T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

BEYDAVİ VE NESEFİ'DE İTİZAL ETKİLERİNİN İNCELENMESİ

(BEYDAVİ VE NESEFİ TEFSİRLERİNE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM)

Yüksek Lisans Tezi

HARUN ABACI

İstanbul, 2006

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

BEYDAVİ VE NESEFİ'DE İTİZAL ETKİLERİNİN İNCELENMESİ

(BEYDAVİ VE NESEFİ TEFSİRLERİNE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM)

Yüksek Lisans Tezi

HARUN ABACI

Danışman: Doç. Dr. ABDULAZİZ HATİP

İstanbul, 2006

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER ..... **I**

KISALTMALAR ..... **III**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

TEZE KONU OLAN MÜFESSİRLERİN HAYATLARI VE İLMÎ KİŞİLİKLERİ

I. ZEMAHŞERÎ'NİN HAYATI VE TEFSİRİ **8**

A. Hayatı ve İlmî Kişiliği 8

B. Eserleri ve Tefsiri 15

C. Metodu 20

II. BEYZÂVÎ'NİN HAYATI VE TEFSİRİ **25**

A. Hayatı ve İlmî Kişiliği 25

B. Eserleri ve Tefsiri 32

C. Metodu 36

III. NESEFÎ'NİN HAYATI VE TEFSİRİ **39**

A. Hayatı ve İlmî Kişiliği 39

B. Eserleri ve Tefsiri 42

C. Metodu 46

İKİNCİ BÖLÜM

BEYZÂVÎ VE VE NESEFÎ'NİN *el-KEŞŞÂF*'TAKİ İ'TİZÂLLERE TEPKİLERİ

I. TEVHİD **53**

A. Allah'ın Zâtî Sıfatları 61

B. Rü'yetullah (Allah'ın Görülmesi) 69

C. Allah'ın Fiilî Sıfatları ve Halku'l-Kur'ân 80

D. Tevhid Konusunda Tepki Vermedikleri İ'tizâlî Görüşler ve Nedenleri 85

1. Akılla Çelişen Nakillerin Te'vil Edilmesi 85

2. Allah'ın Sıfatları 93

3. Rü'yetullah 96

II. ADÂLET 99
A. Kazâ ve Kader 102
B. Hayır ve Şer 110
C. Hüsün ve Kubuh 122
D. İnsan Fiilleri, Kesb, Hidâyet ve Dalâlet 129
E. Adâlet Konusunda Tepki Vermedikleri İ'tizâlî Görüşleri ve Nedenleri 152
1. Hayır ve Şer 152
2. İnsan Fiilleri 153
3. Şeytan ve Cin 154
4. Sihir 156
III. VA'D VE VAÎD 159
A. İhbat ve Tekfir 162
B. Kebîre ve Sağîre 166
C. Kabir Azabı 179
D. Mîzan 181
E. Sırât 182
F. Şefâat 184
IV. EL-MENZİLE BEYNE'l-MENZİLETEYN 189
V. EMİR Bİ'L-MA'RÛF VE NEHİY ANİ'LMÜNKER 197
SONUÇ 201
KAYNAKÇA 208

KISALTMALAR

a.mlf.	:	Aynı müellif
a.s.	:	Aleyhisselam
b.	:	İbn, bin
bkz.	:	Bakınız
çev.	:	Çeviren
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
EI²	:	Encyclopaedia of Islam (new edition)
GAL	:	Geschichte de Arabischen Litteratur
h.	:	Hicrî
Hz.	:	Hazreti
İA	:	Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
İng.	:	İngilizce
km.	:	Kilometre
krş.	:	Karşılaştırınız
Ktp.	:	Kütüphanesi
m.	:	Mîladî
md.	:	Madde
nr.	:	Numara
nşr.	:	Nâşir, neşreden
r.a.	:	Radıyallâhu anh, anha
rh.a.	:	Rahmetullâhi aleyh
s.	:	Sayfa
s.a.v.	:	Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
SBE	:	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Suppl	:	Supplementband
ŞİA	:	Şamil İslâm Ansiklopedisi

thk.	:	Tahkik eden
TY	:	Türkçe yazmalar
ty.	:	Tarihsiz, baskı tarihi yok
v.	:	Vefat tarihi
v.dğr	:	Ve diğerleri
vb.	:	Ve benzeri
vr.	:	Varak
vs.	:	vesaire

GİRİŞ

GİRİŞ

İslâm'da tefsir hareketine hız veren etkenlerden biri ve belki de en önemlisi, İslâm'ın birinci asrından itibaren gerek dinî, gerekse siyasî bir anlayışla ortaya çıkmaya başlayan mezhepler olmuştur. İslâm'ın çatısı altında gelişme gösteren söz konusu mezheplere mensup âlimler, zaman zaman Kur'ân'ı farklı biçimlerde yorumlamışlardır. Çünkü bunların bir kısmı Kur'ân'ı, bir kısmı da mensup olduğu mezhebin veya ekolün görüşlerini esas alarak nasları tefsir ediyordu. Böylece âyetlerden destek alarak takip ettikleri yolun doğruluğunu göstermeye çalışıyorlardı. Bu nedenle müfessirlerin yaptıkları bazı açıklamalar, çok zorlama ve anlamsız te'villeri ihtiva edebiliyordu. Hz. Peygamber'in vefâtından sonra, İslâm cemâati nübüvvet ışığından uzaklaştıkça, inanç konularını incelemeye ve onları açıklamaya başladı. Bu açıklamalarda da ihtilaflar görülmeye başladı. İlk ihtilaf, Allah'ın insanla, insanın Allah'la olan ilgisinin sınırlarını çizmekte kendini gösterdi. "Hakiki müslüman kimdir?", "İnsanın sorulumluluğu nedir?" ve "Allah'ın iradesi neden ibarettir?" gibi problemlere çözümler aramaya çalıştılar. Bu problemleri çözmek için muhtelif görüşler ortaya atılmışsa da meydana gelen ihtilaflar, mezheplerin oluşumuna önayak olmuştur. Daha Emevîler zamanında kader, cebr, teşbih ve irca meseleleri gündeme gelmiştir.

İslâm'da gerek siyâsî gerekse fikrî tartışmalardan doğan ekoller üzerinde yabancı tesirler eksik değildir. Fakat ekolleşmede rol oynayan asıl sebep İslâm'ı anlamaktan doğduğu veya kısacası İslâm'ın kendisi olduğu unutulmamalıdır. Zirâ Kur'ân-ı Kerîm'de, âyetlerin siyâk ve sibaklarına dikkat edilmeden bir

değerlendirilmeye gidilecek olsa, her bir mezhebin düşüncesini destekleyecek mahiyette âyetler bulmak mümkündür. Mehdî zamanında Basra kadısı olan Ubeydullah b. el-Hasan (v. 168/784), bu hususu şu sözleriyle ifade etmektedir: "Kur'ân'ın kendisi ihtilafa delâlet eder. Kaderi reddedenler doğru söylemişlerdir. Bu görüş için Kur'ân'da bir asıl vardır. Cebriyenin de dedikleri doğrudur, onların görüşleri için de Kur'ân'da bir asıl vardır. Kim kaderi reddederse, doğrudur, kim cebr görüşünü kabul ederse o da doğrudur. Çünkü bazen bir âyet, iki farklı mânaya delâlet eder ve birbirine zıd iki anlama çekilebilir. Bu konularda kim ne derse isâbet etmiş olur. Bir kimse zina edene "mümindir" dese de (Ehl-i Sünnet ve Mürcie'nin görüşü), "kâfirdir" dese de (Hâricîlerin görüşü) veya "ne kâfirdir, ne de mümindir, o fâsıktır" dese (Mu'tezile'nin görüşü) isâbet etmiş olur. Zira Kur'ân bu manaların hepsine delâlet eder"[1] Kur'ân'ın her bir görüşü desteklediği düşüncesinden hareketle onda bir çelişkinin olduğunu sanmak hatadır. Çünkü her grup kendi inancı açısından Kur'ân'a bakmış ve onu mezhebine göre tefsir etmiştir. Meselâ rü'yetullah konusunda bir Mu'tezilî Kur'ân'ı kendi ekolü çerçevesinde ele alarak Allah'ın görülmeyeceğini ifade eden âyetleri delil gösterirken, görüleceğini belirten âyetleri de kendi ekolünün düşüncesiyle çeliştiğinden te'vil yoluna gitmiştir. Aynı şekilde bir Sünnî de Mu'tezile'nin Allah'ın görülmeyeceği konusunda delil gösterdikleri âyetleri kendi düşüncesi doğrultusunda te'vil etmiştir. Böylece her bir mezhep sahibi kendi düşüncesi doğrultusunda âyetleri yorumlarken, karşı görüşte olanların düşüncelerinin zayıflığını ve geçersizliğini ortaya koyma çabasından da geri durmamıştır[2]. İşte Zemahşerî, Beyzâvî ve Nesefî'nin tefsirleri bu tür mezhep mücadelelerinin bâriz şekilde görülebileceği örneklerdir.

Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirleri telif edildiğinden itibaren en fazla okunan tefsirlerdendir. Yüzyıllar boyunca Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş ve hala günümüz ilahiyatlarında ve özel ders halkalarında okutulmaya

---

1 İbn Kuteybe, *Hadis Müdâfaası* (*Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*), çev. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, 3. Basım, İstanbul 1998, s.118.

2 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* Ankara 1988, I, 306; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi,* 1. Basım, İstanbul 2003, s.57

devam edilmektedir[3]. Nesefî'nin tefsiri de diğer iki tefsir kadar olmasa da en çok okunan tefsirler arasındadır. Ancak Beyzâvî ve Nesefî, Zemahşerî'nin tefsirinden çok fazla alıntılar yaptığından tefsirleri *el-Keşşâf*'ın bir özeti kabul edilmektedir[4]. Bu çalışmamızla Beyzâvî ve Nesefî tefsirlerindeki i'tizâl etkilerini incelemenin yanı sıra bu tefsirlerin Zemahşerî'nin tefsirinin gerçekten bir özeti olup olmadığını da tespit etmeyi hedefledik.

Kur'ân'ın anlaşılmasını hedef alan tefsir kaynakları incelendiğinde, müfessirlerin âyetlere yorumlar getirirken genellikle sözlü ya da yazılı olarak o zamana kadar ulaşmış açıklamalardan kendilerine göre tercih ettikleri ya da önemli gördüklerini eserlerine kaydederler. Son yüzyıla kadar âlimlerin önceki kitaplardan çok fazla alıntılar yapmak sûretiyle ve kaynak gösterme ihtiyacı hissetmeden eserler oluşturmalarında bir beis görülmüyordu. Eser meydana getirirken önem verilen husus başka kaynaktan alıntı yapmak değil, yapılan alıntının kendi fikrî süzgecinden geçirilmiş olarak sunulmasıdır. Çünkü siyasî, mezhebî gibi çeşitli nedenlerden dolayı alıntı yapılan kaynağın yazarına güven duyulmaması ve eserinin de zararlı olabileceği düşünceleriyle halka ya da öğrencilere okutulması engellenerek eserdeki önemli bilgilerin âtıl kalmasına neden oluyordu. Ancak bu bilgiler yeni ve güvenilen bir kalemin kontrolünden ve tashihinden geçirilerek kendi düşüncelerine uymayan görüşler temizlenip yeni bir kimlikle takdim ediliyordu.

Bir taraftan kelimelerin anlamları, iştikakları ve gramatik tahlilleri üzerinde durarak, sözcüklerin asıl kullanım maksatlarını ortaya çıkarmaya çalıştığı, diğer taraftan da istiâre, mecâz gibi belâğat nüktelerini son derece itinalı ve güzel bir üslupla işleyerek bir tefsir yazan Zemahşerî, Mu'tezilî bir âlim olup tefsirinde de âyetleri Mu'tezilî fikirler çerçevesinde yorumlamıştır. Bu nedenle Eş'arî ve Mâtürîdî mezhebine mensub âlimlerin kendi talebelerinin, dil özellikleriyle ilgili yorumları çok

---

[3] Osmanlı medreselerinde okutulan kitaplar için bkz. Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi,* 1. Basım, İstanbul 1983, s.80, 87, 95, 96, 100, 234.

[4] bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl", *DİA,* İstanbul 1995, XI, 260; Bedrettin Çetiner, *Ebu'l-Berekât Abdullāh b. Ahmed en-Nesefî ve Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl Adlı Eseri,* İstanbul 1995, s.52.

takdir edilen böyle bir tefsirden istifadeyi sağlamak ve i'tizâlî fikirlerin ayıklanıp zararlı etkisini önlemek amacıyla Beyzâvî ve Nesefî'nin *el-Keşşâf*ın Ehl-i sünnetleştirilmiş haline getirerek öğrencilerin istifadesine sunmayı hedeflemişlerdir. Bu tezimizde Beyzâvî ve Nesefî'nin Zemahşerî'yi eleştirileri konusunda bu iki müfessirin tefsirlerini okuyup Zemahşerî ile karşılaştırmalı olarak inceleyerek bu iki tefsirdeki i'tizâlî eleştirileri ve etkileri tespit etmeye çalıştık. Böylece Beyzâvî ve Nesefî'nin *el-Keşşâf*ı kendi mezheplerinin süzgecinden geçirme çabalarının tezâhürlerini ele alarak bu konuda ne derece başarılı olduklarını ortaya koymaya çalıştık.

Zemahşerî'nin kelâm ilmiyle ilgili küçük risalesi dışında tefsirinde kelâm konularıyla ilgili açıklamaları çok kısa olduğu için müfessirin kapsamlı bir kelâm anlayışını öğrenmek mümkün görünmemektedir. Nitekim o, tefsirinde Kur'an'ın kelâm yönüyle ilgilenmekten ziyade dil ağırlıklı yorumlar üzerinde durur. Bu nedenle Zemahşerî'nin dil yönü çok güçlü olduğu kabul edilmekle birlikte kelâmî yönünün zayıf olduğu vurgulanır ve iyi bir Mu'tezile savunucusu olarak görülmez[5]. Biz bu çalışmamızda Zemahşerî'nin tefsiri ve kelâmla ilgili küçük risalesinden yola çıkarak Mu'tezile'nin fikirlerine ne derece bağlı olduğunu tespite çalıştık. Mu'tezile'nin fikirlerini daha düzenli ve kapsamlı bir şekilde Kādî Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûli'l-hamse, el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl, Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile, el-Muhtasar fî usûli'd-din* ve *Müteşâbihü'l-Kur'ân* adlı eserlerinde bulduğumuzdan tezimizde Mu'tezile'nin fikirlerini ortaya koyarken Kādî Abdülcebbâr'ın bu eserlerini, Zemahşerî'nin tefsirini ve kelâm konusunda yazdığı *el-Minhâc fî usûli'd-dîn* adlı eserini temel aldık. Mu'tezile'nin fikirlerini kendi kaynaklarından incelerken bu konuda kaleme alınmış diğer çalışmalardan da istifade etmeyi ihmal etmedik. Bu çalışmalardan başlıcaları, Kādî Abdülcebbâr'ın *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in* adlı tefsiri ve *el-Muhît bi't-teklîf* isimli kelâm kitabı, Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin *Zikrü'l-Mu'tezile*'si, Türkçe olarak Kādî Abdülcebbâr'ın fikirleri konusunda yazılımış en

[5] Sabine Schmidtke, *A Mu'tazilite Creed of az-Zamahsarî* (*al-Minhâğ fî usûl ad-dîn*), Stuttgart 1997, s.9.

kapsamlı çalışma olan, İlyas Çelebi'nin *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kādî Abdülcebbâr* adlı eseridir. Ayrıca *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nden kelâm konularıyla ilgili maddelerden de yararlandık.

Tezde inceleme konusu olan Zemahşerî, Beyzâvî ve Nesefî'nin hayatı, telif ettikleri eserleri ve tefsirlerini kısaca tanıtarak aralarındaki ilişkiye temas etmeye çalıştık. Müfessirleri ve tefsirlerinin tanıtımını yaptıktan sonra "Beyzâvî ve Nesefî'nin *el-Keşşâf*'taki İ'tizallere Tepkileri" başlığı altında Mu'tezile'nin beş temel prensibi olan tevhid, adâlet, va'd ve vaîd, menzile beyne'l-menzileteyn, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy anil'l-münker konularını sırasıyla ele aldık. Her bir prensibi başlık yaptık ve öncelikle Mu'tezile'nin kendi kaynaklarından istifade ederek anlayışlarını ortaya koymaya çalıştık. Ardından Beyzâvî ve Nesefî'nin Mu'tezile ve Zemahşerî'ye karşı eleştirilerini ele aldık. Kelam konularıyla ilgili her bir başlık altında Beyzâvî ve Nesefî'nin *el-Keşşâf*'taki eleştirdikleri ve eleştirmeden tefsirlerine aktardıkları i'tizâlî yorumları ele almadan önce Mu'tezile'nin görüşlerine yer vererek, bu iki müfessirin el-Keşşâf'ı eleştirdikleri ya da elekten geçirmeden tefsirlerin aldıkları açıklamaların i'tizâlî olup olmadığını, ayrıca Zemahşerî'nin yorumlarının Mu'tezile'nin görüşleri ile ne derece örtüştüğünü anlamaya çalıştık. Mu'tezile'nin konu hakkındaki anlayışını, Beyzâvî ve Nesefî'nin Mu'tezile'ye eleştirilerini ele aldıktan sonra "Tepki Vermedikleri İ'tizâlî Görüşleri ve Nedenleri" başlığı altında bu iki müfessirin Zemahşerî'nin i'tizâlî fikirlerine tepki vermeden olduğu gibi tefsirlerine aldıkları yorumları tespit ederek bunların nedenleri üzerinde durduk. Böylece Beyzâvî ve Nesefî, tefsirlerinde Zemahşerî'den alıntılar yaparken i'tizâlleri ayıklamada titiz olup olmadıklarını, i'tizâllere cevap verip vermediklerini, eğer cevap vermişlerse bu cevaplarda kendi mezheplerinin etkisinde kalıp kalmadıklarını araştırdık. Ayrıca Beyzâvî ve Nesefî'nin Zemahşerî'nin tefsirinden çok fazla alıntı yapmanın bir sonucu olarak *el-Keşşâf*'taki Mu'tezilî fikirlerinin etkisinde kalıp tefsirlerine almış olma ihimallerini araştırdık.

Tezimizin temel inceleme konusu olan Beyzâvî ve Nesefî'nin tefsirlerindeki i'tizâlî eleştirileri ve etkileriyle ilgili yapılmış çalışmaları araştırdığımızda hem eleştirileri hem de etkileri ele alan bir çalışma tespit edemiyoruz. Ancak Beyzâvî'nin

i'tizâlî etkilerine hâşiyeler yer vermekte özellikte Süyûtî'nin (911/1505) hâşiyesinde Beyzâvî'nin yer yer ağır eleştirilere maruz kaldığını görüyoruz. Beyzâvî tefsirinin en meşhur hâşiyesi olan Şeyhzâde (951/1543) ise Süyûtî'nin aksine savunmacı bir tavır takınarak Beyzâvî'yi eleştirmemiş onun i'tizâlî etkileri gibi görülen yerlerin i'tizâlî olmadığını ispata çalışmış.

Şemseddin Şâmî[6] (942/1536), Süyûtî'nin Beyzâvî'yi eleştirdiği konuları *el-İthâf bi-temyîzi mâ tebi'a fîhi'l-Beyzâvî sâhibe'l-Keşşâf* adlı eserinde toplayarak müstakil bir çalışma meydana getirmiştir. Ancak Süyûtî ve Şemseddin Şâmî'nin Beyzâvî'yi eleştirileri bazı noktalarda çok taraflı ve subjektif olduğundan Muhammed Hocazâde[7] (1216/1801), *İs'âfü'l-ithâf fî mu'âveneti'l-Kādî ve'l-Keşşâf* adlı eserinde bu eleştirileri ele alarak Süyûtî ve Şâmî'nin bazı konularda ifrata kaçtığını ancak bazılarında ise doğru tespit yaptığını belirtmiştir. Biz de bu iki eserin tespit ettikleri i'tizâlleri Beyzâvî ve Zemahşerî'nin tefsirleriyle karşılaştırmalı inceleyerek haklı olduklarına inandığımız konuları tezimizde işlerken i'tizâlî olduğunu düşünmediğimiz diğer konulara yer vermeye gerek görmedik.

Beyzâvî'nin Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'taki Mu'tezilî görüşleri eleştiren çalışmalar konusunda İbrahim Lutpi'nin kaleme aldığı makaleler zikredilebilir. İbrahim Lutpi, Beyzâvî ve Zemahşerî'nin ihtilaflı oldukları Allah'ın sıfatları, ilahî adâlet, İhbât ve tekfîr, şefâat gibi belli başlı konuları incelemiş ve bu çalışmaları farklı dergilerde yayınlanmıştır[8].

---

[6] Tam adı; Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî es-Sâlihî ed-Dımeşkî'dir. Süyûtî'nin en seçkin öğrencilerindendir. Hakkında yapılan araştırmalarda yirmialtı eseri olduğu belirtilmektedir. (Geniş bilgi için bkz. Mustafa Erkekli, *Beyzâvî Tefsirinin Tenkidine Dair Yazılmış İthâf ve İs'âf Adlı Eserlerin Tahkiki,* Basılmamış Yüksek Lisans tezi 1990, s. 2-30).

[7] Tam adı; Hocazâde Muhammed Vecîh el-İzmirî'dir. Hakkında yapılan araştırmalarda çok az bilgiye rastlanan bu zâtın söz konusu kitabı dışında bir eserine rastlanmamıştır. (bkz. Erkekli, s.3-5).

[8] İbrahim Lutpi'nin kaleme aldığı belli başlı makaleler şunlardır: "The Concept of Divine Justice According to Al-Zamakhshari and Al-Baydawi", *Essays on Islam,* Karachi: Hamdard Foundation Pakistan 1992, s. 57-73; "Discussion About the Attributes of God Between Al-Zamakhshari and Al-Baydawi", *Essays on Islam,* Karachi: Hamdard Foundation Pakistan 1992, s. 33-56; "The Place of Intercession in Theology of Al-Zamakhshari and Al-Baydawi", *Bulletin of Christian Institutes of Islamic Studies,* 4 (1981) s. 27-35; "The Problem of the Vision of God in the Theology of Al-Zamakhshari and Al-Baydawi", *Welt des Orients,* 13 (1982), s. 107-113.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEZE KONU OLAN MÜFESSİRLERİN HAYATLARI VE İLMÎ KİŞİLİKLERİ

I. ZEMAHŞERÎ'NİN HAYATI VE TEFSİRİ

A. Hayatı ve İlmî Kişiliği

a. Hayatı

Tam adı, Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî'dir. Künyesi Ebü'l-Kâsım'dır. Hârizm'e bağlı bir kasaba olan Zemahşer'e nispetle Zemahşerî nisbesiyle anıldığı gibi doğrudan Hârizm'e nispet edilerek Hârizmî denildiği de görülmektedir[1]. İki defaya mahsus olmak üzere Mekke'de uzun süre ikamet ettiği için Cârullah lakabı verilerek "Cârullah Zemahşerî" adıyla meşhur olmuş[2], ayrıca kendisine "Fahr-ı Hârizm" unvanı da verilmiştir[3].

Zemahşerî, 27 Receb 467 Çarşamba günü[4] yılında Aral gölünün güneyindeki Hârizm[5] şehrinin büyük kasabalarından Zemahşer'de doğmuştur[6]. Hicrî tarihi, miladî

---

1 İbnü'l-Kıftî Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrahim, *İnbâhu'r-ruvât,* thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, 1. Basım, Kahire 1374/1955, III, 265; İbn Hallikân Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Terceme-i Vefeyâti'l-'ayân ve enbâu ebnâi'z-zamân,* İstanbul 1280/1863, II, 201; Yâkût Ebû Abdullāh Şihabuddin Yakut b. Abdullāh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ,* 1. Basım, Beyrut ty, IXX, 126; İbnü'l-İmâd Ebü'l-Felah Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb,* 1. Basım, Beyrut ty, IV, 118; Cihad Tunç, *Zemahşerî ve Kelâmının Ana Meseleleri,* Yayınlanmamış doçentlik tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1976, s. 18.

2 Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, thk. Ahmed Za'bî, Beyrut ty, I, 278; Tunç, s. 18; Bedrettin Çetiner, "Zemahşerî", *ŞİA,* İstanbul 2000, VIII, 340.

3 Çetiner, "Zemahşerî", *ŞİA,* VIII, 340.

4 Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ*, IXX, 126.

5 Abdülkerim Özaydın, "Hârizm", *DİA,* İstanbul 1997, XVI, 217.

6 Yâkût Ebû Abdullāh Şihabuddin Yakut b. Abdullāh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân,* Beyrut ty, III, 147, IXX, 127; Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ',* nşr. Şuayb el-Arnaût ve Muhammed Naîm, 9. Basım, Beyrut 1413/1992, XX, 154.

tarihe çeviren bir bilgisayar yazılımına göre, Zemahşerî'nin 27 Receb'de doğduğunu doğru kabul edersek bu tarih, miladî hesapta 17 Mart Salı 1075 tarihine tekabül eder[7].

Zemahşerî'nin ailesi hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Zemahşerî'nin kendi beyanlarından anlaşıldığına göre, dinî emirlere riayet eden bir aileden gelmektedir. Annesi, duaları kabul olunan sâliha, rikkat ve şefkat sahibi bir kadındır. Babası Ömer b. Muhammed b. Ahmed ez-Zemahşerî de kendini dine vermiş, gecelerini ibadet, gündüzlerini oruçla geçiren, ibadetlerini aksatmayan, âlim, edib, fakir ve mala önem vermeyen zühd ve takva sahibi bir kimsedir[8]. Zemahşerî'nin babası, Müeyyedü'l-Mülk (v. 494/1101) tarafından siyasî sebeplerle hapsedilmiş ve Zemahşerî Buhârâ'ya gittiği sırada hapis hali devam ediyormuş. Hapiste iken 488/1095 yılında vefat etmiş[9].

Zemahşerî'nin doğumu Selçuklu sultanlarından Melikşâh (v. 485/1092) ile onun meşhur veziri Nizâmu'l-Mülk (v. 485/1092) zamanına rastlar. Bu devir ilim ve edebiyatın en yüksek merhalesine ulaştığı bir dönemdir. Zemahşerî böyle hareketli bir ilim muhitinde, doğduğu yer olan Zemahşer'de ilim tahsiline başlar[10]. İlk tahsilini büyük bir ihtimalle, kasabanın imamı olan babasında yapmış. Okuma yazma öğrenip hâfız olduktan sonra[11] Hârizm'e gidip oraya yerleşir.

O zamanlar büyük bir kültür merkezi olan Hârizm[12], Büyük Selçukluların bir vilayetiydi. Zemahşerî, burada nahiv, edebiyat ve dil ilimlerini kendisinden okuduğu, bu ilimlerde asrın yegâne âlimi olan Ebû Mudar Mahmud b. Cerir ed-Dabbî el-İsbahânî (v. 507/1113)[13] ile karşılaştı. Ebû Mudar Mahmud, Mu'tezile mezhebine mensubtu. Mu'tezile mezhebi Hârizm şehrine onunla girdi ve yayıldı. Bu zâttan etkilenen pek çok kimse gibi Zemahşerî de bu zâtın yolundan giderek bu mezhebi

---

7 Adel A. Al-Rumaih, *Hijri-Gregorian Converter,* 1996-1997.

8 Zemahşerî Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *Dîvânü'z-Zemahşerî,* thk. Abdüssettâr Radîf, 1. Basım, Kahire 1425/2004, s. 79; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* I, 344.

9 Tunç, s. 18; Çetiner, "Zemahşerî", *ŞİA,* VIII, 341.

10 Tunç, s. 18.

11 Çetiner, "Zemahşerî", *ŞİA,* VIII, 340.

12 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 343.

13 Yâkut, *Mu'cemu'l-Udebâ*, IXX, 127; İbn Hallikân, II, 201; İbnu'l-İmâd, IV, 119; Tunç, s. 19.

benimsedi. Ebû Mudar, Zemahşerî'nin zeka ve kabiliyetini sezerek onu yetiştirmiş ve böyle bir öğrenciyi kendi yerine bırakacağı için kendisiyle iftihar etmiştir[14].

ed-Dabbî, Zemahşerî'ye sadece dil ve nahiv yönünden tesir etmemiş, aynı zamanda ona i'tizâlî fikirlerini de aşılamıştı. Çünkü bu zât, mantık, felsefe ve i'tizâlî yönünden de kuvvetli ve mezhebini yaymakta hırslı bir kimse idi. Hocası ile talebesi arasındaki bu münasebet sadece ilim çerçevesi içinde kalmamış, hocası Zamahşerî'yi malî yönden de desteklemiş onun devlet ricali yanında şöhrete ulaşmasına yardımcı olmuştur. Nizâmu'l-Mülk'ün yanında mevki sahibi olan bu zât, Zemahşerî'yi ilim âşıkı olan bu vezire, en iyi talebesi olarak tanıtmıştı[15]. 507/1113 yılında hocası Ebû Mudar Mahmud b. Cerir ed-Dabbî el-İsbahânî'yi kaybedince, ona mersiye yazar. Sonra Buhara'ya giden Zemahşerî orada Ebû Sa'd eş-Şefânî, Şeyhülislâm Ebû Mansur el-Hârisî ve Ebu'l-Hattab b. Ebi'l-Battar'dan hadis, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Muzaffer en-Nîsâbûrî'den de edebiyat okudu[16].

Zemahşerî, genç yaşında sahip olduğu ilme uygun bir makam ve rütbe elde edebilmek için çok hırslıydı. Kendisine iyi bir hayat sağlayacak bir mevkiye gelmeyi çok istiyor, ilim, irfan ve zeka yönünden kendisinden aşağı olanların yüksek mevkilere ulaştıklarını, rahat yaşayabilecek mal ve servete sahip olduklarını gördükçe, kendisinin de en az bunlar gibi olmasını arzuluyordu. İşte bu yüzden bütün dikkatini Büyük Selçuklu İmparatorluğu üzerine çevirip onların sultanlarına ve bilhassa ünlü vezir Nizamü'l-Mülk'e methiyeler yazdı. Kendisine iyi bir mevki verilmesini istedi. Fakat Nizamü'l-Mülk, Zemahşerî'ye beklediği ilgiyi göstermedi. Bunun sebebleri şunlar olabilir:

Bu ünlü vezirin İslâmî ilimlerdeki derin vukufu ve Ehl-i sünnet görüşüne olan kuvvetli bağlılığı ve Ehl-i sünnet mezhebinin görüşlerinin okutulup öğretilmesi

---

[14] Tunç, s. 19.

[15] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 344, 345.

[16] Süyûtî Ebü'l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Bugyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât,* thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, 2. Basım, Beyrut 1979, II, 279; Süyûtî Ebü'l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Tabakâtü'l-müfessirîn,* thk. Ali Muhammed Ömer, 1. Basım, Kahire 1396/1976, s. 120 Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ*, IXX, 127; Tunç, s. 19.

için medreseler açmış olması.

Zemahşerî'nin açıkça Mu'tezile mezhebinin fikirlerini savunması ve bu mezhebin mensubu olduğunu açıkça ilan etmesi.

Nizamü'l-Mülk'e yazdığı kasidede ondan çok, kendisinden bahsedip ilim ve irfanıyla övünmüş olması ve başkalarını küçük görmesi, ayrıca kendisine önem vermeyen bu veziri sanki zemmeder gibi bir tutuma giderek kendisine itaat edilecek bir kimse hüviyetine bürünmüş olması[17].

Burada beklediğini elde edemeyince arzularını gerçekleştirmek gayesiyle Horasan'a gitti ve orada Ebu'l-Feth Ali b. el-Hüseyn el-Erdistânî ve Ubeydullah b. Nizamü'l-Mülk gibi ileri gelen bazı devlet adamlarıyla karşılaşıp tanıştı. Bunlar için de methiye ve kasideler yazdı. Daha sonra aynı gaye ile Selçukluların merkezi olan İsfahan'a gidip, yaptığı büyük hizmetlerden dolayı Melikşâh'ı öven şiirler söyledi, fakat buralarda da hiçbir şey elde edemedi[18].

512/1118 senesinde şiddetli bir hastalığa yakalanınca, tuttuğu yolun doğru olmadığını anladı. Sağlığına kavuşursa bundan böyle hiçbir sultanın, vezirin kapısını çalmamaya, onları methetmemeye, onlardan gelecek ihsanları kabul etmemeye, hiçbir makam ve rütbe peşinde koşmayıp sadece yazmakla ve okumakla meşgul olmaya karar verip bu yolda Allah'a niyazda bulundu. Bu hastalıktan kurtulunca, Bağdat'a gitti. Bağdat'ta Hanefî fakihi olan ve bir müddet de oranın kādılığını yapmış bulunan Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî'den fıkıh ve eş-Şerif b. Şecerî (Hibetullah b. Ali Ebu's-Seâdât)'tan Arap edebiyatı ve nahiv okudu, ayrıca bazı eserlerini burada yazdı[19]. Buradan Mekke'ye gitti. Mekke emiri, Ebü'l-Hasen Ali b. İsa b. Hamza b. Vahhâs eş-Şerif el-Hasenî onu çok iyi karşılayıp ikramda bulundu. Emirin bu misafirperverliği ve ikramı hoşuna gidince burada kalmak istedi. Mekke'de iken Abdullah b. Talha b. Muhammed b. Abdullah el-Yâburî (v. 518/1124)'den Sibeveyh'in meşhur *el-Kitab*'ını

---

17 el-Hûfî Ahmed Muhammed, *Zemahşerî*, 2. Basım, Kahire 1980, s. 38; Tunç, s. 20.
18 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* I, 345; Tunç, s. 20.
19 Tunç, s. 20; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 345.

okudu[20]. Mekke'de biraz kaldıktan sonra, eski dilcilerin yaptığı gibi Arap beldelerini dolaşmış ve *Esâsu'l-belâga* adlı kitabının (ترب) maddesinde arap topraklarındaki bütün türbelere girdiğini ve onları gördüğünü söylemiştir[21]. Arap Yarımadasında bir çok yerleri dolaşarak Arapçaya vukufiyyetini güçlendirdi. O'nun, Ebû Kubeys Dağı'na çıkarak; "Ey Araplar, gelin atalarınızın dilini benden öğrenin" diye dil konusunda Araplara meydan okuduğu rivâyet edilir[22].

Zemahşerî, Mekke'de iki yıl kaldıktan sonra vatan hasreti ile dolu olarak Hârizm'e dönmeye karar verir. Hârizm'e döndüğü zaman sultan ve vezirlere methiyeler yazarak onlardan makam ve rütbe beklediğinden dolayı kendini ayıplayıp ağlar[23]. Hârizm'de Harzemşâh Muhammed b. Anuştekin (v. 521/1127) Zemahşerî'ye bir ev tahsis etmiş ve yanında ona iyi bir mevkiî vermiştir. Bu zâtın ölümünden sonra yerine geçen oğlu Atsız (v. 551/1156) zamanında, Zemahşerî'nin durumu daha da sağlamlaşmıştı. *Mukaddimetü'l-Edeb* adlı eserini bu zâta ithaf etmiştir[24].

Hârizm'de bir müddet kaldıktan sonra tekrar Mekke'ye gitmek isteyince, kendisine ömrünün geri kalan kısmını Hârizm'de geçirmesinin uygun olacağı belirtilerek oraya niçin gitmek istediği sorulduğunda cevaben: "Gönlüm Mekke'de bulduklarını burada bulamadı" der[25]. Bu sözüyle kalb rahatlığını, nefis temizliğini ve ibadetin lezzetini yalnız Mekke'de bulduğuna işaret etmek istiyordu. Böylece Mekke'ye hareket eden Zemahşerî yol üzerinde Şam'a uğrar. O zamanın Şam valisi olan Tacu'l-Melik[26] Bûrî Tuğtekin'i (v. 526/1132) Bâtınîlerle ve Hristiyanlarla mücadele ederek İslâm'a büyük hizmet etmesinden dolayı halis bir kalble Allah rızâsı için övmüştür. Artık bir makam veya maddî menfaat kastı yoktu. Tuğtekin'den sonra yerine geçen oğlu İsmail b. Tuğtekin'i de metheden Zemahşerî, burada 526/1131

---

20 el-Hûfî, s. 38; Tunç, s. 20; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 345.

21 Zemahşerî Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Mezîd Naîm ve Şevkî el-Me'arrî, 1. Basım, Beyrut 1998, s. 64-65; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* I, 345.

22 Çetiner, "Zemahşerî", *ŞİA,* VIII, 341.

23 el-Kıftî, III, 266; Tunç, s. 20.

24 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* I, 345, 346.

25 el-Kıftî, III, 266; Tunç, s. 20.

26 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 346.

yılına kadar kaldı. 526 yılında Şam'dan ayrılıp Mekke'ye gitti. Mekke'de daha önceki gelişinde olduğu gibi İbn Vahhâs eş-Şerif tarafından ikram ve hürmetle karşılandı. İbn Vahhâs, Zemahşerî'nin mezhebini benimsemiş ve onu tefsir yazmaya teşvik etmiştir[27]. Tefsirindeki mukaddimesinden anlaşılacağı üzere Ebû Bekir (r.a.)'in hilafet müddeti kadar bir zaman süresinde Kur'ân tefsiri *el-Keşşâf*'ını tamamlamıştır[28]. Bu bereketli yer sayesinde bir çok eserini telif etmiş olmasına rağmen yine vatan hasreti galebe çalmış ve Hârizm'e dönmeye karar vermişti[29]. Mekke'den ayrılıp Hârizm'e dönerken 533/1138 yılında tekrar Bağdat'a uğrar. Burada dile ait bazı kitapları Ebû Mansur el-Cevâlikî'ye okuyarak ondan icazet alır. Zemahşerî'nin 63 (hicrî takvime göre 66) yaşında olmasına rağmen bir hocanın önüne diz çöküp ders okuması ve ondan icazet alması, onun ilim aşkıyla yandığını ve henüz yeni ilim öğrenmek isteyen bir talebe gibi hoca karşısına oturmaktan çekinmediğini gösterir[30].

Bağdat'ta kaldıktan sonra Hârizm'e dönen Zemahşerî burada beş sene daha yaşayıp Arefe gecesi 9 Zilhicce 538/12 Haziran 1144 Salı günü Ceyhun nehri kıyısında Hârizm'in bir kasabası olan Cürcaniyye'de vefat etmiştir[31].

Hicrî 8. asrın başlarında Hârizm'i zirayet eden İbn Batûta, Hârizm'in dışında Zemahşerî'nin kabrini gördüğünü ve üzerine bir kubbe inşa edilmiş olduğunu söyler[32].

b. İlmî Kişiliği

Zemahşerî, hayatının büyük bir bölümünü ilme ve eser telifine vermiş, aile ve evlat mesuliyetinden uzak kalmış nadir şahsiyetlerden biridir. Kıymetli eserler verişinin, üretken bir yazar oluşunun nedenini *Divanü'l-edeb* adlı eserindeki bir

---

27 Zemahşerî Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, 3. Basım, Beyrut 2003, s. 8; Tunç, s. 21.

28 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 9.

29 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 346.

30 el-Kıftî, III, 268; Tunç, s. 21; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 346.

31 İbn Hallikân, II, 204; Carl Brockelmann, *Geschichte de Arabischen Litteratur*, Leiden 1943-49, I, 345; Tunç, s. 21; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 346.

32 et-Tancî Muhammed, *İbni Batûta Seyahatnamesi* "Tuhfetü'n-nuzzâr fî garâibi'l-emsâr", sadeleştiren: Mümin Çevik, İstanbul 1983, I, 253; Tunç, s. 21; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 346.

şiirinde, anne ve babanın aile ve evlat terbiyesinde karşılaştığı güçlükleri dile getirerek "Bu sebebten evlenip, nesil üretmekten vazgeçtim"[33] demek suretiyle, beyan etmektedir. Talebeleri ve eserleri ona göre sulbünden gelecek nesillerden daha hayırlıydı[34].

Zemahşerî itikadda Mu'tezilî, fıkıhta ise Hanefîdir. Mu'tezile oluşundan dolayı çok tenkid edilmiş ve bu yüzden çok muhalif kazanmıştır. Ehl-i sünnet âlimlerini tahkir etme derecesinde alay eden, keskin ve katı bir tutumu vardır[35]. Hayatının sonlarına doğru Mu'tezile oluşundan tevbe edip Ehl-i sünnet inancına döndüğü rivayet edilirse de bu, eserinde görülmez. Sırf Mu'tezilî oluşundan dolayı Selçuklu sultan ve vezirleri tarafından ilimde ulaştığı yüksek mertebeye rağmen itibar görmemiş, hattâ haklarında methiyeler söylediği emirler bile yüzüne bakmamışlar, ama o bildiği yoldan şaşmamıştır[36].

Zemahşerî'nin gittiği her şehirde hemen etrafına toplanıp kendisinden ders okumuş ve icazet almış bir çok öğrencisi olmuştur. Bu öğrencilerinden bazıları şunlardır: Zemahşer'de Ebû Amr Âmir b. Hasen es-Simsâr; Taberistan'da Ebu'l-Mehâsin İsmail b. Abdullah et-Tavîlî; Abyurt'da, Ebu'l-Mahasin Abdurrahim b. Abdullah el-Bezzar; Semerkand'da Ebû Sa'd Ahmed b. Mahmud eş-Şâtî; Hârizm'de Ebû Tâhir Sâmân b. Abdulmelik el-Fakîh, el-Muvaffak b. Ahmed b. Ebî Said. Bunlardan başka Ebü'l-Hasen el-Edîb, Zeynu'l-Meşayih Ebu'l-Fadl, Diyâeddin el-Mekkî, Muhammed b. Ebû Kasım Baycuk, Yakub b. Ali b. Muhammed b. Cafer Ebû Yusuf el-Belhî, Ali b. Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Mervan el-Kumrânî Ebü'l-Hasen, Uley b. Hamza b. Vahhas Ebu't-Tayyib, onun meşhur öğrencilerinden bir kaçıdır[37].

---

33 Zemahşerî, *Dîvânü'z-Zemahşerî,* s. 170.
34 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 346.
35 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 339-340, II, 335, IV, 189, 748.
36 Çetiner, "Zemahşerî", *ŞİA,* VIII, 341.
37 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 346-347; Tunç, s. 22.

B. Eserleri ve Tefsiri

a. Eserleri:

1- Esâsü'l-belâga[38]: Zemahşerî'nin, daha önceki sözlüklerin aksine kelimelerin kökündeki ilk harfler esas alınarak alfabetik olarak hazırladığı Arapça bir sözlüktür. Alfabetik olanlar da kelimelerin son harflerine göre sıraya konulmuştu. Bu sözlük onun, Arapçaya ne kadar hâkim olduğunu göstermektedir. Kelimelerin lügâvî ve mecâzî mânaları verilirken eski Arap şiirinden bolca istifade edilmiş, ancak bu şiirlerin sahiplerine nadiren işaret edilmiştir[39].

2- 'Acebu'l-ucâb fî şerhi Lâmiyyeti'l-Arab: eş-Şenferî İbnü'l-Evs İbnü'l-Hacer'in, Lâmiyyetu'l-Arab adlı eserinin şerhidir[40]. Eser sadece lügât, müfredât ve nahiv yönünden şerhedilmiş, belâgat konularına girilmemiştir. İlk baskısı İstanbul'da yapılan eser daha sonra Kahire'de (1324) neşredilmiştir[41].

3- el-Mufassal fî sinâ'ati'l-i'râb: Arap dili gramerine dair bu eseri Zemahşerî 513-515 (1119-1121) yılları arasında yazmıştır. Eser dört bölümden oluşur. Bölümler sırasıyla isim, fiil, harf (edâtlar) ve müşterek lafızlara tahsis edilmiştir. Eserde anlatılan konular Kur'ân, hadis, Arap şiir ve nesrinden bolca örneklendirilmiştir. J.B.Broch-Cristiania tarafından 1879'da Almancaya tercüme edilerek neşredilmiştir[42]. Zemahşerî'nin bu eseri dilciler tarafından büyük itibar görmüş, bir çok şerh ve hâşiyesi yapılmıştır. Bunların en meşhuru Muvaffakuddîn Ebu'l-Bekâ Yaîş İbn Ali el-Halebî (v. 643/1245)'nin şerhidir ve 1882-1886'da Leipzig'de neşredilmiştir. Bunun dışında *İ'râbu'l-Kur'ân* adlı eserin müellifi el-Ukberî (v. 616/1219)'nin ve İbnü'l-Hâcib (v. 646/1248)'in de *el-İzâh* adında şerhleri vardır[43].

4- el-Unmûzec: *el-Mufassal* adlı kitabını ihtisar ederek yazdığı bu eserinde

---

38 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn,* Beyrut 1413/1992, I, 74; Hulûsi Kılıç, "Esâsü'l-belâga", *DİA,* İstanbul 1995, XI, 357.

39 Mesela bkz. Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa,* s. 1, 4, 6, 8, 10, 113, 277, 405, 640, 761, 934

40 Kâtib Çelebi, II, 1539.

41 Çetiner, "Zemahşerî", *ŞİA,* VIII, 341.

42 Tunç, s. 24.

43 Çetiner, "Zemahşerî", *ŞİA,* VIII, 341.

Arap dili gramerini özet halinde sunmuştur. 1323/1973 tarihli İstanbul baskısı bulunan bu eser, Muhammed İsa Asker tarafından şerhedilmiştir.

5- Ruûsü'l-mesâil: Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında ihtilâflı olan fıkhî konuları ihtiva eder. Abdullah Nezîr Ahmed tarafından bir cilt halinde tahkikli bir neşri yapılarak 1407/1987 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

6- el-Fâik fî garîbi'l-hadîs: Alfabetik ve geniş bir hadis lügâtıdır. Hadislerde geçen garîb kelimeleri izah eder. Muhammed Ebü'l-Fadl ve Ali Muhammed el-Bicâvî tarafından tahkik edilen bu eser dört cilt halinde 1971 yılında Kahire'de basılmıştır.

7- el-Kıstâsu'l-müstakîm fî ilmi'l-ʻarûz: Aruzla ilgili bir kitaptır. Fahreddîn Kabâve'nin tahkik ettiği bu eser, Beyrut'ta 1410/1989'de yeniden düzenlenmiş bir şekilde ikinci baskısı yapılmıştır.

8- el-Müstaksâ fî emsâli'l-Arab: Arab darb-ı meselleri (atasözleri)'ne dairdir. *Esâsü'l-belâga*'da olduğu gibi burada da atasözleri ilk kelimelerine göre alfabetik olarak sıralanmıştır. Zemahşerî, bu atasözlerini -ki sayıları 3461'dir- sıralamakla yetinmemiş; açıklamalarını, doğuşunu, dil yapısını ve tahlillerini de vermiştir. Eser, iki cilt halinde 1407/1987 yılında Beyrut'ta yapılmış baskısı mevcuttur.

9- Makâmât: Zemahşerî'nin 512/1118 yılında Mekke'de kaleme aldığı bu eser 50 makame ihtiva eder. Bu makâmeler hikmet, tavsiye, nasîhat, irşad ve mevʻizelerden ibarettir. Kendi şerhi ile birlikte 1402/1982'de Beyrut'ta yeni baskısı yapılmıştır.

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

11- Nevâbiğu'l-kelim: Edebiyatla ilgili olan bu eseri 1332/1914'de ve 1927'de Mısır'da basıldı. Ayrıca 1876 senesinde Paris'te Fransızca tercümesiyle beraber Barbier

de Meynard tarafından neşredildi. İstanbul ve Beyrut'ta da basılmıştır[44].

12- Etvâku'z-zeheb: Bu eseri vaaz, nasihat, hikmet ve güzel ahlaka dair yüz makaleden oluşur. Almancaya tercüme edilip, 1835'de Viyana'da ve 1863'te Stuttgart'ta basılmıştır. Fransızca tercümesi 1876'da Paris'te neşredildi. Üçüncü baskısı 1314/1896'te Beyrut'ta yapılmıştır. 1321/1903 tarihli Mısır baskısı da vardır[45].

13- Kitabu'l-emkine ve'l-cibâl ve'l-miyâh: Coğrafya ilmiyle ilgili bir lügat olan bu eser 1856'da Leiden'de neşredilmiş ve Latinceye tercüme edilmiştir. Ayrıca 1938 Bağdad baskısı da vardır[46].

14- Divanü'z-Zemahşerî: Hayatı, ailesi, çevresi ve daha bir çok konuda yazdığı şiirlerini topladığı kitaptır. Abdüssettâr Radîf'in tahkik ettiği bu eser, 1425/2004 yılında Kahire'de yeni bir baskısı yapılmıştır.

15- el-Minhâc fî usûli'd-dîn: Zemahşerî'nin kelâm konusunda yazdığı küçük bir risâledir. Bu risâde Mu'tezile'nin temel görüşlerini ele almış, bunları özet bir şekilde sunmuştur. Tezimizde Zemahşerî'nin i'tizâlî görüşlerini anlatırken bu eserden büyük ölçüde istifade ettik. Bu eseri, Sabine Schmidtke tahkik ederek neşretmiş, nâşirin İngilizce tercümesiyle birlikte 1997'de Stuttgart'ta basılmıştır.

Bu eserlerinden başka şunları da zikretmek mümkündür: *el-Aklu'l-küllî, Kitabu'l-Ecnas*[47]*, Nüketü'l-a'rab fî garîbi'l-i'râb, Şerhu ebyât-ı Kitâb-ı Sibeveyh, el-Muhaccat ve'l-mütemmem bi'l-mesâili'n-nahviyye, Mu'cemu'l-hudûd, Dâlletu'n-nâşid ve'r-râid fî ilmi'l-ferâid, Muhtasaru'l-Muvâfaka beyne Ehli'l-Beyt ve's-Sahabe, Şakâiku'n-nu'mân fî hakâiki'n-nu'man, Şâfi'l-'ayy min kelâmi'ş-Şâfî, Rebiu'l-ebrâr ve nusûsu'l-ahbâr, el-Müfred ve'l-müellef, ed-Durr ed-Dâ'ir el-Muntahab fî kinâyât ve'l-istiârât ve't-teşbîhâti'l-Arab, Hasâisu'l-aşereti'l-kirâmi'l-berere, Mesele fî kelimeti'ş-Şehâde, Şerhu'l-Mufassal, Şerhu Kitab-ı Sibeveyh, Nüzhetu'l-mûtennis ve nahzetu'l-*

---

44 Tunç, s. 25.

45 Tunç, s. 25.

46 Tunç, s. 24.

47 Kıftî, III, 266; Brockelmann, *GAL,* I, 347-348; a.mlf, *Geschichte de Arabischen Litteratur Supplementband*, Leiden 1937-42. I, 509.

muktebis, Kitabu Müteşâbihi esmâi'r-ruvât, Tesliyetu'd-darîr, Divânu Hutab, Divanu Resail, el-Emâlî fî külli fenn, Hâşiye 'ale'l-Mufassal, el-Müfred ve'l-mürekkeb, Samimu'l-Arabiyye, Cevahiru'l-lüga, el-Esma ve'l-lüga, Sevairu'l-emsâl, Risaletü'l-Esrâr, Divanü't-Temsil, er-Risaletü'n-Nâsiha, Rûhu'l-mesâil, el-Muhâdarât, Mersiyye, Esraru't-takdîs, Esraru'l-mevâdi, er-Risaletu'l-Mubkiyye, Ziyadetu'n-nusûs, Şerhu Ebyati'l-Keşşâf, Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî, Talebetu'l-ufât fî şerhi't-Tasarrufât, Fusûsu'l-ahbâr, Fusûsu'n-nusûs, Kelimetü'l-ulemâ, Menâsikü'l-hacc, Nesâihu'l-mülûk[48]

b. Tefsiri

Zemahşerî'nin tefsirinin tam adı, *el-Keşşâf 'an hakâik-i gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*'dir. Bazı kaynaklarda *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîli'n-nâtık 'an dekâiki't-te'vîl* veya sadece *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl* adıyla zikredilir[49].

Zemahşerî, Mu'tezile mezhebine mensup âlimlerin bir tefsir yazması hususundaki ısrarlarının yanı sıra hayatının son döneminde Mekke'de mücavir olarak bulunduğu sırada Emîr Ebü'l-Hasan b. Vehhâs'ın da isteği üzerine eserini 526/1132 yılında yazmaya başlamış ve iki yılda tamamlamıştır. Aslında çevresinden gelen istekler üzerine Fevâtihu's-Suver ve el-Bakara sûresi tefsirine dair bazı bilgileri daha önceden yazmışsa da daha önce adı geçen Mekke emirî ve edîb Ali b. Hamza b. Vehhâs'ın da teşviki ile tam bir tefsir yazmaya karar vermiş ve bu eserini meydana getirmiştir[50]. Eserini vefat ettiği yıl tamamladığı da nakledilir[51].

Tefsirini öven Zemahşerî kitabını iki yılda tamamlamasını, otuz yılda

---

[48] Zemahşerî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Yâkut er-Rûmî, *Mu'cemu'l-udebâ,* IXX, 126-130; Yâkut, *Mu'cemu'l-buldân,* III, 147; Muhammed Zehebî, XX, 151-156; Süyûtî, *Buğyetu'l-vuât,* s. 388; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn,* s. 41; Kâtib Çelebi, I, 13, 42, ; Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 1392/1972, II, 314-316; Hüseyin Zehebî, s. 278-311; Abdullâh Nezîr Ahmed, *Ruûsu'l-mesâil* (*Mukaddime*), Beyrut 1987 s. 13-73; el-Hûfî, s. 61; Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî fî tefsîri'l-Kur'ân ve beyâni i'câzihi,* 3. Basım, Kahire 1984, s. 17-79; Murtazâ Ayetullâhzâde eş-Şîrâzî, *ez-Zemahşerî lüğâviyyen ve müfessiran*, Kahire 1977, s. 83-131; Halis Ören, *Keşşâf ve Nesefî Tefsirlerinde Hz. Mûsâ İle İlgili İsrailiyyat*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE 1988, 40-48.

[49] Ali Özek, "el-Keşşâf", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 329.

[50] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 8-9.

[51] Özek, XXV, 329.

yapılacak işleri iki yılda gerçekleştiren Ebû Bekir (r.a.)'in başarılı hizmetlerine benzeterek bunun Kâbe'nin feyziyle mümkün olduğunu söyler[52]. Müellif, eserinin mukaddimesinde Kur'ân'ı tefsir etmenin zorluğuna dikkat çekerek bunu yapacak kişinin Arap dili ve belâgatında, meânî, bedî ve beyan ilimlerinde derin vukuf sahibi olması yanında diğer ilimlerde de geniş bilgi birikiminin bulunması, zihnî melekelerinin ve sezgi yeteneğinin güçlü olması, çalışma disiplinine sahip bulunması gibi özellikler taşıması gerektiğini belirtir[53].

Zemahşerî'nin bu tefsiri daha ziyade dil ve belâgat bakımından önemlidir ve belâgat yönünden Kur'ân'ın mucizeliğini ortaya koymaya çalışmıştır[54]. Bu yönüyle kendinden sonra gelen bütün dirayet tefsirleri ondan istifade etmişler ve *el-Keşşâf* tefsiri "Ümmü't-tefâsîr" (Tefsirlerin anası veya ana tefsir) kabul edilmiştir[55].

Müellifi, Mu'tezile mezhebinden olduğu ve mezhebini te'yid eder biçimde te'villere, açıklamalara gittiği için (Allah'ın âhirette müminlerce görülmesinin imkânsız olması[56], kulların fiillerinin yaratıcısı olması[57], fâsığın mümin veya kâfir olmayıp ikisi arasında bir merhalede olması[58], sihrin hakikatinin olmaması[59] vs. gibi) bu tefsir çok tenkide uğramış ve eserdeki Mu'tezile mezhebinin görüşlerine uygun te'villerin ayıklanması, çürütülmesi ve reddi sadedinde birçok eser, şerh, hulâsa, hâşiye ve ta'lîkât kaleme alınmış, kullandığı hadislerin tahrici yapılmıştır[60].

Bunlardan bazıları şunlardır: Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Muhtasaru'l-Keşşâf,* Abdullah b. Hâdî ez-Zeydî, *Muhtasaru'l-Keşşâf,* M. Sıddîk Hasan Han, *Hulasatu'l-Keşşâf,* Kutbuddin Şîrâzî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf,* Ahmed b. Hasan Cârberdî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf,* Cemaleddin Aksarâyî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf,* Teftâzânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf,* Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf,* Sun'ullah Efendi, *Hâşiye ale'l-*

---

52 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 8-9.
53 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 6-9; Özek, XXV, 329.
54 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 273, III, 49 IV, 104.
55 Özek, XXV, 329.
56 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 42-43.
57 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 342.
58 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 508.
59 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 350.
60 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, Ankara 1960, II, 464-471.

Keşşâf, İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf mine'l-Keşşâf,* Takıyyüddin es-Sübkî, *Sebebü'l-inkifâf an ikrâi'l-Keşşâf,* Sekûnî, *el-Muktedab mine't-temyîz lima fi'l-Keşşâf mine'l-i'tizal fi'l-Kitabi'l-aziz,* Abdulkerîm b. Ali el-İrâkî, *el-Muhâkemât ale'l-Keşşâf beyne'ş-Şeyhayn Kutbu'r-Râzî ve'l-Aksarâyî,* Cemaleddin Abdullah b. Yusuf ez-Zeylâî, *Tahrîcü'l-ehâdis ve'l-âsâr el-vâkıa fi tefsîri'l-Keşşâf,* İbn Hacer el-Askalânî, *el-Kâfî'ş-şâfî fi tahrîci ehâdisi'l-Keşşâf: Tahricü'l-ehâdis ve'l-âsâr el-vâkıa fi tefsiri'l-Keşşâf* kitabının özetidir, Hıdır b. Abdullah el-Mevsilî, *el-İs'âf bi-Şerhi Ebyati'l-Keşşâf,* Muhammed b. Tayyib el-Fâsî Muhibbuddin Efendi, *Şerhu şevâhidi'l-Keşşâf,* Muhammed Mijinyawa, *Al-Zamakhshari's of Mu'tazilite Principles in al-Kashshaf,* Fazlurrahman, *Zemahşerî ki tefsiru'l-Keşşâf îk tahlîlî câize,* Abdulmün'im Abdullah Hasan, *el-Lehecâtü'l-Arabiyye fî kırâati'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*[61]

C. Metodu

Zemahşerî çalışmasını hazırlarken daha önce yazılan belli başlı tefsir, kıraat ve belâgat kitaplarına başvurmuştur. Şemseddin el-İsfahânî, *el-Keşşâf*'ın temel kaynağının Zeccâc (v. 311/923)'a ait *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eser olduğunu[62] söyler[63]. İbn Teğrîberdî ise *el-Keşşâf*'ta Rummânî (v. 384/994)'nin metodunun takip edildiğini kaydeder. Rivayet tefsiri konusunda Mücâhid b. Cebr[64] (v. 104/722), Amr b. Ubeyd[65] (v. 144/761), Ebû Bekr el-Asam[66] (v. 311/923) ve Ebû Hâşim el-Rummânî[67] (v.

---

61 Özek, XXV, 330.

62 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 16, 504, 625, II, 84, 89, 154, 303, 512, 603, 678, 695, III, 25, 165, 182, 199, 289, 298, 351, 408, 462, 559, 565, 574, IV, 16, 22, 144, 160, 179, 183, 221, 256, 261, 568, 656, 659, 710, 744.

63 Kâtib Çelebi, II, 1482

64 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 92, 159, 205, 210, 231, 284, 308, 323, 337, 352, 369, 380, 403, 448, 465, 478, 556, 590, 612, 614, 658, 659, 666, II, 31, 41, 45, 108, 131, 161, 178, 207, 221, 225, 235-236, 277, 290, 330, 380, 446, 464, 479, 490, 537, 540, 557, 590, 617, 635, 638, 693, 717, 720, III, 7, 24, 34, 52, 53, 69, 83, 118, 130, 150, 196, 206, 281, 287, 289, 306, 316, 379, 451, 456, 462, 478, 483, 494, 501, 508, 528, 569, 577, 597, IV, 6, 18, 20, 161, 165, 170, 226, 241, 412, 433, 448, 449 (Mücahid (rh.a.)'in yorumları yanında kıraatlerini de aktarmıştır).

65 Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 27, 330, II, 138, 531, 554, 696-697, III, 155, 208, 333, 339, 430, IV, 440, 736. (Amr b. Ubeyd (rh.a.)'in yorumları yanında kıraatlerini de aktarmıştır).

66 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 87, 659.

67 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 230, 390.

384/994)'ye ait tefsirler; kıraat ilimlerinde Abdullah b. Mesud[68], Hâris b. Süveyd[69] ve Übey b. Ka'b[70] (r.a.)'ın mushafları; dil ve edebiyat alanında Sîbeveyhi'nin *el-Kitab*'ı[71], Müberred'in *el-Kâmil*'i[72], Ebû Ali el-Fârisî'nin *Kitabü'l-Hücce*'si[73] ile *Kitabü'l-Halebiyyat*'ı[74], Câhız'in *Kitabü'l-Hayevân*'ı[75], müellifin *Nevâbiğu'l-kelim*'i[76] ve *en-Nesâihu's-sığar*'ı[77]; tasavvufta ise İbn Havşeb[78], Tâvûs b. Keysân[79] ve Mâlik b. Dînâr'a[80] isnat edilen sözler ve menkıbeler *el-Keşşâf*'ın belli başlı kaynakları arasında yer alır[81].

Dirayet metoduna göre yazılan eserde rivayetlere de yer verilerek iki metot birleştirilmiştir. Âyetler tefsir edilirken çeşitli hadisler nakledildiği halde Müslim'in *el-Câmiu's-Sahih*'i[82] dışında kaynak zikredilmez. Âyetler, öncelikle dil ve belâgat kaideleriyle eski Arap şiirleri dikkate alınarak aklın ilkeleri ışığında tefsir edilirken çok ince tahlillerle kelimelerin ihtiva ettiği mecâzî mânalar keşfedilmeye çalışılır[83]. Bununla birlikte nüzul sebepleri üzerinde durulurken hem hadislere hem sahabe sözlerine başvurulur[84]. Bu arada özellikle sûrelerin fazileti hakkında zayıf ve uydurma rivayetlere yer verilir; bazen rivayetlerin zayıf olduğu da belirtilir[85]. Müellif kıraat farklılıklarına dikkat çekerek bunlar arasında Kur'ân'ın üslubuna uygun düşenleri tercih eder[86]. Eserde neshin hikmetine temas edilerek nâsih ve mensuh âyetler

---

68 Yorumları ve kıraatlarıyla birlikte *el-Keşşâf*'ta 196 nakil tespit ettik. Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 8, 18, 39, 64, 72, 87, 96.
69 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 191, 324.
70 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 9, 89, 470.
71 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 10, 11, 13, 21.
72 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 108, 272, 589.
73 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 10.
74 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 118.
75 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 403.
76 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 154, 406.
77 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 226.
78 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 208, 295.
79 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 115, 504.
80 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 58, 77, 247.
81 Özek, XXV, 329.
82 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 87.
83 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 56, 87, 98.
84 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 94, 347.
85 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 367.
86 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 159, 205.

belirlenmeye çalışılır[87]. Ahkam âyetlerinden müellifin fıkıhta mensup olduğu Hanefî mezhebine uygun hükümler çıkarılırken Şafiî mezhebine ait görüşlere de yer verilir[88]. Eserde uygulanan akılcı metodun bir gereği olarak çelişkili gibi görünen âyetlerin te'vili üzerinde durulur. Kur'ân'da çelişkili bilgiler bulunmadığı belirtilerek bu hususta itirazlar cevaplandırılır[89]. Bu tür konular açıklanırken Kur'ân'ın Kur'ân'la ve sünnetle tefsirine ilişkin örnekler de zikredilir[90]. Eserde Mu'tezile mezhebinin ilkelerine uygun olan âyetler muhkem, aykırı olanlar ise müteşabih sayılarak müteşabihler muhkemlerin ışığında te'vil edilir[91]; nahiv ve belâgat kaideleri de bu mezhepçi hedefi gerçekleştirme vasıtası olarak kullanılır[92]; hatta aynı amaçla zayıf hadisler de nakledilir[93]. İrşad bakımından faydalı olacağı düşüncesiyle asılsız olup olmadığına bakılmaksızın çeşitli kıssaların yer verildiği eser[94], tasavvufî düşüncenin tenkidî[95] açısından da önemli bir kaynak değeri taşımaktadır[96].

Yazıldığı dönemden başlayarak müfessirlerin ilgisini çeken *el-Keşşâf,* Kur'ân'ı; lügat, nahiv ve belâgat ilkelerini dikkate alarak yorumlaması, Kur'ân-ı Kerîm'in i'caz yönlerini, özellikle taşıdığı edebî üstünlüğü ve erişilmez nazım güzelliğini ortaya koyması, Kur'ân'da mânaların tasvir ve temsil yoluyla anlatılmasının etkili bir metot olduğunu göstermesi gibi özellikleriyle çok beğenilmiş ve daha sonraki bütün müfessirlerce kaynak olarak kullanılmıştır. Fahreddin er-Râzî'ye göre Zemahşerî'nin sadece, meleklerin Allah'a iman ettiğini bildiren âyetten hareketle Allah'ın arş üzerinde bulunduğu yolundaki teşbihî görüşü çürütmesi bile eserin değerli bir kaynak kabul edilmesi gerektiğini gösterir[97]. Başta Fahreddin er-Râzî olmak üzere Beyzâvî, Nîsâbûrî, Ebu'l-Berekât en-Nesefî, Ebu's-suûd Efendi

87 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 88.
88 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 90.
89 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 44, III, 227.
90 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 84, 184, 196, 244, 494.
91 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 40, 344.
92 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 74.
93 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 489.
94 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 582.
95 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 404.
96 Özek, s. 330.
97 Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb* (*et-Tefsîrü'l-kebîr*). nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire 1934-62. IV, 152.

(982/1574), Elmalılı Muhammed Hamdi[98] (1878/1942) gibi Sünnî müfessirler *el-Keşşâf*'tan faydalanmıştır. Hatta bazı müellifler Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'ini *el-Keşşâf*'ın bir özeti kabul etmiştir[99]. Buna karşılık söz konusu Sünnî âlimlerin çoğunluğu, sırf Mu'tezile'nin ilkelerine uygun düşen mânalara ulaşmak amacıyla zâhirî mânaların terk edilip yersiz te'villere sapıldığı[100], velîlerin yer yer ağır ifadelerle eleştirildiği ve bu eleştirilerin Kur'ân'a dayandırıldığı, ayrıca Ehl-i sünnet'e üstü kapalı ifadelerle ağır isnatlarda bulunulduğu[101] gibi gerekçelerle *el-Keşşâf*'ı eleştirmiştir. İbnü'l-Müneyyir (v. 683/1284)[102], Kādî İyaz (v. 544/1149)[103], Ebû Hayyân el-Endelüsî (v. 745/1344)[104], Hüseyin b. Muhammed et-Tîbî (v. 743/1343) gibi müellifler *el-Keşşâf*'taki i'tizâlî fikirleri tenkit edenler arasında yer alır. Takıyyüddin b. Teymiyye (v. 661/1263), Zehebî (v. 748/1347)[105], Tâceddin es-Sübkî (v. 756/1355)[106] ve İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1449)[107] gibi bazı âlimler ise Mu'tezile'ye ait görüşlerin belâgata dair açıklamalar içinde ve Kur'ân'ın gölgesinde sunulması yüzünden *el-Keşşâf*'ın okunmasını dahi caiz görmemişlerdir. İbn Hişam en-Nahvî (v. 761/1360)[108] de eserin

---

98 Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA,* İstanbul 1995, XI, 57-62.

99 Kâtib Çelebi, II, 1481.

100 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 508.

101 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 339-340, II, 335, IV, 189, 748.

102 İbnü'l-Müneyyir Ebü'l-Abbas Nâsırüddin Ahmed b. Muhammed b. Mansûr el-Cüzâmî el-Cerevî el-İskenderî'nin yazdığı *el-İntisâf mine'l-Keşşâf* adlı eseri, *el-Keşşâf*'taki i'tizâlleri eleştirmeye yönelik bir hâşiyedir. Bu eser *el-Keşşâf*'ın kenarında basılmıştır. Yazar hakkında geniş bilgi için bkz. Süleyman Mollaibrahimoğlu, "İbnü'l-Müneyyir", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 156-157.

103 Yazarın tam adı; Ebü'l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî'dir. *el-Keşşâf* üzerine yaptığı bir çalışması bulunmamaktadır. Yazar hakkında geniş bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir "Kādî İyâz", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 116-117.

104 Tam adı, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî'dir. *el-Bahrü'l-Muhît* adlı nahvî-edebî özellikte bir tefsiri vardır. Geniş bilgi için bkz. Mahmut Kafes, "Ebû Hayyân el-Endelüsî", *DİA,* İstanbul 1994 X, 152-153.

105 Tam adı Şemseddin Muhammed b. Ahmed'tir. Bilgi için bkz. Kâtib Çelebi, I, 29.

106 Yazarın *el-Keşşâf* üzerine yazdığı *Sebebü'l-inkifâf 'an ikrâi'l-Keşşâf* adlı eseri vardır. Bilgi için bkz. Kâtib Çelebi, II, 975.

107 *el-Keşşâf*'taki hadisler için yazdığı *el-Kâfî'ş-Şâfî fî tahrîci ehâdîsi'l-Keşşâf* adlı eseri vardır. Bu eser, Cemaleddin Abdullāh b. Yusuf ez-Zeylâî'nin kaleme aldığı *Tahrîcü'l-ehâdîs ve'l-âsâr el-vâkıa fî tefsiri'l-Keşşâf* adlı eserin özetidir. Yazar ve eseri hakkında geniş bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, "İbn Hacer el-Askalânî", *DİA*, İstanbul 1999, IXX, 514-530.

108 Tam adı, Ebû Muhammed Cemalüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullah b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî'dir. Önemli eserleri, *Muğni'l-lebîb, Katrü'n-neda, Şüzûru'z-zeheb, Evdahu'l-mesalik*'tir. Genişbilgi için bkz. M. Reşit Özbalıkçı, "İbn Hişam en-Nahvî", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 74-76.

nahve ilişkin bazı yanlış tevcihler ve hatalı tahliller ihtiva ettiğini belirterek onu eleştirmiştir[109].

Zemahşerî'nin, tefsirinde en çok üzerinde durduğu ve önem verdiği husus, Kur'ân'ın i'cazının veciz bir şekilde açıklanmasıdır. O, Kur'ân'ın i'cazı noktasında, i'cazın anlaşılmasında temel oluşturan belâgat ilminin kurucusu sayılan Abdulkahir el-Cürcanî (v. 471/1078-79)[110]'nin metodunu esas alır. Bu metod üzerinden hareket ederek, terkiplerin tahlilini, onların özelliklerini ele alır, âyetlerden belâgat ilmine göre mânalar çıkarır ve âyetlerin açıklamasını ilmî yönden izah etmeye çalışır[111].

[109] Mesela bkz. Ebû Muhammed Cemalüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullah b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî, *Muğni'l-lebîb*, 6. Basım, Beyrut 1985, I, 679, 864; Özek, XXV, 330

[110] Tam adı: Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî'dir. "Belâgat şeyhi" olarak bilinir. Belâgat konusunda en önemli eseri, *Delâilü'l-i'câz*'dır. Geniş bilgi için bkz. Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Abdülkâhir el-Cürcânî", *DİA*, İstanbul 1988, I, 247-248.

[111] Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 273, III, 49 IV, 104; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 359, Ankara 1988.

II. BEYZÂVÎ'NİN HAYATI VE TEFSİRİ

A. Hayatı ve İlmî Kişiliği

a. Hayatı

Tam adı, Nâsırüddîn Ebû Saîd Ebû Muhammed Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Ali eş-Şirâzî el-İmam el-Kādî eş-Şâfiî el-Beyzâvî'dir[1]. Eş'arî kelâmcısı, müfessir ve Şâfiî fakihi olan Beyzâvî, Şîraz kadılkudâtlığı yaptığı için "Kādî" veya Kādılkudât" diye de bilinir. Şîraz yakınlarındaki Beyzâ kasabasında dünyaya geldi. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber yüz yıl yaşadığını bildiren rivayet[2] doğru kabul edilirse 585/1189 yılı civarında doğduğu söylenebilir. Çocukluğu Beyzâ'da geçti. Babasının, Fars atabegi Ebû Bekir b. Sa'd tarafından başkent Şîraz kādılkudâtlığına atanmasından sonra ailesiyle buraya gitti ve hayatının çoğunu burada geçirdi[3].

Beyzâvî'nin yaşadığı Hicrî VII. asır, siyasî açıdan İslâm ülkelerinde büyük karışıklıkların yaşandığı bir dönemdir. Bu devirde zamanın en büyük İslâm devleti olan Abbasîlerin iktidarı yıkılmış, İslâm kültür merkezi durumunda bulunan önemli yerleşim bölgeleri Moğollar ve Tatarların işgaline uğramış, Abbasî hakimiyetindeki

---

1 Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, İstanbul 1951-55 Tahran 1387-1967 I, 462; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 295; Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 100; Kamil Tiftik, *Kādî Beyzâvî'nin Tavali'u'l-envâr'ının Mustafa Sıdkı'ya ait Tercümesi,* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 1997) s. 7

2 İbn Habîb el-Halebî, *Dürretü'l-eslâk fi devleti'l-etrâk*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmet nr. 3011, I, 57a. Aktaran: Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, 100.

3 Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, 100; Yusuf Şevki Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti Ahmed b. Hanbel İbn Furek Kādî Beyzâvî*, İstanbul 1989, s. 125.

bölgelerin siyasî bütünlüğü bozulmuş ve Abbasî devleti parçalanma sürecine girilmişti. İslâm dünyasının siyasî gücü doğuda Selçukluların; Mısır, Şam, Hicaz ve Yemen'de Eyyübîlerin; Mağrib ve Endülüs'te Berberîlerin; Fars ülkesinde de Harizmîler ve Atabeklerin elinde bulunuyordu[4].

Çözülme sürecinde fırkalara ayrılmış bulunan Müslüman çoğunluğun yanında, geniş hürriyetlere, dinî, siyasî ve iktisadî haklara sahip olan Yahudî ve Hıristiyan azınlıklar da mevcuttu. Merkezi otoritenin zayıflamasına paralel olarak dini hayat da giderek zayıflamıştı. Sosyal yapıyı şehirliler, köylüler, bedeviler ve askerlerden oluşan değişik guruplar teşkil ediyordu. Cemiyette dört sosyal sınıf bulunuyordu. Birinci grup: Halifeler ve yakın çevreleri (akrabaları, vezir, ordu komutanları). Bu grup sosyal refahın zirvesinde bulunuyordu. İkinci grup: Ulema sınıfı, idareyi tasvib eden ve etmeyenlerden meydana gelmekte idi. Üçüncü grubu şairler, dördüncü grubu da avam tabakası oluşturuyordu.

VII. asrın ilk yarısında parlak ve canlı olan ilim ve kültür hayatı ikinci yarısında birçok âlimin Moğol istilasında öldürülmesi, çok sayıda kitabın yakılması ve nehre atılarak telef edilmesiyle Mısır, Fars ve Kirman bölgeleri dışındaki bütün ilim merkezleri sönmüştü. İstiladan kurtulmuş şanslı bölgelerden olan Fars ve Kirman, istilaya uğrayan bölgelerden kaçan âlimlerin sığınağı haline gelmiş, bu sebeple bu bölgelerde canlı bir ilmî hareket meydana gelmiş ve yüzlerce bilginin yetişmesine imkan sağlamıştı. Yetişen bilginler sultanların maddi destekleri ve siyasî himayeleri sayesinde medreseler kurmuşlar ve zengin kütüphaneler meydana getirmişlerdir. Bu tedbirlerin bir sonucu olarak da İslâm ilimleri gelişme sürecini söz konusu bölgelerde devam ettirmişti[5]. Tabakat kitapları bu çağda yetişen İslâm âlimlerinin sayısının bir hayli kabarık olduğuna işaret eder. İzz b. Abdüsselam (v. 660/1262), İbnü'l-Hâcib (v. 646/1249), Nevevî (v. 676/1277), İbn Dakîk el-Îd (v. 702/1302), İbnü's-Salâh (v.

---

4 Muhammed Hudarî, *Tarihu't-Teşrî'i'l-İslâmî,* Kahire 1390/1970, s. 539; Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti Ahmed b. Hanbel İbn Furek Kādî Beyzâvî,* s. 123.

5 Hasan İbrahim Hasan, *Tarihü'l-İslâm es-siyâsî ve'd-dînî ve's-sekafî ve'l-ictimâî*, 13. Basım, Kahire, Beyrut 1991/1411, IV, 60-154; Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti Ahmed b. Hanbel İbn Furek Kādî Beyzâvî,* s. 124.

643/1245) gibi meşhur simalar bu asrın büyük isimlerindendir. İslâm kültürünü kökleştirmeye çalışan bu devrin âlimleri gayelerine ulaşmak için önceden yazılan eserleri özetlemek, şerhetmek, yeniden tanzim etmek ve fihristler yapmak tarzında faaliyetlere girişmişlerdir. Mezheplerinin yaygınlaşması ve yerleşmesinin bir sonucu olarak bağımsız düşünememenin, âlimleri bu tür faaliyetlere yöneltmiş olması da muhtemeldir. Bununla birlikte usûl, cedel, mantık ve lügat ilimlerine dair yeni eserler telif etmişler, fıkıh ve kelâm kitaplarını bu ilimlerin örgüsüyle örmüşlerdir. Böylece felsefî ve dinî ilimleri mezcetmişlerdir[6].

Böyle bir çağda yaşamış olan Beyzâvî, Fars emîrinin Moğollarla iyi geçinmesinin bir sonucu olarak Moğol istilâsından kurtulmuş bulunan ve bu sebeple de istilâdan kaçan komşu ülkelerin âlimlerine sığınak teşkil eden Şîraz'da geniş bir ilmî çevre buldu. Babasından icâzet aldıktan sonra herhangi bir ilmî seyahate gerek kalmadan kendi memleketindeki Ehl-i sünnet âlimlerinden aklî ve naklî ilimleri tahsil etti. Bizzat kendisi Peygamber (s.a.v.)'e kadar varan bir ulemâ zinciri sayarak bağlı bulunduğu ilmî silsileyi zikreder. Bununla beraber babasının dışında doğrudan kendilerinden faydalandığı hocaların kimler olduğu hakkında fazla bilgi yoktur. Bazı kaynaklar onun Bağdat'ta da öğrenim gördüğünü kaydeder. Hocaları arasında Nasîrüddîn Tûsî ve Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin bulunduğu nakledilirse de bu uzak bir ihtimaldir[7].

Beyzâvî, 673/1274-75 yılında babasından sonra göreve getirilen Fahreddin eş-Şîrâzî'den boşalan Şîraz kadılkudâtlığına getirildi. Bir müddet bu görevde kaldı. Bu görevi îfâ ederken bir taraftan da talebe yetiştirdi. Kemâleddin el-Merâgî, Abdurrahman b. Ahmed el-İsfahânî, Ahmed b. Hasan el-Cârberdî ve Zeynüddin el-Henkî (veya Hebkî) meşhur talebelerindendir. Kadılık görevinde fazla titiz ve bir anlamda müsahamasız davrandığı için bu makamdan azledilmesi üzerine

---

6 Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti Ahmed b. Hanbel İbn Furek Kādî Beyzâvî,* s. 124

7 Ali Muhyiddin el-Karadâği, *el-Gâyetü'l-kusvâ fî dirâyeti'l-fetvâ* (*Mukaddime*), Kahire 1. cildin basımı: 1980 2. cildin basımı: 1982, I, 64-65, 184-188; Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti Ahmed b. Hanbel İbn Furek Kādî Beyzâvî,* s. 125; Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, 100.

muhtemelen 680/1281'de Fars'ın yeni başkenti olan Tebriz'e gitti. Sübkî'nin kaydettiğine göre[8] burada vezirin de hazır bulunduğu bir meclisde ilmî vukufunu göstererek dikkat çekti ve vezirden tekrar Şîraz kadılığına tayin edilmesini istedi. Onu takdirle karşılayan vezir bu isteğini yerine getirdi. Bir müddet daha bu görevi sürdürdükten sonra kadılıktan ayrılarak Tebriz'e yerleşti ve ömrünün geri kalan kısmını ilim, ibadet ve riyâzetle geçirdi. Bazı kaynaklara göre ise Tebriz'de karşılaşıp sohbetlerinden faydalandığı Şeyh Muhammed b. Muhammed el-Kütahtâî'den (veya el-Kühcânî) kadılığa tayini için vezir nezdinde teşebbüste bulunmasını rica etmiş, o da kendisini ziyarete gelen vezire Beyzâvî'yi göstererek, "Şu yanındaki adam cehennemden seccade kadar bir yer talep etmektedir" diyerek kadılığa iade edilmesini istemiş, vezir de şeyhin emrini derhal yerine getireceğini söylemiştir[9]. Ancak Beyzâvî, şeyhin bu anlamlı sözlerinden etkilenerek talebinden vazgeçmiş ve tasavvuf yoluna girip kalan ömrünü Tebriz'de eser telif etmekle geçirmiştir[10].

Beyzâvî'nin vefat tarihi konusunda 685, 691, 692, 716 şeklinde değişen farklı rivayetler bulunmaktadır[11]. Bununla beraber daha çok kabul gören 685/1286 tarihidir. Bütün kaynaklar onun Tebriz'de vefat ettiği ve kabrinin orada olduğunda hemfikirdir. Kâtib Çelebî, Beyzâvî'nin, şeyhi Kütahtâî'nin yanına defnedildiğini belirtir[12].

b. İlmî Kişiliği

İslâmî ilimlerin hemen hepsine dair birçok eser telif ederek "allâme" unvanını kazanan Beyzâvî'nin güçlü bir ilmî şahsiyeti vardı. Hayatından bahseden müellifler onun ileri derecede ilmî kabiliyete ve geniş bir kültüre sahip olduğu

---

8 Sübkî Tâceddin ibnü's-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire 1383-96/1964-76, VIII, 158.

9 Kâtib Çelebî, I, 187.

10 Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, 100; Tiftik, s. 7.

11 İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve*'n-*nihâye*, Beyrut ty, XIII, 309; Kâtib Çelebi, II, 1116; Sübkî VIII, 158; Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemânî el-Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cinân ve 'ibretü'l-yekzân fî ma'rifeti mâ yu'teber min havâdîsi'z-zamân,* Beyrut 1390/1970, IV, 220; Karadâğî, s. 55-57.

12 Kâtib Çelebi, I, 187; Tiftik, s. 8.

hususunda ittifak etmişlerdir. Daha çok tefsir, kelâm, fıkıh ve usûl-i fıkıh sahasında meşhur olmuştur[13].

(a) Tefsir İlmindeki Yeri

Bir îcaz (ihtisar) harikası kabul edilen *Envârü't-tenzîl* adlı eseri onun tefsirciliğini gösteren en önemli kaynaktır. Beyzâvî bu eserinde kendisinden önceki başlıca tefsir kitaplarını özetlemiş, âyetlere getirdiği yorumlar yanında dil kaidelerine dayanarak yaptığı açıklamalarla da büyük bir müfessir olduğunu göstermiştir. Kur'ân'daki aklî istidlallerin mantıkî kıyas esasına göre cereyan ettiğini kabul eden Beyzâvî, eserinde te'vil ile tefsiri birleştirmiş, bağlı bulunduğu itikadî ve fıkhî mezhepleri olan Eş'ariyye ve Şâfiiyye'yi delillendirmiş[14], diğer mezheplerin kendi görüşlerine delil gösterdikleri âyetlere temas ederek bunlara cevaplar vermiştir. Özellikle fıkhî konularda Ebû Hanife (v. 150/767)'nin görüşlerine yer vererek bunlardan kendine göre zayıf olanlara işaret etmiştir[15]. Ayrıca âyetlerden çıkarılabilecek hükümleri açıklayıp farklı kıraatlara değinmiştir[16].

Beyzâvî'nin müfessirliği şu noktalarda eleştirilmiştir:

1- Âyetlere verdiği mânalar birbiriyle çelişmekte ve bazı hatalar ihtiva etmektedir.

2- Hemen hemen her sûrenin sonunda, o sûrenin faziletine dair uydurma hadislere yer vermiştir.

3- Âyetleri felsefî yorumlara tâbi tutmuş, Kur'ân'ı re'y ile açıklayıp rivayet yolunu terketmiştir.

4- Mecâz ve kinayelere dayanarak yaptığı bazı te'viller sebebiyle Sünnî tefsir çizgisinden çıkmıştır.

---

[13] Bilmen, II, 528; Yavuz, "Beyzâvî", *DİA*, VI, 100.

[14] Mesela bkz. Beyzâvî el-Kādî Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullāh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 1. Basım, Beyrut 1421/2000, I, 3, 161, 221.

[15] Mesela bkz. Beyzâvî, I, 3, 221.

[16] Mesela bkz. Beyzâvî, I, 277.

5- Az da olsa İsrâiliyat'a yer vermiştir.

Birinci itiraz, Âmilî (v. 1031/1622) tarafından yapılmıştır[17]. Onun hatalı ve çelişki bulduğu bilgiler, resulün tarifi, Tevrat'ın Hz. Mûsâ'ya Firavun'un ölümünden önce veya sonra nazil olması ve Hz. Süleyman'ın Beytül-Makdis'i yapmasından önce veya sonra hacca gitmesi gibi önemli olmayan tarih ihtilâflarına dairdir[18]. Tefsirinde bu nevi konularda bir kaç hata bulunsa bile bunlar onun tefsirciliğine gölge düşürecek ağırlıkta değildir. Kâtib Çelebi ikinci tenkidi ele alarak kalp gözü açılmış ve Rabbinin ilhamlarına mazhar olmuş bir âlim olan Beyzâvî için cerh ve ta'dîl kaidelerini kullanmamak gerektiğini savunur ve tefsirine aldığı hadislerin kabul edilmesini ister[19]. Ancak bu savunmayı hadis usulü açısından kabul etmek mümkün değildir. Üçüncü tenkit, özellikle Beyzâvî'ye değil genel olarak dirâyet metoduna karşı yapılan bir tenkit olduğu için burada önemli değildir. Esasen dirâyet metodu birçok âlimin câiz görüp kullandığı bir tefsir tarzıdır ve Beyzâvî de bu metodu kullanabilecek seviyede bir âlimdir. Mecâz ve kinayelerin ışığı altında âyetlere getirdiği yorumlar dolayısıyla Sünnî bir müfessir sayılamayacağı şeklindeki itirazın da ilmî değeri yoktur. Meselâ "meleklerin arşı taşımalarını ve etrafında dönmelerini"[20], onu korumaları ve işleriyle ilgilenmeleri tarzında açıklaması[21] Ehl-i sünnet anlayışına aykırı bulunmuştur. Halbuki bu yorum belâgat ilmine göre uygun bir açıklamadır. Nitekim "haml" (taşımak) Kur'ân'da bu mecâzî mâna ile kullanılmıştır[22].

Daha o zaman dünyanın yuvarlak olduğunu tefsirinde belirterek[23] tabiî ilimlerdeki vukufunu da gösteren Beyzâvî kendisinden sonra gelen müfessirlere

---

17 Bahâüddin Muhammed b. Hüseyn b. Abdissamed el-Âmilî, Beyzâvî üzerine yazdığı hâşiyesinde itirazlarını belirtir. Hâşiyesinin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 195'de bulunmaktadır. Yazar ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ömer Okumuş, "Âmilî, Bahâeddin", *DİA*, İstanbul 1991, III, 60-61.

18 Beyzâvî, III, 63, 291, 389, 404, 490.

19 Kâtib Çelebi, I, 188.

20 Gâfir (el-Mü'min) 40/7.

21 Beyzâvî, III, 202.

22 el-Ahzâb 33/72.

23 Beyzâvî, I, 61.

kaynak teşkil etmiş[24] ve tefsirdeki şöhreti günümüze kadar devam etmiştir[25].

(b) Kelâm İlmindeki Yeri

Dinî ilimlerin en şereflisi ve temeli kabul ettiği kelâm ilmiyle uğraşmayı önemli bir vecîbe olarak telakki eden Beyzâvî aynı zamanda önemli bir kelâm âlimidir. Ayrıca felsefî kültürün yaygın olduğu bir dönemde yaşadığı için felsefe ile ilgilenmiş, kendisinden önce Râzî (v. 606/1210) ile Âmidî (v. 631/1233)'nin başlattığı felsefe ile kelâmı mezcetme işini daha da ileri götürerek iki ilmin meselelerini birbirinden ayırt edilmeyecek şekilde birleştirmiştir[26]. Onun oldukça ileri derecedeki bu eklektik metodu daha sonra Teftâzânî (v. 791/1389) ve Cürcânî (v. 816/1413)'yi de etkilemiştir[27].

Beyzâvî, felsefe ile kelâmı birleştirmesine rağmen kelâmcıların görüşlerini savunmuş, hatta bazen selefin görüşlerini benimsemiştir. Dil ile ikrara verdiği önemle[28], iman konusunda Eş'arîlerden farklı düşünmüş bir kelâmcı olarak görünmektedir[29].

(c) Diğer İlimler:

Beyzâvî, usûl-i fıkha dair eserleriyle bu alandaki dirayetini de kabul ettirmiştir. Onun bu yönünü Celâleddin Abdurrahman, *el-Kādî Nâsırüddîn el-Beyzâvî ve eseruhû fî usûli'l-fıkh* adlı kitabında ele almıştır. Beyzâvî, usûl-i fıkıhta Fahreddin er-Râzî ile Tâceddin el-Urmevî'nin tesirinde kalmış ve eserlerini bunların metoduna uyarak telif etmiştir. Fıkıhtaki yerini de Ali Muhyiddin el-Karadâğî *el-Gâyetü'l-*

---

[24] Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* İstanbul ty, X, 508.

[25] Bilmen, II, 530; Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti Ahmed b. Hanbel İbn Furek Kādî Beyzâvî,* s. 127-129; Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, 100-101.

[26] Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî, Kahire 1401, s. 430.

[27] Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti Ahmed b. Hanbel İbn Furek Kādî Beyzâvî,* s. 129-130; Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, 101.

[28] Beyzâvî, I, 33.

[29] Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti Ahmed b. Hanbel İbn Furek Kādî Beyzâvî,* s. 130-131; Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, 101.

kusvâ'nın mukaddimesinde ele alarak incelemiştir[30].

Beyzâvî'nin Şeyh Muhammed b. Muhammed el-Kütahtâî ile olan ilişkileri ve tefsirindeki bazı görüşleri[31] onun tasavvufla da ilgilendiğini gösterir. Beyzâvî, "Azerbeycan şeyhi" olarak bilinip sûfîlere mahsus övgü ifadeleriyle de anılır[32]. Beyzâvî'nin tasavvufî görüşleri hakkında fazla bilgimiz yoktur. Öyle anlaşılıyor ki onun bu alana yönelmesi ömrünün son devirlerine rastlamıştır. Bilindiği kadarıyla tasavvufa dair sadece bir eser (*et-Tehzîb ve'l-ahlâk)* telif etmesi de bunu göstermektedir. Bazı kaynaklar Beyzâvî'nin Hızır'dan hırka giydiğini naklederek onun Hızırıyye tarikatına bağlı bulunduğunu ve aynı zamanda bu tarikatın kolları arasında sayılan Beyzâviyye'nin şeyhi olduğunu kaydederse de[33] bu hususta güvenilir bilgiler mevcut değildir. Beyzâvî hadis, nahiv, mantık, astronomi, tarih, kozmoğrafya ile de ilgilenmiştir. Eserleri uzun müddet Osmanlı medreselerinde ve diğer ilim meclislerinde ders kitabı olarak okutulmuştur[34].

B. Eserleri ve Tefsiri

a. Eserleri

1- Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr: Kelâma dair yazdığı en hacimli eseridir[35].

2- Havâssü'l-Kur'ân: Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir yazmanın içinde[36] müstakil bir eser olarak Beyzâvî'ye nisbet edilmektedir. Ancak eserlerini zikreden kaynaklarda adına rastlanmayan bu risâle sûrelerin faziletine dairdir[37].

---

30 Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, 101.
31 Mesela bkz. Beyzâvî, I, 485, III, 428-429, IV, 571.
32 İbnu'l-İmâd, V, 392.
33 Zebîdî, s. 43.
34 Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti Ahmed b. Hanbel İbn Furek Kādî Beyzâvî,* s. 131-132; Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, 101-102.
35 Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, 102.
36 Halet Efendi, nr. 800, vr. 213a-221a.
37 Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, 102.

3- Misbâhu'l-ervâh: Bir mukaddime ile üç bölümden meydana gelen bu eser de kelâma dairdir. Mukaddimede mantık ilminin özetini, birinci bölümde mümkinât, ikinci bölümde ilâhiyyât, üçüncü bölümde de nübüvvât ve sem'iyyât konularını ihtiva eden ve küçük boy kırk iki varaktan ibaret olan kitap öğrencilere hitap eder mahiyette muhtasar bir eserdir[38]. Ubeydullah b. Muhammed el-Fergânî tarafından *el-Îzâh* adıyla şerhedilmiştir[39].

4- Müntehe'l-münâ fî şerhi esmâ'illahi'l-hüsnâ: *Envârü't-tenzîl*'de kendisine ait olduğunu belirttiği[40] bu eser bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte insan bilgisinin Allah'ın zât ve sıfatlarının mahiyetini bilmeye yetmediğini anlatıldıktan sonra birinci bölümde esmâ-i hüsnâ hadisinde yer alan doksan dokuz isim, ikinci bölümde de bu hadiste zikredilmeyip Kur'ân'da ve diğer hadislerde belirtilen ilâhî isimler açıklanır[41]. Eserin yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur[42].

5- Minhâcü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl: Usûl-i fıkha dair muhtasar bir kitap olan bu esere kendisinden sonra gelen bir çok âlim değer verip üzerinde şerh ve hâşiye tarzında çeşitli çalışmalar yapmışlardır. Bir mukaddime ve yedi bölümden oluşan eseri Beyzâvî, Urmevî'nin *el-Hasıl* adlı kitabından ihtisar etmiştir. Beyzâvî'nin bu eseri 1326/1908 yılında Kahire'de basılmıştır[43].

6- el-Gâyetü'l-kusvâ fî dirâyeti'l-fetvâ: Gazâlî'nin Şâfiî fıkhına dair *el-Basît* adlı eserinden yine kendisinin ihtisar ettiği *el-Vasîtü'l-muhît bi-aktâri'l-basît*'in özetidir. Eser, Ali Muhyiddin el-Karadâğî'nin tahkikiyle neşredilmiştir (Kahire 1402/1982)[44].

---

38 Süleymaniye Ktp, Lâleli, nr. 786.
39 Kâtib Çelebi, II, 1704; Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, 102.
40 Beyzâvî, IV, 480.
41 Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, 102.
42 Şehid Ali Paşa, nr. 428.
43 Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, 102.
44 Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, 102.

7- Tuhfetü'l-ebrâr: *Şerhu Mesâbîhi's-sünne* adıyla da bilinen kitap Begavî'nin *Mesâbihi's-sünne* adlı hadis mecmuasının şerhi olup Beyzâvî'ye ait olduğu kendi ifadesiyle sabittir[45]. Giriş kısmında İslâm ilimlerinin taksimi ve hadis usulüne dair bilgilerin yer aldığı şerhte itikadî ve fıkhî mezheplerin farklı görüşleri belirtilir. Eserin birçok yazma nüshası mevcuttur[46].

8- Lübbü'l-elbâb fi ilmi'l-i'râb: İbnü'l Hâcib'in nahiv konusunda yazdığı *el-Kâfiye*'nin muhtasarıdır. İbn Hâcib'in zikretmediği nahiv kaidelerine temas ederek *el-Kâfiye*'nin eksiklerini tamamlayan eser bizzat Beyzâvî'den başka Birgivî (*İmtihânü'l-ezkiyâ*), Bâyezid b. Abdülgaffâr el-Konevî (*Müdricü'l-fevâid*), Muhammed b. Ali el-Kunbâtî (*Hulâsatü'l-kütüb*) tarafından da şerhedilmiştir. Eser Birgivî'nin şerhiyle birlikte basılmıştır (İstanbul 1270/1854, 1305/1888)[47].

9- Nizâmü't-tevârîh: Hz. Adem'den itibaren müellifin vefatına kadar geçen önemli olaylar, özellikle peygamberler tarihi ve ayrıca Emevîler, Abbâsîler, Sâmânîler, Gazneliler, Deylemîler, Selçuklular ve Moğollar hakkında değerli bilgiler ihtiva eden bu Farsça eser Seyyid Mansûr tarafından neşredilmiştir (Haydarâbâd 1930). Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazma bir nüshası (Ayasofya, nr.3605) bulunan eser Osmanlı padişahlarından III. Mehmed'in emriyle Mustafa b. Abdurrahman tarafından *Enîsü'l-mülûk* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bu tercüme de Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur (Hamidiye, nr.890). Ayrıca Bitlisli Ebü'l-Fazl Mehmed Efendi de eseri Türkçe'ye çevirmiştir. Bunların dışında mütercimi bilinmeyen başka bir tercümesi de İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr.877)[48].

10- Risâle fi ta'rifâti'l-ulûm ve mevzû'âtihâ: Din ve din dışı ilimlere ait tariflerin yapıldığı ve konularının belirtildiği risâle orta boy üç buçuk varaktır[49].

---

45 Beyzâvî, II, 283.

46 Süleymaniye Ktp, Hacı Beşir Ağa, nr. 149; Fâtih, nr. 968; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 235; Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, 102.

47 Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, 102.

48 Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, 102.

49 Süleymaniye Ktp, Esad Efendi, nr. 3684/14; Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, 102.

Kaynaklarda Beyzâvî'ye nisbet edildiği halde günümüze kadar ulaşmayan eserler de şunlardır: *el-Îzâh* (kelâm); *Şerhu'l-Metâli*‘ (Sirâceddin el-Urmevî'nin mantığa dair eserinin şerhi); *Mirsâdü'l-efhâm ilâ mebâdi'l-ahkâm* (İbnü'l Hâcib'in *Muhtasaru Müntehe's-sûl ve'l-emel* adlı eserinin şerhidir ki buna kendisi de tefsirinde temas eder[50]); *Şerhu'l-Minhâc* (kendi eserine yaptığı şerhi); *el-Ayn* (tefsir); *Şerhu Mukaddimeti İbni'l Hâcib*; *Ta'lik alâ Muhtasari İbni'l Hâcib*; *Şerhu'l-Mahsûl min ilmi'l-usûl*; *Şerhu Müntehabi'l-mahsul fi'l-usûl* (her iki eserin aslı Fahreddin er-Râzi'ye ait usûl-i fıkıh kitaplarıdır); *Muhtasar fi'l-hey'e*; *Şerhu'l-Fusûl li't-Tûsî* (astronomi); *Şerhu'l-Kâfiye* (nahiv); *Şerhu't-Tenbîh* (Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin fıkha dair eserinin şerhi); *et-Tehzîb ve'l-Ahlâk* (tasavvuf)[51]

b. Tefsiri

Eserin tam adı, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*'dir. Mukaddimede belirttiğine göre[52] Beyzâvî, tefsir konusunda sahâbenin büyüklerine, tâbiîn âlimlerine, onların dışında kalan selef-i sâlihîne ait görüşlerin özünü ihtiva eden ve muteber kurrâdan nakledilen şâz kıraatler de dahil olmak üzere bütün kıraat vecihlerine, ayrıca belâgat inceliklerine yer veren bir tefsir yazmayı arzu etmiş, ancak böylesine zor bir işin kendi bilgi seviyesini aştığını düşünerek bundan vazgeçmişti. Nihayet ilmî birikiminin yeterli seviyeye ulaştığı yaşlılık döneminde bir istihâre yaptıktan sonra tasarladığı eseri yazmaya karar verdi. Kâtib Çelebi, onun bu kararında şeyhi Muhammed b. Muhammed el-Kütahtâî'nin (el-Kühcânî) etkili olduğunu nakleder[53].

Envârü't-tenzîl'in başlıca kaynakları arasında Râgıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ı, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ve Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-gayb*'ı yer alır. Beyzâvî, kelimelerin iştikakı ile taşıdıkları mânaların tespitinde *el-Müfredât*'tan[54];

---

50 Beyzâvî, II, 68, 359.

51 Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti Ahmed b. Hanbel İbn Furek Kādî Beyzâvî,* s. 134-137; Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, 101-102.

52 Beyzâvî, I, 6.

53 Kâtib Çelebi, I, 187; Cerrahoğlu, "Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl", *DİA,* XI, 260.

54 Mesela krş. Beyzâvî, III, 454, İsfahânî, Müfredât, "Ebb" maddesi s. 7.

fıkıh, kelâm, mantık, felsefe ve tabiat ilimlerinde *Mefâtîhu'l-gayb*'dan[55]; Kur'ân'ın i'câz vecihleri, lafız ve terkiplerin edebî tahlili, lugat ve belâgat kaideleri, sûrelerin faziletlerine ilişkin rivayetler ve Mu'tezile'nin görüşleri gibi konularda da *el-Keşşâf*'tan faydalanmıştır[56]. Bunlar arasında *el-Keşşâf*'tan fazlaca iktibaslar yaptığından *Envârü't-tenzîl* bazı âlimlerce onun bir özeti olarak kabul edilmiştir[57].

Eserin tamamı veya el-İhlâs ve el-Fâtiha sûreleriyle Âyetü'l-Kürsî gibi bazı bölümleri üzerinde şerh, hâşiye ve ta'lik tarzında gerçekleştirilen çalışmaların sayısı 250'den fazladır. Sadece Osmanlı döneminde bu eser üzerinde 192 çalışma vardır. İbn Temcîd (İstanbul 1287/1870), Şeyhzâde (İstanbul 1283/1866), Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (Kahire 1271/1855), Şehâbeddin el-Hafâcî (Kahire 1283/1866) ve İsmâil b. Muhammed el-Konevî (İstanbul 1283/1866) tarafından yapılan hâşiyeler *Envârü't-tenzîl* üzerindeki çalışmaların en meşhurları arasında yer alır. Ayrıca Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman (v. 874/1469) eseri ihtisar etmiş, Muhammed Abdürraûf el-Münâvî (v. 1031/1622) *el-Fethu's-semâvî fî tahrîci ehâdîsi'l-Beyzâvî*[58] ve Himmetzâde Muhammed b. Hasan ed-Dımaşkî (v. 1175/1761) *Tuhfetü'r-râvî fî tahrîci ehâdîsi'l-Beyzâvî* adlı eserlerinde tefsirde bulunan hadisleri tahrîc etmişlerdir[59].

C. Metodu

Orta hacimde özlü bir tefsir olan *Envârü't-tenzîl*'de rivâyet ve dirâyet metotları birlikte kullanılmıştır. Âyetler tefsir edilirken diğer âyetlere, hadislere, sahâbe sözlerine ve tâbiînin görüşlerine başvurulmuş[60], bunların zayıf olanlarına "kile" (قِيلَ)[61] veya "ruviye" (رُوِيَ)[62] ifadesiyle işaret edilmiştir. Bu arada İsrâiliyyat

---

55 Mesela krş. Beyzâvî, I, 343, Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* II, 43.
56 Mesela krş. Beyzâvî, I, 34, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 59.
57 Cerrahoğlu, "Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl", *DİA,* XI, 260.
58 Kâtib Çelebi, I, 193, 194.
59 Daha geniş bilgi için bkz. Bilmen, II, 531-535; Cerrahoğlu, "Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl", *DİA,* XI, 261; Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyoğrafyası", *Dîvân İlmî Araştırmalar,* İstanbul 1999, VI/I, 249-299.
60 Mesela bkz. Beyzâvî, I, 283.
61 Mesela bkz. Beyzâvî, I, 236.
62 Mesela bkz. Beyzâvî, I, 241.

türünden bazı rivayetlere de yer verilmiştir[63]. Eserde önemli müfessirlerin görüşleri özetlendikten sonra bazen bunlara Arap şiiriyle istişhâdda bulunularak, ayrıca dil kaidelerine ve aklî istidlâllere dayanılarak ortaya konan yeni görüşler ilâve edilmek suretiyle dirâyet metodu uygulanmıştır[64] ki müellifin tefsir ilmindeki gücünü gösteren asıl bölümler bunlardır. İtikadî konulara ilişkin âyetler tefsir edilirken özellikle Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki ihtilâflara temas edilir ve genellikle Ehl-i sünnet'in görüşleri isabetli bulunur[65]. Ölümden sonra dirilişin imkânını ispat eden âyetin tefsirinde olduğu gibi[66] Kur'ân'da muarızlara karşı getirilen aklî delillerin mantıkî kıyas esasına göre açıklandığı görülür. Beyzâvî ahkâm âyetlerini tefsir ederken fıkhî mezhepler arasındaki ihtilâflardan bahsederek özellikle Şâfiîlerle Hanefîlerin istidlâl ettikleri âyetleri belirtmiş, Hanefîlerin görüşlerini isabetsiz bulup eleştirmiştir[67].

Envârü't-tenzîl, az sayıdaki İsrâiliyat'ın yanında sûrelerin faziletlerine dair uydurma hadislere yer vermesi[68], tarihî konulara ilişkin bazı yanlış bilgiler ihtiva etmesi[69], rivâyet metodu yanında dirâyet metodunu uygulaması gibi hususlarda bazı âlimlerce tenkit edilmiştir[70]. İsrâiliyat ve uydurma hadisler konusunda Kâtib Çelebi gibi bir kısım âlimlerin mâzur göstermeye çalıştığı Beyzâvî'nin bu kusurları ilim adamlarının çoğunluğu tarafından önemli hata olarak değerlendirilmiştir. Eserde bu tür rivayetlerin bulunması, hadis usulü açısından bir araştırma yapılmadan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ındaki rivayetlerin aynen iktibas edildiğini göstermektedir[71].

Edebî ve felsefî tahlillerin veciz bir üslûpla ifade edilmesinden dolayı zor anlaşılmasına rağmen eser büyük itibar görerek medreselerde okutulmuş[72] ve daha

---

63 Mesela bkz. Beyzâvî, I, 325.
64 Mesela bkz. Beyzâvî, I, 291.
65 Mesela bkz. Beyzâvî, I, 22.
66 Beyzâvî, I, 237.
67 Mesela bkz. Beyzâvî, I, 221, 327; Cerrahoğlu, "Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl", *DİA,* XI, 261.
68 Mesela bkz. Beyzâvî, I, 285.
69 Beyzâvî, III, 63, 291, 389, 404, 490.
70 Yavuz, "Beyzâvî", *DİA,* VI, 101.
71 Cerrahoğlu, "Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl", *DİA,* XI, 261.
72 Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Atay, s. 95, 97, 100, 113, 1. Basım, İstanbul 1983.

sonra yazılan tefsirler için vazgeçilmez bir kaynak olmuştur. Özellikle felsefe, kelâm ve tabiat konularına dair açıklamaları belâgat kaideleriyle mezcedip edebî bir üslûpla ortaya koyması onun beğenilen özellikleri arasındadır[73].

[73] Cerrahoğlu, "Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl", *DİA,* XI, 261.

III. NESEFÎ'NİN HAYATI VE TEFSİRİ

A. Hayatı ve İlmî Kişiliği

a. Hayatı:

Tam adı, Hâfızu'd-Dîn Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî'dir. Bugünkü Özbekistan'da bulunan Suğd[1] bölgesindeki Nesef'te dünyaya gelmiştir. Nesef, Buhârâ'nın güney doğusunda ve Buhârâ-Belh yolu üzerinde, Buhârâ'ya 150 km. mesafededir[2]. Nesefî'nin doğum tarihini kesin olarak bilememekteyiz. Ancak 642/1244-1245 yıllarında vefat etmiş olan Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Abdu's-Settâr el-Kerderî'den ders okuduğuna göre doğumunun bundan önce h. VII. asrın ilk çeyreğinde olmalıdır[3].

Nesefî'nin yetiştiği Mâverâu'n-nehr bölgesi stratejik önemi ve son derece münbit arazisi sebebiyle defalarca el değiştirerek devamlı bir istikrarsızlık içinde kalmıştır. Önce Karahanlılar (m. 940-1212)'ın, sonra Gazneliler (m. 962-1187)'in idaresine geçmiş, Büyük Selçuklu Devleti devrinde mahallî hükümdarlarla Karahanlılar arasında bir çok kere el değiştirmiştir. Büyük Selçuklu Devleti'nin parçalanmasıyla da m. 1220 yılında Moğol istilâsı başlayıncaya kadar Harzemşahlar

---

1 Philip Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980, II, 509.

2 Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-a'lâm,* İstanbul 1306/1889, s. 287.

3 Bilmen, II, 539; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 315; Yahya Alkın, "İmam Nesefî ve Tefsiri", *Diyanet Dergisi*, XXII/II Ankara 1986, s. 18; Çetiner, *Ebu'l-Berekât Abdullāh b. Ahmed en-Nesefî ve Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl Adlı Eseri,* s. 29.

(1098-1221) elinde kalmıştır[4].

Moğol istilâsı, Abbâsî halifelerinden en-Nâsır li-Dînillah (m. 1180-1225)'in zamanında başlamış ve sadece Mâverâu'n-nehr bölgesi değil bütünüyle İslâm dünyası istilâya mâruz kalmıştı.

Moğol istilâsından önce Mâverâu'n-nehr bir bilim ve medeniyet merkezi halindeydi. Gerek İslâmî ilimlerde gerekse tıp, riyâziyyat, astronomi gibi ilimlerde birçok âlim yetiştirmişti[5].

Tefsir ilmi alanında dirayet tefsirlerinin en önemli kaynağı olan *el-Keşşâf* müellifi Zemahşerî de bu bölgede yetişmiştir. Yine bu bölgenin yetiştirdiği önemli âlimlerlerden bir diğeri de, Zemahşerî'den sonra gelen Fahreddin er-Râzî'dir (v. 606/1209-10). Râzî, tefsirinde yaptığı seyahatlerden ve münazaralardan bahseder ki, bu seyahatlerinde Mâverâu'n-nehr'e gitmiş ve orada pek çok mübâhase ve münazaralarda bulunmuştu. Gazne, Hârizm, Horasan ve Herat seyahatleri sırasında uğradığı yerlerdir. Son olarak gittiği Herat'da vefat etmiştir[6].

İşte Ebu'l-Berekât en-Nesefî, Moğol istilâsı öncesi büyük bir ilim ve medeniyet merkezi iken, bu istilâ ile ictimâî, iktisâdî ve ilmî hayatı tamamen söndürülen böyle bir çevrede yetişmiştir. İstilânın hemen akabinde ve siyâsî çalkantılarla dolu bir devrede yetişmiş olmasına rağmen yine de o bölgede İslâm'ın ve İslâmî ilimlerin ne derece kökleşmiş olduğunun bir göstergesi gibidir[7].

Nesefî, bazı seyahatler yapmışsa da bunlar hakkında hiç bir bilgimiz yoktur. Sadece Bağdat'a olan seyahatini biliyoruz. Ancak buraya gidiş tarihi de ihtilâflı olup *el-Fevâidu'l-behiyye*'de onun, 700/1300/1301 yılında Bağdat'a geldiği ve burada *el-*

---

4 Zeki Velidî Togan, *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1970, I, 57-65, 186-187; Mustafa Çağatay Uluçay, *İlk Müslüman Türk Devletleri*, 3. Basım, Ankara 1977, s. 2-74.

5 İbrahim Kafesoğlu, "Selçuklular", *İA,* İstanbul 1988, X, 409; Vassiliy Viladimiroviç Barthold ve Mehmet Fuad Köprülü, *İslâm Medeniyet Tarihi*, Ankara, 1984, s. 50-54; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 28.

6 Muhsin Abdülhamid, e*r-Râzî Mufessiran*, Bağdad 1394/1974, s. 14-15.

7 Philip Hitti, III, 727-728; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 28-29.

Hidâye'yi şerhettiği kaydedilmektedir[8]. Vefatının Bağdat dönüşü olmasına bakılarak buraya olan seyahatinin 710/1310 yılında olduğunu söyleyenlerin görüşü daha isabetli görünmektedir[9].

Nesefî, Bağdat seyahati dönüşünde yolda İzec'de 710 yılının Rebîu'l-Evvel ayında (Ağustos 1310) vefat etmiş ve orada defnedilmiştir[10].

b. İlmî Kişiliği

Nesefî, Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Abdüssettâr el-Kerderî, Hamîdüddin ed-Darîr Ali b. Muhammed er-Râmîtîni el-Buhârî (v. 666/1267-68) ve Bedruddin Hâher-Zâde diye meşhur olan Bedruddin Muhammed b. Mahmud b. Abdülkerîm el-Kerderî (v. 651/1253)'den ders almıştır. Ebu'l-Berekât daha ziyade Fıkıh sahası ile meşgul olmuştur. Fıkıhta hocaları Bedru'd-Dîn Hâher-Zâde ve Hamîdu'd-Dîn ed-Dârîr'dir[11].

Tahsilini bitirdikten sonra Nesefî, müderrisliğe başlamış ve Kirman'daki "el-Kutbiyye es-Sultâniyye" medresesinde müderrislik yapmıştır. *Kenzu'd-dekâik* şârihlerinden el-Kirmânî'nin zikrettiğine göre *Mecme'u'l-bahreyn* müellifi Muzafferu'd-Dîn Ahmed b. Ali es-Sâ'âtî, Ebu'l-Berekât'ın *Kenzu'd-dekâik*'ini bizzat müellifinden Kirman'daki adı geçen medresede okumuştur. Bundan hareketle Ebu'l-Berekât'ın, müderrisliği sırasında kendi eserlerini okuttuğunu ve belki de medreselere ders kitabı olmak üzere bazı eserler telif ettiğini söyleyebiliriz ki eserlerinden *Kenzu'd-dekâik*'in 683/1284 ve *Kitabu'l-Kâfî*'nin de 689/1290 yıllarında Kirman'daki medreselerde okutulduğunu biliyoruz[12].

---

8 Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye (et-Ta'lîkâtü's-seniyye 'ale'l-fevâidi'l-behiyye),* Beyrut 1906, s. 102.

9 Leknevî, s. 102; W. Heffening, "Al-Nasafi", *EI²* (İng.), Leiden 1993, VII, 969; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 315; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 32.

10 Leknevî, s. 102; Takıyyüddîn b. Abdülkâdir et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-hanefiyye,* thk. Abdülfettâh Muhammed Hulv, Riyad 1983, I, 125; Heffening, VII, 969; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 316; Alkın, s. 18; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 31-32.

11 Leknevî, s. 102; Bilmen, II, 539; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 315; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 31.

12 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 315; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 31.

Meşhur talebeleri *Mecme'u'l-bahreyn* müellifi Muzafferu'd-Dîn b. es-Sâ'âtî (v. 694/1294-95) ve *el-Hidâye* şârihlerinden biri olan Husâmu'd-Dîn el-Huseyn b. Ali b. Haccâc es-Siğnâkî (v. 714/1314-15)'dir[13].

Nesefî, Nesef'te yetişen birçok âlim arasında mümtaz bir mevkiye sahip olup fıkıh, usûlu'l-fıkh, kelâm, hadis ve tefsir sahalarında temayüz etmiştir. Yazdığı eserler yanında, müderrislik yapmak suretiyle birçok talebe yetiştirmiş her yönüyle üretken bir âlimdir. Bazıları onu mezhepte müctehitlerin sonuncusu olarak kabul etmektedir. Bu da onun fıkıh sahasında ihrâz etmiş olduğu mevkii en güzel şekilde belirtmektedir. Telif ettiği eserler genel bir kabule mazhar olmuş, medreselerde asırlar boyu okutulmuş, kendi şerhlerine ilâve olarak sonra gelen âlimlerce de şerhleri, hâşiyeleri ve muhtasarları yapılmıştır[14].

Nesefî daha ziyade bir Hanefî fakîhi olarak bilinir. En büyük eserleri de fıkıh ile ilgilidir. Bu bölgenin yetiştirdiği ve Muftî's-Sekaleyn adıyla şöhret bulan Ebû Hafs Ömer en-Nesefî (v. 537/1142) kadar olmasa bile kelâm sahasında da kıymetli eserler meydana getirmiştir[15].

B. Eserleri ve Tefsiri

a. Eserleri

1- el-Vâfî fi'l-furû[16]: Fıkha dair bir eseridir. Eserin yazılış gayesi ve şekli hakkında el-İtkânî, *Gâyetu'l-Beyân*'ında şu bilgiyi verir: "Nesefî, *Hidâye*'yi şerhetmeye niyet ettiğinde zamanın büyük âlimlerinden Tâcu'ş-Şerî'a bunu duyar ve "Bu onun şânına yakışmaz" der. Bunun üzerine Nesefî bu niyetinden vazgeçerek *Hidâye* gibi bir kitap yazmaya başlar ve *Hidâye* üslûbunda *el-Vâfî*'yi meydana getirir. Sonra bunu şerhederek *el-Kâfî* adını verir. Bu, *Hidâye*'nin şerhi gibidir[17].

---

13 Leknevî, s. 102; Heffening, VII, 969; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 315.
14 Hüseyin Zehebî, I, 304; Leknevî, s. 102; Heffening, VII, 969.
15 Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 33.
16 Bağdatlı İsmâil Paşa, II, 464; Brockelmann, *GAL. Suppl,* II, 265; Kâtib Çelebi, II, 1997
17 Kâtib Çelebi, II, 1997; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 39.

2- el-Kâfî: *el-Vâfî fi'l-furû'* adlı eserinin şerhi olan bu eserini 684/1285-86 yılında tamamlamıştır. Yazmaları Süleymaniye Ktp. Amcazâde Hüseyin Paşa, 203, 204, 205 ve Ayasofya, O.1306 O.1308 numaralarda bulunmaktadır[18].

3- Kenzu'd-dekâik: *el-Vâfî* isimli eserinin özetidir. Yaygın olarak meydana gelen olaylara verilen fetvaları ihtiva eder. Eser fıkıhçılar tarafından çokça tutulmuş ve birçok şerhleri yapılmıştır[19]. Eser, 1878'de Delhi'de, 1874 ve 1892'de Lucknow'da, 1877'de Bombay'da, 1870'de Lahor'da ve 1311/1894'de Kahire'de basılmıştır[20].

4- el-Menâfî: Nâsıru'd-Dîn Muhammed b. Yusuf (v. 656/1258)'un *en-Nâfî fi'l-furû* adlı eseri üzerine yazmış olduğu bir şerhtir[21].

5- Menâru'l-envâr: *Menâru'l-usûl*, *el-Menâr fi'l-usûl* olarak da bilinen bu eserini müellif, Fahru'l-İslâm el-Bezdevî (v. 482/1089) ve Şemsu'l-Eimme es-Serahsî (v. 483/1090-91)'nin eserlerinden özetleyerek meydana getirmiştir. Pek çok yazması bulunmaktadır[22]. Ayrıca eser 1287/1870'te Delhi'de, 1315/1897 ve 1326/1908'de İstanbul'da, 1319-1320/1901-1902'de Agra'da basılmıştır[23]. Bu eser çok meşhur olmuş ve sonra gelen âlimler tarafından bir çok hâşiye ve şerhi yapılmıştır[24].

6- el-Munevvir: Kendi eseri olan *el-Menâr* üzerine telif etmiş olduğu bir şerhtir[25].

7- el-Musaffâ: Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (v. 537/1142)'nin *Manzûmetu'n-Nesefî fi'l-hilâf*ı üzerine yapmış olduğu *el-Mustasfâ* adlı eserinin muhtasarıdır. Müellif bu eserini 770/1271 yılında tamamlamıştır[26].

---

18 Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 33.
19 Eserin şerhleri hakkında bilgi için bkz. Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 34.
20 Brockelmann, *GAL. Suppl,* II, 265; Heffening, VII, 969; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 33.
21 Heffening, VII, 969.
22 Süleymaniye Ktp, Fâtih, 1458, 1459/1; Lâleli, 757, 792, 795; Yusuf Ağa (Mahmut Paşa), 193 ve diğerleri. geniş bilgi için bkz. Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 35.
23 Borckelman, *GAL. Suppl,* II, 263; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 35.
24 Şerhler için bkz. Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 36.
25 Borckelman, *GAL. Suppl,* II, 250.
26 Kâtib Çelebi, II, 1867.

8- el-Mustasfâ mine'l-mustevfâ: Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin *Manzûmetu'n-Nesefî fi'l-hilâf*ı üzerine yapmış olduğu bir şerhtir[27].

9- el-Mustasfâ fî şerhi'n-Nâfî fi'l-furû: Nâsıru'd-Dîn Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Yusuf el-Huseynî es-Semerkandî (v. 656/1258)'nin *en-Nâfî fi'l-furû* adlı eserine yazmış olduğu şerhtir. Nesefî bu eserini 665/1266-67 yılında tamamlamıştır ve gerekli gördüğü yerlerde açıklama ve ilâvelerde bulunmuştur[28].

10- el-Me'ârik ale'l-Hidâye: Burhânu'd-Dîn Ali b. Ebî Bekr el-Merginânî (v. 593/1196)'nin Fıkha dair olan *el-Hidâye ale'l-Bidâye* isimli eseri üzerine telif etmiş olduğu bir şerhtir[29].

11- Şerhu'l-Kasîdeti'l-lâmiyye fi't-tevhîd: Sirâcu'd-Dîn Ebû Muhammed Ali b. Osman el-Ûşî el-Ferğânî (v. 569/1173)'nin *el-Kasîdetü'l-Lâmiyye fi't-tevhîd* adlı eseri üzerine yapmış olduğu bir şerhtir[30].

12- Şerhu'l-Muntahab fî usûli'l-mezheb: Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsîketî (v. 644/1247)'nin *el-Muntehab fî usûli'l-mezheb* adlı eseri üzerine yazdığı bir şerhtir[31].

13- Umdetu'l-akâid: Nesefî bu eseri kendisi şerhetmiş ve *el-İ'timad* adını vermiştir. *Umdetu'l-akâid*, çok tutulan bir eser olup üzerine bir çok şerh yazılmıştır[32].

Bu eserlerinden başka şunları da zikretmek mümkündür: *Fâide muhimme li-def'i küllî nâzile mulimme, Fedâilu'l-a'mâl, el-Künye fi'l-fıkh, el-Le'âlî'l-fâhira fî ulûmi'l-âhira, Mi'yâru'n-nazar, el-Mustevfâ* (Fıkha dair bir eserdir), *el-Vâfî şerhu Muhtasari'l-Muntehâ*[33]

---

27 Heffening, VII, 969.
28 Kâtib Çelebi, II, 1867.
29 Bağdatlı İsmâil Paşa, I, 464; Kâtib Çelebi, II, 2034; Brockelmann, *GAL. Suppl,* II, 268.
30 Brockelmann, *GAL. Suppl,* I, 764; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 38.
31 Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 38.
32 Şerhler için bkz. Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 39.
33 Brockelmann, *GAL. Suppl,* II, 252, 253, 268; Bağdatlı İsmâil Paşa, I, 464; Abdülvehhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1985, s. 107-108; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 33-39.

b. Tefsiri

Tefsirinin tam adı, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*'dir. Nesefî'nin bu tefsirini yazma nedeni konusunda şu ihtimallerden söz edebiliriz: İslâm âleminde en meşhur tefsir o dönemde Zemahşerî'nin tefsiridir. Ama bu tefsir Mu'tezile mezhebini te'yid eden te'villeri ihtiva etmektedir[34] ve Ehl-i sünnet akaidini aksettirecek tefsirlere ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaca cevap vermek üzere Beyzâvî tarafından *Envârü't-tenzîl* adlı bir tefsir yazılmışsa da bu âlim Eş'arî mezhebini iltizâm etmiş olduğundan te'villerinde ve Mu'tezile'ye cevaplarında kendi mezhebini teyid eden bir tavır takınmış görünmektedir[35]. Dolayısıyla Mâtürîdî mezhebinin görüşlerini aksettirecek tefsirlere ihtiyaç vardı. Daha önce telif edilen İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'ı varsa da Moğol istilâsı sırasında bölgedeki nüshalarının imha edilmiş olması ihtimal dahilindedir. Zemahşerî'nin tefsiri dışındaki tefsirler ya usandıracak kadar uzun, ya da çok muhtasardır. Dolayısıyla okuyanları uzunluğu ile usandırmayacak, kısa olması nedeniyle anlaşılması güç olmayacak orta hacimde bir tefsire ihtiyaç vardı. Son olarak, bölge halkının bu yoldaki istekleri de Nesefî'yi böyle bir tefsir yazmaya sevketmiş olabilir[36].

Nesefî'nin bu tefsiri çok tutulmuş ve devamlı istinsâh edilerek İslâm dünyasına yayılmıştır. Bunun için günümüzde bir çok kütüphanede yazma nüshaları bulunmaktadır. İstanbul kütüphanelerinde eserin tam veya eksik bir çok nüshası mevcuttur[37].

Tefsir, pek çok yerde ve defalarca basılmıştır. Belli başlı baskıları şunlardır: Delhi 1271/1855, 1278/1862, Bombay 1278-1279/1862-1863, 1287/1870, 1301/1884, Mısır 1321/1903, 1326/1908 ve İstanbul 1317-1319/1899-1901[38].

Tefsir üzerine yapılmış bilinen beş hâşiye bulunmaktadır:

---

34 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 144, 572.
35 Beyzâvî, II, 34 krş. Nesefî, II, 74.
36 Nesefî, I, 2; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 317-318; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 43.
37 Yazma nüshalar için bkz. Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 44-49.
38 Brockelmann, *GAL,* II, 252; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 49.

1) Abdulahad b. İshâk el-Kandehârî, *et-Tefsîru'l-münzîl li muğlakâti medâriki't-tenzîl*

2) İlâhdâd Gaunpûrî

3) Muhammed Abdulhak el-Hindî, *el-İklîl alâ Medâriki't-tenzîl*

4) Şeyh Abdulhakîm el-Efğanî

5) Mustafa Muhammed el-Hadîdî et-Tayr, *Tavzîhu'n-Nesefî*[39]

Tefsiri şu zâtlar da ihtisar etmiştir: Zeynüddin Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Bekr el-Aynî (v. 893/1487-88), Burhânuddin Muhammed b. Muhammed en-Nesefî (v. 687/1288), Ahmed b. Aybek el-İmâdî (v. 893/1488), Ebû Abdullah Sıddîk b. Ömer el-Heravî el-Mâtürîdî[40]

C. Metodu

Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil bazı özellikleriyle temâyüz etmiş, İslâm âleminde çokça tutulmuş ve benimsenmiş bir tefsirdir. Müfessir, eserinin özelliklerini bizzat kendisi şöyle dile getirir: "Bu kitap i'râb ve kırâat vecihlerini toplayacak, bedî ve işârât ilimlerini ihtivâ edecek, Ehl-i sünnet ve'l-cemâatın sözlerini alacak, bid'at ve dalâlet ehlinin bâtıl görüşlerinden hâlî olacak, ne usandıracak kadar uzun, ne de anlamı ihlâl edecek ve bozacak derecede kısa olacak"[41]

Eser oldukça kolay ve akıcı bir üslûbla yazılmıştır. Bu nedenle üzerinde fazlaca hâşiye ve ta'lîkât yapılmamıştır. Tefsirde ağırlığı kırâat ve i'râba (sarf ve nahiv) verir. Kelâmî konuları ihtivâ eden âyetlerin tefsirinde Mâtürîdî mezhebinin görüşlerinin açıklanmasına ve delillendirilmesine özen gösterir. Ahkâm âyetlerin tefsirinde, Hanefî mezhebinin görüşleri paralelinde hareket eder. Tefsirini yer yer kıssalar, darb-ı meseller ve güzel sözlerle süsleyerek akıcılık sağlamaya çalışmıştır[42].

---

39 Brockelmann, *GAL,* II, 267; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 49.
40 Kâtib Çelebi, II, 1641; Brockelmann, *GAL,* II, 268; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 50.
41 Nesefî, I, 2; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 317; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 50.
42 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 315; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 51.

Tefsiri, dirayet ve rivayet yönüyle ele aldığımızda özellikle rivayet tefsiri yönüyle çok nakiller yaptığını görmekteyiz. Sahabe, tâbiîn, ve etbâu't-tâbiînin Kur'ân'ın tefsirinde serdetmiş olduğu görüşleri, bazen bir âyetin tefsirinde birden fazla yerde ve kendi tercihini de belirtmeksizin nakletmiştir. Bunlar içinde sırasıyla en fazla Abdullah b. Abbâs[43] (v. 68/687-88), el-Hasen b. Yesâr el-Basrî[44] (v. 110/728), Abdullâh b. Mesûd[45] (v. 32/652), Mücahid b. Cebr el-Mekkî[46] (v. 103/721) ve Katâde b. Diâme el-Sedûsî[47] (v. 117/735)'den nakillerde bulunur. Ancak bu nakillerden bir çoğunun ya aynen veya benzer lafızlarla Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*ında bulunması, Nesefî'nin, bu nakilleri *el-Keşşâf*'tan yapmış olabileceği ihtimalini akla getirmektedir[48]. Tefsirde, zayıf gördüğü rivayetleri genellikle kîle (قِيلَ) lafzı ile nakleder. Kaynak belirtmeden ve görüş sahibinin ismini vermeden zayıf gördüğü görüşleri tefsirine alarak bunlara itibar etmediğini ancak eserine almakta da bir sakınca görmediği izlenimi verir[49].

Nesefî, rivayet tefsirlerinden faydalandığı gibi dirayet tefsirlerinden de istifade etmiştir. Yetiştiği devirde ve bölgede tefsir kitaplarının bulunduğunu pek sanmıyoruz. Zira bunların tamamı Moğol istilâsı ile yok edilmiş olmalıdır. Ancak, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*ından yaptığı nakillere bakarak elinin altında bu tefsirden bir nüsha bulunduğunu, en azından *el-Keşşâf*ı okuduğunu farzetmek zorundayız. Netice itibariyle *Medâriku't-tenzîl*'in temel kaynağı olarak Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'nı zikredebiliriz. Sanki tefsir, *el-Keşşâf*'ın bir özeti mahiyetindedir. Zemahşerî'nin ismini vermemesine rağmen yaptığı nakiller buna delâlet etmektedir. Bazen sayfalarca devam eden nakillere rastlamak mümkündür. [50] Ancak Zemahşerî'nin kendine has bir üslûbu vardır. Nesefî yaptığı nakillerin bir çoğunda onun üslubunu elbette aynen

---

43 Mesela bkz. Nesefî, I, 28, 41, 42, 43, 44, 135, 142, 215, 227, 223, 226, 258, 285, 291, II, 41, 50, III, 10, 21, 39, 81, 102, 127, 137, 160, 174.

44 Mesela bkz. Nesefî, I, 216 II, 12, III, 10, 32, 34, 39, 67, 70, 92, 104, 168.

45 Mesela bkz. Nesefî, I, 42, 122, 225, 227, 230, II, 53, III, 8, 23, 39, 42, 48, 90.

46 Mesela bkz. Nesefî, I, 17, 58, 59, 84, 215 II, 7, 19, III, 24, 42, 85, 172, 294.

47 Mesela bkz. Nesefî, I, 42, 44, 180, III, 35, 39, 53, 127.

48 Mesela bkz. Nesefî, I, 17 krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 92.

49 Mesela bkz. Nesefî, I, 44, 52; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 318; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 51, 61-65.

50 Mesela bkz. Nesefî, I, 143 krş. Zemahşeri, *el-Keşşâf,* I, 407, Nesefî, I, 144 krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 407-408.

almış değildir. Ondan aldıklarını çok yerde kendi üslûbu içinde takdim etmiştir. Zemahşerî genellikle tefsirinde "فَإِنْ قُلْتَ dersen", "قُلْتُ ben de derim ki" şeklinde bir soru-cevap üslûbu kullanmıştır ki, çok az istisnâsı dışında bu üslub *Medârik*'te görülmez[51]. Nesefî, *el-Keşşâf*'tan nakillerde bulunurken bazı istisnâlar dışında ondaki i'tizâlî görüşleri ayıklayıp Matürîdî mezhebinin süzgecinden geçirerek tefsirine almaktadır[52]. Ayıklayamadığı i'tizâlî görüşler de tefsirin genel havasını etkilemeyecek düzeyde olduğundan burada zikre gerek görmeyip ileride tezin ana bölümünde "Tepki Vermedikleri İ'tizâlî Görüşleri ve Nedenleri" başlığı altında detaylı ele alınacaktır.

Nesefî, kaynak olarak *el-Keşşâf* dışında özellikle nahv ve i'rabla ilgili konularda, aynı zamanda bir nahiv imamı olan Ebû İshak İbrâhim b. Seriyy b. Zeccâc'ın Meân'il-Kur'ân'ından istifade eder[53]. Ancak Zeccâc'tan yaptığı nakillerin bir çoğunu aynen *el-Keşşâf*'ta da bulmak mümkündür. Bu gibi yerlerde Nesefî, *el-Keşşâf*'ın adını zikretmeksizin doğrudan doğruya Zeccâc'tan naklediyormuş intibaını vermektedir[54]. Nahiv ve i'rabla ilgili açıklamalarının büyük bir çoğunluğunu Basra ekolü mensuplarından el-Halil b. Ahmed el-Ezdî el-Ferâhidî[55] (v. 170/786) ve onun İranlı talebesi Sîbeveyh (v. 180/796)'e[56] dayandırırken nâdir de olsa Kûfe ekolünden Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (v. 207/823)'ya[57] dayandırdığı da vâkidir. Bunu normal karşılamak gerekir. Zira az önce ifade ettiğimiz gibi dil konularında esas kaynak olarak Zeccâc'a dayanmış ve nakillerini ondan yapmıştır. Zeccâc ise nahvi hem Basra, hem de Kûfe ekolünün üstadlarından almıştır. Nesefî, tefsirinde Basra ve Kûfe nahiv ekolleri arasındaki ihtilaflara sık sık temas eder. Bazen aralarındaki ihtilâfı

---

[51] Kaynak göstermeden ve üslûbunu değiştirmeden *el-Keşşâf*'tan yaptığı nakiller için mesela bkz. Nesefî, I, 204 krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 492-493; Üslûbunu değiştirerek *el-Keşşâf*'tan kısaltarak yaptığı nakiller için mesela bkz. Nesefî, I, 3 krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 24-26; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 318; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 52.

[52] Mesela bkz. Nesefî, I, 17, 66, 80, 237. İ'tizâlî ayıklamaları tezin ana bölümünde "Beyzâvî ve Nesefî'nin *el-Keşşâf*'taki İ'tizâllere Tepkileri" başlığı altında detaylı incelenecektir.

[53] Mesela bkz. Nesefî, III, 57, 122, 336.

[54] Mesela bkz. Nesefî, III, 57 krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 16.

[55] Mesela bkz. Nesefî, I, 305, III, 42, 57, 66, 74, 194.

[56] Mesela bkz. Nesefî, I, 16, 21, 29, 78, 241, 293, 305.

[57] Mesela bkz. Nesefî, I, 75, III, 114, 187, 339.

nakletmekle yetinirken bazen aralarında tercih yapmakta ve Basra ekolünün görüşlerini kabul eder izlenimi vermektedir. Ancak genelde iki ekolden birini tamamıyla reddetme yerine telifçi bir tavır takındığı görülür[58]. Nesefî, tefsirinde dil ve belâgat konularına oldukça geniş yer verir. Âyetlerde geçen edebî san'atlara, bazen bu san'atları tarif ve izah ederek, bazen de uygulama şekillerini açıklayarak işaret eder. Bunda da *el-Keşşâf* ın büyük bir tesiri görülmektedir[59].

Tefsiri, fıkhî yönden incelediğimizde, Nesefî'nin Hanefî mezhebini benimsemesi ve İslâm âleminde bir müfessir olmaktan çok bir fıkıh âlimi olarak tanınması ayrıca bu konuda bir çok eser yazması, tefsirinde ahkam âyetlerini açıklarken mutlaka o âyetlerden istinbât edilen hüküm ya da hükümlere Hanefî mezhebî çerçevesinde işaret etmesi sonucunu doğurmuştur[60]. Fıkhî konuların geçtiği yerlerde Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin görüşlerine de işaret eden[61] Nesefî, âyetlerin tefsir ve tevcîhlerinde Hanefî mezhebini te'yid eder bir yol tutmuştur[62]. Bazılarınca "Mezhepte Müctehid", diğer bazılarınca da "Zâhiru'r-rivâye kaviller ile zayıf ve nâdir kaviller arasını ayırabilen mukallidler" tabakasında sayılan Nesefî'nin[63] tefsirinde kendi ictihadlarına rastlanmaz. Daha ziyade Ebû Hanîfe (v. 150/767), Ebû Yusuf (v. 182/799), Muhammed (v. 189/805) ve Züfer (v. 158/775)'in kavillerini nakletmekle yetinirken[64] bazen de mezhep imamlarının isimlerini ve mezhebin adını vermeksizin (عِنْدَنَا), (لَنَا) gibi ifadelerle Hanefî mezhebinin görüşünü zikreder[65].

Nesefî, tefsirinde kelâm konusundaki görüşlerini kimlerden aldığını ve hangi eserden naklettiğini çok az istisnası[66] dışında belirtmez. Esasen o devrin ayırıcı özelliklerinden biri olarak o da eserinde kaynak gösterme ihtiyacını hissetmez. Nesefî

---

58 Mesela bkz. Nesefî, I, 32, 55, 75, 108.

59 Mesela bkz. Nesefî, I, 22 krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 191-193, Nesefî, I, 24 krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 204; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 318-319; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 116-117.

60 Mesela bkz. Nesefî, I, 22, 70-71, 114.

61 Mesela bkz. Nesefî, I, 121, 227, 247.

62 Mesela bkz. Nesefî, I, 273, III, 266-267.

63 Leknevî, s. 102.

64 Mesela bkz. Nesefî, III, 133.

65 Mesela bkz. Nesefî, I, 22, 114; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 322; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 67

66 Mesela Mâtürîdî'yi kaynak olarak belirttiği yerler için bkz. Nesefî, I, 17, 66, 80, 237, 286, II, 10, 54, 74-75.

her ne kadar bir müfessir ve fıkıhçı olarak tanınıyorsa da kelâm sahasını da ihmal etmemiş; bu konuda yazdığı müstakil eserler yanında tefsirinde de Ehl-i sünnet akaidini savunmaya özen göstermiştir. Ehl-i sünnet akîdesi dışına çıkan bütün mezheplere karşı tavır almış, onların fikirlerini ve delillerini tefsirinde çürütmeye çalışmıştır[67]. Ehl-i sünnet mezheplerinden el-Mâtürîdiye'yi benimseyen Nesefî, tefsirinde mezhebini teyid eden ve diğer mezhepleri reddeden te'vil ve açıklamalarda bulunmuştur. Nesefî, Ehl-i sünnet mezhepleri arasında açık bir ayırım gözetmez. Açıklamalarının Eş'arîlerin mi, yoksa Mâtürîdîlerin mi görüşü olduğunu belirtmez. Ehl-i sünnet'in görüşü olduğunu ifade ile yetinir. Tefsirde Mâtürîdî-Eş'arî mezhepleri arasında tartışmalı olan konulara girmez. Nesefî'nin Ehl-i sünnet'in görüşü olarak yaptığı açıklamalar Matürîdî mezhebinin benimsediği görüşlerdir[68].

Nesefî, tefsirinde hadise büyük önem verir. Bir âyetin tefsirinde farklı görüşler rivayet edilmişse onları zikrederek hadise dayanan görüşü tercih etmeye özen gösterir. Nesefî, hadislerin rivayetinde belli bir usul takip etmez. Ancak genelde hadislerin isnadlarını zikretmemiş[69], bazı hadislerin ilk râvisini belirttiği görülmüştür[70]. Hadislerin seçiminde fazla titiz davranmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü sahih hadisler yanında özellikle bazı âyet ve sûrelerin faziletlerine dair rivayet edilen zayıf ve mevzû hadisleri eserine almıştır. Bu hadislerin *el-Keşşâf*'ta da görülmesi, müfessirin bu hadisleri aynen ve sıhhatini araştırmadan *el-Keşşâf*'tan almış olduğu ihtimalini güçlendirmektedir[71]. Nesefî esbâb-ı nüzule de gereken önemi vermiş, sahih ve zayıf olduğuna bakmaksızın bulabildiği kadarıyla nüzul sebeblerini muhtasar da olsa tefsirine almıştır[72].

---

67 Mesela bkz. Nesefî, I, 59, 244, 260, II, 27, 75-76.

68 Mesela bkz. 7/143. âyetinin tefsirinde Nesefî, II, 74-75, 20/38; âyetinin tefsirinde Nesefî, III, 52; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 325; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 79.

69 Mesela bkz. Nesefî, I, 11, 19, 46.

70 Mesela bkz. Nesefî, III, 341.

71 Mesela bkz. Nesefî, III, 279 krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 229, Hadisin zayıflığını tespit için bkz. Ali el-Kârî Ali b. Sultân Muhammed el-Heravî, *el-Mevdû'âtü's-suğrâ* (*el-Masnû' fî ma'rifeti'l-Mevdû'*), thk. Abdu'l-Fettâh Ebû Ğudde, Haleb 1975, s. 92-93; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-mefrû'a fi'l-ahbâri'l-mevdû'a,* Beyrut 1971, s. 186.

72 Mesela bkz. Nesefî, I, 59, 68, 70-71, 226, III, 40, 144, 292; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 108.

Nesefî, kırâat vecihleri üzerinde de titizlik göstermiş ve hemen hemen bütün kırâatlere işaret etmeye çalışmıştır. Tefsirin mukaddimesinde de işaret ettiği gibi bu tefsir, kırâat vecihlerini ihtiva eden bir tefsirdir. Tefsire esas aldığı kırâatler el-Kırâatu'l-Aşr (on kıraat) olmakla birlikte[73] yer yer Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd[74] ve Ubeyy b. Ka'b'ın[75] mushaflarındaki vecihlere de işaret etmektedir[76].

Tefsirini tasavvuf yönünden ele aldığımızda, tesiri altında kaldığı Zemahşerî gibi tasavvufa karşı olma[77] yolunu tutmadığını aksine mutasavvıfların sözlerini tefsirine alarak eserini bunlarla süslediğini görmekteyiz. Bu da onun tasavvufa ve tasavvufçulara sempatisini göstermektedir[78].

İsrâiliyat açısından Nesefî tefsirine baktığımızda, özellikle İslâm'ın ruhuna aykırı olmayan ve geçmiş peygamberler ile ümmetlerine dair haberlerde müellifin pek dikkatli davranmadığını ve onlara dair nakledilen kıssaları birkaç istisnası dışında değerlendirmeye tâbi tutmadan "rivayet edildi" (رُوِيَ), "denildi" (قِيلَ) lafızlarıyla verdiğini görüyoruz[79]. *el-Keşşâf*'tan yaptığı nakillerde bazı ayıklamalarda bulunmuşsa da ekseriyetle *el-Keşşâf*'taki İsrâilî rivayetleri tefsirine aynen almıştır. Ancak, diğer tefsirlere ve bilhassa rivayet tefsirlerine göre Nesefî'nin tefsirinde İsrâiliyat azdır ve bunların da İslâm prensiplerine ters düşmeyen kıssalardan ibaret olduğu görülmektedir[80].

---

73 Mesela bkz. Nesefî, I, 64, 159, III, 293.
74 Mesela bkz. Nesefî, I, 51, 77, III, 144, 146.
75 Mesela bkz. Nesefî, I, 59, 63, 77, 147, III, 41, 113, 138, 146.
76 Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 125.
77 Mesela bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 339-340, II, 335, IV, 189, 748.
78 Mesela bkz. el-Mâide 5/85. ayetin tefsirinde Nesefî, I, 298; el-A'râf 7/99. âyetin tefsirinde Nesefî, II, 66-67; Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 131.
79 Mesela bkz. 2/57. âyetin tefsirinde Nesefî, I, 49 krş. Tevrat, Çıkış, 16/11-16, 31; Sayılar, 11/4-6, 31, 33.
80 Nesefî ve tefsiri hakkında geniş bilgi için bkz.Çetiner, *Ebu'l-Berekât,* s. 27-163.

İKİNCİ BÖLÜM

BEYZÂVÎ VE VE NESEFÎ'NİN *el-KEŞŞÂF*'TAKİ İ'TİZÂLLERE TEPKİLERİ

I. TEVHİD

Mu'tezile'nin Tevhid Anlayışı

Mu'tezile mezhebinin görüşlerini derleyen, mezhebin büyük temsilcilerinden Mu'tezilî âlim Kādî Abdülcebbâr[1], *el-Muğnî* adlı kitabında her mükellefin usûl-i dinden bilmesi gereken esasların tevhid ve adâlet olmak üzere iki, *el-Muhtasar* kitabında bu iki esasa nübüvvât ve şerâi'i de ekleyerek dört, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* kitabında ise tevhid, adâlet, va'd ve vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker olmak üzere beş olduğunu söyler. Dört esas olarak belirttiği *el-Muhtasar* kitabında geri kalan va'd ve vaîd, el-esmâ ve'l-ahkâm (el-menzile beyne'l-menzileteyn) ve emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker esaslarını

[1] Tam adı; Ebü'l-Hasen Kādılkudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî (v. 415-1025)'dir. Basra Mu'tezile'sinin ünlü kelâmcısı ve Şâfiî fakihidir. Önceleri itikadda Eş'ariyye'yi, fıkıhta Şâfiî mezhebini benimsemişti. Ancak daha sonraları Basra'da Mu'tezile ekolünün âlimlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin talebesi Ebû İshak İbrâhim b. Ayyâş'ın derslerine katılarak ondan etkilenmiş ve Mu'tezile mezhebine geçmiştir. Basra'dan Bağdat'a geçerek burada Mu'tezile âlimi ve Hanefî hukukçusu Ebû Abdullāh el-Basrî'nin talebesi olur. Ancak Ebû Abdullāh ona Şâfiî mezhebinde kalmasını tavsiye ederek kendi ders halkasına almaz. Bununla birlikte Kādî Abdülcebbâr, bazı eserlerini onun gözetimi altında kaleme aldığı kaydedilmektedir. Döneminin Büveyhî hükümdarı Müeyyedüddevle tarafından, vezir Sâhib b. Abbâd aracılığıyla Rey şehrinde kādılkudâtlık makamına getirilir. Tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve dinler tarihi konularında çeşitli eserler telif eden Kādî Abdülcebbâr bunların içinde önceliği kelâm ilmine vermiş ve esas olarak bu ilimde temayüz etmiştir. Kādî Abdülcebbâr kendisinden önceki Mu'tezile âlimlerinin görüşlerini derlemiş, bunları incelemiş ve içlerinden seçim yaparak mezhebi sistematik hale getirmiştir. Tercihlerinde daha çok Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin fikirleri ağırlık kazanmış, bundan dolayı yeni görüşleriyle değil eklektik yaklaşımıyla dikkat çekmiştir. Kādî Abdülcebbâr, hocası Ebû Abdullāh el-Basrî'nin vefatından sonra onun yerine geçmiş olup Mu'tezilî çizgiyi sürdüren son temsilcidir. Onun ardından gelen Mu'tezile âlimlerinde Zeydî veya İmâmî kimlik ağır basmaktadır. (Yazar ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Metin Yurdagür, İlyas Çelebi, Tahsin Görgün ve Mustafa Sinanoğlu, "Kādî Abdülcebbâr", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 103-113).

şerâi‘ başlığı altında ele alır. Kādî Abdülcebbâr'a göre esas olan *el-Muğnî*'de belirttiği iki esas olup diğerlerini adâlet prensibi içinde inceler[2]. *el-Muhtasar* kitabında şerâi‘ ifadesiyle Hz. Peygamber (s.a.v.)'in getirdiği farz, vacip, helâl, haram gibi hükümlerin bilinmesini kasteder[3]. Ona göre âlim bir kişinin bu beş esasın tamamını bilmesi gerekir. Avamdan bir kişinin bu esasların hepsini bilmesi gerekmeyip tevhid ve adâlet prensiplerini bilmesi yeterlidir. Avam bu usulleri icmalî olarak bilmekle mükelleftir. Âlimlerin ise bu esasları tafsilî olarak bilmesi gerekir[4]. Onun açıklamalarına göre bu beş esastan birine muhalefet eden duruma göre kâfir, fâsık ya da hatalı olur. Allah'ta bulunması gereken sıfatlardan birini inkar eden ve Allah'ta bulunmaması gereken bir noksanlığı ona nisbet ederek tevhid prensibine muhalefet eden kâfir olur. Allah'a zulüm, yalan, yalancıların elinden mucize izharı, babalarının günahları sebebiyle müşriklerin çocuklarının azap göreceği ve Allah Teâlâ'nın, üzerine vacip olan şeyleri ihlâl edebileceği gibi çirkinlikleri Allah'a nisbet etmek suretiyle adâlet prensibine muhalefet eden de kâfir olur. Allah Teâlâ'nın itaatkârlara sevap vadetmediğini ve isyankârlara da ceza tehdidinin bulunmadığını söyleyerek va‘d ve vaîd prensibine muhalefet eden de kâfir olur. Çünkü bunu söyleyen dinimizde zorunlu olarak bilinen bir hususu reddetmiş olur. Aynı şekilde bir kişi; Allah va‘d ve vaîdde bulunmuştur fakat vaîdinden dönmesi caizdir, zira vaîdini uygulamaması bir lütuftur, dese çirkin bir şeyi Allah'a nisbet ettiğinden yine kâfir olur. Yine kişi; Allah Teâlâ va‘d ve vaîdde bulunmuştur, va‘d ve vaîdinden dönmesi de caiz değildir fakat genel vaîdleri içinde Allah'ın açıklamadığı bir şartın ve istisnanın olması caizdir, dese hata etmiş olur. Büyük günah işleyenlerin müşrik, mecûsî ve diğer kâfirler hükmünde olduğunu söylemek suretiyle el-menzile beyne'l-menzileteyn esasına muhalefet eden kâfir olur. Zira biz Muhammed (s.a.v.)'in dininden kesin olarak bunun aksini biliyoruz. Kişi, büyük günah işleyenin Allah'ın dostu olma ve ta‘zim noktasında mümin hükmünde olduğunu söylese dinimizde hakkında kesin nass ve icma bulunan bir hususu inkar

---

[2] Kādî Abdülcebbâr Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1. Basım, Beyrut 1422/2001, s. 76.

[3] Kādî Abdülcebbâr Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muhtasar fî usûli'd-din,* (*Resâilü'l-‘adl ve't-tevhîd* kitabı içinde, nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1971, s. 169-170.

[4] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 76-77.

ettiği için fâsık olur. Yine kişi, büyük günah işleyenin ne mümin ne de kâfir olduğunu fakat onun mümin olarak isimlendirildiğini söylese hata etmiş olur. Allah Teâlâ'nın, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker ile bizi mükellef kılmadığını söyleyerek emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker prensibine muhalefet eden de kâfir olur. Zira bu kişi, dinimizde kesin olarak bilinen bir esası inkar etmiştir. Kişi, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker ile mükellef olduğumuzu kabul etse fakat bunun için imamın varlığını şart koşsa hata etmiş olur[5].

Mu'tezilîler, prensiplerini "beş usul" şeklinde belirlemelerinin nedeni olarak kendilerine muhalif olanlarla ihtilaf ettikleri konuların bu beş esasın dışına çıkmadığını dolayısıyla ihtilafa konu olan meseleleri bu beş esasta toplayarak kelâmı sistematik hale getirdiklerini vurgularlar. Nitekim Mülhide, Muattıla, Dehriyye[6] ve Müşebbihe'nin tevhid, Cebriyye[7] ve Ehl-i sünnet'in adâlet, Mürcie'nin va'd ve vaîd, Hâricilerin[8] el-menzile beyne'l-menzileteyn ve İmamiyye'nin de emir bi'l-marûf ve nehiy ani'l-münker prensibinde kendilerine muhalefet ettiklerini belirtirler. Nübüvvât ve imamet konusunda da ihtilaf ettikleri halde bu konuyu diğer konular gibi tek

---

5 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 77-78.

6 Âlemin ezelî olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımı. (Geniş bilgi için bkz. Hayranî Altıntaş, "Dehriyye", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 107-109).

7 Cebriyye: İnsanların kendilerine has bir iradeye sahip olmadığını, zihnî ve amelî bütün fiillerinin ilâhî gücün zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunan grupların ortak adıdır. Mu'tezile mensuplarıyla Ehl-i sünnet kelâmcılarının Cebriyye kavramına yükledikleri anlamlar önemli ölçüde birbirinden farklıdır. Mu'tezile'ye göre Cebriyye, kullara ait bütün fiillerin önceden belirlenmiş bir plan (kader) dahilinde gerçekleştiğini ve bu tür fiillerin, kulun kısmî tesiri söz konusu olsa bile ilâhî irade ve kudretten bağımsız olarak meydana gelmesinin mümkün olmadığını kabul eden grupların adıdır. Buna göre kadere inanan ve kullara ait fiillerin Allah'ın yaratmasıyla oluştuğunu savunan bütün Sünnî ekoller Cebriyye'ye dahildir. Mu'tezile'nin bu anlayışı nedeniyle Kādî Abdülcebbâr, eleştirilerinde Cebriyye ifadesiyle Ehl-i sünneti hedef almaktadır. Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunluğuna göre ise insanlara ait fiillerin, kendilerinin hiçbir etkisi olmaksızın yalnız ilâhî irade ve kudretin tesiriyle gerçekleştiğini ve insanların gerçek anlamda herhangi bir fiil sahibi olmadıklarını iddia edenlere Cebriyye denilir. (Geniş bilgi için bkz. İrfan Abdülhamid, "Cebriyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 205-208.

8 Hâricîler: İnsanlardan, dinden, haktan veya Hz. Ali'den uzaklaşan ve yönetime karşı ayaklanarak cemaatten çıkanlara verilen isimdir. Kur'ân'ın kesin bir kanun olup te'vil veya tefsire ihtiyaç göstermeksizin lafzî hüviyetiyle değişmez bir şekilde hem itikadî hem de amelî hayat için yegâne nizam olması, akîde ve amelden oluşan dinin emirlerini yerine getirmeyen ve yasaklardan kaçınmayan kimselerin kâfir olması, başka bir ifade ile büyük günah işleyenin kâfir olması Hâricîlerin belli başlı görüşlerindendir. (Geniş bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâricîler", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 169-175).

başına bir esas olarak ele almayıp diğer babların altında ele aldıklarını açıklarlar. Onların ifadelerine göre ihtilaf konularının beş esasa sıkıştırılması da açık değildir. Çünkü nübüvvât ve imamet konuları gibi va'd ve vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve diğerlerini de adâlet esası altında ele alıp tek başına bir esas olarak zikretmeye gerek yoktu. Bu nedenle en doğrusu *el-Muğnî*'de yapıldığı gibi yalnızca iki esasla yetinmek ya da beş esasla yetinmeyip ihtilaf konuları kadar esas zikredip kelâm konularını incelemektir.[9]

Kādî Abdülcebbâr'a göre dinî konularda kesin bilgi ifade eden ve kendilerine güvenilen deliller sırasıyla akıl, Kitap, sünnet ve icmadan ibarettir. Allah Teâlâ yalnız akıl deliliyle bilinir. Delillerin neden dört ile sınırlandırıldığını soran muhaliflerine karşı o şöyle cevap verir: Delil, üzerinde düşünen bir kimseyi başka bir şeyi bilmeye götüren demektir. Bu işleve de sadece bu dört delil sahip olup bunun dışındakilerin böyle bir fonksiyonu yoktur. Kıyas ve haber-i vâhid, şer'î hükümler için delil değil midir şeklindeki itirazlara karşılık bunların Kur'ân, sünnet ya da icma delilleri kapsamında olduğunu, bu delilleri tek başına zikretmenin gereksiz olduğunu söyler. Allah'ın bilinmesinin yalnız akıl deliliyle elde edileceği açıklamasında onlara göre Allah'ın tevhidi ve adâleti bilgisi asıl olup bunun dışındakiler marifetullahın bir dalıdır. Mafiretullah dışında bir şeyle Allah'a karşı bir delil getirilmiş olsa bir şeyin dalıyla aslına karşı delil getirilmiş olur ki bu caiz olmaz. Bunun anlamı, Kitabın delil olması, onun, yalan söylemesi caiz olmayan hakîm ve âdil bir zâtın kelâmı olması ispatına bağlıdır. Sünnetin delil olması, hakîm ve âdil bir zâtın elçisinin sünneti olduğu ispatına bağlıdır. İcmada da aynı durum söz konusudur. Zira icma delil olma noktasında Kitaba ya da sünnete dayanır. Kitap ve sünnet delilleri de marifetullahın dallarıdır. Marifetullah da yalnız akıl delili ile elde edilebileceğinden akıl delili asıl olup diğer deliller bu delilin bir fer'î konumundadır[10]. Kādî Abdülcebbâr'ın tanımına göre akıl, insanın düşünmesini, akıl yürütmesini ve yükümlülüklerini yerine

[9] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 77.
[10] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 51.

getirmesini sağlayan özel bilgilerin tümüdür[11]. Bu tanımda aklın kendisi kastedilmeyip akıl ile bilgiler elde etmeye ve yükümlü olunan fiilleri yerine getirmeye ulaşılması kastedilir[12]. Akıl, esasında yanılmaz. Bazı akıllı kişilerde görülen hatalar, ona ârız olan bazı arızalardan doğar. Bunlar giderildiği takdirde hata ortadan kalkacaktır[13]. Dinî konularda kesin bilgi ifade eden akıl, Kur'ân, sünnet ve icmâ birbirleriyle çatışmaz, akıl ile nassın zâhirînin çatıştığı durumlarda nassın te'vil edilmesi gerekir. Deliller sıralamasında akla öncelik verilmekle birlikte alanında olmak kaydıyla diğer deliller de kesin bilgi ifade eder. Ancak diğer deliller akıldan sonra gelir ve dinî hükümler akıl üzerine bina edilmiştir. Kādî Abdülcebbâr, deliller arasında zikrettiği sünnet ile mütevatir hadisi kasteder. Ona göre mütevatir hadis kesin bilgi ifade eder. Âhâd haberler ise kesin bilgi ifade etmez ve itikadî konularda delil olmazlar, onlarla sadece furû konularda amel edilebilir. Ayrıca delil olma yönünden mütevatir hadis ile Kur'ân arasında bir fark yoktur. Çünkü mucize, peygamberin doğru sözlü ve yalandan korunmuş olduğuna aklî delil oluşturur. Aklen peygamberin yalan söyleme ihtimali yoktur[14]. Sonuç olarak bütün Mu'tezilî ekoller aklın ve Kur'ân'ın kesin delil olduğu konusunda birleşmektedirler. Sünnet konusunda ise farklı görüşler beyan etmektedirler. Nazzâm[15] onun hiçbir nevini delil kabul etmezken, Kādî Abdülcebbâr mütevatir olanını kesin delil kabul eder[16].

Mu'tezilîler, beş esas olan tevhid, adâlet, va'd ve vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkeri ispatta hem akla hem de nakle dayanmaktadır. Onların açıklamalarına göre, beş esasın bazıları akılla, bazıları ise

---

[11] Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl,* Kahire 1385/1965, XI, 375.

[12] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XI, 379.

[13] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XI, 375-379.

[14] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 50-51; a.mlf, *el-Muğnî,* XIII, 280; a.mlf, *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakatü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, Tunus, Cezayir 1974, s. 139; a.mlf, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Kahire ty, s. 33; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kādî Abdülcebbâr*, 1. Basım, İstanbul 2002, s. 230.

[15] Mu'tezilenin en önemli düşünürlerinden biri kabul edilen Basralı Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm, 221/835'te Bağdat'ta vefat etmiştir. Onun hadis, sünnet, icmâ ve sahabe konusundaki görüşlerini ihtiva eden ve günümüze ulaşamamış *Kitâbu'n-naks* adlı eseri vardır. (bkz. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, 1. Basım, Ankara 2004, s. 22.)

[16] İlyas Çelebi, s. 234.

nakille ispat edilir. Tevhid ve adâlet akla, el-menzile beyne'l-mezileteyn nakle, va'd ve vaîd ile emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker esasları da hem akla hem de nakle dayanır. Tevhid ve adâlet konularında nassın da kaynağı akıldır. Allah'ın varlığının ve hikmet sahibi olduğu için kabih iş yapmayacağının akılla bilinmesi gerekir. Bu görüş Allah Teâlâ'nın, bildirdiği haberlerde doğru olduğunu ve peygamberlik iddiasında bulunan yalancıların elinde olağanüstü fiil yaratmadığını ortaya koyar. Kur'ân'la delil getirmenin de bu çerçevede olması gerekir. Allah Teâla'nın varlığını ve sıfatlarını ispat etmek için Kur'ân'dan delil getirmek mümkün değildir. Çünkü bu, Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu bilmeye bağlı bir şeydir. Kur'ân'nın doğruluğu ise söyleyenin durumu bilindikten sonra mümkündür. Öyleyse Allah'ın varlığını akılla bildikten sonra bu bilgiyi teyit için Kur'ân'la delil getirebiliriz. Kur'ân'ın muhkem ve müteşabih ifadeleri tevhid ve adâlet hakkında ise onları akıl üzerine bina etmemiz gerekir. Zira Allah'ın çirkin (kabih) fiilleri dilemeyen hakîm biri olduğunu bilmeyenin, Allah'ın bu sıfata sahip olduğuna Kur'ân'dan delil getirmesi doğru olmaz. Bütün bu konularda akıl asıl, nakil ise fer'dir. Fer'in asla karşı delil olamaması nedeniyle tevhid ve adâlet konularında naklin delil olması mümkün olmaz. Çünkü nakil, haberden ibarettir. Haberlerin ise doğru veya yanlış olma ihtimalleri söz konusudur. Biz haberlerin doğruluğuna, söyleyenlerin doğru sözlü olduklarını öğrendikten sonra hükmederiz. Bu kural, Kur'ân için de geçerlidir. Allah Teâlâ'nın çirkin fiil işlemediğini ve âdil olduğunu öğrendikten sonra Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğuna hükmedebiliriz. Görülüyor ki Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu ortaya koyan kaynak da, Allah Telâlâ'nın âdil olduğunu bilmemizi sağlayan kaynak da akıldır. Mu'tezilî bilginlerden Kādî Abdülcebbâr, Allah Teâlâ'nın çirkin fiilleri yaratmasının mümkün olduğunu söyleyen Ehl-i sünnet'i eleştirerek Ehl-i sünnet'in bu düşüncesine göre Kur'ân'ın doğruluğunu ne akıl yoluyla ne de bir haberle bilmemizin mümkün olduğunu kaydeder[17]. Ona göre Kur'ân'ın gerçekten Allah kelâmı olduğu Allah'a dayandırılırken, Allah'ın varlığı da Kur'ân'a dayandırılacak olsa burada kısır bir döngü söz konusu olur ki bu yanlış ve geçersizdir[18]. Kur'ân'ın Allah'ın varlığı

[17] Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân,* s. 1-2.
[18] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XVII, 93.

konusundaki beyanları ise ilâhî lütûf olarak istidlâle teşvik ve aklın hükümlerini ikrar ve te'kit etmekten ibarettir[19]. Allah'ın aklı olanları muhatap alıp mükellef tutması, akılsızlardan sorumluluğu kaldırması ve Peygamber (s.a.v.)'in "Ümmetim hatada birleşmez"[20], "Allah'ın yardımı cemaatle beraberdir"[21] gibi sözleri aklı delil olarak vurgulamakta ve icmanın dinî bir delil olduğunu göstermektedir[22].

Tevhid, Mu'tezilî düşüncenin temelini teşkil etmekle beraber, Kādî Abdülcebbâr dışındaki Mu'tezilî âlimler usûl-i hamsenin ilk esası olarak adâleti zikretmektedirler. Tevhide gerekli önemi verip onu adâletin önüne geçiren ilk Mu'tezilî âlim Kādî Abdülcebbâr'dır[23].

Mu'tezile'nin inançlarının temelini oluşturan tevhid, sözlükte bir şeyi birlemektir. Mu'tezilî kelâmcıların ıstılahında ise; Allah Teâlâ'nın bir olduğunu, nefiy ve ispat yönünden sahip olduğu sıfatlarda ortağı olmadığını gereği gibi bilmek ve bunu ikrar etmektir. Onlara göre tevhidin olması için bilgi ve ikrarın aynı anda gerçekleşmesi gerekir. Kişi bilir de ikrar etmezse yahut bilmeden ikrar ederse tevhidi gerçekleştirmiş olmaz[24].

Tevhîd, âlemin hudûsünü ve bir muhdisinin olduğunu ispat, muhdisin sahip olduğu sıfatları beyan, yaratılmış varlıkların sıfatlarının O'na verilemeyeceğini ve O'nun bir olduğunu bilme ile gerçekleşir. Tevhid, Allah'ın varlığı, sıfatları, teşbih ve tenzih konularını kapsar[25].

Mu'tezile'ye göre, Allah'ı bilmek farzdır. Başka alternatifi olmayıp ihlali caiz değildir. Allah'ın insana ilk farz kıldığı şey, Allah'ı bilmeye götüren nazar

---

19 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 51; *Müteşâbihü'l-Kur'ân,* s. 36.

20 İbn Mâce Muhammed b. Yezid Ebû Abdullāh el-Kazvînî, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Beyrut ty, Fiten 8; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut ty, Fiten 1.

21 Tirmizî, Fiten 7; Ahmed b. Hanbel Ebû Abdullāh eş-Şeybânî, *Müsned*, Mısır ty, V, 370.

22 Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl,* s. 139.

23 bkz. Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 95; Kādî Abdülcebbâr, *Muhtasar,* s. 178; İlyas Çelebi, s. 235.

24 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 79-80.

25 Kādî Abdülcebbâr, *Muhtasar,* s. 173.

(düşünmek)dır[26]. Allah Teâlâ, ne zorunlu olarak ne de müşâhede ile bilinir. Düşünme ve araştırma yoluyla O'nun bilgisine ulaşmamız gerekir[27]. Mu'tezilî âlim Kādî Abdülcebbâr'ın açıklamalarına göre, düşünmek diye ifade ettiğimiz "nazar" kavramı sözlükte görmek için görülenin tarafına bakışı çevirmek, rahmet, ihsan ve kalbin nazarı olan düşünmek anlamlarına gelir. Marifetullaha götüren nazar ifadesinde bu kelimeyle düşünmek kastedilir. Mu'tezile'ye göre kalb ile nazar, düşünmek suretiyle gerçekleşir. Düşünmek de bir nesnenin durumunu inceleyip onunla başka bir nesne arasında ya da bir olayla başka bir olay arasında benzerlik kurmaktır[28].

Ona göre başkasının sözünü bir delil istemeksizin körükörüne kabul etmek anlamında taklid ile Allah Teâlâ'nın varlığının bilinmesi caiz değildir. Bir konuda çoğunluğun ittifak etmesi ittifak edilenin hak olduğunu gösteremeyeceği gibi o konuda az kişinin hemfikir olması onun geçersizliğinin alâmeti olamaz. Allah'ın çoğunluğu kınayan; "İnsanların çoğu gerçekten hoşlanmaz"[29], "İnsanların çoğu bilmez"[30] âyetleri, azınlığı öven; "İman edip salih amel işleyenler ne kadar azdır!"[31] "Pek az kimse Nuh (a.s.) ile beraber inanmıştı"[32] "Kullarımdan çok azı şükreder"[33] âyetleri çoğunluğun veya azınlığın ittifakının hakikatin göstergesi olamayacağına işaret eder. Peygamber (s.a.v.)'den rivayet edilen "Büyük çoğunluğa uyun"[34] hadisi çoğunluğu taklit etmenin evlâ olduğuna delâlet etmez. Bu hadis sahih kabul edilse bile bununla kastedilen, ümmetin şer'î bir hükümde ittifak etmeleri halinde onlara tâbi olmanın farz olması, muhalif olmanın ise caiz olmamasıdır. İtikadî konularda taklidin caiz olduğuna bir delil teşkil etmez. Peygambere tâbi olmak ise taklid değildir. Zira taklid başkasının sözünü delilsiz kabul etmektir. Halbuki Peygamber mucize ile

---

[26] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 18.
[27] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 15.
[28] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XII, 4.
[29] el-Mü'minûn 23/70.
[30] en-Neml 27/61.
[31] Sâd 38/24.
[32] Hûd 11/40.
[33] Sebe' 34/13.
[34] İbn Mâce, Fiten 8; Ahmed b. Hanbel, IV, 278, 375; Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-kadir,* 1. Basım, Mısır 1356/1937, IV, 186; Aclûnî İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs 'amme'ştehere mine'l-ehâdîs*, thk. Ahmed el-Kalaş, 4. Basım, Beyrut 1405/1985, I, 399, 470.

desteklendiği için sözünü kabul edebiliriz. Cahil bir kişinin öğrenmek amacıyla âlim bir kişiye itikadî konularda danışması "Bilmiyorsanız, bilenlere sorun"[35] âyetinin de işaret ettiği gibi bir taklid değildir. Ancak itikadî konular dışında fıkıh konularında ve ictihadı gerektiren konularda âlim kişiyi taklid etmek caizdir. Usul konularında ise âlim bir kişinin sözüne inanma ile iman gerçekleşmez[36]. Sonuç olarak marifetullah konusunda taklit caiz değildir. Mükellef avamdan bile olsa icmâlî bir şekilde istidlâlde bulunması ve kendine arız olan şüpheyi giderecek kadar bilgi sahibi olması gerekir[37].

Allah Teâlâ'nın zât itibariyle bir, eşi ve benzeri olmayan bir varlık olduğu konusunda hiç bir müslümanın tereddüdü yoktur ve Allah'ın zâtı konusunda İslâm mezhepleri arasında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu nedenle tevhid konusundaki tartışmalar Allah'ın zâtı üzerinde değil, O'na nisbet edilen sıfatların tevhide zarar verip vermediği noktasındadır ve Mu'tezile mezhebi, tevhid prensibini daha çok bu konulardaki görüşlerini temellendirmeye ayırmıştır. Bu tartışmalarda bir tarafta Allah'a zâtının aynı olmayan kadîm sıfatlar nisbet edenler, karşı tarafta ise böyle bir nitelemeyi reddedenler yer almaktadır[38].

A. Allah'ın Zâtî Sıfatları

a. Mu'tezile'nin Zâtî Sıfatlar Konusundaki Görüşleri

İslâm inanç tarihinde, Allah'ın sıfatları konusunda ilk tartışmayı başlatanın Ca'd b. Dirhem[39] (v. 124/742) olduğu, Cehm b. Safvân'ın[40] ondan sıfatlar hakkındaki

---

35 el-Enbiyâ 21/7.

36 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 31-33.

37 Kādî Abdülcebbâr, *Muhtasar,* s. 252.

38 İlyas Çelebi, s. 239.

39 Tâbiîn neslinden olup ilâhî sıfatlar, halku'l-Kur'ân ve insanların fiilleri gibi itikadî konuları ilk defa tartışmaya açan âlimlerdendir. Kûfe'de Cehm b. Safvân ile karşılaşmış ve ilâhi sıfatlar konusunda onu etkilemiştir. Ca'd b. Dirhem'in düşüncesine göre âlem cevherler ve arazlardan ibarettir. Bunlar hâdis olduğundan âlem de hâdistir. Allah Teâlâ'nın zâtı dışında kadîm olan sıfatları yoktur. Eğer bu tür sıfatları bulunsaydı Allah'ın birliği (tevhid) ilkesi ortadan kalkardı. Allah'ın yaratıklara benzemesi düşünülemeyeceğine göre naslarda O'na izâfe edilen "yed", "vech", "ayn" gibi kavramların teşbih ve tecsîme götüren zâhirî anlamlarından farklı mânaları bulunmalıdır. Bu sebeple ilâhî sıfatları konu edinen naslar aklın ışığı altında yoruma tâbi tutulmalıdır. Allah'ın Hz. Mûsâ'ya hitap edişi de beşerî anlamda değildir. Kur'ân-ı Kerîm kadîm değil hâdistir. Maniheizm, Sâbiîlik, Yahudilik gibi eski din ve kültürlerin tesirinde kalarak İslâm akaidinde yeni görüşler ortaya

görüşleri alarak geliştirdiği ve Allah'a sıfat nisbetini kabul etmeyen ilk kişi olduğu ve Vasıl b. Atâ'nın da sıfat teorisini Cehm'den aldığı kabul edilir[41]. Nitekim Vasıl, Allah'a mâna veya kadîm sıfat nisbetinin şirk olduğunu söylemiş[42], ondan sonra gelen Mu'tezilîler ise Allah Teâlâ'nın bu sıfatlara bizâtihî sahip olduğu çerçevesinde değişik teoriler geliştirmişlerdir. Allah'ın sıfatlarının, zâtının aynı olduğu görüşünü savunan Mu'tezile'ye göre Allah Teâlâ'ya kadîm sıfatların nisbeti tevhidi ihlal etmektedir. Mu'tezile sıfatlar konusundaki tartışmaya ilk olarak Hıristiyanlığın ulûhiyet teorisini yani teslis akidesini red münasebetiyle girmiştir. Teorileri de bu düşüncenin reddi üzerine bina edilmiştir. Hristiyanlar Allah Teâlâ'nın baba, oğul ve Ruhulkudüs'ten oluşan bir cevher olduğunu, yani hem bir tek cevher, hem de bu cevherin üç ayrı uknum (unsur) şeklinde zuhur ettiğini kabul etmektedirler. Baba hayat sahibi ve

attığı söylenen Ca'd b. Dirhem'in hayatı ve itikadî görüşleri hakkında yeterli bilgi bulunmadığından kendisine nisbet edilen görüşlerin ona ait olup olmadığını, ayrıca eski kültürlerden ne ölçüde etkilendiğini belirlemek oldukça güçtür. Ca'd'ın görüşleri İslâm dünyasında yankı bulmuş, Cehm b. Safvân, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd ve diğer bazı Mu'tezile âlimlerince benimsenerek kelâm disiplininin teşekkül etmesinde rol oynamıştır. (Geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 542-543).

[40] Tam adı, Ebû Muhriz Cehm b. Safvân es-Semerkandî et-Tirmizî (v.128/745-46)'dir. İlk kelâmcılardan ve Cehmiyye fırkasının kurucusudur. Kûfe'de Ca'd b. Dirhem'le karşılaşmış, ilâhî sıfatlar, kader ve halku'l-Kur'ân gibi konularda onun tesiri altında kalmıştır. Cehm'in, çağdaşı olan Ebû Hanîfe'nin yanı sıra Vâsıl b. Atâ ile de fikir alışverişinde bulunduğu ve talebeleriyle münakaşalar yaptığı bilinmektedir. Te'vil, ilâhî sıfatlar, kader, rü'yetullah, âhiret halleri gibi başlıca kelâm meseleleri hakkındaki görüşleri ciddi tartışmalara konu olmuştur. Cehm, akılla nassın çatışması halinde aklın esas alınması ve nassın buna göre te'vil edilmesi gerektiğini savunan ilk kelâmcılardan biridir. Onun düşüncesine göre Allah yaratıklara has hiçbir sıfatla nitelendirilemez ve meselâ O'nun için "şey" denilemez. Allah'tan başka her şey hâdis (sonradan yaratılmış) olduğuna göre ezelde ilâhî ilim ve kudrete konu teşkil edecek bir obje mevcut değildi. Bu bakımdan Allah'ın ezelde âlim ve kâdir olduğunu söylemek mümkün değildir. Cehm, mutlak cebre kail olduğu için Cebriyye-i Hâlisa'nın da kurucusu kabul edilmiştir. Ayrıca Allah'ın âhirette görülmeyeceğini söylemiş, kabir azabını, sırât ve mîzanı inkar etmiş, cennet ve cehennemin bir süre devam ettikten sonra yok olacağını ileri sürmüştür. Fakat kendisinden intikal eden herhangi bir eser bulunmadığından ona nisbet edilen bu tür görüşler ne bizzat kendi beyanlarından ne de tarafsız sayılabilecek kaynaklardan alınmıştır. Hadisçiler ve müctehid imamlar tarafından tenkit ve tekfir edilen hatta Mu'tezile ulemâsınca bile sapık kabul edilen Cehm b. Safvân'ın buna rağmen kelâm ilminin kurucusu sayılan Mu'tezile'ye genel anlamda tesir ettiği kabul edilmektedir. Teşbihten kurtulmak için Allah'a "vücûd" sıfatını bile atfetmekten kaçınacak derecede aşırı bir tenzih anlayışı geliştiren Cehm b. Safvân'ın görüşleri daha ziyade ölümünden sonra yayılmış ve taraftarları hicrî V. yüzyıla kadar müstakil bir fırka olarak Cehmiyye adıyla devam etmiştir. (Cehm b. Safvân ve mezhebi Cehmiyye için bkz. Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 233-234; a.mlf, "Cehmiyye", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 234-236.

[41] Şehristânî Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal,* thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut ty, I, 30, 86.

[42] Bu görüşüyle, Ehl-i Sünnet'in; Allah sıfatları zâtıyla kaim bir takım mânalardır, inancını eleştirir.

mütekellim olan kadîm varlığı, oğul kelâmı, ruh ise hayatı temsil etmektedir. Bunlar cevheriyette bir, asıllıkta farklıdırlar. Oğul babadan doğmadığı gibi ruh da baba ve oğuldan neşet etmiş değildir. Bunların birbirleri ile olan ilişkisi ışık-güneş ve akıl-kelâm ilişkisi gibidir. Bunların ittihad veya hulûl suretiyle Tanrıyla bütünleşmesi ve nâsût (beşeriyet) şekline girme ve enkarne olma suretiyle de ayrışması söz konusu olmaktadır. Mu'tezile, Hristiyanlığın teslise dayanan uluhiyet teorisinin tevhide aykırı olduğunu söyleyerek eleştirirken "Eğer oğul kadîm olmakta babayla denk ise zât itibariyle de ona denk olmalıdır. Aynı şey üçüncü uknum olan Ruh için de geçerlidir. Bu durumda kadîmlerin sayısı artar. Halbuki teslisi oluşturan unsurlardan her birinin kadîm olarak kabul edilmesi sonucu ulaşılan teaddüd-i kudema inancı tevhidi ortadan kaldırır. İşte bu endişe Mu'tezilîlerin Allah-sıfat ilişkisindeki hassasiyetlerini oluşturan temel hareket noktasını göstermekte olup onlara göre rakipleri (Ehl-i sünnet), bir taraftan Hıristiyanları reddederken bir taraftan da onların söylediklerini tekrar etmektedirler. Kendileri böyle bir ithamla karşı karşıya kalmamak için, teaddüd-i kudema şüphesi uyandıracak her türlü düşünceden uzak durmaya gayret etmektedirler[43].

Kādî Abdülcebbâr Allah'ın sıfatlarına ilişkin görüşleri özetleyerek Allah ile sıfatları arasındaki ilişkiyi ifade etmek üzere ileri sürülen teorileri tahlil ve tenkit etmektedir. Bu noktada belli başlı görüşler olarak şunları zikreder:

a) Allah Teâlâ'nın, zâtî sıfatlara kadîm mânâlar olarak sahip olduğunu, dolayısıyla bu sıfatların hem zihinde hem de zihin dışında varlıklarının bulunduğunu söyleyenler. Bu görüşü Sıfâtiyye'den[44] İbn Küllâb el-Basrî'nin kurucusu olduğu Küllâbiyye[45] ve Ehl-i sünnet (Eş'ariyye) savunmaktadır.

---

43 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* XVII, 80-151; İlyas Çelebi, s. 240-241.

44 Sıfâtiyye: Allah Teâlâ'ya ilim, kudret, hayat, irade gibi ezelî sıfatlar nisbet eden Eş'ariyye, Müşebbihe, Kerrâmiyye gibi fırkalara verilen ortak addır. bkz. Şehristanî, I, 92-93; Muhammed Cevad Meşkûr, *Mevsû'atü'l-fıraki'l-İslâmiyye,* Beyrut 1415/1995, s. 353-354.

45 Küllâbiyye: Ebu Muhammed Abdullâh b. Saîd b. Küllâb el-Kattân el-Basrî (v.240-854) tarafından kurulan ve Cehmiyye ile Mu'tezile'ye karşı Allah'ın sıfatlarını ispat eden, Kur'ân'ın kadîm olduğunu söyleyen bir fırkadır. Ehl-i sünnet kelâmını hazırlayan hareketlerden biridir. bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 156-157.

b) Allah Teâlâ'nın sıfatlarının lizâtihi olduğunu, yani zâtıyla aynı olduğunu ve zâtın dışında ayrı bir mânanın bulunmadığını söyleyenler. Bu görüşü açık bir şekilde Mu'tezilî âlim Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/916) savunmuştur[46], Mu'tezile'den Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf[47] (v. 235/849-50), Abbâd b. Süleyman, İbrahim en-Nazzâm ve Zemahşerî'nin[48] görüşleri de sonuçta bu noktaya varır.

c) Sıfatların Allah Teâlâ'da, O'nun sahip olduğu hâl sebebiyle mevcut olduğunu savunanlar. Bu görüş Mu'tezilî âlim Ebû Haşim el-Cübbâî[49] (v. 321/933)'ye ait olup "ahval" denilen ve varlıkla yokluk, cevherle araz arasında yer alan üçüncü bir kavram türünün bulunduğu varsayımına dayanmaktadır. Ebû Haşim'e göre bunlar sadece varlıkların tanınmasına ve başka varlıklardan ayırdedilmelerine yardımcı olan zihnî ve itibarî durumlar olup hudûs ve kıdem gibi mânalar yüklenemez. Ayrıca kendi başına var olmayan bu tür haller (ahval), Allah'ın zâtına ilave edilmiş sıfatlar sayılmayacağı için, tevhid ilkesine zarar vermez. Öte yandan Allah'ın zâtına bağlı olarak düşünüldükleri için ilâhî sıfatların reddedilmesi sonucunu doğurmaz. Süleyman b. Cerîr de buna yakın bir görüşü savunarak Allah Teâlâ'nın vücud, adem, hudûs ve kıdem kavramları ile nitelendirilemeyen sıfatlara sahip olduğunu söylemiştir.

d) Allah Teâlâ'nın, zâtî sıfatlara sonradan oluşmuş (hâdis) mânalar şeklinde sahip olduğunu, örneğin Allah'ın sonradan olmuş bir kudretle kâdir, ilimle âlim olduğu görüşünü savunanlar. Bu görüş gulat-ı Şia'dan Hişâm b. Hakem (v. 179/795)'e aittir[50].

Mu'tezile'nin kurucusu sayılan Vasıl b. Atâ, sıfatlarda kadîm mânaların

---

46 Cübbâî'nin hayatı ve fikirleri hakkında geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Cübbâî, Ebû Ali", *DİA,* İstanbul 1993, VIII, 99-102.

47 Hayatı ve fikirleri hakkında bilgi için bkz. Metin Yurdagür, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *DİA,* İstanbul 1994, X, 330-332.

48 bkz. Zemahşerî Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Minhâc fî usûli'd-Dîn*, nşr. Sabine Schmidtke, Stuttgart 1997, s. 54.

49 Hayatı ve fikirleri hakkında bilgi için bkz. Avni İlhan, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", *DİA,* İstanbul 1994, X, 146-147.

50 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 118-120; a.mlf, *Muhtasar,* s. 182-183; İlyas Çelebi, s. 241-242.

varlığını reddederek Allah Teâlâ'nın tek başına kadîm olduğunu ve zâtla beraber kadîm olan kudret veya ilmin varlığını kabul etmenin teaddüd-i kudemaya götüreceğini söylemektedir. Benzer bir yaklaşımı sergileyen meşhur Mu'tezilî müfessir Zemahşerî Allah'ta zâttan ayrı mânaların mevcut olduğunun kabul edilmesini Hıristiyanların uknumlarına benzetir ve onların da baba uknumu ile zâtı, oğul uknumu ile ilmi ve ruhulkudüs uknumu ile hayatı kastettiklerini söyler ve bu iddiaların Eş'ârilerin söylediklerinden ne farkı vardır, diye sorar[51]. Benzer bir görüşü farklı şekilde savunan İbrahim en-Nazzâm zâtî sıfatların selbî mânalar ifade ettiğini ileri sürerek Allah'tan cehli red için âlim, aczi nefy için kâdir ve ölümü nefyetmek için de hay denildiğini söylemektedir[52]. Kādî Abdülcebbâr ise Allah Teâlâ'nın âlim, kâdir, hayy ve mevcud sıfatlarının zâtının aynı olduğunu ve bu sıfatlara sahip olmak için zâtından başka bir şeye muhtaç olmadığını bildirmekte[53], O'nun ezelî olan ilme sahip olmaksızın âlim, kudrete sahip olmaksızın kâdir olamayacağını söyleyenlerin tevhide aykırı hareket ettiklerini ileri sürmektedir. Bu görüşüne delil olarak Allah'ın "evvel ve âhir" olduğunu[54] ve "her ilim sahibinin üzerinde bir âlimin bulunduğunu"[55] bildiren âyetlerle İslâm ümmetinin O'nun birliği üzerinde icma etmiş olmasını göstermekte; eğer Allah "ilim sahibi" olarak kabul edilecek olursa O'nun üzerinde de âlim birinin olması gerekir, demektedir[56]. Kādî Abdülcebbâr, Allah'a bir takım kadîm mânaları sıfat olarak nisbet eden Sıfâtiyye ve Ehl-i sünnet'i eleştirirken de şöyle demektedir: Eğer Allah ilimle âlim olacak olsaydı, bu ilim ya bilinirdi ya da bilinmezdi. Bilinmemesi durumunda ispatı caiz olmazdı. Çünkü bilinmeyen bir şeyi ispata kalkışmak, beraberinde birçok problemi getirir. Bilinmesi durumunda ise ya mevcut ya da madum olurdu. Madum olması caiz olmadığına göre geriye mevcut olmak kalırdı. Bu da ya hâdis ya da kadîm olurdu. Halbuki bütün bunlar batıl olup geriye sadece Allah Teâlâ'nın zâtıyla âlim olması kalmaktadır. Kādî Abdülcebbâr, Ebû Haşim

---

51 Zemahşerî, *el-Minhâc,* s. 56.

52 Eş'arî Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn,* thk. H. Ritter, 3. Basım, Beyrut ty, s. 167.

53 Kādî Abdülcebbâr, *Muhtasar,* s. 182.

54 el-Hadîd 57/3.

55 Yusuf 12/76.

56 Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl,* s. 162.

el-Cübbâî'nin ahval teorisinden söz ederken de sözü edilen hallerin kadîm mânalarla bir tutulamayacağını savunarak şöyle demektedir: Mânaların aksine ahval diye isimlendirilen durumlar, bağımsız olarak değil, ancak zâtla bilinirler. Zira eğer bağımsız olarak bilinebilselerdi, ayrı olarak tanımlanırlar ve farklı hallerle başkalarından ayrılırlardı. Bu ise aklen imkansız olan teselsüle götürürdü. Demek ki mâna olarak vasfedilen sıfatlarla haller aynı şey değildir. Allah'ın sıfatlarının zâtının aynı olduğunu belirten Kādî Abdülcebbâr, bunların sonradan olmaları düşünülemeyeceği gibi zâttan ayrı kadîm mânalar olmalarının da düşünülemeyeceğini kaydetmektedir. Çünkü ona göre bunların sonradan olmaları durumunda bir muhdis tarafından yaratılmış olmaları, kadîm olmaları durumunda ise birden fazla kadîmlerin (teaddüd-i kudemanın) söz konusu olması gerekir[57].

Allah Teâlâ zâtî sıfatlara ezelden ebede kadar daima sahiptir. Eğer O, bu sıfatlara ezelde sahip olmamış olsaydı, daha sonradan sahip olmuş olması gerekirdi, bu ise söz konusu sıfatları yaratan bir yaratıcıyı gerekli kılardı. Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın bu sıfatlara ebediyyen sahip olmaması durumunda, yani ezelî ve ebedî olmamaları halinde söz konusu sıfatlar zâtî olmaktan çıkarlardı. Çünkü zâtî bir sıfatın herhangi bir nedenle Allah'tan ayrılması caiz değildir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın bu sıfatlara kadîm veya muhdes mânalar şeklinde sahip olduğu düşünülemez. Sonuç olarak Allah Teâlâ, kendi dışındaki varlıklardan zâtının kadîm olmasıyla ayrılmakta olup O'na kadîm mânalar şeklinde sıfat nisbet etmek benzerlerinin olmasını gerektirir. Halbuki Allah Teâlâ'ya sıfatlarından birinde ortak olmak, diğer zâtî sıfatlarında da ortak olma sonucunu doğurur. Bu nedenle insan ilimle âlim, kudretle kâdirdir, Allah Teâlâ ise ilim sıfatı olmaksızın âlim, kudret sıfatı olmaksızın kâdir, hayat sıfatı olmaksızın da haydır. Mu'tezile, zâtın aynı olduğu takdirde Allah'ın sıfatlarını inkar etmemektedir. Onları, şeyler veya zâtın dışında kadîm mânalar olmaları durumunda inkar etmektedir. Çünkü bu teaddüd-i kudemayı doğurmaktadır[58].

---

[57] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 119-128; İlyas Çelebi, s. 243-244.

[58] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* V, 258; a.mlf, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 34; İlyas Çelebi, s. 245.

Mu'tezile'ye göre Allah Teâlâ, ezelde semî ve basîrdir fakat sâmî (sesleri işiten) ve mubsir (nesneleri gören) değildir. Çünkü birinci sigalar lazım, ikinciler ise müteaddidir. Allah ezelden ebede semî ve basîrdir. Allah Teâlâ bu sıfatlara lazım sıgasıyla sahip olduğu için işitilen ve görülen şeylerin ezelî olmasını gerektirmediği gibi işitilen ve görülen şeyler ezelde olmadığı için Allah Teâlâ'nın ezelde sâmî ve mubsir olduğunu söylemek gerekmez[59]. Allah Teâlâ'ya cehl, fenâ, acz, adem gibi olumsuz sıfatlar yanında Kur'ân'da geçen el, yüz, göz, ayak gibi cisimliği çağrıştıran haberî sıfatların nisbeti de caiz değildir. Allah'ın sıfatları konusunda vahiyle istidlâl caiz değildir. Allah'ı bilmeden O'nunla ilgili nasları anlamak mümkün değildir. Allah'ı bilmek ise nassa değil akla dayanır[60].

Mu'tezile Allah'tan tecsîm ve teşbihi reddetmeyi tevhidin gereği görürler. Bunların başında cihetin nefyi gelmektedir. Çünkü Allah'a cihet nisbeti mekan ve cismiyyeti gerekli kılmaktadır. Bu nedenle Mu'tezile'nin çoğunluğu Allah'ın her yerde olduğunu, Fuvetî ve Cübbâî ise mekandan münezzeh olduğunu söyler. Allah Teâlâ'nın her yerde oluşunun hulûlü gerektirip gerektirmeyeceğini tartışırlar ve "vesia", "muhit" gibi ifadelerden hareketle "Allah'ın heryerde oluşu"na bilgisi ile kuşatması anlamını verirler. Buna paralel olarak da "istiva", "fevk", "mecî", maiyyet" gibi kelimeleri ilim, nusret ve teyid etme anlamlarına; "vech", "yed" ve "cenb" kelimelerini de kıble, sevap, mükafat; kudret, nimet; Allah'ın emri gibi mânalara te'vil ederler[61].

b. Beyzâvî ve Nesefî'nin Zâtî Sıfatlar Hakkında Mu'tezile'ye Yönelttikleri Eleştiriler

Allah'ın sıfatları konusunda naklî delil getirmeyi geçersiz kabul eden Mu'tezile, muhaliflerinin özellikle Allah'ın bir ilimle âlim olduğunu ispat eden âyetler dolayısıyla Allah'ın sıfatlarının lizâtihi olmadığını, onun sıfatlara kadîm mânâlar olarak sahip olduğunu ileri sürmelerine karşılık vermek amacıyla bu âyetleri kendi

[59] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 108.
[60] Kādî Abdülcebbâr, *Muhtasar,* s. 184-190; *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* 150-153; İlyas Çelebi, s. 248-250.
[61] Zühdî Cârullah, *el-Mu'tezile,* 6. Basım, Beyrut 1990, s. 91-94; İlyas Çelebi, 251-254.

görüşleri doğrultusunda te'vil etmişler; bu konularda naklî delil getirmeyi doğru görmedikleri halde kendi görüşlerini destekleyebilecek âyetleri de muhaliflerine sunarak görüşlerinin doğruluğunu ispata çalışmışlardır.

Mu'tezile'ye göre وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ "Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen biri vardır"[62] anlamındaki âyet Allah'ın zâtıyla âlim olduğunu, eğer O ilim sahibi olsaydı yani bir ilimle bilen olsaydı O'nun üstünde de bir bilen olacağını gösterir[63]. Allah'ın sıfatlarını ispat etmede naklî delilleri geçerli kabul eden Beyzâvî[64], tefsirinde Mu'tezile'nin bu açıklamalarına yer verir ve bu âyetin onlar için bir delil olamayacağını, zira bu âyette "her ilim sahibi" ifadesiye Allah dışındaki varlıkların kastedildiğini, Allah hakkında söz konusu edilmediğini belirtir. Ayrıca âyette geçen "ilim sahibi-عَلِيمٌ" olan Allah'tır. Bu kelimenin anlamı da sözlükte geniş ilme sahib olan demektir. Öyleyse Allah da bir ilme sahip olarak âlimdir[65]. Beyzâvî bu açıklamarıyla âyetin Mu'tezile'nin lehinde değil, aleyhinde bir delil teşkil ettiğini ortaya koymaya çalışır. Ancak âyetle ilgili tartışma lafzî olup gerçek anlamda ne Beyzâvî'nin, ne de Mu'tezile'nin düşüncesinin doğruluğunu ortaya koymaktadır. Beyzâvî'nin عَلِيمٌ kelimesine "çok büyük ilim sahibi" anlamı vererek sonucu bağlaması zorlama bir te'vil görünmektedir. Zira Mu'tezile bu kelimeye Beyzâvî'nin verdiği gibi bir anlam yerine ilim ifadesini kullanmadan "çok bilen" anlamı verirler[66]. Ayrıca Beyzâvî, Kur'ân'da "Bir bilgiyle kitabı açıkladık"[67] âyetinin, Allah'ın bir ilimle âlim olduğuna delâlet ettiğini belirterek zâtî sıfatlar konusunda Ehl-i sünnet'in görüşünün doğruluğunu vurgulamaya çalışır[68]. Bu iki âyet dışında Ehl-i sünnet'in delil olarak kullandığı diğer âyetlerde de Mu'tezile'ye doğrudan cevap vermeden ve kendi mezhep görüşünü de açıklamadan üstü kapalı ifadelerle mezhep görüşünü yansıtacak şekilde

---

62 Yusuf 12/76.

63 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 140; Beyzâvî, II, 185.

64 Ehl-i Kitabın aralarında hüküm vermek için Allah'ın kitabına çağrıldıkları halde bundan yüz çevirdiklerini ifade eden âyet, Beyzâvî'ye göre âyet ve hadislerin, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi yalnızca furû konularda delil olmadığını ayrıca usûlü'd-din (kelâm) konularında da delil olduğunu gösterir. (Âl-i İmrân 3/23. âyetin tefsirinde bkz. Beyzâvî, I, 251).

65 Beyzâvî, II, 185.

66 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 140.

67 el-A'râf 7/52.

68 Beyzâvî, I, 546.

Allah'ın zâtî sıfalara, kadîm mânalar olarak sahip olduğuna işaret eder[69].

Netice itibariyle her iki görüşün doğruluğunun ispatı gerçekleşmemiş görünüyor. Her iki müfessirin de âyeti kendi mezhep görüşlerine uygun düşecek biçimde anlamaya çalıştıklarını görüyoruz. Zemahşerî, bu âyet çerçevesinde kendi mezhebinin savunmasını yapmamıştır[70]. Ancak başka âyetlerde savunmada bulunarak Allah'ın zâtî sıfatlarının lizâtihi olduğunu ortaya koymaya çalışır[71]. Nesefî tefsirinde de bu âyetle ilgili i'tizâlî eleştiri bulunmadığı gibi kendi mezhep görüşünü savunucu bir ifade de yoktur[72]. Ancak Allah'ın Kur'ân'ı ilmiyle indirdiğini belirten âyetteki[73] "Allah'ın ilmi" ifadesinin Mu'tezile'nin sıfatları inkâr etmesinin yanlışlığına bir delil olduğunu belirtir[74]. Halbuki daha önce de işaret ettiğimiz gibi Mu'tezile zâtî sıfatları inkâr etmiyor, bu sıfatların Allah'ın zâtının aynısı olduğunu savunuyor.

B. Rü'yetullah (Allah'ın Görülmesi)

a. Mu'tezile'nin Rü'yetullah Konusundaki Görüşleri

Rü'yetullah konusu, Allah'ın görülmesini keyfiyet olarak tavsif etmeyen Eş'arîlerle, "Allah cisim olmasaydı görülmezdi" diyen Mücessime ve "eğer o cisim olsaydı görülürdü" diyen Mu'tezile arasında ihtilaflı bir meseledir. Ayrıca Mu'tezile içinde Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf rü'yetullahı, Allah Teâlâ'yı kalben bilmek, Ahmed b. Habit (v. 237/846) akl-ı evvelin akl-ı faalı görmesi şeklinde aklî bir rü'yet olarak yorumlarken, Zemahşerî ilgili âyetleri ilâhî vaadlerin gerçekleşmesini bekleme (intizar) şeklinde ele almaktadır. Allah Teâlâ'nın sâni ve hakîm olduğunu aklen, görülüp görülemeyeceğini ise tek başına aklen değil, hem aklen hem de naklen bilmenin mümkün olduğunu söyleyen Mu'tezile, rü'yetullah konusunda kendisiyle aynı fikri paylaşmayanları tekfir etme yoluna gitmemiştir. Başlangıçta hem teşbih hem

---

69 el-Bakara 2/28, 255; en-Nisâ 4/166, ez-Zâriyât 51/47 âyetlerin tefsirlerinde sırasıyla bkz. Beyzâvî, I, 79, 215, 410; III, 320.

70 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 472.

71 Mesela bkz. Fussılet 41/15 âyetinin tefsirinde Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 188.

72 Nesefî, II, 126.

73 en-Nisâ 4/166.

74 Nesefî, I, 417.

de rü'yetullah iddiasında bulunan bir topluluğun, zamanla teşbihi reddetmeye, rü'yetullahı ise kabul etmeye başladığını ve çeşitli âyet ve hadisleri delil getirdiklerini kaydettikten sonra ilgili ifadelerde sözü edilen rü'yetin ilim ve intizar anlamlarına geldiğini belirtir. Ayrıca bu bağlamda delil gösterilen hadislerin âhâd haberler olduklarını ve tam aksini ifade eden rivayetlerin de bulunduğunu zikreder. Rasûlullah'ın, "O nurdur nasıl görebilirim?"[75] dediğini, Âişe (r.a.)'nin rü'yetullah iddiasında bulunan birine "Bu sözlerden dolayı tüylerim diken diken oldu"[76] diye tepki gösterdiğini kaydeder[77]. Karşı görüştekilerin rü'yetullahla ilgili olarak ileri sürdükleri nakli delillerde geçen "nazar"[78], "lika"[79], "rü'yet"[80] gibi kelimelere baş gözü ile görme yerine, kalben görme (ilim), bekleme, nimetlere bakma gibi anlamlar verir. Allah'ın görüleceği hususunda sahabenin icmaı olduğuna ilişkin haberlerin doğru olmadığını, böyle bir iddianın, Kur'ân'ın, "Allah'ın bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuştuğunu, yahut elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyettiğini"[81] bildiren beyanına ve Âişe (r.a.)'den rivayet edilen haberlere aykırı olduğunu kaydeder. Rü'yetullahla ilgili hadisleri Müşebbihe ve Mücessime gibi mezheplerden hikaye edilen haberler olarak düşünmenin en doğru yol olduğunu bu tür sözleri Peygamber (s.a.v.)'in söylemiş olabileceğinin kabul edilmesi durumunda da onun bu sözleri başkalarından hikaye etmiş olabileceği, tam aksi rivayetlerin de mevcut olduğunu ve haber-i vahid türünden olan bu rivayetlerin kesin bilgi ifade etmediklerini belirtir[82]. "O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp, parlayacaktır"[83] âyetinin yorumunda Mu'tezile, Allah Teâlâ'nın cisim olduğunu söyleyen kimse ile rü'yetullah konusunu tartışmayı gereksiz görürler. Çünkü böyle kimsenin Allah'la musafaha da edebileceğini, boynuna sarılabileceğini, eliyle dokunabileceğini de iddia

---

75 Ahmed b. Hanbel, V, 175.
76 Buhârî, Tefsir 337; Müslim, İman 177.
77 Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl,* s. 158-159.
78 Nazar kelimesinin geçtiği âyet: "O gün birtakım yüzler Rabblerine bakıp, parlar" (el-Kıyâme 75/22-23).
79 Lika kelimesinin geçtiği âyet: "Allah'a kavuşacakları gün müminlere esenlik dileği selamdır" (el-Ahzâb 33/44); "Kim Rabbine kavuşmayı arzu ederse iyi amel işlesin" (el-Kehf 18/110).
80 Rü'yete işaret eden âyet: "Onlar o gün Rablerini (görmekten) mahrumdurlar" (el-Mutaffifîn 83/15).
81 eş-Şûrâ 42/51.
82 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 155-166, 179-182; a.mlf, *Muhtasar,* s. 190-192.
83 el-Kıyâme 75/22-23.

edebileceğini belirtir. Mu'tezile, Allah'ın cisim olmadığını söylediği halde O'nun görülebileceğini iddia edenle tartışmayı hedefler. Çünkü Mu'tezile'ye göre bu kimse Allah'tan teşbihi reddettiğine göre O'nun görülmesinin mümkün olmadığını söylemesi gerekir. Zira nazar, gözün görülmesi istenen şeye çevrilmesi demektir. Bu da ancak cisimlerde olur. Öyleyse "Allah'a nazar etme" ifadesini te'vil etmek gerekir, onlara göre en uygun te'vil de "Ondan sevap beklemek" anlamıdır[84]. Mu'tezile, rü'yetullah konusunda naklî delilleri bu şekilde tartıştıktan sonra onu reddetmek için aklî delillere de baş vurur. Bunların başında da gaibin şahide kıyas edilmesi yöntemi gelmektedir. Bu yönteme dayanarak mukabele, mevâni' ve mevcut durum delillerini dile getirir.

a) Mukabele delili: Bizden birinin gözüyle bir şeyi görebilmesi için o şeyin karşısında veya hükmen karşısında olması gerekir. Halbuki Allah Teâlâ'nın bu konumda olması caiz değildir.

b) Engellerin bulunması (mevâni') delili: Görünmeyen şey ya bir engelden dolayı ya da görülmesi imkansız olduğu için görülmez. Allah Teâlâ ise engeller olduğu için değil, görülmesi imkansız olduğu için görülemez. Ayrıca bizden birinin onu görmemiş olması da onun zâtı itibariyle görülemez olduğunun bir kanıtıdır.

c) Şu anda görülmemesi delili: Eğer Allah Teâlâ'nın herhangi bir durumda görülmesi caiz olsaydı, bizim de şu anda O'nu görmemiz mümkün olurdu. Halbuki böyle bir şey meydana gelmemiştir[85].

Bazı Mu'tezilîler, halku'l-Kur'ân konusunda olduğu gibi rü'yetullah konusunda da aşırılığa giderek taassuba kapılmışlar ve Allah'ın gözle görüleceğini iddia edenlerin küfre gireceğini ileri sürmüşler. Nitekim Mu'tezilî âlimlerden Ebû Mûsâ el-Murdar (v. 226/841) Allah'ın niteliğini belirtmeden (bilâ keyf) gözle görüleceğini söyleyenin bile küfre gireceğini, hatta bu durumdaki kişinin küfre gireceğinden şüphe edenin bile kâfir olacağını iddia etmiştir[86].

---

[84] Kādî Abdülcebbâr Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-Meta'in,* Beyrut ty, s. 442.

[85] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 166-175.

[86] Ebü'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red 'ala İbni'r-Râvendî el-mülhîd,* Beyrut 1957, s. 67-68.

b. Beyzâvî ve Nesefî'nin Rü'yetullah Konusuyla İlgili İ'tizâl Eleştirileri

Zemahşerî, Kur'ân'da Mûsâ (a.s.)'nın kavminin Allah'ı görmek istemelerinden dolayı cezalandırıldığını[87] ve gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğini[88] Allah'ın bir kulla ancak perde arkasından konuşacağını[89] ifade eden âyetlerin Allah'ın görülemeyeceğinin açık delilleri olduğunu savunarak Ehl-i sünnet'in bu konudaki düşüncesini çürütmeye çalışmıştır. Ehl-i sünnet'in kendilerine karşı delil olarak kullandıkları âyetleri de ele alan Zemahşerî, kendi mezhebinin düşüncesi çerçevesinde te'vil ederek Ehl-i sünnet'in delillerinin zayıf olduğunu ve rü'yetullahı ispat edemeyeceğini ileri sürmüştür. Beyzâvî ve Nesefî'nin Zemahşerî'nin bu düşüncesini ne şekilde eleştirdiğini araştırırken öncelikle Zemahşerî'nin delil olarak kullandığı âyetleri ele alıp ardından Beyzâvî ve Nesefî'nin Zemahşerî'ye karşı delil olarak ileri sürdükleri âyetleri karşılaştırmalı olarak inceleyeceğiz.

Zemahşerî'nin Allah'ın görülmeyeceğini ispat için ileri sürdüğü âyetler şunlardır:

a) "Ey Mûsâ, biz Allâh'ı açıkça görmedikçe sana inanmayız, demiştiniz de derhal sizi yıldırım yakalamıştı; siz de bunu görüyordunuz."[90] Zemahşerî'nin rü'yetin imkansızlığına delil gösterdiği bu âyeti yorumlayan Beyzâvî, Zemahşerî'nin görüşünün[91] geçersizliğini ispata çalışır. Beyzâvî'ye göre, Yahudiler inatlarında ileri gitmişler ve imkansızı istemişlerdir. Çünkü onlar Allah'ın cisimlere benzediğini düşünerek cisimleri görür gibi O'nu da görmek istemişler. Halbuki bu imkansızdır. İmkan dahilinde olan, keyfiyetten uzak bir görme ile Allah'ın görülebilmesidir. Bu görme âhirette müminler için olacaktır. Dünyada da bazı durumlarda bazı peygamberler için gerçekleşmiş bir durumdur[92]. Nesefî de, Mu'tezile'nin bu âyeti Allah'ın görülemiyeceğine delil gösterdiğini ve görmek mümkün olsaydı Allah,

---

87 el-Bakara 2/55.
88 el-En'âm 6/103.
89 eş-Şûrâ 42/51.
90 el-Bakara 2/55.
91 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 144.
92 Beyzâvî, I, 102.

görmek isteyenlere azab etmezdi, dediklerini kaydederek Beyzâvî'den daha farklı bir bakış açısıyla Mu'tezile'ye şöyle cevap vermeye çalışır: Onlar Allah'ı görmeyi istemelerinden dolayı cezalandırılmadı. Aksine küfürlerinden dolayı cezaya çarptırıldılar. Zira onlar mucizeler göstermesine rağmen Mûsâ (a.s.)'ya inanmadılar. Öyle ki onlar Rablerini dahi açıkça gördüler. Halbuki mucizeler gösterildikten sonra peygamberlere iman edilmesi gerekir. Onlar bu nedenle ceza gördüler. Ayrıca onların Rablerini görme isteği, imanlarını artırmak maksadıyla olmayıp inatlaşmalarından kaynaklanan bir istek olduğundan cezâya müstehak olmuşlardır[93].

b) "Kitap ehli, senin kendilerine gökten bir kitap indirmeni isterler. Mûsâ'dan bundan daha büyüğünü istemişlerdi ve 'Bize Allah'ı apaçık göster' demişlerdi. Zulümlerinden ötürü onları yıldırım çarpmıştı."[94] Yahudilerin Allah'ı görmek istemelerinden dolayı cezalandırılmasının Allah'ın görülmesinin imkansızlığına delâlet ettiğini belirten Zemahşerî, onların zulümlerinin de Allah'ı görmeyi istemek olduğunu söyler[95]. Beyzâvî ve Nesefî, Zemahşerî'nin bu düşüncesini kabul etmeyerek onların rü'yetullahı istemekten dolayı değil, bu isteklerinde inatlaşmalarından dolayı cezalandırıldıklarını, netice itibariyle âyette mutlak anlamda rü'yetullahın imkansız olduğu anlamının çıkarılamayacağını beyan ederler[96]. Nesefî, Yahudiler rü'yetullahı istemekten dolayı cezalandırılmış olsalardı Mûsâ (a.s.) Allah'ı görmek istediği için[97] cezalandırılırdı, yorumunu ekler.

c) لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ "Onu gözler idrâk edemez. O, gözleri idrâk eder."[98] Zemahşerî bu âyetin yorumunda, Allah'ın zâtında görülür bir varlık olmaktan yüce olduğunu, gözlerin ancak bir yöne sahip olan cisim ve şekilleri görebileceğini belirterek âyetin Allah'ın görülmesinin imkânsızlığına delâlet ettiğini ileri sürer[99]. Beyzâvî ve Nesefî, Mu'tezile'nin bu âyeti delil göstererek Allah'ın görülmesinin

93 Nesefî, I, 90.
94 en-Nisâ 4/153.
95 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 572.
96 Beyzâvî, I, 406; Nesefî, I, 411-412.
97 el-A'râf 7/143.
98 el-En'âm 6/103.
99 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 52.

mümkün olmadığını iddia ettiklerini, ancak bu görüşün zayıf olduğunu belirtirler[100]. Beyzâvî'ye göre, âyette geçen idrak kelimesi mutlak anlamda görmeyi ifade etmez. Allah'ın görülmemesini bütün zamanlara teşmil eden bir mâna da âyette bulunmamaktadır. Muhtemelen görülememenin, bazı hallere ve şahıslara ait olduğu kastedilmektedir. Zira âyetin mânası her göz onu göremez şeklindedir. Yoksa âyetteki nefiy, görmenin imkansızlığını gerektirmez[101]. Nesefî'ye göre ise âyette nefyedilen idraktır, görme değildir. İdrakın mânası, görülen şeyin boyutlarına ve sınırlarına vâkıf olmaktır. Allah'ın sınırlarının ve yönlerinin olması imkansız olduğu gibi bunu idrak etmek de imkansızdır. Ancak Allah'ı görmek imkansız değildir[102].

d) "Ne zaman ki, Mûsâ, mîkâtımıza geldi, Rabbi onunla konuştu. 'Ey Rabbim, göster bana kendini de bakayım sana' dedi. Rabbi ona buyurdu ki 'Beni katiyyen göremezsin ancak dağa bak, eğer o yerinde durabilirse; sen de beni göreceksin.' Daha sonra Rabbi dağa tecelli edince onu yerle bir ediverdi, Mûsâ da baygın düştü. Ayılıp kendine gelince, 'Seni tenzih ederim, tevbe ettim, sana döndüm ve ben inananların ilkiyim' dedi."[103] Zemahşerî'ye göre ise Mûsâ (a.s.) Allah'ın görülmesinin caiz olmadığını bildiği için hakikatte kendisi Allah'ı görme isteğinde bulunmamıştır. Mûsâ (a.s.)'nın kavminin Allah'ı görmek istemelerinin[104] bizzat Allah tarafından kınanıp böylece kavminin, Allah'ın görülmesinin imkansız olduğuna inanmaları için kavmi adına Allah'ı görme isteğini dile getirmiş, Allah (c.c.) da beni göremezsin buyurarak kavminin, Mûsâ (a.s.) bile Allah'ı göremiyorsa diğer insanların hiçbir şekilde göremeyeceğini anlamasını sağlamış. Ayrıca âyette geçen "لَنْ تَرَانِي – beni göremeyeceksin" ifadesindeki لَنْ edâtı gelecekte olumsuzluk anlamında olduğundan Allah'ın bu dünyada görülmesinin imkansız olduğu gibi âhirette de görülmesinin imkansız olduğunu gösterir. Mûsâ (a.s.)'nın Allah'ı görebilmesinin imkanının dağın yerinde durmasına bağlanması ve dağın yerinde duramayışı da

[100] Beyzâvî, I, 509, 510; Nesefî, I, 527.
[101] Beyzâvî, I, 509, 510.
[102] Nesefî, I, 527.
[103] el-A'râf 7/143.
[104] en-Nisâ 4/153.

Kur'ân'ın edebî bir san'at ifadesiyle rü'yetullahın imkansızlığını vurgulamasıdır[105].

Beyzâvî ve Nesefî'nin açıklamalarına göre; peygamberlerin mümkün olmayan bir şeyi istemeleri düşünülemez. Özellikle Allah hakkında cehaleti gerektiren bir durumda bu hiç mümkün değildir, Mûsâ (a.s.) da Allah'ı görmek istediğine göre demek ki Allah'ın görülmesi mümteni değildir.

Zemahşerî'nin açıklamalarını zorlama bir te'vil gören Beyzâvî ve Nesefî'ye göre; Mûsâ (a.s.)'nın kavminin kınanması için kavmi adına böyle bir istekte bulunduğu düşüncesi hatadır. Zira rü'yet imkansız olsaydı, Mûsâ (a.s.) onların cehâletlerini ve şüphelerini başka şekilde izâle etmesi gerekirdi. Nitekim, kavmi, kendileri için bir ilah yapmasını istedikleri zaman, Mûsâ (a.s.) kendilerine siz cahil bir kavimsiniz[106] dediği ve kardeşine 'bozguncuların yoluna uyma'[107] şeklinde öğüt verdiği gibi bu konuda da onların yoluna uymazdı derhal siz cahil bir kavimsiniz diyerek onları bu isteklerinden vazgeçirmeye çalışırdı. Zemahşerî'nin Mûsâ (a.s.) bile Allah'ı göremiyorsa hiç kimsenin Allah'ı göremeyeceği yorumunu da eleştiren Beyzâvî ve Nesefî bu yorumun daha büyük bir hata olduğunu belirtirler. Zira âyet Allah'ın görülemeyeceğini haber vermiyor ya da Zemahşerî'nin لَنْ edâtına istikbali nefiy anlamı verdiği gibi Allah'ın ne bu dünyada ne de ahrette görülemeceğini ifade etmez. Allah'ın görülmesinin dağın yerinde durmasına bağlanması Mûsâ (a.s.)'nın Allah'ı görmesinin zor olduğa işaret eder, imkansız olduğuna delâlet etmez. Dağın yerinde durması mümkün olduğuna göre mümkün olan bir şeye bağlanan da mümkündür. O halde bu âyet, Allah'ın görülmesinin caiz olduğuna delildir. Ayrıca Allah Teâlâ "beni göremezsin" buyurmuş, "ben görülemem", "sana görülemem" veya "bana bakamayacaksın" buyurmamıştır. Âyet, Mûsâ (a.s.)'nın fânî gözüyle Allah'ı görmesinin mümkün olmadığına işaret etmiş ama bâkî gözle bir lutüf ve bağış olarak Allah'ın görülmesinin imkansızlığına delâlet etmemiştir. Zira Mûsâ (a.s.) Allah'ın görülebilmesinin imkanına inandığı için görmeyi istemiştir. Caiz olmayan bir şeyin

[105] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 147-151.
[106] el-A'râf /138.
[107] el-A'râf /142.

caiz olduğuna inanmak da küfürdür. Rü'yet imkansız olsaydı Allah bunu haber verirdi. Netice itibariyle rü'yetin cevazına delâlet vardır[108].

Âyetin sonunda Mûsâ (a.s.)'nın tevbe etmesini yorumlayan Zemahşerî, Allah'ı görmeyi istemek gibi caiz olmayan bir istekte bulunduğu için Mûsâ (a.s.)'nın tevbe ettiğini söylerken[109] Beyzâvî ise, görmeyi istemekten dolayı değil izinsiz böyle bir istekte bulunduğu için; Nesefî de, dünyada böyle bir istekte bulunduğu için tevbe ettiğini beyan eder[110]. Ayrıca âyetteki "Ben inananların ilkiyim" ifadesine Zemahşerî, "ben, senin görülemeyeceğine inananların ilkiyim" mânasını verirken[111] Beyzâvî ve Nesefî ise "ben, senin dünyada görülemeyeceğine inananların ilkiyim" mânasını vererek Zemahşerî'ye cevap verirler[112].

e) "Allah bir insanla konuşmaz. Ancak vahiyle, yahut perde arkasından konuşur; yahut izniyle dilediğini vahyedecek bir elçi gönderir. O, yücedir, hüküm ve hikmet sâhibidir."[113] Zemahşerî'ye göre Allah zâtında görülebilen bir varlık olmadığından âyette "perde arkasından konuşur" ifadesiyle onun görülmesinin imkansızlığına işâret edilmiş ve onun kelâmını işitenin onu görmeden yalnızca kelâmını duyabileceği ifade edilmiştir. Ayrıca Zemahşerî bu âyetin sebeb-i nüzulu hakkında şu rivayetleri aktarır: "Yahudiler Peygamber (s.a.v.)'e şöyle demişler: Sen peygamber olsaydın, Allah'ın Mûsâ ile konuştuğu gibi ve Mûsâ'nın Allah'ı gördüğü gibi senin de Allah ile konuşman ve onu görmen gerekmez miydi? Bunu yapamadıkça sana inanmayacağız! Onlara karşı Peygamber (s.a.v.) de, 'Mûsâ, Allah'ı görmedi' buyurmuştur. Bunu üzerine bu âyet nâzil olmuştur. Zemahşerî, ayrıca Âişe (r.a.)'den şu sözü nakleder: "Kim Muhammed (s.a.v.)'in Rabbini gördüğünü iddia ederse Allah'a büyük bir iftirada bulunmuştur. Sonra o (r.a.) Rabbinizin şu âyetini işitmediniz mi diyerek, 'Allah, yüce ve hakîmdir'[114] âyetini okumuştur[115]. Zemahşerî bu âyette geçen

[108] Beyzâvî, I, 570-571; Nesefî, I, 602-603.
[109] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 150.
[110] Beyzâvî, I, 571; Nesefî, I, 603.
[111] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 150.
[112] Beyzâvî, I, 571; Nesefî, I, 603.
[113] eş-Şûrâ 42/51.
[114] eş-Şûrâ 42/51.

Allah'ın yüceliğinin anlamının, O'nun yaratılmışlar gibi görebilir olma özelliklerinden yüce olduğunu îma eder[116]. Beyzâvî bu âyeti açıklarken Zemahşerî'nin düşüncelerine yer vermeden üstü kapalı onu eleştirerek âyette Allah'ın perde arkasından konuşması ifadesinin O'nun görülmesinin imkansızlığına delâlet etmediğini, aksine görülmesinin imkanına işaret ettiğini beyan eder[117]. Nesefî ise âyetteki "perde arkasından" sözünün, Allah'ın perdelenmesi anlamında olmayıp onun kelâmını işitenin dünyada onu görmekten perdelenmiş (engellenmiş) anlamında olduğunu, dolayısıyla âyetin anlamının âhireti kapsamadığını belirterek Zemahşerî'ye cevap verir[118].

Beyzâvî ve Nesefî'nin, rü'yetullahın ispatı konusunda delil olarak kabul ettikleri âyetler şunlardır:

a) "Hayır, doğrusu onlar, o gün Rablerinden perdelenmişlerdir."[119] Zemahşerî bu âyette ifade edilen Rablerinden perdelenmenin, kâfirlerin zelilliğinin temsil edilmesi olduğunu belirterek rü'yet anlamına hiçbir şekilde değinmez. Ayrıca İbn Abbas, Katâde, İbn Ebî Müleyke'nin yorumlarına göre Rablerinden perdelenmenin anlamının onun rahmetinden engellenmek olduğunu; İbn Keysan'ın yorumuna göre de onun ihsanından engellenmek anlamında olduğunu söyler[120]. Beyzâvî bu âyetin yorumunda, Mu'tezile'nin rü'yeti kabul etmediğinden bu âyette kâfirlerin hallerinin alçaklığının temsil yoluyla anlatımı ya da "Rablerinden perdelenmek"ten onun rahmetinden ve yakınlığından uzak olmak anlamı kastedildiğini belirterek âyetin rü'yetle hiç bir ilgisi olmadığını, dolayısıyla bu âyetin rü'yetin ispatına delil olamayacağını vurgulamaya çalıştığını söyleyerek Zemahşerî'yi eleştirir. Halbuki Zemahşerî'nin kendi tefsirindeki yorumunu açıklarken belirttiğimiz gibi Zemahşerî âyetteki Rablerinden perdelenmenin, onun rahmetinden ve ihsanından engellenmek anlamında olduğunu söylerken bunu kendi yorumu olarak değil İbn Abbas, Katâde ve

---

115 Buhârî, Tefsir 337.
116 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 227.
117 Beyzâvî, III, 242.
118 Nesefî, III, 262.
119 el-Mutaffifîn 83/15.
120 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 708-709.

diğerlerinin yorumu olarak tefsirine almıştır[121]. Dolayısıyla bu yorum yalnızca Mu'tezile'ye âit değildir. Ancak Beyzâvî, bunun yalnızca Mu'tezile'ye ait bir yorum olduğunu îma ederek bu düşünceyi kabul etmez ve âyetin açık anlamının kâfirlerin Allah'ı göremeyeceklerini ifade ettiğini, dolayısıyla müminlerin ise Allah'ı görebileceklerine işaret ettiğini belirtir[122]. Nesefî de Mu'tezile'nin düşüncesini nakletmeden âyette geçen "perdelenmek" kelimesinin engellenmek anlamında olduğunu kaydeder ve âyetin müminlerin Allah'ı görebileceklerine bir delil olduğunu belirterek böyle bir anlam verilmemiş olsaydı Allah'ın vurgulu bir ifadeyle kâfirlerin kendisinden engellenmesini ifade etmesinin bir anlamı olmayacağını söyler ve bu açıklamanın sahibinin Zeccâc olduğunu belirtir. Diğer görüşlere de yer vererek âyetin, Rablerinin ihsanından engellenme mânasına delâletinin zayıf olduğunu söyler. Nesefî'nin açıklamalarına göre; Allah'ın görülmesi anlamı en doğru görüştür. Çünkü Allah'ı görmek nimetlerin en üstünüdür. Allah'ı görmekten mahrum olmak diğer nimetlerden de mahrum olmaya delildir[123].

b) "Bizimle karşılaşmayı ummayanlar 'Bize ya melekler indirilmeli, ya da Rabbimiz'i görmeliyiz' derler."[124] anlamındaki âyeti yorumlayan Zemahşerî, ceza gününe kavuşmak (likâ), Allah'la karşılaşmaktır, şeklinde mecâz yolla ifade edildiğini beyan eder[125]. Beyzâvî ve Nesefî, Zemahşerî'nin bu yorumunu kabul etmekle birlikte[126] Beyzâvî ayrıca Allah'la karşılaşmaya, rü'yet anlamını vermenin mümkün olduğunu söyler. Zira Beyzâvî'nin ifadesine göre kavuşma, sözlükte bir şeye ulaşmaktır. Arap dilinde rü'yet anlamı bu kelime ile de ifade edilmektedir. Zira kişi, görülen bir şeye kavuşur. O halde âyetin bu anlamı ifade etmesi mümkündür[127].

c) "Allah'la karşılaşmayı uman bilsin ki, Allah'ın bunun için belirttiği vakit gelecektir. O, işitir ve bilir."[128] Zemahşerî bu âyette geçen Allah'la karşılaşma; ölüm,

[121] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 709.
[122] Beyzâvî, III, 511.
[123] Nesefî, III, 615.
[124] el-Furkân 25/21.
[125] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 265.
[126] Beyzâvî, II, 518; Nesefî, II, 532.
[127] Beyzâvî, II, 518.
[128] el-Ankebût 29/5.

diriliş, hesab ve karşılık görme gibi neticeye ulaşmanın temsilî bir anlatımı olduğunu söyler[129]. Nesefî, Zemahşerî'nin bu yorumunu kabul ederken[130] Beyzâvî Zemahşerî'yi eleştirerek lika kelimesine böyle bir anlam vermenin zayıf bir yorum olduğunu belirtir ve âyetin anlamının "cennette Allah'ı görmeyi uman" şeklinde olduğuna işaret eder[131].

d) "Ey inananlar! Andolsun ki, sizin için, Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok anan kimseler için Resûlullah en güzel örnektir."[132] Zemahşerî, Allah'a kavuşmayı onun lütfuna kavuşma şeklinde yorumlar[133]. Nesefî, bu ifadeye sevaba kavuşmak, nimetlere ulaşmak gibi Zemahşerî'nin yorumuna benzer açıklamada bulunurken[134] Beyzâvi, sevap ve nimetler mânasını kabul etmekle birlikte Allah'ın bizzat kendisiyle karşılaşma anlamının da verilebileceğini, dolayısıyla hem onu görmek hem de nimetlerine kavuşmak anlamının kastedilebileceğini beyan eder[135].

e) وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ "O gün bir takım yüzler Rablerine bakıp parlayacaktır"[136]. Zemahşerî rablerine bakma ifadesinin, onun nimetini ve ihsanını beklemek, ummak anlamında olduğunu söyleyerek âyetin rü'yetullaha bir delil teşkil etmediğini ortaya koymaya çalışır[137]. Beyzâvî ve Nesefî, Zemahşerî'yi eleştirerek Rablerine bakmanın, nimeti veya sevabı beklemek anlamında olduğunu söylemenin geçersiz bir te'vil olduğunu, zira (نَاظِرَةٌ – bakan) kelimesi yüze isnad edildiğinde beklemek anlamında olamayacağını, ayrıca beklemek anlamında olan نَظَرَ fiilinin إِلَى harfi ceriyle müteaddi olamayacağını, ancak görmek anlamındaki نَظَرَ fiilinin إِلَى harfi ceriyle müteaddi olduğunu dolayısıyla نَاظِرَةٌ kelimesine hiçbir şekilde bekleme anlamının verilmesinin mümkün olmadığını vurgularlar[138].

---

129 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 426.
130 Nesefî, II, 665.
131 Beyzâvî, III, 29.
132 el-Ahzâb 33/21.
133 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 515.
134 Nesefî, III, 24.
135 Beyzâvî, III, 81.
136 el-Kıyâme 75/22-23.
137 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 649-650.
138 Beyzâvî, III, 473-474; Nesefî, III, 573.

C. Allah'ın Fiilî Sıfatları ve Halku'l-Kur'ân

a. Mu'tezile'nin Allah'ın Fiilî Sıfatları ve Halku'l-Kur'ân Anlayışı:

Mu'tezile'ye göre mürîd (irade edici), mütekellim (konuşan), râdî (hoşnut olan), kârih (hoşnut olmayan) gibi kendileri ve zıtları ile Allah Teâlâ'nın nitelendirilebildiği fiilî sıfatlar bazı durumlarda Allah'a nisbet edilip bazı durumlarda da nisbet edilmedikleri için hâdistirler ve Allah'a ezelde nisbet edilmezler. Mu'tezile'nin en fazla tartışma konusu yaptığı "mütekellim" sıfatıdır. Mu'tezile'nin kendi kelâm kaynaklarında bu konuya çok eğildiklerini hatta Kādî Abdülcebbâr'ın, *el-Muğnî* adlı eserinin bir cildini tamamen bu konuya ayırdığını görüyoruz. Onlara göre Allah kadîm bir kelâm ile değil, kendi fiili olan hâdis bir kelâm ile mütekellimdir ve O'na kadîm bir kelâm sıfatı nisbet etmek tevhide aykırıdır. Bu nedenle Kur'ân'ın mahlûk olduğu meselesi onların âdeta sloganı olmuş ve bu görüşe sahip olmayanları mezhebin dışında, hatta bazıları daha da ileri giderek tevhid dairesinin haricinde kabul etmişlerdir. Mu'tezilîler, kelâm üzerinde bu ittifakı sağladıktan sonra onun bekası, rivayet şekli, bir bünye veya vasıtaya muhtaç olup olmadığı, ses ve harflerden oluşup oluşmadığı konularında birbirlerinden farklı görüşleri ileri sürmüşlerdir. Kādî Abdülcebbâr ve Zemahşerî'ye göre kelâm, harf ve seslerin belli bir düzende dizilmesinden ibarettir. Kelâm, zihindeki mâna değil, işitilen seslerden oluşmaktadır[139]. O bir araz olup Allah onu cisimlerde duyulacak ve anlaşılacak şekilde yaratır (levh-i mahfûzda yazı şeklinde yaratması gibi); melek ise peygambere getirir. Mu'tezilîler kelâma bu anlamı yükledikten sonra onun cisim mi yoksa araz mı olduğunu tartıştılar. Nazzâm, Allah'ın kelâmının cisim, Ebu'l-Hüzeyl, Muammer, Cafer b. Harb ve İskâfî ise araz olduğunu ileri sürdüler[140]. İster cisim olarak kabul etsinler isterse araz, her iki durumda da Allah kelâmı muhdes (yaratılmış) kabul edildiği için sonuç değişmemektedir. Allah kelâmı yaratılmış kabul edilince de bir mahalle muhtaç olmaktadır; ancak o mahal Allah olamaz. Çünkü bu durumda O,

[139] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 357; a.mlf, *el-Muğnî,* VII, 6-13, 84; a.mlf, *Muhtasar,* s. 193; Zemahşerî, *el-Minhâc,* s. 56.

[140] Eş'arî, *Makālât,* s. 191.

mahallü'l-havadis (yaratılmışlar için bir yer) olmuş olur. Mu'tezile, Allah'ın Mûsâ (a.s) ile konuşmasının ağaçta kelâmı yaratması ve Mûsâ (a.s)'nın ağaçtan çıkan kelâmı işitmesi suretiyle meydana geldiğini, dolayısıyla Allah'ın kelâmının hâdis bir varlıkta cereyan ettiğini ve hâdis olduğunu savunmaktadır. Mu'tezile, Allah kelâmının yaratılmış olduğunu aklen iddia etttiği gibi, bu görüşü naklen de teyid etmek üzere onun Arapça oluşu[141], levh-i mahfûzda bulunuşu[142], kıssa edilişi[143] gibi örnekleri göstermektedir[144]. Bütün bunların sonucunda da Allah'ın fiillerinden bir fiil olan kelâm sıfatının, Allah'ın zâtı ile âlim ve kâdir olması gibi, zât ile kâim olan kadîm bir sıfat olarak düşünülemeyeceğini söylemektedir. Kelâmın yapısının bu şekilde oluşu, yaratılmış olduğunun kanıtıdır. Allah'ın kelâmı da bu tür ses ve harflerden oluşmaktadır. Bu nedenle onu da hâdis kabul etmemiz gerekir[145]. Allah'ın kelâmı bu şekilde düşünüldüğü takdirde bir nimet olarak kabul edilir. Allah, başkasında bulunan nimetle in'amda bulunduğu, rızıkla rızıklandırdığı gibi başkasına ait kelâmla da mütekellimdir. Ehl-i sünnet'in iddia ettiği gibi kelâmın kadîm kabul edilmesi durumunda, bundan olumlu bir sonuç çıkarmak mümkün değildir. Ayrıca Allah'ın kelâmının kadîm kabul edilmesi durumunda zâtına benzer olması gerekirdi. Çünkü kadîm olma zâtî sıfatlardandır ve onda ortak olmak temasülü (denkliği) gerektirir. Halbuki Allah'ın misli yoktur[146]. Allah'ın kelâmı, iddia edildiği gibi kadîm olmadığı gibi zât ile kaim de değildir. Çünkü o, Allah'ın fiillerinden bir fiildir, yaratılmışlara emir, nehiy, va'd, vaîd, teşvik, sakındırma şeklinde hitap etmek istediği zaman onu cisimlerde yaratır. Peygamberler gönderdiğinde de onlara şeriatleri yükler, hitap edip kitaplar verir. Allah'ın fiillerinden hiç birinin kadîm olması caiz değildir. Çünkü kelâm ancak harf ve seslerin arka arkaya dizilişi ile anlam kazanır ve anlaşılır. Böyle bir ifadenin ise kadîm olması imkansızdır[147]. İbarede harflerin sıralanışı bile bir

[141] bkz. Yusuf 12/2; er-Ra'd 13/37; Tâ-Hâ 20/113; ez-Zümer 39/28; Fussılet 41/3; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/3; el-Ahkaf 46/12.
[142] bkz. ez-Zuhruf 43/4; Burûc 85/22.
[143] bkz. Âl-i İmrân 3/62; en-Nisâ 4/164; el-A'râf 7/176; Yusuf 12/3; en-Nahl 16/118; Ğafir, 40/78.
[144] Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile,* s. 86-87.
[145] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VII, 84.
[146] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 363-372.
[147] Kādî Abdülcebbâr, *Muhtasar,* s. 193.

önceliği sonralığı gerektirmesi dolayısıyla Allah'ın kelâmının kadîm olmadığını gösterir. Allah'ın mütekellim oluşunu, O'ndan sükût ve dilsizliği tenzih etmek şeklinde anlamak da doğru değildir. Çünkü bu tür bir izah, Allah için değil, konuşmak için organa muhtaç olan insan için geçerlidir. Dolayısıyla Allah konuşmak için herhangi bir âlet veya organa muhtaç değildir. O, önce kelâmı yaratır sonra da bu kelâmla konuşur[148]. Mu'tezile, kelâmın mahiyeti ve unsurları itibariyle bir bütün olduğunu, onu zihnî ve lafzî diye ayırmanın doğru olmadığını, zihinde canlandırılanlara kelâm denilemeyeceğini, kelâm tabirinin ancak harf ve seslerden oluşan kümeler için kullanılabileceğini vurgular. Ayrıca Allah'ın kelâmının "zâtla kaim mâna" (zâtının aynı veya gayrı değil zât ile beraber sıfat) olduğu görüşünü reddederek, bunun ölü bedende hayatın bulunduğunu iddia etmek ve dilsiz olana mütekellim demek gibi imkansız bir şeyi savunmaya benzediğini söyler. Mütekellim, kelâmın fâilidir[149]. Diğer duyularla algılanan şeyler gibi kelâm da bir mahalde idrak olunur, onun mahalsiz olduğunu düşünmek akla aykırıdır. Allah'ın zâtıyla veya bir illetten dolayı mütekellim olması caiz değildir[150].

Kādî Abdülcebbâr, İbn Furek (v. 406/1015)'in Allah kelâmı ile lafzın (lafzî kelâmın) değil düşüncenin (nefsî kelâmın) kastedildiğini iddia ettiğini bildirdikten sonra, böyle bir görüşün, Allah'ın kelâm olarak nitelenmesini doğuracağını, bunun ise "Allah düşünceden ibarettir ve O'ndan bayağı bir düşünce olarak şeytan zuhur etmiştir" diyen Mecûsîlerin görüşü olduğunu kaydetmektedir[151]. Kur'ân'ın yaratılmış (mahlûk), sonradan olmuş (muhdes) ve yapılmış (mef'ul) olduğunda bütün Mu'tezile âlimleri ittifak halindedir. Mu'tezile, Kur'ân'ın yaratılmışlığını temellendirmek için Kur'ân tanımındaki özelliklere dikkat çeker. Kur'ân'ın bölümlere ayrıldığını, işitildiğini, görüldüğünü, muhkem ve mufassal olduğunu, emir ve nehiyleri, va'd ve vaîdleri içerdiğini, ezberlendiğini, okunarak ibadet edildiğini söyler ve bütün bunların

[148] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 363; a.mlf, *el-Muğnî,* VII, 58-59.
[149] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 360-363; a.mlf, *el-Muğnî,* VII, 14-20.
[150] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VII, 62-83.
[151] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 354.

hudûs alameti olduğunu kaydeder[152]. Mu'tezile, bu görüşlerini teyit etmek üzere "Kur'ân'dan önce de Mûsâ'nın kitabı vardı"[153], "Allah sözün en güzelini indirdi"[154], "Kur'ân'dan sonra hangi söze inanacaklar?"[155], "Allah'ın emri yerine getirilmiş (mef'ul)tir"[156] âyetlerinde olduğu gibi, Kur'ân'dan önce başka kitapların gönderildiğini, Kur'ân'ın Arapça olarak indirildiğini, hâdis ve mef'ul (yaratılmış) olduğunu, nesihe ve nesîe (unutulmaya) tâbi tutulduğunu bildiren âyetlerini delil getirmektedir[157].

Halku'l-Kur'ân konusunda Resûlullah'dan hiçbir hadis varid olmamıştır. Buna karşılık Tevrat'ın mahlûk olduğunu iddia eden Yahudilerin bulunduğu bilinmektedir. Hristiyanlar ise ulûhiyet teorilerinin gereği olarak kelâmın kadîm olduğunu iddia ediyorlardı. MacDonald Kur'ân'ın gayr-ı mahlûk olduğu görüşünün Hristiyanlardan kaynaklandığını ve Yahya ed-Dimeşkî kanalıyla müslümanlara geçtiğini söyler[158]. Me'mun, İshak b. İbrahim'e gönderdiği mektupta Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söyleyenlerin Hristiyanların görüşlerine yöneldiklerini belirtir ve bunun için önlem aldıklarını savunur. Ahmed b. Hanbel de Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu söyledikten sonra onun ötesinde mahlûk olup olmadığı konusunda olumlu veya olumsuz bir kanaat belirtmemiştir. Hişâm b. Hakem Kur'ân'ı, vasıflandırılması doğru olmayan ilâhî bir sıfat olarak kabul eder. İbn Küllâb, Allah kelâmının mahlûk ve muhdes olmadığını söyler. Her ne kadar Allah'ın kelâmı kıdem ve hudûs ile nitelendirilmezse de O, kendisi ile kaim olan bir kıdemle ezelîdir. Kur'ân'ın Allah'ın zâtından ayrı, onun bir kısmı ve aynı olduğunu söylemez. Eş'arî ise "Kur'ân kadîmdir, ne zâtının aynıdır ne de gayrıdır" demiştir. Haşviyye'den bazıları ise kelâm hâlıktır (yaratıcıdır), onun bir kısmıdır, cisim ve araz değildir, demişlerdir[159].

---

[152] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VII, 86.
[153] el-Ahkaf 46/12.
[154] ez-Zümer 39/23.
[155] el-A'râf 7/185.
[156] el-Ahzâb 33/37.
[157] Kādî Abdülcebbâr, *Muhtasar,* s. 194-195; a.mlf, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 531-532; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 123.
[158] Duncan Black Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitution,* London 1985, s. 146.
[159] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VII, 3-4; İlyas Çelebi, s. 258-262.

b. Beyzâvî ve Nesefî'nin Allah'ın Fiilî Sıfatları ve Halku'l-Kur'ân Konusundaki İ'tizâl Eleştirileri

Zemahşerî, tefsirinde Kur'ân'ın yaratılmışlığını her fırsatta vurgulamaya çalışır. Beyzâvî, rü'yetullah meselesinde Zemahşerî'yi bir çok yerde eleştirdiği halde Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda sadece iki yerde kısa ifadelerle Allah'ın kelâmının hâdis olmadığını dolayısıyla Kur'ân'ın yaratılmamış olup ezelî olduğunu ispata çalışır[160]. Nesefî ise sadece bir yerde kelâm sıfatının zât ile kâim bir mânâ olduğunu söyleyerek Allah'ın kelâm sıfatının kadîm olduğuna işaret eder[161]. Beyzâvî'nin tefsirinde kelâm sıfatı dışındaki fiilî sıfatların hâdis olmadığını ifade eden tek açıklamayı irade sıfatının hâdis olmadığını ortaya koymaya çalıştığı yerde görebiliyoruz. Bunun dışında, fiilî sıfatların ezelîliği konusunda Beyzâvî ve Nesefî'nin tefsirlerinde herhangi bir açıklamaya rastlayamıyoruz. Fiilî sıfatlarla ilgili olarak bu bölümde öncelikle Beyzâvî'nin tefsirinde yer verdiği irade sıfatını ele alıp ardından Halku'l-Kur'ân meselesini Zemahşerî tefsiriyle karşılaştırmalı olarak Beyzâvî ve Nesefî tefsirleri çerçevesinde ele alacağız.

İrade sıfatı:

"Allah dilerse o ineği elbette buluruz."[162] Beyzâvî âyetle ilgili olarak şu açıklamalara yer verir: Mu'tezilîler, âyetteki "Allah dilerse" ifadesiyle Allah'ın irade sıfatının hâdis olduğuna delil getirirler. Zira cümlenin başındaki şart edâtı, istikbalde meydana gelmeyi ifade eden cümleye dahil olur, öyleyse bu durumda Allah'ın dilemesinin hâdis olduğunu anlarlar. Beyzâvî buna şöyle cevap verir: İradenin hâdis bir olayla bağlantılı olması o iradenin hâdis olmasını gerektirmez[163]. Nesefî'nin tefsirinde bununla ilgili herhangi bir açıklamaya rastlayamadık.

Halku'l-Kur'ân

"Biz bir âyeti nesheder veya unutturursak, ondan daha hayırlısını yahut

---

[160] el-Bakara 2/5, 106 âyetlerin tefsirinde bkz. Beyzâvî I, 30, 127.
[161] en-Nisâ 4/108. âyetin tefsirinde Nesefî, I, 394.
[162] el-Bakara 2/70.
[163] Beyzâvî, I, 110.

mislini getiririz."[164] Mu'tezile bu âyeti Kur'ân'ın hâdis olduğuna delil göstermektedir. Mu'tezile'ye göre, değişiklik sonradan olan varlıkların özelliklerindendir. Kur'ân mahlûk olmayıp kadîm olsaydı, hem nesheden hem de neshedilen âyetler kadîm olurdu; bu da mümkün değildir. Çünkü neshedenin neshedilenden sonra olması gerekir, bir şeyden sonra olanın kadîm olması mümkün değildir. Beyzâvî bu açıklamaları naklettikten sonra şöyle cevap verir: Değişiklikler, kadîm olan zâtla kaim mâna ile ilgili arazî işlerdir. Bunlar Allah'ın kadîm kelâmıyla ilgili lafız ve ibarelerin geçiciliğinden kaynaklanır. Allah'ın zâtıyla kâim olan kelâm vasfı ezelîdir. Kelâm sıfatıyla ilgili lafızların hâdis olması kelâmının kadîm olmasıyla çelişmez[165]. Ayrıca Beyzâvî, tefsirinin başka bir yerindeki açıklamasına göre: Mu'tezilîler Kur'ân'da geçen mâzî lafızların, haber verdikleri şeyden sonra olmaları gerektiğinden Kur'ân'ın hâdis olduğuna açık bir delil olduğunu öne sürerler. Ancak Allah'ın ilim sıfatında olduğu gibi mâlumun hadis olması ilim sıfatının hâdis olmasını gerektirmiyorsa Kur'ân'ın ilgili olayların hâdis olması da, Kelâm sıfatının hâdis olmasını gerektirmez[166].

D. Tevhid Konusunda Tepki Vermedikleri İ'tizâlî Görüşler ve Nedenleri

1. Akılla Çelişen Nakillerin Te'vil Edilmesi

Mu'tezile'nin anlayışına göre; dini konularda kesin bilgi ifade eden ve kendilerine güvenilen deliller dört çeşit olup bunlar akıl, kitap, sünnet ve icmadan oluşmaktadır. İlk esas delil akıldır[167]. Akıl, insanın düşünmesini, akıl yürütmesini ve sorumlu olduğu işleri yapmasını sağlayan zarurî bilgilerin tümüdür. Onun ontolojik bir varlığı yoktur ve o cevher, alet, duyu veya kuvvet olarak da adlandırılamaz. Ona sadece bilginin kaynağı, akıl yürütme vasıtası, düşünmeyi sağlayan güç anlamlarında varlık nisbetinde bulunulabilir; bu da dil açısından hatalı olur. Akıl, esasında yanılmaz. Bazı akıllı kişilerde görülen hatalar, ona arız olan bazı arızalardan

[164] el-Bakara 2/106.
[165] Beyzâvî, I, 127.
[166] Beyzâvî, I, 30.
[167] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 50; a.mlf, *Fazlü'l-i'tizâl* s. 139 .

doğmaktadır. Bunlar giderildiği takdirde hata ortadan kalkacaktır. Mu'tezile, nassı; Kuran, sünnet ve icma şeklinde gruplandırarak her birisinin kesin bilgi verdiği alanların bulunduğunu, bunların birbirleriyle çatışmadıklarını ve akıl ile nassın zâhirînin çatıştığı durumlarda nassın te'vil edilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre her ikisi de aynı kaynağa dayanan akıl ve nassın birbirleri ile çatışmaları mümkün değildir. Mu'tezile, sıralamada akla öncelik vermekle beraber alanında olmak kaydıyla nassın da kesin bilgi ifade edebileceğini savunmaktadır. Mu'tezile'ye göre nass akıldan sonra gelen bir aşamadır ve dinî hükümler akıl üzerine bina edilmiştir. Öte yandan peygamberden sadır olduğu kesin olarak sabit olan sünnet (mütevatir sünnet) de kesin bilgi ifade eden delillerdendir. Âhad haberler ise kesin bilgi ifade etmez ve itikadî konularda delil olmazlar; onlarla sadece furu konularında amel edilebilir. Ayrıca delil olma yönünden mütevatir hadis ile Kur'ân arasında bir fark yoktur. Çünkü mucize, peygamberin doğru sözlü ve yalandan korunmuş olduğuna aklî delil oluşturur ve aklen peygamberin yalan söyleme ihtimali yoktur[168].

Mu'tezile mezhebinin temsilcilerinden olan Nazzâm ise hadisin hiçbir nevini delil olarak kabul etmemektedir[169].

Mu'tezile'ye göre aklın ve naklin çelişmesi durumunda akıl öne alınıp nakil te'vil edilirken Ehl-i sünnet'e göre ise nakil esas alınır. Zira sıhhat problemini hariç tutarsak nakil akla ters düşse bile aklın nakli reddetme hakkı yoktur[170].

Mu'tezile'nin akıl ve nakle olan bu bakış açısı Beyzâvî'yi genel itibariyle etkilememişse de, bazı âyetlerin yorumlarında *el-Keşşâf*'tan alıntı yaparken düzeltme yapmadan i'tizâlî yansımaları kendi tefsirine almıştır. Muhtemelen Beyzâvî, bu yorumları i'tizâlî anlayış olarak değerlendirmeyip itikâdî yönden zararı olmayan farklı ve daha tutarlı bir bakış açısı olarak gördüğünden iktibas etmiş olabilir.

---

[168] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu Usul'i'l-hamse,* s. 88; a.mlf, *el-Muğni,* XIII, 280; a.mlf, *Fazlü'l-i'tizâl,* s. 139, 225, 384-385; a.mlf, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* s. 33; İlyas Çelebi, s. 229-230.

[169] İlyas Çelebi, s. 234.

[170] Adudu'd-din Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Abdurrahman Amira 1. Basım, Beyrut 1997, I, 216-217.

a- فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

"Yakıtı, insanlar ve taşlar olan Cehennemden sakının, o kâfirler için hazırlanmıştır."[171]

Beyzâvî, bu âyetteki taşları yorumlarken Zemahşerî'nin tefsirinde kullandığı ifadeyi aynen alarak bunun kibrit taşı olduğu görüşünün zayıflığını, bu görüşün delil olmadan âyetteki taşlar ifadesini kibrit mânasına tahsis etmek olduğunu ve bunun da maksadı iptal etmek olduğunu ifade etmiştir. Beyzâvî, Zemahşerî gibi kibrit taşı görüşünü kabul etmemekte ancak âyette ifade edilen taşların, kibrit taşı olduğunu belirten merfu hükmünde mevkuf hadisler vardır.

Abdullah b. Mes'ud (r.a.)'dan nakledildiğine göre o şöyle demiştir: "Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da "Yakıtı, insanlar ve taşlardır"[172] diye bahsettiği taşlar, Allah'ın dilediği şekilde yarattığı kibrit taşlarındandır."[173] Abdullah b. Mes'ud (r.a.)'dan mevkuf olarak gelen bu hadis, âhiretle ilgili bilgi verdiği için merfu hadis hükmündedir. Zira Abdullah b. Mes'ud (r.a.)'un Hz. Peygamber'den bu konuda bir şey duymadan bunu söylemesi mümkün değildir.

Bu ve bu mânadaki diğer hadislerden dolayı da Ehl-i sünnet çizgisinde bilinen tefsirlerin çoğu bunun kibrit taşı olduğunu ifade etmiştir[174]. Nesefî de diğer tefsirciler gibi bunun kibrit taşı olduğunu ifade ederek Beyzâvî'nin tefsirinde yansıttığı i'tizâlî yorumu kendi tefsirinde ayıklamış olduğunu görüyoruz. Nesefî, Cehennem taşlarının kibrit taşları olma nedeni olarak, bunların daha güçlü yanıcı madde olması ve insan bedenine daha iyi yapışması olarak açıklamıştır[175].

---

171 el-Bakara 1/24.

172 el-Bakara 1/24.

173 Nîsâbûrî Muhammed b. Abdullāh Ebû Abdullāh el-Hakim, *Müstedrek ala's-Sahihayn*, 1. Basım, Beyrut 1411/1990, II, 287; Taberanî Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb Ebü'l-Kâsım, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefî, 2. Basım, Mevsil 1404/1983, IX, 210; Heysemî Ali b. Ebi Bekir, *Mecme'u'z-zevâid*, Kahire 1407/1986, VII, 127.

174 İbni Kesir, I, 62; San'anî Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Tefsiru San'anî*, thk. Mustafa Müslim Muhammed, 1. Basım, Riyad ty, 1410/1989, I, 40; Taberî Ebû Ca'fer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *el-Câmiü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1405/1985, I, 168; İbn Ebû Hâtim Abdurrahman b. Ebû Hâtim er-Râzî, *Tefsiru İbn Ebû Hâtim*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib, Mısır ty, IX, 2810.

175 Nesefi, I, 67.

Zemahşerî ve Beyzâvî'nin kibrit taşı hadisini kabul etmemelerinin nedeni ise, kibrit taşının yanıcılık yönünden zayıf olduğunu düşünmeleri, dolayısıyla cehennemin güçlü ateşini sağlayamayacağından yola çıkarak bu hadislerin akla ters düştüğünü kabul etmeleridir. Onlara göre eğer bu hadisler sahih ise kibrit taşı ifadesiyle Cehennem taşları çabuk yanabilme özelliği bakımından kibrit taşı gibidir mânası kastedilmiştir diyerek hadisi te'vil yoluna gitmişlerdir[176].

Hadis, bu şekilde te'vil edildiği takdirde akla da ters düşmemiş olur; böylece naklin reddedilmesi sorunu da ortadan kalkar. Buna göre Beyzâvî'nin bu yorumunun hiçbir şekilde i'tizâlî olmadığını, dinî açıdan bir sakınca görülmeyen, geleneksel tefsirlerden farklı bir görüş olduğunu düşünebiliriz.

b- وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضَ "Onun kürsîsi gökleri ve yeri kuşatmıştır."[177]

Beyzâvî bu âyetin tefsirinde, kürsî kelimesinin Allah'ın yüceliğini tasvir eden bir temsilden ibaret olduğunu söyleyip "Gerçekte kürsî yoktur" yorumunu yapmıştır. Bu yorumla kürsînin nefyini ifade etmiştir[178]. Zemahşerî de *el-Keşşâf* tefsirinde yaratılmışlara benzeyişi ifade ettiğinden kürsînin olmadığını belirtmiştir[179]. Beyzâvî ve Zemahşerî, tefsirlerinde kürsî hakkında diğer görüşlere yer vermekle birlikte Beyzâvî'nin kürsî hakkındaki diğer görüşleri قِيلَ lafzıyla ifade etmesi, Zemahşerî'nin de kürsî hakkında nakledilen görüşleri sıralarken kürsînin hakikatinin olmadığını ifade eden görüşü önce zikretmesi ve bu görüşü delillerle ispatlamaya çalışması, kürsînin hakikatini kabul etmediğini göstermektedir. Nesefi ise, kürsîyi Allah'ın ilmi veya kudreti olarak yorumlamıştır[180]. O da bu yorumuyla kürsîyi mecâz anlamda anlayarak hakikatinin olmadığı fikrini yansıtmaktadır.

Kürsînin gerçekte var olduğunu ifade eden ve te'vile imkan bırakmayacak

---

[176] Beyzâvî I, 67; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 108; Şâmî Şemsüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali, *el-İthâf bi-temyîzi mâ tebi'a fîhi'l-Beyzâvî sâhibe'l-Keşşâf,* vr.101 (yazma); Hocazâde, Muhammed Vecih el-İzmiri. *İs'âfü'l-ithâf fî muâveneti'l-Kādî ve'l-Keşşâf,* thk. Mustafa Erkekli (Beyzâvî tefsirinin tenkidine dair yazılmış İthâf ve İs'âf adlı eserlerin tahkiki, basılmamış yüksek lisans tezi 1990), s. 6-7.

[177] el-Bakara 1/255.

[178] Beyzâvî, s. 216.

[179] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* s. 297.

[180] Nesefî, s. 210.

açık hadisler bize sahih olarak ulaşmıştır. Bu hadislerden bazıları şunlardır:

İbni Abbas (r.a.)'tan nakledildiğine göre kendisi şöyle demiştir: "Kürsî, iki ayak yeridir. Arş ise Allah'tan başka kimse büyüklüğünü takdir edemez."[181]

Ebû Zerr (r.a.)'den rivayet edildiğine göre kendisi şöyle demiştir. Resûlullah (s.a.v.)'ın şöyle dediğini işittim: "Arşa göre kürsî yeryüzünde çöle atılmış bir demir halkası gibidir."[182]

Bazı âlimler arş ile kürsînin aynı olduğu söylemişlerse de bu hadislerden anlaşıldığına göre doğru olan görüşün kürsînin arştan farklı olduğudur.

Beyzâvî, bu zikrettiğimiz hadislerin açık ifadelerine rağmen kürsînin hakikatinin olmadığını söylemiş, bu âyetlerin akılla çelişmesi nedeniyle hadislerdeki kürsîyi te'vil ederek burçlar yörüngesindeki meşhur bir yıldız olma ihtimalinden bahsetmiştir[183].

Yukarıda zikrettiğimiz hadisler ışığında Ehl-i sünnet kelâmcıların geneli kürsînin hakikatini dile getirerek onun bir cisim olduğu, hadislerin zâhirî anlamda anlaşılması gerektiği görüşündedirler[184].

Ehl-i sünnet yolunu takip eden tefsirlerin genelinde de Ehl-i sünnet kelâmcılarının geneline ait görüşün yansıdığını görmekteyiz[185].

---

[181] Taberanî, *el-Mu'cemu'l-kebîr,* XII, 39; Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid,* VI, 323

[182] İbni Hibban Muhammed b. Hibban b. Ahmed Ebû Hatem et-Temimî el-Büstî, *Sahih*, thk. Şuayb el-Arnaud 2. Basım Beyrut 1414/1993, II, 77.

[183] Beyzâvî, I, 216.

[184] Îcî, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye,* I, 312; Makdisî Ebû Bekr el-Kermî el-Hanbelî Mer'î b. Yusuf, *Ekâvilü's-sikât fî te'vîli'l-esmâ ve's-sıfât ve'l-âyât*, thk. Şuayb Arnaut, Beyrut 1406/1985, I, 116-117; Şehristânî, I, 45, 168; Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Malatî eş-Şâfî, *et-Tenbih ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, thk. Muhammed Zahid b. Hasen el-Kevserî, 2. Basım, Kahire 1997, I, 103; Eş'arî Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, 1. Basım, Kahire 1397/1977, I, 33; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, İskenderiye ty, I, 68, 69; Süleyman b. Abdullāh b. Muhammed b. Abdülvehhab, *Teysiru'l-azîzi'l-hamîd fî şerhi Kitabi't-Tevhîd*, Riyad ty, I, 194.

[185] İbn Kesir İsmail b. Ömer b. Dav' b. Dir' el-Kureşî el-Basrî Ebu'l-Fida İmâdü'd-Din, *Tefsiru'l-Kur'ân'il-azîm*, thk. Tâha Abdurraûf Sâd, 1. Basım, Mısır 1417/1996, I, 389; Süyûtî Ebü'l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr,* Beyrut 1993, II, 10, 16, 18; Kurtubî Ebû Abdullāh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk.

Ehl-i sünnet âlimlerinden bazıları da bu konuda mevkuf olarak gelen "Allah'ın kürsîsi onun ilmidir."[186] rivayetlerine dayanarak kürsînin Allah'ın ilmi mânasında olduğu görüşündedirler. Buna göre Nesefî kürsînin ilim anlamında olduğunu söylerken bu hadise dayanmış olabilir. Ancak ekseriyet bu görüşün ancak zan ifade ettiğini, bu görüşün doğruluğunu ispat edecek bir delilin olmadığını belirtmişlerdir[187].

Kādî Abdülcebbâr'a göre kürsî kelimesinin Allah'a izâfesi gerçekten onun kürsîsi olduğu anlamına gelmez. Nasıl ki "Beytullah" dediğimizde Kâbe, Allah'ın oturduğu ev mânasına gelmeyip ondaki meziyeti ifade ediyorsa kürsî de bunun gibidir. Dolayısıyla kürsînin olmadığını söylemek gerekmez. Bu açıklamalara göre Kādî Abdülcebbâr, kürsînin hakikatini kabul etmekte, Allah'a izâfetinin teşrif için olduğunu vurgulamaktadır[188]. Mu'tezile'den Kādî Abdülcebbâr gibi önemli bir temsilcinin kürsîyi hakikat anlamında kabul etmesi, kürsî hakkındaki diğer yorumların i'tizâlî bir yorum kabul edilmesinin doğru olmadığını gösterdiği kanaâtindeyiz. Bu durumda Beyzâvî'nin i'tizâlî bir yoruma meylettiği söylenemez. Yalnızca bu konuda Zemahşerî gibi diğer müfessirlerden farklı düşündüğünü söyleyebiliriz.

Elmalılı Hamdi Yazır da, tefsirinde bu âyet hakkında şu ifadelere yer vermektedir: "Kürsîyi mecâzî mânalarla ifade etme Allah'ı cisim olma şüphelerinden tenzih için pek güzel olmakla beraber Allah'ın kürsîsinin gerçekte delâlet ettiği bir şeyin bulunmadığını kabul etmek de zâhire (bu konudaki açık ifadelere) aykırıdır. Evet bilinen gerçek mânasıyla bir kürsî, bir taht kastedilmediği muhakkaktır. Bununla birlikte bir beytullah bulunduğuna iman etmek gerektiği gibi Allah'ın bir kürsîsi bulunduğuna iman etmek de gereklidir."[189]

Ahmed Abdülalim Berduni, 2. Basım, Kahire ty, III, 276; Âlûsî Şihâbeddin Mahmud Ebû'l-Fadl, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî,* Beyrut ty, III, 9.

186 Buhârî, Tefsir 45.

187 Îcî, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye,* I, 312; Mahallî Celâleddin Muhammed b. Ahmed ve Süyûtî Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekir, *Celaleyn*, İstanbul ty, s. 40.

188 Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kuran,* s. 132.

189 Elmalılı, I, 161, 162.

c- وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ "Gökgürültüsü Allah'ı hamd ile tesbih eder"[190]

Beyzâvî, bu âyetin tefsirinde gökgürültüsünün tesbih etmesini açıklarken o gök gürültüsünü işitenlerin tesbih ettiğini veya gökgürültüsünün bizzat kendisinin Allah'ın rahmetinin inmesiyle beraber onun birliğine ve kudretine delâlet etmesi, insanları bu düşünceye sevketmesi onun tesbihi olduğunu söylemesi[191] Zemahşerî'nin etkisinde kaldığını göstermektedir. Zemahşerî'ye göre Kur'ân'da özellikle cansız varlıklara izâfe edilen konuşmak, gitmek, gelmek gibi iradî eylemler Arapların dilsel örflerinde çok sayıda örneği bulunan birer temsilî anlatım yöntemidir[192]. Bunların konuşmasıyla ilgili âyet ve hadisler de akılla çeliştiği için mecâzî anlama hamledilmelidir. Bu âyette de gerçekte gökgürültüsü tesbih etmez. Bu gökgürültüsünü duyanı tesbih etmeye sevkeder. Zemahşerî'nin tefsirinde belirttiği bu görüş Mu'tezile'nin genel olarak kabul ettiği bir anlayışı yansıtır. Ancak tefsirinde her vesileyle Mu'tezile'ye eleştirilerde bulunan Beyzâvî'nin bu görüşü i'tizâlî zihniyetle tefsirine aldığını düşünmemiz uzak bir ihtimaldir. Büyük olasılıkla dil açısından uygun bir yorum olduğunu düşünerek tefsirine almıştır. Nesefî ise tefsirinde Zemahşerî ve Beyzâvî'nin ifade ettiği bu görüşü zayıf bulmakta ve Peygamberimizden gelen bir hadise dayanarak gökgürültüsünün melek olduğunu belirtmektedir[193]. Buna göre Nesefî, hadisi esas alıp nakli ön planda tutarak âyeti açıklamıştır. Nesefî'nin delil olarak kullandığı hadisin meâli şöyledir:

Peygamber (s.a.v.)'den nakledildiğine göre O, şöyle buyurmuştur: "Ra'd, bulutları sevketmekle görevli bir melektir. Onun ateşten kırbaçları olup bunlarla bulutları sevkeder."[194]

Ehl-i sünnet'e göre cansız varlıkların konuşması aklen uzak görülmez.

---

190 er-Ra'd 13/13.

191 Beyzâvî, II, 201.

192 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 547, 548; Öztürk Mustafa, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu -Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği-* Ankara 2004, s. 131.

193 Nesefî, II, 146.

194 Tirmizî Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi, *el-Câmiü's-sahîh*, Beyrut ty, Tefsir 14; Nesâî Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülgaffar Süleyman Bündari, Seyyid Kesrevi Hasan, Beyrut 1991, V, 336.

Canlılığın olabilmesi için bünyenin mevcut olması şart değildir. Allah cansız varlıklara konuşma kabiliyeti verir[195]. Bu hadisi dikkate alarak gökgürültüsünün bizzat kendisinin de diğer varlıklar gibi Allah'ı tesbih etmesi mümkündür. Zira Allah Teâlâ'nın buyurduğu "Her şey, Allah'ı tesbih eder, Fakat siz onların tesbihini anlamazsınız."[196] ifadesi, açık bir şekilde canlı cansız bütün kainatın Allah'ı tesbih ettiğini vurgulamaktadır. Aynı şekilde Peygamber (s.a.v.)'in Cuma hutbesinde dayandığı hurma kütüğünün inlemesi ve Peygamber (s.a.v.)'in kütüğü teskin etmesi olayı[197] ile beraber düşündüğümüzde hem gökgürültüsünün hem de gökgürültüsüyle görevlendirilmiş ve görev verilen şeyin ismini almış olan meleğin Allah'ı tesbih etmesi mümkün olabilir. Böylece Zemahşerî ve Beyzâvî'nin yorumu ile diğer müfessirlerin yorumu çelişmemiş olur.

d- وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ اَخَذَ مِيثَاقَكُمْ

"Resûl, sizi Rabbinize inanmanız için çağırıyor. O sizden kesin söz almıştı."[198]

Bazı âlimler, Beyzâvî'nin bu âyetteki "Allah sizden söz aldı" ifadesini deliller getirme ve düşünüp inceleme yetisi vermesi şeklinde yorumlamasında Zemahşeri'ye tâbi olduğunu ve misak alma olayını hakiki mânaya yorumlamadığından hatalı olduğunu ve i'tizâli yansıttığını ifade etmektedir. Zira Allah Teâlâ'nın "Rabbin, Ademoğullarından bellerindeki zürriyetini alıp onları kendi nefislerine şahit tutarak: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' dediği zaman, 'Evet! Rabbimizsin, şahidiz' dediler"[199] anlamındaki âyetin zâhirini aklen mümkün görmekte ve bu zâhirî anlama imanın vacip olduğunu belirtmektedir. Böyle bir âyet olduğu halde bazı âlimler Beyzâvî'nin âyeti te'vil etmesini eleştirir[200]. *el-Keşşâf* tefsirini inceleyen bazı âlimler de Zemahşeri'nin bu âyete yaptığı yorumu eleştirerek, 'Zerr günü' alınan misakı gerçek

---

[195] Şeyhzade Muhyiddin Mehmed Kocevî, *Hâşiye 'alâ tefsiri'l-Kādî el-Beyzâvî,* 1. Basım, İstanbul 1991, III, 111; Öztürk, s. 132.

[196] el-İsrâ 17/44.

[197] Buhârî, Salat 45.

[198] el-Hadîd 57/8.

[199] el-A'râf 7/172.

[200] Şâmî, vr.105; Hocazâde, s. 36; Şâmî, Süyûtî'nin Beyzâvî üzerine yazdığı hâşiyedeki i'tizâlî eleştirileri ihtisar ederek *el-İthâf* adlı eseri telif etmiştir, Şâmî'nin bu eserini inceleyip gerekli gördüğü yerleri eleştirmek üzere de Hocazâde, *İs'âfü'l-ithâf* adlı eseri kaleme almıştır.

mânası dışında anlamaya sevkedenin ne olduğunu sorar ve aklen mümkün olan nakillerin anlamını, zâhirine hamletmenin vacip olduğunu belirtir[201].

Nesefî ise bu âyete getirdiği yorumda hakiki mânada olduğunu ifade anlamında Araf sûresinin 172. âyetini dile getirmekte, ayrıca "أَوْ-veya" edâtını kullanarak insanlara verilen akıl ve düşünme yetisi mânasında da olabileceğine işaret etmektedir[202].

Beyzâvî ve Zamahşerî'ye yapılan bu eleştiri hakikatten uzak olup ve eleştirenlerin çok lafızcı bir tutum takındıları görülmektedir. Zira birçok müfessir, şahit tutma ve misak alma olayını, temsilî mânada anlamışlardır. Allah Teâlâ insanları Allah'ın rablığını algılayabilecek şekilde ve İslâm'a yatkın olarak yaratmış olduğunu böyle temsilî istiare (sembolik bir ifade) yoluyla tasvir etmiştir. Kur'ân'da ve diğer semavî kitaplarda bunun gibi temsilî anlatımların bulunduğu herkesce bilinen bir husustur. Bu tür anlatımlar herkes tarafından kolay anlaşılmayı sağlar. Kelâmcılar da bu görüşü savunmuşlardır[203]. Bu şekilde anlamaya engel hiçbir nass da bulunmadığına göre Zemahşerî ve onun görüşünü aynen alan Beyzâvî'nin yorumlarında i'tizâlî yansıttıkları söylenemez. Ayrıca bu âyetteki أَخَذَ fiilinin zamiri Resûlullah'a da ait olabilir. Bu durumda âyetin mânası ona yapılan biat anlamına alınabilir[204].

2. Allah'ın Sıfatları

a- هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً "Allah onlardan daha kuvvetlidir"[205] Ehl-i sünnet'in Mu'tezile'ye karşı delil olarak kullandığı bu âyette, Zemahşerî Ehl-i sünnet'e cevap vererek Allah'ın kudretle kâdir olmadığını zâtıyla kâdir olduğunu ortaya koymaya çalışır[206]. Beyzâvî'nin tefsirine baktığımızda bu âyeti Zemahşerî'ye karşı delil olarak kullanmasını beklerken Zemahşerî'nin ifadesine benzer şekilde Allah'ın zâtıyla kâdir

[201] İbnü'l-Müneyyir Ebü'l-Abbas Nâsırüddin Ahmed b. Muhammed, *el-İntisâf fîmâ tezammenehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*, (*el-Keşşâf* tefsiri içinde) 3. Basım, Beyrut 2003, IV, 461.
[202] Nesefî, III, 434.
[203] Elmalılı, IV, 168.
[204] Elmalılı, VII, 421.
[205] Fussılet 41/15.
[206] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 188.

olduğu ifadesini zikreder[207]. Bu ifade görünüşte Mu'tezile'nin görüşünü yansıtmaktadır. Beyzâvî'nin bu ifadeyi hata ile kitabına almış olması ya da Allah'ın insanlar gibi kâdir olmadığını belirtmek amacıyla âyetin bağlamına uygun olarak Allah'ın bir aracı ve yardımcı olmaksızın bizzat her şeye kâdir olduğu mânasını ifade etmeye çalışmış olması ihtimalleri akla gelmektedir. Mu'tezile'nin düşüncesini kabul ettiği ihtimali ise zayıftır. Zira i'tizâlî eleştirilerde ele aldığımız gibi Beyzâvî'nin konuyla ilgili bir çok âyette Mu'tezile'nin düşüncesini eleştirdiğini ve Ehl-i sünnet'in, Allah'ın sıfatlarının zâtıyla kâim mânalar olduğu görüşünü savunduğunu görmekteyiz[208]. Nesefî'nin tefsirinde bu konuda i'tizâlî yansıtan bir ifadeye rastlayamadık.

b- وَاللهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ "Allah onların yaptıklarını görür"[209]

Beyzâvî ve Nesefi, bu âyetin tefsirinde Zemahşeri gibi[210] Allah'ın basîr sıfatını âlim olarak yorumlamış ve Mu'tezile mezhebinin görüşünü yansıttığı izlenimini vermiştir[211]. Zira Mu'tezile mezhebine göre Allah'ın semi ve basar sıfatları ilim sıfatı üzerine bir ziyadedir. Halbuki her ne kadar ilim, görmenin bir neticesi de olsa ondan başka bir şeydir. Biz bir şeyi tam olarak bilip sonra onu görsek bilginin görmekten farklı olduğunu gösterecek şekilde farklı haller bulabiliriz[212]. Bu yönden bakıldığında Beyzâvî ve Nesefî'nin eleştirilmesi gerektiği düşünülse de âyet kendi bağlamında ele alınıp yorumlandığında Beyzâvî ve Nesefî'nin Zemahşerî gibi basîr sıfatını âlim sıfatıyla ifade etmesi; Allah'ın kulların yaptıklarını görmesinin, insanın bir olayı izlemesi gibi bir durum olmadığını, Allah'ın yapılanları bilip mutlaka hesabını soracağı anlamında düşünmenin bir neticesi olduğu akla daha yatkın gelmektedir. Zira âyete getirdikleri yorumların devamı da bizim bu düşüncemizi

---

[207] Beyzâvî, III, 223 krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 188.

[208] Ehl-i sünnet'in görüşünü yansıttığı yerler için bkz. el-Bakara 2/28, 255; en-Nisâ 4/166, el-A'râf 7/52, Yusuf 12/76, ez-Zâriyât 51/47 âyetlerin tefsiri için sırasıyla bkz. Beyzâvî, I, 79, 215, 410, 546; II, 185; III, 320.

[209] Al-i İmrân 3/163.

[210] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 426.

[211] Beyzâvî, I, 309; Nesefi, I, 308.

[212] Âlûsî, II, 112.

desteklemektedir[213]. Ayrıca i'tizâlî anlamda Beyzâvî ve Nesefî'nin bu konuda Zemahşerî'ye uymalarını düşünmemizi gerektirecek açık bir ifadeye tefsirlerinin hiçbir yerinde rastlayamıyoruz.

c- لاَ تَعْلَمُونَهُمْ اَللّٰهُ يَعْلَمُهُمْ "Onları siz bilmezsiniz, Allah bilir."[214]

Beyzâvî bu âyette Allah'ın bilmesini يَعْرِفُهُمْ şeklinde ifade ederek onun bilgisini, marifetle tefsir ederek doğru olmayan bir yorum yapmıştır. Zira marifet, sonradan kazanılan bir bilgidir. Bir şeyin marifeti, marifetinden önce cehaletin bulunmasını gerektirir. Bunun da Allah'a nisbet edilmesi caiz değildir. Bu nedenle اَللّٰهُ يَعْلَمُ denilir fakat اَللّٰهُ يَعْرِفُ denilmez[215]. Bu hatalı kullanım sadece Beyzâvî'de görülmüştür. İlim kökünden türemiş fiilin, nisbeti bilmek mânasını ifade ettiğinden iki meful alması gerekir. İlim kökünden türemiş fiilin iki meful almadığı durumlarda bunun bir meful alan marifet kökünden türemiş bir fiil mânasında olduğu düşünülerek gramer kuralına uygunluk sağlanır. Bu nedenle Beyzâvî, "siz bilmezsiniz" âyetinde de marifet kökünden türemiş fiille yorumlayarak تَعْلَمُونَهُمْ fiilinin تَعْرِفُونَهُمْ mânasında olmasıyla bir meful almasının kurala uygun olduğunu belirtir. Aynı şekilde اَللّٰهُ يَعْلَمُهُمْ âyetinde de fiilin bir meful almasının kurala uygunluğunu belirtmek amacıyla يَعْرِفُهُمْ anlamında olduğunu söylemiş olabilir. Fakat gramer kuralına uygunluğu sağlarken bu durumda da itikadî kurala aykırı bir mâna ortaya çıkmış oluyor. Netice itibariyle burada Allah'a cehalet nisbeti düşünülmeksizin yalnızca kural uygunluğu için Beyzâvî'nin bu ifadeyi kullandığını, dolayısıyla itikadî bir hata olmadığını söylemek mümkündür[216].

d- يَاأَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ "Ey Peygamberler! Temiz şeylerden yiyin."[217]

Zemahşerî, bu âyeti tefsir ederken, Allah'ın peygamberlerine olan nidâsı, âyetten ilk bakışta anlaşılan mânâda olmadığı, zira peygamberlerin farklı zamanlarda

---

213 bkz. Beyzâvî, I, 309; Nesefi, I, 308.
214 el-Enfâl 8/60.
215 Şeyhzade, II, 414; İsfahânî Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, "arefe" md, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dimeşk 1992, I, 969.
216 bkz. Şeyhzade, II, 314.
217 el-Mü'minûn 23/51.

gönderildiğini, âyetin mânasının ise her peygambere kendi zamanında bu şekilde nida edildiğini belirtmek olduğunu söylemiştir[218]. Ehl-i sünnet'e göre Allah Teâlâ ezelî olarak mütekellim, emreden ve nehyedendir. Allah'ın emrinin gerçekleşmesinde, muhatapların varlığı şart değildir. Bu durumda Allah Teâlâ'nın peygamberlere olan yiyin emri ve nidası Ehl-i sünnet'e göre zâhirî ve gerçek anlamındadır. Mu'tezilîler ise Allah kelâmının kıdemini kabul etmedikleri için bu ve benzeri âyetleri zâhirin aksine mecâzî anlama yormuşlardır. Zemahşerî de kendi mezhebî görüşü çerçevesinde bu âyeti zâhirin aksine yorumlayarak her peygambere kendi zamanında bu şekilde nidâ edildiği görüşünü savunur[219]. Beyzâvî ve Nesefî, âyeti Zemahşerî gibi yorumladıklarından[220] i'tizâlî bir düşünceyi yansıttıkları düşünülmüştür[221]. Ancak Beyzâvî ve Nesefî'nin bu iktibaslarını i'tizâlî bir alıntı olarak düşünmeyi gerektirecek bir delil yoktur. Zira bu hitab bir emirdir. Emir de tekrar edebilir. Farklı zamanlarda peygamberlere bu emir tekrar edilmiş olabilir. Şöyle söylemek de mümkündür: Ezelde Allah'ın ilminde onlar mevcud olduğu için Allah onlara bu emirle hitab etmiştir. Aynı şekilde yine Cebrail (a.s.) vasıtasıyla onlara vahyedildiğinde bu emir onlara tekrar yöneltilmiştir. Dolayısıyla burada her iki şekilde de düşünmek mümkündür. Çünkü realitede bu emir peygamberlere yöneltildiğinde peygamberler bu emri yerine getirmişlerdir. Netice itibariyle Kādî Beyzâvî'nin bu görüşüyle i'tizâlle itham edilmesi yersiz görülmektedir[222].

3. Rü'yetullah

لِلَّذِينَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ "İyi ve güzel davranışlarda bulunanlara en güzel mükâfat ve daha fazlası vardır."[223]

Beyzâvî, bu âyetin tefsirinde ziyade kelimesini Zemahşerî gibi[224] mükâfata ek

[218] Zemahşerî, III, 185.
[219] İbnü'l-Müneyyir, III, 185.
[220] Beyzâvî, II, 472; Nesefî, II, 471.
[221] bkz. Şâmî, vr.105.
[222] Hocazâde, s. 35.
[223] Yunus 10/26.
[224] Zemahşerî, II, 330.

olarak verilen lütuf anlamında anlamış ve bu mânayı destekleyici olarak Kur'ân'da buyurulan "Allah onlara lütfundan artırır."[225] âyetini getirmekte ve bu anlamın bu kelime hakkında öne sürülen diğer görüşlerden daha güçlü olduğunu vurgulamaktadır[226]. Âyetteki ziyade kelimesinin, Allah'ı görmek mânasında olduğunu ifade eden sahih hadis vardır. Ancak Zemahşerî, rü'yetullahı kabul etmediği için bu hadisi zayıf görerek reddeder ve ziyadeyi, ekstra lütuf olarak yorumlar. Beyzâvî'nin Zemahşerî gibi rü'yetullah yorumunu zayıf bir görüş olarak görmesi i'tizâli yansıttığı izlenimini vermektedir[227]. Ancak rü'yetullah başlığı altında incelediğimiz gibi bu konuda Beyzâvî, tefsirinin ilgili âyetlerinde Zemahşerî'yi eleştirmiş, bir çok âyeti de rü'yetullaha delil olarak göstermiştir. Beyzâvî'nin bu konudaki anlayışını bildiğimizden, bu âyet konusunda da i'tizâlî bir maksad taşımadan Zemahşerî'nin yorumunu tercih etmiş olduğunu düşünüyoruz. Üstelik böyle bir yorum rü'yetullahın nefyini gerektirmez.

Bu âyetle ilgili zikredilen hadis şudur: Süheyb (r.a.)'den nakledildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) buyurdular ki:

"Cennetlikler cennete girince Allah Teâla:

'Bir şey daha istiyorsanız söyleyin, onu da ilaveten vereyim!' buyurur. Cennetlikler:

'Sen bizim yüzlerimizi ak etmedin mi? Sen bizi cennete koymadın mı? Sen bizi cehennemden kurtarmadın mı (daha ne isteyeceğiz?)' derler. Derken perde açılır. Onlara, yüce Rablerine bakmaktan daha sevimli bir şey verilmemiştir."

Süheyb (r.a.) der ki: Resûlullah bu sözlerinden sonra şu âyeti tilavet buyurdular: "İyi iş, güzel amel yapanlara daha güzel iyilik bir de ziyade vardır"[228]

Âyetteki ziyade kelimesini haber-i vâhidle gelen bir hadisle tahsis etmek ve

[225] en-Nisâ 4/173; en-Nûr 24/38.
[226] Beyzâvî, II, 97.
[227] bkz. Şâmî, vr.103.
[228] Müslim, İman 297; Tirmizî, Cennet 16; Yunus 10/26.

ziyadeden kastedilen tek mâna budur diyerek diğer yorumlara kapıları kapatmak doğru değildir. Zira haber-i vâhidden daha güçlü olan Kur'ânî nass, "Allah onlara lütfundan artırır"[229] bu konuda daha açıklayıcı ve tefsir edici düşünülüp hadiste geçen rü'yetullahın Allah'ın lütuflarından yalnızca biri olduğu, ama en önemlisi olduğu için özellikle hadiste belirtildiği şeklinde bir anlayış ortaya konulabilir. Netice itibariyle Beyzâvî'nin bu tür ihtimalleri düşünüp rü'yetullah konusunda Zemahşerî gibi[230] i'tizâlî görüşü benimseme kastı olmaksızın daha geniş anlamlı bir yorum getirme amacı taşımış olabilir.

Nesefî'nin ziyade kelimesini rü'yetullah anlamına hamletmiş olduğunu görmekteyiz. Demek ki Nesefî, ziyade kelimesine verilen anlamlar içerisinde bunu daha muteber bir yorum olarak görmektedir[231].

[229] en-Nisâ 4/173; en-Nûr 24/38.
[230] Zemahşerî, II, 330.
[231] Nesefî, II, 18.

II. ADÂLET

Mu'tezile'nin Adâlet Anlayışı

"Adl" kelimesi, yapı itibariyle masdardır. Bu kelime bazen fiili bazen de fâili nitelemek için kullanılır. Fiili nitelemesi durumunda en doğru anlama göre başkasının hakkını vermek ve başkalarında bulunan hakkını almaktır. Fâili nitelemesi durumunda ise mübâlağa ifade ederek fâilin son derece adâletli olduğu anlamına gelir. Allah Teâlâ adil diye nitelendiğinde, bu kavram, O'nun çirkin iş yapmayacağı veya tercih etmeyeceği, üzerine vacip olanları ihlal etmeyeceği, bütün fiillerinin güzel olduğu anlamında olur. Mu'tezile, Ehl-i sünnet'in, bütün çirkinlikleri Allah'a nisbet ettiğini ve bu prensipte kendilerine muhalif olduklarını belirterek Cebriyye ve Cebriyye zihniyetinde olan Ehl-i sünnet'e karşı fikirlerini savunmak amacıyla bu prensibi ortaya koyduklarını kaydederler[1].

Adâlet, esas itibariyle kader inancı ile iradeyi temsil etmekte ve Allah Teâlâ'nın kabih olan bir şeyi yapmaya kâdir olmakla nitelendirilip nitelendirilemeyeceğini içermektedir[2].

İnsan aklı, Allah'ın adil olmasını gerekli görür. Çünkü çirkin olanı bilen buna ihtiyacı olmayan Allah'ın çirkini yapmak istemesi caiz değildir. Zira O'nun kabihi istemesi durumunda ya bilmediği ya da ihtiyacı olduğu için istemesi anlamına gelir. Bu ise Allah hakkında ziyade ve noksanlığı gerektirir ki bu caiz değildir. Buna göre

---

1 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 77, 203.
2 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 211.

Allah'ın çirkini tercih etmeyeceği sonucuna varılır. Allah adil olmasaydı O'nun sözüne de güvenilmezdi. Bu bağlamda Mu'tezilîler şu âyetleri de Allah'ın adâletine delil olarak zikrederler: "Adâleti yerine getiren Allah, kendisinden başka ilah olmadığına şahittir"[3], "De ki: Rabbim adâleti emretti"[4], "Rabbin kullara zulmetmez"[5], "Allah onlara, zulmetmiyordu, fakat onlar kendilerine yazık ediyorlardı"[6] "Allah kullara zulüm dilemez"[7], "Kim yararlı iş işlerse kendi lehinedir; kim de kötülük işlerse kendi aleyhinedir. Rabbin, kullara karşı zâlim değildir."[8] Bu âyetler, Allah'ın hiç kimseye gücünün üstünde bir sorumluluk vermeyeceğine işaret eder.

Âyetlere ek olarak şu hadisleri de adâlete delil gösterirler: Peygamberimiz (s.a.v.)'den sahih olarak rivayet edildiğine göre o (s.a.v.), Rabbinden verdiği habere göre Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur: "Ben kendime zulmü haram kıldım. Onu aranızda da haram yaptım. Ey kullarım! Birbirinize zulmetmeyin. Siz gece gündüz günah işleseniz de ben onları bağışlarım, aldırış etmem. Benden bağışlanmanızı isteyin ki sizi bağışlayayım."[9], "Âişe (r.a.)'den rivayet edildiğine göre kendisi şöyle anlatır: Resûlullah (s.a.v.)'ın eline su döküyordum. Birden su kabı elimden düşüp kırılınca, bu kaderdir, dedim. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) kızarak şöyle buyurdu: Bu kader olsaydı ben ne için gönderilmiş olurdum. Peygamberler de ne için gönderilmiş olurdu."[10]

Mu'tezilî bilginler adâlet konusunda birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mu'tezilî âlim Ebû Ali el-Cübbâî adâleti "güzel olan her fiil" diye tanımlar. Kādî Abdülcebbâr'a göre, bu tanım doğru değildir. Zira bu tanıma göre insanın ayakta durması, oturması, yemesi ve içmesi gibi adâlet kapsamında olmayan

---

3 Âl-i İmrân 3/18.
4 el-A'râf 7/29.
5 Fussılet 41/46.
6 el-Ankebût 29/40.
7 Gâfir (el-Mü'min) 40/31.
8 Fussılet 42/46.
9 Müslim, Birr ve Salât 15; İbn Hibban, II, 385; Beyhakî Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ Ebû Bekir, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mekketü'l-Mükerreme 1994/1414, VI, 93.
10 Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl,* s. 141-142.

fiiller de adâlet kapsamına girmektedir. Kādî Abdülcebbâr adâleti, "fâilin, başkasına fayda sağlamak veya zararı önlemek için yaptığı her çeşit güzel fiil" şeklinde tanımlar. Bu tanıma göre kişinin kendine fayda sağlamak veya kendisinden zararı uzaklaştırmak üzere yaptığı yeme, içme, oturma gibi eylemleri, vacip ve mendup fiilleri, adâletin dışında kalmaktadır[11].

Mu'tezile, Allah Teâlâ'yı âdil ve hakîm diye nitelendirirken, Allah'ın çirkin fiil işlemediğini, onu irade etmediğini ve kendisine vacip olanı ihlal etmediğini, dolayısıyla bütün fiillerinin güzel olduğunu söylemektedirler[12]. Kādî Abdülcebbâr, Mu'tezile'nin ittifaka yakın bir şekilde kabullendiği adâletin tanımını şu şekilde yapmaya çalışmıştır: Adâlet, Allah Teâlâ'yı her türlü çirkinlikten, kendisine vacip olanı ihlal etmekten ve maslahata aykırı fiil işlemekten uzaklaştırmak ve bütün fiillerini hikmet, adâlet ve doğrulukla nitelemektir[13].

Allah'ın bütün fiilleri adâletle nitelendirilir. Zira Allah bütün fiillerini başkasına fayda vermek ya da zararı defetmek için yapar. Bu nedenle Allah'ın kâfir ve günahkârlara yapacağı azabı da her ne kadar fayda ve iyilik yönünden hayır ve lutûf olmasa da adâlet ve hikmetle nitelendirilir. Allah'ın cennet ehline yapacağı lütuf da onlara hak kazandıklarını ulaştırdığından ve fayda verdiğinden adâletle nitelendirilir[14]. Allah'ın fiilleri hikmetle nitelendirildiğinde de aynı mânâ kastedilir. Kādî Abdülcebbâr'ın adâlet tanımına göre Allah'ın âlemi yaratışı da başkasına fayda sağladığından veya zararı önlediğinden adâlet kapsamına girmektedir. Halbuki Mu'tezile'ye göre, âlemin yaratılışı adâlet değil, lütuftur. Buna göre adâlet için yapılacak en güzel tanım, "başkasına hakkını vermek ve kendi hakkını almaktır."[15]

Mu'tezile'nin adâlet konusunda başlıca ittifak ettikleri konular şunlardır: Allah her türlü çirkinlikten uzaktır. Çirkin olan şeyler onun fiili değildir. Onun fiillerinde çirkinliğin olması caiz değildir. Adâlet konusundaki titizlikleri nedeniyle

---

11 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VI/I, 48-50.
12 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 203, a.mlf, *el-Muhtasar,* s. 202.
13 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar,* s. 169.
14 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VI/I, 48.
15 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 82, 203; Zemahşerî, *el-Minhâc,* s. 54.

bazı Mu'tezilîler Allah'ın çirkin iş yapmaya kâdir olamayacağını söyler. Ancak Mu'tezile'nin genel kabul gören görüşü, Allah kâdir olamadığı için değil çirkin olanı bildiğinden ve onu yapmaya ihtiyacı olmadığı için çirkini yapmayı tercih etmez. Allah kullarını kudretleri ölçüsünde mükellef tutar. Güçlerinin yetmeyeceği bir sorumluluk yüklemez. Kulun kudreti, küfre, imana, itaate ve isyana taalluk eder. Bunların hepsini kulun kendisi yapar[16].

A. Kazâ ve Kader

a. Mu'tezile'nin Kazâ ve Kader Anlayışı

Kazâ kelimesi; فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ "Allah onları iki günde yedi gök olarak tamamladı"[17] ve فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ "Mûsâ, süresini tamamlayınca…"[18] âyetlerinde, bir şeyin tamamlanması ve bitmesi anlamında وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا "Rabbin yalnızca kendisine kulluk etmenizi ve anne babaya iyilik yapmanızı emretti"[19] âyetinde ise bir şeyi gerekli kılmak anlamında, وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا "İsrailoğullarına Kitap'ta, 'Doğrusu yeryüzünde iki defa bozgunculuk yapacak ve kibirlendikçe kibirleneceksiniz' diye bildirdik."[20] âyetinde bildirmek, haber vermek anlamında kullanılmıştır[21].

Kader kelimesi de; قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ "Karısının geride kalanlardan olduğunu açıkladık"[22] âyetinde açıklama ve beyan anlamında kullanılmıştır[23].

Mu'tezile, kazâ ve kader kelimelerini kavram olarak tartışır ve âyetlerle tespit edilen sözlük mânalarından yola çıkarak Ehl-i sünnet'le ihtilaf halinde oldukları "kulların fiillerinin Allah'ın kazâ ve kaderiyle olup olmadığını" sorgularlar. İnsan

---

16 Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl,* s. 48-49; Zemahşerî, *el-Minhâc,* s. 59-60.
17 Fussılet 41/12.
18 el-Kasas 28/29.
19 el-İsrâ 17/23.
20 el-İsrâ 17/4.
21 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 522.
22 en-Neml 27/57.
23 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 522.

fiilleri dışındaki olaylarda ise yaratma anlamında Allah'ın kazâ ve kaderiyle olması konusunda ihtilaf yoktur. Kulların fiilleri konusunda kazâ ve kader ile Allah'ın yaratması kastediliyorsa Mu'tezile buna şiddetle karşı çıkarak kulların fillerinin Allah'ın yaratmasıyla olmadığını, kulların dilemelerine bağlı olarak kullar tarafından meydana geldiğini, aksi takdirde kulların yaptıklarından dolayı sevabı ya da cezayı hak etmelerinin mümkün olmadığını belirtirler. Üstelik kulların fiillerinin Allah'ın kazâ ve kaderiyle olması durumunda kullardaki küfür, inkar gibi durumlara da rızâ gösterilmesi gerekirdi ki bunun da caiz olmadığı ortadadır. Netice itibariyle kazâ ve kader kelimelerini, açıklama (beyan), haber vermek (i'lâm ve ihbar) ve "levh-i mahfûzda yazdı" anlamlarında kullanılmasını daha uygun görürler[24].

Ehl-i sünnet'in Mu'tezile'yi Kaderiyye (kaderciler) olarak nitelemelerine karşılık Mu'tezile de bu lakabı Ehl-i sünnet için kullanmayı daha uygun gördüklerini ifade ederler. Mu'tezile, Ehl-i sünnet'in bu isme layık olduğunu ortaya koyarken Peygamberimizden rivayet edilen "Kaderiyye, bu ümmetin Mecusileridir"[25] hadisini delil göstererek Ehl-i sünnet'in bir çok ortak noktada Mecusilere benzediklerini belirtip gerçek Kadercilerin onlar olduklarını ispata çalışırlar[26]. Çünkü Mu'tezile'ye göre Ehl-i sünnet, Allah Teâlâ'nın masiyetleri de takdir ettiğini iddia ederler. Bunu da âsî için bir özür gibi kabul ederler. Mu'tezile'ye göre kendilerinin masiyetleri Allah'tan nefyetmesine karşın Ehl-i sünnet'in ispat etmesi, masiyetleri yalnızca Allah'ın takdir ettiğine inanmaları nedeniyle onlara bu lakabın verilmesi gerektiğini düşünürler. Çünkü işledikleri günahları kendileri yerine Allah'a nisbet edenler kötülenmeye daha layıktır. Kur'ân'da Allah kendisini masiyetlerden berî kılmış, masiyetleri fâiline ya da şeytana nisbet etmiştir. Masiyetleri Allah takdir edip yaratmamış olsaydı meydana gelmezdi diyenler, işledikleri günahlardan dolayı kınandıklarında hemen kaderi mazeret olarak gösterirler. Hz. Mûsâ'nın, cennetten çıkmasına neden olan hatasından dolayı Hz. Adem'i kınadığında onun, "Allah'ın daha önceden takdir ettiği bir işi

[24] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 523; Zemahşerî, *el-Minhâc,* s. 60.
[25] Ebû Dâvûd, Sünnet 17; Nîsâbûrî, I, 159; Beyhakî, X, 203.
[26] İspat etmekte kullandıkları Mecusilerle Ehl-i Sünnet'in benzeşme yönlerini açıklamaları için bkz. Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 524.

yaptım diye mi beni kınıyorsun?"[27] dediğini kabul ederler. Eğer bu rivayet sahih ise Ehl-i sünnet'in Mu'tezile'yi kaderci kabul ettikleri gibi Hz. Mûsâ'yı da kaderci kabul etmeleri gerekir[28].

Ehl-i sünnet, Mu'tezile'yi eleştirirken onların kader konusuna dalmalarını kınamak amacıyla şu hadisi zikrederler: "Kader bir sırdır, onu saklayın; kader derin bir denizdir, ondan uzak durun"[29] Bu hadisle Mu'tezile'nin kader konusunu ele alışlarını eleştirirken Mu'tezile de kendilerini savunarak bu hadislerde onların söylediği şekilde anlaşılmasının doğru olmadığını belirterek Ehl-i sünnet'in anladığına göre hakkı batıldan ayırmanın yasak olduğu neticesi ortaya çıktığını vurgularlar. Halbuki hiçbir mezhebin böyle düşünmediğini, Ehl-i sünnet'in hadisi bu şekilde anlamaları ve kendilerine karşı kullanmalarının yanlışlığını ortaya koymaya çalışırlar. Mu'tezile'den bir kısım âlimlerin dediğine göre, bu hadisin doğru olduğu kabul edildiği takdirde bunun anlamı, hakkında delil olmayan konularda detaylı konuşmanın yasaklanmasıdır. Allah'ın niçin insanların bir kısmını hasta, fakir ve kör yaptığını sorgulamak buna örnek gösterilebilir. Genel olarak bunların hepsinde bir maslahatın olduğu düşünülür, ancak detaylara girilmez. Çünkü kesin olarak bilinir ki günahları sebebiyle hak etmedikleri sürece Allah kullarına faydadan başka bir şey yapmaz[30].

Bazı Mu'tezilî âlimler kader konusunda Allah'ın ibadetler gibi masiyetleri takdir etmesinin anlamının "hükmünü açıklaması" olduğunu söyler. Mu'tezile kader konusunda bir uzlaşma sağlayamamış, birbirlerinden farklı görüşler ortaya koymuştur. Mu'tezile'nin çoğunluğu, Allah'ın ibadetleri lütfetme ve kolaylaştırma anlamında takdir ettiğini kabul ederler, ancak bu durumun masiyetler için mümkün olmadığını belirterek masiyetlerin takdir edilmesinin, haber vermek ve durumunu açıklamak anlamında anlaşılması gerektiğini ifade ederler[31].

---

27 Buhârî, Tefsir 230; Müslim, Kader 2; Tirmizî, Kader 2; İbn Mâce, Kader 80.
28 Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl,* s. 167-168.
29 Taberânî, X, 261; Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, 1. Basım, Mısır 1356/1938, I, 347.
30 Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl,* s. 168.
31 Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl,* s. 169.

Mu'tezile'nin bakış açısına göre, Ehl-i sünnet hayır olsun şer olsun her şeyin Allah'ın kazâsı ve kaderiyle olduğuna inanır. Buna karşı kendileri ise; kul, hayır ve şerri yapar, birini diğerine tercih edebilir, buna göre kulların yaptığı fiiller Allah'ın kazâsı ve kaderiyle olmamaktadır. Kendileriyle Ehl-i sünnet arasındaki anlaşmazlığın lafız üzerinde değil mâna üzerinde olduğunu söyleyerek Ehl-i sünnet'le tartışır. İman ve küfürün Allah'ın kazâsı ile olduğu ifade edildiğinde bunları Allah'ın mümin ve kâfirde yarattığını ve eğer O yaratmamış olsaydı kulun bunları yapmayacağını kastediyorlarsa bunun yanlışlığının delillerle sabit olduğunu, böyle bir anlayışın emir, yasak, yükümlülük, sevap ve ceza gibi kavramların olmaması neticesine ulaştırdığından geçersiz olduğunu belirtirler. "Benim kazâma râzı olmayan, belâma sabretmeyen ve nimetlerime şükretmeyen kendine benden başka bir Rab arasın"[32] hadis-i kutsîsini delil göstererek Allah'ın kazâsına râzı olunması gerektiğini ileri süren Ehl-i sünnet'e karşı kulun fiillerinde yaratma mânasında kazânın asla caiz olmayacağını, gerekli kılma, emretme mânasında kazâ sadece farz olan ibadetlerde, haber verme mânasında kazâ ise her şeyde caiz olduğu açıklamasını yaparlar[33].

b. Beyzâvî ve Nesefî'nin Kader ve Kazâ Konularındaki İ'tizâl Eleştirileri

Ehl-i sünnetten Mâtürîdîlere göre Kader, ıstılahta "Allah'ın bütün nesne ve olayları ezelî ilmiyle bilip belirlemesi" diye tarif edilir. Kazâ ise "Allah'ın nesne ve olaylara ilişkin ezelî planını gerçekleştirmesi" şeklinde tanımlanır. Eş'arî kelâmcılarının çoğunluğu bu tanımları tersine çevirerek kazâya kader, kadere de kazâ anlamını yüklemişlerdir. Buna göre kazâ, bütün nesne ve olayların levh-i mahfûzda var olması, kader ise bütün nesne ve olayların kazâya uygun olarak yaratılmasıdır[34]. Kavramların her iki mezhebe göre farklılık arzetmesi Beyzâvî ve Nesefî'nin tefsirlerine de yansımış, her biri kendi mezhebi çerçevesinde âyetlere yorumlar getirmişlerdir.

---

[32] Taberânî, XXII, 320; Heysemî, VII, 207; el-Münâvî, IV, 469.
[33] Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl,* 169-170.
[34] Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 58.

Beyzâvî ve Nesefî'nin kader ve kazâ konusunu ele aldıkları âyetler ve yorumları:

1- Belânın gelmesi

Lût kavminin başına gelecek azâbı haber veren قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ "Rabbinin emri gelmiştir"[35] âyetinde Zemahşerî ve Nesefî, "Rabbinin emri" ifadesini onun kazâsı ve hükmü şeklinde yorumlamışlar, böylece kavmin başına gelecek azâbın ezelî kaderin gerçekleştirilmesi anlamında bir kazâ olduğunu ifade etmişlerdir[36]. Beyzâvî kendi mezhebinin anlayışı çerçevesinde "Rabbin emri" ifadesine Zemahşerî ve Nesefî'nin tersine onun kaderi anlamını vermiştir. Buna göre Beyzâvî, kavmin başına gelecek azabın ezelî kazânın gerçekleştirilmesi anlamında bir kader olduğunu belirtmiştir[37].

2- Her şeyin levh-i mahfûzda yazılması

"Yeryüzüne ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki biz onu yaratmadan önce o, Kitap'da bulunmasın"[38] Bu âyet çerçevesinde musibet, hastalık gibi bütün olayların yaratılmadan önce levh-i mahfûzda yazılmış olduğu konusunda Beyzâvî, Nesefî ve Zemahşerî arasında ihtilaf yoktur. Her üç müfessirin de kazâ ve kader konusunda bütün olayların daha önceden yazılması ve Allah tarafından bilinmesi anlamındaki açıklamaları ittifak halindedir. Bu ve diğer âyetlerde geçen Kitap ifadesini levh-i mahfûz olarak tefsir ederek bu âyetlerin nesne ve olayların meydana gelmeden önce yazılmış olduğuna delâlet ettiğini kaydederler. Beyzâvî ve Nesefî'nin bu anlamdaki açıklamaları pek fazla değişiklik yapmadan Zemahşerî'den iktibas ettikleri görülmektedir[39].

---

35 Hûd 11/76.

36 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 397; Nesefî, II, 74.

37 Beyzâvî, II, 34.

38 el-Hadîd 57/22.

39 Beyzâvî, III, 376; Nesefî, III, 440 ifadelerin benzerliği için krş; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 476; en-Neml 75. âyetin tefsirinde bkz. Beyzâvî, II, 574; Nesefî, II, 260 krş; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 369.

3- Her şeyin kadere göre yaratılması

Beyzâvî ve Nesefî إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ "Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık"[40] âyetine dair yorumlarında her şeyin meydana gelmeden önce levh-i mahfûzda yazıldığı şekilde meydana geldiğini ifade etmişlerdir. Yorumlarında her şeyin yazıldığı şekilde Allah tarafından yaratıldığını vurgulayarak Zemahşerî'yi eleştirmektedirler[41]. Zira Zemahşerî her şeyin meydana gelmeden önce levh-i mahfûzda yazılmış olması hususunda Beyzâvî ve Nesefî ile ittifak halinde olsa da[42] orada yazılanlardan kulların fiilleriyle ilgili olanların Allah tarafından yaratıldığını kabul etmez. Zira ona göre كُلَّ شَيْءٍ ifadesi Allah tarafından bilinmesi ve yazılması anlamında kulların fiilerini kapsar, yaratma anlamında ise kulların fiillerini kapsamaz[43]. Zemahşerî'nin bu anlayışını kabul etmeyen Beyzâvî ve Nesefî كُلَّ شَيْءٍ ifadesinin umumî anlamından dolayı herşeyin bir kaderle Allah tarafından yaratıldığını belirtirler[44].

4- Mağlubiyetin Allah'ın kader ve kazâsıyla oluşu

Uhud savaşını anlatan "İki topluluğun karşılaştığı günde başınıza gelen Allah'ın izniyledir"[45] âyetinde Beyzâvî ve Nesefî'nin açıklamalarına göre "Allah'ın izniyle" ifadesi Uhud günü Müslümanların başlarına gelenlerin Allah'ın kazâsıyla olduğu anlatılmaktadır[46]. Zemahşerî ise Allah'ın izni ifadesini onun kazâsı şeklinde yorumlamayıp Allah'ın kâfirleri Müslümanlardan engellememesi, kâfirleri salıvermesi anlamında ifade etmiştir. Kâfirlerin saldırısı, kendi fiilleri olup Allah'ın yaratmasıyla olmadığı düşüncesinden dolayı Zemahşerî'nin böyle bir yorum yaptığını görüyoruz[47]. Beyzâvî ve Nesefî ise insan fiillerinin Allah'ın kazâsı ile yaratıldığını vurgulamak için "Allah'ın izni" ifadesini Zemahşerî'den farklı olarak yorumlamışlardır[48]. Beyzâvî,

40 el-Kamer 54/49.
41 Beyzâvî, III, 350; Nesefî III, 407.
42 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 430 krş; Beyzâvî, III, 350; Nesefî III, 407.
43 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 136, 430.
44 Beyzâvî, III, 350; Nesefî III, 407.
45 Âl-i İmrân 3/166.
46 Beyzâvî, I, 310; Nesefî, I, 309.
47 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 428.
48 Beyzâvî, I, 310; Nesefî, I, 309.

Zemahşerî'nin yorumunu kabul etmekle birlikte kazâ anlamını önce zikretmesi, bu yorumu tercih ettiğini göstermektedir[49].

5- İnsanların birbirleriyle imtihan edilmesi

Beyzâvî, "Bir kısmınızı bir diğerine imtihan sebebi kıldık"[50] âyetinin kazâ ve kadere delil olduğunu belirtir. Müslümanların kâfirlerden eziyet görmesinin, müşriklerin Resûlullah (s.a.v.)'a düşmanlık besleyip onu üzmelerinin Allah'ın kazâ ve kaderiyle olduğu ifade edilerek Resûlullah (s.a.v.)'ın teselli edildiğini beyan eder[51]. Nesefî de Beyzâvî'nin yorumuna benzer açıklamaları yapar ancak kazâ ve kadere delil olduğuna dair bir ifade kullanmaz. Nesefî ayrıca Resûlullah (s.a.v.)'ın fakir olmasının, ona itaât edenlerin sırf Allah rızâsı için bunu yapmalarının sağlanması ve Resûlullah'ın zengin olması halinde müşriklerin dünya menfaati için ona itaât etmelerinin söz konusu olmaması için Resûlullah'ın bu şekilde oluşunun müşrikler için bir fitne (imtihan) olduğu şeklinde yorumlamaktadır[52]. Zemahşerî kendi i'tizâlî düşüncesine aykırı olduğundan Nesefî'nin benimsediği bu görüşü zayıf olarak zikreder[53].

6- Ölümün daha önceden yazılmış olması

"Evlerinizde olsaydınız, haklarında ölüm yazılı olan kimseler, yine de öldürülecekleri yere varırlardı"[54] âyetinin açıklamasında Zemahşerî ve Nesefî'ye göre Allah kimin nerede öleceğini bildiği için levh-i mahfûzda yazmış ve yazıldığı gibi gerçekleşmiştir. Yoksa Allah yazdığı için onlar savaşa gelmeye mecbur kalıp ölmemişlerdir[55]. Beyzâvî'ye göre ise Allah'ın ezelî kazâsında takdir edip levh-i mahfûzda yazmasından dolayı savaşta ölecek olanlar evlerinden kalkıp savaş meydanına gelmişler ve haklarındaki ölüm yazısı gerçekleşmiştir. Onların hiçbir

---

49 Beyzâvî, I, 310.
50 el-Furkân 25/20.
51 Beyzâvî, II, 518.
52 Nesefî, II, 531.
53 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 265.
54 Âl-i İmrân 3/154.
55 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 420; Nesefî, I, 303.

şekilde farklı tercihlerde bulunarak ve tedbir alarak Allah'ın kazâsını değiştirmeleri mümkün olmamıştır. Bu açıklamalara göre Beyzâvî âyetin Allah'ın bilmesinden dolayı değil böyle takdir etmesinden dolayı savaşta ölecek kimselerin savaşa gelip ölümlerinin gerçekleştiğine delâlet ettiğini söylerken[56] Zemahşerî ve Nesefî ise Allah, savaşa gelip ölecek olanları bilmesinden dolayı bunları takdir ederek levh-i mahfûzda yazdığını belirtmişlerdir[57].

Bu açıklamalardan Nesefî'nin Mu'tezile gibi düşündüğü anlaşılabilir. Ancak Nesefî'nin diğer âyetlere yaptığı açıklamalarla birlikte baktığımızda onun, kader ve kazâyı yaratma anlamında kulların fiillerini kapsadığını kabul etmekle birlikte kulların tercihlerine bir etkisi olmadığına işaret etmek için âyete böyle bir yorum getirdiği kanaâtindeyiz. Zira ileride "insan fiilleri" konusunda açıklayacağımız gibi Beyzâvî ve Nesefî'ye göre insanlara ait fiillerin aslını yaratan Allah'tır. Beyzâvî'nin açıklamasından da insanın kazâ ve kaderine göre yaşama zorunluluğu olup kendi cüzî iradesi olmadığı anlamı çıkartılmamalıdır. Beyzâvî'nin vurguladığı anlam, insanların ölümlerinin kendi ellerinde ve tercihlerinde olmadığı, yalnızca Allah'ın takdir ettiği zaman ve şekilde gerçekleşeceğidir. Zemahşerî ve Nesefî, Beyzâvî'nin bu düşüncesini kabul ederler ancak onların âyete yaptıkları vurgu insanın ölümü değil, kendi tercihiyle evinden çıkıp savaşa gitmesidir. Vurgu odaklarının farklı olması, yorumların farklı görünmesine neden olmuştur.

7- Kimlerin hidâyette ve dalâlette olacağının önceden yazılmış olması

"İnkar edenler: 'Rabbinden ona bir mucize indirilmeli değil miydi?' derler. Sen ancak bir uyarıcısın. Her kavim için bir hidâyetçi vardır. Her dişinin neye gebe olduğunu Allah bilir. Rahimlerin neyi eksiltip artırdığını bilir. O'nun katında her şeyin bir ölçüsü vardır."[58] âyetleri çerçevesinde Beyzâvî'nin açıklamalarına göre kâfirlerin Resûlullah (s.a.v.)'tan Mûsâ (a.s.) gibi bir mucize göstermesini istedikleri halde Allah'ın onlara istedikleri mucizeyi vermemesi, onların hidâyete ulaşmayı

[56] Beyzâvî, I, 305-306.
[57] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 420; Nesefî, I, 303.
[58] er-Ra'd 13/7-8.

istemek gibi bir niyetleri olmayıp sırf inatlarından dolayı mucize istemelerini bildiği içindir. Bundan dolayı Allah ezelî kazâsında onların kâfir olduklarını yazmış ve hidâyetlerine kâdir olduğu halde onları hidâyete sevketmemiştir. Ayrıca Beyzâvî'ye göre bu âyetler, kazâ ve kaderin her şeyi kapsadığına da bir delildir. Onun bu anlayışı, insan fiilleri konusunda kazâ ve kaderin insanın cüzî iradesini ortadan kaldırmadığını göstermektedir[59].

Kısaca ifade edecek olursak Allah, insanların kendi iradeleriyle ne yapmak isteyeceklerini ezelî ilmiyle bildiği için önceden bunları levh-i mahfûzda yazmıştır ve olaylar yazıldığı gibi gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu yazgı, insanı cebir altında bulundurmaz. Bu görüşü her üç müfessir paylaşmakla birlikte, Zemahşerî'ye göre, insan kendi fiilinin yaratıcısı olduğundan insan fiillerine ilişkin kader ve kazâ, Allah tarafından bilinmesi ve yazılmasının ötesine geçmez. Beyzâvî ve Nesefî'ye göre ise kader ve kazâ, bilinip yazılması anlamına ek olarak, insan fiillerinin yaratılışı anlamını da kapsamaktadır. Böylece Beyzâvî ve Nesefî, insan fiilleri de dahil her şeyin yazılma ve yaratılma anlamında kader ve kazâ ile gerçekleştiğini kabul ederlerken Zemahşerî insan fiilleri konusunda yalnızca yazılıp bilinme anlamında, diğer bütün olaylarda hem yazılma hem de yaratılma anlamında kader ve kazâ ile gerçekleştiğini kabul eder.

B. Hayır ve Şer

a. Mu'tezile'nin Hayır ve Şer Anlayışı

Ehl-i sünnet'in; hayır ve şerrin Allah'tan olduğu, O'nun kazâ ve kaderiyle meydana geldiği düşüncesini eleştiren Mu'tezile, küfür ve masiyetten daha büyük şer olmadığına göre Ehl-i sünnet'in küfür ve masiyetin de Allah'tan olduğunu söylemeleri gerektiğini belirterek bu düşünceye karşı çıkar.

Mu'tezile'ye göre hayır, fayda, güzel ve ona götüren şeydir; şer ise zarar, çirkin ve ona götüren şeydir. Bunun dışındaki kullanımlar mecâzdır. Bu nedenle kulun iyiliği için olan bir zarara şer denilmez. Allah'ın âhirette vereceği cezaları,

[59] Beyzâvî, II, 199.

dünyada yapılmasını emrettiği hadlerin uygulanması şer olarak nitelenmez. Kim bunların şer olduğunu söylerse kâfir olur. Çünkü Allah çirkin iş yapmaz. O'nun şerri yarattığını söylemek caiz değildir. Buna göre mümin bir kulun başına gelen hastalık, fakirlik gibi haller şer olarak nitelendirilemez. Çünkü bunlar bir maslahattan dolayıdır ve kul sabrettiğinde de karşılığında mükafat vardır. Ayrıca genellikle bu gibi durumlar kulun yaptığı zulüm gibi çirkin ve zararlı fiillerinden dolayı başına gelir. Kulun fiillerinin Allah'tan olduğunu söyleyenler mutlak anlamda hayır ve şerri Allah'a nisbet ederler. Halbuki şerrin Allah'a nisbeti caiz değildir. Şerrin Allah'ın kazâsıyla olduğunu söyleyen kimse, bununla hastalık ve fakirlik gibi halleri kastediyorsa fiili Allah'a nisbette isabet etmiştir ancak şer olarak nitelendirmede hata etmiştir. Şayet Allah'ın kazâsı olduğunu söylediği şer ile kulların fiillerinden olan masiyetleri kastediyorsa bunu şer olarak nitelemede isabet, Allah'a nisbette ise hata etmiştir. Ancak yazım ve haber verme açısından Allah'ın kazâsıyla olduğu anlamında söylemişse bu caizdir[60].

Ehl-i sünnet, Mu'tezile'ye karşı çıkarak şu ifadelere yer verir: İblis, hayır mıdır şer midir diye sorulduğunda kimse bunun hayır olduğunu söylemez. Allah'ın iblisi yaratması, onun şerri de yarattığını gösterir. Aynı şekilde yılan, akrep gibi zarar veren canlılar konusunda bunların şer olmadığını söyleyen kimse kınanır. Şer olduğu söylendiğinde de Allah'ın şerri yaptığını kabullenmek gerekir. Mu'tezile buna şu şekilde cevap verir. İblis, Allah'ın yarattığı bir cisimdir. Allah onu fayda versin diye yarattığından şer değildir. Şer, ondan meydana gelen çirkin fiillerdir. Zararlı olan diğer canlılar da böyledir. Buna göre kendisinden genellikle şer sadır olan varlıklara örfen şer denir. Bu kullanım hakiki olmayıp mecâzîdir. Böyle olmasaydı bu varlıkları yaratanın şerle nitelenmesi gerekirdi. Allah ise bundan münezzehtir. Allah'ın bu gibi zararlı varlıkları yaratmasının faydası, kulların bu zararları öğrenerek masiyetlerin ulaştıracağı gerçek zararı anlamaları, böylece günahlardan sakınmaya çalışmalarıdır[61].

Ehl-i sünnet kulların fiillerini de ister ibadet, ister masiyet olsun yaratma yönünden Allah'a nisbet ederken Mu'tezile, yalnızca ibadeti Allah'a nisbet etmekte,

[60] Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl,* s. 178-179.
[61] Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl,* s. 180.

masiyeti ise masiyeti işleyene ya da şeytana nisbet etmektedir. Mu'tezile'ye göre, Allah ibadetleri emrettiğinden ve yapmayı kolaylaştırdığından Allah'a nisbet edilir. Masiyetler ise böyle değildir. Allah, masiyetleri yasaklamış, onları hoş görmemiş ve terk etmeyi kolaylaştırmıştır. Bu nedenle masiyetlerin Allah'a nisbeti caiz değildir. Bu bağlamda Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "O kimselerin vay haline ki, kendi elleriyle kitap yazarlar da sonra biraz para almak için 'Bu Allah katındandır' derler."[62] Ehl-i sünnet'in karşı delil olarak getirdiği "Onlara bir iyilik gelirse: 'Bu Allah'tandır' derler, bir kötülüğe uğrarlarsa 'bu, senin tarafındandır' derler. De ki: Hepsi Allah'tandır"[63] âyetine göre hayır olsun şer olsun herşeyin Allah'a nisbet edilmesi gerektiği vurgulanırken; Mu'tezile'ye göre, bu âyet kulların fiilleri hakkında değildir, kulların başına gelen sevindirici ve üzücü olaylar hakkında olup kendilerine karşı bir delil olamaz. Allah Teâlâ'nın "Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır, sana ne kötülük dokunursa kendindendir" âyetinde iyilik ve kötülükten kastedilen kulların fiilleridir, önceki âyette ise Allah'ın fiilleridir[64].

b. Beyzâvî ve Nesefî'nin Hayır ve Şer Konularında İ'tizâl Eleştirileri

"Onlara bir iyilik gelirse: 'Bu Allah'tandır' derler, bir kötülüğe uğrarlarsa 'Bu, senin tarafındandır' derler. De ki: 'Hepsi Allah'tandır'. Onlara ne oluyor ki, hiçbir sözü anlamaya yanaşmıyorlar? Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır, sana ne kötülük dokunursa kendindendir."[65] Zemahşerî bu âyetlerdeki iyiliği, Allah'ın nimeti, ihsanı, kötülüğü de belâ, musibet ve fakirlik anlamlarında ele alarak her şeyin Allah'tan olmasının anlamının, rızkın bolluğu, darlığı gibi durumların Allah'tan olduğunu belirtir. Zemahşerî, sonraki âyette iyiliğin Allah'a, kötülüğün insana nisbetinde; ihsan ve nimetin Allah'ın bir lütfu olması yönünden Allah'a nisbet edildiğini, belâ ve musibetin de insanın kazandığı günahlardan dolayı buna sebep olması yönünden insana nisbet edildiğini açıklar. Zemahşerî bu açıklamasına "Başınıza gelen herhangi

---

62 el-Bakara 2/79.
63 en-Nisâ 4/78.
64 Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl,* s. 176.
65 en-Nisâ 4/78, 79.

bir musibet ellerinizle işlediklerinizden dolayıdır." âyetini delil gösterir[66]. Bu açıklamalara göre Zemahşerî âyetleri diğer Mu'tezilîlerden[67] farklı yorumlayarak, iyiliği Allah'ın nimeti, kötülüğü de musibeti anlamında ele almış, itaat ve masiyet anlamları yüklememiştir. Beyzâvî ve Nesefî de benzer ifadelerle Zemahşerî gibi ayetleri yorumlamışlar ve bu âyetlerin ne Mu'tezile ne de Ehl-i sünnet için bir delil teşkil edemeyeceğini belirtmişler[68]. Ayrıca Nesefî, Mu'tezilîlerin bu âyetlerdeki iyilik ve kötülüğü itaat ve masiyete hamlettiklerini belirterek bunun açık bir hata olduğunu vurgular. Zira âyette مَا أَصَابَكَ (senin başına gelen) ifadesi kullanılmıştır. Halbuki insanın yaptığı itaat ya da masiyet anlamında olsaydı مَا أَصَبْتَ (senin yaptığın) tabiri kullanılarak meydana gelen fiil insana nisbet edilirdi[69].

Beyzâvî ve Nesefî'ye göre Allah'ın hayır ve şerri yarattığına delâlet eden âyetler:

1- Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması

Beyzâvî, "Allah, her şeyin yaratıcısıdır"[70] âyetinin Allah'ın hayır, şer, iman ve küfür de dahil olmak üzere her şeyin yaratıcısı olduğuna delil olduğunu belirtir[71]. Nesefî de bu âyetin Mu'tezile'ye karşı bir delil olduğunu belirtir[72]. Zemahşerî'ye göre âyetteki "her şeyin yaratıcısı" tabiri, Allah'ın yerde ve gökteki varlıkların yaratıcısı olduğu, Allah'ın her şeye hakim olup, mükelleflerin amellerinin Allah'a gizli olamayacağı, amellerini karşılıklarını vereceği anlamındadır[73]. Zemahşerî bu açıklamasıyla kulların fiillerini, "her şey" tabirinin dışında tutarak âyetin kendi mezhebinin görüşünü nakzetmediğini ortaya koymaya çalışır.

---

66 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 527.
67 bkz. Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl,* s. 176; a.mlf, *Müteşâbihü'l-Kur'ân,* s. 198-199; a.mlf, *Tenzîhü'l-Kur'ân,* s. 102.
68 Beyzâvî, I, 374; Nesefî, I, 377.
69 Nesefî, I, 377.
70 ez-Zümer 39/62.
71 Beyzâvî, III, 195.
72 Nesefî, III, 190.
73 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 136.

2- Allah'ın dilediğini yapması

"Allah dileseydi, kendilerine deliller geldikten sonra, peygamberlerin ardından birbirlerini öldürmezlerdi. Fakat ayrılığa düştüler; kimi inandı, kimi inkar etti. Allah dileseydi birbirlerini öldürmezlerdi; lakin Allah istediğini yapar."[74] Beyzâvî ve Nesefî'nin açıklamalarına göre, Allah iradeyi kendine nisbet ederek hayır, şer, iman ve küfür de dahil olmak üzere tüm olayların Allah'ın dilemesine bağlı olduğuna işaret etmiştir. Böylece bu iki müfessire göre âyet Ehl-i sünnet'in bu konudaki düşüncesini desteklerken, Mu'tezile'nin görüşünü geçersiz kılmaktadır[75]. Beyzâvî'nin ifadesine göre âyetin anlamı; Allah lütfuyla dilediğini hidâyete ulaştırır, adâletiyle de dilediğini hali üzere bırakır[76]. Zemahşerî'ye göre ise Allah insanı kendi haline bırakma veya onu küfürden koruma konusunda dilediğini yapar. Ayrıca âyette geçen "Allah dileseydi savaşmazlardı" ifadesinin anlamı, Allah onları savaşmamaya zorlasaydı, savaşamazlardı, ancak onlara engel olmamıştır[77]. Beyzâvî'nin bu ifadeye verdiği anlam şöyledir: Allah bütün insanların hidâyetini dileseydi savaşmazlardı. Ancak bir kısmını lütfuyla hidâyete ulaştırması, diğerlerini de kendi hallerine bırakarak saptırması nedeniyle kimi iman ederken kimi de kâfir olmuştur[78].

3- Kâfirleri peygamberlere düşman yapması

Beyzâvî'ye göre "Her peygamber için günahkârlardan bir düşman yaptık"[79] âyetleri Allah'ın hayrı ve şerri yarattığına delil teşkil eder[80]. Zemahşerî ve Nesefî her peygamberin, kavminin düşmanlığıyla imtihan edildiği yorumunu yaparak âyetteki düşman yapma ifadesinin kulların fiillerine ilişkin şer anlamında olmayıp, insanın başına gelen musibet türünden olduğunu vurgularlar[81].

---

74 el-Bakara 2/253.
75 Beyzâvî, I, 214; Nesefî, I, 208-209.
76 Beyzâvî, I, 214.
77 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 294.
78 Beyzâvî, I, 214.
79 el-Furkân 25/31.
80 Beyzâvî, II, 521.
81 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 270; Nesefî, II, 535.

4- Kâfirlerin kalplerine küfrü sokması

"Biz onu suçluların kalbine işte böyle sokarız, ona iman etmezler, halbuki öncekilerin sünneti gelip geçmiştir"[82] Zemahşerî'ye göre; Allah suçlulukların kalbine Kur'ân'ı koyduğu halde onların buna inanmadığı, bu nedenle önceki toplulukların yalanlamalarından ötürü helak olmasının Allah'ın bir sünneti olduğu ifade edilmiştir[83]. Zemahşerî bu yorumuyla âyette ifade edilen suçluların kalbine konulanın Kur'ân olduğunu vurgular. Beyzâvî ve Nesefî ise suçluların kalbine konulanın, küfür olduğunu belirterek bu âyetin Allah'ın şerri ve kulların fiillerini yaratması konusunda Mu'tezile'ye karşı Ehl-i sünnet'in delili olduğunu belirtir[84]. Nesefî, açıklamasında kalblere sokulan küfrün onların tercihleri sebebiyle olduğunu kaydeder[85]. Nesefî bu ifadesiyle fiillerin yaratılmasının kulun tercihine bağlı olduğuna işaret eder. Beyzâvî, Zemahşerî'yi eleştirerek âyetlerdeki نَسْلُكُهُ (kalblerine onu sokarız) ve لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ (ona iman etmezler) ifadelerindeki zamirlerin yakınlığının, zamirlerin mercîsinin aynı olmasını gerektirmediğini beyan ederek kalblere sokulanın Kur'ân olduğunu söylemenin zayıf bir yorum olduğunu söyler[86].

5- Küfrü irade etmesi

a) "Allah sizi azdırmak isterse, ben size öğüt vermek istesem de faydası olmaz."[87] Beyzâvî ve Nesefî'ye göre âyet, Allah'ın kullarını saptırmasına ilişkin iradesinin mümkün olduğuna açık bir delildir. Buna göre Allah, kulların fiillerine ilişkin şerri de irade edebilir[88]. Zemahşerî Allah'ın saptırmayı dilemesinin mânasının ne olduğunu sorarak şöyle cevap verir: Allah kâfirin, dalâlette kalmayı istemedeki ısrarını bilince onu kendi haline bırakır, hidâyete ulaşması için onu zorlamaz, böylece bu da, Allah'ın saptırması olarak nitelendirilir. Nitekim Allah bir kimsenin tevbe edeceğini bilince ona lütufta bulunur, bu da Allah'ın irşadı ve hidâyeti olarak

82 el-Hicr 15/12-13.
83 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 550-551.
84 Beyzâvî, II, 235; Nesefî, II, 185.
85 Nesefî, II, 185.
86 Beyzâvî, II, 235.
87 Hûd 11/34.
88 Beyzâvî, II, 129; Nesefî, II, 57.

isimlendirilir. Zemahşerî bu açıklamalarıyla Allah'ın dalâleti iradesinin mecâzî olduğunu anlatmaya çalışır[89].

b) "Allah'ın fitneye düşmesini istediği kimse için Allah'a karşı senin elinden bir şey gelmez. İşte onlar Allah'ın, kalblerini temizlemek istemediği kimselerdir."[90] Beyzâvî ve Nesefî âyetteki Allah'ın fitneye düşmesini istemesi ve kalblerini temizlemek istememesi ifadelerinin dalâlet ve küfür anlamında olduğunu belirterek âyete; Allah'ın saptırmayı istediği kimse için hiç bir şey yapılamayacağı, Allah'ın böyle kimselerin küfrü tercih edeceklerini bildiği için kalplerini küfürden temizlemek istemediği şeklinde anlam verirler. Bu âyetin Allah'ın imanı dileyip küfrü dilemeyeceğini iddia eden Mu'tezile'ye karşı Ehl-i sünnet'in delili olduğunu belirtip onların görüşlerinin yanlışlığını ve kulların fiilleriyle ilgili şerri de yaratanın Allah olduğunu vurgularlar[91]. Zemahşerî, âyetteki fitne kelimesini hizlan (terketme), kalpleri temizlemek istememesi ifadesini de lütufta bulunmaması anlamında ele alarak âyeti; Allah'ın terketmeyi istediği kimseye onun lütfundan hiç bir şey ulaştırılamayacağı, Allah'ın böyle kimselere fayda vermeyeceğini bildiği için kalplerini temizleyecek lütuflar vermek istemediği şeklinde tefsir eder[92].

6- Günahların artmasını istemesi

"Kâfirler, mühlet vermemizin, kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Biz onlara bu mühleti, ancak günahlarını artırsınlar diye veriyoruz."[93] Beyzâvî ve Nesefî, لِيَزْدَادُوا إِثْمًا (günahlarını artırmaları için) ifadesindeki lâmın irade anlamında olduğunu belirtirler. Buna göre âyetin anlamı, "Allah, onların günahlarını artırmalarını istediği için mühlet verir" şeklindedir. Böylece bu âyetin Allah'ın masiyetleri irade etmesi konusunda Mu'tezile'ye karşı Ehl-i sünnet'in delili olduğunu ileri sürerler[94]. Beyzâvî, Mu'tezile'nin bu fiildeki lâmın irade mânasında olmayıp

89 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 376.
90 el-Mâide 5/41.
91 Beyzâvî, I, 437; Nesefî, I, 447.
92 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 621.
93 Âl-i İmrân 3/178.
94 Beyzâvî, I, 315; Nesefî, I, 314.

sonuç anlamında olduğunu söylediklerini zikreder. Mu'tezile'nin bu anlayışına göre âyetin anlamı, "Allah onlara uzun ömür verir ve onlar da ömürlerinin sonuna kadar günahlarını artırmış olurlar." Bu yoruma göre Allah, masiyeti irade etmemiştir. Böylece âyet Mu'tezile'nin görüşünü nakzetmemiş oluyor[95]. Zemahşerî de âyetin yorumunda Allah'ın masiyetleri irade etmediği şeklindeki savunmasını şu şekilde ortaya koymaya çalışır: Allah, her şeyi kuşatan engin ilminde onların günahlarını artıracağını bildiği için mecâz yoluyla günahlarını artırmak için onlara mühlet verdiğini açıklamıştır[96].

7- Kalpleri gafil kılması

"Kalbini, bizi anmaktan gafil kıldığımız, nefsinin hevâsına uymuş kimseye uyma"[97].

Zemahşerî'ye göre gafil kılma ifadesine üç şekilde anlam verilebilir:

Birinci anlam: "Terkedip kendi haliyle başbaşa bırakmak suretiyle kalbini zikirden gafil yaptık" şeklindedir. Bu anlama göre Allah hidâyet ve dalâlet konusunda kişiyi, kendi nefsiyle başbaşa bırakmış, o kimse de dalâleti seçerek gafil olmuş, böylece Allah'ın onu kendi haline bırakması nedeniyle gafil kılma eylemini kendine isnad etmiştir.

İkinci anlam: "Onu zikirden gafil bulduk" şeklindedir. Zemahşerî bu anlamın doğruluğunu ispatlamak için âyetteki أَغْفَلْنَا (gafil kıldık) fiilinin if'al babından olup bu babtaki bazı fiillere bulmak anlamı verilebileceğine işaret ederek şu örnekleri delil gösterir: أَجْبَنْتُهُ (Onu korkak buldum), أَبْخَلْتُهُ (Onu cimri buldum)

Üçüncü anlam: "Onu zikirle nitelemedik ve onu kalplerine iman yazdığımız kimselerden kılmadık." Zemahşerî Arapların işaret koymaksınız devesini bırakan kimseye أَغْفَلَ إِبِلَهُ (devesine işaret koymadı) tabirini kullanmalarını verdiği mânaya delil gösterir.

---

95 Beyzâvî, I, 315.
96 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 435.
97 el-Kehf 18/28.

Zemahşerî âyete verdiği her üç anlam ile âyetin Allah'ın dalâleti yaratma konusunda Mu'tezile aleyhine bir delil teşkil edemeyeceğini ortaya koymaya çalışır. Ayrıca âyetteki gafil kılma fiilinden sonra gelen "hevasına uydu" ifadesinin, bu âyetin kendileri için delil olduğunu düşünen Ehl-i sünnet'in görüşünü geçersiz kıldığını beyan eder[98].

Beyzâvî, Zemahşerî'nin az önce zikrettiğimiz açıklamalarına yer vererek Mu'tezile'nin gafil kılma eyleminin Allah'a isnadını kabul etmediklerinden bu te'villere başvurduklarını belirterek Zemahşerî'yi eleştirir ve âyette gafil kılma fiilinin Allah'a nisbet edildiğini vurgular. Beyzâvî'ye göre âyet, Allah'ın, insan fiillerine ilişkin hayrı yarattığı gibi şerri de yarattığına delâlet eder[99]. Nesefî eleştirilere girmeksizin bu âyetin insan fiillerini Allah'ın yarattığına bir delil olduğunu söylemekle yetinir[100].

8- Kâfirlere, yaptıklarının süslü gösterilmesi

a) "Her ümmete yaptıklarını süslü gösterdik"[101] Beyzâvî ve Nesefî'nin yorumlarına göre âyette ümmet ifadesiyle kâfirler kastedilmekte ve Allah mümine imanı güzel gösterdiği gibi kâfire de küfrünü güzel gösterdiğine işaret edilmektedir[102]. Nesefî "Kötü işi kendisine güzel gösterilip de onu güzel gören kimse, kötülüğü hiç işlemeyene benzer mi?"[103] âyetinin de bu anlamda olduğunu söyler[104]. Zemahşerî süslü gösterme anlamını Beyzâvî ve Nesefî gibi ifade etmekle birlikte âyetin, Allah'ın kâfirleri kendi hallerine bırakıp engel olmadığından amellerini güzel görmeleri, şeytanın onlara amellerini güzel göstermesi veya amellerini kendilerine güzel gösterenin Allah olduğunu zannetmeleri şeklinde de yorumlanabileceğini iddia eder[105]. Bu yorumlarıyla âyetin Mu'tezile'nin düşüncesini çürütmediğini göstermeye çalışır.

---

98 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 690.
99 Beyzâvî, II, 337.
100 Nesefî, II, 298.
101 el-En'âm 6/108.
102 Beyzâvî, I, 511; Nesefî, I, 529.
103 Fâtır 35/8.
104 Nesefî, I, 529.
105 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 54.

b) "Dünya hayatı, inkar edenler için süslü gösterildi."[106] Beyzâvî, âyetin tefsirinde gerçek anlamda süslü gösterenin Allah olduğunu beyan ederek, Allah'ın dışındaki şeytan ve diğer varlıkların süslü göstermesinin hakikî anlamda olmadığını, zira her şeyi yapanın yalnızca Allah olduğunu ifade eder[107]. Nesefî âyetle ilgili olarak süslü gösterme fiilinin fâili şeytan olabileceği gibi Allah olmasının da mümkün olduğunu, çünkü her şeyin onun tarafından yaratıldığını belirtir[108]. Zemahşerî ise fiilin fâilinin şeytan olduğunu, ancak Allah'ın onları terk edip kendi hallerine bırakması, böylece onların dünya hayatını süslü görmeleri anlamında fâilin Allah olmasının caiz olduğunu söyler[109].

c) "Böylece Firavun'a kötü ameli süslü gösterildi"[110] Beyzâvî, bu âyette de süslü gösterme fiilinin gerçek fâilinin Allah olduğunu, vasıta olma, vesile olma anlamında şeytanın da fâil olabileceğini beyan eder[111]. Nesefî fâilin şeytan ya da Allah olduğunu belirtir. Fâilin şeytan olmasına "Şeytan onlara amellerini süslü gösterdi"[112] âyetini, fâilin Allah olmasına da "Onlara amellerini süslü gösterdik"[113] âyetini delil olarak zikreder. Birinci âyette süslü gösterme eylemi şeytana nisbet edilmiştir. Nesefî şeytanın süslü göstermesinin Allah gibi doğrudan olmayıp vesvesesiyle bunu yapabildiğini belirterek Beyzâvî'nin vasıta yorumuna yakın bir görüş ortaya koyar. İkinci âyette de süslü gösterme eylemi Allah'a nisbet edilmiş, böylece Nesefî bu âyetle hakiki anlamda eylemin fâilinin Allah olduğuna işaret etmiştir[114]. Zemahşerî de Nesefî'nin zikrettiği birinci âyete göre fâilin şeytan olduğunu, zikrettiği ikinci âyete göre de Allah'ın şeytana imkan ve mühlet vermesiyle süslü göstermeye sebep olması anlamında fâilin Allah olabileceğini kaydeder[115].

---

106 el-Bakara 2/212.
107 Beyzâvî, I, 183.
108 Nesefî, I, 176-177.
109 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 252.
110 Gâfir (el-Mü'min) 40/37.
111 Beyzâvî, III, 210.
112 en-Neml 27/24.
113 en-Neml 27/4.
114 Nesefî, III, 212.
115 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 163.

9- Kâfirleri musallat etmesi

"Birinci azab zamanı gelince, üzerinize güçlü kuvvetli kullarımızı gönderdik. Onlar, evlerin aralarına girip araştırdılar. Bu yerine getirilmesi gereken bir vaad idi."[116] Beyzâvî'nin ifadesine göre; Mu'tezile, Allah'ın kullarına kötülük amacıyla kâfirleri üzerlerine musallat etmesini kabul etmediklerinden ve Allah'ın kötü bir iş yapmacayacağını savunduklarından âyetteki "kullarımızı gönderdik" tabirini, kulları kendi haline bırakma, engel olmama, anlamına te'vil ederler[117]. Nesefî, Mu'tezile'yle ilgili bir beyanda bulunmaz, ancak âyetteki "gönderdik" ifadesinin musallat etme anlamında olduğunu belirterek üstü kapalı Zemahşerî'yi eleştirir[118]. Zira Zemahşerî, musallat etme anlamının caiz olmadığını belirterek, bu fiilin anlamının yaptıklarıyla başbaşa bırakma, engel olmama mânasında olduğunu kaydeder. Zemahşerî fiilin bu anlamda olduğuna şu âyeti delil gösterir: "İşte böylece, kazandıkları günahlardan dolayı zâlimlerin bir kısmını, diğer bir kısmına dost yaparız."[119] Zemahşerî'ye göre nasıl ki bu âyette dost yapmanın anlamı, onların birbirleriyle dost olmalarına karışmamak, engel olmamak anlamında oluyorsa "gönderdik" fiili de bu anlamdadır. Zemahşerî ayrıca evlerin aralarına girme olayının kâfirlere nisbet edildiğini söyleyerek hakikî anlamda Allah'ın kâfirleri musallat etme gibi çirkin bir iş yapmadığını ortaya koymaya çalışır[120].

10- Hayrın Allah'ın elinde olması

"Hayır Senin elindedir, Sen her şeye kâdirsin"[121] Zemahşerî'nin açıklamalarına göre âyette hayır zikredilmiş, ancak şer zikredilmemiştir. Bunun nedeni, âyetin bağlamı düşmanların bütün çabalarına rağmen Allah'ın dostlarına hayrı vermesinin ifade edilmesi, ayrıca Allah'ın faydalı ve zararlı tüm fiilleri bir maslahata ve hikmete göre olduğundan hepsi hayırdır[122]. Beyzâvî'ye göre yalnızca

[116] el-İsrâ 17/5.
[117] Beyzâvî, II, 292.
[118] Nesefî, II, 246.
[119] el-En'âm 6/129.
[120] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 623.
[121] Âl-i İmrân 3/26.
[122] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 345.

hayrın zikrediliş nedeni; Allah hayrı doğrudan yarattığı halde şerri ârizî bir nedenle yaratır veya ifadede edebe riâyet için yalnızca hayır zikredilmiş ya da Zemahşerî'nin dediği gibi âyetin bağlamı hayırla ilgili olduğu için hayır zikredilmiştir. Beyzâvî açıklamalarına şöyle devam eder: Âyet, şerrin Allah tarafından yaratılmadığını göstermez. Zira âyet sonunda Allah'ın her şeye kâdir olduğunun ifade edilmesiyle şerrin de Allah'ın elinde olduğuna dikkat çekilmektedir[123]. Nesefî'nin farklı yorumuna göre, âyetin anlamı hem hayır hem de şer Allah'ın elindedir, ancak Allah bu iki zıt kavramdan birini zikretmekle yetinmiştir. Nesefî, Zemahşerî'nin âyetin bağlamının hayırla ilgili olmasından yalnızca hayrın zikredildiği yorumunu da mümkün görür[124].

İnsan fiilleri dışında insanın başına gelen hastalık, musibet, felaket gibi kötü durumların Allah'tan olduğu konusunda her üç müfessir ittifak halindedir. Bu anlamdaki âyetlerin yorumları birbirleriyle aynı olduğu gibi, ilgili âyetlerde hiç birinin kulların fiillerine ilişkin yorumlarda bulunmadığını görüyoruz. Her üç müfessir de bu konuda şu âyetleri öne sürerler:

a) "Başa gelen her musibet Allâh'ın izniyledir"[125] âyetinde her üç müfessir de insanın başına gelen felaketlerin Allah'ın takdiri ve dilemesiyle olduğunu beyan eder[126].

b) "De ki: Allâh size bir zarar vermek istemiş, yahut size bir yarar vermek istemiş olsa Allâh'ın, sizin için dilediğine kim engel olabilir?"[127] Zemahşerî, Beyzâvî ve Nesefî'ye göre âyetin anlamı, Allah ölüm, hastalık, gibi insana bir zarar dileyebileceği gibi zafer, ganimet gibi bir yarar da dileyebilir. Hiç kimse Allah'ın dilemesine ve kazâsına engel olamaz[128].

c) "Allah bana bir zarar vermek isterse, Allah'tan başka taptıklarınız, O'nun verdiği zararı giderebilir mi? Yahut bana bir rahmet dilerse, O'nun rahmetini

---

123 Beyzâvî, I, 253.
124 Nesefî, I, 246.
125 et-Teğâbün 64/11.
126 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 537; Beyzâvî, III, 412; Nesefî, III, 493.
127 el-Fetih 48/11.
128 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 327; Beyzâvî, III, 295; Nesefî, III, 337.

önleyebilir mi? De ki: Allah bana yeter"[129] Zemahşerî, Beyzâvî ve Nesefî'ye göre bu âyetteki zarar önceki âyette olduğu gibi hastalık, fakirlik vb. musibet anlamında iken rahmet ise sağlık, zenginlik gibi nimetler anlamındadır[130]. Buna ek olarak Beyzâvî bu âyetin Allah'ın hayır ve şerden dilediğini yapmasına kimsenin engel olamayacağına, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna delâlet ettiğini belirtir[131].

d) "Kendilerine iyilik geldiği zaman, işte bu bizimdir, dediler; başlarına bir kötülük gelince de, işte bu Mûsâ ile yanındakilerin uğursuzluğu yüzünden, dediler. İyi bilin ki, onların uğursuzluğu Allah katındandır. Ancak çoğu bunu bilmezler."[132] Her üç müfessir âyette ifade edilen uğursuzluğun hastalık, fakirlik gibi felaketler anlamında olduğunu söyleyerek âyetin hayır ve şerri dileyenin Allah olduğunu gösterdiğini beyan ederler[133].

e) "Allah sana bir sıkıntı verirse, O'ndan başkası gideremez. Sana bir iyilik verirse başkası onu engelleyemez."[134] Üç müfessire göre âyetin anlamı şöyledir: İnsana hastalık, fakirlik vb. belâyı da, sıhhat, zenginlik gibi hayırları da yalnızca Allah verir, bunları verip vermeme yalnızca onun elindedir. İyi ve kötü her şeyi yapmaya O'nun gücü yeter[135].

C. Hüsün ve Kubuh

a. Mu'tezile'nin Görüşleri

Hüsün mastarından türeyen hasen, kötülenmeyi hak etmeyen her türlü fiildir[136]. Hasen, güzelliğe ilave bir niteliği olan ve olmayan diye ikiye ayrılır. Birincisi övgüye konu olurken, ikincisi övgüye konu olmayıp mubah diye adlandırılır. Övgüye konu olan hasen de, nafileler gibi yapılması medhe layık olmakla beraber terki zemmi

---

[129] ez-Zümer 39/38.
[130] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 125; Beyzâvî, III, 190; Nesefî, III, 181.
[131] Beyzâvî, III, 190.
[132] el-A'râf 7/131.
[133] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 139; Beyzâvî, I, 567; Nesefî, I, 597.
[134] el-En'âm 6/17; Yunus 10/107.
[135] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 10, 361; Beyzâvî, I, 482, II, 118; Nesefî, I, 494-495, II, 44-45.
[136] Zemahşerî, *el-Minhâc,* s. 59.

gerektirmeyen ve farzlar gibi yapılması medhi ve terki zemmi gerektiren diye ikiye ayrılır[137].

Kubuh mastarından türeyen kabih, bazı yönlerden zemmi hak eden her türlü fiildir[138]. Bazı yönler ifadesiyle, kişinin küçük günahlardan dolayı her yönüyle zemmi hak etmediği kastedilir. Zira sevabı miktarınca küçük günahın silinmesiyle zemmi gerektirmemesi nedeniyle bir yönden zemmi gerektirir ki bu da silmeye yetecek kadar sevabı yitirmesidir. Aynı şekilde bazı yönler tabiriyle çocuk, deli ve hayvandan sadır olan kabihlerin zemmi gerektirmediğine işaret edilir[139].

İslâm literatüründe hüsün ve kubuh meselesi, hem mahiyeti hem de aklın iyilik ve kötülüğü idrak etmedeki yetkisi ve kapasitesi, dolayısıyla iyilik ve kötülük hakkındaki bilgilerin kaynağı açısından inceleme konusu olmuştur[140].

Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubuh aklîdir; bu değerler akıl yürütmekle bilinebilir ve böylece iyilikle kötülüğün bir şeyin mahiyetine dahil olup zâtî bir vasfını teşkil ettiği anlaşılır. Mu'tezile mezhebinin beş prensibinden biri olan adâlet bir yandan insana irade hürriyetini tanımayı, öte yandan bu hürriyetini iyilik yönünde kullanabilmesi için insanın iyi olanı kötü olandan ayırabilme yeteneği olarak akıl gücüne sahip bulunmasını gerekli kılmıştır. Bütün Mu'tezile kelâmcıları, vahyin haber verdiği bilgilerin doğruluğuna kesin olarak inanmakla birlikte kural olarak insanların mükellefiyetine dair bilgilerin aklî bilgiler olduğunu kabul etmişlerdir. Bununla birlikte ayrıntılarda bazı görüş farklılıkları da vardır. Meselâ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Ebû Ca'fer el-İskâfî gibi erken dönem âlimlerine göre hüsün ve kubuh fiilin zâtına, Kâ'bî'ye göre ise sıfatına ait bir haldir[141]. Ancak son dönem Mu'tezile âlimleri hüsün ve kubuh konusunda akıl-din açısından bir denge kurmaya çalışmışlardır. Nitekim Kādî Abdülcebbâr kategorik olarak yararlı olanın iyi, zararlı olanın kötü

[137] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 220.

[138] Bu tarif, Kādî Abdülcebbâr'a aittir. (bkz. Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 16) Zemahşerî ise bazı yönler ifadesini kullanmadan, kabih terimini, zemmi hak eden her türlü fiil, diye tarif eder. (bkz. Zemahşerî, *el-Minhâc,* s. 59).

[139] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 16.

[140] İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, İstanbul 1999, IXX, 60.

[141] Eş'arî, Makālât, II, 356; İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA,* IXX, 61.

olduğu bilgisi kesin biçimde aklî bilgi olmakla birlikte muayyen bir fiilin iyilik veya kötülüğüne hükmedebilmek için o fiilin bağlamını ve sonuçlarını dikkate almak gerektiğini söyler. Belirli bir fiille alâkalı bütün yönleri ve sonuçları bilebilmek için vahye ve dolayısıyla peygamberlere ihtiyaç vardır. Bu sebeple akıl yürütülerek bazı fiillerin iyilik ve kötülüğü genel çerçevede bilinebilse de bütün fiiller hüsün ve kubuh açısından isabetle tahlil edilemez[142]. Zemahşerî de Kādî Abdülcebbâr gibi düşünmekte, zina ve şarap içmek gibi fiillerin kubhunun, Allah'ın yasaklamasıyla öğrenildiğini belirtmektedir. Ona göre Allah'ın yasak kılmasıyla bunlar kabih olmamış, kabih olduğu için Allah bunları yasaklamıştır. Ancak akıl, bunun gibi bazı şeylerin çirkinliğini bilmede vahye ihtiyaç duyar[143].

Mu'tezile hüsün ve kubuhun kaynağı konusunda da ihtilaf halindedir. Kādî Abdülcebbâr, yön teorisini benimseyerek belli bir oranda izafiliği kabul etmekte ve fiilde söz konusu durum gerçekleşmeden önce onun hakkında iyi-kötü hükmünün verilemeyeceğini söyler. Emir ve yasaklar hüsün ve kubhu belirlemez, sadece fiildeki vasfı ortaya koyup onun vücubunu açıklar[144]. Mesela secde fiili, Allah'a yapılınca hasen, şeytana yapılınca kabih olur[145]. İşte bu da hüsün ve kubhun fiillerde emir ve yasaklardan önce olduğunu gösterir[146]. Hüsün ve kubuh zâtî olunca akıl ve din, hasen ve kabih kılıcı değil, fiillerde mevcut olan nitelikleri beyan edici olmaktadır. Demek ki emir ve nehiy sıgaları hasen veya kabih kılıcı değil, nesne ve fiillerde bu vasıfların bulunup bulunmadığını bildirir. Dolayısıyla dinin bir şeyi hasen veya kabih kılma gibi bir yetkisi yoktur[147].

Mu'tezile, hüsün ve kubhun aklîliği ile zâtı sebebiyle hasen ve kabih olanı kasteder. Örneğin zulüm, yalan, cehil, kabihi irade, onu emretme ve kişiyi gücünün yetmediği ile sorumlu tutma zâtı itibariyle kabih, ihsan ve zarara götürmeyen

---

142 Kādî Abdülcebbâr, Şerhu Usuli'l-hamse, s. 564-566.
143 Zemahşerî, *el-Minhâc,* s. 59.
144 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VI/I, 103, XIV, 22.
145 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 209.
146 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VI/I, 64.
147 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VI/I, 64-65; Zemahşerî, *el-Minhâc,* s. 59.

faydalanma da zâtı itibariyle hasendir[148].

"Dinî hasen" veya "dinî kabih" dediklerinde ise güzelliğini veya çirkinliğini dinin tek başına tespit ettiği fiili kasteder. Din, aklın onaylamasını beklemeden hükmünü kendi başına verir. Dolayısıyla din, aklın kabih gördüğü bir fiili hasen ya da aklın mubah gördüğü bir fiili kabih görebilir. Mu'tezilîler, dinî hüsün ve kubuhta, dinin hükmü belli olmadan önce, aklın bu hükme ulaşamayacağını, dinin hükmü belli olduktan sonra ise aklın onunla ittifak edebileceğini kastederler[149].

Konuya yükümlülük açısından bakıldığında, Mu'tezile'ye göre peygamberlerin iyi ve kötü davranışları tebliğ etmesine gerek olmadan insanlar zarurî ve nazarî yolla bilebildikleri şeylerden sorumludurlar[150].

Mu'tezile hüsün ve kubuh problemini ortaya koyduktan sonra Allah Teâlâ'nın kabih fiili işleme kudretinin olup olmadığını sorgular. Nazzâm, Ebû Ali el-Esvârî ve Câhız, Allah'ta kabih fiil işleme kudretinin bulunmadığını, kabih tabirinin itibarî olduğunu ve yasak emri ile bu hükmü aldığını, Allah için yasak konulamayacağından O'nun hakkında kabih hükmünün uygulanamayacağını söyleyen Ehl-i sünnet ile aynı görüşü paylaşırlar. Ancak Ehl-i sünnet'in bütün kabihleri Allah'a nisbet etmeleri yönünden bu konuya bakış açılarının kendilerinden farklı olduğunu kaydederler. Buna karşı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kādî Abdülcebbâr ve Zemahşerî ise Allah Teâlâ'nın kabihe kâdir olduğunu fakat hikmeti gereği onu yapmadığını söyler. Onlar, fiillerde hasen ve kabihliğin geçici olduğunu, fiilin kendisinin ise bunlardan öncelikli olduğunu söylerler. Buna örnek olarak "Zeyd evdedir" denildiğinde bu ifade Zeyd'in evde olup olmamasına göre hasen veya kabih olabilir. Evde olduğu durumda bu ifade kullanıldığında doğru söz olacağından hasen, evde olmadığı halde söylenildiğinde yalan olacağından kabih olur. Fakat her iki durumda da söyleme fiili aynıdır. Allah Teâlâ da doğru söylemeye kâdir olduğu gibi yalan söylemeye de kâdirdir. Çünkü ikisi

[148] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VI/I, 58.
[149] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VI/I, 68.
[150] Kādî Abdülcebbâr, el-Muğnî, VI/I, 62-64, X, 101; İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA,* IXX, 61.

de aynı şeydir. Kendisinden haber verilenin durumu değişmedikçe değişmez. Bu durum da kudrette bir değişiklik meydana getirmez. Yine Allah Teâlâ, doğru sözlü olarak peygamberlik iddiasında bulunanın elinde ölüyü diriltmeye kâdir olduğu gibi yalancı olarak peygamberlik iddiasında bulunanın elinde de ölüyü diriltmeye kâdirdir. Sonuç olarak Allah'ın kabihe kudreti vardır, ancak adâleti ve hikmeti gereği onu yapmaz. Çünkü Allah zâtıyla kabih olan şeylerin kubhunu bilir ve bunları yapmaya da ihtiyacı yoktur. Bunlara ihtiyacı olmayan ve ihtiyacı olmadığını bilen de kabih iş yapmaz. Bu görüşü kabul eden Mu'tezilîler, aklî açıklamaları yaptıktan sonra da her ne kadar bu meseleye Kur'ân âyetlerini delil getirmeyi uzak görseler de destekleyici mahiyette şu âyetleri zikrederler: "Allah, zerre kadar zulmetmez"[151], "Rabbin kullara zulmetmez"[152], "Allah kimseye zulmetmez"[153]. Bu âyetler de Allah'ın zulme kâdir olmadığını söyleyerek övünmenin bir anlamı olmaz. Zulme kâdir olduğu halde zulmü terk etmekle övünmek anlamlı olur. Bu âyetlerde Allah, zulmü yapmadığını belirterek kendisini övmektedir. Mu'tezilenin bu meselede âyetleri delil olarak göstermeyi hoş görmemelerinin en büyük nedeni, Allah'ın kabih fiili yaptığını ifade eden âyetlerin de bulunmasıdır. Bu nedenle aklî açıklamalarla meseleyi ortaya koyup bunu destekleyici âyetleri zikredip, aykırı gibi görünen âyetleri te'vil etmeyi en doğru yol olarak görürler[154].

b. Beyzâvî ve Nesefî'nin Hüsün ve Kubuh Konusunda İ'tizâl Eleştirileri

Beyzâvî Eş'ârîlerin, Nesefî de Mâtürîdîlerin görüşünü yansıttığı için bu iki mezhebin konu hakkındaki anlayışlarını kısaca söylemek gerekir.

Eş'arîlere göre hüsün ve kubuh şer'îdir, yani bir şeyin iyi veya kötü olduğu ancak tespit ve tayininden sonra bilinebilir. Çünkü iyilik veya kötülük bir fiilin mahiyetine ve zâtına ait bir vasıf değildir. Fiil, din tarafından insanlara emredilmesi veya yasaklanmasıyla iyilik veya kötülük vasfını kazanabilir. Şu halde bir fiil Allah

[151] en-Nisâ 4/40.
[152] Fussılet 41/46.
[153] el-Kehf 18/49.
[154] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VI/I, 127-129, 177-178; a.mlf, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 203, 211-213; Zemahşerî, *el-Minhâc,* s. 59-60.

tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötüdür. Başka bir ifadeyle bir fiil iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için de yasaklanmış değildir. Bu âlimler dinî sorumluluğun ilâhî buyruklarla sabit olduğunu ileri sürmüş, insanın akıl gücünü kullanarak iyilik ve kötülüğü bilip ona göre davranmakla mükellef tutulamayacağını kabul etmişlerdir[155].

Mâtürîdîlere göre hüsün ve kubuh kısmen aklî, kısmen de şer'îdir. Esas itibariyle hüsün ve kubuh fiillerin zâtî bir vasfı olup aklen idrak edilmekle birlikte bu husus hem insanlar hem de fiiller açısından bazı özel şartlarla sınırlıdır. Buna göre akıl bütün fiillerin iyiliğini veya kötülüğünü kavrayamaz. Ayrıca iyilik ve kötülüğün bazı şartlarda kişilere göre değiştiği de bilinmektedir. Aklın değerler konusundaki bilgi kapasitesi sınırlı olup bu sınırın ötesini bilmek vahiy ile mümkündür[156]. Bundan dolayı Allah insanlara peygamberler göndererek aklın bilemeyeceği hükümleri öğretmiştir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, insanların Allah'ın varlığını ve birliğini akıl yürütme yoluyla bilme imkânına sahip bulunduklarını ve dolayısıyla dinî bir davete muhatap olmasalar da bu hususta yükümlü ve sorumlu olduklarını kabul etmişlerdir[157]. Bu açıklamalara göre, Mu'tezile ile Mâtürîdîlerin konu hakkındaki anlayışları birbirine oldukça yakın görünmektedir.

Zemahşerî, Beyzâvî ve Nesefî'nin hüsün ve kubuhu, kaynağı yönünden şöyle tanımlamışlardır:

"Onlara güzel söz söyleyin"[158] âyetin tefsirinde Zemahşerî ve Nesefî'nin aynı ifadeyle, Beyzâvî'nin ise anlamca diğer ikisine yakın açıklamalarından anlaşıldığına göre; hüsün, dinin veya aklın iyi olduğu için iyi gördüğü söz ve fiildir; kubuh ise dinin veya aklın çirkin olduğu için çirkin gördüğü söz ve fiildir[159]. Beyzâvî, "Sadaka vermeyi yahut iyilik yapmayı ve insanların arasını düzeltmeyi gözeten kimseler"[160] âyetinde

[155] İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA,* IXX, 60.
[156] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, İskenderiye ty, s. 218-224.
[157] Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İmam-ı Âzam Ebû Hanife'nin İtikâdî Görüşleri,* çev. İlyas Çelebi, İstanbul 1996, s. 40-41; İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *DİA,* IXX, 60-62.
[158] en-Nisâ 4/5.
[159] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 462; Beyzâvî, I, 333; Nesefî, I, 330.
[160] en-Nisâ 4/114.

hüsnü, dinin güzel görüp aklın da reddetmediği her şey, şeklinde tarif eder[161]. Beyzâvî "Şeytan size kötüyü ve çirkini emreder"[162] âyetinde kötülüğü, dinin çirkin görüp aklın da çirkin bulması olarak tanımlar[163]. Zemahşerî ve Nesefî bu iki âyet çerçevesinde bir tarifte bulunmazlar[164]. Aynı anlamdaki başka bir âyette[165] Beyzâvî; kötüyü, dinin çirkin gördüğü şey olarak tabir ederken, aklı zikretmez[166]. Bu âyetin tefsirinde Zemahşerî ve Nesefî ise aynı cümlelerle kötülüğü; kişinin hoşlanmadığı şey olarak tanımlarlar, din unsuruna işaret etmezler[167]. Bu tanımlar muvacehesinde Zemahşerî ve Nesefî'nin husün ve kubuh anlayışları aynı, Beyzâvî'nin anlayışı da bu iki müfessire yakın olmakla birlikte Beyzâvî'nin dinin ağırlığını, Zemahşerî ve Nesefî'nin ise aklın ağırlığını biraz daha öne çıkardıkları anlaşılıyor. Buna göre Zemahşerî ve Nesefî kendi ekolleriyle uyumlu hareket ettikleri halde Beyzâvî'nin, bu konuda mensub olduğu Eş'arî ekolünün anlayışından daha farklı düşündüğü ortaya çıkmaktadır. Zira Eş'arî aklın iyilik veya kötülüğü tespit etme fonksiyonunu kabul etmezken, Beyzâvî'nin aklı da bu konuda işlevsel kıldığı, iyi ve kötü olanların kendilerindeki iyi veya kötü olma özelliklerinden dolayı dinin ve aklın bunlardaki iyiliği ve kötülüğü beyan edici olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Beyzâvî, "Allâh kötülüğü emretmez"[168] âyetini açıklarken, kişinin tabiatının ve sağlam aklının, çirkinleri tespit edebileceğini kabul etmekle birlikte âhirette cezalandırma anlamında kötülüklerin azlık çokluk tayinini yapamayacağına, iyi kötü derecelendirilmesini ancak vahyin yapabileceğine işaret etmektedir[169].

Zemahşerî, Beyzâvî ve Nesefî'nin yükümlülük açısından konuya bakışları şöyledir:

"Bu Kur'ân bana, sizi ve ulaştığı kimseleri uyarmam için vahyolundu"[170] Beyzâvî, bu âyetin, Kur'ân hükümlerinin indiği dönem ve sonrasını kapsadığına,

---

161 Beyzâvî, I, 391.
162 el-Bakara 2/169.
163 Beyzâvî, I, 157.
164 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 211; Nesefî, I, 150.
165 en-Nûr 24/21.
166 Beyzâvî, II, 490.
167 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 216; Nesefî, II, 495.
168 el-A'râf 7/28.
169 Beyzâvî, I, 540.
170 el-En'âm 6/19.

kendilerine tebliğ ulaşmayanların sorumlu olmayacağına delil olduğunu söyleyerek, vahiy olmadan sorumluluk olamayacağına işaret etmiştir[171]. Beyzâvî, "Biz peygamber göndermedikçe kimseye azabetmeyiz"[172] âyetini delil alarak, din olmadan hiç bir şeyin farz olmayacağını beyan eder[173]. Zemahşerî'ye göre bu âyet, ancak vahiyle bilinebilecek unsurlar dışında marifetullah gibi aklımızla düşünerek ulaşılabilecek hükümlerden sorumlu olmadığımıza delâlet etmez. Aksine peygamberlerin gönderilişi, insandaki bu düşünme kabiliyetinin varlığına dikkat çeker. Peygamberlerin gönderiliş amacı insandaki bu düşünme kabiliyetindan gafil olmayıp Allah'ın varlığı hakkında düşünmeye ve onu bilmeye bir mazeret bırakmamaktır. Böylece insanların, peygamberler gönderseydi Allah'ı bilmekten gafil olmazdık şeklindeki bahaneleri geçersiz kılınmaktadır. Dolayısıyla âyetin delâlet yönü insanların bahane ileri sürmelerini önlemektir, yoksa aklın bazı hükümlere ulaşamayacağını ifade etmek değildir[174]. Nesefî, "Allah'tan başka, yalvardıklarınıza kulluk etmekten menolundum"[175] âyetini, aklî ve naklî delillerle Allah'tan başkasına kulluktan menolundum şeklinde yorumlayarak, insanların Allah'ın varlığını ve birliğini akıl yürütme yoluyla bilme imkânına sahip bulunduklarını ve dolayısıyla dinî bir davete muhatap olmasalar da bu hususta yükümlü ve sorumlu olduklarına işaret eder[176].

D. İnsan Fiilleri, Kesb, Hidâyet ve Dalâlet

a. Mu'tezile'nin Görüşleri

(a) İnsan Fiilleri

Mu'tezile'ye göre; fiil, kâdir olandan meydana gelendir. Kâdir olandan meydana gelen bütün fiiller, onun fiilidir. Aklen bu böyledir. Çünkü yazı yazanın yazısı görüldüğünde onun fiili olduğu söylenir. Mahlûkâtın Allah tarafından

[171] Beyzâvî, I, 482.
[172] el-İsrâ 17/15.
[173] Beyzâvî, II, 123.
[174] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 628.
[175] Enâm, 6/56.
[176] Nesefî, I, 508.

yaratıldığı bilindiği için, bunların Allah'ın fiili olduğu söylenir[177].

İnsan fiilleri konusunda üç görüş vardır:

a- İnsan fiillerini Allah yaratır. İnsanın, yaratma, kesb ve meydana getirme açısından fiille hiçbir ilgisi yoktur. İnsan sadece fiile konu olur. Bu görüşü Cehm b. Safvan grubunun oluşturduğu Cebriyye'ye aittir.

b- Fiiller, insanın kesbine bağlı olarak Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Fiiller kesb yönünden insana, yaratma yönünden ise Allah'a aittir. Bu görüş Ehl-i sünnet'e aittir. Ehl-i sünnet'e göre, doğrudan insan tarafından yapılan fiiller kesb yönünden insana nisbet edilirken yaratılma cihetinden Allah'a isnad edilir. Büyümek, yaşlanmak gibi dolaylı olarak insana nisbet edilen fiiller ise tümüyle Allah'a aittir.

c- Mu'tezile'ye göre insanın fiillerini Allah yaratmaz bilakis insan tarafından meydana gelir.

Mu'tezile'nin bu konudaki delili de, fiillerin insanın kastına, bilgi ve gücüne göre meydana gelmesidir. Örneğin kişi, bina yapmak istediğinde yazı meydana gelmiyor, dağları taşımak istese bu mümkün olmaz. İnsanın fiillerini Allah yaratsaydı, insanın bilgisi ile bilgisizliği, kudreti ile güçsüzlüğü arasında fark olmazdı. Bu da gösteriyor ki insan fiillerini bizzat kendisi yapar. Zira insanlardan iyilik yapan övülür, kötülük yapan ise yerilir. Fakat insanın, güzel yüzlü olduğu için övülmesi ve çirkin yüzlü olduğu için de yerilmesi caiz olmaz. Zâlim zulmü için, yalancı yalanı için sorguya çekilir. Ancak güzel ya da çirkin yüzlü olan ise güzelliğinden ya da çirkinliğinden dolayı sorguya çekilmez. İyilikler ve kötülükler insana ait olmasaydı böyle bir ayırım yapılmazdı[178]. İnsan fiillerini Allah yaratsaydı, Allah'ın emri, nehyi, peygamberler göndermesi, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker geçersiz olurdu, kulların da hesaba çekilmeleri ve ceza görmeleri çirkin olurdu. Zira Allah'ın yapmayacağı şeyi emretmesi ve yarattığı şeyden de nehyetmesi caiz olmaz. Allah'ın kullarda küfür ve imanı yaratması durumunda peygamberin onları küfürden imana

[177] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar,* s. 203; a.mlf, *el-Muğnî,* VI/I, 5.
[178] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 218-223; a.mlf, *el-Muhtasar,* s. 208.

daveti nasıl gerçekleşecek. Bu ve benzeri birçok aklî deliller, insanın kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu ispat eder[179].

Mu'tezilîler, bu aklî deliller yanında Kur'ân'dan âyetler de zikrederler. Ancak Kur'ân âyetlerini böyle bir meseleye delil olarak sunmazlar. Zira onların metoduna göre Allah'ın varlığı, âdil ve hakîm olduğu ve yalancıların elinde mucize izhar etmediği bilinmeden Kur'ân'la delil getirmek mümkün değildir. Bu nedenle Kur'ân âyetleri, bu meseleye ve diğer kelâm konularına bir delil olarak değil, bu konuda ortaya konulan aklî delillerle uyuştuğunu ve bunları onayladığını göstermek üzere zikrederler[180].

Mu'tezile'nin konu hakkında getirdikleri âyetler şunlardır:

1) "Rahman'ın yaratmasında bir uygunsuzluk göremezsin"[181] Bu âyet, kulların fiillerini Allah'ın yaratmadığına işaret eder. Zira insanların fiillerinde uygunsuzluklar ve çirkinlikler bulunmaktadır[182].

2) "Yarattığı her şeyi güzel yapan O'dur."[183] Allah'ın bütün yaptıklarının güzel olduğunu belirtiyor. Kulların fiillerinde güzel olanlar bulunduğu gibi çirkinleri de vardır. Bu nedenle insanların fiilerini Allah'a nisbet etmek caiz değildir[184].

3) "Bu, her şeyi sağlam yapan Allah'ın işidir."[185] Sağlam yapmak, o şeyin güzel ve muhkem olmasını gerektirir. Bu iki nitelikten birini kaybeden bir fiil sağlamlıkla vasıflanamaz. İnsanların her fiili böyle olmadığına göre bunları Allah yaratmıyor[186].

Kur'ân'ın bütün âyetleri bu âyetler gibi insanların fiillerini Allah'ın yaratmadığına işaret eder. Zira Kur'ân âyetlerinin tamamı ya da çoğunluğu övgü, yergi, va'd, vaîd, sevap ve ceza ihtiva eder. Bu tasarrufları Allah kullarda yaratmış

---

179 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar,* s. 208-209.
180 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 238.
181 el-Mülk 67/3.
182 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 238-239.
183 es-Secde 32/7.
184 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 239-240.
185 en-Neml 27/88.
186 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 240-241.

olsaydı, fiillere karşı övgü, yergi, sevap ve ceza caiz olmazdı. Çünkü başkasını yapmadığı bir işten ötürü övmek ya da yermek doğru değildir[187].

Mu'tezile, insanın yaratması ile Allah'ın yaratmasının farklı olduğunu, birbirine benzemediğini belirtirler. Onlara göre, Allah'ın yaratması cisim ve arazlardan meydana gelen bütün eşyayı kapsar. Ancak insanın yaratması ise böyle değildir. İnsan Allah gibi nesnelerin yoktan var edilmesi tarzında bir şey yaratamaz, sadece oturmak, ayağa kalkmak gibi araz nevinden olan tasarrufları yapabilir[188].

Yaratma fiilinin Allah dışındaki varlıklara nisbetini tartışan Mu'tezile'nin bir kısmı bu kavramın Allah dışındaki varlıklar için, dolayısıyla da insan fiilleriyle ilgili olarak kullanılamayacağını savunurlar. Bu nedenle insan için hâlik yerine muhdis terimini kullanırlar. Diğer Mu'tezilîler ise Kur'ân'da yaratmayı insanlara izâfe etmeyi mümkün kılan âyetlerin bulunduğunu söyleyerek buna karşı çıkarlar. Bunlar, "Benim iznimle çamurdan kuş şeklinde bir şey yaratıyor, içine üflüyordun, benim iznimle kuş oluyordu"[189] âyetinde yaratma fiilinin Hz. İsa'ya nisbet edildiğini ve "Yaratanların en güzeli olan Allah ne yücedir"[190] ifadesinde ise çoğul sigası kullanılarak yaratmanın Allah'tan başkasına da nisbet edilmesinin caiz olduğunu ileri sürerler[191].

Mu'tezilîlere göre fiiller meydana geliş durumlarına göre ilave bir niteliği olan ve olmayan olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisine yaptığı işi bilen kişinin fiili, ikincisine de dalgın kişinin fiili örnek gösterilebilir. Birinci fiil övgüye ve yergiye konu olurken ikincisinin böyle bir durumu söz konusu değildir[192]. İnsana ait olan oturma, ayakta durma gibi eylemler insan tarafından yapılır. Allah insana bu fiilleri yapma gücü verdikten sonra gerisine karışmaz. İnsanın fiillerini Allah'ın yarattığını söylemek hatadır. Çünkü bir fiilin iki fâilden meydana gelmesi mümkün değildir[193]. Bir fiilin Allah'a ya da insana aidiyetini belirleyen başlıca kriter; insanın kastına, isteğine,

---

187 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 241.
188 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 256.
189 el-Mâide 5/110.
190 el-Mü'minûn 23/14.
191 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 255.
192 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 219.
193 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VIII, 3.

iradesine, kudretine ve bilgisine göre fiilin meydana gelmesidir. Bu şekilde meydana gelmeyen fiillerin Allah'a ait olduğu anlaşılır. Fiilin aidiyetini belirleyen diğer bir kriter de fiillerin kabih ve hasen oluşudur. Bütün kabih fiiller insana aittir. Çünkü Allah kabih fiil yapmaz. Allah'ın bütün fiilleri hasen olup bir hikmete göre meydana gelir[194].

İnsan fiillerinin bizzat insan tarafından yaratıldığı görüşünde ittifak eden Mu'tezilîler, fiilin yapılmasına imkan sağlayan kudret konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Basra Mu'tezilîlerine göre Allah, insanın fiillerini değil, ondaki iradeyi yaratmaktadır. Bağdat Mu'tezilîlerine göre ise Allah'ın, insanın ne fiillerini ne de ondaki iradeyi yaratması söz konusudur. Câhız ve Sümame b. el-Eşres insanın, sadece kendine ait irade fiilini yarattığını, organların yaptığı işlerin ise insan iradesinin ve yaratmasının dışında olduğunu söyler[195]. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ise iradenin, irade edilen ve organları etkileyen şeylerin de insana ait olduğunu savunur[196]. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kādî Abdülcebbâr ve Zemahşerî ise hem niyet, düşünce, inanç gibi kalbe ait hem de organlara ait fiillerin insan kudreti dahilinde olduğunu ve insan tarafından yapıldığını ifade eder[197]. İnsanın ihtiyarî fiillerinin kendine ait olduğunu ve onlardan sorumlu tutulacağını söyleyen Mu'tezilîler, insanın ihtiyara kâdir olması gerektiği sonucuna ulaşırlar. Ancak onlar irade ve ihtiyar kelimelerine farklı anlamlar yüklerler. Kādî Abdülcebbâr'a göre ihtiyar bazen iradeden, bazen ise irade dışından kaynaklanır. Allah insanda bir fiili irade etmeyi yaratabilir ve kişi de zorunlu olarak onu irade edebilir. Bu durumda irade bulunmuş fakat ihtiyar bulunmamış olur. Buna benzer bir yaklaşımla Ebû Ali el-Cübbâî zorunluluk sınırına giren iradeye ihtiyar denilemeyeceğini söyler[198].

(b) Kesb

Sözlükte "kazanmak, elde etmek" anlamındanki kesb kökünden türemiş bir

[194] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar,* s. 203.
[195] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* IX, 11; a.mlf, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 260.
[196] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* IX, 12.
[197] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* IX, 13-14, 25; Zemahşerî, *el-Minhâc,* s. 61.
[198] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VI/II, 56.

masdar olup "kazanılan ve elde edilen maddî veya manevî şey" mânasına isim olarak da kullanılır. Kesb kavramı kelâm literatüründe daha çok ihtiyarî fiillerin yaratılması meselesinde söz konusu edilmiştir. Kesb kavramı, insan fiillerinin işlenmesinde hem insanın hem de Allah'ın etkisinin olup olmadığı ve varsa bunun ne ölçüde olduğu tartışmaları çerçevesinde ele alınan bir konudur. Bu bağlamda üzerinde sıkça tartışılan bir kavram da iradedir. Ehl-i sünnet'in fiillerde insanın etkisini ifade etmek üzere kullandığı kesb tabiri iradenin rolünü ifade eden anahtar bir kelimedir. Ehl-i sünnet kelâmcıları kesb kavramına, "fiili işlemeye kesin karar veren irade", "kuldaki hâdis kudret ve bununla fiilin meydana gelmesi"[199] gibi anlamlar yüklerken, Mu'tezile Ehl-i sünnet'e karşı çıkarak kesbin sadece sözlük anlamı taşıdığını, bu nedenle de ona bir terim anlamı yüklenemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Kesb kavramının yorumlanması kelâm ekollerinin kudret, dolayısıyla kader anlayışına bağlıdır. Bu konuda fiilin meydana gelişinde insana gerçek anlamda hiçbir rol vermeyen Cebriyye ile fiilin ilâhî müdahale olmaksızın kul tarafından gerçekleştirildiğini söyleyen Mu'tezile'den oluşan iki ucun yanı sıra Ehl-i sünnet kelâmcıları orta bir yol izlemektedir. Cebriyye'nin anlayışına göre fiillerin meydana gelişinde irade ve kudretin herhangi bir etkisi bulunmadığından kesb kullara nisbet edilmez. Mu'tezile'ye mensup âlimler ise kesbi kullara ait fiilerin sonucu olarak kabul eder, zira her kâsib aynı zamanda fâildir. Onlara göre Ehl-i sünnet'in kulun kâsib olduğu halde fâil olmadığını iddia etmesi tutarsızdır. Çünkü kesb fiilin bir neticesidir, fiil işlemeksizin herhangi bir fayda veya zararın ortaya çıkması imkansızdır[200].

Mu'tezile'nin anlayışına göre kesb, faydayı celbeden veya zararı gideren her fiildir. Örneğin sanatkâr olan bir kişinin sanatı kendi geçimini sağlamak gibi yararları olduğundan sanatını icrasına kesb denilirken, sanatkâra da kâsib denilir. Arapların kesbe yükledikleri bu anlam dışında yüklenen anlamlar ma'kul olmadığından geçersizdir. Kesb kavramı anlaşılır olsaydı, cebir düşüncesinin muhalifi olan Zeydiyye,

---

[199] Eş'arî, *Makālât,* s. 539.

[200] Eş'arî, *Makālât,* s. 539; Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VIII, 164-165; Zemahşerî, *el-Minhâc,* s. 61; Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", *DİA,* Ankara 2002, XXV, 304-305.

İmamiyye, Hâriciler ve Mu'tezile onu reddetmezdi. [201] Kesb anlayışı, insanı cebirden kurtarmaz. Bu anlayışa dayanarak insanın fiilleri üzerinde kâdir olduğunu, onları bildiğini ispatlamanın ve fiillerin insanın irade ve seçimine göre meydana geldiğini söylemek mümkün değildir[202]. Ehl-i sünnet'in, "hadis kudretle meydana gelen fiil" anlamı kabul edilmesi durumunda insan, kesbe ya bir kudret vasıtasıyla ya da başka bir kesb yoluyla sahip olur. Eğer ona kudret vasıtasıyla sahipse, bu kudreti eğer insan kullanıyorsa ki bu durumda bizim anlayışımızdan farkı kalmıyor. Bu kudreti Allah yaratıyor denildiği takdirde de cebriyye anlayışını ifade etmiş olur ki bu kabul edilemez. İnsandaki kesb başka bir kesbe dayandırılacak olursa, bu da bilinmeyeni başka bir bilinmeyenle açıklama demek olur ki bu da kesb kavramını daha anlaşılmaz hale getirir[203].

Mu'tezile, Ehl-i sünnet'in ihtiyarî fiilleri, zorunlu olarak yapılan fiillerden ayrımak için kesb kavramını kullanmalarını kabul etmeyerek, böyle bir ayırımın ancak Mu'tezile'nin görüşünün benimsenmesi durumunda mümkün olabileceğini belirtirler. Çünkü Ehl-i sünnet'te göre fiil ister zorunlu ister ihtiyarî olsun her iki durumda da Allah tarafından meydana getiriliyor. Böylece kesb kavramı bir ayırım ifade etmiyor[204].

Mu'tezile, bir şey için iki kudreti veya kâdir olanı gerektirmesi ve irade çatışmasını doğurması nedeniyle de kesb teorisini kabul etmez[205].

Mu'tezile'ye göre insan, fiillerinde irade özgürlüğüne ve bunları yapacak kudrete sahiptir. İnsanda irade hürriyetinin bulunduğunun aklî delillerini ortaya koyan Mu'tezile, Ehl-i sünnet'in ilâhî kudreti sınırlandırıp kemale engel olur endişesiyle fiillerin kula nisbetini caiz görmemelerinin hata olduğunu belirterek ilâhî fiilleri insanî fiillerden ayırmakta, kulların fiillerini, Allah'ın kudreti dahilinde görmemektedir. İnsandaki kudret, fiilin hem olumlu hem de olumsuz yönüyle

[201] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 245-246.
[202] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VIII, 84.
[203] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 246-247.
[204] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VI, 307-311; a.mlf, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 247.
[205] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VIII, 110-114.

ilgilidir. İnsan bunlardan birini tercih ederek yapar. Allah'ın bunlardan birini irade etmesi ise kişiyi cebre götürür ve teklifi ortadan kaldırır[206]. Netice itibariyle fiiller, insan iradesine göre meydana gelir.

Ehl-i sünnet, salt cebirden kurtulmak için kula ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığını, ancak kulun bu fiillerden sorumlu tutulabilmesi için kendisi tarafından tercih edilmiş olması gerektiğini savunmakta ve fiilin oluşumunda ilk aşama olan bu tercihe kesb adını vermektedir. Mu'tezile'ye göre bu görüş hem aklen hem de dinî deliller açısından yanlıştır. Zira insan tasarrufları insana aittir ve meydana gelmek için de ona muhtaçtır[207].

Bu konuda Mu'tezile'nin Ehl-i sünnet'e karşı ileri sürdüğü başlıca dinî deliller sevap ve ceza düşüncesine dayanır. İnsan fiillerinden dolayı ya mükâfat ya da ceza görür. Kendisinin yapmadığı işlerde ise bu durum söz konusu değildir. İnsanın fiillerini Allah yaratmış olsa; kendisi yapmadığı için insanın bunlardan sorumlu tutulmaması gerekir. Zulüm, baskı ve fesat gibi insana ait fiiller Allah'a nisbet edilecek olursa, O zulüm yapmakla, fesat çıkarmakla itham edilmiş olur. Netice itibariyle hidâyet ve dalâlet insana aittir ve onları Allah yaratmamaktadır.

(c) Hidâyet ve Dalâlet

Hidâyet, "doğru yola gitmek, doğru yolu göstermek" anlamında mastar olarak kullanılıp terim olarak, "amaca ulaştıracak yolu gösterme, bu yol için kılavuzluk etme" şeklinde ifade edilir[208]. Dalâlet ise, sözlükte "kaybolmak, şaşırmak ve yanılmak" gibi anlamlara gelir. Terim olarak genellikle "maksada ulaştıran yolu bulamamak, istenen sonuca götürmeyen bir yola girmek" veya "istenen her türlü neticeye ulaştırıcı yoldan ayrılmak" anlamında kullanılır[209].

Hidâyet ve dalâlet kelâm ilminde erken devirlerden itibaren kulların fiilleri, dolayısıyla kader meselesine bağlı bir problem olarak tartışılmıştır. Bu kavramlar,

---

[206] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî,* VI, 289.
[207] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 244.
[208] Yusuf Şevki Yavuz, "Hidâyet", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 473.
[209] Ömer Faruk Harman, Cihat Tunç ve Yusuf Şevki Yavuz, "Dalâlet", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 427.

daha çok, kulun iradesi ve gücüyle mi yoksa Allah'ın iradesi, takdiri ve yaratmasıyla mı gerçekleştiği açısından inceleme konusu olmuştur. Mu'tezilî âlimler, hidâyeti genellikle, "sonuca ulaştıracak şekilde yol gösterme", dalâleti de buna zıt anlamda tarif ederek kulun sorumlu tutulabilmesi için hidâyet ve dalâleti seçme hürriyetine, tercihini gerçekleştirme gücüne sahip olması gerektiğini vurgularlar. Bu nedenle onlara göre, hidâyet ve dalâlet insanın iradesi ve kudretiyle gerçekleşir; ilâhî bir müdahaleye bağlı olarak gerçekleşmez[210]. Kur'ân'da ifade edilen Allah'ın hidâyet etmesi, kurtuluşa götüren yolu peygamberler ve ilâhî kitaplar vasıtasıyla açıklayıp gösterme anlamındadır. Bu anlamdaki umumî hidâyetin dışında Allah'ın bazı kullarına tahsis ettiği hususi bir hidâyet daha vardır ki o da gösterilen doğru yolu benimseyen müminler içindir. Allah, imanlarını kuvvetlendirmek ve İslâm'da sabit kalmalarını sağlamak üzere doğrudan veya dolaylı bir şekilde müminlerin kalplerine basîret verir, onlara havâtır[211] yoluyla imanlarını teyit eden bilgiler öğretir. Böylece mümin kullara, kâfir, zâlim ve fâsık kullarından farklı bir hidâyet vermiş olur. Allah'ın müminleri hidâyete erdirmesi, iman ve itaatlerine karşılık olarak onları mükâfatlandırıp cennete koyması veya müminleri "mühtedî" diye adlandırması şeklinde de te'vil edilebilir. Onlara göre Kur'ân'da ilâhî hidâyet bu anlamlarda kullanılmıştır. Allah'ın kâfir, zâlim ve fâsık kullarını hidâyete erdirmeyeceğini ifade eden âyetler ise onların, gösterilen doğru yolu benimsemeyişlerinin dünyada başlayan bir cezası olarak hususi hidâyetten (tevfik) mahrum bırakılmaları tarzında anlaşılmalıdır[212]. Kur'ân'da, Allah'ın dilediği insanları saptırdığını ifade eden âyetler, müteşâbih grubuna giren ve zâhirî mânalarıyla açıklanması mümkün olmayan bu âyetlerin kullara irade özgürlüğü tanıyan diğer âyetlerin ışığı altında dil kurallarına ve aklın ilkelerine uygun bir şekilde te'vil edilmesi gerekir. Allah'ın kullarını dalâlete

---

[210] Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân,* s. 57, 61-67, 616; Yavuz, "Hidâyet", *DİA,* XVII, 474; Harman, "Dalâlet", *DİA,* VIII, 429.

[211] Havâtır: "aklına gelmek, hatırlamak, içine doğmak" anlamındaki hutûr kökünden türeyen hâtır kelimesinin çoğulu olup insanın iradesi dışında zihnine gelen veya kalpte hissedilen duygu ve düşünceler anlamında bir terimdir. (geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, ve Süleyman Uludağ, "Havâtır", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 523-526).

[212] Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân,* s. 61-65, 616, 656; Zemahşerî, *el-Minhâc,* s. 60; Yavuz, "Hidâyet", *DİA,* XVII, 474.

sevkettiğini ifade eden âyetlerden hareketle O'nun insanları saptırdığı ve henüz dünyaya gelmeden onları sapıklar olarak yarattığı sonucu çıkarılamaz. Bu tür âyetleri, Allah'ın, kendi iradesiyle dalâleti seçen kimseyi "dâl" (sapmış) diye adlandırması, âhirette azaba uğratması, helâk etmesi, yaptığı amelleri boşa çıkarması, cennet yolundan alıkoyup cehennem yoluna sevketmesi ve dalâleti tercih edip kâfir olduğu için dünyada cezalandırılmak suretiyle dalâlette bırakması, yani lutufta bulunmaması şeklinde yorumlamak mümkündür[213].

Mu'tezilîlerin bu konuda Ehl-i sünnet'e karşı zikrettikleri başlıca naklî deliller şunlardır:

1) "Allah dilemeseydi şirk koşmazdık"[214] Müşriklerin kendilerini temize çıkarmak için öne sürecekleri bahaneleri ifade eden bu âyete göre eğer kulun fiillerini Allah yaratsaydı müşrikler bu sözlerinde haklı olur ve şirkleri nedeniyle cezalandırılmazlardı[215].

2) "Kendilerine hidâyet geldiği zaman 'Allâh, bir insanı elçi mi gönderdi?' demelerinden başka bir şey onların imanına engel olmamıştır."[216] İman etmek, kulların tercihine bağlı olarak Allah'tan olsaydı bu âyetin bir anlamı olmazdı. İmanı Allah'ın yarattığı kabul edildiği takdirde, kâfirin iman etmesine Allah'ın küfrü yaratması engel olurdu ki bu âyetin anlamına ters düşmüş olur.

3) "Allah'a nasıl nankörlük edersiniz ki, siz ölüler idiniz, O sizi diriltti; yine öldürecek, yine diriltecek; sonra O'na döndürüleceksiniz."[217] Ehl-i sünnet'in görüşü doğru olsaydı Allah verdiği nimetlere rağmen nasıl nankörlük yaptıklarına hayret etmezdi.

4) "Onlar cennet halkıdır, yaptıklarına karşılık orada ebedî kalacaklardır"[218],

---

213 Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân,* s. 57, 63-67, 506; Harman, "Dalâlet", *DİA,* VIII, 429.
214 el-En'âm 6/148.
215 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 74.
216 el-İsrâ 17/94.
217 el-Bakara 2/28.
218 el-Ahkaf 46/14.

"İyiliğin karşılığı, yalnız iyilik değil midir?"[219] Bu âyetler, insanın eylemlerini kendisinin yaptığını vurgular. Fiiller insana ait olmasaydı Allah'ın kelâmı yalan durumuna düşerdi, insanda yarattığı fiillere karşı insanı cezalandırması ya da mükafatlandırması doğru olmazdı."

5) "Onlara ne olurdu sanki Allah'a ve âhiret gününe inansalardı"[220], "Size ne oluyor ki Allah'a iman etmiyorsunuz"[221], "Onlara ne oluyur ki öğütten yüz çeviriyorlar?"[222], "Dileyen inansın, dileyen inkâr etsin"[223], "Sizi yaratan O'dur. Kiminiz kâfirdir, kiminiz mümin"[224], "Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık"[225], "Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım."[226] Bu âyetler, insan fiillerini Allah'ın yaratmadığına işaret eder. Bir önceki âyet, Allah'ın yaratmasında hiçbir batıllık olmadığını vurguluyor. İnsan fiillerinde batıllıkların ve çirkinliklerin olması bunların Allah tarafından yaratılmadığını gösterir. Bütün bu âyetlerin genel olarak vurguladıkları ortak mâna Allah'ın insanlardan kulluk yapmalarını istemesidir. Fiillerin Allah tarafından yaratılması durumunda insanlardan iman, itaat gibi eylemleri gerçekleştirmelerini istemek anlamsız olurdu[227].

b. Beyzâvî ve Nesefî'nin İnsan fiileri, Kesb, Hidâyet ve Dalâlet Konusundaki İ'tizâl Eleştirileri:

Beyzâvî ve Nesefî'nin kesb konusunda delil olarak kullandıkları âyetler ve açıklamaları şöyledir:

1- "Allah insanlara hiç zulmetmez, fakat insanlar kendilerine zulmederler."[228] Her üç müfessire göre âyette insanın cehennemde yanmasının, Allah'ın bir zulmü olmadığı, insanın işlediği günahlar yüzünden olduğu, dolayısıyla azabına sebeb olacak

[219] er-Rahmân 55/60.
[220] en-Nisâ 4/39.
[221] el-Hadîd 57/8.
[222] el-Müddessir 74/49.
[223] el-Kehf 18/29.
[224] et-Teğâbün 64/2.
[225] Sâd 38/27.
[226] ez-Zâriyât 51/56.
[227] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* s. 241-244.
[228] Yunus 10/44.

masiyetleri işlemesinin, kendisine zulmetmek olduğu anlatılmaktadır[229]. Beyzâvî'ye göre bu âyet, kul için bir kesb bulunduğuna delildir. Âyet, Cebriyye'nin, insanın hiçbir şekilde tercihte bulunamayacağı iddiasının geçersiz olduğunu gösterir. Beyzâvî bu açıklamalarıyla, insanın küfür, masiyet gibi azabına sebeb olacak şeyleri yapmasının, onun tercih etmek anlamında bir kesbi olduğuna işaret eder[230].

2- "Semud kavmine, doğru yolu göstermiştik, ama onlar körlüğü (dalâleti), doğru yolda gitmeye tercih ettiler. Kazandıklarının karşılığı olarak onları alçaltıcı azabın yıldırımı çarptı."[231] Beyzâvî'nin açıklamalarına göre; bu âyette Semud kavmine peygamberler gönderilerek onlara doğru yol çeşitli delillerle açıklanmış, ancak onlar buna rağmen dalâleti tercih etmişler, bu tercihleri yüzünden başlarına azab inmiştir. Âyette kesb kökünden gelen بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (kazandıklarının karşılığı) ifadesinin kullanılması, bu sözün, onların tercih ettikleri dalâletin karşılığı anlamında olduğunu göstermekte, böylece âyet kulların kesbinin tercih etmek, karar vermek anlamında olduğunu vurgulayarak kulların, tercih etmenin ötesinde fiil yapamayacağına işaret eder[232]. Zemahşerî ve Nesefî bu âyeti hidâyet ve dalâlet bağlamında ele almışlardır[233]. Bu nedenle onların açıklamalarını Zemahşerî'ye göre hidâyet ve dalâleti Allah'ın yaratmadığına delâlet eden âyetler başlığı altında ele alacağız.

3- "İşte bu bir öğüttür. Dileyen Rabbine giden yolu tutar. Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz."[234] Nesefî bu âyetin yorumunda, Allah doğru yolu tercih edeceklerini bildiğinden onların doğru yolu tercih etmelerini dilediğini kaydederek kulun tercihinin hidâyet ve dalâlette etkisini vurgulamakta, böylece kesb kavramıyla Allah'ın dilemesi ve yaratması arasındaki ilişkiye temas etmektedir[235]. Beyzâvî de âyetin açıklamasında Allah'ın kimin neye lâyık olduğunu bildiğini belirterek kulun

[229] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 337; Beyzâvî, II, 103; Nesefî, II, 24.
[230] Beyzâvî, II, 103.
[231] Fussılet 41/17.
[232] Beyzâvî, III, 223.
[233] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 189; Nesefî, III, 231-232.
[234] el-İnsân 76/29-30.
[235] Nesefî, III, 583.

tercih fonksiyonuna işaret eder. [236] Ayrıca bu âyetle, "Allah dilemeksizin öğüt alamazlar"[237] âyetinin, kulun fiilinin Allah'ın dilemesine bağlı olduğunu açık bir şekilde ortaya koyduğunu kaydeder[238]. Zemahşerî bu âyetlerdeki dilemenin zorlama anlamında bir dileme olduğunu ifade eder[239].

4- Peygamberlerin kavimlerine mucizelerle gelip, halkın bunlara inanmadığını, böylece Allah'ın onların kalplerini mühürlediğini ifade eden âyetler[240] Beyzâvî'ye göre, kulların fiillerinin kulun kesbiyle ve Allah'ın kudretiyle meydana geldiğine delil teşkil eder. Zemahşerî, Allah'ın kalpleri mühürlemesinin, kulların inatlarından ve ısrarlarından kinaye olduğunu söyler[241].

Zemahşerî'ye göre insan fillerini, hidâyet ve dalâleti Allah'ın yaratmadığına delâlet eden âyetler şunlardır:

1- İnsanın âhiret hayatı için amel etme temennisi

"Keşke bu hayatım için önceden bir şey yapsaydım."[242] Âhirette azabı görüp pişman olan insanın o günkü temennisinin böyle olacağını ifade eden bu âyet Zemahşerî'ye göre, ihtiyarî fiillerin yaratılmasının kendi elinde olduğuna, onun kastına ve iradesine bağlı olduğuna en açık bir şekilde delil teşkil eder. Ona göre bu âyet, kâfirlerin itaatlerden alıkonulmadığının, masiyetleri yapmaya da zorlanmadığının açık bir göstergesidir. Zemahşerî, bu âyetin tefsirinde insanın cebir altında olduğunu düşündükleri iddiasıyla Ehl-i sünnet'i eleştirerek onları heva ve bidat mezhebi olarak niteler. Ona göre ihtiyarî fiilleri, insanın kendisi yapmasaydı âyette ifade edilen pişmanlığın hiç bir anlamı olmazdı[243]. Beyzâvî, bu âyetin tefsirinde Zemahşerî'yi eleştirerek insanın böyle bir temennisinin, fiillerinde bağımsız olduğunu göstermediğini, insanın bir şeyden alıkonulduğunda da o şeyi yapabileceğini temenni

[236] Beyzâvî, III, 481.
[237] el-Müddessir 74/56.
[238] Beyzâvî, III, 470.
[239] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 643, 663.
[240] Yunus 73-74.
[241] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 348.
[242] el-Fecr 89/24.
[243] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 740.

etmesinin mümkün olduğunu ifade eder. Beyzâvî, bu ifadeleriyle, insanın kendi fiillerini ancak Allah'ın yaratmasıyla yapabildiğini, Allah'ın dilemesiyle kâfirlerin salih amel işlemekten alıkonulduğunu, buna rağmen onların amel etmemekten dolayı pişmanlıkta bulunmalarının bir çelişki olmadığını ifade eder. Beyzâvî, amel etmekten alıkonulmaktan söz ederken Zemahşerî'nin anladığı gibi, insanın isyana zorlanması anlamında değil, yaratma anlamında insan kendi amelini yapamaz, mânasında bu ifadeyi kullanmış olmalıdır. Çünkü ona göre, insanın amellerindeki sorumluluğu kendi tercihinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla insan küfrü ve masiyetleri tercih etmesinden dolayı pişman olacaktır, bu tercihten dolayı âyette amelleri kendine nisbet edilmiştir[244]. Nesefî bu âyetle ilgili her hangi bir eleştiride bulunmaz[245].

2- Allah'ın hidâyeti, doğru yolu göstermesidir

"Semud kavmine, doğru yolu göstermiştik, ama onlar körlüğü (dalâleti), doğru yolda gitmeye tercih ettiler." [246]

Zemahşerî bu âyetteki hidâyetin doğru yolu açıklamak, göstermek anlamında olduğunu belirtir. Zemahşerî'ye göre bu âyet, bir başkasını hidâyet etmenin, hidâyetin meydana gelmesini sağlayan şeyleri yaparak onda hidâyet isteğini oluşturmak anlamında olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Zemahşerî bu yorumlarıyla Allah'ın bir kulu hidâyet etmesi veya dalâlette bırakmasının, kulun kalbinde hidâyeti veya dalâleti yaratmak anlamında olmadığını ortaya koymaya çalışır. Daha sonra Ehl-i sünnet'i Kaderiyye olmakla itham ederek şöyle der: Kur'ân'da Peygamber (s.a.v.)'in hadisinin şehadetiyle bu ümmetin Mecusileri olan Kaderiyye'ye karşı hiçbir delil olmasaydı yalnızca bu âyet onlara karşı delil olarak yeterdi[247]. Zemahşerî bu sözüyle kendilerinin kaderci olmadığını, asıl kadercilerin, kendilerine bu lakabı takan Ehl-i sünnet olduğunu söylemeye çalışır. Nesefî, bu âyet çerçevesinde Zemahşerî'nin yorumlarına yer vererek kendi mezhebine aykırı olduğu için hidâyetin yaratma

[244] Beyzâvî, III, 532.
[245] Nesefî, III, 642.
[246] Fussılet 41/17.
[247] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 189.

anlamında olmayacağına delil olarak bu âyeti göstermeye çalıştığını belirterek Zemahşerî'yi eleştirir. Nesefî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye nisbet ederek şu açıklamara yer verir: Allah'a nisbet edilen hidâyet, doğru yolu açıklamak, doğru yola ulaştırmak (tevfîk) ve kullarda hidâyeti yaratmak anlamlarında kullanılır. Bu âyette doğru yolu açıklamak anlamında kullanılmıştır. Allah'ın dışındakilerine nisbet edilen hidâyet ise yalnızca doğru yolu açıklama anlamında kullanılır[248]. Beyzâvî de bu âyetteki hidâyeti, doğru yolu açıklama anlamında ele alır[249].

3- Şirki, Allah'ın dilemesine bağlamanın geçersiz olması

"Allah'a ortak koşanlar diyecekler ki: 'Allâh isteseydi biz de, babalarımız da ortak koşmaz, hiçbir şeyi de harâm yapmazdık.' Onlardan önce yalanlayanlar da öyle demişlerdi de nihâyet azâbımızı tatmışlardı."[250] Zemahşerî bu âyetin tefsirinde, müşriklerin, Allah dilemeseydi, ne şirk koşardık, ne de haramları helal yapardık sözleri ve yaptıklarını Allah'ın dilemesine bağlamaları, Mücebbire (Ehl-i sünnet)'in her şeyi Allah'ın dilemesine bağladığı düşüncesiyle aynı olduğunu belirterek Ehl-i sünnet'i eleştirir. Zemahşerî'nin açıklamalarına göre, insan aklı ve indirilen kitaplar Allah'ın çirkinleri dilemeye ihtiyacı olmadığını, Allah'ın bunlardan uzak olduğunu ortaya koyar. Peygamberler de bunu insanlara bildirmiştir. O halde kim küfür, masiyet gibi çirkinliklerin meydana gelmesini Allah'ın dilemesine ve irade etmesine bağlarsa, aklî ve naklî delilleri hiçe saydığı gibi Allah'ı, peygamberlerini ve kitaplarını yalanlamış olur[251]. Beyzâvî'ye göre, müşriklerin, yaptıklarını Allah'ın meşietine bağlamaları, bir yalanlama olarak nitelendirilmiştir. Bu da Mu'tezile için bize karşı bir delil gibi görünmekte, ancak müşrikler, meşiete bağlamakla yaptıklarının, Allah katında râzı olunmuş bir hak üzere olduklarını kastetmişler, yoksa Allah'ın dilemesini bir mazeret olarak söylememişlerdir. Dolayısıyla müşrikler, yaptıklarını Allah'ın dilemesine bağladıklarından dolayı değil, yaptıklarına Allah'ın râzı olduğu için dilediğini söylediklerinden yalanlanmışlardır. Zira Allah kulun masiyetini irade eder,

[248] Nesefî, III, 231-232.
[249] Beyzâvî, III, 223.
[250] el-En'âm 6/148.
[251] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 73-74.

ancak ondan râzı olmaz. Böylece Beyzâvî, Zemahşerî'nin âyeti yanlış anladığına işaret eder[252]. Nesefî'ye göre ise müşrikler bunu bir mazeret olarak öne sürerler, ancak Allah'ın dilemesiyle hidâyete eremediklerine gerçekten inandıklarından değil, alay etmek kasdıyla söylerler. Nesefî, Beyzâvî'nin ifade ettiği yoruma benzer ikinci bir görüş de ileri sürer. İleri sürdüğü bu görüşe göre, buradaki meşietin anlamı, rızâ meşietidir. Dolayısıyla müşrikler, Allah'ın kendi yaptıklarına râzı olduğunu düşünmüşlerdir. Nesefî'ye göre, Allah şirki irade etmiş, ancak râzı olmamıştır. Nitekim bir sonraki âyette "Allâh dileseydi, elbette hepinizi doğru yola iletirdi"[253] buyrulmuş, böylece, bu âyette Allah Teâlâ, herkesin imanını dilemediğini, bir kısmının iman etmesini, diğerlerinin de kâfir olmasını dilediğini haber vermiştir. Nesefî'ye göre bu âyetle, Mu'tezile'nin konu hakkındaki düşüncesi geçersiz olmaktadır[254]. Nesefî bu ifadeleriyle insanların şirk koşmalarının ve kâfir olmalarının Allah'ın iradesi ve dilemesiyle meydana geldiğini ancak Allah'ın dilemesiyle, râzı olmasının farklı şeyler olduğunu anlatmaya çalışır.

4- Sapmanın kullara nisbet edilmesi

"O gün Rabbin onları ve Allah'ı bırakıp da taptıkları şeyleri toplar ve 'Bu kullarımı siz mi saptırdınız, yoksa kendi kendilerine mi yoldan saptılar?' der. Onlar, 'Hâşâ; Seni bırakıp başka dostlar edinmek bize yaraşmaz; fakat Sen onlara ve babalarına nimetler verdin de sonunda Seni anmayı unuttular ve helaki hak eden bir millet oldular' derler."[255] Zemahşerî bu âyetin, gerçek anlamda Allah'ın kullarını saptırdığını iddia edenin düşüncesini açık bir şekilde geçersiz kıldığını söyler. Ona göre, Allah Teâlâ, kullarına nimetler vermiş, bu nimetler kulların şükretmesine sebep olması gerekirken, onların küfrüne ve Allah'ı anmayı unutmalarına sebep olmuş, böylece bu, onların helak nedeni olmuştur. Allah'tan başka taptıkları melekler ve peygamberler, kendilerini şeytanın işi olan saptırmaktan tenzih ettikleri gibi, bol nimetler vererek ihsan etmeyi Allah'a nisbet ederek Allah'ı daha vurgulu bir şekilde

[252] Beyzâvî, I, 525.
[253] el-En'âm 6/149.
[254] Nesefî, I, 546.
[255] el-Furkân 25/18.

bundan tenzih etmişler. Âyette geçen nimet vermek kaydı, Allah'ın dilediğini saptırdığını[256] ifade eden âyetlerdeki saptırmanın da mecâzî bir saptırma olduğunu ortaya koymuştur. Gerçek anlamda saptıran Allah olsaydı, "kullarımı siz mi saptırdınız" sorusu karşısında "bilakis onları sen saptırdın" şeklinde cevap verilirdi[257]. Allah'ın sapmayı kullara nisbet ettiği bu âyetin, Ehl-i sünnet'e karşı Mu'tezile için bir delil olmadığını söyleyen Beyzâvî, Allah'ın anmayı unutup sapmalarının kendilerine nisbeti, kulun kesbinin ifadesidir, yoksa yaratma cihetinden Allah'tandır. Dolayısıyla Ehl-i sünnet'in görüşünü iptal edecek bir anlam bulunmamaktadır[258].

5- İnsanın kendini kınaması gerektiği

"İş bitince şeytan onlara şöyle diyecek: Şüphesiz ki Allah size gerçek olanı vadetti, ben de size vadettim, ama sonra ben sözümden döndüm! Zaten benim size karşı bir gücüm yoktu. Ancak ben sizi (küfür ve isyana) çağırdım, siz de geldiniz. O halde beni kınamayın, kendi kendinizi kınayın!"[259] Beyzâvî, Mu'tezile'nin bu mânadaki âyetleri delil gösterek kulun fiillerinde bağımsız olduğunu iddia ettiğini, ancak âyetlerin buna delâlet etmediğini, kastedilenin kulun kesbi olduğunu söyler[260]. Zemahşerî'ye göre "beni kınamayın, kendinizi kınayın" sözü, insanın hidâyeti ve dalâleti kendisinin seçip meydana getirdiğine bir delildir. Allah yalnızca buna imkan verir, şeytan ise sadece dalâleti güzel gösterir. Ehl-i sünnet'in düşüncesi doğru olsaydı, şeytan şöyle derdi: Ne beni ne de kendizi kınayın! Zira Allah, kaderinizi küfür olarak belirlemiş ve sizi küfre zorlamıştır[261]. Nesefî, Zemahşerî'nin bu açıklamalarını Mu'tezile'nin yorumu olarak tefsirinde nakleder ve Mu'tezile'nin bu âyetle insanın hidâyeti ve dalâleti kendisinin meydana getirmesi sonucunu çıkarmasının, bir önceki âyette geçen "Allah bizi hidâyete erdirseydi, biz de size doğru yolu gösterirdik"[262]

---

256 er-Ra'd 13/27; en-Nahl 16/93; Fâtır 35/8; el-Müddessir 74/31.
257 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 621-622.
258 Beyzâvî, II, 517.
259 İbrahim 14/22.
260 Beyzâvî, II, 221.
261 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 529.
262 İbrahim 14/21.

ifadesiyle geçersiz bir görüş olduğunu belirterek Ehl-i sünnet'in görüşünü savunur[263].

Beyzâvî ve Nesefî'ye göre insan fillerini, hidâyet ve dalâleti Allah'ın yarattığına delâlet eden âyetler şunlardır:

1- Hidâyet ve dalâletin, Allah'ın dilemesine bağlı olması

a) "Allah dileseydi onları doğru yolda toplardı."[264] Beyzâvî ve Nesefî'ye göre âyetin anlamı şu şekildedir: Allah isteseydi onları imana muvaffak kılardı, hidâyeti tercih edecek şekilde onları yaratırdı, böylece onlar da iman ederlerdi, ama Allah onların imanını dilememiştir[265]. Nesefî, Mâtürîdî'ye nisbetle, Allah'ın, onların küfrü tercih edeceklerini bildiği için hidâyetlerini dilemediğini belirtir[266]. Zemahşerî ise âyete şöyle anlam verir; Allah dileseydi, onları iman etmeye zorlayacak bir âyet getirerek onları hidâyette toplardı. Zemahşerî verdiği bu anlam ile hikmete aykırı olacağı ve insanın özgür iradesiyle hidâyet ve dalâleti seçme durumu ortadan kalkacağı için Allah'ın, onları zorlamak sûretiyle hidâyete sevketmeyip, tercihlerinde özgür bıraktığını vurgular[267].

b) "Andolsun ki! Allah bizi kâfirlikten kurtardıktan sonra tekrar sizin dininize dönersek, Allah'a karşı iftira etmiş oluruz. Rabbimiz Allah'ın dilemesi müstesna, geri dönmemiz bizim için olacak şey değildir."[268] Beyzâvî'ye göre âyette geçen "Allah'ın dilemesi müstesna, geri dönmeyiz" ifadesi küfrün de Allah'ın dilemesiyle olduğuna delildir[269]. Nesefî de bu âyetle ilgili olarak hayır olsun şer olsun her şeyin onun dilemesiyle meydana geldiğini belirtir[270]. Zemahşerî soru cevap tarzında Allah'ın müminlerin küfre dönmesini dilemekten yüce olduğunu, âyetteki dilemenin, terketmeyi ve lütuflardan mahrum bırakmayı dileme anlamında olduğunu belirtir[271].

---

263 Nesefî, II, 170.
264 el-En'âm 6/35.
265 Beyzâvî, I, 487; Nesefî, I, 501.
266 Nesefî, I, 501.
267 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 19.
268 el-A'râf 7/89.
269 Beyzâvî, I, 558.
270 Nesefî, I, 586.
271 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 125.

c) "Allah dileseydi, ortak koşmazlardı."[272] Zemahşerî bu âyetle ilgili bir yorumda bulunmazken[273]; Beyzâvî âyetin, Allah'ın kâfirlerin imanını murad etmediğine, O'nun muradının ise kesinlikle gerçekleşeceğine delil olduğunu ifade eder[274]. Nesefî ise âyetin, kulların Allah'ın dilemesinin aksine şirk koşamayacaklarını beyan ettiğini, Allah onların imanı tercih edeceğini bilseydi, onları hidâyet edeceğini, ancak onların şirki tercih edeceklerini bildiği için onların şirk koşmalarını dilediğini ve onların da Allah'ın dilemesiyle şirk koştuklarını söyler[275].

2- Allah'ın hidâyet etmesi ve saptırması

a) "Allah dilediği kimseyi saptırır, dilediği kimseyi de doğru yola iletir."[276] Bu âyetin, hidâyetin ve dalâletin Allah'tan olduğunu ifade ettiğini söyleyen Beyzâvî, bunun Mu'tezile'nin iddiasına karşı açık bir delil olduğunu vurgular[277]. Nesefî de âyette, insanın fiillerini Allah'ın yarattığına, Allah'ın masiyetleri de irade ettiğine ve iyi işleri yapmanın O'na vacip olmadığına işaret olduğunu beyan eder[278]. Zemahşerî, hidâyet ve dalâleti lütuf çerçevesinde değerlendirerek, âyetin mânasının, Allah'ın dilediği kimseyi, lüftu hak etmediği için ona lütufta bulunmayarak, onu terkeder ve dalâleti konusunda kendi haline bırakır, dilediği kimseye de lütufta bulunarak onun hidâyete ulaşmasını sağlar, şeklinde olduğunu belirtir[279].

b) "İşte bu, Allah'ın doğru yoludur. Kullarından dilediğini doğru yola iletir."[280] Beyzâvî âyetin Allah'ın kullarını hidâyete iletmesiyle lütufta bulunduğuna delil olduğunu ifade ederken[281] Nesefî, âyetin Mu'tezile'nin düşüncesini iptal ettiğini belirtir ve Mu'tezile'nin düşüncesine göre, Allah bütün kulların hidâyetini yaratmayı

---

272 el-En'âm 6/107.
273 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 15.
274 Beyzâvî, I, 511.
275 Nesefî, I, 529.
276 el-En'âm 6/39.
277 Beyzâvî, I, 488.
278 Nesefî, I, 503.
279 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 21.
280 el-En'âm 6/88.
281 Beyzâvî, I, 503.

dilediğini, ancak kulların kendileri doğru yola gitmediğini nakleder[282].

c) "Allah bir topluluğu doğru yola iletti, bir topluluğa da sapıklık hak oldu. Çünkü onlar şeytanları Allah'tan başka dostlar edindiler ve kendilerinin de doğru yolda olduklarını sanıyorlar."[283] Nesefî, bu âyetin hidâyet ve dalâlet konusunda Mu'tezile'ye karşı bizim delilimiz olduğunu söyler[284]. Zemahşerî'ye göre, Allah, ezelî ilminde kimlerin hidâyeti ve dalâleti seçeceklerini bildiğinden, hidâyeti seçenlerin doğru yola ulaşmalarını sağlamış, dalâleti seçenleri de kendi haline bırakmıştır. Ona göre bu âyet, Allah'ın ilminin, kulların sapmasına hiçbir etkisi olmadığına bir delildir. Onlar kendi tercihleriyle ve şeytanları dost edinmeleri sebebiyle sapmışlardır[285]. Beyzâvî de Zemahşerî'nin yaptığı yoruma yakın açıklamalarda bulunarak, hidâyet ve dalâlette her ne kadar kulun fiili olmasa da kulun tercihinin etkili olduğunu vurgular[286].

d) "Orada kalblerinde bulunan kini çıkarıp atarız. Onların altlarından ırmaklar akar. Bizi buna ileten Allah'a hamdolsun. Eğer Allah bizi doğru yola sevk etmeseydi biz doğru yola erişemezdik. Şüphesiz Rabbimizin peygamberleri bize gerçeği getirmişler, derler. Onlara şöyle seslenilir: İşte size cennet! Yaptıklarınıza karşılık buna varis oldunuz."[287] Nesefî bu âyetin tefsiriyle ilgili Mâtürîdî'nin şu açıklamalarını nakleder: Mu'tezile; Allah, Nuh (a.s.), cennet ehli, cehennem ehli ve İblis'in söylediklerine karşı çıkmışlardır. Zira Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Allah dilediğini saptırır, dilediğini hidâyete sevkeder."[288] Nuh (a.s.) şöyle demiştir: "Ben size öğüt vermek istemiş olsam da, Allah sizi azdırmak istiyorsa, öğüt vermemin size bir faydası olmaz."[289] Cennet ehli şöyle der: "Allah bizi doğru yola sevk etmeseydi biz doğru yola erişemezdik"[290] Cehennem halkı der ki: "Allah bizi doğru yola iletseydi biz

---

[282] Nesefî, I, 519.
[283] el-A'râf 7/30.
[284] Nesefî, I, 564.
[285] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 96.
[286] Beyzâvî, I, 541.
[287] el-A'râf 7/43.
[288] el-Müddessir 74/31.
[289] Hûd 11/34.
[290] el-A'râf 7/43.

de sizi doğru yola iletirdik." İblis de "Beni azdırmana karşılık, mutlaka ben de onları saptırmak için senin doğru yolunun üstüne oturacağım" demiştir[291]. Nesefî Mâtürîdî'nin bu açıklamalarını ve delil getirdiği âyetleri zikrederek hidâyet ve dalâletin Allah tarafından yaratıldığını, Mu'tezile'nin konu hakkındaki düşüncesinin yanlış olduğunu vurgulamaya çalışır. Nesefî ayrıca "yaptıklarınıza karşılık buna varis oldunuz" ifadesinin; cennetin amellerle kazanılmadığına, ölünün miras bırakmasının karşılıksız olup yalnızca akrabalık bağıyla olduğu gibi cennetin de yalnızca Allah'ın lütfuyla olduğuna işaret ettiğini belirtir[292]. Beyzâvî de çok kısa ifadelerle Allah'ın hidâyete erdirmesi olmadıkça kulun hidâyete ulaşamayacağını beyan eder[293]. Zemahşerî de peygamberlerin hakkı getirerek, Allah'ın kullara lütfetmesiyle hidâyete sevkettiğini, böylece müminlerin hidâyete ulaştığını zikreder. Açıklamalarının sonunda da cennetin, kulun amelleri karşılığı olduğunu, bâtıl ehlinin söylediği gibi Allah'ın lütfuyla olmadığını kaydeder[294].

e) "Allah kime hidâyet ederse, o hidâyete erer, kimi de dalâlette bırakırsa, işte onlar hüsrana uğrayanlardır. Andolsun ki, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık."[295] Beyzâvî bu âyetin, açık bir şekilde hidâyet ve dalâletin Allah'tan olduğuna, hidâyetin yalnızca belli kullara has kılındığına delâlet ettiğini belirtir[296]. Zemahşerî ve Beyzâvî, cinlerden ve insanlardan çoğunun cehennem için yaratılmasının, Allah'ın ezelî ilminde kimlerin küfrü seçeceğini bilmesiyle ilgili olduğunu belirterek âyeti Allah'ın ilim sıfatı çerçevesinde ele alırlar[297]. Nesefî'ye göre; hidâyetin Allah'tan olması, Mu'tezilîlerin dediği gibi beyan anlamında olsaydı kâfirle mümin eşit olurdu. Çünkü açıklama her iki grup hakkında sabittir. Bu da gösteriyor ki Allah'ın hidâyeti, muvaffak kılması, koruması ve yardımı demektir. Bunlar kâfir için de olsaydı mümin gibi hidâyete ulaşırdı. Allah kâfirlerin küfrü seçeceğini bildiği

[291] İbrahim 14/22.
[292] Nesefî, I, 569.
[293] Beyzâvî, I, 544.
[294] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 101.
[295] el-A'râf 7/178, 179.
[296] Beyzâvî, I, 583.
[297] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 173; Beyzâvî, I, 584.

için onların küfrünü diler, onlarda küfrü yaratır ve onların dönecekleri yeri cehennem yapar. "Cinlerden ve insanlardan bir çoğunu cehennem için yarattık" âyetiyle "cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım"[298] âyeti birbirleriyle çelişmez. Zira Allah, kendisine ibadet edeceğini bildiği kimseyi ibadet için yaratır, ama kâfir olacağını bildiği kimseyi de cehennem için yaratır. Mu'tezile "cehennem için yarattık" ifadesindeki lam harf-i cerini sonuç ve akibet anlamında düşünmektedir. Zira onların akibeti cehennem olunca Allah da onları cehennem için yaratmış gibi oluyor. Mu'tezile bu te'vili yaparak Allah'ın masiyetleri irade etmeyeceği düşüncesinin iptal olmamasını sağlamaya çalışmıştır[299].

3- Allah'ın peygamberler için düşman yaratması

"Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölüler onlarla konuşsaydı ve her şeyi karşılarına toplasaydık, Allah dilemedikçe, inanmazlardı; fakat onların çoğu bunu bilmiyorlar. Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytânlarını düşman yaptık. Bunlar, aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar. Rabbin dileseydi onu yapamazlardı. Artık onları, uydurdukları şeylerle baş başa bırak."[300] Beyzâvî bu âyetlerin, hidâyetin yalnızca Allah'ın dilemesine bağlı olduğunu, kâfirlerin peygamberlere düşmanlığı, Allah'ın fiiliyle ve yaratmasıyla meydana geldiğini gösterdiğinden Mu'tezile'ye karşı açık bir delil olduğunu ifade etmiştir[301]. Nesefî de Beyzâvî gibi âyete anlam verir ancak delil olduğunu söz konusu etmez[302]. Zemahşerî ise âyette geçen "Allah dilemedikçe, iman etmezlerdi" ifadesini, Allah, zorlamak ve mecbur bırakmak sûretiyle imanlarını dilemedikçe, iman etmezler şeklinde te'vil ederek, Allah'ın hidâyeti yaratmadığını, dolayısıyla âyetin Mu'tezile'ye karşı bir delil teşkil etmediğini savunmaya çalışır. Zemahşerî'ye göre âyette ifade edilen peygamberlere düşman yapılmasının anlamı, Allah'ın peygaberlere düşman olanları kendi hallerine bırakması, onları peygamberlere düşman olmaktan engellememesidir.

---

298 ez-Zâriyât 51/56.
299 Nesefî, I, 619.
300 el-En'âm 6/111, 112.
301 Beyzâvî, I, 512.
302 Nesefî, I, 530.

“Rabbin dileseydi onu yapamazlardı” sözünün anlamı da, Rabbin dileseydi onları engellemek, kendi halleriyle başbaşa bırakmamak sûretiyle onu yapamazlardı şeklindedir. Zemahşerî bu açıklamalarıyla, hikmete aykırı olduğundan Allah'ın kulların yaptıklarına engel olmadığını, yaptıklarında özgür olduklarını vurgulamaya çalışır[303]. Beyzâvî'ye göre ise, âyet Rabbin onların imanını dileseydi düşmanlıklarını yapmazlardı mânasındadır[304].

4- Allah'ın İblis'i saptırması

“İblis, Rabbim! Beni saptırdığın için, mutlaka ben de yeryüzünde (günahları) onlara güzel göstereceğim, onların hepsini saptıracağım, dedi.”[305] Beyzâvî ve Nesefî'ye göre bu âyet, dalâletin de Allah'tan olduğunu dolayısıyla kulların fiillerini yaratanın Allah olduğunu göstermektedir[306]. Zemahşerî ise âyeti şöyle te’vil etmiştir: Allah, Adem (a.s.)'e secde etmeyi emretmek suretiyle İblis'in sapmasına sebeb olmuştur. Yoksa Allah İblis'i saptırmamıştır, ona secde emri verince, secde yapmamayı tercih ederek büyüklenmiş ve helak olmuştur, böylece Allah'ın secde emri onu sapmaya sevketmiştir[307]. Beyzâvî ve Nesefî, Zemahşerî'nin yaptığı bu te’vili kendi tefsirlerinde Mu‘tezile'nin düşüncesi olarak nakletmişler ve bu görüşün zayıf olduğunu belirtmişlerdir[308].

5- Allah'ın kalpleri haktan saptırması

“Ey Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi haktan saptırma, bize kendi katından rahmet ihsan eyle! Şüphesiz ki, Sen bol ihsan sahibisin.”[309] Beyzâvî, âyetin, hidâyet ve dalâletin Allah'tan olduğuna delâlet ettiğini, Allah'ın kullarına verdiği nimetlerle onlara lütufta bulunduğunu, O'na hiçbir şeyin vacip olmadığını söyler[310]. Nesefî, âyetin anlamının, kalblerde haktan meyli yaratarak

303 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 56.
304 Beyzâvî, I, 512.
305 el-Hicr 15/39.
306 Beyzâvî, II, 241; Nesefî, II, 190.
307 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 555.
308 Beyzâvî, II, 241; Nesefî, II, 190.
309 Âl-i İmrân 3/8.
310 Beyzâvî, I, 246.

kalbleri haktan saptırma şeklinde olduğunu belirterek, hidâyet ve dalâletin Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğine işaret eder[311]. Zemahşerî, âyetin, "kalbleri haktan saptıracak belâlarla bizi imtihan etme" veya "bize lütuflarda bulunduktan sonra lütuflarından bizi mahrum etme" anlamında olduğunu belirterek, saptırmayı doğrudan Allah'a nisbet etmeyip, belâlara nisbet eder, ikinci anlama göre de saptırmanın hidâyete vesile olan lütuflardan mahrum bırakma anlamında olduğunu belirtir; böylece her iki yoruma göre Allah'ın saptırmasının mecâzî olduğunu ortaya koymaya çalışır[312].

E. Adâlet Konusunda Tepki Vermedikleri İ'tizâlî Görüşleri ve Nedenleri

1. Hayır ve Şer

وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ اِلاَ فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا "Onların sayısını kâfirler için bir fitne yaptık."[313]

Bu âyette, cehennem bekçilerinin sayısı olan 19'un, kâfirler için bir belâ ve imtihan yapıldığından bahsedilmektedir. Beyzâvî bu âyeti yorumlamada "onların sayısını, onların fitnesini gerektirecek bir sayı yaptık"[314] ifadesini kullandı. Bu ifadesiyle Zemahşerî'nin yorumuna benzer bir açıklamada bulunmuştur. Zira Zemahşerî'ye göre Allah kulların zararına işler yapmaz. Kullarını dalâlete düşürmek anlamında bir şer yaratmaz. Bu kaide gereği Allah insanları fitneye düşürmez. Fakat sayı nedeniyle insanlar kendileri fitneye düşer. Bu nedenle âyette geçen fitne kelimesi yerine ondokuz sayısı gelmesi gerekirken, bu sayının kâfirlerin fitneye düşmesine sebep olduğu için ondokuz sayısı yerine fitne kelimesi gelmiştir. Yoksa âyetin anlamı gerçekten Allah'ın bu sayıyı onlara fitne yaptığı anlamında değildir[315]. Beyzâvî de Zemahşerî gibi fitne kelimesi yerine sayı kelimesini koyarak Allah'ın sayıyı insanlara

311 Nesefî, I, 238.
312 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 334.
313 el-Müddessir 74/31.
314 Beyzâvî, III, 468.
315 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 638.

fitne yapmadığını, ancak fitneye düşecekleri bir sayı yaptığını ifade eder. Böylelikle insanlar bu sayı ile kendilerini fitneye düşürmüşlerdir. Beyzâvî her ne kadar burada Zemahşerî gibi "şerri ve dalâleti Allah yaratmaz" şeklindeki i'tizâlî düşünceyi yansıtacak tarzda yorum yapmış görünse de ve böyle bir yorumundan dolayı bazı âlimler tarafından eleştirilse de[316] hayır ve şer konusunda Beyzâvî'nin Zemahşerî'yi eleştirilerinde ele aldığımız gibi onun Ehl-i sünnet düşüncesini savunduğunu ve âyetlere de bu doğrultuda yorumlar getirdiğini görüyoruz. Dolayısıyla Beyzâvî'nin diğer âyetlerde Ehl-i sünnet düşüncesini savunduğunu açık bir şekilde ifade etmesiyle, bu âyette i'tizâlî fikir çerçevesinde Zemahşerî'ye uyması çelişmektedir. Öyleyse Zemahşerî gibi yorum yapmasından, onun Allah'ın şerri yaratmadığı düşüncesini kabul ettiği ya da yansıttığı sonucunu çıkarmamız uzak görünüyor[317]. Nesefî ise herhangi bir te'vil yapmadan sadece fitne kelimesinin belâ ve imtihan mânasında olduğunu belirtmiştir[318].

2. İnsan Fiilleri

Zemahşerî, tefsirinde Allah Teâlâ'nın, ثُمَّ شَقَقْنَا الْاَرْضَ شَقًّا "Toprağı güzelce sürdük."[319] âyetini yorumlarken toprağın sürülmesinin Allah'a nisbetinin fiilin sebebe isnad edilmesi anlamında olduğunu belirterek mecâzî bir isnad olduğunu dolayısıyla hakiki anlamda çiftçinin toprağı sürdüğünü, ancak Allah'ın kulları yaratmasıyla toprağın sürülmesine sebep olduğu için fiili kendine isnad ettiğini vurgulamaya çalışır[320].

Beyzâvî de Zemahşerî gibi toprağın sürülmesinin Allah'a nisbetinin, fiilin sebebe isnad edilmesi anlamında olduğunu belirtir[321]. Böylece i'tizâlî bir düşüncenin yansıması gibi görülmekte ve bazı âlimler tarafından eleştirilmektedir[322]. Burada

316 bkz. Şâmî, vr. 106.
317 Beyzâvî, III, 468.
318 Nesefî, III, 565.
319 Abese 80/26.
320 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 690.
321 Beyzâvî, III, 500.
322 bkz. Şâmî, vr.106.

Beyzâvî'nin Zemahşerî gibi bir beyanda bulunmasının dil sanatıyla ilgili bir açıklama yapmayı hedeflemesi ya da gerçekten Ehl-i sünnet düşüncesine aykırı bir yorum yaptığını düşünmemiz dışında aklımıza bir ihtimal gelmemektedir. Dil sanatıyla ilgili olarak Beyzâvî şöyle düşünmüş olabilir: Allah insanları yaratarak toprağın sürülmesine sebep olmuştur. Bununla birlikte insanın toprağı sürme eylemini de yaratan yine Allah'tır. Böylece Beyzâvî'nin i'tizâlî bir düşünce çerçevesinde yorum yapmadığı kabul edilebilir. Ehl-i sünnet'in düşüncesine aykırı bir yorum yapmış olma ihtimali noktasında ise Beyzâvî'nin insan fiilleri konusunda Zemahşerî'yi eleştirilerini ele alırken onun bu konuda Ehl-i sünnet'in düşüncesini savunduğunu belirtmiştik. Dolayısıyla bu olasılık oldukça zayıf görünmektedir.

3. Şeytan ve Cin

a- اَلَّذِينَ يَاْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ اِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ "Faiz yiyenler, şeytan çarpan kimse gibi kalkarlar."[323]

Beyzâvî bu âyetin tefsirinde şeytanın çarptığı kimse ifadesinin Arapların, şeytanın ve cinin insanı çarpabileceği zanlarına göre buyrulduğunu söyleyerek cin ve şeytanın gerçekte çarpamayacağı izlenimi vererek[324] Mu'tezile'nin şeytan ve cin hakkındaki görüşlerinin etkisinde kaldığı ve Zemahşeri'nin yorumuna uyduğu görülmektedir[325]. Bu yoruma göre; Arapların şeytan ve çin çarpması tabiri onların bir yalanı ve hurafesidir. Bunun hakikatı yoktur. Bu tıpkı anka kuşu vb. söylemleri gibidir. Şeytan ve cinin insan üzerinde çarpmak suretiyle bedenin ve aklın etkilenmesi konusu, Mutezilîlerin Ehl-i sünnet'e muhalif oldukları i'tizâlî bir meseledir. Zemahşerî şeytan ve cinin insanı çarpma gücünü kabul etmez. Araplar şeytanın ve cinlerin çarptığına inandıklarından dolayı bu âyetin onların inançları doğrultusunda geldiğini ifade eder[326].

[323] el-Bakara 2/275.
[324] Beyzâvî, I, 230.
[325] Zemahşerî, I, 315.
[326] Zemahşerî, I, 315.

Ehl-i sünnet ise şeytan ve cinin çarpma gücünün olduğu görüşündedirler. Buna göre âyette ifade edilen şeytan çarpması hakiki mânada kullanılmıştır[327]. Buna delâlet eden birçok hadis vardır. Ehl-i sünnet'in delil olarak kullandıkları hadislerin başında şu rivayet yer almaktadır:

Ebû Hüreyre (r.a.)'nin rivayet ettiğine göre: "Resûlullah (a.s.) buyurdular: "Yeni doğan her insana, doğduğu anda şeytan mutlaka bir dokunur. Çocuk, onun dokunmasıyla bağırarak ağlar. Meryem (a.s.) ve onun oğlu İsa bundan hâriçtir." Ebû Hüreyre sözüne devamla: "İsterseniz şu âyeti de okuyun dedi: Meryem'in annesi (a.s.) '...Ben onu ve soyunu kovulmuş şeytandan sana sığındırırım' dedi"[328].

Nesefi'de ise şeytan çarpmasının olmadığını ima eden görüşe rastlanmamaktadır[329].

b- وَاِنِّي اُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ "Ben onu ve soyunu kovulmuş şeytandan sana sığındırırım"[330]

Şeytanın ve cinin dokunması meselesi, yukarıda anlatıldığı gibi Ehl-i sünnet'e göre şeytan gerçek anlamda dokunur[331]. Zemahşerî ise buna karşı çıkarak bunun anlamının vesvese olduğunu söyler. Bu âyetle ilgili olarak nakledilen, "Yeni doğan her insana, doğduğu anda şeytan mutlaka bir dokunur. Çocuk, onun dokunmasıyla bağırarak ağlar. Hz. Meryem ve onun oğlu İsa (a.s.) bundan hâriçtir"[332] hadisini Zemahşerî kendi mezhebinin kriterlerine aykırı bularak Buhari ve Müslim'de geçmesine rağmen sıhhatinin bilinmediğini ima etmiştir. Ona göre şayet bu hadis sahihse bunun mânasının, şeytanın çocuğu saptırmayı istemesi mânasında olduğunu beyan eder[333]. Beyzâvî de Zemahşerî'nin hadise yaptığı bu yorumu aynen tefsirine

[327] Âlûsî, III, 49; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* II, 47.
[328] Âl-i İmrân 3/36; Buhârî, Tefsir 2; Müslim, Fedâil 146.
[329] Nesefî, I, 223.
[330] Âl-i İmrân 3/36.
[331] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* III, 54.
[332] Buhârî, Tefsir 2; Müslim, Fedâil 146.
[333] Zemahşerî, I, 350.

alarak şeytanın dokunmasının saptırmak istemesi anlamında olduğunu açıklayarak[334] Zemahşerî'nin bu konudaki düşüncesini benimsediğini ortaya koyuyor. Şeytanın gerçek anlamda çarpması ya da bunun saptırma anlamında mecâzî oluşu kelâmî bir mesele olmadığından Beyzâvî'nin i'tizâlî bir düşünceyi yansıttığını söylememizin doğru olmayacağı görülmektedir.

Nesefî bu hadisi sadece nakletmekle yetinmiş, cin ve şeytan dokunması konusunda hiçbir yorum getirmemiştir[335]. Dolayısıyla onun bu hadisi te'vil etmemesinden hadisi zâhirî anlamda anladığını düşünebiliriz.

4. Sihir

Sihrin nesnel gerçekliğinin bulunup bulunmadığı meselesi, Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında klasik tartışma konularından biridir. Bu meselenin tartışma konusu olmasının en temel nedenlerinden biri, hadis ve tefsir literatüründeki bazı rivayetlerde Lebid b. el-A'sam isimli bir Yahudi tarafından Peygamber (s.a.v.)'e büyü yapıldığı ve bu olay üzerine el-Felak ve en-Nâs sûrelerinin nazil olduğu yönünde bir takım kayıtların yer almasıdır[336]. Sihir meselesinin tartışılmasına sebep olan bir diğer faktör de Kur'ân'da beyan edilen Hârut ve Mârut kıssasıdır[337].

Sihir kelimesi sözlükte, latif ve gizli olan şey anlamına gelir. Istılahta ise, sebebi gizli olan, gerçeğin aksine tahayyül edilen ve göz boyama yahut aldatma maksadıyla yapılan her türlü işlemin genel adıdır. Sihrin nesnel gerçekliğine inanan Ehl-i sünnet âlimleri bir sihirbazın gökte uçabileceğini, insanı hayvana, hayvanı insana dönüştürülebileceğini kabul etmiş, fakat görünüşte büyücünün telaffuz ettiği birtakım tekerlemelerle gerçekleşen bu işin gerçek fâilinin Allah olduğu, bu noktada feleklerin ve yıldızların hiçbir etkisinin bulunmadığını belirtmişlerdir. Ehl-i sünnet sihrin nesnel gerçekliğini ispat hususunda Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da buyurduğu,

---

[334] Beyzâvî, I, 257.

[335] Nesefî, I, 251.

[336] Beğavî Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd, *Meâlimü't-Tenzîl*, Riyad 1417/1997, IV, 546; İbnü'l-Cevzî Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, 3. Basım, Beyrut 1404, IX, 270-271; Öztürk, s. 241.

[337] bkz. el-Bakara 2/202.

“Onlar, Allah'ın izni olmadıkça sihirle hiç kimseye zarar veremezler.”[338] âyeti, ayrıca el-Felak ve en-Nâs sûrelerinin nüzul sebebi olarak takdim edilen bazı rivayetlerin yanısıra Peygamber (s.a.v.)'e büyü yapıldığını ve bu büyünün, “Bana öyle geliyor ki, sanki söylemediğimi söyledim, yapmadığım işi yaptım” dedirtecek kadar ona etki ettiğini bildiren bir rivayeti de bu konuda delil ittihaz etmişlerdir[339].

Buna karşın Mu‘tezile, genel olarak sihrin bir aldatmacadan ibaret olduğu ve gerçekte hiçbir etkisinin bulunmadığı fikrini savunmuştur. Mu‘tezilî âlimler Kur’ân'da Allah Teâlâ'nın buyurduğu “Onların yaptıkları şey, sihirbaz hilesinden ibarettir, kaldı ki sihirbaz hangi amacı güderse gütsün, asla başarıya ulaşamaz”[340] âyeti ile, “Zâlimler; siz ancak büyülenmiş bir adamın peşinden gidiyorsunuz, dediler”[341] mealindeki ifadeyi, sihrin objektif gerçekliğini inkar etmeyi gerektiren Kur’ânî deliller arasında zikretmişlerdir. Bu son âyetteki ifadenin açık delâletine göre, eğer Peygamber (s.a.v.) gerçekten büyülenmiş olsaydı, zâlimler bu iddialarından dolayı kınanmayı hak etmezlerdi. Ayrıca bu tür sihirler mümkün olsaydı, mucize ile sihir birbirinden tefrik ve temyiz edilemezdi. Mu‘tezile'ye göre sihrin inkar edilmesi gerektiğine ilişkin bütün bu deliller kesin niteliklidir. Bu konuda aksi görüşü savunanlar ise kendi görüşlerini haber-i vahid türünden rivayetlerle desteklemeye çalışmaktadırlar[342].

Beyzâvî'nin sihir hakkında ele aldığı âyet ve düşüncesi şöyledir:

فَلَمَّا اَلْقَوْا قَالَ مُوسٰى مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ اِنَّ اللّٰهَ سَيُبْطِلُهُ اِنَّ اللّٰهَ لاَ يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ

“Onlar ortaya atınca Mûsâ dedi ki: “Sizin yaptığınız şey sihirdir. Muhakkak ki, Allah onu iptal edecektir. Şüphe yok ki, Allah fesatçıların işlerini düze çıkarmaz.”[343]

Beyzâvî, bu âyetin, sihrin bir aldatmaca olduğunu, bunun hakikati olmadığına delil olduğunu söyleyerek Ehl-i sünnet'in sihir hakkındaki görüşlerine

[338] el-Bakara 1/102.
[339] Kurtubî, II, 30-39; Öztürk, s. 242.
[340] Tâ-Hâ 20/69.
[341] el-Furkân 25/8.
[342] Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* III, 282-283; Öztürk, s. 242.
[343] Yunus 10/81.

aykırı, Mu'tezile'nin fikirleriyle örtüşecek bir yorumda bulunmuştur. Beyzâvî bu yorumuyla sihrin sadece bir göz boyamadan ibaret olduğunu, fiziki anlamda bir tesirinin bulunmadığına işaret etmiştir[344]. Sihrin çoğunlukla aldatma amacıyla kullanılmasından dolayı Beyzâvî'nin bu görüşü tercih etmiş olması ihtimal dahilindedir. Zira Elmalılı'nin Râzî'nin tefsirinden konuyla ilgili bilgiler aktararak[345] belirttiği gibi sihrin bütün niteliği, hayali hakikat zannettirecek şekilde insan ruhu üzerinde aldatıcı bir tesir meydana getirmekten ibaret olup bunun bir kısmı tamamiyle hayal, diğer bir kısmı da bazı gerçeklerle karışıktır[346]. Sihrin tesirinin Allah'ın yaratması olmadan gerçekleşmeyeceğini de göz önüne alırsak sihrin bu mânada hakikatinin olmadığı düşünülebilir. Bu düşünceler çerçevesinde Beyzâvî sihir hakkındaki görüşlerde Mu'tezile'yi desteklemiş olabilir. Nesefî'de ise sihir hakkında Mu'tezile'nin fikrini onaylayacak tarzda bir yoruma rastlanmamaktadır[347].

[344] Beyzâvî, II, 112.

[345] Fahreddin er-Râzî kendi tefsirinde sihrin sekiz çeşidinden bahseder ve bu çeşitlerin çoğu aldatma türündendir. (bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb,* II, 57).

[346] Elmalılı, I, 367-369.

[347] Nesefî, II, 34.

III. VA‘D VE VAÎD

Mu‘tezile'nin Va‘d ve Vaîd Anlayışı

Gelecekte başkasına faydanın ulaşmasını veya başkasından zararın giderilmesini içeren her habere va‘d, gelecekte başkasına zararın ulaşmasını veya onun bir menfaati kaçırmasını ifade eden haberlere de vaîd denir[1].

Mu‘tezile, va‘d ve vaîd başlığı altında, Allah'ın itaat edenlere sevap vadetmesi, isyan edenleri de cezalandırmakla tehdit etmesi, va‘dini ve tehdidini kesinlikle yapacağı, Allah'ın sözünden dönmesinin ve yalan söylemesinin caiz olmayacağı gibi hususları inceler. Bu başlıkla, konu hakkında karşı görüşte olanlara cevap vermeyi amaçlar. Mu‘tezilîlerin açıklamalarına göre; karşı görüş belirtenlerden bazıları, Allah'ın va‘d ve vaîdde bulunmadığını, bazıları ise Allah'ın va‘d ve vaîdde bulunduğunu, ancak onun vaîdinden dönmesinin caiz olduğunu söyler. Bütün bu söylenenler Allah'ı yalancı konumuna indirir; yalan da çirkin olduğuna göre Allah hakkında bu caiz değildir. Allah çirkini bildiğinden ve ona ihtiyacı olmadığından va‘d ve vaîdden dönmek gibi çirkin bir iş yapmaz. Allah'ın va‘dinden değil de yalnızca vaîdinden dönmesini O'nun bir lütfu olarak kabul edilmesi de mümkün olmaz. Çünkü verilen sözden dönmek bir yalandır. Yalan da her yönüyle çirkindir, yalanın bir lütuf olması mümkün değildir[2].

Mu‘tezilîler, va‘d ve vaîd meselesinin aynı zamanda hüsün ve kubuh konusu

---

1 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 84.
2 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 85.

ile ilişkili olduğunu söylerler. Zira fiiller sevap ve cezayı gerektirmelerine göre medhe ve zemme layık olurlar. Medih ve zem, Allah yanında sevap veya cezası olan ve olmayan olmak üzere iki kısma ayrılır. Allah tarafından sevap ve cezası olanlar bir itaat veya masiyet karşılığı olan medih ve zemlerdir. Bir fiile Allah tarafından ceza verilebilmesi için bu fiilin kabih olması ve fâilin söz konusu fiilin çirkin olduğunu bilmesi veya bilmeye kâdir olması şartlarını arar. Bunun gibi sevabı hak eden fiilde de iki şart ileri sürer. Birincisi fiille ilgili olup onda güzelliğine ilave bir faydanın bulunmasıdır. İkincisi ise fâile ait olup fiilin güzelliğine ilave bir niteliğin olduğunu bilmesidir. Cezayı gerektiren fiilde olduğu gibi bunda da bu iki şartın aynı anda bulunması gerekir. Fiillerden dolayı sevap ve cezanın gerekmesi, medih veya zemmi gerektiren şartlar yanında fâilin, mükâfatlandırılması veya cezalandırılması caiz olan kimselerden olması gerekir. Çocuğun yaptığı güzel veya çirkin fiillerde bu iki şarttan birincisi olduğu halde ikincisi olmadığından ya da yaptığının çirkin olduğunu bilse bile mükâfatlandırılması ve cezalandırılması caiz olmayanlardan olduğu için çocuk fiile karşı ne sevap ne de ceza alır[3].

Mu'tezile'ye göre kulun sevabı hak etmesi farz olanı yapması veya kabih olanı terk etmesi iledir. Masiyetler karşılığında cezalandırılmayı hak etme ise tövbe etme veya masiyetten daha büyük bir sevap işleme gibi bir mani olmadığında söz konusudur. İnsan, yapmaya da terke de taalluk eden kudretini itaat veya masiyetten yana kullanmasına göre mükâfat veya ceza görür[4]. Allah, kullarını meşakkatli fiillerle yükümlü kıldığında adâletinin gereği olarak bu fiillere çok sevap vermesi gerekir[5]. Mu'tezile, itaatlerin ve meşakkatli fiilerin sevaba değil, yalnızca medhe layık olacağını iddia edenlerin iddiasını kabul etmez. Çünkü bu tarz bir övgü yani sevapsız medih, faydasız bir medih olup meşakkatlere karşılık olamaz. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre meşakkat tarzında bir teklifin olması, fiilde sevabın hak edilme yönünü oluşturur. Ebü'l-Kasım el-Belhî bu görüşe karşı çıkar ve Allah Teâlâ'nın bizi meşakkatli fiillerle, bir şeyin karşılığı olarak değil, kullarına çok nimetleri olduğu için mükellef tuttuğunu

---

3 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 413-415; Zemahşerî, *el-Minhâc,* s. 73-74.
4 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 415; a.mlf, *Muhtasar,* s. 232.
5 Zemahşerî, *el-Minhâc,* s. 73.

söyler. Bir bakıma meşakkatlerle mükellef tutma, kullara verilen nimetler karşılığıdır. Bu nedenle sevap, hak edilen bir karşılık değil, Allah'ın cömertlik ve lütfunun bir sonucudur. Ancak diğer Mu'tezilîler bunu kabul etmez. Çünkü Allah'ın teklifi kula kolay veya meşakkatli kılması imkan dahilindedir ve meşakkatli olanı tercih etmesi bir şeyin karşılığı olmalıdır. Bu karşılık da sevaptır. Ebü'l-Kasım el-Belhî, sevabın vacip oluşunu lütûf kabul etmekle çelişkiye düştüğü için görüşü kabul edilmez. Çünkü cömertlik ve lütuf, yapılıp yapılmaması caiz olan şeylerdir. Vacip ise yapılması zorunlu iş demektir. Buna göre sevabı vacip olarak niteledikten sonra, onu lütûf olarak vasıflamak bir çelişkidir[6].

Mu'tezile'nin açıklamalarına göre mükâfat ve cezanın hak edildiğini gösteren hem aklî hem de naklî deliller vardır. Aklî deliller şunlardır:

Birincisi: Allah bize farzları ve çirkin şeylerden kaçınmamızı gerekli kılıp farzları ve haramları bize bildirmiştir. Bu emir ve yasakların bir amacı olmalıdır. Bu amaç da emredilenlerin yapılmasıyla ve yasaklardan kaçınılmasıyla mükâfat elde etmek, emir ve yasakların ihlal edilmesiyle de büyük bir zararı hak etmektir.

İkincisi: Allah insanlara çirkin işleri yapma isteği ve iyi işlere karşı da isteksizlik vermiştir. Kulları, farzları yerine getirmeye teşvik edecek bir mükâfat ve yasaklardan da alıkoyacak bir cezanın olması gerekir. Aksi halde mükellef, çirkin işler yapmaya sevkedilmiş olur ki bu Allah için caiz olmayan kabih bir durumdur.

Naklî deliller de, Allah itaatkâr kullar için sevap vadetmiş, isyan edenleri de ceza ile tehdit etmiştir. Sevap ve ceza vacip olmasaydı sevabı vadetmek ve ceza ile de tehdit etmek hasen olmazdı. Allah'tan hasen dışında bir fiilin sadır olması da mümkün değildir[7].

---

[6] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 415-418.
[7] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 418-420.

A. İhbat ve Tekfir

a) Mu'tezile'nin İhbat ve Tekfir Anlayışı

İhbat, sözlükte "bir yerden inmek, düşmek, eksik ve az olmak, boşa gitmek, değerini kaybetmek" anlamına gelen habt kökünden türemiş olup "boşa çıkarmak, silip yok etmek" demektir[8]. Terim olarak bazı davranışların iyi amellerin sevabını yok etmesini ifade eder. Tekfir ise, "örtmek" anlamındaki kefr kökünden türemiş olup[9], "gerçekleştirilen bir itaat vasıtasıyla geçmiş günahların örtülmesi ve cezaların düşmesi" diye tanımlanır[10].

Mu'tezile'ye göre ihbât ve tekfir hem iman hem de amel açısından geçerli olan bir ilkedir; çünkü aklî ve naklî deliller bunu göstermektedir. Âyet ve hadislerde iyiliklerin kötülükleri gidereceği ve bazı inanç ve davranışların iyi amelleri yok edeceği açıkça belirtilmiştir[11]. İhbât ve tekfir ilkesi, nasların bu açıklamalarına dayanmaktan ve onları bir kural haline getirmekten başka bir şey değildir[12].

Mu'tezilîlere göre kulun itaat ve masiyetleri bir araya getirilerek veya ayrı ayrı değerlendirilmesi mümkündür. Bir arada değerlendirildikleri takdirde ya sevap ve günahlar birbirine eşit olur ya da biri diğerinden fazla olur. Ayrı ayrı değerlendirilmeleri durumunda ise itaatlara sevabı ve masiyetlere de cezası verilir. Her ikisinin eşitliği mümkün olsa da meydana gelmesi söz konusu değildir. Çünkü bu durumda kul cehenneme girerse zulüm olur, cennete girerse sevabı hak etmeyene sevap vermek çirkin olacağı için Allah bunu yapmaz. Allah Teâlâ'nın deli ve çocuklara yaptığı gibi lütufta bulunması da doğru olmaz. Zira bu durumda cennete girme noktasında hûrilerden, delilerden ve çocuklardan bir farkı kalmaz. Bütün bunlar da amellerin eşit olmasını imkansız kılmaktadır. İtaatların masiyetlerden çok olması veya

---

8 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* "hbt" md, VII, 421.

9 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* "kfr" md, V, 144.

10 Yusuf Şevki Yavuz, "İhbât", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 529.

11 Delil olarak kullandıkları başlıca âyet; "Ey iman edenler! Seslerinizi Peygamberin sesinden fazla yükseltmeyin. Birbirinizle yüksek sesle konuştuğunuz gibi onunla da öylece konuşmayın. Yoksa siz farkında olmadan amelleriniz boşa çıkar" (el-Hucurât 49/2).

12 Yavuz, "İhbât", *DİA,* XXI, 529.

aksi ihtimallerde ise az olan çok olan tarafından silinir. İşte Mu'tezile'ye göre ihbât ve tekfirin anlamı budur[13].

Ehl-i sünnet'e göre ihbât sadece inançta, tekfir ise hem inanç hem de amellerde geçerli bir ilkedir. Buna göre müslüman iken kâfir olanın inkârı, yaptığı iyi amelleri yok eder, kâfir iken müslüman olanın imanı da geçmişte işlediği kötülükleri siler. Müslümanın mâsiyetleri ise itaatlerini ve bunlara ait sevabı ortadan kaldırmaz. Bu konuda dayandıkları başlıca deliller; naslar, zerre kadar da olsa işlenen her türlü hayır ve şerrin karşılığının mutlaka görüleceğini haber vermektedir[14]. Zâhirî mânası itibariyle ihbâtın geçerli olduğunu ifade eden diğer naslar da bu nasların ışığı altına te'vil edilmelidir. İhbâtın amellerde geçerli olması zulmü gerektirir, zira bu takdirde itaat ve mâsiyet işleyen bir müslüman, mâsiyeti çoksa hiç itaat etmemiş, itaati çoksa hiç günah işlememiş gibi telakki edilecektir[15].

Sonuç olarak tekfîrin hem iman hem amel, ihbatın da iman açısından geçerli olması noktasında Ehl-i sünnet ile Mu'tezile ittifak halindedir. İhtilaf konusu ihbatın amelde geçerli olup olmamasıdır.

b) Beyzâvî ve Nesefî'nin İhbât Konusundaki İ'tizâl Eleştirileri

Beyzâvî ve Nesefî tekfîr konusunda Zemahşerî ile ittifak halinde olduğundan[16] bu konuda i'tizâlî eleştirileri bulunmamaktadır. Bu nedenle yalnızca ihbât konusunu ele alarak Beyzâvî ve Nesefî'nin Zemahşerî'yi eleştirilerini inceleyeceğiz. Beyzâvî ve Nesefî ihbât konusuyla ilgili âyetleri Ehl-i sünnet çerçevesinde yorumlayıp yalnızca iman açısından geçerli olduğunu amel noktasında geçerli olmadığını savunarak Zemahşerî'yi eleştirmişlerdir.

---

13 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 421-423.

14 Delil olarak kullandıkları âyet; "Zerre ağırlığınca hayır yapan onu bulur, zerre ağırlığınca şer yapan da onu bulur." (Zilzâl, 99/7-8).

15 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* s. 337-338; Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd,* thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1989, II, 232; Fahreddin er-Râzî Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-Erbâ'în,* Beyrut 1984, s. 221-222- 235-236; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, *Temhîdü'l-usûl fî 'ilmi'l-kelâm,* Tahran 1983, s. 268-269; Yavuz, "İhbât", *DİA,* XXI, 529.

16 Meselâ el-Furkân 25/70. âyetin tefsirinde karşılaştırmalı bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 286; Beyzâvî, II, 531; Nesefî, II, 550.

Beyzâvî ve Nesefî'nin ihbât konusunda ele aldıkları âyetler ve açıklamaları şöyledir:

1- Amellerin boşa çıkarılması

"Ey inananlar! Allah'a ve Peygamber'e itaat edin; amellerinizi boşa çıkarmayın."[17] Zemahşerî âyete, "büyük günahlarla amellerinizi boşa çıkarmayın" şeklinde anlam vererek ihbâtın amellerde de geçerli olduğunu vurgular. Bu âyette büyük günah yorumunu yaparken "Farkına varmadan, işlediklerinizin boşa gitmemesi için, Peygamber'e birbirinize bağırdığınız gibi yüksek sesle bağırmayın"[18] âyetinde masiyetin amelleri boşa çıkaracağına işaret edilmesini delil gösterir. Zemahşerî'nin açıklamalarına göre bu âyet inene kadar Sahabe imanı olana günahın hiçbir şekilde zarar vermeyeceğini düşünüyorlardı. Bu âyet inince amellerini boşa çıkarır endişesiyle büyük günahlardan korkmaya başlamışlar. Zemahşerî bu yorumun doğruluğunu ispat etmeye çalışmakla birlikte, İbn Abbas'ın âmelleri boşa çıkaranın riyâ, nifak ve şüphe olduğu görüşüne de yer verir. Ancak bunu zayıf bir görüş olarak kabul eder[19]. Beyzâvî ve Nesefî buradaki amellerin silinmesinin küfür, nifak, riya vb. şeylerle olduğunu ifade ederler[20]. Beyzâvî, âyetin büyük günahların amelleri sildiği anlamında olduğuna dair hiçbir delilin olmadığını belirterek Zemahşerî'nin görüşünün geçersiz olduğunu iddia eder[21]. Beyzâvî ve Nesefî'nin bu açıklamalarına göre amellerin boşa çıkması ya müslüman iken kâfir olmasıyla ya da amellerin riya vb. karıştırılarak bozuk olarak işlenmesinin onların kabulünü geçersiz kılması yoluyla olur. Beyzâvî, Zemahşerî'nin delil getirdiği, Peygamber'e yüksek sesle bağırmanın amelleri boşa çıkaracağı anlamındaki âyeti[22] de küçük görmek, aldırış etmemek şeklinde te'vil eder. Beyzâvî'ye göre Peygamber'e yüksek sesle hitap etmek, onu hafife almak demektir. Peygamber'i hafife almak küfür olduğuna göre amelleri boşa çıkaran

17 Muhammed 47/33.
18 el-Hucurât 49/2.
19 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 320-321.
20 Beyzâvî, III, 291; Nesefî, III, 330.
21 Beyzâvî, III, 291.
22 el-Hucurât 49/2.

yüksek sesle bağırma değil, hafife almadan dolayı küfre girmedir[23]. Nesefî de âyette geçen amellerin boşa çıkması ifadesini amellerin boşa çıkması korkusu şeklinde te'vil ederek Beyzâvî'nin görüşüne işaret eder. Nesefî'nin bu te'viline göre âyetin mânası hafife alma gibi küfre sokacak bir durumun meydana gelip amellerin boşa çıkma korkusuyla Peygamber'e yüksek sesle hitap etmeyin anlamındadır[24].

2- Herkese kazandığının eksiksiz verilmesi

"Geleceğinden şüphe olmayan günde, onları topladığımız ve haksızlık yapılmayarak herkese kazandığı eksiksiz verildiği zaman, nasıl olacak?"[25] Beyzâvî bu âyetin amellerin boşa çıkarılmayacağına ve müminin ebedî olarak cehennemde kalmayacağına delil olduğunu belirtir. Zira imanın ve amellerin müminlere eksiksiz olarak verilmesi, cehennemden kurtuluşlarıyla gerçekleşir. Bu yoruma göre büyük günah, amelleri silmiş olsaydı, salih amellerin karşılığı verilmemiş olurdu ve salih amel işleyenle işlemeyen arasında bir fark kalmazdı[26]. Nesefî de âyette haksızlık yapılmayacağı ifadesini, işlemedikleri günahların yüklenmesi ve kazandıkları sâlih amellerinin de eksiltilmesi sûretiyle haksızlık yapılmayacağı anlamında ele alarak müminlerin amellerinin büyük günahları sebebiyle boşa çıkarılmasının bir haksızlık ve zulüm olduğuna işaret eder[27].

3- Zerre kadar hayır ve şerrin karşılığının verilmesi

"Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onu görür. Kim de zerre kadar kötülük yapmışsa onu görür"[28] Zemahşerî'ye göre iyilikle ilgili birinci âyet cennetlikler hakkında, kötülükle ilgili ikinci âyet de cehennemlikler hakkındadır. Dolayısıyla Zemahşerî'ye göre kâfirin iyi amellerinin küfür nedeniyle boşa çıkması ve müminin küçük günahlarının, büyük günahlardan kaçınması sebebiyle affedilmesi bu âyetle

23 Beyzâvî, III, 304.
24 Nesefî, III, 348.
25 Âl-i İmrân 3/25.
26 Beyzâvî, I, 252.
27 Nesefî, I, 246.
28 ez-Zilzâl 99/7-8.

çelişmemektedir[29]. Beyzâvî, bu âyete göre, kâfirin iyi amelinin ve büyük günahtan kaçınan müminin küçük günahının, kâfirin azabının hafiflemesine, müminin sevabının eksik olmasına etki edebilmesinin yüksek bir olasılık olduğunu ifade eder[30]. Beyzâvî ve Nesefî, Zemahşerî'nin âyete yaptığı yorumu zayıf olarak nakleder[31]. Ehl-i sünnet'in amelde ihbât olmadığı konusunda bu âyetleri delil olarak kullandıkları halde Beyzâvî ve Nesefî ise delil olma noktasında bir beyânda bulunmadıkları görülmektedir.

B. Kebîre ve Sağîre

a. Mu'tezile'nin Kebîre ve Sağîre Konusundaki Görüşleri:

Kebîre sözlükte "maddî veya manevî bakımdan büyük olmak" anlamına gelen kebr (kiber) kökünden türemiş bir isimdir. "Büyük günah" mânasında kullanılan[32] kebîre, "dinen yasaklandığı konusunda kesin delil bulunan ve hakkında dünyevî veya uhrevî ceza öngörülen davranış" şeklinde tanımlanır. Sağîre de sözlükte kebîrenin zıddı olarak sığar kökünden türemiş bir isimdir. "Küçük günah" anlamında kullanılan[33] sağîre terim olarak kebîre dışında kalan kötü davranışlara denir[34].

Mu'tezile'nin anlayışına göre kebîre, onu işleyenin cezası sevabından daha çok olan ameldir. Büyük günahı işlemekten dolayı hasıl olan ceza, itaatlardan hasıl olan sevabı yok eder. Sağîre ise, onu yapanın sevabı ikabından daha çok olan ameldir. Sağîre için uygun görülen ceza sevap tarafından silinir[35].

Müslümanlar arasında meydana gelen ilk ihtilâfların en önemlisi büyük günah işleyenin durumudur. Erken devirlerde tartışılmaya başlanan bu problemle ilgili olarak literatürde iki mesele öne çıkmıştır. Bunlardan biri hangi fiillerin büyük

---

29 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 777.
30 Beyzâvî, III, 559.
31 Beyzâvî, III, 559; Nesefî, III, 670.
32 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* "kebîre" md, V, 125.
33 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* "sağîre" md, IV, 458.
34 Adil Bebek, "Kebîre", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 163.
35 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 427.

günah olduğu, diğeri de bu günahı işleyen kişinin dinî statüsüdür[36]. Büyük ve küçük günahların belirlenmesi konusunda sınır belirtmeyen Hâricîler, küçük günah kavramını kabul etmeyip bütün günahları büyük günah kabul ederler[37]. Mütekaddimîn devri Eş'ariyye kelâmcılarına göre ilâhî emirlerle bağdaşmayan her davranış büyük günah kapsamına girmekle birlikte bunların bir kısmı diğerlerine oranla küçük kabul edilebilir. Ancak hiçbir günah küçük sayılamayacağından büyük günahların sayısını ve niteliklerini belirlemek mümkün değildir. Mu'tezile, Mâtürîdiyye kelâmcıları ile müteahhir dönem Eş'ariyye âlimlerinin çoğunluğuna göre ise dinen yasaklandığı konusunda kesin delil bulunan ve hakkında dünyevî ve uhrevî ceza öngörülen fiiller büyük günahtır. Dolayısıyla bütün günahların kebîre statüsünde kabul edilmesi naslara aykırıdır. Buna göre büyük günahlar, sıla-i rahimi terketmek, zina fiilini işlemek, domuz eti yemek, hırsızlık yapmak, içki içmek gibi naslarda yasaklanan fiillerden oluşur[38].

Büyük günah işleyen kişinin dinî statüsü konusunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hâricîlere göre günah işleyen[39] tövbe etmediği takdirde dünyada ve âhirette kâfir olarak muamele görür. Çünkü Kur'ân'da böylelerinin kâfirlere verilen azaba mâruz kalacağı bildirilmiştir[40]. Mürcie'ye göre; amel, imandan bir cüz olmadığından büyük günah işleyen, günahlarından dolayı zarar görmez ve âhirette cehenneme girmez. Kâfirlerin yaptıkları iyilikler kendilerine fayda vermediğine göre müminlerin işledikleri günahların kendilerine zarar vermemesi gerekir. Bu hüküm sadece aklen değil naklen de doğrudur. Zira Kur'ân'da cehenneme dinî gerçekleri yalanlayanların gireceği ve Allah'ın şirk dışındaki günahları bağışlayacağı haber verilmiştir[41]. Mu'tezile'ye göre amel imandan bir cüz olduğu için büyük günah işleyen

---

36 Adil Bebek, "Kebîre", *DİA,* XXV, 163.

37 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 427.

38 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 428; İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir 'an iktirâfi'l-kebâ'ir,* Beyrut 1408/1998, I, 5-10; Adil Bebek, "Kebîre", *DİA,* XXV, 164.

39 Bu grup, büyük ve küçük günah ayrımı yapmadığından büyük ve küçük günahı da ifade edecek şekilde "günah işleyen" tabirini kullandık. bkz. Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 427.

40 Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd,* s. 323-330; Hâricîlerin delil olarak kullandıkları başlıca âyetler; en-Nisâ 4/14, 123, el-Ahzâb 33/57.

41 en-Nisâ 4/48; el-Leyl 92/15-16; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd,* s. 342-346; Şehristânî, I, 140.

kişi imandan çıkar, fakat küfre girmeyip imanla küfür arasında bir yerde (el-menzile beyne'l-menzileteyn) bulunur. Bu durumdaki kişi "fâsık" diye isimlendirilir. Fâsık, tövbe ettiği takdirde iman dairesine döner, tövbe etmeden ölürse kâfir muamelesi görür. Çünkü Kur'ân'da mümini kasten öldüren kimsenin ebedî cehennemde kalacağı bildirilmiş[42], ayrıca miras hükümlerinin açıklandığı âyetlerin sonunda mirasla ilgili olarak belirlenen ilâhî sınırları aşan kimselerin de ebediyen cehennemde kalacağı belirtilmiştir[43]. Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye kelâmcılarına göre ise büyük günah kişiyi isyan ve fıska sevkederse de bu durumdaki bir mümini mutlak mânâda fâsık ve fâcir olarak nitelemek mümkün değildir. Zira imanın mahiyeti Allah'ın varlığı, birliği ve Hz. Muhammed aracılığıyla gönderdiği vahiyleri kalben tasdik etmekten ibaret olup amel imanın bir parçası değildir. Kişi ilâhî emre aykırı bir davranışta bulunurken de imanını devam ettirmektedir. Aklî açıdan büyük günah işleyen, mümin kabul edilmelidir. Böyle bir insan ilâhî emre karşı çıkmayı helâl telakki etmez aksine gaflet, kötü alışkanlık, nefsânî arzular, aşırı öfke vb. nedenlerle bu fiili işler ve her zaman affedileceği ümidini taşır. Selefiyye âlimleri, büyük günah işleyenleri fâsık diye nitelendirmekle birlikte onun dünyevî ve uhrevî konumunu Ehl-i sünnet kelâmcıları gibi değerlendirir[44].

b. Beyzâvî ve Nesefî'nin Kebîre ve Sağîre Konusundaki İ'tizâl Eleştirileri

Beyzâvî ve Nesefî'nin, Mu'tezile'nin büyük günah işleyenin ebedî cehennemde kalacağı konusunda delil getirdikleri âyetlere yaptıkları yorumlar şöyledir:

1- Hidâyet ve kurtuluşun imanla birlikte amele bağlı olması

el-Bakara sûresinin ilk âyetlerinde hidâyet üzere olanların ve kurtuluşa erenlerin, iman unsuruyla birlikte, namazı kılan ve infakta bulunanların olacağı ifade

---

42 en-Nisâ 4/93.

43 en-Nisâ 4/14; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 444-448.

44 Ebû Bekir el-Hallâl, *es-Sünne,* nşr. Atıyye ez-Zehrânî, Riyad 1410/1989, s. 583-608; Elbânî Muhammed Nâsırüddin, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye,* 2. Basım, Beyrut 1414, s. 295-334; Adil Bebek, "Kebîre", *DİA,* XXV, 164.

edilerek[45] kurtulmak için imanın yanında amelin de gerekliliğine işaret edilmiştir. Zemahşerî bu âyetin tefsirinde geçerli olan imanı, gerçeğe inanmak, onu dil ile ikrar etmek ve amel ile bunu doğrulamaktır şeklinde tarif eder. Bu tarife göre amel de imanın bir unsurudur. Bu nedenle Zemahşerî bu tarifin ardından, amelde noksanlığı olanın fâsık olacağını beyan eder[46]. Beyzâvî'nin ifadesine göre; Mu'tezile bu âyete dayanarak ehli kıbleden olan fâsıkların azabda ebedî kalacaklarını iddia eder. Halbuki buradaki kurtuluşa erenlerden maksat kamil mânada kurtuluşa erenlerdir. Allah Teâlâ'nın saydığı bu vasıflar bir müminde bulunmazsa kamil mânada kurtuluşa eremez. Yoksa bu vasıflarda olmayan mümin, hiçbir şekilde kurtulamaz mânasında değildir[47]. Nesefî de âyetlerde, Allah'ın namaz ve zekâtı, iman cümlesine atfettiğini, atıf harfinin, birbirine atfedilenlerin farklılığını gerektirdiğini, dolayısıyla bu âyetin, amelin imandan olmadığına delâlet ettiğini belirtir[48]. Nesefî bu açıklamasıyla, namazı terketmek gibi büyük günah işleyenlerin ebedî cehennemde kalmayacağını ifade etmeye çalışır.

2- Allah'ın bu konuda vaîdinin bulunması

"Allâh sözünden dönmez"[49] Beyzâvî Mu'tezile'nin bu mânadaki vaîd âyetlerine[50] dayanarak kâfirlere yönelik tehdidin fâsıkları da kapsadığını iddia ettiğini söyler. Beyzâvî kısa bir cevap vererek, fâsıklara yapılan tehdidin affın olmaması şartına bağlı olduğunu, affın da tevbesiz olabileceğini gösteren bir çok deliller olduğunu belirtir[51]. Zemahşerî bu mânadaki âyetlerde Mu'tezile'nin düşüncesine değinmediği gibi Ehl-i sünnet'e eleştiride de bulunmaz[52]. Nesefî ise âyetin, Allah'ın müslümanlara vadettiği karşılığı vereceği, kâfirlere de yaptığı tehdidi yerine getireceği, bu va'd ve vaîdinden dönmeyeceği anlamında olduğunu belirtir. Dolayısıyla fâsıklarla

45 el-Bakara 3-5.
46 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 48.
47 Beyzâvî, I, 39.
48 Nesefî, I, 44.
49 Âl-i İmrân 3/9.
50 er-Ra'd 13/31.
51 Beyzâvî, I, 246.
52 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 334, 510.

ilgili özel bir açıklamada bulunmaz[53].

3- Büyük günah işleyenin cehennemde ebedî kalması

a) "Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebedî olarak kalacağı cehennemdir"[54] Zemahşerî, büyük günah işleyenin cehennemde ebedî kalması konusunda bundan daha açık bir âyet olmadığını, âyetin açık bir şekilde müslüman olsun kâfir olsun tevbe etsin ya da etmesin cehennemde ebedî kalacağını ifade ettiğini, ancak tevbeyle ilgili âyetten[55] dolayı tevbe eden müminin bundan hariç tutulduğunu ileri sürer. Zemahşerî, hiç kimsenin, tevbe etmeyen müminin cehennemden çıkacağı konusunda bu âyet gibi güçlü ve açık bir delil getiremeyeceğini vurgular[56]. Beyzâvî, büyük günah işleyen müminin azabının ebedî olmayacağını ifade eden açık deliller olduğunu belirterek bu âyeti iki şekilde te'vil eder. Birincisi: Âyetin önceden mümin iken mürted bir kimse hakkında nâzil olması, bunun öldürmeyi helal görerek öldürmek şeklinde anlaşılmasını gerektirir. Öldürmeyi helal gören de kâfir olacağı için cehennemde ebedî kalacaktır. İkincisi: Ebedî kalacağını ifade eden خَالِدًا kelimesi, uzun süre anlamındadır. Buna göre âyet, öldüren kimse mümin ise cehennemde uzun süre kalacaktır şeklinde anlaşılmalıdır[57]. Beyzâvî'nin bu ikinci te'vilini, Nesefî de mümkün görerek bu kelimenin bazen "uzun süre" anlamında kullanılabildiğine işaret eder. Ancak Nesefî'nin üzerinde durduğu yorum daha farklıdır. Nesefî âyeti; kim bir mümini, imanından dolayı öldürmeyi kastederse, ya da öldürmeyi helal görerek öldürürse şeklinde te'vil edip bu iki durumun da küfür olduğunu, dolayısıyla bir kimse, zikredilen bu durumdan birisine niyetle bir mümini öldürürse kâfir olacağı için cehennemde ebedî kalacağını beyan eder. Netice itibariyle Nesefî de Beyzâvî gibi öldüren kimsenin mümin ise cehennemde ebedî kalmayacağını ifade ederek âyetin küfürle te'vil edilmesi gerektiğine işaret eder. Nesefî ayrıca Mu'tezile'nin, büyük günah işleyenin imandan çıkacağı görüşünün, katillere iman edenler şeklinde hitab

---

53 Nesefî, I, 238.
54 en-Nisâ 4/93.
55 "Şüphesiz ben, tevbe edeni bağışlarım" (Tâ-Hâ 20/82).
56 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 540.
57 Beyzâvî, I, 381.

eden, "Ey İnananlar! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı"[58] âyetiyle çeliştiğini, dolayısıyla bu görüşün geçersiz olduğunu kaydeder[59].

b) "Kim bir günâh kazanır da günah kendisini kuşatmış olursa işte onlar ateş halkıdır, orada sürekli kalacaklardır."[60] Zemahşerî, âyetteki günah kelimesini, büyük günah anlamında ele alarak, âyetin büyük günah sahibi kimsenin ebedî cehennemde kalacağına delâlet ettiğini belirtir[61]. Beyzâvî, bu durumun ancak kâfirler hakkında geçerli olduğunu, zira imanı dışında hiçbir ameli olmayan kimsenin işlediği büyük günahının imanını kuşatamayacağını, bu nedenle de önceki âlimlerin âyetteki günahı küfür olarak yorumladıklarını ifade eder. Beyzâvî açıklamalarının sonunda âyetin, Zemahşerî'nin düşüncesine delil teşkil edemeceğini vurgulamaya çalışır[62]. Nesefî de bu âyette ifade edilen günahtan maksadın şirk olduğunu, günahın kuşatmasının da kişinin şirk üzere ölmesi anlamında olduğunu, imanın taatlerin en büyüğü olduğunu, günahın bunu ihata edemeyeceğini söyleyerek bu âyetin Mu'tezile'nin i'tizâlî görüşü için dayanak olamayacağını belirtir[63].

c) "Kötü işler yapanlara da (yaptıkları) kötülüğün aynen cezâsı verilir. Ve onların yüzlerini bir horluk kaplar. Onları Allah'tan kurtaracak hiç kimse yoktur. Sanki yüzleri, karanlık geceden parçalara bürünmüştür. İşte onlar da ateş halkıdır, ebediyen orada kalacaklardır."[64] Beyzâvî, Mu'tezile'nin bu âyeti büyük günah işleyenin ebediyen cehennemde kalacağına dair delil olarak kullandığını belirtir ve Mu'tezile'ye karşı şöyle savunmada bulunur: Âyet kâfirler hakkındadır. Zira burada belirtilen günahlar küfür ve şirki de kapsamaktadır. Bu âyetten önceki âyette ifade edilen "iyilik yapan kimseler"[65] ifadesi de ehl-i kıbleden büyük günah sahiplerini de içine alır[66]. Nesefî de kötü işlerle şirkin kastedildiğini beyan ederek âyetin kâfirlerden bahsettiğine

---

58 el-Bakara 2/178.
59 Nesefî, I, 385.
60 el-Bakara 2/81.
61 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 159.
62 Beyzâvî, I, 115.
63 Nesefî, I, 105.
64 Yunus 10/27.
65 Yunus 10/26.
66 Beyzâvî, II, 98.

işaret eder[67]. Zemahşerî bu âyette kendi mezhebini destekleyici bir yorum yapmamaktadır[68]. Belki ona göre âyetin yoruma ihtiyaç bırakmayacak şekilde büyük günah işleyenin cehennemde ebedî kalacağını ifade ettiğinden açıklama yapmaya gerek görmemiş olabilir.

d) وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ "Her kim yeniden (faize) dönerse işte onlar cehennem ehlidirler ve orada ebedî kalacaklardır."[69] Zemahşerî âyette geçen عَادَ-dönerse fiilinin mefulunun faiz olduğunu belirtip, bu âyetin faiz alıp vererek büyük günah işleyen fâsıkların cehennemde ebedî kalacağına delil olduğunu belirtir[70]. Beyzâvî ve Nesefî ise bu fiilin mefulunun faizi helal kılmak olduğunu söyleyerek âyetin faizi helal görüp küfre girenler hakkında olduğunu vurgular. Böylece onlara göre bu âyet Zemahşerî'nin iddia ettiği gibi faiz alış verişi yapanlar hakkında değil, faizi helal görenler hakkındadır. Allah'ın haram kıldığını helal gören de kâfir olduğundan âyette cehennemde ebedî kalacakları ifade edilmiştir[71].

Beyzâvî ve Nesefî'nin büyük günah işleyenin cehennemde ebedî olarak kalmayacağı konusunda Zemahşerî'ye karşı delil getirdikleri âyetler şunlardır:

1- Şirkin dışındaki günahların tevbesiz bağışlanabilmesi

a) إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ "Allah, kendisine ortak koşulmasını asla affetmez. Bundan başkasını (diğer günahları) ise, dilediği kimse için bağışlar."[72] Zemahşerî'ye göre, Allah, tevbe eden bir kimsenin şirkini bağışlar, şirk dışındaki büyük günahları da ancak tevbeyle bağışlar. Ancak âyette şirkin hiç bir şekilde bağışlanmayacağı, şirkin dışındaki günahların da tevbe olmasa bile bağışlanacağı ifade ediliyor gibi görünmektedir. Zemahşerî bunun böyle olmadığını âyeti te'vil ederek çözmeye çalışır[73]. Beyzâvî de, Zemahşerî'nin yaptığı te'vili

---

67 Nesefî, II, 19.
68 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 331.
69 el-Bakara 2/275.
70 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 316.
71 Beyzâvî, I, 230; Nesefî, I, 225.
72 en-Nisâ 4/48.
73 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 509-510.

Mu'tezile'nin görüşü olarak ele alıp şu açıklamalara yer verir: Mu'tezilîler bu âyetteki "لِمَنْ يَشَاء-dilediği kimse" ifadesini hem "لَا يَغْفِرُ-bağışlamaz" hem de "يَغْفِرُ-bağışlar" fiillerine bağlayarak âyeti şu mânada anlıyorlar: Allah'ın şirk günahını bağışlamamayı dilediği kimse, tevbe etmeyendir. Şirk dışındaki günahlarını bağışlamayı dilediği kimseler ise tevbe edendir. Bu ifadeyle ulaştıkları netice: Allah'ın, şirk ve büyük günahları, tevbe edildikten sonra bağışlaması vaciptir, tevbesiz ise bunlardan hiçbirini bağışlamaması vaciptir[74]. Beyzâvî'ye göre, Mu'tezilîler bu âyeti delilsiz kayıtlamakta, mânasını sınırlandırmaktadırlar. Halbuki burada dilediği kimse ifadesinin kullanılması tevbe etmeyen kimseyi cezalandırmanın ve tevbe eden kimseyi bağışlamanın Allah'a vacip olmadığını gösterir. Beyzâvî bu açıklamalarıyla Zemahşerî'nin şahsında Mu'tezile'yi eleştirir ve âyetin, şirkin cezasının ebedî azabta kalacağı ve şirk dışındaki büyük olsun küçük olsun tüm günahların Allah'ın bir lutfü ve ihsanı olarak bağışlanabileceği mânasında olduğunu belirtir[75].

Nesefî, bu âyete şu şekilde anlam verir: Allah'ın şirk koşup, tevbe etmeden şirk üzere ölen kimsenin şirkini bağışlamaz. Şirk dışında, büyük günah bile olsa tevbe etmediği halde o kimsenin günahını bağışlar. Nesefî'ye göre âyetten çıkan sonuç şudur: Şirk ancak tevbeyle bağışlanır. Şirk dışındaki günahların bağışlanma va'di ise tevbe etmeyenleredir. Âyetin dilediği kimse ifadesiyle kayıtlanması, tevbe eden ve etmeyen herkesi içine almasına engel olmaz. Nitekim يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ "Allah'ın dilediğine rızık verir"[76] âyeti bu âyet gibi kayıtlanmış olmasına rağmen rızkın kapsam alanını daraltmamıştır. Nesefî bu mânayı destekleyici olarak şu hadisi zikreder: "Kim şirk koşmadan Allah'a kavuşursa cennete girer. Günahları ona zarar vermez"[77]. Nesefî, Mu'tezile'nin büyük günahların bağışlanmasını tevbe eden kimselerle kayıtlamasını eleştirerek şu şekilde bunun geçersizliğini ortaya koymaya çalışır: Küfür, ancak tevbeyle bağışlanır. Zira Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: "O kâfirlere de ki: Küfürden vazgeçerlerse daha önce yaptıkları bağışlanacak"[78]. Burada küfür dışındaki günahların

[74] Beyzâvî, I, 362; Beyzâvî'nin naklettiği görüşün kaynağı için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 509-510.
[75] Beyzâvî, I, 362.
[76] eş-Şûrâ 42/19.
[77] Ahmed b. Hanbel, II, 170, 362.
[78] el-Enfâl 8/38.

tevbesiz bağışlanacağına delâlet vardır[79].

b) "Senden, iyilikten önce kötülüğü acele istiyorlar. Oysa onlardan önce benzerleri gelip geçti. Şüphesiz Rabbin, zulümlerine rağmen insanlara mağfiret eder, fakat Rabbinin azâbı da pek çetindir."[80] Zemahşerî âyeti üç şekilde te'vil eder: Birincisi: Âyette kötülükle kastedilen, büyük günahlardan sakınan için bağışlanan küçük günahlardır. İkincisi: Tevbe şartıyla büyük günahı bağışlar. Dolayısıyla buna göre âyetin anlamı Allah, tevbe edenin zulmünü bağışlar. Üçüncüsü: Bağışlama ifadesiyle, örtmek ve mühlet vermek kastedilmiştir. Buna göre âyetin anlamı Allah, zulümlerine rağmen insanlara mühlet verir. Zemahşerî bu te'villeriyle âyetin büyük günahlar konusunda kendi aleyhine bir delil teşkil etmediğini ortaya koymaya çalışır[81]. Beyzâvî'ye göre, âyette zulüm kaydının bulunması, insanın zulmüne, onun büyük günah sahibi olmasına rağmen tevbe etmese bile Allah'ın onu bağışlamasının mümkün olduğuna bir delildir. Zira zulmüne tevbe eden zulümlükle nitelenmez. Buna göre âyetin tevbe etmeyenlere vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Büyük günah sahibinin tevbesiz bağışlanabileceğini kabul etmeyenler bu âyetteki zulmü, küçük günahlar mânasına tahsis etmişler ya da buradaki Allah'ın mağfiretini, zulümlerine rağmen insanlara mühlet verme anlamına te'vil etmişlerdir. Netice itibariyle Beyzâvî, bu âyetle Mu'tezilîlerin iddialarının zayıf ve geçirsizliğine işaret etmektedir[82]. Nesefî de bu âyette Beyzâvî gibi Allah'ın büyük günahları tevbe olmadan da affedebileceğine işaret olduğunu, müminlere mağfiretin de azabın da Allah'ın dilemesine bağlı olduğunu ortaya koymaktadır[83].

c) "Rabbim, onlar insanlardan birçoğunu saptırdılar. Artık bundan böyle kim bana uyarsa o bendendir, kim bana karşı gelirse, şüphesiz sen bağışlayan, merhamet edensin."[84] Beyzâvî'ye göre bu âyette, Allah'ın şirk dahil bütün günahları affedebileceğine delil vardır. Ancak başka âyetlerde Allah (c.c.) şirk ile diğer günahları

[79] Nesefî, I, 364.
[80] er-Ra'd 13/6.
[81] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 494.
[82] Beyzâvî, II, 198.
[83] Nesefî, II, 143.
[84] İbrahim 14/36.

birbirinden ayırdığı için burada şirk dışındaki günahlar anlamında Allah'ın bütün günahları tevbeli ya da tevbesiz affının imkanına işaret vardır[85]. Zemahşerî ve Nesefî bu âyetteki karşı gelmeyi şirk anlamına alıp Allah'ın affının şirkten tevbe edip iman eden kimseler için olduğunu beyan etmektedir. Her iki müfessire göre âyet, yeni müslüman olan kimsenin geçmiş günahlarının silinceceğine işaret etmektedir[86]. Zemahşerî karşı gelmenin şirk dışındaki günahlar şeklinde yorumlanmasını zayıf görüş olarak nakleder[87].

d) "Allah'ın rahmetinden ümidi kesmeyin. Çünkü Allah, bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir"[88] Zemahşerî'nin açıklamalarına göre; Allah'ın bütün günahları bağışlaması tevbe şartına bağlıdır. Zira bu şart Kur'ân'da bir kaç yerde zikredilmiştir. Allah'ın bu şartı o âyetlerde zikretmiş olması, burada da lafzan zikretmese de mânen zikretmiş gibidir. Kur'ân bir bütün olduğundan onda çelişki olmaz. Bu âyette tevbe şartı olmadığı düşünüldüğü takdirde tevbeyi zikreden diğer âyetlerle çelişmiş olur. Bu da gösteriyor ki tevbe şartı bu âyette de geçerlidir. Ayrıca İbn Abbas ve İbn Mesûd kıraatında "dilediği kimse" kaydı bulunarak âyet "Allah dilediği kimsenin tüm günahlarını bağışlar" şeklinde zikredilmiştir. Allah'ın dilediği kimseyle tevbe eden kastedilir. Zira Allah'ın dilemesi, hikmetine ve adâletine tâbidir. Ayrıca bu âyetin ardından Allah'a tevbe edip ona teslim olmanın emredilmesi[89] affın gerçekleşmesi için tevbenin gerekli olduğuna delil teşkil etmektedir[90]. Beyzâvî ise Zemahşerî'yi eleştirerek âyetin tevbeyle kayıtlanmasının zâhirin hilafına bir yorum olduğunu, başka bir âyette şirkin dışındaki günahların bağışlanacağının va'd edilmesi[91] bu âyetin tevbeyle kayıtlanmayıp mutlak anlamda olduğuna delâlet ettiğini belirtir. Beyzâvî'ye göre ayrıca âyetin sonunda Allah'ın bağışlayıcı ve merhamet edici olduğunun te'kitli, mübalağalı bir şekilde ifade

---

85 Beyzâvî, II, 226.
86 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 536-537; Nesefî, II, 175.
87 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 537.
88 ez-Zümer 39/53.
89 ez-Zümer 39/54.
90 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 130-131.
91 en-Nisâ 4/48.

edilmesi ve bağışlayıcılık vasfının rahmet vasfından önce zikredilmesi âyetin mutlak anlamda anlaşılması gerektiğinin göstergesidir. Zemahşerî'nin tevbe için delil gösterdiği Allah'a tevbe edip ona teslim olma emri[92] mağfiretin tevbesiz olmayacağının, herkes için geçerli olduğuna delâlet etmez[93]. Nesefî kısa bir açıklamayla Beyzâvî'nin görüşünü destekleyerek âyetin şirk dışındaki tüm günahların tevbe olmadan da bağışlanabileceği anlamında olduğunu belirtir[94].

2- Cehennemde ebedî kalacaklar yalnızca kâfirlerdir

"Kâfir olanlar ve âyetlerimizi yalanlayanlar, onlar cehennem halkıdır."[95] Beyzâvî, bu âyeti cehennemde ebedî kalmanın yalnızca kâfirlere muhsus olduğuna delil göstermekte, buradaki cehennem halkı ifadesinin ebediliğe delâlet ettiğini dolayısıyla Mu'tezile'nin büyük günah sahibinin de cehennemde ebedî olduğunu iddia etmesinin yanlışlığına işaret etmektedir[96]. Zemahşerî ve Nesefî âyetle ilgili herhangi bir açıklama yapmazlar[97].

Küçük günahlar konusunda Beyzâvî ve Nesefî'nin Zemahşerî'yi eleştirileri şöyledir:

1- Küçük günahların bağışlanacağı va'di

a) "Eğer siz, yasaklandığınız büyük günahlardan sakınırsanız, diğer kusurlarınızı örter, sizi güzel bir makama koyarız."[98] Zemahşerî'nin âyete yaptığı yoruma göre kişi büyük günahlardan kaçındığı sürece işlediği güzel amellerin sevabı küçük günahların cezasından fazla olacağı için küçük günahlar hiç işlenmemiş gibi affedilir. Zemahşerî'ye göre âyette geçen örtmek (تَكْفِير) kavramı, hak edilen cezanın, kendisinden daha fazla olan sevap ya da tevbe ile kaldırılmasıdır[99]. Zemahşerî küçük

92 ez-Zümer 39/54.
93 Beyzâvî, III, 193.
94 Nesefî, III, 187.
95 el-Hadîd 57/19.
96 Beyzâvî, III, 375.
97 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 466; Nesefî, III, 439.
98 en-Nisâ 4/31.
99 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 493.

günahların affının kesin olacağı şeklinde anlarken Beyzâvî bunun kesin değil ancak mümkün olduğunu ve kişilere göre değişebileceğini söyler. Beyzâvî'ye göre, Peygamberimiz (s.a.v.)'in zellesi, başkasına göre ceza görmesi bir tarafa günah dahi sayılmayacağı halde Allah'ın kınamasına maruz kalması küçük günahlarının affının vacip olmadığını gösterir. Buna göre Beyzâvî, günahların affının bir ümit çerçevesinde anlaşılması gerektiğine işaret eder[100]. Nesefî, Mu'tezile'nin bu âyete dayanarak büyük günahlardan kaçınıldığı takdirde küçük günahların affının vacip olduğunu, büyük günahların da tevbesiz bağışlanmayacağını söylemelerinin yanlış olduğunu belirtir. Zira Nesefî'ye göre, büyük ve küçük günahlar Allah'ın dilemesi karşısında eşittir. Dilerse her ikisine ceza verir ya da her ikisini de tevbesiz bağışlar. Nitekim Allah Teâlâ, "Allah, kendisine ortak koşulmasını asla affetmez. Bundan başkasını (diğer günahları) ise, dilediği kimse için bağışlar."[101] âyetiyle dilediği takdirde şirk dışında büyük olsun küçük olsun tüm günahları bağışlayacağını vadetmiştir. Ayrıca إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ "Güzel ameller, günahları siler"[102] âyeti, büyük küçük tüm günaların güzel ameller sebebiyle silinebileceğine delâlet eder. Bu âyetteki السَّيِّئَات-günahlar ifadesi, Zemahşerî'nin düşündüğü gibi yalnızca küçük günahları ifade etmez[103], büyük günahlar da bu ifadenin kapmasına dahildir. Zira السَّيِّئَة-günah kelimesi mutlak anlamda hem büyük hem de küçük günahı ifade eder[104]. Sonuç olarak Zemahşerî, küçük günahların, tâatler karşılığında silineceğini, büyük günahların tevbesiz bağışlanmayacağını vurgularken, Beyzâvî ve Nesefî ise küçük günahlar gibi büyük günahların da affının caiz olduğunu, küçük günahların silinmesinin, Zemahşerî'nin düşündüğü gibi vacip olmadığını savunurlar.

b) "Onlar ki günahın büyüklerinden ve çirkin işlerden kaçınırlar, yalnız bazı küçük kusurlar hariç. Şüphesiz Rabbinin affı geniştir"[105] Zemahşerî bu âyeti de önceki âyet gibi değerlendirerek küçük günahların büyük günahlardan kaçınıldığı sürece,

[100] Beyzâvî, I, 350.
[101] en-Nisâ 4/48.
[102] Hûd 11/114.
[103] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 418.
[104] Nesefî, I, 353.
[105] en-Necm 53/32.

büyük günahların da yalnızca tevbeyle affedileceği şeklinde yorum yapar[106]. Beyzâvî, Zemahşerî'nin küçük günahlar hakkındaki yorumunu Allah'a vacip olmayacak şekilde kabul eder, ayrıca bu âyetin küçük günahların affının mümkün olduğu gibi büyük günahların da tevbe olmadan affının imkanına işaret ettiğini belirtir. Beyzâvî'ye göre âyette geçen Allah'ın affının genişliğiyle, büyük günah sahibi kulların Allah'ın rahmetinden ümitlerini kesmemesi gerektiği, cezalandırmanın Allah'a vacip olmadığı vurgulanmaktadır[107]. Nesefî de bu âyetteki Allah'ın affının genişliği ifadesini, kulun küçük büyük tüm günahlarının affedilmesinin Allah'ın dilemesine bağlı olduğu şeklinde yorumlar. Nesefî bu ifadesiyle Beyzâvî'nin görüşünü desteklediği anlaşılmaktadır[108].

2- Salih kişilerin işledikleri küçük günahlar için istiğfarda bulunması

Küçük günahlar için Allah'ın müminleri cezalandırmayacağını, küçük günahları tevbesiz affedeceğini iddia eden Zemahşerî'ye[109] karşı çıkan Beyzâvî ve Nesefî, Hz. Adem ve Havva'nın şu duâsını delil olarak gösterirler: "Dediler ki: Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik, eğer bizi bağışlamaz ve bize rahmet etmezsen ziyana uğrayacaklardan oluruz!"[110] Beyzâvî ve Nesefî'ye göre, Hz. Adem ve Havva'nın yasak ağacın meyvesinden yemeleri küçük günah olduğu halde büyük günah işlemiş gibi duâ etmeleri, bağışlanmadığı takdirde küçük günahlara da ceza olacağına işaret eder[111]. Beyzâvî Zemahşerî'nin görüşünü i'tizâle isnad edip Mu'tezile'nin bu âyetle ilgili şöyle savunmada bulunduğunu kaydeder: Büyük günahlardan kaçınıldığı takdirde küçük günahlara ceza caiz değildir. Allah'a yakınlaşan salih kulların, işledikleri küçük günahları büyük görmeleri, yaptıkları büyük iyilikleri küçük görmeleri âdetinden dolayı Hz. Adem ve Havva büyük günah için dua eder gibi dua etmişlerdir[112].

---

106 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 415.
107 Beyzâvî, III, 340.
108 Nesefî, III, 394.
109 en-Nisâ 4/31. âyetin tefsirinde bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 493.
110 el-A'râf 7/23.
111 Beyzâvî, I, 539; Nesefî, I, 561.
112 Beyzâvî, I, 539.

C. Kabir Azabı

a. Mu'tezile'nin Kabir Azabı Anlayışı

Kabir sözlükte "ölünün gömüldüğü yer" anlamında olup[113] terim olarak, ölümle mahşerdeki diriliş arasında insanların yaşayacağı berzah hayatını (ara dönemi) ifade eder[114].

Mu'tezilîler kabir azabını, Ehl-i sünnet gibi devamlı bir azap şeklinde düşünmeyip geçici bir azap olarak telakki etmişlerdir. Bu görüşleri nedeniyle de kabir azabını inkâr etmekle itham edilirler. Mu'tezile de bu haksız ithamları eleştirerek Cebriyye gibi kabir azabının aslını inkar etmediklerini, ancak onu Haşviyye'nin iddia ettiği gibi insanlar kabirlerinde ölü iken Allah'ın onlara azap edeceği şeklinde de kabul etmediklerini belirtirler. Onlara göre Allah azap edeceği zaman onları diriltir sonra tekrar öldürür. Nitekim Kur'ân'da "Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün ve iki defa dirilttin"[115] buyrulmaktadır. Kabirde nimet verme de bu şekilde gerçekleşir[116].

Kabir azabını ilk inkâr eden, başta Mu'tezilî iken sonradan Cebriyye'ye intisab eden Dırâr b. Amr'dır. Bunun dışında Mu'tezile'den kabir azabını inkâr eden yoktur. Bu konuda Mu'tezile'nin iki farklı görüşü vardır: Birincisi bu konuyu naslarda belirtildiği gibi caiz görenler. İkincisi ise bunu kesin kabul edenler. Mu'tezilîler devamlı olması anlamında kabir azabını reddetmekle beraber özel ve geçici olarak azabın olabileceğini kabul ederler. Mu'tezilî âlimler, kabir azabını kabul ettikleri gibi haberlerde varid olduğu şekilde Münker Nekir, hesap, mîzan, sırât ve diğer âhiret hallerini de mümkün görürler[117].

Mu'tezilîler, ceza ve mükâfat yeri âhiret olduğu halde kabir azabının nasıl gerçekleşebileceğine dair aklî açıklamalar yaparak bunun, kulun çekmeyi hak ettiği azaptan küçük bir kısmının kabirde tattırılması olduğunu belirtirler. Kur'ân'da

---

[113] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* "kbr" md, V, 68.
[114] Süleyman Toprak, Kürşat Demirci ve Mehmet Şener, "Kabir", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 37.
[115] Gâfir (el-Mü'min) 40/11.
[116] Kādî Abdülcebbâr, *Muhtasar,* s. 248.
[117] Kādî Abdülcebbâr, *Muhtasar,* s. 248-249; a.mlf, *Fazlü'l-i'tizâl,* s. 201-202.

zikredilen "Onlar, sabah akşam ateşe sunulurlar. Kıyamet günü de, 'Firavun'un adamlarını azabın en ağırına sokun' denir[118]. âyetinin buna delil olduğunu söylerler. Bedeni parçalanmış, parçalardan ancak bir kısmı kabre konulmuş insanın bedeninin nasıl azap görüceği sorusuna da değinen Mu'tezile, bütün bunları bir araya toplamanın Allah'ın kudreti dahilinde olduğunu belirterek cevap verirler[119].

Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre kabirdeki sual, azap ve nimet hem ruha hem de bedene yöneliktir, zira bazı hadislerde sual esnasında ruhun bedene iade edileceği bildirilmiştir[120]. Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerinin çoğunluğu, ölünün cesedinde azabın acısını veya nimetin lezzetini hissedecek kadar bir hayatın yaratılacağını söyleyerek ruhun cesede aynen iade edileceğini ifade etmekten çekinmiş, kabirdeki ölünün hayatına dair kesin bir şey bilinemeyeceğini belirtmişlerdir. Ölü üzerinde azap veya nimetin belirtilerinin görülememesinin nedeni; duyulara, kabir âlemini idrak etme yetisinin verilmemiş olmasıdır[121].

b. Zemahşerî, Beyzâvî ve Nesefî'nin Kabir Konusundaki Düşünceleri

Zemahşerî'nin tefsirine baktığımızda kabirle ilgili âyetlerde Beyzâvî ve Nesefî'yle herhangi bir ihtilafa rastlanılmamakta, kabir hayatını kabul ettiği görülmektedir. Zemahşerî, tefsirinde Mu'tezile'nin düşündüğü gibi kabir azabının geçiciliğini kabul etmeyip Ehl-i sünnet'in kabul ettiği gibi sürekli olacağını savunmaktadır. Dolayısıyla Beyzâvî ve Nesefî'nin kabir konusunda hiçbir yerde Zemahşerî'yi eleştirdikleri görülmemektedir. Böylece Zemahşerî'nin kabir hakkında Ehl-i sünnet gibi düşündüğü ortaya çıkmaktadır. Ancak Ehl-i sünnet'ten farklı olarak her üç müfessirin yaptıkları açıklamalara göre kabirdeki azap ve nimet yalnızca ruha yöneliktir. Dolayısıyla kabir hayatında insanın ruhu nimetlenip lezzet alacak ya da azap görerek acı çekecektir, bunun için ruhun bedene iadesi gerekmez[122].

---

[118] Gâfir (el-Mü'min) 40/46.

[119] Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl,* s. 202-203.

[120] Mesela bkz. Ebû Dâvûd, Sünnet 23.

[121] Eş'arî, *el-İbâne,* s. 181; Toprak, "Kabir", *DİA,* XXIV, 38.

[122] Her üç müfessirin düşüncelerinin benzerliği konusunda kabirle ilgili karşılaştırmalı bkz. Âli-i İmrân 3/170, Gâfir (el-Mü'min) 40/46, et-Tûr 52/47, Nuh 71/25. âyetlerin tefsirinde Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 430, IV, 166, 404, 608; Beyzâvî, I, 311, III, 211, 334, 453; Nesefî, I, 310-311, III, 214, 388, 546.

D. Mîzan

a. Mu‘tezile'nin Mîzan Anlayışı

Mîzan sölükte “ölçü ve tartı işinde kullanılan terazi, ölçü aleti” demektir[123]. Terim olarak âhirette günah ve sevapların, iyilik ve kötülüklerin ölçülüp tartılacağı ölçü aletidir.

Mu‘tezile'ye göre, Allah'ın mükellefin hâli ortaya çıksın, cennetlik mi cehennemlik mi olduğu belirsin diye mîzanın bir kefesine iyiliklerin alameti olarak nur, diğerine ise kötülüklerini alameti olarak zulmet koyması caizdir. Amellerin tartılması konusunda kabul etmedikleri durum, maddî olmadıkları halde maddî nesneler gibi düşünülüp tartılmak üzere teraziye konulmalarıdır. Mîzanı, amelleri tartan bir terazi olarak düşünmezler. Çünkü tartılanlar cisim değildir[124]. Mu‘tezile'nin çoğunluğu Kur’ân'da buyrulduğu şekilde bir mîzan kabul ederler. Ancak Mu‘tezile'nin bazıları mîzanı inkâr eder. Mîzanı kabul etmeyenler, iyiliklerin ve kötülüklerin insan tarafından yapılan ameller olduklarını ve işlenip geçtiklerini, iadelerinin mümkün olmadığını, bu nedenle tartılmalarının imkansız olduğunu söyleyerek mîzan ile adâletin kastedildiğini ifade ederler. Çünkü terazi adâletin sembolüdür. Böyle düşünerek, inkar edenler dahi mîzanın varlığını kabul etmiş sayılırlar. Mîzanı kabul eden Mu‘tezile, mîzanın mahiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürer. Yukarıda belirtilen nur ve zulmet görüşü yanında, Allah'ın kulun iyiliklerini ve kötülüklerini yazmak üzere görevliler tayin edip bunların iyilikleri ve kötülükleri sayfalara yazması, bu sayfaların mîzanda tartılıp iyilikleri ağır basanın cennetlik, kötülükleri ağır basanın da cehennemlik olduğunun ortaya çıkması şeklinde bir anlayış da vardır[125].

b. Zemahşerî, Beyzâvî ve Nesefî'nin Mîzan Konusundaki Düşünceleri

Zemahşerî, “Kıyamet günü doğru teraziler kurarız”[126] âyetinin tefsirinde terazilerin kurulması konusunda iki görüş beyan eder. Birincisi: Eşit bir şekilde

[123] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* “vezn” md, XIII, 446.
[124] Kādî Abdülcebbâr, *Muhtasar,* s. 249.
[125] Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i‘tizâl,* s. 204.
[126] el-Enbiyâ 21/47.

hesabın gözetilmesi, amellerin karşılığının adâlet ölçüsünde verilmesinin temsilî anlatımıdır. Kısacası terazilerin kurulmasıyla, adâlet kastedilmiştir. İkincisi: Gerçek anlamda terazilerin kurulup amellerin tartılmasıdır[127]. Beyzâvî ve Nesefî bu ikinci görüşü kabul ederler[128]. Beyzâvî birinci görüşün zayıf olduğunu belirtir[129]. Zemahşerî amellerin cisim olmayıp araz nevinden olmaları sebebiyle nasıl tartılacağı konusunda da iki görüş zikreder. Birincisi: Amellerin yazılı olduğu sayfalar tartılacak[130]. Beyzâvî ve Nesefî de bu görüşü zikreder[131]. İkincisi: Terazinin iyilikler kefesine, aydınlık veren beyaz cevherler konulur, kötülükler kefesine de iç karartıcı siyah cevherler konulur. Zemahşerî hem mîzan konusunda hem amellerin tartılma keyfiyetinde iki görüş belirttiği halde aralarında bir tercih yapmaz. Ancak mîzanın hakikatini ifade eden ikinci görüşü zikredip, iki nakille bunları desteklemeye çalışması ve bu doğrultuda amellerin tartılma keyfiyetine değinmesi onun bu görüşü tercih ettiği kanaatine ulaşılabilir. Zemahşerî'nin zikrettiği söz konusu iki nakilden birisi, Hasan el-Basrî'den "Mîzanın iki kefesi ve bir dili vardır" anlamındaki rivayettir. Diğer nakil de şöyledir: "Davud (a.s.), Rabbinden mîzanı kendisine göstermesini istemiş, mîzanı görünce de bayılmış; kendine geldiğinde; 'Ey Allahım! Hangi kulun bu mîzanın kefesini iyilikle doldurmaya gücü yeter' demiş. Allah Teâlâ da; 'Ey Davud!, ben kulumdan râzı olduğum zaman o kefeyi bir hurmayla da doldururum' buyurmuştur."[132]

E. Sırât

a. Mu'tezile'nin Sırât Anlayışı

Aslında sin harfiyle sirât (سِرَاط) olan bu kelime, "bir kelimede sin (س) harfinden sonra tâ (ط), kâf (ق), ğayn(غ), hâ (خ) harfi geldiğinde sin harfi sad harfine dönüşür" kuralına uyarak sırât (صِرَاط) şeklini almıştır. Sırât, sözlükte yol, cadde, geçit anlamındadır[133]. Kur'ân-ı Kerîm'de sırât, daha çok "müstakim" (doğru) ile

[127] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 117-118.
[128] Beyzâvî, II, 422; Nesefî, II, 407.
[129] Beyzâvî, II, 422.
[130] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 118.
[131] Beyzâvî, II, 422; Nesefî, II, 407.
[132] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 118.

sıfatlanarak, Allah'ın rızâsına uygun olan ve O'na ileten tevhid dini ve İslâm dini anlamında kullanılır. Fakat ıstılahta sırât denilince âhiretteki "sırât" akla gelir. Mu'tezile'ye göre, sırât mahşer yerinden itibaren Cehennemin üzerinden geçerek Cennete kadar uzanacak bir köprüdür[134].

Mu'tezile'ye göre sırâtın, insanların onu niteledikleri ve bazı haberlerde söylendiği gibi düşünülmesi doğru değildir. Onun hakkında doğru olan, hesaptan sonra cennet ve cehennem ehli için bir yol olmasıdır. İnsanlar sırâttan geçerek cehennemin kapısına uğrayacaklar ve o, cehennemlikleri içeri alacaktır. Cennetlikler ise oradan kurtulup cennete ulaşacaktır. Herkesin sırâttan geçerek cehenneme uğraması "İçinizden oraya uğramayacak hiç kimse yoktur. Bu, Rabbin için kesinleşmiş bir hükümdür"[135] âyetinde ifade edilen bir husustur. Sırâtın kıldan ince ve kılıçtan keskin olması söz konusu değildir. Çünkü böyle bir mekanda yürümek mümkün değildir[136].

b. Zemahşerî, Beyzâvî ve Nesefî'nin Sırât Konusundaki Düşünceleri

Zemahşerî, Kādî Abdülcebbâr'ın delil olarak kullandığı, herkesin cehenneme uğrayacağını ifade eden âyeti[137] sırât konusunda delil görmez. Zemahşerî, Beyzâvî ve Nesefî, bu âyetin anlamının cehenneme gerçek anlamda girmek olduğunu ancak ateşin İbrahim (a.s.)'e serin ve selamet olduğu gibi cenneti kazanmış olan müminlere de cehennemin ateşinin zarar vermeyeceğini ifade ederler[138]. Nesefî, Hz. Ali, İbn Abbâs (r.a.) ve Ehl-i sünnet'in çoğunluğunun âyeti böyle anladıklarını kaydeder[139]. Her üç müfessir âyetin sırâtta yürümek anlamında olduğunu belirtenlerin görüşünü zayıf olarak nakleder. Dolayısıyla bu âyeti, sırât konusunda delil göstermezler[140]. Bu âyeti delil görmemeleri sırâtı kabul etmedikleri anlamında anlaşılmamalıdır. Zira

---

133 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* "sereta" md, VII, 313.
134 Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl,* s. 205.
135 Meryem 19/71.
136 Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl,* s. 205-206; a.mlf, *Muhtasar,* s. 249.
137 Meryem 19/71.
138 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 33; Beyzâvî, II, 375-376; Nesefî, II, 347.
139 Nesefî, II, 347.
140 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 33; Beyzâvî, II, 375-376; Nesefî, II, 347.

başka âyetler çerçevesinde her üç müfessir de sırâtı kabul etme noktasında ittifak halindedirler. Ancak sırâtın keyfiyeti hakkında ayrıntıya girmezler[141].

F. Şefâat

a. Mu'tezile'nin Şefâat Anlayışı

Şefâat sözlükte bir kimsenin bağışlanmasını istemek; bir kimseden, başka bir kimse için iyilik yapmasını ve zarardan vazgeçmesini rica etmek; yardım etmek; başkası hesabına yalvarmak, rica etmek; birinin önüne düşüp işinin görülmesi için dua ve niyazda bulunmak anlamlarına gelir[142]. Ehl-i sünnet ıstılahında ise "Âhirette günahkâr müminlerin günahlarının affedilmesi, günahı olmayanların ise daha yüksek derecelere yükselmeleri için melekler, peygamberler, âlimler, şehitler gibi Allah'ın izin verdiği kimselerin Allah katında aracı olmalarıdır."[143] Mu'tezile'ye göre şefâat, "Âhirette yalnızca günahı olmayan müminlerin derecelerinin yükselmesi için Allah'ın izin verdiği kimselerin Allah katında aracı olmalarıdır[144].

Mu'tezile, şefâati inkâr edenin büyük bir hata edeceğini kabul etmektedir. Fakat onlara göre şefâat, kâfirler ve büyük günah işleyip tevbe etmeden ölenler için olmayıp sevap ehline, Allah dostlarına ve büyük günah işleyenlerin de ölmeden önce tevbe etmiş olanlarına, faziletlerinin artması için olacaktır. Mu'tezilîlerin naklî delillerine göre, Kur'ân'da, Allah'ın sadece hoşnut olduklarına şefâat edeceği[145], meleklerin tevbe edenler ve Allah'ın yoluna uyanlar için istiğfarda bulundukları, müminlerin cehennem azabından korunması için dua ettikleri[146] bildirilerek şefâatin yalnızca müminlere olacağı vurgulanmaktadır. Buna karşı, yine Kur'ân'da, zâlimlerin dostu ve sözü dinlenen şefâatçisi olmayacağı[147], hiç kimseden şefâat kabul

---

[141] Yâsîn 36/55-59, el-Hadîd 57/12, et-Tahrîm 66/8 âyetlerin tefsirinde karşılaştırmalı bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 21, 463, 557; Beyzâvî, III, 136, 372-373, 422; Nesefî, III, 108, 436.

[142] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* "şefea" md, VIII, 183.

[143] Eş'arî, *el-İbâne,* s. 241; a.mlf, *Makālât,* s. 116.

[144] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 463; Zemahşerî, *el-Minhâc,* s. 75.

[145] el-Enbiyâ 21/28.

[146] Gâfir (el-Mü'min) 40/7.

[147] Gâfir (el-Mü'min) 40/18.

edilmeyeceği[148] ve kimseye şefâatin fayda vermeyeceği günden sakınılması gerektiği[149] ifade edilerek büyük günah işleyenler için şefâatin olmayacağı beyan edilmektedir[150]. Peygamberimiz (s.a.v.)'in buyurduğu "Şefâatim ümmetimden büyük günah işleyenler içindir" hadisinin anlamı şefâatin büyük günah işleyip tevbe edenler için geçerli olacağıdır. Peygamberimiz (s.a.v.)'in özellikle büyük günah işleyenleri belirtmesinin nedeni, onların diğer müminlerden şefâate ve faziletlerinin artmasına daha fazla ihtiyaç duymalarıdır. Zira işledikleri büyük günahlar oranında sevapları silindiğinden tevbe ettikten sonra hiç amel işlemeyen bir mümin durumuna düşmüş olurlar[151].

Mu'tezile şefâat konusundaki aklî açıklamalarda gaibi şahide kıyası esas alarak dünyada kasten adam öldürene şefâat caiz olmadığı gibi âhirette de caiz olmayacağını savunur. Diğer bir aklî delillerine göre, Peygamberimiz (s.a.v.) büyük günah işleyene şefâat ettiğinde, şefâati ya kabul edilir ya da kabul edilmez. Şefâatinin kabul edilmemesi durumunda, onun Allah katındaki değeri azalacağından bu doğru değildir. Şefâatinin kabulü durumunda ise sevabı hak etmeyene sevap verilmiş ve hak etmediği halde lütufla cennete girmiş olacağından bu da caiz değildir. Çünkü bu muamele kabihtir ve Allah'ın kabih fiil işlemesi de doğru değildir. Öyleyse büyük günah işleyenler için şefâat yoktur[152]. Mu'tezile, cezanın devamlı olması gerektiğini kabul ettiğinden büyük günah işleyenin, şefâat ile cehennemden çıkmasının doğru olmayacağını belirterek Kur'ân'daki, hiç kimsenin başkası yerine ceza çekmeyeceği, kimseden şefâat kabul edilmeyeceği[153], zâlimlerin şefâatçisi olmayacağı[154], ifadeleriyle "Cehennemde olanı sen mi kurtaracaksın!"[155], "Allâh'ın râzı olduğundan başkasına şefâat edemezler"[156] anlamındaki âyetlerin buna delil teşkil ettiğini söyler[157].

---

148 el-Bakara 2/48.
149 el-Bakara 2/123.
150 Kādî Abdülcebbâr, *Fazlü'l-i'tizâl,* s. 207-208; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 139-140, III, 42.
151 Zemahşerî, *el-Minhâc,* s. 75-76.
152 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 463-464.
153 el-Bakara 2/48.
154 Gâfir (el-Mü'min) 40/18.
155 ez-Zümer 39/19.
156 el-Enbiyâ 21/28.
157 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 463-464.

b. Beyzâvî ve Nesefî'nin Şefâat Konusundaki İ'tizâl Eleştirileri

Beyzâvî ve Nesefî, şefâatin cenneti kazanmış müminlerin derecelerinin artması için gerçekleşeceği konusunda Zemahşerî ile ittifak halinde olduklarından[158] bu konuda Zemahşerî'yi eleştirmemişlerdir. İhtilaf noktası, şefâatin büyük günah sahibi müminleri kapsayıp kapsamadığıdır. Beyzâvî ve Nesefî, şefâatin müminlerin derecelerinin yükselmesi için gerçekleşeceği gibi büyük günah sahibi müminler için de gerçekleşeceğini savunurken Zemahşerî azabın ebedîliğini savunduğundan bunu kabul etmez.

Zemahşerî'nin şefâatin büyük günah işleyenler hakkında geçerli olmayacağı konusunda delil gösterdiği âyetler ve Beyzâvî ile Nesefî'nin bu âyetlerde Zemahşerî'yi eleştirileri şunlardır:

1- Hiç kimseden şefâat kabul edilmemesi

"Kimsenin kimseden faydalanamayacağı, kimseden bir şefâat kabul edilmeyeceği, kimseden bir fidye alınmayacağı ve yardım görülmeyeceği günden sakının."[159] Zemahşerî bu âyetteki ve şefâatin fayda vermeyeceğini ifade eden diğer âyetteki[160] nefis kelimesiyle kebîre sahibinin kastedildiğini belirtir. Bu iki âyetin büyük günah sahibi kimseler için şefâatin olmayacağı konusunda delil olduğunu zikreden Zemahşerî, böyle bir kimseden şefâatin kabul edilmemesinin mânasının, başka bir kimsenin onun hakkında şefâatçi olsa bile âsî nefis için bu şefâatin kabul edilmeyeceği şeklinde olduğunu kaydeder[161]. Zemahşerî'nin bu anlayışını Mu'tezile'nin görüşü olarak ifade eden Beyzâvî ve Nesefî, bu ve bu mânada şefâati nefyeden âyetlerin[162] ve hadislerin kâfirler hakkında olduğunu, büyük günah işleyenleri kapsamadığını belirterek şefâatin sadece kâfirler için olamayacağını söylemişler[163]. Ayrıca Nesefî

---

158 Gâfir (el-Mü'min) 40/18. âyetin tefsirinde Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 154; er-Ra'd 13/23. âyetin tefsirinde Beyzâvî, II, 206; el-Müddessir 74/48. âyetin tefsirinde Nesefî, III, 568.

159 el-Bakara 2/48.

160 el-Bakara 2/123.

161 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 139-140.

162 el-Bakara 2/254, 270; el-Enbiyâ 21/28; ez-Zümer 39/19; Gâfir (el-Mü'min) 40/18; el-Müddessir 74/48.

163 Beyzâvî, I, 99.

büyük günah sahibi kulların şefâate nail olabileceği görüşünü desteklemek amacıyla şu hadisi de zikreder: Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Şefâatim, ümmetimden büyük günah işleyen kullar içindir. Kim şefâatimi yalanlarsa ona ulaşamaz."[164] Nesefî bu hadisi zikrederek şefâati büyük günah sahibi kimseler için kabul etmeyen Mu'tezile'nin şefâata nail olamayacaklarını îma eder[165]. Zemahşerî de bu hadisi kabul eder, ancak hadisi şefâatin büyük günah işleyip tevbe edenler için geçerli olacağı şeklinde te'vil eder[166].

2- Zâlimin şefâatçisi olmaz

"Zâlimlerin ne dostu ne de sözü dinlenecek şefâatçisi olur"[167] Zemahşerî bu âyetin yorumunda yaptığı açıklamalara göre, şefâat edecek olanlar yalnızca Allah dostlarıdır. Allah dostları da yalnızca Allah'ın sevdiği ve râzı olduğu kimseleri severler. Allah zâlimleri sevmediği için onlar da sevmezler. Sevmedikleri kimseye de ne şefâat ederler ne de yardım ederler. O halde büyük günah işleyerek nefislerine zulmeden zâlimlere hiç kimse şefâat etmeyecektir. Zemahşerî, zâlimlerin hiçbir yardımcısı olmayacağı[168] ve meleklerin Allah'ın râzı olduğu kişiler dışında hiç kimseye şefâat etmeyeceği[169] anlamındaki âyetleri de bu çerçevede zikreder. Ona göre, şefâat yalnızca faziletin artması için olur. Fazileti artırılmaya layık kimseler de sevap ehli olanlardır. Nitekim "Allah iman edip salih amel işleyenlerin lütfunu artırır"[170] âyeti buna delildir. Beyzâvî ve Nesefî zâlimlerin şefâatçisi olmayacağını ifade eden âyetteki zâlimlerle kâfirlerin kastedildiğini, Allah'ın zâlimliğin kâfirlere ait bir özellik olduğunu vurgulamak için kâfirlere râci olacak bir zamir kullanmak yerine zâlimler kelimesini kullandığını belirterek âyetteki zâlimler ifadesinin büyük günah sahibi kimseler anlamında olmayıp kâfirler anlamında olduğunu vurgular. Netice itibariyle Beyzâvî ve Nesefî, Zemahşerî'nin kebîre sahibi kişiler için şefâat olmayacağı konusunda zikrettiği âyetlerin, kâfirlerle ilgili olduğunu söyleyerek Zemahşerî için delil olamayacağını

164 Ahmed b. Hanbel, III, 213; Ebû Dâvûd, Sünnet 20; Tirmizî, Sıfatü'l-Kıyâme 11.
165 Nesefî, I, 87.
166 Zemahşerî, *el-Minhâc,* s. 75.
167 Gâfir (el-Mü'min) 40/18.
168 el-Bakara 2/270.
169 el-Enbiyâ 21/28.
170 en-Nisâ 4/173.

savunurlar[171].

3- Şefâatin yalnızca Allah'ın izin verdikleri hakkında geçerli olması:

لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا "Rahman'ın katında bir ahd edinmiş olandan başkası asla şefâatte bulunamayacaktır"[172] Zemahşerî, Beyzâvî ve Nesefî âyetteki مَنْ kelimesini fiilin fâilinden bedel yaparak böyle anlam verdikleri gibi, bunun başına şefâat kelimesini takdir ederek bu kelimenin izâfe edildiği şefâat kelimesinin yerine geçerek mansub okunmasının da mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre âyet; "Onlar, Rahman'ın katında bir ahd edinmiş olandan başkasına şefâat etmezler" anlamında olur. Böylece âyetten çıkan sonuç, Rahman'ın katında söz edinmiş olan herkese şefâat edilebilir, şeklinde olur. Bu anlama göre ahd edinme konusunu ele alan Zemahşerî, bunun iman edip amel etmekle gerçekleşeceğini söyleyerek şefâatin yalnızca iman ve amel sahibi müminlere olacağını vurgular[173]. Zemahşerî'ye göre büyük günah, kişinin tüm amellerini sileceği için tevbe etmeden büyük günah üzere ölen kişi amelsiz olacağından kendisine şefâat edilmeyecektir. Beyzâvî ve Nesefî ise ahd edinmenin iman ile gerçekleşmiş olacağını belirterek âyetin, şefâatin büyük günah sahibi kimseleri de kapsayacağına işaret ettiğini savunurlar[174]. Nesefî, "Kim, Allah'tan başka ilah yoktur derse onun Allah katında bir ahdi olur"[175] anlamındaki hadisi, ahd edinmenin iman etme anlamında olduğuna delil gösterir[176].

[171] Beyzâvî, III, 205; Nesefî, III, 204-205.
[172] Meryem 19/87.
[173] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 42.
[174] Beyzâvî, II, 379; Nesefî, II, 134.
[175] Taberânî, *el-Muʿcemu'l-kebîr,* XII, 437.
[176] Nesefî, II, 352.

IV. EL-MENZİLE BEYNE'l-MENZİLETEYN

a. Mu'tezile'nin el-Menzile beyne'l-menzileteyn Anlayışı:

Sözlükte "iki konum arasında bir konum" anlamına gelen el-menzile beyne'l-menzileteyn tabiri Mu'tezile kelâmcıları ıstılahında, "büyük günah işleyen kimsenin, iki isim arasında bir ismi ve iki hüküm arasında bir hükmü olduğunu bilmek" demektir. Mu'tezile bu konuyu, "el-esmâ ve'l-ahkâm" (isimler ve hükümler) meselesi olarak da adlandırır. Menzile beyne'l-menzileteyn kavramı, Mu'tezile anlayışında imanla küfür arasında yer alan fısk konumunu ifade eder. Bu konumda olan kişi fâsık diye isimlendirilir. Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kişi, imandan çıkmakla birlikte inanç esaslarını inkâr etmediğinden küfre girmeyip fâsık statüsünde bulunur. Bu kişi, işlediği büyük günahtan tövbe etmeden öldüğü takdirde küfür konumuna geçip ebediyen cehennemde kalır, ancak azabı kâfirlerinkinden hafif olur. Mu'tezile kelâmcıların bu görüşü, büyük günah işleyeni kâfir sayan Hâricîlerle onu mümin kabul eden Mürcie arasında bir anlayışı yansıtır[1].

Mu'tezile'den Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî, kendilerine Mu'tezile adının verilişini el-menzile beyne'l-menzileteyn esasıyla irtibatlandırır ve büyük günah işleyen kimsenin ne ile adlandırılacağı konusunda ihtilaf meydana geldiğini, bu kimsenin Haricîlerce fâsık-kâfir, Mürcie tarafından fâsık-mümin sayılması karşısında her ikisinden de ayrıldıklarını, ittifak edilen fâsık teriminde karar kıldıklarını ve

[1] Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 86, 471; İlyas Çelebi, "Menzile beyne'l-menzileteyn", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 161.

bundan dolayı Mu'tezile (ayrılanlar) diye anıldıklarını kaydeder[2]. Kādî Abdülcebbâr da Mu'tezile'nin övgü ve ikram olsun diye değil kâfirlerden ayırmak amacıyla fâsıklara dünyada müslüman muamelesi yapıldığını, tövbe ettikleri takdirde âhirette mümin muamelesi göreceklerini söyler[3]. Yine Kādî Abdülcebbâr, peygamberlerin teori ve pratikle ilgili olmak üzere getirdikleri hükümlerin her ikisinde de usul ve furûa ilişkin kuralların bulunduğunu belirtir ve usule dair hükümlerin "el-esmâ ve'l-ahkâm" çerçevesine girdiğini vurgular. Mükellefler bu esaslar çerçevesinde kâfir, fâsık ve mümin gruplarına ayrılır. Mümin övülmeye lâyık görülürken fâsık dinî bakımdan yerilmeyi hak eder, dolayısıyla ikisi aynı kavramla ifade edilemez[4]. Âhirette kâfirlerle fâsıklar arasındaki ceza derecelendirilmesi peygamberlerle diğer müminler arasındaki mükâfat farkına benzer. Müminlerin mükâfatı peygamberlere nisbetle daha küçük olduğu gibi fâsıkların cezası da kâfirlere nisbetle daha hafif olacaktır[5].

Kelâm tarihinde el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşünü ilk defa ortaya atan kişinin Vâsıl b. Atâ olduğu kabul edilir. Vâsıl b. Atâ, büyük günah işleyenin münafık olduğunu söyleyen Hasan-ı Basrî'ye karşı çıkmış ve onun meclisini terketmiştir. Bu telakki Vâsıl'ın dinî düşüncesinde merkezî bir konuma sahiptir. Bu yaklaşımı ile mezhepler arasında ortak bir noktayı yakalamayı hedefleyen Vâsıl b. Atâ, söz konusu görüşünü siyasî alana da uygulayarak Ali b. Ebî Tâlib ile Muâviye b. Ebî Süfyân arasında çıkan savaşta taraflardan birinin hatalı olduğunu, fakat bunun bilinemeyeceğini, haklarında hüküm vermeden konuyu Allah'a havale etmenin gerektiğini söylemiş, bu şekilde hem Ali (r.a.)'yi hem muhaliflerini tekfir eden Hâricîlerden ayrılmış, her iki grubu da mümin sayan Mürcie ile Ali karşıtlarının fâsık olduklarını iddia eden Şîa arasında orta bir yol tutmuştur. Mu'tezile âlimleri, el-menzile beyne'l-menzileteyn esasını dinî bir mesele kabul etmekte, bazı itaatların sevabının bazılarından daha çok, bazı fiillerin günahının da bazılarından daha fazla

---

2 Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, *Zikrü'l-Mu'tezile,* thk. Fuad Seyyid, (*Fazlü'l-i'tizâl* ve Tabakatü'l-Mu'tezile kitabı içinde) Tunus, Cezayir 1974, s. 115.

3 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 86-88.

4 Kādî Abdülcebbâr, *Muhtasar,* s. 243-247.

5 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 87-88, 471; İlyas Çelebi, "Menzile beyne'l-menzileteyn", *DİA,* XXIX, 161.

olduğunu ve bunun böyle olduğunu akıl ile değil naslarla delillendirirler. Bu nedenle bu konuda aklın belirleyici bir etkisinin olmadığını söylemekte, zira aklın, birine bir miktar para vermenin sevabının kelime-i şehadetten daha çok olmasını, aynı şekilde içki içmenin cezasının onu helâl görmekten daha fazla olmasını gerektirdiğini ifade ederek bu konunun tamamen naklî olduğunu vurgularlar[6]. Naklî delil olarak Allah'a ve resûlüne isyan eden ve Allah'ın koyduğu sınırları aşanların ebediyen cehennemde kalacağını[7], bir mümini kasten öldürenin cezasının da aynı olduğunu[8], ilâhî lânetin yalancılar üzerine olduğunu[9] bildiren âyetlerin yanı sıra Hz. Ali'nin kendisine isyan eden Hâricîler ile Muâviye taraftarlarını kâfir değil "bâğî" sayan tutumuna, ayrıca sahâbe ve tâbiînin bu yöndeki görüş ve uygulamalarını esas alarak konuyu temellendirirler[10].

Mu'tezile, büyük günah işleyenin yergi, lanet ve aşağılanmayı hak ettiğini, müminin ise övgü ve saygıya layık görüldüğünü, bu nedenle büyük günah işleyene mümin denilmesinin caiz olmayacağını ileri sürer. Ancak büyük günah işleyene mutlak anlamda değil de mukayyet anlamda mümin denilmesini caiz görürler. Nitekim rab kelimesi ile mutlak anlamda Allah, "rabbü'd-dâr, rabbü'l-beyt" (ev sahibi) gibi mukayyet kullanımda ise Allah dışındaki varlıkların kastedilmesi caiz olduğu gibi büyük günah işleyene "Allah ve Resûlü'ne inanan kimse" şeklinde sınırlı bir anlamda mümin denilebileceğini, ancak mutlak anlamda mümin denilemeyeceğini belirtirler. Mu'tezile'den Ebü'l-Kasım el-Belhî, mümin kelimesinin mutlak ve mukayyet anlamlarda kullanılmasını kabul etmez. Ona göre büyük günah işleyene, mukayyet anlamda da olsa mümin denilmesi caiz olmaz. Ancak diğer Mu'tezilîler onun bu görüşünü zayıf bulurlar[11].

el-Menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi Mu'tezile'nin ortaya çıkışında ve sisteminin belirlenmesinde etkili olmuş, hatta mezhebin "el-menâziliyye" diye

---

6 Kādî Abdülcebbâr, *Muhtasar,* s. 243; a.mlf, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 86-87.
7 en-Nisâ 4/14.
8 en-Nisâ 4/93.
9 en-Nûr 24/6-7.
10 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 88, 481-482.
11 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 474.

adlandırılmasına sebep teşkil etmiştir. Mu'tezile kelâmcıları bu ilkeyi benimsemekle aşırılıklardan uzak kalmayı ve orta bir yol tutmayı hedeflemişlerdir. Mezhebin kurucusu Vâsıl b. Atâ'ya *Kitâbü'l-Menzile beyne'l-menzileteyn* adında bir risâle nisbet edildiği gibi Zeydî imamı Hâdîilelhak da *el-Menzile beyne'l-menzileteyn* adıyla bir kitap telif etmiştir[12].

b. Beyzâvî ve Nesefî'nin el-Menzile beyne'l-menzileteyn Konusundaki İ'tizâl Eleştirileri

Zemahşerî'ye göre, el-Bakara sûresinin ilk âyetlerinde hidâyet üzere olanların ve kurtuluşa erenlerin, iman unsuruyla birlikte, namazı kılan ve infakta bulunanların olacağı ifade edilerek[13] kurtulmak için imanın yanında amelin de gerekliliğine işaret edilmiştir. Zemahşerî burada geçerli olan imanı gerçeğe inanmak, onu dil ile ikrar etmek ve amel ile bunu doğrulamaktır şeklinde tarif eder. Bu tarife göre amel de imanın bir unsurudur. Bu nedenle Zemahşerî bu tarifin ardından, amelde noksanlığı olanın fâsık olacağını beyan eder[14]. Zemahşerî'ye göre böyle bir kişi imandan çıkmış fakat küfre girmemiş olur. Tevbe etmeden öldüğü takdirde küfre girdiği kesinleşmiş olacağından cehennemde ebedî kalır. Zemahşerî fâsık kimsenin tevbe etmeden öldüğü takdirde cehennemde ebedî kalacağını ifade eden âyetleri buna delil gösterir. Bu âyetleri, Beyzâvî ve Nesefî'nin Zemahşerî'yi eleştirileriyle birlikte kebîre ve sağîre konusunda zikretmiştik.

Beyzâvî ve Nesefî, Zemahşerî'nin fâsık konusundaki görüşlerini Mu'tezile adı altında zikrederek çeşitli âyetlerden deliller getirmişler ve eleştirilerde bulunmuşlardır. Her iki müfessirin bu konuda dayandığı âyetler farklılık arzettiğinden her ikisinin açıklamalarını ayrı ayrı ele alacağız.

(a) Beyzâvî'nin Bu Konudaki Açıklamaları

Beyzâvî, tefsirinde; imanın, tevhid, peygamberlik, öldükten sonra dirilme ve hesap gibi Muhammed (s.a.v.)'in dininden olduğu kesin olarak bilinen şeyleri tasdik

[12] İlyas Çelebi, "Menzile Beyne'l-Menzileteyn", *DİA,* XXIX, 161.
[13] el-Bakara 3-5.
[14] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 48.

etmek olduğunu ve imanın üç unsurdan oluştuğunu beyan eder. Bunlar; hakka inanmak, onu ikrar etmek ve imanın gereğiyle amel etmektir. Muhaddisler, Mu'tezile ve Hâricilerin çoğunluğun bu görüşte olduğunu belirten Beyzâvî'ye göre, bu üç unsurdan yalnızca inancında bir bozukluk olan kimse münafıktır. İnancını ikrar etmeyen kimse kâfirdir (dünya ahkamı yönünden kâfir hükmü verilir). Amelde eksikliği olan kimse de fâsıktır. Bu konuda ittifak vardır. Ancak amelde eksikliği olan kimse Hâricilere göre kâfirdir. Mu'tezile'ye göre bu kimse imandan çıkmıştır fakat küfre girmemiştir. Beyzâvî, Mu'tezile ve Hâricilerin bu görüşlerine cevap olarak imanın yalnızca tasdikten ibaret olduğunu, buna delâlet eden âyetler olduğunu söyleyerek delil aldığı âyetleri zikreder: "Allâh onların kalblerine iman yazmış"[15], "Kalpleri imanla dolu"[16], "Kalpleri iman etmedi"[17], "Henüz iman kalplerine girmedi"[18]. Beyzâvî'ye göre, bu âyetlerde Allah Teâlâ'nın imanı kalblere izâfe etmesi, imanın yalnızca tasdikten ibaret olduğunu göstermektedir. Allah Teâlâ bir çok âyetlerde salih ameli imana atfetmiştir. Atıf atfedilenlerin ayrı olmasını gerektirir, dolayısıyla bu atıf amelin imandan bir cüz olmadığını göstermektedir. Allah Teâlâ birçok yerde de imanla günahları bir arada zikretmiştir: "Müminlerden iki grup birbirleriye savaşırlarsa…"[19], "Ey Müminler, öldürmelerde kısâs size farz kılındı."[20] Bu âyetler fâsığın mümin olduğuna işaret etmektedir. Ancak kalb ile tasdik yeterli mi, yoksa gücü yeten kimsenin ikrar etmesi de gerekir mi? Bu konunun ihtilaflı olduğunu belirten Beyzâvî, kalb ile tasdikle birlikte ikrara da ihtiyaç olduğu görüşünü daha isabetli bulur. Zira ahkamın uygulanabilmesi açısından önemli olduğu, ancak ikrarın imanın bir rüknü olmadığı kanaatindedir[21]. Yalnızca tasdikin yeterli olup ikrarın imanın rüknü olmadığına, ikrar olduğu halde kalbinde tasdik bulunmayan kişinin kâfir olduğuna delil olarak şu âyeti zikreder: "İman ettikten, Resûl'ün hak olduğunu gördükten ve kendilerine açık deliller geldikten sonra, inkâr eden bir topluma Allâh nasıl yol gösterir? Allâh, zâlim toplumu doğru yola iletmez." Bu âyette "onun hak

15 el-Mücâdele 58/22.
16 en-Nahl 16/106.
17 el-Mâide 5/41.
18 el-Hucurât 49/14.
19 el-Hucurât 49/9.
20 el-Bakara 2/178.
21 Beyzâvî, I, 33, 34.

olduğunu gördükten sonra" ifadesini dil ile ikrar anlamına alarak dilleri ikrar ettikleri halde kalbleri iman etmediği için Allah'ın onları hidâyete erdirmediği şeklinde yorumlamıştır[22]. Ayrıca Beyzâvî, ikrarın iman için gerekli olmayıp yalnızca tasdikin gerekli olduğu konusunda şu âyeti delil getirmektedir: "Kalbi iman ile sükûnet bulduğu halde (dinden dönmeye) zorlananlar dışında, her kim imanından sonra küfre kalbini açarsa, mutlaka onların üzerine Allah'tan bir gazab gelir ve kendilerine çok büyük bir azab vardır."[23] Bu âyette, kişi baskı ve zorlama sonucu kâfir olduğunu söylese bile inancının değişmemesi, imanın yalnızca tasdikten ibaret olduğunu gösterir[24].

Beyzâvî'ye göre fâsık kavramı sözlükte maksattan çıkmak demektir. Istılah olarak ise; büyük günah işleyerek Allah'ın emrinden çıkan anlamındadır. Fâsık için üç derece vardır. Birinci derecedeki fâsık, bazen günah işleyip yaptığını çirkin gören cahil ve ahmak insan; ikinci derecedeki fâsık, hiç aldırış etmeden ve çirkin görmeden günaha dalan kişi; üçüncü derecedeki fâsık, helal görür bir şekilde günahı işleyen kimsedir ki bu duruma gelen kişi imandan çıkmış ve küfre girmiş olur. Mümin birinci ve ikinci derece fâsık konumunda olduğu sürece mümin ismi ondan çıkmaz, çünkü onda hala imanı tasdik vasfı bulunmaktadır, Allah Teâlâ'nın "Müminlerden iki grup birbirleriye savaşırlarsa"[25] âyeti de böyle kişide imanın bulunabileceğine delâlet etmektedir. Mu'tezile'ye göre iman; tasdik, ikrar ve amel bütününden ibarettir. Küfür, hakkı yalanlamak ve inkar etmektir. Mu'tezile, fâsığı, müminle kâfir arasında bir konuma yerleştirerek üçüncü kısım yapmışlardır. Fâsığı, müminle kâfir arasında kabul etmelerinin nedeni, fâsığın bazı hükümlerde kâfirle, bazı hükümlerde de müminle ortak olduğu yönlerinin bulunmasıdır[26]. Nesefî de Beyzâvî gibi fâsığı tarif etmiş ancak fâsığın derecelerinden bahsetmemiş, fâsık kavramının Mu'tezile'ye göre müminle kâfir arasında bir konumda olduğunu ifade etmiştir[27].

---

22 Beyzâvî, I, 275; Âl-i İmrân 3/86.
23 en-Nahl 16/106.
24 Beyzâvî, II, 281.
25 el-Hucurât 49/9.
26 Beyzâvî, I, 77.
27 Nesefî, I, 74.

(b) Nesefî'nin Bu Konudaki Açıklamaları

Nesefî de Beyzâvî gibi geçerli olan imanın, kalb ile tasdik ve dil ile ikrardan ibaret olduğunu belirtip amelin imana dahil olmadığını, âyetlerde amelin imana atfedilmesinin, bu ikisinin ayrı şeyler olmasını gerektirdiğini beyan eder[28]. Nesefî aşağıdaki âyetin anlaşılmasıyla ilgili olarak şöyle demektedir: "Rabbimiz, iman ettik, demelerinden dolayı Allâh onlara, altlarından ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler verdi. Güzel davrananların mükâfâtı işte budur."[29] Fıkıhçıların çoğunluğu bu âyeti delil göstererek ikrarın imana dahil olduğunu belirtirler. Kerramiye mezhebi de bu âyete dayanarak imanın sadece dil ile ikrardan ibaret olduğunu savunmuştur. Halbuki Allah Teâlâ başka bir âyetinde şöyle buyurmaktadır: "İnsanlardan öyleleri vardır ki, Allah'a ve âhiret gününe inandık derler, halbuki onlar iman etmiş değillerdir."[30] Bu âyette, onlar dil ile inandıklarını söyledikleri halde kalb ile tasdikleri olmadığı için Allah onların imansız olduklarını vurgulamıştır. Netice itibariyle imanın aslında sadece kalb ile tasdikten ibaret olduğu anlaşılmış oluyor[31].

Nesefî, tefsirinin çeşitli yerlerinde Beyzâvî gibi amelin imandan olmadığını, bir kişinin iman sahibi olması için amelin olması gerekmediğini, ancak amelin kabulünün imanın bulunma şartına bağlı olduğunu, imansız amelin bir faydası olmadığını ancak kişi iman etmişse büyük günahın onu imandan çıkarmayacağını beyan etmiştir. Bu görüşlerini desteklemek üzere Beyzâvî'den farklı olarak getirdiği başka delilleri topluca zikretmeyip Kur'ân sırasına göre yeri geldikçe işaret etmektedir. Delil olarak kullandığı âyetler şunlardır:

a) "Hiç şüphesiz iman edip salih ameller işleyenleri, imanlarından dolayı Rableri hidâyete erdirir. Nimet cennetlerinde altlarından ırmaklar akar."[32] Bu âyette yalnızca imanın, kurtuluş için yeterli olduğuna işaret vardır, çünkü Allah Teâlâ'nın onları imanlarından dolayı hidâyete erdirdiğini ifade ederek salih ameli buna

---

28 Nesefî, I, 41.
29 el-Mâide 5/85.
30 el-Bakara 2/8.
31 Nesefî, I, 471.
32 Yunus 10/9.

eklememiştir[33].

b) "Her kim de mümin olarak salih amelleri işlerse, artık o, ne bir haksızlıktan ve ne de hakkının çiğnenmesinden korkar."[34] Bu âyet ise, salih amel olmadan da bir kişinin iman vasfına hak kazanabileceğine, imanın salih amelin kabulü için bir şart olduğuna işaret eder[35].

d) "Ey iman edenler! Rükû edin, secdeye varın, Rabbinize kulluk edin, iyilik yapın ki kurtulabilesiniz."[36] "Doğrusu biz o hidâyet rehberini dinlediğimizde ona iman ettik. Kim Rabbine inanırsa, ne hakkının eksik verilmesinden korkar, ne de kendisine kötülük edilmesinden."[37] Nesefî'ye göre bu âyetlerde amellerin imandan bir cüz olmadığına delâlet vardır[38].

e) "Ey inananlar! Benim de düşmanım, sizin de düşmanınız olan kimseleri dost edinmeyin."[39] Bu âyet, müşriklere dostluk beslemiş kişi hakkında nâzil olarak böyle kişilere iman edenler şeklinde hitap etmesi, büyük günahın insanı imandan çıkarmadığına delâlet eder[40].

---

33 Nesefî, I, 8.
34 Tâ-Hâ 20/112.
35 Nesefî, II, 385.
36 el-Hacc 22/77.
37 el-Cinn 72/13.
38 Nesefî, II, 465, III, 551.
39 el-Mümtehine 60/1.
40 Nesefî, III, 466.

V. EMİR Bİ'L-MA'RÛF VE NEHİY ANİ'LMÜNKER

a. Mu'tezile'nin Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker Anlayışı:

Daha üst bir mevkide olan birinin, alttakilerden, bir şeyin yapılmasını istemesine emir, yapılmamasını istemesine de nehiy denilir. Ma'rûf ise sözlükte "bilinen, tanınan, benimsenen şey" mânasına gelir[1]. Münker de "tasvib edilmeyen, yadırganan, sıkıntı duyulan şey" demektir[2]. Kavram olarak, iyiliklerin tavsiye edilmesine, hayata geçirilmeleri için gayret gösterilmesine "emir bi'l-ma'rûf", kötülüklerden sakındırmaya ve ortadan kaldırılması çabasına da "nehiy ani'l-münker" denilir. Mu'tezile'ye göre burada ma'rûf ile hasen fiil, münker ile de kabih fiil kastedilmektedir. Dolayısıyla ma'rûf, akıl ve vahyin iyi olarak nitelendirdiği fiilleri ifade eden isimdir; münker de yine aklın ve vahyin benimsemediği, yadırgadığı şeydir[3]. Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin farz-ı kifaye olduğu konusunda Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında ihtilaf yoktur. Mu'tezile bu başlıkla Ehl-i sünnet'i değil, İmâmiyye'yi hedef almıştır. Zira İmâmiyye'den bir gruba göre kendisine uyulması gereken imam olmadan emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin farz olmayacağını ileri sürmüş, ayrıca bazıları da bu emrin ve nehyin fiilen değil, sözlü olarak yerine getirilmesi gerektiğini belirtmiş, bu nedenle de Mu'tezile bunun her zaman, bir imam olması gerekmeksizin hem fiilen hem sözlü olarak yerine getirilmesi gereken bir farz olduğunu ispat etmek amacıyla bu başlığı açarak onlara cevap

---

1 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* "arf" md, IX, 236.
2 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab,* "nkr" md, V, 232.
3 Râgıb İsfahânî, "arf" md, II, 160.

vermeye çalışmış, bu arada konu hakkında diğer ayrıntılara da yer vermiştir[4].

Ehl-i sünnet, iyiliği emredip kötülükten sakındırmayı fitneyi azdırmadan ve kardeş kanı akıtmadan devam ettirmeyi savunmaktadır. Bu görevi yapacak ortamı bulamayanın ise orada durup kötülüklere rızâ göstermesi yerine bölgeden uzaklaşmasını tavsiye etmektedir. Ehl-i sünnet, emir bi'l-ma'rûf yaparken zora baş vurmamayı, fitneyi uyandırmamayı esas alırken, Mu'tezile emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin bütün müminlere güçlerine göre kılıçla veya diğer usullerle farz olduğunu savunmakta, güçleri yettiği takdirde fâsık ve kâfirlere karşı kılıçla emir bi'l-ma'rûf yapma ile savaşa katılma arasında bir fark olmadığını söyler. Mu'tezile'ye göre emir bi'l-ma'rûfta sadece emirle mükellefiz. Mesela namaz kılmayan kişiye namaz kılmasını söyleriz, fakat onu zorlamak, bu işi ona zorla yaptırmak söz konusu olamaz. Nehiyde ise sadece sakındırma yetmez. Ayrıca dil ve el ile de önlemeye çalışmak gerekir[5].

Mu'tezile kelâmcıları emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin farz oluşunun nasıl bilineceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ebû Ali el-Cübbâî, onun farziyetinin hem akılla hem de nakille bilineceği görüşündedir. Ebû Haşim ise, birisinin başkasına zulümde bulunduğu gördüğünde o kişiyi bu davranışından nehyetmesi gerektiğini akıl gerekli görür, bunun dışındaki durumlarda ise onun farziyyeti ancak nakille bilinir. Ebû Haşim bu zikredilen yer dışında bu konuda akla hiç yer vermez. Kādî Abdülcebbâr, Ebû Haşim'in görüşünü kabul ederken, Zemahşerî ise Ebû Ali'nin görüşünü kabul etmektedir[6].

Mu'tezile'ye göre emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin farz oluşunun aklî delilleri şunlardır: Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkerin farz oluşu ya bir faydayı elde etmek veya zararı gidermek içindir. Sadece bir faydadan dolayı bir şeyi vacip kılmak çirkindir. Bir faydayı zâtı dolayısıyla istemek doğru olmayınca, kendisi ile faydaya ulaşılan vesileleri istemek öncelikle doğru olmaz. Netice itibariyle fayda

---

4 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 93, 503.
5 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 88-94.
6 Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 89, 503-504; Zemahşerî, *el-Minhâc,* s. 77.

sağlamak amacıyla iyiliği emredip kötülükten sakındırmayı farz görmek doğru değildir. Emir bi'l-maʿrûf ve nehiy ani'l-münkerin farz oluşu ancak nefisten zararı defetmek içindir. Çünkü bu aklın gerektirdiği bir farziyettir[7].

Emir bi'l-maʿrûf ve nehiy ani'l-münkerin farz oluşunu Kur'ân, sünnet ve icma da ortaya koymaktadır. Kur'ân'da; "Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten sakındırırsınız."[8] "İyiliği emret ve kötülükten sakındır."[9] "Eğer inananlardan iki grup vuruşurlarsa onların arasını düzeltin; şâyet biri ötekine saldırırsa Allâh'ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla vuruşun. (Allâh'ın buyruğuna) dönerse artık adâletle onların arasını düzeltin ve dâimâ âdil olun. Çünkü Allâh, adâlet yapanları sever"[10] buyrulmaktadır. Bu âyetlerde müminlerden emir bi'l-maʿrûf ve nehiy ani'l-münker yapmaları istenmiş ve onlar bu davranışları nedeniyle övülmüşlerdir. Öte yandan İsrailoğullarına mensub söz dinlemeyen, sınırı aşan, birbirlerini kötülüklerden sakındırmayan inkârcıların, Hz. Dâvud ve Hz. İsa diliyle lanetlendikleri bildirilmiştir[11]. Hz. Peygamber (s.a.v.) ise; "Allah'a isyan edildiğini gördüğünde, oraya yönelip buna engel olan veya oradan uzaklaşan kişi lanetli değildir"[12] buyurmuştur. Ayrıca akıl, başkasını çirkin olan bir işten alıkoymanın güzel olduğunu ortaya koyduğu için bütün ümmet emir bi'l-maʿrûf ve nehiy ani'l-münkerin farz olduğunda ittifak etmiştir[13].

b. Zemahşerî, Beyzâvî ve Nesefî'nin Konu Hakkındaki Düşüceleri

Zemahşerî, Beyzâvî ve Nesefî, bu konuda ittifak halinde olduklarından Beyzâvî ve Nesefî konuyla ilgili âyetlerde Zemahşerî'yle benzer yorumlarda bulunmuşlardır. Bu konuda hiç bir yerde Zemahşerî'yi eleştirdiklerine

---

7 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 504; Zemahşerî, *el-Minhâc,* s. 77.
8 Âl-i İmrân 3/110.
9 Lokman 31/17.
10 el-Hucurât 49/9; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 503.
11 el-Mâide 5/78-79, âyetlerin meali: "İsrailoğullarından inkar edenler, Dâvûd'un ve Meryem oğlu İsa'nın diliyle lanetlenmişlerdi. Bu, baş kaldırmaları ve aşırı gitmelerindendi. Birbirlerinin yaptıkları fenalıklara mani olmuyorlardı. Yapmakta oldukları ne kötü idi!".
12 Tirmizî, Fiten 20.
13 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 503; a.mlf, *Muhtasar,* s. 248; Zemahşerî, *el-Minhâc,* s. 77.

rastlanmamıştır. Meselâ وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ "Sizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten meneden bir topluluk olsun; işte onlar kurtuluşa erenlerdir."[14] âyetinin yorumunda her üç müfessir bunun farz-ı kifaye olduğunu ispata çalışırlar. Her üç müfessirin açıklamalarına göre âyette geçen "مِنْكُمْ-sizden" ifadesinin başındaki **مِنْ** harfi ceri, tebîz (bazılık) içindir. Böylece emir bi'l-maʿrûf ve nehiy ani'l-münker bütün ümmetten istenmediğine göre bu, farzı kifayedir. Zira bunu yapmak herkes için mümkün olmaz. Emir bi'l-maʿrûf ve nehiy ani'l-münkeri yerine getirebilmek için belli bir ilme sahip olmak, bunun nasıl yerine getirileceğini bilmek gerekir. Herkes bu vasıflara sahip olamaz. Allah bütün ümmete hitab etmiş ancak ümmetten bazılarının bunu yapmasını istemiştir. Bütün ümmete hitap ederek, emir bi'l-maʿrûf ve nehiy ani'l-münkeri tamamen terk edip hiç kimse yapmadığında herkese farz-ı ayın olacağına, yapılmadığında da herkesin günahkar olacağına işaret etmiştir. Ancak bazılarının yapmasıyla diğerlerinden bu hüküm düşer. Bütün farz-ı kifayeler de bu şekildedir. Âyetin sonunda belirtilen "işte onlar kurtuluşa erenlerdir" ifadesi kamil mânada kurtuluşun, emir bi'l-maʿrûf ve nehiy ani'l-münker yapanlara özgü olduğunu vurgular. Yoksa bunu yapmayanların kurtuluşa eremeyecekleri mânası anlaşılmaz[15].

[14] Âl-i İmrân 3/104.

[15] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 388-389; Beyzâvî, I, 285; Nesefî, I, 280.

SONUÇ

Zemahşerî, Beyzâvî ve Nesefî'nin hayatlarını, eserlerini, tefsirlerini ve tefsirlerindeki metodlarını incelediğimizde Zemahşerî'nin tefsirinin dil ağırlıklı olmasıyla birlikte Mu'tezilî mezhebinin fikirleri doğrultusunda âyetlere yorumlar getirdiğini, bu yorumların i'tizâl karışmış olanları ortadan kaldırmaya çalışıp tefsirindeki güzellikleri de İslâm âlemine sunmayı hedefleyen Beyzâvî ve Nesefî de onun tefsirini kendi mezheplerinin potasından geçirerek Beyzâvî Eş'arîleştirilmiş, Nesefî de Mâtürîdîleştirilmiş bir *el-Keşşâf* modeli ortaya koymaya çalıştıklarını görüyoruz.

Âlimlerin çoğu Beyzâvî ve Nesefî'nin tefsirlerini *el-Keşşâf*'ın bir özeti kabul etmektedir. Ancak özet olduğunu söyleyebilmek için fikrî temelleri bakımından da aynı özellikleri taşıması gerekir. Dil açısından fikrî temelleri aynı olduğu için bu yönüyle özet kabul edilebilir. Ancak kelâmî ve fikhî açıklamalarda da özet olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira Beyzâvî ve Nesefî *el-Keşşâf*'ı kendi kelâmî ve fıkhî mezheplerinin potasından geçirerek, fikirlerini süzerek kendi fikirlerini yansıtacak şekilde tekrar düzenlemişler. Bu açıdan Beyzâvî ve Nesefî tefsirleri orjinal tefsir çalışmalarıdır.

Beyzâvî ve Nesefî tefsirleri *el-Keşşâf*'ın dil özellikli yorumlarını aynen ya da kendi ifade kalıplarına sokarak tefsirlerine alırken i'tizâlî fikirlerinden etkilenmiş olma ihtimali akla gelmektir. *el-Keşşâf*'ın yorumlarını aktarırken ondan etkilenerek ya da hata sonucu onun Mu'tezilî fikirlerini yansıtan görüşlerini de almış olabilecekleri ihtimalini araştırma neticesinde yok denecek kadar az miktarda bir fikrî etkilenme

görüyoruz. Ancak *el-Keşşâf*ın i'tizâllerini eleştirme konusunda ve kendi mezheplerinin savunuculuğunu yapma konusunda hem Beyzâvî hem de Nesefî'nin çok başarılı oldukları gözlenilmektedir.

Her bir müfessir özellikle kelâmî konularda âyetten ne kastedildiğini anlamaya çalışmak yerine kendi mezhebinin görüşünü âyete tasdik ettirmeye çalışmıştır.

Beyzâvî'ye nisbetle Zemahşerî, tefsirinde kendi mezhebinin görüşlerini savunmada zayıf kalmıştır. Mu'tezile'nin delil olarak kullandığı her âyette mezhebiyle ilgili açıklama yapmamış kendine göre gerekli gördüğü yerlerde bu konulara girmiş, Ehl-i sünnet'in kendilerine karşı delil kullandıkları her âyete de cevap vermeye çalışmamıştır. Zemahşerî'nin, mezhebini savunmaya özen göstermemesini, onun tefsirinin asıl amacının Kur'ân'ın dil özelliklerini ortaya koymaya çalışmasına bağlayabiliriz. Belki de bu nedenle Mu'tezilî bir âlimin kaleminden çıkmasına rağmen yüzyıllar boyunca Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş, günümüzde de önemini hiçbir şekilde yitirmeyip her zaman temel bir kaynak gösterilmeye devam etmiştir.

Zemahşerî tefsirinin öneminin farkında olan Beyzâvî ve Nesefî de ondaki dil özelliklerini bazen aynen, bazen de kendi ifade kalıblarıyla tefsirlerine almışlar. Dil özelliklerini alırken kitabın etkisinde kalarak dil özelliği taşımayan İsrâiliyât, mevzû hadisler vb. açıklamaları da beraberinde tefsirlerine naklettiklerini görebiliyoruz. Bu durum bu iki tefsirin bir zayıflığı ve eksikliği kabul edilerek eleştirilebilir. Ancak bu eksikliği kabul etmekle birlikte özellikle i'tizâlî açıklamalarda birkaç yorum dışında Zemahşerî'inin tefsirindeki i'tizâlî yorumları ve fikirleri özenle ayıklayıp; Beyzâvî, Eş'ârî mezhebinin, Nesefî de Mâtürîdî mezhebinin görüşlerini her fırsatta yansıtacak yorumlarda bulunarak Mu'tezile'ye cevap vermeye çalışmışlar, böylelikle kendi tefsirlerinin özgünlüğünü ortaya koymuşlardır.

Mu'tezilî kelâm kaynaklarında Mu'tezile'nin kendi görüşlerinin doğruluğunu ispat için ileri sürdükleri bazı âyetlerle ilgili olarak Zemahşerî'nin tefsirinde i'tizâlî bir

açıklama olmadığı halde Beyzâvî ve Nesefî'nin i'tizâlî tenkitte bulunması, her fırsatta kendi mezheplerinin görüşlerinin savunuculuğunu yapmaları da Beyzâvî ve Nesefî tefsirlerinin *el-Keşşâf*'ın bir özeti olmadığının açık bir işareti kabul edilebilir[1].

Tezimizin "Beyzâvî ve Nesefî'nin *el-Keşşâf*'taki İ'tizâllere Tepkileri" bölümünde bu amaçlarını gerçekleştirmek için yalnızca Zemahşerî'nin i'tizâllerini ayıklamakla kalmamışlar daha da ileriye giderek Zemahşerî'nin kelâmla ilgili bir çok âyette kendi mezhebî fikrini yansıtmadığı halde Beyzâvî ve Nesefî yalnızca Zemahşerî'ye cevap vermeyi amaçlamayıp bütün bir Mu'tezile kelâmını cephe alarak Ehl-i sünnet'i savunmaya çalışmış ve Mu'tezile'nin fikirlerini çürütmeye gayret göstermişler. Böylece kendi tefsirlerinin, Zemahşerî'nin bir özeti gibi görünse de bu yönleriyle orjinalliklerini de tefsirlerinde göstermede başırılı olduklarını söyleyebiliriz. Ancak "Tepki Vermedikleri İ'tizâlî Görüşleri ve Nedenleri" başlığı altında ele aldığımız gibi bu orjinallik başarısı yanında zafiyetlerini de ortaya koymaya çalışıp objektif bir inceleme ve eleştirel bakış açısıyla hareket etmeye gayret göstererek Zemahşerî'nin i'tizâlî fikirlerini ayıklamadan tefsirlerine aldıkdıkları hususları göstermeye çalıştık. Bütün bu hususları ve nedenlerini incelediğimizde büyük bir tefsir çalışmasına nisbetle ne kadar az olduğunu gördük. Azlık, yokluk hükmündedir anlayışı muvacehesinde tepkisiz kalıp tefsirlerine aldıkları Mu'tezilî görüşler olsa da bunların azlığı tefsirlerinin orjinalliklerini zedelemediği gibi Zemahşerî'nin tefsirinin salt bir özeti de olmadığını gösterdiği kanaatindeyiz.

Zemahşerî, tevhid konusuyla ilgili olarak âyetlerde yeri geldikçe, Allah'ın zâtî sıfatlarının O'nun zâtıyla kâim olduğunu, rü'yetullahın gerçekleşmesinin mümkün olmadığını, Allah'ın fiilî sıfatlarının hâdis olduğunu dolayısıyla Kur'ân'ın da mahlûk olduğunu savunup âyetleri bu çerçevede yorumlarken, Beyzâvî ve Nesefî ise Zemahşerî'nin bu yorumlarının aksine Allah'ın zâtî sıfatlarının zâtıyla kâim mânalar olduğunu, rü'yetullahın mümkün olduğunu ve âhirette gerçekleşeceğini, Allah'ın fiilî sıfatlarının, zâtî sıfatları gibi ezelî olduğunu, dolayısıyla Kur'ân'ın mahlûk olmadığını

[1] Mesela bkz. Yusuf 12/76 âyetin tefsirinde, Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II, 472, krş. Beyzâvî, II, 185; el-Mümtehine 60/1. âyetin tefsirinde, Zemahşerî, *el-Keşşâf,* IV, 185, krş. Nesefî, III, 466.

savunarak Zemahşerî'yi eleştirmişlerdir.

Adâlet konusuyla ilgili olarak, Zemahşerî, insan fiillerine ilişkin kader ve kazâyı Allah'ın daha önceden bilip yazması ve bu yazdığını beyan etmesi anlamlarında ele almakta ve kulların fiilleri dışında ise Ehl-i sünnet gibi düşünmekte, kulların fiillerinde Allah'ın şerri yaratmadığını, bunu kulun yaptığını, insan kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu, Allah'a nisbet edilen hidâyetin rehberlik etme, açıklama, lütfetme yoluyla hidâyeti kolaylaştırma anlamlarında olduğunu, dalâletin de Allah'a nisbetinin mecâzi olduğunu, bunun kulu lütfundan mahrum bırakma, kendi haline terketme şeklinde te'vil edilmesi gerektiğini savunurken, Beyzâvî ve Nesefî ise ilgili âyetlerde Zemahşerî'nin düşüncelerini kabul etmeyerek insanın fiillerine ilişkin kader ve kazânın yazmak ve yaratmak anlamlarında olduğunu, Allah'ın şerri de yarattığını, insanın kendi fiillerinde tercih etme anlamında kesb yönünden etkili olup fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu, Allah'a nisbet edilen hidâyetin, bazı âyetlerde rehberlik etme, açıklama, bazı âyetlerde de kulun kalbinde hidâyetin yaratılması sûretiyle hidâyete ulaştırılması anlamında olduğunu, dalâletin Allah'a nisbetinin mecâzî olmayıp hakikî anlamda olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.

Va'd ve vaîd prensibi çerçevesinde Zemahşerî, ihbâtın hem iman hem âmel açısından geçerliliğini kabul edip büyük günahların amellerin sevabını sileceğini, büyük günah sahibinin cehennemde ebedî kalacağını, küçük günahların tevbeye gerek kalmadan affedilmesinin vacip olduğunu, âhirette şefâatin yalnızca cenneti kazanmış müminlerin derecelerinin artırılması için olacağını, kâfirlere ve büyük günah sahibi kimselere şefâat edilmeyeceğini savunmuştur. Beyzâvî ve Nesefî ise Zemahşerî'nin bu iddialarını kabul etmeyip ihbâtın yalnızca iman konusunda geçerli olup küfrün amellerin sevabını sileceğini, büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedî kalmayacağını, küçük günahların affının vacip olmayıp bunlardan dolayı ceza görme ihtimalinin bulunduğunu, şefâatin hem cenneti kazanmış müminlerin derecelerinin artırılması hem de büyük günah sahibi müminlerin cehennemden kurtulmaları için olacağını belirterek Zemahşerî'yi eleştirmişlerdir.

el-Menzile beyne'l-menzileteyn konusunda Zemahşerî imanın; tasdik, ikrar ve amelden oluştuğunu iddia ederek amelde eksiği olanın, yani büyük günah işleyenin imandan çıkmış olup fâsık adını alacağını ve tevbe etmeden öldüğü takdirde kâfir olacağı kesinleştiğinden ebedî cehennemde kalacağını iddia ederken Beyzâvî ve Nesefî ise çeşitli âyetleri delil göstererek imanın yalnızca tasdikten ibaret olduğunu, büyük günah işlemekle kişinin imanının zarar görmeyeceğini ve cenneti kazanmak için amel olmasa bile yalnızca imanın yeterli olduğunu savunmuşlardır.

Görüldüğü gibi Beyzâvî ve Nesefî, Zemahşerî'nin tefsirinden büyük ölçüde istifade ederek kendi tefsirlerini oluştururlarken kelâmî yönlerde kendi mezheplerine uymayan görüşleri eleştirmekten çekinmemişler, kendi mezheplerinin düşüncelerini âyetlerle desteklemeye çalışmışlardır.

Beyzâvî ve Nesefî'nin Zemahşerî ile ihtilaf halinde oldukları böyle konular olduğu gibi ittifak halinde oldukları konular da mevcuttur. Hüsün ve kubuhun kaynağının hem akıl hem de nakil olabileceği konusunda her üç müfessir birbirlerine yakın görüşler ileri sürmekle birlikte Beyzâvî'nin vahyin ağırlığını, diğer iki müfessirin ise aklın ağırlığını öne çıkardıkları görülmektedir. Yükümlülük açısından hüsün ve kubuha bakışlarında Zemahşerî ile Nesefî, peygamber olmasa dahi insanın marifetullahı akılla elde edebileceği için bununla sorumlu olacağını belirtirken Beyzâvî bu iki müfessirin görüşlerini kabul etmeyerek peygamber gönderilmedikçe kimseye azab edilmeyeceği prensibinden hareketle tebliğ ulaşmayan kişinin hiçbir şeyden sorumlu olmayacağını vurgular.

Zemahşerî, Beyzâvî ve Nesefî kabir hayatı, mîzan, sırât, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker gibi konularda aynı düşünceye sahiptirler. Bu konularda Beyzâvî ve Nesefî'nin Zemahşerî'yi eleştirmeleri bir yana onun ifadelerini aynı lafızlarla ya da mâna itibariyle kendi tefsirlerine aldıkları görülmektedir. Dolayısıyla Zemahşerî bu konularda Ehl-i sünnet gibi düşündüğünden Beyzâvî ve Nesefî'nin eleştirilerine maruz kalmamıştır.

Beyzâvî ve Nesefî kelâmî konularda Zemahşerî'yi eleştirmekle birlikte bazı

konularda Mu'tezile'ye âit bir düşünce olduğu halde Zemahşerî'nin görüşünü tefsirlerinde nakledip bu görüşe sahip çıktıkları da olmuştur. Beyzâvî'nin cehennem taşlarının kibrit taşı olduğunu ifade eden hadisi akla aykırı görerek kabul etmemesi, gökgürültüsünün tesbihini, insanları Allah'ın kudretini tefekkür etmeye sevketmesi anlamında te'vil etmesi, şeytan ve cin çarpmasının hakikatinin olmayıp Kur'ân'ın halkın anlayışıyla hitap ettiği için şeytan çarpmasından bahsedişinin bir temsil olduğunu belirtmesi, sihrin hakikatinin olmadığını iddia etmesi, her iki müfessirin de kürsînin hakiki anlamda olmayıp mecâzî olduğunu söylemeleri ve buna benzer diğer yorumlar, Zemahşerî'nin i'tizâllerinin etkisinde kaldıklarının bir kanıtı sayılabilir. Nesefî'nin yalnızca kürsî konusunda mecâzî bir anlam verdiğini, bunun dışında hiçbir yerde Zemahşerî'nin etkisinde kalmadığını görüyoruz. Kürsînin mecâzî anlamda olmasını Ehl-i sünnet'ten bir çok âlimin de paylaşması, hatta Mu'tezile'den Kādî Abdülcebbâr'ın bunun hakikatini savunması kürsînin mecâzî oluşunun i'tizâlî olmadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu konuda Beyzâvî ve Nesefî'nin i'tizâli yansıttığını söyleyemeyiz. Beyzâvî'nin i'tizâli yansıttığını düşündüğümüz diğer görüşlerin sayısının azlığı Beyzâvî'nin tefsirine zarar vermediğini düşünebiliriz. Zira bu görüşleri incelediğimizde bunların i'tikadî yönden bir ayrım oluşturmayacağı ortadadır. Bunlar teferruât kabilinden meseleler olup her bir âlimin bu konularda farklı bir görüşe sahip olması mümkündür. Beyzâvî'nin Zemahşerî'yle bu konularda aynı düşünceleri paylaşması onun Zemahşerî'nin etkisinde kalarak i'tizâli yansıttığı anlamına gelmeyeceği kanaatindeyiz.

Beyzâvî ve Nesefî tefsirleri hacimleri küçük olmasına rağmen âyetlere getirdikleri yorumlarda Mu'tezile'ye cevaplar vermeye çalıştıklarına göre, kelâm konusunda Beyzâvî tefsirinin kaynağı kabul edilen Râzî'nin tefsiri ve Nesefî'nin de kaynağı kabul edilen Mâtürîdî'nin tefsiri çok daha detaylı ve sistemli bir şekilde kelâmla ilgili âyetleri ele alıp Mu'tezile'yi eleştirerek kendi mezheplerinin savunuculuğunu yapmış olmalıdırlar. Bu iki tefsir üzerinde çalışmalar yapılarak tefsirlerde Ehl-i sünnet ve Mu'tezile çatışması çok daha kapsamlı ortaya konulabilir.

Bu çalışmamızda kelâmî mezhepler çatışmasının tefsirlerdeki tezâhürlerini

ele alarak küçük bir başlangıç yapmaya çalıştık. Bu türdeki çalışmaların özellikle söz konusu iki tefsirde ve diğerlerinde yapılarak tefsirlerde kelâmî unsurların ön plana çıkartılması gerektiğine inanıyoruz.

KAYNAKÇA

Abay, Muhammed; "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyoğrafyası", *Dîvân İlmî Araştırmalar,* VI/I, 249-299, İstanbul 1999.

Abdullah b. Es'ad b. Ali el-Yemânî el-Yâfi'î; *Mir'âtü'l-cinân ve 'ibretü'l-yekzân fî ma'rifeti mâ yu'teber min havâdîsi'z-zamân,* Beyrut 1390/1970.

Abdülhamid, İrfan; "Cebriyye", *DİA*, VII, İstanbul 1993.

Abdülhamid, Muhsin; *er-Râzî Mufessiran*, Bağdad 1394/1974.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed; *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs 'amme'ştehere mine'l-ehâdîs*, thk. Ahmed el-Kalaş, 4. Basım, Beyrut 1405/1985.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî; *el-Müsned*, Mısır ty.

Ahmed, Abdullāh Nezîr; *Ruûsü'l-mesâil* (*Mukaddime*), 1. Basım, Beyrut 1407/1987.

Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Heravî; *el-Esrâru'l-mefrû'a fi'l-ahbâri'l-mevdû'a,* Beyrut 1971.

_____ *el-Mevdû'âtü's-suğrâ* (*el-Masnû' fî ma'rifeti'l-Mevdû'*), thk. Abdu'l-Fettâh Ebû Ğudde, Haleb 1975.

Alkın, Yahya; "İmam Nesefî ve Tefsiri", *Diyanet Dergisi*, XXII/II, 18-25, Ankara 1986.

Altıntaş, Hayranî; "Dehriyye", *DİA*, IX, İstanbul 1994.

Âlûsî, Şihâbüddin Mahmûd Ebü'l-Fadl; *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Beyrut ty.

Atay, Hüseyin; *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (*Mederese Programları*, *İcazetnâmeler*, *Islahat hareketleri*), 1. Basım, İstanbul 1983.

Bağdatlı, İsmâil Paşa; *Hediyyetü'l-'ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, İstanbul 1951-55, Tahran 1387-1967.

Barthold, Vassiliy Viladimiroviç ve Mehmet Fuad Köprülü; *İslâm Medeniyet Tarihi*, Ankara 1984.

Bebek, Adil; "Kebîre", *DİA*, XXV, Ankara 2002.

Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd; *Meâlimü't-tenzîl*, Riyad 1417/1997.

Beyâzîzâde, Ahmed Efendi; *İmam-ı Âzam Ebû Hanife'nin İtikâdî Görüşleri,* çev. İlyas Çelebi, İstanbul 1996.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ Ebû Bekir; *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mekketü'l-Mükerreme 1994/1414.

Beyzâvî, el-Kâdî Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullāh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî; *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 1. Basım, Beyrut 1421/2000.

Bilmen, Ömer Nasuhi; *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974.

Brockelmann, Carl; *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*, Leiden 1937-42.

_____ *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden 1943-49.

Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullāh el-Cûfî; e*l-Câmi'u's-sahîh*, 3. Basım, Beyrut 1407/1987.

Cârullah, Zühdî; *el-Mu'tezile,* 6. Basım, Beyrut 1990.

Cerrahoğlu, İsmail; "Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl", *DİA,* XI, İstanbul 1995.

_____ *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988.

Cürcanî, Ali b. Muhammed b. Ali; *Ta'rifât*, 1. Basım, Beyrut 1405/1985.

Cüveynî, Mustafa es-Sâvî; *Menhecü'z-Zemahşerî fî tefsîri'l-Kur'ân ve beyâni i'câzihi*, 3. Basım, Kahire 1984.

Çelebi, İlyas; "Hüsün ve Kubuh", *DİA*, IXX, İstanbul 1999.

_____ "Menzile beyne'l-menzileteyn", *DİA*, IXXX, Ankara 2004.

_____ *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kādî Abdülcebbâr*, 1. Basım, İstanbul 2002.

Çetiner, Bedrettin; "Zemahşerî", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, VIII, İstanbul 2000.

_____ *Ebu'l-Berekât Abdullāh b. Ahmed en-Nesefî ve Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl Adlı Eseri*, İstanbul 1995.

Dâvûdî, Muhammed b. Ali; *Tabakâtü'l-müfessirîn,* nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire 1392/1972.

Demirci, Muhsin; *Tefsir Tarihi*, 1. Basım, İstanbul 2003.

Duncan, Black Macdonald; *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitution,* London 1985.

Ebû Bekir el-Hallâl; *es-Sünne*, nşr. Atıyye ez-Zehrânî, Riyad 1410/1989.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî; *es-Sünen*, thk.Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut ty.

Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Muldî eş-Şâfî; *et-Tenbih ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasen el-Kevserî, 2. Basım, Kahire ty.

Elbânî, Muhammed Nâsırüddin; *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, 2. Basım, Beyrut 1414.

Erkekli, Mustafa; *Beyzâvî Tefsirinin Tenkidine Dair Yazılmış İthâf ve İs'âf Adlı Eserlerin Tahkiki,* Basılmamış Yüksek Lisans tezi 1990.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil; *Makālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter, 3. Basım, Beyrut ty.

_____ *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, 1. Basım, Kahire 1397/1977.

Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer; *Kitâbü'l-Erbâ'în,* Beyrut 1984

_____ *Mefâtîhu'l-gayb* (*et-Tefsîrü'l-kebîr*), nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1934-62.

Fığlalı, Ethem Ruhi; "Hâricîler", *DİA*, XVI, İstanbul 1997.

Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed; *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâillahi'l-hüsnâ*, 1. Basım, Kıbrıs 1407/1987.

Gölcük, Şerafettin; "Cehm b. Safvân", *DİA*, VII, İstanbul 1993.

_____ "Cehmiyye", *DİA*, VII, İstanbul 1993.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah; "Abdülkâhir el-Cürcânî", *DİA*, I, İstanbul 1988.

Hallâf, Abdülvehhâb; *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1985.

Hansu, Hüseyin; *Mutezile ve Hadis*, 1. Basım, Ankara 2004.

Harman, Ömer Faruk, Cihat Tunç ve Yusuf Şevki Yavuz; "Dalâlet", *DİA*, VIII, İstanbul 1993.

Hasan, İbrahim Hasan; *Tarihü'l-İslâm es-siyâsî ve'd-dînî ve's-sekafî ve'l-ictimâî,* 13. Basım, Kahire, Beyrut 1991/1411

Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed; *el-İntisâr ve'r-red ʿala İbni'r-Râvendî el-mülhîd,* Beyrut 1957.

Heysemî, Ali b. Ebi Bekir; *Mecmeʿu'z-zevâid*, Kahire 1407/1986.

Hitti, Philip; *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980.

Hocazâde, Muhammed Vecih el-İzmirî; *İsʿâfü'l-ithâf fî muâveneti'l-Kādî ve'l-Keşşâf*, thk. Mustafa Erkekli (*Beyzâvî tefsirinin tenkidine dair yazılmış İthâf ve İsʿâf adlı eserlerin tahkiki*, Basılmamış Yüksek Lisans tezi 1990).

Hudarî, Muhammed; *Tarihu't-Teşriʿi'l-İslâmî*, Kahire 1390/1970.

Hûfî, Ahmed Muhammed; *Zemahşerî*, 2. Basım, Kahire 1980.

İbn Ebû Hâtim, Abdurrahman b. Ebû Hâtim er-Râzî; *Tefsiru İbn Ebû Hâtim*, thk. Esʿad Muhammed et-Tayyib Kahire ty.

İbn Hacer, el-Heytemî; *ez-Zevâcir ʿan iktirâfi'l-kebâ'ir*, Beyrut 1408/1998.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed; *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî, Kahire 1401.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed; *Terceme-i Vefeyâti'l-ʿayân ve enbâû ebnâi'z-zamân*, İstanbul 1280/1863.

İbn Hibban, Muhammed b. Hibban b. Ahmed Ebu Hatem et-Temîmî el-Büstî; *es-Sahih*, thk. Şuayb el-Arnaud, 2. Basım, Beyrut 1414/1993.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemalüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullah el-Ensârî el-Mısrî; *Muğni'l-lebib*, 6. Basım, Beyrut 1985.

İbn Kesir, İsmail b. Ömer; *Tefsiru'l-Kur'âni'l-ʿazîm*, thk. Tâhâ Abdurraûf Saʿd, 1. Basım, Mısır ty.

_____ *el-Bidâye ve*'n-*nihâye*, Beyrut ty.

İbn Kuteybe; *Hadis Müdâfaası* (*Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*), çev. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, 3. Basım, İstanbul 1998.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezid Ebû Abdullah el-Kazvînî; *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Beyrut ty.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem el-Efrîkî el-Mısrî; *Lisânü'l-Arab*, 1. Basım, Beyrut ty.

İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali; *Zâdü'l-mesîr fî ʿilmi't-tefsîr*, 3. Basım, Beyrut 1404.

İbnü'l-İmâd Ebu'l-Felah Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî; *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, 1. Basım, Beyrut ty.

İbnü'l-Kıftî, Ebu'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrahim; *İnbâhu'r-Ruvât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 1. Basım, Kahire 1374/1955.

İbnü'l-Müneyyir, Ebü'l-Abbas Nâsırüddin Ahmed b. Muhammed; *el-İntisâf fîmâ tezammenehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl,* (*el-Keşşâf* tefsiri içinde) 3. Basım, Beyrut 2003.

Îcî, Adudu'd-din Abdurrahman b. Ahmed; *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye,* thk. Abdurrahman Amira, 1. Basım, Beyrut 1997.

İlhan, Avni; "Ebû Hâşim el-Cübbâî", *DİA,* X, İstanbul 1994.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb; *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, Dimeşk 1992.

Ka'bî, Ebü'l-Kâsım el-Belhî; *Zikrü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, (*Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* kitabı içinde) Tunus, Cezayir 1974.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed; *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, Kahire 1385/1965.

_____ *el-Muhît bi't-teklîf*, thk. Ömer Seyyid Azmî, Kahire ty.

_____ *el-Muhtasar fî usûli'd-din*, (Resâilü'l-'adl ve't-tevhid kitabı içinde, nşr. Muhammed Amâre), Kahire 1971.

_____ *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile,* thk. Fuâd Seyyid, Tunus, Cezayir 1974.

_____ *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Kahire ty.

_____ *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1. Basım, Beyrut 1422/2001.

_____ *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-metâin*, Beyrut ty.

Kafes, Mahmut; "Ebû Hayyân el-Endelüsî", *DİA*, X, İstanbul 1994.

Kafesoğlu, İbrahim; "Selçuklular", *İA*, X, İstanbul 1988.

Kallek, Cengiz; "Dâmegânî", *DİA,* VIII, İstanbul 1993.

Kandemir, M. Yaşar; "İbn Hacer el-Askalânî", *DİA*, IXX, İstanbul 1999.

_____ "Kâdî İyâz", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001.

Karadâğî, Ali Muhyiddin; *el-Gâyetü'l-kusvâ fî dirâyeti'l-fetvâ* (*Mukaddime*), Kahire 1. cildin basımı: 1980 2. cildin basımı: 1982.

Kâtib Çelebi; *Keşfü'z-zunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Beyrut 1413/1992.

Kılıç, Hulûsi; "Esâsü'l-belâga", *DİA,* XI, İstanbul 1995.

Kurtubî, Ebû Abdullāh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr; *el-Câmiʿ li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Abdülalim Berduni, 2. Basım, Kahire ty.

Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed; *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye (et-Taʿlikâtü's-seniyye ʿale'l-fevâidi'l-behiyye),* Beyrut 1906.

Mahallî Celâleddin Muhammed b. Ahmed ve Süyûtî Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekir; *Celaleyn*, İstanbul ty.

Makdisî, Ebu Bekr el-Kermî el-Hanbelî Merʿî b. Yusuf; *Ekâvilü's-sikât fî te'vîli'l-esmâ ve's-sıfât ve'l-âyât*, thk. Şuayb Arnaut, Beyrut 1406/1985

Mâtürîdî, Ebû Mansûr; *Kitabü't-Tevhîd*, thk.Fethullah Huleyf, İskenderiye ty.

Meşkûr, Muhammed Cevad; *Mevsûʿatü'l-fıraki'l-İslâmiyye,* Beyrut 1415/1995.

Mevdûdî, Ebu'l-ʿAlâ; *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. heyet (Muhammed Han Kayanî, Yusuf Karaca, Nazife Şişman v.dğr), 2. Basım, İstanbul 1996.

Mollaibrahimoğlu, Süleyman; "İbnü'l-Müneyyir", *DİA*, XXI, İstanbul 2000.

Münâvî, Abdurraûf; *Feyzü'l-kadîr,* 1. Basım, Mısır 1356/1938.

Müslim b. Haccâc Ebü'l-Huseyn el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî; *el-Câmiʿu's-sahîh,* Beyrut ty.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb; *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülgaffâr Süleyman Bündari, Seyyid Kesrevi Hasan, Beyrut 1991.

Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullāh b. Ahmed b. Mahmud; *Medarikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, 2. Basım, Beyrut 1999.

Nîsâbûrî, Muhammed b. Abdullāh Ebû Abdullāh el-Hâkim; *Müstedrek ʿalâ's-Sahîhayn,* 1. Basım, Beyrut 1411/1990.

Okumuş, Ömer; "Âmilî, Bahâeddin", *DİA*, III, İstanbul 1991.

Ören, Halis; *Keşşâf ve Nesefî Tefsirlerinde Hz. Mûsâ İle İlgili İsrailiyyat*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE 1988).

Öz, Mustafa; "Caʿd b. Dirhem", *DİA*, VI, İstanbul 1992.

Özaydın, Abdülkerim; "Hârizm", *DİA*, XVI, İstanbul 1997.

Özbalıkçı, M. Reşit; "İbn Hişam en-Nahvî", *DİA*, XX, İstanbul 1999.

Özek, Ali v.dğr; *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Açıklamalı Meâli,* Medine 1422/2001

_____ "el-Keşşâf", *DİA*, XXV, Ankara 2002.

Öztürk, Mustafa; *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu -Ebu Müslim el-İsfahânî Örneği-* Ankara 2004.

Rumaih, A. Adel; *Hijri-Gregorian Converter*, (Bilgisayar Yazılım), 1996-1997.

Sâmî, Şemseddin; *Kâmûsü'l-a'lâm,* İstanbul 1306/1889.

San'ânî, Abdurrezzâk b. Hemmâm; *Tefsiru San'ânî*, thk. Mustafa Müslim Muhammed, 1. Basım, Riyad 1410/1989.

Schmidtke, Sabine; *A Mu'tazilite Creed of az-Zamahsarî* (al-Minhâğ fî usûl ad-dîn), Stuttgart 1997.

Sübkî, Tâceddin ibnü's-Sübkî; *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire 1383-96/1964-76.

Süleyman b. Abdullāh b. Muhammed b. Abdülvehhab; *Teysiru'l-azizi'l-hamîd fi şerhi Kitabi't-Tevhîd*, Riyad ty.

Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr; *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*, Yazma, Süleymaniye Ktp.

_____ *Bugyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, 2. Basım, Beyrut 1979.

_____ *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsiri'l-me'sûr*, Beyrut 1993.

_____ *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer, 1. Basım, Kahire 1396/1976.

Şâmî Şemsüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali; *el-İthâf bi-temyîzi mâ tebi'a fîhi'l-Beyzâvî sâhibe'l-Keşşâf,* Yazma, Süleymaniye Ktp.

_____ *el-İthâf bi-temyîzi mâ tebi'a fîhi'l-Beyzâvî sâhibe'l-Keşşâf*, thk. Mustafa Erkekli (*Beyzâvî Tefsirinin Tenkidine Dair Yazılmış İthâf ve İs'âf Adlı Eserlerin Tahkiki*, Basılmamış Yüksek Lisans tezi 1990).

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâceddin Muhammed b. Abdülkerim; *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Keylani, Beyrut ty.

Şeyhzâde, Muhyiddin Mehmed Kocevî; *Hâşiye ʿalâ tefsiri'l-Kādî el-Beyzâvî*, 1. Basım, İstanbul 1991.

Şîrâzî, Murtazâ Ayetullâhzâde; *ez-Zemahşerî Lüğâviyyen ve Müfessiran*, Kahire 1977.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb Ebü'l-Kâsım; *el-Muʿcemu'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selafî, 2. Basım, Mevsil 1404/1983.

Taberî, Ebû Caʿfer b. Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid; *el-Câmiʿu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 1405/1985.

Tancî, Muhammed; *İbn Batûta Seyahatnamesi*, "Tuhfetü'n-nuzzâr fî garâibi'l-emsâr", sadeleştiren: Mümin Çevik, İstanbul 1983.

Teftazânî, Saʿdeddin Mesʿûd b. Ömer b. Abdullah; *Şerhu'l-Mekâsıd,* thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1989.

_____ *Şerhu'l-Akâid*, (Ramazan Efendi Hâşiyesi içinde), İstanbul ty.

Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdülkâdir; *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-hanefiyye,* thk. Abdülfettâh Muhammed Hulv, Riyad 1983.

Tiftik, Kamil; *Kādî Beyzâvî'nin Tavâliʿu'l-envâr'ının Mustafa Sıdkı'ya ait Tercümesi,* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE 1997).

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî; *el-Câmiʿü's-sahîh*, Beyrut ty.

Togan, Zeki Velidî; *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1970.

Toprak, Süleyman, Kürşat Demirci ve Mehmet Şener; "Kabir", *DİA,* XXIV, İstanbul 2001.

Tunç, Cihad; *Zemahşerî ve Kelâmının Ana Meseleleri*, (Basılmamış doçentlik tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1976).

Tûsî, Ebû Caʿfer Muhammed b. Hasan b. Ali; *Temhîdü'l-usûl fî ʿilmi'l-kelâm,* Tahran 1983.

Uluçay, Mustafa Çağatay; *İlk Müslüman Türk Devletleri*, 3. Basım, Ankara 1977.

Willi Heffening; "Al-Nasafi", *EI²* (İng.), New edition, VII, Leiden 1993.

Yâkût, Ebû Abdullāh Şihabuddin Yakut b. Abdullāh el-Hamevî; *Muʿcemu'l-udebâ,* 1. Basım, Beyrut ty.

_____ *Mu'cemu'l-buldân,* Beyrut ty.

Yavuz, Yusuf Şevki, ve Süleyman Uludağ; "Havâtır", *DİA*, XVI, İstanbul 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Beyzâvî", *DİA*, VI, İstanbul 1992.

_____ "Cübbâî, Ebû Ali", *DİA,* VIII, İstanbul 1993.

_____ "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA,* XI, İstanbul 1995.

_____ "Hidâyet", *DİA*, XVII, İstanbul 1998.

_____ "İbn Küllâb", *DİA*, XX, İstanbul 1999.

_____ "İhbât", *DİA*, XXI, İstanbul 2000.

_____ "İstitâat" *DİA*, XXIII, İstanbul 2001.

_____ "Kader", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001.

_____ "Kesb", *DİA*, XXV, Ankara 2002.

_____ *İslam Akaidinin Üç şahsiyeti*; *Ahmed b. Hanbel*, *İbn Furek*, *Kâdî Beyzâvî*, İstanbul 1989.

Yazır, Elmalılı Hamdi; *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul ty.

_____ *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli,* İstanbul 1998.

Yurdagür, Metin, İlyas Çelebi, Tahsin Görgün ve Mustafa Sinanoğlu; "Kādî Abdülcebbâr", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001.

_____ "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *DİA,* X, İstanbul 1994.

Zehebî, Hüseyin; *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, thk. Ahmed Za'bî, Beyrut ty.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ',* nşr. Şuayb el-Arnaût ve Muhammed Naîm, 9. Basım, Beyrut 1413/1992.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed; *Dîvânü'z-Zemahşerî*, thk. Abdüssettâr Radîf, 1. Basım, Kahire 1425/2004.

_____ *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, 3. Basım, Beyrut 2003.

_____ *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*, nşr. Sabine Schmidtke, Stuttgart 1997.

_____ *Esâsü'l-belâğa,* thk. Mezîd Naîm ve Şevkî el-Me'arrî, 1. Basım, Beyrut 1998.