük günah işleyen) gibi kavramların mahiyeti tartışılmaya başlanmıştır.¹⁰⁷ Hâricî mezhebi ve Mürcie arasındaki kutuplaşmalar esnasında, Vâsıl hocasının meclisinden ayrılırken gündeme getirdiği, “el-menziletü beyne’l-menziletayn” teorisiyle Müslümanlar arasında başka bir fikrî kırılmanın zeminini oluşturmuştur.¹⁰⁸

Bu olayların yanı sıra, Hz. Ali’nin hilafetinden sonra Emevî idarecilerin başa geçmesiyle birlikte, yönetimleri altında bulunanlara haksız ve adaletsiz uygulamaları ve siyasi mezalimin meşrulaştırılması amacıyla “cebr” düşüncesini savunmaları, i‘tizâlî görüşlerin ortaya çıkışında etkili olan diğer bir husustur.¹⁰⁹ Cehm b. Safvân’ın (ö. 128/745-46) temellendirdiği cebr fikri, ilk olarak Ca’d b. Dirhem (ö. 124/742) tarafından ortaya atılmıştır. Emevî hükümdarlarından II. Mervân (ö. 132/750) hakkında Ca’d’ın cebr fikirlerini benimsemesi nedeniyle “Ca’dî” şeklinde bir lakap kullanılmıştır.¹¹⁰ Emevî idarecilerinin, halkın muhalefet ettiği birtakım politikaları kadere yükleyerek kendilerini temize çıkarma girişimleri, halkın tepkisini çekmiştir. Söz konusu tepkiyi gösterenlerden biri olan Ma‘bed el-Cühenî (ö. 83/702), kaderi inkâr etmiş ve zulüm olarak nitelendirilecek eylemlerin insan

¹⁰⁴ Ebu’l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1990, c. I, s. 167-168; Osman Aydınli, “Mu‘tezile Ekolü: Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2003, c. III, sy. 3, Mu‘tezile Özel Sayısı, s. 32-33.

¹⁰⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu’l- i‘tizâl ve tabâkâtü’l- Mu‘tezile*, s. 153-154.

¹⁰⁶ Çetin, *İttiba’ Ehl-i Sünnete’dir*, s. 199-201.

¹⁰⁷ Osman Aydınli, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu‘tezile Ekolü: Tarihi ve Öğretisi*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018, s. 44-45.

¹⁰⁸ Çetin, *İttiba’ Ehl-i Sünnete’dir*, s. 201.

¹⁰⁹ Pişgin, *Kur’an’da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, s. 146. Bu konuda Kâdî Abdülcebbar’ın verdiği örnekler için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu’l- i‘tizâl ve tabâkâtü’l- Mu‘tezile*, s. 143-146.

¹¹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 72; İrfan Abdülhamîd Fettâh, “Cebriyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, c. VII, s. 205-208.

iradesiyle ortaya çıktığını iddia etmiştir. Rivâyet edildiğine göre Ma'bed, kaderin inkârı konusundaki görüşlerini Hristiyan asıllı Sûsen'den almış ve bu bilgileri Gaylân ed-Dımaşkî'ye (ö. 120/738) öğretmiştir. Ma'bed ve Gaylân önderliğinde başlatılan kaderin inkârına dayalı söylem, hem Emevî aleyhtarlığıyla ilgili siyasî, hem de insan sorumluluğuna dikkat çeken teolojik yönüyle, Basra'da birtakım kişiler tarafından benimsenmiştir. Bu kişilerden biri de Mu'tezile'nin kurucularından Vâsıl'dır. Kulun kendi eylemlerinin hâlıkı olduğuna inanması ve kaderi inkâr etmesi bakımından Vâsıl, Gaylan ed-Dımeşkî'nin talebesi olarak kabul edilmiştir. Vâsıl'dan sonra Mu'tezilî düşünürler, Kur'an'da insan iradesine vurgu yapan âyetleri kendilerine temel hareket noktası olarak belirleyip; kâinattaki her şeyin Allah'ın ilmi ve iradesiyle gerçekleştiğini gösteren âyetleri görmezden gelmişler ve kader inkârcılığını mezhebin adalet prensibi içinde sistematize etmişlerdir.¹¹¹

Öte yandan Mu'tezilî fikirlerin ortaya çıkışında etkili olan diğer bir âmil Irak bölgesinde teolojik çeşitliliğin yaşanmasıdır. Çünkü fütûhat hareketleriyle birlikte devletin coğrafi sınırlarının genişlemesi, İslâm dışı yabancı din ve kültürlerin İslâm toplumunda varlık göstermesini beraberinde getirmiştir. Bu dönemde toplumda Yahudilik, Hristiyanlık, Mecusîlik, İran'ın düalist tanrı anlayışına sahip Mazdekîlik ve Sabîlik gibi dinlerin varlıklarını gösterdiğine tanık olunmaktadır.¹¹² Söz konusu ortamda Mu'tezilî düşünürler, muhatap oldukları yabancı unsurlarla girdikleri tartışmalarda kendi inanç ve görüşlerini müdafa etmeye çalışmışlardır. Bu tartışmaların ilk örneklerine ekolün kurucusu Vâsıl b. Atâ'da (ö. 131/748) rastlanmaktadır.¹¹³ Kısaca ifade etmek gerekirse gerek yabancı unsurlara karşı tevhid inancını ispatlama gayreti, gerekse sapkın mezheplerin kendi meşruiyetlerini kanıtlamak üzere nasları aşırı ve indî yorumlara tabi tutmaları, Mu'tezile'yi, hem tevhidi ispatta hem de âyetleri aşırı yorum tahrifinden kurtarmada aklî bir metodu kullanmaya sevk etmiştir.¹¹⁴ Bahsedilen metodun mezhebin ilk dönemlerindeki uygulamasında dinî bir rengin hissedildiği ancak Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) ile birlikte bu metodun Yunan felsefesinin de etkisiyle naslar karşısında salt akılcılığa evrildiği ifade edilmektedir. Bu durum Mu'tezile mensuplarının ortaya koydukları dinî söylemlerde nasların ruhuna uygun olup olmadığını göz ardı etmelerini beraberinde getirmiştir.¹¹⁵

¹¹¹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 18-19; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 41; Pişgin, *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, s. 140; İlyas Üzüm, "Kaderiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. XXIV, s. 64-65.

¹¹² Söz konusu dinler hakkında detaylı bilgi için bkz. Çağfer Karadaş, "Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2003, c. III, sy. 3, Mu'tezile Özel Sayısı, s. 9-11.

¹¹³ Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l- i'tizâl ve tabâkâtü'l-Mu'tezile*, s. 234.

¹¹⁴ Pişgin, *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, s. 140-141.

¹¹⁵ Ali Sami en-Neşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu II (Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm)*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 2020, s. 244.

1.1.3. Gelişim ve Gerileme Süreci

Mu‘tezile mezhebi, Emevî hanedanının yıkılıp Abbasîlerin yönetimi devralmasıyla birlikte gelişim sürecine girmiştir. Abbasî hilafeti esnasında ekol mensuplarının halifelerle kurduğu ilişkiler, değişkenlik arz etmiştir. Vâsıl’ın ölümünden sonra i‘tizâlî hareketin başına geçen Amr b. Ubeyd’in, Abbasî halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr’un (ö. 158/775) yakın bir dostu olduğu ve onun zaman zaman halifeye nasihatlerde bulunduğu rivâyet edilmektedir.¹¹⁶ Ancak Mansur, hilâfeti döneminde Nefsüzzekiyye’nin (ö. 145/762) başını çektiği yönetime karşı düzenlenen isyan hareketine bazı mezhep mensuplarının katılımı nedeniyle onları takip altına almıştır. Bu dönemde siyasî baskı altında yaşamlarına devam eden Mu‘tezile’nin bir kısmı Yemen, Horasan, Taberistan ve Mağrib’e göç etmiş bir kısmı da buldukları yerde gizlenmeyi tercih etmiştir.¹¹⁷

Hârûn Reşîd’in (ö. 193/809) iktidara gelmesiyle birlikte Mu‘tezile rahat bir nefes almış ve bu dönemde iktidar ve mezhep mensupları arasında bir yakınlaşma yaşanmıştır. Hârûnürreşîd zamanında Mu‘tezile mezhebinin açıktan olmasa da siyasî bir kimliğe bürünmeye başladığı ifade edilmektedir.¹¹⁸ Halife, Mu‘tezile’den Yahya b. Hamza el-Hadramî’yi (ö. 183/799) Şam kadılığına atamış ve oğlu Me’mun’un eğitimi için başka bir Mu‘tezilî Yahya b. Mübarek el-Yezidî’yi (ö. 202/817) görevlendirmiştir. Bu dönemde Mu‘tezile lehine gerçekleşen diğer bir gelişme, onların yapılan ilmî münazaralara katılım fırsatı elde etmeleridir.¹¹⁹ Hârûn Reşîd zamanında ideolojilerini artık açıkça ifade edebilme imkânı yakalayan Mu‘tezile, mezhep içinde farklı kollara ayrılarak Ebu’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) önderliğinde Basra ve Bısr el-Mu‘temir (ö. 210/825) öncülüğünde Bağdat ekolleri vasıtasıyla varlığını devam ettirmiştir.¹²⁰

Basra ekolü içerisinde, Abbad b. Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864), Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/868), Ebû Yusuf eş-Şahhâm el-Basrî (ö. 266/880), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933); Bağdat ekolünde ise İskâfî (240/854), İsa b. Heysem (ö. 245/859), Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/912), Ebu'l-Kâsım el-Ka‘bî el-Belhî (ö. 319/931) gibi isimler i‘tizâlî düşüncenin gelişimine katkıda bulunmuşlardır. Bunların içerisinde Ebu'l-Hüzeyl mezhebin tarihi dönüm noktalarından birini gerçekleştirmiştir. O, *Usûlü’l-hamse* adlı eserini yazarak daha önce Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd tarafından ortaya

¹¹⁶ Amr b. Ubeyd’in Mansûrla olan dostluğu onun hilafeti elde etmesinden öncesine dayanmaktadır. Rivâyet edildiğine göre Amr b. Ubeyd, Kâbe’de tavaf yaparken “*Ya Rabbi!, Muhammed ümmetinin hayrını diliyorsan, Hâşimoğullarından bu genci (Mansûr’u), onların idarecisi kıl.*” şeklinde dua etmiştir. Bkz. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, ‘*Uyûnu’l-Ahbâr, Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye*, yy. tsz., c. I, s. 209.

¹¹⁷ İlyas Çelebi, “Mu‘tezile”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, c. XXXI, s. 396.

¹¹⁸ Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, c. II, s. 239.

¹¹⁹ Zühdî, *el-Mu‘tezile*, s. 161.

¹²⁰ Karadaş, “Mu‘tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci”, s. 18.

konan mezhebin esaslarını, felsefî eserlerden öğrendiği bilgiler nezaretinde sistematik hale getirmiştir. Onun geliştirdiği bu düşünce sistemi, “mezhebin amentüsü” olarak telakki edilmiştir. Daha sonra Câhız, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr (415/1025) gibi mezhebin ileri gelenleri usûl-i hamse fikrini benimsemişlerdir.¹²¹

Mu‘tezile mezhebi, bir yandan olgunlaşma diğer yandan kendi içinde ekolleşme sürecini yaşarken, Abbasî halifelerinden Me‘mun’un iktidara geçmesiyle birlikte uzun süredir hasretini çektiği siyasî iradeye hükmetme fırsatını elde etmiştir. Bu dönemde i‘tizâlî fikirlerin, sarayda ve ilim halkalarında gündemi belirleyen bir nitelik kazandığı görülmektedir.¹²² İslâm tarihinde “mihne”¹²³ adı verilen bu dönemde, Mu‘tezile’nin konjonktürel olarak öncelediği “halku'l-Kur‘ân” ve “ru'yetullah” gibi konular üzerinden, başta muhaddisler olmak üzere ilim adamları, bürokratlar ve toplumun ileri gelenleri sorgulamaya tabi tutulmuştur.¹²⁴ Bişr el-Mu‘temir (ö. 210/825), Sümâme b. el-Eşras (ö. 213/828) ve İbn Ebû Duâd (ö. 240/854) gibi Mu‘tezilî şahısların telkinleriyle Halife Me‘mun (ö. 218/833) Bağdat valisi İshâk b. İbrâhim’e, bir mektup göndererek ona, emri altındaki kâdîların ve Züheyr b. Harb (ö. 234/849) ve Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) gibi önde gelen muhaddislerin, “halku'l-Kur‘ân” konusunda sorgulanmasını ve Kur‘ân’ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenlere resmî kademelerde görev verilmemesini emretmiştir. Bunun üzerine vâli, söz konusu kişileri sorgulatmış ve halifenin isteği doğrultusunda cevap verenleri serbest bırakmıştır. Me‘mun ikinci bir mektup göndererek yine dönemin meşhur ilim adamlarının yer aldığı ikinci bir grubun sorguya çekilmesini istemiştir. Halifenin emri doğrultusunda sorgulanan ilim adamlarından dördü hariç hepsi halifenin dayatmasını kabul etmiştir. Kur‘ân’ın mahlûk olduğunu kabul etmeyen bahsedilen dört kişi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Muhammed b. Nûh, Seccâde ve Kavârîr’dir (ö. 235/850). Vâli, bu âlimleri tekrar sorgulamış neticede Ahmed b. Hanbel ile Muhammed b. Nûh sahip oldukları görüşlerden ayrılmayıp diğerleri resmî ideolojiyi kabul etmek zorunda kalmışlardır. İ‘tizâlî dayatma karşısında direndikleri için Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nûh zincire vurularak halifenin bulunduğu şehre gönderilmiştir.¹²⁵

¹²¹ Ebu'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996, s. 123-124; Muharrem Akoğlu, “Mu‘tezilî Düşüncede Tarihî Kırılma Evreleri”, *Bilimname*, 2010/2, c. VIII, sy. 19, s. 14-15.

¹²² Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu‘tezile Ekolü*, s. 57; Akoğlu, “Mu‘tezilî Düşüncede Tarihî Kırılma Evreleri”, s. 15

¹²³ Mihne kelimesi sözlükte “denemek, imtihan etmek, kırbaçlamak” gibi anlamları ifade etmektedir. Bkz. İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi'l-luğa*, c. V, s. 302; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 1066.

¹²⁴ Muharrem Akoğlu, “Mu‘tezile’nin Siyasetle İmtihani: Mihne Süreci”, *Kur‘an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*, ed. Hayati Hökelekli – Vejdi Bilgin, Bursa 2015, s. 150.

¹²⁵ Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târihu't-Taberî (Târihu'r-rusul ve'l-mulûk)*, Dâru'l-Meârif, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire tsz., c. VIII, s. 631-645; Hayrettin Yücesoy,

Me'mun'dan sonra Mu'tasım'ın (ö. 227/842) hilafete geçişiyle birlikte bir önceki halife döneminde uygulamaya konulan mihne faaliyetlerine devam edilmiştir. Halife Mu'tasım, mihne yürütücülerinden Mu'tezilî Ahmed b. Ebi Duâd'ı kâdî'l-kudâtlik (baş kadılık) görevine getirmiş ve sürekli onun yönlendirmeleriyle hareket etmeye başlamıştır. Siyasî nüfûzu elde eden Ahmed İbn Ebî Duâd, görevine baskı politikaları eşliğinde devam etmiştir.¹²⁶

Vâsık (ö. 232/847) dönemine gelindiğinde ise Mu'tezile'nin siyasî otorite üzerindeki gücü zirveye ulaşmıştır. Selefleri gibi i'tizâlî fikirlerin destekçisi ve hâmisisi olan Vâsık, kendinden önceki uygulamaları aratacak bir şekilde mihne uygulamalarına devam etmiştir.¹²⁷ Vâsık'ın uyguladığı politikalar, ülkede yaşayan Müslümanlar arasındaki var olan huzursuzluğu daha da artırmış ve halkın kendisine derin bir nefret beslemesine sebep olmuştur. Nitekim dönemin ilim adamlarının, Vâsık'ı icraatleri nedeniyle tekfir ettiğine dair bazı rivâyetler, bu zulmün ulaştığı seviyeyi göstermesi bakımından manidardır. Vâsık'ın insanlara yaptığı zulüm ve işkenceler ona karşı birtakım isyanların baş göstermesinde etkili olmuştur. Ancak bu isyanlar toplumda geniş bir makes bulmadan bastırılmış ve isyan girişiminde bulunanlara ağır cezalar verilmiştir.¹²⁸

Görüldüğü gibi ilk dönemlerinde İslâm'ın itikadî yönünü açıklama ve sunma gibi faaliyetler yürüten i'tizâlî hareket, zamanla ana gayesinden uzaklaşarak başta ilim adamları olmak üzere halka kendi paradigmasını zor kullanarak benimsetmeyi tercih etmiştir. Bu durum bir taraftan yeni Müslüman olup henüz İslâmî öğretileri bilmeyenlerin katılımıyla müntesiplerinin sayısını artırmış, diğer taraftan âyet ve hadislere bağlı dinî bir düstûru benimseyen ilim adamlarının nefretini ve düşmanlığını ortaya çıkarmıştır. Vâsık'ın yerine hilâfet makamına geçen Mütevekkil (ö. 247/861), Mu'tezile'nin selefi salihînin görüşleriyle bağdaşmayan fikirler savunur hale gelmesini fark etmiş ve etrafındaki Mu'tezilîleri çevresinden uzaklaştırmaya başlamıştır. Mütevekkil, inanç meselelerini Kur'ân ve sünnetin ışığında izah eden hadis ve fıkıh âlimlerini yanına alarak Mu'tezile'ye karşı koymaya başlamıştır. Böylece i'tizâlî ekol, elde ettiği siyasi desteği kaybederek devletin resmî mezhebi olma özelliğini yitirmiştir. Mütevekkil'in söz konusu girişimleriyle Mu'tezile mezhebi için artık yükseliş dönemi sona ermiş ve çöküş süreci başlamıştır.¹²⁹

"Mihne", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, c. XXX, s. 26-28; Fehmî Ced'ân, *el-Mihne: Bahs fi cedeliyyeti'd-dînî ve's-siyâsî fi'l-İslâm*, el-Müessisetu'l-'Arabîyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 2000, s. 148.

¹²⁶ Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut 1968, c. I, s. 84.

¹²⁷ Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2013, s. 530.

¹²⁸ Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967, s. 62.

¹²⁹ Gölcük- Toprak, *Kelâm (Tarih-Ekoller- Problemler)*, s. 48.

Bu dönemde Mu‘tezile müntesipleri arasında, ekolden ayrılmalar baş göstermiştir. Ebû İsa el-Verrâk (247/861), Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Râvendî (298/910), Muhammed b. Abdillâh b. Mümellek, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (ö. 310/922), Ebû Ca‘fer Muhammed b. Abdirrahman ve Ebu'l-Hasan b. Bişr ekolden ayrılarak Şîflerin safına geçenlerden bazıdır. Mu‘tezile’yi terk eden bu isimlerden İbn Râvendî, Câhız’ın kaleme aldığı *Fadîletu'l-Mu‘tezile (Mu‘tezile’nin Üstünlüğü)* isimli kitabına reddiye amaçlı, *Fadîhatu'l-Mu‘tezile (Mu‘tezile’nin Saçmalıkları)* eserini yazmıştır.¹³⁰

Mu‘tezile’nin çöküşüne ivme kazandıran diğer bir hadise, Ebu'l-Hasan Eş‘ârî’nin (ö. 324/935-36) Mu‘tezile mezhebinden ayrılışıdır. Eş‘ârî, Mu‘tezile’nin iddia ettiği “aslah” görüşündeki tutarsızlığı fark ederek hocası Ebû Ali Cübbâî’yle (ö. 303/916) girdiği meşhur “ihve-i selâse/üç kardeş”¹³¹ konusunda sorduğu sorulara tatmin edici cevaplar alamamasının ardından, Mu‘tezile mezhebini terk ederek Ehl-i sünnet tarafına geçmiştir. Bu ayrılışın ardından Eş‘ârî, hem Selef’in fikirlerini benimseyerek hem de İbn Küllâb el-Basrî’nin (ö. 240/854) metodunu kullanarak; itikada ilişkin konuları aklî deliller ışığında izah etmiştir. Mu‘tezilî doktrinlerin eleştirilmesine özel bir önem atfeden Eş‘ârî mezhebi, çok geçmeden Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gibi muhakkik âlimler tarafından sistematize edilerek Mâturîdîlikle birlikte sünnet ve cemaat ehlini temsil etmiştir.¹³²

Bundan sonra Mu‘tezile mezhebi yeniden eski günlerine dönmek ve i‘tizâlî fikirlerini yaymaya devam etmek gayesiyle birtakım girişimlerde bulunsa da uzun süre varlığını koruyamamıştır. Sözgelimi Büveyhîler döneminde Adudüdevle (ö. 372/983), Mu‘tezilî bir âlim olan bürokrat Sâhib b. Abbâd’ı (ö. 385/995) kendine vezir olarak atamıştır.¹³³ Sâhib b. Abbâd, dönemin ünlü Mu‘tezilî âlimi Kâdî Abdülcebbâr’ı (ö. 415/1025) kâdîkudâtlık görevine getirerek bu dönemde i‘tizâlî düşüncenin yeniden filizlenmesini amaçlamıştır. Kâdî Abdülcebbâr yürüttüğü ilmî faaliyetler sayesinde mezhebin önemli simalarından biri haline

¹³⁰ Akoğlu, “Mu‘tezilî Düşüncede Tarihî Kırılma Evreleri”, s. 18-19

¹³¹ Rivâyet edildiğine göre Eş‘ârî, hocası Ali el-Cübbâî’ye, biri mü‘min, diğeri kâfir ve bir diğeri de küçük yaşta ölen üç kardeşin âhiretteki durumlarına ilişkin kanaatini sormuş. Cübbâî de mü‘min olanın cennetle mükâfatlandırılacağını, kâfir olanın da cehennemde azap göreceğini, küçük yaşta ölenin ise ne mükâfatlandırılacağını ne de cezalandırılacağını söylemiştir. Bunun üzerine Eş‘ârî, küçük çocuk “Ya Rabbi! Beni neden küçük yaşta öldürdün? Yaşasaydım da sana iman etseydim ve Cennet’e girseydim” derse Allah ne der? diye sormuş. Cübbâî bu soruya Allah: “Sen yaşasaydın, isyan edecektin ve Cehenneme girecektin bu nedenle senin maslahatına en uygun olanı (aslah) senin küçük yaşta ölmendi.” der şeklinde bir cevap vermiştir. Bunun üzerine Eş‘ârî: “Şayet ikinci kardeş (kâfir olan) “Ya Rabbi benim çocukken canımı alsaydın da sana isyan edip Cehenneme girmeseydim.” derse ne olacak deyince hocası bu soruya verecek bir cevap bulamamıştır. Bu olaydan sonra Eş‘ârî, mensubu olduğu Mu‘tezile mezhebini bıraktığını ilan etmiştir. Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire 1987, s. 11-12.

¹³² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 44; Gölcük- Toprak, *Kelâm (Tarih-Ekoller- Problemler)*, s. 57.

¹³³ Çelebi, “Mu‘tezile”, c. XXXI, s. 392.

gelmiştir. O, söz konusu faaliyetlerinde mezhebî fikirlere yeni bakış açıları kazandırmaktan çok, kendinden önce ortaya konulan fikirleri derleyip sistematize etmeye odaklanmıştır. Nitekim söz konusu amaç doğrultusunda büyük çaba sarf eden Kâdî Abdülcebbâr'ın birçok eser yazdığı ve bu kitapların yaklaşık olarak 400.000 sayfayı bulduğu rivâyet edilmektedir. Telif ettiği eserler arasında i'tizâlî görüşleri izah etmeyi amaçladığı ve yirmi cilt olduğu tahmin edilen ancak on altı cildi günümüze ulaşan *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* isimli kitabı Mu'tezile mezhebi üzerine yapılan araştırmalar için önemli bir kaynak olma özelliğindedir.¹³⁴ Büveyhîler dönemindeki Mu'tezilî hareketteki canlanma, vezir Sâhib b. Abbâd'ın vefatına kadar devam etmiş, sonraki süreçte mezhep mensupları tekrar gözden düşmüşlerdir. Gazneli Mahmud'un (ö. 421/1030) Rey şehrini ele geçirmesi ve iktidardaki Büveyhî Hükümdar Mecdüdevle'yi (ö. 420/1029) bertaraf etmesi üzerine bu civardaki Mu'tezilîler, Horasan bölgesine göç ederek varlıklarını burada devam ettirmişlerdir.¹³⁵

Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey (ö. 455/1063) dönemine gelindiğinde i'tizâlî propagandaların tekrar yaygınlaştığı görülmektedir. Tarihte "ikinci mihne" adı verilen bu faaliyetlerde baş aktör, bu kez Tuğrul Bey'in veziri Kündürî'dir (ö. 456/1064). Koyu bir Mu'tezile taraftarı olan Kündürî, mezhebî taassupla hareket ederek bir taraftan Eş'arîler'e karşı düşmanca tavırlar sergilemiş; diğer taraftan i'tizâlî fikirlere sahip kişileri destekleyerek onları devletin önemli makamlarına atamıştır. Kündürî'nin vezirliği döneminde Eş'arîler aleyhinde hutbeler verdirilmiş ve Eş'arîlerin ilmî faaliyetler yürütmelerinin önüne geçilmiş hatta bazıları sürgüne gönderilmiştir. Horasan, Şam, Hicaz ve Irak bölgelerinde gittikçe artan bu zulümler karşısında İmam Cüveynî (ö. 478/1085) ve İmam Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi zâtlar Tuğrul Bey ile görüşerek, ona Eş'arîler aleyhinde yürütülen propagandalardan duydukları rahatsızlığı bildirmişlerdir.¹³⁶ Bu görüşmeden olumlu bir sonuç alamayan Kuşeyrî günümüze ulaşan *Şikâyetü Ehli's-Sünne bi hikâyeti mâ nâlehum mine'l-mihne* başlıklı bir risâle kaleme alarak, böyle bir karalama kampanyasına son verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹³⁷

Nihayet hicrî 456 yılında Kündürî'nin görevden azledilerek hapse atılması ve bir yıl sonra öldürülmesiyle Mu'tezile'nin siyasî desteği sona ermiştir. Tuğrul Bey'in yerine geçen Sultan Alparslan vezir olarak atadığı Nizâmülmülk vasıtasıyla, Eş'arîlere yapılan haksız

¹³⁴ Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 79-80.

¹³⁵ Çelebi, "Mu'tezile", c. XXXI, s. 392.

¹³⁶ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü's-şâfi'yyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tahânî, Abdulfettah Muhammed el-Halevî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Kahire 1992, c. III, s. 390-392; Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 64.

¹³⁷ Kuşeyrî bu risalesinde, minber ve vaaz kürsülerinden Eş'arîlik aleyhinde verilen hutbeleri ve halka aşılacak istenen i'tizâlî fikirleri eleştirmiş bunun yanı sıra Eş'arî mezhebinin temel inanç esaslarını öz bir şekilde ifade etmiştir. Bu risale hakkında detaylı bilgi için Muhammed Selim Kaya, *İmam Kuşeyrî ve Eş'arîlik Savunusu*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2017, s. 45-87.

uygulamalara son vermiş ve sürgüne gönderilen Ehl-i sünnet ilim adamlarını ülkeye davet etmiştir. Bu dönemde Nizâmülmülk, bazı ilim merkezlerinde inşa ettirdiği medreselere Ehl-i sünnet âlimleri müderris olarak atamıştır. Söz konusu gelişmeler karşısında Bağdat ve civarında tutunamayan Mu'tezile, Hârizm ve Horasan bölgelerine göç etmişlerdir. Bu tarihten sonra zikri geçen bölgelerde i'tizâlî gelenek artık Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî (ö. 507/1114) ve öğrencisi Cârullah Zemahşerî (ö. 538/1144) tarafından sürdürülmüştür.¹³⁸

1.2. Mu'tezile'nin İnanç Esasları/Usûl-i Hamse

Mu'tezile inanç sistemlerini usûl-i hamse adını verdiği beş esas üzerine inşa etmişlerdir. Bu esaslar; tevhid, adalet, va'd ve va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-münker'dir. Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/913) bu beş ilkeyi benimsemeyen kişinin Mu'tezilî kabul edilemeyeceğini yani bir kişinin Mu'tezile mezhebine nispet edilebilmesi için usûl-i hamse'yi bütünüyle kabul etmesi gerektiğini söylemektedir.¹³⁹ Meşhur Mu'tezile kelâmcısı Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ise bu ilkeleri inkâr eden birisinin küfre, fiska ya da hataya düşebileceğini ileri sürmektedir. Buna ek olarak Kâdî Abdülcebâr, mezhebin inanç esaslarının, beş esas şeklinde formüle edilmesinin, kendilerini diğer mezhep mensuplarından ayırt eden bir yönü olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre Mülhide, Mu'attıla, Dehriyye ve Müşebbihe tevhid ilkesinde; Cebriyye, adalet ilkesinde; Mürcie, va'd ve va'îd ilkesinde; Hâriciler el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesinde; İmâmiyye fırkası ise emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker ilkesinde Mu'tezile mezhebine aykırı fikirler ileri sürmüşlerdir.¹⁴⁰

1.2.1. Tevhid

Tevhid, sözlükte bir şeyin bir olduğunu tanımak ve birliğine hükmetmek anlamına gelmektedir. Istilâhî anlamı ise ilâhî zâtın, akla gelen ya da hayal edilebilecek her şeyden tenzih edilmesidir ki bu durum Allah'ın rubûbiyetini tanımak, vahdâniyetini ikrâr etmek ve O'nun eşi ve benzeri olmadığını kabul etmekle gerçekleşir.¹⁴¹ Müslümanlar arasında bu tanımla ilgili olarak bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak Mu'tezile, temel ilkelerinden biri olarak kabul ettiği tevhidi, kendine has bir şekilde yorumlamıştır. Bu nedenle olsa gerek bazı mezhep mensupları, kendilerinin tevhid ilkesinin yegâne savunucusu olduklarını dahi

¹³⁸ Çelebi, "Mu'tezile", c. XXXI, s. 393.

¹³⁹ Ebu'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-reddi 'alâ İbni'r-Râvendî el-mulhid*, nşr. H. Samuel Nyberg, Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye, Beyrut 1993, s. 126-127.

¹⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 123-124.

¹⁴¹ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 68.

söylemişlerdir.¹⁴² Onların akla dayanan bir tevhid teorisini benimsemelerinde teşbih ve tecsim nitelikli sapkın mezheplerin stoa felsefesinden etkilenecek dile getirdikleri söylemler, gulât-ı Şia'nın Tanrı tasvirleri ve hristiyanların sahip oldukları teslis inancının içerdiği şirk ve teşbih unsurları etkili olmuştur.¹⁴³

Allah'ın eşinin ve benzerinin olmayıp bir tek olmasını ifade eden tevhid, Mu'tezile'ye göre O'nun sıfat olarak da bir tek olmasını gerektirmektedir. Buna göre Allah'ın sıfatlarının tamamı zâtına dönmektedir; dolayısıyla hiçbir sıfatın ezeli bir anlam taşıdığı söz konusu edilemez. Diğer bir ifadeyle onlara göre Allah'ın ilim, hayat, kudret gibi sıfatlarından bahsedilemez, bunun yerine Allah'ın zâtıyla âlim, zâtıyla hayy ve zâtıyla kâdir olduğu söylenilebilir. Kâdî Abdülcebâr, bu konuda Mu'tezilî âlimlerin icmâsının bulunduğunu; aksi bir tutum yani Allah'ın ilim ile âlim ve kudretle kâdir olduğunun söylenilmesinin yani O'nun hakkında ezeli sıfatların kabul edilmesinin tevhid inancını bozacağını iddia etmektedir. Çünkü bu durum Mu'tezile'ye göre teaddüd-i kudemâ'yı (kadîmlerin çokluğu) gerektirmektedir.¹⁴⁴

Mu'tezile'nin, sıfatları nefyeden tevhid anlayışı, onların Kur'ân'ın yaratılmışlığını (halku'l-Kur'ân) ileri sürmeleriyle de yakından ilgilidir. Bir önceki başlıkta da ele alındığı üzere Mu'tezile'nin halku'l-Kur'ân ideolojisi, Me'mûn'un hilafeti döneminde siyasî bir zemine kayarak halka zorla dayatılmıştır. Mu'tezile Allah'ın kıdem sıfatı dışında ezeli bir sıfatının olmadığını düşündüğü için O'nun ezeli bir kelâm sıfatına sahip olmasını da inkâr etmiştir.¹⁴⁵ Bu nedenle onlar sahip oldukları tevhid ve tenzih düşüncelerine uygun bir biçimde Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini benimsemişlerdir.¹⁴⁶

Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarının inkârına dayalı bir söylem geliştirmesinde Aristo felsefesinin etkili olduğu güçlü bir şekilde ifade edilmektedir.¹⁴⁷ Mu'tezile'nin sıfatlar karşısındaki tavrı, Ehl-i sünnet âlimleri tarafından sıfatların inkârına ve itibarî varlıklar olarak değerlendirilmesine yol açacağı nedeniyle eleştirilmiştir. Ehl-i sünnet mensubu ilim adamları

¹⁴² Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-reddi 'alâ İbni'r-Râvendî*, s. 13-17.

¹⁴³ Pişgin, *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, s. 180.

¹⁴⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Fadlu'l- i'tizâl ve tabâkâtü'l-Mu'tezile*, s. 162, 345.

¹⁴⁵ Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü*, s. 259-261.

¹⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 38-39; Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 219-220. Mu'tezile'nin benimsediği halku'l-Kur'ân fikrinin Allah'ın kelâm sıfatına sahip olmasına aykırı olduğu, bundan hareketle de Kur'ân'ın mahlûk kabul edilmesinin isabetli bir fikir olmadığı dile getirilmiştir. İtikâdî içeriğe sahip bu tartışmaların, dilbilim alanında ortaya konulan çalışmalar üzerinde de bir yansıması bulunmaktadır. Özellikle dillerin kökenine dair ileri sürülen söylemlerde ve belâgat disiplini etrafında yapılan çalışmalarda bu konunun izlerine rastlanıldığı ifade edilmektedir. Bkz. Kees Versteegh, *Landmarks in Linguistic Thought III, The Arabic Linguistic Tradition*, Routledge, Oxon 1997, s. 107; Ali Ceyhan, *Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Arap Dili Çalışmalarına Katkısı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2009, s. 49.

¹⁴⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. II, s. 177-178.

sıfatların, zâtın aynı da gayrı da olmadığını ifade ederlerken¹⁴⁸ bu söylemin Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi kadimlerin çokluğunu gerektirmeyeceğini de açık bir şekilde ortaya koymuşlardır. Böylece onlar ne Mu‘tezile gibi sıfatları inkâr etmiş ne de mücessime ve müşebbihe gibi tecsim ve teşbihe düşmüşlerdir.¹⁴⁹

Tevhid ilkesi bağlamında Mu‘tezile müntesiplerinin üzerinde ittifak ettikleri diğer bir konu, Allah’ın; cihet, mekân, biçim, cisim, hareket, değişim ve etkilenme gibi tüm unsurlardan tenzih edilmesidir. Onlar bu hususta Müşebbihe ve Mücessime fırkalarına karşı bir duruş sergileyerek, Allah hakkında yapılan teşbih ve tecsim içerikli yorumları reddetmişlerdir.¹⁵⁰ Mu‘tezilî âlimler bir yandan Allah’ı cismiyyetten tenzih ederken diğer yandan âhirette mü’minler için gerçekleşmesi âyet ve hadislerle bildirilen ru’yetullâh’ı (Allah’ın görülmesi) inkâr etmişlerdir.¹⁵¹ Onların ru’yetin inkârını neredeyse mezhebin temel inanç esaslarından biri haline getirdiği ifade edilmektedir.¹⁵² Nitekim Şehristânî (ö. 548/1153), mezhep mensplarının ru’yetin nefyedilmesi konusunda görüş birliğine vardıkları bilgisini aktarmaktadır. Bu nedenle Mu‘tezile tevhid ilkesinin bir gereği olarak âhirette ru’yetin gerçekleşeceğini bildiren nasları müteşâbih olarak değerlendirip bu ifadelerin te’vil edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁵³ Mu‘tezile yaptığı te’villerde Arap dilbiliminin verilerinden yoğun bir şekilde istifade etmiş olup bu husus üçüncü bölümde detaylı bir şekilde analiz edilecektir. Usûl-i hamse içerisinde yer alan diğer bir ilke ise adalettir.

1.2.2. Adalet

Mu‘tezile’nin üzerinde hassasiyetle durduğu prensiplerden biri de adalettir. Öyle ki adalet, tevhid ile birlikte Mu‘tezilî âlimlerin kendilerini ifade etmek için sıklıkla kullandıkları “ashâbu’l/ehlu’l-adl ve’t-tevhîd” tabirinde kendisine yer bulmuş bir ilkedir. Mu‘tezile’nin bu prensibi ortaya koyup geliştirmesinde Cebriyye’nin insan irade ve kudretini elinden alarak her türlü zulmü Allah’a isnat eden kader anlayışı etkili olmuştur.¹⁵⁴

Bu ilke, Allah’ın tüm fiillerinin iyi ve güzel (hasen) olduğu bundan hareketle O’na kötü ve çirkin (kabîh) addettikleri fiillerin isnat edilemeyeceği anlayışına dayanır. Şöyle ki onlara göre Allah, sadece güzel sayılabilecek fiilleri işler; zulüm ve haksızlık türü fiiller

¹⁴⁸ Ebu’l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr (Şâhfûr) b. Tâhir b. Muhammed el-İsfahânî el-İsferâyîni, *et-Tefsîr fi’l-dîn ve ve’t-temyîzi’l-fırakati’n-nâciye ‘ani’l-fıraki’l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1983, s. 165.

¹⁴⁹ Pişgin, *Kur’an’da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, s. 183; Kamil Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 217.

¹⁵⁰ Veysi Ünverdi, “Mu‘tezile’nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı”, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 2017, c. IV, sy. 2, s. 4.

¹⁵¹ Ahmed Emîn, *Duha’l-İslâm, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye*, Beyrut 2010, c. III, s. 24.

¹⁵² Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, c. II, s. 251.

¹⁵³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 39.

¹⁵⁴ Gölçük, *Kelam Tarihi*, s. 64-65.

Allah'tan sadır olmaz. Kabîh addedilen bu tür eylemlerin kaynağı ise insandır.¹⁵⁵ Mu'tezile'nin özellikle kabih fiillerin orjinine insanı yerleştirmesinde, insanın yaptığı eylemlerden hesaba çekilmesini göz önünde bulundurması etkili olmuştur. Onlara göre insan, irâde özgürlüğüne ve bir fiil yapabilme gücüne sahip olması sayesinde eylemlerinden sorumlu tutulabilir; yoksa insanın kendine ait olmayan fiillerden hesaba çekilmesi ve bu yüzden cezalandırılması söz konusu olur ki bu onlara göre adalete aykırı bir durumdur.¹⁵⁶ Dolayısıyla Mu'tezile insanın eylemlerinin (ef'âl-i ibâd) yaratıcısının Allah olmadığını, bu fiillerin insan tarafından yaratıldığını iddia etmişlerdir.¹⁵⁷ Kaynaklarda Mu'tezile'nin gerek hayır gerekse şer olsun gerçekleştirdiği insanın eylemlerin yaratıcısı (hâlık) olduğunu iddia etme hususunda söz birliği içerisinde oldukları ifade edilmektedir.¹⁵⁸

Mu'tezile'nin ileri sürdüğü söz konusu söylem, ontolojik olarak fiillerin yaratılması bağlamında düalizm fikrine kapı aralaması diğer bir ifadeyle bir fiilde iki yaratıcının varlığını kabul etmek gibi fikrî bir paradoksa götürmesi nedeniyle eleştirilmiştir. Bu sebeple mezhep mensupları aslında insanın hakiki anlamda fiillerinin fâili olduğunu benimsemeleri hatta bazıları tarafından fâil ile hâlik ifadelerinin aynı anlamda kullanıldığı ifade edilmekle birlikte insan için hâlik ifadesini kullanmaktan kaçınmışlardır.¹⁵⁹ Bunun yanı sıra Mu'tezile'nin adalet prensibi çerçevesinde kulun sorumluluğunu açıklarken Allah'ın irade ve kudret sıfatlarını sınırlandırdığı görülmektedir. Bu nedenle Ehl-i sünnet âlimleri Mu'tezile'nin iddia ettiği bir şekilde adalet prensibine karşı çıkmışlar ve kulların sorumluluğunu da göz önünde bulundurarak insan eylemlerinin yaratıcısının, Allah olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁶⁰

Mu'tezile'nin adalet ilkesi çerçevesinde ileri sürdüğü görüşlerden biri de aslah anlayışıdır. Aslah kavramının ilk kez Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) ve arkadaşları tarafından ortaya atıldığı ifade edilmektedir.¹⁶¹ Mu'tezile Allah'ın hikmet sahibi olduğunu ve her işinde hikmeti gözettiğini söyleyerek bu durumu O'nun fiillerinde kullarının menfaatine olan hususları gözetmesiyle ilişkilendirmektedir. Onlar Allah'ın insan için en uygun olan şeyi yaratacağını söylemişler hatta bazıları insanın maslahatına en uygun olan şeyi yaratmanın

¹⁵⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 133-134.

¹⁵⁶ Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri –Âmirî'nin Kader Risâlesi ve Tercümesi-*, İFAV Yayınları, İstanbul 2003, s. 60. Ehl-i sünnet, Allah'ın mutlak anlamda âdil olduğunu ve O'nun fiillerinde zulmün söz konusu olamayacağını açık bir şekilde ifade etmekle birlikte Mu'tezile'nin adalet kavramına yüklediği anlama karşı çıkmaktadır. Ehl-i sünnet'e göre Allah'ın fiillerinde âdil olmasının anlamı, O'nun mülkünde dilediği şekilde tasarruf etmesidir. Bundan hareketle onlar adaleti "bir şeyi olması gereken yere koymak" şeklinde anlayarak bunun aksi bir durumun "zulüm" olacağını belirtmişlerdir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 37; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, c. II, s. 264-265.

¹⁵⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 323.

¹⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 39.

¹⁵⁹ Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s. 66.

¹⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, s. 54-58; Ünverdi, "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı", s. 9.

¹⁶¹ Aydınlı, *Mu'tezile Ekolü*, s. 278.

Allah'a vâcib olduğunu dahi iddia etmişlerdir.¹⁶² Hatırlanacağı üzere Ebu'l-Hasan Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) Mu'tezile mezhebinden ayrılışında önemli bir rol oynayan aslah anlayışında i'tizâlî düşünceyi benimseyen ilim adamlarının gâibi şâhîde kıyas yöntemini¹⁶³ benimsemelerinin etkili olduğu ifade edilmektedir.¹⁶⁴

Mu'tezile'nin temel esaslarından biri olan adalet ilkesinin köklerinin tevhid anlayışına dayandığı bununla birlikte adalet prensibinin, diğer üç esasla yani va'd ve va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-münker'le ilişkili olduğu ifade edilmektedir.¹⁶⁵

1.2.3. el-Va'd ve'l-Va'îd

Âhirette bir kimsenin mükâfatlandırılacağını veya ona bir zararın verilmeyeceğini ifade eden habere va'd; bunun aksine onun cezalandırılacağını yahut bir faydadan mahrum edileceğini gösteren habere ise va'îd adı verilmektedir.¹⁶⁶ Mu'tezile bu prensibi şu şekilde açıklamaktadır: Allah kullarından dünya hayatında imân ve itaat edenlere mükâfat vereceğini bildirmiştir (va'd), âsilere de ceza tehdidinde bulunmuştur (va'îd). O'nun verdiği sözden dönmesi ya da yalan söylemesi düşünülemez. Bundan hareketle Mu'tezile, itaatkâr mü'minlere mükâfatın ve âsilere ise cezanın verilmesinin Allah için zorunlu (vâcib) olduğunu söylemektedir.¹⁶⁷

Va'd ve va'îd prensibi ilk olarak büyük günah işleyen mü'min kimsenin âhiretteki durumuna ilişkin tartışmaların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Şöyle ki; bu ilkenin ilk olarak Mu'tezile'nin kurucusu olarak kabul edilen Vâsıl tarafından gündeme getirildiği ve Amr b. Ubeyd'in de bu fikri sistematize ettiği ifade edilmektedir.¹⁶⁸ Mu'tezile mensupları bu ilke ekseninde iman, fîsk, küfür kavramlarını incelemiş, tövbenin mahiyeti ve şartları üzerinde durmuş ayrıca yapılan iyiliklerin günahlara kefâret olması konularını ele almışlardır.¹⁶⁹ Onların va'd ve va'îd prensibine bağlı olarak gündeme getirdikleri diğer bir husus da büyük günah işleyen mü'minlerin cehenneme girdikten sonra oradan bir daha çıkamamalarıdır. Onlara göre nasıl ki itaatkâr bir mü'min âhirette yaptıklarının sevap olarak karşılığını alacaksa; büyük günah işleyen biri de cehennemde ebedî kalarak işlediği suçun cezasını

¹⁶² Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, c. III, s. 38.

¹⁶³ Bahsedilen yöntem araştırmanın ilerleyen sayfalarında "Mu'tezile'nin Kur'an'ı Yorumlama Metodu" başlığı altında ele alınacaktır.

¹⁶⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 66.

¹⁶⁵ Ünverdi, "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı", s. 7.

¹⁶⁶ İlyas Çelebi, "Usûl-i Hamse", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, c. XXXXII, s. 211.

¹⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 135-136.

¹⁶⁸ Aydınlı, *Mu'tezile Ekolü*, s. 248.

¹⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 611-693.

çekecektir. Ne var ki mürtekib-i kebîre'nin çekeceği azap, kâfire verilecek azaptan daha hafif olacaktır.¹⁷⁰

Ayrıca Mu'tezile, va'd ve va'îd görüşünün bir sonucu olarak cehenneme giren günahkâr mü'minler hakkında şefaatin bulunmayacağını iddia ederek şefaati ya inkâr etmiş ya da tövbeyi şart koşarak tahsis etmiştir. Bu hususta onların, kendi ideolojilerini Kur'ân'a onaylatmak üzere âyetlerde yer alan şefaatin olmayacağını bildiren birtakım ifadeleri delil olarak kullanmaktan geri durmadıkları ifade edilmektedir.¹⁷¹ Onlar, şefaatin sadece cennete giren mü'minlere tafdil kabilinden yani mertebelerinin yükseltilmesi için gerçekleşeceğini iddia etmektedirler.¹⁷² Ne var ki Mu'tezile'nin şefaah hakkında ileri sürdüğü söylemin ilmî bir tutarlılığından bahsetmek imkânsızdır. Çünkü Allah Kur'ân'da şirkin dışındaki tüm günahları affetmesinin mümkün olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.¹⁷³ Ayrıca Mu'tezile'nin i'tizâlî paradigması doğrultusunda delil olarak öne sürdüğü âyetler ise onlar açısından delil niteliği taşımamaktadır. Zira söz konusu âyetlerde kastedilen ya inanmayan zâlimler hakkında ya da putlardan umulan şefaah türleridir.¹⁷⁴ Mu'tezile'nin va'd ve va'îd prensibiyle ilişkili diğer bir ilkesi "el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn" prensibidir.

1.2.4. el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn

el-Menzile beyne'l-menzileteyn, İslâm düşünce tarihinde sadece Mu'tezile tarafından dile getirilmiş dolayısıyla onlara özgü bir ilkedir. Mu'tezile, bu ilkeyle müretekib-i kebîre (büyük günah işleyen) hakkındaki kanaatlerini ortaya koymuştur. Daha önce de Mu'tezile'nin Doğu başlığında da değinildiği üzere el-Menzile beyne'l-menzileteyn fikri, Vâsıl b. Atâ'nın, hocası Hasan el-Basrî'nin halkasından kopuşunda etkili olmuştur. Bu nedenle söz konusu prensip, ortaya çıkış bakımından Mu'tezile mezhebinin kurucu ilkelerinden biri olarak kabul ve telakki edilmiştir.¹⁷⁵

Vâsıl'ın el-Menzile iddiasının başlangıçta siyasî bir endişe ve tavır barındırdığı ve bu söylemin, zamanla itikadî bir prensip haline geldiği ifade edilmektedir.¹⁷⁶ Ayrıca Mu'tezile mensuplarının el-Menzile prensibi etrafında ortaya koydukları fikirlerde, felsefî cereyanların etkili olduğundan söz edilmektedir.¹⁷⁷ Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), el-menzile beyne'l-

¹⁷⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 39; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 666; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, c. III, s. 61-64.

¹⁷¹ Zühdî, *el-Mu'tezile*, s. 51-52.

¹⁷² Pişgin, *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, s. 171-172.

¹⁷³ Bkz. Âl-i İmrân 3/129; Nisâ 4/48.

¹⁷⁴ Pişgin, *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, s. 171.

¹⁷⁵ Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler (Mu'tezilî Zemaşeri'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri)*, İz yayıncılık, İstanbul 2009, s. 41, 348.

¹⁷⁶ Ünverdi, "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı", s. 12.

¹⁷⁷ Zühdî, *el-Mu'tezile*, s. 55.

menzileteyn ifadesinin dilde iki şey arasındaki bir şey anlamına geldiğini ve bu ifadenin orta yerde bulunanın, uçtaki şeylere bir yönüyle benzediğini anlatmak için kullanıldığını söylemektedir. Kâdî Abdülcebbâr, Mu‘tezile mezhebinin söz konusu söylemle “Büyük günah sahibine, iki isim arasında [üçüncü] bir isim verilmesi ve onun hakkında iki hüküm arasında [üçüncü] bir hükümle hükmedilmesi” anlamının kastedildiğini söylemektedir.¹⁷⁸ Mu‘tezile mezhebi el-Menzile ilkesinden hareketle, mürtekib-i kebîreyi ne kâfir ne de mü’min olarak kabul eder. Onlara göre söz konusu kişi, bu iki kavram arasındaki fâsık tabiriyle nitelendirilmelidir.¹⁷⁹ Ayrıca büyük günah işleyen fâsık kimsenin uhrevî akıbeti de mü’min ve kâfirin hükmünden farklı olmalıdır. Şöyle ki; büyük günah işleyen kişi, itaatkâr mü’min bir kişinin aksine ebedî cehennemlidir. Bununla birlikte cehennemde karşılaçağı azap da kâfire göre daha hafif olacaktır.¹⁸⁰

Mu‘tezile söz konusu ilke ekseninde küfür, nifak, fîsk ve iman gibi birtakım kavramları kendi ideolojisi uyarınca tanımlamaya gayret göstermiş ayrıca iman-amel arasındaki ilişkiyi tartışmıştır. Bu bağlamda onların kâhir ekseriyeti imanın salt tasdikten ibaret olmadığını, tasdik ile birlikte ikrâr ve salih amelin de bulunması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁸¹ Mu‘tezile’nin ameli imandan bir cüz olarak gören bu anlayışı, onları inkâr etmeksizin ya da hafife almaksızın büyük günah işleyen mü’min bir kişinin iman dairesi dışına çıktığını ve bu kişinin iman ile küfür arasında orta bir yerde bulunduğunu iddia etmelerine sebep olmuştur. Şunu da ifade etmek gerekir ki Mu‘tezile’nin amelin imanın bir parçası olduğunu iddia etmesi, “*ilâhî hitabın lafızlardaki tezahürüne aykırı*”¹⁸² bir anlam taşımaktadır. Nitekim “... إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ...”¹⁸³ âyeti ve benzeri âyetlerde¹⁸⁴ iman ve amelin müstakil olarak zikredildiği ve bu ifadelerin atıf harfleri ile birbirine bağlandıkları görülmektedir. Arap dili açısından ma‘tûf ve ma‘tûfu ‘aleyh konumunda bulunan kelimelerin, farklı şeyler olmasından hareketle söz konusu âyetlerin iman ve amelin birbirinden ayrı şeyler olarak zikredildiği söylenilebilir. Diğer bir ifadeyle şayet amel, imanın bir parçası olsaydı; bu takdirde âyetlerde iman zikredilmekle yetinilir ve ameli zikretmeye ihtiyaç duyulmazdı.¹⁸⁵ Bunun yanı sıra “وَأَنْ طَائِفَتَانِ”¹⁸⁵ “Eğer mü’minlerden iki grup birbiriyle savaşırsa hemen aralarını

¹⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 137.

¹⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 139-140, 697.

¹⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 697.

¹⁸¹ Ebû Abdillâh (Ebu’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihi’l-ğayb: et-Tefsîru’l-kebîr*, Dâru Fikr, Lübnan 1981, c. II, s. 27-28.

¹⁸² Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 124.

¹⁸³ Bakara 2/277.

¹⁸⁴ Bkz. Yûnus 10/9; Hûd 11/23; Fussilet 41/8.

¹⁸⁵ Gölçük- Toprak, *Kelâm (Tarih-Ekoller- Problemler)*, s. 132.

düzeltin.”¹⁸⁶ âyetinde büyük günahlardan biri olan öldürme fiilini işleyenler hakkında “mü’min” ifadesinin kullanılması da el-menzile fikrinin doğru olmadığını ortaya koymaktadır.¹⁸⁷ İ’tizâlî düşüncenin temelini oluşturan diğer bir ilke, el-emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehyu ‘ani’l-münker’dir.

1.2.5. el-Emru Bi’l-Ma’rûf ve’n-Nehyu ‘Ani’l-Münker

Emir makam ve mevki bakımından üst bir rütbedeki kişinin altındaki kimseden bir şeyi yapmasını; nehiy ise bir şeyden sakınmasını yani yasakladığı şeyi yapmamasını istemesidir. el-Emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehyu ‘ani’l-münker terkipteki ma’rûf kavramı, güzelliği; münker ise çirkinliği fâiline öğretilen fiil şeklinde tarif edilmektedir.¹⁸⁸ Kâdî Abdülcebâr, kısaca iyiliği emretmek ve kötülükten vazgeçirmek şeklinde ifade edilebilecek bu ilkenin, meşruiyetini Kitap, sünnet ve icmâ’dan aldığını belirtmektedir.¹⁸⁹

Bu prensibin usûl-i hamse içerisinde yer alan diğer ilkelere göre daha çok amelî pratikle ilgili olduğu bununla birlikte söz konusu ilkenin siyâsî ve ahlâkî boyutlar taşıdığı da ifade edilmektedir. Vâsıl b. Ata (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) bu ilkenin siyâsî; Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ise ahlâkî içeriğinin oluşmasında katkıda bulunmuşlardır.¹⁹⁰ Mu‘tezile ilk dönemlerden itibaren bu prensip doğrultusunda; Müşebbihe, Mücessime, Râfizî, Zenâdîka gibi gruplarla mücadele etmişler; aynı zamanda Yahudiler, Hristiyanlar ve Mecûsililere karşı da İslâm’ı savunmuşlardır. Ne var ki ilerleyen süreçte bu tutumlarından vazgeçerek, bu ilkeyi muhalefette buldukları esnada isyan hareketlerine katılmak, idare erkini elinde bulundurduğu dönemlerde ise -mihne olaylarıyla ilgili olarak da bahsettiğimiz üzere- muhaliflerini baskı altında tutmak için kullanmışlardır.¹⁹¹ Hâsılı Mu‘tezilîler bu prensip sayesinde toplumda bir kontrol mekanizması tesis ederek, Kur’ân’daki bir hükmü uygulama bahanesiyle it’izâlî ideolojileri doğrultusunda yaptıkları te’villeri kendileri gibi düşünmeyen insanlara dayatmışlardır.¹⁹²

Mu‘tezilî âlimler, el-emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehyu ‘ani’l-münker prensibinin uygulanmasının vâcib olduğu hususunda söz birliği içerisindeyler. Ancak vücûbiyetin farz-ı ayn kabilinden her insanın mutlaka gerçekleştirmesi gereken bir farz mı yoksa bireylerin bir kısmının yapmasıyla diğerlerinden sorumluluğun kalktığı farz-ı kifâye mi olması hususunda

¹⁸⁶ Hucurât 49/9.

¹⁸⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâid*, s. 72.

¹⁸⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 141.

¹⁸⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 142.

¹⁹⁰ Aydınlı, *Mu‘tezile Ekolü*, s. 251.

¹⁹¹ Çelebi, “Mu‘tezile”, c. XXXI, s. 396.

¹⁹² Gölcük- Toprak, *Kelâm (Tarih-Ekoller- Problemler)*, s. 46-47.

farklı fikirler ileri sürmüşlerdir. Kâhir ekseriyeti bu ilkenin farz-ı ayn olduğunu söylerken, Ebû Bekr el-Esam (ö. 200/816) ve Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) gibi âlimler bunu farz-ı kifâye olarak yorumlamışlardır.¹⁹³

Mu‘tezile mezhebinin temel inanç esaslarını oluşturan usûl-i hamse birbiriyle bağlantılı ve sistematik bir yapı arz etmektedir. Ekol mensupları, bu prensipler içerisinde tevhidi esas almışlardır. Şöyle ki onların tevhid anlayışının adalet prensibini; adalet’in va‘d ve va‘id ilkesini ortaya çıkardığı bununla birlikte söz konusu üç ilkedeki de el-Menzile beyne’l-menzileteyn ve el-Emru bi’l-ma‘rûf ve’n-nehyu ‘ani’l-münker prensiplerinin ortaya çıktığı ifade edilmektedir.¹⁹⁴

1.3. Mu‘tezile’nin Kur’ân’ı Yorumlama Metodu

Mu‘tezile mensuplarının, diğer itikadî mezheplerle teolojik gerilimi en fazla yaşadığı husus, hiç şüphesiz Kur’ân’ın anlaşılması’dır. Onlar, Kur’ân’ın dinî bilgi için referans olma özelliğini mezhebî saiklerle kullanarak ideolojik fikirlerini Kur’ân’a dayatma çabası içerisine girmişlerdir. Daha önce de belirtildiği üzere Mu‘tezile mensupları temel inançlarını temsil eden usûl-i hamseye uygun olan âyetleri, olduğu gibi kabul ederken; zâhirî anlamı söz konusu prensiplerle çelişen âyetleri mezhebî fikirlerine uyumlu hale getirmek için te’vil etmişlerdir. Onların i‘tizâlî kaygılarla yaptıkları te’villerde birtakım metotlar izledikleri görülmektedir. Söz konusu metotlar, uygulanış bakımından onların nassın dilsel analiziyle yakından ilgilenmelerini de beraberinde getirmektedir. Bu nedenle “Mu‘tezile’nin Kur’ân’ı Yorumlama Metotları” başlığı altında müteşâbihin muhkeme hamli, gâibin şâhide kıyası ve aklın nakle takdimi gibi sıklıkla müracaat ettikleri metotlar ele alınacaktır.

1.3.1. Müteşâbihin Muhkeme Hamledilmesi

Kur’ân, akledebilme yetisi ile donatılan insana hitâp etmesi bakımından aklî; aynı zamanda gayb âleminden haberler getirmesi nedeniyle akıl üstü bir konuma sahiptir. Vahyin bu özelliği ilim adamları tarafından muhkem ve müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında göz önünde bulundurulmuştur.¹⁹⁵ Kur’ân’ın “muhkem” ve “müteşâbih” âyetlerden oluştuğu Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde şöyle ifade edilmektedir: “هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ” : “Sana kitabı indiren O’dur.

¹⁹³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 148; Ünverdi, “Mu‘tezile’nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı”, s. 10-20.

¹⁹⁴ Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, c. II, s. 277.

¹⁹⁵ Yasin Pişgin, “Kur’an’a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünden Müteşâbih Âyetlerin Te’vili Meselesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, sy. 29, s. 105.

Onun bir kısmı muhkemdir ki bunlar kitabın esaslarıdır; diğerleri ise müteşâbihlerdir. İşte kalplerinde eğrilik bulunanlar; fitne çıkarmak ve onu arzularına göre te'vil etmek amacıyla onun müteşâbih kısmına uyarlar. Oysa onun te'vilini ancak Allah bilir ve ilimde derinleşmiş (yüksek pâyeye erişenler). İlimde derinleşenler şöyle der: 'Biz ona iman ettik; hepsi Rabbimizin katındandır.' (Bu inceliği) yalnız akl-ı selim sahipleri düşünüp anlar." Âyetin "وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" : "ve ilimde derinleşenler" ifadesindeki "vâv" harfinin anlamı, âlimlerin müteşâbih âyetlerin bilinip/bilinmemesi konusundaki görüşlerine bağlı olarak farklı şekillerde yorumlanmıştır. Şöyle ki; müteşâbih âyetlerin anlamlarını Allah'ın bildiğini bununla birlikte ilimde büyük bir paye elde eden (râsih) âlimlerin de söz konusu bilgiye ulaşabileceğini düşünenler, âyetteki "vâv"ın atıf anlamında olduğunu ileri sürmüşlerdir. Öte yandan, müteşâbih âyetlerin te'vilini Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceğini söyleyenler, "vâv" harfinin "isti'nâf" yani başlangıç anlamı taşıdığını söylemişlerdir.¹⁹⁶

Mu'tezile'nin muhkem ve müteşâbih âyetler karşısındaki tutumunda, Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) ileri sürdüğü fikirlerin mezhep içi hâkim paradigmayı gösterir nitelikte olduğu ifade edilmektedir.¹⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, müteşâbih âyetlerin anlamını sadece Allah'ın bildiğini kabul etmekle birlikte ilimde derinleşen kimselerin de müteşâbih âyetler hakkında bilgi sahibi olabileceğini söylemektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre, her ne kadar insanlar dinî meseleleri idrak ve kavrayış bakımından birbirlerinden farklı düzeylerde bulunsalar da onlardan ilmî yetkinliğe sahip kimselerin müteşâbih âyetlerin anlamlarına vâkıf olması mümkündür.¹⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr'ın bu anlayışı, muhkem ve müteşâbih kavramlarının mahiyetine yönelik yaptığı açıklamalarına da yansımaktadır. O, muhkemi, zâhiri ile muradın kesin olarak anlaşılabilirdiği; müteşâbihi ise zâhiri ile muradın tam olarak anlaşılamadığı ve anlaşılması için bir karîneye ihtiyaç duyulan âyet şeklinde tarif etmiştir.¹⁹⁹ Bu noktada Mu'tezile'ye göre lafzın zâhiri anlamının yegâne belirleyicisinin mezhebin temel görüşleri (usûl-i hamse) olduğu belirtilmelidir. Çünkü Mu'tezile, tevhid ve adalet prensiplerine uygun âyetlerin olduğu şekliyle kabul edilmesi ve bu prensiplere aykırı gibi

¹⁹⁶ İbrâhim Muhammed el-Cürmî, *Eseru'd-delâleti'l-luğaviyye fî ihtilâfi'l-Müslimîn fî usûli'd-dîn*, Dâru'l-Kuteybe, Beyrut 2006, s. 79.

¹⁹⁷ Türçan, *Kelâm İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb*, s. 170.

¹⁹⁸ Ebu'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, Adnan Muhammed Zerzur, Dâru't-Türâs, Kahire tsz. s. 86-87.

¹⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 600. Mu'tezile mensuplarından Vâsıl b. Ata (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd'e (ö. 144/761) göre muhkem, fâsığın azapla tehdidine ilişkin âyetlerdir. Müteşâbihler ise Allah'ın haram kıldığı ama ceza gerektirip gerektirmediğini kullarından gizlediği küçük günahları haber veren âyetlerdir. Bunun yanı sıra Bağdat Mu'tezile ekolünün önde gelen isimlerinden Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö. 240/854) muhkem âyetlerle maksadın te'vile ihtiyaç duymayan âyetler olduğunu; müteşâbihin ise literal olarak farklı anlamlara muhtemel âyetler olduğunu söylemektedir. Bkz. Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, c. I, s. 293-294. Mu'tezile mensupları muhkem ve müteşâbih âyetleri tanımlarken her ne kadar farklı kanaatler ortaya koysalar da, yaptıkları izahlara bakıldığında onların, genel olarak ideolojik fikirlerinin tesiri altında kaldıkları görülmektedir.

görünenlerin ise te'vil edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bundan hareketle onlar, Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbih âyetleriyle bütünlük arz ettiğini, ilk bakışta birbirine çelişkili gibi görünen âyetlerin arasında aslında tam bir uyumun bulunduğunu söylemişlerdir.²⁰⁰

Mu'tezile'nin âyetleri mezhebî ideolojisi doğrultusunda muhkem ve müteşâbih şeklinde tasnif etmesine örnek vermek gerekirse, onlar mürtekîb-i kebîre'nin cehennemde ebedî kalacağı düşüncesinden hareketle, “وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَدًّا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا” : “*Kim bir mü'mini kasten öldürürse onun cezası, içinde devamlı kalacağı cehennemdir.*”²⁰¹ âyetini muhkem, “إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ” : “*Gerçekte Allah kendisine şirk koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse için bağışlar.*”²⁰² âyetini ise müteşâbih olarak kabul etmişlerdir. Bunun yanı sıra onlar, mezhebin salah-aslah doktrininden hareketle de Allah'ın kalbi mühürlemesinden (hatm ve tab') bahseden âyetleri müteşâbih olarak kabul etmişler ve söz konusu ifadeleri Allah'ın âdil ve kullarına karşı merhametli olduğunu gösteren muhkem nasslara göre te'vil etmişlerdir.²⁰³ Bu örneklerin yanı sıra Mu'tezilî âlimler kâinattaki tüm eylemlerin yaratılmasını Allah'a isnat eden Ehl-i sünnet âlimlerinin aksine Allah'ın saptırmasını (idlâl) ifade eden nassları müteşâbih olarak kabul edip te'vil etmişlerdir. Bu nedenle onlardan bazısının “أضلَّهُمْ” “*Allah onları saptırdı.*” ifadesindeki “إفْعَال” kalbının müteaddî anlamını pasifize ettiği ve bu ifadenin “ضَلُّوا عَنْ دِينِهِ” “*Onlar dininden saptılar.*” anlamında olduğunu ileri sürdükleri bilgisi aktarılmaktadır.²⁰⁴

Burada dikkat çeken husus, Mu'tezile mensupları tarafından Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbih âyetlerden oluşmasıyla Arap dilinin sahip olduğu özellikler arasında bir bağ kurulmasıdır. Bunlardan Kâdî Abdülcebbar, Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbih kılınmasının hikmetlerinden bahsederken Arap diline atıfta bulunarak Allah'ın Kur'ân'da muhkemlerin yanı sıra müteşâbih ifadelerle yer vermesini, fesâhat bakımından Kur'ân'ın en üstün mertebede bulunmasıyla ilişkilendirmektedir. Kâdî Abdülcebbar'a göre Kur'ân'ın fesâhatin zirve noktasında bulunuşu, âyetlerdeki kelimelerin, salt hakiki anlamlarda kullanımıyla gerçekleşmeyip, Kur'ân'da hakikî anlamların yanı sıra ifadelerde mecâz ve isti'âre gibi söz sanatlarının bulunmasını gerekli kılmaktadır. Bundan hareketle o, Allah'ın Kur'ân'da bir

²⁰⁰ Ebu'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, nşr. Emin el-Hûlî, Kahire 1960, c. XVI, s. 394-395.

²⁰¹ Nisâ 4/93.

²⁰² Nisâ 4/48, 116.

²⁰³ Cürmî, *Eserü'd-delâleti'l-luğaviyye*, s. 82; Türcan, *Kelam İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb*, s. 171-172.

²⁰⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, c. I, s. 325.

yönüyle Arapların ifade şekillerine benzeyen diğer yönüyle de onun mucizeliğini ortaya koyan bir üslûp kullandığını ifade etmektedir.²⁰⁵

Mu‘tezile’nin müteşâbih olarak gördüğü âyetleri muhkeme hamletmesinde Arap dili işlevsel bir konumda bulunmaktadır. Bu minvalde mezhebin temel esaslarına uyumlu âyetler muhkem kabul edilip hakiki anlamı üzere anlaşılırken; söz konusu esaslara aykırı olan âyetler ise müteşâbih olarak değerlendirilmiş ve aynı konudaki muhkem âyetler doğrultusunda hakikî manasından çıkartılıp mecâzi anlamlara hamledilmiştir.²⁰⁶ Örneğin Mu‘tezile’ye göre, ru’yetullâh konusundaki görüşlerine uygun düştüğü için “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ” : “Gözler onu idrak edemezler, ama O gözleri idrak eder.”²⁰⁷ âyeti muhkem; “وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ” : “O gün birtakım yüzler parlamaktadır; Rablerine bakmaktadırlar.”²⁰⁸ âyeti ise müteşâbih olarak kabul edilmektedir. Onlar ru’yetullâhı açık bir şekilde ortaya koyan ikinci âyeti i‘tizâlî görüşleriyle uyumlu hale getirmek için bu âyette mecâzın varlığını ileri sürmüşlerdir. Nitekim onlara göre âyetteki “نَّاصِرَةٌ” ifadesi, mecâzî olarak “bekleyen” anlamına gelmektedir. Çünkü “görme” eylemi, gözün görülmek istenen şeye doğru çevrilmesinden ibaret olup; dünyada görülen şeyler ise cisimlerden başkası değildir. Allah da cisim olmaktan münezzehtir olduğu için bu ifade te’vil edilmelidir.²⁰⁹ Oysaki Ehl-i sünnet’e göre ru’yetullâha delâlet eden ifadelerin te’vil edilmesi gerekmez. Ehl-i sünnet âlimleri, her ne kadar dünyada bizzat karşılığı olmasa da görme eyleminde esas olanın “mevcûdiyet” olduğunu vurgulayarak; naslarda açık bir şekilde ifade edilmesinden hareketle Allah’ın âhirette görülebileceğini söylemektedir.²¹⁰ Ru’yetullâha delâlet eden âyetlerin te’vilinde tanık olunduğu üzere Mu‘tezile, müteşâbihin muhkeme hamlinin yanı sıra, diğer bir metodu daha devreye sokmaktadır. Bu, olgusal olarak ulaştığı neticeleri metafizik alana uyguladığı gâibin şâhide kıyası metodudur.

1.3.2. Gâibin Şâhide Kıyası

Gâibin şâhide kıyası diğer bir ifadeyle şâhitle gâibe istidlâlde bulunmak, Mu‘tezile tarafından geliştirilen kelâm ilminde kullanılan yöntemlerden biridir.²¹¹ Onlar bu metodu uygulayarak, fizik âlemindeki gerçekliklerden (şâhid) yola çıkarak, metafizik âlem (gâib)

²⁰⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 599-600.

²⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 600.

²⁰⁷ En‘âm 6/141.

²⁰⁸ Kiyâme 75/22-24.

²⁰⁹ Ebu’l-Hasen Kâdî’l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî, *Tenzihu’l-Kur’ân ‘ani’l-metâ’in*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2008, s. 418-419; Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 61.

²¹⁰ Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 427.

²¹¹ Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sy. 18, s. 1.

hakkında bilgiye ulaşmaya çalışmışlardır.²¹² Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) "bilinenden, bilinmeyene ulaşmak" şeklinde tarif ettiği bu metodu Mu'tezile, daha çok Allah'ın sıfatlarına ilişkin düşüncelerini kanıtlamak üzere kullanmışlardır.²¹³ Şöyle ki; Mu'tezile, gayba ilişkin hükümleri şâhitten hareketle tanımlamış ve sıfatların zâtta bulunuş keyfiyetini salt şehâdet âlemine indirgemıştır.²¹⁴

Mu'tezile, şehâdet ve gayb âlemleri arasındaki ontolojik bir farkın bulunmasına rağmen bu iki âlemin aynılığından söz etmiştir. Onlara göre şehâdet âleminde bulunmayan olguların gayb âleminde bulunduğunu söylemek imkânsızdır. Bundan hareketle Mu'tezile, Kur'ân'ın ses ve harflerden müteşekkil olduğunu söyleyerek Kur'ân'ın kelâm-ı nefîsî yönünü inkâr etmiştir. Çünkü onlara göre ilâhî kelâm, beşer sözü gibi kabul edilmelidir. Nasıl ki insanların sözleri için kadimlikten bahsedilemiyor ve onların sözleri için hâdis deniliyorsa; aynı şekilde Kur'ân için de kadimlikten söz edilemeyeceğini iddia etmişlerdir. Mu'tezile mensupları söz konusu akıl yürütmeleri neticesinde Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ileri sürmüşlerdir.²¹⁵ Onların müracaat ettikleri diğer bir metot ise aklın nakle takdimidir.

1.3.3. Aklın Nakle Takdimi

Mu'tezile'nin Kur'ân yorumunda temâyüz ettiği temel metodlardan biri de rasyonalist bir tutum sergileyerek akli nakle takdim ve tahkim etmeleridir. Onlara göre nassın anlaşılması ve yorumlanmasında temel ilke akıldır. İlk dönem Mu'tezilî âlimlerin akılcı bir yaklaşım ortaya koymalarında, kendilerinden önce nassları akla dayanarak te'vil eden Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702), Gaylan ed-Dımaşkî (ö. 120/738 civarı) ve Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) gibi isimlerin etkili olduğu ifade edilmektedir.²¹⁶

Mu'tezile mensupları, aklın Kur'ânî konumunu, sınırını ve foksiyonunu göz ardı ederek yaptıkları te'villere meşru bir zemin oluşturmak amacıyla, akla ilişkin bazı tanımlar ortaya koymuşlardır.²¹⁷ Onlar, yaptıkları akıl tanımlarında her ne kadar ortak bir paydada buluşmasalar da; birbirine yakın sayılabilecek bazı izahlar ortaya koymuşlardır. Mezhebin kurucularından Vâsıl b. Atâ akli, hakikatin ortaya çıkmasını sağlayan yegâne kaynak olarak telakki etmiştir. Bunun yanı sıra yaptığı akıl tanımında felsefeden oldukça etkilendiği

²¹² Hüseyin Çaldak, "İslâm Dünyasında Kullanılan Çıkarım Yöntemleri ve Mantıkî Yöntemlerle İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2008, c. XII, sy. 37, s. 179-180.

²¹³ Abdulkuddüs Bingöl, "İstidlâl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. XXIII, s. 326.

²¹⁴ Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 433.

²¹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. VII, s. 53, 76, 208; Bu metod hakkında detaylı bilgi için bkz. Pişgin, *Kur'ân'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, s. 191-193; Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 429-444.

²¹⁶ Abdalbaki Güneş, "İslâm'da Akılcılığın Ortaya Çıkışı ve Tefsire Girişi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 1998, c. I, sy. 3, s. 133-148 s. 145-146.

²¹⁷ Pişgin, *Kur'ân'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, s. 31.

belirtilen Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) ise akılı, “kişinin kendisini diğer canlılardan ayırt etmesini ve bilgi edinmesini sağlayan bir güç” şeklinde tarif etmiştir.²¹⁸ Câhız (ö. 255/869) ise *Kitâbu'l-Hayevân* adlı eserinde insanın ontolojik sahada gerçekleşen olaylar karşısında biri zâhir diğeri bâtın olmak üzere iki yargıda bulunabileceğine dikkat çekerek, zahirî hükümlerin kaynağının hisler; batınî hükümlerin kaynağının ise akıl olduğunu söylemiştir. Ayrıca Câhız, “فَلَا تَذْهَبْ إِلَى مَا تُرِيكَ الْعَيْنُ وَأَذْهَبْ إِلَى مَا يُرِيكَ الْعَقْلُ” “Gözünün sana gösterdiği şeyin peşine düşme! Bunun yerine aklın sana rehberlik ettiği bilgiyi, takip et!” telkiniyle aklın işlevine dikkat çekerek onun epistemolojik anlamda önemli bir bilgi kaynağı olduğunu vurgulamıştır.²¹⁹

Mu'tezile'ye göre dinî bilginin kaynağı akıl, kitap, sünnet ve icmâ'dır. Bunların içerisinde kişiyi Allah'ı tanımaya ve bilmeye götüren yegâne yol akıldır.²²⁰ Bu noktada Mu'tezile mezhebinde aklın bir eylemi olan “nazar” (düşünme) önemli bir yere sahiptir. Çünkü Mu'tezile'ye göre Allah, zorunlu olarak bilinemeyeceği gibi müşâhede yoluyla da bilinemez ve marifetullaha sadece “nazar”la erişilir.²²¹ Dolayısıyla dinî bilgi kaynakları arasında yapılacak hiyerarşik bir tasnifte ilk sırada akıl yer almalıdır. Kâdî Abdülcebâr bu konuya ilişkin şu ifadeleri kullanmaktadır:

أُولَٰهَا دَلَالَةُ الْعَقْلِ، لِأَنَّ بِهِ يُمَيِّزُ بَيْنَ الْحَسَنِ وَالْقَبِيحِ، وَلِأَنَّ بِهِ يُعْرِفُ أَنَّ الْكِتَابَ حُجَّةٌ، وَكَذَلِكَ السُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ. وَرُبَّمَا تَعَجَّبَ مِنْ هَذَا التَّرْتِيبِ بَعْضُهُمْ، فَيُظَنُّ أَنَّ الْأَدْلَةَ هِيَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ فَقَطْ، أَوْ يُظَنُّ أَنَّ الْعَقْلَ إِذَا كَانَ يَدُلُّ عَلَى أُمُورٍ فَهُوَ مُؤَخَّرٌ، وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ. لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يُخَاطَبْ إِلَّا أَهْلَ الْعَقْلِ، وَلِأَنَّ بِهِ يُعْرِفُ أَنَّ الْكِتَابَ حُجَّةٌ وَكَذَلِكَ السُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ فَهُوَ الْأَصْلُ فِي هَذَا الْبَابِ.

Delâlet bakımından delillerin ilki akıldır. Çünkü hüsn ve kubuh (iyi ve kötü) sadece akıl vasıtasıyla ayırt edilebilir. Aynı zamanda Kitâb'ın (Kur'ân'ın) delil olduğu yalnızca akılla anlaşılabilir. Sünnet ve icma' da böyledir. Muhtemelen bu tertibe bazıları şaşırarak; delillerin Kitâb sünnet ve icma'dan ibaret olduğunu zannedecek ya da aklın bu sıralamada en sonda gelmesi gerektiğini düşüneceklerdir. Ama durum böyle (onların vehmettikleri gibi) değildir. Nitekim Allah, sadece akıl sahiplerine hitapta bulunmuştur. (İfade ettiğimiz gibi) Kitâb'ın sünnetin ve icma'nın delil olduğu yine salt akılla anlaşılabilir. Hülâsa, deliller arasında (delâlet bakımından) tek aslın akıl olduğu ortaya çıkmaktadır.²²²

Kâdî Abdülcebâr'ın dile getirdiği üzere, i'tizâlî düşüncede akıl, dinin anlaşılmasında temel bir ölçüt kabul edilerek onun diğer delillerden ayrıcalıklı bir konumda bulunduğu ileri sürülmektedir. Nitekim Mu'tezilî terminolojide “akılcılık” kavramının, onlar tarafından temelleri atılan ve geliştirilen bir metoda ve sisteme işaret eden bir yönü bulunmaktadır. Bu terim Mu'tezile mensuplarının, nassların anlaşılması ve yorumlamasında müracaat ettikleri tek referansın, bağımsız hüküm verme yetkisi verdikleri akıl olduğunu ortaya koymaktadır.

²¹⁸ Hüsnî Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile, -Tasavvuru'l-'akl 'inde Kâdî Abdülcebâr -*, Dâru'l-Âfâk, Beyrut 1978, s. 18-19

²¹⁹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, yy. 1966, c. I, s. 207.

²²⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 88.

²²¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 30.

²²² Kâdî Abdülcebâr, *Fadlu'l- i'tizâl*, s. 139.

Nitekim bu durum, “akıl esastır, nass te’vil edilir”, “önce akıl, sonra nakil gelir” ve “naklî delil, aklî delile tâbidir” mottolarının fikrî gerekçesini gösterir bir mahiyet arz etmektedir.²²³

Akıl ve nakil arasındaki ilişkiye gelince onlara göre, bu ikisi arasında bir teâruz ve çelişkiden söz edilemez. Aksine akıl ve nakil birbiriyle tam bir uyum içinde olup; biri diğerini destekler bir durumdadır. Dolayısıyla onlar, Kur’ân’ın bütünüyle aklın ilkelerine uygun beyanlar içerdiğini söyleyerek²²⁴ “لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا مَا يُوَافِقُ طَرِيقَةَ الْعَقْلِ” “Kur’ân’da akla uygun olmayan bir âyet yoktur.” şeklinde bir ifade kullanmışlardır. Hatta birtakım Mu‘tezilîler tarafından bu durum yani Kur’ân’ın aklî delillere uygun olması onun i‘câz yönlerinden biri olarak görülmüştür.²²⁵

Mu‘tezile mensupları, akıl ve nakil arasında bir çelişki olduğu vakit, akli esas alarak; nakli, aklın sunduğu veriler ışığında anlamaya gayret göstermişler ve kimi zaman “cüretkarane teşebbüsler”²²⁶ sergileyerek nakli akla uydurmaya çalışmışlardır. Allah Teâlâ’nın yaptığı işlerde hikmet sahibi olduğuna dikkat çeken Mu‘tezile, O’nun kullarının yarar ve maslahatına olan şeyleri yapacağını söylemiş ve kulların menfaatine olan hususları gözetmenin Allah için “vâcib” olduğunu ileri sürmüştür. Hatta Mu‘tezile’den Nazzâm (ö. 231/845) gibileri daha da ileri giderek, Allah’ın, sadece kullarının yararına olduğunu bildiği şeyleri yapmaya muktedir olduğunu ve Allah’ın dünyada kullarının yararı bulunmayan şeyleri yapmaya muktedir olamayacağını dahi iddia etmişlerdir.²²⁷

Burada dikkat çekilmesi gereken husus, Mu‘tezile’nin akla biçtiği rol ve atfettiği değer bakımından Ehl-i sünnet’e göre farklı bir konumda bulunmasıdır. Mu‘tezile, nasslarda geçen ifadelerle gaybî alan arasında ilişki kurarken, öncelikle ilişkinin niteliğini akılla belirlemekte ardından da tenzih düşüncesinden hareketle birtakım te’villere gitmektedir. İşte dil ile vahiy arasındaki ilişkiyi düzenlerken onlara göre aklın zorunlu olarak nakilden önce gelmesi, doğal olarak Mu‘tezile’yi akılcı (rasyonalist) bir konumda bulunmaya sevk etmiştir. Buna karşın Ehl-i sünnet, Mu‘tezile’nin yaptığı gibi akli mutlak bir otorite olarak görmek yerine, akli naklin anlaşılmasında bir araç olarak kullanmıştır. Onlar, nassın içinden bakma yani metinden hareketle düşüncüyü kurma ve nassın iç dünyasındaki anlam ilişkilerini ortaya koymada akıldan istifade etmişlerdir.²²⁸

Mu‘tezile ile Ehl-i sünnet âlimleri arasındaki akıl-nakil ilişkisine bakış farklılığını net bir şekilde ortaya koyan hadiselerden biri de Me’mûn’un huzurunda Mu‘tezilî Bîşr el-Merîsî

²²³ Aydınlı, *Mu‘tezile Ekolü*, s. 239-240.

²²⁴ Mustafa Öztürk, “Mu‘tezile ve Tefsir”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2003, c. III, sy. 3, Mu‘tezile Özel Sayısı, s. 105.

²²⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XVI, s. 403.

²²⁶ Işık, *Mutezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 80-81.

²²⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 39, 47-48.

²²⁸ Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 411.

(ö. 218/833) ile Ehl-i sünnet âlimi Abdülazîz b. Yahya el-Kinânî (ö. 240/854) arasında gerçekleşmiştir. Halku'l-Kur'ân konusunun tartışıldığı ortamda Bişr münazaranın uzaması üzerine Me'mûna yönelerek: “ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عِنْدِي أَشْيَاءٌ كَثِيرَةٌ إِلَّا أَنَّهُ يَقُولُ بِنَصِّ التَّنْزِيلِ وَأَنَا أَقُولُ ” “بِالنَّظَرِ وَالْقِيَاسِ فَلْيَدْعُ مُطَالِبَتِي بِنَصِّ التَّنْزِيلِ وَبِنَاطِرِنِي بَعِيرِهِ” “Yâ Emîra'l-mü'minîn! Benim (Abdülazîz ile tartışacak) birçok delilim var ama o, Tenzîl'in nassı ile tartışıyor. Ben ise nazar ve kıyâs ile tartışmaktayım. O, Tenzîl'in nassı ile tartışmayı bırakıp başka delillerle benimle tartışsın.”²²⁹ Bu örnek nassın içinden itikadî doktrinlerin temellendirilmesiyle, aklın rehberliğinde nassın kullanımını arasındaki farkı ortaya koymaktadır.²³⁰ Kısaca ifade etmek gerekirse, Mu'tezile'nin benimsediği akıl merkezli yaklaşımda nasslar, aklın ilke ve prensipleri doğrultusunda yorumlanmaktadır. Onlar bu yorumlarında dile dair verilerden yoğun bir şekilde istifade etmişlerdir.

1.4. Mu'tezile'nin Arap Diline Bakışı

Kur'ân'ın anlaşılmasında kendine özgü metotlarla hareket eden Mu'tezile, i'tizâlî düşüncenin dille bağlantısını kurmaya çalışan bir fırkadır. Şöyle ki vahyi aklın ilke ve prensipleri doğrultusunda yorumlayan Mu'tezile mensupları, ortaya koydukları dinî söylemlerde muhataplarını ikna etmek, hasımlarına cevap vermek ve kimi zaman düştükleri ideolojik boşlukları doldurmak amacıyla Arap dilinin imkânlarından istifade etmişlerdir.²³¹ Çünkü dil, kurallı yapısı sayesinde subjektiflikten uzak neticelere ulaşmayı sağlayan bir vasıta. Şunu ifade etmek gerekir ki Mu'tezilî âlimler için Arap dili, i'tizâlî fikirlerin oluşumunda değil; var olan mezhebî doktrinlerin savunulmasında devreye giren bir mekanizmadır.²³² Bu bölümde Mu'tezile'de dil-düşünce ilişkisini tespit edebilmek amacıyla, mezheb müntesiplerinin Arap dili karşısındaki konumu belirlenmeye çalışılacak ve onların i'tizâlî fikirleri desteklemek amacıyla kullandığı nahiv, belâgat ve kıraat gibi ilimler genel hatlarıyla incelenecektir.

1.4.1. Mu'tezile'nin Arap Diline Verdiği Önem

Mu'tezilî âlimler, fikirlerini delillendirmek amacıyla Kur'ân'a başvurmuşlar ve âyetlerin dilbilim verilerine dayalı bir şekilde te'vil edilmesine önem atfetmişlerdir. Onların bu tür çabalarında, ortaya çıkışından itibaren mezhebin ileri gelenlerinin dil ve edebiyat konularında yetkin ve donanım sahibi kişiler olmasının rolü büyüktür. Örneğin Mu'tezile

²²⁹ Abdülazîz b. Yahyâ b. Abdilazîz el-Kinânî el-Mekkî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi 'alâ men kâle bi halki'l-Kur'ân*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine tsz., s. 81.

²³⁰ Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 428.

²³¹ Pişgin, *Kur'ân'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, s. 195.

²³² Türcan, *Kelâm İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb*, s. 222.

mezhebinin kurucusu imamlarından olan Vâsıl b. Ata'nın Arapça'da kullanım yaygınlığı bulunmayan (garîb) kelimelerin anlamlarını çok iyi bildiği ve söz konusu kelimeleri ustaca kullandığı bilgisi rivâyet edilmektedir. Kaynaklarda, “ر” (r) harfi bulunan kelimeleri doğru bir şekilde telaffuz edemediği belirtilen Vâsıl'ın, konuşurken hiç sıkıntı yaşamadığı, bu harfin bulunmadığı eş anlamlı kelimeleri ustalikle seçip kullandığı ifade edilmektedir.²³³ Nitekim Vâsıl'ın dönemin Irak valisi Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz'in huzurunda “ر” harfli kelimeleri kullanmadan bir hutbe vermiş hatta onun “ر” sız zorlanmadan konuşabilmesi “darbimesel” halini almıştır.²³⁴

Vâsıl'ın yanı sıra Mu'tezile'nin kuruluşunda önemli rol oynayan Basralı Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) de dil alanında uzman bir kişi olduğu; özellikle edebî sanatların kullanımındaki maharetiyle muhataplarını etkilediği ve fikirlerini geniş halk kitleleri arasında rahatlıkla yayabildiği söylenilmektedir.²³⁵ Mu'tezile'nin itikadî bir mezhep haline gelmesinde etkin bir rol oynayan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) da Vâsıl ve Amr b. Ubeyd gibi dil ve edebiyat konularına ilgi duyan bir kişidir. Öyle ki Arap edebiyatının ileri gelen simalarından Müberred (ö. 286/900) Ebu'l-Hüzeyl'in edebî yönünü övmüş ve onun fesâhat sahibi bir kişi olduğunu belirtmiştir.²³⁶

İlk dönem Mu'tezile âlimlerinin Arap diline gösterdiği ilgi sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Onlar, bir yandan yürütülen Arap dil çalışmalarına katılmışlar diğer yandan dilin itikadî tutumla olan bağlantısını keşfetmeye çalışmışlardır. Örneğin, Mu'tezilî İbn Cinnî (ö. 392/1002) Arap dilinin metodolojisini tespit etmeyi denediği *el-Hasâis* adlı eserinde “بَابُ مَا يُؤْمَنُهُ عِلْمُ الْعَرَبِيَّةِ مِنَ الْإِعْتِقَادَاتِ الدِّينِيَّةِ” “Arap dilinin, dinî inancı koruması” şeklinde müstakil bir başlık açmıştır. İbn Cinnî bu başlık altında dinî düşüncenin, Arap diliyle güçlü bir ilişki içerisinde olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, dinde doğru yoldan ayrılan birçok kişinin dalâlete düşmesi, onların Arap dilini yeterli düzeyde bilmemesinden kaynaklanmaktadır.²³⁷

Mu'tezilî âlimlerin dilci kimliklerinin yanı sıra Arap diline önem vermesinin diğer bir nedeni, girdikleri münazaralarda teolojik tercihlerine nesnellik atfetmek üzere dil verilerini kullanmalarıdır. Onlar gerek gayri müslimlerle gerekse diğer ekollerle girdikleri tartışmalarda dilin özelliklerinden ve inceliklerinden yararlanmışlardır. Bir örnek vermek gerekirse,

²³³ Hatta Fahreddin Râzî, Vâsıl b. Atâ'nın “atına bin!” ve “mızrağını at!” anlamına gelen ve içinde “ر” harfli kelimeler bulunan “ازكَبْ فَرَسَكَ” ve “أَطْرَحْ رُمْحَكَ” şeklindeki yaygın kullanımları tercih etmediğini; onun söz konusu anlamları ifade etmek üzere “اغْلُ جَوَادَكَ” ve “الْقَى قَنَاتَكَ” sözlerini kullandığını söylemektedir. Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Dâru Sâdır, Beyrut 2004, s. 55.

²³⁴ İsmail Durmuş, “Hazif”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, c. XVII, s. 124.

²³⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 588; Johann Fück, *el-'Arabiyye -dirâsâtun fî'l-luğa ve'l-lehecât ve'l-esâlib-*, (çev. Abdulhalim en-Neccâr), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1952, s. 59.

²³⁶ Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 30.

²³⁷ Ebu'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, yy. tsz. c. III, s. 245.

Mu‘tezile’nin Ehl-i Kitapla yaptığı tartışmalardan birinde, Hristiyanlar İnciller’de Hz. İsa için kullanılan “oğul” kelimesini Kur’ân’da geçen birtakım kullanımlara kıyas etmişlerdir. Hristiyanlar “*Oğlum budur ve ondan razıyım.*”, “*Sevgili oğlum, budur.*”, “*Sen, benim sevgili oğlumsun, senden razıyım.*” gibi İncil ifadelerinden hareketle Hz. İsa’nın Tanrı’nın oğlu olduğunu iddia etmişler ve ona Tanrı’nın hulûl ettiğine inanarak ona ulûhiyetten bir pay vermişlerdir. Müslümanlarla girdikleri tartışmalarda Hristiyanlar, “oğul” ifadesinin Kur’ân’da Allah’a izafe edilerek kullanılan “habîb”, “halîl”, “rûh” gibi kavramlardan farklı olmadığını iddia etmişlerdir.²³⁸

Hristiyanların bu iddiaları, Mu‘tezile mensuplarını dilin imkân ve sınırlarını gözeterik tevhid inancını müdafaa etmeye sevk etmiştir. Câhız (ö. 255/869), Hristiyanların bu iddiasının geçersiz olduğuna çünkü Kur’ân’daki söz konusu ifadelerin mecâzî anlam taşıdığına ve mecâzî anlamın belirlenmesinde hakiki anlamla mecâzî anlam arasındaki “alâka”nın önemli bir işlev yerine getirdiğine dikkat çekmiştir. Bu hususta o, Kur’ân’da Hz. İbrâhim hakkında “halîl” ifadesinin kullanılmasının, onun ateşe atılırken gösterdiği sabır ve teslimiyetten kaynaklandığını, yoksa Hristiyanların iddia ettikleri gibi Hz. İbrâhim için ulûhiyetten bir payın verilmesi gibi bir durumun asla söz konusu olmadığını söylemiştir. Ayrıca Câhız’a göre Hristiyanlar “ibn/oğul” kelimesiyle, mecâzî anlamı da kastetmemektedirler. Zira onlar Hz. İsa’nın Tanrı’dan sudur ettiğini iddia etmektedirler. Buna ek olarak Câhız hakikî anlamı bir yana “ibn/oğul” ifadesinin mecâzî olarak dahi, Tanrı’ya isnat edilemeyeceğini söylemiştir. Çünkü bu şekilde bir kullanım Allah’ın yüceliğine aykırıdır. Nitekim “oğul” ifadesinde mecâzî anlamın varlığını iddia etmek, şefkat ve merhamet amaçlı “amca, dayı” gibi ifadelerin de O’nun hakkında kullanımına kapı aralamaktadır. Çünkü insanlar birbirleriyle konuşurken aralarında akrabalık bağı bulunmasa dahi karşısındaki kişi hakkında söz konusu ifadeleri kullanmaktadırlar. Bundan hareketle Câhız, Allah’a isnat edilen bir ifadenin sadece dilsel kullanımının mevcudiyetini yeterli görmeyerek bu ifadenin sübûtu kat’î bir nassta geçmesinin zorunluluk arz ettiğini ifade etmiştir. İncillerin sübûtunun kesinliğinden bahsetmek ise imkânsızdır. Zira İnciller bir dilden diğerine tercüme edilerek orjinalliğini yitirmiş ve tahrif edilmiştir. Bundan hareketle İncildeki kullanımların hakikat ve mecâz oluşu tespit edilemez ve Tanrı için mümkün olan ya da olmayan isim ve sıfatların tespiti yapılamaz. Câhız’ın ortaya koyduğu bu fikirler kendisinden sonra Mu‘tezilî Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), ve Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) tarafından da benimsenmiştir.²³⁹

²³⁸ Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 73-74.

²³⁹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Maḥbûb el-Câhız el-Kinânî, *el-Muhtâr fi’r-reddi ‘ale’n-nasârâ*, thk. Muhammed Abdullâh Şerkâvî, Daru’l-Cil, Beyrut 1991, s. 72-81; Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 74.

Kâdî Abdülcebbâr, Câhız'ın söylediklerine ek olarak, dinî nassların anlaşılmasında vahyin indiği dildeki hakiki ve mecâzî ifadelerin doğru anlaşılması gerektiğini ve bu ifadelerin farklı dillere tercümelerinde dikkatli davranılmasının önemini şu sözlerle ifade etmektedir:

وَاللَّغَاتُ تَخْتَلِفُ أَحْوَالَهَا فِي ذَلِكَ. وَلِذَلِكَ قُلْنَا إِنْ مَنْ نَقَلَ لُغَةً إِلَى لُغَةٍ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِمَا يَصِحُّ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَمَا لَا يَصِحُّ مِنْ جِهَةِ الْعَقْلِ وَيَكُونُ عَالِمًا بِحَقِيقَةِ اللَّغَتَيْنِ وَمَجَازِهِمَا. لِأَنَّ اللَّفْظَةَ قَدْ تَسْتَعْمَلُ فِي اللَّغَةِ حَقِيقَةً فِي شَيْءٍ مَجَازًا فِي غَيْرِهِ. وَمَا وَضِعَ مَوْضِعَهُمَا مِنَ اللَّغَةِ الثَّانِيَةِ يُسْتَعْمَلُ فِي الْحَقِيقَةِ دُونَ الْمَجَازِ. فَمَنْ نَقَلَ مَجَازَ تِلْكَ اللَّغَةِ إِلَى مَا هُوَ حَقِيقَةٌ فِي هَذِهِ اللَّغَةِ فَقَدْ أَخْطَأَ. وَلَا شَكَّ أَنَّ فِي هَذِهِ الْكُتُبِ مِنَ الْمَجَازَاتِ مَا يَجْرِي مَجْرَى الْمَثَابَةِ فِي الْقُرْآنِ. وَمَعْلُومٌ مِنْ حَالِ كَثِيرٍ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ أَنَّهُمْ مَتَى فَسَّرُوا الْعَرَبِيَّةَ بِالْفَارِسِيَّةِ أَخْطَأُوا فِي طَرِيقِهِ إِمَّا جَهْلًا بِالْمَعْنَى مِنْ جِهَةِ الْعَقْلِ وَإِمَّا بِاللُّغَةِ.

Diller bu konuda (hakikî ve mecâzî ifadeler bakımından) birbirinden farklı mahiyet arz etmektedir. Bundan dolayı deriz ki: Bir dilden başka bir dile tercüme yapacak kişi öncelikle Allah hakkında kullanılması mümkün olan ifadeleri bilmelidir. Bunun yanı sıra O'nun hakkında kullanılması aklen mümkün olmayan ifadelerin farkında olması ve her iki dildeki hakikat ve mecâz kullanımları konusunda bilgi sahibi olması gerekir. Zira bir lafız, bir dilde hakiki anlamda kullanılabilirken öteki dilde mecâzî olarak kullanılabilir. Dolayısıyla mecâz anlamında kullanılan ifadeleri, başka dile hakikî manada tercüme eden kişi yanlış bir iş yapmıştır. Bu kitaplardaki (Kutsal Kitaplardaki) mecâzların durumu, Kur'ân'daki müteşâbih âyetlerin durumu gibidir. Malumdur ki; bu hususta Kur'ân'ı Arapça'dan Farsça'ya tercüme eden birçok kişi ya aklen anlamı kavrayamaması nedeniyle ya da dil konusunda uzman olmadığı için hataya düşmektedir.²⁴⁰

İslâm dışı diğer unsurlarla mücadelenin yanı sıra Mu'tezile mensupları, karşıt mezhep mensuplarıyla da girdikleri tartışmalarda ileri sürdükleri i'tizâlî fikirlerin, nassın diline uygun olduğunu gösterme arzusu taşımışlardır. Mesela Mu'tezile sıfatlar konusunda teşbih ve teccime düşen ve Allah'ın sıfatlarının insanın sıfatları gibi olduğunu söylemekten geri durmayan ekollere karşı, aşırı tenzihçi bir yaklaşımla ilâhî sıfatları, zihnî kavramlar ve hükümler düzeyine indirgeyen bir anlayış benimsemiştir.²⁴¹ Şöyle ki; Mu'tezilî düşünürler, Allah'a ilim ve kudret gibi masdâr formunda bulunan sıfatların isnat edilemeyeceği konusunda fikir birliği içindedir.²⁴² Onlara göre bu sıfatların Allah'a isnadı, O'nun dışında başka kadîm varlıkların kabulü (teaddüd-i kudemâ) anlamına gelmekte olup; bu durum tevhid düşüncesine aykırıdır. Bu hususta Vâsıl b. Ata “Kim Allah'a kadîm bir sıfat isnadında bulunursa, o kişi aslında iki ilâhın varlığını kabul etmiştir.” demektedir.²⁴³ Teaddüd-i kudemâ endişesiyle Mu'tezile, Allah'ın “عَالِمٌ لِذَاتِهِ” “Zâtıyla âlim”, “قَادِرٌ لِذَاتِهِ” “Zâtıyla kâdir” olduğunu söyleyerek O'nun hakkında söz konusu sıfatların müştâk formlarının kullanılması gerektiğini söylemişlerdir. Bununla birlikte onlar, müştâk halde bulunan pek çok sıfatın da mecâzî anlam taşıdığını ileri sürererek Allah'ın her şeyi işitmesi ve görmesinin aslında her şeyi bilmesinden mecâz olduğunu söylemişlerdir.²⁴⁴ Bu nedenle nasslardaki sarîh ifadeleri kendi görüşleri doğrultusunda dilsel analizlerle te'vil etmişlerdir.

²⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 111.

²⁴¹ Pişgin, *Kur'ân'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, s. 183; İlyas Çelebi, “Sıfat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. XXXVII, s. 101.

²⁴² Râzî, *İ'tikâdâtı fırakî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, s. 38.

²⁴³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 38, 40.

²⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 38; Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 52.

Örneğin, Kâdî Abdülcebbâr “لَكِنَّ اللَّهَ يَسْهُدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ”²⁴⁵ ve “فَلَنْقُصَنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ”²⁴⁶ âyetlerindeki ilim ifadelerini “âlim”, “وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ”²⁴⁷ âyetindeki ise “ma‘lûmât” şeklinde te’vil etmektedir. O, Arapça’da mastar formunda olan ilim kelimesinin hem ism-i fâil şeklinde “âlim” anlamında hem de ism-i mef’ûl olarak ma‘lûm anlamında kullanılabileceğini kendisine delil olarak göstermektedir. Ardından “Arap dilinde “جَزَى هَذَا” cümlesindeki ilim, âlim anlamında, “هَذَا عِلْمُ أَبِي حَنِيفَةَ وَ عِلْمُ الشَّافِعِيِّ” ifadesinde ise ma‘lûm anlamında kullanılmıştır.” sözleriyle de yaptığı te’vilin Arap dilinin doğasına uygunluk arz ettiğini kanıtlamaya çalışmıştır.²⁴⁸

Mu‘tezilî âlimler mezhebî yorumlarında dilsel referans olarak kimi zaman Arap şiirine müracaat etmişlerdir. Onların eserlerinde Arap şiirine başvurularında, şiirin dildeki kullanımlarının temellendirilmesi bakımından önemli bir kaynak kabul edilmesi ve dilin anlaşılması hususunda yaşanan görüş farklılıklarında, kendisine müracaat edilmesi gereken bir hakem olarak değerlendirilmesinin rolü büyüktür. Özellikle Arapça’nın dış etkenlerden etkilenmemiş yönünü temsil eden şiirler, Kur’ân’ın doğru bir şekilde anlaşılmasında kimi zaman anlam tespitinde delil olarak kullanılmıştır. Bu nedenle İslâm’ın ilk yıllarından itibaren Arap şiirine özel bir değer atfedilmiştir.²⁴⁹ Örneğin, Hz. Ömer (ö. 23/644) bir gün minberde Nahl sûresi’nin 47. âyetini²⁵⁰ okuyarak kendisini dinleyenlere âyette yer alan “tehavvuf” kelimesinin anlamını sormuş ve Hüzeyl²⁵¹ kabilesinden ihtiyar bir adam ayağa kalkarak, bu kelimenin dillerinde “eksilme” anlamında kullanıldığını söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, söz konusu anlamın şiir yoluyla intikâl edip etmediğini sormuş, yaşlı adam Hz. Ömer’in bu sorusuna cevaben, “şâirimiz” şeklinde tanıttığı birinin devesini anlattığı şiiri okumuştur.²⁵² Hz. Ömer bu beyti işitince, etrafındakilere “عَلَيْكُمْ بَدِيُونَكُمْ لَا تَضَلُّوا” (Ey insanlar) divanınıza sahip çıkın ki yanılmayasınız!” şeklinde bir tavsiyede bulunmuştur. Onlar,

²⁴⁵ Nisâ 4/166.

²⁴⁶ A‘râf 7/7.

²⁴⁷ Bakara 2/255.

²⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 212.

²⁴⁹ Türçan, *Kelâm İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb*, s. 218.

²⁵⁰ “أَوْ يَأْخُذُهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرْؤُفٌ رَحِيمٌ” : “Yoksa Allah’ın içlerine felâket korkusu salarak onları cezalandırmayacağına dair bir güvenceleri mi var? Ama Rabbiniz hiç şüphe yok ki çok şefkatli, çok merhametlidir.” (Nahl 16/47.)

²⁵¹ Dilciler, Hüzeyl kabilesinin dilini fasih ve güvenilir bulmaları nedeniyle bu kabileden çıkan şâirlerin şiirlerine önem atfederek, istihsad amaçlı eserlerinde yer vermişlerdir. Nasuhi Ünal Karaaslan, “Hüzeyl (Benî Hüzeyl)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. XIX, s. 71-72.

²⁵² Yaşlı adamın okuduğu beyit şudur:

”تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكًا قَرْدًا كَمَا تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفْنُ“

“Neba ağacından yapılan tahtaları gemilerin eksilttiği gibi kervan da yünlü ve semiz develeri eksiltti.” Zemaşşerî *Keşşâf*’ta bu beytin Zühayr b. Ebî Sulmâ’ya ait olduğunu ileri sürmektedir (Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 584.) Semîn Halebî (ö. 756/1355) ise Zemaşşerî’nin bu iddiasına karşı çıkmaktadır. Semîn, Hz. Ömer’le konuşan yaşlı adamın bu beytin sahibini “şâirimiz” şeklinde kendi kabilesi Hüzeyl’e nisbet etmesinden hareketle söz konusu beytin Ebû Kebîr el-Hüzelî’ye ait olduğunu söylemektedir. Bkz. Ebu’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim) el-Halebî, *ed-Dürri’l-mesûn fi ‘ulûmi’l-Kitâbi’l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru’l-Kalem, Dımaşk tsz., c. VII, s. 225.

divanlarının ne olduğunu sorunca; Hz. Ömer bunun, câhiliye şiiri olduğunu ve câhiliye şiirinde Kur'ân'ın tefsirinin bulunduğunu ifade etmiştir.²⁵³

Mu'tezile mensupları Arap şiirinin söz konusu şahit olma özelliğini, i'tizâlî yorumlarını desteklemek üzere kullanmışlardır. Sözelimi “ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِينَ ” : “İşte bu şekilde biz, tüm peygamberlere günaha batmış kimselerden düşmanlar yarattık.”²⁵⁴ âyetinin, meâli verildiği şekilde yani “جَعَلَ” fiilinin “yarattı” anlamında kabul edilmesi, Mu'tezile'nin salah-aslah ilkesine aykırı bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bu durumdan kaçmak için Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) “جَعَلَ” fiilinin “خَلَقَ” “yarattı” anlamında olmadığını, bahsedilen kelimenin “بَيَّنَّ” “açıkladı” anlamında kullanıldığını iddia etmiş ve şu beyti kendine delil olarak zikretmiştir:

“جَعَلْنَا لَهُم نَهْجَ الطَّرِيقِ فَأَصْبَحُوا عَلَى ثَبَتٍ مِّنْ أَمْرِهِمْ حِينَ يَمْمُوا”

“Onlara, doğru yolu açıkladık; böylece onlar yolculuğa çıktıklarında yoldan sapmadılar.”²⁵⁵

Mu'tezile'nin Arap diliyle yakından ilgilenmesi, beytülhikme faaliyetleri üzerinden de izlenilebilir. Beytülhikme, İslâm coğrafyasının genişlemesiyle birlikte ilk kez tanışılan Helen, İran ve Hint benzeri kültürlerin keşfedilmesi amacıyla başta felsefe olmak üzere mantık, matematik astronomi ve tıp sahasında birçok eserin Arapça'ya tercüme edildiği önemli bir merkezdir. Bu çatı altında bir araya gelen ilim adamları tercüme faaliyetlerinin yanı sıra kendi aralarında fikir alışverişinde bulunarak ilmî araştırmalarda bulunmuşlardır. Ayrıca beytülhikme, sözü edilen kültürlerde ileri sürülen dinî söylemlerin incelendiği; İslâmî bakış açısıyla tahlil ve tenkit edildiği bir yer olma özelliğine sahiptir.²⁵⁶ Mu'tezile mensupları bu merkezlerde aktif rol oynayarak başta felsefe olmak üzere diğer kültür ve dillerdeki eserlerin Arap diline tercümelerini yapmışlar ve bu eserler vasıtasıyla öğrendikleri usûl ve metotları geliştirdikleri dinî söylemlerde kullanmışlardır.²⁵⁷ İ'tizâlî fikirleri benimseyen kişiler beytülhikmede özellikle felsefî eserlerdeki kavram ve ıstılahların Arapça'ya aktarımında önemli bir rol üstlenmişlerdir. Bu hususta Câhız (ö. 255/869), Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) “tavîl”, “basit” ve “kâmil” gibi aruz ilmindeki “bahir”²⁵⁸ adlarını; diğer nahiv âlimlerinin de

²⁵³ Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, c. I, s. 545-546; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, Mektebetü Vehbe, Kahire tsz., c. I, s. 57.

²⁵⁴ Furkân 25/31.

²⁵⁵ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, c. I, s. 268; İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu – Tarihsel Gelişim ve Sorunlar*-, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 273.

²⁵⁶ Hıdır Ahmed Atâullah, *Beytü'l-hikmeti fi 'asri'l-'Abbâsiyyîn*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire tsz., s. 202; Mahmut Kaya, “Beytülhikme”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c. VI, s. 88-90.

²⁵⁷ Gazi Erdem, “İslâm Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi: Beytü'l-Hikme”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, yıl: 2013, c. XVI, sy. 42, s. 65

²⁵⁸ Bahir, şiirin yazımı esnasında şairin gözettiği belli tef'ilelerden oluşan özel bir vezne verilen isimdir. Aruz ilminde toplam onaltı bahir bulunmakta olup; bunların onbeşini Halîl b. Ahmed ortaya koymuştur. Bkz. Hüseyin Tural, *Arap Edebiyatında Aruz*, Ensar Yayınları, İstanbul 2011, s. 55.

“hal” ve “zarf” gibi gramere ilişkin bazı kavramları ilk kez ortaya koydukları gibi Mu‘tezilî ilim adamlarının da Araplar tarafından daha önce bir kavram olarak bilinmeyen “cevher”, “araz” ve “hüviyet” gibi ıstılahları icat ettikleri bilgisini aktarmaktadır.²⁵⁹

Beytülhikme en parlak çağını Abbasi halifesi Me‘mûn döneminde yaşamıştır. Halife burada yürütülen ilmî çalışmalara büyük bir önem vermiş; diğer dillerden Arapça’ya yapılan tercüme faaliyetlerinin destekleyicisi olmuştur. Hatta rivâyet edildiğine göre Me‘mûn mütercimlere, tercüme edilen eserlerin ağırlığınca altın bahşiş olarak vermiştir. Onun zamanında Konstantin, Kıbrıs, Efes ve Bergama gibi önemli ilim merkezlerinden felsefî ve mantık içerikli eserler getirilmiştir.²⁶⁰ İ‘tizâlî görüşlere sempatisiyle bilinen ve Mu‘tezile’yi devletin resmî mezhebi ilan eden halife, söz konusu kitapların tercüme edilmesini ve elde edilen bilgilerin Mu‘tezilî görüşleri desteklemek üzere kullanılmasını emretmiştir.²⁶¹ Kısaca ifade edilecek olursa Mu‘tezile mensupları, bir yandan Beytülhikmedeki Arapça’ya tercüme faaliyetlerinde aktif rol oynamışlar öte yandan onlar bu kurumu i‘tizâlî görüşlerini yaymak için kullanılmışlardır. Özellikle halife Mu‘tasım-Billâh döneminden sonra beytülhikme, Mu‘tezile’nin siyasî propagandaları için kullanılan bir merkez halini almıştır.²⁶²

1.4.2. Mu‘tezile’de Arap Dilinin Mezhebî Amaçlarla Kullanımı

Mu‘tezile’ye göre, Kur’ân’ın anlaşılmasında Arap dili önemli bir işlev yerine getirmekte olup, âyetleri tefsir edecek kişinin sadece Arapça konuşma ve yazma becerisine sahip olması yeterli değildir. Müfessirin, dilin gramer boyutuyla ilgilenen nahiv ilmini bilmesinin yanı sıra²⁶³, me‘ânî ve beyân disiplinlerini bünyesinde barındıran belâgat sahasında da müktesabât sahibi olması gerekir.²⁶⁴ Ayrıca müfessir olmayı amaçlayan kişinin dil alanındaki bilgi ve tecrübesini, Mu‘tezile’nin beş temel ilkesinin özeti kabul edilen tevhid ve adalet prensiplerine hizmet edecek şekilde kullanma mecburiyeti bulunmaktadır. Kâdî Abdülcebâr bir müfessirde bulunması gereken temel özelliklerden bahsederken bu duruma değinmekte; tefsir yapabilmek için salt Arapça bilmenin yeterli olmadığını söylemektedir. Ona göre bir müfessir, nahiv ve rivâyet ilimlerinin yanı sıra fıkıh bilgisine de sahip olmalıdır.

²⁵⁹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, yy. tsz. c. I, s. 139-140.

²⁶⁰ Atâullah, *Beytü’l-hikme*, s. 203, 209; Mustafa Demirci, “Antik Bilim ve Düşünce Mirasının İslâm Dünyasına Tercümesinde Abbasilerin Kurduğu Beytü’l-Hikme’nin Rolü”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Yıl: 2015, sy.:44, s. 109

²⁶¹ Atâullah, *Beytü’l-hikme*, s. 203.

²⁶² Necati Avcı, “İslâm Dünyasında Kütüphaneciliğin Doğuşu ve İlk Örnekleri (Beytü’l-Hikme’den Dâru’l-Hikme’ye)”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2000, s. 10.

²⁶³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 606;

²⁶⁴ Mu‘tezile mensuplarının belâgat disiplinine yaptığı atıflar, bu disiplinin nahiv ilmüne göre daha geç dönemlerde teşekkül etmesine bağlı olarak Zemahşerî ile birlikte daha belirgin bir hâl almaktadır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 7.

Fıkıh ilmi ise Kitâb, sünnet, icmâ ve kıyâsı konu edinen fıkıh usûlü vasıtasıyla kavranılabilir. Bahse konu bu ilimler hakkında söz sahibi bir kişinin Kur'ân tefsiriyle meşgul olması ise tevhid ve adalet öğretilerini (usûl-i hamseyi) kavraması, Allah hakkında mümkün ve müstahîl olan şeyleri bilmesi, O'nun fiillerinde hüsün-kubuh ayrımı yapabilmesi ve muhkem ve müteşâbih âyetlerin arasını ayırt edip müteşâbihi muhkeme hamletmesiyle mümkündür. Yoksa salt lugat, nahiv veya rivâyet bilgisine dayanarak Kur'ân tefsirine girişilmesi Kâdî Abdülcebâr'a göre doğru bir davranış değildir.²⁶⁵ Görüldüğü gibi o, dil ilimlerinin yanı sıra dinî ilimlerde de vukûfiyet sahibi olmayı, müfessir kimliğini elde etmenin ilk basamağı olarak görmektedir. Kur'ân tefsiriyle meşgul olacak kişide olması gereken nitelikler arasında vurguladığı husus, söz konusu kişinin usûl-i hamseyi benimsemesi ve âyet yorumlarında bu ilkeleri savunmasıdır.²⁶⁶ Dolayısıyla Mu'tezile'nin Kur'ân okumalarında Arap dilinin, usûl-i hamseye hizmet ettiği ölçüde değerli olduğu söylenilebilir. Bu nedenle Mu'tezilî müfessirler, eserlerinde i'tizâlî düşüncenin dil ile irtibatına önem atfetmişlerdir. Onların teolojik fikirleri doğrultusunda kullandığı dil ilimleri genel hatlarıyla nahiv, belâgat ve kıraat başlıkları altında ele alınabilir.

1.4.2.1. Nahiv

Sözlükte “yönelmek, kastetmek, izini sürmek” gibi anlamlara gelen nahiv, bir ilim olarak “i'râb ve binâ bakımından kelimenin sonunun belirlenmesine yarayan kurallar” şeklinde tarif edilmektedir.²⁶⁷ Temelleri Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ile atılan bu ilim, İsâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766), Ebû Amr b. Alâ' (ö. 154/771), Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyhî (ö. 180/796), Ferrâ (ö. 207/822) ve Müberred (ö. 286/900) gibi pek çok dil âliminin katkısıyla gelişim süreci yaşamıştır.²⁶⁸ Bu süreç içerisinde sistematize edilen Arap dilinin imkânlarından İslâmî ilimler azami oranda yararlanmış ve buna paralel olarak gelişen dinî ilimler de Arap dilinin tekâmül sürecini hızlandırmıştır. Nahiv kurallarının sistematize edilerek kayıt altına alınması, dinî ilimlerin dilsel temellere kavuşturulması üzerinde etkili olmuştur. Özellikle ilk dönem kelâm metinlerinde rastlanılmayan âyetlerin izahı için gramer kurallarına müracaat, devam eden tarihsel süreçte yaygınlık kazanmıştır.²⁶⁹ Çünkü nahiv ilmi, ortaya çıkışında da şahit olduğu üzere²⁷⁰ Kur'ân'ın doğru anlaşılması hususunda önemli bir

²⁶⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 606.

²⁶⁶ Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu – Ebû Müslim el-İsfehânî Örneği-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 42-43.

²⁶⁷ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, c. XL, s. 45; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 1120.

²⁶⁸ Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İSAM Yayınları, Ankara 2017, s. 33.

²⁶⁹ Türcan, *Kelâm İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb*, s. 212-215.

²⁷⁰ Örneğin, nahiv ilminin ortaya çıkışında etkili olduğu belirtilen olaylardan biri şudur: Hz. Ömer (ra) (ö. 23/643) zamanında bir bedevî, Medine'ye gelerek Kur'ân öğrenmek istediğini belirtmiştir. Bu istek üzerine

yere sahiptir ve kelâm ilminde yorumun omurgasını oluşturmaktadır.²⁷¹ Mezhebî söylemlerini dil ile temellendirmek isteyen Mu‘tezile dilin gramer sahasına yönelerek bu alanda çalışmalar yürütmüştür. Öyle ki İbnü’l-Mukadder (ö. 442/1050) tarafından Mu‘tezile dilcilerinin isimlerinden ve gramer alanına yaptıkları katkılardan bahseden bir eser kaleme alınmıştır.²⁷² Bahsedilen eser her ne kadar günümüze ulaşmamış olsa da Zeydî âlim İbnü’l-Murtezâ (ö. 840/1437), *Tabakâtu’l- Mu‘tezile* isimli eserinde “من القائلين بالعدل من النحاة” “Nahivcilerden adalet prensibini (usûl-i hamseyi) savunanlar” başlığı altında nahiv ilmiyle meşgul olan Mu‘tezilî dilcilerden bahsetmiştir.²⁷³

Mu‘tezile itikadî doktrinlerinin desteklenmesi hususunda nahiv ilmine dair verileri, dil kurallarından bağımsız bir şekilde kullanmış hatta kimi zaman dilin doğasına aykırı diğer bir ifadeyle zorlama olarak nitelendirilecek nahvî izahlar yapmıştır.²⁷⁴ Söz konusu dilsel yorumlarda üzerinde durulması gereken temel unsurlardan biri “i‘râb’tır. Arap dilini, pek çok dilden²⁷⁵ ayırt eden özelliklerden biri olarak görülen i‘râb²⁷⁶ “أَعْرَبَ” fiilinin masdarı olup sözlükte, “bir şeyi açıklamak, anlaşılır hale getirmek ve bir şeyin hakikatini ortaya çıkarmak” gibi anlamları ifade etmektedir. Terim anlamı ise bir kelimenin sonunun bir âmil nedeniyle

sahâbeden biri, kendisine Tevbe sûresini öğretmeye başlamış “أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ” : “Allah ve Rasûlü, müşriklerden uzaktır.” (Tevbe 9/3.) âyetine gelince, rasûl kelimesini yanlışlıkla mecrûr okumuş, bu nedenle “Allah müşriklerden beri olduğu gibi Hz. Muhammed (sav)’den de beridir!” şeklinde yanlış bir anlam ortaya çıkmıştır. Bunu işiten bedevî: “Allah, gerçekten Rasûlünden beri midir?! Eğer Allah, Rasûlünden beri ise ben haydi haydi beriyim” demiştir. Bu olay Hz. Ömer’e ulaştınca, bedevîyi yanına çağırarak, hadisenin nasıl gerçekleştiğini sormuştur. Bedevî Kur’ân bilgisinin olmadığını, öğrenmek için geldiğini belirterek başından geçen olayı anlatınca, Hz. Ömer, söz konusu âyetin yanlış anlaşıldığını söyleyerek bedevîye doğrusunu öğretmiştir. İşte bu olaydan sonra Hz. Ömer, insanlara Kur’ân eğitimi verecek kişilerin, dil alanında bilgili olmasını şart koşmuş ve Ebu’l-Esved ed-Düelî’ye (ö. 63/283) Arap dilinde genel geçer kurallar tespit etmesini emretmiştir. Değinenen hadise ve nahiv ilminin ortaya çıkışında etkili olan diğer olaylar için bkz. Ebu’l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhetu’l-elibbâ fî tabakâti’l-udebâ*, thk. İbrâhim es-Sâmîrî, Mektebetü’l-Menâr, Zerkâ 1985, s. 18-23; Turan, Bahşi, *İbn Mâlik ve Nahiv İlmi Açısından el-Elfîyye Adli Eseri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2014, s. 2-5.

²⁷¹ Osman Güman, *Nahiv ve Fıkah Usulü İlişkisi*, İSAM Yayınları, Ankara 2017, s. 32.

²⁷² Talâl Yahyâ İbrâhîm-Sâmîr Abdülcebbâr Nâsîf, “en-Nuhâtü’l-Mu‘tezile”, *Âdâbu’r-Râfideyn*, sy. 45, 2007, s. 2.

²⁷³ Belirtilen listede İbnü’l-Murtezâ, Kutrub (ö. 210/825), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi Mu‘tezilî nahivcilerin yanı sıra mezhebî taassubunun etkisinde kalarak Ebu’l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688), İsâ b. Ömer (ö. 149/766), Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) gibi i‘tizâlî fikirlerle ilgisi olmayan birtakım dil bilginlerinin isimlerine de yer vermektedir. Bkz. el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtu’l-Mu‘tezile*, Beyrut 1971, s. 131.

²⁷⁴ Türçan, *Kelam İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb*, s. 211.

²⁷⁵ Bazı çalışmalarda Arap diline özgü, i‘râb kavramı, Batı dillerine syntax/sentaks kelimesiyle aktarılmaktadır. Ancak Abdülkerim Seber, bu tercümenin birtakım eksiklikler ve problemler içerdiğini ileri sürmektedir. Seber, sentaks’ın “kelimelerin, cümle içerisinde bulunması gereken en doğru yere göre düzenlenmesinden bahseden ilim dalı” şeklindeki tanımından hareketle, bu kelimenin “i‘râb’ı motamot karşılamaktan uzak olduğunu söylemektedir. Ona göre sentaks kelimesi, Arap dilinde lafzî ve takdîrî i‘râb türünü ifade etmekten uzak olup; sadece mahallî i‘râb’ın tam bir karşılığı olarak kullanılmalıdır. Daha geniş bilgi için bkz. Abdülkerim Seber, *Kur’ân-ı Kerîm ve Kıraatlerinde İ‘râb Müşkölleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2012, s. 26-27.

²⁷⁶ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te’vîlu müşkilü’l-Kur’ân*, thk. Sa’d b. Necdet Ömer, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2014, s. 40.

lafız ya da takdir bakımından değişmesi, âmilin kelimedede ortaya çıkardığı etki ve kelimenin cümle içinde fâil, nâib-i fâil ve mübtedâ türünden sahip olduğu konumu gösteren bilgilerdir.²⁷⁷

İ'râb olgusu, âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Bu hususu Zerkeşî (ö. 794/1392), “عَلَى النَّاطِرِ فِي كِتَابِ اللَّهِ الْكَاتِفِ عَنْ أَسْرَارِهِ النَّظْرُ فِي هَيْئَةِ الْكَلِمَةِ وَصِبْغَتِهَا وَمَحَلِّهَا” “Allah’ın kelâmını araştırıp, onun sırlarına vâkıf olmayı dileyen kimsenin [Kur’ân’daki] kelimelerin yapısı ve sîgasının yanı sıra mübtedâ-haber, fâil-mef’ûl gibi konumlara da dikkat etmesi gerekir.”²⁷⁸ sözleriyle dile getirmektedir. Nahiv ilmi sınırları içerisinde ele alınan i'râb, farklı ilmî branşların da ilgi odağı durumundadır. Bu konuda yapılan araştırmalarda onun tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, kıraat ve belâgat ilimleriyle yakın bir ilişki içerisinde olduğu tespit edilmektedir.²⁷⁹ İ'râb’a verilen bu önem, onun anlamla kurduğu güçlü ilişkiden kaynaklanmaktadır. Öyle ki âyetlerle ilgili i'râb çözümlemesinde yapılacak küçük bir değişiklik, i'râba bağlı olarak ortaya çıkan anlam üzerinde büyük bir farklılığa yol açabilmektedir.

Arap dilinde cümlelerin i'râb çözümlemelerinde, lafzın mı yoksa mananın mı esas alınması gerektiği hususunda ilim adamları farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Sözelimi Kûfe dil ekolünün ileri gelenlerinden Sa'leb (ö. 291/904), i'râb analizlerinde dikkat edilmesi gereken ilk hususun, lafız olduğuna dikkat çekerek; sözü, anlama tercih etmiştir. Ayrıca Sa'leb, bu metodla ortaya konulan i'râbın, ifade edilmek istenen anlama aykırı bir durum ortaya çıkarmaması gerektiğine dikkat çekerek anlamı tahrif eden i'râb analizlerinin, Arap dili açısından muteber kabul edilemeyeceğini dile getirmiştir.²⁸⁰

Mu'tezilî âlimlerden İbn Cinnî (ö. 392/1002) ise *el-Hasâis* adlı kitabında “بَابُ فِي تَجَادُبِ” “المعاني والإغراب” “Anlamlar ve i'râb arasındaki mücâdele babı” şeklinde bir başlık açarak burada i'râb-anlam arasındaki ilişkiyi ele almıştır. İbn Cinnî bu hususta şunları söylemektedir:

أَنَّكَ تَجِدُ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمُنْتَوَرِ وَالْمَنْطُومِ الْإِغْرَابَ وَالْمَعْنَى مُتَجَاذِبِينَ : هَذَا يُدْعُوكَ إِلَى أَمْرٍ وَهَذَا يَمْنَعُكَ مِنْهُ . فَمَتَى اعْتَوَزَا كَلَامًا أَمْسَكْتَ بِغُرُورِ الْمَعْنَى وَارْتَحْتَ لِتَنْصَحِجِ الْإِغْرَابِ.

Mensûr ve manzûm eserlerin birçoğunda, i'râb ve anlamın (sürekli) çekişip münazaa ettiğine şahit olursun. Şöyle ki; bunlardan biri seni bir şeye teşvik ederken, diğeri ise seni ondan engeller. Her ne

²⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. I, s. 588-593; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 748-749; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 34; Emîl Bedî Yakûb, *Mevsûatu 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, c. II, s. 296.

²⁷⁸ Ebû Abdillâh Bedrûddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Mektebetü Dâru't-Turâs, Kahire tsz., c. I, s. 302.

²⁷⁹ Abdulkâdir b. Abdurrahmân es-Sa'dî, “Ehdâfu'l-i'râb ve sîlatuhu bi'l-'ulûmi's-Şer'iyye ve'l-'Arabiyye”, *Mecelletu Câmiati Ümmi'l-Kurâ li Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Luğati'l-'Arabiyye ve Adâbihâ*, 1424, c. 15, sy. 27, s. 572.

²⁸⁰ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Meârif, Kahire tsz., s. 131; Ebu'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire 1986, c. IV, s. 8.

zaman bir sözde böyle bir çekişme yaşanır, sen anlamdan yana davran ve i'râbı (anlama göre) düzetmekten memnuniyet duy!²⁸¹

Görüldüğü gibi İbn Cinnî, i'râb çözümlerinde, anlamın önemli bir konumda bulunduğu vurguda bulunarak; anlamın, i'râba göre değil de; i'râb'ın anlama uygun olması gerektiğini ifade etmiştir. Onun i'râb analizlerinde anlamı önceleyen bu tavrı, kanaatimizce Mu'tezile mezhebinin lafız-anlam ilişkisi bağlamında i'râba bakış açısını tespit etmek açısından önemli ipuçları içermektedir. Çünkü Mu'tezile mezhebi, âyetlerdeki i'râb farklılaşmasına bağlı olarak ortaya çıkan anlam değişiminden yararlanmış; diğer bir ifadeyle mezhebî ideolojisini haklı çıkarmak üzere i'râbı dilsel bir enstrüman olarak kullanmışlardır. Ancak onların itakâdî konularda âyetlerin anlamını mezhebî fikirlerine göre sabitleyip, bu anlama göre i'râb analizlerinde bulunmaları kimi zaman âyetin bağlamından uzaklaşmalarına ve farklı i'râb değerlendirmeleri yapmalarına sebep olmuştur. Nitekim âyetlerin i'râbının yer aldığı eserlerde zaman zaman “هَذَا إِعْرَابُ الْمُعْتَزِلَةِ” “Bu, Mu'tezile mezhebinin i'râbıdır.” sözleriyle onlara özgü i'râb çözümlerine dikkat çekildiği görülmektedir.²⁸²

Mu'tezile'nin itakâdî fikirleriyle uyumlu bir şekilde i'râb çözümlerinde bulunduğu yerlerden biri “وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ” : “İster sözünüzü açıktan söyleyin, ister gizleyin; O, içinizde olanı bilir. Yaratan bilmez mi hiç?! O, latîftir, habîrdir.”²⁸³ âyetidir. Onlar âyetteki ism-i mevsûl olan “مَنْ” kelimesinin “يَعْلَمُ” fiilinin fâili olarak merfû bir konumda olduğunu kabul etmezler. Çünkü bu şekilde yapılan bir i'râba göre ortaya çıkan anlam, meâlî verilen şekilde olup; gerek gizli gerek aşikâr tüm sözlerin dolayısıyla da insanların eylemlerinin Allah tarafından yaratıldığını göstermektedir. Bu anlam Mu'tezile'nin ef'âl-i ibâd (kulların fiilleri) konusunda ileri sürdüğü; “İnsan, gerçekleştirdiği eylemlerin yaratıcısıdır.” fikrine aykırı bir durum oluşturmaktadır. Bu nedenle Mu'tezile'den Ca'fer b. Harb (ö. 236/850) ve Ebû Bekr el-Esam (ö. 200/816), yaptıkları i'râb çözümlerine âyeti, mezhebî doktrinleriyle uyumlu hale getirmeye çalışmışlardır. Onlara göre “يَعْلَمُ” fiilinin fâili, fiil içindeki müstetir zamir olan “هُوَ” olup Allah'a râcidir. “مَنْ” kelimesinin de âyette mef'ûl olarak yer aldığını ileri sürmüşlerdir. Böylece “Allah, kulunun yarattığını bilmez mi hiç!” şeklinde bir anlam ortaya çıkmış ve bu anlam i'tizâlî düşünceyle uygunluk arz etmiştir.²⁸⁴

²⁸¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c. III, s. 255.

²⁸² Semîn Halebî, *ed-Dürrü'l-mesûn*, c. X, s. 255; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, c. VIII, s. 226; İbrâhîm-Nâsîf, “en-Nuhâtü'l-Mu'tezile”, s. 2.

²⁸³ Mülk 67/13-14.

²⁸⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, Mizan Yayınları, İstanbul 2010, c. XV, s. 301; Ebu'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2005, c. III, s. 514.

Mu'tezile'nin i'râb çözümlemesini mezhebî doktrinleri doğrultusunda yaptığı diğer bir örnek ise “وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا”²⁸⁵ âyetidir. Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210) Mu'tezile mezhebinin bu âyeti rızık hakkında ileri sürdükleri fikirlere uygun bir şekilde i'râb ettiğini söylemektedir.²⁸⁶ Öncelikle belirtmek gerekir ki rızık kavramına hangi anlamın yüklenilmesi gerektiği konusunda Mu'tezile ve Ehl-i sünnet mezhepleri arasında bir tartışma bulunmaktadır. Ehl-i sünnet ilim adamları, insanın tükettiği tüm şeyleri rızık kavramı altında ele alırken; Mu'tezile, rızık sadece helal şeyler olduğunu ve haram yollarla ele geçirilen şeylerin rızık olamayacağını ileri sürmüştür. Bu iddia, Mu'tezile'nin, haram yiyen ya da hayatı boyunca haramdan geçimini temin eden kişilerin Allah'tan başkası tarafından rızıklandırıldığı görüşüne sevk etmiştir. Kanaatimizce bu fikir, kâinattaki tüm canlıların rızıkının Allah tarafından temin edildiğini gösteren nasslara aykırı bir tavır barındırmaktadır.²⁸⁷ Mu'tezile, kendi rızık anlayışlarına uygun bir şekilde âyetteki “حَلَالًا طَيِّبًا” ifadesini i'râb etmektedir. Onlara göre bu ifade, “كُلُوا” emir fiilinden anlaşılan yeme “الأكل” masdarına müteallik olmalıdır. Buna göre âyetteki helal ve temizlik vasıfları rızık olarak verilen şeyin bir nitelmesi olarak görülmemekte ve ilgili ifade “Allah'ın size rızık olarak verdiği şeyleri helal ve temiz bir şekilde yiyin!” şeklinde takdîrî bir anlam kazanmaktadır. Râzî, Mu'tezile'nin bu anlam üzerinden şu şekilde bir önerme kurduğunu söyler:

Allah, rızık olarak verdiği şeylerin yenilmesine izin vermiştir.

O'nun yenilmesine izin verdiği şey, helal bir şekilde yenilendir.

Bundan hareketle rızık olan her şeyin, helal bir şekilde yenilen olması gerekir.²⁸⁸

Görüldüğü üzere Mu'tezile mezhebî, âyeti öncelikle mezhebî eğilimleri doğrultusunda i'râb bakımından çözümlemiş ve i'râb değişikliği ile ortaya çıkan anlamı mantık kurallarından istifade etmek suretiyle kendi paradigmasını destekleyemeye çalışmıştır. Oysaki “حَلَالًا طَيِّبًا” ifadesi Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi yeme “الأكل” eylemine değil; bunun yerine yenilen şeye “المأكل” de müteallik olması da göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim bu i'râba göre anlam; “Allah'ın size verdiği rızıktan helal ve temiz olanı yiyin.” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Böylece âyet, rızık bazı durumlarda haram olabileceğini de göstermekte ayrıca Allah Teâlâ'nın yenilecek şeyleri, helal ve hoş olan rızıkta tahsis ettiğini ortaya koymaktadır. Aksi durumda yani Mu'tezile'nin iddia ettiği şekilde bir i'râb çözümlemesi âyetteki tahsîs ve takyîdi anlamsız bir hale getirmektedir.²⁸⁹

²⁸⁵ Mâide 5/88.

²⁸⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XII, s. 77.

²⁸⁷ Tefâtânî, *Şerhu'l-'Akâid*, s. 64-65; Şerafeddin Gölcük, “Rızık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 73.

²⁸⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XII, s. 77.

²⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XII, s. 77.

Mu‘tezile’nin âyetin i‘râbını itikadî düşüncesine uygun bir şekilde değerlendirmesine diğer bir örnek “ وَأَتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ ” : “Onlar (Yahudiler), Süleyman’ın hükümranlığıyla ilgili olarak, şeytanların uydurdukları (düzmece) şeylere tâbi oldular. Hâlbuki Süleyman, (büyü yaparak) küfre girmedir. Fakat şeytanlar, insanlara sihri ve Babil’deki Hârût ve Mârût adlı iki meleğe indirilen şeyi [sihri] öğretmek suretiyle küfre girdiler.”²⁹⁰ âyetidir. Bu âyetteki “مَا أُنزِلَ” ifadesindeki “مَا” kelimesi, gramer bakımından farklı şekillerde i‘râb analizine imkân tanıyan bir yapıda bulunmaktadır. Şöyle ki; ilim adamlarının kâhir ekseriyeti, âyetteki “مَا”nın “الذِي” anlamında ism-i mevsûl olduğunu söylemiş ve bu ifadenin mahallen mansûb olup “السِّحْرَ” kelimesine atfedildiğini dile getirmişlerdir. Buna göre anlam, meâli verildiği şekilde ortaya çıkmaktadır. Öte yandan bir grup âlim, aynı i‘râb analizinden yola çıkarak ma’tûf ifadenin “السِّحْرَ” değil de “مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ” olduğunu tespit etmiştir. Bu telakkiye göre ise âyet “Onlar, Süleyman’ın mülkü hususunda şeytanların kendilerine telkin ettikleri şeye ve o iki meleğe indirilen sihre tâbi oldular.” anlamını ifade etmektedir.²⁹¹

Görüldüğü üzere söz konusu her iki i‘râb değerlendirmesinde de ortaya çıkan anlam, sihrin nesnel gerçekliğinin varlığından söz edilmesine imkân tanımaktadır. Mu‘tezile mezhebi ise sihrin bir göz aldatmacasından ibaret olduğunu dolayısıyla sihrin gerçekte herhangi bir etkisinin bulunmadığını ileri sürmektedir. Mu‘tezile mezhebinin sihir karşısındaki tavrı, Ebû Müslim el-İsfahânî’nin (ö.322/934) i‘râb çözümlemesinde etkili olmaktadır. Şöyle ki; ona göre de âyetteki “مَا” kelimesi ism-i mevsûldür ancak cümledeki konumu “عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ” ifadesine ma’tûf olarak mecrurdur. Bu i‘râba göre ilgili ifade “Onlar Süleyman’ın hükümranlığı ve o iki meleğe indirilen şey hususunda şeytanların yalanlarına uydular” şeklinde takdîrî bir anlam kazanmaktadır. Ma’tûf olan kelimeye dair yapılan bu değişiklik, İsfahânî’ye Hârût ve Mârût’a sihrin indirilmediğini ve sihrin, bâtlı hak şeklinde gösteren bir aldatmaca olduğunu iddia etmesine imkân tanımıştır.²⁹²

1.4.2.2. Belâgat

Belâgat sözlükte, “varmak, hedefe ulaşmak ve son bulmak” gibi anlamlara gelmektedir.²⁹³ Bir disiplin olarak belâgat, Arap dil ilimleri arasında tekâmülünü en geç

²⁹⁰ Bakara 2/102.

²⁹¹ Semîn Halebî, *ed-Dürrü’l-mesûn*, c. II, s. 31; Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl*, c. I, s. 115; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî en-Nahvî, *Muğni’l-lebîb an kütübi’l-e-ârib*, thk. Abdullatîf Muhammed el-Hatîb, es-Silseletü’t-Türâsiyye, yy. tsz., c. IV, s. 117.

²⁹² Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. III, s. 219; Harun Abacı, *Kur’ân’ın Anlam Farklılaşmasına İ‘râbın Etkisi –Âlûsî Tefsiri Örneği-*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2015, s. 123-124; Öztürk, *Kur’ân’ın Mu‘tezilî Yorumu*, s. 242-243.

²⁹³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, c. VIII, s. 419; İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-luğa*, c. I, s. 301.

tamamlayan ilim olma özelliğine sahiptir. Belâgat, ilim adamları tarafından ilk dönemlerde “güzel ve etkili konuşma melekesi”²⁹⁴ olarak telakki edilmiş, zamanla bu anlayış “güzel konuşmanın kâide ve kurallarını incelemeye” evrilmiştir. Nitekim müstakil bir ilim haline gelmeden belâgata ilişkin bilgiler “beyân”, “bedî”, “şiiir ve nesir kritiği” ve “fesâhat” gibi kavramlar altında ele alınmıştır.²⁹⁵

Mu‘tezile’nin tıpkı nahiv alanında olduğu gibi belâgat ilminin üzerine inşâ edileceği temel prensipleri tespit çabalarında da ön saflarda buldukları görülmektedir. Örneğin, Mu‘tezilî kimliğinin yanı sıra şiiir²⁹⁶ ve edebiyat gibi alanlarda kendinden söz ettiren Bişr b. Mu‘temir’in (ö. 210/825) yazdığı meşhur belâgat kitapçığı olan *Sâhîfetü’l-belâğa*, belâgatın teorik yönüne ilişkin erken dönem ilk dil çalışmalarından biri olarak kabul edilmektedir.²⁹⁷ Bişr, bahsedilen eserde lafız –anlam ilişkisi, bir lafzın güzel olarak değerlendirilmesi için aranan nitelikler ve sözdeki ta‘kid (kapalılık) gibi unsurları genel hatlarıyla inceleyerek; kendisinden sonraki dil bilginlerinin belâgatı, teorik olarak incelemelerinin yolunu açmıştır.²⁹⁸ Bişr’den sonra Câhız (ö. 255/869) ve Rummânî (ö. 384/994) gibi Mu‘tezilî dilciler “belâgat nedir?” sorusunun yanıtı aramışlar ve bu disiplin içerisinde ele alınan birtakım istilâhlar tespit etmişlerdir.²⁹⁹ Belâgat ilmi, devam eden tarihsel süreçte başka bir Mu‘tezilî Sekkâkî’nin (ö. 626/1229) *Miftâhu’l-‘ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümünde onun felsefî ve aklî metotlar kullanmasıyla birlikte daha sistematik bir hâl almıştır.³⁰⁰

Mu‘tezilî âlimlerin ilk dönem belâgat çalışmalarına katılmalarında, mezhebin ileri gelenlerinin o vakit henüz nüve halinde bulunan bu ilme, dinî bir değer atfetmesi etkili olmuştur. Örneğin, Câhız (ö. 255/869) Mu‘tezile’nin kurucularından Amr b. Ubeyd’in (ö.

²⁹⁴ Belâgat teriminin batı dillerindeki karşılığı “eloquence” ve “rhetoric” kavramlarıdır. Bunlardan eloquence belâgatın meleke yönünü, rhetoric ise teorik yönünü göstermektedir. Bkz. Elias Anton – Edvar E., *el-Kâmûsu’l-‘Arabî (Modern Dictionary Arabic-English)*, el-Matbaatü’l-Asriyye, Kahire tsz., s. 75.

²⁹⁵ Hasan Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri –Tarih ve Problemler-*, ed. İsmail Güler, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 215-217.

²⁹⁶ Daha çok didaktik türde şiiirler kaleme alan Bişr b. Mu‘temir, aynı zamanda Câhiliyye şiiirine de vâkıf bir şahsiyettir. Câhız, Mu‘tezilî ilim adamları arasında Bişr’in şiiir rivâyeti hususundaki özel konumunu şu şekilde ifade etmektedir: “Tüm Mu‘tezilî âlimler, Arap şiiirinin nakletmekle ilgilenmişlerdir. Ne var ki onların şiiir rivayetiyle en çok meşgul olanı, Bişr’dir.” Bkz. Câhız, *Kitâbu’l-hayevân*, c. VI, s. 405.

²⁹⁷ Rivâyet edildiğine göre Bişr, bir gün İbrâhim. b. Cebele b. Mahreme es-Sekunî, öğrencilerine hitabet dersi verirken yanlarına gitmiş. Bişr orada bekleyip onları dinlemeye başlayınca, İbrâhim, Bişr’in dersine katılmak istediğini sanmıştır. Ancak Bişr, İbrâhim’in öğrencilerine “Siz İbrâhim’in söylediklerine bakmayın, dikkate almayın!” diyerek belâgatle ilgili yazdığı sayfaları onlara vermiştir. Bkz. Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, c. I, s. 135; Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-İkdu’l-ferîd*, thk. Abdulmecîd et-Terhînî, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, c. IV, s. 146-147.

²⁹⁸ Velîd Kassâb, *et-Türâsin-nakdî ve’l-belâğî li’l- Mu‘tezile hatta nihâyeti’l-karni’s-sâdisi’l-hicrî*, Dâru’s-Sekâfe, Katar-Doha 1985, s. 39-42.

²⁹⁹ Sekkâkî’ye kadarki süreçte belâgat ilmine katkıda bulunan diğer Mu‘tezilî dilciler için bkz: Zafer Kızıklı, “Arap Dilinde Retoriğin Bir Bilim Dalı Olarak Doğuşu, Gelişimi ve Öncüleri” *ICANAS 38 Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Kitabı*, Ankara 2007, s. 1018-1023.

³⁰⁰ Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c. V, s. 382.

144/761) edebî ve etkili vaazlarıyla tanındığını söylemekte³⁰¹ ve Amr'ın belâgate bakış açısını yansıtan şöyle bir anektod aktarmaktadır: Bir adam Amr b. Ubeyd'e "Belâgat nedir?" diye sorunca Amr, "Seni cennete ulaştıran, cehennemden koruyan, sana doğru ve yanlış yolu gösterendir." cevabını vermiş. Soruyu soran "Bunu sormadım." deyince; Amr, bu kez "Susmayı öğrenemeyen, dinlemeyi bilemez. Dinlemekten âciz olan, güzel konuşmaya muktedir olamaz." şeklinde bir cevap vermiştir. Soran, almak istediği cevabın bu da olmadığını ifade edince; Amr, Hz. Peygamber'in "Nebîler az ve öz konuşandır" hadisinden hareketle belâgatın az ve öz ifadeden ibaret olduğunu söylemiştir. Karşısının ısrarkar tavrına dayanamayan Amr, "Herhalde sen, anlamı en güzel yansıtacak bir biçimde sözün seçilmesi şeklinde bir tarif bekliyorsun." demiş ve ardından soru soran kişiye belâgat-inanç ilişkisini izah etmiştir.³⁰²

Amr b. Ubeyd'in de vurguladığı gibi Mu'tezile için belâgat, dinî ve mezhebî açıdan bir öneme sahiptir. Şöyle ki Mu'tezile'nin Müslüman olmayanlarla ve karşıt mezhep mensuplarıyla girdiği tartışmalarda başarı elde etmesi, onların "güzel ve etkili söz söyleme" becerisine sahip olmalarını gerekli kılmıştır. Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden Sümame b. el-Eşras (ö. 213/828), Nazzâm (ö. 231/845), Ebû Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebu'l-Kâsım el-Ka'bi (ö. 319/931) gibi âlimlerin belâgat ilminin inceliklerini bildikleri ve yaptıkları münazaralarda bu bilgilerden istifade ettikleri nakledilmektedir.³⁰³ Çünkü belâgat kabiliyeti münazaralarda, muhatabın ikna edilmesini sağlayan temel unsurlardan biridir ki; ikna, Mu'tezile nin tartışmalarda başvurduğu cedel³⁰⁴ yönteminin nihâî bir gâyesidir. Bazı çalışmalarda Mu'tezilî âlimlerin belâgatı muhataplarını iknada bir araç olarak kullanmaları nedeniyle onların antik çağ düşünürlerinden sofistlere benzetildiği görülmektedir. Nasıl ki; Sofistler Atina sokaklarında gezip, sahip oldukları ikna kabiliyetlerini kullanarak halkı kendilerine çekmek üzere etkileyici nutuklar vermişlerse, Mu'tezile'nin de Basra mescit ve sokaklarında benzer yöntemi kullanarak daha fazla insanı kendi saflarına çekmek için çeşitli propagandalar yürüttükleri ifade edilmektedir.³⁰⁵

³⁰¹ Ebû Ubeyde'nin yakın bir dostu olan Abbasî halifesi Mansûr'a (ö. 158/775) verdiği edebî içerikli öğütler için bkz. Alemü'l-hüdâ Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *Emâli'l-Murtazâ*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, yy. 1954, c. I, s. 170.

³⁰² Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, c. I, s. 114.

³⁰³ Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Kelamcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İ'câz İlimlerinin Gelişmesinde Rollerini", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1991, sy. 10, s. 218.

³⁰⁴ Cedel, münazara ilmine dair bir kavram olup, "tartışmada hasmın ileri sürdüğü fikirlerin iptali ve kendi düşüncesinin ispatı için karşılıklı yürütülen diyalog" şeklinde tarif edilmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Hasan Marulcu, *Kelâm'da Nazar ve Münazara Âdabı*, Dilruba Yayınları, Isparta 2018, s. 47-50.

³⁰⁵ İhsan Abbas, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî inde'l-'Arab (Nakdu's-ş-ri)*, Dâru-s-Sekâfe, Beyrut 1983, s. 66-67; Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, sy. 11, s. 277.

Kaynaklarda Mu‘tezile mensuplarının söz ustası olduklarına dair bazı rivâyetler yer almaktadır. Bir örnek vermek gerekirse Ebû İshâk İbrâhîm’e (ö. 231/845) edebî değeri yüksek mensûr ve manzûm eserler yazması nedeniyle “Nazzâm” lakabı verilmiştir. Babasının anlattığına göre Nazzâm’ın dil ve edebiyata yatkınlığı o daha çocukken keşfedilmiştir. Nazzâm ders almak üzere Halîl b. Ahmed’in yanına gidip gelirken, Halîl onu küçük bir sınava tabi tutarak dil konusundaki yeteneğini ölçmek istemiştir. Halîl, elindeki bardağı göstererek Nazzâm’a “Oğulcuğum, bana bunu anlatır mısın?” demiş. Nazzâm da “öveyim mi yoksa yereyim mi?” diye sorunca, Halîl “Hadi öv bakalım.” demiştir. Bunun üzerine Nazzâm kâfiyeli bir biçimde “ثُرَيْكُ قَدَا، لَا تُقْبَلُ الْأَدَى، وَلَا تَسْتُرُ مَا وَرَى” “Bu [bardak], içine düşen çer çöpü gösterir; [kullanırken] sana zahmet vermez ayrıca saydam olup gerisini senden gizlemez.” demiştir. Bu şekilde bir cevap beklemeyen Halîl “Bu kez de yer bakalım.” deyince o, “سَرِيعَ كَسْرُهَا بَطَى جَبْرُهَا” “Bu, kırılması kolaydır, onarımı ise zordur.” şeklinde bardağı tavsif etmiştir. Halîl onu sınamaya devam ederek, yanı başındaki hurma ağacını işaret ederek ondan, önce ağacı medhetmesini sonra zemmetmesini istemiştir. Nazzâm ilk olarak “خُلُوْ” “Hasadı kolay, uzun boylu, üst kısımları parlak ve güzeldir.” diyerek övmüş ardından yermek için “صَعْبَةُ الْمَرْتَقَى، بَعِيدَةُ الْمَجْتَنَى مَحْفُوفَةٌ بِالْأَدَى” “Tırmanılabilir güç, hasat vakti uzak, zorluklarla doludur.” demiştir. Aldığı edebî cevaplar karşısında Nazzâm’dan etkilenen Halîl “Oğlum, (dil) eğitimine bizim senden daha fazla ihtiyacımız var.” diyerek onu taltif etmiştir.³⁰⁶

Görüldüğü üzere mezhep mensupları belâgat ilmiyle meşgul olan ve bu alanda söz sahibi haline gelen kişilerdir. Onların bu disiplinle ilgilenmelerinde etkili olan hususlardan biri de mezhebî fikirlerini âyetlere dayandırma isteğidir. Mu‘tezile’nin söz konusu amaç doğrultusunda kullandığı en temel belâgat sanatı, mecâzdır. Onlar, mecâza dayalı olarak yaptıkları te’villerin meşrûiyetini, Kur’ân’da mecâzın varlığına dayandırmaktadırlar. Mu‘tezile’ye göre bu durum vahyin Arap diliyle inmesinin bir sonucudur. Bu hususta Kâdî Abdülcebâr şu ifadeleri kullanmaktadır:

فَإِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِلُغَةِ الْعَرَبِ، وَفِيهِ الْمَجَازُ وَالْحَقِيقَةُ كَمَا قَالَ “وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قُرَيْبَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً” وَكَمَا قَالَ “وَإِنْ مِنْ قُرَيْبٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا” إِنَّ ذَلِكَ ذِكْرٌ لِلْقُرَيْبَةِ وَالْمُرَادُ بِهِ أَهْلُهَا مِنَ الْمُكَلَّفِينَ.

Hiç şüphe yok ki Kur’ân Arapça olarak indirilmiştir. Dolayısıyla Kur’ân’da hakikat ve mecâz bulunmaktadır. Nitekim “Biz, (halkı) zulme sapmış nice beldeyi yerle bir ettik”³⁰⁷ ve “(Günaha batmış) ne kadar belde (halkı) varsa, tamamını kıyamet gününden önce ya helâk etmiş veya onlara çetin bir şekilde azaba uğratmış olacağız.”³⁰⁸ âyetlerinde mecâzın varlığı açık bir şekilde görülmektedir. Bu âyetlerde “قُرَيْبَةٍ”: “ülke/bölge” lafızlarıyla kastedilen anlam, orada yaşayan mükellef insanlardır.³⁰⁹

³⁰⁶ Şerîf el-Murtazâ, *Emâli'l-Murtazâ*, c. I, s. 189.

³⁰⁷ Enbiyâ 21/11.

³⁰⁸ İsrâ 17/58.

³⁰⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Fadlu'l-i'tizâl* s. 152.

Mu‘tezile mensuplarının Allah’ın sıfatları ve halku’l-Kur’ân gibi itikadî konularda yoğun bir şekilde mecâzdan istifade ettikleri görülmektedir.³¹⁰ Örneğin, Câhız (ö. 255/869) tevhid düşüncesine aykırı olacağı endişesiyle sıfatların zât ile aynı şeyden ibaret olduğunu iddia etmiş ve bunun bir neticesi olarak Kur’ân’ın mahlûk olduğu fikrini savunmuştur. Câhız’a göre kelâm-ı ilâhî ses, telif, nazm ve hece harflerinden ibaret olan bir cisimdir. Dolayısıyla Kur’ân’ın harflerden oluşması, onun bir başlangıcı ve sonu olduğunu göstermektedir ki başlangıcı ve sonu olan her şey mahlûktur. Bu fikirden hareketle Câhız, “وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٍ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ كَالَمْ يَكُنْ فِي الْأَرْضِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَرِثَتْهُنَّ أَقْلَامُهُنَّ”³¹¹ âyetindeki “Allah’ın kelimeleri tükenmezdi.”³¹¹ âyetindeki “Allah’ın kelimeleri” ifadesiyle, hakikî anlamın yani Kur’ân’ın kastedilmediğini ileri sürmektedir. Ona göre söz konusu ifade, “Kur’ân’ın nimetleri, güzellikleri ve incelikleri hakkındaki sıfatlar” gibi mecâzî bir anlam taşımaktadır.³¹²

Onların haberî sıfatlara ilişkin yaptıkları mecâzî te’villerden biri de Allah’ın arşa isitiva ettiğinden bahseden “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى”³¹³: “Rahmân, arşa istivâ etti.”³¹³ âyetidir. Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) âyette geçen istivâ kelimesinin hakikî anlamının “bir yere yaslanmak ve yerleşmek” olduğunu söylemektedir. Ancak Kâdî Abdülcebâr, bu anlamın cisimler için geçerli olduğunu ve Allah’ın cismaniyetten tenzih edilmesi gerektiğini söylemektedir. Bu nedenle söz konusu ifade mecâza hamledilmelidir. Ona göre âyetteki istivâ kelimesiyle “istîlâ” yani “üstün gelme ve hâkimiyeti altına alma” anlamı kastedilmektedir. Kâdî Abdülcebâr “istivâ” kelimesinin mecâzî anlamda dilde yaygın bir biçimde kullanıldığını ve söz konusu kullanıma Arap şiirinden şu beyti kendisine delil olarak göstermektedir:

“قَدْ اسْتَوَى بِشَرِّ عَلَى الْعِرَاقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدِمٍ مَهْرَاقٍ”

“Bişr kılıç kullanmadan ve kan dökmeden Irak’a istivâ etti/egemen oldu.”³¹⁴

Burada dilde hakikat-mecâz şeklinde bir ayrımın aslında bulunmadığına ve söz konusu kategorik tasnifin, Mu‘tezile tarafından yapıldığına dair birtakım eleştirilerin yapıldığına dikkat çekmek istiyoruz. Söz konusu tenkidi yapanlardan biri de İbn Teymiyye’dir (ö. 728/1328). O, *Mecmûatu’l-fetâvâ* adlı eserinin *Kitâbu’l-îmân* bölümünde³¹⁵ hakikat ve mecâz şeklindeki bir tasnifin, İslâm’ın erken dönemlerinde bulunmadığını ve bu kavramların hicrî

³¹⁰ Süleyman b. Salih b. Abdilaziz Ğusn, *Mevkıfu’l-mütekellimîn mine’l-istidlâl bi nusûsi’l-Kitâb ve’s-sünne*, Dâru’l-‘Âsime, Riyad 1996, c. I, s. 433.

³¹¹ Lokmân 31/27.

³¹² Câhız, *Kitâbu’l-hayevân*, c. I, s. 209; Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 51-52.

³¹³ Taha 20/5.

³¹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 226.

³¹⁵ İbn Teymiyye’nin dilsel bir olgu olan mecâza ilişkin görüşlerini iman konuları arasında ifade etmesi, mecâz ile itikadî düşünce arasındaki ilişkinin erken dönemlerden itibaren ele alındığını yansıtır niteliktedir.

üçüncü yüzyıldan sonradan ortaya çıktığını ileri sürmektedir. İbn Teymiyye'ye göre ne sahâbe ve tabiîn nesli, ne de İmam Malik (ö. 179/795), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), Evzaî (ö. 157/774), Ebû Hanife (ö. 150/767) ve İmam Şafî (ö. 2014/819) gibi ilmiyle meşhur imamlar mecâz gibi bir olgudan söz etmemiştir. Bunun yanı sıra İbn Teymiyye, Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sîbeveyhi (ö. 180/796) gibi önde gelen dil ve nahiv bilginlerinin de lafzı, hakikat ve mecâz şeklinde bir tasnife tabi tuttuklarına dair herhangi bir bilginin de bulunmadığını söylemektedir. Bu itibarla İbn Teymiyye, söz konusu kavramların Mu'tezile ve onların izinden giden kelâmcılar tarafından üretildiğini ileri sürmekte, i'tizâlî görüşleri benimseyen Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ve arkadaşlarının ilk dönem dilcilerini kendilerine referans göstererek hakikat-mecâz şeklindeki bir tasnifi gündeme getirmelerini eleştirmekte ve onların bu şekilde bir ayrıma gitmelerini cahilâne bir davranış olarak nitelemektedir.³¹⁶

İbn Teymiyye'nin, hakikat ve mecâz şeklindeki taksimatın Mu'tezilî âlimlerin eliyle sonradan icat edildiği yönündeki iddialarının yanı sıra onun söz konusu ayrıma şiddetle karşı çıkarak Kur'ân'da mecâzın bulunmadığını ileri sürdüğü görülmektedir. Şöyle ki; o, lafzın hakikat ya da mecâz olarak değerlendirilmesinde, bu iki kavramı birbirinden ayırt edecek makul bir kıstasın bulunmadığını gerekçe göstererek bu tasnifin "bâtıl" olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bu lafızların tamamı hakikat anlamında olup, hiçbirinde mecâzın varlığından söz edilemez.³¹⁷

İbn Teymiyye'nin Mu'tezile'yi, hakikat- mecâz şeklindeki ayrımı ihdâs etmekle suçlamasının, söz konusu ayrımı "bâtıl" olarak nitelemesinin ve buradan hareketle de Kur'ân'da mecâzın varlığını reddetmesinin kökeninde dilsel gerekçelerin bulunmasının yanı sıra özellikle haberî sıfatları bildiren âyetler karşısında Mu'tezile ile arasındaki itikadî yaklaşım farklılığı etkili olmuştur. Zira Mu'tezile daha önce de ifade edildiği üzere bu tür âyetleri te'vil ederken yoğun bir şekilde mecâzdan istifade etmiştir.³¹⁸ Mu'tezile'nin kendi görüşleri doğrultusunda âyetleri mecâza nasıl hamlettiğine ileride yer verileceği için burada İbn Teymiyye'nin söz konusu kavramları Mu'tezile'nin uydurduğuna ilişkin iddiası dilsel açıdan incelenecektir. Bu bağlamda mecâz, İbn Teymiyye'nin iddia ettiği gibi Mu'tezile'nin ortaya koyduğu bir olgu mudur? Yoksa din dilinde Mu'tezile'den önce de söz konusu olgudan söz edilmiş midir? sorularına yanıt aranmaya çalışılacaktır.

³¹⁶ İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mecmû'atu'l-fetâvâ*, Dâru'l-Vefâ li't-Tibâati ve'n-Neşr ve't-Tenzî', yy. 2005, c. VII, s. 60.

³¹⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'l-fetâvâ*, c. VII, s. 72.

³¹⁸ Esat Sabırlı, *İbn Teymiyye ve Selefi Yorumları Bağlamında Kur'ân'da Mecâza Bakışı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2013, s. 118-119.

İbn Teymiyye'nin mecâzın hicri üçüncü asırdan sonra ortaya çıkan bir olgu olduğunu ileri süren ve bu kavramı Mu'tezile'nin uydurduğunu gösteren ifadelerinin Arap dili bağlamında tartışmaya açık olduğu söylenilebilir. İbn Teymiyye'nin vurguladığı gibi İslâm'ın ilk dönemlerinde kavram olarak mecâzın varlığından söz etme imkânı bulunmamaktadır.³¹⁹ Ne var ki bu durumun, söz konusu dönemde mecâzî içeriğe sahip ifadelerin hiç kullanılmadığının bir göstergesi olarak yorumlanması doğru değildir. Nitekim Hz. Peygamber döneminden itibaren, lafızların hakikî manalarının dışında anlamlar ifade edecek şekilde kullanıma dair pek çok örnek bulmak mümkündür.

Örneğin, Tay kabilesinden Adî b. Hâtim (r.a) (ö. 67/686) Ramazanda imsak vaktinin açıklandığı Bakara sûresi 187. âyetteki³²⁰ “*beyaz iplik*” ve “*siyah iplik*” ifadelerini hakikî manada ele almış ve imsakı belirlemek için yastığının altına beyaz ve siyah renkte iplik koymuştur. Adî b. Hâtim bu uygulamasını Rasûl-i Ekrem'e anlatınca; Hz. Peygamber, ona söz konusu ifadedeki “*beyaz iplik*”in tan yerinin aydınlığı; “*siyah iplik*”in ise gecenin karanlığı anlamına geldiğini ifade etmiştir.³²¹ Diğer bir örnek ise rivâyete göre hanımları Hz. Peygamber'e vefatından sonra kendisine aralarından en önce kimin kavuşacağını sormuşlar, Rasulullâh (s.a.v) eşlerinin bu sorusuna “*Bana en önce kavuşacak kişi, eli en uzun olanınız.*” cevabını vermiştir. Bunun üzerine onlar, söz konusu ifadenin gerçek anlamda olduğu zannederek, ellerinin uzunluğunu karşılaştırmışlar ve aralarında eli en uzun olanın, Hz. Sevde (r.a) (ö. 23/644) olduğunu görmüşlerdir. Ne var ki onlar Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk olarak Hz. Zeynep bint Cahş'ın (r.a) (ö. 20/641) âhirete irtihal ettiğini görünce, Hz. Peygamber'in “*eli en uzun olanınız*” ifadesiyle, “*en cömert olanınız*” anlamını kastettiğini anlamışlardır.³²²

Ayrıca İbn Teymiyye'nin mecâz kavramına erken dönem dilbilimcilerinin ifadelerinde rastlanılmadığı ve bu kavramın tamamen Mu'tezile tarafından ihdas edildiği yönündeki söylemlerine katılmak da mümkün gözükmemektedir. Nitekim ilk dönem gramer kitapları incelendiğinde, bu eserlerde, istilâhî olarak bahsedilmese bile mecâzî kullanımlara çeşitli atıfların yapıldığı görülmektedir.

Şöyle ki gramere dair zamanımıza ulaşan ilk eserin yazarı olan Sîbeveyhi (ö.180/796), meşhur *el-Kitâb* adlı eserinde her ne kadar mecâz kavramını kullanmasa da Arap dilinde

³¹⁹ Sabırlı, *İbn Teymiyye ve Selefi Yorumları Bağlamında Kur'an'da Mecâza Bakışı*, s. 87, 91.

³²⁰ “وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ” : “*Tan yerinin aydınlığı (Beyaz iplik), gecenin karanlığından (siyah iplikten) sizce belli oluncaya kadar yiyip içebilirsiniz.*”

³²¹ Buhârî, “Tefsîr”, 2; “Savm”, 16.

³²² Buhârî, “Zekât”, 11. Hadisteki el uzunluğu ifadesinin mecâzî olarak cömert anlamında kullanılması, kişinin diğer insanlara maddî yardımda bulunurken azalarından en çok elini kullanmasıyla ilişkilidir. Bkz. Ebu'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şerîf er-Radî el-Müsevî el-Alevî, *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, thk. Mervân el-Atıyye, Muhammed er-Rıdvân ed-Dâye, Mektebetü Dr. Rıdvân el-Atıyye, Dımaşk 1986 s. 59.

ifadelerin anlam boyutunda birtakım genişlemelerin olabileceğinden söz etmiştir. O bu tür kullanımları ifade etmek için “ittisâ”, “si‘atü’l-keîâm” ve “tevevü” gibi kavramları kullanmıştır.³²³ Örneğin, Sîbeveyhi sonraki dönem dil kitaplarında mecâz konusunda verilen en yaygın örneklerden biri olan “وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ” : “Şehre sor.”³²⁴ âyetini inceleyerek burada “القَرْيَةَ” “şehir/köy” kelimesiyle aslında burada oturan halkın murâd edildiğini ve bu anlatım üslûbunun dilde bir genişlik (ittisâ) olduğunu kaydetmektedir.³²⁵

el-Kitâb'ının temel kaynaklarını, Sîbeveyhi'nin talebeliğini yaptığı Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 149/766) ve Yunus b. Habîb (ö. 182/798) gibi dilbilginlerinin görüşlerinin oluşturması ayrıca, Ahfeş el-Evsât'ın (ö. 215/830) Basra ilim çevresinde *el-Kitâb*'ı ilk okutan âlim addedilmesi,³²⁶ o dönemde kavramsal düzeyde olmasa bile mecâzî üslûbun ders halkalarında bile ele alındığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bunun yanı sıra, bazı çalışmalarda Basra ekolünün ilk temsilcilerinden sayılan İsa b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766) ve Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793) tarafından da bu üslûbun kullanılmış olma ihtimali üzerinde durulmaktadır.³²⁷

Bu bilgilerden hareketle İbn Teymiyye'nin mecâz olgusuna erken dönem dilbilimcilerinin ifadelerinde rastlanılmadığı ve bu kavramın tamamen Mu‘tezile mensupları tarafından icat edildiği yönündeki söylemlerine katılmak mümkün gözükmemektedir. Zira Sîbeveyhi başta olmak üzere ilk dönem dil bilginleri, kavram olarak mecâzı zikretmeseler de muhteva olarak mecâzın varlığına dikkat çekmişlerdir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Mu‘tezile'nin mecâzın kavramlaşma sürecinde önemli katkıları söz konusu olmuştur. Şöyle ki; mecâz kelimesi, ıstılâhî düzeyde hakikatin karşılığı anlamında ilk defa *el-Beyân ve't-tebyîn* kitabında Câhız (ö. 255/869) tarafından kullanılmıştır.³²⁸ O, *Kitâbu'l-Hayevân* adlı eserinde, mecâzî kullanımların Kur'ân'da ve Arap şiirinde yoğun bir şekilde bulunduğunu söyleyerek mecâzın dilde farklı kullanımlara imkân veren (ittisâ) özelliğine vurgu yapmakta ve bu durumun Arapların kendi dilleriyle övünmeleri için bir sebep teşkil ettiğini söylemektedir.³²⁹

Ne var ki mecâz olgusu Mu‘tezilî düşünürlerin elinde bir yandan dilsel anlamda sınırları tespit edilen bir belâgat unsuru haline gelirken diğer yandan da ideolojileri

³²³ Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb (Kitâbu Sîbeveyhi)*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hâncı, Kahire tsz., c. I, s. 160, 167, 211-216.

³²⁴ Yûsûf 12/82.

³²⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, c. I, s. 212.

³²⁶ Mehmet Reşit Özbalkıç, “Sîbeveyhi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009, c. XXXVII, s. 130.

³²⁷ Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 156.

³²⁸ Kassâb, *et-Türâsü'n-nakdî ve'l-belâgî*, s. 335.

³²⁹ Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, c. V, s. 426.

doğrultusunda kullanılan bir te'vil silahı haline gelmiştir.³³⁰ Bu durum onların akla uygun görmedikleri âyetlerin zâhir anlamlarını mecâza hamletmek suretiyle tefsirde yanılığa düşmelerine sebep olduğu ifade edilmektedir.³³¹ Örneğin, Mu'tezile daha önce de değinildiği üzere “وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ” : “O gün birtakım yüzler parlamaktadır; Rablerine bakmaktadırlar.”³³² âyetini kendi ideolojisi doğrultusunda yorumlayarak âyetteki “نَاطِرَةٌ” ifadesinin “bekleyen” anlamında mecâz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ne var ki söz konusu kelimeye “bekleme” anlamının verilmesi Kur'ân'ın kendisiyle indirildiği Arap dilinin yapısına aykırı bir durumdur. Çünkü “نَظَرَ” fiili “bekleme” anlamında kullanıldığında mef'ûlünü, harf-i cerre ihtiyaç duymadan almaktadır.³³³ Hâlbuki bahse konu olan ifade “bakmak” anlamında kullanılan diğer âyetlerdeki gibi³³⁴ harf-i cer ile müte'addî yapılmıştır. Bununla birlikte mef'ûlün, “bakan ve gören” anlamına gelen “nâzıra” kelimesine takdim edilmesi de Allah'ın âhirette görüleceğini te'kid içindir.³³⁵

Mu'tezile mensuplarının nahiv ve belâgat gibi Arap diline ait özel alanlar dışında kıraat farklılıklarından kaynaklanan dilsel farklılıkları da ideolojileri doğrultusunda kullanmaktan geri durmadıkları görülmektedir.

1.4.2.3. Kıraat

Kur'ân'daki kelimelerin farklı okunuş şekillerini, râvilerine nisbet ederek inceleyen ilim” şeklinde tarif edilen kıraat,³³⁶ Arap dili, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi disiplinlerle ilişki içinde olmuştur. Ancak belirtmek gerekir ki kıraat, söz konusu ilim dallarından en kuvvetli bağı, Arap diliyle kurmuştur. Söz konusu ilişkinin tesisinde önemli etkenlerden biri, bu iki ilimden her birinin ortaya koyduğu söylemlerde diğerinin birikiminden istifade etmesidir. Şöyle ki; kıraat, ifadelerin farklı kullanımlarını göstermesi bakımından Arap dili için bir kaynak kabul edilmiştir. Dilbilimciler, kıraat verileri sayesinde Kureyş dışındaki diğer kabilelerin dilsel kullanımları hakkında önemli materyaller derleme fırsatı elde etmişlerdir.³³⁷ Öte yandan herhangi bir kıraatin makbul ve muteber kabul edilebilmesi için aranılan temel şartlar arasında, okuyuş biçiminin Arap diline uygun olması

³³⁰ Nasr Ebû Hâmid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim -Mu'tezile'ye Göre Kur'ân'da Mecâz Meselesi-*, çev. Numan Konaklı-Nihat Uzun, Mana Yayınları, İstanbul 2015, s. 193, 366. Mecâz ve te'vil arasındaki ilişki için bkz. Ğusn, *Mevkıfu'l-mütekellimîn mine'l-istidlâl*, s. 500-501.

³³¹ Dereli, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri*, s. 72; Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, s. 55.

³³² Kıyâme 75/22-24.

³³³ Harf-i cersiz kullanımlar için bkz. Yâsîn 36/49; En'âm 6/158; Fâtır 35/43; Neml 27/35.

³³⁴ A'râf 7/198; Kâf 50/6; Âl-i İmrân 3/77.

³³⁵ Pişgin, “Müteşabih Ayetlerin Te'vili Meselesi”, s. 128.

³³⁶ Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf el-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-tâlibîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 9.

³³⁷ Abdulhamit Birışık, “Kıraat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002, c. XXV, s. 431; Ahmed Muhtâr, *Luğatu'l-Kur'ân*, Mektebetü's-Şerîa, Kuveyt 1997, s. 85.

gerekliliği zikredilmiştir.³³⁸ Bir kıraat, dil kriterini sağlamasının yanı sıra, sahih bir senede sahip olur ve Mushaf-ı Osmaniye'ye muvafakat gösterirse sahîh ve mütevâtir olarak kabul edilmiştir. Buna mukâbil gerekli şartları taşımayan kıraatler için şâz, zayıf ve bâtil nitelermeleri kullanılmıştır. Ayrıca kıraat; mütevâtir, meşhur, âhâd, şâz, mevzu ve müdrec şeklinde bir tasnife de tabi tutulmuştur.³³⁹

Bazı kıraatlerde kelimelerin farklı okunuş biçimleri, anlam değişimini de beraberinde getirmektedir. Bu farklılığın Kur'ân için bir anlam zenginliği olarak telakki edildiği ve dilbilimsel tefsir eserlerinde bu tür bilgilere parantez aralarında yer verildiği görülmektedir.³⁴⁰ Suyûtî (ö. 911/1505), Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında kıraat farklılıklarının önemli bir konumda olduğuna dikkat çekmekte ve bu alanda kaleme alınmış bazı eserlerden söz etmektedir.³⁴¹

Mu'tezile mezhebinin kıraat olgusuna yaklaşımının kendi içinde tutarsızlıklar taşıdığı söylenilebilir. Bunun temel sebebi ise mezhebî görüşlerini temellendirme kaygısıdır. Söz konusu amacı gerçekleştirmek üzere onlar kimi zaman mütevâtir kıraatler arasında tercihte bulunmuşlar, kimi zaman ise şâz kıraatleri, mütevâtir kıraatlere öncelemiştirler.³⁴² Bunun yanı sıra Mu'tezile'nin, kıraat olgusunu tevkîfî değil ictihâdî olarak değerlendirdiği ileri sürülmüş³⁴³ ve bundan dolayı da bazı okuyuş biçimleri ihdâs etmesi sebebiyle eleştirilmiştir.³⁴⁴ Sözelimi, Arap dili alanında *el-Müselles* ve *el-İktidâb fî şerhi Edebi'l-küttâb* gibi önemli eserler veren Batalyevsî (ö. 521/1127), Mu'tezilî âlimlerin bu tavrını tenkit edenlerden biridir. Batalyevsî, *el-İnsâf* adlı eserinde mezhebî taassup duygusunun kişiyi bazen dinde bulunan bir hükmü değiştirmeye ya da dinde olmayan bazı şeyler ihdas etmeye sevk

³³⁸ İnce, *Arap Dili İlimleri İle Tecvit İlimi Arasındaki Münasebet*, s. 90.

³³⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 163-176; Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2016, s. 123-124.

³⁴⁰ Ali Temel, *Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015, s. 51.

³⁴¹ Suyûtî'nin bahsettiği eserler; Ebû Ali el-Fârisî'ye (ö. 377/987) ait *el-Hucce fî 'ileli'l-kırâati's-seb'a*, Mekkî B. Ebû Tâlib'in (ö. 437/1045) *el-Keşf an vücûhi'l-kırâati's-seb ve ilelihâ ve hucejihâ* isimli eseri, Mehdevî (ö. 440/1048-49)'nin *el-Hidâye ilâ mezâhibi'l-kurrâi's-seb'a'sı* ve İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Muhteseb fî tevcihi 'ş-şevâz*'idir. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, s. 176.

³⁴² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, c. I, s. 268-269.

³⁴³ Kıraat farklılıklarının tevkîfî mi olduğu yoksa ictihâda mı dayandığı hususunda itikadî mezhepler, farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu hususta Ehl-i sünnet âlimleri; kıraat imamlarının Kur'ân'daki bazı kelimelerin farklı okuyuş şekillerini, tâbiîn ya da sahâbeden aldıklarını ve onların da bu bilgileri Hz. Peygamber'den öğrendiklerini söyleyerek kıraat ilminin naklî bir ilim olduğunu kabul etmişlerdir. Öte yandan Şiiler ise kıraatin naklî bir ilim olmasına katılmayıp, kıraat farklılıklarını imamların ictihâdının bir ürünü olarak görmüşlerdir. Bkz. Harun Ögmüş, "Kur'an'ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, sy. 39, s. 8. Mu'tezile mezhebinin de kıraatleri ictihâdî olarak yorumladıkları iddia edilmektedir. Zemahşerî özelinde Mu'tezile'ye yapılan eleştiriler ve değerlendirmeler için bkz. Mehmet Dağ, "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı: Kıraatler, Tevkîfî Değil; İctihâdidir-Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2003, c. III, sy. 3, Mu'tezile Özel Sayısı, s. 221-258.

³⁴⁴ Ali Muhaybis Basrî, *el-Mu'teziletü ve't-tavzîful-luğavî li mesâlihimi'l-'akdiyye*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), el-Câmiatü'l-İrâkiyye-Külliyetü Usûli'd-Dîn, Bağdat 2011, s. 221.

eden kötü bir haslet olduğuna dikkat çekerek Mu‘tezile mezhebine atıf yapmaktadır. Ona göre Mu‘tezilî âlimler, “قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ” : “De ki: Yarattığı tüm şeylerin şerrinden sabahın Rabbine sığınırım.”³⁴⁵ âyetinde inanç sistemlerine aykırı bir durum oluşmasını engellemek üzere âyetteki “شَرِّ” şerr kelimesini tenvinle “شَرِّ” şeklinde okumuşlardır.³⁴⁶ Endülüslü İbn Atıyye (ö. 541/1147) Allah Teâlâ’nın şerri yaratmadığını ileri süren Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ve bir grup Mu‘tezilî âlimin âyetteki “şerr” kelimesini tenvinle okuduklarını ve “mâ” kelimesini de nefy/olumsuzluk anlamına hamlettiklerini belirtir. Buna göre anlam “De ki: Yarattığı tüm şeylerin şerrinden Sabahın Rabbine sığınırım.” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Ancak İbn Atıyye Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü bu okunuş şeklinin, bâtil bir mezhep üzerine kurgulandığını ve reddedilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü Allah, kâinattaki her şeyin yaratıcısı olduğunu “اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ” : “Allah her şeyin yaratıcısıdır”³⁴⁷ âyetinde açık bir şekilde bildirmiştir.³⁴⁸ Mu‘tezile mensuplarının görüşlerini temellendirmek üzere başvurdukları kıraatlerin bütünüyle incelenmesi araştırmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Bu sebeple kıraat konusunda burada onların kendi düşüncelerini dilsel bakımdan desteklemeleri üzerine yoğunlaşılacaktır.

Arapça’da söz dizimi bazı durumlarda birden fazla anlama imkân tanıyan esnek bir yapıya sahiptir. Bu durum henüz i‘râb/harekeleme ve i‘câm/noktalamanın olmadığı dönemde aynı âyet üzerinde farklı kıraatlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu farklılaşmanın örneklerine hem mütevâtir ve meşhur hem de şâz kıraatlerde rastlanmaktadır. Bu bağlamda Mu‘tezile’nin kıraatlerdeki söz konusu farklılaşmayı mezhebî görüşleri doğrultusunda kullandığı görülmektedir. Örneğin, “كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا” : “Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu.”³⁴⁹ âyetinde mütevâtir kıraatlerin tamamı bu âyetteki “Allah” lafzının merfu okunması hususunda görüş birliği içerisindeyler. Bu okuyuş şekline göre lafza-i celâlin i‘râbı; “كَلَّمَ” fiilinin fâili olduğu için merfûdur. Söz konusu okuyuş şekli, Allah Teâlâ’nın kelâm sıfatına sahip olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ne var ki; Mu‘tezile mezhebi Allah Teâlâ’nın kelim sıfatına sahip olduğunu reddetmektedir. Onların kelâm sıfatının yanı sıra Allah Teâlâ’nın diğer sıfatlarını nefyeden anlayışları, bu sıfatların kabulünün “teaddüd-i kudemâ” yani kadîmlerin çoğalmasına yol açacağı ve bunun tevhid ilkesine aykırı bir durum oluşturacağı endişesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Mu‘tezile’den İbn Cinnî (ö.

³⁴⁵ Felak 113/1-2.

³⁴⁶ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sîd el-Batalyevsî, *el-İnsâf fi’t-tenbîhi ale’l-me’ânî ve’l-esbâbi’lletî evcebeti’l-ihtilâf beyne’l-müslimîn fi ârâihim*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1987, s. 159-160.

³⁴⁷ Zümer 39/62.

³⁴⁸ Ebû Hayyân, “mâ” kelimesinin nâfiye olarak değil de ism-i mevsûl anlamında kabul edildiğinde İbn Atıyye’nin reddettiği kıraat şeklinin kabul edilebileceğini belirtir. Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. VIII, s. 533.

³⁴⁹ Nisâ 4/164.

392/1002), söz konusu âyette Allah lafzının “كَلَّمَ” fiilinin mef’ûlü olmasından hareketle mansûb olarak okunan İbrâhim en-Nehâî (ö. 96/714)’ye ait “كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا” şeklindeki şâz kıraati göz önünde bulundurmaktadır. Buna göre Mûsa kelimesi de mahallen merfû bir konumda bulunup “كَلَّمَ” fiilinin fâili olmaktadır. Dolayısıyla fail-mef’ûl arasındaki değişim, “Mûsa, Allah ile konuştu.” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Zira bu anlam İbn Cinnî açısından Musâ aleyhisselâm’ın Allah’a “قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ”: “(Mûsâ) ‘Rabbim! Bana kendini göster, de göreyim.’ dedi.”³⁵⁰ hitabıyla da uyum arz etmektedir.³⁵¹

İbn Cinnî’nin söz konusu ettiği okuyuş şekliyle ilgili olarak İbn Ebu’l-Îz (ö. 792/1390) *Şerhu ‘akîdeti’t-Tahâviyye* adlı eserinde şöyle bir anektot nakletmektedir: Rivâyete göre, bir gün yedi kıraat imamlarından Ebû Amr b. Alâ’ya (ö. 154/771), itikat bakımından i’tizâlî fikirleri savunan bir kişi gelmiş ve “Ben, “كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا” âyetinde konuşanın Allah değil de Mûsâ olması için lafza-i celâli mansûb olarak okumanı istiyorum.” demiş. Ebû Amr bu istek üzerine “Hadi bu âyeti senin dediğin şekilde okudum! diyelim, peki “وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ” : “Mûsâ belirlediğimiz vakit gelip de Rabbi kendisine konuşunca...”³⁵² âyetinde ne yapacaksın?!” şeklinde bir karşılık vermiş. Söz konusu Mu‘tezilî kişi, Ebû Amr’ın verdiği bu cevap karşısında söyleyecek bir söz bulamamıştır.³⁵³

Mu‘tezile mezhebinin kıraat farklılıklarının anlama etkisini, ideolojileri doğrultusunda kullanmasının diğer bir örneği ise “قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ”: “(Rabbin) buyurdu ki; ‘Azabıma dilediklerimi uğrattırım.’”³⁵⁴ âyetidir. Bu âyet âhiretteki azabın, Allah’ın meşîetine bağlı olarak gerçekleşeceğini açık bir şekilde göstermektedir. Ayrıca burada Allah Teâlâ’nın dilediği kuluna azap etmesine ve bu konuda hiçbir kul için, itiraz hakkının bulunmamasına dikkat çekilmektedir. Zira tüm mahlûkat Allah’ın mülkü olup, O mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir.³⁵⁵ Mu‘tezile mezhebi açısından ise bu durum adalet ilkesiyle bağdaşmamaktadır. Çünkü bu âyet, Allah’ın kulları için aslah olan bir şeyi yapmasını zorunlu olarak gören anlayışlarıyla çelişen bir mahiyet arz etmektedir. Söz konusu sebepten ötürü Mu‘tezile, bu âyette mütevâtir olmayan kıraatler arasında âyetteki “أَشَاءُ” şeklindeki “şın” harfli muzâri fiilin; “sin” harfli mazi fiile çevrildiği “أَسَاءَ” şeklindeki şâz kıraati ön plana

³⁵⁰ A’râf 7/143.

³⁵¹ Ebu’l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Muhteseb fî tebyîni vucûhi şevâzî’l-kirâati ve’l-îdâhi anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Abdulhalîm en-Neccâr, Abdülfettah İsmâil Şelebî, Dâru Serkîz, yy. 1986, c. I, s. 204; Bayram Demirciçil, “İbn Cinnî’nin el-Muhteseb’inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIX, sy. 35, s. 96-97.

³⁵² A’râf 7/143.

³⁵³ Ebu’l-Hasen Sadruddîn Alî b. Alâiddîn İbnu Ebi’l-Îz, *Şerhu ‘akîdeti’t-Tahâviyye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî – Şuayb el-Arnâvût, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1997, c. I, s. 177.

³⁵⁴ A’râf 7/156.

³⁵⁵ Muhammed b. Muslihiddîn Mustafâ Şeyhzâde, *Hâşiyetu Muhyiddîn Şeyhzâde (Hâşiyetü ‘alâ Envâri’t-tenzîl ve esrâri’t-te’vîl)*, thk. Muhammed Abdulkâdir Şâhîn, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1999, c. IV, s. 307.

çıkarmaya çalışmaktadır.³⁵⁶ İbn Cinnî'nin bu hususta bazı şâz kıraatlerin, meseleyi izah etme açısından yaygın kıraatlerden daha net ve içerdiği hüküm açısından daha “adil” olduğunu belirterek şu ifadeleri kullanmaktadır:³⁵⁷

لَأَنَّ الْعَذَابَ فِي الْقِرَاءَةِ الشَّاذَّةِ مَذْكُورٌ عِلَّةُ الْإِسْتِحْقَاقِ لَهُ وَهُوَ الْإِسَاءَةُ. وَالْقِرَاءَةُ الْفَاشِيَّةُ لَا يَتَنَاوَلُ مِنْ ظَاهِرِهَا عِلَّةُ إصَابَةِ الْعَذَابِ لَهُ وَإِنْ كُنَّا قَدْ أَحَطْنَا عِلْمًا بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَظْلِمُ عِبَادَهُ وَأَنَّهُ لَا يُعَذِّبُ أَحَدًا مِنْهُمْ إِلَّا بِمَا جَنَاهُ وَاجْتَرَمَهُ عَلَى نَفْسِهِ. إِلَّا أَنَا لَمْ نَعْلَمْ ذَلِكَ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ. بَلْ مِنْ أَمَاكِنَ غَيْرِهَا. وَظَاهِرُ قَوْلِهِ تَعَالَى مَنْ أَسَاءَ بِالشَّيْنِ مُجْمَعَةً رُبَّمَا أَوْهَمَ مَنْ يَضَعُفُ نَظْرُهُ مِنَ الْمُخَالِفِينَ أَنَّهُ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَسَاءَ أَوْ لَمْ يُسِئْ. نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ اغْتِيَاقِ مَا هَذِهِ سَبِيلُهُ.

Şâz kıraatte “أساء” ifadesi ile söz konusu azabı, kulun hak etmesinin sebebi belirtilmiştir. Oysa yaygın kıraatteki “أشياء” ifadesinin zâhirinden, azabın gerekçesi anlaşılmamaktadır. Buna ek olarak biz, Allah'ın kullarına zulmetmeyeceğini, kötülük yapan ve günah işleyenlerin dışında hiç kimseye azap etmeyeceğini kesin bir şekilde biliyoruz. Ayrıca söz konusu bilgiye bu âyetten değil başka naslardan ulaştık. Şunu ifade etmek gerekir ki; muhaliflerden dar bakış açısına sahip kimseler, “أشياء” ifadesinin zâhirine bakıp, Allah'ın, kötülük işlesin işlemesin dilediği kuluna azap edeceğini zannedebilirler. Bu şekilde bir itikadı benimsemekten Allah'a sığınırız.³⁵⁸

İbn Cinnî'nin benimsediği bu şâz kıraatin sıhhat bakımından birtakım problemler içerdiği zikredilmektedir. Ebû Hayyân, âyetin “أساء” şeklinde okunuşunun senedinde bulunan râvîlerin isimlerini zikrederek Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) gibi kıraat âlimlerinin kıraatin kendisine nispet edildiği kişilerden biri olan Amr b. Fâid'in râvîde bulunması gereken şartları taşımadığını söylediklerini aktarmaktadır. Bu nedenle söz konusu kıraat ona göre isnat bakımından birtakım problemler taşımaktadır. Ayrıca Ebû Hayyân bu kıraatle ilgili şöyle bir rivâyet zikretmektedir: Bir gün Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) âyeti bu şekilde okumuş bunu duyan kıraat âlimi Abdurahmân ona sert bir şekilde itiraz etmiştir. Abdurahmân'ın bu itirazı karşısında; Süfyân bid'at ehlinin söylediklerini tam anlamıyla kavrayamadığı için bu şekilde okuduğunu söylemiştir. Mu'tezile mezhebi bu şâz kıraate dayanarak adalet prensibini desteklemeye çalışmıştır.³⁵⁹

Mu'tezile'nin mezhebî görüşleri nedeniyle mütevâtir kıraati terk edip şâz kıraate başvurduğu diğer örnek ise “إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ” “Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık.”³⁶⁰ âyetidir. Bu âyetteki “كُلُّ” kelimesi, mütevâtir kıraatlerin tamamında mansub olarak yer almıştır. Bu okuyuş şekline göre “كُلُّ” ifadesi, mezkûr fiilden anlaşılan mahzûf “خَلَقْنَا” fiilinin mef'ûlü olarak i'râb edilmiştir.³⁶¹ Söz konusu i'râb değerlendirmesine göre âyet, meâli verilen şekilde bir anlamı ifade etmektedir. Bunun yanı sıra âyet, âlemdaki tüm oluş ve eylemlerin mahlûk, bunların yaratıcısının ise sadece Allah olduğunu açık bir şekilde ortaya

³⁵⁶ Muhaybis, *el-Mu'teziletü ve't-tavzîful-luğavî li mesâlihimi'l-akdiyye*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), el-Câmiatü'l-İrâkiyye – Külliyyetü Usûli'd-Dîn, Bağdat 2011, s. 233.

³⁵⁷ Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, s. 256-257.

³⁵⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, c. I, s. 261.

³⁵⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, s. 400.

³⁶⁰ Kamer 54/49.

³⁶¹ “كُلُّ” kelimesinin mansûb okunuş biçimiyle ilgili diğer i'râb çözümlenmeleri için bkz. Muhammed b. Abdillâh b. Hamd es-Seyf, *el-Eseru'l-'akdi fi teaddüdi't-tevcîhi'l-i'râbi li âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru't-Tedmuriyye, Riyad 2008, c. II, s. 580-586.

koymaktadır. Bu durum ise Mu‘tezile’nin kulun fiilinin hâlıkı olduğu anlayışlarına aykırı bir durum içermektedir. Bu nedenle onlar, insanın gerçekleştirdiği eylemleri âyetin mefhumundan çıkarmak için Ebu’s-Semmâl’e nisbet edilen şâz okuyuşa itibar etmişlerdir.³⁶²

Bu şâz kıraatin tercih edilmesini savunanlardan İbn Cinnî (ö. 392/1002) bu konuda şunları söylemektedir:

الرَّفْعُ هُنَا أَقْوَى مِنَ التَّصْبِيرِ وَإِنْ كَانَتْ الْجَمَاعَةُ عَلَى التَّصْبِيرِ. وَذَلِكَ أَنَّهُ مِنْ مَوَاضِعِ الْإِبْتِدَاءِ. فَهُوَ كَقَوْلِكَ زَيْدٌ ضَرَبْتُهُ. وَهُوَ مَذْهَبُ صَاحِبِ الْكِتَابِ وَالْجَمَاعَةِ.

Her ne kadar cumhur (“كُلُّ” ifadesinin) mansûb okuyuş biçimini tercih etse de bu kelimenin merfu okunması mansûb okunmasından daha kuvvetlidir. Merfu okuyuş biçimine göre ilgili kelime, mübtedâ konumunda bulunmaktadır. Nitekim âyet “زَيْدٌ ضَرَبْتُهُ” “Zeyd, benim dövdüğüm kimsedir.” ifadesine benzerlik arz etmektedir. Burada ref’a seçimi, *el-Kitâb* sahibinin (Sîbeveyhi) ve birtakım dilbilginin görüşüdür.³⁶³

İbn Cinnî’nin önerisi göz önünde bulundurulduğunda âyetteki “خَلْقَتَاهُ” fiili, “كُلُّ شَيْءٍ”nın sıfatı olmaktadır. Dolayısıyla âyet her şeyin değil Allah’ın yarattığı şeylerin bir takdir üzere olduğunu göstermekte; diğer bir ifadeyle “كُلُّ شَيْءٍ” ifadesinden bazı istisnâların yapılmasına imkân tanımaktadır. Böylece âyet Mu‘tezile aleyhinde bir delil olmaktan çıkıp, mezhebî görüşleriyle uyumlu hale gelmektedir. Burada dikkat çeken husus, İbn Cinnî’nin mütevâtir kıraati bırakıp şâz kıraate tutunmasının nedenini i‘tizâlî düşüncesine değil de dilbilimsel bir gerekçeye dayandırmasıdır. Ne var ki; İbn Cinnî’nin bu istidlâlinin, Arap dilbilimcilerinin tamamı tarafından onaylanmadığını ve genel geçer bir doğru olarak kabul edilmediğini belirtmek gerekir. Sözgelimi aralarında İbn Mâlik’in de bulunduğu Arap dil âlimleri mütevâtir okunuş şekliyle söz konusu âyetin umumî bir anlam ifade ettiğini, ref okuma biçiminde ise bu mananın ortadan kalktığına dikkat çekmişlerdir. Onlara göre, anlam boyutunda ortaya çıkan bu bozulma nedeniyle ilgili kelimenin mansûb okunması tercih edilmelidir.³⁶⁴

Mezkur âyetteki okunuş şekilleriyle ilgili olarak Zeccâcî (ö. 337/949) dilciler arasında yaşanan tartışmaları anlattığı *Mecâlisu’l-Ulemâ*³⁶⁵ isimli eserinde şöyle bir olay aktarmaktadır: Mâzinî’ye (ö. 249/863) neden Asmâî’den (ö. 216/831) az sayıda rivâyette bulunduğu sorulmuş, o da şu cevabı vermiştir:

³⁶² Semîn Halebî, *ed-Dürrü’l-mesûn*, c. X, s. 146-147; Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 133; Mehmet Adıgüzel, “Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Bazı Kelâmî İhtilaflar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sy. 28, s. 188-191.

³⁶³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, c. II, s. 300.

³⁶⁴ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî, *Şerhu’t-Teshîl*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn, Dâru Hicr, yy. tsz., c. II, s. 142; Ebu’l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has‘amî es-Süheyli, *Netâicü’l-fiker fi’n-Nahv*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1992, s. 336.

³⁶⁵ Bu eserde Zeccâcî, çoğunluğunu nahiv ilmine dair konuların oluşturduğu pek çok dil tartışmasına yer vermektedir. Bkz. Dursun Ali Türkmen, *Arap Dilbilimcisi Zeccâcî ve Mecâlisü’l-Ulemâ’sında Ele Alınan Filolojik Tartışmaların Değerlendirilmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002, s. 35

رميث عنده بالقدر والميل الى مذاهب اهل الاعتزال. فحينئذ يوما وهو في مجلسه فقال لي ما تقول في قول الله عز وجل "إنا كل شيء خلقناه بقدر" فقلت سيبويه يذهب الى ان الرفع فيه أقوى من النصب في الغريبة لاشتغال الفعل بالمضمر ولكن أتت عامة القراء إلا النصب ونحن نقرأها كذلك اتباعاً لأن القراء سنة. فقال لي ما الفرق بين الرفع والنصب في المعنى. فعلمت مرادة وحشيت أن يغري العامة بي فقلت الرفع بالإبداء والنصب بإضمار فعل وتغاميت عليه.

Ben Asmâî'nin yanından Mu'tezilî ve kaderî görüşlerle sempatim nedeniyle ayrıldım. Şöyle ki o bir gün ders halkasında oturuyorken yanına gittim. Asmâî bana 'إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ' âyeti hakkında ne düşündüğümü sordu. Ben de şu cevabı verdim: 'Dil kuralları açısından fiilin zamirle iştigâli nedeniyle Sîbeveyhi bu ifadenin merfuluğunu mansûb olmasına göre daha kuvvetli bulmuştur. Ancak kıraatlerin tamamı bu kelimeyi mansub okumuştur ki biz de bu konuda kıraat imamlarının peşinden giderek öyle okuruz. Zira kıraat sünnettir.' Bunun üzerine Asmâî bana, 'Merfû ve mansûb olmasında arasında anlam bakımından ne fark var?' şeklinde bir soru daha yöneltti. Ben sorusunun altındaki niyetini sezdim ve halkı bana kıskırtmasından korktuğum için, söz konusu ifade mübtedâ kabul edilirse merfû, fiilin gizli olduğu takdir edilirse ise mansûb okunur şeklinde bir cevap vererek sorusunun altındaki gerçek niyetini görmezden geldim.³⁶⁶

Görüldüğü üzere erken dönemlerden itibaren bazı tartışmalarda, âyetlerdeki kıraat farklılıkları Arap dili ve itikadî mezhep bağlamında ele alınmıştır. Bu durum âyetlerin okunuş şekillerinin farklı dilbilimsel yorumlara imkân tanıyan yapısıyla yakından ilişkilidir. Mu'tezile mensupları da mezhebî düşüncelerini desteklediği ölçüde bu yorumlardan istifade etmişlerdir.

Bu bölümde Mu'tezile mezhebinden ve ekol mensuplarının Arap dilini kullanımlarından genel hatlarıyla söz etmeye çalıştık. Görüldüğü üzere Mu'tezile, Kur'ân âyetlerini belirlediği temel prensipler doğrultusunda anlamakta ve mezhebî fikirleriyle çelişen âyetleri akılcı bir metot uygulayarak te'vil etmektedir. Burada Arap dilinin onlar tarafından sıklıkla kullanılan önemli bir yorum aracı/enstrüman halini aldığı görülmektedir. Zira ekol mensuplarının yazdıkları eserler incelendiğinde onların, mezhebî fikirlerini Kur'ân'la delillendirmek üzere Arap dilinin imkânlarından istifade ettikleri kimi zaman dil adına zorlama sayılabilecek yorumlar yaptıkları görülmektedir. Bu durum araştırmamızın konusu olan *Keşşâf* için de geçerlidir. Zemaşerî'nin *Keşşâf* ta mezhebî fikirlerini desteklemek üzere kullandığı Arap diline dair konuları analiz etmeden önce, ikinci bölümde müelliften ve eserinden söz edilecektir. Çünkü bir eser hakkında doğru değerlendirmelerin yapılması; müellifin yaşadığı dönemi, eserini kaleme almasındaki amaçları ve eserinde izlediği metotları gibi hususlarda bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir.

³⁶⁶ Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *Mecâlisu'l-Ulemâ*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1999, s. 224.

İKİNCİ BÖLÜM

ZEMAŞERÎ VE KEŞŞÂF ADLI ESERİ

2.1. Zemahşerî

2.1.1. Doğumu

Zemahşerî'nin künyesi Ebu'l-Kâsım olup, ismi Mahmûd b. Ömer b. Muhammed b. Ömer'dir.³⁶⁷ O, hicrî 467 senesinde Recep ayınının 27'sinde (18 Mart 1075) Hârizm bölgesindeki Zemahşer kasabasında³⁶⁸ dünyaya gelmiştir.³⁶⁹ Zemahşerî, doğduğu topraklara nispetle “el-Hârizmî”³⁷⁰, Mekke'de bulunduğu sıralar Kâbe civarında ikâmet etmesi nedeniyle “Cârullah”³⁷¹ (Allah'ın evinin komşusu) şeklinde anılmıştır. Bu lakapların yanı sıra onun hakkında, “Fahr-i Hârizm” (Hârizm'in övünç kaynağı) lakabı da kullanılmıştır.³⁷²

İbn Haldûn (ö. 808/1406); Zemahşerî'nin tıpkı Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) gibi Arap dilini en ince detaylarına kadar bilen ve bu dili ustaca kullanabilen bir acem olduğuna dikkat çekmektedir.³⁷³ Arap asıllı olmadığı kesin olan Zemahşerî'nin etnik kökenine ilişkin farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Bunlardan ilki, onun Fârisî olmasıdır.³⁷⁴ Diğer yaklaşım ise Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde Hârizm halkının çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu göz önünde bulundurularak onun Türk asıllı kabul

³⁶⁷ Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut 1968, c. VII, s. 168; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhur'r-ruvât*, c. III, s. 265.

³⁶⁸ Zemahşer kasabası, Türkmenistan'ın Daşoğuz il sınırları içerisindeki Izmıkşir kalesi olarak bilinen yer olup burada günümüzde herhangi bir yerleşim bulunmamaktadır. Rahman İlmamedov, “Zemahşerî'nin *Mukaddimetü'l-Edeb*'inde Kur'ân'la İlgili Terimler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX/2, Bursa 2011, s. 192.

³⁶⁹ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî, *Mu'cemu'l-udebâ*, thk. İhsân Abbas, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, c. VI, s. 2688; Ebû Zâhid Abdülfettâh b. Muhammed b. Beşîr Ebî Gudde el-Kureşî el-Mahzûmî, *el-Ulemâu'l-uzzâb ellezîne âseru'l-ilme 'ale'z-zevâc*, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1982, s. 70.

³⁷⁰ Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzu'âtî'l-'ulûm*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1985, c. II, s. 87.

³⁷¹ Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, c. II, s. 279.

³⁷² Ebu'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsûf, Dâru'l-kalem, Dımaşk 1992, s. 291; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, c. II, s. 87.

³⁷³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. II, s. 388.

³⁷⁴ Mustafa es-Savi el-Cüveynî, *Menhecu'z-Zemahşerî fi tefsiri'l-Kur'ân ve beyâni i'câzihi*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1984, s. 30.

edilmesidir.³⁷⁵ Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) de *Büyük Tefsir Tarihi* adlı eserinde Zemahşerî'nin Türk kökenli olduğunu söylemektedir.³⁷⁶

Zemahşerî çocukluk çağını doğduğu Zemahşer'de geçirmiştir. Kaynaklarda onun küçük yaşlarda iken ayağının birini kaybettiği ifade edilmektedir. Onun ayağının kesilmesinin nedeni olarak, kış aylarında yaptığı bir yolculuk esnasında aşırı soğuk nedeniyle ayağının donması³⁷⁷, bir binek hayvanından ya da yüksek bir yerden düşmesi³⁷⁸ veya annesinin ona beddua etmesi³⁷⁹ gibi farklı olaylar anlatılmaktadır. Sebebi her ne olursa olsun bir ayağını kaybeden Zemahşerî, hayatının sonuna dek tahtadan yapılmış takma bir bacak kullanmış hatta yürürken görülmemesi için uzun elbiseler tercih etmiştir.³⁸⁰

Zemahşerî'nin ailesiyle ilgili bilgiler, eserlerinde kendi anlattıklarıyla sınırlıdır. Zemahşerî, eserlerinde dinine bağlı bir aileden geldiğini ifade etmektedir.³⁸¹ Zemahşerî'nin babası bir süreliğine Selçuklu Veziri olan Müeyyidülmülk (ö. 494/1101) tarafından hapsedilmiştir. Zemahşerî, babasının genç yaşta zindana düştüğünü ve arkasında muhtaç çocuklar bıraktığını anlattığı bir kasidesinde vezirden babasını affetmesini talep etmiş ve şöyle demiştir:

خَضَعَ الزَّمَانُ لِعِزِّهِ وَجَلَّ لَهُ	أَكْفَأُ الْكُفَاءِ مُؤَيِّدُ الْمَلِكِ الَّذِي
وَأَرْحَمُ لِلضَّعْفَاءِ مِنْ أَطْفَالِهِ	أَرْحَمُ أَبِي لِشَبَابِهِ وَلِفَضْلِهِ
أَفْسَاهُمْ قَلْبًا لَرَقِّ لِحَالِهِ	وَأَرْحَمُ أُسِيرًا لَوْ رَأَهُ مِنَ الْغَدَى
سِهْرٍ وَأَطْوَلَ مِنْهُ لَيْلَ عِيَالِهِ	مَا أَطْوَلَ اللَّيْلَ الَّذِي يُفْنِيهِ فِي

³⁷⁵ Zemahşerî'nin etnik kökenine ilişkin detaylı bir değerlendirme için bkz. Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akalıcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler (Mu'tezilî Zemahşerî'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri)*, İkinci baskı, İz yayıncılık, İstanbul 2009, s. 63-64.

³⁷⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1974, c. II, s. 465-466; Bilmen'in yanı sıra, Fransız şarkiyatçısı Clément Imbault Huart (1854-1926) ve Zemahşerî'nin *Mukaddimetü'l-Edeb* isimli eserini Hârizmce satır altı çevirisiyle birlikte neşreden Ahmet Zeki Velidi Togan (1890-1970) da Zemahşerî'nin Türk asıllı olduğu ifade etmektedirler. Bkz. Zekeriya Kitapçı, *Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri: Harzem Dil Ekolü, Yedi Kubbe Yayınları*, Konya 2012, s. 54.

³⁷⁷ İbn Hallikân, Zemahşerî'nin Hârizm bölgesine yaptığı bir yolculuk esnasında şiddetli soğuk ve tipiye yakalandığını bu sebeple bir ayağını kaybettiğini söyler. Ayrıca İbn Hallikân, söz konusu bölgede kış aylarının oldukça çetin geçtiğini belirterek aşırı soğuk nedeniyle Zemahşerî gibi bazı azalarını kaybeden birçok kişi gördüğünü söylemektedir. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, c. VII, s. 168.

³⁷⁸ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, c. II, s. 87.

³⁷⁹ Bu olayı Zemahşerî'nin şu şekilde anlattığı rivayet edilmektedir: “Çocukluk çağında bir serçe yakalayıp, ayaklarından bağlamıştım ancak kuş elimden kurtulup bir duvarın oyuğuna girdi. İpi asılıp çekince kuşun ayağı koptu. Annem de bana, ‘Kuşun ayağını kopardığın gibi Allah da senin ayağını koparsın!’ diyerek kızdı. Annemin bedduası beni buldu.” Bkz. Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, c. II, s. 89; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhur'r-ruvât*, c. III, s. 268; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, c. VI, s. 2688.

³⁸⁰ Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, c. II, s. 280. Zemahşerî, karşılaştığı kişilerin kendisi hakkında, suç işlediği ve bunun kisası olarak ayağının kesildiğini düşünme ihtimaline karşı, ayağının soğuktan donduğu için kesildiğini gösteren ve birçok kişinin şahadetini gösteren bir belgeyi yanında taşımıştır. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, c. VII, s. 169.

³⁸¹ Mustafa es-Savi el-Cüveynî, *Menhecu'z-Zemahşerî fi tefsiri'l-Kur'ân ve beyâni i'câzihi*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1984, s. 24, 26.

“Ey Müeyyidü’l-Mülk! Sen ki; ihtiyaçlara cevap verensin,
 Zamanın, izzetine boyun eğdiği ve şöhrete ulaştırdığı bir kimsesin!
 Affet babamı! Gençliği ve fazileti için,
 Bağışla onu, arkasında bıraktığı perişan çocukları hürmetine
 Bu tutsağa merhamet et çünkü onu görse en katı kalpli düşman bile,
 Kalbi yumuşar acınası haline.
 Onu bitirip tüketen uykusuz geceler ne kadar da uzun,
 Çocuklarının geçirdiği geceler ise bundan daha da uzun.”³⁸²

Zemahşerî, okuma-yazma ve Kur’ân talimi gibi ilk eğitimlerini, yazdığı şiirlerinde faziletinden ve ilmî liyakitinden sıklıkla bahsettiği babasından almıştır. Zemahşerî büyüdüğünde gerek sakatlığı gerekse ailesinin geçim sıkıntısı çekmesi nedeniyle babası tarafından bir terziye verilmek istenmiştir. Ancak Zemahşerî babasının bu isteğini kabul etmeyip; babasından kendisini ilim öğrenmek için başka bir beldeye götürüp orada bırakmasını istemiştir. Zemahşerî’nin ilme olan bu istek ve hevesini gören babası, oğlunun bu isteğini yerine getirerek onu ilim tahsil etmesi için Hârizm’e götürmüştür.³⁸³

2.1.2. Yetiştirdiği Çevre ve İlmî Seyahatleri

Zemahşerî’nin dünyaya geldiği ve çocukluk dönemini geçirdiği Zemahşer kasabası, Hârizm’e bağlı çok bilinmeyen küçük bir yerleşim yeridir. Zemahşerî’nin ilim tahsil etmek üzere gittiği Hârizm ise sosyal ve kültürel hayatın canlı olduğu, zamanın önemli ilim ve ticaret merkezlerinden biridir. Bu bölgede ilmî faaliyetlerin yaygınlık kazanmasında Hârizmlilerin ilme ve âlime verdikleri değer önemli bir rol oynamıştır. Nitekim halk arasında ilim adamlarına saygı ve hürmet gösterilmesi bir âdet halini almıştır. Bununla birlikte yörenin zenginleri de ilmin gelişimine katkıda bulunmak amacıyla medreseler ve kütüphaneler inşa ettirmişlerdir. Hârizmlilerin ilme ve âlime sahip çıkan bu tavırları belirtilen coğrafyada “Hârizmî” nisbesiyle anılan birçok âlimin yetişmesinde etkili olmuştur. Örneğin; cebir ilminin kurucusu kabul edilen ünlü matematikçi Muhammed b. Mûsâ (ö. 232/847), edebiyacı ve şair kimliği ile tanınan Ebû Bekir el-Hârizmî (ö. 383/993), meşhur Eş’arî âlimi Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), sözlük çalışmalarıyla kendisinden söz ettiren Mutarrizî (ö. 610/1213), belâgat alanında söz sahibi olan Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229) bahsedilen ilim adamlarından

³⁸² el-Cüveynî, *Menhecû’z-Zemahşerî*, s. 26.

³⁸³ Fatma Solaker, *Zemahşerî’nin Keşşâf Tefsirindeki Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir 2019, s. 29.

sadece birkaçıdır. Buna ek olarak söz konusu bölgede ilmî faaliyetlerin yoğunluk kazanmasında yöneticilerin sağladıkları desteklerin de etkili olduğu ifade edilmektedir.³⁸⁴

Bu çağda Hârizm bölgesinin siyasî olarak, Büyük Selçuklu devletinin egemenliği altında olduğu ve devletin başında Melikşâh'ın (ö. 485/1092) bulunduğu görülmektedir. Hârizm, Selçukluların atadığı valiler ya da halkın önde gelenleri tarafından seçimle iş başına getirilen, Hârizm'in emîri anlamındaki "hârizmşahlar/harzemşahlar" tarafından yönetilmiştir. Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde ise Hârizm, Sultan Melikşah tarafından atanan Anuş Tegin Garçeî tarafından yönetilmekteydi. Hicrî 470-490 yılları arasında bu bölgeyi idare eden Anuş Tegin'in Türk asıllı olduğu ifade edilmektedir. Anuş Tegin'den sonra Selçuklular adına bölgeyi fiilen idare eden vâli, Kutbuddin Muhammed'dir (ö. 522/1128). Kutbuddin, hicrî 490-521 yıllarını kapsayan iktidarı süresince ilme, şiire ve edebiyata büyük önem vermiştir. Nitekim onun dönemine tanıklık eden âlimler, şairler ve edibler gerçekleştirdiği icraatler sebebiyle eserlerinde ondan övgü dolu ifadelerle bahsetmişlerdir. Kutbuddin kendi yerine büyük oğlu Muhammed'i hârizmşah unvanıyla Hârizm valiliğine getirmiştir. Kaynaklarda Muhammed'in iktidara gelmesiyle Hârizmşahlar devletinin temellerinin atıldığı ifade edilmektedir.³⁸⁵

Zemahşerî'nin gençlik dönemlerini geçirdiği Hârizm'de halk arasında Mu'tezilîliğin canlı olduğuna tanık olunmaktadır. Her ne kadar daha sonraki dönemlerde Hârizm halkı, kabuğuna çekilerek i'tizâlî fikirlerini söylemekten geri dursalar da³⁸⁶ bu dönemde mezhebî düşüncelerini açık bir şekilde ifade etme imkânı elde etmişlerdir. Bazı araştırmalarda Hârizm'deki avam tabakasının, çarşı pazarlarda "halku'l-Kur'ân" gibi kelâmî konuları dahi kendi aralarında münazara edecek kadar bilgi sahibi oldukları ifade edilmektedir.³⁸⁷ Söz konusu bölgede i'tizâlî düşüncenin halk arasında yaygınlaşmasında, Ebû Mudar Mahmud b. Cerîr ed-Dabbî (ö. 507/1114) gibi Mu'tezilî kişilerin etkili olduğu görülmektedir.³⁸⁸ Bölgenin yöneticileri de Mu'tezile'ye siyasî destek sağlayarak, mezhebî fikirlerin toplum arasında yaygınlaşmasına neden olmuşlardır. Kâdî Abdülcebâr'ın öğrencilerinden biri olan Ebû Reşîd

³⁸⁴ Recai Kızıltunç, "Halifelik ve Harezmi Halifeleri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 2012, c. XVIII, sy. 47, s. 197-210; Abdülkerim Özaydın, "Hârizm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. XVI, s. 206-207.

³⁸⁵ Hasan İbrahim Hasan, *Târihu'l-İslâm (es-Siyâsî ve'd-dini ve's-sekâfî ve'l-ictimâî)*, Dâru'l-Cil, Beyrut 1996 c. IV, s. 94; Taneri, "Hârizmşahlar", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, s. 228-231.

³⁸⁶ Zemahşerî'den yaklaşık iki asır sonra yaptığı bir seyahat esnasında Hârizm'e uğrayan İbn Battûta, yöre halkının çoğunluğunun Mu'tezile mezhebini benimsediklerini ve bu kişilerin yöneticilerden çekindikleri için i'tizâlî fikirlerini alenen açıklamaktan uzak durduklarını söylemektedir. Bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. el-Levâtî et-Tancî (İbn Battûta), *Rihletu İbn Battûta*, thk. Muhammed Abdulmunim, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1987, c. II, s. 367.

³⁸⁷ Çağfer Karadaş, "Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2003, c. III, sy. 3, (Mu'tezile Özel Sayısı), s. 24.

³⁸⁸ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müste'rabîn ve'l-müsteşrikîn*, c. VII, s. 167.

İsfehânî, ilim adamları ve bürokratlar arasında söz konusu duruma tanıklık edenlerden biridir. Ebû Reşîd, Re'y şehrine yaptığı bir seyahat esnasında uğradığı Hârizm'de yöneticilerin Mu'tezile mezhebine meylinin olduğunu ve ilim adamlarının pek çoğunun söz konusu mezhebin müntesibi olduğu bilgisini aktarmıştır.³⁸⁹

Zemahşerî ömrünün ilk dönemlerinde söz konusu yöneticilerle ikili ilişkilere önem vererek üst mevkilere gelme amacıyla onlarla iletişim kurmaya çalışmıştır. Bu amaçla o, idarecilerin kimisine medhiye yazmış³⁹⁰ kimisine de yazdığı eserlerini hediye etmiştir. Onun irtibat kurduğu idarecilerden biri de Sultan Melikşah'ın vezirliğini yapan Nizâmülmülk'tür (ö. 485/1092). Sultan Alparslan tarafından, vezir Kündürî'nin azledilmesi sonrası vezirlik makamına atanan Nizâmülmülk, gerek Alparslan gerekse Melikşah devrinde Selçuklu devletinde önemli hizmetlerde bulunmuş bir devlet adamıdır. Nizâmülmülk, Ehl-i sünnet düşüncesinin halk arasında yaygınlaşmasını sağlamak için başta Bağdat olmak üzere Belh, Nişâpur, İsfahan, Basra ve Musul gibi şehirlerde medreseler inşa ettirmiştir. O, söz konusu medreselerin idârî ve ilmî alt yapısıyla yakından ilgilenmiş; medreselerde eğitim verecek kişileri yaptığı istişârelerle özenle belirlemiştir.³⁹¹

Zemahşerî, Nizamülmülk'e bir kaside yazarak, çektiği sıkıntıları sıralamış; sahip olduğu ilmî yetkinliğe rağmen hak ettiği mevki ve makamlara atanmadığını dile getirmiştir. Bununla birlikte Zemahşerî, ilmî liyâkati bulunmayan kişilerin önemli makamlara atandığından şikâyet etmiş ve kendisini diğer ilim adamlarından üstün gören mübalağalı ifadeler kullanmıştır.³⁹² Ayrıca söz konusu kasidede Zemahşerî'nin dile olan vukûfiyetini izhâr etmeyi ve Mu'tezile imamlarına -mezhebî fikirler bağlamında olmasa da- atıfta bulunmayı ihmâl etmediği görülmektedir.³⁹³ Nizâmülmülk ise Zemahşerî'nin beklediği ilgi ve alakayı ona göstermemiştir. Nizâmülmülk'ün Zemahşerî'ye iltifat etmemesinin ardında bazı sebepler bulunmaktadır. Bunlardan ilki ve kanaatimizce en ağır basanı Ehl-i sünnet fikirlerin yayılması için büyük uğraş veren Nizâmülmülk'ün, ona i'tizâlî fikirleri nedeniyle itibar

³⁸⁹ Adnan Zerzur, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fi't-tefsîr*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut tsz., s. 38.

³⁹⁰ Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *Dîvânu Cârillâh ez-Zemahşerî*, Dâru Sâdır, Beyrut 2008, s. 487-489.

³⁹¹ Nizamülmülk, dönemin önde gelen Ehl-i sünnet ilim adamlarından Cüveynî (ö. 478/1085) ile istişâre ettikten sonra Nişâpur'da bir medrese inşa ettirmesi ve buraya Cüveynî'yi müderris olarak tayin etmesi belirtilen duruma örnek olarak gösterilebilir. Muhiddin Okumuşlar, "Ehl-i Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Etkisi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2008, c. VIII, sy. 1, s. 137-148.

³⁹² Zemahşerî, Nizamülmülk'e şu beyti yazmıştır:

”فَكُلُّ امْرِئٍ أَمْثَالُهُ عَدَدُ الْحَصَى وَهَاتِ نَظِيرِي فِي جَمِيعِ الْمَخَافِلِ“

“Her birinin benzeri, çakıl taşları sayısınca çoktur ama

Haydi getir! (ilim) meclislerinde benim gibisini” (Zemahşerî, *Dîvân*, s. 503.)

³⁹³ Şöyle ki Zemahşerî önemli mevki ve makamlara atanma hususunda geri plana itilmemeyi arzuladığı şu mısradan hem Arap diline dair bazı özelliklere hem de Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl'ın ismine yer vermektedir:

”لَا تَجْعَلُونِي مِثْلَ هَمْزَةِ وَاصِلٍ فَيُسْقِطُنِي حَذْفٌ وَلَا زَاءَ وَاصِلٍ“

“Bana ne hazfin düşürdüğü vasıl hemzesi gibi davranın.

Ne de Vâsıl'ın düşürdüğü “râ” harfi gibi davranın.” (Zemahşerî, *Dîvân*, s. 503.)

etmemesidir. Öte yandan Zemahşerî'nin vezirle üst perdeden bir iletişim kurarak kendini gereğinden fazla övmesinin ve veziri örtük bir şekilde itham eden ifadeler kullanmasının da bu hususta etkili olduğu düşünülebilir.³⁹⁴

Nizamülmülk'ten beklediği ilgiyi bulamayan Zemahşerî, Hârizm'i terk edip Horasan ve Irak'a gitmeye karar vermiştir. O, Horasan'da iken Sultan Melikşah'ın oğlu Muhammed (ö. 511/1118) ile bir araya gelerek ona bir methiye kaleme almıştır.³⁹⁵ Bunun yanı sıra o, vezir Mücîru'd-Devle Ebu'l-Feth Ali b. el-Hüseyin el-Ardastanî'ye bir methiye yazmıştır. Bu şiirinde Zemahşerî; kendisinin hasta ve düşkün birisi olduğunu, Mücîru'd-Devle'nin kendisine yapacağı bir yardım sayesinde bu zor durumdan kurtulacağını anlatmaktadır. Zemahşerî adı geçen vezire sahip olduğu ilmî liyakati göstermek üzere *el-Unmûzec* ve *Şerhu ebyâti's-Sîbeveyhi* adlı eserlerini takdim etmiştir. Buna mukabil Mücîru'd-Devle'nin de kendisine bin dinar ve bir at hediye ettiği rivâyet edilmektedir.³⁹⁶

Zemahşerî'nin, ilmî amaçlarla seyahat gerçekleştirdiği yerlerden biri de Bağdat'tır.³⁹⁷ Zemahşerî Bağdat'ta Ebu's-Saâdât İbnu's-Şecerî (ö. 542/1148) gibi bölgenin ileri gelen ilim adamlarıyla görüşmüş ve onlarla dostluk kurmuştur. Enbârî (ö. 577/1181), Zemahşerî ve İbnu's-Şecerî'nin karşılıklı olarak birbirlerini taltif eden şiirlerine *Nüzhetu'l-elibbâ* isimli eserinde yer vermektedir.³⁹⁸ Zemahşerî'nin Bağdat dışında Rey ve Merv şehirlerine de ilmî seyahatler gerçekleştirdiği ve söz konusu bölgedeki insanların ondan faydalandığı ifade edilmektedir.³⁹⁹

Ömrünün büyük bir bölümünü ilmî seyahatler ile geçiren Zemahşerî, kırk beş yaşında ciddi bir rahatsızlık geçirmiştir. Kibirli mizacıyla⁴⁰⁰ dikkat çeken ve maddî çıkarlar peşinde

³⁹⁴ Şemseddîn Muhammed b. Ali Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983, c. II, s. 315; Hûfî, Ahmed Muhammed, *ez-Zemahşerî*, el-Hey'etu'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kitâb, Kahire tsz., s. 38.

³⁹⁵ Enver Arpa, *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri*, Fecr Yayınları, Ankara 2012, s. 30.

³⁹⁶ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhur'r-ruvât*, c. III, s. 267; Özek, *Zemahşerî ve Arap Lugatçılığındaki Yeri*, s. 31.

³⁹⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1995, c. XXXVI, s. 488.

³⁹⁸ Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*, s. 291.

³⁹⁹ Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi: Zemahşerî Örneği*, İFAV Yayınları, İstanbul 2015, s. 43.

⁴⁰⁰ Belirtilen duruma şu şiirinde rastlanmaktadır:

وما أنا في علم الأحاديث راسفا ويبغي كتاب الله مني المعارف بأحسن خلق لم يزل شأنفا أبى كل نذب متقن أن يخالف نهي لم يجدها الذائقون حصانفا يقول جبر جار الله مأواي حالففا أرفأ إلى الخطاب منه وصانفا بفسحة خطوي فيه إذ كُنْتُ زاحفا وديوأن منثورى يريك طرائفا	تراني في علم المنزل عالما فللسنة البيضاء في مناخ وما أنا من علم الديانات عاطلا وما للغات الغرب مثلي مقوم وبي يستعيز النحو من أن يسوسه فقل أين خلقى سيبويه كتابه وعلم المعاني والبيان كلاهما وعلم القوافي والأعاريض شاهد وديوأن منظومي يُريك بدائعا
---	--

“Görürsün benim Kur’an ilminde bilgin olduğumu,
Ancak bil ki; Hadis’te prangalara vurulmuş değilim.
Parlak Sünnetin ben de başarı yolları vardır,
Allah’ın Kitâb’ı ise benim kendisini anlamamı ister.
Dinî ilimlerde değilim cahil bir kimse,

devlet adamlarına methiyeler kalem almakla meşgul olan Zemahşerî, hastalığı esnasında bir rüya görmüş ve dünyevî arzular peşinde koşmayı bırakmıştır. O, gördüğü rüyanın etkisiyle bu seneyi (h. 512) “el-âmu’l-münzire” “uyarıcı yıl” olarak isimlendirmiş ve Mekke’ye gitmeye karar vermiştir. Zemahşerî’nin bu yıldan itibaren zihnî bir tekâmül yaşadığı ve ömrünün sonuna kadar zühd ve takvaya dayalı bir hayat şekli benimsediği ifade edilmektedir. Ayrıca söz konusu husus kaleme aldığı kitap türlerini de etkilemiştir. Şöyle ki kırk beş yaşına kadar daha çok dil alanında eserler kaleme alan Zemahşerî, bu yaşından sonra, ahlakî öğütler içeren kitaplar yazmaya da itina göstermiştir.⁴⁰¹

Tabakât eserlerinin verdiği bilgilere göre Zemahşerî, gerek hac gerek ikâmet amaçlı birçok kez Mekke’ye gitmiştir. Onun, Mekke’nin manevi ikliminin etkisi altında kaldığı söylenilebilir. Nitekim Zemahşerî bir defasında Mekke’den, yetiştiği memleketi Hârizm’e dönmüş, ancak kısa bir süre sonra tekrar Hicaz bölgesine gitmeye karar vermiştir. Arkadaşları Zemahşerî’ye daha yeni geldiği halde neden tekrar Mekke’ye gitmek istediğini sorunca, o: “Başka yerlerde bulamayıp sadece orada bulduğum hisler ve duygular nedeniyle...” şeklinde cevap vermiştir.⁴⁰² Kaynaklarda Zemahşerî’nin ömrünün beş senesini Mekke’de geçirdiği ve Arafat’ta yedi kez vakfe yaptığı bilgisi bulunmaktadır.⁴⁰³ Mekke’de yaşarken tanıştığı Mekke emîri Ebu’l-Hasan Ali b. İsa b. Hamza İbn Vehhâs (ö. 550-555/1155-1160) Zemahşerî için önemli bir şahsiyettir. Çünkü İbn Vehhas, Mekke’de Zemahşerî’yi himayesi altına almış ve kitap yazım hususunda çeşitli teşviklerde bulunmuştur. Zamanla İbn Vehhâs ve Zemahşerî arasındaki dostluk ilişkinin iyice pekiştiği ve her birinin diğerini metheden kasideler yazdığı görülmektedir.⁴⁰⁴

Zemahşerî’nin Mekke ikametinde belirtilmesi gereken diğer bir husus, onun Arap dilinin farklı lehçelerini ve dile ilişkin ince detayları öğrenmek üzere bedevî Arap kabilelerine

Hatta bu ilimleri süslerim en güzel şahitlerle.
Arapların lehçelerini de yoktur benim gibi bilen,
Uzman bilginler arasında ise yoktur fikirlerime muhalefete eden.
Nahiv ilmi, yardım ister sığınır bana,
Zevk sahibi kişilerin doğru bulmadığı fikirler karışmıştır ona.
Dersen “Sîbeveyhi *Kitab*’ını nereye bıraktı?”
Verilir şöyle bir cevap: “Dostum Cârullâh’ın aklına.”
Me‘ânî ve beyân ilimlerine gelince,
Dağıtırım reçeteleri hatîblere.
Kâfiye ve aruz ilimleri ise,
Şahittir derya misali birikimime,
Manzûm divânım sunar sana harikalar,
Mensûru ise verir edebî güzellikler.” Zemahşerî, *Dîvân*, s. 371-374.

⁴⁰¹ Taşkoprizâde, *Miftâhu’s-sa‘âde*, c. II, s. 89; Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, s. 70, 76; Murat Sülün, *Tefsir ve Otoriteleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2017, s. 144.

⁴⁰² İbnü’l-Kıftî, *İnbâhur’r-ruvât*, c. III, s. 266.

⁴⁰³ Taşkoprizâde, *Miftâhu’s-sa‘âde*, c. II, s. 89-90.

⁴⁰⁴ Ebû Sa‘d Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem‘ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân el-Muallimi, vd., *Matbûâtü Dâireti’l-Maârifî’l-Osmâniyye*, Mekke 1977, c. VI, s. 315-316; İbnü’l-Kıftî, *İnbâhur’r-ruvât*, c. III, s. 267.

ilmî seyahatler gerçekleştirmesidir. O, çölde kendi ifadesiyle, dilinde çöl rüzgârının ve gerçek bedevî Arapların vahalarının kokusunun dolaşmasına yetecek kadar uzunca bir vakit geçirmiştir.⁴⁰⁵ Bununla birlikte *Esâsü'l-belâğa* isimli eserinde anlattıklarına göre onun çöl seyahatlerini sadece birkaç kabileyle sınırlandırmadığı bu faaliyetleri daha geniş bir coğrafyaya taşıyarak birçok kabile ile iletişimde bulunduğu görülmektedir.⁴⁰⁶ Söz konusu dilsel faaliyetler Zemahşeri'nin ilmî kişiliğine önemli katkılar sağlamıştır.

2.1.3. İlmî Kişiliği

Zemahşerî hayatı boyunca ilme önem vermiş, hem karşılaştığı âlimlerden azami düzeyde istifade etmeye çalışmış hem de kurduğu ders halkalarında birçok ilim adamının yetişmesine katkıda bulunmuş bir şahsiyettir. Zemahşerî'nin ilmî konumu muasırı olan âlimlerce bahse konu edilmiş ve onun hakkında övgü dolu ifadeler kullanılmıştır. Sözgelimi Zemahşerî'yle Merv şehrinde aynı tarihlerde bulunduğunu ancak görüşme imkânı bulamadığını söyleyen ünlü tarihçi Sem'ânî (ö. 562/1166) Zemahşerî'nin i'râb, lugat ve belâgat gibi alanlarda önde gelen kıymetli bir ilim adamı olduğunu söylemiştir.⁴⁰⁷ Yine bu dönem âlimlerinden Silefî'nin (ö. 576/1180) de Zemahşerî'nin ilmî liyâkitini dile getiren benzer ifadeler kullandığı ifade edilmektedir.⁴⁰⁸

Muasırlarının yanı sıra sonraki dönemlerde kaleme alınan tabakât türü kitaplarda da Zemahşerî'nin ilmî kişiliğine dair bilgiler bulmak mümkündür. Bahsedilen eserlerde Zemahşerî'nin dinî ilimlerde söz sahibi ve otorite kabul edilmesi gereken bir âlim olduğuna dikkat çekilerek onun hakkında “allâme”⁴⁰⁹ ve “asrının imamı”⁴¹⁰ gibi ünvanların kullanıldığı nakledilmektedir. Ayrıca Zemahşerî'nin bu övgü dolu ifadeleri kazanmasında onun nahvî⁴¹¹, lugavî⁴¹², müfessir⁴¹³, mütekellim⁴¹⁴ ve muhaddis⁴¹⁵ yönlerinin etkili olduğu üzerinde durulmuştur.

⁴⁰⁵ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, c. XXXVI, s. 488; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhur'r-ruvât*, c. III, s. 266; Houarı Touati, *Islam Et Voyage Au Moyen Age (Ortaçağda İslâm ve Seyahat – Bir âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi)*, çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004, s. 73.

⁴⁰⁶ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî *ez-Zemahşerî, Esâsü'l-belâğa*, Dâru'n-nefâis, Beyrut 2009, s. 58.

⁴⁰⁷ Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. VI, s. 315.

⁴⁰⁸ Mehmet Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü –Zemahşerî'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi-*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2019, s. 25.

⁴⁰⁹ Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yâfi'î el-Yemenî, *Mir'âtu'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zamân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, c. III, s. 205; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, c. II, s. 314

⁴¹⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, c. VII, s. 168; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, s. 292.

⁴¹¹ Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânu'l-mûzân*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, c. VIII, s. 8; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, c. VI, s. 2688.

⁴¹² İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, c. VII, s. 168; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, c. VI, s. 2688.

⁴¹³ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mûzân*, c. VIII, s. 8; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, c. XXXVI, s. 488.

Zemahşerî'nin ilmî kişiliği hakkında belirtilmesi gereken diğer bir husus, onun kaleme aldığı kitaplarda metin inşâ etme hususunda başarılı bir performans sergilemesidir. Ebû Gudde, Zemahşerî'nin bu özelliğine gerek *Atvâku'z-zeheb* ve *Nevâbigü'l-kelim* gibi mensûr tarzda yazdığı kitaplarında gerekse *Dîvân* gibi manzum eserlerinde şahit olunduğunu ifade etmektedir. Ebû Gudde'ye göre Zemahşerî, edebî zevke önem vermesi sayesinde şiirlerinde fesâhat ve belâgat açısından başarılı ifadeler kullanmıştır.⁴¹⁶

Zemahşerî, dinî ilimlerin hemen her alanında müktesabat sahibi çok yönlü biridir. Bununla birlikte onun asıl uzmanlık alanının Arap dilini konu edinen ilimler olduğu görülmektedir. Arap asıllı olmamasına rağmen hakkında “Şeyhü'l-'Arabiyye” gibi bir tabir kullanılan Zemahşerî, *el-Mufasssal* isimli nahiv kitabında bu dile hizmet etmeyi kendisine nasip ettiği için Allah'a hamdetmektedir.⁴¹⁷ Öte yandan rivâyet edildiğine göre Zemahşerî, Ebû Kubeys dağına çıkarak, “Atalarınızın dilini gelin benden öğrenin!” şeklinde Araplara meydan okumuş ve bu sözleriyle yaşadığı dönemde Arap dilini en iyi bilenlerden biri olduğu iddia etmiştir.⁴¹⁸

2.1.4. İtikadî Mezhebi

Tabakat eserlerinde Zemahşerî'nin, başta Arap dili olmak üzere dinî ilimlerde otorite (imam) kabul edildiği ifade edilirken, onun itikadî mezhebine ilişkin bilgilere de yer verilmektedir. Bu eserlerde onun i'tizâlî düşünceye sahip biri olduğu özellikle vurgulanmaktadır.⁴¹⁹ Zemahşerî'nin hayatı incelendiğinde onun taassub derecesine varan koyu bir Mu'tezile taraftarı olduğu ve her fırsatta bu hususu dile getirme gereği hissettiği görülmektedir. Örneğin, o bir dostunu ziyarete gittiğinde kim olduğunu soran bir hizmetçiye “Ebu'l-Kâsım el-Mu'tezilî geldi, de!” şeklinde cevap verdiği rivâyet edilmektedir.⁴²⁰

Zemahşerî, hayatında hem Behşemiye kolunun temsilcisi sayılan Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) hem de Hüseyinî oldukları ifade edilen Ebû Mudar ed-Dabbî ve İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) gibi zâtlarla görüşmüştür. Bazı araştırmacılar, Zemahşerî'nin Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'den (ö. 436/1044) daha fazla etkilendiğini söylerken diğer bir grup yazdığı eserlerde Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve babası Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916)

⁴¹⁴ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, c. XXXVI, s. 487.

⁴¹⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, VII, s. 168; Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Mektebetü'l-Mearif, Beyrut 1991, c. XII, s. 219.

⁴¹⁶ Ebû Gudde, *el-Ulemâu'l-uzzâb*, s. 76.

⁴¹⁷ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî 'ilmi'l-'Arabiyye*, thk. Fahr Sâlih Kadâra, Ummân 2003, s. 29.

⁴¹⁸ Mustafa Öztürk- M. Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”, c. XLIV, s. 236.

⁴¹⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, c. VII, s. 168, 170; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, c. VI, s. 2688; Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, c. II, s. 87; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, c. II, s. 279; Zirikî, *el-A'lâm*, c. VII, s. 178; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, c. XII, s. 219.

⁴²⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, c. VII, s. 170; Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, c. II, s. 87.

yaptığı atıflar nedeniyle onu Behşemiyye koluna nispet etmektedirler. Dolayısıyla Zemahşerî üzerine yapılan araştırmalarda onun Mu‘tezile içerisinde mensup olduğu fırka hakkında bir belirsizlik bulunduğu ifade edilmektedir.⁴²¹

Zemahşerî’nin, mensup olduğu kol ile ilgili çeşitli iddialar ortaya atılsa da onun i‘tizâlî görüşleri benimsediği ve mezhebî aidiyetini kaleme aldığı bazı eserlere yansıttığı açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim Zemahşerî’nin i‘tizâlî propagandalarına gerek araştırmamızın konusu olan *Keşşâf* tefsirinde gerekse kelâm ilminde kaleme aldığı tek eser olma özelliği taşıyan *el-Minhâc fî usûli’-d-dîn* adlı eserinde rastlanmaktadır. *Minhâc* üzerine yapılan çalışmalarda, Zemahşerî’nin söz konusu çalışmasında kelâmî konulara tamamen i‘tizâlî pencereden baktığı, diğer bir deyişle bu eseri kaleme almasındaki temel gayesinin mezhebinin âmentüsü olan usûl-i hamseyi ispat etmek ve buna aykırı gördüğü diğer fikirleri reddetmek olduğu ifade edilmektedir.⁴²²

Her ne kadar Zemahşerî’nin i‘tizâlî yönü gerek *Keşşâf*’ta gerekse *Minhâc*’da ortaya çıksa da bazı kaynaklarda, onun i‘tizâlî fikirlerinden dönerek Mu‘tezile mezhebinden ayrıldığı iddia edilmektedir.⁴²³ Söz konusu iddianın en önemli dayanağı Zemahşerî’nin yazdığı iki şiiirdir. Bunlardan ilki Zemahşerî’nin vefat ettiği zaman mezar taşına yazılmasını vasiyet ettiği şu dizelerdir:

إِلٰهِي قَدْ أَصْبَحْتُ ضَيْفًا فِي التَّرَى وَلِلضَّيْفِ حَقٌّ عِنْدَ كُلِّ كَرِيمٍ
فَهَبْ لِي ذُّؤُوبِي فِي قَرَايَ فَإِنَّهَا عَظِيمٌ وَلَا يَفْرِي بِغَيْرِ عَظِيمٍ

“İlâhî! Toprak altında oldum senin misafirin

Her konuğun bir hakkı vardır, katında tüm cömertlerin

Sen de günahlarımı bağışla bu misafirliğimde

Zira günahlarım büyüktür, onların affı sadece Azîm’de.”⁴²⁴

Zemahşerî’nin benimsediği itikattan döndüğüne delil olarak gösterilen diğer şiir ise *Keşşâf*’ta yer almaktadır. Zemahşerî, Bakara sûresinin 26. âyetini tefsir ederken “*bir şair şöyle inşâd etti*” ifadesini kullanarak aslında kendisinin kaleme aldığı şu mısralara yer vermektedir:

يَا مَنْ يَرَى مَدَّ الْبُعُوضِ جَنَاحَهَا فِي ظُلْمَةِ اللَّيْلِ الْبَيْمِ الْأَيْلِ

⁴²¹ Öztürk- Mertoğlu, “Zemahşerî”, c. XLIV, s. 236; Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, s. 83.

⁴²² M. Ragıp Kaplan, *Zemahşerî’nin el-Minhâc Fî Usûli’-d-Dîn Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2012, s. 95-96.

⁴²³ Ebû Muhammed Abdullâh et-Tayyib b. Abdillâh b. Ahmed Bâ Mahreme el-Yemenî el-Adenî eş-Şâfiî, *Kılâdetu’n-nahr fî vefâti a’yânî’-d-dehr*, Dâru’l-Minhâc, Cidde 2008, c. IV, s. 121; Hilmi Kemal Altun, *Zemahşerî’nin Kelâmî Görüşleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019, s. 67.

⁴²⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtu’-l-a’yân*, c. VII, s. 173.

وَبَرَىٰ عُزُوقَ نِيَّاطِهَا فِي نَحْرِهَا وَالْمُخَّ فِي تَلْكَ الْعِظَامِ النَّحْلَ
اَغْفِرْ لِعَبْدٍ تَابَ مِنْ فَرَطَاتِهِ مَا كَانَ مِنْهُ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ

“Ey, sivrisineğin kanat çırpışını gören!

Kapkaranlık zifiri bir gecede...

Hatta Onun boynundaki şah damarları,

İncecik kafatası altındaki beynini bile gören (Rabbim)!

İlk dönemlerinde işlediği hatalardan tövbe eden bu kulu affet!⁴²⁵

Zemahşerî bu şiirlerinde işlediği günahlardan pişman olduğunu dile getirmiş ve bu günahları bağışlaması için Allah Teâlâ’ya niyazda bulunmuştur. Görüldüğü gibi onun itikadî düşüncesinde bir değişiklik yaşadığına ve Mu‘tezile mezhebinden rücû ettiğine dair sarih bir ifade bulunmamaktadır. Bu nedenle olsa gerek bazı tarihçiler yazdıkları eserlerde söz konusu iddianın asılsız olduğuna temas etme gereği hissetmişlerdir. Örneğin, Sudanlı biyografi yazarı Ahmed Bâbâ Tinbuktî (ö. 1036/1627), Mâlikî ilim adamlarının biyografisine yer verdiği meşhur eseri *Neylu’l-ibtihâc*’da Endülüslü Ali b. Muhammed b. Süm‘a el-Gırnâtî’yi (ö. 850/1446) anlatırken ondan şu sözleri nakletmektedir: “شيان لا يصحان توبة الزمخشري من “İki söz vardır ki onların doğruluğundan söz etmek imkânsızdır. Bunlardan ilki, Zemahşerî’nin i‘tizâlî görüşlerinden tövbe ettiği diğeri ise İbrâhîm b. Sehl el-İsrâilî’nin⁴²⁶ İslâmiyet’i seçtiği bilgisidir.”⁴²⁷

Tinbuktî’nin yanı sıra çağdaşı olan Makkarî (ö. 1041/1632) de *Nefhu’t-tîb* adlı eserinde bu konuya değinmektedir. Makkarî, Zemahşerî hakkındaki söz konusu iddianın, asılsız olmasına ilişkin yukarıda zikredilen Ali b. Süm‘a’nın ifadelerini, talebesi Ebû Abdillâh Şemsuddîn er-Râî’den (ö. 853/1632) nakletmektedir. Ayrıca Makkarî, Şemsuddîn er-Râî’den birtakım insanların Zemahşerî’nin i‘tizâlî fikirlerinden tövbe ettiğini gösteren bir belgeyle karşılaştıkları yönündeki bir söylemin, halk arasında kulaktan kulağa dolaşan bir haber olduğunu nakletmektedir.⁴²⁸

Nefhu’t-tîb’in yanı sıra Makkarî, *Ezhâru’r-riyâz* adlı eserinde de bu konuya temas etmekte ancak burada bahsedilen iddiayı farklı bir açıdan ele almaktadır. Makkarî, Zemahşerî’nin itikadî çizgisinden döndüğü yönünde ortaya atılan iddiaların gerçeği yansıtmadığını çünkü onun *Keşşâf* adlı eserinde Ehl-i sünnet’e açık bir şekilde muhalefet

⁴²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 121.

⁴²⁶ İbrâhîm b. Sehl, günümüzde Sevilla olarak bilinen İşbiliye’de yaşamış ve zamanın ileri gelen dilcilerinden Ebû Ali Şelebin’in (ö. 645/1247) öğrenciliğini yapmış bir şâirdir. İbrâhîm b. Sehl’in mensup olduğu din hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bkz. Ebu’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî et-Tilimsânî el-Fâsî, *Nefhu’t-tîb min ğusni’l-Endelüsi’r-ratîb*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1968, c. II, s. 522-523.

⁴²⁷ Ebu’l-Abbâs Ahmed Bâbâ b. Ahmed b. Hâc Ahmed b. Ömer b. Muhammed Akît es-Sanhâcî el-Mesûfî et-Tinbüktî, *Neylu’l-ibtihâc bi tatrîzi’d-dibâc*, Dâru’l-Kâtib, Trablus 2000, s. 333.

⁴²⁸ Makkarî, *Nefhu’t-tîb*, c. III, s. 524.

ettiğini ifade etmektedir. Makkarî'ye göre Zemahşerî şayet Mu'tezile mezhebinden rücu etseydi ya *Keşşâf*'ı imha etmesi⁴²⁹ ya da itikadî düşüncesindeki yaşadığı değişikliğe dair bazı kişilerin şahadetine başvurması gerekirdi. Ne var ki Zemahşerî'nin bu iki yoldan herhangi birine teşebbüs ettiği yönünde hiçbir bilgi bulunmamaktadır.⁴³⁰ Neticede Makarrî'nin de dile getirdiği gibi Zemahşerî'nin i'tizali görüşlerinden rücu ettiği iddiası sağlam bir temele dayanmamaktadır. Gerek bu konuda yazılı ya da sözlü bir belgenin bulunmaması gerekse söz konusu şiirlerinde kullandığı ifadelerin, işlediği günahlardan dolayı her insanın yaşayabileceği türden bir pişmanlık duygusunu çağrıştırması bu değerlendirmeyi haklı çıkarmaktadır.⁴³¹ Yine de en doğrusunu Allah bilir.

2.1.5. Hocaları

Zemahşerî, ilim öğrenme arzusu sebebiyle babası tarafından ilk olarak Hârizm'de bir medreseye verilmiştir. Burada Zemahşerî Ebû Ali ed-Darîr'den Arap dili ve edebiyatına dair dersler almıştır.⁴³² Ömrü boyunca ilim öğrenmek amacıyla birçok seyahat gerçekleştiren Zemahşerî'nin yetişmesinde birçok âlimin katkısı bulunmaktadır. Onun ilim tahsil ettiği hocalarının başında Ebû Mudar Mahmud b. Cerir ed-Dabbî el-İsfehânî (ö. 507/1114) gelmektedir. Dabbî, lugat ve nahiv ilimlerinin yanı sıra tıp alanındaki bilgisiyle de kendisinden söz ettiren bir ilim adamıdır.⁴³³ Abdulfettâh Ebû Gudde (ö. 1997), *el-Ulemâu'l-uzzâb* adlı eserinde Dabbî'nin, Mu'tezilî fikirleri Hârizm bölgesine taşıyan ilk kişi olduğunu ve burada i'tizâlî fikirlerin yayılması için büyük çaba harcadığını söylemektedir. Yaşadığı dönemde birçok insan, onun sahip olduğu ilmî birikimden yararlanmak üzere onun meclisine katılmış o da bu ders halkalarında mezhebî fikirlerini muhataplarına anlatmıştır. Dabbî hayatının sonuna kadar öğrencilerine ders vermeyi bir ilke olarak benimsemiş ve bu coğrafyada aralarında lugat ve nahiv bilginlerinin bir yekün teşkil ettiği pek çok ilim adamının yetişmesine vesile olmuştur. Dabbî'nin en meşhur talebesinin Zemahşerî olduğu ifade edilmektedir. Dabbî, gerek maddî gerekse manevî olarak öğrencisi Zemahşerî'nin her zaman yanında yer almıştır. Bununla birlikte o, Zemahşerî'nin i'tizâlî görüşleri öğrenip

⁴²⁹ Makkarî'nin dile getirdiği müellifin kendi eserini imha etmesine geçmiş dönemlerde zaman zaman rastlanılmıştır. Sözelimi, Ebû Ali el-Fârîsi (ö. 377/987) ve Rummânî'nin (ö. 384/994) meclislerine katıldığı ifade edilen nahiv bilgini İbn Kerdân, *İ'râbu'l-Kur'ân* ismini verdiği âyetlerin i'râb değerlendirmelerini konu edinen bir kitap kaleme almış, eserde yaptığı hataları fark edince, ölmeden önce bu kitabını imha etmiştir. Bu konuda bir kitap kalem alan Nâsir el-Huzeymî, ilim adamlarının bu tür bir faaliyet ortaya koymasında mezhebî, siyasî, ilmî, toplumsal ve psikolojik nedenlerin etkisinden söz etmektedir. Nâsir el-Huzeymî, *Harku'l-kütüb fi't-türâsi'l-'Arabî*, Menşûrâtu'l-Cümel, Köln 2003, s. 17-25, 100.

⁴³⁰ Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî et-Tilimsânî el-Fâsî, *Ezhâru'r-riyâz fi ahbâri iyâz*, thk. Mustafa es-Sekka, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafiz Şelebî, Matbaatu Fedâle, yy. 1978, c. III, s. 283.

⁴³¹ Daha geniş bilgi için bkz. Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*, s. 66-72.

⁴³² Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, c. II, s. 89.

⁴³³ Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, c. II, s. 279; Zirikî, *el-A'lâm*, c. VII, s. 167.

benimsemesinde önemli bir rol oynamıştır.⁴³⁴ Zemahşerî'nin hayatı boyunca hocasından övgü dolu ifadelerle bahsettiği ve ona saygı duyduğu görülmektedir. Sözgelimi Zemahşerî'nin Dabbî vefat edince kaleme aldığı şu mersiye hocasına olan bağlılığını göstermesi bakımından önemlidir:

”قَائِلَةٌ مَا هَذِهِ الدُّرُرُ الَّتِي تَسَاقَطُهَا عَيْنَاكَ سِمَاطِينَ سِمَاطِينَ
فَقُلْتُ: هُوَ الدُّرُرُ الَّذِي قَدْ حَشَا بِهِ أَبُو مُضَرَّرٍ أُذُنِي تَسَاقَطُ مِنْ عَيْنِي“

“Bir kadın sordu ki: “Gözlerinden tane tane dökülen bu inciler de neyin nesi?

Dedim ki ona: Bunlar, Ebû Mudar'ın kulaklarımı doldurduğu şimdi ise gözlerimden akan incilerdir.”⁴³⁵

Zemahşerî'nin i'tizâlî düşünceyi benimsemesinde Dabbî'nin yanı sıra Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) ve Rükneddin İbnü'l-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) de etkili olduğu ifade edilmektedir. Bunlardan Hâkim el-Cüşemî, fıkıh ve kelâm ilimlerinde söz sahibi olup Zeydî-Mu'tezilî müfessir kimliğiyle ön plana çıkan bir âlimdir. Rükneddin İbnü'l-Melâhimî ise son dönem Mu'tezilî kelâmcılarının en önemli simalarından biri kabul edilmektedir. İbnü'l-Melâhimî, Zemahşerî'ye kelâmî konularda hocalık yaparken tefsir ilminde Zemahşerî'den dersler almıştır.⁴³⁶

Zemahşerî'nin diğer bir hocası, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkî'dir (ö. 540/1145). Arap dili ve edebiyatı alanında kendisinden söz ettiren Cevâlîkî, özellikle nahiv ve lugat ilimlerindeki geniş müktesabatıyla ön plana çıkmış bir şahsiyettir. Kaynaklarda Cevâlîkî'nin son derece mütevazı bir kişiliğe sahip olduğu ve itikat olarak Ehl-i sünnet mezhebinin görüşlerini benimsediği ifade edilmektedir.⁴³⁷ İbnü'l-Kıftî'nin belirttiğine göre Zemahşerî, bu zâttan hicrî 533 senesinde lugat ilmine dair bazı kitaplar okumuş, onun ilim halkasına devam ederek icâzet almıştır.⁴³⁸ Burada dikkat çeken husus, Zemahşerî'nin Cevâlîkî'ye talebelik yaptığı esnada, 66 yaşında olmasıdır. Zemahşerî bu yaşta olmasına rağmen tıpkı hocasının huzurunda kemâl-i edeble diz çöküp oturan bir öğrenci gibi ilim öğrenmek amacıyla onun derslerine devam etmiştir. Diğer bir ifadeyle Zemahşerî'nin, ilerleyen yaşının yanı sıra birçok öğrenci yetiştirerek ve alanında iddialı pekçok ilmî esere imza atarak ulaştığı ilmî şöhreti, onu ilmi talep etmekten uzaklaştırmamıştır.⁴³⁹

Zemahşerî'nin gramer ve edebiyat alanındaki gelişimine katkı sunanlardan biri de yaşadığı dönemde nahiv ilminin üstâdı sayılan Ebu's-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullah İbnü's-

⁴³⁴ Ebû Gudde, *el-Ulemâu'l-uzzâb*, s. 71; Özek, *Zemahşeri ve Arap Lugatçılığındaki Yeri*, s. 49.

⁴³⁵ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhur'r-ruvât* c. III, s. 270.

⁴³⁶ Öztürk- Mertoğlu, “Zemahşerî”, c. XLIV, s. 236.

⁴³⁷ Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, c. II, s. 308.

⁴³⁸ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhur'r-ruvât*, c. III, s. 267.

⁴³⁹ Ebû Gudde, *el-Ulemâu'l-uzzâb*, s. 73-74.

Şecerî'dir (ö. 542/1148). Kaynaklarda yetmiş sene boyunca öğrencilerine nahiv alanında dersler verdiği ifade edilen İbnü'ş-Şecerî'nin dil alanında kaleme aldığı *el-Emâlî* adlı eseri meşhurdur. Zemahşerî bir hac yolculuğu esnasında bu zâtle tanışıp ondan nahiv ve edebiyata ilişkin dersler almıştır.⁴⁴⁰ İbnü'ş-Şecerî'nin yanı sıra Mekke'de kaldığı süre zarfında Zemahşerî'nin kendisinden istifade ettiği diğer bir dil bilgini Ebû Bekir Abdullah b. Talha el-Ya'bûrî'dir (ö. 518/1124). Rivâyet edildiğine göre Zemahşerî el-Ya'bûrî'den Sîbeveyhi'nin meşhur *el-Kitâb* adlı eserini okumuştur.⁴⁴¹

Bu isimlerin yanı sıra onun Ebû Sa'd eş-Şekkânî (ö. 506/1112), Ebu'l-Hattâb Nasr b. Ahmed İbnü'l-Batir (ö. 494/1101) ve Ebû Mansûr Nasr el-Hârisî'den (ö. ?) hadis öğrendiği ayrıca meşhur Hanefî fakih Ebû Abdullah ed-Dâmegânî'den (ö. 478/1085) fıkıh ilmine dair dersler aldığı ifade edilmektedir.⁴⁴²

2.1.6. Öğrencileri

Hayatı boyunca Bağdat, Mekke ve Horasan gibi ilim merkezleri başta olmak üzere birçok beldede bulunan Zemahşerî, öğrenci yetiştirmeyi de ihmal etmemiştir. Mu'tezilî fikirlerin savunuculuğunu yaptığı ve halkı i'tizâlî görüşlere davet ettiği belirtilen Zemahşerî'nin⁴⁴³ dil ve edebiyat alanında verdiği derslerin yanı sıra hadis rivâyetiyle de meşgul olduğu ifade edilmektedir. Kaynaklarda onun oldukça ünlü bir ilim adamı olduğuna işaret edilerek; bir beldeye gittiği vakit, insanların onun etrafında kümелendiği ve kendisine talebelik yapmak istedikleri bilgisine yer verilmektedir.⁴⁴⁴ Bununla birlikte Zemahşerî'nin kendisine öğrencilik yapmak isteyen kişileri geri çevirdiğine ilişkin bir bilgi bulunmasa da, onun yetiştirdiği kişilere icâzet verirken seçici davrandığı ve her öğrencisine icâzet vermediği görülmektedir.⁴⁴⁵

Zemahşerî'nin icâzet verdiği öğrencilerinin arasında, Hafız Ebû Tahir es-Silefî (ö. 576/1181)⁴⁴⁶ ve Ümmü'l-Müeyyed Zeyneb bint Abdirrahmân b. el-Hasen el-Cürcânî eş-Şa'ri'ye'nin (ö. 615/1218) isimleri zikredilmektedir.⁴⁴⁷ Onun ders halkalarına katılanlardan biri de Vatvât olarak bilinen ve nesebi Hz. Ömer'e ulaşan Reşîdüddîn Muhammed b.

⁴⁴⁰ Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, Dâru'l-Meârif, Kahire 2008, s. 277.

⁴⁴¹ Makkarî, *Ezhâru'r-riyâz*, c. III, s. 76-77.

⁴⁴² Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, c. II, s. 279; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, c. VI, s. 2688; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, c. II, s. 87; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirin*, c. II, s. 314.

⁴⁴³ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, c. VIII, s. 8.

⁴⁴⁴ İbnü'l-Kıftî, *İnbâhur'r-ruvât*, c. III, s. 366.

⁴⁴⁵ Zemahşerî'nin kendisine icâzet vermediği kişilerden biri olan meşhur dil ve hadis âlimi Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Zemahşerî'yi kastederek; bidatçı bir kişiden icâzet almayı kendisine nasip etmediği için Allah'a hamdetmektedir. Bkz. Makkarî, *Ezhâru'r-riyâz*, c. III, s. 283.

⁴⁴⁶ Ali Özek, Zemahşerî'nin Ebû Tâhir es-Silefî'ye verdiği icazetnamenin tam metninin, Köprülü kütüphanesinde 1600 numaralı mecmuanın 14-18. sayfaları arasında bulunduğunu söylemektedir. Özek, *Zemahşeri ve Arap Lugatçılığındaki Yeri*, s. 53.

⁴⁴⁷ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, c. XXXVI, s. 488.

Muhammed'dir (ö. 573/1177). Arapça ve Farsça dillerini bilen ve bu dillerde çeşitli eserler kaleme alan Vatvât, edebiyatçı ve şair kimliği ile tanınmaktadır. Bunun yanı sıra onun, Arap dilinde özellikle de nahiv ilminde zamanın önde gelen ilim adamlarından biri olduğu ifade edilmektedir.⁴⁴⁸

Tarihçi Sem'ânî (ö. 562/1166) meşhur *el-Ensâb* adlı eserinde Zemahşerî'nin öğrencilerinden bir kısmını zikretmektedir. Buna göre Zemahşerî Taberistan'ta Ebu'l-Mehâsin İsmail b. Abdillâh et-Tavîlî (ö. ?), doğduğu Zemahşer kasabasında Ebû Amr Âmir b. el-Hasen es-Simsâr (ö. ?), Hârizm'de fıkıhçı kimliği ile tanınan Ebû Tahir Saman b. Abdilmelik (ö. ?), Abyurd'ta Abdürrahim b. Abdillâh el-Bezzâz (ö. ?), Semerkant'ta Ebû Sa'd Ahmed b. Mahmud eş-Şâşi'ye (ö. ?) hocalık yapmıştır.⁴⁴⁹ Leknevî, Zemahşerî'nin talebelerinden birinin de Muhammed b. Ebu'l-Kâsım el-Bakkâlî (ö. 562/1168) olduğunu söylemektedir.⁴⁵⁰ el-Bakkâlî "Şeyhu'l- Mu'tezile"⁴⁵¹ lakabıyla bilinen sözlükçü ve Arap dilcisi Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) hocalığını yapmıştır.⁴⁵²

2.1.7. Vefatı

Ömrünün son yıllarını Mekke'de geçiren Zemahşerî son yolculuğuna çıkarak Mekke'den Hârizm'e bağlı olan ve günümüzde Özbekistan sınırlarında bulunan Cürcân kasabasına göç etmiştir.⁴⁵³ Hayatını ilme vakfedip ilim öğrenme, öğretme ve eser yazmayla meşgul olan Zemahşerî, kaynakların aktardığı bilgiye göre hicrî 538 yılının Zilhicce ayında (14 Haziran 1144) bir arefe gecesini vefat etmiştir.⁴⁵⁴ Onun vefatından yaklaşık iki asır sonra bu bölgeye gelen ünlü seyyah İbn Battûta (ö. 770/1368-69) seyahatnâmesinde Ceyhun nehri yakınlarında Zemahşerî'nin kabrini, üzerine bir kubbe inşa edilmiş halde gördüğünü ifade etmektedir.⁴⁵⁵

⁴⁴⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, c. VI, s. 2631-2632.

⁴⁴⁹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, s. 315-316.

⁴⁵⁰ Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Ebû Firas en-Na'sânî, Dâru'l-Marife, Beyrut tsz. s. 210.

⁴⁵¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf- Muhyî Hilâl es-Serhân, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1985, c. XXII, s. 28.

⁴⁵² Mutarrizî'ye "Şeyhu'l-Mu'tezile" lakabının verilmesinin yanı sıra onun hakkında "Halîfetü'z-Zemahşerî" ifadesinin de kullanıldığı görülmektedir. Onun Zemahşerî'nin takipçisi olarak addedilmesinde, Zemahşerî gibi i'tizâlî görüşleri benimsemesinin yanı sıra Hârizm'de Zemahşerî'nin vefat ettiği yıl olan 538'de dünyaya gelmesi etkili olmuştur. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, c. VI, s. 1174.

⁴⁵³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, c. VI, s. 2689; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VII, s. 178.

⁴⁵⁴ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, s. 292; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, c. II, s. 280; Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, c. II, s. 90.

⁴⁵⁵ İbn Battûta, *Rihle*, c. II, s. 366.

Kaynaklarda onun hayatı boyunca hiç evlenmediği ifade edilmektedir.⁴⁵⁶ Nitekim Zemahşerî'nin evliliğe dair sözlerinden, bu konuda olumsuz bir bakış açısına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Onun evliliğe karşı menfi bir tavır sergilemesinin nedenlerinden biri de çevresindeki çocukların, yetişmeleri için birçok fedakârlık yapan babalarının beklentilerini karşılamaktan uzak bir hayat sürdürmeleri ve bu durumun babalar için bir hayal kırıklığı oluşturmasıdır. Gördüğü bu ve benzeri durumlar nedeniyle Zemahşerî, çoluk çocuğa karışmayı terk edip kendi ifadesiyle “mesîhî bir hayat” sürdürmeye karar vermiştir. Vefat ettiğinde arkasında hiçbir evlat bırakmadığı bilinen Zemahşerî, yazdığı eserleri ve bu kitapların okuyucularını ailesi olarak görmüş ve kendisini teselli etmiştir.⁴⁵⁷

2.1.8. Eserleri

Zemahşerî, dinî ilimlerin birçok alanında kalem oynatan ve literatüre kıymetli eserler kazandıran üretken bir şahsiyettir. Yafî (ö. 768/1367) Zemahşerî'nin yazdığı eserlerin sayısının otuza ulaştığını söylemekte⁴⁵⁸, Yâkut el-Hamevî ise ona nispet edilen elli adet eserin varlığından bahsetmektedir.⁴⁵⁹ Ülkemizde Zemahşerî üzerinde yapılan akademik çalışmalarda bu sayının altmış beşe ulaşabileceği belirtilmektedir.⁴⁶⁰ Arapça'nın yanı sıra Türkçe ve Farsça bildiği kaynaklarda ifade edilen Zemahşerî⁴⁶¹, *Mukaddimetü'l-Edeb*⁴⁶² adını taşıyan sözlüğü dışında, tüm eserlerini Arap dilinde kaleme almıştır. Bu başlık altında Zemahşerî'nin ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı *Keşşâf* adlı tefsirinin telifine kadar ki süreçte, edindiği tecrübeyi ortaya koymak üzere önemli görülen eserlerinin mahiyetine ilişkin öz bilgiler verilecek, diğer eserlere ise sadece isim olarak atıfta bulunulacaktır.

el-Mufassal: Zemahşerî'nin nahiv ilminde kaleme aldığı eserlerin başında gelmekte olup⁴⁶³ eserin tam ismi, *el-Mufassal fî san'ati'l-i-râb*'tır. Zemahşerî, eserin mukaddimesinde,

⁴⁵⁶ Öztürk- Mertoğlu, “Zemahşerî”, c. XLIV, s. 235; Nuri Yüce, “Zemahşerî”, *İslâm Ansiklopedisi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1986, c. XIII, s. 510.

⁴⁵⁷ Cüveynî, *Menhecu'z-Zemahşerî*, s. 43.

⁴⁵⁸ Yâfi'î, *Mir'âtu'l-cinân*, c. III, s. 206.

⁴⁵⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, c. VI, s. 2691.

⁴⁶⁰ İsmail Cerrahoğlu, “Zemahşerî ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1984, sy. XVI, s. 63-65.

⁴⁶¹ Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, s. 98.

⁴⁶² Zemahşerî, *Mukaddimetü'l-Edeb*'i Hârizmşahlar Devletinde 1128-1156 hükümdarlık yapan Atsız b. Muhammed'in Arapça öğrenme isteği üzerine kaleme almıştır. Sözlük mahiyetindeki eserin orijinal nüshalarında, Arapça ifadelerin satır altlarında Zemahşerî tarafından yapıldığı söylenen Hârizm Türkçesi ve Farsça tercümeleler bulunmaktadır. *Mukaddimetü'l-Edeb*, İshak Hocası Ahmed tarafından 1705 yılında Osmanlıca'ya tercüme edilmiştir. Belirtilen eser üzerinde Rus asıllı Aleksandr Konstantinoviç, Alman Karl Heinrich Menges, Polonyalı Zajackovski Ananiasz'nin çalışmaları bulunmaktadır. Bunların yanı sıra, Nicholas Poppe de kitabı, Moğolca, Çağatayca ve Farsça dillerine çevirisiyle birlikte neşretmiştir. Daha geniş bilgi için bkz: Nuri Yüce, “Mukaddimetü'l-Edeb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, c. XXXI, s. 120-121; Bu eserin Kaşgârlı Mahmûd'un *Divânü lugâti't-Türk*'ünden sonra gelen önemli bir sözlük olduğu ifade edilmektedir. Zemahşerî, *Mukaddimetü'l-Edeb*, hzr: Nicholas Poppe, çev. Mustafa S. Kaçalın, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2017, s. 9

⁴⁶³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, c. XII, s. 219.

nahiv ilminin tefsir ve fıkıh usulü disiplinleri açısından önemine işaret etmekte; nahiv kitaplarında ele alınan “atıf harfleri”, “ma‘rife” ve “hazf” gibi konuların, gerek tefsir, gerekse fıkıh usulü eserlerinde incelemeye tabi tutulduğunu söylemektedir.⁴⁶⁴ Ana dili Arapça olmayan kişilere nahiv ilmini öğretmek amacıyla kaleme alınan eser; özellikle hicrî 6. ve 7. yüzyıllarda Hârizm, Mısır, Hicaz, Suriye ve Yemen gibi bölgelerde ders müfredatlarına girerek, nahiv öğretiminde kullanılan temel metinlerden biri haline gelmiştir. Ancak bu eserin Endülüs ve Mağrib bölgelerinde aynı teveccühü görmediği, Zemahşerî’nin Mu‘tezilî kimliği nedeniyle *el-Mufasssal*’e ihtiyatla yaklaşıldığı ifade edilmektedir.⁴⁶⁵ Bununla birlikte söz konusu coğrafyada ilim adamlarının bu eseri inceleyerek çeşitli yönlerden eleştirdikleri görülmektedir. *el-Bahru’l-muhît* adlı tefsirinde Ebû Hayyân (ö. 745/1344), kendisi gibi Endülüslü bir başka âlim Ebu’l-Haccâc Yûsûf İbn Mazûz el-Kaysî’nin *el-Mufasssal*’a reddiye olarak *et-Tenbîh ‘alâ aġlâtı’z-Zemahşerî fi’l-Mufasssal ve mâ hâlefe fihi Sîbeveyhi* isimli bir eser yazdığı bilgisini nakletmektedir.⁴⁶⁶ Zemahşerî sonraki dönemlerde *el-Mufasssal*’ı *el-Unmûzec* adıyla ihtisar etmiştir.⁴⁶⁷

Esâsü’l-belâġa: Zemahşerî bu eserinde kendisinden önceki sözlük yazarlarının yaygın bir üslûp olarak benimsediği “taklîb/kalb” sistemi yerine, kelimelerin ilk harflerinden başlamak üzere kök harflerini esas almıştır. Her harfin bir “bâb” kabul edildiği ve toplam yirmi sekiz “bâb”tan oluşan eserin en önemli özelliği, kelimelerin hakikat anlamlarının yanı sıra mecâzî manalarına da yer verilmesidir. Bu özelliğiyle eser, Arap dilinde mecâzlar sözlüğü olarak da kabul edilmektedir.⁴⁶⁸ Sözlük yazımında müellifin sahip olduğu itikadî tutumun eserine yansması konusunu araştıran Ali Mahmûd es-Sarrâf, *Esâsü’l-belâġa*’yı Mu‘tezilî âlimlerin telif ettikleri sözlüklere örnek olarak zikretmektedir. Ona göre Zemahşerî’nin *Esâsü’l-belâġa*’da kelimelerin ifade ettiği mecâzî anlamlara vurguda bulunmasının fikrî arka planında i‘tizâlî düşüncesi bulunmaktadır. Şöyle ki; Mu‘tezile mezhebi, nasların delâletlerini, kendi fikirlerine uygun hale getirmek ya da düşüncelerini desteklemek üzere mecâza sıklıkla başvurmaktadır. Bundan hareketle Sarrâf, *Esasu’l-belâġa*’daki bazı maddelerde Zemahşerî’nin i‘tizâlî fikirlerinin etkili olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁶⁹

el-Fâik fi ġarîbi’l-hadîs: Zemahşerî’nin hadis metinlerinde geçen ġarîb kelimeleri alfabetik bir sırayla ele aldığı eseridir. O, *el-Fâik*’te kelimelerin Arap şiiiriyle istişhâdına önem

⁴⁶⁴ Zemahşerî, *el-Mufasssal*, s. 30-31.

⁴⁶⁵ Mehmet Sami Benli, “el-Mufasssal”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, c. XXX, s. 368.

⁴⁶⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. VI, s. 372.

⁴⁶⁷ Ziriklî, *el-A‘lâm*, c. VII, s. 167.

⁴⁶⁸ Özek, *Zemahşeri ve Arap Lugatçılığındaki Yeri*, s. 76-77; Hulusi Kılıç, “Esâsü’l-Belâġa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, c. XI, s. 357.

⁴⁶⁹ Ali Mahmûd es-Sarrâf, “Eseru’l-‘akîde fi’s-sinâati’l-mu‘cemiyye”, *Mecelletu’l-‘Arabiyye li’l-‘Ulûmi’l-İnsâniyye*, sy. 28/112, 2010, s. 5-6.

atfetmekte, ayrıca ihtiyaç olması halinde sarf ve nahiv ilimlerine dair açıklamalara da yer vermektedir.⁴⁷⁰ Bu eser hakkında meşhur hadis âlimi İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), “*el-Fâik*, Zemahşerî’nin en harika kitaplarından biridir. O, bu eserinde sahih nakilleri kullanarak dağınık halde bulunan birçok meseleyi tek bir başlık altında öz bir şekilde toplamıştır.” demektedir.⁴⁷¹

el-Minhâc: Eserin tam ismi, *el-Minhâc fî usûli’ d-dîn* olup müellif bu eserini daha önce de ifade edildiği üzere kelâm ilminde kaleme almıştır. Mu‘tezile’nin beş temel esasına dair güçlü vurguların bulunduğu eserde Zemahşerî, Ebu’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi mezhebin ileri gelenlerinin görüşlerine müracaat etmektedir. *el-Minhâc*, Alman müsteşrik Sabine Schmidtke tarafından önce *A Mu‘tazilite Creed of az-Zamahsari* adıyla İngilizce’ye tercüme edilmiş ve eser tercümesiyle birlikte yayınlanmıştır.⁴⁷²

Şekâiku’n-Nu’mân fî hakâiki’n-Nu’mân: Fıkıh’ta Hanefî mezhebini benimsediği ifade edilen Zemahşerî⁴⁷³, bu eserde Hanefî mezhebinin kurucusu İmam Azam Ebû Hanife (ö.150/767)’nin menkıbelerine yer vermiştir. Bu eser, Zemahşerî’nin İmam-ı Azam’a olan sevgisini ve hayranlığını göstermesi bakımından önemli görülmüştür.⁴⁷⁴

Ruûsü’l-mesâil: *el-Mesâilu’l-hilâfiyye beyne’l-Hanefiyye ve’ş-Şâfi’iyye* olarak da bilinen bu eserde Zemahşerî, fıkıh ilminde Hanefî ve Şafî mezhepleri arasındaki görüş farklılıkları bulunan konuları delilleriyle birlikte ele almaktadır. *Ruûsü’l-mesâil* Abdullah Nezir Ahmed tarafından tahkik edilerek 2007 yılında yayımlanmıştır.⁴⁷⁵

Zemahşerî’nin kaleme aldığı diğer eserler şunlardır:

Nüketü’l-i’râb fî ğarîbi’l-i’râb: Ğarîbü’l-Kur’ân’a dair bir eserdir.⁴⁷⁶

er-Râid fî’l-ferâiz: Ferâiz ilmini ele aldığı bir eseridir.⁴⁷⁷

Kitâbü’l-cibâl ve’l-emkine ve’l-miyâh: Eserde coğrafi ve tarihî bilgilere yer verilmektedir.⁴⁷⁸

⁴⁷⁰ Aziz Siler, *İbn Kuteybe’nin Ğarîbü’l-Hadîs ve ez-Zemahşerî’nin el-Fâik fî Ğarîbi’l-Hadîs Adlı Eserlerinin Konulu Sözlükçülük Açısından Değerlendirilmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2015, s. 64-66.

⁴⁷¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu’l-mîzân*, c. VIII, s. 8-9.

⁴⁷² Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-udebâ*, c. VI, s. 2691; İbn Kutluboğa, *Tâcu’t-terâcim*, s. 291; Kaplan, *Zemahşerî’nin el-Minhâc Fî Usûli’ d-Dîn Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri*, s. 95-96.

⁴⁷³ Leknevî, s. 209; Hûfî, *ez-Zemahşerî*, s. 91.

⁴⁷⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-udebâ*, c. VI, s. 2691.

⁴⁷⁵ Ziriklî, *el-A’lâm*, c. VII, s. 167; Zemahşerî, *Ruûsü’l-Mesâil (el-Mesâilu’l-hilâfiyye beyne’l-Hanefiyye ve’ş-Şâfi’iyye)*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 2007.

⁴⁷⁶ Ziriklî, *el-A’lâm*, c. VII, s. 167.

⁴⁷⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-udebâ*, c. VI, s. 2691.

⁴⁷⁸ Ziriklî, *el-A’lâm*, c. VII, s. 167.

Şerhu ebyâti Kitâbi Sibeveyhi: Nahiv ilminde Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı üzerine kaleme aldığı bir şerh çalışmasıdır.⁴⁷⁹

el-Müstaksâ fi'l-emsâl (el-Müstaksâ fi'emsâli'l-Arab): Arap dilinde meselleri konu edinen bir çalışmasıdır.⁴⁸⁰

Bunların dışında kaynaklarda Zemahşerî'ye isnat edilen diğer eserler şunlardır:

*Makâmât (en-Nasâihu'l-kibâr)*⁴⁸¹

Şâfiu'l-'ayn min kelâmi's-Şâfi'i.⁴⁸²

*el-Müfred ve'l-müellef*⁴⁸³

*el-Muhaccât (el-Muhaccât) bi'l-mesâili'n-nahviyye (el-Ehâci'n-nahviyye)*⁴⁸⁴

Mes'ele (Risâle) fi kelimeti's-şehâde

Dîvânü's-şi'r (Dîvânü'l-edeb).⁴⁸⁵

*el-Kıstâsü'l-müstakîm fi'l-arûz*⁴⁸⁶

*Nevâbiğu'l-kelim (el-Kelimu'n-nevâbig)*⁴⁸⁷

*Müteşâbihu esmâi'r-ruvât*⁴⁸⁸

*el-Muhtasar min Kitâbi'l-muvâfaka beyne Ehli'l-beyt ve's-sahâbe*⁴⁸⁹

*Atvâku'z-zeheb fi'l-mevâ'iz ve'l-hutab (en-Nasâihu's-sıgâr)*⁴⁹⁰

*Rebî'u'l-ibrâr ve nusûsu'l-ahbâr (fusûsü'l-ahbâr)*⁴⁹¹

2.2. Keşşâf

Keşşâf, Zemahşerî'nin kaleme aldığı eserler içerisinde şahsıyla en fazla özdeşleştirilen ve yazıldığı günden itibaren ilim adamlarının ilgi odağında bulunan eserdir. Araştırmamızın üçüncü bölümünde bu eser üzerinde yaptığımız dil-düşünce ilişkisine dair tespitlere geçmeden önce, bu başlık altında *Keşşâf*'ı muhteva ve metot olarak değerlendirmeye ayrıca onun literatürdeki yansımalarından söz etmeye çalışacağız.

⁴⁷⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, c. VI, s. 2691.

⁴⁸⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, c. VI, s. 2691; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VII, s. 167.

⁴⁸¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VII, s. 167.

⁴⁸² İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, s. 291.

⁴⁸³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, c. VI, s. 2691.

⁴⁸⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, c. VI, s. 2691.

⁴⁸⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VII, s. 167.

⁴⁸⁶ Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VII, s. 167.

⁴⁸⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VII, s. 167.

⁴⁸⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, c. VI, s. 2691.

⁴⁸⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, c. VI, s. 2691.

⁴⁹⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, c. VI, s. 2691; Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VII, s. 167.

⁴⁹¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VII, s. 167. Zemahşerî'nin gerek matbu gerek el yazması halindeki diğer eserleri için bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, c. VI, s. 2691; Özek, *Zemahşeri ve Arap Lugatçılığındaki Yeri*, s. 54-67; Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi: Zemahşerî Örneği*, s. 49-59; Hüfî, *ez-Zemahşerî*, s. 56-64; Harun Özel, "Zemahşerî ve Nahiv İlmindeki Yeri", *Route Educational and Social Journal*, Volume: 2(4), 2015, s. 285-290.

2.2.1. Eserin İsmi

Eserin tam ismi *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmidı’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl’*dir (*Tenzîl’in kapalılıklarındaki hakikatleri ve te’vil vecihlerinde söylenen sözlerin güzellikleri ortaya çıkararak*). Birtakım kaynaklarda bu kitaptan *el-Keşşâf ‘an hakâiki’t-tenzîli’n-nâtık an dekâiki’t-te’vîl* şeklinde ya da *el-Keşşâf ‘an hakâiki’t-tenzîl* olarak da bahsedilmektedir.⁴⁹² Zemahşerî, *Keşşâf*’ı diğer eserlerinden farklı bir konuma yerleştirmiş ve ona büyük bir değer atfetmiştir. Bahsedilen duruma, Zemahşerî’nin *Dîvân*’ında yer verdiği şu mısralarda tanık olmaktadır:

”إِنَّ التَّفَاسِيرَ فِي الدُّنْيَا بِأَعْدَدٍ
وَأَيَّسَ فِيهَا لَعْمَرِي مِثْلَ كَشَافِي
إِنْ كُنْتَ تَبْغِي الْهُدَى فَالْزَمِ فِرَاءَتَهُ
فَالْجَهْلُ كَالدَّاءِ وَالْكَشَافُ كَالشَّافِي

“Gerçekte tefsirler yeryüzünde çoktur ama yemin olsun ki yoktur *Keşşâf* im gibisi...

Hidâyet istiyorsan bırakma onu okumayı! Çünkü cehalet bir hastalıktır, *Keşşâf* im ise tedavisi”⁴⁹³

2.2.2. Yazılış Sebebi

Zemahşerî’nin *Keşşâf*’ın mukaddime bölümünde anlattığına göre Arap dili ve kelâm ilimlerinde vukûfiyet sahibi bir grup Mu’tezile, ona gelerek Kur’ân’daki bazı âyetlerin yorumuna ilişkin sorular sormuşlar, o da bunları yanıtlamış ve kendi ifadesiyle “hakikatlerde bulunan kapalılıkları izah etmiştir”. Zemahşerî’nin açıklamalarından oldukça etkilenen bu insanlar, ondan “âyetlerin gizli hakikatlerini” gösterecek bir eser telif etmesini istemişler fakat o, affını dileyerek bu isteğe olumlu yanıt vermemiştir. Bu hadiseden sonra, Zemahşerî söz konusu grubun yanına gelip gitmeye devam ettiğini, hatta bu kişilerin kendisini telife ikna etmek için “‘Adl ve’t-Tevhîd âlimleri” şeklinde bahsettiği mezhebin ileri gelenlerini aracı koyduklarını ifade etmektedir. Zemahşerî, Mu’tezile’nin imamlarının da devreye girmesiyle, sonunda bu isteği kabul etmek zorunda kalmıştır.⁴⁹⁴

Zemahşerî’nin ifade ettiğine göre onu *Keşşâf*’ı yazmaya sevk eden âmil sadece bu kişilerin istek ve ricaları olmayıp, bu hususta başka sebepler de etkili olmuştur. Nitekim onun *Keşşâf*’ı kaleme almasının diğer bir nedeni de tefsir yazmak için zamanındaki müfessirlerin ilmî donanımını yetersiz görmesidir. Müellife göre bu kişiler, âyetleri beyân ve me‘ânî ilimlerine dayalı te’vil etmek şöyle dursun tefsir yapmak için gereken asgari şartları taşımaktan bile uzaktırlar.⁴⁹⁵

⁴⁹² Kenan Demirayak, *Arap-İslâm Edebiyatı Literatür Bilgisi*, Cantaş Yayınları, İstanbul 2016.

⁴⁹³ Zemahşerî, *Dîvân*, s. 396.

⁴⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 7-8.

⁴⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 7-8.

Zemahşerî tefsirine ilk olarak hurûf-i mukatta ve Bakara sûresine dair bazı bilgileri yanındakilere imla ederek başlamış ve bir müddet sonra Mekke'ye gitmeye karar vermiştir. Seyahati sırasında karşılaştığı kişilere yazmaya başladığı tefsirden bahsetmiş, onlar da söz konusu metinleri ısrarla edinmek istemişlerdir. İnsanların bu şekilde bir teveccüh göstermesi, Zemahşerî'yi *Keşşâf*'ı yazma hususunda motive etmiştir. Mekke'ye varınca onu, bölgenin idarecisi Ebu'l-Hasen Ali b. Hamza b. Vehhâs (ö. 506/1112) karşılamıştır. İbn Vehhâs da sözü edilen türde bir tefsir yazması için ona destek olmuş hatta o Mekke'ye gelmeden evvel "Yola koyulup Hârizm'e gitsem de bunu kendisinden talep etsem" şeklinde aklına bir fikir geldiğinden bahsetmiştir. İbn Vehhâs'ın da ısrarlı tavırları üzerine altmışlı yaşlara varan Zemahşerî, başladığı tefsir çalışmalarını devam ettirmeye karar vermiştir. Mukaddimeyi eserden sonra yazdığı anlaşılan Zemahşerî, bu bölümde *Keşşâf*'ın telif süresine de dikkat çekmiştir. O, otuz yıla bedel bir çalışma mahsulü olarak gördüğü bu kitabı Hz. Ebû Bekr'in hilafet süresi kadar kısa bir sürede yani 2 yıl 4 ay içerisinde tamamladığını ifade etmektedir.⁴⁹⁶

Eserin telif serencamına ilişkin Zemahşerî'nin verdiği bilgilerden hareketle, Mu'tezile mensubu kişilerin *Keşşâf*'ın yazımında önemli bir rol oynadığı ve müellifin eserde kendisine iki hedef belirlediği söylenilebilir. Bunlardan ilki, âyetlerin i'tizâlî görüşler doğrultusunda te'vil etmesi, diğeri ise yaşadığı dönemde eksikliğini hissettiği Arap dil ilimlerine özellikle de belâgata dayalı bir tefsir ortaya koymasıdır. Bu amaçlar doğrultusunda tefsirini kaleme alan Zemahşerî, siyasî erki kaybeden ve müntesibi azalan mezhebi için önemli bir çalışma gerçekleştirmiştir. Şöyle ki Mu'tezile mezhebi, Zemahşerî'den sonra tarih sahnesinden çekilirken, i'tizâlî fikirler *Keşşâf*'ile birlikte günümüze dek varlığını devam ettirmiştir.⁴⁹⁷

2.2.3. Metodu

Çalışmamızın bu bölümünde *Keşşâf*, tefsir metodu itibarıyla ele alınacaktır. Eser incelendiğinde müellifin rivâyet-dirâyet, dilbilimsel ve i'tizâlî metotlarını kullandığı görülmektedir.

2.2.3.1. Rivâyet ve Dirâyet Metodu

Zemahşerî, *Keşşâf*'ın mukaddimesinde tefsir ilminin esrarengiz nükteler ve sırlar ihtiva ettiğini ve bunları keşfedip ortaya çıkarmanın kolay bir iş olmadığını söylemektedir. Ona göre dinî ilimlerde söz sahibi pek çok kişi bile tefsir ilminin hakkını tam olarak

⁴⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 7-8.

⁴⁹⁷ Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf (Şerh ve Hâşiyeler Üzerine Bir İnceleme)*, İFAV Yayınları, İstanbul 2019, s. 34.

vermekten uzak olup bu hususta acze düşebilir.⁴⁹⁸ Tefsir sahasının zor ve meşakkatli bir çalışma gerektirdiğine vurgu yapan Zemahşerî, *Keşşâf*'ta ağırlıklı olarak dirâyet metodunu kullanmıştır.⁴⁹⁹ Dirâyet türünde kaleme alınan tefsirlerde sadece rivâyetlere bağlı kalınmayıp dil ve edebiyat gibi ilimlerin verilerinden de istifade edilmektedir. Dirâyet metoduyla yazılan tefsirlerin, rivâyet tefsirlerinden ayrıldığı en temel özellik müfessirin âyetlerin izahında kendi fikirlerine yer vermesidir. Şu husus belirtilmelidir ki müfessirin eserinde dirâyet metodunu uygulaması onun rivâyet kaynaklarını hiç kullanmayacağı anlamına gelmemektedir.⁵⁰⁰ Nitekim Zemahşerî de her ne kadar dirâyet metodunu *Keşşâf*'ta esas olarak kullansa da kimi zaman konu ile ilgili rivâyetlere yer vermeyi ihmal etmemiştir.⁵⁰¹ Bu yönüyle Zemahşerî'nin kendinden önce sadece rivâyet metodunu takip eden ya da dirâyet metodunu rivâyetin gölgesinde kullanan müfessirlerden ayrıldığı ifade edilmektedir.⁵⁰² Bu metodun uygulanışında *Keşşâf*'in baskın karakterini Arap diline dayalı izahlar ve mezhebî tavırlar oluşturmaktadır.

2.2.3.2. Dilbilimsel Metodu

Keşşâf'ın en önemli özelliği, âyetlerin izahında Arap diline dair ilimlerin yoğun bir şekilde kullanılmış olmasıdır. *Keşşâf*'ın, tefsir literatüründe elde ettiği popülerlik bu özelliği ile yakından ilişkilidir. Zemahşerî, mezkûr eserinde âyetlerde geçen ifadeleri öncelikle dil verileri ışığında izah etmekte, bu hususta Arap diline dair ilimlerden özellikle nahiv, lugat ve belâgata ilişkin verilerden yoğun bir şekilde yararlanmaktadır.⁵⁰³ Belirtilen özellik *Keşşâf*'ın hem dilbilimsel hem de edebî bir tefsir olarak telakki edilmesine imkân tanımıştır.⁵⁰⁴

Zemahşerî, âyetlerin dilsel izahları bağlamında kendisinden önce eserlerinde bu metodu uygulayan, Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde (ö. 209/824), Ahfeş (ö. 215/830), Taberî (ö. 310/923), Zeccâc (ö. 311/923), Rummânî (ö. 384/994), Maverdî (ö. 450/1058), Vâhidî (ö. 468/1076) ve Sa'lebî (427/1035) gibi müfessirleri takip etmiştir. Müellifin bu şahsiyetler arasında temayüz ettiği husus, nahiv ve lugat sahasındaki birikimini tefsir ilmine veciz bir şekilde aktarmasıdır. Bununla birlikte onun, belâgat ilminden hareketle yaptığı açıklamalar

⁴⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 7.

⁴⁹⁹ Abdulhamit Birışık, "Tefsir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, c. XL, s. 286.

⁵⁰⁰ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2003, s. 159-160.

⁵⁰¹ Müellifin yer verdiği bazı rivâyetler için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 176; c. II, s. 617; c. III, s. 189, 371 c. IV, s. 194, 806.

⁵⁰² Sülün, *Tefsir ve Otoriteleri*, s. 186.

⁵⁰³ Arpa, *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri*, s. 96.

⁵⁰⁴ Edebî ve dilbilimsel tefsir türleri arasındaki fark, belâgat verilerine dilbilimsel tefsirlere göre edebî tefsirlerde daha yoğun bir şekilde yer verilmesidir. Daha detaylı bilgi için bkz. Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 84.

sayesinde edebî tefsir alanında kurucu bir rol üstlendiği ve belirtilen alana önemli katkılar sunduğu ifade edilmektedir.⁵⁰⁵

Keşşâf'ta dil kurallarına dayalı te'viller, eserin başından sonuna kadar kendisini göstermektedir. Zemahşerî, bu yorumlarında âyetlerdeki kelimelerin i'râbını yapmakta, farklı i'râb ihtimalleri üzerinde durmakta ve kimi zaman bu ihtimaller arasında tercihte bulunmaktadır. Bununla birlikte âyetlerdeki edebî nüktelere dikkat çekerken hakikat-mecâz, teşbîh, isti'âre, kinâye, fasl-vasl, kasr, takdîm-te'hîr, zıkr-hazf ve te'kîd gibi belâgat konularından yararlanmaktadır. Örneğin, münâfıkların durumlarından bahseden “وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ “*İman edenlerle karşılaşıncı ‘iman ettik’ derler, kendi şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise ‘Biz aslında sizinleyiz, biz yalnızca alay etmekteyiz.’ derler.*”⁵⁰⁶ âyetini tefsir ederken şunları söylemektedir:

‘إِنَّا مَعَكُمْ، إِنَّا مُصَاحِبُكُمْ وَمُؤَافِقُكُمْ عَلَى دِينِكُمْ. فَإِنْ قُلْتَ لِمَ كَانَتْ مُخَاطَبَتُهُمُ الْمُؤْمِنِينَ بِالْجُمْلَةِ الْفِعْلِيَّةِ وَشَيْطَانِيهِمْ بِالْإِسْمِيَّةِ مُحَقَّقَةً بِأَنْ قُلْتَ لَيْسَ مَا خَاطَبُوا بِهِ الْمُؤْمِنِينَ جَدِيرًا بِأَقْوَى الْكَلَامَيْنِ وَأَوْكَدُهُمَا لِأَنَّهُمْ فِي ادِّعَاءِ خُدُوثِ الْإِيمَانِ مِنْهُمْ وَنَشْتِهِ مِنْ قِبَلِهِمْ لَا فِي ادِّعَاءِ أَنَّهُمْ أَوْحِدِيُونَ فِي الْإِيمَانِ غَيْرُ مُشْفِقٍ فِيهِ غِبَارُهُمْ.

Âyetteki ‘إِنَّا مَعَكُمْ’ : ‘Biz aslında sizinleyiz’, ifadesi ‘biz sizin dininize uygun davranıyoruz ve sizin dostunuzuz’ anlamındadır. Şayet ‘Neden münafıkların, mü’minlerle diyalogu fiil cümlesiyle, şeytanları ile konuşmaları ise “inne” ile tekit edilmiş bir isim cümlesiyle ifade edilmiştir?’ dersin, şöyle derim:⁵⁰⁷ Onların mü’minlere söyledikleri (iman ettik sözleri), vurgulu bir şekilde nakledilmeyi hak eden ve dikkate şayan bir ifade değildir, çünkü onlar kendilerinin mü’min olduğunu ve kalplerinde imanın yeşerdiğini iddia ediyorlar, fakat bu konuda tek oldularını ve kimsenin kendilerine yetişemeyeceğini iddia etmiyorlardı.⁵⁰⁸

Görüldüğü gibi Zemahşerî, “inne” harfî ve isim-fiil cümle türlerindeki bilgisini tefsire uygulamaktadır. O, içinde “inne”nin geçtiği bir isim cümlesinin, fiil cümlesine göre daha vurgulu bir anlam taşıdığına dikkat çekerek münafıklar hakkında bir durum tespiti yapmaktadır.

Bunun yanı sıra *Keşşâf*'ta dil ilimlerine dayalı yapılan te'villere başka bir örnek vermek gerekirse, “طَلْعَهَا كَأَنَّهُ رُؤْسُ الشَّيَاطِينِ” :“(zakkum ağacının) tomurcukları var ki adeta şeytanların başları gibidir.”⁵⁰⁹ âyetini tefsir ederken Zemahşerî, “tomurcuk” anlamındaki “طَلْعَ” kelimesinin aslında hurma için kullanıldığını, bu âyette ise zakkum ağacından tomurcuklanan şeyler hakkında ya lafzî ya da manevî olarak isti'âre edildiğini söylemektedir. Âyette zakkum ağacının tomurcuklarının çok çirkin bir görünüme sahip olması, şeytanların

⁵⁰⁵ Mehmet Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü –Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi-*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2019, s. 31.

⁵⁰⁶ Bakara 2/14.

⁵⁰⁷ “Dersen”, “Şöyle derim” şeklinde tercüme edilen “فَإِنْ قُلْتَ” ve “قُلْتَ” ifadeleri *Keşşâf*'ta yaygın bir üslup olarak kullanılmaktadır. Zemahşerî, oluşturduğu diyaloglar aracılığıyla sorulması muhtemel soruları ve bu sorulara verdiği cevapları eserine taşımaktadır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 13, 75, 109, 483; c. II, s. 24, 110, 216, 579; c. III, s. 332, 385; c. IV, s. 169, 428, 536.

⁵⁰⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 73.

⁵⁰⁹ Sâffât 37/65.

kafalarına benzetilmektedir. Çünkü insanlar için şeytan, en çirkin ve en sevimsiz varlıktır. Nitekim insanlar, şeytanın sadece şer işler yapmasını göz önüne alarak çirkin görünümlü kişi için “Şeytan yüzü gibi! Şeytan kafası gibi” ifadeler kullanmaktadırlar. Bu durum tasvirlerde de kendisini göstermektedir. Şöyle ki ressamalar şeytanı olabildiğince çirkin ve korkunç bir şekilde tasvir etmişlerdir. Buna mukabil onlar, melekleri sadece hayırlı işler yapmalarından hareketle son derece güzel bir şekilde resmetmeye çalışmışlardır. Nitekim Hz. Yûsuf hakkında saraydaki kadınların “حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ”: “*Bu bir beşer olamaz... Hâşâ! Bu olsa olsa yüce bir melektir.*”⁵¹⁰ sözleri de bu kabildendir. Yani buradaki edebî sanat, Zemahşerî’ye göre tahyîli bir teşbîhtir.⁵¹¹

Zemahşerî, mezhebî görüşlerini temellendirmede Arap dilinin önemli imkânlar sağladığının farkındadır. O, doğru anlamın, lafızla birebir örtüşen ve lafız tarafından desteklenen anlam olduğunu söylemektedir. Ona göre lafız ile anlam arasında bir uyum bulunmazsa “الأزوى من النعام” “kel başa şimşir tarak” deyimindeki gibi birbiriyle hiç alakası olmayan bir durum ortaya çıkar. Buna ek olarak müellif, lafız ve anlam arasındaki ilişkinin Kur’ân’ın tefsir edilmesi söz konusu olduğunda ayrı bir öneme sahip olduğuna dikkat çekerek bu durumun Kur’ân’ın i’câzıyla ilişkili olduğunu ve müfessir adayının bu durumu gözetmesi gerektiğini şu sözleriyle ifade etmektedir:

وَمِنْ حَقِّ مُفَسِّرِ كِتَابِ اللَّهِ الْبَاهِرِ وَكَلَامِهِ الْمُعْجَزِ أَنْ يَتَعَاهَدَ فِي مَذَاهِبِهِ بَقَاءَ النَّظْمِ عَلَى حُسْنِيهِ وَالْبَلَاغَةَ عَلَى كَمَالِهَا وَمَا وَقَعَ بِهِ النَّحْوِيُّ سَلِيمًا مِنَ الْقَادِحِ فَإِذَا لَمْ يَتَعَاهَدْ أَوْضَاعَ اللَّغَةِ فَهُوَ مِنْ تَعَاهُدِ النَّظْمِ وَالْبَلَاغَةَ عَلَى مَرَاجِلِ.

Allah’ın şu muhteşem kitabını, şu mu’cize kelâmını tefsir eden kişinin riâyet etmesi gereken hususlardan biri de kullandığı metotla Kur’ân’ın sahip olduğu nazımın güzelliğine, belâğatin mükemmelliğine ve her türlü karalamadan uzak bir şekilde muhataplarına meydan okumakta olduğuna dikkat çekmesidir. Müfessir daha dildeki kelimelerin hangi anlama geldiğini bile bilmiyorsa onun Kur’ân’ın belâgat ve nazım inceliklerini açıklamaktan tabii ki fersah fersah uzak kalması kaçınılmaz bir durumdur.⁵¹²

Zemahşerî’nin *Keşşâf*’ta izlediği diğer bir metot ise yaptığı izahların dilin doğasına uygunluk arz ettiğini göstermek üzere Arap şiirine başvurmasıdır. Müellif, Arap şiirinin önemine dair Hz. Ömer’in yaptığı açıklamalara⁵¹³ yer vererek⁵¹⁴ Kur’ân’ın anlaşılmasında temel referanslardan birinin şiir olduğuna dikkat çekmiştir. Zemahşerî, câhiliyye dönemi şairlerinden İmruülkays⁵¹⁵ (ö. 540) ve Zühreir⁵¹⁶ (ö. 609); muhadram⁵¹⁷ şâirlerden Lebîd b.

⁵¹⁰ Yûsuf 12/31.

⁵¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 44-45.

⁵¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 75-76.

⁵¹³ Bu sözlerinde Hz. Ömer câhiliyye şiirini kastederek “عَلَيْكُمْ بِدِيُونِكُمْ لَا تَصِلُوا” “(Ey insanlar) divanınıza sahip çıkın ki yanılmayasınız!” demektedir.

⁵¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 585.

⁵¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 23, 86.

⁵¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 83.

⁵¹⁷ Muhadramûn, ömrünün bir bölümünü câhiliyye döneminde, diğer bölümünü de İslâm devrinde geçirmiş şairlere verilen isimdir. Bkz. Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe ve lübbü lübbâbi lisâni'l-'Arab*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1979, c. I, s. 6; Ömer Ünal, “Muhadram

Rebîa⁵¹⁸ (ö. 40 /660) ve Hassan b. Sâbit⁵¹⁹ (ö. 60/680); İslâm dönemi şairlerinden ise Ferezdak'ın⁵²⁰ (ö. 114/732) şiirlerine iştişhâd amaçlı olarak *Keşşâf*'ta yer vermiştir. Müellif, bu isimlerin yanı sıra şiirle iştişhâd hususunda dil âlimlerinin genel kabulünün dışına çıkarak⁵²¹ Habîb b. Evs⁵²² (ö. 231/845) ve Buhtürî⁵²³ (ö. 284/897) gibi müvelled⁵²⁴ şairlerin, şiirlerinden de istifade etmiştir.

Örneğin, “مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ” : “*Kim Allah'la karşılaşmayı arzu ediyorsa; Allah'ın belirlediği sürenin sonu mutlaka gelecektir.*”⁵²⁵ âyetinin tefsirinde Zemahşerî, “يَرْجُوا” fiilinin “يخاف” yani “korkar” anlamına da gelebileceğini söylemekte ve şair sahâbî Ebi Züeyb el-Hüzeli'nin (ö. 28/648-49) petekten bal alırken gördüğü bir kişi hakkında söylediği “إِذَا لَسَعَتْهُ” “الدَّبْرُ لَمْ يَرْجُ لَسَعَهَا” “Arılar kendisini sokarken, o sokmalarından korkmuyordu.” beytini “يَرْجُوا” fiilinin bahsedilen anlamda kullanımına delil olarak göstermektedir.⁵²⁶ Zemahşerî Arap şiirine başvurmak suretiyle, tefsirde yaptığı dilsel izahların doğruluğuna dikkat çekmektedir. Nitekim ona göre, Kur'ân'da kişinin anlamakta güçlük yaşadığı âyetleri yorumlamak için yeni bir lugat ihdâs etmesi ve Araplardan daha önce hiç işitilmeyen beyanlarda bulunması, kendi ifadesiyle “جُرْأَةٌ يُسْتَعَاذُ بِاللَّهِ مِنْهَا” “kendisinden Allah'a sığınılması gereken bir cüretkârlıktır.”⁵²⁷

Zemahşerî'nin Arap dili bağlamında yaptığı izahlardaki başarısı, onun bu dile olan ilgisi ve dil alanında sahip olduğu bilgi ve muktesabatı *Keşşâf*'a uygulamasıyla yakından ilişkilidir. Bu hususta Arap dilinin, onun düşünce dünyasını şekillendiren temel unsurdan biri olduğunu özellikle ifade etmek gerekir. Öyle ki müellifin, âyetleri izah ederken değineceği konuların kurgusunu bile dilbilim mantığı ile yaptığı ifade edilmektedir. Şöyle ki kaleme aldıkları tefsirlerde Kur'ân'ın faziletlerine değinen ilim adamları, genellikle söz konusu bilgileri sûrelerin hemen başında ilk âyetlerden önce aktarmışlardır. Böylece onlar insanları o sûrenin okunmasına teşvik etmek istemişlerdir. Zemahşerî ise sözü edilen metottan farklı bir şekilde sûrelerin faziletlerine ilişkin rivâyetleri sûrenin son âyetini tefsir ettikten sonra

Şairlerin Şiirlerinde Kur'ân'ın Etkisi”, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2003, c. III, sy. 30, s. 88.

⁵¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 12.

⁵¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 90.

⁵²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 487.

⁵²¹ Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*, thk. Abdülhakim Atıyye, Dâru'l-Beyrûtî, yy. 2006, s. 58-59; Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, c. I, s. 6.

⁵²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 93.

⁵²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 89-90.

⁵²⁴ Arap edebiyatında müvelledün; câhiliyyûn, muhadramûn ve İslâmiyyûn'dan sonra yaşamış şairleri ifade etmek için kullanılan bir tabirdir. Abdülkâdir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682), müvelled şâirlerin şiirlerinin dil alanında şahit olarak kullanılmayacağını ifade etmektedir. Bkz. Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, c. I, s. 6.

⁵²⁵ Ankebût 29/5.

⁵²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 427.

⁵²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 220.

nakletmiştir.⁵²⁸ Suyûtî'nin verdiği bilgiye göre Zemahşerî'ye niçin böyle bir sıralamayı tercih ettiğini sorunca, Zemahşerî: “لِأَنَّهَا صِفَاتٌ لَهَا وَالصِّفَةُ تَسْتَدْعِي تَقْدِيمَ الْمُؤْصُوفِ” “Bu (sûrelerin fazileti hakkındaki) bilgiler, sûrelerin “sıfat”ları gibidir. (Nahiv ilmine göre cümlede) Sıfatın, mevsûfundan sonra gelmesi gerekir.”⁵²⁹ cevabını vermiştir. Arap dilinin yanında müellifin düşünce dünyasını şekillendiren diğer bir unsur ise mensubu olduğu Mu‘tezile mezhebinin temel esaslarıdır.

2.2.3.3. İ‘tizâlî Metodu

Zemahşerî'nin hayatı başlığında da ele alındığı üzere o, koyu bir Mu‘tezile taraftarıdır. Bu durum tartışmasız bir şekilde tefsirine yansımıştır. Zemahşerî'nin tefsir ilmindeki yerini konu edinen araştırmalarda onun Mu‘tezilî kimliğine atıf yapılarak *Keşşâf*’ta “biz ve öteki yaklaşımının” güçlü bir şekilde hissedildiği ifade edilmektedir.⁵³⁰ Bu durum, *Keşşâf*’ın mezhebî tefsirler kategorisinde değerlendirilmesine yol açmıştır.⁵³¹ *Keşşâf*’ın mukaddimesinde tefsir ilminin diğer ilimler arasında temayüz ettiği yönleri dile getiren müellif, âyetü’l-kürsî’nin tefsirinde ise ilimlerin en şereflişinin ve Allah nezdinde en üstün olanın “Ehl-i ‘adl ve’t-tevhîd’in ilmi” olduğunu söylemektedir.⁵³² Bu ifadedeki “‘adl ve’t-tevhîd” terkibi, ilk bölümde de ele alındığı üzere Mu‘tezile mezhebinin temel esasları kabul edilen “usûl-i hamse”nin bir ifadesidir. Yani Zemahşerî’ye göre ilimler hiyerarşisinde zirvede, usûl-i hamseyi benimseyen Mu‘tezilî ilim adamlarının ortaya koyup geliştirdikleri öğretiler bulunmaktadır.

Keşşâf incelendiğinde Zemahşerî'nin diğer mezhep mensupları gibi Kur’ân’ın anlaşılması hususunda akli önceleyen tavırlara sahip olduğu görülmektedir.⁵³³ Ona göre akıl, epistemolojik anlamda dinî bilgi kaynaklarından biridir. Müellifin, “وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ”⁵³⁴ : “İman eden ve sâlih ameller işleyenleri müjdele.” âyetinde yer alan “sâlih ameller” ifadesini açıklarken i‘tizâlî akılcılığının izlerine rastlamak mümkündür. Şöyle ki; o salih amellerin sırasıyla akıl, Kitâb ve sünnet delillerinden anlaşılacak doğru davranışlar olduğunu ifade etmektedir.⁵³⁵ Müellif benzer bir yaklaşımı Yusuf sûresinin 111. âyetinin

⁵²⁸ Örnekler için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 329, 450; c. II, s. 186, 314; c. III, s. 289, 450; c. IV, s. 261, 322, 419, 818.

⁵²⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 779.

⁵³⁰ Sülün, *Tefsir ve Otoriteleri*, s. 172.

⁵³¹ Celal Kırca, “Mezhebi Tefsir Ekollü’nin Ortaya Çıkışı”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1987, c. I, sy. 5, s. 58.

⁵³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 7. *Keşşâf*’ta tevhid ve adalet ilkelerine yapılan vurgulardan biri de İhlâs sûresinin tefsirinde bulunmaktadır. Müellif, burada yaptığı duada Allah’tan kendisini adalet ve tevhidi benimseyen zümre içerisinde haşretmesini dilemektedir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 814.

⁵³³ Cüveynî, *Menhecu’z-Zemahşerî*, s. 93.

⁵³⁴ Bakara 2/25.

⁵³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 110.

tefsirinde sergilemekte; Kur'ân'ın, akıldan sonra gelen dinî bir delil olduğuna dikkat çekerek, Kur'ân'ın sünnet, icmâ ve kıyasın dayandığı bir kanun olduğunu söylemektedir.⁵³⁶

Zemahşerî'nin i'tizâlî akılcılığı onun muhkem ve müteşâbih âyetler karşısındaki tavrını da derinden etkilemiştir. Mezhebiyle uyumlu bir şekilde âyetleri muhkem ve müteşâbih şeklinde kategorize eden⁵³⁷ müellif Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde şu ifadeleri dile getirmektedir:

مُحْكَمَاتٌ: أَحْكَمَتْ عِبَارَتُهَا بِأَنْ حُفِظَتْ مِنَ الْإِحْتِمَالِ وَالِاسْتِثْبَاهِ. مُتَشَابِهَاتٌ: مُشْتَبِهَاتٌ مُحْتَمَلَاتٌ. هُنَّ أَمْ الْكِتَابِ: أَيَّ أَصْلِ الْكِتَابِ نُحْمَلُ الْمُتَشَابِهَاتُ عَلَيْهَا وَتُرَدُّ إِلَيْهَا. وَمِثَالُ ذَلِكَ 'لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ', 'إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ'. 'إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ', 'أَمْرًا مُتْرَفِيهَا'.

Muhkem âyetler, ifadeleri farklı ihtimallere ve benzer anlamlara kapalı olanlardır. Buna karşın müteşâbihler ise benzer ve farklı anlamlara gelebilen âyetlerdir. Muhkem âyetler, "Kitab'ın anası" yani aslı olup müteşâbihler bu âyetlere hamledilir. Bunu şu örneklerde görmek mümkündür: 'Gözler onu idrak edemez.'⁵³⁸ âyeti muhkem; 'Rablerine bakmaktadırlar.'⁵³⁹ ise müteşâbihtir. Yine 'Allah kötülüğü emretmez.'⁵⁴⁰ âyeti muhkem, 'Yöneticilerine emrederiz.'⁵⁴¹ ise müteşâbihtir.⁵⁴²

Bu sözlerinin ardından Zemahşerî Kur'ân'ın tamamının neden muhkem âyetlerden oluşmadığı yönündeki soruya şu şekilde cevap vermektedir: Ona göre Kur'ân'ın tamamı muhkem kılınsaydı, insanlar onu kolay bir şekilde kavrar böylece inceleme, araştırma ve istidlâl gibi çabalarla meşgul olmazlardı. Dolayısıyla insanlar marifetullâh ve tevhide ulaşan yolu terk etmiş olurlardı. Bunun yanı sıra müellif müteşâbih âyetlerin Kur'ân'da bulunmasının kullar için bir imtihan sebebi olduğunu; bu âyetler vasıtasıyla hak üzere sabitkadem kişilerle, ayakları haktan kayan kişilerin ayırt edilmiş olacağını ifade etmektedir. Ona göre tüm güçlerini kullanmak suretiyle ilim adamları, müteşâbih âyetleri muhkemlere ircâ ederken, bir yandan Kur'ân'daki ince nüktelere vâkıf olmakta, öte yandan Allah katında yüksek derecelere ulaşmaktadırlar.⁵⁴³

Görüldüğü üzere Zemahşerî, Mu'tezilî düşünceye uygun bir şekilde Kur'ân'da müteşâbih âyetlerin bulunmasının kulların menfaatine olduğunu dile getirmektedir.⁵⁴⁴ Ayrıca o yaptığı te'villerin, müteşâbih âyetlerin muhkemlere hamledilmesine dayandığını ortaya koymaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki müellifin bu hususta "keyfî bir şekilde"⁵⁴⁵ davranması, birçok ilim adamı tarafından tarafından eleştirilmiş ve belirtilen

⁵³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 491.

⁵³⁷ Kifayatullah M. A., *Al-Kashshaf: Al-Zamakhshari's Mu'tazilite Exegesis At The Qur'an*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Georgetown University, Washington 2013, s. 380.

⁵³⁸ En'âm 6/103.

⁵³⁹ Kıyâme 75/23.

⁵⁴⁰ A'râf 7/28.

⁵⁴¹ İsrâ 17/16.

⁵⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 332-333.

⁵⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 333.

⁵⁴⁴ Zülfikar Durmuş, "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2003, c. III, sy. 3, Mu'tezile Özel Sayısı, s. 266.

⁵⁴⁵ Arpa, *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri*, s. 68.

tavrının kabul edilebilir olmadığı ifade edilmiştir. Çünkü Zemahşerî, âyetlerin muhkem ve müteşâbih olarak tespitinde, Mu‘tezile’nin usûl-i hamse’sini temel bir kriter olarak benimsemiştir. Söz konusu ilkelere uygun olan âyetleri muhkem, buna aykırı görünenleri ise müteşâbih kabul ederek, müteşâbihleri muhkemler doğrultusunda te’vil etmiştir.⁵⁴⁶

Zemahşerî, mezhebinin beş temel esası doğrultusunda Kur’ân’da geçen haberî sıfatları teşbîh ve tecsimden uzak durmak amacıyla te’vil etmiş⁵⁴⁷ ve sıfatlar konusunda Allah’ın mütekellim olmadığını dolayısıyla Kur’ân’ın mahlûk olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁴⁸ Ayrıca müellif âhirette mü’minler için gerçekleşmesi âyet ve hadislerle bildirilen ru’yetullâh’ın mümkün olmadığını ileri sürmüştür.⁵⁴⁹ O, salah-aslah ve hüsün-kubuh konularında ise mezhebiyle uyumlu bir tavır sergileyerek Allah’ın fiillerinin maslahat ve hikmet barındırdığına dikkat çekmiştir.⁵⁵⁰ Bunun yanı sıra o Allah hakkında “kabîh” addettiği fiillerin O’na isnat edilemeyeceğini iddia etmiştir.⁵⁵¹ Zemahşerî mürtekb-i kebîranın tövbesiz ölmesi halinde ise ebedî cehennemde kalacağını ve şefaate mazhar olamayacağını ileri sürmüştür.⁵⁵² Bunların yanı sıra o, iyiliği emretmeye ve kötülüklerden sakındırmaya ilişkin mezhebinin sahip olduğu tutumu yansıtan açıklamalarda bulunmaya da özen göstermiştir.⁵⁵³

Zemahşerî’nin *Keşşâf*’ta kendinden önceki Mu‘tezilîler hakkında kullandığı ifadeler dikkat çekicidir. O mezhebinin ileri gelenlerini, anlam inceliklerini gözeterek dinî hakikatleri araştıran ve hüccetlerini ortaya koyarken aşırı gayret sarfeden,⁵⁵⁴ Peygamberler gibi insanları gafletten uyandırarak onları nazar ve tefekküre sevk eden kişiler⁵⁵⁵ olarak tavsif etmektedir. Bunun yanı sıra “fırka-i nâciye”⁵⁵⁶ olarak gördüğü mezhebinin imamlarından Ebû Ali el-Cübbâî hakkında (ö. 303/916) “şeyhimiz”⁵⁵⁷ ve Ebû Ali’yle birlikte Ebû Hâşim el-Cübbâî için (ö.321/933) “Şeyhân”⁵⁵⁸ tabirlerini kullanmaktadır. Bunun yanı sıra Zemahşerî’nin kendi gibi

⁵⁴⁶ Özek, “el-Keşşâf”, c. XXV, s. 329.

⁵⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 127; c. IV, s. 132, 138.

⁵⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 180; c. II, s. 145

⁵⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 339-340; c. II, s. 148-149.

⁵⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 337; c. III, s. 413.

⁵⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 57-59, 68, 123, 267.

⁵⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 509-510; c. II, s. 414.

⁵⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 388-389. Zemahşerî’nin mezhebî fikirlerinin usûl-i hamse çerçevesinde ele alınışı için bkz. Cüveynî, *Menhecu’z-Zemahşerî*, s. -109-140; Altun, *Zemahşerî’nin Kelâmî Görüşleri*, s. 83-208. Zemahşerî ve İmâm Mâtürîdî’nin görüşleri arasında karşılaştırmalar için bkz. Faruk Özdemir, *Te’vilâtü’l-Kur’ân ve el-Keşşâf’ta Kelâmî Tartışmalar*, Araştırma Yayınları, Ankara 2017, ss. 313.

⁵⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 652.

⁵⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 579.

⁵⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 8.

⁵⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 593.

⁵⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 390.

i'tizâlî paradigmayı benimseyen kimseler hakkında “kardeşlerimiz”⁵⁵⁹ şeklinde bir ifade kullanması sahip olduğu mezhebî aidiyet duygusunu yansıtması bakımından önemlidir.

Zemahşerî'nin “Allah'a وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ” davet eden, salih amel işleyen ve ‘Şüphesiz ben Müslümanlardırım.’ diyenden daha güzel sözlü kim olabilir?”⁵⁶⁰ âyetinin tefsirinde dile getirdiği şu ifadeler onun tefsir anlayışında rivâyet ve i'tizâlî düşünceye dayalı dirâyet metodunu yansıtır niteliktedir:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا : هُوَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) دَعَا إِلَى الْإِسْلَامِ (وَعَمِلَ صَالِحًا) فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ رَبِّهِ ، وَجَعَلَ الْإِسْلَامَ نَخْلَةً لَهُ. وَعَنْهُ : أَنَّهُمْ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) . وَعَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : مَا كُنَّا نَشْكُ أَنْ هَذِهِ الْآيَةُ نَزَلَتْ فِي الْمُؤَدِّبِينَ ، وَهِيَ عَامَّةٌ فِي كُلِّ مَنْ جُمِعَ بَيْنَ هَذِهِ الثَّلَاثِ : أَنْ يَكُونَ مُؤَدِّبًا لِدِينِ الْإِسْلَامِ ، عَامِلًا بِالْخَيْرِ دَاعِيًا إِلَيْهِ ؛ وَمَا هُمْ إِلَّا طَبَقَةُ الْعَالَمِينَ الْعَامِلِينَ مِنْ أَهْلِ الْعَدْلِ وَالتَّوْحِيدِ.

İbn Abbas'tan (ra.) nakledildiğine göre (âyette bahsedilen) bu zât insanları Allah'a davet eden; kendisiyle Rabbi arasındaki konularda salih amel işleyen ve din olarak İslâm'ı benimseyen Hz. Peygamber (sav.)'dir. İbn Abbâs'tan Allah'a davet edenlerin Peygamber'in ashâbı olduğu da nakledilmiştir. Hazret-i Âişe'nin (ra.) de ‘Bu âyet müezzinler hakkında indiğinden şüphemiz yoktu.’ dediği rivâyet edilmektedir. Ancak âyet, şu üç özelliğe sahip olan herkesi kapsar: Tevhid inancına sahip olup İslâm dinini benimsemek, hayırlı işler yapmak ve insanları hayra davet etmek. Bu özelliklere sahip olanlar da; ehl-i ‘adl ve’t-tevhidin ilmiyle âmil olan ve Allah'ın dinine davet eden âlimlerdir.⁵⁶¹

Mezhebî açıdan Mu‘tezile’ye övgüler düzen Zemahşerî, *Keşşâf*’ta kendi gibi düşünmeyen hasımlarını eleştirmekten de geri durmamıştır. Burada dikkat çeken husus, onun bu eleştirilerinde ağır ithamlarda bulunarak sert bir dil kullanmasıdır. O, muhalifleri için hevâ ehli⁵⁶², teşbihçi⁵⁶³, cebri⁵⁶⁴ ve bid‘atçı⁵⁶⁵ gibi nitelermelerde bulunmaktadır. Müellifin içerisinde Ehl-i sünnet âlimlerinin de bulunduğu muhaliflerine bu ithamları büyük bir tepki çekmiş, *Keşşâf* üzerine yapılan çalışmalarda Zemahşerî’ye aynı tonda cevaplar verilmiştir.⁵⁶⁶

2.2.4. Kaynakları

Zemahşerî *Keşşâf* yazımında tefsir, kıraat ve Arap dili gibi ilimlerde birçok kaynağa müracaat ederek kendinden önceki ilim adamlarının ortaya koyduğu ilmî birikimden istifade etmiştir. Tefsir sahasında tabîfnin önde gelen müfessirlerinden Mücâhid (ö. 103/721), Mu‘tezile mensuplarından Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ve Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816); kıraat alanında ise sahabenin seçkinlerinden Abdullah b. Mes‘ûd (ö. 32/652-53) ve Übey b. Ka’b (ö. 33/654) Zemahşerî'nin yararlandığı kişilerden birkaçıdır.⁵⁶⁷ Bununla birlikte Zemahşerî, kıraat alanında Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Me‘âni'l-Kur‘ân*'ına, Ebû Ali el-Fârisî'nin

⁵⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 8.

⁵⁶⁰ Fussilet 41 /33.

⁵⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 194.

⁵⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 652; c. IV, s. 740.

⁵⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 391; c. II, s. 330,

⁵⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 668; c. II, s. 330; c. IV, s. 49.

⁵⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 652; c. IV, s. 738.

⁵⁶⁶ Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, s. 145.

⁵⁶⁷ Müellifin istifade ettiği diğer ilim adamları için bkz. Ali Özek, “el-Keşşâf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002, c. XXV, s. 329.

(ö. 377/987) *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a'sına* ve İbn Cinnî'nin (ö. 392/1001) *el-Muhteseb*'ine başvurmuştur.⁵⁶⁸ Müellif Müslim'in *Sahîh*'i⁵⁶⁹ dışında bir kaynak zikretmemekle birlikte tefsirinde hadislere de yer vermiştir. O Arap diline dair açıklamalarında ise Sîbeveyhi (ö. 180/796), İbnu's-Sikkât (ö. 244/858), Müberred (ö. 286/900), Abdullah b. Durusteveyh (ö. 347/958), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ve Câhız (ö. 255/869) gibi bu alanın otoriteleri kabul edilen âlimlerin eserlerinden istifade etmiştir.⁵⁷⁰

Ayrıca Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) ve Ebu'l-Hasen er-Rummânî'nin (ö. 384/994) *Keşşâf*'a kaynaklık etmesi bakımından diğer âlimlere göre daha belirgin etkilere sahip olduğu görülmektedir. Bu isimlerden Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), *Delâilü'l-i'câz* isimli eserinde ortaya koyduğu “nazm teorisi” ile büyük bir şöhret yakalayan ve itikat bakımından da Eş'arî bir âlimdir. Cürcânî, yaşadığı dönemde Mu'tezile propagandasına ve mihne olaylarına tanıklık etmiş, bu hadiseler sessiz kalmayarak uzmanlık alanı olan belâgat ve dil felsefesi üzerinden Mu'tezile'ye ciddi eleştirilerde bulunmuştur.⁵⁷¹ Ona göre Kur'an'ın sahip olduğu i'câzın, Mu'tezile'den Nazzâm (ö. 231/845) ve taraftarlarınca ileri sürülen sarfe teorisine⁵⁷² göre açıklanması doğru değildir. Çünkü sarfe iddiasının kabulü, âyetlerin bir niteliği olarak zikredilen i'câzla çelişkili bir durum ortaya çıkarmaktadır.⁵⁷³ Bunun yanı sıra Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz'da* kelâm-ı nefsiyi reddeden itizâlî-lafızcı söz anlayışının tutarsızlığını ifşa etmekte bunun yerine Eş'arîlerin zihni söz anlayışına yönelerek Kur'an'ın kadîm olduğunu vurgulamaktadır. Bu konuda Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbâr'ı hedef alan Cürcânî, aslında onun “*أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام وإنما تظهر في*” “Fesâhat tek tek kelimelerde belirmez. Sadece (kelimelerin) özel bir yolla birbirine eklenmesiyle açığa çıkar.”⁵⁷⁴ sözleriyle nazm teorisinin farkında olduğunu ancak mezhep taassubu nedeniyle kasten Kur'an'ın kelâm-ı nefsi boyutunu öne çıkarmadığını söylemiştir. Cürcânî nazm teorisıyla son tahlilde anlamların, zihindeki gramatik

⁵⁶⁸ Keşşâf'ta kıraat ilmine kaynaklık eden diğer eserler ve müellifleri için bkz. Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi: Zemahşerî Örneği*, İFAV Yayınları, İstanbul 2015, s. 71-77.

⁵⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 121.

⁵⁷⁰ İsmail Bayer, *Keşşâf Tefsirinde Belâgat Uygulamaları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2013, s. 28-29.

⁵⁷¹ Mehmet Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat -Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi-*, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s. 17.

⁵⁷² Sarfe, sözlükte “engel olmak ve geri çevirmek” gib anlamları ifade eden bir kelime olup; terim olarak “inkârcıların belâgat bakımından Kur'an'ın bir benzerini meydana getirme gücüne sahip olduğunu ancak onların bu gücü kullanmasının Allah tarafından engellendiğini” ifade etmektedir. Sarfe savunucularına göre Kur'an, içerdiği edebî nitelikler bakımından Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlayan bir mucize olmayıp önceki ilâhî vahiyler gibi Allah'ın insanlara bildirdiği emirleri ve gayba ilişkin bilgileri ihtiva eden bir kitaptır. Bu teori, birçok açıdan tenkit edilmiş; tutarsız ve yanlış bir telakki olduğu ortaya konulmuştur. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, c. I, s. 50; Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. XXXVI, s. 140.

⁵⁷³ Cürcânî'nin sarfe teorisine yaptığı bir eleştiri için bkz. Cürcânî, *Delâil*, s. 444-445.

⁵⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. XVI, s. 199.

diziminin lafzın hakikati olduğunu göstermiş ve lafzî söz diziminin, zihnî anlam diziminin bir yansıması olduğunu ortaya koymuştur.⁵⁷⁵

İşte müellif, ilkeleri Cürcânî tarafından belirlenen bu nazm teorisini *Keşşâf*'a başarılı bir şekilde uygulamıştır. Nitekim Zemahşerî ve tefsiri üzerine yapılan çalışmalarda onun Cürcânî'den etkilendiği ve bu durumun *Keşşâf*'ta belirgin bir şekilde görüldüğü hususunda bir görüş birliği bulunmaktadır.⁵⁷⁶ Zemahşerî, eserinde Cürcânî'nin *Delâil* isimli eserine doğrudan bir atıf yapmasa da bir yerde ondan "*İmam Abdülkâhir*"⁵⁷⁷ şeklinde bahsetmektedir. Bununla birlikte onun "i'câz", "fesâhat" ve "nazm/sözdizimi" kavramları arasında kurduğu ilişkilerde *Delâil*'i takip etmesi diğer bir ifadeyle Kur'ân'ın i'câzının fesahatte, fesahatin de söz diziminde bulunduğunu söylemesi Cürcânî'den etkilendiğini ortaya koymaktadır.⁵⁷⁸ Sonuçta Zemahşerî'nin nazm teorisini uygulamak suretiyle mezhebinin ileri gelenlerinden bu teoriyi ideolojik gerekçelerle kullanmaktan çekinen Kâdî Abdülcebbar'dan ve sarfe görüşünü dillendiren Nazzam'dan ayrıldığını söylemek mümkün görünmektedir. Bu konu hakkında yapılan araştırmalarda onun bir mu'tezilî olarak i'tizâlî söz anlayışının kökten bir eleştirisi üzerine inşâ edilen nazm teorisini kullanmaya mecbur kaldığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte Zemahşerî'nin *Delâil*'de hedef alınan i'tizalî söz anlayışının içerdiği dilbilimsel ve felsefî sorunları görmezden geldiği ve bu teoriyi araçsal bir şekilde kullandığı da belirtilmektedir.⁵⁷⁹

Keşşâf'a kaynaklık etmesi bakımında önemli diğer bir isim Ebu'l-Hasen Alî b. İsâ Rummânî'dir (ö. 384/994). Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden biri olan Rummânî, Arap dili alanında önemli çalışmalar yapmış bununla birlikte mantık ilmiyle de yakından ilgilenmiştir. O, mantık ilminin verilerini diğer alanlardaki eserlerine uygulamış ve bu sebeple bazı ilim adamları tarafından eserlerinin anlaşılmaktan uzak olduğu gerekçesiyle tenkit edilmiştir.⁵⁸⁰ Ayrıca Rummânî'nin, Kur'ân'ın i'câzı bakımından Câhız'la aynı safta yer alarak Kur'ân'ın sahip olduğu belâgat özelliklerine dikkat çektiği ve sarfe teorisini bir i'câz türü olarak

⁵⁷⁵ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Mehmet Taha Boyalık, *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi Ve Tefsir Geleneğine Etkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014, s. 80, 173, 268.

⁵⁷⁶ Cüveynî, *Menhecû'z-Zemahşerî*, s. 216; Hüfî, *ez-Zemahşerî*, s. 202-203; Harun Abacı, *Tefsirlerde Mu'tezile Etkisi –Beyzâvi ve Neseî Örneği*, Gece Kitaplığı, Ankara 2016, s. 30; Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, s. 24; Mehmet Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 245. İsmail Cerrahoğlu bu konuda şunları söyleyerek diğer araştırmacılara tercüman olmaktadır: "*Zemahşerî, Abdülkâhir'in verdiği metot üzerinde hareket ederek, terkiplerin tahlilini ve onların hususiyetlerini ele almış. Sahih lugata tabi olarak âyetlerden belâgat yolunun iktizalarına göre manalar istihraç etmiş, âyetlerin izahını ilmî yönden ele almıştı.*" Bkz. Cerrahoğlu, "*Zemahşerî ve Tefsiri*", s. 74. Benzer ifadeler için bkz. Aynı müellif, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015, s. 291.

⁵⁷⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. IV, s. 381.

⁵⁷⁸ Boyalık, *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi*, s. 264.

⁵⁷⁹ Taha Boyalık, *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi*, s. 267.

⁵⁸⁰ Çıkar, Mehmet Şirin Arap Dilbilim Çalışmalarında "Had/Tanım" Terimi ve Er-Rummânî'nin "El-Hudud" Adlı Eseri, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c. V, sy. 2, s. 53-69.

görmekten geri durmadığı da ifade edilmiştir.⁵⁸¹ Onun *Keşşâf*'a etkisi özellikle *et-Tefsiru'l-kebîr* isimli kitabı üzerinden gerçekleşmiştir.⁵⁸² Rummânî söz konusu tefsirini, arzu edilen tüm meyve ve sebzenin toplanabileceği büyük bir bahçeye benzeterek; eserinin hacmine ve sahip olduğu özelliklere dikkat çekmiştir. Bunun yanı sıra *et-Tefsiru'l-kebîr*'in oldukça detaylı bilgiler içerdiğini gösteren başka bir rivâyet ise Sâhib b. Abbâd'dan (ö. 385/995) yapılmaktadır. O, yanındaki kişilerin “Bir tefsir yazmayacak mısınız?” şeklindeki sorularına cevaben “Ali b. İsa (Rummânî) bize yazacak bir şey bıraktı mı ki?” demiştir.⁵⁸³

Ne var ki *el-Câmi' li ilmi'l-Kur'ân* olarak da bilinen bu eserin büyük bir kısmı kaybolmuştur. Günümüze ulaşan parçalardan hareketle Rummânî'nin, bu eserinde âyetlerin lugavî, nahvî ve belâgî izahlarına önem verdiği ve istişhad amacıyla Arapların atasözü, özdeyiş ve şiiirlerine başvurduğu ifade edilmektedir. Ayrıca eserin en önemli özelliklerinden birinin, âyetlerin i'tizâlî görüşler doğrultusunda yorumlanması olduğu belirtilmiş; tıpkı *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân* adlı eserinde yaptığı gibi bu tefsirinde de dil ilimlerini ideolojisine hizmet edecek şekilde kullandığına dikkat çekilmiştir.⁵⁸⁴

Rummânî ve Zemahşerî arasındaki etkileşimi değerlendiren İbn Tagrîberdî (ö. 874/1470), *en-Nücûmu'z-zâhire* isimli eserinde Rummânî'nin nahiv, lügat, usûl ve tefsir gibi alanlarda kendisinden söz ettiren bir âlim olduğunu söyledikten sonra onun hacimli ve faydalı bir tefsir kitabı yazdığını söylemektedir. Bununla birlikte İbn Tagrîberdî, Rummânî'nin açık bir şekilde mu'tezile propagandası yaptığını ve bu konuda Zemahşerî'nin bazı eklemeler yapmak sûretiyle Rummânî'nin takipçisi olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸⁵ Kanaatimizce İbn Tagrîberdî, Zemahşerî için “eklemelerde bulunmuştur.” şeklinde bir ifadeyi iki müellif arasında kurduğu ilişkiye dikkat çekmek üzere kullanmıştır. Yoksa *Keşşâf*'ın; *et-Tefsiru'l-kebîr*'in yalnızca genişletilmiş bir hali olduğu ve bundan hareketle orjinalitesinin bulunmadığı söylenemez. Nahiv ilmi ve tefsir kitapları arasındaki ilişkiyi ele alan Rufeyde, her iki ilim adamının da Mu'tezilî olduğuna dikkat çekerek aynı mezhebi benimseyen kişilerin birbirlerinden etkilenmelerinin gayet doğal bir iş olduğunu söylemekle birlikte Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta Rummânî'den farklı bir metod izlediğini ve orjinallik iddiası taşıdığını dile getirmektedir. Öyle ki Rufeyde'ye göre, *Keşşâf* edebî-belâgî nitelikler bakımından Rummânî'nin tefsirinden daha üstün bir konumda bulunmaktadır.⁵⁸⁶ Bundan hareketle,

⁵⁸¹ Celalettin Divlekci, “Ali b. İsa er-Rummânî'nin (ö. 384/994) İ'câz Anlayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 2016, sy. 35, s. 45.

⁵⁸² Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî*, s. 87.

⁵⁸³ Kassâb, *et-Türâsü'n-nakdî ve'l-belâgî*, s. 147.

⁵⁸⁴ Kassâb, *et-Türâsü'n-nakdî ve'l-belâgî*, s. 147-149.

⁵⁸⁵ Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tagrîberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûki Mısr ve'l-Kâhira*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye, Kahire 1348, c. IV, s. 168.

⁵⁸⁶ İbrâhîm Abdullah Rufeyde, *en-Nahv ve kütübü't-tefsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, Bingâzi 1990, c. I, s. 684.

Rummânî'nin tefsirinin dil ilimlerinin kullanımı özellikle de âyetlerin mezhebî yorumlanması açısından Zemahşerî'ye bir örnek teşkil ettiği söylenilebilir.

2.2.5. İlim Adamlarının *Keşşâf*'a İlişkin Değerlendirmeleri

Tabakât eserlerinde kendisinden “benzerinin daha önce kaleme alınmadığı bir eser”⁵⁸⁷ şeklinde bahsedilen *Keşşâf* söz konusu edilince ilim adamları tarafından, genellikle eserin sahip olduğu dil özelliklerini ve müellifin i'tizâlî yorumlarını ön plana çıkaran değerlendirmeler yapılmıştır.

Bunlardan İbn Haldûn (ö. 808/1406) meşhur eseri *Mukaddime*'de nahiv ve belâgat ilimlerinin dirâyet metoduyla yazılmış tefsirler için önemli olduğuna işaret ederek bu metotla kaleme alınmış eserlerin en güzel örneğinin *Keşşâf* olduğunu söylemektedir. Ardından İbn Haldûn, Zemahşerî'nin eseri hakkında şunları söylemektedir:

إِلَّا أَنْ مَوْلَاهُ مِنْ أَهْلِ الْإِعْتِرَافِ فِي الْعَقَائِدِ، فَيَأْتِي بِالْحِجَاجِ عَلَى مَذَاهِبِهِمُ الْفَاسِدَةِ، حَيْثُ تَعْرُضُ لَهُ فِي آيِ الْقُرْآنِ مِنْ طَرُقِ الْبَلَاغَةِ. فَصَارَ بِذَلِكَ لِلْمُحَقِّقِينَ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ أَنْجِرَاتٌ عَنْهُ وَتَحْذِيرٌ لِلْجُمْهُورِ مِنْ مَكَامِينِهِ، مَعَ إِقْرَارِهِمْ بِرُسُوحِ قَدَمِهِ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِاللِّسَانِ وَالْبَلَاغَةِ. وَإِذَا كَانَ النَّاطِرُ فِيهِ وَاقِعًا مَعَ ذَلِكَ عَلَى الْمَذَاهِبِ السُّنِّيَّةِ، مُخْسِنًا لِلْحِجَاجِ عَنْهَا، فَلَا جَرْمَ أَنَّهُ مَأْمُونٌ مِنْ غَوَائِلِهِ، فَلْيَبْتَغَيْنِمْ مُطَالَعَتَهُ لِعَرَابَةِ فُنُونِهِ فِي اللِّسَانِ.

Ne var ki bu eserin müellifi, itikat bakımından i'tizâlî görüşleri benimsemiştir. O, bahsedilen eserinde mezhebinin fasit görüşlerine deliller aramakta; âyetleri bu hedef doğrultusunda dilin imkânları açısından yorumlamaktadır. Ehl-i sünnet âlimleri onun bu tarz yorumlarını tahrif olarak değerlendirmiş ve halkı onun desiselerinden sakındırmışlardır. Bununla birlikte onlar, Zemahşerî'nin dil ve belâgat alanındaki başarısını kabul etmişlerdir. Bu âlimler, Ehl-i sünnet itikadına vâkîf olup mezhebinin fikirlerini delilleriyle ortaya koyabilecek ilmî donanıma sahip kimselerin, Zemahşerî'nin gizli fikirlerine kapılmayacağını dolayısıyla belirtilen evsaftaki kişilerin *Keşşâf*'ı okumasında bir sakınca olmadığını söylemişlerdir. Hatta Ehl-i sünnet âlimler, dil sahasındaki meziyetine dikkat edilerek yapılan bir *Keşşâf* okumasının kıymetli bir ilmî faaliyet olacağını söylemişlerdir.⁵⁸⁸

İbn Haldûn'un bu değerlendirmelerinin yanı sıra Zemahşerî'nin i'tizâlî kimliği nedeniyle *Keşşâf* hakkında yapılan sorgulamalar kimi zaman sertleşmiş ve bu eser karşısında katı bir tavır sergilenmiştir. İbn Hâcer (ö. 852/1449), *Lisâsu'l-mîzân* isimli eserinde, insanları *Keşşâf*'a karşı dikkatli olmaya davet ettikten sonra şöyle bir bilgi paylaşmaktadır. Buhârî şârihi olan Ebû Muhammed İbn Ebî Hamza'ya yanındakiler ilim adamlarının düştükleri bazı hatalardan bahsedince; o, Zemahşerî'nin tefsirinin okunmasında bir mahsur görmeyen ve Zemahşerî'nin tefsirini İbn Atıyye⁵⁸⁹ gibi ileri gelen ilim adamlarının yazdıkları tefsirlere tercih eden bir kişinin de yanlış bir tavır içerisinde olduğunu söylemiştir. İbn Ebî Hamza, gerek Zemahşerî'nin desiselerinin farkında olan gerek bu gizli fikirlere bihaber kişilerin farkında olmadan i'tizâlî fikirlere kapılarak Mu'tezilî olabilecekleri gerekçesiyle *Keşşâf*'a

⁵⁸⁷ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, c. VII, s. 168; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, c. II, s. 87.

⁵⁸⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. II, s. 176.

⁵⁸⁹ Endülüslü İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) Arap dili, kelâm, fıkıh ve kıraat gibi alanlardaki ilmî yetkinliğini ortaya koyduğu bu tefsirinin ismi el-*Muharraru'l-veciz*'dir. İbn Atıyye'nin söz konusu tefsiriyle Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı arasında bir karşılaştırma için bkz. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir (İbn Âşûr), *et-Tefsîr ve ricâluhu*, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Kahire 1970, s. 60-64.

bakmalarının dahi helal olmadığını söylemektedir.⁵⁹⁰ İbn Hacer, İbn Ebî Hamza'nın bu katı tutumunu aktardıktan sonra Zemahşerî'nin yazıldığı sahada kıymete hâiz eserler kaleme aldığını ifade ederek *Keşşâf*'a ilişkin şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

وَأَمَّا التَّفْسِيرُ فَقَدْ أَوْلَعَ النَّاسُ بِهِ وَبَحَثُوا عَلَيْهِ وَبَيَّنُّوا دَسَائِسَهُ وَأَفْرَدُوهَا بِالتَّصْنِيفِ وَمَنْ رَسَخَتْ قَدَمُهُ فِي السَّنَةِ وَقَرَأَ طَرَفًا مِنْ اخْتِلَافِ الْمَقَالَاتِ انْتَفَعَ بِتَفْسِيرِهِ وَلَمْ يَضُرَّهُ مَا يُخْشَى مِنْ دَسَائِسِهِ.

(Zemahşerî'nin) tefsirine gelince, insanlar bu eserin peşinden gitmişler, üzerinde incelemelerde bulunmuşlar, desiselerini ortaya çıkarmışlar ve (*Keşşâf*'a ilişkin) özel telifler hazırlamışlardır. Artık kendisini Ehl-i sünnet'e perçinleyen sonra da farklı görüşlere muttali olan kişi, *Keşşâf*'tan istifade edebilir. Ayrıca kendisinden korkulan desiseler de artık ona zarar veremez.⁵⁹¹

Mu'tezile mezhebine ağır tenkitler yönelten selefi âlim İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de *Keşşâf*'a ilişkin kanatlerini dile getiren ilim adamlarından biridir. O, *Mecmûu'l-fetâvâ* adlı eserinde Mu'tezile'nin cedelci kimliğe sahip birer söz ustası olduğunu vurgulamakta ve yazdıkları tefsirlerde i'tizâlî fikirleri temel hareket noktası olarak benimsediklerinden söz etmektedir. Mu'tezilî tefsirler ve yazarlarına örnekler sunan İbn Teymiyye, *Keşşâf* sahibi Zemahşerî'yi, Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ali b. İsa er-Rummânî (ö. 384/994) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi Mu'tezilî tefsir yazarları arasında zikretmektedir.⁵⁹² İbn Teymiyye'ye göre Mu'tezilîler, öncelikle bir düşünce benimsemişler ardından Kur'ân'ı bu fikirleri ekseninde te'vil etmişlerdir. İbn Teymiyye, *Keşşâf* gibi eserlerde yazarın dil kullanımındaki üstün yeteneği sayesinde pek çok insanın fark edemediği bir biçimde bid'atlerin, satır aralarında gizlendiğini söylemektedir.⁵⁹³ Hatta o, bazı ilim adamlarının, Mu'tezile'nin batıl görüşlerine inanmadığı halde farkında olmadan gerek sözlerinde gerekse yazdıkları eserlerde onların mezhebî fikirlerine yer verdiklerini tespit etmektedir.⁵⁹⁴

Benzer bir yaklaşım meşhur hadisçi Zehebî (ö. 748/1348) tarafından da sergilenmiştir. Zehebî ricâl tenkidi sahasında kaleme aldığı *Mizânü'l-i'tidâl* adlı eserinde, Zemahşerî'nin müfessir ve nahivci kimliklerine dikkat çekerek sâlih bir âlim olduğunu söylemekte ardından da onun, i'tizâlî görüşlerin propagandasını yaptığını söylemektedir. Daha sonra Zehebî, muhataplarına Zemahşerî'nin yazdığı *Keşşâf*'a karşı dikkatli davranmaları hususunda bir uyarıda bulunmaya ihtiyaç duymaktadır.⁵⁹⁵

Keşşâf hakkında yapılan değerlendirmeler incelendiğinde i'tizâlî unsurların yanı sıra eserde me'ânî ve beyân ilmine dair bilgilere yer verilmesinin de tenkit edildiği görülmektedir. Suyûtî'nin aktardığına göre *Keşşâf* şârihi Sirâcüddin Ömer b. Raslân el-Bulkînî (ö. 805/1403)

⁵⁹⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, c. VIII, s. 8.

⁵⁹¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, c. VIII, s. 9.

⁵⁹² İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'l-fetâvâ*, c. XIII, s. 357.

⁵⁹³ İbn Teymiyye, bid'at içerikli yorumları nedeniyle *Keşşâf*'ın alternatifinin İbn Atrıyye ve onun tarzında kaleme alınan diğer tefsirler olduğunu söylemektedir. İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'l-fetâvâ*, c. XIII, s. 361.

⁵⁹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'atu'l-fetâvâ*, c. XIII, s. 357-358.

⁵⁹⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Marife, Beyrut 1963, c. IV, s. 78.

de söz konusu eleştiriyi yapanlardan biridir. Bulkînî, Zemahşerî'nin mukaddime bölümündeki beyân ve me'ânî ilimlerine yaptığı vurguyu yersiz bulmakta ve ona “كَيْفَ يَتَرَجَّحُ فَئَانِ جَمَعْتُهُمَا” “topu topu birkaç sayfadan ibaret olan bu iki ilim nasıl olur da (bütün ilimlere) tercih edilebilir?” şeklinde bir soru yöneltmektedir. Bulkînî'ye göre, söz konusu ilimler sonradan ihdâs edilmiştir. Ayrıca Bulkînî sahâbenin ve tabiûn âlimlerinin beyân ve me'ânî ilimlerine dair bir açıklama yapmadıklarını ileri sürmektedir. O, beyân ve me'ânî ilimlerinin Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) ile birlikte ortaya çıktığını ve Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) de bu alandaki bilgileri sistematize ettiğini söylemektedir. Bulkînî'ye göre Cürçânî ve Sekkâkî öncesinde, insanların bu alanda bir bilgisi bulunmamaktaydı. Bundan hareketle Bulkînî, tefsir ilminde esas olanın ahbâr olduğunu söyleyerek Zemahşerî'yi eleştirmektedir.⁵⁹⁶

Suyûtî, Bulkînî'nin Zemahşerî'yi hedef alan dil-tefsir ilişkisine dair fikirlerine katılmamaktadır. Suyûtî'ye göre ilk dönem müslümanlarından bu iki ilme dair bir naklin bulunmayışı onların sahip oldukları selîkayla ilişkilidir. Bu hususta Suyûtî şu önemli tespitleri yapmaktadır:

فَكَانُوا يَغْرِفُونَ بِالطَّبْعِ وَجُوهَ بِلَاغَتِهِ كَمَا كَانُوا يَغْرِفُونَ وَجُوهَ إِغْرَابِهِ، وَلَمْ يَحْتَاجُوا إِلَى بَيَانِ النَّوْعَيْنِ فِي ذَلِكَ الْعَصْرِ. لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَجْهَلُهُمَا أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِهِ. فَلَمَّا ذَهَبَ أَزْبَابُ السَّلْيِقَةِ وَالتَّبَسُّنِ الْإِغْرَابِ بِاللُّحْنِ، وَالْمَجَازُ بِالْحَقِيقَةِ وَوَضِعَ لِكُلِّ مِنَ الْإِغْرَابِ وَالبَلَاغَةِ قَوَاعِدٌ يُذَكُّ بِهَا مَا أُذْرِكُهُ الْأُولُونَ بِالطَّبْعِ وَتَسَاعَدَ. فَكَانَ حُكْمُ عِلْمِ الْمَعْنَايِ وَالبَيَانِ كَحُكْمِ عِلْمِ النُّحُو وَالْإِغْرَابِ، وَكَانَتْ الْحَاجَةُ إِلَيْهِمَا دَاعِيَةً لِإِنِّ ذَاكَ وَجْهَ الْإِعْجَازِ وَالْإِغْرَابِ.

Nasıl ki sahâbe âyetlerin i'râb vecihlerini doğal olarak biliyorlarsa aynı şekilde belâgat yönlerini de bilmekteydiler. Onlar bu dönemde bahsedilen ilimlere vâkif olmaları sebebiyle belâgata dair bir açıklama yapma gereği hissetmemişlerdi. Selîka sahibi kişiler vefat edince ve ardından i'râb, lahn ile; mecâz da hakikatle karıştırılınca ilk dönem Kur'ân muhataplarının anladığı şekilde bu ilimlerin kaide ve kurallarını belirlendi. Dolayısıyla me'ânî ve beyân ilimlerinin yeri nahiv ilminin ve i'râbın konumu gibidir. Nitekim bu ilimlerden maksat Kur'ân'ın i'câzının ve i'râbının anlaşılmasıdır.⁵⁹⁷

Keşşâf'in dil konusundaki üstünlüğünü dile getiren diğer bir kişi Goldziher'dir. O, Zemahşerî için muhalifleri tarafından bile Avrupa dillerine “doctor universalis” şeklinde tercüme edilebilecek “imâmu'd-dünyâ” lakabının kullanıldığını söylemektedir. *Keşşâf*'i i'tizâlî tefsirler içerisinde mercek altına alan Goldziher (ö. 1921), Kur'ân nazımının sahip olduğu belâgî niteliklere Zemahşerî'den daha fazla önem veren bir müfessir bulunmadığını iddia etmektedir. Bununla birlikte Goldziher *Keşşâf*'in, âyetlerin belâgî güzellik ve nüktelerinin keşfedilmesi hususunda mu'tezilî olmayan diğer ilim adamları üzerinde de etkili olduğunu söylemektedir.⁵⁹⁸

Yakın dönem ilim tarihinin önemli simalarından Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) ise *Keşşâf* hakkında şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

⁵⁹⁶ Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*, thk. Ahmed Hâc Muhammed, Câmüatu Ümmi'l-Kurâ, Suudi Arabistan 1423-1424, s. 6-7.

⁵⁹⁷ Suyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, s. 8-9.

⁵⁹⁸ Ignaz Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, (Ar. çev. Abdulhalin Neccâr), Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1955, s. 141-142,145; aynı müellif, *Klasik Arap Literatürü*, (Türkçeye çev. Rahmi Er-Azmi Yüksel), Vadi Yayınları, İkinci Basım, Ankara 2012, s. 78.

Velhasıl: *Keşşâf*'ın bedr-i münîr kadar nûrânî olan çehre-i mehâsininde bu gibi i'tizâl kavâid ve mesâili, kelefû'l-bedr mesabesinde birer leke teşkil etmektedir. Bununla beraber tefekkürât ve tettebbuâtın parlak bir ere tecelligahı olan, esrâr-ı belâğatin en latîf bir tercümanı bulunan bu mühim eserden ehl-i ilm için istiğnâ kabil değildir. Bu cihettedir ki bu muazzam eseri, şâibedâr olduğu nekâyisten tecrîd ile güzel bir tarzda telhîsa veya bunun şâibeli noktalarını hâşiyeler ile ta'likleri, tavzih ve ta'yîne lüzum görülmüş, bu vazife birçok kudretli ilim adamı tarafından ifâ edilmiştir.⁵⁹⁹

Bu ifadeleriyle Bilmen, aslında kendi zamanına kadar *Keşşâf* hakkında yapılan değerlendirmelerin veciz bir şekilde aktarımını yapmakta aynı zamanda *Keşşâf*'ı konu edinen kıymetli eserlerin varlığından bahsetmektedir.

2.2.6. Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar

Keşşâf, düşünce tarihinde derin etkiler bırakmış ve ilmî faaliyetlerin merkezinde yer almış bir metindir. İlim adamları dil, belâgat, tefsir ve kelâm gibi alanlardaki üstünlük ve liyakatlerini, *Keşşâf* üzerinden göstermişlerdir. Âlimler yazdıkları eserlerde *Keşşâf*'taki kapalı denilebilecek konuları izah etmişler, Zemahşerî'nin fikirlerine reddiyede bulunmuşlar ve ortaya konulan görüşler üzerine muhakemede bulunmuşlardır.⁶⁰⁰

Keşşâf üzerine yapılan ilk çalışma, Zemahşerî'nin muasırı olan ve ondan yaklaşık on sene sonra vefat eden Şîî müfessir Tabersî'ye (ö. 548/1154) aittir. *el-Kâfi's-şâfi min kitâbi'l-Keşşâf* (*Keşşâf kitabından yeterli miktar*) ismini verdiği bu kitapta Tabersî, *Keşşâf*'ın edebî niteliklerini özetleyerek bir araya getirmiştir.⁶⁰¹ Belirtilen eser her ne kadar günümüze ulaşmamış olsa da; araştırmacılar tarafından *Keşşâf*'ın kaleme alınmasından hemen sonra ilmî çevrelerde uyandırdığı etkiyi göstermesi bakımından önemli kabul edilmiştir.⁶⁰²

Tabersî ile başlayan *Keşşâf* odaklı çalışmalar; muhtasar, şerh, haşiye, tâlik, hadis tahriri ve muhâkeme gibi yazım şekillerinde⁶⁰³ ortaya konulmuştur. Bu eserlerin, İslâm ilim geleneği içerisinde kıymetli bir halkayı oluşturduğu ifade edilmektedir.⁶⁰⁴ Bahsedilen eserlerden bazıları şunlardır:

el-İnsâf fi'l-cem 'i beyne'l-keşfi ve'l-Keşşâf: İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210)

Şerhu ebyâti'l-Keşşâf: Muhammed b. Ali Şebusterî (ö. 696/1297'den sonra)

et-Temyîz limâ evdeahü'z-Zemahşerî mine'l- i'tizâlâti fi tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz: Ebû Ali Ömer es-Sekûnî (ö. 717/1317)

Hâşiye ale'l-Keşşâf: İbnü'l-Bennâ (ö. 721/1321)

⁵⁹⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, (*Tabakâtü'l-Müfessirîn*), Ravza Yayınları, İstanbul, 2008, c. II, s. 469.

⁶⁰⁰ Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, s. 39.

⁶⁰¹ Mustafa Öz, "Tabersî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, c. XXXIX, s. 325

⁶⁰² Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, s. 70-72.

⁶⁰³ Söz konusu yazım türlerinin nitelikleri için bkz. Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, s. 37-38.

⁶⁰⁴ Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1991, s. 234; Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 433.

- Kitâbu tetimmeti 'l-Keşşâf*: Ahmed b. Hasan el-Çârperdî (ö. 746/1346)
- Enmûzecu 'l-Keşşâf*: Şemseddin Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî (ö. 786/1384)
- Hâşiye ale 'l-Keşşâf*: Ekmeleddin Bâbertî (ö. 786/1384)
- Tahrîcu ehâdîsi 'l-Keşşâf*: Ebû Muhammed Cemâleddin ez-Zeylâî (ö. 762/1360)
- Şerhu 'l-Keşşâf*: Sadeddin Mesud b. Ömer et-Teftezânî (ö. 792/1390)
- Nuğbetü'r-reşşâf min hutbeti 'l-Keşşâf*: Mecduddîn Ebu't-Tâhir el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415)
- el-Kâfî-ş-şâf fî tahrîci ehâdîsi 'l-Keşşâf*: İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449)
- Hâşiye 'ale 'l-Keşşâf*: Musannifek (ö. 875/1470)
- Hâşiye 'alâ şerhi 'l-Keşşâf li 'l-Cürcânî*: Hatibzâde Muhyiddin Mehmed (ö. 901/1496)
- Hâşiye 'alâ şerhi 'l-Keşşâf li 's-Seyyid*: Kemalpaşazâde (ö. 940/1533)
- Hâşiye 'alâ şerhi dîbâceti 'l-Keşşâf*: Taşkoprüzâde (ö. 968/1561)
- el-İs'âf bi şerhi şevâhidi 'l-Kâdî ve 'l-Keşşâf*: Hıdır b. Atâullah el-Mevsilî (ö. 1007/1599)

el-Muhâkemât beyne Ebî Hayyân ve 'z-Zemahşerî: Yahyâ eş-Şâvî (ö. 1096/1685)⁶⁰⁵

Keşşâf üzerine yapılmış çalışmalar arasında, araştırmamız esnasında müracaat ettiğimiz İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) *el-İnsâf/İntisâf fîmâ tedammenehü 'l-Keşşâf mine 'l- i'tizâl* ve Şerafüddîn et-Tîbî'nin (ö. 743/1342) *Fütûhu 'l-gayb fi 'l-keşf an kınâi'r-rayb* isimli eserleri de bulunmaktadır.

Bunlardan *el-İnsâf*, İbnü'l-Müneyyir tarafından eserin isminden de anlaşıldığı üzere Zemahşerî'nin i'tizâlî fikirlerinin kritize edilmesi için kaleme alınmıştır. İbnü'l-Müneyyir mezkûr eserinde Zemahşerî'nin Ehl-i sünnet'i hedef alan karalayıcı ifadeleri karşısında kimi zaman sert bir tutum sergilemiş ve Zemahşerî'ye aynı üslûpla mukabelede bulunmuştur. Eserde Zemahşerî'ye kelâmî itirazların yanı sıra Kur'ân ilimleri, fıkıh ve tasavvuf gibi disiplinlerde de birtakım eleştirilerin yapıldığı görülmektedir.⁶⁰⁶ Bunun yanı sıra İbnü'l-Müneyyir'in insafli davranarak dil alanındaki mahareti hususunda Zemahşerî'den övgüyle söz ettiği yerler de bulunmaktadır.⁶⁰⁷ İbnü'l-Müneyyir, *Keşşâf*'ın mezhebî kaygılarla kaleme alınmasını eleştirerek “فَأَيْتَ الزَّمَخْشَرِيِّ لَمْ يَتَحَدَّثْ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ إِلَّا مِنْ حَيْثُ عِلْمُ الْبَيَانِ، فَإِنَّهُ فِيهِ أَفْرَسٌ” “Keşke Zemahşerî tefsirinde sadece beyân ilmi verilerinden hareket etseydi. Nitekim

⁶⁰⁵ *Keşşâf* üzerine kaleme alınan diğer eserlerin yazarları, muhtevaları ve eserler arasındaki analizler için bkz. Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, ss. 254; Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, ss. 477.

⁶⁰⁶ Bu tenkitlerin sistematik bir tasnifi için bkz. Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, s. 151-453.

⁶⁰⁷ M. Vehbi Dereli, “İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye Yönelik Dil Eksenli Eleştirilerinin Değerlendirilmesi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2011, c. XI, sy. 1, s. 97-114

o, bu alanda tartışmasız ön plana çıkanların en iyisidir.”⁶⁰⁸ ifadelerini kullanmaktadır. Neticede *el-İnsâf*, Ehl-i sünnet âlimleri tarafından Zemahşerî'nin Mu'tezilî fikirlerinin ret edilmesine yönelik ortaya konulmuş ilk eserlerden biri olması yönüyle önemli kabul edilmektedir. Buna ek olarak, eserin Zemahşerî'nin i'tizâlî fikirlerinin tespiti ve Ehl-i sünnet'in o meseleye yaklaşımını göstermesi açısından da bir rehber vazifesi üstlendiği ifade edilmektedir.⁶⁰⁹

Fütûhu'l-ğayb ise *Keşşâf* üzerine yazılan en kapsamlı şerh olma özelliğine sahiptir.⁶¹⁰ İbn Haldûn, Tîbî'nin yazdığı eserde Zemahşerî'nin i'tizâlî fikirlerinden kaynaklanan hatalarını delilleriyle gösterdiğinden bahsetmektedir.⁶¹¹ *Fütûhu'l-ğayb*'ı tefsir ilmi açısından inceleyen çalışmalarda Tîbî'nin *Keşşâf*'taki mezhebî fikirlerin yanı sıra Zemahşerî'ye üslûp ve içerik gibi pek çok hususta tenkitte bulunduğu, hatalı bilgilerin tashih edilmesine özen gösterdiği bununla birlikte Tîbî'nin kendi orijinal fikirlerini de ortaya koymaktan geri durmadığı da ifade edilmektedir.⁶¹²

Tîbî'nin kitabının mukaddime bölümünde işaret ettiği eserin dikkat çekici diğer bir özelliği de, *Keşşâf*'taki fikirlerin mezhebî taassuptan uzak objektif bir biçimde tartışılmaya açılması ve Zemahşerî hakkında yapılan eleştirilerde nezaket ve insaf ölçüleri gözetilmesidir.⁶¹³ Ciddi bir gayretin mahsulü olduğu belirgin bir şekilde hissedilen bu çalışma, *Keşşâf*'ın tedarik ve tetkikinde önemli işlev üstlenmiş; *Fütûhu'l-ğayb* hakkında “Tîbî şerhi olmadan *Keşşâf* okunmaz.” ifadeleri kullanılmıştır.⁶¹⁴

Görülüyor ki Zemahşerî, itikat bakımından Mu'tezile mezhebini benimsemiş ve yaşamı boyunca bu fikirlerin savunuculuğunu yapmıştır. O, Arap dil ilimlerinde bir otorite kabul edilmekle birlikte dinî ilimlerin hemen her alanında önemli eserler kaleme almıştır. Bu kitaplar arasında tefsir ilminde kaleme aldığı *Keşşâf*'ın, müellif açısından ayrı bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Zehebî ve İbn Haldûn'un da ifade ettiği gibi Zemahşerî, *Keşşâf*'ta âyetleri Arap dil ilimleri ışığında izah etmekle birlikte mezhebî taassubuna yenik düşerek dil sahasında sahip olduğu birikim ve tecrübesini i'tizâlî fikirlerini desteklemek üzere

⁶⁰⁸ İbnü'l-Müneyyir, *el-İnsâf*, c. I, s. 642. Bunun yanı sıra İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin Nahl sûresi 112. âyetteki isti'âreye ilişkin açıklamaları için “وهذا الفصل من كلامه يستحق على علماء البيان أن يكتبوه بزوب التبر” “Zemahşerî'nin bu izahlarını belâgat ilmiyle uğraşan kişilerin altın harflerle yazması gerekir.” diyerek onu takdir etmiştir. İbnü'l-Müneyyir, *el-İnsâf*, c. II, s. 613.

⁶⁰⁹ Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, s. 78.

⁶¹⁰ Muhammed Abdurrahim başkanlığındaki bir komisyon, 2013 yılında eserin tamamını tahkik ederek, 17 cilt halinde neşretmiştir.

⁶¹¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. II, s. 176.

⁶¹² Muhammed Sacit Kurt, *Bir Zemahşerî Eleştirmeni Olarak Tîbî ve Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf an kınâ'i'r-rayb*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2017, s. 68, 70, 76.

⁶¹³ Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-rayb (Hâşiyetü't-Tîbî 'ale'l-Keşşâf)*, thk. Komisyon, yy. 2013, c. I, s. 610-612.

⁶¹⁴ Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, s. 98

kullanmıştır. Zemahşerî'nin mezhebî fikirleriyle bağlantısını tespit ettiğimiz dilsel izahları, araştırmamızın üçüncü bölümünde ele alınacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KEŞŞÂF'TA İ'TİZÂLÎ FİKİRLER DOĞRULTUSUNDA KULLANILAN DİL İLİMLERİ

Araştırmamızın bu bölümünde Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta mezhebî fikirlerini desteklemek üzere yaptığı dilsel yorumlar nahiv, belâgat ve kıraat ana başlıkları altında tasnif edilerek incelenecektir.

3.1. Nahiv İlmî

Arap dili, İslâmiyetin ilk yıllarından itibaren doğru dinî bilgiye ulaşmak için önemli bir konumda bulunmuştur. Bu dilin söz konusu konumu elde etmesinde başta Kur'ân ve sünnet olmak üzere şer'î hükümlerin Arapça olması etkin bir rol oynamıştır. Arap dili, bünyesinde nahiv, lugat, beyân ve edebiyat gibi ilimleri barındırmaktadır. İbn Haldûn (ö. 808/1406) bu ilimlerden, dinî ilimler için en önemli olanın nahiv olduğunu söylemektedir. Çünkü nahiv ilmi sayesinde, sözle ifade edilmek istenilen anlama doğru bir şekilde ulaşılmakta; diğer bir ifadeyle nahiv, cümlenin temel unsurları olan mübtedânın haberden, fâilin mef'ûlden ayırt edilmesine imkân tanımaktadır. Dolayısıyla nahiv ilminden bîhaber kimsenin, Arapça olarak ifade edilen bir anlamı kavramaktan âciz kalacağı söylenilebilir.⁶¹⁵

Zemahşerî *el-Mufasssal* isimli eserinde fıkıh, kelâm ve tefsir gibi dinî ilimlerin Arap dilinden bağımsız bir şekilde düşünülemeyeceğine vurgu yapmaktadır. Bu duruma çeşitli örnekler veren Zemahşerî, fıkıh usûlünün pek çok konusunun nahiv ilmine dayandığını söylemektedir.⁶¹⁶ Tefsir açısından ise Zemahşerî, müfessirlerin eserlerinde âyetlerin anlamlarını ortaya çıkarmak amacıyla Sîbeveyhi (ö. 180/796), Kisâî (ö. 189/805), Ferrâ (ö. 207/822) ve Ahfeş (ö. 215/830) başta olmak üzere Basralı ve Kûfeli pek çok dilcinin rivâyetlerine yer verdiklerini söylemektedir.⁶¹⁷

Zemahşerî *Keşşâf*'ta âyetlerin nahvî izahlarına önem vermektedir. O âyetlerin yanlış anlaşılmasının, kimi zaman hatalı dilbilimsel yaklaşımlardan kaynaklandığını söylemektedir. Örneğin, Zemahşerî, “وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِنَسْحَرَنَّا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ” : “Onlar dediler ki: ‘Bizi

⁶¹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, c. II, s. 367.

⁶¹⁶ Nahiv ilmine dair konuları fıkıh ilmine tatbik eden ilk kişi, Kazvînî (ö. 739/1338) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) gibi dil âlimlerinden ders alan Cemâleddin el-İsnevî'dir (ö. 772/1370). İsnevî'nin, *el-Kevkebü'd-dürrü fîmâ yeteharraciü 'ale'l-kavâidi'n-nahviyye mine'l-furû'i'l-fikhiyye* isimli eserinde Arap dilini, fıkım iki sacayağından biri olarak değerlendirdiği ifade edilmektedir. Bkz. Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, İSAM Yayınları, Ankara 2017, s. 35-36.

⁶¹⁷ Zemahşerî, *el-Mufasssal*, s. 30.

büyülemek için ne kadar mucize getirirsen getir, biz sana iman edecek değiliz.”⁶¹⁸ âyetinin tefsirinde “مَهْمَا” kelimesinin anlamının Arap diline vâkıf olmayan kimselerce tahrif edildiğini şu sözlerle ifade etmektedir:

وَيَحْسِبُ مَهْمَا بِمَعْنَى مَتَى مَا ، وَيَقُولُ مَهْمَا جِئْتَنِي أُعْطِيْكَ ، وَهَذَا مِنْ وَضْعِهِ ، وَلَيْسَ مِنْ كَلَامِ وَاضِعِ الْعَرَبِيَّةِ فِي شَيْءٍ ، ثُمَّ يَذْهَبُ فَيَفْسِّرُ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ بِمَعْنَى الْوَقْتِ ، فَيُلْجِدُ فِي آيَاتِ اللَّهِ وَهُوَ لَا يَشْعُرُ ، وَهَذَا وَأَمْثَالُهُ مِمَّا يُوجِبُ الْجُتُوَ بَيْنَ يَدَيِ النَّاطِرِ فِي كِتَابِ سَيَبَوَيْهِ.

Bu kişiler, ‘مَهْمَا’ kelimesinin ‘her ne zaman’ anlamına geldiğini zannederek ‘مَهْمَا جِئْتَنِي أُعْطِيْكَ’ ifadesinin ‘Bana ne zaman gelirsen sana veririm.’ anlamında olduğunu söylüyorlar. Hâlbuki bu anlam kendi uydurmaları olup, dili vaz’ edenin belirlediği bir anlam değildir. Bir de kalkıp ‘مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ’ : ‘Bize her ne zaman bir mucize gösterirsen göster’ âyetine ‘Bize her ne zaman bir mucize gösterirsen...’ şeklinde zaman anlamı vermekte ve farkında olmadan âyetleri eğip bükmektedirler. Dolayısıyla bu kişilerin Sîbeveyhi’nin *el-Kitâb*’ını bilen birinin önüne çöküp ondan nahiv öğrenmeleri gerekir.⁶¹⁹

Zemahşerî, dil-ideoloji bağlamında nahiv ilminin etkin bir rol oynadığının farkında olan bir müfessirdir. Araştırmamızın bu bölümünde onun mezhebî fikirleriyle bağlantısını tespit ettiğimiz nahve dayalı izahları ele alınacaktır.

3.1.1. Zamir Mercii'nin Belirlenmesi

Zamir sözlükte “sır ve zihinde saklı tutulan gizli şey” gibi anlamlara gelmektedir.⁶²⁰ Nahiv ilminin bir terimi olarak zamir, lafız ya da anlam bakımından kendinden önce geçen mütekellim, muhâtab ya da gâib isimlerin yerini alan lafızdır.⁶²¹ Zamir, Basra ekolünün sıklıkla kullandığı bir ıstılah olup, Kûfeliler bu terimi ifade etmek için daha çok “kinâye” tabirini kullanmışlardır.⁶²² Nahiv bilginleri, zamirleri cümlede zikredilme durumunu göz önünde bulundurarak müstetir (gizli) ve bâriz (açık); kendinden önceki kelimeye bitişmesine göre ise muttasıl (birleşik) ve munfasıl (ayrı) şeklinde tasnif etmişlerdir.⁶²³

Arapça’da gerek konuşma gerekse yazı dilinde yaygın olarak kullanılan zamir, “mercii” denilen isimlerin yerini alarak maksadın kısa ve öz bir şekilde ifade edilmesini sağlamaktadır.⁶²⁴ Zamir mercii’nin doğru tespiti, ifadenin muhatap tarafından mütekellimin kastettiği şekilde anlaşılması bakımından önemli bir yere sahiptir. Bu durum Kur’ân’daki zamirler için de geçerlidir. Nitekim zamirin bulunduğu bazı âyetlerde murâd edilen anlam,

⁶¹⁸ A‘râf 7/132.

⁶¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 141.

⁶²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. IV, s. 492.

⁶²¹ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (İbnü'l- Hâcib), *Şerhu'l-mukaddime'ti'l-Kâfiye fi'lmi'l-i'râb*, thk. Cemâl Abdul‘âtî, Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, Riyad 1997, c. II, s. 675.

⁶²² Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Hem‘ul-hevâmi‘ fi şerhi Cem‘il-cevâmi‘*, thk. Ahmed Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. I, s. 190; Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhu'l-Mufassal*, İdâretü't-Tibâati'l-Müniriyye, Mısır tsz., c. III, s. 84. Zemahşerî de zamir kavramını kullanmakla bu konuda Basra ekolünün takipçisi olmuştur.

⁶²³ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 97.

⁶²⁴ Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has‘amî es-Süheylî, *Netâicü'l-fiker fi'n-Nahv*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992, s. 170-173.

ancak doğru merciin tespit ve tayiniyle ortaya çıkmaktadır.⁶²⁵ Bu nedenle bazı âyetlerdeki zamirler için birden fazla muhtemel merci bulunma durumu, âyetin mücmel olarak değerlendirilmesine sebep olmuş ve söz konusu kapalılık, zamirin merciinin belirlenmesi yoluyla giderilmeye çalışılmıştır.⁶²⁶

Kur'ân'daki zamirler, erken dönem nahiv çalışmalarından itibaren ilim adamlarının ilgisini çektiği gibi bu konuda bazı eserler yazmalarına da sebep olmuştur. Nitekim Arap dilinin önemli simalarından Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) Kur'ân'da bulunan zamirlerin açıklamalarına dair iki ciltlik bir eser telif etmiştir.⁶²⁷ Ayrıca Kur'ân'daki zamirler konusunun sadece dil çalışmalarında ele alınmadığı, Kur'ân ilimlerine dair telif edilen eserlerde de bu meseleye yer verildiği görülmektedir. Örneğin, Suyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* isimli kitabında Kur'ân'ı tefsir edecek kişinin bilmesi gereken önemli kaideleri sıralarken, zamir ve zamirin merciini müstakil bir başlık altında incelemiştir.⁶²⁸

Kur'ân tefsir edilirken âyetlerdeki zamirlerin merciine dair yaşanan ihtilaflar, genel olarak zamirin tüm türlerinde (mütekellim, muhâtab ve gâib) görülse de bu hususta farklı değerlendirmelerin en yoğun olarak yaşandığı zamir türü, dinamik yapısı nedeniyle gâib zamirlerdir.⁶²⁹ Nitekim nahiv ilmiyle uğraşan ilim adamları, eserlerinde gâib zamirin merciinin tespitindeki zorluğa dikkat çekerek gâib zamirin ircâsında bazı kriterler bulunması gerektiğini dile getirmişlerdir. İbn Mâlik (ö. 672/1274) gâib zamirin en yakın merci ifade etmesi gerektiğini şayet zamir, en yakın merciye ircâ edilemezse bu takdirde lafzen, hissen ya da aklen bir delilin bulunması gerektiğini ifade etmiştir.⁶³⁰

Âyetlerdeki gâib zamirlerin merciilerine dair yapılan izahlarda Kur'ân'ı anlama faaliyetlerinde ortaya çıkan yorum farklılıkları kendisini göstermiştir. Nitekim kaleme alınan tefsir eserlerinde müellif tarafından benimsenen itikadî mezhep ve fikhî kabulün, zamirin

⁶²⁵ Kur'ân'daki zamirlerin merciileri hakkında açıklamalarda bulunan ilk kişinin Hz. Peygamber (sav) olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'e, Adî b. Hâtim et-Tâî (ö. 67/686) Fatiha sûresinin 7. âyetinde geçen “غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ” ifadesindeki zamirle kimin kastedildiğini sormuş, Hz. Peygamber de bu kişilerin Yahudiler olduğu cevabını vermiştir. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire tsz., c. I, s. 186. Aynı şekilde ashab da yaptıkları tefsirlerde kimi zaman âyetlerdeki zamirlerin merciilerine dikkat çekmişlerdir. Örneğin, Hz. Ali “وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ” : “Onların gönüllerindeki en küçük kin ve kıskançlığı atmışızdır, altlarından ırmaklar akmaktadır.” âyetinde bulunan gâib zamirle Ehl-i Bedr'in kastedildiğini söylemiştir. Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. XII, s. 438.

⁶²⁶ Muhammed Abdulazîm Hamza Üsâme, *Esbâbü'l-icmâl fi'l-Kitab ve's-Sünne ve eseruhâ fi'l-istinbât*, Dâru'l-Feth, yy. 1991, s. 20.

⁶²⁷ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Mektebetü Dâru't-Turâs, Kahire tsz., c. IV, s. 24; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 399.

⁶²⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 399.

⁶²⁹ Mehmet Faruk Araz, *Yorum Farklılığına Etkisi Bakımından Kur'ân'daki Zamirlerin Mercii (Bakara Sûresi Örnekleme)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2016, s. 157.

⁶³⁰ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn, Dâru Hicr, yy. tsz., c. I, s. 156.

merciine dair yapılan izahlarda etkili olduğu ifade edilmektedir.⁶³¹ Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Zemahşerî, *Keşşâf*'ta âyetlerdeki zamirlerin muhtemel merciileri üzerinde titizlikle durmakta ve zamirin farklı ifadelere ircâ edilmesiyle gerçekleşen anlam farklılıklarına işaret etmektedir. Zemahşerî, korku namazının anlatıldığı Nisâ sûresinin 102. âyetinde bulunan “وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ” : “*Silahlarını alsınlar*” ifadesindeki zamirin hem korku namazını kılmakta olan gruba hem de savaş esnasında korku namazını kılmayan diğer gruba mercii olabileceğini söylemektedir.⁶³² Zemahşerî'nin örneği verilen bu durumu yani diğer mercii ihtimallerini de değerlendirmeyi, *Keşşâf*'ta yaygın bir üslûp olarak benimsediği görülmektedir.⁶³³

Ne var ki zamirin muhtemel merciilerinin arasında, zamirin söz konusu kelimeye râci olduğu kabul edildiği takdirde, Mu'tezilî fikirlere aykırı bir anlam ortaya çıkacaksa bu takdirde Zemahşerî, bu yaygın üslûptan bilinçli olarak kaçınmakta ve âyetteki zamir için mezhebî anlayışına uygun tek bir mercii zikretmekle yetinmektedir. Örneğin, “وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي شَيْعِ الْأَوَّلِينَ وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ كَذَلِكَ نَسَلُّكَ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ” : “*Gerçek şu ki senden önce de birçok topluluğa, peygamberler göndermiştik. Onlara ne zaman bir peygamber gelse, onunla alay ederlerdi. Biz, onu mücrimlerin kalplerine işte böyle sokarız.*”⁶³⁴ âyetinde Zemahşerî'nin bu tavrına rastlanmaktadır. Âyetteki “نَسَلُّكَ” : “sokarız” fiilinin mef'ûlü, gâib muttasıl bir zamirdir. Ehl-i sünnet bilginleri bu zamirin merciinin tespiti hususunda iki ihtimal üzerinde durmuşlardır. Bunlardan ilki zamirin merciinin, bir önceki âyette geçen “zıkr” kelimesi, diğeri ise “يَسْتَهْزِئُونَ” : “alay ederler” fiilinden anlaşılan “istihzâ” kelimesidir.⁶³⁵ Ayrıca onlar, zamirin “istihzâ”ya dönmesi durumunda ortaya çıkan anlamın, salah-aslah ve fiillerin yaratılması konularında Mu'tezile aleyhine bir delil olduğunu da ifade etmişlerdir.⁶³⁶ *Keşşâf* incelendiğinde Zemahşerî'nin belirtilen âyette, zamirlerin muhtemel merciilerini ortaya koyma konusundaki genel üslûbundan vazgeçmek zorunda kaldığı görülmektedir. O, “نَسَلُّكَ” : “sokarız” fiilindeki gâib zamirin merciinin “zıkr” kelimesi olduğunu söylemekle yetinmekte, bunun dışında diğer bir merciin “istihzâ” ya da “küfür” olması ihtimaline değinmemektedir.⁶³⁷ Çünkü bu durumda âyet, “*Biz, küfrü/istihzâyı*

⁶³¹ Fatih Tiyek, *Zamirlerin Mercii İle İlgili İhtilafların Tefsire Etkisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2008, s. 16; Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*, s. 212.

⁶³² Zemahşerî, ilk ihtimalde yani zamirin namaz kılanlara irca edilmesi durumunda, bu kişilerin yanlarına hançer ve kılıç gibi namaz kılmalarına engel olmayacak silahları alabileceklerini belirtmektedir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 538.

⁶³³ Zemahşerî'nin muhtemel merciilerine dikkat çektiği diğer âyetler için bkz. Nisâ 4/35, 159; Mâide 5/36, 58; En'âm 6/31. *Keşşâf*'ta zamir mercii ile ilgili ortaya çıkan farklı anlam ihtimalleri için bkz. Mehmet Kaya, *İrâb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği-*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014, s. 267-274.

⁶³⁴ Hicr 15/10-12.

⁶³⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. V, s. 436; Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, c. I, s. 526.

⁶³⁶ Neseî, *Medâriku't-tenzil*, c. II, s. 185; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XIX, s. 166-167.

⁶³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 550.

mücrimlerin kalplerine işte böyle sokarız.” anlamını ifade edecek ve bu anlam da yukarıda ifade edildiği üzere Mu‘tezile’nin adalet prensibiyle çelişkili bir durum ortaya çıkaracaktır. Dolayısıyla Zemahşerî’yi bu şekilde bir üslûp değişikliğine sevk eden âmilin, i‘tizâlî düşüncesi olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Bunun yanı sıra Zemahşerî, benzer bir tavrı “ *إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ* ” : “Gerçekte Allah, kendisine şirk koşulmasını aslâ affetmez, şirkin dışında dilediği kimselerin günahlarını affeder”⁶³⁸ âyetini tefsir ederken de sergilemektedir. Âyetteki “يَشَاءُ” fiilinin fâili, fiilin içindeki müstetir zamir “هو” dir. Bu zamirin “إِنَّ” nin ismi olan “الله” lafzına mı yoksa harf-i cer ile mecrur konumdaki ism-i mevsûl olan “من” kelimesine mi râci olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Müfessirler ve İ‘râbu'l-Kur‘ân yazarlarının kâhîr ekseriyeti, merciin “إِنَّ” nin ismi olan “الله” lafzı olduğunu belirtmişlerdir. Bu tespitten hareketle onlar Allah’ın kendisine şirk koşulmasını asla affetmeyeceğini ve şirk dışındaki günahlardan birini işleyeni ise dilerse Allah’ın merhamet edeceğini ifade etmişlerdir.⁶³⁹

Görüldüğü üzere söz konusu zamirin “الله” lafzına râci olması durumunda ortaya çıkan anlam Mu‘tezile’nin temel prensiplerinden adalet ilkesiyle çelişmektedir. Bu prensip uyarınca Mu‘tezile, büyük günah işleyen ve tövbe etmeyen bir kişiyi Allah Teâlâ’nın affetmesini muhâl olarak görmektedir. Başka bir deyişle bu kişinin affedilmesi, onlara göre Allah’ın va‘dinden dönmesi gibi bir anlama gelmektedir ki Allah bundan münezzehtir.⁶⁴⁰ Zemahşerî de mezhebinin bu ilkesine sıkı sıkıya bağlı kalarak tövbesiz günahların affedilmesinin, akıl sahibi hiçbir insanın iltifat etmeyeceği boş bir beklentiden ibaret olduğunu söylemiştir.⁶⁴¹ Dolayısıyla âyetteki zamirin merciinin “الله” lafzı olarak belirlenmesi Zemahşerî’nin mürtekb-i kebîre karşısındaki kanaatine aykırı bir durum oluşturmaktadır. Ona göre bir sorun oluşturan bu durumu Zemahşerî şu ifadelerle çözmeye çalışmaktadır:

قَدْ تَبَيَّنَتْ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَغْفِرُ الشِّرْكَ لِمَنْ تَابَ مِنْهُ ، وَأَنَّهُ لَا يَغْفِرُ مَا دُونَ الشِّرْكَ مِنَ الْكِبَائِرِ إِلَّا بِالتَّوْبَةِ . فَمَا وَجْهَ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ؟ قُلْتُ : الْوَجْهَ أَنْ يَكُونَ الْفِعْلُ الْمَنْفِي وَالْمُتَّبِعَاتُ جَمِيعاً مُوجَّهَيْنِ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى : (لِمَنْ يَشَاءُ) كَأَنَّهُ قِيلَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ الشِّرْكَ ، وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ مَا دُونَ الشِّرْكَ .

Allah Azze ve Celle’nin şirkten tövbe eden kimsenin şirkini bağışlayacağı, şirkin dışındaki büyük günahları da tövbe edilmeden affetmeyeceği kesindir. Şâyet, bu durumda ‘Allah, kendisine ortak koşulmasını kesinlikle bağışlamaz, bunun dışındakilerden ise dilediğini bağışlar.’ âyetinin anlamı nedir? dersin, şöyle derim: Burada, söz konusu müsbet ve menfî formda bulunan her iki fiil de ‘لِمَنْ يَشَاءُ’ : ‘dileyen’ ifadesine bağlıdır. Dolayısıyla sanki: Allah, şirki dileyen kulu affetmez ve şirkin dışındaki bir günahı dileyen (ve bu günahından tövbe eden) kimseleri affeder anlamı ifade edilmektedir.⁶⁴²

⁶³⁸ Nisâ 4/48.

⁶³⁹ Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, c. VIII, s. 448; Ebu’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem‘ânî, *Tefsîru’l-Kur‘ân*, thk. Yâsir b. İbrâhim, Dâru’l-Vatan, Riyad tsz., c. I, s. 434; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, c. I, s. 218; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes‘ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Beğavî, *Meâlimu’t-tenzîl (Tefsîru’l-Beğavî)*, Dâru Taybe, Riyad 1989, c. II, s. 232-233.

⁶⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 666.

⁶⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 156-157.

⁶⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 509-510.

Bu sözleriyle Zemahşerî, âyette bahsedilen mağfiretten payı bulunmayan kimseleri, günahlarından tövbe etmeyenler; affedilmeye layık kulları ise günahlarından tövbe edenler şeklinde takyit etmektedir.⁶⁴³ Daha sonra Zemahşerî, yaptığı bu dilbilimsel çıkarımın Arap dilinin doğasında da var olduğunu iddia ederek, şu sözleri kendisine delil olarak kullanmaktadır: “*إِنَّ الْأَمِيرَ لَا يَبْدُلُ الدِّينَارَ وَيَبْدُلُ الْقَنْطَارَ لِمَنْ يَشَاءُ*” “*Padişah dinar vermez ama dileyen kimseye bir yük altın verir.*” Zemahşerî, Arapların bu sözle padişahın hak etmeyen kimseye bir dinar bile vermediği, buna mukabil layık olan kimseye ise bol bol harcadığı anlamını kastettiklerini söylemektedir.⁶⁴⁴ Bu açıklamalarıyla Zemahşerî, âyetteki “*يَشَاءُ*” : “diler” fiilinin fâili olan zamiri, lafzatullâh’a değil, ism-i mevsûle irca etmeyi amaçlamaktadır.⁶⁴⁵ Bu nedenle Zemahşerî, Ebû Hayyân’ın eleştirilerinin hedefi olmuştur. Ebû Hayyân’a göre Zemahşerî âyeti Mu‘tezilî ilkeleri çerçevesinde yorumlamıştır. Diğer bir ifadeyle Zemahşerî’nin mezhebî taassubu onu bu şekilde bir dilbilimsel izah yapmaya zorlamıştır. Buna ek olarak Ebû Hayyân, Ehl-i sünnet mezhebine göre söz konusu müstetir zamirin merciinin ism-i mevsûl değil de lafzatullâh olması gerektiğini dile getirmektedir. Çünkü Allah, şirk dışında bir günah işleyen kimselerden dilediğini tövbe şartı olmadan da affedebilir.⁶⁴⁶

Ayrıca Zemahşerî’nin, kimi zaman zamir için itikadî mezhebine uygun bir merciyi zikrettiği ve mezhebî görüşüne uymayan diğer merciileri ise tenkit ettiği de görülmektedir. Müellifin bu tavrına, Şems sûresinin “*وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا*” : “*Nefse ve onu biçimlendirene, ona kötülüğü ve sakınmayı ilham edene andolsun. Onu temizleyen kimse felâha ermiştir. Onu kirleten kimse de hüsrâna uğramıştır.*”⁶⁴⁷ âyetlerinde rastlanmaktadır. Bu âyetleri Zemahşerî, meâli verilen şekliyle anlamaktadır. Ona göre âyetlerde geçen “*زَكَّاهَا*” ve “*دَسَّاهَا*” fiillerinin fâili konumundaki müstetir هو zamirlerinin mercii, âyette zikredilen “*مَنْ*” kelimesidir. Zemahşerî, âyetlerdeki fâil tercihine İbn Abbas’tan yapılan bir nakli⁶⁴⁸ delil olarak sunmaktadır. Ardından o, bahsedilen zamirin Allah’a râci olma ihtimalini değerlendirmektedir. Zamirin Allah’a râci olması durumunda âyetin anlamı, “*Allah’ın nefsinin temizlediği kimse felâha ermiştir. Allah’ın nefsinin kararttığı kimse de hüsrâna uğramıştır*” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Dikkat edilirse âyetin bu şekilde bir anlam ifade etmesi onun aslah anlayışı ile çelişmektedir. Sahip olduğu Mu‘tezilî görüşlerin de

⁶⁴³ Beydâvî’ye göre Zemahşerî’nin âyeti bu şekilde takyid etmesinin dayandığı herhangi bir delil bulunmamaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. Beydâvî, *Envâru’l-tenzîl*, c. I, s. 218.

⁶⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 509.

⁶⁴⁵ Semin Halebî, *ed-Dürri’l-mesûn*, c. III, s. 698.

⁶⁴⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. III, s. 280.

⁶⁴⁷ Şems 91/7-10.

⁶⁴⁸ Zemahşerî, “Bu konu (âyetteki zamirin mercii) İbn Abbas’a da sorulmuştur.” diyerek şu olaya atıfta bulunmaktadır. Abdullah b. Abbas’a (ö. 68/687-88) söz konusu âyette geçen “*زَكَّاهَا*” ve “*دَسَّاهَا*” fiillerinin fâili olan müstetir zamirlerin merciileri hakkında bir soru tevcih edilmiş; İbn Abbas da bu soruya “*قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى*” (A’lâ 87/14), “*قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا*” (Şems 91/9) ve “*وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا*” (Tâhâ, 20/111) âyetlerindeki fâil olan tüm zamirlerin aynı kelimeye (kula) râci olduğunu söylemiştir. Bkz. Tîbî, *Fütûhu’l-ğayb*, c. XVI, s. 463.

etkisiyle Zemahşerî, zamirin Allah'a râci olmasının kabul edilebilir olmadığını belirtmiştir. Hatta böyle bir te'vili, "Allah'a kader isnat eden Kaderiyye⁶⁴⁹ mezhebinin işi tersine çevirmesi" olarak yorumlamıştır.⁶⁵⁰

Zemahşerî'nin âyetteki zamir merciine dair yaptığı bu yorumlar sonraki dönemlerde Ehl-i sünnet âlimleri tarafından kabul görmemiş ve büyük bir tepkiyle karşılanmıştır. Onlar, Zemahşerî'nin "Kaderiyye" sözleriyle kendilerini hedef aldığını ve aslında onun âyeti mezhebî sâiklerle te'vil ettiğini ifade etmişlerdir. Çünkü Zemahşerî, kendi itikadî düşüncesine uygun olduğu için İbn Abbas'tan gelen nakli kabul etmiş; mezhebine uygun olmadığı için "زَكَاةً" fiilinin Allah'a isnat edildiği hadisleri görmezden gelmiştir. Örneğin, Hz. Peygamber bu fiilin zamirini Allah'a râci ederek "اللَّهُمَّ أَنْتَ نَفْسِي تَقَوَّاهَا وَرَكِّهَا أَنْتَ خَيْرُ مَنْ رَكَّاهَا" şeklinde dua etmiştir. Sonuçta bu âlimler, âyetteki zamirlerin merciinin gerek kul gerekse Allah kabul edilmesinin Ehl-i sünnet mezhebi açısından bir problem teşkil etmediğini, ancak Zemahşerî'nin merciin Allah lafzı olarak belirlenmesinden mezhebî fikirlerine uymaması nedeniyle bilinçli bir şekilde kaçtığını söylemişlerdir.⁶⁵¹ Ayrıca onun bu tavrının "i'tizâlî amaçlar taşıyan sinsî bir tuzak"⁶⁵² ve "haddini aşmak"⁶⁵³ olduğunu ifade etmişlerdir.

3.1.2. İstisnâ

Nahiv ilminde istisnâ bir şeyin, genel hükümden ayrılmasını ifade etmektedir. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve Müberred (ö. 286/900) gibi erken dönem dilbilimcileri eserlerinde istisnâ olgusundan genel hatlarıyla söz etmişler ve istisnâ anlamı taşıyan kelimeleri incelemişlerdir. Ne var ki onlar, istisnânın mahiyetine ilişkin bir açıklamada bulunmamışlardır.⁶⁵⁴ İstisnânın, kavramsal içeriğe kavuşması hicrî dördüncü asırda itikat bakımından Mu'tezilî görüşleri benimseyen İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) eliyle gerçekleşmiştir.⁶⁵⁵ İbn Cinnî, "مَعْنَى الْإِسْتِثْنَاءِ أَنْ تَخْرُجَ شَيْئًا مِمَّا أُدْخِلْتَ فِيهِ غَيْرَهُ أَوْ تَدْخُلَهُ فِيمَا أُخْرِجْتَ مِنْهُ" "İstisnânın anlamı bir şeyi, başkalarını dâhil ettiğin hükümden çıkarman ya da bir şeyi, başkalarını çıkardığın bir hükme dâhil etmendir."⁶⁵⁶ sözleriyle bu kavramın ibtidâî düzeyde bir tanımını yapmıştır. Daha sonraki dönemlerde nahiv âlimleri tarafından istisnâ, sistematize

⁶⁴⁹ Aslında kaderiyye tabiri, kaderi reddettikleri için Mu'tezile mensuplarına verilmiştir. Ancak Zemahşerî, burada belirtilen ifadeyi kaderi kabul ettikleri için Ehl-i sünnetin görüşünü benimseyenler hakkında kullanmaktadır.

⁶⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 748-749.

⁶⁵¹ Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, c. XVI, s. 463; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. VIII, s. 875; İbnü'l-Müneyyir, *el-İnsâf*, c. IV, s. 748-749.

⁶⁵² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. VIII, s. 875.

⁶⁵³ Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, c. XVI, s. 463.

⁶⁵⁴ Âmir Fâil Muhammed Belhâf, "Eserü üslûbî'l-istisnâ fî tahkîki mekâsîdi sûreti Sebe", *Mecelletü Câmiatü Ümmi'l-Kurâ li Ulûmi'l-Luğâti ve Âdâbihâ*, yy. 2016, sy. 16, s. 14-15.

⁶⁵⁵ Suyûtî, *el-Muzhir*, s. 10

⁶⁵⁶ Ebu'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Lüma' fi'l-'Arabiyye*, thk. Semîh Ebû Mağlî, Dâru Mecdlâvî, Ummân 1977, s. 54

edilerek “صَرَفَ اللَّفْظَ عَنْ عُمُومِهِ بِإِخْرَاجِ الْمُسْتَنْثَى مِنْ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ الْأَوَّلُ” “*Müstesnânın, kendisinden önce verilen hükümden çıkartılmasıyla lafzın, ifade ettiği umumluktan dönülmesidir.*” şeklinde tarif edilmiş ve bu kavramın “tahsîs” ile kurduğu ilişki ele alınmıştır. Şöyle ki her istisnânın bir tahsîs olduğu; buna mukabil her tahsîsin ise aslında bir istisnâ olmadığı ifade edilmiştir.⁶⁵⁷

Kur’ân’da kullanılan istisnâ kalıpları ve ortaya çıkan anlamlarla sadece dilbilimle uğraşan âlimler ilgilenmemişlerdir. Dilbilimcilerin yanı sıra müfessir, fakîh ve kelâmcı kimlikleriyle ön plana çıkan ilim adamları da âyetlerdeki istisnâ ifadelerine yoğunlaşmışlardır. Bunlardan fıkıhçılar âyetlerdeki istisnâları, usûl eserlerinde “tahsîs” kavramı altında incelemişler⁶⁵⁸ hatta Şehâbeddin Karâfî (ö. 684/1285) *el-İstiğnâ fî ahkâmi’l-istisnâ*⁶⁵⁹ adında bir eser kaleme almıştır. Kelâm âlimleri de aynı şekilde eserlerinde âyetlerdeki istisnâlara dair birtakım açıklamalarda bulunmuşlardır. Onların detaylı incelemeler yaptıkları yerlerden biri de Allah’ın meşiet/dilemesinden bahseden âyetlerdir.

Şöyle ki onlar gayb ilminin elde edilmesi,⁶⁶⁰ insanların hidâyete ulaşması/dalâlete düşmesi,⁶⁶¹ Hz. Peygamberin vahyi unutmaması⁶⁶² ve insanların cennet/cehennemde ebedî kalması⁶⁶³ gibi itikadî içeriğe sahip âyetlerde bulunan, “إِلَّا بِمَا شَاءَ”, “إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ”, “إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ” gibi istisnâ ifadeleri üzerine yoğunlaşmışlardır. Belirtilen âyetler, onlar tarafından istisnâyı ilgili dilbilimsel verilerden yoğun bir şekilde istifade edilerek te’vil edilmiştir.⁶⁶⁴

Allah’ın meşietinin/dilemesinin istisnâ edildiği âyetlerde Zemahşerî’nin i’tizâlî fikirlerinin etkili olduğu örneklerden birisi, “فَأَمَّا الَّذِينَ شَفَعُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ”, “فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ” : “*Şakîler ateştedirler; burada onların hurultulu yüksek sesli bir nefes alış-verişleri vardır. (Onlar) gökler ve yer durdukça (ebedi olarak) orada kalacaklardır, Rabbinin dilediği hariç. Senin Rabbin, dilediği şeyi mutlaka gerçekleştirendir!*”⁶⁶⁵ âyetidir. Zemahşerî bu âyetin tefsirinde ilk olarak cehennem varlığının ebedî olarak süreceğini ifade etmekte⁶⁶⁶ ardından da mezhebî fikrini dile getirerek

⁶⁵⁷ Ebu’l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhu’l-Mufasssal*, İdâretü’t-Tıbâati’l-Münîriyye, Mısır tsz., c. II, s. 75-76.

⁶⁵⁸ Onlar tahsîs başlığı altında, muttasıl/munkatî istisnâ, müstesnânın müstesnâ minh’ten önce gelmesi, müsbet/olumlu ve menfi/olumsuz cümlelerde kullanılan istisnânın mahiyeti gibi konuları detaylı bir şekilde incelemişlerdir. Daha geniş bilgi için bkz. Mâcid b. Abdillâh b. Nâsir el-Cüveyr, *Istidlâlu’l-usûliyyîn bi’l-luğati’l-‘Arabiyye*, Dâru Kunûzi İşbiliyye, Riyad 2011, s. 639-672.

⁶⁵⁹ Ebu’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *el-İstiğnâ fî ahkâmi’l-istisnâ*, nşr. Tâhâ Muhsin, Matbaatü İrşâd, Bağdad 1982.

⁶⁶⁰ Bakara 2/255.

⁶⁶¹ En’âm 6/111; Müddessir 74/55.

⁶⁶² A’lâ 87/6-7.

⁶⁶³ En’âm 6/128.

⁶⁶⁴ Muhammed Ersöz, “Kur’an’da Allah’ın Dilemesi İstisnâ Edilen Yerlerin İncelenmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2018/3, sy. 32, s. 506.

⁶⁶⁵ Hûd 11/106-107.

⁶⁶⁶ Zemahşerî, âyetteki ebedîlik anlamının “مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ” ifadesinden kaynaklandığını ve bu ifadenin iki farklı şekilde yorumlanabileceğini dile getirmiştir. Bunlardan ilki, âyetteki “gökler ve yer” ifadeleriyle,

şu soruyu sormaktadır: “Şayet cennet ve cehennem ehlinin girdikleri yerde ebediyen kalacakları istisnâsız bir biçimde sâbit olduğu halde ‘إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ’ şeklinde istisnânın kullanılmasının anlamı nedir?”. O bu soruyu şu şekilde cevaplandırmaktadır: Âyetteki istisnâ, cennet nimetleri ve cehennem azabının sonsuzluğu hakkındadır. Yani cehennem ehli orada ebedî kalırken, kendilerine sadece ateşle azap edilmeyecek bununla birlikte onlar, ateş dışında zemherir gibi azap türleriyle de cezalandırılacaklardır. Nitekim bu azap türlerinin en ağırı, Allah’ın onlara gazap etmesi, huzurundan kovması ve onlara değer vermemesidir. Zemahşerî’ye göre cehennemliklere mukabil cennet ehli için de aynı durum söz konusudur. Yani cennetlikler için, cennet dışında ondan daha büyük nimetler bulunmaktadır ki bu mükâfatların en büyüğü Tevbe sûresinde ifade edilen Allah’ın rızasıdır.⁶⁶⁷ Ayrıca ona göre âyetin son kısmındaki “إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ” : “*Senin Rabbin dilediğini mutlaka yapar.*” ifadeleri, Allah’ın cennettekilere kesintisiz farklı nimetler vereceğine ve cehennemdekilere de dilediği gibi azap edeceğine işaret etmektedir.⁶⁶⁸ Dolayısıyla müellif, âyetteki istisnâyı cennetlikler için nimetin farklılaşması, cehennemlikler için de azap türünün değişmesi olarak yorumlamaktadır.

Zemahşerî’nin azap türünün değişmesi olarak yorumladığı istisnânın, “إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ” ifadesindeki gayr-i âkil varlıkları göstermek için tayin edilen “ما” kelimesinin, akıllı varlıkları gösteren “مَنْ” anlamında olduğu kabulüyle⁶⁶⁹ istisnânın muttasıl olarak değerlendirilmesi de mümkündür.⁶⁷⁰ Buna göre âyet, büyük günah işleyen mü’minlerin, cehenneme girdikten sonra kâfirler gibi ebedî kalmayıp cehennemden çıkacaklarını göstermektedir.⁶⁷¹ Ne var ki âyetin bu şekilde anlaşılması, Mu‘tezile mezhebinin iddia ettiği büyük günah işleyen mü’minlerin ebedî olarak cehennemde kalacakları yönündeki söylemle örtüşmemektedir. Bunun farkında olan Zemahşerî, âyetten bu şekilde bir anlam çıkarılmasını engellemek amacıyla şu ifadeleri kullanmaktadır: “بُنُوهُنَّ فَإِنَّ الْقُرْآنَ يُفَسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا، وَلَا يَخْدَعَنَّكَ عَنْهُ قَوْلُ الْمُجَبِّرَةِ: “Bunu iyi düşün,

âhiretteki gökler ve yerin anlaşılmasıdır. Zira âhiretteki gökler ve yer dâimdir ve ebedî var olmak için yaratılmışlardır. Diğer yorum ise âyetin “مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ” kısmının bi zâtihî ebedîlik anlamı taşımasıdır. Nitekim bu ifade tıpkı Araplar’ın “ما دام تعار” “Tiâr dağı bulunduğu yerde kaldığı sürece”, “ما دام أقام ثبير” “*Sebir dağı orada kaldığı sürece*” ve “ما لاح كوكب” “Bir yıldız parıldadığı müddetçe” ifadelerine benzemektedir ki Araplar bu sözlerle ebedîlik anlamını kastetmektedirler. Zemahşerî’nin bu yorumuna göre Allah Teâlâ muhataplarına onların dillerindeki örfî kullanımı esas olarak hitap etmiştir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 414.

⁶⁶⁷ “وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ” : “Allah mü’min erkeklerle mü’min kadınlara, altından ırmakların aktığı, temelli kalacakları cennetler ve Adn cennetlerinde güzelim yerleşkeler vaat etmektedir; ama Allah rızası daha büyüktür...” (Tevbe 9/72.)

⁶⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 414.

⁶⁶⁹ Tîbî, *Zeccâc* (ö. 311/923) ve Secâvendî’den (ö. 560/1165) yaptığı bir nakilde “ما” kelimesinin “مَنْ” anlamında kullanımının Arapça’da yaygın ve geçerli bir üslûp olduğunu ifade etmektedir. Tîbî, *Fütûhu’l-ğayb*, c. VIII, s. 207-208.

⁶⁷⁰ Buna göre âyetteki müstesnâ minh, “الَّذِينَ شَفَعُوا” ifadesine dönen “خَالِدِينَ” içindeki zamirdir.

⁶⁷¹ Neseî, *Medârik*, c. II, s. 85.

çünkü Kur’ân âyetleri birbirini tefsir eder. Cebriyye’nin⁶⁷² ‘İstisnâdan murat, büyük günah sahiplerinin cehennemden şefaitle çıkmalarıdır.’ şeklindeki iddiaları seni aldatmasın!’⁶⁷³ Daha sonra Zemahşerî, Abdullah b. Amr’dan (ö. 65/684-85) rivâyet edilen bir hadisi -büyük günah işleyen mü’minin âhiretteki durumuyla ilgili diğer hadisleri yorumladığı gibi⁶⁷⁴- Mu‘tezile mezhebinin temel prensiplerine uyumlu bir şekilde te’vil etmeye çalışmaktadır.⁶⁷⁵

İlim adamları Zemahşerî’nin bu izahlarının, büyük günah işleyen mü’minlerin, cehennemde ebedî kalacakları yönündeki itikadî düşüncesinden kaynaklandığını dile getirmişler⁶⁷⁶ ve âyetteki istisnânın nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Örneğin, Fahreddin Râzî âyetteki istisnâyı ilgili altı yorum ihtimalinin bulunduğunu belirtmiş ve bunların içerisinde en doğru ve en güçlü yorumun; istisnânın cehennemden mü’minlerin çıkarılmaları şeklinde anlaşılması olduğunu ifade etmiştir. Çünkü âyetteki “فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ” : “Şakîler ateştedir.” ifadesi, kâfir olsun mü’min olsun tüm şakîlerin cehennemde ebedî kalacaklarını; “إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ” : “Allah’ın dilediği kimse müstesnâ” şeklindeki istisnâ ifadesi ise bu hükmün, tüm cehennemlikler için geçerli olmadığını göstermektedir. Bu da bazı kişilerin cehennemden çıkarılacaklarını ortaya koymaktadır. Râzî’ye göre, cehennemden çıkacak kimselerin, kâfirler olması düşünülemez, çünkü onların cehennemde ebedî kalmaları sabit bir hakikattir. Bu durumda, cehennemde ebedî kalmayıp oradan çıkacak olan kimselerin “günah işleyen namaz ehli” olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.⁶⁷⁷ Râzî’nin Zemahşerî’ye cevap niteliği taşıyan bu açıklamalarına ek olarak Tîbî, Ehl-i sünnet âlimlerinin büyük günah sahibinin cehennemden şefaate sayesinde çıkabileceği yönündeki söylemlerinin sahih hadislere⁶⁷⁸ dayandığını hatta bu hadislerin sıhhat bakımından tevâtür derecesine ulaştığını ifade etmektedir. Ayrıca Tîbî’ye göre istisnânın bu şekilde anlaşılması, âyetin son kısmındaki “إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ” ifadesiyle de uyum halindedir. Çünkü bu cümle tekit ifade eden “إِنَّ” ve mübalağa anlamı içeren “فَعَّالٌ” kalıbı içermektedir. Yani bu âyette Allah Teâlâ’nın cehenneme giren günahkâr mü’minlerden dilediği kimseleri oradan

⁶⁷² Zemahşerî bu ifadeyle kimi zaman şefaati kabul eden ya da büyük günah işleyen bir mü’minin cehennemden çıkabileceğini söyleyen Ehl-i sünnet âlimlerini hedef almaktadır.

⁶⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 414.

⁶⁷⁴ Hasan Yerkazan, “Zemahşerî’nin Hadisleri Te’vil Metodu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 17, sy. 2, 2017, s. 58.

⁶⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 414-415. Zemahşerî’nin yaptığı te’vilin değerlendirilmesi için bkz. Ömer Pakiç, *Mu‘tezile ve Yorum*, Ahenk Yayınları, Van 2005, s. 141-143.

⁶⁷⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. V, s. 263.

⁶⁷⁷ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, c. XVIII, s. 67.

⁶⁷⁸ Bu hususta Tîbî’nin delil olarak gösterdiği hadislerden biri de şudur: “Cehennemden bir grup Muhammed’in (sav) şefaatiyle çıkıp cennete girecektir. Onlara cehennemiyûn denilir.” Buhârî, *Tevhîd*, 25. Diğer hadisler için bkz. Müslim, *İmân*, 328-345; Tîbî, *Fütûhu’l-ğayb*, c. VIII, s. 204.

çıkartabileceği vurgulu bir biçimde ifade edilmektedir.⁶⁷⁹ Ancak Zemahşerî bu ifadeyi kendi mezhebî görüşleriyle uyumlu bir şekilde yorumlarken sınırlandırıcı bir yaklaşım sergilemiştir.

3.1.3. Muzâfın Hazfedilmesi

Nahiv ilminde bir ismin başka bir kelimeyle terkip oluşturmasını ifade eden kavramlardan biri olan “izâfet”, “muzâf” ve “muzâfun ileyh” adı verilen başlıca iki temel unsurdan oluşmaktadır. Cümlede bu öğelerden biri muhatap tarafından bilindiği takdirde hazfedilebilir.⁶⁸⁰ Burada üzerinde durulacak konu, muzâfın hazfedilmesidir. Muzâf olan kelimenin hazfedildiği durumlarda, genellikle muzâfun ileyh, muzâfın yerine geçerek onun i'râbını almaktadır.⁶⁸¹ Böyle bir kullanımın mecâz olarak değerlendirilmesi hususunda ilim adamları farklı kanaatler ortaya koymuşlardır. Onlar muzâf hazfının, mecâzî kullanımlara imkân tanınması nedeniyle cümlede hazfı gösteren lafzî ya da aklî karînenin bulunmasını şart koşmuşlardır.⁶⁸² Müberred (ö. 286/900), “جاء زيدٌ” “Zeyd geldi.” ifadesinde muzâf kelimenin hazfedildiğini söyleyip, “جاء غلامٌ زيدٌ” “Zeydin kölesi geldi.” şeklinde bir takdir yapılmasının Arap dili açısından doğru olmadığını belirtmektedir. Çünkü bu ifadede “غلامٌ” gibi muzâf bir kelimenin hazfedildiğini gösteren lafzî ya da aklî hiçbir karîne mevcut değildir. Buna karşın “وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ” “Köye sor” ifadesinde ise köyün bi zâtihi kendisine soru sorulamayacağı gibi köyün soruya cevap vermesinin de düşünülemediği için bu ifadede muzâf olan “أهلٌ” kelimesi takdir edilmelidir.⁶⁸³ Dilde yaygın bir üslûp olan muzâfın hazfı Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Bu hususta İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) yakın arkadaşı olan Şâfi'î fakîhi İzzeddin b. Abdisselâm (ö. 660/1262), bir müfessirin âyeti izah ederken kullandığı yöntemlerden birinin de mahzûf muzâfın tespit ve tayini olduğuna dikkat çekmektedir.⁶⁸⁴

Yaptığı te'villerde yoğun bir şekilde muzâf hazfından istifade eden Zemahşerî, âyetlerde Allah'a isnat edilen gelme anlamındaki “إِثْنَانٌ” ve “الْمَجْبِي” gibi ifadeleri te'vil

⁶⁷⁹ Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, c. VIII, s. 203.

⁶⁸⁰ İzâfet konusuna ilişkin detaylı bilgi için bkz. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti'bn-i Mâlik*, thk. Muhyiddin Abdulhamid, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz., c. III, s. 81-167.

⁶⁸¹ İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, c. III, s. 167. Muzâfın hazfı konusu, me'ânî ilminde “icâzu'l-hazf” başlığı altında ele alınmaktadır. Bkz. Sevim Özdemir, “Bir Belâgat Terimi Olarak İcâz”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 2004, c. VIII, sy. 19, s. 310, 314, 317.

⁶⁸² Zerkeşî, *el-Burhân*, c. III, s. 103, 146.

⁶⁸³ Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî, *Me'ttefeka lafzuhû ve'htelege ma'nâhü mine'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Muhammed Süleymân Ebû Ra'd, Vizâretu'l-Evkâf, Kuveyt 1989, s. 77.

⁶⁸⁴ Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî, *el-İşâra ila'l-icâz fi ba'di envâ'i'l-mecâz*, thk. Muhammed b. el-Hasen İsmâil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416, s. 338.

ederken Kâdî Abdülcebâr'ın yaptığı gibi⁶⁸⁵ Arap dilinin bu inceliğinden yararlanmaktadır. Çünkü Zemahşerî'ye göre söz konusu ifadeler, bir şeyin bir noktadan diğerine geçmesi anlamı taşımaktadır ki; böyle bir intikali gerçekleştirecek olan varlık cisimdir. Allah Teâlâ hakkında ise cismiyetten asla söz edilemez.⁶⁸⁶

Buna göre Zemahşerî, âyetlerde Allah'a isnat edilen “إِنِّيَان” “gelme” fiilini, te’vil ederken âyetin bağlamını da gözeterek uygun muzâf takdirleri yapmaktadır. Örneğin, o “هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ...” : “Onlar, kendilerine meleklerin gelmesini mi veya Rabbinin gelmesini mi ya da Rabbinin âyetlerinden bir kısmının gelmesini mi bekliyorlar?! Hâlbuki Rabbinin bazı âyetlerinin geldiği gün...”⁶⁸⁷ âyetinde melekler ile kasdın ölüm ya da azap melekleri olduğunu söylemekte ve “أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ” : “Rabbinin gelmesi” ifadesinde ise mahzûf bir muzâfın bulunduğu işaret etmektedir. Zemahşerî'ye göre âyetin takdiri “يَأْتِيَ كُلُّ آيَاتِ رَبِّكَ” : “Rabbinin tüm âyetlerinin gelmesi” şeklinde olmalıdır. Çünkü bu takdire mebni olarak ortaya çıkan anlam, âyetin devamındaki “أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ” “Rabbinin âyetlerinin bir kısmının gelmesi” ifadesiyle de uyum arz etmektedir. Nitekim muhataplar ilk olarak kıyâmet alâmetlerinin ortaya çıkıp kendilerinin toplu bir şekilde helâk edilmesini sonra da güneşin batıdan doğması gibi⁶⁸⁸ kıyâmet kopmadan önceki birtakım alâmetlerin gerçekleşmesini gündeme getirmişlerdir.⁶⁸⁹

Bunun yanı sıra Zemahşerî, Bakara sûresindeki “هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ” : “Yoksa onlar, buluttan gölgeler içinde Allah'ın ve meleklerin gelmesini ve işin bitmesini mi bekliyorlar? Tüm işler, sadece Allah'a döndürülür.”⁶⁹⁰ âyetindeki “أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ” : “Allah'ın gelmesi” ifadesinin hakikat anlamında kullanılmadığını göstermek üzere iki farklı yorumda bulunmaktadır. Bunlardan ilki, muzâf'ın hazfî kuralına dayanmaktadır. Buna göre mahzûf olan muzâfın takdiri, “Allah'ın emrinin ve azabının gelmesi” şeklinde olmalıdır. Yani muzâf olan “emir” ve “azap” kelimeleri hazfedilmiştir. Bu te’vil diğer âyetlerle de uyumludur. Şöyle ki “هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ” : “(Şu insanlar) meleklerin gelmesini yahut Rablerinin emrinin gelmesini mi

⁶⁸⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* adlı eserinde “رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا” : “Rabbin [Rabb'inin emri] gelip, melekler saf saf dizildiği zaman!” (Fecr, 89/22.) âyetinde, Arapların sözlerinde sıklıkla başvurduğu bir üslup olan “muzâfın hazfî” bulunduğunu söylemekte ve buna göre âyetin “Allah'ın emri gelince” şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 229.

⁶⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 739.

⁶⁸⁷ En'âm 6/158.

⁶⁸⁸ Zemahşerî burada Berâ b. Âzib'ten (ö. 71/690) şu hadisi nakletmektedir. “Siz şu on şeyi görmeden kıyâmet kopmaz: Duman, Dâbbetü'l-arz, batıda bir bölgenin yerin dibine geçirilmesi, doğuda bir bölgenin yerin dibine geçirilmesi, Arap yarımadasında bir bölgenin yerin dibine geçirilmesi, Deccâl, güneşin batıdan doğması, Ye'cüc ve Me'cüc, İsa'nın nüzülü ve Aden bölgesinden çıkan bir ateş. Müslim, “Fiten” 39-40.

⁶⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 78-79.

⁶⁹⁰ Bakara 2/210.

bekliyorlar?”⁶⁹¹ âyetinde ve “فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا... ”⁶⁹² “Bari onlara azabımız geldiği zaman...”⁶⁹³ âyetinde muzâf olan kelimeler hafzedilmeksizin açık bir şekilde zikredilmiştir.⁶⁹³ Zemahşerî'nin bu açıklamalarına bakıldığında, onun muzâfin hazfını Allah'ı tenzih gayesiyle kullandığı görülmektedir. Zemahşerî, bu şekilde antropomorfist tanrı anlayışına sahip müşebbihe ve mücessime gibi gruplara karşı bir duruş sergilemeye çalışmakla birlikte gaybî bir hakikati itikadî düşüncesi doğrultusunda tevil etmiştir.

3.1.4. Cer Harfleri

Arap dilinde cümlede yer alan kelimelerin birbiriyle bağlantılı biçimde kurgulanıp ifadenin bir bütünlük arz etmesi önemli bir husustur. İfadeler arasındaki bağlantıyı sağlayan pek çok unsur bulunmakta olup bunlardan biri de cer harfleridir. Nitekim İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) cümlede üstlendiği görevi dikkate alarak bu harflerin eklendiği ifadenin öncesini, sonrasına bağladığını ifade etmektedir. Kelime türleri arasında sadece ismin başına gelebilen harf-i cerler, iki isim arasında ya da bir isim ve bir fiil arasında köprü vazifesi üstlenmektedir. Nitekim “الدار لعمرؤ” “Ev, Amr'ındır.” örneğinde “lâm/لام” iki isim olan “dâr/دار” ve “Amr/عمرؤ” kelimeleri arasında, “مررتُ بزید” cümlesinde ise “bâ/باء”, “merartü/مررتُ” fiiliyle isim olan “Zeyd/زيد” arasında bir bağlantı kurmaktadır.⁶⁹⁴

Arapça'da yirmiye yakın harf-i cer bulunmakta olup bu harflerin herbiri kullanıldığı cümle yapılarına göre farklı anlamlar ifade etmektedir.⁶⁹⁵ Söz konusu anlamların tespit ve tayini, âyetlerin anlaşılması bakımından önemli görülmüş ve bu konu tefsir usûlü eserlerinde “Müfessirin ihtiyaç duyduğu harflerin anlamları” konusu altında ele alınmıştır.⁶⁹⁶ Bazı çalışmalarda müfessirlerin âyetlerdeki cer harflerinin anlamını belirlemede riâyet ettikleri temel kriterler belirlenmeye çalışılmıştır. Bunlar harf-i cerre yüklenen anlamın; âyetin siyâk ve sibâkıyla uyum arz etmesi, diğer nassların zâhirî anlamlarıyla çelişmemesi, diğer kıraat vecihlerinin ortaya çıkardığı anlamlara uygun olması ve dilcilerin belirledikleri sınırların dışına çıkmamasıdır. Ayrıca müfessirlerin âyetlerdeki cer harfine verdikleri anlamın, benimsedikleri itikadî düşünceye uygunluk arz etmesine de dikkat ettikleri ifade

⁶⁹¹ Nahl 16/33.

⁶⁹² En'âm 6/43.

⁶⁹³ Zemahşerî'nin ilgili ifadenin hakiki anlamda olmadığını göstermek üzere başvurduğu ikinci te'vil, mef'ûlün hazfına dayanmaktadır. Âyette “getirilen şey” hafzedilmiştir yani anlam “Allah'ın kendilerine azabını ya da cezasını getirmesini mi bekliyorlar” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 250.

⁶⁹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî (İbnü's-Serrâc), *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, c. I, s. 408.

⁶⁹⁵ Bu konuda Basra nahiv ekolü, cer harflerinin hakiki anlamlarını en aza indirgeyerek diğer manaların mecâzî olduğunu söylemişlerdir. Buna karşın Kûfeli dilciler ise anlam yelpazesini oldukça genişleterek cer harflerinin tüm anlamlarının hakikat olduğunu belirtmişlerdir. Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usulü İlişkisi*, s. 313.

⁶⁹⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, c. IV, s. 175-177.

edilmektedir.⁶⁹⁷ Bu başlık altında *Keşşâf*'taki tüm harf-i cerler değil, Zemahşerî'nin i'tizâlî fikirlerinin etkili olduğu “bâ”, “alâ” ve “min” incelenecektir.

3.1.4.1. “Bâ/الباء”

Nahiv ilminde “bâ”, en fazla anlama sahip olan cer harflerinden biridir. Nahve dair yazılan eserlerde bu harf-i cerrin onbeş farklı anlama geldiği ifade edilmektedir.⁶⁹⁸ Bu anlamlardan bazıları ilsâk, sebebiyye, zarfıyye, musâhebe, isti'âne ve mücâvezedir.⁶⁹⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*'ta âyetlerdeki “bâ”nın hangi anlamı ifade ettiğine dikkat çekmektedir. Onun üzerinde durduğu anlamlardan biri de “bâ”nın sebep manası taşımasıdır.⁷⁰⁰

Müellif, cennet ehlini konu edinen “وَتُودُوا أَنْ تَتَّكُمُ الْجَنَّةُ أَوْرَثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ” : “Kendilerine şöyle nida edilir; İşte size cennet; ona işlediğiniz amellerle mirasçı kıldınız.”⁷⁰¹ âyetini tefsir ederken, “بِمَا” ifadesinin başındaki “bâ”nın sebep anlamı taşıdığı fikrinden hareketle şu ifadeleri kullanmaktadır: “وَقِيلَ لَهُمْ أَمْ أَتَىٰ تِلْكَ الْجَنَّةُ أَوْرَثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ بِسَبَبٍ” “Onlara şöyle denilir: İşte size cennet. Sizler ona batıl ehlinin iddia ettiği gibi ilâhî lütufla değil, kendi yaptığınız şeyler sayesinde mirasçı kıldınız.”⁷⁰² Zemahşerî bu ifadeleriyle mezhebinin adalet ilkesine bir vurguda bulunmaktadır. Nitekim Mu'tezile'ye göre Allah'ın âhirette mü'minleri mükâfatlandırması; tıpkı inkâr ve isyan edenlere ceza vermesi gibi bir zorunluluktur. Onlara göre bu zorunluluk Allah'ın adalet sahibi oluşundan kaynaklanmaktadır.⁷⁰³ Bundan hareketle Zemahşerî, mü'minlerin cennete girme sebebinin Allah'ın bir lütfu ve fazl-u keremi olduğu düşüncesine karşı çıkmakta ve söz konusu sebebi salt dünyada işlenen amellerle sınırlandırmaktadır.

Bir yandan “bâ”nın sebep anlamını, i'tizâlî fikirleri doğrultusunda kullanan Zemahşerî, diğer yandan kendi gibi düşünmeyenleri “batıl ehli” adı altında eleştirmekten de geri durmamaktadır. İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin “batıl ehli” şeklinde itham ettiği kişilerin Hz. Peygamber'in şu hadisine kulak veren Ehl-i sünnet mezhebi olduğunu

⁶⁹⁷ Ali b. Münâvir b. Ridde el-Cühenî, *Eseru delâlâti hurûfi'l-me'âni'l-cârri fi't-tefsîr – Dirâse nazariyye ve tatbikiyye 'alâ sûrety Âl-i 'İmrân ve'n-Nisâ'*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 2007, s. 625-626.

⁶⁹⁸ Ebu'l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân el-Mısrî, *Hâşiyetü's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûni 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 2003, c. I, s. 792. Bu konu hakkında İbn Hişâm “bâ”nın ondört farklı anlamından bahsetmektedir. Bkz. Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî en-Nahvî, *Muğni'l-lebib 'an kütübi'l-e'ârîb*, thk. Abdullatîf Muhammed el-Hatîb, es-Silsiletü't-Türâsiyye, yy. tsz., c. II, s. 117.

⁶⁹⁹ “Bâ” harf-i cerrinin diğer anlamları ve Kur'ân'daki kullanımları için bkz.: Fâlih Vâdî Münşid, “Me'âni'l-Bâi fi'l-Luğati'l-Arabiyyeti ve'l-İsti'mâli'l-Kur'âni”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, sy. 8, s. 10-18.

⁷⁰⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. I, s. 370, 486, 579, 597, 640; c. II, s. 153, 252, 377.

⁷⁰¹ A'râf 7/43.

⁷⁰² Zemahşerî, *Keşşâf*, c. II, s. 101.

⁷⁰³ Pişgin, *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, s. 171.

söylemektedir: Hz. Peygamber “لَا يَدْخُلُ أَحَدٌ مِنْكُمْ الْجَنَّةَ بِعَمَلِهِ وَلَكِنْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ” “Sizden hiç kimse cennete ameli sebebiyle girmeyecektir. Ancak Allah’ın lütfu ve rahmetiyle cennete gireceksiniz.”, buyurmuş, bunun üzerine ashâb “وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟” “Sen de mi Ya Rasûlallah?” diye sorduklarında şu cevabı vermiştir: “وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَّعَمِدَنِي اللَّهُ بِفَضْلٍ مِنْهُ وَرَحْمَةً” “Ben de, ne var ki Allah fazl-u keremi ve rahmetiyle bana muamele etti.”⁷⁰⁴ İbnü’l-Müneyyir, Ehl-i sünnet itikadına göre Zemahşerî’nin iddia ettiği gibi dünyada yapılan amellerin, âhirette mü’minlerin cennete girmesinin temel sebebi olarak belirlenmesinin doğru olamayacağını belirtmekte ve mü’minlerin cennete sadece Allah’ın lütfu ve rahmetiyle gireceklerini ifade etmektedir.⁷⁰⁵

Zemahşerî’nin âyetteki “bâ”nın anlamını i’tizâlî amaçlar doğrultusunda kullanımı, müfessirlerin söz konusu harfin nasıl anlaşılması gerektiği hususuna yoğunlaşmalarına sebep olmuştur. Onlar âyetteki “bâ”yı iki şekilde ele almışlardır. Bunlardan ilki, onun sebep anlamı taşıdığı kabul edilmesiyle birlikte buradaki sebep-sonuç ilişkisinin mecâzî olduğunun belirtilmesidir. Bu takdirde ameller, mü’minlerin cennete girmelerinin mecâzî anlamda bir sebebi olarak değerlendirilmiş hakikî sebebin ise Allah Teâlâ’nın rahmeti ve lütfu olduğu ifade edilmiştir.⁷⁰⁶ Diğerisi ise bu harfin ele alınan âyette sebep anlamına geldiğinin reddedilmesi ve ona “mukâbele” ya da “ivaz” anlamlarının yüklenmesidir.⁷⁰⁷

Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, Zemahşerî özelinde Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet mezhepleri arasında âyetteki “bâ” harfinin sebep-mukâbele/ivaz anlamlarına ilişkin tartışmalarının tefsir kitaplarıyla sınırlı kalmadığı, bu tartışmanın aynı zamanda nahiv kitaplarına da taşındığıdır. Örneğin, İbn Hişâm “bâ” harf-i cerrinin ifade ettiği anlamları sıralarken “mukâbele” anlamına değinmekte ve bu âyeti örnek olarak vermektedir. Ardından da o, “وَإِنَّمَا لَمْ نُفَقِّرْهَا بَاءَ السَّبَبِيَّةِ كَمَا قَالَتِ الْمُعْتَرِثَةُ” “Biz, bu âyetteki harf-i cerrin anlamını Mu‘tezile’nin yaptığı gibi sebebiyye olarak takdir etmiyoruz.” demektedir.⁷⁰⁸ Çünkü İbn Hişâm’a göre sebep ve mukâbele anlamları arasında ince bir fark bulunmaktadır. Buna göre her ne kadar mukâbele ve sebep anlamları, her ikisi de eylemin bir bedel karşılığında gerçekleştiğini göstermesi bakımından ortak olsa da iki anlamı birbirinden ayıran nüans; ortada bir bedelin olmadığı durumlardır. Yani “bâ” harfine mukâbele anlamı yüklendiğinde ödül, bedele bağlı olmadan da ortaya çıkabilir. Bu harfe sebebiyye anlamı verildiğinde ise ödül, sebebin zorunlu sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle sebep olarak

⁷⁰⁴ Buhârî, “Rikâk”, 18.

⁷⁰⁵ İbnü’l-Müneyyir, *el-İnsâf*, c. II, s. 101-102.

⁷⁰⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. IV, s. 302; Ebu’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî fî tefsîri’l-Kur‘ânî’l-‘azîm ve’s-seb‘i’l-mesânî*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut tsz. c. VIII, s. 121-122.

⁷⁰⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, c. VIII, s. 122; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 340.

⁷⁰⁸ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, c. II, s. 133.

belirlenen bedel mevcut olmadığı takdirde, müsebbep/sonuç olan eylemin gerçekleşmesi imkânsız bir hal almaktadır.⁷⁰⁹

Görüldüğü gibi Zemahşerî ve Ehl-i sünnet âlimleri arasında âyetteki “bâ”nın anlamı hakkında farklı yaklaşımlar sergilenmektedir. Zemahşerî’nin nahvî ve lugâvî kimliği üzerinde çalışma yapan Sâmerrâî bu konuya temas ederek şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

فإنَّ أَهْلَ السُّنَّةِ يَقُولُونَ إِنَّ الْبَاءَ هِيَ بَاءُ التَّغْوِيضِ أَوْ بَاءُ الْمُقَابَلَةِ، وَاللُّغَةُ تَحْتَمِلُ هَذَا التَّوْجِيهَ. وَالْمُعْتَرِزَةُ وَمِنْهُمْ الزَّمَخْشَرِيُّ كَمَا ذَكَرْنَا يَقُولُونَ هِيَ بَاءُ السَّنْبِيَّةِ. وَاللُّغَةُ تَحْتَمِلُ هَذَا التَّوْجِيهَ أَيْضًا. فَكِلَا التَّوْجِيهَيْنِ صَاحِحٌ مِنْ حَيْثُ اللَّغَةُ غَيْرُ أَنْ الَّذِي يُرَجِّحُ رَأْيَا عَلَى رَأْيٍ وَالْمَسْأَلَةُ مَسْأَلَةٌ اغْتِقَادٍ هُوَ النَّصُوصُ الشَّرْعِيَّةُ الْآخَرَى. فَقَدْ جَاءَ فِي الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ أَنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ أَحَدٌ بِعَمَلِهِ وَلَكِنْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ أَيَّ بِالْفَضْلِ الَّذِي نَفَاهُ الزَّمَخْشَرِيُّ. فَيُرَجِّحُ هُنَا مِنْ حَيْثُ الْإِغْتِقَادِ رَأْيَ أَهْلِ السُّنَّةِ.

Ehl-i sünnet âlimleri âyetteki “bâ” harf-i cerrinin mukâbele ya da ta’vîz (‘ivaz) anlamı içerdiğini söylemişlerdir. Bu yorum Arap dili açısından değerlendirildiğinde makuldür. Buna karşın Zemahşerî’nin içinde olduğu Mu’tezile, âyetteki “bâ”ya sadece sebep anlamı vermektedir ki bu görüş de dil açısından uygun addedilebilir. Sonuçta her iki mezhebin de ortaya koyduğu dilbilimsel yorumun, Arap dili açısından doğru olduğu görülmektedir. Ancak burada dilbilimsel yorumlardan birini diğerine tercih etmede temel ölçüt -meselenin itikadî olması gözetilerek- diğer şer’î naslar olmalıdır. Nitekim sahîh hadiste, kişinin cennete yalnızca ameli sebebiyle de değil bunun aksine -her ne kadar Zemahşerî kabul etmese de- Allah Teâlâ’nın fazl-u keremi ve rahmetiyle girebileceği açık bir şekilde ifade edilmektedir. Dolayısıyla itikadî açıdan hadiste verilen bu hükmü göz önünde bulundurarak Ehl-i sünnet’in yorumunun tercih edilmesi daha uygun gözükmetedir.⁷¹⁰

Sâmerrâî’nin de vurguladığı üzere dinî nasların bütüncül bir bakış açısıyla ele alınması, din dilinin tespitinde büyük önem arz etmekte ve kişiyi objektif neticelere ulaştırmaktadır. Ne var ki Zemahşerî, incelenilen örnekte görüldüğü üzere, dilin imkân ve esnekliğinden yararlanarak âyeti i’tizâlî görüşüne uygun bir şekilde yorumlamaktadır.

3.1.4.2. “‘Alâ/عَلَى”

Zemahşerî’nin *Keşşâf*’ta mezhebî fikirleri doğrultusunda yorumladığı cer harflerinden bir diğeri de “alâ”dır. O, âyetlerdeki “‘عَلَى اللَّهِ , عَلَيْنَا، عَلَى رَبِّكَ” gibi ifadeleri açıklarken, “‘alâ” harfinin vücûb/zorunluluk anlamına geldiği fikrinden hareket etmektedir.⁷¹¹ Örneğin, Zemahşerî “‘وَعَلَى اللَّهِ فَصُدَّ السَّبِيلُ”⁷¹² âyetini tefsir ederken, harf-i cerre vücûb anlamı yükleyerek “‘Allah için Hakk’a ulaştıran yolu göstermek, vâcib’tir” demektedir.⁷¹³

Onun “‘alâ” harf-i cerrinin geçtiği bazı âyetleri, zorunluluk anlamında yorumlamasında Mu’tezile’nin beş temel esasından va’d ve va’id prensibini temellendirme amacı etkili olmuştur. Bu durum, “‘إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ” : “‘Allah katında makbul tövbe, bilmeden bir kötülük işleyip uzun süre geçmeden tövbe

⁷⁰⁹ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, c. II, s. 133.

⁷¹⁰ Fâdîl Sâlih es-Sâmerrâî, *ed-Dirâsetü’n-nahviyye ve’l-luğaviyye ‘inde’z-Zemahşerî*, Matbaatü’l-İrşâd, Bağdat 1971, s. 218.

⁷¹¹ Diğer örnekler için bkz. Hûd 11/6; Furkân 25/16; Rûm 30/47; Ğâşiye 88/26. Bununla birlikte Zemahşerî, *Mufasssal* isimli eserinde “‘alâ” harf-i cerrinin “‘isti’lâ” manasında kullanıldığını söylemekte ve bu harfin vücûb anlamı ifade etmesine hiç değinmemektedir. Bkz. Zemahşerî, *el-Mufasssal*, s. 293.

⁷¹² Nahl 16/9.

⁷¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 572.

edenlerinkidir. İşte Allah onların tövbelerini kabul eder.”⁷¹⁴ âyetinde de net bir şekilde gözlemlenmektedir. Zemahşerî, âyette bahsedilen şartlara hâiz bir tövbenin kabul edilmesini Allah için vücûb/zorunluluk olarak yorumlamaktadır. O, bu durumu “إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ” ifadesi, bazı taatlerin kula vacip olduğu gibi tövbeyi kabul etmenin de Allah’a vacip olduğunu göstermektedir.”⁷¹⁵ sözleriyle ifade etmektedir. Bu sözlerinde Zemahşerî’nin, Allah’a vücûb isnadında “alâ” harf-i cerrinin anlamını bir basamak olarak kullandığı görülmektedir. Ehl-i sünnet âlimleri, Zemahşerî’nin bu fikirlerini eleştirerek onun Ma‘bûd’a ‘abd penceresinden bakmak ve Hâlık’ı mahlûka mukâyese etmek gibi yanlış bir tavır sergilediğini ifade etmişlerdir.⁷¹⁶ Bununla birlikte hiçbir surette Allah’a vücûb isnat etmenin diğer bir ifadeyle O’na bir işi dayatmanın mümkün olamayacağına dikkat çekerek “alâ” harfinin tekit anlamı taşıdığını söylemişlerdir. Başka bir deyişle onlar, âyette Allah’ın kullarından tövbeyi kabul edeceği yönünde vermiş olduğu va‘din, pekiştirilmiş bir şekilde ifade edildiğini söylemişlerdir.⁷¹⁷

3.1.4.3. “Min/مِنْ”

Zemahşerî’nin itikadî görüşlerini temellendirmek için kullandığı diğer bir cer harfi “min”dir. Arap dilinde “min” beyân, teb‘îz (kısmîlik), ta‘lîl, başlangıç gibi anlamlar taşımaktadır.⁷¹⁸ Bu anlamlar içerisinde en yoğun tartışmalar, “min”in teb‘îz ifade edip etmemesi üzerinde gerçekleşmektedir. Öyle ki âyetlerde geçen “min” harf-i cerrine teb‘îz anlamının verilmesi sadece müslümanların kendi aralarındaki itikadî münazaralarda gündeme gelmemiş aynı zamanda bu anlam müslümanlarla gayri müslimler arasındaki tartışmalarda da sorgulanmıştır.⁷¹⁹

⁷¹⁴ Nisâ 4/17.

⁷¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 478.

⁷¹⁶ İbnü’l-Müneyyir, *el-İnsâf*, c. I, s. 478-479; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. IV, s. 302.

⁷¹⁷ Neseî, *Medârik*, c. I, s. 341.

⁷¹⁸ İbn Ahmed Ebû Tâlib Abdurrahmân, *et-Tuhfetü’s-seniyye li ma‘rifeti me‘âni’l-hurûfi’n-nahviyye*, Dâru’l-Kütübi’l-Yemeniyye, San‘â, 2010, s. 71.

⁷¹⁹ Kaynaklarda Ali b. Hüseyin b. Vâhid el-Mervezî ile bir Hristiyan arasında “min” harfinin anlamına ilişkin şöyle bir tartışma yaşandığı aktarılmaktadır: Hristiyan, Mervezî ile girdiği tartışmada, Hristiyanlığın temelini oluşturan üçlü ilah inancının Kur’ân-ı Kerîm’de de bulunduğunu iddia ederek Mervezî’ye Hz. İsa hakkında kullanılan “وَرُوحَ مِنْهُ” (Nisâ, 4/171) ifadesindeki “min” harf-i cerrinin “teb‘îz” anlamında kullanıldığını söylemiştir. Onun bu iddiası karşısında Mervezî, Kur’ân’daki tüm “min” harf-i cerlerinin teb‘îz anlamında kullanılmadığını kanıtlamak üzere “وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ” : “Göklerde ve yerde ne varsa kendi katından hepsini sizin istifadenize sundu.” (Câsiye, 45/13) âyetini delil olarak getirmiş ve şunları söylemiştir: “وَرُوحَ مِنْهُ” ifadesindeki ‘min’ harfinin ‘teb‘îz’ anlamında kullanıldığını söyleyerek Hz. İsa’nın Tanrı’nın bir cüzü olduğunu iddia ediyorsunuz. Buna göre benim delil getirdiğim âyete göre de gökler ve yerdekilerinin hepsinin Tanrı’nın bir cüzü olması gerekir. (ki böyle bir durum asla söz konusu değildir.)” Böylece Mervezî, Hristiyan’a teslis gibi bozuk bir inancın, Kur’ân’a dayandırılmasının mümkün olmadığını göstermiştir. Onun verdiği bu akıl dolu cevap karşısında Hristiyan’ın nutku tutulmuş ve İslâmiyet’i seçmiştir. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. III, s. 417.

Zemahşerî'nin Mu'tezile mezhebi lehinde bu harfin anlamlarını Mu'tezilî düşünce lehine yorumlamaktan kaçınmadığı görülmektedir. “وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ” : “Bir de sizlerden, hayra çağıran, ma'rûfu emreden, münkeri yasaklayan bir topluluk bulunsun! İşte onlardır felâha erecek olanlar”⁷²⁰ âyetinde Zemahşerî'nin “min” harf-i cerrine yüklediği anlamda Mu'tezile mezhebinin emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker'e bakış açısının etkili olduğu görülmektedir. Mu'tezilî âlimlerden Kâdî Abdülcebbâr, bu ilkenin farz-ı kifâye olduğunu, bir kısım insanlarla bu ilke gerçekleştirilip ma'rûf hâkim kılındığı takdirde diğerlerinden farziyyet hükmünün düşeceğini dile getirmektedir.⁷²¹ Zemahşerî de bu ilkeyi yürütecek kimselerin, öncelikle bu işin uygulama keyfiyetini bilen ehil kimseler olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymanın farz-ı kifâye hükmünde olmasından hareketle Zemahşerî, âyetteki “min” harf-i cerrinin “teb'îz” yani kısmîlik ifade ettiğini dile getirmektedir.⁷²²

3.1.5. Atf Harfleri

Nahiv ilminde yaygın olarak kullanılan atf harfleri “vâv/الْوَاوُ”, “ev/أُو”, “sümme/تُمُّ”, “hatte/حَتَّى”, “fâ/فَاءُ”, ve “lâ/لَا”dır.⁷²³ Zemahşerî bunların arasından “vâv/الْوَاوُ” harfini mezhebî görüşlerini temellendirmek üzere kullanmaktadır.

3.1.5.1. “Vâv/الْوَاوُ”

Nahiv ilminde “vâv/الْوَاوُ”, atf manasının yanı sıra ibtidâ' (isti'nâf), hâl ve kase anlamında da kullanılan bir harftir. Söz konusu anlamlardan atf, kelimeleri ya da cümleleri birbirine bağlamaktadır.⁷²⁴ İsti'nâf ise adından da anlaşıldığı üzere, eklendiği ifadenin başlangıç anlamı taşıdığını yani “vâv/الْوَاوُ”dan sonraki ifadenin öncesiyle lafız ve anlam bakımından herhangi bir ilgisinin bulunmadığını göstermektedir.⁷²⁵ Görüldüğü üzere “vâv/الْوَاوُ”ın atf ya da isti'nâf anlamı taşıması, ifadelerde önemli farklılıkları beraberinde getirmektedir.

Bahsedilen farklılığın en net görüldüğü yer, muhkem ve müteşâbihten bahseden âyettir. Allah bu âyette şöyle buyurmaktadır: “هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ

⁷²⁰ Âl-i İmrân 3/104.

⁷²¹ Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, s. 395.

⁷²² Müellif burada söz konusu harfin beyân anlamı taşımasını da bir ihtimal olarak zikretmektedir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 388-389.

⁷²³ Atf harflerine ilişkin detaylı bilgi için bkz. Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, c. III, s. 1079-1130. Zemahşerî, *el-Mufasssal*, s. 307-310.

⁷²⁴ Söz gelimi atf anlamı taşıyan “vâv”, “قام زيدٌ وعمرٌ” “Zeyd ve Amr kalktı.” cümlesinde kelimeleri, “قام زيدٌ وقعد” “Zeyd kalktı ve Amr oturdu.” ifadesinde ise cümleleri birbirine bağlamaktadır.

⁷²⁵ “vâv” harfinin anlamlarına ilişkin detaylı bilgi için bkz. Hamdi Salah, “(el-Vâvu) Tebâduluhâ ve te'addüdü vazâifihâ fi'l-kıraâti'l-'aşr”, *Mecelletü Câmiatu Taybe li'l-Adâbi ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye*, sy. 12, 1438, s. 723-729.

وَأَخْرُ مُتَّسَابِهَاتٍ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ
 “Sana kitabı indiren O’dur.” : “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ
 Onun bir kısmı muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır; diğerleri ise müteşâbihlerdir. İşte kalplerinde eğrilik bulunanlar; fitne çıkarmak ve onu arzularına göre te’vil etmek amacıyla onun müteşâbih kısmına uyarlar. Oysa onun te’vilini ancak Allah bilir ve ilimde derinleşmiş (yüksek pâyeye erişenler). İlimde derinleşenler şöyle der: ‘Biz ona iman ettik; hepsi Rabbimizin katındandır.’ (Bu inceliği) yalnız akıselim sahipleri düşünüp anlar.”⁷²⁶

Zemahşerî’nin bu âyetin yorumunda ilk olarak Mu‘tezile mezbebiyle uyumlu bir izah yaptığı görülür. Ona göre âyetteki “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ” : “Oysa onun te’vilini Allah bilir” ifadesi “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” : “ve ilimde derinleşenler bilir.” kısmıyla bütünlük arz etmektedir. Müteşâbih âyetlerin anlamını Allah ve ilimde derinleşen yani ilim peşinde koşup, ilme sınımsız sarılan âlimler bilir. Görüldüğü üzere müellif, burada “vâv”ın atıf anlamını benimsemektedir.

Bunun yanı sıra o, “vâv”ın “isti’nâf” anlamında kabul edilmesine de değinerek, birtakım kişilerin âyetteki “إِلَّا اللَّهُ” : “Ancak Allah bilir.” ifadesinde vakıf yaparak devamındaki “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” : “ve ilimde derinleşenler” ifadesini yeni bir cümle başlangıcı kabul ettiklerini söylemektedir. Zemahşerî bu okuyuş şekliyle onların müteşâbih âyetlerin anlamlarının sadece Allah’ın bilgisi dâhilinde olacağını söylediklerini belirtmektedir. Ancak o, burada tercih edilmesi gereken görüş olarak ifade ettiği “vâv/الْوَاوُ” harfinin atıf anlamında olduğundan hareketle, müteşâbih âyetlerin anlamlarına ilimde derinleşen kimselerin de vâkıf olabileceğini ifade etmektedir.⁷²⁷ Zemahşerî’nin “vâv/الْوَاوُ”ın anlamını gözeterek yaptığı bu tercih, ona i’tizâlî fikirleriyle bağdaşmayan âyetleri, müteşâbih addederek bu âyetleri te’vil etmesinin yolunu açmıştır. Daha önce de değindiğimiz gibi özeldir Zemahşeri genelde Mu‘tezile Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde geçen “vâv/الْوَاوُ” harfine atıf anlamı vermekle müteşâbih âyetleri kendilerince muhkem âyetlere hamletmek suretiyle aklî yorumlara açık hale getirmişler diğer yandan da müteşâbih âyetlerin mevzusu olan gâibi, şâhide kıyaslamak suretiyle akılcı bir tefsir yorumu benimsemişlerdir. Örneğin, diğer mezhep mensupları gibi Zemahşerî de ru’yetullâh konusundaki akılcı yaklaşımları nedeniyle “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ” : “Gözler onu idrak edemez.”⁷²⁸ âyetini muhkem olarak kabul etmiş buna mukâbil “إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ”⁷²⁹ “Rablerine bakmaktadırlar.”⁷²⁹ âyetinin ise müteşâbih olduğunu ileri sürerek te’vil etmiştir.⁷³⁰

⁷²⁶ Âl-i İmrân 3/7.

⁷²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 333.

⁷²⁸ En‘âm 6/103.

⁷²⁹ Kıyâme 75/23.

⁷³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 333; c. II, s. 51-52; c. IV, s. 649.

3.1.6. “Mâ/ما” Edatı

Nahiv ilminde “mâ” edatı⁷³¹, yapısal olarak hem isim hem de harf grubunda değerlendirilen bir kelimedir. “Mâ” kelimesinin şartıyye, istifhâmiyye, nâfiye, te‘accüb, masdariyye ve ism-i mevsûl gibi türleri bulunmaktadır.⁷³² Zemahşerî’nin âyetlerdeki “mâ”nın masdariyye, ism-i mevsûl ya da nâfiye olması bakımından bu edatın türünü tercih konusunda yaptığı değerlendirmelerde mezhebî görüşlerinin izine rastlanmaktadır.

3.1.6.1. Masdariyye - İsm-i Mevsûl

Kur’ân’da bazı âyetlerdeki “mâ/ما” kelimesi ism-i mevsûl ya da masdariyye olarak yorumlanmaya imkân veren bir yapıda bulunmaktadır. Zemahşerî bu durumu bir anlam zenginliği olarak telakki etmekte ve bu ihtimalleri detaylı bir şekilde *Keşşâf*’ta incelemektedir. Örneğin, Zemahşerî “وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ” : “O (Allah), onların ortak koştuğu şeylerden münezzehtir ve yücedir”⁷³³ âyetindeki “mâ” edatının hem ism-i mevsûl hem de masdariyye olabileceğini ifade etmektedir. İsm-i mevsûl olması durumunda “عَمَّا يُشْرِكُونَ” ifadesi “Allah’a ortak koştukları ortaklardan”; masdariyye de ise ilgili ifade “Allah’a ortak koşmalarından” anlamlarına gelmektedir.⁷³⁴ Aynı şekilde “فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّمَّا يَعْذُبُهُمْ ۗ هَٰؤُلَاءِ” : “Onların tapmakta olduğu şeyler (in batıllığı) hakkında şüpheye düşme!”⁷³⁵ âyetinde de “mâ”nın ism-i mevsûl ve masdariyye anlamlarına gelebileceğini belirtmektedir.⁷³⁶

Dil ile ilgili diğer konularda olduğu gibi bu konuda da Zemahşerî mezhebî görüşünü desteklemeyen ihtimali asıl yorum derecesinde kabul etmemektedir. Örneğin, Hz. İbrâhim’in kavminden müşrik kimseleri putlara tapmaktan vazgeçirmek üzere söylediği ifadelerin yer aldığı “وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ” : “Hâlbuki sizi ve yaptıklarınızı (eylemlerinizi/putları) Allah yarattı.”⁷³⁷ âyetinde Zemahşerî, “mâ” edatının tıpkı “قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ” : “İbrâhim şöyle cevap verdi: ‘Hayır, sizin rabbiniz, göklerin ve yeri yaratan onların rabbidir.’”⁷³⁸ âyetindeki “الذي/الذي” gibi ism-i mevsûl olduğunu söylemektedir. Zemahşerî, bu izahının ardından; “فَإِنْ قُلْتَ : فَمَا أَنْكَرْتَ أَنْ تَكُونَ مَا مَصْدَرِيَّةٌ لَا مَوْسُولَةَ وَيَكُونُ الْمَعْنَى وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَعَمَلَكُمْ كَمَا ؟ تَقُولُ الْمَجْبِرَةُ ؟” “Mâ/ما” edatını ism-i mevsûl olarak kabul ettin de, neden Cebriyye’nin söylediği gibi masdariyye olmasını reddettin ve âyeti ‘Allah sizi ve eylemlerini yarattı.’ şeklinde

⁷³¹ Aslında Arapça’da kelime; isim, fiil ve harf olmak üzere başlıca üç türden oluşmaktadır. Bu türlerin arasında edat bulunmamaktadır. (Bkz. İbn Hişâm, *Şerhu Katri’n-nedâ*, s. 28; Abduh er-Râcihi, *et-Tatbîku’n-nahvi*, Dâru’n-Nehdati’l-Arabiyye, Beyrut 2010, s. 16.) Ancak burada incelediğimiz “mâ” kelimesi, hem harf hem de isim grubuna girmesi nedeniyle edat tabiriyle ifade edilmiştir.

⁷³² Söz konusu anlamlar hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, c. IV, s. 7-136.

⁷³³ Yûnus 10/18.

⁷³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 325.

⁷³⁵ Hûd 11/108.

⁷³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 415. Benzer açıklamalar için bkz. *el-Keşşâf*, c. II, s. 495-496.

⁷³⁷ Saffât 37/96.

⁷³⁸ Enbiyâ 21/56.

anlamadın?”⁷³⁹ diye bir soru sormaktadır. O, bu sorusuyla kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu söyleyen Ehl-i sünnet mezhebini hedef almaktadır. Çünkü “mâ”nın masdariyye olarak kabul edilmesi durumunda, âyet “Allah sizi ve eylemlerinizi yarattı.” anlamını ifade etmektedir. Böyle bir anlam ise Mu‘tezile’nin “halku’l-ef‘âl” konusunda ileri sürdüğü fikirlere uymamaktadır. Zemahşerî bu durumu ortadan kaldırmak için, “mâ”nın ism-i mevsûl anlamına gelmesine karşı çıkararak, masdariyye manasında kullanıldığını iddia etmektedir. Şöyle ki ona göre bu âyette müşriklerin ve kendi elleriyle yaptıkları putların yaratıcısının Allah olduğuna işaret edilmektedir. Böylece “Allah’ın bir mahlûku nasıl olur da başka bir mahlûkuna ibadet eder?” sorusu sorulmak suretiyle müşriklerin içinde buldukları dalâlete dikkat çekilmektedir. Zemahşerî’ye göre bu mefhum, âyetteki “mâ”nın masdariyye olarak yorumlandığı durumda ortadan kalkmaktadır. Ayrıca âyetin bağlamını da kendine delil olarak gösteren Zemahşerî, “ما تَعْمَلُونَ” ifadesinin önceki âyette⁷⁴⁰ geçen “ما تَنْجُتُونَ” ifadesinin bir beyânı olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla söz konusu “mâ”, önceki âyetteki “mâ” gibi ism-i mevsûl olmalıdır. Daha sonra o, “فلا يغدلُ بِهَا عَنْ أُخْتِهَا إِلَّا مُتَعَسِّفٌ مُتَعَصِّبٌ لِمَذْهَبِهِ ، مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ فِي ” “عَلِمَ الْبَيَانَ ، ولا تبصر لِنَظْمِ الْقُرْآنِ ” “Gerçek şu ki ancak mezhebine körü körüne bağlı, beyân ilminden haberi olmayan ve Kur’ân nazmına yabancı birisi bu iki edatı birbirinden ayıramaz.” sözleriyle de, “mâ”yı masdariyye olarak kabul edenleri Arap dilini bilmemekle ve mezhep bağınazlığıyla suçlamaktadır.⁷⁴¹

O, âyette geçen “mâ/ما”yı masdariyye olarak kabul edenleri mezhep bağınazlığıyla eleştirirken bu harfî kendisi de Mu‘tezile mezhebinin görüşlerini esas alarak “mâ/ما”yı mevsûle şeklinde değerlendirmekle aynı türden bir taassubun içine düşmüştür. Üstelik İbnü’l-Müneyyir’in de ifade ettiği gibi “mâ/ما”nın masdariyye olarak kabul edilmesi de Arap dili açısından gayet makul bir yorumdur. O, “mâ”nın masdariyye olarak yorumlanmasını şu şekilde izah etmektedir: “Müşriklerin taptıkları taşlar, hiçbir özelliği olmayan sıradan taşlar olmayıp özel bir şekle ve forma sahipti. Şayet sıradan taşlar olsaydı, onlar ne bu taşlara tapar ne de taşları şekillendirirken birbirlerine yardım ederlerdi. Aslında Hz. İbrâhim’in kavmi, bir anlamda kendi eylemlerine tapmışlardır. Bu nedenle Allah Teâlâ, hem onları hem de amellerini yarattığını söylemiştir.” Ayrıca İbnü’l-Müneyyir’e göre, Zemahşerî’nin söylediği gibi “mâ/ما” edatının ism-i mevsûl olarak kabul edilmesi, âyetteki “تَعْمَلُونَ” fiiline mahzûf bir mef‘ûl takdir etmeyi gerektirmektedir. Oysa “mâ”ya masdar anlamı verilmesinde hazfi gerektiren bir durum ortaya çıkmamaktadır. Bunun yanı sıra İbnü’l-Müneyyir, bir önceki

⁷³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 49.

⁷⁴⁰ “قَالَ اتَّعْبُونَ مَا تَنْجُتُونَ”: “Dedi ki: “Kendi yonttuğunuz şeylere mi ibadet ediyorsunuz?” Saffât 37/95.

⁷⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 50.

âyette bulunan “mâ/ما” edatının da masdar anlamında olduğunu söyleyerek yaptığı te’vilin âyetin bağlamına da uyumlu olduğunu söylemektedir.⁷⁴²

Burada vurgulanması gereken husus, âyetteki “mâ/ما”nın her iki ihtimalde de Ehl-i sünnet itikadına aykırı bir durum ortaya çıkarmamasıdır.⁷⁴³ Ancak bu edata masdariyye anlamı verilmesi, Zemahşerî’nin “halku’l-ef’âl” konusundaki i’tizâlî görüşlerine aykırı bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bunu fark eden Zemahşerî, dilin imkânlarını seferber etmek suretiyle söz konusu edatın masdariyye olarak değerlendirilmesini reddetmiş ve ism-i mevsûl anlamını ispat etmeye çalışmıştır.

3.1.6.2. Nâfiye – İsm-i Mevsûl

Zemahşerî’nin mâ kelimesinin anlamını i’tizâlî düşüncesi doğrultusunda kullandığı diğer bir örnek de “وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ” :”*Senin Rabbin dilediğini yaratır ve seçer; onların tercih hakkı yoktur. Allah, onların koştığı ortaklardan münezzehtir, şâni pek yücedir.*”⁷⁴⁴ âyetidir. Zemahşerî “مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ” cümlesindeki “mâ”yı iki farklı şekilde değerlendirmektedir: Bunlardan ilki, “mâ/ما” kelimesinin nâfiye/olumsuzluk anlamında ele alınmasıdır. Buna göre Zemahşerî “الْخِيَرَةُ” kelimesinin “التَّخْيِيرُ”den türediğini ve “seçmek” anlamına geldiğini söylemektedir. O, “مَحَمَّدٌ” “خَيْرَةٌ اللَّهُ مِنْ خَلْقِهِ” “*Muhammed (sav), Allah’ın yarattıkları arasında en seçkin olanıdır.*” ifadesinde de benzer bir kullanımın bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre “mâ/ما”nın nâfiye olarak kabul edilmesiyle “مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ” ifadesi, tüm fiillerinde seçim hakkının sadece Allah Teâlâ’ya ait olduğunu ve yaptığı işlerdeki hikmeti en iyi O’nun bileceğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla mahlûkattan hiçbirinin Allah’ın üstünde bir seçim yapmasından söz edilemez. Zemahşerî’nin aktardığına göre âyet, aralarında Velid b. Muğîre’nin de bulunduğu müşriklerin “وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ” : “*Bu Kur’ân, o iki şehirden (Mekke ve Taif’ten) büyük bir adama indirilmeli değil miydi?*”⁷⁴⁵ sözleri üzerine nâzil olmuştur. Bundan hareketle Zemahşerî, âyette müşriklerin, peygamberin kim olacağına dair tercihlerinin bir anlam ifade etmediğini ve bu konudaki hükmün sadece Allah’a ait olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁴⁶

⁷⁴² Bunların yanı sıra İbnü’l-Müneyyir, “mâ”nın masdar anlamı taşıdığını gösteren birkaç delil daha sunmaktadır. Burada Zemahşerî’nin kullanmış olduğu sert üslûbun İbnü’l-Müneyyir’i etkilediği ve onun da aynı tonda bir cevap verdiği görülmektedir. Nitekim İbnü’l-Müneyyir, ortaya koyduğu delillerin, Ehl-i sünnete muhalefet eden kişileri ilzâm hatta ilcâm (yola getirdiğini) ettiğini ve hasımlarında karşı bir delil getirme takati bırakmadığını da ifade etmektedir. Bkz. İbnü’l-Müneyyir, *el-İnsâf*, c. IV, s. 49.

⁷⁴³ İsmail Çetin, *Ehl-i Sünnetin Nazarı İ’tikâdın Ölçüsüdür*, Dilara Yayınları, Isparta tsz., s. 414.

⁷⁴⁴ Kasas 28/68.

⁷⁴⁵ Zuhruf 43/31.

⁷⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 413.

Ayrıca Zemahşerî, söz konusu “mâ”nın ism-i mevsûl anlamında yorumlanmasının da mümkün olduğunu söylemektedir. Şöyle ki “الْخَيْرَةُ” kelimesi bu durumda “hayırlı olan” manasına gelmekte ve “وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ” ifadesinin anlamı “Allah, onlar için hayırlı olanı seçer.” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Müellife göre bu mana da makbuldür. Çünkü onun ifadesiyle “Allah, kullarının hayırına ve maslahatına olanı seçmekte ve kullarının maslahatını onlardan daha iyi bilmektedir.”⁷⁴⁷ Görüldüğü Zemahşerî’nin “mâ/ما” kelimesine ism-i mevsûl anlamı vermesinde Mu‘tezile’nin adalet ilkesi etkili olmuştur.

Burada belirtmek istediğimiz diğer bir husus, Zemahşerî’den önce de söz konusu kelimeye ism-i mevsûl anlamı yüklenilerek mezhebî ilkelerin temellendirilmek istenilmesidir. Nitekim Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) *Müşkilü i ‘râbi’l-Kur’ân* isimli eserinde âyetteki “mâ” edatının nâfiye olup i‘râbta mahalli olmadığını ifade etmektedir. Ona göre Taberî (ö. 310/923) ve bir grup âlimin bu kelimenin “يَخْتَارُ” fiiliyle mansub olduğunu söylemeleri diğer bir ifadeyle “mâ/ما”yı ism-i mevsûl olarak değerlendirmeleri, inanç ve gramer açısından bazı problemler ortaya çıkarmaktadır. Şöyle ki; itikadî açıdan “mâ/ما” kelimesinin nâfiye olarak ele alınması ve anlamın “Onlar için hiçbir seçim hakkı yoktur” şeklinde ortaya çıkması; ontolojik anlamda her şeyin Allah Teâlâ’nın seçim ve takdiriyle gerçekleştiğini ve kulun bu noktada sadece kesbe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. İsm-i mevsûl olarak değerlendirilen “mâ” yorumunda ise nâfiye de bulunan umûmî anlam ortadan kalkmakta ve Allah’ın sadece kullarının menfaatlerine göre seçim yapması gerekeceği gibi itikadî açıdan sorunlu bir anlam ortaya çıkmaktadır. Mu‘tezile mensupları aslah olanı yapmanın Allah’a vâcip olduğuna inandıkları için âyetteki “mâ/ما” kelimesini ism-i mevsûl olarak kabul etmişlerdir. Gramer bakımından ise mevsûl içerikli yorumun barındırdığı problem, kendisinden sonra gelen sıla cümlesinden mevsûle dönen (âid) zamirin bulunmayışıdır. Bu sebeplerden dolayı, “mâ/ما” kelimesinin nâfiye olarak yorumlanması, “anlam bakımından daha uygun, tefsir olarak daha doğru, inanç açısından daha sağlam ve gramer olarak da daha tutarlıdır.”⁷⁴⁸

“mâ/ما” edatına ism-i mevsûl anlamı verilmesinde, âid zamirin bulunmadığı gerekçesiyle Mu‘tezile’ye yapılan dilsel eleştirilerden olsa gerek, Zemahşerî, açıklamalarına şu soruyu sorarak devam etmektedir: “فَأَيُّ الرَّاجِعِ مِنَ الصِّلَةِ إِلَى الْمُصَوَّلِ إِذَا جَعَلْتَ مَا مَوْصُولَةً؟” “Söz konusu ‘mâ/ما’nın ism-i mevsûl olduğunu söylüyorsan, sıla cümlesinde mevsûle râci olması gereken zamir nerededir?” O, bu soruya şöyle yanıt vermektedir. Söz konusu ifade aslında “مَا” : “إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ” şeklinde olmalıdır. Tıpkı “Bunlar gerçekten kararlılık

⁷⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 413.

⁷⁴⁸ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *Müşkilü i ‘râbi’l-Kur’ân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâin, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1984, c. II, s. 547.

isteyen şeylerdendir.”⁷⁴⁹ âyetinde “مِنَّةٌ” ifadesinin mahzûf olduğu gibi⁷⁵⁰ bu âyette de ism-i mevsûl’e dönen “فيه” hazfedilmiştir.⁷⁵¹

Görüldüğü üzere Zemahşerî’den önce de Mu‘tezile tarafından “mâ/ما” edatına i‘tizâlî gerekçelerle ism-i mevsûl anlamı verilmiş ve bu tercihe Ehl-i sünnet âlimleri tarafından dilbilimsel eleştiriler yönelttilmiştir. Bu nedenle müellif, bir yandan diğer Mu‘tezile mensupları gibi bu edatı yorumlamış diğer yandan muhtemel tenkitleri de gözeterik âid zamirin hazfedildiğini ileri sürmüştür.

3.1.7. Tenfîs Harfleri/السين-سوف

Arap dilinde tenfîs harfleri denilince muzâri fiilin başına eklenen “sin/السين” ve “sevfe/sevfe/سَوْفَ” akla gelmektedir. Muzâri fiil, tenfîs harfleri eklenmeksizin yalın bir şekilde kullanıldığında hâl (şimdiki zaman) ya da müstakbel (gelecek zaman ve geniş zaman) anlamı taşımaktadır. “sin/السين” ve “sevfe/سَوْفَ” harflerinin eklenmesiyle birlikte, fiilin zaman anlamı sınırlandırılmakta ve sadece gelecek zamanı ifade etmektedir.⁷⁵² “يَفْعَلُ” fiili şimdiki, gelecek ve geniş zamanı ifade ederken “سَيَفْعَلُ” ve “سَوْفَ يَفْعَلُ” şeklindeki kullanımlar, fiilin bildirdiği oluşun (hades) gelecek zamanda gerçekleşeceğini göstermektedir.⁷⁵³ Zemahşerî muzâri fiilin başına tenfîs harflerinin eklenmesiyle birlikte zaman anlamının sınırlandırıldığını ve gelecek zaman ifade ettiğini kabul etmektedir. Zemahşerî “وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ إِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا” : “İnsan, ‘Ben öleceğim de sonra diriltilip (kabrimden) çıkarılacak mıyım?’ diyor.”⁷⁵⁴ âyetinde tenfîs harfine dikkat çekerek şu açıklamaları yapmaktadır:

فَإِنْ قُلْتَ : لَأَمِ الْإِبْتِدَاءِ الدَّائِلَةَ عَلَى الْمَضَارِعِ تُعْطَى مَعْنَى الْحَالِ ، فَكَيْفَ جَامَعَتْ حَرْفَ الْاسْتِثْقَالِ ؟ قُلْتَ : لَمْ تُجَامِعْهَا إِلَّا مُخْلِصَةً لِلتَّوَكُّيدِ كَمَا أَخْلَصْتَ الْهَمَزَةَ فِي يَا اللَّهُ لِلتَّعْوِيضِ وَاضْمَحَلَّ عَنْهَا مَعْنَى التَّعْرِيفِ.

Muzâri fiilin başına gelen “lâmu’l-ibtidâ”, fiile şimdiki zaman anlamı katmaktadır. O halde bu fiil, gelecek zaman anlamı ifade eden “sevfe/سوف” ile nasıl birlikte kullanılmıştır? şeklinde bir soru sorarsan, şu cevabı veriririm: Tıpkı Yâ Allah ifadesinde bulunan “hemze”nin ma‘rifelik anlamını kaybederek bedel için kullanılması gibi burada da “lâm” şimdiki zaman anlamını yitirerek tekit ifade etmektedir.⁷⁵⁵

Zemahşerî bazı âyetlerde Mu‘tezile’nin va‘d ve va‘id düşüncesinden hareketle tenfîs harflerinin “kat’iyyet/kesinlik” anlamı taşıdığını ileri sürmektedir. Örneğin, “وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ” بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ

⁷⁴⁹ Şûrâ 42/43.

⁷⁵⁰ Zemahşerî bu âyetin tefsirinde âid zamirin hazfını şöyle açıklamaktadır. Âyetin aslı, “إِنَّ ذَلِكَ مِنْهُ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ” : “Bu, kendisinden yana kararlılık gerektiren şeylerdendir.” şeklindedir. Ona göre bu cümledeki “منه” ifadesi anlaşıldığı için hazfedilmiştir. Nitekim Arap dilinde bu tür hazflere sıklıkla rastlanmaktadır. Sözelimi, Araplar “O kaptan, iki ölçek yağın karşılığı, bir dirhemdir.” cümlesindeki “منه” ifadesini bilindiği için hazfederek bu cümleyi “السمن منوان منه بدرهم” şeklinde kullanmışlardır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 233.

⁷⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 413.

⁷⁵² Necmü’l-eimme Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî, *Şerhu’r-Radî ‘ale’l-Kâfiye*, Câmiatu Karyunus, Bingazi 1996, c. IV, s. 6.

⁷⁵³ İbnü’s-Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv*, c. I, s. 39.

⁷⁵⁴ Meryem 19/66.

⁷⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 30.

السَّيْرُ حَمُّهُمُ اللَّهُ : “Mü’min erkekler ve mü’min kadınlar birbirlerinin velîleridir. Onlar ma’rûfu emredip münkeri yasaklarlar, namazı dosdoğru kılar, zekatı verirler, Allah ve Rasulüne itaat ederler. Allah işte bunlara rahmet eder.”⁷⁵⁶ âyetinde Zemahşerî “السَّيْرُ حَمُّهُمُ اللَّهُ” ifadesiyle ilgili şunları söylemektedir:⁷⁵⁷

السَّيْرُ مُفِيدَةٌ وَجُودُ الرَّحْمَةِ لَا مُحَالَهَ ، فَهِيَ تُؤَكِّدُ الوَعْدَ ، كَمَا تُؤَكِّدُ الوَعِيدَ فِي قَوْلِكَ : سَأَنْتَقِمُ مِنْكَ يَوْمًا وَنَحْوَهُ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَانُ وُدًّا ، وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى. سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمْ.

Bu ifadedeki ‘sîn/السين’ , onlara kesinlikle rahmet edileceğini göstermekte olup söz konusu va’di tekit etmektedir. Bu durum ‘سَأَنْتَقِمُ مِنْكَ يَوْمًا’ ‘Bir gün kesinlikle senden intikam alacağım!’ cümlesindeki va’îdin “sîn”le tekit edilmesine benzemektedir. Benzer kullanım şu âyetlerde de bulunmaktadır: ‘إِنَّ الَّذِينَ ‘ : ‘أَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا ‘ : ‘Rabbın sana verecek ve sen de razı olacaksın.’⁷⁵⁸; ‘أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمْ’ ; ‘Bu kişilere Allah mükâfatlarını ileride verecektir.’⁷⁶⁰

Zemahşerî’nin “sin” harfine verdiği bu anlam ilim adamları tarafından sorgulanmıştır. İbn Hişâm (ö. 761/1360), Zemahşerî’nin va’d ve va’îd bildiren fiillere dâhil olan “sin/السين” harfine kesinlik anlamı vermesinin aslında bir iddiadan öteye geçmediğini söylemektedir. O, Zemahşerî’nin ileri sürdüğü şekilde bu harfe kesinlik anlamı yükleyen bir dilbilimci bulunmadığını söylemektedir.⁷⁶¹ İbn Hişâm’ın yanı sıra Ebû Hayyân da bu konuda Zemahşerî’ye sert eleştiriler yöneltmektedir. Ebû Hayyân’a göre Zemahşerî’nin bu harfin anlamı hakkında yaptığı izahlar “i’tizâlî bir kaygı” taşımaktadır. Şöyle ki Zemahşerî’nin “sin” harfine kesinlik anlamı vermesindeki temel gayesi, günahkâr bir kimsenin cezalandırılması ya da itaat eden bir mü’minin mükâfatlandırılması hakkında Allah’a vücûbiyet atfeden i’tizâlî düşüncenin temellendirilmesidir. Ebû Hayyân’a göre Zemahşerî bu konuda dilsel bir yanılığa düşmüştür. Çünkü “sin/السين”, muzâri fiilin anlamını gelecek zamana tahsis eden bir harften ibarettir.⁷⁶² İbn Hişâm ve Ebû Hayyân’ın eleştirilerinde de görüldüğü üzere Zemahşerî’nin âyetlerdeki tenfis harflerine kesinlik gibi bir anlam vermesinde mezhebinin va’d ve va’îd ilkesini temellendirme gayreti açık bir şekilde görülmektedir.

3.1.8. “Len/لن” Harfi

“Len/لن” , nahiv ilminde başına eklendiği muzâri fiilin sonunu nasb eden bir harftir. “Len/لن” in, kökenine dair dâhilciler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) bu ifadenin “lâ/لا” ve “en/أن” harflerinden oluştuğunu söylemiştir. Ferrâ (ö. 207/822) ise söz konusu harfin, olumsuzluk harfi olan “lâ/لا”daki “elif/الألف” in “nûn/النون” harfine ibdâl

⁷⁵⁶ Tevbe 9/71.

⁷⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 280.

⁷⁵⁸ Meryem 19/96.

⁷⁵⁹ Duhâ 93/5.

⁷⁶⁰ Nisâ 4/152.

⁷⁶¹ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, c. II, s. 345-346.

⁷⁶² Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. IV, s. 34.

edilmesiyle ortaya çıktığını belirtmiştir. Ancak ilim adamlarının genel kanaati, “len/لن”in “basit” bir harf olup diğer harflerden türetilmediği yönündedir.⁷⁶³ İster basit, ister mürekkebe kabul edilsin “len/لن” kelimesi, muzârî fiilin i’râbını etkilemekte ve fiilin anlamını olumsuzla dönüştürerek zamanı geleceğe tahsis etmektedir.⁷⁶⁴ Bunun yanı sıra nahiv kitaplarında “len/لن” harfinin, olumsuzla dönüştürdüğü anlamı pekiştirip tekit etmek gibi bir işlev üstlenip üstlenmediğine dair bir tartışma yapılmaktadır.⁷⁶⁵ Zemahşerî *Mufasssal* adlı eserinde bu harfin, te’kit anlamı ifade ettiğini belirtmektedir. Ona göre “لَا أَبْرَحُ الْيَوْمَ مَكَائِي” “*Yerimden bugün ayrılmayacağım.*” cümlesinin, te’kitli ve pekiştirilmiş şekli “len” harfinin kullanıldığı “لَنْ أَبْرَحَ الْيَوْمَ مَكَائِي” “*Yerimden bugün asla ayrılmayacağım.*” ifadesidir.⁷⁶⁶

Ancak Zemahşerî, Mu‘tezile’nin ruyetullâha ilişkin görüşleri nedeniyle şu âyette yer alan “len/لن” kelimesinin tefsirinde tekit anlamının dışına çıkmaktadır: *وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ* “*Mûsâ, belirlediğimiz vakitte (Tûr’a) gelip de Rabbi kendisiyle konuştuğunda o, ‘Ya Rabbi! Bana kendini göster de sana bakayım.’ dedi. Rabbi, ‘Sen beni göremezsin. Ama şu dağa bak! Şayet o, yerinde durabilirse; o zaman sen de Beni görürsün’ buyurdu. Rabbi dağa tecelli edince, onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp yere düştü. Kendine gelip ayılınca dedi ki: ‘Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim; inananların ilki olarak ben, sana tövbe ettim.’”⁷⁶⁷*

Zemahşerî bu âyetin tefsirine itikadî görüşünü ortaya koyarak başlamaktadır. Ona göre âyette yer alan “أَنْظُرْ إِلَيْكَ” : “*Sana bakayım*” isteği Hz. Mûsâ’nın bizzat kendisinin söylediği bir söz olmayıp; bu ifade İsrâiloğullarının dile getirdiği bir talebin hikâye edilmesidir. Çünkü bu söz mukâbele (karşılıklı olma) manası taşımaktadır ki; bu anlam Allah’ın insana benzetilmesini (teşbih) ve cisim olarak tasavvur edilmesini (tecsim) ortaya çıkarmaktadır. Zemahşerî’ye göre, Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Ebû İshâk en-Nazzâm (ö. 231/845), Ebu’l-Huzeyl el-Allâf (ö. 131/748), Ebû Ali el-Cübâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve tüm mütekellimlerden daha üstün bir şekilde Allah’ı tanıyan Mûsâ aleyhisselâm’ın böyle bir inançta olması kabul edilemez.⁷⁶⁸ Ardından sözü “len/لن” harfine getiren Zemahşerî “Len/لن’in anlamı nedir?” şeklinde sorduğu bir soruya şu cevabı vermektedir:

⁷⁶³ Suyûtî, *Hem ‘ul-hevâmi*, c. II, s. 286.

⁷⁶⁴ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, c. III, s. 501; Ebu’l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât – Mu’cemun fi’l-mustalahâti ve’l-furûki’l-luğaviyye*, thk. Adnan Derviş – Muhammed el-Mısrî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1998, s. 791.

⁷⁶⁵ Suyûtî, *Hem ‘ul-hevâmi*, c. II, s. 286; İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, c. III, s. 501

⁷⁶⁶ Zemahşerî, *el-Mufasssal*, s. 312.

⁷⁶⁷ A’raf 7/143.

⁷⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 148-149.

تَأْكِيدُ النَّفْيِ الَّذِي تُعْطِيهِ 'لَا' وَذَلِكَ أَنْ 'لَا' تُنْفِي الْمُسْتَقْبَلَ. تَقُولُ : لَا أَفْعَلُ غَدًا، فَإِذَا أَكَّدْتَ نَفْيَهَا قُلْتَ : لَنْ أَفْعَلَ غَدًا. وَالْمَعْنَى : أَنْ فَعَلَهُ بُنَافِي حَالِي، كَقَوْلِهِ 'لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ' فَقَوْلُهُ 'لَا تُذْرِكُهُ الْأَبْصَارُ' نَفْيٌ لِلرُّؤْيَا فَيَمَّا يَسْتَقْبَلُ. وَ'لَنْ تَرَانِي'، تَأْكِيدٌ وَبَيَانٌ، لِأَنَّ الْمَنْفِيَّ مَنْفَاةً لِصَفَاتِهِ.

Bu harf, 'lâ/lâ'nın ifade ettiği nefy (olumsuzluk) anlamını tekit etmektedir. Nitekim 'lâ/lâ' harfi, gelecek zamanda bir işin gerçekleşmeyeceğini gösterir. Mesela 'لا أفعل غدا' 'Yarın yapmayacağım.' ifadesinde olumsuzluk anlamını tekit ettiği zaman 'لن أفعل غدا' 'Yarın asla yapmayacağım.' dersin. Nitekim bu şekilde vurgulu bir ifadeden, 'Bunu yapmak benim durumuma aykırıdır/Bana yakışmaz.' gibi bir mana da anlaşılır. Tıpkı, 'لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ' : 'Allah'tan başka taptığınız şeyler bir araya gelip toplansa bir sinek bile asla yaratamazlar.'⁷⁶⁹ âyetinde de 'len' harfi bu anlamda (işin muhâl olduğunu göstermek üzere) kullanılmıştır. Bundan hareketle 'لَا تُذْرِكُهُ الْأَبْصَارُ' : 'Gözler onu idrak edemez.'⁷⁷⁰ âyeti, Allah'ın görülmesinin gelecekte söz konusu olamayacağını ifade etmekte, 'لَنْ تَرَانِي' : 'Beni asla göremezsin' âyetinde ise bu durum tekit edilerek açıklanmaktadır. Çünkü burada olumsuzlanan durum (yani ru'yetullâh) Allah'ın sıfatlarına aykırı bir durum ortaya çıkarmaktadır.⁷⁷¹

Zemahşerî her ne kadar burada te'bîd/ebedilik ifadesini kullanmasa da onun gerek delil getirdiği âyetten gerekse ru'yetullâh'ı Allah'ın sıfatlarıyla bağdaştıramadağı söz konusu ifadelerinden aslında "len/لن" harfine ebedîlik anlamı yüklediği; bu sözcüğün ortaya çıkardığı olumsuz anlamın ilâ nihâye âhirette de devam edeceğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Nitekim bazı kaynaklarda Zemahşerî'nin *el-Mufassâl*'ı özetlediği *el-Unmûzec* adlı kitabında "len" in ebedîlik anlamında kullanıldığını iddia ettiği ifade edilmektedir.⁷⁷²

Zemahşerî'nin "len/لن" harfinin anlamına yaptığı müdahale, bazı ilim adamları tarafından eleştirilerek onun bu tercihinin itikadî tutumundan kaynaklandığı ifade edilmiştir. Sözelimi İbn Mâlik (ö. 672/1274) *el-Kâfiyetü's-şâfiye*⁷⁷³ adlı manzûmesinde şöyle demektedir:

“وَمَنْ رَأَى النَّفْيَ بِلَنْ مُؤَبَّدًا فَقَوْلُهُ ارْذُدْ وَسِوَاهُ فَاغْضُدَا”

“Her kim hükmederse; len/لن ile gerçekleşen nefyin, ebedî olduğuna

Reddet bu sözü, sen sarıl gayrına!”⁷⁷⁴

İbn Mâlik bu manzumesinin şerhini yaptığı *Şerhu'l-Kâfiye* isimli eserinde, yukarıdaki beyitte kimliğini açıkça belirtmediği; ebedîlik anlamı iddia eden kişinin, Zemahşerî olduğunu

⁷⁶⁹ Hacc 22/73.

⁷⁷⁰ En'âm 6/103

⁷⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 148-149.

⁷⁷² Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî, *Şerhu't-Kâfiyetü's-şâfiye*, thk. Abdulmun'im Ahmed Herîrî, Dâru'l-Menâmûn li't-Türâs, yy. 1982, c. III, s. 1531; Muhammed Hudârî, *Hâşiyetü'l-Hudârî 'alâ şerhi İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. II, s. 251. Bu hususta ulaşabildiğimiz, Sâmî b. Hamd el-Mansûr tarafından tahkik edilen *Unmûzec* nüshasında "te'bîd" kelimesi yerine "te'kid" ifadesi yer almaktadır. Bkz. Zemahşerî, *el-Unmûzec fi'n-nahv*, thk. Sâmî b. Hamd el-Mansûr, yy. 1999 s. 32. Kanaatimizce bu durum *Unmûzec* şârihi Muhammed b. Abdilganî el-Erdebîlî'nin de ifade ettiği gibi tahkikte esas alınan, nüsha farklılığından kaynaklanmaktadır. Bkz. Muhammed b. Abdilganî el-Erdebîlî, *Şerhu'l-Unmûzec fi'n-nahv*, thk. Hüsnî Abdülcelîl Yüsûf, Mektebetü'l-Adâb, Kahire tsz., s. 190.

⁷⁷³ *el-Kâfiyetü's-şâfiye* İbn Mâlik'in, Arap dilinin gramere ilişkin konularını ele aldığı 2557 beyitlik bir manzumedir. İbn Mâlik nahiv ilmi öğretiminde pratik bir fayda sağlamak amacıyla söz konusu eseri, *el-Elfiyye* isimli manzûmesinde özetlemiştir. Daha geniş bilgi için bkz.: Turan Bahşi, *İbn Mâlik ve Nahiv İlmi Açısından el-Elfiyye Adlı Eseri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2012, s. 31-32.

⁷⁷⁴ İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye*, thk. Abdulmun'im Ahmed Herîrî, Dâru'l-Menâmûn li't-Türâs, yy. 1982 c. III, s. 1531; Ebu'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, yy. tsz. s. 214.

söylemektedir. İbn Mâlik'e göre, Zemahşerî'nin "len/لن" harfini ebedîlik anlamına hamletmesi, Allah'ın görülemeyeceği şeklindeki i'tizâlî fikirlerinden kaynaklanmaktadır. Bunun yanı sıra İbn Mâlik, ru'yetullâh'a ilişkin Hz. Peygamber'den nakledilen sahih hadislerin bulunması nedeniyle Zemahşerî'nin benimsediği itikadın bâtil olduğuna dikkat çekmektedir.⁷⁷⁵ Onun Zemahşerî'ye yönelttiği tenkitlerin benzerlerine birçok dilcide de rastlamak mümkündür.

Nitekim İbn Hişâm (ö. 761/1360), *Muğni'l-lebîb* adlı eserinde, "len/لن" harfinin Zemahşerî'nin iddia ettiği şekilde te'bîd anlamı taşımadığını ve bu iddianın hiçbir dilbilimsel temeli bulunmadığını ifade etmektedir. Ayrıca İbn Hişâm bu harf ebedîlik anlamı taşıyaydı "فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمِ إِنْسِيًّا" : "Artık, bugün hiçbir insanla konuşmayacağım."⁷⁷⁶ âyetinde fiil zamanının "yevm" kelimesiyle takyîd edilmesinin bir anlamı kalmayacağına ve "وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا" : "Hiçbir zaman ölümü temenni etmeyeceklerdir."⁷⁷⁷ âyetinde de "أَبَدًا" lafzının tekrardan ibaret olacağına dikkat çekmektedir.⁷⁷⁸

İbn Hişâm'ın yanı sıra *Külliyât* adlı terimler sözlüğünde Ebu'l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1095/1684) İbn Hişâm'ın söz konusu ettiği âyetleri delil olarak göstererek "len/لن" harfinin Zemahşerî'nin iddia ettiği gibi ebedîlik anlamı taşımadığını dile getirmektedir. Ayrıca Ebu'l-Bekâ bu konuda, "فَلَنْ أْبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْتَنَ لِي أَبِي" : "Babam izin verinceye kadar buradan ayrılmam."⁷⁷⁹ âyetinin delil olduğunu söylemektedir. Ona göre "len" harfi ebedîlik manası taşıyaydı belirtilen âyette fiil zamanının "hatte/حَتَّى" ile sınırlandırılmasının bir anlamı kalmazdı.⁷⁸⁰

Görüldüğü üzere "len/لن" harfine ebedîlik anlamı verilmesi konusunda yapılan eleştirilerde Zemahşerî tartışmaların hep odak noktasında yer almaktadır. Bununla birlikte bu harfe ebedîlik anlamı veren ilk kişinin Zemahşerî (ö. 538/1144) olmadığı; ondan önce de bu konunun ilim adamları arasında tartışıldığı görülmektedir. Nitekim Fahreddîn Râzî'nin (ö. 606/1210), müfessir kimliğinin yanı sıra Arap dili ve edebiyatı alanında da kendisinden söz ettiren Vâhidî'den (ö. 468/1076) yapmış olduğu bir nakil bu durumu göstermektedir. Vâhidî, dil âlimlerinin referans gösterilerek "len/لن" kelimesine ebedîlik anlamı verilmesinin, onlara yapılmış bir iftiradan ibaret olduğunu; muteber kitapların yanı sıra sahih rivâyetlerde de dilcilerin bu şekilde bir görüş ortaya koyduklarına dair bir bilgiye rastlanılmadığını dile getirmektedir. Vâhidî'ye göre bu iddianın tutarsız olduğunu gösteren en büyük delil,

⁷⁷⁵ İbn Mâlik bu eleştirisinin ardından, Allah Teâlâ'ya, ru'yeti inkâr etmekten kendisini koruması ve ru'yetle şereflenen kullar zümresine dâhil etmesi niyazında bulunur. Bkz. İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye*, c. III, s. 1531.

⁷⁷⁶ Meryem 19/26.

⁷⁷⁷ Bakara 2/95.

⁷⁷⁸ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, c. III, s. 504-504.

⁷⁷⁹ Yûsuf 12/80.

⁷⁸⁰ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 791-792.

Yahudîlerin dünyada iken ölümü istememelerinden bahseden “وَلَنْ يَمْتَنُوهُ أَبَدًا” âyetidir. Âyette söz konusu iddiaya yani “len/لَنْ” harfinin ebedîlik anlamına hamledilmesine göre Yahudîlerin gerek dünyada gerekse âhirette hiçbir şekilde ölümü temenni etmeyeceklerinin anlaşılması gerekmektedir. Oysaki onlar, kıyâmet gününde ölümü temenni edeceklerdir.⁷⁸¹ Vâhidî yaptığı bu açıklamalarla Mu‘tezile’yi hedef almaktadır. Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla “len/لَنْ” harfine ebedîlik anlamı veren ilk kişinin Vâhidî’den yaklaşık yarım asır önce yaşayan Mu‘tezile’nin imamlarından Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) olduğu görülmektedir. O, *Şerhu’l-usûli’l-hamse* adlı kitabında “إِنَّ لَنْ مَوْضُوعَةً لِلتَّابِيدِ” “Len/لَنْ, (olumsuzlanan ifadenin) ebedîlik durumunu göstermek üzere vaz’ edilmiştir.” demektedir.⁷⁸²

Neticede Zemahşerî’den önce de ilim adamları tarafından “len/لَنْ” harfinin mahiyetinin sorgulandığı ve Kâdî Abdülcebâr tarafından bu harfin ebedîlik anlamı taşıdığı açıkça ifade edilmektedir. Ancak bu meselenin Zemahşerî’ye mal edilerek onun, tartışmanın odağı haline getirilmesinin ve hatta bazı eserlerde bu konunun “لَنْ الزمخشري” “Zemahşerî’nin ‘len/لَنْ’ harfi”⁷⁸³ şeklinde ele alınmasının sebebi Zemahşerî’nin *Keşşâf*’ta i‘tizâlî görüşlerini ön plana çıkararak bu meseleyi ele almasıdır. Hatta onun ilmî ve objektif bir yaklaşımı bırakıp, “Kendilerini Müslüman ve Ehl-i sünnet ve’l-cemaat şeklinde tanıtan kimseler” diye bahsettiği ilim adamlarına hakaret içerikli ifadeler kullanması ona yönelik eleştirilerin dozunu artırmış olmalıdır. Nitekim burada Zemahşerî ru’yetullâh’ı kabul eden Ehl-i sünnet âlimleri hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

ثُمَّ تَعَجَّبَ مِنَ الْمُتَسِيمِينَ بِالْإِسْلَامِ الْمُتَسِيمِينَ بِأَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ كَيْفَ اتَّخَذُوا هَذِهِ الْعَظِيمَةَ مَذْهَبًا. وَلَا يَغْرَبُكَ تَسْتُرُهُمُ بِالْبِأَكْفَةِ، فَإِنَّهُ مِنْ مَنُصُوبَاتِ أَشْيَاخِهِمْ! وَالْقَوْلُ مَا قَالَ بَعْضُ الْعَدْلِيَّةِ فِيهِمْ:

Kendilerini Müslüman ve Ehl-i sünnet ve’l-cemaat şeklinde tanıtan kimselere şaşırmasın! Bak ki onlar nasıl da bu ağır bir hükmü (ru’yetin kabulünü) nasıl da bir mezhep olarak benimsemişler. Bu kişilerin sözlerini ‘Allah görülecektir, ancak bunun keyfiyeti bilinemez’ şeklindeki söylemler (belkefe) ile gizlemeleri seni sakın ola aldatmasın! Zira onların bu düşünceleri, onların ileri gelenlerinin uydurdukları iddialara dayanır. Bu hususta onlar için söylenilecek tek söz Adliyye’ye mensup bir şâirin (Zemahşerî kendisini kastetmektedir.) dile getirdiği şu mısralardır:⁷⁸⁴

⁷⁸¹ Konuyla ilgili Râzî’nin diğer değerlendirmeleri için bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. XIV, s. 237-244.

⁷⁸² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 264

⁷⁸³ Seyf, *el-Eseru’l-akdî*, c. III, s. 1164-1167.

⁷⁸⁴ Zemahşerî’nin sözünü ettiği şiir şu şekildedir:

لَجَمَاعَةً سَمَّوْا هَوَاهُمْ سُنَّةَ
وَجَمَاعَةً حُمُرٌ لَعَمْرِي مَوْكَفَهُ
فَدَسَّ شَهْوَهُ بِخَلْقِهِ وَتَخَوَّفُوا
شَنْعَ الْوَرَى فَتَسْتُرُوا بِالْبِأَكْفَةِ

“Onlar, öyle bir cemaat ki kendi heva’larına “sünnet” ismi verdiler;

Hayatım üzerine yemin ederim ki onlar semer vurulmuş eşekler cemaatidirler!

Allah’ı mahlûkatına teşbih ettiler; fakat korktular

Milletin kınamasından, bu nedenle (sözlerini) belkefe örtüsüyle gizlediler.” (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s.

148-149.) İbnü’l-Müneyyir Zemahşerî’nin Ehl-i sünnet âlimlerini hedefe koyduğu bu hakaret içerikli şiire

kayıtsız kalmamış ona cevap niteliğinde şiirsel üslûpla şunları söylemiştir:

وَجَمَاعَةً كَفَرُوا بِرُؤْيَةِ رَبِّهِمْ
وَتَلَقَّوْا عَدْلِيَّةً، فَلَنَا: أَجَلٌ
حَقًّا وَوَعْدُ اللَّهِ مَا لَنْ يُخْلَفَهُ
عَدَلُوا بِرَبِّهِمْ فَحَسْبُ لَهُمْ سَفَهُ
إِنْ لَمْ يَكُونُوا فِي لَطَى فَعَلَى شَفَهُ
وَتَلَقَّوْا النَّاجِينَ. كَلَّا إِنَّهُمْ

Zemahşerî'nin söz konusu ifadeleri, ru'yeti kabul eden Ehl-i sünnet dil âlimlerinin dikkatini çekmiş; yazdıkları dil kitaplarında gerek Zemahşerî'nin “len/لن” harfi hakkında ortaya koyduğu fikirleri tartışmaya, gerekse onun itikadî görüşlerini eleştirmeye ihtiyaç hissetmişlerdir. Bunun yanı sıra “len/لن” harfine ebedîlik anlamı yüklenmesine karşı çıkıp konuyu Zemahşerî üzerinden tartışmaya açan ilk kişinin, İbn Mâlik (ö. 672/1274) olması da Zemahşerî'nin hedef alınmasında etkili olmuştur. İbn Mâlik'in nahiv alanında ortaya koyduğu müktesabattan istifade eden âlimler, Zemahşerî'nin tenkit edilmesi hususunda onun takipçisi olmuşlardır. Bu isimlere örnek olarak İbnü'n-Nâzım lakabıyla meşhur İbn Mâlik'in oğlu Bedreddîn (ö. 686/1287), Murâdî (ö. 749/1348), İbn Hişâm (ö. 761/1360), İbn Akîl (ö. 769/1367), Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), İbn Cemâa (ö. 819/1416), Suyûtî (ö. 911/1505) ve Üşmûnî (ö. 918/1513) verilebilir.⁷⁸⁵

3.1.9. Mef'ûl-i Mutlak Takdiri

Mef'ûl-i mutlak, nahiv ilminde mansûb isimler arasında ele alınan bir mef'ûl türüdür. Kaynaklarda bu kavram “fiilin anlamını tekit etmek, türünü ya da sayısını bildirmek amacıyla cümledeki fiille aynı kökten gelen masdar” şeklinde tarif edilmektedir.⁷⁸⁶ Zemahşerî de *el-Mufasssal* isimli eserinde bu mef'ûl türünün takdir edilmesinden bahsetmektedir.⁷⁸⁷ Müellif *Keşşâf*'ta belirtilen takdiri kullanarak âyeti mezhebî taassubunu ortaya koyacak şekilde yorumlamaktadır. Bu durumun örneği “قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ” : “De ki: Ey Ehl-i Kitap! Haksız yere dininizde aşırıya gitmeyin daha önce hem kendi sapmış hem de birçok insanı saptırmış ve yolun doğrusundan uzaklaşan bir kavmin istek ve arzularına uymayın.”⁷⁸⁸ âyetidir. Ona göre âyetteki “غَيْرَ الْحَقِّ” ifadesi, “لَا تَغْلُوا” fiilinden anlaşılan masdarın yani mef'ûl-i mutlakın sıfatı

“Bir cemaat ki Rablerini görmenin hak bir gerçek olduğunu inkâr etmiştir.

Ne var ki; Rabbinin, va‘dini yerine getirmemesinden söz edilemez.

Onlar ki kendilerini ‘adliyye (adalet ehli) olarak tanıtırılar.

Deriz ki: Doğru, onlar ‘adliyye’dir ama sadece Rablerinden yüz çevirdikleri için bu lakabı hak ederler.

Dahası bu sefihlik onlara yeter.

Kendilerini kurtuluşa eren kimseler olarak da adlandırıyorlar; ama asla!

Onlar ateşte değillerse bile en azından kenarındadırlar.” (İbnü'l-Müneyyir, *el-İnsâf*, c. II, s. 150.) İbn

Müneyyir'in yanı sıra Çârperdî (ö. 746/1265) Zemahşerî'nin şiirine şöyle mukabelede bulunmuştur:

عَجَبًا لِقَوْمٍ ظَالِمِينَ تَسْتُرُوا بِالْعَدْلِ مَا فِيهِمْ لَعْمَرِي مَعْرِفَهُ
قَدْ جَاءَهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَذُرُونَهُ تَعْطِيلُ ذَاتِ اللَّهِ مَعَ نَفْيِ الصِّفَةِ

“Adalet kisvesine bürünen şu zâlimler gürûhuna şaşmak gerek.

Yemin olsun ki yoktur onlarda ne ilim ne irfan.

Farkında olmadan kapılırlar

Sıfatları nefyedip Zât'ını ta‘tîl fikrine.” Sübkî, Çârperdî'nin bu şiirinin yanı sıra diğer âlimlerin

Zemahşerî'ye cevaben yazdıkları mısralara *Tabakâtü's-şafi'iyyeti'l-kübrâ* isimli eserinde yer vermektedir.

Bkz. Sübkî, *Tabakât*, c. IV, s. 9-17.

⁷⁸⁵ Seyf, *el-Eseru'l-'akdi*, c. III, s. 1164-1167.

⁷⁸⁶ Daha geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *el-Behcetü'l-mardiyye*, s. 244-253.

⁷⁸⁷ Zemahşerî, *el-Mufasssal*, s. 56-60.

⁷⁸⁸ Mâide 5/77.

olmalıdır. Buna göre âyetin takdiri, “لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غُلًّا غَيْرَ الْحَقِّ” şeklinde olup; bu ifade “*Ey Ehl-i Kitap! Hak olmayan (yani bâtil) bir şekilde dininizde aşırılığa kaçmayın!*” anlamına gelmektedir.⁷⁸⁹ Zemahşerî yaptığı bu i‘râb değerlendirmesinin ardından şunları söylemektedir:

لَأَنَّ الْغُلُوَّ فِي الدِّينِ غُلُوَانٌ غُلُوٌّ حَقٌّ وَهُوَ أَنْ يَفْحَصَ عَنْ حَقَائِقِهِ وَيُفْتَشَّ عَنْ أَبَاعِدِ مَعَانِيهِ وَيَجْتَهِدَ فِي تَحْصِيلِ حُجَجِهِ كَمَا يَفْعَلُ الْمُتَكَلِّمُونَ مِنْ أَهْلِ الْعَدْلِ وَالْتَّوَجِيدِ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ. وَغُلُوٌّ بَاطِلٌ وَهُوَ أَنْ يَتَجَاوَزَ الْحَقَّ وَيَتَخَطَّاهُ بِالْإِعْرَاضِ عَنِ الْأَيْدِلَةِ وَاتِّبَاعِ الشُّبْهِ كَمَا يَفْعَلُ أَهْلُ الْأَهْوَاءِ وَالْبِدَعِ.

Çünkü dinde iki türlü aşırıktan söz edilebilir: Birincisi, Ehl-i ‘adl ve’t-tevhîd mütekellimlerinin yaptıkları gibi -ki Allah onlardan razı olsun!- hak olan aşırılıktır. Bu tür aşırılık dinî hakikatleri, anlam inceliklerine dikkat ederek araştırmak ve huccetleri ortaya koymak için azamî gayret göstermekten ibarettir. İkincisi ise bâtildeki aşırılıktır. Bu da hakkı çiğneyip delillerden yüz çevirmek ve şüpheli olanların peşinden gitmektir. Nitekim hevâ ve hevesine uyan ehl-i bid‘atın yaptıklarında böyle bir aşırılık söz konusudur.⁷⁹⁰

Görüldüğü üzere müellif âyette “لَا تَغْلُوا” fiiline mef‘ûl-i mutlak takdir ederek mezhebîni övmektedir. Zemahşerî’nin bu ifadelerinde “Ehl-i ‘adl ve’t-tevhîd mütekellimleri” şeklinde bahsettiği grup tahmin edileceği üzere Mu‘tezile’nin imamlarıdır. Bununla birlikte o, “heva ve hevesine uyan ehl-i bid‘at” sözleriyle de Mu‘tezile dışındaki bütün mezhepleri tenkit etmektedir.⁷⁹¹ Görüldüğü üzere Zemahşerî âyette yaptığı i‘râb değerlendirmesini ideolojisini savunmak için fırsat bilmiş ayrıca kendi gibi düşünmeyenleri hevâ ve hevase uymakla suçlamıştır. Burada Zemahşerî’nin mezhebî taassubunu sergileyen söz konusu ifadelerinin eleştirildiği ve âyette yer alan “غَيْرَ الْحَقِّ” ifadesinin “masdar-ı müekked” olarak kabul edilmesinin daha doğru olduğu ifade edilmiştir.⁷⁹² Ayrıca Semîn Halebî bu âyetin beş farklı şekilde i‘râb edilebileceğini söylemekte, “masdarın sıfatı” şeklindeki i‘râbın sadece Zemahşerî tarafından ileri sürüldüğünü belirtmektedir.⁷⁹³

Netice itibarıyla Zemahşerî’nin nahiv ilmine dair konuları mezhebî düşüncesi doğrultusunda kullanmaktan geri durmadığı görülmektedir. O nahvî izahları kimi zaman kendi düşüncesini haklı çıkarmak kimi zaman ise kendi mezhebi dışındakilere eleştirmek amacıyla kullanmıştır. Onun itikadî düşüncesini temellendirmek için kullandığı diğer bir alan ise belâgattır.

3.2. Belâgat İlmî

Keşşâf, belâgat ilminin müstakil bir disiplin olma yolunda ilerlediği bir dönemde yazılan bir eserdir. Bu dönemde belâgata dair yürütülen çalışmaların Zemahşerî’den önce Abdülkâhir Cürcânî’nin (ö. 471/1078-79) “nazm teorisi”ni ortaya koymasıyla büyük bir ivme

⁷⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 652.

⁷⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 652.

⁷⁹¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. 3, s. 547.

⁷⁹² Tîbî, *Fütûhu’l-ğayb*, c. 5, s. 551.

⁷⁹³ Semîn Halebî, *ed-Dürrü’l-mesûn*, c. IV, s. 380.

yakaladığı görülmektedir. Zemahşerî de tefsirini yazarken kendinden önce ortaya konulan ilmî birikimden istifade etmiş ve temelleri Cürçânî tarafından atılan söz konusu teorinin uygulayıcısı olmuştur.⁷⁹⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*'ın mukaddimesinde belâgat disiplininin önemine dikkat çekmektedir. O, Câhız'ın (ö. 255/869) *Nazmu'l-Kur'ân* isimli eserinden yaptığı bir alıntıyla, belâgat sahasının tefsir ilmi açısından müstesnâ bir konumda bulunduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir:

فَالْقَوِيَّةُ وَإِنْ بَرَزَ عَلَى الْأَقْرَانِ فِي عِلْمِ الْفَتَاوَى وَالْأَحْكَامِ وَالْمُتَكَلِّمُ وَإِنْ بَرَزَ أَهْلَ الدُّنْيَا فِي صِنَاعَةِ الْكَلَامِ وَحَافِظُ الْقِصَصِ وَالْأَخْبَارِ وَإِنْ كَانَ مِنَ ابْنِ الْقَرِيْبَةِ أَحْقَطَ وَالْوَاعِظُ وَإِنْ كَانَ مِنَ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ أَوْعَظَ وَالنَّحْوِيُّ وَإِنْ كَانَ مِنْ سَبِيئِيَّةٍ وَاللُّغَوِيُّ وَإِنْ عَلِكَ اللُّغَاتِ بِقُوَّةٍ لِحَيْبِهِ لَا يَتَصَدَّى مِنْهُمْ أَحَدٌ لِسُلُوكِ تِلْكَ الطَّرَائِقِ وَلَا يَغْوِصُ عَلَى شَيْءٍ مِنْ تِلْكَ الْحَقَائِقِ إِلَّا رَجُلٌ قَدْ بَرَعَ فِي عِلْمَيْنِ مُخْتَصِّصَيْنِ بِالْقُرْآنِ وَهُمَا عِلْمُ الْمَعَانِي وَعِلْمُ الْبَيِّنَاتِ.

Bir fakîh, ahkâm ve fetva konularında akranları arasında öne çıkıp varlığını gösterse de, bir mütekellim kelâm ilminde tüm insanların fevkinde olsa da, kıssa ve haber ezberleyen biri İbnü'l-Kırrıyye'den (ö. 84/703) daha fazla ezber yapsa da, bir vâiz Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) daha etkileyici vaaz etse de, bir nahivci Sibeveyhî'den (ö. 180/796) daha iyi nahiv bilse de ve sözlükbilimle uğraşan biri tüm kelimeleri diline pelesenk etse de bu sözü edilen kişilerden hiçbiri Kur'ân'a özgü şu iki ilimde yetkinleşmedikçe hakikat (denizine) dalamaz. Bu ilimler, ilmü'l-me'ânî ve ilmü'l-beyân'dır.⁷⁹⁵

Görüldüğü üzere Zemahşerî belâgat ilmine dair verileri, tefsir ilmi açısından vazgeçilmez olarak nitelendirmektedir. Bunun yanı sıra Kur'ân'ın “*me'ânî ve beyân ilimleri üzerine kurulu bir kelâm*”⁷⁹⁶ olduğunu söylemesinde de benzer tavra rastlanmaktadır. Burada dikkat çeken husus, Zemahşerî'nin belâgatı “ilmü'l-me'ânî” ve “ilmü'l-beyân” şeklinde ikili tasnife tabi tutmasıdır. Arap dili alanında önemli araştırmalar yapan Şevki Dayf, belâgat konularını beyân ve me'ânî başlıkları altında müstakil olarak ele alan ilk kişinin Zemahşerî olduğunu söylemektedir.⁷⁹⁷

Dayf'a göre, Zemahşerî'nin bu şekilde bir taksimat yapmasında Cürçânî etkili olmuştur. Söz konusu kavramlardan beyân⁷⁹⁸ Cürçânî tarafından *Esrâru'l-belâğa* isimli eserinde sıklıkla kullanılmıştır. Zemahşerî de beyân tabirini Cürçânî gibi belâgata ilişkin konuları ifade etmek için kullanmış ancak bu kavramı Cürçânî'den farklı olarak teşbih, isti'âre, mecâz-ı aklî/lugavî gibi konuları kapsayan bir belâgat kavramı olarak sistematize etmiştir. Dayf, Zemahşerî'nin beyânın yanında me'ânî şeklindeki bir kavram tercih etmesinde ise itikadî mezhebinin etkili olduğunu söylemektedir. Şöyle ki Zemahşerî'nin me'ânî başlığı altında ele aldığı konuları, Cürçânî eserlerinde “ilmü'n-nazm” tabiriyle ifade etmiştir. Ancak

⁷⁹⁴ Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, s. 270.

⁷⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 7.

⁷⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 8.

⁷⁹⁷ Dayf, *el-Belâğa*, s. 221.

⁷⁹⁸ Beyân tabiri Cürçânî'den önce terim anlamına benzer bir şekilde *el-Beyân ve't-tebyîn* isimli eserinde Câhız (ö. 255/869) tarafından da kullanılmıştır. Bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, c. I, s. 106. Her ne kadar *el-Beyân*'da ele alınan konular, daha sonraları sistematize edilen belâgat kurallarına uymasa da bu kitabın teorik anlamdaki belâgat araştırmaları için önemli kaynaklardan biri olduğu ifade edilmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Nazife Nihal İnce, “Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Câhız Örneği”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019, c. XXIII, sy. 2, s. 914-926.

Zemahşerî bir Mu‘tezilî olarak bu terimi kullanmaktan bilinçli bir şekilde uzak durmuştur. Zira “nazm” kavramının, Kur’ân’ın i‘câzı konusunda Mu‘tezile ve Eş‘arî mezhepleri arasında yapılan tartışmalarda Ehl-i sünnet ilim adamlarının safında yer alındığını gösteren bir yönü bulunmaktadır. Bu nedenle Zemahşerî, bir yandan Mu‘tezilî görüşleri benimseyip diğer yandan da Kur’ân’ın i‘câzı konusunda Eş‘arîlerin haklı olduğunu savunmak gibi fikrî bir çelişkiye düştüğü izlenimi vermemek üzere *Keşşâf*’ta “nazm” yerine “me‘ânî” tabirini tercih etmiştir.⁷⁹⁹

Zemahşerî’ye göre sonraki dönemlerde bedî‘ ilmi başlığında ele alınacak konular ise beyân ve me‘ânî ilimlerinin bir devamı niteliğindedir. Müellifin belâgat ilmine dair yaptığı bu tasnifin, kendisinden sonraki dil âlimleri üzerinde belirleyici bir rol üstlendiği görülmektedir. Nitekim onun gibi Mu‘tezilî bir âlim olan Ebû Ya‘kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229), *Miftâhu’l-‘ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümünü, belâgat ilmine tahsis ederek konuları me‘ânî ve beyân başlıkları altında incelemiş ve bu bölümün sonunda “tahsînu’l-‘kelâm” adı altında lafız ve manayla ilişkili edebî sanatları ele almıştır.⁸⁰⁰ Zemahşerî gibi Sekkâkî tarafından da me‘ânî ve beyân ilimlerinin zeyli olarak görülen edebî sanatlar için bedî‘ terimini ilk defa Bedreddin b. Mâlik (ö. 686/1287) kullanmıştır. Sonuçta belâgat ilmi, Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338-39) ile birlikte beyân, me‘ânî ve bedî‘ şeklinde üçlü tasnife tabi tutulmuştur.⁸⁰¹

Zemahşerî, me‘ânî ve beyân adını verdiği belâgat ilmine dair verileri *Keşşâf*’ta âyetlerin taşıdığı edebî incelik ve nükteleri izah ederken kullanmıştır. Bu bakımdan onun, kendisinden sonraki bazı müfessirler üzerinde etkili olduğu da ifade edilmektedir.⁸⁰² Ne var ki Zemahşerî, belâgat ilmine dair verileri, salt âyetlerin taşıdığı edebî incelikleri göstermek üzere kullanmamış aynı zamanda bu bilgilerden âyetleri itikadî düşüncesi doğrultusunda te’vil ederken de yararlanmıştı. Araştırmamızın bu bölümünde Zemahşerî’nin *Keşşâf*’ta i‘tizâlî düşüncesini temellendirmek üzere Kur’ân âyetlerine getirdiği belâgî izahları ele almaya çalışacağız.

3.2.1. Mecâz

Mecâz, sözlükte “bir yeri geçmek ve yol katetmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁸⁰³ Bir belâgat tabiri olarak mecâz, “bir lafzın, hakikî anlamının dışında kullanılması” demektir. Mecâzda lafzın hakikî manasının anlaşılmasına engel olan bir “karîne” ve hakikat manası ile

⁷⁹⁹ Dayf, *el-Belâğa*, s. 221.

⁸⁰⁰ Ebû Ya‘kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Lübnan 2014, s. 532.

⁸⁰¹ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Bedî‘”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c. V, s. 320.

⁸⁰² Abacı, *Tefsirlerde Mu‘tezile Etkisi*, s. 28-29.

⁸⁰³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, c. V, s. 326.

nakledilecek mana arasında bir “alâka” bulunması gerekmektedir. Mecâz genel anlamda aklî ve lugavî şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Lugavî mecâzda bulunması gereken alaka, benzerlik anlamı taşırsa bu mecâza “isti‘âre” adı verilmiştir. Şayet alâka benzerlik dışında tikellik, tümellik, nedensellik, hal, mahal ve yakınlık gibi bir anlam taşırsa bu takdirde mecâza “mecâz-ı mürsel” denilmiştir.⁸⁰⁴

Keşşâf’taki mecâza dair izahlar tetkik edildiğinde Zemahşerî’nin yaşadığı zamanın belâgat ilminin olgunlaşma dönemine tekabül ediyor olması buna bağlı olarak da belâgat kavramların sınırlarının henüz netlik kazanmaması nedeniyle yukarıda değinilen biçimdeki bir mecâz ayırımından söz edilemez. Örneğin; Zemahşerî’nin kimi zaman mecâzı hükmî mecâz ve isti‘âre kimi zaman da isti‘âre ve temsîl kavramları altında ele aldığı görülmektedir.⁸⁰⁵ Dolayısıyla Zemahşerî günümüzde kullanılan yaygın mecâz taksimatını eserinde uygulamamakta ve o, kendine has bir mecâz tasnifi yapmaktadır. *Keşşâf*’taki belâgat kavramları arasındaki ilişkiler, araştırmanın sınırları dışında yer alması nedeniyle i‘tizâlî görüşleri delillendirmek üzere kullandığı mecâz konularında genellikle onun tasnifi takip edilecektir. Söz konusu tasnifin dışına çıkılması gerekirse bu durum dipnotta belirtilecektir.

Zemahşerî âyetlerin sahip olduğu edebî özellikleri açıklarken mecâzî ifadeleri en ince ayrıntısına kadar incelemeye tabi tutmaktadır. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, onun mecâzî ifadeleri tahlilde üstün bir kabiliyete sahip oluşudur. Müellifin *Keşşâf*’ta söz konusu mahareti sergilemesinde bu tefsirinden önce Arap dilinde ifadelerin sahip olduğu mecâzî anlamları ortaya çıkarma amacıyla *Esâsü’l-belâğa* gibi bir sözlük kaleme alması da etkili olmuştur.

Zemahşerî’nin mecâza dair açıklamalarında itikadî görüşünün etkisi belirgin bir şekilde görülmektedir. O, yaptığı belâgî izahlarla özellikle Allah hakkında kullanılan “el/يد” ve “yüz/وجه”⁸⁰⁶ gibi müteşâbih ifadeleri mecâza dayalı bir şekilde yorumlayarak teşbih fikrinin karşısında yer almaktadır. Örneğin, müellif “ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا ” : “*Yahudiler, “Allah’ın eli bağıdır/sıkıdır! dediler. Böyle söyledikleri için kendi elleri bağlanmış ve lanete uğramışlardır. Asla! O’nun iki eli de açıktır ve O dilediği gibi verir.”*”⁸⁰⁷ âyetinde “غَلَّ اليدَ” (Eli bağı/sıkı olmak) ve “بسط اليدَ” (eli açık olmak) ifadelerinin hakikat anlamında kullanılmadığını söylemektedir. Ona göre bu ifadeler

⁸⁰⁴ Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Muhtasarü’l-me‘ânî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul tsz., s. 322-324; Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâğa, funûnuhâ ve efnânuhâ (ilmü’l-beyân ve’l-bedî’)*, Dâru’l-Furkân, Ummân 2007, s. 140-142.

⁸⁰⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 337.

⁸⁰⁶ Zemahşerî “وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ” : “*Ancak Celâl ve İkrâm sahibi olan Rabb’inin Zâtı bâkidir*” (Rahmân 55/27.) ve “لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ” : “*O’ndan başka ilah yoktur, O’nun zâtı hariç her şey yok olacaktır.*” (Kasas 28/88.) âyetlerinde “vech” kelimesinin “yüz” anlamında kullanılmadığını bu kelimenin mecâzî olarak “zât” anlamına geldiğini söylemektedir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 423; c. XI, s. 436.

⁸⁰⁷ Mâide 5/64.

tıpkı, Allah'ın cimrilik ve israfı yasakladığı “وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ” : “Eli sıkı olma, ölçüsüzce eli açık da olma; sonra kınanacak, kendi kendine hayıflanacak duruma düşersin!”⁸⁰⁸ âyetindeki gibidir. Yani, eli açık olmak/sıkı olmak ifadeleri, cimrilik ve cömertlik anlamında mecâzî olarak kullanılmıştır. Zemahşerî, bu ifadelerin mecâzî anlam içerdiğini söyledikten sonra hakikî anlamların murâd edilemeyeceğini şu şekilde ortaya koymaktadır: Bu ifadeleri kullanan biri, aslında insan vücudunun bir organı olarak “el/يد”i kastetmemektedir. Bundan hareketle de gerçek anlamda elin açık veya kapalı olmasından söz edilemez. Zemahşerî söz konusu ifadelerin kullanılması için el organına sahip olmanın bile gerekli olmadığını, eli kesik birisinin ihtiyaç sahiblerine yüklü bir miktarda bağışta bulunması durumunda o kimseye “ne kadar da eli açık bir kimse!” tabirinin kullanıldığını söylemektedir. Ardından müellif, “el/يد” kelimesinin mecâzî bir anlam taşıdığını göstermek üzere şu beyte yer vermektedir:

“جَادَ الْجَمَىٰ بَسْطَ الْيَدَيْنِ بَوَائِلَ شَكَرَتْ نَدَاهُ تِلَاعُهُ وَوَهَادُهُ”

“Bulut, ellerini açarak/cömertçe davranarak şiddetli bir sağanakla bol bol yağmur yağdırdı koruya,

Korunun hem tepeleri hem çukurları teşekkür etti onun cömertliğine ve ihsanına.”⁸⁰⁹

Zemahşerî şairin bu sözlerinin yanı sıra Lebid'in de (ö. 40/660) mu'allakasında kuzey rüzgârı için “el/يد” kelimesini kullandığına dikkat çekmektedir.

“إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشِّمَالِ زَمَامُهَا”

“Dizgini Kuzey rüzgârının eline geçtiği vakit ...”⁸¹⁰

Görüldüğü gibi Zemahşerî'nin “el/يد” kelimesinin Allah hakkındaki mecâzî kullanımının aslında dilin doğasında var olan bir gerçeklik olduğunu göstermektedir. Ona göre özellikle bu gibi âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasında belâgat ilimleri önemli bir vazife üstlenmektedir. Çünkü Zemahşerî, söz konusu âyetleri yorumlayan kişilerin, eğer beyân ilmi verilerini dikkate almazlarsa, bu takdirde açık ve seçik gerçeği görmekten âciz kalacaklarını ve onlar için doğruyu yanlıştan ayırt etme imkânı bulunmayacağını ifade etmektedir.⁸¹¹

⁸⁰⁸ İsrâ 17/29.

⁸⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 641-642.

⁸¹⁰ Beytin tamamı şu şekildedir:

“وَعْدَاةَ رِيحٍ قَدْ كَشَفْتُ وَقِرَّةٍ إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشِّمَالِ زَمَامُهَا”

“Ben nice rüzgârlı sabahın ve soğun sıkıntılarını insanlardan uzaklaştırmışım. Dizgini Kuzey rüzgârının eline geçtiği vakit...” Bu beyitle ilgili detaylı bilgi için bkz. Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâğa*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-Medenî, Cidde tsz., s. 45.

⁸¹¹ Zemahşerî'nin bu âyetin tefsirinde üzerinde durduğu diğer bir husus da Yahudilerin “يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ” “Allah'ın eli bağlıdır/sıkıdır.” iddialarındaki yed kelimesinin müfred, onların bu iddialarına cevaben kullanılan “بَلْ يَدَاهُ” : “O'nun her iki eli de açıktır.” ifadesinde ise tesniye kullanımıdır. Zemahşerî'ye göre nasıl ilkinde mecâzî bir kullanım söz konusu ise aynı durum ikincisi için de geçerlidir. Yani Yahudilerin “Allah'ın eli bağlıdır/sıkıdır” şeklindeki iddialarının doğru olmadığını ortaya koyan “O'nun her iki eli de açıktır.”

Zemahşerî'ye göre Kur'ân'ın anlaşılmasında, mecâzın kilit bir rol üstlendiği söylenilebilir. O, *Keşşâf*'ta Kur'ân'da mecâzın olmadığını söyleyen gruplarında karşısında yer almış kimi zaman onları ağır bir dille eleştirmiştir. Sözü edilen bu duruma Hz. Mûsâ (as) ve Hz. Hızır'dan (as) bahsedilen “فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ” : “Orada yıkılmak üzere bulunan bir duvar gördüler.”⁸¹² âyetinin tefsirinde de rastlanmaktadır. Zemahşerî “يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ” : “yıkılmak isteyen” ifadesindeki isteme fiilinin “yakınlaşmak ve ramak kalmak” gibi anlamlarda mecâzen kullanıldığı hususunda detaylı bilgiler verdikten sonra âyette mecâzın varlığını kabul etmeyenleri şu şekilde eleştirmektedir:

وَلَقَدْ بَلَّغْنِي أَنْ بَعْضَ الْمُحَرِّفِينَ لِكَلِمِ اللَّهِ تَعَالَى مِمَّنْ لَا يَعْلَمُ ، كَأَنْ يَجْعَلَ الصَّمِيرَ لِلْخَضِرِ ؛ لِأَنَّ مَا كَانَ فِيهِ مِنْ آفَةٍ الْجَهْلِ وَسَقَمِ الْفَهْمِ ، أَرَاهُ أَعْلَى الْكَلَامِ طَبَقَةً أَدْنَاهُ مَنزَلَةٌ ، فَتَمَحَّلَ لِيَرُدَّهُ إِلَى مَا هُوَ عِنْدَهُ أَصَحُّ وَأَنْصَحُ ، وَعِنْدَهُ أَنْ مَا كَانَ أَبْعَدَ مِنَ الْمَجَازِ .

Duyduğuma göre, Allah'ın kelâmını tahrif eden bazı câhil kimseler, âyetteki zamirin Hızır'a râci olduğunu iddia etmişler!... (Yani “duvarın yıkılmasını Hızır'ın (as) murat ettiğini söylemişler.) Bunu iddia eden kişinin içine düştüğü cehâlet afeti ve hastalıklı anlayışı, ona aslında kelâmın zirve noktasında bulunanı daha aşağı bir seviyede gibi göstermiştir. Bu nedenle bahsedilen kişi, âyeti, hileli bir davranış sergileyerek kendince daha fasih ve daha doğru gördüğü mecâzdan uzak bir anlama hamletmiştir.⁸¹³

Görüldüğü gibi Zemahşerî, bir yandan Kur'ân'da mecâzın bulunmadığını ileri sürerek kelâmın fasihliğini mecâzdan uzak olmayla eş tutanlarla mücadele ederken; diğer yandan da mecâzın ifade bakımından üstün bir üslûp olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte o *Keşşâf*'ta kimi zaman mecâzî üslûbun rastgele kullanımlarına da karşı çıkmış ve bu şekilde ortaya konulan yorumları “bid'at te'viller” içerisinde değerlendirmiştir. Müellif, Nahl sûresinin “وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ” : “*Senin Rabbin balarısına şunu vahyetti.*”⁸¹⁴ âyetinde geçen “النَّحْلِ” : “balarısı” kelimesi hakkında, Râfizîlerin Hz. Ali ve evladı anlamı verdiklerini ve onların yaptıkları bu yorumun “te'vil bid'ati” olduğunu söylemektedir.⁸¹⁵ Buna karşın itikadî hususlarda onun mecâzı bir te'vil silahı olarak kullanmaktan da çekinmediği başka bir deyişle itikadî görüşlerine aykırı bulduğu âyetleri, mezhebinin temel esaslarıyla uyumlu bir hale getirmek üzere mecâza dayalı olarak te'vil ettiği görülmektedir. Onun mezhebî sâiklerle yaptığı mecâz açıklamaları kendi tasnifine göre şu şekilde ele alınabilir:

ifadelerinden Allah'ın iki el'inin olduğu anlaşılmaz. Burada yed kelimesinin tesniye formunda getirilmesi, Yahudilerin iddialarının reddedilerek Allah için cimriliğin söz konusu olamayacağını etkili bir şekilde göstermekte ve aynı zamanda Allah'ın sonsuz cömertliğine de vurgu yapılmış olmaktadır. Zira cömert bir insanın, malını iki elini kullanarak vermesi cömertliğin zirvesi kabul edilmektedir. Bu nedenle âyetin son kısmındaki mecâz, yed kelimesinin tesniye formunda getirilmesiyle sağlanmıştır. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 641-643.

⁸¹² Kehf 18/77.

⁸¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 711.

⁸¹⁴ Nahl 16/68.

⁸¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 595.

3.2.1.1. Mecâz-ı Aklî

Aklî mecâz, bir fiilin ya da ism-i fâil, ism-i mef'ûl ve masdar gibi fiil anlamı taşıyan isim türlerinin gerçek fâiline değil de; bir ilgi/mülâbeset⁸¹⁶ sebebiyle fâilinden başka bir ögeye isnat edilmesidir.⁸¹⁷ Mecâzın bu türüne aklî denmesi, özneye yüklem arasındaki ilişkinin, akılla tespit edilebilen bir yönü olduğunu ve bu ilişkinin varlığına dair yargının lugavî mecâzdakinin aksine aklî bilgiye dayandığını ortaya koymaktadır.⁸¹⁸ Nahiv ve belâgat âlimlerinin yanı sıra kelâm âlimleri de aklî mecâzla yakından ilgilenmişlerdir.⁸¹⁹ Kelâm bilginleri, mecâzın akledilebilir oluşunun, akla gelen ve tasavvur edilen bir durumun değil; bunun yerine aklın gerektirdiği ve kabul ettiği bir anlamın kastedilmesi anlamına geldiğini belirtmişlerdir.⁸²⁰ Yani bir ifadede aklî mecâzın varlığından söz etmek, fiilin cümledeki fâiline yapılan isnadın, aklen muhal/imkânsız olmasını göstermektedir. Mecâzın bu türünde, aklın işlevsel bir konumda bulunması nedeniyle olsa gerek, Sekkâkî (ö. 626/1229) aklî mecâzın te'vil faaliyetleri için önemli bir rol üstlendiğine dikkat çekmiştir. Ona göre aklî mecâza dayalı olarak yapılan yorum, te'vil özelliği kazanarak kizb'ten/yalandan ayrılmaktadır.⁸²¹ Aklî mecâzı ifade etmek üzere, belâgat kitaplarında “isnâdî”, “hükmî”, “terkîbî” ve “nisbî” gibi tabirler kullanılmıştır.⁸²² Zemahşerî, tefsirinde ise bu mecâz türünden “isnâdî”⁸²³ ve “hükmî” mecâz⁸²⁴ şeklinde bahsetmektedir.

Aklî mecâz, erken dönem dil âlimlerinden Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ında ve Müberrred'in (ö. 286/900) *el-Kâmil fi'l-edeb* isimli eserinde dilsel bir olgu şeklinde ele alınmış ancak bu kavrama dair bir açıklama yapılmamıştır. Mecâz-ı aklî/hükmî'den teorik anlamda bahseden ilk kişi, Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) olmuştur.⁸²⁵ O, *Delâilü'l-i'câz*'da aklî mecâzın diğer mecâz türlerinden farkına dikkat çekmiş ve bu konuyu sistematik olarak ele almıştır. Cürcânî aklî mecâzın önemine ilişkin şu ifadeleri kullanmaktadır:

⁸¹⁶ Aklî mecâzın varlığından bahsedilirken üzerinde durulan en meşhur mülâbeset türleri şunlardır: Fâiliyye (mechûl fiilin veya ism-i mef'ûlün, fâile isnadı), mef'ûliyye (mâ'lûm fiilin veya ism-i fâilin, mef'ûle isnadı), masdariyye (fiilin, masdarına isnadı), zamâniyye (fiilin, zamana isnadı), sebebiyye (fiilin, sebebe isnadı) ve mekâniyye'dir (fiilin, mekâna isnadı). Konu hakkında daha kapsamlı bilgi için bkz. Ebu'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni, *Telhisü'l-miftâh*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul tsz., s. 18.

⁸¹⁷ Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, s. 45.

⁸¹⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 504; Abbâs, *el-Belâğa*, s. 140.

⁸¹⁹ Muhammed Ebû Mûsâ, *Hasâisu't-terkîb –Dirâse tahlîliyye li mesâili 'ilmi'l-me'ânî-*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996, s. 151.

⁸²⁰ Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 174.

⁸²¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 504.

⁸²² İsmail Durmuş, “Mecâz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2003, XXVIII, 220.

⁸²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 77.

⁸²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 337.

⁸²⁵ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu mustalahâti'l-belâğiyye ve tetavvurihâ*, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûat, Beyrut, 2006, s. 199-200.

وَهَذَا الضَّرْبُ مِنَ الْمَجَازِ عَلَى جَدْتِهِ كُنْزٌ مِنْ كُنُوزِ الْبَلَاغَةِ وَمَادَّةُ الشَّاعِرِ الْمُفْلِقِ وَالكَاتِبِ الْبَلِيغِ فِي الْإِبْدَاعِ وَالْإِحْسَانِ وَالْإِتْسَاعِ فِي طُرُقِ الْبَيَانِ . وَأَنْ تَجِيءَ بِالْكَلَامِ مَطْبُوعاً مُصْنُوعاً وَأَنْ يَخْتَعَهُ بَعِيدَ الْمَرَامِ قَرِيباً مِنَ الْأَفْهَامِ.
Mecâzın bu türü başlı başına belâgat hazinelerinden biridir. Aklî mecâz, usta şairlerin ve belâgat sahibi kâtiplerin, ifadelerin süslenmesinin yanı sıra anlam derinliği elde etmesi için başvurdukları temel unsurlardan biridir. Dolayısıyla sen, merâmını bu sanat aracılığıyla, yalın ama söz sanatları içerecek bir tarzda ifade edebilirsin. Diğer bir deyişle, anlaşılması oldukça güç olan bir ifadeyi, bir o kadar da kolay ve anlaşılabilir bir hâle getirebilirsin.⁸²⁶

Cürcânî'nin aklî mecâzın üstlendiği fonksiyona dair açıklamaları, Zemahşerî'yi önemli ölçüde etkilemiştir. Başka bir deyişle, Zemahşerî, aklî mecâz konusunda Cürcânî'nin teorik olarak ortaya koyduğu bu birikimden yararlanarak âyetleri tefsir etmiştir.⁸²⁷ Onun aklî mecâza bakışında vurgulanması gereken hususlardan birisi onun âyette yapılan isnadın hakikat manasının anlaşılmasına engel olan karîneye önem vermesidir. Nitekim müellif, "hâl" kavramıyla ifade ettiği söz konusu karînenin, aklî mecâzın sıhhat şartı olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre nasıl ki "رأيت أسداً" "Bir aslan gördüm." cümlesinde isti'ârenin varlığından söz etmek için "aslan" kelimesinin hakikat anlamında kullanılmadığını gösteren bir "karîne"ye ihtiyaç duyuluyorsa, aynı şekilde aklî mecâzda da isnadın hakikat anlamında olmadığını gösteren bir durumun bulunması bir zorunluluktur.⁸²⁸ Örneğin, "وَيَتَّبِعُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنْ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا" "الأنهار" : "İman eden ve sâlih ameller işleyenleri altından nehirlerin aktığı cennetlerle müjdele"⁸²⁹ âyetinde "تَجْرِي" : "akar" fiili, "الأنهار" : "nehirler" kelimesine isnat edilmiştir. Ancak buradaki isnadın, hakikat üzere anlaşılmasına engel bir karîne (hâl) bulunmaktadır. Bu karîne, akma eylemini gerçekleştirenin nehir değil de, nehir yatağındaki su olması gerçeğidir. Bundan hareketle Zemahşerî, âyetteki "تَجْرِي" fiilinin, "الأنهار" kelimesine isnadının aklî mecâz yoluyla gerçekleştiğini dile getirmektedir.⁸³⁰

Sözü edilen bu karîne, itikada dair hüküm bildiren âyetlerde Zemahşerî'nin mezhebî fikirleridir. O, *Keşşâf*'ta i'tizâlî düşüncesine aykırı gördüğü ifadeleri, aklî mecâz aracılığıyla savunduğu fikirlerle uyumlu hale getirmek istemektedir. Müellif dalâlete düşürmek (idlâl) ve kalbi mühürlemek (hatm) gibi Kur'ân'da açık bir şekilde Allah'a isnat edilen fiilleri "kabîh" addederek, aklî mecâzın varlığını iddia etmektedir.

Bu duruma *Keşşâf*'ta "إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ" "Şüphesiz : "مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ" *Allah (gerçeği açıklamak için) herhangi bir şeyi, bir sivrisineği hatta onun da ötesinde bir varlığı misal getirmekten çekinmez. İnananlar, bu misallerin Rablerinden gelen hak ve gerçek*

⁸²⁶ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 343.

⁸²⁷ Sedat Şensoy, "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecâz Tartışmaları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2002, sy. 8, s. 6-7; Ebû Mûsa, *el-Belâğatu'l-Kur'âniyye*, s. 541.

⁸²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 77.

⁸²⁹ Bakara 2/25.

⁸³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 112.

olduğunu pekâlâ bilirler. İnkâr edenler ise: Allah bu misali vermekle neyi kastediyor ki? derler. Allah onunla birçok kimseyi saptırır, birçoğunu da doğru yola ulaştırır. Fakat O, bununla sadece fâsıkları saptırır.”⁸³¹ âyetinde rastlanmaktadır. Görüldüğü üzere âyette “يُضِلُّ” “Dalâlete düşürür/saptırır” fiili açık bir şekilde Allah’a isnat edilmektedir. Ancak Zemahşerî, bu isnadın hakikat olarak değerlendirmesine mezhebî sâikleri nedeniyle karşı çıkmaktadır. Çünkü Mu‘tezile, Allah’ın kulunu dalâlete düşürmesini, kabîh bir fiil olarak yorumlamakta ve kabîh fiil işlemekten Allah’ın tenzih edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.

Bu nedenle müellif, âyeti zâhirî anlamından çıkarmak için aklî mecâza başvurmuştur. Ona göre “يُضِلُّ” fiilinin Allah’a isnadı, hakiki olmayıp fiilin sebebe isnadı kabilinden aklî mecâzdır. Zemahşerî burada mecâzın gerekçesini şöyle açıklamaktadır: “Allah bir misal vermiş (sivrisinek örneği) bunun üzerine bir grup insan dalâlete düşmüş; diğerleri ise hidâyete ulaşmıştır. Dolayısıyla Allah söz konusu misali vermekle ilk grubun sapmasına, ikincisinin de hidâyetine sebep olmuştur.”⁸³² Ardından müellif, fiilin sebebe isnadıyla gerçekleşen bu mecâz türünün Arap dilinde benimsenen ve yaygın bir üslûp olduğunu kanıtlamak üzere şu olayı nakletmektedir: Rivâyete göre Mâlik b. Dînâr bir gün, hırsızlık yapıp zincire vurulan bir mahkûmun yanına gelmiş. Mahkûm; “*Ey Ebû Yahyâ! Şu halimize bir bak, zincirlere vurulduk!*” şeklinde serzenişte bulunmuş. Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748) o esnada başını kaldırmış ve askıda bir sepet görmüş. Mâlik: “*Şu sepet kimin?*” diye sorunca mahkûm: “*Benim*” cevabını vermiş. Bunun üzerine Mâlik, sepetin kendisine getirilmesini istemiş ve sepetin içine bakınca çalınan tavuk ve hurmadan yapılmış tatlıları görmüştür. Bunun üzerine Mâlik mahkûmun, çaldığı yiyecekler sebebiyle hapse atıldığını ifade etmek için “*هَذِهِ وَضَعْتَ الْفُيُودَ عَلَى رِجْلِكَ*” “İşte bunlar, ayaklarını zincire vurdurmuş!” demiştir.⁸³³

Her ne kadar Zemahşerî’nin aktardığı rivâyet, mecâz-ı aklî’nin kullanımına dair doğru bir örnek olsa da âyetteki isnadın mecâzîliğini iddia etmesi onun i‘tizâlî kimliğinden kaynaklanmaktadır. Nitekim onun âyetin te’viline ilişkin yaptığı yorumlar, Ehl-i sünnet âlimleri tarafından büyük bir tepkiyle karşılanmıştır. Onların eleştirdikleri husus; Zemahşerî’nin söz konusu fiilin isnadında, hakikati terk ederek mecâza sarılmasının temelinde i‘tizâlî önyargılarının olmasıdır. Ehl-i sünnet mezhebi açısından Allah’ın kulunu saptırması tıpkı hidâyete etmesi gibi anlaşılmalı ve Allah’ın bu fiilleri yaratmasının onun açısından kabîh olarak addedilemeyeceği ifade edilmiştir. Bu nedenle Ehl-i sünnet âlimleri, her şeyin yaratıcısının Allah olmasından hareketle dalâletin Allah’a isnadında, Zemahşerî’nin

⁸³¹ Bakara 2/26.

⁸³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 123.

⁸³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 123.

iddia ettiği gibi aklî mecâzın bulunmadığını aksine bu isnadın hakikat olarak anlaşılması gerektiğini izah etmişlerdir.⁸³⁴

Zemahşerî'nin i'tizâlî görüşlerini temellendirmek üzere mecâz-ı aklî'ye başvurduğu diğer bir örnek “*حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ*” *Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinin üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır.*⁸³⁵ âyetidir. Müellif ilk olarak, âyetteki “mühürleme” anlamındaki “الختم” ifadesinin, “gizlemek” manasındaki “الكتم” kelimesine anlam bakımından çok yakın olduğunu söylemektedir. Zemahşerî, ele geçirilmesi ya da kendisine ulaşılması engellenmek istenilen bir objenin, mühür vurulmak suretiyle teminat altına alındığını ve bu durumun, bir anlamda o şeyin gizlenmesi olarak da düşünülebileceğini söylemektedir. Kelimenin yapısına dair bu izahtan sonra Zemahşerî zâhirî anlamı itikadıyla bağdaşmayan bu âyetin tefsiriyle ilgili olarak şöyle demektedir:

قَلِمَ أَسْبَدَ الْخَتْمُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَإِسْنَادُهُ إِلَيْهِ يَدُلُّ عَلَى الْمَنْعِ مِنْ قَبُولِ الْحَقِّ وَالتَّوَصُّلِ إِلَيْهِ بِطَرُقِهِ وَهُوَ قَبِيحٌ وَاللَّهُ يَتَعَالَى عَنْ فِعْلِ الْقَبِيحِ غُلُوًّا كَبِيرًا لِجَلَمِهِ بِقُبْحِهِ وَعِلْمِهِ بِغِنَاهُ عَنْهُ وَقَدْ نَصَّ عَلَى تَنْزِيهِ دَاتِهِ بِقَوْلِهِ وَمَا أَنَا بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَنَطَائِرُ ذَلِكَ مِمَّا نَطَقَ بِهِ التَّنْزِيلُ.

Bu âyette mühürleme fiili, Allah'a neden isnat edilmiştir? Çünkü bu fiilin Allah'a isnadı, Allah'ın kullarını Hakk'ı kabul etmekten ve Hakk'a ulaşmaktan engellediği anlamına gelmektedir ki bu, kabîh bir durumdur. Allah Teâlâ ise kabîh fiilleri işlemekten münezzehtir. Nitekim Allah, “*وَمَا أَنَا بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ*” : “Biz onlara zulmetmedik, fakat onlar, kendilerine zulmettiler.”⁸³⁶, “*إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ*” : “Allah, hayâsızlık ve çirkinliği asla emretmez.”⁸³⁷ âyetlerinin yanı sıra diğer âyetlerde de kendi zâtını (zulüm işlemekten) tenzih etmektedir.⁸³⁸

Zemahşerî bu soruyu belâgat ilmine dair birden çok konudan istifade ederek yanıtlamaya çalışmaktadır. Onun verdiği cevaplardan biri de söz konusu âyette aklî mecâzın bulunmasıdır. Müellife göre âyetteki mühürleme fiilinin Allah'a isnadı mecâzî bir anlam taşımaktadır. Bu fiilin hakikî isnadı ise Allah'tan başkasına yapılmalıdır. O, isnadın hakiki ya da mecâzî anlam taşımasının arka planını şöyle açıklamaktadır: Arap dilinde fiil, birçok unsurla bağ (mülâbeset) kurmakta ve bunlar fâil, mef'ûl, masdar, zaman, mekân ve sebep olabilmektedir. Bundan hareketle Zemahşerî, fiilin sayılan tüm bu unsurlara isnat edilmesinin hakikat olarak değerlendirilemeyeceğini ve hakikî isnadın yalnızca fiilin fâiline yapılabileceğini ifade etmektedir. Onun bu duruma örnek olarak verdiği ifadelerden bir kaç “*هükümdار şehri*” “*بنی الأمير المدينة*” ve “*گۈندۈزۈ اورۈچلۈ، گеси ايسه ايaktadır.*” “*نهاره صائم وليه قائم*”

⁸³⁴ İbnü'l-Müneyyir, *el-İnsâf*, c. I, s. 123; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. I, s. 270.

⁸³⁵ Bakara 2/7.

⁸³⁶ Kâf 50/29.

⁸³⁷ Zuhruf 43/76.

⁸³⁸ A'râf 7/28.

⁸³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 57-59.

inşa etti.” şeklindedir. İlk örnekte fiil, gerçekleşme zamanına diğerinde ise ortaya çıkaran sebebe isnat edilmiştir ki bu kullanım mecâzdan⁸⁴⁰ ibarettir.⁸⁴¹

Müellif aklî mecâzın bulunuş şekillerine dair açıklamalarından sonra, tekrar âyetin tefsirine dönmektedir. Ona göre âyetteki mühürleme eylemi hakiki anlamda şeytana ya da kâfire isnat edilmelidir. Burada Zemahşerî, Allah’ın onlara mühürleme eylemini gerçekleştirmeleri için ihtiyaç duydukları güç ve kudreti verdiğini yani isnadın mecâzî anlam taşıdığını ifade etmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse Zemahşerî mühürleme fiilinin Allah’a isnadını mezhebî fikirleri nedeniyle hakikat anlamında değerlendirmeyip bu isnadı fiilin sebebine isnadı yani aklî mecâz olarak yorumlamaktadır.⁸⁴² Zemahşerî’nin yaptığı yorumu, Kâdî Beydâvî (ö. 685/1286) âyetin Mu‘tezile tarafından ileri sürülen te’viller arasında zikretmektedir.⁸⁴³ Ayrıca İbnü’l-Müneyyir, Zemahşerî’nin âyetteki isnadın mahiyetine ilişkin kullandığı ifadelerle “âyetin sarîh anlam zirvesinden te’vîl vadisine” indiğini söylemiş ve onun bu konuda aklî ve naklî delillere muhalefet ettiğini belirtmiştir.⁸⁴⁴

Zemahşerî’nin aklî/hükmî mecâzı i‘tizâlî görüşleri doğrultusunda kullandığı yerlerden bir diğeri de şu âyettir: “إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زِينَةً لَّهُمْ أَعْمَالُهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ” : “Şüphesiz âhirete inanmayanlar, gerçekleştirdikleri eylemleri kendilerine süslü gösterdiğimiz kimselerdir, bu yüzden bocalamaktadırlar.”⁸⁴⁵ Burada, tezyin/süslü gösterme fiilinin fâilinin Allah Teâlâ olduğu açık bir şekilde ifade edilmektedir. Ne var ki âyetin bu şekliyle yani zâhirî anlamında kabul edilmesi, Mu‘tezile mezhebinin adalet prensibine aykırılık taşımaktadır. Çünkü kâfirlere süslü gösterilen ameller arasında çirkin olanlar da vardır. Dolayısıyla kötü fiillerin süslü gösterilmesi Mu‘tezile’ye göre kabîhdir ki; Allah, kabîh olanı işlemekten münezzehtir.

Söz konusu i‘tizâlî kaygıyla Zemahşerî, âyeti zâhiri anlamından çevirmek için öncelikle tezyin/süsleme fiilinin şeytana isnat edildiği “زَيْنٌ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالُهُمْ” : “Şeytan, gerçekleştirdikleri eylemleri kendilerine süslü gösterdi.”⁸⁴⁶ âyetine dikkat çekmektedir. Ardından da “كَيْفَ أُسْنِدُ تَزْيِينُ أَعْمَالِهِمْ إِلَى ذَاتِهِ؟” “Süsleme fiili nasıl olur da bu âyette Allah’ın zâtına isnat edilmiştir?” şeklinde bir soru sormaktadır. Ona göre Kur’ân’da tezyin fiilinin şeytana ve Allah’a isnadı arasında büyük bir fark bulunmaktadır. Nitekim bu fiilin, şeytana

⁸⁴⁰ Burada “mecâz” şeklinde aktardığımız ifade, *Keşşâf*’ta “isti‘âre” kavramıyla ifade edilmektedir. O bu kelimenin “ödünç almak” manasındaki sözlük anlamından hareketle aslında aklî mecâzdaki isnadın isti‘âresini/ödünç alınmasını kastetmiştir. Nitekim müellifin verdiği örneğin “نهارك صائم وليك قائم” gibi benzer şekliyle Cürcânî tarafından aklî/hükmî mecâz başlığı altında incelenmesi bu tespiti doğrulamaktadır. Bkz. Cürcânî, *Delâilü’l-i‘câz*, s. 342. Aynı şekilde bu örnekler Zemahşerî’den sonra da aklî mecâz konusu altında incelenmiştir. Bkz. Tefâtânî, *Muhtasarü’l-me‘ânî*, s. 45-47.

⁸⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 59.

⁸⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 60.

⁸⁴³ Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, c. I, s. 23.

⁸⁴⁴ Bahsedilen eleştiriler için bkz. İbnü’l-Müneyyir, *el-İnsâf*, c. I, s. 57-59.

⁸⁴⁵ Neml 27/4.

⁸⁴⁶ Enfâl 8/48; Nahl 16/63; Neml 27/24; Ankebût 29/38.

isnat edilmesi hakikat; Allah'a isnadı ise mecâz olarak değerlendirilmelidir. İkinci durum yani süsleme fiilinin mecâz yoluyla Allah'a isnad edilmesi beyân ilmi açısından da ya isti'âre⁸⁴⁷ ya da hükmî/aklî mecâz türüyle izah edilebilir. Şöyle ki; ifadenin mecâz-ı hükmî olduğu kabul edilirse aradaki ilgi/mülâbeset, Allah'ın kâfirlere amellerini süslü gösterecek kadar bir süre tanınması ve onları serbest bırakması kabul edilmelidir.⁸⁴⁸

Zemahşerî'nin benzer açıklamalarına Bakara sûresi 212. âyetinin “رُئِيَ لِلدِّينِ كَفْرُوا الْحَيَاةُ” : “*Dünya hayatı, inkâr edenlere süslü gösterildi...*”⁸⁴⁹ tefsirinde de rastlanmaktadır. Zemahşerî bir önceki verilen âyette olduğu gibi burada da süslü gösterenin şeytan olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, şeytanın dünyayı kâfirlere süslemesi, vesveseleriyle dünya hayatını onların gözlerine güzel göstermesi ve onlara sevdirmesidir. Ancak burada dikkat çeken husus, Zemahşerî'nin tezyin fiilinin Allah'a isnat edilebileceği ihtimali üzerinde de durmasıdır. Ona göre süslü göstermenin Allah'a isnadı “hızlân” ile açıklanabilir. Yani Allah dünyada kâfirleri kendi hallerine bırakmış ve bunun bir sonucu olarak, onlar da dünyayı güzel görmüş ve sevmişlerdir.⁸⁵⁰

Ne var ki Zemahşerî'nin Neml sûresinin ilgili âyetinde tezyin fiilinin Allah'a isnadını hakikat olarak değerlendirmekten kaçınması ve Bakara sûresinin 212. âyetinde ise söz konusu fiilin Allah'a isnat edilmesi ihtimali üzerinde durması bir çelişki değildir. Zira Tîbî'nin de ifade ettiği gibi Zemahşerî, Bakara sûresindeki açıklamalarında dile getirdiği “hızlân” kavramıyla aslında sebêbîlik ilgisiyle birlikte mecâzın gerçekleştiğini kastetmekte yani bu isnadı hakikî olarak anlamamaktadır.⁸⁵¹ Hâsılı Zemahşerî, *Keşşâf*'ta tezyin fiilinin Allah'a isnat edildiği âyetleri, itikadî mezhebine uymadığı gerekçesiyle te'vîl etmek zorunda kalmaktadır. O, bu yorumlarını, Arap dilindeki hakikat-mecâz ayrımı üzerine inşa etmiş, sözü edilen fiilin Allah'a isnadının hakikî olmayıp aklî mecâza dayandığını ileri sürmüştür.

Zemahşerî'nin aklî mecâzı mezhebî düşüncesini desteklemek üzere kullanması büyük bir tepkiye neden olmuştur. Ebû Hayyân bunu “i'tizâlî bir yorum”⁸⁵² olarak değerlendirmiştir. İbnü'l-Müneyyir ise Zemahşerî'nin hakikat ve mecâzı tespit etmedeki temel ölçütünün, mezhebî fikri olması nedeniyle onu eleştirmiştir. Aslında İbnü'l-Müneyyir'e göre bu âyet Zemahşerî'nin iddia ettiğinin tam aksi bir anlam taşımaktadır. Yani tezyin fiili, Allah'a isnat edildiğinde hakiki, O'ndan başkasına isnat edildiğinde ise mecâzî olarak

⁸⁴⁷ Bu mecâz'ın, isti'âre olma ihtimâli, ilgili başlık altında incelenecektir.

⁸⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 336-337.

⁸⁴⁹ Bakara 2/212.

⁸⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 252.

⁸⁵¹ Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, c. III, s. 331.

⁸⁵² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. VII, s. 52.

değerlendirilmelidir.⁸⁵³ Ayrıca İbnü'l-Müneyyir'in dile getirdiği bu husus Râzî tarafından da ele alınmış, o da tezyin fiilinin Allah'a isnadının hakiki olarak anlaşılması gerektiğine vurgu yapmıştır.⁸⁵⁴

Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta mecâz-ı aklîyi kullandığı diğer bir örnek, “ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمْ ” : “Kalplerinde bir hastalık/küfür vardır. Allah hastalıklarını/küfürlerini daha da artırmıştır. Yalan söyledikleri için bunlara acı veren bir azap vardır!”⁸⁵⁵ âyetidir. Ona göre “زَادَ” fiilinin Allah'a isnat edilmesi hakikat anlamında değildir. Çünkü bu ifade, hakikat üzere anlaşıldığında kâfirlerin küfürlerini artırmak gibi Mu'tezile'nin kabîh gördüğü bir fiil Allah'a isnat edilmektedir. Bu nedenle Zemahşerî, söz konusu isnadı sebabîlik ilgisıyla gerçekleşen mecâz-ı aklî olarak yorumlamaktadır. Müellif “وَإِذَا مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَزَادَتْهُمْ إِيْمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ ” “Ne zaman bir sûre indirilse, içlerinden ‘Bu hanginizin imanını arttırdı ki?’ diye soranlar çıkar. Ama bu, iman etmiş olanların imanını pekiştirmiştir ve onlar sevinç içindedirler. Kalplerinde hastalık olanlara gelince, bu (nâzil olan sûre) onların (mânevî) kirlerine kir katmıştır ve onlar inkârcı olarak ölüp gitmişlerdir.”⁸⁵⁶ âyetlerinde de benzer bir kullanımın bulunduğunu söylemektedir. Ona göre nasıl ki bu örnekte “زَادَ” fiili kâfirlere değil de küfürlerinin artmasının sebebi olan sûreye mecâzî olarak isnat edildiyse, Bakara sûresinin 10. âyetinde de söz konusu fiil, Allah'a mecâzî olarak isnat edilmiştir. Buradaki sebabîlik ilişkisi ise Zemahşerî'ye göre Allah'ın Hz. Peygamber'e vahiy indirmesi ve onların da bu vahiy dinleyip inkâr etmeleridir.⁸⁵⁷

Bazen de Zemahşerî âyetlerin te'vilini aklî mecâz doğrultusunda yapmakta ancak bu sanata dair bir açıklamada bulunmamaktadır. Örneğin, “رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا” : “Rabbimiz! Bizi hidâyete erdirdikten sonra, kalplerimizi eğriltme.”⁸⁵⁸ âyetini, “بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَأَرْشَدْتَنَا لِدِينِكَ لَا تُبَلِّغْنَا بِبَلَايَا تُزِغُ فِيهَا قُلُوبَنَا ” “Bize dinini gösterdikten sonra, bizi kalplerimizin eğrileceği imtihanlara tâbi tutma”⁸⁵⁹ şeklinde tefsir etmektedir. Onun bu izahı “kalpleri eğriltme” ifadesini mezhebî düşüncesinden hareketle kabîh olarak yorumlayıp aklî mecâzı kullanma ihtimalini göstermektedir. Nitekim Zemahşerî'nin bu kısa açıklaması karşısında İbnü'l-Müneyyir, Ehl-i sünnet bilginlerinin hidâyete ve dalâlet de dâhil olmak üzere tüm fiillerin gerçek yaratıcısının, Allah olduğuna inandıklarını ve âyeti tahrif etmeksizin bu duayla niyazda bulduklarını

⁸⁵³ İbnü'l-Müneyyir, *el-İnsâf*, c. I, s. 252; c. III, s. 336-337.

⁸⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-g'ayb*, c. XXIV, s. 179.

⁸⁵⁵ Bakara 2/10.

⁸⁵⁶ Tevbe 9/124-125.

⁸⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 68.

⁸⁵⁸ Âl-i İmrân 3/8.

⁸⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 334.

söylemektedir.⁸⁶⁰ Bunun yanı sıra Ebû Hayyân da bahsedilen âyetin Mu‘tezile aleyhine bir delil olduğunu söylemektedir. Ona göre âyette Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi bir anlam bulunsaydı, bu takdirde Allah’a işlemesi muhâl olan bir duayla dua edilmiş olacaktır ki böyle bir durum söz konusu değildir.⁸⁶¹ Mecâz-ı aklî’nin⁸⁶² yanı sıra Zemahşerî’nin itikadı doğrultusunda kullandığı diğer bir belâgat sanatı ise isti‘âredir.

3.2.1.2. İsti‘âre

İsti‘âre, sözlükte “bir şeyi alıp başka yere koymak, ödünç almak ve ödünç istemek” gibi anlamlara gelmektedir.⁸⁶³ Beyân ilminin en önemli konularından biri olarak görülen ve hakikatten daha belîğ bir yapıya sahip olduğu ifade edilen isti‘âre⁸⁶⁴ “hakîkî anlam ile mecâzî anlam arasındaki benzerlik alâkasından dolayı bir kelimenin manasının geçici olarak alınıp başka bir kelimeye nakledilmesi” şeklinde tarif edilmektedir.⁸⁶⁵ Aslında bir teşbih türü olan isti‘ârede hakiki mananın anlaşılmasına engel bir karînenin bulunması şart koşulmaktadır. Örneğin, “رأيت أسدا يتكلم” “Konuşan aslan (gibi bir adam) gördüm.” cümlesinde “يتكلم” “konuşan” ifadesi, “أسدا” kelimesinin vaz‘ edildiği hakîkî anlamda yani aslan manasında kullanılmadığını gösteren bir karinedir.⁸⁶⁶ İsti‘âre, müşebbeh ya da müşebbeh bih olan lafzın hafzedilmesine göre tasrîhiyye ve mekniyye; isti‘âre yapılan kelimenin türüne göre ise asliyye ve tebe‘iyye gibi kısımlarda ele alınmaktadır.⁸⁶⁷ Zemahşerî *Keşşâf*’ta söz konusu türleri göz önünde bulundurarak âyetlerdeki isti‘âre sanatının varlığına dikkat çekmektedir.⁸⁶⁸ Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki; Zemahşerî’ye göre isti‘ârenin kavramsal çerçevesi, mecâzî benzerlik ilişkisiyle sınırlayan söz konusu tariften daha kapsamlıdır. Zemahşerî isti‘âre kelimesini mecâzdaki anlam geçişlerini ifade etmek üzere kullanmaktadır.⁸⁶⁹

Zemahşerî Kur’ân’da bildirilen haberî sıfatları mezhebî görüşüne göre kimi zaman isti‘âre sanatından istifade ederek te’vil etmektedir. Söz konusu haberî sıfatlardan biri de

⁸⁶⁰ İbnü’l-Müneyyir, *el-İnsâf*, c. I, s. 334;

⁸⁶¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. II, s. 402.

⁸⁶² Konuyla ilgili diğer örnekler için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 75, 535; c. II, s. 628.

⁸⁶³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, c. VI, s. 612;

⁸⁶⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 397.

⁸⁶⁵ Abdurrahmân Hasan el-Habenneka el-Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘Arabîyye üsûsühâ ve ulûmuhâ ve fînûnühâ*, Dâru’l-Kalem, Dımaşk 1996, c. II, s. 229.

⁸⁶⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 483.

⁸⁶⁷ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 482; Teftâzânî, *Muhtasarü’l-me‘ânî*, s. 327; Nusrettin Bolelli, *Belâgat (Beyân-Me‘ânî-Bedî’ İlimleri) Arap Edebiyatı*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2013, s. 92, 105.

⁸⁶⁸ Zemahşerî’nin isti‘âre sanatına dayalı yaptığı tefsir örnekleri için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 75, 535; c. II, s. 157, 301; c. III, s. 279; c. IV, s. 606,

⁸⁶⁹ Zemahşerî isti‘âreyi genellikle mecâzın bir şubesi olarak aklî mecâzın karşısında konumlandırmakta (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 337.) kimi zaman ise isti‘âreyi aklî mecazdaki anlam geçişini ifade etmek üzere kullanmaktadır. (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 57-59.)

“*istivâ*”⁸⁷⁰ kavramıdır. O, “هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ” “*Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan O’dur ve O, her şeyi hakkıyla bilmektedir.*”⁸⁷¹ âyetinin tefsirinde şu ifadeleri kullanmaktadır:

وَالْإِسْتِوَاءُ الْإِعْتِدَالُ وَالْإِسْتِوَاءُ يُقَالُ اسْتَوَى الْعُودُ وَغَيْرُهُ إِذَا قَامَ وَاعْتَدَلَ ثُمَّ قِيلَ اسْتَوَى إِلَيْهِ كَالسَّهْمِ الْمُرْسَلِ إِذَا قَصَدَهُ قَصْدًا مُسْتَوِيًّا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَلْوِي عَلَى شَيْءٍ وَمِنْهُ اسْتَعْبِرَ قَوْلُهُ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ أَي قَصَدَ إِلَيْهَا بِإِرَادَتِهِ وَمَشِيئَتِهِ بَعْدَ خَلْقِ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُرِيدَ فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ خَلْقَ شَيْءٍ آخَرَ.

(Arap dilinde) “*استوى*” fiili, “dik ve düz durmak” anlamındadır. Tahta parçası ya da benzeri bir nesne, dik ve düz durduğunu zaman bu durum “*استوى*” fiiliyle ifade edilir. Aynı şekilde, yaydan çıkan bir ok başka yöne gitmeden doğrudan hedefine ulaştığı zamanda da “*استوى إليه*” “O (hedefine) yöneldi.” denilir. Nitekim âyetteki “*ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ*” ifadesi de bundan isti’âre edilerek kullanılmıştır. Dolayısıyla âyet, Allah, yeryüzündekileri yarattıktan sonra, başka bir şey yaratmayı murat etmeksizin irade ve meşietini ile doğrudan semaya yöneldi manasını ifade etmektedir.⁸⁷²

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Zemahşerî isti’âre sanatına dair belâgat bilgisini⁸⁷³ “*istivâ*” gibi haberî bir sıfatı te’vil ederken kullanmaktadır. Yaptığı açıklamalara bakıldığında müellifin isti’âre türlerinden musarraha ve tebe’iyye’yi kullandığı ifade edilmektedir.⁸⁷⁴ Onun “*istivâ*” gibi müteşâbih bir ifadeye dair açıklamalarında Mu‘tezile mezhebinin genel karakteristiğini yansıtır bir şekilde “*tefvîz*”i değil “*te’vîl*”i esas aldığı görülmektedir. Bu hususta “*istivâ*” kavramının aslında “gaybın akıl üstü yapısı ve Allah’ın aşkın sıfatları düşünüldüğünde, Zât-ı Kibriyâ hakkında özel bir duruma işaret ettiğini”⁸⁷⁵ belirtmek gerekmektedir. Müellif isti’âre sanatına dayalı olarak yaptığı bu açıklamalarla bir yandan “*istivâ*”yı müşebbihe ve mücessimenin insansı bir *istivâ* tehayyül eden teşbihçi anlayışına karşı tenzihçi bir yaklaşımla karşı çıkmakta, öte yandan “*istivâ*”nın Zât-ı Kibriyâ hakkında simgelediği sırlı ve akıl üstü bağlamı sıradanlaştırmaktadır.⁸⁷⁶

Zemahşerî’nin mezhebî doktrinleri doğrultusunda aklî mecâz başlığı altında ele aldığımız bazı âyetlerin isti’âre olma ihtimallerine de değindiği görülmektedir. Örneğin, Zemahşerî “*حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ*” “*Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinin üzerinde de bir perde vardır. Onlar için*

⁸⁷⁰ İstivâ kavramıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Mustafa Güven, “Hakikat ve Mecâz Bağlamında Müteşâbih Bir Kavram Olarak “İstivâ””, *Hikmet Yurdu*, 2010, c. III, sy. 6, İbn Rüşd ö.s., s. 175-192.

⁸⁷¹ Bakara 2/29.

⁸⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 127. Zemahşerî âyette yer alan “*ثُمَّ*” “*Sonra*” kelimesinin zaman anlamı taşımadığını bu ifadenin yer ve göklerin yaratılması arasındaki derece farkına yani göklerin yaratılmasının yeryüzünün yaratılmasına göre daha üstün olduğuna delâlet ettiğini söylemektedir.

⁸⁷³ Zemahşerî, kelimelerin mecâzî anlamlarını ele aldığı *Esâsü’l-belâğa* isimli sözlüğünde “*istivâ*” kelimesinin mecâzî bir anlam ifade ettiğini göstermek üzere yukarıda ele alınan âyeti (Bakara 2/7) örnek olarak zikretmektedir. Bkz. Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, s. 292.

⁸⁷⁴ Daha geniş bilgi için bkz. Tîbî, *Fütûhu’l-ğayb*, c. I, s. 420.

⁸⁷⁵ Yasin Pişgin, “Kur’an’a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünde Yönünden Müteşâbih Âyetlerin Te’vili Meselesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, sayı: 29, s. 118

⁸⁷⁶ Detaylı bilgi için bkz. Pişgin, “Kur’an’a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünde Yönünden Müteşâbih Âyetlerin Te’vili Meselesi”, 123.

*büyük bir azap vardır.*⁸⁷⁷ âyetinin isti'âreye dayalı olarak da anlaşılabilirliğini söylemektedir. Ona göre âyette Allah'ın kalpleri mühürlemesi ve gözleri perdelemesi söz konusu olmayıp isti'âre sanatı⁸⁷⁸ kullanılarak kâfirlerin kalpleri ve kulakları, mühürlenmiş kalplere ve kulaklara; gözleri de perdelenmiş gözlere benzetilmiştir. Çünkü kâfirler haktan yüz çevirdikleri ve hakkı kabul ederek inanma konusunda kibirlendikleri için kalplerine hak nüfuz edememiştir. Benzer şekilde kulakları da hakkı dinlemekten uzaklaşarak gurur ve kibir içerisine girmiştir. Gözleri ise ayan beyan ortada duran Allah'ın âyetlerine ve delillerine bakıp ibret alan kimselerin bunları gördüğü gibi görmemiştir.⁸⁷⁹

Benzer şekilde Zemahşerî, “*Şüphesiz*”: “*İNِّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيْنًا لَهُمْ أَعْمَالُهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ*,”⁸⁸⁰ âyetinin isti'âre yoluyla da anlaşılabilirliğini söylemekte ve şu ifadeleri kullanmaktadır:

لَمَّا مَتَّعَهُمْ بِطَوْلِ الْعُمُرِ وَسِعَةِ الرِّزْقِ وَجَعَلُوا إِنْعَامَ اللَّهِ بِذَلِكَ عَلَيْهِمْ وَإِحْسَانَهُ إِلَيْهِمْ ذُرِيَعَةً إِلَى اتِّبَاعِ شَهَوَاتِهِمْ وَبَطَّرِهِمْ وَإِنْفَارِهِمِ الرُّوحِ وَالنُّرْفَةِ وَنِفَارِهِمْ عَمَّا يَلْزَمُهُمْ فِيهِ التَّكَالِيفُ الصَّغْبَةُ وَالْمَشَاقِقُ الْمُتَعَبَّةُ ، فَكَانَهُ زَيْنًا لَهُمْ بِذَلِكَ أَعْمَالِهِمْ. وَإِلَيْهِ أَشَارَتِ الْمَلَائِكَةُ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ فِي قَوْلِهِمْ وَلَكِنْ مَتَّعْتُهُمْ وَأَبَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ.

Allah onları (dünya hayatında) uzun bir ömür ve geniş rızıkla faydalandırılmış, onlar ise Allah'ın kendilerine yaptığı bu ihsanı, şehvî isteklerinin peşinden giderek taşkın davranışlar sergilerken ve rahat bir yaşamı tercih edip yerine getirmeleri gereken zor ve meşakkatli görevlerden kaçarken kullanmışlardır. Bu şekilde sanki Allah onlara amellerini süslü göstermiştir. Nitekim melekler salavâtullâhi aleyhim “Sen bunlara ve atalarına öyle nimetler verdin ki sonunda onlar Seni anmayı unuttular.”⁸⁸¹ şeklindeki sözlerinde bu duruma işaret etmişlerdir.⁸⁸²

Görüldüğü üzere Zemahşerî isti'âre sanatından istifade ederek âyette yer alan “tezyin” “süslü göstermek” ifadesini “nimet vermek” anlamında te'vil etmektedir.⁸⁸³ Müellifi bu şekilde bir yorum yapmaya sevk eden âmil daha önce de belirttiğimiz üzere mezhebinin salah anlayışıdır.

Bunun yanı sıra Zemahşerî, “*وَمَكْرُوا مَكْرًا وَمَكْرًا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ*,”⁸⁸⁴ “*Onlar böyle bir tuzak kurdular, biz de kendileri farkında olmadan bir plan kurduk.*”⁸⁸⁴ âyetini tefsir ederken, kâfirlerin “mekr”inin onların Sâlih (as) ve ailesini gâfil avlamak üzere kurdukları tuzak anlamına geldiğini söylemektedir. Ardında âyette yer alan ikinci “mekr” ifadesinin ise ilki gibi tuzak kurmak anlamına gelmediğini çünkü burada isti'âre sanatının bulunduğu

⁸⁷⁷ Bakara 2/7.

⁸⁷⁸ Tîbî, Zemahşerî'nin bahsettiği isti'âre türünün, “*إذا المنيّة أنشبت أظفارها*,” “*Ölüm pençesini geçirdi.*” örneğindeki gibi isti'âre-i mekniyye olduğunu söylemektedir. Daha detaylı bilgi için bkz. Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, c. II, s. 130-131.

⁸⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 57.

⁸⁸⁰ Neml 27/4.

⁸⁸¹ Furkân 25/18.

⁸⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 337.

⁸⁸³ Zemahşerî'nin burada kullandığı isti'âre türü, tasrîhiyye ve tebe'iyye'dir. Daha geniş bilgi için bkz. Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, c. XI, s. 456.

⁸⁸⁴ Neml 27/50.

belirtmektedir. Ona göre Allah'ın onları farkına varamayacakları şekilde helak etmesi tıpkı tuzak kurma eylemine benzetilmiştir.⁸⁸⁵ Zemahşerî'nin isti'âre'ye dair yapmış olduğu söz konusu açıklamalarla tuzak kurma gibi bir fiilden Allah'ı tenzih etme fikrinin etkili olduğu görülmektedir.

Zemahşerî'nin isti'âre başlığı altında ele aldığı diğer bir konu ondan sonraki dönemlerde kavramsal içeriği oluşturulan mecâz-ı mürsel'dir.⁸⁸⁶ Mecâz-ı mürsel, lafzın hakiki ve mecâzî anlamları arasında benzerlik dışında bir alâkası bulunan lugavî mecâz türüdür.⁸⁸⁷ Mecâz-ı mürselde kullanılan alakalardan yaygın olarak kullanılanlar, şunlardır: “sebebiyyet”, “müsebbebiyyet”, “cüziyyet”, “külliyyet”, “i'tibâru mâ kâne” /geçmişin dikkate alınması, “i'tibâru mâ yekûnu”/gerçekleşecek durumun dikkate alınması, “mahalliyet”, “hâliyyet”, “âliyyet'tir.⁸⁸⁸

Bunlardan sebebiyyet, sebep zikredilerek sonuç kastedilmesi anlamına gelmektedir. “زَعَتِ الْمَائِيَّةُ الْغَيْثَ” “*Hayvanlar, yağmuru (bitkileri) otladı.*” cümlesinde “yağmur” anlamına gelen “الغَيْثَ” kelimesinin zikredilerek; yağmurun kendisinin yeşermesine sebep olduğu “النبات” “bitkiler” ifadesinin murâd edilmesi bahsedilen ilişkiye örnek olarak verilebilir.⁸⁸⁹ Zemahşerî her ne kadar mürsel mecâz şeklinde bir tabir kullanmasa da *Keşşâf*'ta içerik olarak söz konusu belâgat sanatını kullanmıştır.⁸⁹⁰

Müellifin itikadî düşüncesiyle bağlantılı bir şekilde söz konusu mecâz türüyle tefsir ettiği âyetlerden biri de, “ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ” : “*İşte, hakkında şüphe ettikleri Allah'ın kelâmı, Meryem oğlu İsa budur.*”⁸⁹¹ âyetidir. O burada Hz. İsa (as.) hakkında kullanılan “كَلِمَةُ اللَّهِ” “*Allah'ın kelimesi*” ve “قَوْلَ الْحَقِّ” “*Hakk'ın sözü*” gibi ifadeleri gündeme getirerek bu ifadelerin mecâzî bir kullanıma sahip olduğunu söylemektedir. Zemahşerî'ye göre Kur'an'da yer alan Hz. İsa hakkında kullanılan ifadeler, onun babasız bir şekilde dünyaya geldiğini diğer bir ifadeyle sadece Allah'ın “كُنْ” “*O!*” kelimesiyle⁸⁹² yaratılmış olmasından kaynaklanmaktadır. O, âyetteki bu kullanımın Arapların, yeşil bitki örtüsünü

⁸⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 361.

⁸⁸⁶ Bayer, *Keşşâf Tefsirinde Belâgat Uygulamaları*, s. 224

⁸⁸⁷ Teftâzânî, *Muhtasarı'l-me'ânî*, s. 324.

⁸⁸⁸ Şevki Dayf bahsedilen âlakâ türlerinden “sebebiyyet”, “cüziyyet” ve “mahalliyet”in Abdulkâhir Cürçânî tarafından ortaya konulduğunu; “külliyyet”, “i'tibâru mâ kâne” ve “i'tibâru mâ yekûnu”nun ise Zemahşerî tarafından ortaya konulduğunu söylemektedir. (Dayf, *el-Belâğa*: s. 262-263.) Ne var ki *Keşşâf* üzerine yapılan belâgat araştırmalarında Dayf'ın bu iddiasının doğru kabul edilemeyeceği, Zemahşerî'den önce Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) bu alakaları ele aldığı ifade edilmektedir. (Ebû Mûsa, *el-Belâğatu'l-Kur'âniyye*, s. 533.)

⁸⁸⁹ Ebu'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa (el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî')*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 207, Bolelli, *Belâgat* s. 145.

⁸⁹⁰ Ebû Mûsa, *el-Belâğatu'l-Kur'âniyye*, s. 527-528.

⁸⁹¹ Meryem 19/34.

⁸⁹² Zemahşerî, Allah'ın “كُنْ” “*O!*” kelimesiyle hitap etmesini hakikât olarak değil temsil olarak kabul etmektedir. Bu hususa ileride “temsil ve tahyîl” başlığı altında yer verilecektir.

“السماء” “gökyüzü” kelimesiyle ifade etmelerine benzediğini söylemektedir. Şöyle ki onlar, gökyüzünden yağın yağmurun, bitkilerin yeşermesine sebep olmasından hareketle sebebi zikrederek müsebbebi kastetmişlerdir.⁸⁹³ Kanaatimizce Zemahşerî'nin Hz. İsâ (as.) hakkında kullanılan bu ifadelerin mecâza dayalı olarak kullanıldığını göstermeye sevk eden âmil, tevhid inancıdır. Çünkü Câhız'ın da belirttiği üzere Müslümanların Hristiyanlarla girdiği teolojik tartışmalarda Hristiyanlar Hz. İsâ'ya ulûhiyetten bir pay biçen inanışlarını savunmak için âyetlerdeki “kelimetullâh” başta olmak üzere birtakım ifadeleri kullanmak istemişlerdir.⁸⁹⁴ Müellif de “kelimetullâh” ifadesinin Arap dilinin doğası içerisinde değerlendirildiğinde onların iddialarına mesnet teşkil etmediğini diğer bir ifadeyle söz konusu âyette “kelime” zikredilerek Hz. İsâ'nın “kün” emrinin muhatabı olarak babasız bir şekilde dünyaya gelmesinin kastedildiğini belirtmiştir. Böylece Zemahşerî Hz. İsâ hakkında ulûhiyetten söz edilemeyeceğine ve onun da nihâyetinde bir mahlûk olduğuna dikkat çekmiştir.

Zemahşerî'nin mecâz-ı mürsel kavramını kullanmadan bu sanata dair bilgileri itikadî düşüncesi doğrultusunda kullandığı diğer bir örnek ise âyetü'l-kürsî de yer alan “وَسِعَ كُرْسِيُّهُ” “السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” : “O'nun kürsüsü gökleri ve yeri içine almıştır.”⁸⁹⁵ ifadesindeki “كُرْسِيٌّ” kelimesidir. Müellif, âyetteki “kürsî” kelimesinin “ilim” anlamına da gelebileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. Ona göre kürsî kelimesinin “ilim” anlamına gelmesi bir şeyin mekânıyla isimlendirilmesi kabilindedir ki “kürsî”, âlimin ilmini ortaya koyduğu yerdir.⁸⁹⁶

Kaynaklar incelendiğinde Zemahşerî'nin bir ihtimal olarak zikrettiği “kürsî”nin “ilim” şeklindeki te'vilinin ondan önceki bazı Mu'tezilî âlimler tarafından da dile getirildiği görülmektedir. Ne var ki onlar Zemahşerî gibi belâgî analizlerde bulunmak yerine kelime yapısından hareketle görüşlerini temellendirmek istemişlerdir. Bu hususu dile getiren İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Te'vilü muhtelefi'l-hadîs* adlı eserinde şunları söylemektedir:

فَسَرُّوا الْقُرْآنَ بِأَعْجَبِ تَفْسِيرٍ يُرِيدُونَ أَنْ يَرْتَدُّهُ إِلَى مَذَاهِبِهِمْ وَبَحْمَلُوا التَّأْوِيلَ عَلَى نَحْلِهِمْ فَقَالَ قَرِيبٌ مِنْهُمْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَي عِلْمُهُ وَجَاءُوا عَلَى ذَلِكَ بِشَاهِدٍ لَا يُعْرَفُ وَهُوَ قَوْلُ الشَّاعِرِ وَلَا يُكْرَسِيُّ عِلْمُ اللَّهِ مَخْلُوقٌ كَأَنَّهُ عِنْدَهُمْ وَلَا يَعْلَمُ عِلْمُ اللَّهِ مَخْلُوقٌ.

Mu'tezilî düşünürler mezhebî ideolojilerini temellendirmek maksadıyla Kur'ânî son derece tuhaf bir şekilde te'vil etmişlerdir. Hatta onlardan bir grup, “وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” : “O'nun kürsüsü gökleri ve yeri içine almıştır.” âyetindeki kürsî kelimesinin ilim anlamı taşıdığını söylemişler ve bu te'vile delil olarak “ولا يكرسى علم الله مخلوق” şeklinde aslında hiç de bilinmeyen bir şiiri kanıt olarak göstermişlerdir. Onlar (“يكرسى” fiilinin “يعلم” anlamı taşıdığını iddia ederek) bu beytin “Allah'ın ilmini hiçbir mahlûk bilemez” anlamına geldiğini söylemişlerdir.⁸⁹⁷

⁸⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 15.

⁸⁹⁴ Hristiyanların iddiaları ve Câhız'ın verdiği cevaplar için bkz. Câhız, *el-Muhtâr fi'r-reddi 'ale'n-nasârâ*, s. 87.

⁸⁹⁵ Bakara 2/255.

⁸⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 297.

⁸⁹⁷ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü muhtelefi'l-hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Asfâr, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1999, s. 119.

İbn Kuteybe'ye göre Mu'tezile'nin yaptığı bu istiṣhâdın Arap dili açısından kabul edilmesi mümkün değildir; çünkü onların istiṣhat ettikleri şiirdeki “يُكْرَسِي” ifadesi mehmûz⁸⁹⁸ bir fiildir. Oysa “kürsî” kelimesinde ise hemze bulunmamaktadır.⁸⁹⁹ İbn Kuteybe'nin aktardığı bu bilgilerden hareketle âyetteki “kürsî” ifadesi hakkında ileri sürülen “ilim” yorumunun Zemahşerî'den önce de bazı Mu'tezilîler tarafından da ortaya atıldığı ancak bu yoruma dilsel temellerinin olmayışı nedeniyle itiraz edildiği söylenilebilir. Zemahşerî ise aynı yorumu belâgat sanatlarını kullanarak ileri sürmektedir.

3.2.1.3. Kinâye

Zemahşerî'nin itikadî görüşleri doğrultusunda kullandığı diğer bir belâgat sanatı kinâyedir. Kinâye sözlükte “bir şey söylenilip başka bir şeyin kastedilmesi; lafzın, hem hakikî hem de mecâzî manaya gelebilecek bir şekilde söylenilmesi” gibi anlamlara gelmektedir.⁹⁰⁰ Cürcânî (ö. 471/1078-79) *Delâilü'l-i'câz* adlı eserinde kinâyeyi, “konuşanın ifade etmek istediği anlamı, sözlükte kendisi için belirlenmiş olan manayla değil de, varlığı ona bağlı olan başka bir mana yardımıyla ifade etmesi ve ikincisini birincisine delil kılması” şeklinde tarif etmektedir. Cürcânî Arapların “هُوَ طَوِيلُ النَّجَادِ” “O, kılıç kını uzun olandır.” ifadesini kinâye yoluyla “O, uzun boyludur.” anlamında kullandıklarını söylemektedir.⁹⁰¹ Zemahşerî *Keşşâf*'ta bir belâgat sanatı olarak kinâyenin, ifadeye kazandırdığı edebî değer üzerinde durarak, kinâyeli kullanımlarda hakikî anlamın da anlaşılabilmesine dikkat çekmiştir. Ona göre bazı âyetlerde kinâye sanatının kullanımı, bu sanatın Kur'ân'ın taşıdığı icâz (vecizlik) özelliğini yansımasıyla yakından ilişkilidir.⁹⁰²

Zemahşerî'nin itikadî görüşleri doğrultusunda kinâye üslûbundan yararlandığı yerlerden biri “...يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ” : “Allah'a karşı işlediğim kusurlar ve alay edenler arasında yer almam yüzünden yazıklar olsun bana!...”⁹⁰³ âyetidir. O bu âyetin tefsirinde “جَنْبٌ” ifadesinin “جَانِبٌ” kelimesi gibi sözlükte “yan” anlamına geldiğini söylemektedir. Müellif, Arapların “أَنَا فِي جَنْبِ فُلَانٍ وَجَانِبِهِ” ifadesiyle “Ben falanın yanındayım.”; “فُلَانٌ لَيْنُ الْجَنْبِ وَالْجَانِبِ” sözleriyle de “Falanca, yanında rahat vakit geçirilebilen kişidir.” anlamını kastettiklerini söylemektedir. Ardından Zemahşerî, “جَنْبٌ” kelimesinin Arap dilinde “ذَاتٌ” anlamında kullanıldığına dikkat çekerek “فَرَّطَ فِي جَنْبِهِ وَفِي جَانِبِهِ” cümlesinin “Onun

⁸⁹⁸ Aslî harflerinden birinin hemze olduğu fiile “mehmûz” denilir. Bkz. Abduh er-Râcihi, *et-Tatbîku's-sarfî*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 2009, s. 45.

⁸⁹⁹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlu muhtelefi'l-hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Asfâr, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1999, s. 119.

⁹⁰⁰ Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, thk. Mektebu't-tahkîki't-turâsi fî müesseseti'r-risâle, Müessesetü'r Risâle, Beyrut 2005, s. 1329.

⁹⁰¹ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 76.

⁹⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 107.

⁹⁰³ Zümer 39/56.

hakkını gözetmedi.” manası taşıdığını söylemektedir. Zemahşerî, söz konusu kullanımın Arap şiirinde de bulunduğunu göstermek üzere Sâbık el-Berberî’den şu beyti nakletmektedir:

”أَمَا تَتَّقِينَ اللَّهَ فِي جَنْبٍ وَامِقٍ لَهُ كَبِدٌ حَرَىٰ عَلَيْكَ تَقَطَّعُ“

“Ciğeri paramparça olmuş yanıp tutuşuyor senin aşkıdan

Sen bu âşık hakkında korkmaz mısın Allah’tan!”⁹⁰⁴

Zemahşerî, Sâbık el-Berberî’nin burada “جَنْبٍ” kelimesinde kinâyeye yaptığını ve bir şeyin yerinin ya da mekânının zikredilmesinin aslında söz konusu şeyin zâtının ispatı anlamına geldiğini ifade etmektedir. O halk arasında kullanılan “لمكانك فعلت كذا” “Senin için böyle yaptım.” sözünde ve “من الشرك الخفي أن يصلي الرجل لمكان الرجل” “*Kişinin bir başkası için namaz kılması gizli şirktendir.*” hadisinde söz konusu duruma rastlanıldığını söylemektedir. Diğer bir ifadeyle müellif gerek hadisten gerekse gündelik dilde kullanılan ifadelerden hareketle “mekân” kelimesinin âyetteki “cenb” gibi “zât” anlamında kullanıldığını ortaya koymaktadır. Ona göre âyetteki “مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ” ifadesi kinâyeye yoluyla “مَا فَرَطْتُ فِي ذَاتِ اللَّهِ” anlamını taşımaktadır⁹⁰⁵

Görüldüğü gibi Zemahşerî, kinâyeyi ön plana çıkararak âyetteki “cenb” kelimesinin “yan” anlamında değil de, “zât” manasında kullanıldığını söylemektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, onun meseleyi kinâyeye üzerinden ele almasıdır. Bu durum müellife göre âyetteki “cenb” ifadesinin hakîkî anlamında da anlaşılabilceği, diğer bir ifadeyle onun haberî sıfatların te’vilinde Mu‘tezile’den ayrıldığı ve Allah’a mekân isnad ettiği anlamına gelmemelidir. Çünkü bir şeye mekânın nisbeti, o şeyin cisim olmasını gerektirmektedir ki Zemahşerî, *Keşşâf*’ta açık bir şekilde Allah’ın cismaniyetle nitelendirilmekten münezzehe olduğunu söylemektedir.⁹⁰⁶ Kanaatimizce bu durum Zemahşerî’nin kinâyeye kullanımındaki rahat tavırlarından kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle müellif, burada kinâyeye tabiriyle kinâyeden yapılan mecâzı kastetmektedir. Böylece o, bir ifadede aslında kinâyelî kullanım söz konusu iken, hakikat manasının anlaşılmasının ortadan kalktığını göstermeye çalışmıştır. Bu duruma “وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ” : “*Kıyâmet günü Allah onlara bakmaz*”⁹⁰⁷ âyeti hakkında müellifin yaptığı şu açıklamalarda rastlanmaktadır:

أصله فيمن يجوز عليه النظر الكناية لأن من اغتد بالإنسان التفت إليه وأعاره نظر عينيه ثم كثر حتى صار عبارة عن الاعتداد والإحسان وإن لم يكن ثم نظر ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر مجازاً عما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه النظر.

“النظر” “bakmak” ifadesinin, kendisi hakkında bu eylemi gerçekleştirmesi aklen mümkün olan kişiler hakkında kullanımı kinâyeye kabilindedir. Nitekim karşısındaki insanı önemseyip dikkate alan biri, ona yönelir ve gözleriyle bakar. Sonraları bu kullanım yaygınlaşarak ortada herhangi bir bakışın bulunmadığı hallerde de “النظر” ifadesi ‘dikkate alma ve önemseme’ anlamlarında kullanılır hale

⁹⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 132.

⁹⁰⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 132.

⁹⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 326.

⁹⁰⁷ Âl-i İmrân 3/77.

gelmiştir. Neticede “النَّظَرُ” kelimesi, kendisi hakkında kullanımı câiz olmayan kişi için de kullanılmıştır. Bu kullanım kinâyeden mecâzdır.”⁹⁰⁸

Zemahşerî'nin i'tizâlî fikirleri bağlamında kinâyeye olduğunu söylediği ve aslında kinâyeden yapılan mecâzı kastettiği diğer örnek ise “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى” : “*Rahmân (olan Allah), arşa istivâ etti.*”⁹⁰⁹ âyetidir. O “istivâ etme” ifadesinin mülk ve hükümlanlık sahibi olmak anlamına geldiğini ve söz konusu ifadenin kinâyeye olarak kullanıldığını söylemektedir. Ona göre Araplar “استوى فلان على العرش” “Falanca arşa istivâ etti.” cümlesiyle söz konusu kişinin, fiilen bir tahtın üzerine oturmuş olmasa da hükümlan olduğu anlamını kastetmektedirler. Zemahşerî, kinâyeli anlatımın, ifadenin söz sanatı kullanılmadan yalın bir şekilde ortaya konulmasına göre daha vurgulu olduğunu söylemektedir. Müellif, istivâyeye ilişkin yaptığı bu açıklamaların cimri kimse hakkında kullanılan “يد فلان مغولة” “Falancanın eli bağlıdır.” ya da cömert için söylenen “يد فلان مبسوطة” “Fılanın eli açıktır.” gibi ifadelerde de geçerli olduğunu söylemektedir. Nasıl ki “istivâ” kelimesinin kullanımı için bir tahtın üzerine oturmak gerekmiyor ve bu ifade “hükümlan olmak” anlamında kullanılıyorsa; “eli açıktır” ifadesi de elini açmayan hatta el gibi bir organa sahip olmayan kimse hakkında kullanılmaktadır. Ayrıca Zemahşerî bu kullanımın “وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ” : “*Yahudiler Allah'ın eli bağlıdır dediler.*”⁹¹⁰ ve “بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ” “*Aksine O'nun iki eli de açıktır.*”⁹¹¹ âyetinde de bulunduğunu söyleyerek Allah hakkında “el” gibi bir organın tasavvur dahi edilemeyeceğini söylemektedir.⁹¹²

Kısaca ifade etmek gerekirse, Zemahşerî âyetteki “istivâ” ifadesinde kinâyeye sanatının bulunduğunu söylemektedir. Ancak onun kinâyeye ile kastı, kinâyeden yapılan mecâzdır. Nitekim onun istivâ kavramının anlaşılmasına yönelik yaptığı izahlar incelendiğinde, verdiği örneklerin hakikat anlamının kastedilmediği mecâzla ilgili olduğu görülmektedir. Neticede müellif haberî sıfatların te'vil edilmesi ve bu ifadelerin hakikat üzere değil; bunun yerine mecâzî anlamıyla anlaşılması gerektiği hususunda Mu'tezile mezhebiyle aynı doğrultuda hareket etmiş ve söz konusu ifadeleri te'vil ederken kimi zaman doğrudan mecâz ifadesini kullanmış kimi zamanda kinâyeye kavramıyla kinâyeden yapılan mecâzı kastetmiştir.

3.2.2. Temsîl ve Tahyîl

Temsîl ve tahyîl, Zemahşerî'nin âyetlerin taşıdığı belâgî özellikleri izah ederken sıklıkla kullandığı iki kavramdır. Ona göre temsîl ve tahyîle dayalı anlatım üslûbu, sadece

⁹⁰⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 369.

⁹⁰⁹ Tâhâ 20/5.

⁹¹⁰ Mâide 5/64.

⁹¹¹ Mâide 5/64.

⁹¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 50.

âyetlerde değil bunun yanı sıra hadislerde ve Arap şiirlerinde de kendisini göstermektedir.⁹¹³ *Keşşâf*'ta söz konusu kavramlar aynı anlamı ifade etmek üzere kullanılmakla birlikte⁹¹⁴ zaman zaman aralarında bir ayırım yapıldığı görülmektedir.⁹¹⁵ Zemahşerî'nin temsîl ifadesiyle çoğu kez kendisinden sonraki belâgat âlimlerinin isti'âre-i temsîliyye şeklinde bahsettikleri sanatı kastettiği; buna karşın tahyîl tabirini ise gerçekliğini kabul etmediği birtakım olayların farz-ı muhâl kabilinden bir anlatıma sahip olduğunu göstermek üzere kullandığı ifade edilmektedir.⁹¹⁶ Onun temsîl ve tahyîl kavramlarını kullanımındaki esneklik bir yana, onun bu iki kavramı âyetlerdeki ifadelerin hakîkî anlamlarından uzaklaşmak için bir te'vil vasıtası olarak görmesi çalışmamız için önem arz etmektedir. Zira *Keşşâf*'taki bazı temsîl ve tahyîl açıklamalarında Zemahşerî'nin itikadî düşüncesinin izlerine rastlanmaktadır.

Örneğin, “ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ” : “ Onlar Allah'ı gereği gibi takdir edip tanımadılar. Kıyamet gününde bütün dünya O'nun avucundadır; gökler de O'nun sağ elinde dürülüp bükülmüştür. Allah, müşriklerin koştukları ortaklardan uzaktır ve yücedir.”⁹¹⁷ âyetinde müellif Allah'a izafet edilerek kullanılan “ قَبْضَةً ” : “Avuç” ve “ يَمِين ” : “” sağ el” gibi ifadelerin hakîkât ya da mecâz olarak değerlendirilemeyeceğini söylemektedir. Çünkü ona göre söz konusu ifadelerde tahyîl üslûbu bulunmaktadır. O, bu sanat aracılığıyla Allah'ın azametine ve şânının yüceliğine insanların dikkatlerinin çekilmek istendiğini ifade etmektedir. Zemahşerî âyetteki tahyîl kullanımının benzer bir şekliyle hadiste⁹¹⁸ de yer aldığını söyledikten sonra tahyîl sanatının te'vil faaliyetleri için taşıdığı önemi şu sözleriyle ifade etmektedir:

وَلَا تَرَى بَاباً فِي عِلْمِ الْبَيَانِ أَدَقَّ وَلَا أَرْقَ وَلَا أَلْطَفَ مِنْ هَذَا الْبَابِ، وَلَا أَنْفَعُ وَأَعْوَنَ عَلَى تَعَاطِي تَأْوِيلِ الْمُشْتَبِهَاتِ مِنْ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْقُرْآنِ وَسَائِرِ الْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ وَكَلَامِ الْأَنْبِيَاءِ ، فَإِنَّ أَكْثَرَهُ وَعَلِيَّتَهُ تَحْطِيبَاتٌ قَدْ زَلَّتْ فِيهَا الْأَفْدَامُ قَدِيمًا، وَمَا أُوْتِيَ الرَّأْيُونَ إِلَّا مِنْ قَلَّةٍ عَنَّايَتِهِمْ بِالْبَحْثِ وَالتَّنْقِيرِ.

Sen beyân ilmi konuları arasında tahyîlden daha dakîk, daha ince ve latif olan başka bir konu göremezsin. Aynı şekilde hem Kur'ân'da hem de diğer semavî kitaplarda ve peygamberlerin sözlerinde yer alan müteşâbih ifadelerin te'vili hususunda tahyîlden daha yararlı ve yardımcı bir unsur bulamazsın.

⁹¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 170.

⁹¹⁴ Zemahşerî'nin temsîl ve tahyîl kavramlarını aynı anlamı ifade etmek üzere kullandığı yerler için bkz. *el-Keşşâf*, c. I, s. 297; c. II, s. 662; c. IV, s. 496.

⁹¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 184.

⁹¹⁶ Ebû Mûsa, *el-Belâğatu'l-Kur'âniyye*, s. 521-522.

⁹¹⁷ Zümer 39/67

⁹¹⁸ Zemahşerî'nin yer verdiği rivâyet şu şekildedir: “Cebrâil, Peygamber'e (sav) gelip şu sözleri söylemiştir: “Ya Ebe'l-Kâsım! Allah Teâlâ kıyamet günü gökleri bir parmağında, yerleri bir parmağında, dağları bir parmağında, ağaçları bir parmağında, toprağı bir parmağında, diğer mahlûkatı da bir parmağında tutar ve onları sarsar ardından ‘Gerçekte melik olan benim!’ der.” Zemahşerî bu olay karşısında Hz. Peygamber'in şaşırarak tebessüm ettiğini ve “*Buna rağmen, Allah'ı hakkıyla takdir edememişlerdir.*” âyetini okuduğunu söylemektedir. Ardından o, Arapların en fasihi olan Hz. Peygamber'in kendisine söylenen “tutmak”, “el” ve “sarsmak” gibi ifadeleri beyân âlimleri gibi herhangi bir anlam tasavvur etmeden bunları Allah'ın sonsuz kudretini gösteren ifadeler olarak değerlendirdiğini söylemektedir. (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 138.) Tibî, bazı âlimlerin Zemahşerî'nin aktardığı rivâyetteki kişinin Cebrâil değil de Yahudi bilginlerinden ya da Ehl-i kitaptan biri olduğunu söylediklerini nakletmektedir. Tibî, *Fütûhu'l-ğayb*, c. XIII, s. 431.

Nitekim söz konusu ifadelerin büyük çoğunluğunda tahyîl sanatı bulunmaktadır. Geçmişte araştırma ve detaylı analiz etme hususundaki yetersizlikleri nedeniyle birtakım insanların ayakları kaymıştır.⁹¹⁹

Zemahşerî'nin bu ifadelerinde de belirttiği üzere tahyîl sanatı ona sadece âyetleri değil *Keşşâf*'ta yer verdiği hadisleri de mezhebî düşüncesi doğrultusunda te'vil etme imkânı sağlamaktadır. Örneğin, “ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي ” “Onu doğurunca dedi ki: "Rabbim! Onu kız doğurdum. -Oysa Allah onun ne doğurduğunu daha iyi bilmektedir- erkek de kız gibi değildir. Ben onun adını Meryem koydum, işte ben onu ve soyunu kovulmuş şeytana karşı senin korumana bırakıyorum.”⁹²⁰ âyetini tefsir ederken Zemahşerî, Hz. Meryem'in annesinin onu şeytanın şerrinden korumasını için Allah'a niyazda bulunduğu dikkat çekmekte ve konuyla ilgili şu rivâyete yer vermektedir.⁹²¹ “ مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ إِلَّا وَالشَّيْطَانُ يَمْسُهُ حِينَ يُوَلَّدُ فَيَسْتَهْلُ صَارِحًا مِنْ مَسِّ ” “Doğan hiçbir bebek yoktur ki şeytan ona doğumu esnasında değmiş ve o da bu dokunma sebebiyle yüksek sesle bağırmamış olsun. Bunun tek istisnâsı Meryem ve oğludur.”⁹²² Zemahşerî aktardığı bu rivâyetin sıhhati hususunda şüphesinin bulunduğunu; şayet sahîh ise bu takdirde şöyle te'vil edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre çocuğun çığlık atmasının sebebi olan şeytanın dokunuşu, hakîkî anlamda değil belâgat açısından şeytanın onu yoldan çıkarmasındaki arzularının tasvir edildiği tahyîl ile açıklanmalıdır. Müellife göre sanki şeytan, bebeğe değmekte ve dokunurken de “İşte bu çocuk da benim doğru yoldan çıkaracaklarımdan biridir” demektedir. Buna göre anlam, “Şeytan, Meryem ve oğlu hariç, doğan bütün çocukları saptırmayı arzular” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Zemahşerî, hadisteki tahyîl kullanımının benzerinin Arap şiirinde de bulunduğunu söylemekte ve İbnu'r-Rûmî'nin (ö. 283/896) şu beytini zikretmektedir:

”لَمَّا تُؤَدِّنُ الدُّنْيَا بِهِ مِنْ صُرُوفِهَا يَكُونُ بَكَاءَ الطِّفْلِ سَاعَةَ يُوَلَّدُ“⁹²³

“Bebeğin doğum esnasında ağlaması, dünyanın ona göstereceği felaketleri bildirmesi nedeniyledir.”

Zemahşerî tahyîl sanatının hadistekine benzer şekilde Arap şiirinde de var olduğunu söyledikten sonra, hadisteki söz konusu ifadeleri onun gibi tahyîle dayalı olarak değil de hakikat üzere anlayanları haşvîlikle⁹²⁴ suçlamaktadır.⁹²⁵

⁹¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 138.

⁹²⁰ Âl-i İmrân, 3/36.

⁹²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 351.

⁹²² Buhârî, “Tefsîr”, 592.

⁹²³ İbnu'r-Rûmî bu beyti Sâid b. Mahled'i medhettiği kasîdesinde söylemektedir. Bkz. İbnu'r-Rumî, *Dîvânu İbn'ir-Rûmî*, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, İkinci Basım, Beyrut 2002, c. I, s. 374.

⁹²⁴ Haşvî, Kur'an ve Sünnet'le temellendirilen ulûhiyyet inancına aykırı farklı anlayış ve düşünceleri iddia eden kimseler hakkında kullanılan bir tabirdir. Daha geniş bilgi için bkz. Metin Yurdagür, “Haşviyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. XVI, s. 426.

⁹²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 351.

Zemahşerî'nin hadisin sıhhati hakkındaki şüphesinin ve tahyîle dayalı olarak yaptığı te'villerin eleştiriyeye açık olduğu görülmektedir. Nitekim muhaddis kimliği ile de tanınan Tîbî, Zemahşerî'nin hadisin sıhhati hakkındaki şüphesinin yersiz olduğunu zira bu hadisin Ebû Hureyre'den nakledilerek Buhârî ve Müslîm'in *Sahîh*'inde bulunduğunu ifade etmektedir.⁹²⁶ Tîbî'nin yanı sıra İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin tahyîl tabirini kullanarak hadisi zahirî anlamından çevirmesini “cüretkarlık ve edep yoksunluğu olarak” nitelendirir. Çünkü ona göre, Zemahşerî'nin hadisin anlamını hakikatten çevirmek için haklı bir gerekçesi ortada bulunmamaktadır.⁹²⁷

Keşşâf'ta Zemahşerî'nin itikadî düşünceleri doğrultusunda tahyîlin yanı sıra bir belâgat unsuru olarak temsîl kavramını da kullandığı görülmektedir. Örneğin, Zemahşerî “بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ ” : “O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını diledi mi ona "Ol!" der, hemen olmaya başlar.”⁹²⁸ âyetini şöyle tefsir etmektedir. O öncelikle “كُنْ فَيَكُونُ” ifadelerinde bulunan “كان” fiilinin “tâm fiil”⁹²⁹ olduğuna da dikkat çekerek “أحدث” “meydana geldi” anlamı taşıdığını söylemektedir. Ardından Zemahşerî “يَقُولُ” kelimesine odaklanmakta ve itikadî görüşüne uygun bir biçimde bu âyette ortada söylenen ve konuşulan bir sözün bulunmadığını ileri sürmektedir. Diğer bir ifadeyle o, âyeti hakîkî manasında anlamaktan kaçınmaktadır. Çünkü âyetin zâhirî üzere anlaşılması Allah Teâlâ'nın "Ol!" demesini; dolayısıyla O'nun kelâm sıfatına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum ise hatırlanacağı üzere Mu'tezilî fikirlere aykırılık içermektedir. Bu nedenle Zemahşerî Arap şiirinden örnek vererek âyette temsîl sanatının varlığını ileri sürmekte ve Allah'ın yaratmasını dilediği şeylerin tıpkı itaatkâr bir memurun yaptığı gibi bekleme ve geri çevirme söz konusu olmaksızın hemen varlık kisvesine bürünmeye başlayacağını temsîl sanatıyla anlatıldığı belirtmektedir.⁹³⁰ Görüldüğü üzere Zemahşerî'nin âyette temsîlî bir kullanım bulunduğunu iddia etmesinin ardında onun Allah'ın mütekellim olmaması ve bunun zorunlu bir sonucu olarak “قول” “söyleme” fiilinin mecâzî anlam taşıması gerektiğine dair fikri yatmaktadır. Nitekim belirtilen kelimenin mecâzî içeriğine dair *Keşşâf*'taki açıklamaların yanı sıra müellif *Esâsü'l-belâğa*⁹³¹ ve *el-Fâik*⁹³² isimli eserlerinde

⁹²⁶ Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, c. IV, s. 91.

⁹²⁷ İbnü'l-Müneyyir'in diğer itirazları için bkz. İbnü'l-Müneyyir, *el-İnsâf*, c. I, s. 350.

⁹²⁸ Bakara 2/117.

⁹²⁹ Gramer bakımından “كان” fiilinin, “nâkis” ve “tâm” şeklinde iki farklı türü bulunmaktadır. Bu fiil “nâkis” olarak kullanılıncı isim ve haber almaktadır. Buna karşın “كان” “tâm” olduğu vakit bir ismin (fâilin) bulunması kendisi için yeterli görülmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-Behcetü'l-mardiyye (Şerhu's-Suyûtî 'alâ Elfîyye)*, Dâru's-Selâm, Kahire 2000, s. 145.

⁹³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 180.

⁹³¹ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, s. 494.

⁹³² Zemahşerî, *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Fîkr, Beyrut 1993, c. III, s. 250.

“قول” kelimesinin, telaffuz edilen bir söz olmadığı durumlarda mecâzî olarak kullanıldığından bahsetmektedir.

Onun temsîl üslûbunu itikadî görüşleri doğrultusunda kullandığı diğer bir örnek ise aklî mecâz ve isti‘âre olma ihtimallerini değerlendirdiği “ *حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى* “ : “*Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinin üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır.*”⁹³³ âyetidir. Zemahşerî’ye göre bu âyette temsîl şu şekilde gerçekleşmektedir: Kâfirlerin kendilerine verilen dinî öğüt ve nasihatlerden istifade etmeyip hak ve gerçeği dile getirmekten imtina etmeleri, bir nesnenin faydasının ortadan kaldırılması için üzerine örtü/perde örtülmesine ya da mühür vurulmasına benzetilmektedir. Zemahşerî şu şiirde Mâzin kabilesinden bazılarının meramını ifade etmekten âciz kalma anlamını temsîl yoluyla “حتم” fiiliyle ifade ettiklerini söylemektedir:

“حَتَّمَ الْإِلَهَ عَلَى لِسَانِ عُذَّافِرٍ حَتَّمَا فَلَيْسَ عَلَى الْكَلَامِ بِقَادِرٍ”

“*Tanrı, Uzâfir’in diline öyle bir mühür vurdu ki (Uzâfir’in dili tutuldu), bundan böyle (Uzâfir) konuşmaya güç yetiremedi.*”⁹³⁴

Zemahşerî’ye göre âyetteki temsîlin şu şekilde de anlaşılması mümkündür: Araplar, vefat eden kimse için “سال به الوادي” “Vadi sel olup onu götürdü.” ya da uzun süre ortadan kaybolan bir kişi için “طارت به العنقاء” “Anka kuşu onu uçurdu.” ifadelerini kullanmaktadırlar. İlk ifadede kişinin ölmesinde vadinin bir etkisinden söz edilemediği gibi ikinci ifade de kişinin kaybolmasında Anka kuşunun bir dahli bulunmamaktadır. Nihayetinde bu ifadeler temsîl üslûbuyla kullanılmaktadır. Diğer bir ifadeyle ölen kimsenin durumu, vadi suyunun alıp götürdüğü kimseye; uzun süre ortadan kaybolan kimsenin hali ise Anka kuşunun götürdüğü kimseye benzetilmektedir. Temsîl üslûbu hakkında verdiği bu örneklerin ardından Zemahşerî, âyette kâfirlerin Hak’tan nefret eden kalplerinin hayvanlar gibi kendilerini ifade edemeyen canlıların kalplerine benzetildiğini söylemektedir.⁹³⁵

Zemahşerî’nin âyetteki temsîl ihtimallerini değerlendirdikten sonra “ *وَلَيْسَ لَهُ عَزٌّ وَجَلٌّ فِعْلٌ* “ “*Yoksa kâfirlerin kalplerinin Hak’tan uzaklaşmaları ve onu kabul etmekten imtina etmelerinde Allah Teâlâ’nın bir dahli/fiili bulunmamaktadır. Nitekim Allah, böyle bir fiili gerçekleştirmekten münezzehtir.*”⁹³⁶ demesi aslında onun Arap dilindeki temsîl üslûbunu kullanarak yaptığı te’villerin gerekçesini ortaya koymaktadır. Zira Zemahşerî kâfirlerin kalplerinin mühürlenmesini mezhebinin adalet

⁹³³ Bakara 2/7.

⁹³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 57.

⁹³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 59.

⁹³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 59.

prensibi ekseninde “kabîh” bir fiil olarak görmekte ve söz konusu fiilin Allah’a isnadını aklî mecaz ve isti’ârenin yanı sıra temsîl gibi belâgat sanatlarıyla te’vil etmektedir. Müellifin bu tavrı Ehl-i sünnet âlimleri tarafından tenkit edilmiştir. Ebû Hayyân, Zemahşerî’nin temsîl yorumunun, Allah’ın kulunda küfrü yaratmadığını savunan Mu‘tezile’nin te’vil şekillerinden biri olduğunu kaydetmektedir.⁹³⁷ Neseî ise bu âyetin Mu‘tezile’nin aslah anlayışının doğru olmadığını kanıtlayan bir delil özelliği taşıdığını söylemektedir.⁹³⁸

Zemahşerî mezhebî fikirleri doğrultusunda temsîl ve tahyîl sanatlarını müstakil olarak ele almasının⁹³⁹ yanı sıra kimi zaman temsîl ve tahyîl sanatlarını aynı belâgat kavramını göstermek üzere de kullanmıştır. Allah Teâlâ’nın bezm-i elest’te⁹⁴⁰ kullarından söz almasının konu edildiği “وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ : “*Rabbin Âdemoğulları’ndan sırtlarından zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? ‘Elbette öyle! Tanıklık ederiz.’ dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, ‘Bizim bundan haberimiz yoktu.’ demeyesiniz;*” âyetinde bahsedilen durumla karşılaşılmaktadır.

Allah’la ruhlar arasında gerçek bir diyalogun yaşanmadığını iddia eden Zemahşerî’ye göre “temsîl ve tahyîl” üslûbu kullanılarak Allah’ın insanlara rubûbiyetini ve vahdâniyetini kanıtlayan delilleri göstermesi ve insanların da bu delillere akıllarıyla şahitlik etmeleri anlatılmaktadır.⁹⁴¹ Görüldüğü üzere müellif âyette anlatılan hâdiseyi gerçekliğine inanılması gereken bir olgu şeklinde değerlendirmemektedir. O temsîl ve tahyîl üslûbunun varlığını ileri sürerek âyeti mezhebî anlayışına uygun bir şekilde te’vil etmektedir⁹⁴².

3.2.3. Ta’rîz

Ta’rîz, sözlükte “bir şeyin üstü kapalı olarak ifade edilmesi” anlamına gelmekte olup “açıkça ifade etmek” anlamındaki tasrîhin zıttıdır.⁹⁴³ Ta’rîzin terim anlamı ise “lafzın delâlet ettiği manadan başka bir yöne çevrilmesi, bir tarafın gösterilip başka tarafın kastedilmesiyle muhataba itiraz edilmesi ya da onunla örtük bir şekilde istihzâ edilmesi”dir.⁹⁴⁴ İbn Kuteybe

⁹³⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. I, s. 176-177.

⁹³⁸ Neseî, *Medârik*, c. I, s. 46.

⁹³⁹ Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 13.

⁹⁴⁰ Bezm-i elest terkindeki “bezm” Farsça’da “sohbet edilen meclis” anlamını ifade etmektedir. “Elest” ise Arapça’da “Ben değil miyim?” anlamındaki “أَلَسْتُ” ifadesinden oluşturulmuştur. Bu tamlama, Allah Teâlâ’nın “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” şeklindeki sorusuna ruhların “Evet” şeklinde cevap verdikleri meclisi ifade etmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Berm-i Elest”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c. VI, s. 106-108.

⁹⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 170.

⁹⁴² Zemahşerî’nin itikadî görüşü doğrultusunda temsîl ve tahyîle dayalı diğer izahları için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 297.

⁹⁴³ Cevherî, *es-Sihâh*, s. 756.

⁹⁴⁴ Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Mevsûatu Keşşâfı istilâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm*, ed. Refîk el-Acem, thk. Ali Dahruc, Corc Zeynati, Abdullâh Hâlidî, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996, c. I,

(ö. 276/889), Arapların sözlerinde ta‘rîz üslûbuna yaygın bir şekilde rastlandığını hatta ta‘rîz kullanmaksızın her şeyi açıkça dillendiren kişileri yadırgadıkladıklarını söylemektedir.⁹⁴⁵

Türkçe’de dokundurma, iğneleme ve laf çarpma olarak da ifade edilen ta‘rîz, belâgat ilminde kinâyenin alt başlıklarından biri olarak değerlendirilmektedir.⁹⁴⁶ Buna karşı, müellif *Keşşâf*’ta ta‘rîz⁹⁴⁷ ile kinâye arasını ayırt ederek bu iki sanatın arasındaki farka dikkat çekmiştir. O, kinâyeyi bir şeyin, vaz‘ edildiği hakîkî anlamı dışında bir mana taşıyan lafızla ifade edilmesi şeklinde tarif etmekte ve Arapların kinâye yoluyla “طَوِيلُ النَّجَادِ” “Kılıç bağı uzun olan” ifadesini, uzun boylu insan için; “كَثِيرُ الرَّمَادِ” “Külü fazla olan” tabirini⁹⁴⁸ ise sürekli misafir ağırlayan cömert kişi için kullandıklarını söylemektedir. Buna karşın Zemahşerî’ye göre ta‘rîzde kinâyedeki gibi lafzın vaz‘ı ile ilgili bir durum söz konusu değildir. O ta‘rîzi bir şeyin zikredilip bununla söylenilmeyen başka bir şeyin üstü kapalı olarak ifade edilmesi şeklinde tarif etmektedir. Müellif, muhtaç bir kişinin ihtiyacını arz ettiği kimseye “جنتك لأسلم” “Sana selam vermeye ve cömert yüzüne bakmaya geldim” şeklindeki sözlerini ta‘rîz örneği olarak sunmaktadır. Bunun yanı sıra o, şu beyte de yer vererek ta‘rîz üslûbunun Arap şiirinde bulunduğunu ortaya koymaktadır.⁹⁴⁹

”أَرْوُحُ بِنَسْلِيمٍ عَلَيْكَ وَأَعْتَدِي فَحَسْبُكَ بِالتَّسْلِيمِ مِنِّي تَقَاضِيَا“

“Sabah akşam sana selâm veriyorum.

İhtiyacımı görmem için, verdiğim selâm sana yeterlidir.”

Zemahşerî bir ifadede ta‘rîz üslûbunun kullanılmasının, anlamın açık bir şekilde ta‘rîz yapılmadan söylenmesine göre daha edebî bir değer taşıdığını söylemektedir.⁹⁵⁰ Buna ek olarak o ta‘rîz sanatı sayesinde konuşan kişinin, muhatabına hem meramını anlattığına hem de îmalı bir sözle yalan söylemekten kaçındığına dikkat çekmektedir.⁹⁵¹ Müellifin bazı âyetleri ta‘rîz ile tefsir etmesinde Mu‘tezile’nin peygamberlerin ismeti konusundaki fikirlerinin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki; Mu‘tezile salah-aslah prensibi doğrultusunda peygamberlerin gerek nübüvvetten önce gerekse nübüvvetten sonra kasten veya sehven büyük

s. 482; A. Cüneyt Eren - M. Vecih Uzunluğlu, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2014, s. 221.

⁹⁴⁵ İbn Kuteybe, *Te’vîlu müşkilü’l-Kur’ân*, s. 236.

⁹⁴⁶ İsmail Durmuş, “Kinaye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002, c. XXVI, s. 35.

⁹⁴⁷ *Keşşâf*’ta bu sanattan, “meârîdu’l-keîâm” şeklinde de bahsedilmektedir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 707; c. III, s. 310.

⁹⁴⁸ Zemahşerî’nin kinâye örneği olarak zikrettiği bu ifade, geçmişte yemeklerin pişirilmesi için odun yakılması geleneğine bağlı olarak söylenmiştir. Külü çokluğu ve cömertlik arasındaki irtibat şu şekilde kurulur: kişinin külü çok olması, evinde sürekli odun yakıldığı için; odun ateşinin çokluğu ise evinde bol bol yemek piştiğinin, çok yemek pişirilmesi, evde misafirin eksik olmadığı için; evde devamlı misafirin bulunması ise o kişinin misafirperverliğinin diğer bir ifadeyle cömertliğinin bir göstergesi olarak kabul edilir. Teftâzânî, *Muhtasarü’l-me’ânî*, s. 380.

⁹⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 279.

⁹⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 366.

⁹⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 707.

günah işlemekten korunmuş kimseler olduklarını söylemektedir.⁹⁵² Zemahşerî de mezhebinin bu anlayışını benimseyerek *Keşşâf*'ta peygamberlerin insanlık için seçilmiş ve gönderilmiş büyük günah işlemekten uzak ismet sıfatına sahip kişiler olduğunu ifade etmektedir.⁹⁵³

Bu bağlamda, Hz. İbrâhim'in "إِنِّي سَيِّمٌ" : "Ben kesin hastayım."⁹⁵⁴ sözü ve eşi Sâre için de "kız kardeşim" diye bahsetmesi⁹⁵⁵ ta'riz sanatı kullanılarak söylenen ifadelerdir. Ona göre nasslarda geçen Hz. İbrâhim'e ait ifadeler, ilk bakışta vakıya uygun değilmiş gibi gözükse de sonuçta bu ifadeler, haberî bir cümle olması açısından kizb/yalan olarak nitelendirilemez. Bu nedenle söz konusu cümleler, Hz. İbrâhim açısından istiğfâr gerektiren bir günah olarak da yorumlanamaz çünkü o bu üslûbu kullanarak kâfirlerin zihinlerinde farklı anlamlar çağrıştırmayı amaçlamıştır.⁹⁵⁶

Benzer bir şekilde Hz. İbrâhim en büyük put dışında diğer putları parçalayıp kırdıktan sonra kavminin "İbrâhim! bu işi tanrılarımaza sen mi yaptın?" şeklindeki sorularına cevaben söylediği "بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ" : "Aksine, belki de bunu onlara şu büyükleri yapmıştır. Kendilerine bir sorun, tabii ki konuşabiliyorlarsa"⁹⁵⁷ ifadelerinde de ta'riz sanatı bulunmaktadır. Zemahşerî'ye göre bu tür sözlerdeki incelikleri ancak me'ânî âlimlerinden pratik zekâyâ sahip olanlar kavrayabilir. Zemahşerî, Hz. İbrâhim'in, kendi gerçekleştirdiği bir eylemi putlara isnat etmek gibi bir amaç taşımadığını aslında putları onun kırdığını kavmine ta'rizli bir üslûpla anlatmak istediğini söylemektedir. Zemahşerî Hz. İbrâhim'in sözlerindeki ta'riz sanatının daha iyi kavranabilmesini için şu örneği vermektedir:

وَهَذَا كَمَا لَوْ قَالَ لَكَ صَاحِبُكَ وَقَدْ كَتَبْتُ كِتَابًا بِحَطِّ رَشِيْقٍ وَأَنْتَ شَهِيْرٌ بِحُسْنِ الْخَطِّ : أَنْتَ كَتَبْتَ هَذَا وَصَاحِبُكَ أَمِي لَا يَحْسُنُ الْخَطَّ وَلَا يَغْدُرُ إِلَّا عَلَى حَرْمَشَةٍ قَاسِدَةٍ ، فَقُلْتَ لَهُ : بَلْ كَتَبْتَهُ أَنْتَ ، كَانَ قَصْدُكَ بِهَذَا الْجَوَابِ تَفْرِيرَهُ لَكَ مَعَ الْاِسْتِهْزَاءِ بِهِ ، لَا نَفْيَهُ عَنْكَ وَإِثْبَاتَهُ لِلْأَمِي أَوْ الْمُخْرَمِشِ ، لِأَنَّ إِثْبَاتَهُ وَالْأَمْرُ دَائِرٌ بَيْنَكُمَا لِلْعَاجِزِ مِنْكُمَا اسْتِهْزَاءٌ بِهِ وَإِثْبَاتٌ لِلْقَادِرِ .

Bu tıpkı senin, güzel hat yazmakla ünlü birisi olman güzel bir yazı yazdığında, okuma yazması olmayan ancak eğri büğrü çizgiler çizebilen bir arkadaşının, sana 'Bunu sen mi yazdın?' şeklindeki sorusuna 'Bilakis onu sen yazdın.' yanıtını vermene benzer. Sen verdiğin bu cevapla, bir yandan o yazının sana ait olduğunu göstermeyi, diğer yandan da arkadaşınla alay etmeyi amaçlıyorsun. Yani senin bu cevabın, yazıyı senin yazmadığını, bunun aksine ümmî olan arkadaşının yazdığını göstermez. Yazma eyleminin olay ikinizin arasında gerçekleştiği halde âciz olana isnat edilmesi, yazının sadece bunu yapabilecek kişi tarafından yazıldığını gösterir. Ayrıca bu tarz bir cevapla yazı yazmaktan âciz olan kişiyle de alay edilmiş olur.⁹⁵⁸

⁹⁵² Mehmet Bulut, "İsmet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. XXIII, s. 134-136; Gölcük- Toprak, *Kelâm*, s. 339.

⁹⁵³ Zemahşerî, küçük günahlar konusunda ise mezhebiyle uyumlu bir fikre sahiptir. Ona göre nadiren de olsa peygamberler, yüz kızartıcı olmayan küçük günahları işleyebilirler. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 339. Buna karşın Ehl-i sünnet arasında hâkim olan görüş, peygamberlerin kasıtlı olarak zelle türü küçük günahları bile işlemeyeceğidir. Detaylı bilgi için bkz. Gölcük- Toprak, *Kelâm*, s. 340.

⁹⁵⁴ Sâffât 37/89.

⁹⁵⁵ Bu olayla ilgili rivâyetler için bkz. Buhârî, "Büyü'", 100; "Hibe", 26, 28.

⁹⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 310.

⁹⁵⁷ Enbiyâ 21/63.

⁹⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 121.

Müellifin peygamberlerin ismeti hakkındaki görüşleri her ne kadar Mu'tezile'nin salah-aslah düşüncesiyle oluşsa da onun âyetteki ta'rîz sanatına dair yaptığı açıklamalar, Ehl-i sünnet âlimleri tarafından da kabul edilmiştir. Onlar da Zemahşeri'ye benzer şekilde Hz. İbrâhîm'in ifadelerinde ta'rîz sanatının bulunduğunu eserlerinde zikretmişlerdir.⁹⁵⁹

3.2.4. Haberî - İnşâî Yapıların Birbirinin Yerine Kullanımı

Cümleler, belâgat ilminde haberî ve inşâî olmak üzere üzere iki kavram altında ele alınmaktadır. Bunlardan haberî, mahiyeti açısından doğru ve yalan anlamı yüklenebilen; inşâî ise doğru veya yalan anlamı yüklenemeyen cümle olarak tanımlanmaktadır. Söz konusu yapıların kullanım gayeleri göz önünde bulundurulduğunda haberî cümle bir bildirimde bulunmayı; inşâî ise emir, nehiy, soru, temnnî, nidâ ve dua gibi bir durumu ifade etme amacı taşımaktadır.⁹⁶⁰

Haber ve inşâ kavramlarının literatüre kazandırılmasında ve bu tabirlerin felsefî düzeyde ele alınmasında Mu'tezili düşünürlerin etkisinden söz edilmektedir. Onların söz konusu tabirleri ilk olarak Ehl-i kitâp'la yaptıkları münazaralarda, özellikle de "halku'l-Kur'ân" konusundaki tartışmalarda kullandıkları ifade edilmektedir.⁹⁶¹ Dilciliği ile meşhur Mu'tezile mensupları haberî ve inşâî yapıların içerikleriyle de ilgilenmişlerdir. Örneğin; Nazzâm (ö. 231/845) haberî bir ifadenin doğru kabul edilmesi için ortaya konulan anlamın mütakellimin inancına uygun olması gerektiğini ileri sürmüş, Câhız (ö. 255/869) ise haberi yapıları doğru, yalan ve ne doğru ne de yalan olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tutmuştur.⁹⁶²

Burada belirtilen yapılar hakkında üzerinde durulacak husus, bunların birbirlerinin yerine geçmesi diğer bir ifadeyle haberînin inşâî; inşâînin de haberî olarak kullanılmasıdır. Söz konusu üslûp sayesinde ifadenin muhataba alışlagelmiş tarzdan farklı bir şekilde sunulduğu böylece anlam zenginliği elde edildiği ifade edilmektedir.⁹⁶³ Haberî cümlenin inşâî yerine kullanımında iyimserlik, tembih, emir, nehiy ve dua-beddua gibi anlamları ifade etmesi bahsedilen duruma örnek olarak verilebilir.⁹⁶⁴ Haber ve inşâ yapıları arasındaki bu

⁹⁵⁹ Nesefî, *Medârik*, c. II, s. 410; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXII, s. 185.

⁹⁶⁰ Ebu'l-Bekâ, *Külliyyât*, s. 415; Meydânî, *el-Belâğatü'l-'Arabiyye*, c. I, s. 167. Haber ve inşâ terimleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Mustafa Irmak, *Haber ve İnşâ -Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri-*, İSAM Yayınları, Ankara 2017, s. 5.

⁹⁶¹ Kassâb, *et-Türâsin-Nakdî ve'l-belâğî*, s. 52; Abdülaziz Atîk, *Fi'l-belâğati'l-'Arabiyye (İlmü'l-me'ânî -el-beyân - el-bedî')*, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut tsz., s. 39.

⁹⁶² Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, s. 33, 35.

⁹⁶³ Bolelli, *Belâgat*, s. 202-203; Irmak, *Haber ve İnşâ*, s. 264.

⁹⁶⁴ Irmak, *Haber ve İnşâ*, s. 265-276.

geçişkenlik, ifadelerin anlam ve amaçlarının tespitinde sübjektif algıların rol oynamasına bir zemin oluşturmuştur.⁹⁶⁵

Zemahşerî *Keşşâf*'ta, haber–inşâ bağlamında âyetlerin yapısına dikkat çekerek bu yapıların birbirlerinin yerine geçmesiyle ortaya çıkan edebî nüktelere değinmiştir. Örneğin, “وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ” : “Boşanan kadınların kendileri üç âdet görünceye kadar beklerler.”⁹⁶⁶ âyetinde yer alan “يَتَرَبَّصْنَ” : “Beklerler.” ifadesinin haberî bir yapıda olmasına karşın “لِيَتَرَبَّصْنَ” : “Beklesinler.” şeklinde emir anlamında yani inşâ’î olarak kullanıldığını söylemektedir. Ona göre emrin ihbârî bir yapıda ortaya konulması, emrin vurgulu bir şekilde ifade edilmesi anlamı taşımaktadır.⁹⁶⁷ Müellif söz konusu yapılar arasında geçişkenliği, i’tizâlî fikirleri doğrultusunda “وَإِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَاكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفٌ” : “Ne zaman bir sûre indirilse, "Sizi biri görüyor mu?" diyerek birbirlerine bakarlar, sonra sıvışıp giderler. Anlamamakta direndikleri için Allah da onların kalplerini haktan çevirmiştir.”⁹⁶⁸ âyetinin tefsirinde kullanmaktadır. Burada “صَرَفٌ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ” : “Allah da onların kalplerini haktan çevirmiştir.” ifadesi incelendiğinde bunun haberî bir anlama sahip olduğu görülmektedir. Zemahşerî ise bu ifadenin haberî bir görünüme sahip olsa da anlamının inşâ’î olduğunu söylemektedir. Ona göre bu ifade münâfikların, müminlerin sahip olduğu gönül huzuruna ulaşamamaları ve yüzüstü bırakılmaları için yapılan bir bedduadır.⁹⁶⁹

Öncelikle ifade etmek gerekir ki burada âyetin her iki şekilde yani hem haberî hem de inşâ’î bir yapıda anlaşılması mümkündür.⁹⁷⁰ Hatta âyetin haberî şeklinde anlaşılması Râzî’nin de ifade ettiği üzere Allah’ın münâfikların kalplerini imandan çevirmesini mümkün gören Ehl-i sünnet âlimlerine bir delil niteliği taşımaktadır.⁹⁷¹ Kanaatimizce Zemahşerî mezhebinin salah fikrine mebni olarak Allah’ın münâfikların kalplerini Hak’tan çevirmesini mümkün görmemesi nedeniyle⁹⁷² âyetin sadece inşâ’î bir yapıda anlaşılabilceğini diğer bir ifadeyle ihbârî bir yapıda olmadığını ortaya koymak istemiştir.

⁹⁶⁵ Bu nedenle tefsir ve fıkıh usûlü kitaplarında haber ve inşâ kavramlarına büyük önem verilmiş ve bu yapılar detaylı bir şekilde tahlil edilmiştir. Bkz. Ebu’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Misrî el-Karâfî, *el-Furûk*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2003, s. 94; Suyûtî, *el-İtkân*, s. 570.

⁹⁶⁶ Bakara 2/28.

⁹⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 267. Diğer örnekler için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 475; c. II, s. 458; c. IV, s. 514.

⁹⁶⁸ Tevbe 9/127.

⁹⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 314.

⁹⁷⁰ Beydâvî, *Envâru’l-tenzil ve esrâru’t-te’vil*, c. I, s. 426.

⁹⁷¹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. XVI, s. 240.

⁹⁷² İbnü’l-Müneyyir, *el-İnsâf*, c. II, s. 313-314.

3.3. Kıraat İlmî

Kur'ân'ın korunması ve nesilden nesle nakli hususunda Müslümanların son derece titiz ve gayretli olduklarının bir göstergesi olarak kabul edilen kıraatler⁹⁷³ sıhhat bakımından birtakım kriterlere göre tasnif edilmiştir. Bunların arasında kıraatin yazı bakımından Hz. Osman'a nispet edilen mushaf hattına uygun olması ve bir yönüyle de olsa Arap dilinin kurallarına uygunluk göstermesi gibi dil alanını ilgilendiren şartlar bulunmaktadır.⁹⁷⁴ Belirtilen durum kıraatin Arap diliyle yakından ilişkili bir disiplin olduğunu, başka bir ifadeyle kıraatin Arap dilinden bağımsız bir okuyuş keyfiyeti olmadığını ortaya koymaktadır. Buna ek olarak kıraat vecihlerinde kelimelerin müfred-cemi, muhâtab-gâib ve malum-meçhul gibi okunuş keyfiyetleri de doğrudan Arap diliyle irtibatlı konulardır.⁹⁷⁵ Zemahşerî de kıraat farklılıklarını tefsir ilmi açısından bir zenginlik olarak kabul etmekte ve *Keşşâf*'ta bu tür rivâyetleri dille ilişkili bir biçimde ele almaktadır. Örneğin o “ وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ ” : “Biz, rüzgârları aşılایıcı olarak gönderdik, gökten su indirip onunla sizin su ihtiyacınızı karşıladık. Onu depolayan siz değildiniz.”⁹⁷⁶ âyetini tefsir ederken cemi olarak kullanılan “الرِّيَّاحَ” kelimesinin, “الرَّيْحَ” şeklinde de okunduğunu nakletmekte ve müfred okunuşta kelimenin cins anlamı taşıdığını belirtmektedir.⁹⁷⁷

Araştırmamızın birinci bölümünde de değindiğimiz üzere âyetlerin okunuş farklılıkları kimi zaman anlam değişimlerini de beraberinde getirmektedir. Çünkü kelimenin i'râbına ve harflerin noktalamalarına bağlı olarak bazen bir ifadeden birden fazla mana anlaşılabilir. Sözü edilen farklılaşmanın örneklerine hem mütevâtir ve meşhur hem de şâz kıraatlerde rastlanmaktadır. Bu bağlamda Zemahşerî de *Keşşâf*'ta sözü edilen farklı okunuş şekillerini, mezhebî fikirleri doğrultusunda kullanmaktan geri durmamıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki müellifin *Keşşâf*'ta aktardığı kıraat farklılıkları onun mezhebî düşüncelerinin oluşumunda değil; diğer mezhep mensupları gibi⁹⁷⁸ i'tizâlî fikirlerin ifade edilmesinde bir araç konumundadır. *Keşşâf*'taki kıraat olgusunu inceleyen Kılıç, doktora çalışmasında söz konusu hususa değinerek şunları söylemektedir:

⁹⁷³ İlim adamları âyetlerdeki kelimelerin işmâm, imâle ve teshil gibi telaffuz şekillerini en ince detaylarına kadar tespit etmişler, şifahi olarak aktarmışlar ve bu konuda müstakil eserler yazmışlardır. Bkz. Abdurrahman Çetin, “Kur'ân'ın Farklı Yorumlanmasında Kıraatlerin Rolü”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2001, c. XXXVII, sy. 4, s. 98.

⁹⁷⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 163-176; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013, s. 118-119; İnce, *Arap Dili İlimleri İle Tecvit İlmî Arasındaki Münasebet*, s. 90.

⁹⁷⁵ Mustafa Altundağ, “Sahih Kıraatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sy. 20, s. 47-48.

⁹⁷⁶ Hicr 15/22.

⁹⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 553. Benzer örnekler için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 228, 487; c. II, s. 162, 720; c. III, s. 118, 483; c. IV, s. 275, 621

⁹⁷⁸ Hülya Alper, “Kıraat-Kelâm İlişkisi”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmî ve Problemleri-IV*, 2002, c. IV, s. 423.

Zemahşerî'nin, Mu'tezilî fikirlerinin hiçbirisini, kıraat ihtilafları üzerine bina etmediği görülmektedir. Bununla birlikte onun, tefsirinde yeri geldikçe - nadiren de olsa- naklettiği kıraatleri, i'tizâlî kabulleri çerçevesinde tevcih ettiği/yorumladığına da rastlanmaktadır.. Zemahşerî'nin, tefsirinde neredeyse her âyetle ilgili bir veya birkaç kıraat ihtilafı naklettiği halde, Mu'tezile'ye özgü itikadî fikirlerini desteklediğini öne sürdüğü kıraatlerin sınırlı sayıda olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁷⁹

Kılıç'ın da ifade ettiği gibi *Keşşâf*'ta mezhebî fikirlerin desteklenmesi için zikredilen kıraate dair rivâyetler her ne kadar sınırlı sayıda bile olsa bunların arasında dil ilimlerinin konusuna girenlerin olduğu görülmektedir. Araştırmamızın bu bölümünde müellifin mezhebî fikirlerini desteklemek üzere kullandığı kıraatleri incelemeye gayret edeceğiz.

3.3.1. Kelimelerin Farklı Okunuşları

Arap dilinde kelime isim, fiil ve harf başlıkları altında incelenmektedir.⁹⁸⁰ *Keşşâf*'ta nakledilen kıraat vecihleri incelendiğinde kelimenin sözü edilen üç türüne dair çok sayıda rivâyetin bulunduğu görülmektedir.⁹⁸¹ Ancak müellifin bu rivâyetlerden mezhebî fikirleri doğrultusunda kullandıkları sınırlı sayıda. Belirtilen rivâyetler fiil, isim ve harf okunuşları üzerinden ele alınabilir.

3.3.1.1. Fiil Okunuşları

Arap dilinde belli bir zamanda gerçekleşen olayı gösteren kelime gruplarına fiil denilir.⁹⁸² Âyetlerdeki fiillerin kıraat şekilleri, dil açısından fiil vezninin ya da malum/ meçhul oluşu gibi yapısının değişimini ortaya çıkarmaktadır.

3.3.1.1.1. Fiil Veznini Etkileyen Okunuşlar

Arapça'da fiillerin farklı bâblardan oluşan geniş bir kullanım yelpazesine sahip olduğu bilinen bir gerçektir. Fiilin farklı kalıplarda kullanımını kimi zaman anlam değişimini de ortaya çıkarmaktadır.⁹⁸³ Bu başlık altında Zemahşerî'nin kıraatlerdeki fiilin farklı okunuş şeklerinden kaynaklanan vezin ve anlam değişikliğini mezhebî görüşleri doğrultusunda kullanımından bahsedilecektir.

Sözü edilen durumun örneği “ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ ” : “*Şüphesiz ki, Allah herhangi bir şeyi, bir sivrisineği, hatta onun da ötesindeki misal*

⁹⁷⁹ Mustafa Kılıç, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014, s. 403-404.

⁹⁸⁰ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, s. 28; *Ebü Zeyd Abdurrahmân b. Ali b. Sâlih el-Mekûdî, Şerhu'l-Mekûdî 'ale'l-Elfiyye fi ilmi's-sarfi ve'n-nahv*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2005, s. 7-10.

⁹⁸¹ Örnekler için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 123, 201, 334, 487, 558; c. II, s. 39, 145; c. III, s. 200, 261, 355; c. IV, s. 87, 99, 137, 291, 515.

⁹⁸² Zemahşerî, *el-Mufassal*, s. 243.

⁹⁸³ Râcihî, *et-Tatbîku's-sarfi*, s.38-44; Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, s. 185.

vermekten utanıp çekinmez. Bunun karşısında iman edenler onun, Allah'tan gelen gerçek olduğunu bilirler, inkâr edenler ise "Allah misal olarak bununla neyi kastediyor?" derler. Allah birçok kimseyi onunla saptırır, birçok kimseyi de onunla doğru yola iletir; onunla başkalarını değil, ancak emrine karşı gelenleri saptırır."⁹⁸⁴ âyetidir. Müellif âyette yer alan "وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ" : "O, bununla sadece fâsıkları dalâlete düşürür" ifadelerindeki "يُضِلُّ": "dalâlete düşürür" ifadesini -daha önce de değindimiz üzere⁹⁸⁵- mezhebiyle uyumlu bir şekilde yorumlayarak Allah'ın dalâleti yaratmasını kabîh bir fiil olarak görmekte ve "يُضِلُّ" fiilinin hakikat anlamında değil mecâzî olarak Allah'a isnat edildiğini iddia etmektedir. Daha sonra belirtilen ifadeleri Zeyd b. Ali'nin (ö. 131/748) "يُضِلُّ بِهِ كَثِيرٌ" ve "وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقُونَ" şeklinde okuduğunu aktarmaktadır.⁹⁸⁶ Belirtilen okunuşa göre âyetteki "يُضِلُّ" fiili, müte'addî bir anlam taşıyan "فَعْلَال" vezninden değil de sülâsî "فَعْلَال- يَفْعَل" bâbından gelmekte ve fiilin fâili değişmektedir. Buna göre fiil "(Allah) dalâlete düşürür" yerine "(Birçok kimse/Fâsıklar) dalâlete düşerler" manasını ifade etmektedir. Zemahşerî için bu anlam mezhebî fikirleri açısından bir sorun oluşturmamaktadır. Çünkü bu kıraate göre müellifin kabih gördüğü bir eylem Allah'a değil, kullara isnat edilmektedir. Bundan hareketle onun, bahsedilen rivâyeti mezhebî görüşlerine uyması aynı zamanda âyetteki mecâza dair açıklamalarını da desteklemesi sebebiyle *Keşşâf* ta zikrettiği söylenilebilir.

3.3.1.1.2. Fiil Çatısını Etkileyen Okunuşlar

Fiil, fâili belli olup olmaması yönünden malum ve meçhul şeklinde ikiye ayrılır. Bunlardan malum fiil, fâili belli; meçhul ise fâili belli olmayandır.⁹⁸⁷ Bazı kıraat farklılıkları âyette yer alan fiilin malum iken meçhul ya da meçhul iken malum bir yapıya dönüşmesini de beraberinde getirmektedir. Zemahşerî de fiilin yapısındaki değişimi mezhebî fikirleri doğrultusunda yorumlamaktadır. Örneğin müellif "رُزِينَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا...": "*Dünya hayatı, inkâr edenlere süslü gösterildi...*"⁹⁸⁸ âyetini tefsir ederken süslü gösterenin aslında şeytan olduğunu bu fiilin Allah'a isnâdının ise mecâzî bir anlam taşıdığını ileri sürmektedir. Ardından da o, âyetin "رُزِينَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا" şeklinde de okunduğunu aktarmaktadır. Onun burada vurguladığı husus rivâyet ettiği kıraate göre de "رُزِينَ" fiilinin fâilinin şeytan ya da mecâzen Allah olmasıdır.⁹⁸⁹ Bundan hareketle kıraatlere ilişkin yorumlarında da

⁹⁸⁴ Bakara 2/26.

⁹⁸⁵ Bu konu araştırmamızın "Mecâz-ı akli" başlığı altında ele alınmıştır.

⁹⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 123.

⁹⁸⁷ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Suyûtî, *el-Behcetü 'l-mardiyye*, s. 210-219; Mekûdî, *Şerhu 'l-Mekûdî 'ale 'l-Elfiyye*, s. 95-100.

⁹⁸⁸ Bakara 2/212.

⁹⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 252.

Zemahşerî'nin mezhebî fikirlerinin tesiri altında kaldığı meçhul bir yapıda iken malum olarak rivâyet edilen âyetlerde itikadî görüşleriyle uyumlu fâil takdirinde bulunduğu söylenilebilir.

3.3.1.2. İsim Okunuşları

Arap dilinde isim, zamandan bağımsız şekilde bir anlam ifade eden kelime türüdür.⁹⁹⁰ Fiil cümlelerinde yer alan isimler, kimi zaman i'râb bakımından fâil ya da mef'ûl olarak değerlendirilmeye imkân tanıyan bir yapıda bulunmaktadır. Bu durum bazı âyetler için de geçerlidir. Örneğin “فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ” : “*Bunun üzerine Âdem rabbinden bazı kelimeler aldı.*”⁹⁹¹ âyetini kıraat imamları “آدم” kelimesini merfû, “كَلِمَاتٍ” ifadesini de mansub olarak okumuşlardır. Bu okuyuşa göre “آدم” kelimesi fâil “كَلِمَاتٍ” ise mef'ûldür. Sözü edilen okuyuşun yanında bazı kıraat âlimlerinin “آدم” kelimesini mansub, “كَلِمَاتٍ” ifadesini ise merfû şekilde okudukları da rivâyet edilmektedir. Görüldüğü üzere bu okunuşta yaygın kıraattteki fâil ve mef'ûl olan kelimeler yer değiştirmektedir.⁹⁹²

İsmin merfu ve mansûb okunuş farklılığı “كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا” : “*Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu.*”⁹⁹³ âyetinde de söz konusu olmaktadır. Mütevâtir kıraatler âyetteki lafza-i celâlin merfu okunması hususunda görüş birliği içerisindeyler. Buna göre “اللَّهُ” lafzının i'râbı “كَلَّمَ” fiilinin fâili olduğu için merfûdür. Bahsedilen okunuş şekli Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatına sahip olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Zemahşerî, bu âyeti tefsir ederken şu ifadeleri kullanmaktadır:

عَنْ إِبْرَاهِيمَ وَيَحْيَىٰ بْنِ وَثَّابٍ أَنَّهُمَا قَرَأَا وَكَلَّمَ اللَّهُ بِالنَّصْبِ وَمِنْ بَدْعِ التَّفَاسِيرِ أَنَّهُ مِنَ الْكَلْمِ وَأَنْ مَغْنَاءَ وَجَرَخَ اللَّهُ مُوسَىٰ بِأَطْفَارِ الْمِخْنِ وَمَخَالِبِ الْفِتْنِ.

İbrahim ve Yahyâ b. Vessâb'ın “اللَّهُ” lafzını mansûb olarak okudukları ‘*Musa, Allah ile konuştu.*’ şeklinde bir kıraat, rivâyet edilmektedir. Tefsir bid'atlerinden biri de bu kelimenin ‘yaraladı’ anlamındaki ‘كَلَّمَ’ kökünden türediğini kabul edip söz konusu ifadeye ‘Allah Mûsâ’yı imtihan ederek musibetlerle yaraladı.’ anlamı verilmesidir.⁹⁹⁴

Müellifin bu ifadelerine bakıldığında onun diğer Mu'tezile mensuplarının yaptığı gibi⁹⁹⁵ herhangi bir kıraat tercihinde⁹⁹⁶ bulunmadığı görülmektedir. Burada işaret etmek istediğimiz husus o, her ne kadar açık bir şekilde şâz okuyuş şeklini tercih etmese de diğer âyetlerin tefsirinde Allah'ın mütekellim olmadığıyla ilgili mezhebiyle uyumlu fikirler ileri

⁹⁹⁰ Zemahşerî, *el-Mufasssal*, s. 33.

⁹⁹¹ Bakara 2/37.

⁹⁹² Ferrâ (ö. 207/822) her iki okuyuş şekline göre de ifade edilmek istenilen anlamda bir değişimin bulunmadığını belirtmektedir. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, c. I, s. 28; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 132.

⁹⁹³ Nisâ 4/164.

⁹⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 578.

⁹⁹⁵ *Keşşâf*'in temel kaynakları arasında yer alan *el-Muhteseb* isimli eserde, İbn Cinnî'nin söz konusu kıraati önceleyen tavırlarına rastlanılmaktadır. Bkz. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, c. I, s. 204.

⁹⁹⁶ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Bkz. Dağ, “Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı: Kıraatler, Tevkîfi Değil; İctihâdidir”, s. 251.

sürmesidir. Nitekim müellif “وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ” : “*Mûsâ belirlediğimiz vakit gelip de Rabbi kendisine konuşunca*”⁹⁹⁷ âyetinin tefsirinde Allah’ın Hz. Mûsâ ile “yaratılmış bir kelâm” vasıtasıyla konuştuğunu iddia etmektedir.⁹⁹⁸ Bundan hareketle Zemahşerî’nin lafza-i celâlin mansub okunuşuyla ilgili şâz bir rivâyete eserinde yer vermesinin mezhebî fikirleriyle de bağlantılı olduğu söylenilebilir.

3.3.1.3. Harf Okunuşları

Arap dilinde harf, tek başına bir mana ifade etmeyen ve eklendiği kelime ile birlikte anlam kazanan kelime türüdür.⁹⁹⁹ Bazı kıraat vecihlerinde harfler farklı hareketlerle okunmaktadır. Bu durum kimi zaman anlam değişimini de beraberinde getirmektedir. Bu başlık altında müellifin mezhebî fikirlerini desteklemek üzere kullandığı “ان” ve “اما” harflerindeki hemzelerin fethalı ve kesralı okunuşları ele alınacaktır.

3.3.1.3.1. “Enne/إن-İnne/إن”nin Hemzesinin Okunuşu

Nahiv kaynaklarında ismini nasb, haberini ref eden harfler grubunda yer alan “ان” harfinin, fethayla “ان” ya da kesrayla “إن” şeklinde okunması için bazı şartlar bulunması gerektiği ifade edilmiştir. Bununla birlikte bazı durumlarda söz konusu harfin her iki şekilde de okunacağı belirtilmiştir.¹⁰⁰⁰ Söz konusu durum kıraatler için de geçerli olmakta; bazı âyetlerde bulunan “ان” harfinin hem fetha hem de kesra ile okunduğu rivâyet edilmektedir. Bu hususta Zemahşerî de âyetlerde bahsedilen okuyuş şekliyle ilgili rivâyetleri eserinde zikretmektedir.¹⁰⁰¹ Örneğin Zemahşerî “شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ” : “*Allah, melekler ve ilim sahipleri O’ndan başka tanrı olmadığına adaletle şahitlik ettiler. (Evet) O’ndan başka tanrı yoktur; O mutlak güç ve hikmet sahibidir. Hiç şüphe yok ki; Allah katında din, İslâm’dır...*”¹⁰⁰² âyetinde bahsedilen ilim ehlinin, Mu‘tezile mensupları olduğunu söylemekte, ardından da âyetteki “انَّهُ” ifadesinin fethayla; “انَّ الدِّينَ” ifadesinin ise kesrayla okunduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre bu okuyuş şeklinde “انَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ” ifadesi ilk cümlenin tekidi olarak gelen isti’nâfiyye/başlangıç cümlesidir. Müellif ortaya çıkan tekit anlamını şöyle açıklamaktadır:

⁹⁹⁷ A‘râf 7/143.

⁹⁹⁸ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 145. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Özdemir, *Te‘vilâtü’l-Kur‘ân ve el-Keşşâf’ta Kelâmî Tartışmalar*, s. 86; Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, s. 294.

⁹⁹⁹ Zemahşerî, *el-Mufassal*, s. 287.

¹⁰⁰⁰ Suyûtî, *el-Behcetü’l-mardiyye*, s. 162- 174; Mekûdî, *Şerhu’l-Mekûdî ‘ale’l-Elfiyye*, s. 67-78.

¹⁰⁰¹ Örneğin bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 55.

¹⁰⁰² Âl-i İmrân 3/18-19.

فَإِنَّهُ أَنْ قَوْلُهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ تَوْحِيدٌ وَقَوْلُهُ قَائِمًا بِالْقِسْطِ تَعْدِيلٌ فَإِذَا أُرْدِفَهُ قَوْلُهُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ فَقَدْ أَذَّنَ أَنْ الْإِسْلَامَ هُوَ الْعَدْلُ وَالتَّوْحِيدُ وَهُوَ الدِّينُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا عَدَاهُ فَلَيْسَ عِنْدَهُ فِي شَيْءٍ مِنَ الدِّينِ وَفِيهِ أَنْ مَنْ ذَهَبَ إِلَى تَشْبِيهِهِ أَوْ مَا يُؤَدِّي إِلَيْهِ كِتَابَتَهُ الرُّؤْيَا أَوْ ذَهَبَ إِلَى الْجَبْرِ الَّذِي هُوَ مَخْصُصُ الْجَوْرِ لَمْ يَكُنْ عَلَى دِينِ اللَّهِ الَّذِي هُوَ الْإِسْلَامُ وَهَذَا بَيِّنٌ جَلِيٌّ كَمَا تَرَى. وَفَرْنَا مَفْتُوحِينَ عَلَى أَنْ التَّانِي بَدَلٌ مِنَ الْأَوَّلِ كَأَنَّهُ قَبْلَ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَالتَّانِي هُوَ الْمُبَدَلُ مِنْهُ فِي الْمَعْنَى فَكَانَ بَيِّنًا صَرِيحًا لِأَنَّ دِينَ اللَّهِ هُوَ التَّوْحِيدُ وَالْعَدْلُ وَقُرِءَ الْأَوَّلُ بِالْكَسْرِ وَالتَّانِي بِالْفَتْحِ عَلَى أَنْ الْفِعْلُ وَقَعَ عَلَى (إِنْ) وَمَا بَيَّنَّهُمَا اعْتِرَاضٌ مُؤَكَّدٌ وَهَذَا أَيْضًا شَاهِدٌ عَلَى أَنَّ دِينَ الْإِسْلَامِ هُوَ الْعَدْلُ وَالتَّوْحِيدُ قَتَرَى الْقِرَاءَاتُ كُلُّهَا مُتَعَاضِدَةٌ عَلَى ذَلِكَ.

Tekidin faydası şudur: âyetteki ‘لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ’ ifadesi tevhidi; ‘قَائِمًا بِالْقِسْطِ’ ifadesi ise adaleti göstermektedir. Bu ifadelerden hemen sonra ‘إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ’ ifadesinin gelmesi, İslâm’ın tevhid ve adalet ilkelerinden ibaret olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra âyette söz konusu ilkelere dayalı dinin, Allah katında makbul olacağı; bunun dışındakilerin ise kabul görmeyeceği bildirilmektedir. Yine burada (Allah hakkında) teşbihi ve teşbihe yol açan ru’yetullâh’ı mümkün görmek gibi düşünceleri veya aslında zulümden ibaret olan cebr düşüncesini benimseyenlerin Allah’ın dini olan İslâm üzerinde olmadığı da ifade edilmektedir. Bu durum gördüğün üzere açık seçik ortadadır. Âyette yer alan ‘أَنَّهُ’ ve ‘أَنَّ الدِّينَ’ ifadeleri fetha ile de okunmuştur. Bu okuyuş şekline göre ikinci ifade (أَنَّ الدِّينَ) birincisinin (أَنَّهُ) bedeli olmaktadır. Böylece sanki ‘Allah, kendi katında tek dinin İslâm olduğuna şahitlik etmiştir.’ denilmiştir. Bedel ile kendisinden bedel olunan ifade, anlam bakımından aynıdır. Dolayısıyla bu ifade çok açık bir beyânı ifade etmektedir ki o da Allah’ın dininin, tevhid ve adalet oluşudur. Başka bir kıraatte ise ilki (أَنَّهُ) kesra ile, ikincisi (أَنَّ الدِّينَ) ise fetha ile okunmuştur. Bu durumda sanki fiilin inne’nin fiili; bu ikisi arasındaki cümlenin ise tekit için gelmiş bir ara cümle (mu’tarize) olduğu akla gelmektedir. Bu da yine İslâm’ın adalet ve tevhid dini olduğunu kanıtlamaktadır. İşte gördüğün üzere tüm kıraatler, söz konusu anlamı destekler niteliktedir.¹⁰⁰³

Müellifin bu ifadeleri incelendiğinde onun ilk olarak temel kabul ettiği okuyuş şekli üzerinden mezhebinin tevhid ve adalet ilkelerine bir vurgu yaptığı görülmektedir. Bu vurgunun hemen ardından ru’yetullâhı kabul eden Ehl-i sünnet âlimlerini de hedef alarak kendi mezhebi dışındaki tüm ekollerin İslâm dairesi dışında olduğunu iddia etmesi ise mezhebî taassubundan başka bir şeyle açıklanamaz. Burada dikkat çeken husus müellifin âyetin okunuş şekilleri hakkında naklettiği rivâyetleri yani “أَنَّ” harfinin hemzesinin kesralı ve fethalı okunuş şekillerini de kendi fikirlerini destekleyecek şekilde yorumlamasıdır. Söz konusu durum Ehl-i sünnet ilim adamlarının dikkatinden kaçmamış Zemahşerî’nin yaptığı yorumların mezhebî bağnazlığından kaynaklandığı ve onun Ehl-i sünnet mezhebine alenen ve haksız bir şekilde eleştiriler yönelttiği ifade edilmiştir.¹⁰⁰⁴

3.3.1.3.2. “Emma/أَمَّا-İmma/إِمَّا”nın Hemzesinin Okunuşu

Harflerin okunuşunda gerçekleşen diğer bir kıraat farklılığı da “أَمَّا” kelimesinin fethalı ve kesralı okunuşunda ortaya çıkmaktadır. Zemahşerî “إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا” : “Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik; artık o isterse şükreden olur, isterse nankörlük eden.”¹⁰⁰⁵ âyetinde “أَمَّا” harfindeki kıraat farklılığını mezhebî fikirlerini ifade etmek üzere kullanmaktadır. O, âyette yer alan “شَاكِرًا” ve “كَفُورًا” kelimelerinin, “هَدَيْنَاهُ” ya da “السَّبِيلَ” ifadelerinden hâl olduğunu söyledikten sonra Ebu’s-Semmâl’in (ö. ?) âyette yer alan “أَمَّا” kelimelerini fetha ile “إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ أَمَّا شَاكِرًا وَأَمَّا كَفُورًا” şeklinde okuduğunu söylemektedir.

¹⁰⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 339-340.

¹⁰⁰⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. VII, s. 223; İbnü'l-Müneyyir, *el-İnsâf*, c. I, s. 340.

¹⁰⁰⁵ İnsân 76/3.

Ardından o, aktardığı bu okuyuş şeklini “güzel (hasen) bir kıraat” olduğunu belirterek âyetin “أَمَّا شَاكِرًا فَبِتَّوْفِيقِنَا وَأَمَّا كَفُورًا فَبِسُوءِ اخْتِيَارِهِ” “(Biz ona doğru yolu gösterdik) O, ya şükredendir ki bu bizim tevfikimizledir; ya da nankörlük edendir ki bu ise yaptığı kötü tercihler sebebiyledir.”¹⁰⁰⁶ anlamında te’vil edilmesi gerektiğini iddia etmektedir.

Zemahşerî’nin “أَمَّا” kelimesinin fetha ile okunuşunu tercih etmesinde İbn Müneyyir’in de belirttiği¹⁰⁰⁷ üzere mezhebî ön yargıları etkili olmuştur. Çünkü o “Allah şerri yaratmaz.” şeklindeki Mu‘tezilî fikirler doğrultusunda âyeti te’vil etmek için “أَمَّا” kelimesinin fetha ile okunuş şeklini esas almıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki Zemahşerî her ne kadar bu kıraati mezhebî fikirleri doğrultusunda kullanmak istese de söz konusu okunuş şeklinin Râzî’nin de vurguladığı gibi Ehl-i sünnet mezhebinin fikirleriyle uyum halinde olduğu görülmektedir. Çünkü “أَمَّا” harfinin fetha ile okunmasına göre ilgili âyetin “Biz ona doğru yolu gösterdik sonra onu ya şükreden ya da nankörlük eden kıldık.” şeklinde te’vil edilmesi de gayet makul bir yorumdur. Belirtilen te’vil “Allah, hayır ve şer olsun tüm fiillerin yaratıcısıdır.” düşüncesine uygunluk arz etmektedir.¹⁰⁰⁸

Görülüyor ki Zemahşerî, âyetlerin kıraati hakkında naklettiği rivâyetleri Arap dilinin esnekliğinden faydalanmak suretiyle mezhebî fikirlerine hizmet edecek şekilde yorumlamaktadır. Bu durum müellifin, dil ilimlerini sadece esas kabul ettiği okunuşlarda değil aynı zamanda farklı kıraatlerde de mezhebî amaçlarla kullandığını ortaya koymaktadır.

¹⁰⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 654.

¹⁰⁰⁷ İbnü'l-Müneyyir, *el-İnsâf*, c. IV, s. 654.

¹⁰⁰⁸ Râzî, *Meñâtihu'l-ğayb*, c. XXX, s. 238-239; Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, c. XVI, s. 185-186.

SONUÇ

Dil, mükerrer bir varlık olarak yaratılan insana dünya hayatında bahşedilen nimetlerin başında gelmektedir. İnsanoğlu çok eski zamanlardan beri dil olgusuyla ilgilenmiş ve bu konu üzerinde düşünerek pek çok çalışma ortaya koymuştur. Sözü edilen faaliyetler İslâm medeniyeti ile birlikte büyük bir ivme yakalamıştır. Bu hususta Kur'ân'ın daha önce hiçbir kutsal kitabın indirilmediği ve kendine has birtakım özellikleri bünyesinde barındıran Arap diliyle indirilmesi etkili olmuştur. İslam medeniyetinde vahyin murâd-ı ilâhîye uygun bir şekilde anlaşılması için âyetlerin dilsel yorumları üzerinde titizlikle durulmuştur. Dolayısıyla insanı diğer canlılardan ayırt eden temel özelliklerden biri olan dilin; toplum, insan ve vahiyden bağımsız olarak ele alınması mümkün değildir. Dil-toplum ilişkisinde; dil, bir yandan kültürü ortaya çıkarmakta ve onun gelişmesine katkı sunmakta, diğer yandan insanlar arasında kültürün nesilden nesile aktarımını gerçekleştirmektedir. Dil-insan ilişkisi ise aslında bir yönüyle dil-düşünce ilişkisini temsil etmektedir. Belirtilen ilişkide dilin, düşünceyi somutlaştıran ve ona işlevsellik kazandıran en önemli vasıta olduğu görülmektedir. "Lafızlar anlamların kalıplarıdır." ifadesinde de belirtildiği üzere dili, düşünceden bağımsız olarak incelemek mümkün değildir. Dolayısıyla dil ve düşünce arasındaki ilişki, tek yönlü olmayan gidişli-gelişli diğer bir ifadeyle döngüsel bir karakter taşımaktadır. Yani dil, düşüncenin ifade edilmesine imkân tanırken, düşünce de dili inşa etmektedir. Ne var ki dil ve düşünce arasındaki sözü edilen ilişkinin kimi zaman tabiatından çıkarıldığına da tanık olunmaktadır. Araştırmamızda incelediğimiz Zemaşerî örneğinde de görüldüğü üzere Mu'tezile mensupları belirtilen ilişkiyi ideolojik aidiyetlerini ortaya koymak için kullanmışlardır.

Mu'tezile, hicrî ikinci asırda tarih sahnesine çıkan ve İslâm düşünce tarihinde akılcılığıyla temâyüz eden itikadî bir mezheptir. Söz konusu ekol müntesipleri inanç sistemlerini usûl-i hamse adını verdikleri beş temel esas üzerine inşa etmişlerdir. Bunlar; tevhid, adalet, va'd ve va'îd, el-menzile beyne'l-menziyeteyn ve el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-münkerdir. İ'tizâlî görüşleri benimseyen kişiler mezhebî söylemlerin temellendirilmesini ve sistematize edilmesini kendilerine amaç edinmişlerdir. Belirtilen hedefi gerçekleştirmek üzere onlar, mantık ve felsefe gibi alanlardan istifade etmeyi ihmal etmemişlerdir. Ekol mensuplarının mezhebî söylemlerinde yararlandığı temel disiplinlerden biri de Kur'ân'ın kendisiyle indirildiği Arap dilidir.

Mu'tezile mensuplarının, diğer itikadî mezheplerle teolojik gerilimi en fazla yaşadığı alan hiç şüphesiz Kur'ân'ın tefsiridir. Zira onlar akli nakle takdim ve tahkim etmek suretiyle

ideolojilerini Kur'ân'a tasdik ettirmek istemişlerdir. Mezhep mensupları temel inançlarını temsil eden usûl-i hamseye zâhiren uygun olan âyetleri olduğu gibi kabul ederlerken; zâhirî anlamı söz konusu prensiplerle çelişen âyetleri ise te'vil etmişlerdir. Görülen o ki bu ameliyede Arap dili, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü varlık ve bilgi anlayışı ekseninde kullanılan bir te'vil silahı halini almıştır. Bu nedenle Mu'tezile'nin Kur'ân okumalarında Arap dilinin, usûl-i hamseye hizmet ettiği ölçüde değerli olduğu söylenilebilir. Onlar, ortaya koydukları dinî söylemlerde muhataplarını ikna etmek, hasımlarına cevap vermek ve kimi zaman düştükleri çelişkilerden kurtulmak amacıyla Arap dilinin sahip olduğu özelliklerden istifade etmişlerdir.

Bu itibarla Mu'tezile mezhebinin ileri gelenlerinin dil ve edebiyat konularında uzman şahsiyetler olması bir tesadüf değildir. Örneğin; ekolün kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Ata'nın Arapça'da kullanım yaygınlığı bulunmayan (garîb) kelimelerin anlamlarına bile vâkıf olduğu ve dili ustaca kullandığı, Amr b. Ubeyd'in edebî sanatları kullanmak suretiyle muhataplarını etkilediği ve fikirlerini geniş halk kitleleri arasında rahatlıkla yayabildiği ifade edilmektedir. Bunların yanı sıra söz konusu ekol müntesiplerinin arasında Câhız ve İbn Cinnî gibi dilci kimliği ile ön plana çıkan isimlere de rastlanmaktadır.

Arap dilinde uzman olan mezhep mensuplarından biri de Zemahşerî'dir. O, hicrî 467 senesinde Hârizm bölgesinde dünyaya gelmiştir. Zemahşerî'nin gençlik dönemini geçirdiği Hârizm, o dönemde Ebû Mudar ed-Dabbî gibi Mu'tezile mensuplarının propagandalarıyla i'tizâlî fikirlerin canlılığını koruduğu bir coğrafya olma özelliğine sahiptir. Böyle bir ortamda Zemahşerî de bu fikirlerden etkilenerek Mu'tezile mezhebine intisap etmiş ve hayatı boyunca bu ekolün fikirlerinin savunuculuğunu üstlenmiştir. Onun diğer bir özelliği de dinî ilimlerin hemen her alanında bir müktesebata sahip olmasıdır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Zemahşerî'nin asıl uzmanlık alanı, Arap dil ilimleridir. Nitekim Arap asıllı olmamasına rağmen onun hakkında “Şeyhü'l-'Arabiyye” gibi bir tabirin kullanılması onun dil alanındaki otoritesini ve başarısını yansıtır niteliktedir.

Zemahşerî velûd bir âlim olup başta Arap dili olmak üzere pek çok kıymetli eser telif etmiştir. Bu kitaplar arasında şahsıyla en fazla özdeşleştirilen eserlerinden biri de hiç şüphesiz tefsir ilminde kaleme aldığı *Keşşâf*'tir. Onun *Keşşâf*'ı telif etmesinin temel amacı âyetlerin Arap dil ilimleri ışığında izah edilmesidir. Bu hususta Zemahşerî dil alanında sahip olduğu bilgi ve tecrübesini *Keşşâf*'a yansıtarak başarılı bir performans sergilemiş, özellikle de belâgat alanında Abdülkâhir el-Cürçânî'den tevârüs ettiği teorik bilgileri eserinde sistematik bir şekilde uygulamıştır. Bununla birlikte onun, mezhebî taassubuna yenik düşerek dil

ilimlerdeki birikimini sahip olduğu i'tizâlî fikirler doğrultusunda tefsirinde kullanmaktan da geri durmadığı görülmektedir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki diğer Mu'tezile mensupları gibi Zemahşerî de i'tizâlî görüşlerine uygun olan âyetleri muhkem, aykırı olanları ise müteşâbih olarak kabul etmektedir. Bu hususta müellif Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde bulunan “vav” harfine atıf anlamı vermekle müteşâbih âyetleri, kendince muhkem âyetlere hamletmekte ve aklî yorumlara açık hale getirmektedir.

Zemahşerî, i'tizâlî fikirlerini haklı göstermek amacıyla âyetleri dilbilimsel yönden tahlil ederken mezhebî propagandasını bazen açıktan çoğu zaman da örtük bir şekilde yapmaktadır. Bu da Ehl-i sünnet ilim adamlarının *Keşşâf* karşısında dikkatli davranılması yönündeki uyarılarını daha da anlamlı hale getirmektedir. Onun dil ilimlerini ideolojisi doğrultusunda kullanmasında, mezhebî görüşlerini temellendirmek ve karşıt görüşleri çürütmek gibi iki temel hedefinin bulunduğunu söyleyebiliriz.

Müellifin mezhebî fikirlerinin etkili olduğu dilsel izahlar nahiv, belâgat ve kıraat başlıkları altında incelenebilir. Söz konusu nahvî izahları incelendiğinde, Zemahşerî'nin eklektik bir yaklaşım benimsediği mezhebî fikirleriyle çelişen âyetlerin i'râbını sahip olduğu ideolojiyi destekleyecek şekilde yaptığı görülmektedir. Şöyle ki o, i'tizâlî fikirleriyle çelişen dilbilimsel tevellere ya eserinde hiç yer değinmemekte ya da bu yorumları itikâdî gerekçelerle eleştirmektedir. Onun mezhebî fikirlerini desteklemek üzere ileri sürdüğü nahiv ilmüne dair iddialar (zamir mercii, harf-i cerler ve “mâ/ما” edatı başlıklarında değindiğimiz gibi) çoğunlukla dilin esnekliğine ve farklı ihtimallere imkân tanıyan özelliğine dayanmaktadır. Bununla birlikte *Keşşâf*'ta “len/لن” harfine yüklenilen anlamda da görüldüğü üzere dil kurallarından bağımsız diğer bir deyişle zorlama kabul edilebilecek bazı yorumlarla da karşılaşmaktadır.

Zemahşerî'nin, mezhebî görüşlerini temellendirmek üzere yaptığı nahvî izahlar daha sonraki dönemlerde *Keşşâf* üzerine yazılan eserlerde ele alınmış ve onun yaptığı dilsel eleştirilere bir takım cevaplar verilmiştir. Burada dikkat çeken husus söz konusu dilbilimsel cevaplar sadece *Keşşâf*'ı konu edinen çalışmalarla sınırlı kalmamış bununla birlikte nahiv ilminin öğretilmesini amaçlayan temel dil kitaplarına da taşınmıştır. Bu tür eserlerde satır aralarında Zemahşerî özelinde Mu'tezile'ye bazı dilsel eleştirilerin yapıldığı görülmektedir.

Keşşâf'ta i'tizâlî fikirler doğrultusunda yapılan belâgat açıklamalarına gelince şu iki hususun ön plana çıktığı görülmektedir: Bunlardan ilki Zemahşerî'nin Allah hakkında “kabîh” addettiği fiillerin O'na gerçek anlamda isnat edilemeyeceğini savunmasıdır. “Allah şerri yaratmaz” şeklindeki i'tizâlî fikirden hareketle ileri sürdüğü bu iddia onu âyetlerde açık bir

şekilde Allah'a isnat edilen bu tür ifadeleri belâgat açısından te'vil etmeye zorlamıştır. Bu hususta onun, sahip olduğu tüm belâgat müktesebatını kullanarak kimi zaman aynı ifadeyi aklî mecâz, istiâre ve temsil gibi konulara dayanarak yorumlaması dikkat çekicidir. Diğer husus ise müteşâbih ifadelerin te'vilinde müellifin belâgat ilimlerinden yoğun bir şekilde yararlanmasıdır. Bu hususta yaptığı izahlar onun Mu'tezile mezhebinin genel karakteristiği olan "tefvîz"i değil de "te'vîl"i esas aldığını ortaya koymaktadır. Bundan hareketle Zemahşerî'nin bir yandan müşebbihe ve mücessimenin teşbihçi anlayışına karşı tenzihçi bir yaklaşım sergilediği diğer yandan da müteşâbih ifadelerin Allah hakkında ifade ettiği gaybî bağlamı tenzih maksadıyla aklîleştirdiği söylenilebilir.

Keşşâf'ta mezhebî fikirleri temellendirmek üzere yapılan dilsel izahlara yoğun bir şekilde olmasa da âyetlerin okunuş şekillerine dair aktarılan rivâyetlerde de rastlanmaktadır. Zemahşerî kelime türlerinden isim, fiil ve harfin okunuş şekline dair aktardığı kıraat vecihlerinde bir takım dilsel teviller yaparak i'tizâlî düşüncesini desteklemeye çalışmıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse Zemahşerî, âyetin temel kabul ettiği okunuş şekillerinde ve zaman zaman da kıraate dair naklettiği rivâyetlerde dilin imkân ve özelliklerinden yararlanarak âyetleri i'tizâlî görüşlerine uygun bir şekilde yorumlamaya gayret etmiştir.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki din dilinin tespitinde dinî nassların bütüncül bir yaklaşımla ele alınması ve nassın, akla takdim edilmesi büyük önem arz etmektedir. Aksi takdirde *Keşşâf* örneğinde de görüldüğü üzere âyetlerin aklî ve parçacı bir perspektifle okunması, âyetlerin dilsel izahlarında bir takım sübjektif yargıların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Bu araştırma, *Keşşâf* tefsiri özelinde Arap dilinin dinî düşünce açısından ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu zaviyeden bakıldığında kadim ilim geleneğimizde gramer ve belâgat alanlarında verilen ciddi eğitimin, Kur'ân'ı ve hadis-i şerifleri Allah ve Rasûlünün muradına uygun bir şekilde anlama ve anlatma yolunda atılmış önemli bir adımın ürünü olduğu ortaya çıkmaktadır. Yaptığımız bu çalışmanın, İslam düşünce tarihinde itikadî görüşlerin Arap diliyle bağlantısının keşfedileceği ve bu ilişkilerin dil geleneğindeki yansımalarının tespit edileceği diğer araştırmalar için de bir fikir verdiği söylenilebilir.

KAYNAKÇA

- Abacı, Harun, *Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi –Âlûsî Tefsiri Örneği-*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2015.
- _____, *Tefsirlerde Mu'tezile Etkisi –Beyzâvi ve Neseî Örneği*, Gece Kitaplığı, Ankara 2016.
- Abbâs, Fadl Hasan, *el-Belâğa, funûnuhâ ve efnânuhâ (ilmü'l-beyân ve'l-bedî')*, Dâru'l-Furkân, Ummân 2007.
- Abbâs, İhsân, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî inde'l-'Arab (Nakdu's-şi'ri)*, Dâru-s-Sekâfe, Beyrut 1983.
- Abdurrahmân, İbn Ahmed Ebû Tâlib, *et-Tuhfetü's-seniyye li ma'rîfeti me'âni'l-hurûfi'n-nahviyye*, Dâru'l-Kütübi'l-Yemeniyye, San'â, 2010.
- Adıgüzel, Mehmet, "Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Bazı Kelâmî İhtilaflar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sy. 28, ss. 165-200.
- Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.
- Akarsu, Bedia, *Wilhem von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1998.
- Akoğlu, Muharrem, "Mu'tezile'nin Siyasetle İmtihanı: Mihne Süreci", *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*, edt. Hayati Hökelekli – Vejdî Bilgin, Bursa 2015, ss. 149-173.
- _____, "Mu'tezilî Düşüncede Tarihî Kırılma Evreleri", *Bilimname*, 2010/2, c. VIII, sy. 19, ss. 7-24.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil- Ana Çizgileriyle Dilbilim-*, Türk Dil Kurumu Yayınları Ankara 2015.
- Alimjanova, Gauhar, *Karşılaştırmalı Kültürbilim (Dil- Kültür- İnsan)*, çev. Seyhan Uçar, Şekip Aktay, Gazi Kitabevi, Ankara 2016.
- Alp, Musa, *Zemahşeri'nin Keşşâf'ında Mutezili Görüşlere Filolojik Yaklaşımlar*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1998.
- Alper, Hülya, "Kıraat-Kelâm İlişkisi", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV*, 2002, c. IV, ss. 419-428.
- Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008.
- Altun, Hilmi Kemal, *Zemahşeri'nin Kelâmî Görüşleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019.

- Altundağ, Mustafa, “Sahih Kırâatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sy. 20, ss. 23-48.
- Âlûsî, Ebu’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî, *Rûhu’l-me‘ânî fî tefsîri’l-Kur‘âni’l-‘azîm ve’s-seb‘i’l-mesânî*, Beyrut, tsz.
- Araz, Mehmet Faruk, *Yorum Farklılığına Etkisi Bakımından Kur‘ân’daki Zamirlerin Mercii (Bakara Sûresi Örnekleme)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2016.
- Arpa, Enver, *Zemahşerî’nin Tefsirdeki Yeri*, Fecr Yayınları, Ankara 2012.
- Atâullah, Hıdır Ahmed, *Beytü’l-hikmeti fî ‘asri’l-‘Abbâsiyyîn, Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî*, Kahire tsz.
- Atîk, Abdülaziz, *Fi’l-belâğati’l-‘Arabiyye (İlmü’l-me‘ânî –el-beyân – el-bedî‘)*, Dâru’n-Nehdâti’l-Arabiyye, Beyrut tsz.
- Avcı, Necati, “İslâm Dünyasında Kütüphaneciliğin Doğuşu ve İlk Örnekleri (Beytü’l-Hikme’den Dâru’l-Hikme’ye)”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2000, ss. 5-14.
- Aydın, İsmail, *Kur‘ân’ın Filolojik Yorumu – Tarihsel Gelişim ve Sorunlar-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.
- _____, “Kur‘ân’la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2011, c. XI, sy. 1, ss. 37-63.
- Aydınlı, Osman, “Mu‘tezile Ekolü: Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2003, c. III, sy. 3, Mu‘tezile Özel Sayısı, ss. 27-54.
- _____, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu‘tezile Ekolü: Tarihi ve Öğretisi*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018.
- Bâ Mahreme, Ebû Muhammed Abdullâh et-Tayyib b. Abdillâh b. Ahmed el-Yemenî el-Adenî eş-Şâfiî, *Kılâdetu’n-nahr fî vefâti a’yâni’d-dehr*, Dâru’l-Minhâc, Cidde 2008.
- Bağdâdî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu‘cemu’l-udebâ*, thk. İhsân Abbas, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1993.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne’l-firak*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut tsz.
- Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd, *Hizânetü’l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni’l-‘Arab*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Mektebetü’l-Hâncî, Kahire 1979.
- Bahşi, Turan, *İbn Mâlik ve Nahiv İlmi Açısından el-Elfiyye Adli Eseri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2014.

- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *Kitâbu temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*, thk. İmâduddîn Ahmed Haydar, Müessesetü Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1987.
- Bal, Şahin, *Klasik Arapçada Fiil-Cerr Harfi Birlikteliği: el-Keşşâf Örneği*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2016.
- Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed, *el-İnsâf fi't-tenbîhi ale'l-me'ânî ve'l-esbâbi'lletî evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fi ârâihim*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1987.
- Bayer, İsmail, *Keşşâf Tefsirinde Belâgat Uygulamaları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2013.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Meâlimu't-tenzîl (Tefsîru'l-Beğavî)*, Dâru Taybe, Riyad 1989.
- Belhâf, Âmir Fâil Muhammed, "Eseru üslûbi'l-istisnâ fi tahkîki mekâsîdi sûreti Sebe", *Mecelletü Câmiatü Ümmi'l-Kurâ li Ulûmi'l-Lugâti ve Âdâbihâ*, yy. 2016.
- Benli, Mehmet Sami, "el-Mufassal", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, c. XXX, ss. 368-369.
- Bernard, G.Weiss, "Ortaçağ İslâm Âlimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları", çev. Âdem Yığın, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/2, sy. 25, ss.127-135.
- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *Şu'abu'l-îmân*, thk. Abdulalî Abdulhamîd, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003.
- Bilgin, Mustafa, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1991.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi, (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, Ravza Yayınları, İstanbul, 2008.
- Bingöl, Abdulkuddüs, "İstidlâl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. XXIII, ss. 325-328.
- Birişik, Abdulhamit, "Kıraat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002, c. XXV, ss. 426-433.
- _____, "Tefsir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, c. XL, ss. 290-294.
- Bolelli, Nusrettin, *Belâgat (Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri) Arap Edebiyatı*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013.

- Bostancı, Ahmet, “Arap Dilinde Bir Mecâz-ı Mürsel Türü Olarak Aynı Kökten Türeyen Farklı Kelimelerin Birbirlerinin Yerine Kullanılması -Kur’an-ı Kerim Bağlamında Bir İnceleme-“, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2010, sy. 13, ss. 41-64.
- Boyalık, Mehmet Taha, *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014.
- _____, *Dil, Söz ve Fesâhat -Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi-*, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.
- _____, *el-Keşşâf Literatürü –Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi-*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2019.
- Bulğen, Mehmet, “The Power of Language in the Classical Period of Kalâm”, *Nazariyat: Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 2019, c. V, sy. 1, ss. 37-82.
- Bulut, Mehmet, “İsmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. XXIII, ss. 134-136.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *el-Muhtâr fî'r-reddi ale'n-nasârâ*, thk. Muhammed Abdullah Şerkâvî, Daru'l-Cîl, Beyrut 1991.
- _____, *Kitâbu'l-hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, yy. 1965.
- _____, *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1964.
- _____, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, yy. tsz.
- Campanini, Massimo, “The Mu'tazila in Islamic History and Thought”, *Religion Compass*, 6/1, 2012.
- Candan, Abdulcelil, “Kur'ân Neden Arapça İndirildi? (Gerekçeler ve Amaçlar Üzerine bir Deneme)”, *EKEV Akademi Dergisi*, 2006, c. X, sy. 26, ss. 33-50.
- Cârullah, Zühdî, *Mu'tezile*, el-Ehliyye li'n-Neşri ve't-Tevzi', Beyrut 1974.
- Ced'ân, Fehmî, *el-Mihne: Bahs fî cedeliyyeti'd-dînî ve's-siyâsî fi'l-İslâm*, el-Müessisetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 2000.
- Cerrahoğlu, İsmail, “Zemahşerî ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1984, sy. XVI, ss. 59-96.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh -Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye-*, (nşr. Muhammed Tâmir-Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekerıyyâ Câbir Ahmed), Dâru'l-hadîs, Kahire 2009.

- Ceyhan, Ali, *Halku'l-Kur'an Tartışmalarının Arap Dili Çalışmalarına Katkısı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2009.
- Cühenî, Ali b. Münâvir b. Ridde, *Eseru delâilati hurûfi'l-me'ânî'l-cârri fi't-tefsîr – Dirâse nazariyye ve tatbikiyye 'alâ sûrety Âl-i 'İmrân ve'n-Nisâ'*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmîatü Ümmî'l-Kurâ 2007.
- Cürcânî, Abdülkâhir, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Delâilü'l-i'câz (Söz Dizimi ve Anlambilim)*, çev. Osman Güman, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- _____, *Esrâru'l-belâğa*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-Medenî, Cidde tsz.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu't-ta'rifât*, thk. Âdil Enver Hızır, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- Cürmî, İbrâhim Muhammed, *Eseru'd-delâleti'l-luğaviyye fi ihtilâfi'l-Müslimîn fi usûli'd-dîn*, Dâru'l-Kuteybe, Beyrut 2006.
- Cüveynî, Mustafa es-Savi, *Menhecu'z-Zemahşerî fi tefsiri'l-Kur'an ve beyâni i'câzihi*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1984.
- Cüveyr, Mâcid b. Abdillâh, b. Nâsır, *İstidlâlu'l-usûliyyîn bi'l-luğati'l-'Arabiyye*, Dâru Kunûzi İşbîliyye, Riyad 2011.
- Çaldak, Hüseyin, “İslâm Dünyasında Kullanılan Çıkarım Yöntemleri ve Mantıkî Yöntemlerle İlişkisi”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2008, c. XII, sy. 37, ss. 177-194.
- Çelebi, İlyas, “Sıfat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. XXXVII, ss. 100-106.
- _____, “Mu'tezile”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, c. XXXI, ss. 391-401.
- _____, “Usûl-i Hamse”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, c. XL, ss. 211.
- Çetin, Abdurrahman, “Kur'an'ın Farklı Yorumlanmasında Kıraatlerin Rolü”, *Diyanet İlmi Dergi*, 2001, c. XXXVII, sy. 4, ss. 77-100.
- Çetin, İsmail, *Ehl-i Sünnetin Nazarı İ'tikâdın Ölçüsüdür*, Dilara Yayınları, Isparta tsz.
- _____, *İttiba' Ehl-i Sünnete'dir*, Dilara Yayınları, Isparta 2009.
- Çıkar, Mehmet Şirin, Arap Dilbilim Çalışmalarında “Had/Tanım” Terimi ve Er-Rummânî'nin “El-Hudud” Adlı Eseri, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c. V, sy. 2, ss.53-69.
- _____, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, İSAM Yayınları, Ankara 2017.
- Dağ, Mehmet, “Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı: Kıraatler, Tevkîfî Değil; İctihâdidir-Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-” , *Marife: Dini*

- Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2003, c. III, sy. 3, Mutezile Özel Sayısı, ss. 219-258.
- Dâvûdî, Şemseddîn Muhammed b. Ali, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Dayf, Şevkî, *el-Belâğâ: Tetavvur ve Tarîh*, Dâru'l-Meârif, Kahire tsz.
- _____, *el-Medârisü'n-nahviyye*, Dâru'l-Meârif, Kahire 2008.
- Demirayak, Kenan, *Arap-İslâm Edebiyatı Literatür Bilgisi*, Cantaş Yayınları, İstanbul 2016.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011.
- _____, *Tefsir Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013.
- Demirci, Mustafa, “Antik Bilim ve Düşünce Mirasının İslâm Dünyasına Tercümesinde Abbasilerin Kurduğu Beytü'l-Hikme'nin Rolü”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 2015, sy. 44, ss. 99-119.
- Demircigil, Bayram, “İbn Cinnî'nin el-Muhtesab'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, c. XIX, sy. XXXV, ss. 77-101.
- Dereli, M. Vehbi, “İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye Yönelik Dil Eksenli Eleştirilerinin Değerlendirilmesi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2011, c. XI, sy. 1, ss. 97-114.
- _____, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008.
- Dimaşkî, Ebu'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, yy. tsz.
- Divlekci, Celalettin, “Ali b. İsa er-Rummânî'nin (Ö. 384/994) İ'câz Anlayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 2016, sy. 35, ss. 7-54.
- Doğan, Hüseyin, “İslâm Düşüncesinde İtikadî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, sy. 26, ss. 1-24.
- Durmuş, İsmail, “Hasr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. XVI, ss. 392-393.
- _____, “Hazif”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1998, c. XVII, ss. 124.
- _____, “Kinâye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002, c. XXVI, ss. 36-37.
- _____, “Mecâz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2003, c. XXVIII, ss. 221-223.
- _____, “Tekit”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2011, c. XL, ss. 365-368.
- Durmuş, Zülfikar, “Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2003, c. III, sy. 3, Mu'tezile Özel Sayısı, ss. 259-273.

- Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî, *Muğni't-tullâb (Şerhu metni İsâğûcî)*, thk. Mahmûd Ramazan el-Bûtî, Dâru'l-Fikr, Dîmaşk 2003.
- Ebû Gudde, Ebû Zâhid Abdülfettâh b. Muhammed b. Beşîr el-Kureşî el-Mahzûmî, *el-Ulemâu'l-uzzâb ellezîne âseru'l-ilme 'ale'z-zevâc*, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1982
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Ebû Mûsa, Muhammed, *el-Belâğatu'l-Kur'âniyye fî tefsîri'z-Zemahşeri ve eseruhâ fî'd-dirâsâti'l-belâğiyiye*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1988.
- Ebû Mûsâ, Muhammed, *Hasâisu't-terkîb –Dirâse tahlîliyye li mesâili 'ilmi'l-me'ânî-*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *Külliyâtü Ebi'l-Bekâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998.
- Elias, Anton-Edvar E., *el-Kâmûsu'l-'arabî (Modern Dictionary Arabic-English)*, el-Matbaatü'l-'Asriyye, Kahire tsz.
- Emîl, Bedî Ya'kûb, *Mevsûatu 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh, *Nüzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, thk. İbrâhim es-Sâmirâî, Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ 1985.
- Erdebîlî, Muhammed b. Abdilganî, *Şerhu'l-Unmûzec fi'n-nahv*, thk. Hüsnî Abdülcelîl Yûsûf, Mektebetü'l-Adâb, Kahire tsz.
- Erdem, Gazi, “İslâm Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi: Beytü'l-Hikme”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, yıl: 2013, c. 16, sy. 42, ss. 57-77.
- Erdim, Enes, “Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*'ında Me'âni İlminin Yeri”, *Dinî Araştırmalar*, 2011, c. XIV, sy. 38, ss. 75-94.
- _____, “Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*'ında Bedi' Sanatlarının Kullanılışı”, *Hikmet Yurdu*, 2011, c. IV, sy. 8, ss. 71-82.
- _____, “Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*'ında Beyân İlminin Yeri”, *Hikmet Yurdu*, 2011, c. IV, sy. 8, ss. 83-96.
- Erdoğan, İbrahim Halil, *Nübüvvetin İspatı ve İ'câzu'l-Kur'an*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2019.
- Eren, A.Cüneyt - Uzunluğlu, M. Vecih, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2014.

- Eren, Cüneyt, “Arap Belâğatının Kur’ân-ı Kerîm’in Anlaşılmasına Katkısı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, sy. 20, ss. 115-137.
- Ergin, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Yayınları, İstanbul 2011.
- Ersöz, Muhammed, “Kur’an’da Allah’ın Dilemesi İstisnâ Edilen Yerlerin İncelenmesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2018/3, sy. 32, ss. 475-511.
- Eş‘arî, Ebu’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1990.
- Ferrâ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh, *Me‘âni’l-Kur’ân*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1983.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd, “Cebriyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, c. VII, s. 205-208.
- Fîrûzâbâdî, Ebu’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kûb b. Muhammed, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, thk. Mektebu’t-tahkîki’t-turâsi fî müesseseti’r-risâle, Müessesetü’r Risâle, Beyrut 2005.
- Fück, Johann, *el-‘Arabiyye -dirâsâtün fi’l-luğa ve’l-lehecât ve’l-esâlîb-*, (çev. Abdulhalim en-Neccâr), Mektebetü’l-Hancî, Kahire, 1952.
- Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *Faysalu’t-tefrika beyne’l-İslâm ve’z-Zenâdika*, thk. Mahmud Beycu, yy. 1993.
- Gedik, Şerif, *Keşşâf Tefsirine Göre Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet Ve Âhenk*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014.
- Gezgin, Ali Galip, *Tefsirde Semantik Metod*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2018.
- Goldziher, Ignaz, *Mezâhibu’t-tefsîri’l-İslâmî*, çev. Abdulhalin Neccâr, Mektebetü’l-Hâncî, Kahire 1955.
- _____, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er-Azmi Yüksel, Vadi Yayınları, Ankara 2012.
- Gökkır, Necmettin, *Kur’ân Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, İFAV Yayınları, İstanbul 2014,
- Gölcük, Şerafettin – Toprak, Süleyman, *Kelâm (Tarih-Ekoller- Problemler)*, Tekin Kitabevi, Konya 2010.
- Gölcük, Şerafeddin, “Rızık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, c. XXXV, ss. 73-74.
- _____, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası, Konya 2000.

- Görgün, Tahsin, “İnşa-Haber (Performative Constative) Ayırımı ve Kur’ân’ın Anlaşılması – Sözeylem Teorisinin Tarihi Üzerine”, *Kur’ân ve Dil – Dilbilim Sempozyum Kitabı*, Bakanlar Matbaası, Erzurum 2001, ss. 443-460.
- Ğusn, Suleyman b. Salih b. Abdilaziz, *Mevkıfu’l-mütekellimîn mine’l-istidlâl bi nusûsi’l-Kitâb ve’s-sünne*, Dâru’l-‘Âsime, Riyad 1996.
- Gül, Fikri-Soysal, Birol, “Dil ve Düşünce İlişkisi Üzerine”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Mart 2009, sy. 13, ss. 65-76.
- Güman, Osman, *Nahiv ve Fıkah Usulü İlişkisi*, İSAM Yayınları, Ankara 2017.
- Gündüzöz, Soner, “Arapçada Kültür Dil İlişkisi: Arapça’nın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, c. V, sy. 2, ss. 215-229.
- Güneş, Abdulkaki, “İslâm’da Akılcılığın Ortaya Çıkışı ve Tefsire Girişi” , *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 1998, c. I, sy. 3, ss. 133-148.
- Güneş, Kamil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass – Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar’da Kelâmullah Meselesi Örneği-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Güven, Mustafa, “Hakikat ve Mecâz Bağlamında Müteşâbih Bir Kavram Olarak “İstivâ””, *Hikmet Yurdu*, 2010, c. III, sy. 6, ss. 175-192.
- Güven, Şahin, *Kur’ân’ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, İFAV Yayınları, İstanbul 2017.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, “Bedî””, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c. V, ss. 320-322.
- _____, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, sy. 11, ss. 268-298.
- _____, “Kelamcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İcâz İlimlerinin Gelişmesinde Rollerini”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1991, sy. 10, ss. 208-220.
- Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Otto Yayınları, Ankara 2018.
- Hasan, İbrahim Hasan, *Târihu’l-İslâm (es-Siyâsî ve’d-dinî ve’s-sekâfî ve’l-ictimâî)*, Dâru’l-Cil Beyrut, 1996.
- Hayyât, Ebu’l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbu’l-intisâr ve’r-reddi ‘alâ İbni’r-Râvendî el-mulhid*, nşr. H. Samuel Nyberg, ikinci basım, Mektebetü’l-Dâri’l-‘Arabiyye, Beyrut 1993.
- Hizmetli, Sabri, *İslâm Tarihi –İlk Dönem-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Hudârî, Muhammed, *Hâşiyetü’l-Hudari ‘alâ şerhi İbn ‘Akîl ‘alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1998.

- Hûfî, Ahmed Muhammed, *ez-Zemahşerî*, el-Hey'etu'l-Mısıryye el-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, tsz.
- Huzeymî, Nâsır, *Harku'l-kütüb fi't-türâsi'l-'Arabî*, Menşûrâtu'l-Cümel, Köln 2003.
- Irmak, Mustafa, *Haber ve İnşâ -Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri-*, İSAM Yayınları, Ankara, 2017.
- İşıcık, Yusuf, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yayınları, Ankara 1997.
- İşık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Habîb el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-İkdu'l-ferîd*, thk. Abdulmecîd et-Terhînî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir, *et-Tefsîr ve ricâluhu*, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Kahire 1970.
- İbn Battûta, Ebû Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. et-Tancî, *Rihletu İbn Battûta*, thk. Muhammed Abdulmunim, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1987.
- İbn Cemâ'a, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm, *İdâhu'd-delîl fi kat'i huceci ehl-i't-ta'tîl*, thk. Vehbî Süleymân Ğâvicî el-Elbânî, Dımaşk 2005.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzzi'l-kırâati ve'l-îdâhi anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Abdulhalîm en-Neccâr, Abdülfettah İsmâîl Şelebî, Dâru Serkîz, yy. 1986.
- _____, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, yy. tsz.
- _____, *el-Lüma fi'l-'Arabîyye*, thk. Semîh Ebû Mağlî, Dâru Mecdlâvî, Ummân 1977.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselam M. Harun, Dâru'l-Fikr, yy. 1979.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, c. VIII.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. el-Hadramî, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dâru'l-Belhî, Dımaşk 2004,
- İbn Hallikân Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut 1968.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî en-Nahvî, *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-e'arîb*, thk. Abdullatîf Muhammed el-Hafîb, es-Silsiletü't-Türâsiyye, yy. tsz.
- _____, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

- _____, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfîyyeti'bn-i Mâlîk*, thk. Muhyiddin Abdulhamid, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut 1991.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, yy. tsz.
- _____, *Te'vîlu müşkilü'l-Kur'ân*, thk. Sa'd b. Necdî Ömer, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2014.
- _____, *Te'vîlu muhtelefi'l-hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Asfâr, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1999.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Abdillâh es-Sûdûnî, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsûf, Dâru'l-kalem, Dımaşk 1992.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh et-Tâî el-Endelüsî, *Şerhu't-teshîl*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn, Dâru Hicr, yy. tsz.
- _____, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-şâfiye*, thk. Abdulmun'im Ahmed Herîrî, Dâru'l-Menâmûn li't-Türâs, yy. 1982.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrîm, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz.
- İbn Tagrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf, *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûki Mısır ve'l-Kâhira*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1348.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mecmû'atu'l-fetâvâ*, Dâru'l-Vefâ li't-Tıbâati ve'n-Neşr ve't-Tenzî', yy. 2005.
- İbn Yaîş, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhu'l-Mufassal*, İdâretü't-Tıbâati'l-Münîriyye, Mısır tsz.
- İbnü Ebi'l-İz, Ebu'l-Hasen Sadruddîn Alî b. Alâiddîn, *Şerhu akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî – Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.
- İbnü'r-Rumî, *Dîvânu İbni'r-Rûmî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, İkinci Basım, Beyrut 2002.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *Şerhu'l-mukaddîmeti'l-Kâfiye fî ilmi'l-i'râb*, thk. Cemâl Abdu'l-Âtî, Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, Riyad 1997.

- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf, *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-tâlibîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- İbnü'l-Müneyyir, Ebu'l-Abbâs Nâsirüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mansûr el-Cüzâmî el-Cerevî el-İskenderî, *el-İnsâf fî mâ tedammenehü'l-Keşşâf* (Keşşâf zeylinde), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2015.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdulhüseyn el-Fetlî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- İlmamedov, Rahman, “Zemahşerî'nin *Mukaddimetü'l-Edeb*'inde Kur'ân'la İlgili Terimler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX/2, Bursa 2011, ss. 191-208.
- İnanç, Yonis, *Teşekkür Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*, İFAV Yayınları, İstanbul 2016.
- İnce, Nazife Nihal, *Arap Dili İlimleri İle Tecvit İlmi Arasındaki Münasebet*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2018.
- _____, “Teşekkür Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Câhız Örneği = Balagha Currents Before the Formation Period: The Case of al-Jahiz”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019, c. XXIII, sy. 2, ss. 911-928.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *Fadlu'l- i'tizâl ve tabâkâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid, Tunus 1393/1974.
- _____, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, Adnan Muhammed Zerzur, Dâru't-Türâs, Kahire tsz.
- _____, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996.
- _____, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, nşr. Emin el-Hûlî, Kahire 1960.
- _____, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008.
- Kaplan, M. Ragıp, *Zemahşerî'nin el-Minhâc Fî Usûli'd-Dîn Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2012.
- Karaaslan, Nasuhi Ünal, “Hüzeyl (Benî Hüzeyl)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, c. XIX, ss. 70-72.
- Karadaş, Cağfer, “Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2003, c. III, sy. 3, Mu'tezile Özel Sayısı, ss. 7-26.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî, *el-İstiğnâ fî ahkâmi'l-istisnâ*, nşr. Tâhâ Muhsin, Matbaatü İrşâd, Bağdad 1982.
- _____, *el-Furûk*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2003.

- Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Kassâb, Velîd, *et-Türâsin-nakdî ve'l-belâgî li'l- Mu'tezile hatta nihâyeti'l-karni's-sâdisi'l-hicrî*, Dârü's-Sekâfe, Katar-Doha 1985.
- Kaya, Mahmut, "Beytülhikme", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c. VI, ss. 88-90.
- Kaya, Mehmet, *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği-*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014.
- Kaya, Mesut, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf (Şerh ve Hâşiyeler Üzerine Bir İnceleme)*, İFAV Yayınları, İstanbul 2019.
- Kaya, Muhammed Selim, *İmam Kuşeyrî ve Eş'arîlik Savunusu*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2017.
- Kazvîni, Ebu'l-Meâlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân, *Telhîsu'l-miftâh*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul tsz.
- _____, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa (el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî')*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Kerimoğlu, Caner, *Genel Dilbilime Giriş*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2017.
- İbnü'l-Kıftî, Ebu'l-Hasen Cemâluddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1986.
- Kılıç, Hulusi, "Belâgat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, c. V, ss. 384-387.
- _____, "Esâsü'l-Belâğa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, c. XI, ss. 357.
- Kılıç, Mustafa, *Kıraat-Tefsir İlişkisi: Zemahşerî Örneği*, İFAV Yayınları, İstanbul 2015.
- Kırca, Celal, "Mezhebi Tefsir Ekollü'nin Ortaya Çıkışı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1987, c. I, sy. 5, ss. 52-61.
- Kızıklı, Zafer, "Arap Dilinde Retoriğin Bir Bilim Dalı Olarak Doğuşu, Gelişimi ve Öncüleri" *ICANAS 38 Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Kitabı*, Ankara 2007, ss. 1007-1026.
- Kızıltunç, Recai, "Halifelik ve Harezmi Halifeleri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 2012, c. XVIII, sy. 47, ss. 197-210.
- Kifayatullah, M. A., *Al-Kashshaf: Al-Zamakhshari's Mu'tazilite Exegesis At The Qur'an*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Georgetown University, Washington 2013.
- Kitapçı, Zekeriya, *Türklerin Arap Dili ve Edebiyatına Hizmetleri: Harzem Dil Ekolü, Yedi Kubbe Yayınları*, Konya 2012.

- Kurt, Muhammed Sacit, *Bir Zemaşerî Eleştirmeni Olarak Tîbî ve Fütûhu'l-ğayb fî'l-keşf an kınâi'r-rayb*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2017.
- Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Denizkuşları Matbaası, Konya 1969.
- Lane, Andrew, *A Traditional Mu'tazilite Qur'an Commentary The Kashshaf of Jar Allah al-Zamakhshari*, Leiden: Brill 2006.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî, *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Ebû Firas en-Na'sânî, Dâru'l-Marife, Beyrut tsz.
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar), *Kitâbu'l-bed'i ve't-târih*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire tsz.
- Makkarî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî et-Tilimsânî el-Fâsî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1968.
- _____, *Ezhâru'r-riyâz fî ahbâri iyâz*, thk. Mustafa es-Sekka, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafîz Şelebî, Matbaatu Fedâle, yy. 1978.
- Malatî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân, *et-Tenbîh ver'r-red 'alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bida'*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Bağdat 1968.
- Marulcu, Hasan, *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm – Belâgat İlişkisi*, Dilara Yayınları, Isparta 2012.
- _____, *Kelâm'da Nazar ve Münazara Âdabı*, Dilruba Yayınları, Isparta 2018.
- Matlûb, Ahmed, *Mu'cemu mustalahâti'l-belâğîyye ve tetavvurihâ*, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûat, Beyrut, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, Mizan Yayınları, İstanbul 2010.
- Mekkî, Abdülazîz b. Yahyâ b. Abdilazîz el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fî'r-reddi 'alâ men kâle bi halki'l-Kur'ân*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine tsz.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâin, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1984.
- Mekûdî Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Ali b. Sâlih, *Şerhu'l-Mekûdî 'ale'l-Elfiyye fî ilmi's-sarfi ve'n-nahv*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2005.
- Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen, *Şerhu dîvâni'l-Hamase li Ebî Temmâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

- Meydânî, Abdurrahmân Hasan Habenneke, *el-Belâğatü'l-Arabiyye: Üsüsühâ ve ulûmuhâ ve fînûniühâ*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1996.
- Mihned, Hasan Hamd el-Cebâlî, *Eseru'l-i'tizâl fî tevcihâti'z-Zemahşerî en-luğavî ve'n-nahvî fî'l-Keşşâf*, Câmîatü'l-Yermûk, 2001.
- Muhaybis, Ali Basrî, *el-Mu'teziletü ve't-tavzîful-luğavî li mesâilihimi'l-akdiyye*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), el-Câmîatü'l-İrâkiyye-Küllîyyetü Usûli'd-Dîn, Bağdat 2011.
- Muhtâr, Ahmed, *Luğatu'l-Kur'ân*, Mektebetü's-Şerîa, Kuveyt 1997
- Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtu'l- Mu'tezile*, Beyrut 1971.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâlî, *Me'ttefeka lafzuhû ve'htelefe ma'nâhü mine'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Muhammed Süleymân Ebû Ra'd, Vizâretü'l-Evkâf, Kuveyt 1989.
- Münşid, Fâlih Vâdî, "Me'âni'l-Bâi fî'l-Luğati'l-Arabiyyeti ve'l-İsti'mâli'l-Kur'ânî", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, sy. 8, ss. 7-29.
- Nasr, Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî fî't-tefsîr: Dirâse fî kadiyyeti'l-mecâz fî'l-Kur'ân inde'l- Mu'tezile*, el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, Beyrut 1983.
- Nerimanoğlu, Kamil Veli, "Dil (Bilimi) ve Felsefe", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, sy. 10/8 İlkbahar 2015, ss. 103-140.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2005.
- Neşşâr, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu II (Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm)*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 2020.
- Nüveyhid, Adil, *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-'asri'l-hâdir*, Müessesetu Nüveyhid es-Sekâfiyye, yy. 1984.
- Okumuşlar, Muhiddin, "Ehl-i Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Etkisi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2008, c. VIII, sy. 1, ss. 137-148.
- Öğmüş, Harun, "Kur'an'ın Sıhhati Bağlamında Kıraat Farklılıklarının Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, sy. 39, ss. 5-26.
- Öz, Mustafa, "Tabersî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, c. XXXIX, ss. 324-325.
- Özaydın, Abdülkerim, "Hârizm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. XVI, ss. 217-220.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit, "Sîbeveyhi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009, c. XXXVII, ss. 130-134.

- Özdemir, Faruk, *Te'vilâtü'l-Kur'an ve el-Keşşâf'ta Kelâmî Tartışmalar*, Araştırma Yayınları, Ankara 2017.
- Özdemir, Sevim, "Bir Belâgat Terimi Olarak İcâz", *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-*, 2004, c. VIII, sy. 19, ss. 309-330.
- Özek, Ali, "el-Keşşâf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002, c. XXV, ss. 329-330.
- Özel, Recep Orhan, *Keşşâf Tefsirinin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2012.
- Özkızıllı, Bekir, *Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri'nde Peygamber Tefsiri Uygulamaları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2012.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.
- _____, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu -Ebû Müslim el-İsfehânî Örneği-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Pakiş, Ömer, , *Mu'tezile ve Yorum*, Ahenk Yayınları, Van 2005.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm; *Usûli'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 2003.
- Pişgin, Yasin, "Kur'an'a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünde Yönünden Müteşabih Âyetlerin Te'vili Meselesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, sy. 29, ss. 105-136.
- _____, "Son İlahi Kitabın Dili Olarak Arapçanın Seçilmesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2016, sy. 28, ss. 489-518.
- _____, *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2015.
- Polat, Fethi Ahmet, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler (Mu'tezilî Zemahşerî'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri)*, İz yayıncılık, İstanbul 2009.
- Râcihî, Abduh, *et-Tatbîku'n-nahvî*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 2010.
- _____, *et-Tatbîku's-sarfî*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 2009.
- Radî, Ebu'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Mûsevî el-Alevî, *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, thk. Mervân el-Atıyye, Muhammed er-Rıdvân ed-Dâye, Mektebetü Dr. Rıdvân el-Atıyye, Dimaşk 1986.
- Radî, Necmü'l-eimme Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî, *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*, Câmiatu Karyunus, Bingazi 1996.
- Râfi'î, Mustafa Sâdık, *Târîhu Edebi'l-'Arabî*, Mektebetü'l-Îmân, yy. 1997.

- Râzî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Muzaffer b. el-Muhtâr Ebu'l-Abbâs Bedruddîn el-Hanefî, *Kitâbu'l-huceci'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ömer el-Mahmasânî el-Ezherî, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Lübnan 1982.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-ğayb: et-Tefsîru'l-kebîr*, Dâru Fikr, Lübnan 1981.
- _____, *el-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl*, thk. Tâhâ Câbir - Feyyâd el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.
- _____, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Dâru Sâdır, Beyrut 2004.
- _____, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Alî Sâmî en-Neşşâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1982.
- Rufeyde, İbrâhîm Abdullah, *en-Nahv ve kütübü't-tefsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, Bingâzi 1990.
- Sa'dî, Abdulkâdir b. Abdurrahmân, “Ehdâfu'l-i'râb ve sîlatuhu bi'l-'ulûmi's-Şer'iyye ve'l-'Arabiyye”, *Mecelletu Câmiati Ümmi'l-Kurâ li Ulûmi's-Şer'iyye ve'l-Luğati'l-'Arabiyye ve Adâbihâ*, 1424, c. 15, sy. 27.
- Sabbân, Ebu'l-İrfân Muhammed b. Ali el-Mısırî, *Hâşiyetü's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2003.
- Sabırlı, Esat, *İbn Teymiyye ve Selefi Yorumları Bağlamında Kur'ân'da Mecâza Bakışı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2013.
- Sadirüşen, Muhammed Bâkır, *Kur'ân Dilinin Analizi ve Kur'ân'ı Anlamanın Metodolojisi*, el-Mustafa Yayınları, İstanbul 2013.
- Salah, Hamdi, “(el-Vâvu) Tebâduluhâ ve te'addüdü vazâifihâ fi'l-kıraâti'l-'aşr”, *Mecelletü Câmiatu Taybe li'l-Adâbi ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye*, sy. 12, 1438.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih, *ed-Dirâsetü'n-nahviyye ve'l-luğaviyye 'inde'z-Zemahşerî*, Matbaatü'l-İrşâd, Bağdat, 1971.
- Sarrâf, Ali Mahmûd, “Eseru'l-'akîde fi's-sînâati'l-mu'cemiyye”, *Mecelletu'l-'Arabiyye li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye*, sy. 28/112, 2010.
- Seber, Abdulkerim, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kıraatlerinde İ'râb Müşkülleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2012.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2014.

- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân el-Muallimi, vd., Matbûâtu Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, Mekke 1977.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhim, Dâru'l-Vatan, Riyad tsz.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim), *ed-Dürrü'l-mesûn fî 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-Kalem, Dîmaşk tsz.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Lecnetu İhyâi'l-Meârifî'l-Usmâniyye, Haydarâbâd 1993.
- Seyf, Muhammed b. Abdillâh b. Hamd, *el-Eseru'l-'akdî fî te'addüdi't-tevcîhi'l-i-râbî li âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru't-Tedmuriyye, Riyad 2008.
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb (Kitâbu Sîbeveyhi)*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hâncı, Kahire tsz.
- Siler, Aziz, *İbn Kuteybe'nin Ğarîbü'l-Hadîs ve ez-Zemahşerî'nin el-Fâik fî Ğarîbi'l-Hadîs Adlı Eserlerinin Konulu Sözlükçülük Açısından Değerlendirilmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2015.
- Solaker, Fatma, *Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsirindeki Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir 2019.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî, *Tabakâtü'l-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tahânî, Abdulfettah Muhammed el-Halevî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1992.
- _____, *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülmünim Halîl İbrâhim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî, *Netâicü'l-fiker fî'n-Nahv*, thk. Ali Muhammed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Sülemî, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım, *el-İşâra ila'l-icâz fî ba'di envâ'i'l-mecâz*, thk. Muhammed b. el-Hasen İsmâîl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416.
- Sülün, Murat, *Tefsir ve Otoriteleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2017.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2008.

- _____, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.
- _____, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*, thk. Abdulhakim Atıyye, Dâru'l-Beyrûtî, yy. 2006.
- _____, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*, thk. Ahmed Hâc Muhammed, Câmüatu Ümmi'l-Kurâ, Suudi Arabistan 1423-1424.
- _____, *Hem'ul-hevâmi' fî şerhi Cem'il-cevâmi'*, thk. Ahmed Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- _____, *el-Behcetü'l-mardiyye (Şerhu's-Suyûtî 'alâ Elfiyye)*, Dâru's-Selâm, Kahire 2000.
- _____, *Târîhu'l-hulefâ*, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2013.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed Bağdâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Şensoy, Sedat, "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecâz Tartışmaları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2002, sy. 8, ss. 1-37.
- Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî, *Emâli'l-Murtazâ*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, yy. 1954.
- Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihiddîn Mustafâ, *Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde (Hâşiyetü 'alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl)*, thk. Muhammed Abdulkâdir Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire tsz.
- _____, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk)*, Dâru'l-Meârif, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire tsz.
- Talâl, Yahyâ İbrâhîm – Nâsîf, Sâmir Abdülcebbâr, "en-Nuhâtü'l-Mu'tezile", *Âdâbu'r-Râfideyn*, sy. 45, 2007.
- Taş, Mahsum, *Zemahşerî'de Mutezile'nin Beş Temel Esası*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2016
- Taşdelen, Hasan, "Belâgat İlmi ve Tarihi", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri –Tarih ve Problemler-*, edt. İsmail Güler, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, ss. 215-306.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzu'âti'l-'ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *Muhtasaru'l-me'ânî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul tsz.

- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî, *Mevsûatu Keşşâfi ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, edt. Refîk el-Acem, thk. Ali Dahruc, Corc Zeynati, Abdullâh Hâlidî, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.
- Temel, Ali, *Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed, *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-rayb (Hâşiyetü't-Tîbî 'ale'l-Keşşâf)*, thk. Komisyon, yy. 2013.
- Tinbüktî, Ebu'l-Abbâs Ahmed Bâbâ b. Ahmed b. Hâc Ahmed b. Ömer b. Muhammed Akît es-Sanhâcî el-Mesûfî, *Neylu'l-ibtihâc bi tatrîzi'd-dibâc*, Dâru'l-Kâtib, Trablus 2000.
- Tiyek, Fatih, *Zamirlerin Mercii İle İlgili İhtilafların Tefsire Etkisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2008.
- Touatî, Houarî, *İslam Et Voyage Au Moyen Age (Ortaçağda İslâm ve Seyahat – Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi)*, çev. Ali Berkay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.
- Tural, Hüseyin, *Arap Edebiyatında Aruz*, Ensar Yayınları, İstanbul 2011.
- Turhan, Kasım, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri –Âmirî'nin Kader Risâlesi ve Tercümesi-*, İFAV Yayınları, İstanbul 2003.
- Türcan, Galip, “Kelâmî Paradigmanın Güçlüğü: Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelâmında Hidâyet ve Dalâlet Kavramlarının Anlaşılması”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2012\1, sy. 15, ss. 269-285.
- _____, *Kelâm İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Türker, Ömer, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sy. 18, ss. 1-26.
- Türkmen, Dursun Ali, *Arap Dilbilimcisi Zeccâcî ve Mecâlisü'l-Ulemâ'sında Ele Alınan Filolojik Tartışmaların Değerlendirilmesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002.
- Üçok, Necip, “Sosyal Bakımdan Dil”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 1944, c. 2/4, ss. 611-619.
- Ünal, Ömer, “Muhadram Şairlerin Şiirlerinde Kur'ân'ın Etkisi”, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2003, c. III, sy. 30, ss. 81-89.
- Ünverdi, Veysi, “Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı”, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 2017, c. IV, sy. 2, ss. 1-28.

- Üsâme, Muhammed Abdulazîm Hamza, *Esbâbü'l-icmâl fi'l-Kitab ve's-Sünne ve eseruhâ fi'l-istinbât*, Dâru'l-Feth, yy. 1991.
- Üzümlü, İlyas, "Kaderiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. XXIV, ss. 64-65.
- Vendryes, Joseph, *Dil ve Düşünce*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yayınları, İstanbul 2001.
- Versteegh, Kees, *Landmarks in Linguistic Thought III, The Arabic Linguistic Tradition*, Routledge, Oxon 1997.
- Yâfi'î, Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yemenî, *Mir'âtu'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fî ma'rifeti mâ yu'teberu min havâdisi'z-zamân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Bezm-i Elest", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c. VI, ss. 108.
- _____, "Sarfe", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. XXXVI, ss. 140-141.
- _____, "Te'vîl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, c. XLI, ss. 28-31.
- Yazoğlu, Ruhattin, "Dil-Kültür İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2002, c. VI, sy. 11, ss. 21-44.
- Yerkazan, Hasan, "Zemahşerî'nin Hadisleri Te'vil Metodu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 17, sy. 2, 2017, ss. 43-74.
- Yılmaz, Engin, *Temel Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2014.
- Yurdagür, Metin, "Haşviyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, c. XVI, ss. 426-427.
- Yüce, Nuri, "Mukaddimetü'l-Edeb", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, c. XXXI, ss. 120-121.
- _____, "Zemahşerî", *İslâm Ansiklopedisi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1986, c. VIII, ss. 509-514.
- Yücesoy, Hayrettin, "Mihne", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, c. XXX, ss. 26-28.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, et-Türâsü'l-Arabî, Kuveyt 1993.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk, *Mecâlisu'l-Ulemâ*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1999.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf- Muhyî Hilâl es-Serhân, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1985.
- _____, *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Marife, Beyrut 1963.
- _____, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1995.

- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire tsz.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *Dîvânu Cârillâh ez-Zemahşerî*, Dâru Sâdır, Beyrut 2008.
- _____, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2105.
- _____, *Esâsü'l-belâġa*, Dâru'n-nefâis, Beyrut 2009.
- _____, *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993.
- _____, *el-Mufassal fî 'ilmi'l-'Arabîyye*, thk. Fahr Sâlih Kadâra, Ummân 2003.
- _____, *el-Unmûzec fî'n-nahv*, thk. Sâmî b. Hamd el-Mansûr, yy. 1999.
- _____, *Mukaddimetü'l-Edeb*, hazırlayan: Nicholas Poppe, çev. Mustafa S. Kaçalin, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2017.
- _____, *Ruûsü'l-Mesâil (el-Mesâilu'l-hilâfiyye beyne'l-Hanefiyye ve's-Şâfi'îyye)*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2007.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Mektebetü Dâru't-Turâs, Kahire tsz.
- Zerzur, Adnan, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fî't-tefsîr*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut tsz.
- Zeyne, Hüsnî, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile, -Tasavvuru'l-'akl 'inde Kâdî Abdülcebbâr*, Dâru'l-Âfâk, Beyrut 1978.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luġaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Meârif, Kahire tsz.

Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI	Turan BAHŞİ
Doğum Yeri - Tarihi	Isparta -1987
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Antalya Anadolu İmam Hatip Lisesi, Antalya, 2001-2005.
Lisans Diploması	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Konya, 2006-2010.
Yüksek Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Antalya, 2014.
Tez/ Dönem Projesi Konusu	<i>İbn Mâlik ve Nahiv İlmi Açısından el-Elfiyye Adlı Eseri</i>
Doktora Diploması	Akdeniz Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Antalya, 2020.
Tez/Dönem Projesi Konusu	<i>Mu'tezilî Düşüncenin Temellendirilmesinde Arap Dilinin Rolü (Keşşâf Örneği)</i>
Yabancı Dil / Diller	Arapça/iyi, İngilizce/orta
BİLİMSEL FAALİYETLER	
<p>Bildiriler:</p> <p>Turan Bahşi, "İnsan Fiillerinin Yaratılması Bağlamında Eş'ariyye–Mu'tezile Tartışmalarının Dilbilimsel Temellerinin Mukayesesi", <i>Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi</i>, Antalya, 12-14 Ekim 2018.</p> <p>Turan Bahşi-Yusuf Ziya Bal, "Keşşâf Hâşiyesi Fütûhu'l-Gayb'ın Dilbilimsel Tahlili", <i>4. Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu (Asos congress)</i>, Antalya, 3-5 Mayıs 2018.</p> <p>Turan Bahşi, "Ali Himmet Berkî'ye Göre Tercümenin Mahiyeti ve Kur'an Tercümesinin İmkânı", <i>Ali Himmet Berkî Sempozyumu</i>, Antalya, 23-24 Kasım 2018.</p> <p>Turan Bahşi, "Nahiv Öğretiminde Manzûm Eserler "İbn Mâlik'in el-Elfiyye'si Örneği", <i>V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi</i>, Isparta, 12-15 Mayıs 2016.</p>	

Kitap Bölümü:

Turan Bahşi, "Ali Himmet Berkî'ye Göre Tercümenin Mahiyeti ve Kur'ân Tercümesinin İmkânı", *Ali Himmet Berkî Kitabı*, edt. Ahmet Ögke – Zeki Yaka, TDV Yayınları, Ankara, ss. 249-253, 2019.

Kitap İncelemesi:

Turan Bahşi, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm-Belâgat İlişkisi", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi (TARR)*, sy. 4/3, 2019, ss. 417-421.

Sertifika, Kurs ve Eğitimler:

YADEP (Yaz Araştırma ve Eğitim Destek Programı), İslâm Araştırmaları Merkezi, 2017.

İSAM Uluslararası VII. Temel Seviye Tahkik Kursu, İslâm Araştırmaları Merkezi, 2016.

Pedagojik Formasyon, Akdeniz Üniversitesi Eğitim Fakültesi, 2012.

Öğrenci Asistan Belgesi, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2010.

Öğrenci Asistan Belgesi, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2009.

İŞ DENEYİMİ**Çalıştığı Kurumlar**

Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fak. Arş. Gör. 2012 - devam ediyor.

E-Posta

turanbahsi@akdeniz.edu.tr / turanbahsi@gmail.com